

Urszula Augustyniak (Warszawa)

## *Non de fide, sed de securitate pacis*<sup>1</sup>

Wiara i polityka w poglądach ewangelików w Rzeczypospolitej  
w latach 1631–1632

Poglądy polityczne ewangelików polskich rozpatruje się tradycyjnie w kontekście walki o tzw. tolerancję wyznaniową, choć Konfederacja Warszawska była współcześnie traktowana nie jako „edykt tolerancyjny”, lecz gwarancja przywilejów stanowych i zasada ustrojowa Rzeczypospolitej. Dokonana przez Mirosława Korolkę<sup>2</sup> analiza argumentacji politycznej w kontrowersjach wokół Konfederacji — na równi z wyznaniową, historiozoficzną, prawną i ekonomiczno-społeczną — nie wyjaśnia związku między aktywnością propagandową i rzeczywistymi postawami ewangelików jako obywateli.

Odmienne od katolickich poglądy kalwinistów polskich i litewskich na relacje między wiarą a polityką — m.in. na genezę władzy królewskiej i jej obowiązki w państwie, podległość duchownych prawu powszechnemu, prawo poddanych do oporu przeciw edyktom sprzecznym z prawem boskim — wynikały z założeń doktrynalnych sformułowanych w dwudziestym rozdziale *Institutio religionis christiana* Jana Kalwina<sup>3</sup> oraz w *Konfesji Sandomierskiej* z 1570 r.<sup>4</sup> Sprowadzanie ich racji politycznych i ideowych do argumentów propagandowych na rzecz tolerancji sprzyja usprawiedliwianiu *post factum* aktów dyskryminacji wyznaniowej w drugiej połowie XVII w. (m.in. ustaw antyariańskich), traktowanych jako przejaw racjonalnej polityki w celu przezwyciężenia kryzysu państwa przez nadanie wyznaniu większości (katolicyzmowi) rangi religii panującej<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> A. S. Radziwiłł, *Memoriale rerum gestarum in Polonia 1632–1656*, oprac. A. Przyboś, R. Żelewski, Wrocław 1968, t. 1, s. 85; cytat z polemiki K. Radziwiłła z M. Ostrorogiem 30 X 1632.

<sup>2</sup> M. Korolko, *Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573–1658*, Warszawa 1974.

<sup>3</sup> Polski przekład: *O zwierzchności święteckiej porządne według sznuru Pisma świętego opisanie, zaraz o pożytkach y powinnościach ey, z łacińskiego na polskie wernie przetłumaczone*, b.m. [Toruń?], 1599, egz. Biblioteki PAN w Kórniku (dalej: B.K.), sygn. Cim Q 2665.

<sup>4</sup> *Konfesja sandomierska*, transkrypcja i tłumaczenie K. Długosz-Kurczabowa, Warszawa 1995: przedmowa, rozdz. XVIII: *O sługach Kościoła Bożego*, rozdz. XXX: *O zwierzchności*.

<sup>5</sup> J. Tazbir, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w.*, Warszawa 1967, s. 250–253; Id., *Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie*, Warszawa 1993, s. 240–253.

Uzupełnieniem pracy M. Korolki jest artykuł Josefa Tichy'ego<sup>6</sup> omawiający dwa anonimowe — niewątpliwie pochodzące ze środowiska innowierczego — utwory: „Pobożnego ewangelika do braciej tegoż wyznania narodu polskiego i litewskiego przestroga i napominanie”<sup>7</sup> (ok. 1611) oraz tekst bez tytułu, nazwany przez Tichy'ego „Zdanie bezimiennego ewangelika o tolerancji religijnej w Polsce”<sup>8</sup> (lata 1613–1616). Wbrew określeniu Tichy'ego nie są to „pisemka”, lecz teksty o znacznej objętości: rękopis „Przestrogi” liczy 48 stron.

Oba teksty funkcjonują w historiografii jako wiarygodny wyraz poglądów wspólnoty różnowierczej, wypełniając próżnię w wiedzy o poglądach tego środowiska za panowania Zygmunta III — między rokoszem a bezkrólewem 1632 r. „Zdanie bezimiennego ewangelika” — jedyny znany tekst, w którym sformułowano wprost postulat „porwania się *ad arma*” protestantów w obronie praw — okazało się tak sugestywne, że każdą, nawet enigmatyczną wzmiankę o współdziałaniu polityków różnowierczych zaczęto interpretować jako aluzję do walki zbrojnej<sup>9</sup>.

Wizję tę pogłębia przekonanie, że ewangelicy nie mieli jakoby innego wyjścia, ponieważ zostali zepchnięci do defensywy, na początku XVII w. ich pozycja w życiu publicznym gwałtownie się obniżała i rosło poczucie zagrożenia. Uważa się, że problem procesu Konfederacji Warszawskiej pojawiał się w życiu politycznym Rzeczypospolitej za Zygmunta III przede wszystkim na marginesie sprawy *compositio inter status*<sup>10</sup>.

Tezy te wymagają weryfikacji w ścisłym związku z kontekstem historycznym. Można zapytać, czy seria tumultów wyznaniowych w pierwszych dwudziestu latach XVII w. — interpretowana od czasów Wacława Sobieskiego jako przejaw „nienawiści wyznaniowej tłumów”<sup>11</sup> — była istotnie demonstracją nastrojów społecznych, czy też prowokacją służącą do ich rozbudzenia?<sup>12</sup> Tumulty mogły, oczywiście, budzić rozgoryczenie czy wręcz desperację części innowierców, czego analizowane przez Tichy'ego pisma są dobrym przykładem. Pytanie tylko, czy były to nastroje reprezentatywne dla ewangelickich elit politycznych? Zbyt często zapomina się o zasadniczej różnicy między sytuacją prawną i potencjałem politycznym dysydentów koronnych i litewskich, którzy w XVII w. przejęli inicjatywę. Na sejmach z lat 1611, 1613, 1615, 1627 — omówionych szczegółowo w opracowa-

<sup>6</sup> J. Tichy, *Dwa pisemka ulotne o sytuacji polskiego protestantyzmu w dwudziestych latach XVII w.*, „Odrodzenie Reformacja w Polsce” (dalej OIRwP), V, 1960, s. 172–184.

<sup>7</sup> Rkp. B.K., nr 22, „Pobożnego ewangelika do braciej tegoż wyznania narodu polskiego i litewskiego napominanie i przestroga ręką P. Kochlewskięgo pisana” (dalej: „Przestroga”).

<sup>8</sup> Rkp. Biblioteki Muzeum im. Książąt Czartoryskich (dalej: B.Cz.), nr 369, „Collectio variarum transactionum per Adamum Rey A. 1642”.

<sup>9</sup> Np. J. Byliński, *Marcin Broniewski — trybun szlachty wielkopolskiej w czasach Zygmunta III*, Wrocław 1994, s. 150.

<sup>10</sup> S. Ochmann, *Pretensje szlachty do duchowieństwa w latach 1615–1616*, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, Historia, XVI, 1969, s. 85–103; J. Dziegtelewski, *Sprawa compositio inter status w latach 1632 — 1635*, „Kwartalnik Historyczny” (dalej: KH), IC, 1983, nr 1, s. 81–89.

<sup>11</sup> W. Sobieski, *Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III*, Warszawa 1902.

<sup>12</sup> Por. N. S. Davis, *Rytuały przemocy*, cz. 1: OIRwP, XXX, 1985, s. 33–53; cz. 2: OIRwP, XXXII, 1987, s. 37–63.

niach monograficznych<sup>13</sup> — szlachecy parlamentarzyści dysydency kontynuowali walkę polityczną o pełną egzekucję („proces”) Konfederacji Warszawskiej, rozpoczętą w końcu XVI w.<sup>14</sup> Należy podkreślić, że mimo iż dysydenci wycofywali się stopniowo z bardziej radykalnych sformułowań, w czasach Zygmunta III chodziło im nadal nie o tolerancję, ale o *równouprawienie* rozróżnionych w wierze „duchownych, świeckich, stanu rycerskiego i stanów inszych”<sup>15</sup>.

Podstawową różnicę między *równouprawieniem* wyznań chrześcijańskich, faktycznie respektowanym w Rzeczypospolitej w czasach Zygmunta Augusta a narastającymi następnie do połowy XVII w. tendencjami do ustaleniu relacji między katolicyzmem a innymi wyznaniem na zasadzie *tolerancji* („cierpienia do czasu”)<sup>16</sup> — oczywistą dla polemistów kontrreformacyjnych w czasach Piotra Skargi i Fabiana Birkowskiego — przypomniano dopiero ostatnio<sup>17</sup>. Warto pamiętać, że z punktu widzenia publicystów protestanckich jeszcze w ostatnich latach panowania Zygmunta III zwycięstwo kontrreformacji nie było przesądzone, a innowierczy „panowie politycy” z kręgów szlachty i magnaterii nie musieli się uważać za obywateli drugiej kategorii.

Na przewyższenie mitu o drugorzędnej, a ponadto „destrukcyjnej i zdradzieckiej” roli protestantów<sup>18</sup> nie wpłynęła rozprawa Leszka Jarmińskiego<sup>19</sup>, który wykazał brak politycznego porozumienia („stronnictwa protestanckiego”) w Rzeczypospolitej w końcu XVI w. Bez wpływu pozostało także wydawnictwo gromadzące teksty związane z tzw. aferą „spisku orleańskiego”<sup>20</sup> — zaświadczone, że nie było także żadnego „spisku protestanckiego” w latach 1626–1628.

Pomocna w wyeliminowaniu nieporozumień wokół ideologii politycznej ewangelików polskich może się okazać analiza pism obrazujących ich poglądy w przededniu bezkrólestwa po śmierci Zygmunta III. Należą do nich teksty w sylwie ze zbioru Branickich z Suchej, przechowywanej w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie<sup>21</sup>, które wymieniamy w porządku powstawania.

<sup>13</sup> J. Byliński, *Sejm z roku 1611*, Wrocław 1970; J. Tichy, *Walka protestantów na sejmie 1611 r.*, OIRWP, XII, 1967, s. 99–116; S. Ochmann, *Sejmy z lat 1615–1616*, Wrocław 1970; J. Seredyka, *Sejm zawleczonych nadziej*, Opole 1981.

<sup>14</sup> E. Opaliński, *Dwa nieznanne projekty „procesu” konfederacji warszawskiej z 1605 i 1607 roku*, „Zeszyty Naukowe UMCS”, w druku. Dziękuję Autorowi za udostępnienie maszynopisu tekstu.

<sup>15</sup> *Confoederatio Generalis Varsovienſis*, Volumina Legum (dalej: VL), Warszawa 1980, t. II, s. 124, fol. 841.

<sup>16</sup> Por. J. Puzynina, *Tolerancja*, w: Ead., *Słowo — Wartość — Kultura*, Lublin 1997, s. 338, s. 340–341.

<sup>17</sup> W. Kriegseisen, *Ewangelicy polscy i litewscy w epoce saskiej*, Warszawa 1996, s. 7–9; Id., *Zmierzch staropolskiej polityki, czyli o niektórych cechach szczególnych polskiej kultury politycznej przełomu XVII i XVIII wieku*, w: *Zmierzch kultury staropolskiej. Ciągłość i kryzysy (wieki XVII–XIX)*, red. U. Augustyniak, A. Karpiński, Warszawa 1997, s. 30–31.

<sup>18</sup> W. Czapliński, *Parę uwag o tolerancji w Polsce w okresie kontrreformacji*, w: Id., *O Polsce siedemnastowiecznej. Problemy i sprawy*, Warszawa 1966, s. 101–129.

<sup>19</sup> L. Jarmiński, *Bez użycia siły. Działalność polityczna protestantów w Rzeczypospolitej u schyłku XVI wieku*, Warszawa 1992.

<sup>20</sup> „Spisek orleański” w latach 1626–1628, oprac. U. Augustyniak, W. Sokołowski, Warszawa 1990.

<sup>21</sup> Kodeks in 4<sup>o</sup> oprawny w skórę, z exlibrisem Branickich, sygnatura J. Czubka S–38–M, zob. *Katalog Biblioteki Suskiej*, Kraków 1910, obecnie w niezainwentaryzowanej części Zbiórów Tarnowskich z Suchej w AGAD.

1. „Głos anonima ewangelika do Króla Je[go] Mści i do stanów Rz[eczypospolitej] na sejmie anni 1631 zgromadzonych o wydanie mandatu Je[go] Król[ewskiej] Mści z kancelaryi koronnej do miejskiego lubelskiego magistratu przeciw ewangelikom i o despektowanie ewangelików z nabożeństwa idących, które się było tamże pod trybunał anno 1630 stało”<sup>22</sup>, z marginaliami Piotra Kochlewskiego (dalej: „Głos anonima”), zapewne kopia druku bez wydawcy i miejsca wydania<sup>23</sup>. Tekst nie był dotąd omawiany w literaturze przedmiotu.

2. „Skrypt jakiś, pod tytułem ‘Modus interregnum’, pokazał się być na przeszłym sejmie w Warszawie: a ten in forma konstytucyje, która w sobie ma dwadzieścia i dwie leges, koncypowany jest, ale między niemi zda się wiele być prawu i wolności elekcyjnej przeciwnych”<sup>24</sup> (dalej „Skrypt”). Tekst omówiony już został z punktu widzenia przygotowań do *interregnum* 1632 r.<sup>25</sup>

3. „Considerationes de exceptione Ich Mści PP duchownych contra dissidentium in religione pisane po sejmie Anno 1632” (dalej: „Considerationes” I)<sup>26</sup>; rękopiśmienna wersja anonimowej broszury pod tym samym tytułem, bez miejsca wydania<sup>27</sup> (dalej: „Considerationes” II). Tekst „Considerationes” nie został dotąd szczegółowo omówiony, a z niedokładnej lektury wyniknęły błędy datacji i interpretacji; choćby z tego względu utwór zasługuje na szczegółową analizę. Będziemy się odwoływać równolegle do obu wersji: rękopiśmiennej i drukowanej, zaznaczając istotne odmiany w tekście.

Ponieważ „Skrypt” omówiliśmy szczegółowo w innym miejscu i w odmiennym kontekście, skoncentrujemy się na analizie „Głosu anonima” i „Considerationes” — zwłaszcza na fragmentach odnoszących się do generalnych problemów ustrojowych Rzeczypospolitej. Postaramy się ukazać metody argumentacji, a także związki z poglądami wyrażanymi we wcześniejszych pismach publicystycznych z kręgów innowierczych. Rozważymy także, czy (i na ile) istnieje związek między poglądami politycznymi i ideologią wyznaniową wspólnoty ewangelickiej.

Z uwagi na proveniencję (ustaloną na podstawie łacińskiej adnotacji na pierwszej stronie) sylwy, która trafiła do Kolegium Bobolanum SJ w Wilnie ze zbiorów administratora Radziwiłłowskiego księstwa słuckiego Kazimierza Krzysztofa Kłokockiego<sup>28</sup>, jak i ze względu na zawartość<sup>29</sup>,

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 129–140, kopia z marginaliami P. Kochlewskiego i późniejszego posiadacza — zapewne jezuitę.

<sup>23</sup> Druk formatu 4°, 19 s., egz. B. Cz., I 12131, bez wydawcy i miejsca wydania; według J. Pirożyńskiego zapewne w oficynie Pawła Konrada, działającego w latach 1630–1636, zob. *Id.*, *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, t. 1: *Małopolska*, cz. 2: *Wiek XVII–XVIII*, vol. 1: AK, s. 335.

<sup>24</sup> Rkp. AGAD, S–38–M, s. 87–112.

<sup>25</sup> U. Augustyniak, *Polemika z Jana Zamoyskiego projektem reformy elekcyj. Przyczynek do poglądów politycznych opozycji za panowania Zygmunta III Wazy*, KH, CIV, 1997, 3, s. 3–25.

<sup>26</sup> Rkp. AGAD S–38–M, s. 113–134, z marginaliami P. Kochlewskiego.

<sup>27</sup> Druk b.m., b.d., egz. Biblioteki PAN w Gdańsku (dalej: B.Gd.), syg. NL 83. 7.

<sup>28</sup> „*Hac manuscripta ex bibliotheca Kłokockiana applicata sunt bibliotheca Boboliana Collegii Academici Vilnensis societatis Jesu...*”. Zob. P. Buchwald-Pelcowa, *Kazimierz Krzysztof Kłokocki i drukarnia w Siucku*, OIRwP, XII, 1967, s. 135–173.

<sup>29</sup> U. Augustyniak, *Danteł Naborowski — poeta dworzanin radziwiłłowski*, „Jednota”, XXX, 1986, 2, s. 13–17.

łączymy ten rękopis z działalnością kancelarii hetmana polnego litewskiego Krzysztofa Radziwiłła (1585–1640) i jego sekretarzy: Piotra Kochlewskiego i Stanisława Buczyńskiego — kalwinistów oraz Stanisława Kurosza i Samuela Przytkowskiego — arian. Nie zamierzamy rozstrzygać atrybucji zawartych w sylwie z Suchej tekstów, których autorstwo można uznać za zbiorowe. Zagadnieniem ciekawszym niż problem atrybucji wydaje się analiza przedstawionych w nich poglądów, które odzwierciedlają stan świadomości faksji Radziwiłła w końcu panowania Zygmunta III, gdy jej patron stał na czele opozycji w Wielkim Księstwie Litewskim i reprezentował interesy ogółu szlachty ewangelickiej na arenie sejmowej.

„Głos anonima” przeznaczony był zapewne do kolportażu przed sejmem zwyczajnym, zwołanym na 16 października 1630 r., a odłożonym do stycznia 1631 r. W tytule zawarta jest aluzja do mandatu Zygmunta III z 30 maja 1630 r. zakazującego odprawiania w Lublinie nabożeństw innowierczych i nakazującego radzie miejskiej usunięcie duchownych ewangelickich — pisma sformułowanego bardzo brutalnie, z użyciem obelżywych dla innowierców określeń „heretycy” i „sektarze”<sup>30</sup>.

Oficjalnym powodem wydania mandatu królewskiego była groźba tumultów wyznaniowych, można go jednak uznać nie za przestrożę, a raczej za zachętę. Należy pamiętać, że kończył on wieloletni okres walki o prawo innowierców do odprawiania nabożeństw w mieście, którego życie koncentrowało się wokół Trybunału Koronnego — uznanego już powszechnie za ostoję prawowierności katolickiej. Dążenie trybunalistów lubelskich do usunięcia z miasta wszelkich „heretyków” miało poparcie miejscowych jezuitów, o czym świadczy np. satyra pióra studenta lubelskiego kolegium SJ Marcina Paszkowskiego, *Rok trybunalski wiecznej pamięci godny* — apologia dekretów Trybunału z lat 1624–1625, zakazujących: „jakich schaczek(!) aby na potem nie bywało jako i to, żeby więcej szkół abo zborów heretyckich w Lublinie nie budowano”<sup>31</sup>. Na stronniczość trybunału i metody wykorzystywania go przez deputatów duchownych „z wielkim osób świeckich zniewoleniem” wskazywała szlachecka publicystyka polemiczna, zarówno z kręgów katolickich, jak innowierczych<sup>32</sup>.

Dla pełnej rekatolicyzacji Lublina wywoływano tumulty, które miały miejsce w latach 1611, 1614 i 1620, a także 1627, kiedy doszło do napaści na dom kasztelana bełskiego Andrzeja Firleja. Wszystkie wyroki sądowe w sprawach o tumulty były stronnicze: sprawców schwytanych na gorącym uczynku uwalniano po „odprzysiężeniu się”, a w 1627 r. skazano na karę 1000 grzywien senatorów ewangelickich (A. Firleja i wojewodę bełskiego Rafała Leszczyńskiego) za to, że rzekomo sprowokowali zamieszki przybywając na obrady Trybunału w zbyt licznej asyście i że bronili swoich dworów przed napastnikami. Zabroniono także wszelkich zjazdów i publi-

<sup>30</sup> A. Kossowski, *Protestantyzm w Lublinie i Lubelskiem w XVI–XVII wieku*, Lublin 1933, s. 162.

<sup>31</sup> [Marcin Paszkowski], *Rok trybunalski wiecznej pamięci godny*, w: Z. Nowak, *Kontr-reformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, Gdańsk 1968, s. 229–249.

<sup>32</sup> Np. „Dyskurs pewny o niewolej szlachty polskiej, którą cierpią dla duchownych” (dalej: „Dyskurs”), rkp. B.K., nr 1191; „Egzorbitancje względem osób duchownych” (dalej: „Egzorbitancje”), rkp. AGAD, Archiwum Radziwiłłów (dalej: AR), dz. II, nr 251 — dissoluta.

cznych nabożeństw różnowierczych w Lublinie i Piotrkowie (pod karą infamii dla szlachty, a śmierci dla plebejuszy) oraz odbudowywania zrujnowanych zborów. Równolegle w 1627 r. toczyły się przed Trybunałem Lubelskim jeszcze dwa procesy antyróżnowiercze: przeciw wojewodzie podolskiemu Jakubowi Sienieńskiemu i Pawłowi Lubienieckiemu, seniorom zboru lubelskiego braci polskich — o zorganizowanie synodu, na którym miano wzywać do modłów za Gustawa Adolfa i jego powodzenie w wojnie z Polską<sup>33</sup> oraz przeciw Samuelowi Światopełkowi Bolestraszyckiemu — o tłumaczenie książki teologa francuskiego Piotra de Moulin, *Heraclite ou de vanité*<sup>34</sup>. Skazujące wyroki w tych procesach — zwłaszcza w sprawie Bolestraszyckiego, którą uznano za atak na wolności szlacheckie — wywołały oburzenie sejmików i dyskusję sejmową. W obronie współbraci wystąpili magnaci ewangeliccy (np. Krzysztof Radziwiłł na sejmiku nowogródzkim) i wybitni parlamentarzyści (Piotr Marchocki na sejmiku proszowskim) oraz niektórzy senatorowie — katolicy (Jakub Sobieski), co doprowadziło do uchwalenia konstytucji zakazującej Trybunałowi uzurpowania sobie kompetencji zastrzeżonych dla sejmu<sup>35</sup>.

Jan Sereyka ocenił dyskusję na sejmie 1627 r. jako „piękną kartę w dziejach staropolskiej tolerancji religijnej”<sup>36</sup>. Nie zmienia to jednak faktu, że w Lublinie sprawa ewangelików była przegrana<sup>37</sup>, nie było tam w 1630 r. publicznych nabożeństw (wbrew sformułowaniu mandatu królewskiego), a pretekstu do jego wydania dostarczyły nabożeństwa prywatne, odprowadzane w dworze wojewodziny wołyńskiej Marianny z Leszczyńskich Zasławskiej.

W tych okolicznościach można by się spodziewać, że autor „Głosu anonima” zwróci się do stanów sejmujących ze sprostowaniem zawartych w mandacie fałszywych oskarżeń. Tymczasem, wbrew tytułowi, omawiany tekst w ogóle nie odnosi się bezpośrednio do wydarzeń lubelskich. Od pierwszych zdań autor wchodzi w krąg zagadnień generalnych, związanych z legalnością Konfederacji Warszawskiej w kontekście podstawowych zasad sprawiedliwości i funkcjonowania prawa w Rzeczypospolitej.

Autor odpiera zarzuty strony katolickiej, że bez króla nie wolno stanowić praw, a zgoda na konfederację została na episkopacie po śmierci Zygmunta Augusta wymuszona. Jak zwykle w tekstach ewangelickich, staje na stanowisku legalności Konfederacji Warszawskiej odwołując się do szczególnych warunków stanowienia w czasie *interregnum* prawa przez Rzeczpospolitą, czyli szlachtę, do której powraca wówczas pełnia władzy. Jest to argumentacja tradycyjna w szlacheckiej publiście politycznej, w której bezkrólewie traktowano jako apogeum suwerenności Rzeczypospolitej<sup>38</sup>. *Novum* stanowi fakt, że w pierwszej części „Głosu anonima”

<sup>33</sup> W. Czapliński, *Władysław IV Jego czasy*, Warszawa 1972, s. 110.

<sup>34</sup> P. Buchwald-Pelcowa, *Cenzura w dawnej Polsce. Między prasą drukarską a stosem*, Warszawa 1997, s. 64–67, 87–91.

<sup>35</sup> Konstytucje sejmu warszawskiego 1627 r., VL, t. III, s. 263, fol. 548, p. 13: „O dekretach trybunalskich”.

<sup>36</sup> J. Sereyka, *Sejm zawiedzionych nadziei*, s. 66.

<sup>37</sup> Zob. J. Sienieński do K. Radziwiłła 13 III 1627 z Rakowa o sytuacji wyznaniowej w Lublinie, rkp. B.K, nr 289/90 oraz „Przestroga”, rkp. *ibidem*, nr 22, k. 5v: o mandatach i listach wydawanych z kancelarii królewskiej „za łada księdza instancją”.

<sup>38</sup> E. Opaliński, *Elekcje wazowskie w Polsce. Stosunek szlachty do instytucji okresu bezkrólewia*, KH, XCII, 1985, 3, s. 534–535.

władzę królewską postawiono *wyżej* niż prawo szlachty do stanowienia prawa. W tym punkcie zarysowuje się główna linia nie tylko obrony Konfederacji Warszawskiej, ale całego późniejszego wywodu: odwołanie się do króla jako gwaranta praw.

Ostentacyjną deklarację wiary w dotrzymanie przysięgi przez Zygmunta III zastosowano jako element nacisku na władcę, którego dobra wola nie może podlegać wątpliwości. To „źli doradcy” (tj. duchowni) nakłaniają króla do złamania przysięgi i fałszywie ją interpretują, ograniczając gwarancje pokoju religijnego „do pewnych osób, i do pewnego stanu ludzi” (s. 131). Takie prawnicze próby reinterpretacji przysięgi władcy naruszają godność urzędu królewskiego.

W dyskusji, czy gwarancje Konfederacji Warszawskiej dotyczą *bonis* czy *rebus*, „Głos anonima” stanowczo opowiada się przeciw ograniczeniu wolności sumienia tylko dla szlachty. Piętnuje politykę władz w miastach królewskich, gdzie innowierców pozbawiano urzędów, przejmowano po nich nieruchomości prawem kaduka, nie przyjmowano do ksiąg miejskich ich testamentów, nie rozpatrywano skarg na utrudnienia w nabożeństwie, utrzymywaniu duchownych, organizowaniu synodów. Powtórzono tu katalog spraw poruszanych w egzorbitancjach wobec króla i stanu duchownego w latach 1611–1616, głoszących tezę że miasta koronne nie są własnością króla, lecz Rzeczypospolitej<sup>39</sup>. Ewangelicy nie tylko nie godzili się z ograniczeniami praw cywilnych i wolności kultu szlachty, ale żądali ich także dla plebejuszy, co trudno uznać za postawę defensywną.

Autor „Głosu anonima” odrzuca argumentację, że Konfederacja Warszawska miała obowiązywać tylko *temporis causa* odwołując się do zawartego w niej sformułowania o gwarancjach pokoju religijnego „na wieczne czasy, pod wiarą czcią i sumnieniem naszym” (s. 132) — z pełnym poparciem Piotra Kochlewskiego, rozwijającego tę kwestię w uwagach na marginesie.

Ostateczną decyzję w interpretacji zakresu przysięgi królewskiej pozostawia jednak analizowany tekst samemu władcy, z góry przystając na jego decyzję, mającą następnie obowiązywać zarówno kancelarię i Trybunały, jak sądy duchowne i miejskie. „Uniżona i pokorna” prośba o rozstrzygnięcie korzystne dla ewangelików zawiera elementy szantażu moralnego wobec Zygmunta III przez ostentacyjną deklarację przekonania, że wolałby on pogardzić „nie tylko jedną, ale dziesięcią koron polskich”<sup>40</sup>, niż zamknąć sobie drogę do korony niebieskiej przez fałszywą przysięgę (s. 133). Argumentacji etycznej towarzyszy przedstawienie politycznych korzyści z dotrzymania przysięgi, co: „nie tylko żadnej nie niesie szkody, ale owszem sławę *tranquilli i moderati imperii* WKM rozgłasza, miłość poddanych jedna, pokój wewnętrzny zatrzymywa, studia ludzkie i w tych i w sąsieckich państwach, gdzie *disidentes florent* ku WKM i potomstwu WKM przynęca, na koniec od takich szkód broni, w jakie postronni monarchowie uniosszy się od przysięg i obietnic swoich, webrnęli” (s. 133).

<sup>39</sup> „Przestroga”, k. 3; „Egzorbitancje”, s. 15; „Dyskurs”, k. 18.

<sup>40</sup> Aluzja do przytaczanej przez M. Kromera (*Polonia*, ks. 25) wypowiedzi nuncjusza papieskiego z czasów Zygmunta Augusta, że lepiej by dziesięć królestw polskich przepadło, niżby miały być naruszone prerogatywy Stolicy Apostolskiej, por. „Considerationes” II, C4.

Powtarza się tu wysuwany już w latach 1611–1616 zarzut, że dążenia Zygmunta III do propagowania katolicyzmu siłą spowodowały jego klęski w Szwecji i w Moskwie<sup>41</sup>. Pod pozorami uniżoności zaczynają się pojawiać kolejne elementy politycznego szantażu, przeważające w drugiej (równej co do objętości) części tekstu, skierowanej do senatorów i posłów.

Przedstawianą im prośbę o pomoc w dochodzeniu u króla zadośćuczynienia krzywd i despektów poparto interesującym wywodem, iż przysięga królów zobowiązuje całą administrację państwową. Pomoc w utrzymaniu przez króla pokoju wyznaniowego jest takim samym obowiązkiem urzędników i stanów, jak pomoc w zachowaniu praw i obronie granic. Taka interpretacja Konfederacji Warszawskiej jest zgodna z jej postanowieniami, w których pokój *inter dissidentes in religione* jest tylko jednym z punktów zachowania pokoju wewnętrznego. Inne traktowanie podstaw pokoju wyznaniowego oznaczałoby, zdaniem autora „Głosu anonima”, kpiny z przysięgi królewskiej przez tych, którzy namawiają władcę do jej złamania i tych, „którzy na sejmach i sejmikach i trybunałach dysydemtom gęby zatykają, aby się krzywd swoich nie domawiali” (s. 135), a mogąc zapobiegać naruszeniu prawa, „patrzają na nie przez szpary lub potakują” (s. 136).

W przeciwieństwie do tekstów opozycji szlacheckiej z czasów rokосу sandomierskiego autor „Głosu anonima” nie przeciwstawiał króla Rzeczypospolitej. Przeciwnie, odwołując się do wspólnej odpowiedzialności władcy oraz obywateli, dokonał identyfikacji króla i państwa — tyle, że wychodząc z odwrotnego założenia niż później Ludwik XIV. Potwierdza to wrażenie, że odwołanie się na wstępie do decyzji władcy nie było tylko demagogicznym zabiegiem.

Po argumentacji prawniczej, w dalszej części tekstu sięgnięto do argumentacji historycznej i emocjonalnej. Prześladowcom ewangelików, zabraniającym im wolnego nabożeństwa i odmawiającym nagród w ojczyźnie, wymyślającym na nich najgorsze „suspicje”, zagrożono karą boską. Przywołano przykład Popiela, którego zniszczyło „mizerne robactwo” — poparty nawiązaniem do aktualnego zagrożenia Rzeczypospolitej przez „zamorskie myszy” (Szwedów), przed którymi nie obroniły granic zamki — tak jak kiedyś Popiela mury Kruszwicy (s. 136). Przypomniano zasługi protestantów, którzy od trzydziestu lat bronią wraz z katolikami Infant i w Prus przed inwazją szwedzką, przyczynę niepowodzeń upatrując w karze boskiej na katolików: „Żeśmy z ewangelikami, albo jako nas *contumeliose* nazywają, z heretykami polskimi i litewskimi, to jest z własną bracią i krwią naszą na przysięgę i sumnienie nasze wziętą nie chcieli zmieścić, atóż Bóg przywiódł heretyki zamorskie, z którymi radzi nie radzi zmieścić się, i póki jeno zakroją, póty im granic ustępować musimy” (s. 137). Zaraz potem następują przykłady podobnych kar boskich za prześladowania ewangelików w przeszłości: powstanie Żiżki — za spalenie „dwu biskupów” (Jana Husa i Hieronima z Pragi) „przed pułtrzciąset lat”; wygubienie królewskiego domu Walezjuszy — za „łaźnię paryską” (Noc Św. Bartłomieja); dalej przykłady wojen za wiarę w Niderlandach, Istvána Bocskay’a i Gabora Bethlena na Węgrzech, a Kozaków Nalewajki przeciw Rzeczypospolitej.

<sup>41</sup> „Przestroga”, k. 22; „Dyskurs”, k. 18.



A wszystko to dla przestrogi i przypomnienia „że ojczyźnie naszej pięknie bywało z dysydentami [...] *in quovis foro Reipublicae*” (s. 138).

Argumentacja historyczna miała posłużyć podbudowaniu ostatecznej konkluzji: „Isz albo zupełna wolność z religią ewangelicką, albo religia ewangelicka z zupełną wolnością do Polski przyszła” (s. 139). Autor „Głosu” nie zawahał się przypisać współwyznawcom głównych osiągnięć ruchu egzekucyjnego, w szczególności ograniczenia uzurpacji królów dziedzicznych wobec Rzeczypospolitej, czyli stanu szlacheckiego, oraz uzurpacji stanu duchownego wobec świeckich. Ewangelikom przypisał redakcję formuły przysięgi królewskiej, „bo tam jest kilka cech i charakterów niekatolickich”: artykuł o pokoju wyznaniowym, zakaz rozwodów królewskich „bez przyczyn w Słowie Bożym wyrażonych”, zakaz proszenia przez króla o zwolnienie od przysięgi (s. 139). Także przyłączenie do Korony Prus i Inflant zawdzięcza Rzeczypospolita protestantom. Bez konwersji Albrychta Hohenzollerna „margrafa brandenburskiego”(!) i Gotharda Kettlera „jeszczebyśmy byli po dziś dzień onych kostek krzyżackich dogryzali” (*ibidem*). Obecnie — w czasie wojny ze Szwedami w latach 1626–1629 — to ewangelicy mieszczenie Gdańska i Torunia utrzymali Prusy Królewskie przy Rzeczypospolitej. Jakaż zatem będzie wiarygodność przywilejów królewskich w oczach mieszczan, gdy widzą, jak traktuje się szlachtę ewangelicką? (s. 140).

Kończy tekst ponowna deklaracja wiary w dobrą wolę króla, który — gdyby widział poparcie stanów i mógł użyć wszystkich narzędzi swej władzy — z pewnością nie uczyniłby protestantom żadnej przykrości. W ostatnim zdaniu autor zapewnił, że bez względu na efekt próśb „Ewangelicy dla swej wolności szaleć nie będą, ani wiary, którą i Bogu i królowi powinni, zapomną. Ale obowiązki *maiorum* na WMM i na *posteritatem* WMM albo *servitutem*, albo *interitum* zaciągną” (s. 140).

Jak widać z przytoczonych fragmentów, „Głos anonima” ma walory literackie. Autor był bez wątpienia człowiekiem obeznanym z zasadami retoryki. W argumentacji odwołuje się zarówno do prawa, jak cytatu z „rzymskiego poety”<sup>42</sup> (s. 139). Jego utwór można odczytywać jako manifest ideowy, a nie doraźne działanie podjęte dla obrony ewangelików w Lublinie. Staranne unikanie wszelkich aktualizacji i ostentacyjne odwoływanie się do sprawiedliwości królewskiej wskazuje, że właściwym adresatem pisma był nie Zygmunt III, lecz jego następca. To właśnie jemu przypomniano obowiązki wynikające z przysięgi królewskiej w stosunku do ewangelików. Jak się wkrótce okazało, adresatem „Głosu anonima” był król Władysław Waza.

W odróżnieniu od „Głosu anonima” pozostałe dwa teksty funkcjonujące w otoczeniu Krzysztofa Radziwiłła w latach 1631–1632 prezentują szerszy program polityczny, nie ograniczający się do obrony Konfederacji Warszawskiej. W „Skrypcie”, poświęconym głównie zagadnieniom organizacji elekcji po śmierci Zygmunta III, Konfederację wspomniano tylko raz — jako przestrogę przed zamieszkami wewnętrznymi w czasie interregnum („jak

<sup>42</sup> Zniekształcony cytat z Lukana, *Bellum civile*, ks. I, wers 13–14: „Heu quantum potuit terrae Pelagii que parare/ Hoc quem *serviles* [w oryg. *civiles*] puderunt sanguine dextrae”. Lokalizację cytatu zawdzięczam uprzejmości dr Ewy Jolanty Głębieckiej.

po Agucście”) w razie naruszania praw innowierców (lex 22, s. 106–107). Po raz wtóry sprawa wolności sumienia poruszona została przy okazji uzasadniania prawa do wojny, gdyby władca: „{sumnieniu gwałt czynił, na religię następował}” (lex 22, s. 110). Ujęcie tego fragmentu w nawias mamy jednak prawo odczytać jako sygnał, że w intencji autora „Skryptu” mógł zostać w dyskusji sejmowej pominięty — zgodnie z politycznym pragmatyzmem, który prezentował w latach 1627–1631 Radziwiłł, konsultując poczynania z Władysławem Wazą jako kandydatem do tronu. Sądzymy, że powstały w kancelarii hetmana „Skrypt” — polemizujący z projektem reformy zgłaszanym przez zwolenników elekcji *vivente rege* popierających kandydaturę Jana Kazimierza na sejmie toruńskim 1626 r. — zyskał też aprobatę królewicza Władysława, który pisał do Radziwiłła: „on skrypt WM nie tylko bardzo potrzebny będzie, ale owszem bardzo miły” i prosił o przesłanie go do przekazania królowi<sup>43</sup>. Memoriał Radziwiłła dostarczony przed 11 sierpnia 1630 r. i poparcie różnowierców litewskich mogły wpłynąć na wzmocnienie pozycji Władysława oraz zdecydowane opowiedzenie się Zygmunta III po stronie starszego syna i rezygnację z projektu reformy elekcji.

Polityka Radziwiłła jako przywódcy ewangelików litewskich i wchodzenie w układy z katolikami było sprzeczne z „Pobożnego ewangelika przestroga”. Przeciwnie „Zdanie bezimiennego ewangelika”, które zalecało sojusz nie tylko z miastami pruskimi, lecz i „ludźmi religij pewnej katolickimi, świadkami na obowiązki wiary, sumienia i poczciwości i przysięgi pamiętajęcymi” (dopóki jeszcze nie wymarli!) oraz „ludźmi religij greckiej”.

Wspólny dla obu pism ewangelickich z lat 1611–1615 był pogląd, że czas skończyć z odwoływaniem się do półśrodków: manifestacji, protestacji, instancji sejmikowych i przedstawić postulaty ewangelików otwarcie. Działania Krzysztofa Radziwiłła w ostatnich latach panowania Zygmunta III i w czasie bezkrólestwa po jego śmierci wskazują, że zastosował się do tej rady. Dopiero w nawiązaniu do tradycji piśmiennictwa politycznego dysydentów możemy właściwie ocenić treść i sens ostatniego z analizowanych tekstów.

Autorem „*Considerationes de exceptione* pp. duchownych spisane po sejmie 1632 r.” był niewątpliwie ewangelik blisko związany z K. Radziwiłłem, bowiem od pierwszego zdania podnosi zasługi „wielkiego człowieka, hetmana litewskiego”. M. Korolko potraktował „*Considerationes*” jako „ostatni tekst polemiczny, ostatnią publiczną refutację skierowaną do zwolenników katolickiego dyktatu wyznaniowego”<sup>44</sup> i datował po sejmie elekcyjnym 1632 r. Datację taką wykluczają jednak zawarte w „Konsyderacjach” rozważania na temat szans królewiczów do korony, traktowane jako element przetargu między katolikami a ewangelikami — absurdalne po elekcji Władysława IV 14 listopada 1632 r. Nie ma też chyba racji J. Dziegielewskiego datując „*Considerationes*” na okres wzmożonej walki politycznej po konwokacji<sup>45</sup>. Przeczy temu wzmianka o „królu konającym w se-

<sup>43</sup> Cytat za: H. Wisner, *Litwa i projekt elekcji 1629–1631*, „Przegląd Historyczny” (dalej: PH), LIV, 2 s. 260.

<sup>44</sup> M. Korolko, *op. cit.*, s. 129.

<sup>45</sup> J. Dziegielewski, *O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*, Warszawa 1986, s. 39, przyp. 101.

nacie” na przeszłym sejmie („Considerationes” I, s. 117; „Considerationes” II, B3).

Określenie „schizmatycy” w stosunku do prawosławnych („Considerationes” I, s. 120; „Considerationes” II, Cv) również brzmiałoby dziwnie po konwokacji, na której demonstrowano sojusz ewangelików z „religią grecką”. Zgodzić się zatem należy z sugestią Jana Seredyki<sup>46</sup>, że omawiany tekst powstał wkrótce po śmierci króla Zygmunta 30 kwietnia 1632 r. i był reakcją na odrzucenie przez senatorów duchownych na sejmie wiosennym 1632 r. przyjętego przez posłów projektu konstytucji, łączącej bezpieczeństwo elekcji z reasumpcją prawa o pokoju religijnym. Episkopat nie chciał się wówczas zgodzić ani na kompromisową formułę potwierdzenia gwarancji wyznaniowych *salve immunitate Ecclesiastica et pace religiois*, ani na zaakceptowanie w recesie propozycji króla przełożenia dyskusji na przyszły sejm.

Odniesienia do tych wydarzeń znajdujemy w plastycznym opisie bojkotu uchwał sejmowych przez księży, wywierających niemal fizyczną presję na władzę: „Poselska wszytka izba prosi, aby panowie duchowni *cedant temporibus Reipublicae* do jednego tylko roku, panowie duchowni nie chcą. Cóż za tym? *Deferetur negotium* do króla, obstępiono stołek, dano respons, że lepiej dać *in casum Rempublicam* niż na to pozwolić” (p. 12; „Considerationes” I, s. 117; „Considerationes” II, B2v). Postawa duchownych podważyła wiarę ewangelików w wagę przysięgi królewskiej w przyszłości — gdyby nawet „Królewic, który panem został, choćby dziesięć tysięcy razów *iuxta solitam formam* dysydemtom przysiągł, przecieby im to tak wiele pomogło, jako za w Bodze zmarłego króla pomagało” (*ibidem*).

Egoistyczne postępowanie biskupów budzi oburzenie autora — gdyby nie oni: „wszytkie *ordtnes R[epublicae]* zgodnie by się byli *hac securitate* związały, i już by był nikt *suam salutem ab allorum salute* nie dzielił [...] Dla Boga, co to był za *adversus Reip[ublicae] genus*, który tak śliczną konstytucyję zepsował?” („Considerationes” I, s. 113; „Considerationes” II, Av).

Według „Considerationes” „śliczna konstytucja”, gwarantująca jednocześnie porządek *interregnum* i pokój wyznaniowy miała obowiązywać tylko przez rok, w okresie zawieszenia broni między ewangelikami a duchowieństwem. Po roku powinno nastąpić renegocjacja postanowień. Powstaje pytanie: jak dysydenci wyobrażali sobie rewizję konstytucji? Jakimi metodami chciano to osiągnąć; przez naciski na duchowieństwo za pośrednictwem królewicza Władysława (niemal pewnego elekta), czy siłą?<sup>47</sup> W każdym razie działania na rzecz przeforsowania wyjątkowych praw dla Kościoła katolickiego w pełni usprawiedliwiają, zdaniem autora, kontrakcję dy-

<sup>41</sup> J. Seredyka, *Rzeczpospolita w ostatnich latach panowania Zygmunta III (1629–1632). Zarys wewnętrznych dziejów politycznych*, Opole 1978, s. 197, powołuje się na kopię w rękopisie Biblioteki Czartoryskich nr 160.

<sup>47</sup> Też, że protestanci dążyli do otwartej walki zbrojnej na elekcji przy wsparciu elektora brandenburskiego i Gustawa Adolfa, prezentowała starsza historiografia: W. Konończyński, *Dzieje Polski nowożytnej*, wyd. 2, oprac. J. Dziegielewski, Warszawa 1986, s. 246; W. Czaplński, w: *Władysław IV i jego czasy*, s. 102–110. Odrzucają ją: H. Wisner, *Różnieli w uterze. Szkice z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej schyłku XVI i połowy XVII wieku* Warszawa 1982, s. 147–167; J. Dziegielewski, *O tolerancję*, s. 38–39.

sydentów „bo nie na ludzie, ale na bestie bezrozumne poszliby gdyby mieli czekać [...] ostatniego swego zginienia” (*ibidem*). Także współczesny historyk uważa możliwość zwrócenia się dysydentów po pomoc do władców zagranicznych za logiczną konsekwencję postawy episkopatu, „nie tylko antydysydenckiej, ale także sprzecznej z interesami państwa i króla”<sup>48</sup>.

Celem „*Considerationes*” było uzasadnienie niemożności zaakceptowania przez dysydentów wyjątkowych praw duchowieństwa katolickiego i konieczności poczynienia przez nie ustępstw. Trudno się w tym piśmie dopatrzyć „umiarkowanych w tonie próśb do stanu duchownego”<sup>49</sup>. Przeciwnie — cała argumentacja oparta jest na utożsamieniu praw Kościoła katolickiego z przywilejami duchowieństwa oraz na przyjęciu aksjomatu, że musi ono być wrogiem dysydentom. Autor poszedł śladem pism polemicznych powstałych w ramach walki o *compositio inter status*, które generalizowały konflikt między świeckimi i duchownymi obywatelami Rzeczypospolitej głosząc hasła ligi przeciwko duchowieństwu, zarzucając senatorom duchownym zdominowanie sejmu i trybunału, a nawet fałszowanie konstytucji<sup>50</sup>. Takie uproszczone postrzeganie episkopatu w latach 1631–1632 oznaczało krok wstecz wobec wcześniejszych ewangelickich tekstów polemicznych, w których wprowadzano niekiedy rozróżnienie między różnymi grupami kleru katolickiego. „Zdanie anonima ewangelika” widziało np. wrogów przede wszystkim w niższym duchowieństwie — „zdrajcach i skąpcach”, których nie ceniono (zdaniem autora) także na dworze królewskim. Natomiast w „*Considerationes*” program walki z senatorami duchownymi przykrojono do doraźnych potrzeb dyskusji sejmowej. Adresatem są „politycy”, pod których osąd poddaje autor swoje wywody (p. 1 i 14: „*Considerationes*” I, s. 117, 118; „*Considerationes*” II, A, B3v), przewidując, że „ta materia *de dissidentibus* będzie podobno jakąkolwiek częścią *consultationum publicarum in praesenti Reipublicae statu*” („*Considerationes*” I, s. 113; „*Considerationes*” II, A2).

Tekst „*Considerationes*” skonstruowano według reguł retoryki, z podziałem na dwie główne części: uzasadniającą argumenty własne (*probatio*) i odpierającą zarzuty przeciwnika (*refutatio*).

*Probatio* rozpoczyna argumentacja prawnicza, podnosząca tradycyjny od czasu rokoszu zarzut wyłamywania się duchowieństwa katolickiego spod powszechnego prawa i wynoszenia się ponad stan szlachecki. Otwiera ją krótki wykład zasad funkcjonowania państwa szlacheckiego z punktu widzenia doktryny kalwińskiej.

Stwierdza się, że przywileje duchownych naruszają podstawową zasadę praw Rzeczypospolitej przez uniemożliwienie władcy zapewnienia bezpieczeństwa wszystkim obywatelom, bowiem: „*Suprema lex et unicum firmitermentum Reipublicae] jest salus civium*” (p. 1: „*Considerationes*” I, s. 114; „*Considerationes*” II, A2). Jest to zgodne z koncepcją zwierzchności, czyli władzy królewskiej, sformułowaną w *Konfesji Sandomierskiej* i polskim przekładzie *Institutio* J. Kalwina, gdzie za podstawową powinność — a zarazem sprawdzian sprawiedliwości władcy — uznaje się utrzymanie pokoju

<sup>48</sup> J. Sereďyka, *Rzeczpospolita w ostatnich latach*, s. 196.

<sup>49</sup> M. Korolko, *op. cit.*, s. 130.

<sup>50</sup> „Dyskurs”, rkp. B.K., k. 19.

pospolitego<sup>51</sup>, a nie obronę wiary, jak w doktrynie katolickiej. Przyjęcie aksjomatu, że zwierzchność prawdziwa, czyli sprawiedliwa, nie może być sprzeczna z wolą Bożą prowadziło do zaprzeczenia podległości władzy świeckiej wobec duchownej oraz negacji uprzywilejowanej pozycji duchowieństwa w państwie.

Także argument prawny użyty w punkcie drugim „Considerationes” stanowi ukryte odwołanie do kalwińskiej doktryny dwu kontraktów, w interpretacji przystosowanej do realiów polskich: zobowiązań (powinności) króla wobec poddanych i poddanych między sobą. Za gwarancję obu kardynalnych powinności uznaje się przysięgę królewską, jako „*compendium* wszystkich praw i statutów koronnych”. Występowanie przeciwko niej stwarza niebezpieczeństwo dla Rzeczypospolitej, „jako większe być nie może” ze strony duchownych, którzy stawiają „*altare contra altare*, majestat przeciw majestatowi *erigere*” występując przeciw *sacrum* władzy królewskiej! „*Revera* nic to inszego nie jest, jedno *opponere se potestati a Deo constitutae*” (p. 3: „Considerationes” I, s. 114; „Considerationes” II, A3) — król polski zobowiązany jest więc wystąpić przeciw duchownym i przypomnieć im obowiązek posłuszeństwa wobec władzy<sup>52</sup>.

Uznanie przywilejów Kościoła katolickiego narusza zasadę równości wobec prawa, dla którego wszystkie stany okazują szacunek, zaś „sam stan duchowny będzie w tej mierze *exlex*” (p. 4: „Considerationes” I, s. 114; „Considerationes” II, A3v). Zgodnie z tradycją polemiczną wyeksponowano najbardziej dotkliwy dla szlachty przykład uprzywilejowania duchownych przez zwolnienie ich od służby wojskowej: „A cóż to za *aequalitas*, że dysydent *obligatur* do krwi, do gardła stać przy stanie duchownym, [...] a duchowny nie chce dysydentowi *tantillum obligari*, żeby go nie *ab externa vi*, ale od siebie samego asekurował?” (*ibidem*). Dysydentów, których bezpieczeństwo zależy od dobrej woli kleru, porównano do obrońców oblężonej fortecy, „do której już nieprzyjaciele klucze dostali, a baszty i mury wkoło rozrzuć. Bo *dissidentes* nikogo się bardziej nie boją jako księży” (p. 5: „Considerationes” I, s. 115; „Considerationes” II, A3v–A4). Przytoczone argumenty odwołują się do praktycznego doświadczenia szlacheckich odbiorców. Jeżeli nawet w prywatnych kontraktach majątkowych istotne jest sprecyzowanie czasu i warunków umowy, „jakoż się zejdzie dysydentom być tak nieostrożnym, żeby mieli [...] powierzać prawa, z którego bądź jutro, bądź pojutrze, bądź kiedykolwiek okazja albo *opportunitas* będzie pp. duchowni [...] wyućby ich mogli” (p. 6: *ibidem*). „Bo jako jest rzecz niebezpieczna być u kogo w rezerwacyjej, mogliśmy się tego nauczyć *ex quotidiana tunc praxi*” (p. 10: „Considerationes” I, s. 116; fragment pominięty w broszurze).

Wyłączenie duchownych spod powszechnego prawa oznacza zerwaniem z najlepszymi tradycjami państwa szlacheckiego „gdyż u nas nic bardziej *Rem[publicam] conservaret*, jako to że *sanctissimi et prudentissimi maiores nostri* zabiegali temu, aby z sobą Polacy o religię szabel i grotów nie mierzyli” (p.7: „Considerationes” I, s. 115; „Considerationes” II, A4v).

<sup>51</sup> *Konfesja Sandomierska*, art. XXX, *O zwierzchności*, s. 235–236; *O zwierzchności święteckiej*, A 3, punkt 3.

<sup>52</sup> Na marginesie odwołanie do *Ltstu św. Pawła do Rzymtan*, 13,3.

Obecnie najbardziej pokoju trzeba tym, „którzy by najwięcej na niepokoju stracić mogli”, czyli duchowieństwu katolickiemu, bo dysydenci nie mają już nic do stracenia w przypadku wojny wewnętrznej „dla religiej”. Mogłoby ich spotkać tylko „to, czego już po części doznawali, a *relitqua* zawsze nad nimi wiszą: *probra, contumelia, carceres, exilia, proscriptiones bonorum, direptiones, etc.*[...] choćby pono w ojczyźnie *secus* rzeczy padły, wszędzie *contra patriam* taką nędzę, jaka ich doma czeka, naleźć mogą” (p. 8: „Considerationes” I, s. 116, „Considerationes” II, A4v).

Ta argumentacja może sprawiać wrażenie, że istotnie innowiercy zostali doprowadzeni do sytuacji, „gdy wbrew swej woli będą zmuszeni sięgnąć po ostateczne środki”<sup>53</sup>, czyli zbrojnie upomnieć się o swoje prawa. Należy jednak pamiętać, że podobny obraz ewangelików doprowadzonych do ostateczności odmalowano już w pismach z lat 1611–1615, bez żadnych konsekwencji dla pokoju wewnętrznego. Dysydenci byli bowiem świadomi celu katolickich prowokacji: „Teraz nas już prawie palcatami zażywają, abyśmy się z miejsca ruszywszy na postrzał przyszli”<sup>54</sup>.

Chwalebny tradycjom pokoju wyznaniowego w Rzeczypospolitej przeciwstawiono wojny domowe w Niemczech, Czechach i innych państwach, „które krwią dla religiej spłynęły” z winy duchownych: „przeżoż póki się księża domowych nie nasycili rozterków, poty się nie mogli tego nauczyć, że in *animos et in conscentitas hominum* żadne ekscypcje i rezerwacje być nie mogą” (p. 9: „Considerationes” I, s. 116; „Considerationes” II, B).

Egoistycznej postawie duchowieństwa przeciwstawia się główną zasadę ideologii politycznej ewangelików, ściśle rozgraniczenie sfer: świeckiej — politycznej i duchowej — religijnej. Świeckie gwarancje w konstytucjach sejmowych mogą dotyczyć tylko bezpieczeństwa publicznego i obywateli bez względu na wyznanie. W sprawach dotyczących religii odsyła się polemistów do opinii teologów ewangelickich (p. 10, *ibidem*). Tymczasem duchowni wykorzystali na sejmie kwietniowym 1632 r. religię do obrony własnych interesów, nawołując: „M(ił)óściwi Panowie katolicy, bierzcie się o krzywdę Bożą. Jakoby to krzywda Boża była, kiedy kto [...] prosi, aby mógł za prawem i pokojem siedzieć” („Considerationes” I, s. 119; „Considerationes” II, C).

Zgodnie z dążeniem faksji radziwiłłowskiej do solidarnego występowania posłów litewskich na sejmach w czasie bezkrólewia 1632 r.<sup>55</sup> autor „Considerationes” odwołał się do patriotyzmu litewskiego, przeciwstawiając sytuację Litwinów i Polaków — traktowanych dotąd (np. w „Skrypcie”, lex 21, s. 103) jako jeden naród. Skoro innowiercy w Wielkim Księstwie mają równouprawnienie zagwarantowane w III Statucie, a Litwa nie zgodzi się na umniejszenie swych praw, „niepodobna by Korona *deteriori iure et libertate* niż Księstwo być miała” (p. 11: „Considerationes” I, s. 117, „Considerationes” II, Bv). Przewiduje się nawet masową emigrację dysydentów koronnych do Litwy, gdzie „*successu temporis* mogliby *occasiones quaerere constituendae sibi seorsae Reipublicae*” (*ibidem*). Nasuwa się tu

<sup>53</sup> Cytat z mowy K. Radziwiłła w czasie sejmku konwokacyjnego za W. Czapliński, *Władysław IV Jego czasy*, s. 102.

<sup>54</sup> „Zdanie”, s. 21–22.

<sup>55</sup> „Punkta na sejmiku relacyjne podane Wielkiego Księstwa Litewskiego”, rkp. B.K., nr 991, k. 277.

skojarzenie z przyszłą polityką syna Krzysztofa Radziwiłła — hetmana wielkiego litewskiego Janusza.

W „Considerationes” zastosowano również metodę przejmowania argumentów przeciwnika, kierując przeciwko klerowi podejrzenia o zdradę przypisywaną zwykle ewangelikom. Duchownym katolickim, pomawianym w publicystyce opozycyjnej od czasów rokoszu sandomierskiego o odgrywanie roli swego rodzaju „piątej kolumny” w Rzeczypospolitej, stawia się zarzut niewdzięczności wobec zmarłego króla i wchodzenia w układy z królem szwedzkim jako pretendentem do tronu. Jest to zapewne aluzja do misji posła Gustawa Adolfa w 1631 r., Jakuba Roussela, który miał instrukcję<sup>56</sup> gwarantującą po wejściu Rzeczypospolitej w unię personalną ze Szwecją utrzymanie praw wszystkich duchownych katolickich oprócz jezuitów. O wrogim wobec królewicza Władysława (podejrzewanego o herezję!) działaniu katolików wspominał też Krzysztof Radziwiłł w czasie pertraktacji z elektorem brandenburskim w sierpniu 1632 r.

Duchownych katolickich starano się zdyskredytować wykazując niezgodność rzeczywistej ich postawy z oficjalną propagandą skromności i bezinteresowności. Egoistyczna postawa duchownych, broniących przywilejów za wszelką cenę, może przeszkodzić królewiczom w drodze do tronu i utorować drogę obcym kandydatom („Considerationes” I, s. 117; „Considerationes” II, B3, p. 12). Powraca tu argument prawa, a nawet obowiązku ingerencji obcych w sprawy państwa, w którym narusza się prawa naturalne i boskie, użyty już w „Skrypcie” (lex 1, s. 88; lex 5, s. 90; lex 22, s. 110).

Historykom przywiązanim do „spiskowej teorii dziejów” takie stanowisko dysydentów nasuwało często podejrzenie o zdradę — zwłaszcza że zamieszczona w „Considerationes” lista państw, skłonnych ponoć do interwencji w obronie innowierców, pokrywa się z wykazem ewentualnych sojuszników, sugerowanych przez Radziwiłła elektorowi w czasie pertraktacji w 1632 r. Wbrew tezie Władysława Czaplńskiego, że Radziwiłł i Leszczyński „gotowi byli na wszystko” i wchodzili w zdradzieckie układy z elektorem brandenburskim i Gustawem Adolfem kosztem Władysława Wazy<sup>57</sup>, większość badaczy bezkrólewia 1632 r. przyjmuje, że kontakty te miały charakter sondażowy i prowadzone były w porozumieniu z królewiczem<sup>58</sup>.

Po nawiązaniu do aktualiów następuje w „Considerationes” kolejny argument *de praeterito*. Protest przeciw gwarancjom bezpieczeństwa dysydentów oznacza, zdaniem autora, próbę powrotu do dawnych uzurpacji kościelnych poskromionych przez ruch egzekucyjny. Grozi to wprowadzeniem w Polsce inkwizycji, niebezpiecznej dla szlachty bez względu na wyznanie: „bo bez niej trudno będzie wiedzieć, kto katolik, a kto dysydent” (p. 13: „Considerationes” I, s. 118; „Considerationes” II, B3v).

<sup>56</sup> *Augustissimū principis et domini Gustavi Adolphi dei gratia Suecorum, Gothorum, Vandalorumque regis, nec non Germanicae libertatis defensoris, Instructio praescripta domino Jacobo Roussel Sacrae Regis Majestatis ad Serenissimam Rempubliacam Poloniam legato, AD 1632, dabatur Stralsundis, Novembris Anno 1630*, egzemplarz Herzog August Bibliothek (HAB) Wolfenbüttel, syg. 23. 1 bellica, fol. 4, s. 17.

<sup>57</sup> W. Czaplński, *Polska a Prusy i Brandenburgia za Władysława IV*, Wrocław 1947, s. 10–36.

<sup>58</sup> A. Szelągowski, *Układy królewicza Władysława dysydentów z Gustawem Adolfem w roku 1632*, KH, XIII, 1899, s. 685–734; H. Wisner, *Rozrózntent*, s. 156; J. Dzięgielewski, *O tolerancję*, s. 38.

Przyjęcie formuły przysięgi królewskiej z „ekscepcjami” dla Kościoła katolickiego oznaczałoby naruszenie konfederacji kapturowych, akceptujących gwarancje pokoju wyznaniowego bez zastrzeżeń. Oznaczałoby to „dziurawić *suam securitatem* i stare prawa w niwecz przywozić” (*ibidem*). Wbrew przytoczonej opinii niektórych duchownych<sup>59</sup>, iż dawne konstytucje nie mają mocy prawnej „bo podpisy *nil valent*, bo z umarłymi umierają”, stwierdza się otwarcie, że lepiej w ogóle nie mówić o gwarancjach dla dysydentów, niż przyjąć ich okrojoną wersję (p. 14: „Considerationes” 1, s. 118; „Considerationes” 2, B3v, p. 14). Wydaje się, że nawiązano tu znowu do projektu potwierdzenia pokoju wyznaniowego na sejmie 1632 r., który otwierał ustęp o reasumpcji wszystkich dotychczasowych postanowień kapturów i konfederacji, szczególnie uchwalonych po śmierci Zygmunta Augusta i Stefana Batorego. W obu wypadkach argumentację oparto o stale obowiązującą w epoce staropolskiej zasadę przeciwstawienia „starych, dobrych praw” nowinkom, w tym wypadku gwarancji zgody wyznaniowej — uzurpacjom Kościoła katolickiego po reformie trydenckiej.

Po *probatto* operującym argumentacją prawniczą — pozytywną, następuje część polemiczna „Considerationes” — *refutatio*, zawierające odpowiedzi na przewidywane kontrargumenty strony katolickiej na zasadzie przeciwstawienia tezy i antytezy. Stwierdzić trzeba, że wypada ono słabiej, a autor — ewangelik — bywa niekiedy ewidentnie stronniczy.

Dotyczy to np. odpowiedzi na pytanie: dlaczego dysydenci poprzestawali dotąd na konfederacjach „limitowanych ekscepcjami”, tj. zastrzeżeniami senatorów duchownych. Twierdzenie, że żadnych „ekscepcji” duchowieństwa katolickiego od prawa w konstytucjach i konfederacjach nie znajdujemy („Considerationes” I, s. 119; „Considerationes” II, B4) jest słuszne tylko częściowo. „Ekscepcji” istotnie nie stosowano poprzednio w formie zaproponowanej w roku 1632 r. Podpisujący potwierdzenie pokoju wyznaniowego biskupi opatrywali je natomiast zastrzeżeniem „*propter bonum pacis*”, jak Wawrzyniec Goślicki w 1587 r.<sup>60</sup>, w oparciu o bullę *In Cena Domini* Juliusza II z 1511 r. (potwierdzoną w 1610 r. przez Pawła V) przewidującą kary kościelne dla duchownych wchodzących w układy z „heretykami”.

Naciągany jest także wywód (pominięty w rękopiśmiennej wersji „Considerationes”), iż „starzy” biskupi podpisywali się pod tekstem Konfederacji Warszawskiej w wersji przewidującej wolny wybór konfesji przez poddanych, zarówno w dobrach duchownych, jak i dziedzicznych, „*salvis* tylko *subiectiōnis turibus*” („Considerationes” II, B4v). Taka interpretacja Konfederacji Warszawskiej, która wedle autora drukowanej wersji „*ex contextu patet*”, budzi wątpliwości. W Konfederacji stwierdzono bowiem wyraźnie, że nie ma ona naruszać „zwierzchności żadnej nad poddanymi ich, tak panów duchownych, jako i świeckich”<sup>61</sup>.

Przekonywające są natomiast argumenty oparte na przeciwstawieniu tradycji pokoju wyznaniowego w Rzeczypospolitej współczesnej sytuacji

<sup>59</sup> J. Seredyka, *Rzeczpospolita*, s. 195, przypisuje to powiedzenie senatorowi świeckiemu, przypuszczając, że mógł być nim (znany z głupoty i nietolerancji) wojewoda rawski Filip Wolucki.

<sup>60</sup> VL t. III, s. 233.

<sup>61</sup> *Confoederatio Generalis Warsoviensis*, p. 4, VL, t. II, s. 124, fol. 842.



dysydentów. Autor „Considerationes” przypomina, że za Stefana Batorego mogli jeszcze ufać przysiędze królewskiej i miłości katolików świeckich, która teraz (na przeszłym sejmie) „albo oziębla, albo się w nienawiść obróciła” („Considerationes” I, s. 119; „Considerationes” II, B4v). Odpierając argument duchownych, że chodzi im o zachowanie czystego sumienia w kontaktach z „heretykami”, podkreśla ponownie, że celem dysydentów nie jest zjednoczenie w ramach Kościoła powszechnego, lecz jedynie pokój cywilny i polityczny, dopuszczany przez papieża nawet w stosunkach z poganami — czemuż więc odmawia się go chrześcijanom? („Considerationes” I, s. 120, „Considerationes” II, Cv). Zwraca uwagę na koniunkturalizm Kościoła katolickiego, który nie protestował, gdy „schizmatycy moskiewscy” proponowali królewiczowi Władysławowi tron w zamian za przejście na prawosławie — tak, jak niegdyś papież Urban VIII doradzał cesarzowi Zygmuntovi Luksemburskiemu i księciu Wilhelmowi Austriackiemu sojusz z Jagiełłą, „litewskim poganinem” (*ibidem*). Ustępstwa w imię pokoju powszechnego są wymuszone przez warunki życia w świecie doczesnym<sup>62</sup>. Zresztą ewangelicy nie podlegają duchowieństwu katolickiemu: „Ponieważ [...] heretycy *sunt in Ecclesia extranei*, przeto po apostołsku zostawcie ich sądowi Bożemu”. Do jedności kościelnej należy zachęcać dobrym przykładem i świętobliwym żywotem<sup>63</sup>.

Szczególnie interesująca jest argumentacja odpierająca tezę, że duchowni nie mogą ustąpić dysydentom „dla papieża”, ze względu na podległość Stolicy Apostolskiej — która stała się pretekstem do dłuższego uzasadnienia suwerenności Rzeczypospolitej. Autor „Considerationes”, nawiązujący zdaniem M. Korolki do poglądów piętnastowiecznych koncyliarystów<sup>64</sup>, obszernie uzasadnia twierdzenie, że królowie nie podlegają papieżowi w rzeczach świeckich, posługując się przykładami władców katolickich (m.in. króla hiszpańskiego w Neapolu) i tradycją prawną oddzielenia rzeczy świeckich i duchownych począwszy od pisarzy „pogańskich” do chrześcijańskich: doktorów prawa i legistów. Decydujący jest jednak argument o konieczności pogodzenia prawa narodów z odrębnością legislacyjną poszczególnych państw. Polacy mają „Rzeczpospolitą wolną (suwerenną), własnymi prawami się rządzącą” nadanymi przez dawnych królów. Od kiedy to zmienił się status państwa polskiego, że podlega ono papieżowi? Jeszcze przed wystąpieniem Husa i Lutra królowie polscy protegowali „religię grecką, która o papieżu trzyma to co Luter”: dlaczego zatem duchowni katoliccy przez kilkaset lat nie protestowali?

Przytoczono przykłady uzurpacji papieża za Władysława Wygnańca: rozdawanie biskupstw koronnych i beneficjów kościelnych cudzoziemcom i plebejom przypominając, iż to nie „heretyk”, ale biskup warmiński Marcin Kromer (*Polonia*, ks. 25) pisał, że wówczas episkopat polski („*Matores vestri*”) ujął się za prerogatywami króla polskiego („Considerationes” I, s. 122–123; „Considerationes” II, C4). Zdaniem autora „Considerationes” niegdyś biskupi nie tylko akceptowali Konfederację Warszawską bez konsultowania się z papieżem, ale razem z dysydentami wymogli na królach

<sup>62</sup> Odwołanie do Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian, 8, 5.

<sup>63</sup> Odwołanie do Ewangelii św. Mateusza, 7, 12.

<sup>64</sup> M. Korolko, *op. cit.*, s. 130–131.

zakaz rozwodów nawet za dyspensą oraz uznanie, że od przysięgi królewskiej nikt (także papież) nie może władcy uwolnić („Considerationes” I, s. 123; „Considerationes” II, D). Przypomnijmy, że w „Głosie anonima ewangelika” przypisywano te osiągnięcia tylko protestantom! Przeciwwstawianie postawy duchowieństwa katolickiego w przeszłości i w czasach współczesnych autorowi ilustruje wzrost ortodoksji w Kościele katolickim po Soborze Trydenckim.

Szczególnie istotny wydaje się argument, że Zygmuntom i Augustom wolno było „gdy widzieli, że tego *ratio et status* potrzebowała pozwalać dysydemtom *libertatem religionis*”, a Henrykowi, Stefanowi i świeżo zmarłemu królowi zaprzysięgać pokój wyznaniowy. („Considerationes” I, s. 123; „Considerationes” II, C4v). Argumentacja w oparciu o rację stanu zasługuje na podkreślenie ze względu na swój unikalny w staropolskiej publicystyce politycznej charakter — polemista-dysydent zdaje się znać prace katolickich teoretyków państwa, twórców koncepcji racji stanu, ignorowane przez przedstawicieli polskiej kontrreformacji<sup>65</sup>.

„Considerationes” przywołują przykład monarchii francuskiej, która wiele zawdzięcza Stolicy Apostolskiej. Mimo to tekst przysięgi królów Francji zawiera gwarancje zachowania pokoju wyznaniowego, a edykty królewskie i uchwały parlamentu oparte są na fundamentalnej zasadzie rozdzielenia władzy świeckiej i duchownej oraz niepodległości wobec papieża państw suwerennych (zarówno królestw, jak republik!), podporządkowanych jedynie prawu boskiemu i prawu narodów („Considerationes” I, s. 123; „Considerationes” II, Dv). Gdy król francuski przy wstąpieniu na tron przysięga zwalczać herezję, zaraz dodaje zapewnienie dla ewangelików „że on ich za heretyki nie ma, ale *pro reformatis*, że nie o nich owa przysięga ma być rozumiana. Jakoż przodkowie naszy własnie *ad instar* tego postępku francuskiego postąpili, *veritissime*, że to albo Francuzowie od nas, albo my od Francuzów wzięli”. („Considerationes” I, s. 124; „Considerationes” II, Dv). Tekst drukowany odwołuje się dodatkowo do edyktu tolerancyjnego Franciszka II z 1559 r., z przywołaniem nazwisk siedmiu biskupów francuskich, którzy go podpisali („Considerationes” II, D2). Odwołanie się po raz kolejny do francuskich rozwiązań prawnych, jako przykładów do naśladowania, stanowi dodatkowy argument dla powiązania „Considerationes” z otoczeniem Krzysztofa II Radziwiłła, w którym tekst „deklaracji królów francuskich strony *dissidentes in religione*” był dobrze znany od 1615 r. w tłumaczeniu polskim Daniela Naborowskiego<sup>66</sup>.

W konkluzji umieszczono retoryczne wezwanie do duchownych katolickich, aby nie upierali się przy „ekscepcjach” dotyczących praw ich Kościoła i zlitowali się nad dysydentami i potomstwem królewskim, „któremu by nieprawi byli” („Considerationes” I, s. 123; „Considerationes” II, D 2v).

Wbrew opinii M. Korolki nie traktujemy tej prośby jako przykładu „umiarkowanego tonu” cechującego podobno stosunek autora „Konsyderacji” do duchowieństwa, które trudno chyba uznać za rzeczywistego

<sup>65</sup> Np. S. Bielański, *Giovanni Botero. Historyk i pisarz polityczny epoki kontrreformacji*, Kraków 1995, s. 84–91.

<sup>66</sup> D. Naborowski do K. Radziwiłła 13 V 1615 z Gdańska, AGAD, AR V, nr 10194, s. 81–82.

adresata utworu<sup>67</sup>. Uważamy, że jest to raczej przestroga skierowana zarówno do szlachty, jak i synów Zygmunta III, która ma na celu uzmysłowić im egoistyczne cele episkopatu i jego zależność od papieżstwa.

Słuszność tej przestrogi, jak i całej strategii wypracowanej przez ewangelików, a przedstawionej w omawianych wyżej tekstach poddana została weryfikacji w trakcie walki o zagwarantowanie równouprawnienia wyznaniowego i politycznego w czasie sejmów po śmierci Zygmunta III: konwokacyjnego (22 VI–17 VII) i elekcyjnego (24 IX–15 XI) 1632<sup>68</sup>.

Zakres oczekiwań innowierców określono w „Postulatach” przedstawionych prymasowi i biskupom 4 lipca 1632 r. wspólnie przez ewangelików i prawosławnych<sup>69</sup>. Sojusz protestantów z dyzunitami był zgodny z taktyką wypracowaną na synodzie toruńskim 1595 r., zjeździe wileńskim 1599 r. oraz na sejmach lat 1613–15, propagowaną w „Zdaniu anonima ewangelika”. Katolikom udało się jednak łatwo rozbić sojusz innowierców przez powołanie odrębnej komisji do rozpatrzenia spraw „religii greckiej” z królewiczem Władysławem Wazą na czele.

Odpowiedzialni za rozbitcie jednolitego frontu innowierców byli przede wszystkim przywódcy dyzunitów, którzy liczyli na przychyłność Władysława<sup>70</sup>. Sojusz ewangelików z prawosławnymi wynikał jednak od początku ze względów koniunkturalnych, tak jak i stosunek do nich Radziwiłłów birżańskich, których naszym zdaniem nie można traktować jako autentycznych protektorów Cerkwi prawosławnej<sup>71</sup>.

Postulaty innowierców zgłoszone na sejmie konwokacyjnym 1632 r. omawiano już w literaturze<sup>72</sup>, ale wymagają one komentarza z punktu widzenia programu ideowo-politycznego analizowanych wyżej pism.

Dążenie ewangelików do załatwienia spraw wyznaniowych już na konwokacji wynikało nie tylko z aktualnego układu sił i chęci przyspieszenia rozgrywki z katolikami<sup>73</sup>, lecz także z negatywnych doświadczeń poprzedniego *interregnum*. Za podstawową gwarancję wolności wyznaniowych uważano akceptację przez episkopat Konfederacji Warszawskiej *sine*

<sup>67</sup> M. Korolko, *op. cit.*, s. 130–131: błędny cytat „propter rationum status” zamiast „propter bonum pacis” w końcowym apelu do duchowieństwa, „Considerationes” I, s. 124.

<sup>68</sup> Omówienie działań politycznych dysydentów czasie bezkrólewia 1632 r., J. Dzięgielewski, *O tolerancję*, s. 13–62; W. Kaczorowski, *Sejmy konwokacyjny elekcyjny w okresie bezkrólewia 1632 r.*, Opole 1986, s. 46–60; Id., *Rola Krzysztofa II Radziwiłła na sejmach konwokacyjnym i elekcyjnym w okresie bezkrólewia 1632 roku*, w: *Radziwiłłowie XVI–XVIII wieku: w kręgu polityki i kultury*, „Miscellanea Historico-Archivistica”, t. III, Warszawa–Łódź 1989, s. 35–50; H. Wisner, *Litwa po zgonie Zygmunta III. Od zjazdu wileńskiego do konwokacji warszawskiej*, „Rocznik Białostocki”, XV, 1981, s. 43–73.

<sup>69</sup> Druk w: *Księcia Krzysztofa Radziwiłła sprawy wojenne i polityczne*, Paryż 1859, s. 661–666; S. Radziwiłł, *Memortale*, t. 1, s. 29–33. Kopie rękopiśmienne wymieniono w: J. Dzięgielewski, *O tolerancję*, s. 28, przyp. 64. Liczba postulatów, ich kolejność i numeracja różni się w zależności od przekazu. Korzystamy z rkp. B.K. nr 983, „Postulata Iutrow i Rusi schizmatyków na konwokacyjnej warszawskiej 4 Julii 1632 *tempore interregni* podane”, k. 176–178 (dalej: „Postulata”).

<sup>70</sup> J. Dzięgielewski, *O tolerancję*, s. 32–33; W. Czapliński, *Władysław IV i jego czasy*, s. 102–3; B. Floria, *Konflikt między zwolennikami unii i prawosławia w Rzeczypospolitej (w świetle źródeł rosyjskich)*, „Barok”, III, 1996, 2 (6), s. 23–52.

<sup>71</sup> K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczypospolita Polska*, Warszawa 1934, s. 385, 536, 544; por. B. Floria, *op. cit.*, s. 27, 40–41.

<sup>72</sup> H. Wisner, *Rozróżnient*, s. 133–134; J. Dzięgielewski, *O tolerancję*, s. 27–28.

<sup>73</sup> W. Kaczorowski, *op. cit.*, s. 133.

*exceptione*, łącznie ze sformułowaniem, że nie wolno w przyszłości naru-  
szać jej pod pretekstem prawa<sup>74</sup>. Istotne *novum* w stosunku do postano-  
wień z 1573 r. stanowiła w „Postulatach” z 1632 r. propozycja zobowiąza-  
nia przysięgą hetmanów, pieczętarzy oraz urzędników miejskich i staro-  
ścińskich (p. 1) oraz deputatów trybunalskich (p. 8), że w swej działalności  
nie będą się kierowali uprzedzeniami wyznaniowymi — analogicznie do  
projektów „procesu” Konfederacji Warszawskiej z lat 1595, 1605 i 1606<sup>75</sup>.  
Domagano się także potwierdzenia specjalną przysięgą królewską i kanc-  
lerską zniesienia dyskryminacji wyznaniowej przy rozdawnictwie urzędów  
(p. 10). Punkty te wydają się bardzo istotne, zważywszy stosunek ewange-  
lików do przysięgi królewskiej, jako obligatoryjnej dla całej administracji  
państwowej, oraz zażartą dyskusję na sejmach konwokacyjnym i elekcyj-  
nym o formule zaprzysiężenia Konfederacji przez katolików.

Dziwi także brak w literaturze szerszego komentarza do, uzupełnia-  
jącego postulat skasowania aktów przeciw dyzunitom wydanych po  
1596 r.<sup>76</sup>, żądania prawa do powrotu do tego wyznania dla plebejuszy:  
chłopów (*plebei simplici villani*) i mieszczan w miastach królewskich, du-  
chownych i szlacheckich w Koronie i Wielkim Księstwie Litewskim. Stosu-  
jący przymus wyznaniowy mieli odpowiadać przed Trybunałem („Postula-  
ta”, p. 1, k. 177).

Jednoznaczna interpretacja w duchu wolności sumienia bez różnicy  
stanu oznaczała rozszerzenie postanowień z 1573 r. w nawiązaniu do ra-  
dykalnych projektów „procesu” Konfederacji Warszawskiej z lat 1595–  
1605<sup>77</sup> — w przeciwieństwie do pism ewangelickich z lat 1611–1615, upo-  
minających się tylko o mieszczan. Jest to zmiana zaskakująca w zestawie-  
niu z praktyką przymusu wyznaniowego w dobrach szlachty ewangelickiej  
w Wielkim Księstwie Litewskim<sup>78</sup> — tym bardziej, że Krzysztof Radziwiłł  
oświadczył ponoć w czasie konwokacji 1632 r. iż: „w sprawach religii nie  
zna różnic stanowych lub rodzinnych, najbiedniejszego chłopca uważa za  
równego najdosłójniejszemu dygnitarzowi”<sup>79</sup>.

W dyskusji wokół zakresu społecznego tolerancji można oczywiście  
potraktować tę wypowiedź jako kolejny dowód troski ewangelików o pod-  
danych, wynikającej z pobudek etycznych<sup>80</sup>. W realiach lat trzydziestych  
XVII w. (niezależnie od szczerości wypowiedzi hetmana litewskiego) zapo-  
wiedź dążenia do przywrócenia swobody wyboru konfesji przez chłopów  
należałoby jednak oceniać jako samobójczą — chyba, żeby potraktować ją  
jako groźbę zmobilizowania przeciwko katolikom chłopów ruskich, zasto-  
sowaną dla wymuszenia ustępstw politycznych. Spełnienie tak radykal-  
nych żądań, nawiązujących do postulatów z lat 1595–1606, a sygnalizo-

<sup>74</sup> *Confoederatio Generalis Varsoviensis*, p. 3, VL, t. II, s. 124, fol. 842.

<sup>75</sup> W literaturze przedmiotu sprawa przysięgi jest pomijana, omówił ją tylko H. Wisner, *Rozróżnieni*, s. 134, opuszczając punkt o przysiędze urzędników miejskich.

<sup>76</sup> W przekazie A. S. Radziwiłła błędnie po 1586 r. *Memortale*, t. 1, s. 29.

<sup>77</sup> Por. J. Serebka, *Niezłany projekt egzekucji konfederacji warszawskiej*, OIRWP, XX, 1975, s. 160; E. Opaliński, *Dwa niezłane projekty „procesu” konfederacji warszawskiej*, s. 11.

<sup>78</sup> Zob. S. Tworek, *Przymus wyznaniowy na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVII wieku*, OIRWP, XIX, 1974, s. 161–164.

<sup>79</sup> Cytat za: W. Czapliński, *Władysław IV i jego czasy*, s. 101.

<sup>80</sup> J. Serebka, *Niezłany projekt*, loc. cit.

wanych już w „Considerationes”, byłyby możliwe tylko w warunkach wzmocnienia władzy królewskiej i przywrócenia jej prawa do ingerowania w stosunki cywilno-prawne między właścicielem dóbr a poddanymi.

W uzasadnieniu „Postulatów” innowiercy podkreślali, że „Nie o wiarę, która jest darem Bożym, nie o sumnienie, które jest w szafunku samego Boga, nie o artykuły, o których teologia traktuje, za jedno są złączone, ale tylko *ad politicem et civilem pacem et salutem in hac Respublica nostra* zmierzają” („Postulata”, k. 176)<sup>81</sup>. Trudno się dopatrzeć w tym stwierdzeniu groźby, wyraża ono natomiast (jak „Considerationes”) *principium* poglądów ewangelików na relacje między wiarą i polityką: oddzielenie spraw wiary, które nie podlegają dyskusji i są sprawą sumienia jednostki, od doczesnych gwarancji pokoju między rozróżnionymi w wierze.

Takie stanowisko prezentował konsekwentnie w czasie całego bezkrólewia Krzysztof Radziwiłł i związana z nim grupa polityków<sup>82</sup>. Argumentacja ta przemawiała do większości posłów. W trakcie dyskusji o *compositio inter status* na sejmie elekcyjnym posłowie katolicy i dysydency występowali solidarnie przeciw odwoływaniu się duchownych do Rzymu, akceptując stanowisko Radziwiłła, że lepiej nic nie postanowić niż doprowadzić do wątpliwej „kompozycji”, która grozi wprowadzeniem w Rzeczypospolitej „hiszpańskiej inkwizycji”<sup>83</sup>, co ludzaco przypomina sformułowanie użyte w „Considerationes” (p. 14).

Jako marszałek sejmiku konwokacyjnego Radziwiłł zρέcznie lawirował między senatem i izbą poselską pozyskując sobie życzliwość królewiczów popieraniem ich interesów materialnych<sup>84</sup> i realizując zapowiedź z 1631 r.: „Czas to pokaże, kto życzliwy potomstwu króla JM” („Skrypt, lex 22, s. 111). Przez umiejętną akcję propagandową pozyskał jeszcze przed konwokacją poparcie części sejmików, a w czasie trwania sejmiku — większości izby poselskiej, dla postulatów dysydenckich i doprowadził konwokację do szczęśliwego końca<sup>85</sup>. Konfederacja generalna na sejmie konwokacyjnym zawierała pozytywne dla dysydentów rozstrzygnięcia ich postulatów, ponawianych od początku panowania Zygmunta III<sup>86</sup>. Zagwarantowała w okresie *interregnum* i w przyszłości pokój wyznaniowy *dissidentibus in religione christiana* (p. 6), powtarzając niemal dosłownie sformułowania Konfederacji Warszawskiej. Ponadto skasowano wszystkie dekryty Trybunałów i mandaty królewskie przeciwne pokojowi religijnemu, zapowiadając, że w przyszłości uznane zostaną za nieważne wszelkie wyroki sądowe sprzeczne z postanowieniami sejmiku konwokacyjnego (p. 7). Po raz pierwszy w ustawie sejmowej potwierdzono funkcjonowanie zborów w miastach królewskich — choć bez zgody na budowanie nowych świątyń — oraz prawo osób przejeżdżających przez miasto, gdzie nie ma niekatolickiej świątyni, do prywatnego nabożeństwa (p. 8). Duchownych ewangelickich sędzić

<sup>81</sup> Sformułowanie: „wiara jest darem Boga” pojawiło się następnie 15 X 1632 w czasie dyskusji na sejmie elekcyjnym w ustach arianina Widawskiego (Andrzeja lub Macieja, posła z woj. sieradzkiego), zob. A. S. Radziwiłł, *Memortale*, t. 1, s. 58: 12 X.

<sup>82</sup> *Ibidem*, s. 59–60, 15 X: wypowiedź K. Radziwiłła, s. 173–174, 26 X: P. Plekarskiego i J. Gnołńskiego.

<sup>83</sup> *Ibidem*, s. 95: 4 XI.

<sup>84</sup> *Ibidem*, s. 78: 29 X.

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 38.

<sup>86</sup> VL, t. III, s. 345–346, fol. 725–726.

odtąd miały sądy szlacheckie (p. 9). Według Albrychta Stanisława Radziwiłła ustalono, że budowa kościołów innowierczych w dobrach szlacheckich nie będzie uzależniona od zgody miejscowego biskupa<sup>87</sup>. Natomiast nie podjęto żadnych ostatecznych decyzji w sprawie „religii greckiej”, odsyłając postanowienia komisji królewicza Władysława do rozważenia na sejmikach i następnym sejmie<sup>88</sup>. Do sejmu elekcyjnego odłożono także drażliwą sprawę *compositio inter status*, której załatwienie zapowiadała jeszcze Konfederacja Warszawska<sup>89</sup>. Obie te sprawy miały negatywnie wpłynąć na realizację planów ewangelików przeprowadzenia na elekcji pełnego „procesu” Konfederacji.

Uchwałę sejmu konwokacyjnego podpisało wyjątkowo liczne grono parlamentarzystów, w tym po raz pierwszy niemal wszyscy obecni na konwokacji biskupi (z wyjątkiem biskupa przemyskiego Henryka Firleja). Przyjmując, że miarą poparcia dla postulatów dysydentów było ich powodzenie w rozgrywce sejmowej, można to uznać za sukces. W rzeczywistości jednak — zdaniem większości współczesnych obserwatorów i historyków — wynik konwokacji był dotkliwą porażką innowierców, bowiem biskupi podpisali jej uchwały z zastrzeżeniem: *salvis turibus Romanae Ecclesiae*, a część katolickich senatorów w ogóle wycofała podpisy<sup>90</sup>.

Taki finał konwokacji oznaczał klęskę ewangelików w efekcie polityki kontrreformacyjnej za panowania zmarłego władcy, która doprowadziła do konfesjonalizacji życia publicznego zarówno w środowisku katolickim, jak ewangelickim. Już w czasie sejmu konwokacyjnego okazało się, że linia podziałów przebiegała nie pomiędzy katolikami i innowiercami ani pomiędzy świeckimi i duchownymi — jak to przedstawiała tradycyjnie publicystyka ewangelicka — lecz raczej między tolerancyjnymi i ekstremalnymi przedstawicielami obu opcji. Na szczególną uwagę zasługuje postawa episkopatu, która uznawana była przez świeckich zelotów katolickich (Albrycht Stanisław Radziwiłł, Tomasz Zamoyski, Jerzy i Krzysztof Ossolińscy, Paweł Stefan Sapięha) za zbyt łagodną i ugodową wobec dysydentów. Było to sygnałem istotnej zmiany nastrojów wewnątrz elity politycznej w stosunku do sytuacji z ostatniego sejmu za życia Zygmunta III, kiedy to nieprzejednanym wrogiem dysydentów wydawali się być biskupi. Także przywódcy ewangelików: Radziwiłł i Leszczyński dążyli do kompromisu, wycofując dodatkowe żądania. Było to zapewne wynikiem poczucia słabości, bowiem senatorów różnowierców było na konwokacji zaledwie ośmiu<sup>91</sup>. Świadczyło jednak przede wszystkim o podtrzymywaniu przez prominentów protestanckich tradycyjnej strategii „politykowania” w sprawach wyznaniowych, nie odpowiadającej realiom czasów, w którym przyszło im działać.

Konwokacja nie usatysfakcjonowała ani dysydentów, ani zagorzałych katolików, a ponadto udowodniła przywódcom protestantów, że nawet najświatlejsi spośród katolików prowadzą podwójną grę. Już w dniu zakoń-

<sup>87</sup> A. S. Radziwiłł, *Memortale*, t. 1, s. 36; w VL tego postanowienia brak.

<sup>88</sup> VL, t. III, s. 350, fol. 735, p. 53.

<sup>89</sup> VL, t. II, s. 124, fol. 842, p. 5.

<sup>90</sup> A. S. Radziwiłł, *Memortale*, t. 1, s. 39–40.

<sup>91</sup> H. Lulewicz, *Skład wyznaniowy senatorów święteckich Wielkiego Księstwa Litewskiego za panowania Wazów*, PH, LXVIII, 1977, 3, s. 434.

czenia obrad przedstawiciele episkopatu i niektórzy senatorowie katoliccy ogłosili formalną manifestację, że do dysydentów nie mogą być zaliczeni arianie oraz że dążenie na drodze prawnej do odzyskania kościołów użytkowanych przez innowierców nie jest pogwałceniem pokoju wyznaniowego. Manifestacja miała, zdaniem polityków dysydenckich, charakter prywatny<sup>92</sup>. Spełniła jednak swe zadanie — wprowadziła do świadomości publicznej sformułowanie „*salvts turibus Ecclesiae Catholicae Romanae*” jako warunek akceptacji pokoju wyznaniowego, co zapoczątkowało bezpardonową walkę między fakcjami katolicką i ewangelicką na poziomie publicystyki i propagandy sejmikowej przed sejmem elekcyjnym. Przywódcy obu facji nie tracili jednak nadziei na kompromis. Najlepszym tego dowodem jest fakt, że wspomniana wyżej „Manifestacja” katolików została podana do akt grodzkich przez podkanclerzego Jakuba Zadzika dopiero 24 lipca, tydzień po zakończeniu konwokacji, zaś protest ewangelików przeciw niej dopiero 29 października 1632 r., pięć dni po rozpoczęciu sejmu elekcyjnego.

Podziały, które w okresie międzysejmowym narosły już nie tylko między duchowieństwem, ale i świeckimi katolikami oraz ewangelikami potwierdziły słuszność poczynionego w *Considerationes de exceptione pp. duchownych* spostrzeżenia, że gdyby „salwy” biskupów zostały opublikowane, to „co pierwaj sami tylko panowie duchowni wnosili takie ekscypcje, toby teraz już nie tylko duchowni, ale i wszystkie świeckie *ordines contra dissidentes protestari praesumerent*” („*Considerationes*” I, s. 119; „*Considerationes*” II, B3v–B4).

W czasie sejmu elekcyjnego do starych wrogów dysydentów z procesu Bolestraszyckiego: biskupa łuckiego Achacego Grochowskiego i popierającego go instygatora koronnego Andrzeja Lisieckiego dołączyli nowi zeloci katoliccy (np. krewny Radziwiłła Mikołaj Ostroróg). Atmosfera obrad stała się napięta, aż wreszcie Jerzy Ossoliński zarzucił innowiercom, że „wasza religia jest przybyszem z obcych krajów, katolicka zaś wiara była jakby panią w swoim domu. Przeto tyle tylko macie, ile wam z łaski pozwolono”<sup>93</sup>. W dwa dni potem Zbigniew Gorajski replikował „szydząc z wiary rzymskiej i zaprzeczając, jakoby ona była panią, bo pierwaj była pogańska, potem nastąpiła katolicka, a w końcu ewangelicka”<sup>94</sup>. Zupełnie odmienną metodę argumentacji stosował Krzysztof Radziwiłł powtarzając, że ewangelicy nie zabiegają o akceptację ich wiary, lecz odwołują się do wspólnych z katolikami praw szlacheckich i usiłując odnowić sojusz z prawosławnymi, którym proponował „okrycie się płaszczem dysydentów”<sup>95</sup>.

Taktyka hetmana „ucierania” poglądów w małych gronach prominentów, wypróbowana w czasie konwokacji, okazała się jednak na elekcji nieskuteczna. Świadczy o tym los zaproponowanej przezeń 16 października nowej formuły gwarancji pokoju religijnego, uzupełniającej formułę o nienaruszalności praw Kościoła katolickiego zastrzeżeniem, że prawa ta

<sup>92</sup> H. Wisner, *Rozrózntent*, s. 147–148.

<sup>93</sup> A. S. Radziwiłł, *Memortale*, t. 1, s. 58: 14 X.

<sup>94</sup> *Ibidem*, s. 61: 16 X.

<sup>95</sup> *Ibidem*, s. 60: 15 X.

nie będą kolidować z konfederacją uchwaloną na konwokacji<sup>96</sup>. Dla katolików nowa formuła uchwały była korzystniejsza od uchwały sejmu konwokacyjnego, bowiem wówczas ogromna ich większość podpisała odnowienie Konfederacji Warszawskiej bez żadnych zastrzeżeń. Dla ewangelików zaś była korzystna, bo potwierdzała uzyskane na konwokacji gwarancje bezpieczeństwa. Propozycja Radziwiłła została zaakceptowana przez specjalnie powołaną komisję — okazało się jednak, że osiągnięcie kompromisu nie jest możliwe w wyniku akcji radykalnych przedstawicieli obu wyznań na forum plenarnym<sup>97</sup>.

Na uzgodnienie stanowisk nie wpłynęło odwołanie się dysydentów do mediacji królewicza Władysława, który wyraźnie unikał oficjalnego opowiedzenia się po którejkolwiek ze stron, choć 28 października obiecał ewangelikom, że nie będą dyskryminowani przy rozdawnictwie majątności i urzędów. Nastąpiło to wkrótce po dotarciu na sejm (26 października) informacji o przekroczeniu przez wojska moskiewskie granic Rzeczypospolitej i oblężeniu Smoleńska, kiedy zarówno Radziwiłłowi, jak Władysławowi zaczęło zależeć na jak najszybszej elekcji. *Compositio inter status* odłożono kolejny raz — tym razem z winy hetmana litewskiego, który zmienił front tak dalece, że „*miratur talem diffidentiam inter nos et statum ecclesiasticum, persuadet, ut verbo sacerdotali fidem adhibeant*”<sup>98</sup>. Oznaczało to koniunkturalne ustępstwo w sprawie, w której posłowie dysydency i katolicycy występowali solidarnie, odrzucając odwoływanie się duchowieństwa do papieża w sprawie „doczesnej” (własności dóbr), pozostającej w kompetencji króla i Rzeczypospolitej<sup>99</sup>. Do opozycji przeciw ingerencji papieskiej w sprawę Rzeczypospolitej przyłączyli się także prawosławni, m.in. Adam Kisiel<sup>100</sup>. Rezygnacja z rozstrzygnięcia *compositio inter status* pod wpływem okoliczności zewnętrznych stanowiła w tej sytuacji nie tylko doraźny błąd polityczny, ale i przekreślenie strategii stronnictwa dysydenckiego.

Ostatecznie dysydenci musieli się zadowolić wpisaniem do paktów konwentów formuły potwierdzenia pokoju wyznaniowego *inter dissidentes de religione* „w Koronie narodu polskiego, ruskiego i państw do nich należących (bez Wielkiego Księstwa!) *salvis iuribus Romanae Ecclesiae*”<sup>101</sup>. Zabrakło zawartego w Konfederacji Warszawskiej zobowiązania do niepodważania w przyszłości przyjętych ustaleń „choćby też za pretekstem dekretu, albo za postępkami jakim sądowym”<sup>102</sup>, co zapowiadało przyszłą pra-

<sup>96</sup> *Ibidem*, s. 61: „Inhaerendo exemplo maiorum actum confoederationis in praeterita convocacione specifitae, ut in se est, in toto approbamus salvis iuribus Romanae Ecclesiae, quae salvae non debent derogare paci et securitati in confoederatione specificatae”. Według W. Kaczorowskiego, *op. cit.*, s. 241–242, miałyby to być równoważne z oficjalnym uznaniem praw Kościołów ewangelickich.

<sup>97</sup> *Ibidem*, s. 72–44: 26 X.

<sup>98</sup> *Ibidem*, s. 105: 8 XI.

<sup>99</sup> *Ibidem*, s. 66, 90.

<sup>100</sup> *Ibidem*, s. 111: 6 XI.

<sup>101</sup> VL, t. III, s. 363, fol. 764, p. 37; w następnym punkcie zapowiedziano także „uspokojenie religii greckiej”, *ibidem*, p. 38. Jak słusznie zwrócił uwagę M. Korolko, *op. cit.*, s. 129, taka redakcja zobowiązań królewskich „brzmi już jak symboliczny frazes przestrojony słowami o pokoju wyznaniowym”. Trudno się zgodzić z opinią W. Kaczorowskiego, *op. cit.*, s. 249, że tradycyjna ocena tej konstytucji w historiografii jako klęski dysydentów jest błędna, bowiem podpisy pod nią były liczniejsze niż kiedykolwiek dotąd.

<sup>102</sup> *Confoederatio Generalis Warsovtensis*, VL, t. II, s. 124, fol. 842, p. 3.



ktykę działania Kościoła katolickiego unicestwienia gwarancji wyznaniowych przez dekrety trybunalskie.

Sejm elekcyjny 1632 r. stanowił klęskę dysydentów, dlatego że stworzył fatalne precedensy na przyszłość nie tylko w sformułowaniach, uzasadniających decyzje w sprawach wyznaniowych, ale i w praktyce ich podejmowania. W zakresie sformułowań zasadnicze znaczenie miało pojawienie się określenia *dissidentes de* religione w miejsce dotychczasowego *in* religione, ujawniające zmianę stosunku sił: od partnerstwa — do tolerowania wierzących inaczej. Rozbieżność koncepcji zasad współistnienia wyznań ujawniła się w odmiennej interpretacji pojęcia *dissidentes*. Różnowiercy argumentowali, że obejmuje ono także katolików: „on tak ode mnie *dissidere*, jako i ja od niego”<sup>103</sup>.

Dla katolików takie stawianie sprawy było już wówczas nie do przyjęcia. Stanowisko Kościoła katolickiego prezentują m.in. kazania jezuita Wojciecha Cieciszewskiego (późniejszego kaznodziei Jana Kazimierza) wygłaszane w latach trzydziestych w Wilnie i na sejmach warszawskich. W odpowiedzi na pytanie „Czemu się heretycy i schizmatycy dysydentami zowią?” wyjaśniono etymologię określenia *dissidentes* jako „osobno siedzące”, proponując dodatkowe określenia negatywne: „*distantes* — boć wiary ich od naszej wiary większa jest niż niebo od ziemi *distantia*” oraz „*discordantes*” — „jakoby niejednego około wiary serca”<sup>104</sup>.

W przyjętej w 1632 r. formule ujawniła się dysproporcja między prawami i siłą zinstytucjonalizowanego Kościoła katolickiego a uprawnieniami dysydentów, traktowanych jako osoby prywatne. Było to w dużej mierze efektem sprowadzania spraw religii do sfery prywatności przez samych ewangelików. Rację miał anonimowy autor „Pobożnego ewangelika przestrogi”, zwracając uwagę na słabą świadomość konfesyjną większości współwyznawców sprowadzających swą wiarę do obrzędów (*adtafora*) i ich niedbalstwo w zabieganiu o interesy własnego Kościoła. Podobnego zdania są historycy, postrzegający jako dowód słabości stopniowe wycofywanie się ewangelików z dalej idących postulatów, m.in. z żądania zapewnienia ministrom i szkołom statusu równego z katolickim<sup>105</sup>.

Jedyną szansą rzeczywistego zabezpieczenia pokoju wyznaniowego byłoby instytucjonalne równouprawnienie w całej Rzeczypospolitej Kościołów niekatolickich z Kościołem rzymskim, tak jak to gwarantował III Statut litewski i jak przewidywał punkt jedenasty „Konsyderacji” oraz propozycja Radziwiłła z 16 października 1632 r. Uznawanie tych propozycji *post factum* za „nierealistyczne” jest uproszczeniem. Politykom dysydenckim można by raczej zarzucić niekonsekwencję, wzywali bowiem jednocześnie do poszanowania swobody wyboru wyznaniowego jednostki (a więc wyboru Kościoła) i do takiego wzmocnienia władzy królewskiej, które groziło naruszeniem jednostkowych praw przedstawicieli stanu szlacheckiego.

Odrzucenie na sejmach 1632 r. propozycji przyznania królowi rozstrzygającego głosu w sprawach pokoju religijnego stanowiło klęskę generalnej

<sup>103</sup> Cytat za: H. Wisner, *Rozrózntent*, s. 171.

<sup>104</sup> Rkp. Biblioteki Ordynacji Zamoyskich (BOZ) syg. 855, „Dyskursy dysydenckim różnym służące zebrane z kazań księdza Wojciecha Cieciszewskiego...”, s. 306.

<sup>105</sup> E. Opaliński, *Dwa nieznanne projekty*, s. 11–2.

koncepcji politycznej ewangelików, konsekwentnie podtrzymywanej od czasu Konfesji Sandomierskiej. O znamiennej różnicy w stosunku senatorów dysydentów i katolików do króla świadczy choćby finał dyskusji o mediacji królewicza w sprawach gwarancji wyznaniowych. Na argument Radziwiłła, że dysydentom chodzi nie o wiarę lecz o zabezpieczenie pokoju, katolik Ostroróg odpowiedział, „że król szwedzki nie może podjąć się takiego dzieła, bo wyraz «król» nie oznacza tego samego, co «kapłan»”<sup>106</sup> — negując tym samym kompetencje urzędu królewskiego w sprawach wiary.

Nie wydaje się, by wiara dysydentów w rozstrzygające znaczenie decyzji królewskiej w sprawach wyznaniowych wynikała z anachronizmu myślenia politycznego i zapatrzenia w tradycję panowania Zygmunta Augusta stale przywoływaną w publicystyce i historiografii innowierczej<sup>107</sup>. Sądzi- my, że to nie autorzy ewangelicy z lat trzydziestych XVII w., odwołujący się do dorobku nowożytnej teorii politycznej, byli „niedobitkami ruchu egzekucyjnego”<sup>108</sup>, lecz przeciwnie: wpływowi katolicy, reprezentujący konserwatywną odmianę „reformacji katolickiej”, byli dopowiedzialni za utrwalanie w Rzeczypospolitej anachronicznych schematów myślenia o państwie<sup>109</sup>.

Twierdzenie J. Tazbira, iż: „jak w XVI wieku najbardziej fanatyczny król nie mógłby przeszkodzić rozwojowi reformacji w Polsce bez narażenia się na wojnę domową, tak w następnym stuleciu najbardziej tolerancyjny monarcha mógł tylko łagodnie represje antyprotestanckie, ale nie był w stanie im zapobiec”<sup>110</sup> — ze względu na zmianę nastawienia duchowień- stwa katolickiego, szlachty i większości mieszczaństwa — przyjmuje wielu historyków. Pamiętajmy jednak, że o stosunkach wyznaniowych w ówczes- nych państwach europejskich decydowała z reguły wola władców, a nie opinia „większości poddanych”. Dysydenci polscy i litewscy mogli mieć nadzieję na zmianę systemu władzy w Rzeczypospolitej po śmierci Zygmun- ta III i zwrot w stosunkach ze Stolicą Apostolską za przykładem Ludwika XIII i Ferdynanda II, którzy zwalczali protestantów, ale jednocześnie upra- wiali opozycję wobec Rzymu<sup>111</sup>.

Przywoływanie wzorów monarchii francuskiej (przysięga królewska, stały rezydent przy królu, obowiązany do przedstawiania skarg współwy- znawców<sup>112</sup>) wydaje się sensowne nawet po zdobyciu La Rochelle w 1629 r. Przypomnijmy, że na mocy pokoju w Alais odebrano wprawdzie wówczas protestantom francuskim przywileje polityczne i twierdze, ale jednocześnie potwierdzono wszystkie prawa obywatelskie, religijne i sądowe. Kardynał Richelieu myślał nawet podobno o wprowadzeniu we Francji Kościoła gallikańskiego, a w okresie małoletniości Ludwika XIV i za rządów kardya- nała Mazariniego społeczność protestancka we Francji „osiągnęła swoje

<sup>106</sup> A. S. Radziwiłł, *Memortale*, t. 1, s. 84–85.

<sup>107</sup> Np. A. Lubieniecki, *Polonoeutychta*, oprac. A. Linda, M. Maciejewska, J. Tazbir, Z. Zawadzki, Warszawa 1982, s. 143–144; por. M. Korolko, *op. cit.*, s. 41–58.

<sup>108</sup> Określenie M. Korolki w stosunku do autora „Considerationes”, *op. cit.*, s. 129.

<sup>109</sup> Szerzej U. Augustyniak, *Wazowle i „królowie rodacy”*. *Studium władzy królewskiej w Rzeczypospolitej XVII wieku*, Warszawa 1998, s. 28–32.

<sup>110</sup> J. Tazbir, *Państwo bez stosów*, s. 247–248.

<sup>111</sup> L. Ranke, *Dzieje papieżstwa w XVI–XIX wieku* Warszawa 1974, s. 559.

<sup>112</sup> Por. punkt 13 „Postulatów” na konwokacji.

apogeum"<sup>113</sup>. Do odwołania edyktu nantejskiego miało wszak upłynąć od momentu powstania „Skryptu” i „Considerationes” ponad pół wieku.

Ani frankofilia, ani europejska perspektywa nie były oczywiście zastrzeżone dla polityków innowierczych<sup>114</sup> — wystarczy porównać np. „Skrypt” i teksty rokoszowe katolickich autorów. Przewagę aktualnych przykładów państw europejskich nad argumentami historycznymi można jednak uznać za cechę typową, choć nie oryginalną, piśmiennictwa ewangelickiego za panowania Zygmunta III. Nie ma natomiast podstaw doszukiwanie się wyróżników „dysydenckich” we frazeologii czy odwoływaniu się do tradycji ruchu egzekucyjnego. W anonimowych pismach z czasów rokoszu sandomierskiego, autorstwa najprawdopodobniej „katolików polityków”, znajdujemy zwroty uznawane za typowe dla tekstów innowierczych — np. o „nie-szczęściach Kościoła Bożego”<sup>115</sup>.

Nie jest także żadnym wyróżnikiem „ewangelickim” wrogość w stosunku do duchowieństwa, zwłaszcza do jezuitów. W okresie rokoszu występowała ona w utworach pisanych przez niewątpliwych katolików, m.in. kasztelana krakowskiego Jerzego Zbaraskiego<sup>116</sup>. Także rękopiśmiennych „egzorbitancji przeciwko panom duchownym” z czasów Stefana Batorego, Zygmunta III i Władysława IV w związku z problemem *compositio inter status* nie sposób jednoznacznie przypisać innowiercom<sup>117</sup>. W pragmatycznym, „polityckim” podejściu do określenia pozycji w społeczeństwie i państwie ewangelicy z końca panowania Zygmunta III wydają się nawiązywać do tradycji rokoszowej „katolików polityków” przede wszystkim w zdecydowanym rozdzielaniu spraw świeckich i duchownych — *regnum politicum* i *regnum sacerdotale*<sup>118</sup>.

Porównując pisma ewangelickie powstałe w latach trzydziestych XVII w. z pismami z lat 1611–1615, omówionymi przez J. Tichy’ego, stwierdzamy zdecydowanie pomniejszenie roli argumentacji religijnej na rzecz prawniczej i politycznej. Mogło to jednak wynikać nie tyle z ewolucji poglądów ewangelików, co z indywidualnych cech autorów — m.in. wieku i wykształcenia. Wbrew katastroficznej wizji „Pobożnego ewangelika” nie świadczy to jednak wcale o oziębłości religijnej. Wręcz przeciwnie — autorzy „Głosu anonima” i „Considerationes” podkreślają szczególne zasługi dysydentów dla Rzeczypospolitej zarówno w przeszłości, jak współcześnie i do-

<sup>113</sup> M. Richard, *Życie codzienne hugonotów od edyktu nantejskiego do Rewolucji Francuskiej*, Warszawa 1978, s. 13.

<sup>114</sup> Oznacza to konieczność rewizji wniosków sformułowanych w: U. Augustyniak, *Polemika*, s. 24.

<sup>115</sup> *Rozmowa synów z matką*, w: *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego*, wyd. J. Czubek, Kraków 1918, t. II, s. 136–147.

<sup>116</sup> *Rozmowa o rokoszu*, *ibidem*, t. II, s. 102–135 i *Jezuitom inszym duchownym respons*, t. III, s. 81–93 (jeden autor); [J. Zbaraski?], *Votum katolika jednego o Jezuitach*, *ibidem*, t. II, cz. 3, s. 452–458; *Consilium de recuperanda et in posterum pace regni Poloniae*, *ibidem*, t. III, cz. 1, s. 1–60.

<sup>117</sup> Np. „Egzorbitancje względem osób duchownych”, przypisane przez J. Bylińskiego (*Marcin Broniewski*, s. 137, przyp. 41), M. Broniewskiemu są identyczne z tekstem „Punkta do Rzeczypospolitej i stanu szlacheckiego względem osób duchownych in Anno 1615”, którego autor „był prawdopodobnie katolikiem”, por. S. Ochmann, *Pretensje*, s. 88.

<sup>118</sup> *Rozmowa o rokoszu*, w: *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego*, t. II, s. 125, s. 133.

patrują się szczególnych ewangelickich cech („charakterów”) w rozwiązaniach i sformułowaniach prawnych z czasu ruchu egzekucyjnego.

Nie wiemy, czy analizowane w niniejszym artykule teksty są reprezentatywne dla całej wspólnoty protestanckiej w Rzeczypospolitej, czy nawet dla wszystkich ewangelików litewskich. Choć powstały w otoczeniu przywódcy innowierców walczących o równouprawnienie wyznaniowe wydaje się, że wyrażane w nich poglądy na zasady ustrojowe prezentują raczej świecki punkt widzenia, nie do końca zdeterminowany przez opcję wyznaniową. Pokój religijny traktuje się w nich jako niezbędny element bezpieczeństwa i racji stanu państwa, zagrożonych przez podziały wyznaniowe wewnątrz stanu szlacheckiego. Poza przywódcami ewangelików: Radziwiłłem i Leszczyńskim problem ten dostrzegali także inni przedstawiciele ówczesnej elity politycznej, jak np. Krzysztof Zbaraski, Jakub Sobieski i niektórzy przedstawiciele episkopatu: prymas Jan Wężyk, sekretarz wielki koronny Jakub Zadzik — których stanowisko wobec postulatów dysydenckich było nieraz bardziej ugodowe, niż katolików świeckich. Wydaje się, że formację intelektualną najwybitniejszych przywódców sejmowych z ostatnich lat panowania Zygmunta III określa pojęcie „neutraliści” — zdefiniowane w „Skrypcie” z 1631 r. jako „*virī pietate et meritis graves*”, „ludzie mądrzy, do żadnej faksji nie przywiązani” (lex 9, s. 91–92).

Można zapytać, czy zdominowanie aktywności politycznej ewangelików przez magnaterię, a racji wyznaniowych przez pragmatykę polityczną przyczyniło się do zaprzepaszczenia ostatniej szansy egzekucji Konfederacji Warszawskiej? Do takiego wniosku doszedł współczesny historyk, ustępliwość przywódców dysydenckich przypisując temu, że „bardziej myśleli oni o osiągnięciu własnych korzyści politycznych, niż o polepszeniu doli swych Kościołów”<sup>119</sup>. Trzeba jednak uznać fakt, że pisma ewangelickie z lat 1631–1632 dalekie są od katastrofizmu, zniechęcenia, przekonania o nieuchronnym końcu tradycji pokoju wyznaniowego, dominujących w tekstach z lat 1611–1615. Zgłaszane w nich postulaty świadczą o tendencji do rozszerzania, a nie ograniczania gwarancji wyznaniowych i o nadziejach na przyszłość — przynajmniej najbliższą, liczoną w latach. Być może wynikało to z nadziei na wzrost wpływów Radziwiłła u boku Władysława Wazy i informacji o dalekosiężnych planach politycznych królewicza. Znałe są również plany związania elekta z międzynarodowymi interesami dysydenckich przez małżeństwo<sup>120</sup>, co wymusiłoby zapewne zmianę stosunków wyznaniowych także w Rzeczypospolitej. Nadzieje te wkrótce okazały się złudne. Trafna natomiast przewidywali ewangelicy niebezpieczeństwa, które miał im przynieść tryumf Kościoła katolickiego, dla których precedensy prawne znajdowano m.in. w ustawodawstwie sejmów 1632 r.<sup>121</sup>

<sup>119</sup> J. Dziegielewski, *O tolerancję*, s. 56.

<sup>120</sup> Z. Trawicka, *Plany kalwińskiego małżeństwa Władysława IV*, OIRWP, XI, 1966, s. 93–100.

<sup>121</sup> W. Kriegseisen, *Ewangelicy*, s. 22–23.

## Glaube und Politik in den Ansichten der Protestanten in Polen 1631–1632

Der Beitrag will der Fachwelt handschriftliche Texte aus der Kanzlei des litauischen Hetmans Krzysztof Radziwiłł (1585–1640) im Branicki-Archiv in Sucha erschließen, Texte also, die bislang unbekannt waren oder in der Literatur fehlinterpretiert wurden, dabei doch für das Denken der Protestanten in der Adelsrepublik Polen gegen Ende der Regierungszeit von Sigismund III. und während des Interregnums 1631–1632 geradezu symptomatisch sind. Rückgreifend auf die Publizistik aus der Zeit der Adelsrevolte von Sandomir 1606–1609 sowie 1611–1616 lässt der Vergleich folgende Schlüsse zu: den Andersgläubigen ging es durchaus nicht nur um Toleranz, sondern um konfessionelle Gleichberechtigung; sie wollten die Beschlüsse der Warschauer Konföderation von 1573 nicht allein geschützt, sondern die Glaubensfreiheit auch auf die Plebejer (Städtebürger und Bauern) ausgedehnt wissen. Eine Chance zur Durchsetzung ihrer Forderungen erblickten sie in einer Stärkung der königlichen Zentralgewalt und einem Rechtstatus der reformierten Kirchen in Polen analog zum Großfürstentum Litauen. Dass sie damit scheiterten, lag vor allem an mangelnder Solidarität zwischen orthodoxer Ostkirche und Protestanten, vor allem aber am Unvermögen, ihr Hauptanliegen durchzusetzen, nämlich angesichts der zunehmenden Konfessionalisierung innerhalb der katholischen und evangelischen Kirche Glaubensfragen und Politik strikt voneinander zu trennen. Der bei der Königswahl von Wladislaus IV. verbriefte Religionsfrieden, der ja der römisch-katholischen Kirche Sonderrechte einräumte, konnte nicht verhindern, Andersgläubige in ihren zivilen und politischen Rechten späterhin zu diskriminieren.

Włodzimierz  
Zuzga

# SŁOWNIK

myślicieli Kościoła  
zachodniego  
XIX–XX wieku

*Semper*