



O warsztacie erudyty i polemisty. Czy Daniel Ernest Jabłoński bronił w Polsce tolerancji?*

Tolerancyjne pytanie

Pytanie o tolerancję religijną należy do najważniejszych zagadnień dziejów nowożytnej Europy. Przynajmniej od XVIII w. historycy toczą spór o genezę, mechanizmy i znaczenie tego zjawiska. W ramach oświeceniowej historiografii i – dobrze opisanej – brytyjskiej historiografii whigowskiej ukazywano tolerancję jako ukształtowaną pod wpływem pism nonkonformistów religijnych (jak Miguel Servet, Sebastian Castellio czy socynianie), zyskującą ostateczny kształt pod piórami protestanckich myślicieli przełomu XVII i XVIII w.¹ Podsumowując tę linię badań, Heiko Oberman zauważył, że opisuje ona tolerancję jako ideę, która narodziła się w trójkącie między Bazyleą, Amsterdamem i Londynem².

Krytykując owo ujęcie, wskazano w ostatnich latach na średniowieczne korzenie pojęcia tolerancji, znaczenie dorobku myśli katolickiej, a także dużą rolę kontaktów międzywyznaniowych w życiu codziennym. Badania na temat współżycia wyznaniowego i przemocy doprowadziły historyków od paradoksalnego wniosku, że tolerancja pojmowana przez współczesnych jako ograniczona zgoda na zło konieczne nie była diametralnie różna od prześladowań³.

* Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie umowy nr UMO 2020/39/G/HS3/01805. Bardzo dziękuję za pomoc Aleksandrze Frączek i Urszuli Kosińskiej.

¹ P. Zagorin, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton 2013.

² H.A. Oberman, *The Travail of Tolerance: Containing Chaos in Early Modern Europe*, w: *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, wyd. O.P. Grell, B. Scribner, Cambridge 1996, s. 13–31, tu: s. 13

³ A. Walsham, *Charitable Hatred. Tolerance and Intolerance in England, 1500–1700*, Manchester 2006.

Szczególna rola w obrębie tej ewolucji historiograficznej kategorii przypadała Europie Środkowo-Wschodniej, a zwłaszcza Rzeczypospolitej⁴. Obszar ten już w XVI w. cieszył się opinią niezwykle otwartego na heterodoksję i gościnnego. W tym okresie nie tylko rozwijały się tu różne nurty reformacji, lecz przybywali także liczni migranci. Należeli do tej grupy zarówno Żydzi, jak i przybysze z Francji czy Włoch, dla których zbyt wymagająca okazała się ortodoksja protestancka w Rzeszy czy Szwajcarii. W państwie polsko-litewskim owo współzycie wielu wyznań chrześcijańskich zostało ostatecznie zalegalizowane przez konfederację warszawską przyjętą w 1573 r. Chcąc opisać sytuację Rzeczypospolitej w kategoriach wspólnych dla całej Europy, Wojciech Krigseisen zauważył, że „tolerancja wyznaniowa w praktyce życia społecznego nowożytnej Europy to po prostu wolność od prześladowań na tle wyznaniowym czy religijnym”⁵. W licznych pracach wskazał zarazem, jak obszar tej swobody od prześladowań szybko zmniejszał się w XVII w. wraz z wprowadzeniem kolejnych ograniczeń prawnych, a w końcu – z bezpośrednimi atakami na protestantów. „Syndrom Polak-katolik” – jak pisał Krigseisen – najpierw uczynił protestantów mniejszością, a następnie postawił pod znakiem zapytania ich prawa polityczne. W XVIII w. owej mniejszości coraz trudniej było obronić resztki wolności.

Pytanie o metody tej obrony stanowią oś niniejszego artykułu. Na apologetyczne zabiegi protestantów spojrzano przez pryzmat pism i aktywności Daniela Ernesta Jabłońskiego, należącego do oświeceniowej elity Berlina. Dzięki bogactwu korespondencji Jabłońskiego, dobrze dokumentującej jego sposób pracy, ukazano nie tylko elementy warsztatu protestanckiego polemisty, lecz także silne zakorzenienie jego polemik w polskim dyskursie politycznym wcześniejszych stuleci. Jako przykład wybrano dzieło *Libellus supplex*, które – jak poniżej wykazano – Jabłoński celowo wzorował na znanej suplice z 1627 r. Zależność ta ukazuje zarówno sprawność oświeceniowego erudyty, wyszukującego i dobierającego starannie argumenty, jak i trwałość strategii retorycznych. Zmiana kontekstu politycznego i społecznego, w których funkcjonowały oba teksty powstałe na przestrzeni stulecia, sprawia jednak – jak starano się wykazać – że te same argumenty nabrały innego znaczenia.

⁴ W. Krigseisen, *Region historyczny Europy Środkowo-Wschodniej w badaniach nad dziejami wyznaniowymi epoki nowożytnej*, KH 120, 2013, 4, s. 737–758.

⁵ Cyt. w: W. Krigseisen, *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo–kościół między reformacją a oświeceniem (Rzesza Niemiecka – Niderlandy Północne – Rzeczpospolita polsko-litewska)*, Warszawa 2010, s. 27.

Kariera Daniela Ernesta Jabłońskiego była wyjątkowa, stąd wielokrotnie przyciągała uwagę badaczy⁶. Pochodzący z rodziny braci czeskich, wnuk Jana Amosa Komeńskiego, po odebraniu starannego wykształcenia we Frankfurcie nad Odrą i Oksfordzie, szybko związał się z dworem elektora Brandenburgii. Po powrocie do Leszna, gdzie przelotnie sprawował funkcję rektora tamtejszego gimnazjum, Jabłoński zdecydował się przyjąć oferowaną mu posadę w Królewcu. Następnie udał się do Berlina, gdzie służył tamtejszym monarchom jako nadworny kaznodzieja, pnąc się po szczeblach dworskiej kariery. Duchowny nie zerwał jednak więzi z Jednotą czesko-braterską ani z Kościołem reformowanym w Polsce, przyjmując za zgodą elektora Brandenburgii tytuł seniora Jednoty w 1699 r. Aż do śmierci w 1741 r. pełnił trzy funkcje: jako senior uczestniczył w podejmowaniu decyzji kluczowych dla Jednoty (otrzymawszy zgodę króla Prus, odwiedzał także wybrane synody), jako pruski urzędnik był ambasadorem polsko-litewskich protestantów, pośrednicząc między nimi a Hohenzollernem, wreszcie jako członek oświeceniowej socjety w Berlinie był opiekunem zagranicznej edukacji szlacheckich synów oraz alumnów Jednoty. Każdemu z tych zagadnień poświęcono już osobne studia⁷.

Polemiki w świecie erudytów

Od momentu, gdy Jabłoński opuścił Polskę, w jego korespondencji nieustannie powracał temat dzieł wydawanych w Rzeczypospolitej, a także źródeł historycznych. Kościoły reformowane w państwie polsko-litewskim nosiły

⁶ H. Dalton, *Daniel Ernst Jablonski: Eine preuss. Hofpredigergestalt in Berlin vor 200 Jahren*, Berlin 1903; J. Bahlcke, *Daniel Ernst Jablonski (1660–1741): Glaubenssolidarität, Kirchenunion und Frühaufklärung*, w: *Protestantismus in Preußen. Lebensbilder aus seiner Geschichte*, t. 1, wyd. A. Beutel, Frankfurt am Main 2009, s. 133–162; W. Kriegseisen, *Ewangelicy polscy i litewscy w epoce saskiej (1696–1763). Sytuacja prawna, organizacja i stosunki międzywyznaniowe*, Warszawa 1996, s. 153–163, 230–239; M. Ptaszyński, *Biskup i ambasador mniejszości ewangelickiej. Daniel Ernest Jabłoński a Rzeczpospolita Obojga Narodów*, w: *Budowanie mostów. Daniel Ernest Jabłoński w Europie wczesnego Oświecenia*, red. J. Bahlcke, B. Dybaś, H. Rudolph, Leszno 2010, s. 118–135; A. Schunka, *Ein neuer Blick nach Westen: deutsche Protestanten und Großbritannien (1688–1740)*, Wiesbaden 2019.

⁷ *Daniel Ernst Jablonski: Religion, Wissenschaft und Politik um 1700*, red. J. Bahlcke, W. Korthaase, Wiesbaden 2008; J. Kvačala, *D.E. Jablonsky und Großpolen*, „Zeitschrift der Historischen Gesellschaft für die Provinz Posen” 15, 1900, s. 1–53, 246–320; 16, 1901, s. 1–54, przedruk w: *Zwischen Dorpat, Pressburg und Wien: Ján Kvačala und die Anfänge der Jablonski-Forschung in Ostmitteleuropa um 1900*, wyd. J. Bahlcke, K.W. Schwarz, Wiesbaden 2018, s. 239–332.

się wówczas z zamiarem przygotowania kontynuacji historii napisanej przez Andrzeja Węgieńskiego⁸. Pół wieku wcześniej Węgieński na zlecenie i pod ścisłą kontrolą Kościoła reformowanego opisał dzieje chrześcijaństwa na ziemiach słowiańskich od chrystianizacji aż do XVII w., korzystając m.in. z dokumentów znajdujących się w archiwum braci czeskich w Lesznie⁹. Wkrótce po pierwszym wydaniu, które ze względu na długi proces cenzury oraz ostrożność protestantów ukazało się dopiero w 1652 r. w Utrechcie, na synodach pojawiły się głosy wzywające do napisania ciągu dalszego *Slavonia reformatata*. Już w 1696 r. Jabłoński wspominał o planach kontynuacji tego dzieła, ale nie zdołał go ukończyć aż do śmierci¹⁰.

Pracując nieustannie nad dziejami reformacji w Polsce, Jabłoński wielokrotnie prosił o przysyłanie mu z Polski nowych materiałów. Zapewne do wielu druków miał w Berlinie dostęp: zarówno do pierwszego, jak i drugiego wydania (przygotowanego przez socynianów w Amsterdamie) dzieła Węgieńskiego czy do historii Stanisława Lubienieckiego¹¹. Kolejne tomy *Volumina legum*, wydawane od 1732 r., znajdowały się w Królewskiej Bibliotece w Berlinie¹². Część archiwum rodu Radziwiłłów trafiła wówczas do Królewca (zapewne wraz z Ludwiką Karoliną Radziwiłłówną) i również była stosunkowo łatwo dostępna dla seniora mieszkającego w Berlinie¹³. Brakowało Jabłońskiemu natomiast archiwaliów przechowywanych w Lesznie, w tym wydanej tylko fragmentarycznie historii Jednoty Jana Łasickiego, synodaliów oraz innych dokumentów kościelnych. Najwierniejsi korespondenci Łasickiego – Jan Chodowiecki, Dawid Cassius czy Krzysztof Sitkowski (Sitcovius) – niestrudzenie wypożyczali Jabłońskiemu rękopisy, sporadycznie żądając ich zwrotu. On natomiast

⁸ A. Węgieński, *Libri quattuor Slavoniae reformatae*, wyd. J. Tazbir, Varsoviae 1973.

⁹ M. Ptaszyński, *Andrzej Węgieński (1600–1649): Polnisch-reformierte Geschichtsschreibung im 17. Jahrhundert zwischen Polemik und Irenik*, w: *Konfessionelle Geschichtsschreibung im Umfeld der Böhmischen Brüder (1500–1800): Traditionen – Akteure – Praktiken*, red. J. Bahlcke, J. Just, M. Rothkegel, Wiesbaden 2022, s. 323–348; W. Kriegseisen, *Ewangelicy polscy i litewscy*, s. 278–279.

¹⁰ M. Ptaszyński, A. Frączek, *Consensus Sendomiriensis als eine Tradition der Herrnhuter Brüdergemeine*, w: *Die Herrnhuter Brüdergemeine im 18. und 19. Jahrhundert. Theologie – Geschichte – Wirkung*, wyd. W. Breul, Göttingen 2023, s. 275–298.

¹¹ S. Lubieniecki, *Historia Reformationis Polonicae in qua tum Reformatorum, tum Antitrinitariorum origo et progressus in Polonia et finitimis Provinciis narrantur*, Freistadii [Amsterdam] 1685.

¹² D.E. Jabłoński do K. Sitkowskiego, Berlin 1 VIII 1735, ABCz, sygn. 1209, s. 68–74.

¹³ D.E. Jabłoński do K. Sitkowskiego, Berlin 4 X 1737, ABCz, sygn. 1211, s. 87–90; R. Janowski, *Burzliwe losy Archiwum Radziwiłłów z Nieświeża od XV w. do 1838 r.*, „Miscellanea Historico-Archivistica” 11, 2000, s. 35–68.

zapewniał, że nie tylko z nich korzysta, ale także przechowuje je w należnym porządku, nie mieszając z innymi papierami¹⁴. Dodawał, że trzyma je w osobnej szufladzie w szafie (*Spinde*), do której nikt z jego domowników – nieznających *notabene* polskiego – nie ma dostępu¹⁵. Dla bezpieczeństwa postanowił jednak zamknąć akta w skrzyni z napisem „*Peculium unitatis*” i umieścić w bibliotece. W 1732 r. urażony żądaniem zwrotu części archiwaliów, donosił, że dziwi go, iż jako senior musi się usprawiedliwiać przed braćmi. Wyraził wówczas gotowość odesłania archiwaliów, ostrzegając Jednotę, że będzie musiała znaleźć kogoś innego do napisania historii, która musi być „czerpana z dokumentów, a nie wyssana z palca”¹⁶.

Te zainteresowania historyczne znalazły swoje wierne odzwierciedlenie w polemikach i apologiach, przygotowywanych i ogłaszanych wówczas przez Jabłońskiego w celu obrony protestantów. Pierwszym, niezwykle ważnym utworem były *Jura et Libertates* ogłoszone w 1708 r. W 1716 r. Jabłoński pracował nad nową polemiką, której – podobnie jak *Jura et Libertates* – chciał nadać postać traktatu historyczno-prawnego. Polemika powstać miała zapewne przed sejmem 1717 r., ale podróż Jabłońskiego do Anglii stanęła temu na przeszkodzie. Jakby chcąc wynagrodzić Jednocie to opóźnienie, senior obiecywał, że podczas audiencji u angielskiego króla postara się wspomnieć o sprawach polskich protestantów¹⁷. Ostatecznie druk ukazał się w 1718 r. jako *Libellus supplex*.

Impulsem do przygotowania tej polemiki była radykalna zmiana położenia prawnego protestantów, którą przyniósł traktat warszawski z 1716 r., zatwierdzony kilka miesięcy później na Sejmie Niemym¹⁸. Postanowienia zamykały protestantom dostęp do nadań królewskich (dóbr, urzędów i tytułów), zakazywały odprawiania poza zborami publicznych nabożeństw oraz ograniczały ich formę. Tej radykalnej zmianie ustawodawczej towarzyszyły drobniejsze kroki wymierzone w protestantów. Od dawna przedstawiciele protestantów byli

¹⁴ D.E. Jabłoński do D. Cassiusa, Berlin 14 III 1730, ABCz, sygn. 218, s. 9–12.

¹⁵ D.E. Jabłoński do D. Cassiusa, Frankfurt O. 18 IV 1732, ABCz, sygn. 218, s. 100–105.

¹⁶ „die man nicht aus eigenem Gehiern nehmen, sondern auß den Actis schöpfen muß”, ibidem.

¹⁷ D.E. Jabłoński do D. Cassiusa, Berlin 19 X 1716, ABCz, sygn. 213, s. 23–25; D. Cassius do D.E. Jabłońskiego, Leszno 2 XII 1717, ABCz, sygn. 820, s. 37–42; J. Kwaćala, *D.E. Jablonsky und Großpolen*, s. 291–309.

¹⁸ W. Kriegseisen, *Postanowienia Sejmu Niemego w kwestiach wyznaniowych i ich konsekwencje, czyli w sprawie genezy „sprawy dysydenckiej”*, w: *Sejm Niemy: między mitem a reformą państwa*, wyd. M. Zwierzykowski, Warszawa 2019, s. 177–188; W. Kriegseisen, *Ewangelicy polscy i litewscy*, s. 44–47, 239–241; J. Feldman, *Sprawa dysydencka za Augusta II*, „Reformacja w Polsce” 3, 1924, s. 89–116.

usuwani z trybunałów, nie zasiadali już w senacie, a w 1718 r. po raz pierwszy wykluczono z obrad sejmku posła ze względu na wyznanie¹⁹. Jak pisał Kriegerseisen, wówczas „zwyciężyło [– –] przekonanie, że dysydent nie może być posłem”²⁰. Coraz częściej wykorzystywano argument konfesyjny jako pretekst do przejęcia majątków szlachty ewangelickiej. Wedle przytaczanej przez Marka Wajsbłuma anegdoty jeden z sędziów Trybunału Koronnego w Lublinie miał po prostu powiedzieć, otwierając proces protestanckiego ministra: „Dzicz mamy, więc zapołujemy”²¹.

Ograniczenia dotyczyły nie tylko praw publicznych, gwarantowanych przez konfederację warszawską, czy świętej dla szlachty nienaruszalności własności prywatnej. Wykluczenie protestantów z obrad sejmku podważyło zasadę szlacheckiej równości, będącą jednym z najważniejszych fundamentów ustroju Rzeczypospolitej. Co więcej, umiejętne rozwinięcie zakazu apostazji, uchwalonego w 1668 r., pozwoliło ingerować w stosunki prywatne i kwestie wychowania potomstwa. Stosowanie kruczków prawnych – jak oskarżenia o „calvino-arrianismus” – umożliwiło atak na ewangelików przy użyciu ustaw antyariańskich, wymierzonych pierwotnie w grupę już wcześniej zmarginalizowaną przez pozostałe Kościoły.

Właśnie ze względu na tę dramatyczną zmianę okoliczności Jabłoński ponownie został poproszony o sporządzenie publicznej apologii. Przygotowując się do pracy, zwrócił się do Jednoty o przysłanie materiałów, które pozwoliłyby mu zachować wierność historycznej prawdzie. W październiku 1716 r. duchowny otrzymał z archiwum kościelnego trzy tomy rękopisów pochodzących z Kościoła reformowanego Małopolski: wprowadzenie do historii kościelnej autorstwa Andrzeja Węgierskiego i dwa tomy protokołów synodów²². Materiały te nadawały się do rekonstrukcji dziejów Kościoła, lecz najwidoczniej

¹⁹ W. Kriegerseisen, *Sprawa Andrzeja Piotrowskiego na sejmie grodzieńskim 1718 roku i jej polityczne okoliczności*, „Rocznik Wieluński” 16, 2016, s. 147–160; idem, *Ewangelicy polscy i litewscy*, s. 160, 241–242.

²⁰ W. Kriegerseisen, *Stosunki wyznaniowe*, s. 656.

²¹ M. Wajsbłum, *Ex registro arianismi. Szkice z dziejów upadku protestantyzmu w Małopolsce*, „Reformacja w Polsce” 7/8, 1935–1936, s. 245–308, tu: s. 247.

²² Księga dystryktowa krakowska zawierająca akta i uchwały synodów, 1634–1720, BUW, Synod Ewangelicko-Reformowany (dalej: SER), sygn. 592, t. 2, fol. 245v; Księga dystryktowa sandomierska, 1680–1766, BUW, SER, sygn. 593, fol. 49v. Rękopisy przesłane do Jabłońskiego znajdują się obecnie w AGAD, Archiwum Zamojskich, sygn. 110. Są to: „Prolegomena p[er] Andream Węgierscium ex Annualibus Synodorum Privincialium Minoris Poloniae”, „Acta abo Synodów za Prowincję Sandomierskich a Nato Christo 1681 21 stycznia”, „Acta y Constytucje Synodowe Dystryktu Sandomierskiego”.

nie oferowały dobrej podstawy do napisania polemiki. Ostatecznie Jabłoński zdecydował się na przyjęcie innej formy. W styczniu 1717 r. informował, że postanowił przygotować apologię „na wzór tamtej supliki, którą sporządzono w 1627 r.”²³.

Co miał na myśli Jabłoński, pisząc o szlacheckiej suplice z 1627 r.? Szukając odpowiedzi na to pytanie, warto przywołać kontekst, w jakim powstał dokument wykorzystany przez Jabłońskiego. Sejm 1627 r. przebiegał w cieniu sporu króla Zygmunta III Wazy z opozycją szlachecką, a zwłaszcza z Krzysztofem Radziwiłłem „Młodszym”²⁴. Ponadto obrady były poprzedzone atakami na protestantów w Krakowie i Lublinie. Sprawy rozstrzygał Trybunał Koronny, nakazując zamknąć zbory w Lublinie i Piotrkowie, zakazując prywatnych nabożeństw w tych miastach, a w Lublinie – również odprawiania synodów. Wyroki dotknęły też protektorów protestanckich Rafała Leszczyńskiego i Andrzeja Firleja²⁵.

Owe wyroki trybunału w sprawach dotyczących religii szczególnie bulwersowały szlachtę protestancką. Bez wątpienia najgłośniejszy wyrok, który wywołał wielkie oburzenie, zapadł w sprawie Samuela Bolestraszyckiego. Ponieważ była ona już wielokrotnie opisywana przez historyków, można ją tu streścić w ogólnych zarysach. Bolestraszycki przetłumaczył na język polski, a następnie w 1617 r. wydał drukiem traktat teologa reformowanego Pierre’a du Moulin (Petrus Molinaeus) *Héraclite ou de la vanité et la misère de la vie humaine*, dedykując dzieło królowi Annie Wazównie. Owocem edycji był pozew przed sąd ziemski w Przemyślu, który Bolestraszycki otrzymał od tamtejszego biskupa Achacego Grochowskiego, a także wyrok infamii wydany przez sąd biskupi. Po batalii sądowej, która odbyła się już po śmierci Wazówny, szlachcic został w maju 1627 r. skazany przez Trybunał Koronny w Lublinie na sześć miesięcy więzienia²⁶. Na mocy wyroku książka została publicznie spalona²⁷.

²³ „nach dem Model jenes Supplicati, de an. 1627. concipiret”, D.E. Jabłoński do D. Casiusa, Berlin 18 I 1717, ABCz, sygn. 213, s. 27–30.

²⁴ J. Seredyka, *Sejm zawiedzionej nadziei*, Opole 1981.

²⁵ W. Sobieski, *Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III-go*, Warszawa 1902, s. 156–157; T. Kempa, *Wobec kontrreformacji: protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku*, Toruń 2007, s. 359–362.

²⁶ J.W. Oparty, *Bolestraszycki-Świętopętk, Samuel*, PSB, t. 2, Kraków 1936, s. 286–286; A. Przyboś, *Grochowski, Achacy b. Junosza*, PSB, t. 8, Wrocław 1959–1960, s. 252–253.

²⁷ A. Kraushar, *Sprawa Bolestraszyckiego*, „Drobiazgi Historyczne” 1, 1891, s. 45–62; H. Merczyng, *Druga w Polsce egzekucja literacka*, PH 17, 1913, 1, s. 67–74; M. Jarczykowa, *Książka i literatura w kręgu Radziwiłłów birzańskich w pierwszej połowie XVII wieku*, Katowice 1995, s. 73.

Wywołało to oburzenie nie tylko wśród ewangelickiej szlachty, lecz również wśród katolików. Głosy protestu dobiegały z wielu sejmików zarówno w Koronie, jak i na Litwie, a kraj zalała fala protestanckiej publicystyki²⁸. Ostatecznie podczas sejmiku mimo znacznej przewagi liczebnej katolików, którym przypadła także łaska marszałkowska, protestanci zdołali przeforsować swoje postulaty. Dzięki współpracy protestantów i katolików uchwalono konstytucję, która ograniczała jurysdykcję trybunału²⁹. Sejm nie zniósł jednak wyroków ciążyących na Bolestraszyckim, Firleju i Leszczyńskim. Niemal dwie dekady Bolestraszycki musiał czekać na list żelazny od króla (1647) i pełną rehabilitację (1649)³⁰. Debata toczona w pismach ulotnych i na arenie sejmowej podważała natomiast pozycję trybunału. W popularnych utworach proponowano rezygnację z sądów najwyższej instancji (osiągnięcia szlacheckiej suwerenności) i powrót do bezpośredniej jurysdykcji króla³¹.

Bogactwo argumentów i temperatura sporów z 1627 r. wyjaśniają, dlaczego Jabłoński właśnie ten moment historyczny obrał za punkt odniesienia dla swojej argumentacji. Pismo, które Jabłoński nazwał „Supplicatio” i wykorzystał jako wzór, było polskojęzycznym rękopisem zatytułowanym: „Uniżona prośba do Jego Królewskiej Mości Króla naszego Pana Miłosiernego i Rzeczypospolitej”³². Utwór zachował się do dziś w wielu odpisach i uchodzi za najbardziej rozpowszechniony tekst z okresu batalii sejmowej. Trafił też do archiwum braci czeskich³³.

Jak przypuszcza Tomasz Kempa, manifest ten powstał w kręgu ewangelików litewskich, a następnie został upubliczniony podczas obrad sejmiku³⁴. Układ i charakter argumentacji bliskie były mowie, którą Krzysztof Radziwiłł wygłosił na sejmiku nowogrodzkim poprzedzającym sejm, co zdaje się potwierdzać

²⁸ U. Augustyniak, *Egzorbitancje dysydentów na sejmie 1627 roku jako przyczynek do rekonstrukcji ich programu ideowego za panowania Zygmunta III*, w: *Studia historyczno-prawne. Księga poświęcona pamięci profesora Jana Seredyki*, red. W. Kaczorowski, Opole 2008, s. 27–48.

²⁹ *O dekreтах trybunałski*, VC, t. 3/2, s. 16; T. Kempa, *Wobec kontrreformacji*, s. 367–368.

³⁰ *Restytucja urodzonego Samuela Bolestraszyckiego*, VC, t. 4/1, s. 181.

³¹ *Dyskurs o niewoli szlachty polskiej, którą cierpią dla duchownych*, w: *Państwo świeckie czy księżę? Spór o rolę duchowieństwa katolickiego w Rzeczypospolitej w czasach Zygmunta III Wazy: wybór tekstów*, wyd. U. Augustyniak, Warszawa 2013, s. 325–339, tu: s. 329.

³² *Uniżona prośba do Króla Jego Mości Pana Naszego Miłościwego y Rzeczy Pospolitej na sejm walny roku MDCXXVII Nomine Dissidentium in Religione w uciskach ich pisana*, w: *Państwo świeckie czy księżę*, s. 367–400.

³³ „Uniżona prośba do Króla Jego Mości Pana Naszego Miłościwego y Rzeczy Pospolitej na sejm walny roku MDCXXVII Nomine Dissidentium in Religione w uciskach ich pisana”, ABCz, sygn. 2056.

³⁴ T. Kempa, *Wobec kontrreformacji*, s. 364.

tę hipotezę o pochodzeniu tekstu³⁵. Sygnatariusze owej supliki przedstawili się w niej jako protestanci poddani króla. We wstępie ukazali się również jako patrioci, którym mimo obietnic monarchy odbiera się kościoły i których poddaje się uciskowi. Miłość ojczyzny (*amor Patriae*) zmuszała ich do milczenia w trudnych czasach (*difficilia tempora*). Także teraz ich głos był prośbą, formułowaną w imię „miłości braterskiej”, a nie żądaniem lub próbą rozpoczęcia sporu.

Nawiązanie do trudnych czasów było czytelną aluzją do wojny toczzonej ze Szwecją w latach 1621–1626, a z przerwami od początku XVII stulecia. Przywołując te wydarzenia, autorzy umieścili swoje egzorbitancje na szerokim tle historycznym. Na wstępie podzielili dzieje protestantów w Rzeczypospolitej na dwie epoki: w pierwszej ucisk miał charakter prywatny i akcydentalny (*privatae licentiae titulo*), w drugiej natomiast prześladowania były dokonywane w majestacie prawa, przy udziale kancelarii królewskiej. W tym okresie, już za panowania Zygmunta III, dochodziło do ataków na zbory w Krakowie, Poznaniu, Radziejowie, Brześciu, Wilnie i Lublinie³⁶. Ilustracją ucisku spotykającego protestantów były losy kamienicy w Krakowie, zwanej „Brogiem”, która została „ewangelikom odjęta, a komu inszemu kadukiem konferowana”³⁷. Jak wiadomo, tragiczny los zboru krakowskiego, który za zgodą króla mógł korzystać z kamienicy, był bolesny dla małopolskich kalwinistów. „Bróg” był bowiem regularnie niszczony podczas bezkrólewii, a po spaleniu w 1591 r. nie został już odbudowany. W 1622 r. ruinę przekazano prawem kaduka Stanisławowi Lubomirskiemu³⁸.

Autorzy „Uniżonej prośby” wyjaśniali, że prywatna kamienica nie powinna podlegać prawu kaduka, pozwalającemu królowi rozporządzać skonfiskowanym majątkiem buntowników i bękartów lub przedmiotami wyrzuconymi przez morze³⁹. Rozwijając metaforę katastrofy morskiej – która była także przewodnim motywem sejmikowej mowy Radziwiłła – zauważono, że krakowska kamienica była ostatnią deską ratunku (*naufragium tabula*). Wyrok króla w sprawie kaduka był dla protestantów wyjątkowo dotkliwy, gdyż tym razem to nie wybryki studentów (insolencje studenckie) czy miejskiej biedoty (gminu)

³⁵ *Książca Krzysztofa Radziwiłła hetmana polnego Wielkiego Księstwa Litewskiego sprawy wojenne i polityczne 1621–1632*, Paryż 1859, s. 573–577.

³⁶ *Państwo świeckie czy księżę*, s. 396–397.

³⁷ *Uniżona prośba*, s. 369.

³⁸ A. Węgierski, *Libri quattuor*, s. 233; W. Węgierski, *Kronika zboru ewangelickiego krakowskiego*, wyd. M. Pawelec, Kraków 2007, s. 121; brak informacji w: W. Czapliński, *Lubomirski, Stanisław*, PSB, t. 18, Wrocław 1973, s. 45–47.

³⁹ Na temat prawa kaduka, K. Sroka, *Ius caducum w Lublinie w pierwszej ćwierci XVII w.*, „Miscellanea Historico-Iuridica” 21, 2022, s. 77–90.

przyniosły szkodę protestantom. Za obecną decyzją stał sam monarcha, który do zachowania wolności protestantom zobowiązał się przysięgą królewską i *pacta conventa*.

W centrum argumentacji umieszczono sprawę Bolestraszyckiego i orzecznictwo trybunału królewskiego. Wedle autorów utwór przetłumaczony przez Bolestraszyckiego nie odbiegał tematyką od dzieł katolickich twórców. Niezależnie jednak od treści książki król nie miał prawa interweniować w sprawie dzieła, gdyż byłoby to sprzeczne z „artykułem *de pace dissidentium*”, czyli z gwarancjami konfederacji warszawskiej, potwierdzonymi w przysiędze królewskiej oraz *pacta conventa*. Co więcej, precedens ustanowiony decyzją trybunału pozwalałby na cenzurę innych dzieł protestanckich: katechizmów, modlitewników i postylli. A niektóre z tych dzieł – jak wywodzili autorzy – były przecież dedykowane królom polskim.

W istocie, zwyczajowo od połowy XVI w. protestanci dedykowali królom i królowym tłumaczenia przekładów Biblii, wydania ważniejszych konfesji (np. *Konfesji sandomierskiej*), a także niektóre polemiki⁴⁰. Jak dowodzili autorzy supliki: „w nich jaśniejsze niż w księdze pana Bolestraszyckiego są *offendicula*, nie na czyją hańbę albo zniewagę, ale na naszą naukę i potrzebę położone, które, *stante religione*, chcieć *ex religione* wydrzeć, to jest, jakoby żyły wyróżnawszy, na nogach ciała stać kazać”⁴¹. *Offendicula* – to oczywiście również zaczepki (jak sugerują współcześni wydawcy tekstu), lecz w tym wypadku chodzi o fragmenty wywołujące zgorszenie katolickich czytelników. Miejsca te jednak należały do nauki protestanckiej, więc nie można ich usunąć z religii, jeśli ma pozostać religią. Innymi słowy, autorzy supliki usiłowali wykazać, że elementy dyskursu religijnego podlegają ochronie gwarantowanej przez konfederację warszawską.

Niemniej patriotyczni protestanci zapewniali, że nie myślą o aktywnym oporze. Ustępowali przed wyrokiem i jako lojalni poddani oddawali się pod ochronę monarchy, przypominając sformułowania przysięgi królewskiej, która gwarantowała wszystkim wyznaniom pokój. Przywołując moment, gdy „*in politico statu* większa część ewangelików bywała”, autorzy implicite przypominali genezę konfederacji warszawskiej, gdy szlachta protestancka przeważała liczebnie nad katolicką. Protestanci mogli zatem wówczas nie tylko potwierdzić swoją pozycję, lecz także wykorzystać chwilową przewagę. Zamiast tego

⁴⁰ K. Meller, *Listy do króla w sprawach wiary w polskich protestanckich Bibliach XVI i XVII w.*, „Poznańskie Studia Slawistyczne” 10, 2016, s. 179–196; *Wypowiedzi zalecające w książce dawnej i współczesnej*, red. M. Jarczykowa, B. Mazurkowska, M. Marcinkowska, Katowice 2015.

⁴¹ *Uniżona prośba*, s. 371.

przekazali gwarancje swobód religijnych w ręce monarchy, ufając, że „*regum conscientiam* nie może *violari*”⁴². To sumienie króla było gwarancją dotrzymywania praw i ustaleń, a więc „póki król [– –] stać będzie, póty stać będzie wolność nasza w religiej”.

Argument sumienia stawał się w XVII w. coraz istotniejszy w sporach konfesyjnych⁴³. Genezy jego popularności należy szukać w wystąpieniach pierwszych reformatorów w XVI w., na czele z Marcinem Lutrem⁴⁴. Od połowy stulecia chętnie sięgali po ten argument liberalni i radykalni protestanci czy katolicy humaniści, jak Tomasz More⁴⁵. Dzięki popularności pism Sebastiana Castelliona w obronie Miguela Serveta argument ten pojawiał się coraz częściej w debatach wokół wojen religijnych we Francji, a następnie w Niderlandach. W Rzeczypospolitej korzystał z niego kilkakrotnie Zygmunt August, nie odnosząc się jednak do spraw konfesyjnych, lecz jedynie do swojej suwerennej decyzji w sprawie małżeństwa. Mimo to w XVII w. pisarze protestanccy chętnie wkładali deklaracje obrony sumienia w usta kolejnych władców: Zygmunta Augusta, Batorego czy nawet Zygmunta Wazy⁴⁶.

W 1627 r. jako przeciwnik owej zasady ukazany został natomiast kardynał Stanisław Hozjusz, który twierdząc, że przysięga nie może wiązać w kwestiach niesprawiedliwych („*iuramentum non debet esse vinculum iniquitatis*”), postulował, aby pryncypialnie nie dotrzymywać zobowiązań w stosunku do heretyków⁴⁷. Myśl tę można odnaleźć w korespondencji Hozjusza z marca i kwietnia 1573 r., gdy dotarła do niego wiadomość o przyjęciu przez szlachtę konfederacji. W listach adresowanych wówczas do arcybiskupa gnieźnieńskiego Jakuba Uchańskiego czy biskupa krakowskiego Franciszka Krasieńskiego Hozjusz nie tylko wykorzystał tradycyjne argumenty przeciw protestantom, nazywając ich

⁴² Ibidem.

⁴³ W. Kriegseisen, *Stosunki wyznaniowe*, s. 32.

⁴⁴ Idem, *Autonomia jednostki a wolność sumienia. Problem konwersji w nowożytnej Rzeczypospolitej*, w: *Autonomia jednostki w Europie i w Polsce: od XVII do XX wieku*, red. W. Mędrzecki, Warszawa 2011, s. 25–44.

⁴⁵ T. More, *Pisma więzienne*, tłum. W. Giertych i in., Warszawa 2017.

⁴⁶ A. Lubieniecki, *Poloneutychia*, wyd. A. Linda i in., Warszawa 1982, s. 55; „*Rex sum populorum non conscientiarum*”, A. Węgierski, *Libri quattuor*, s. 215; K. Kraiński, *Postylla Kościoła powszechnego apostolskiego*, cz. 4: *Kazań odwieczornych, od Adwentu aż do Troyce Świętej*, [b.m.] 1617, s. 1172; *Apologeticus to jest Obrona konfederacyej: przytym Seditio albo bunt kapłański na ewanieliki w Wilnie z wolej a łaski miłego Boga przed harapem wynurzony*, wyd. E. Bursche, Kraków 1932, s. 86.

⁴⁷ „*Nullam patiatul ulli se ratione ad ea quae haereticis promiserit praestanda tueri, quia iuramentum non debet esse vinculum iniquitatis*”, *Uniżona prośba*, s. 376.

heretykami, buntownikami czy zdrajcami⁴⁸. Kardynał twierdził także, że traktaty zawarte z heretykami nie są wiążące⁴⁹. W czerwcu i lipcu 1573 r., czyli już po zatwierdzeniu konfederacji podczas elekcji, kardynał wysłał z Rzymu cały pakiet listów adresowanych zarówno do elekta, jak i francuskich katolików oraz członków legacji polskiej do Paryża, namawiając ich do odrzucenia konfederacji warszawskiej⁵⁰. W październiku 1573 r. Hozjusz kilkakrotnie powtórzył myśl, że przysięga nie może być „vinculum iniquitatis”⁵¹. Uważał, że potwierdzenie konfederacji, jak i pozostałe warunki elekcji oraz formuła przysięgi królewskiej nie są ważne, gdyż zostały na Henryku wymuszone.

Epistoły Hozjusza krążyły zapewne wśród magnatów i do dziś znane są z wielu odpisów⁵². Wybrane listy przedrukowane zostały w kolekcjach korespondencji, na przykład w zbiorze wydany przez biskupa Stanisława Karnkowskiego⁵³. Od momentu opublikowania dzieł zebranych Hozjusza w 1584 r., zawierających również jego korespondencję, argumentacja ta weszła na stałe do polemicznego instrumentarium zarówno katolików, jak i protestantów. Nic zatem dziwnego, że myśl tę powtarzali polscy polemiści na czele z Piotrem Skargą, jak i europejscy bojownicy Kościoła katolickiego, jak Francesco Suarez w publikacjach początku XVII w.⁵⁴

⁴⁸ S. Hozjusz do J. Uchańskiego, Rzym 21 III 1573, S. Hozjusz, *Opera omnia*, Coloniae 1584, t. 2, nr 181, s. 342–343; S. Hozjusz do F. Krasieńskiego, Rzym 2 V 1573, *Elementa ad fontium editiones*, wyd. C. Lanckorońska, Rzym 1980, t. 59, nr 99, s. 252–257.

⁴⁹ „Scitum est illud: in malis promissis rescinde fidem, in turpi voto muta decretum”, S. Hozjusz do F. Krasieńskiego, Rzym 2 V 1573, *Elementa*, t. 59, nr 99, s. 256.

⁵⁰ S. Hozjusz do Henryka Walezego, Rzym 2 VII 1573, S. Hozjusz, *Opera omnia*, t. 2, nr 184, s. 345–346; S. Hozjusz do K. Gwizjusza, Rzym 20 VI 1573, ibidem, nr 188, s. 350–351; S. Hozjusz do O. Łaskiego, Rzym 30 VI 1573, ibidem, nr 187, s. 349–50; S. Hozjusz do S. Reszki, Rzym 29 VI 1573, ibidem, nr 190, s. 353–354.

⁵¹ S. Hozjusz do J. de Morvillier, [Rzym] 18 X 1573, ibidem, nr 199, s. 360–361; „sed cum iuramentum iniquitatis vinculum non sit, certum est quod eo non tenetur, quandoquidem id quo contra proprium Regis officium iuravit”, S. Hozjusz do L. d’Este, Romae 18 X 1573, ibidem, nr 200, s. 361.

⁵² „Scripsit cardinalis Hosius ad quosdam spirituales pontificem absolutionem a iuramento obtrudere. De confoederatione monet, obsecrat ut viros se praestent, si conscientiam, si partiam salvam velint”, A. Dudyc do Maksymiliana II, Kraków 31 XII 1573 / 1 I 1574, A. Dudith, *Epistulae*, wyd. L. Szczucki, T. Szepessy, Budapest 1995, t. 2, nr 377, s. 610.

⁵³ *Epistolae illustrium Virorum in tres libros digestae. opera reverendiss. domini d. Stanislai Carnicovii Episcopus Wladislaviensi et Pomeraniae, in lucem editae*, Cracoviae 1578.

⁵⁴ F. Suarez, *Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae Sectae errores* (1613), wyd. P.L.P. Simpson, New York 2012, <https://philological.cal.bham.ac.uk/suarez/> (dostęp: 27 VII 2024).

W suplice z 1627 r. argumenty te służyły jako wprowadzenie do prośby skierowanej do Zygmunta III, aby powstrzymał falę prześladowań spadających na protestantów. Jak wywodzili autorzy, wystąpienia przeciw swobodom religijnym były pogwałceniem przysięgi królewskiej, a więc *ipso facto* także naruszały powagę monarszą. Tym samym prześladowanie Bolestraszyckiego prowadziło do paradoksalnej sytuacji. Pierre du Moulin i jego pisma cieszyły się bowiem bezpieczeństwem (*tolerantur*) w absolutystycznej Francji, a ataki spadały na dzieło w wolnej Polsce. Wyrok trybunału skazuje protestantów w momencie, gdy to oni przedstawili skargi na atakujących ich „jezuickich studentów i ich pomocników”.

Prócz ataków na zbory najważniejszą kwestią w tekście był zasięg społeczny gwarancji przyznanych w konfederacji, czyli pytanie, na ile obejmują one miasta królewskie. Nie ulegało wątpliwości, że miasta prywatne jako własność szlachecka podlegały ochronie konfederacji, choć przykłady napadów na zbory w Aleksandrowicach i Lucjanowicach dowodziły, że i te gwarancje bywały naruszane. Swobody religijne mieszczan podległych królowi były jednak ciągle przedmiotem sporu. Jak wywodzili autorzy supliki, podczas wojny ze Szwecją prowadziło to do paradoksalnej sytuacji, w której Ryga i Elbląg mogły być zadowolone z zajęcia przez wroga wojska, uwalniające miasta od zagrożenia prześladowaniami w Rzeczypospolitej. Cóż mają myśleć protestanczy żołnierze w armii króla?

Wbrew groźnej wymowie tych pytań autorzy zapewniali jednak monarchę o absolutnej lojalności i prosili pokornie o litość, „upadając do nóg”. Króla, senatorów duchownych oraz świeckich i szlachtę błagali o zachowanie pokoju, zgody i sprawiedliwości. Do każdej grupy odbiorców wystosowali indywidualny zestaw argumentów. Biskupom autorzy wskazywali na *usus concordiae* wynikający z dotychczasowej względnej bezpiecznej koegzystencji religijnej. Naruszenie tego stanu i usunięcie protestantów miałoby uderzyć również w Kościół katolicki. Na potwierdzenie tego mechanizmu przytoczyli słowa Jerzego Zbaraskiego: „Wolę mieć *religionem frigidam* niż *nullam*”, znane z listu krążącego w wielu odpisach od 1617 r.⁵⁵ Do świeckich natomiast autorzy zwrócili się, dobierając argumenty z tradycji republikańskiej. Przywołali kategorię obywatelstwa, gwarantującego wolność, bezpieczeństwa i honor, a także wspólnoty „polskiej krwi” i „polskiego ducha”. Obcy przybysze z Rzymu i Hiszpanii nie rozumieli wolności Rzeczypospolitej i dążyli do utworzenia w kraju „absolutum dominium”.

⁵⁵ U. Augustyniak, „Wolę mieć *religionem frigidam* niż *nullam*”: Jerzy i Krzysztof Zbarascy wobec rekatolicyzacji i zmiany systemu rządów w Rzeczypospolitej za Zygmunta III Wazy, *OiRP* 58, 2014, s. 73–104.

Łatwo dostrzec, co w utworze z 1627 r. mogło wydać się atrakcyjne czytelnikowi w XVIII w. Forma supliki, czyli prośby, odpowiadała potrzebom chwili. Szczególnie aktualne pozostawało podejście do kwestii wyznaniowych, które w suplice z jednej strony oddzielano od polityki, a z drugiej – bardzo silnie zinterioryzowano. Również odwołania do republikańskich swobód, pojęcia wolnej republiki oraz ustrojowych gwarancji mogły wydać się w XVIII w. nie tylko aktualne, lecz także inspirujące. Zarazem jednak niechęć do instytucji (takich jak trybunały), gdzie słabnąca mniejszość protestancka nie miała już przedstawicieli, stała się jeszcze aktualniejsza w XVIII w.

Nic zatem dziwnego, że Jabłoński stosunkowo wiernie podążał za owym wzorem w swoim *Libellus supplex*⁵⁶. Przedmowa do tekstu była zwrotem protestantów do króla i stanów Rzeczypospolitej, zgromadzonych na sejmie. Rozpoczął ją Jabłoński od dość stereotypowego obrazu Rzeczypospolitej jako okrętu na wzburzonym morzu, ale zmierzającego już do bezpiecznego portu, co było zapewne aluzją do losów wojny północnej. Wszystkie turbulencje protestanci odczuwali podwójnie – nie tylko w wymiarze politycznym, lecz także kościelnym („*proprias etiam, nempe Ecclesiasticas*”). Były one tym boleśniejsze, że pochodziły nie od wrogów, lecz od współobywateli, obrońców praw i sprawiedliwości („*non ab hoste, sed a concivibus, a legum defensoribus, a iustitiae praesidibus*”)⁵⁷.

Aby wyjaśnić trudną sytuację protestantów, Jabłoński również przywołał szerszą perspektywę historyczną, w której zestawiał dawny ucisk z obecnym. Przodkowie w obliczu podobnych opresji zwykli zwracać się do sejmu. Obecnie w celu obrony swobód religijnych protestanci pełni lęku, a pozbawieni dawnej ufności, muszą się zwracać do króla. Czynili to, odwołując się do poczucia wspólnoty: „jesteśmy z waszej krwi, z waszego ciała i waszych kości. Jesteśmy obywatelami tej samej najłaskawszej Rzeczypospolitej, dzielącymi z wami przywileje wynikające z pochodzenia i urodzenia i uczestniczącymi w tych samych prawach”⁵⁸.

W kwestiach religii sumienie było dla protestantów najważniejszym drogowskazem⁵⁹. Niezależnie od tego w podstawach wiary nie różnili się oni jednak od katolików: oddawali cześć Bogu, wykorzystywali tę samą Biblię jako

⁵⁶ *Libellus supplex Serenissimo et Potentissimo Principi ac Domino Augusto II DG Regni Poloniae, Magno Duci Lithuaniae, &c, &c, &c. ut et Congregatis in Comitibus Regni Anno 1718. Illustrissimis Reipublicae Ordinibus, humillime et reverenter a Dissidentibus in Religione Christiana in Regno Poloniae et Magno Ducatu Lithuaniae*, [b.m.] 1718; streszczenie w: J. Kvačala, *D.E. Jablonsky und Großpolen*, s. 311–313.

⁵⁷ *Libellus supplex*, fol. [A 4r].

⁵⁸ *Ibidem*, fol. [A 4v]. Wszystkie tłumaczenia są autora artykułu.

⁵⁹ „*consentia, cui reliqua posthabemus omnia*”, *ibidem*, fol. [A 4v].

normę wiary, uznawali trzy podstawowe symbole Kościoła katolickiego oraz postanowienia czterech pierwszych soborów. Nie byli ateistami, epikurejczykami ani socynianami. Fundamentem prawnym pozycji w państwie były przywileje wydane przez Zygmunta Augusta, twórcę złotej wolności Rzeczypospolitej. Owe prawa i przywileje (*iura et privilegia*) były następnie zatwierdzane przez przysięgi ośmiu kolejnych monarchów, od Henryka Walezego aż do Augusta II, skrzepowanych więzami sumienia, wiary i honoru.

Mimo że prawa te były w minionym czasie wielokrotnie łamane, ewangelicy dotąd milczeli, ponieważ brakowało okazji do protestów w sejmie, a Rzeczpospolita zajęta była ważniejszymi sprawami. Dodatkowo krzywdy były im wyrządzane przez prywatne osoby, więc znosili je cierpliwie, mając nadzieję na ochronę od Rzeczypospolitej. Teraz jednak musieli rozpocząć interwencję, gdyż za atakiem na nich stała władza publiczna⁶⁰.

Wyliczenie doznanych krzywd Jabłoński zebrał w trzech podstawowych punktach. Po pierwsze, podważana była konfederacja warszawska, stanowiąca fundament wolności protestantów w Rzeczypospolitej. Dokument był potwierdzany podczas każdego bezkrólewia, także w 1697 r. Obecnie zamiast tych gwarancji protestantom przyznaje się „zwykłą tolerancję” (*tolerantia consessa*), oznaczającą w gruncie rzeczy arbitralną decyzję, zależną od przychylności czy łaski pojedynczych osób. Jabłoński wprowadził w tym punkcie fundamentalne rozróżnienie, mające swoje zakorzenienie w nowożytnym dyskursie politycznym, w którym tolerancja była pojęciem negatywnym, oznaczającym znoszenie heterodoksji religijnej. Owa tolerancja nie była zakorzeniona w prawie, więc – jak wskazywał – jej zakres i czas mógł być określany arbitralnie przez panującą większość. Za tak rozumianą tolerancją, także używając tego terminu, wielokrotnie wypowiadał się Piotr Skarga na przełomie XVI i XVII w., atakując konfederację warszawską. W przeciwieństwie do katolickich polemistów protestanci uważali, że ich pozycja jest zagwarantowana przez trwałe podstawy prawne.

To rozróżnienie prowadziło Jabłońskiego do drugiego punktu, w którym wskazał, że taka tolerancja oznaczała pozbawienie protestantów wszystkich praw i całkowitego bezpieczeństwa. Wbrew literze prawa (konstytucjom z lat 1578, 1611, 1637, 1650 i 1667) kościelne sprawy dysydentów są rozstrzygane przez trybunały, a nawet konsystorze Kościoła katolickiego. Co więcej, wbrew konstytucjom z lat 1678 i 1680 protestantów sędzi się *ex regestro arianismi*, pozbawiając ich „dóbr, majątków, honorów, życia i wszystkiego, co jest dla nich cenniejsze niż życie, włączając w to kościoły”⁶¹. Dlatego – konkludował Jabłoński – dysydenci

⁶⁰ Ibidem, fol. B1r.

⁶¹ Ibidem, fol. B1v.

z tęsknotą wspominają rok 1550, gdy rozdzielono sądownictwo świeckie i kościelne. Obecnie natomiast protestantów nie tylko oskarża się przed trybunałami o bluźnierstwo, lecz także wykorzystuje argumenty religijne w świeckich sprawach (jak długi czy spory o ziemię) dzielących katolików i dysydentów, często przedstawiając fałszywych świadków. Aby zobrazować nadużycia jurysdykcji trybunału, Jabłoński przywołał przykład oficera armii koronnej, który został skazany na wyrwanie języka i poćwiartowanie ciała. Wyrok następnie szybko złagodzano, nakładając na podsądnego obowiązek konwersji na katolicyzm.

Podobny charakter miało oskarżenie Zygmunta Unruga z 1715 r., „o czym lepiej milczeć niż mówić”⁶². Sprawa starosty wschowskiego nosiła pewne podobieństwo do procesu Bolestraszyckiego i wywołała gwałtowne oburzenie wśród protestantów⁶³. W 1715 r. wyrokiem Trybunału Koronnego w Piotrkowie Unrug został skazany *ex regestro arianismi* na śmierć, a jego majątek skonfiskowany. Powodem było zdanie, które Unrug zapisał w rodowej *silva rerum*: „czyż Zbawienna Prawda zstąpiła z nieba tylko po to, aby dać mieszkańcom Ziemi wieczny powód do wojen, nienawiści i podziałów?”⁶⁴. Skazańcowi udało się opuścić kraj, aby walczyć o rewizję wyroku z zagranicy⁶⁵. W Berlinie był pod ochroną Jabłońskiego, który kilkakrotnie prowadził kampanię na rzecz obrony interesów szlachcica.

Ostatnim punktem poruszonym przez Jabłońskiego były prześladowania dotyczące protestantów bez wyroku sądów. Polegały one przede wszystkim na odbieraniu lub niszczeniu kościołów, a także zamykaniu szkół ewangelickich. Protestantów podporządkowywano prawu kanonicznemu i postanowieniom Soboru Trydenckiego. Biskupi włączali ewangelickie parafie do prowadzonych przez siebie wizytacji kościelnych. Długi katalog skarg zawierał również wyliczenie ograniczeń życia religijnego: odebranie prawa do chrztów, małżeństw i pogrzebów lub wprowadzenie wymogu, aby udzielali ich katolicy księża. Niektórzy księża żądali natomiast opłat za dopuszczenie protestantów do przyjmowania eucharystii. Inni wymuszali udział w procesjach i publicznych ceremoniach. Przedstawiciele protestantów wykluczano z obrad sejmów czy sejmików oraz odsuwano od funkcji publicznych⁶⁶.

⁶² Ibidem, fol. B2v.

⁶³ Ibidem, fol. C1r, C2v.

⁶⁴ „La Vérité salutaire n'est-elle donc descendue du Ciel que pour être aux habitants de notre Globe une occasion perpétuelle d'erreur, de guerre, de haine et de division?”, cyt. w: A. Kraushar, *Sprawa Zygmunta Unruga. Epizod historyczny z czasów saskich 1715–1740*, Kraków 1890, t. 1, s. 24–25.

⁶⁵ Ibidem, t. 2, s. 80–97.

⁶⁶ *Libellus supplex*, fol. C1v–2r.

Dlatego w *Libellus supplex* zwracano się do króla, senatorów duchownych oraz senatorów świeckich w imię obrony wolności sumienia (*conscientiarum libertas*)⁶⁷. Proszono o ratunek dla szkół i kościołów ewangelickich, a także o prawo wznoszenia nowych szkół i naprawę starych w prywatnych dobrach. Domagano się również zawieszenia jurysdykcji trybunałów w sprawach wiary i rozstrzyganie spraw dysydyntów na sejmie. Apelowano o zaprzestanie prześladowań ewangelickiej szlachty, w tym o równy dostęp do godności i urzędów. Na koniec proszono też o ochronę pastorów jako duchownych (gwarancje swobody stroju, tytulatury, nauczania, podróży i czynności liturgicznych), o zawieszenie spraw toczących się *ex registro arianismi* oraz o uniewinnienie Unruga. Postulaty wieńczyło odwołanie do „naturalnej sprawiedliwości (która w wolnym społeczeństwie, nade wszystko, wymaga wolności sumienia), konfederacji generalnych ludzkości, spisanych praw, przysięgi królów”⁶⁸. Z naturalnych uprawnień wynikało, że wolność sumienia była fundamentem funkcjonowania wolnego społeczeństwa.

Zwracając się do biskupów, *Libellus supplex* przypominał, że są także senatorami Rzeczypospolitej. Sumienie i miłość ojczyzny zobowiązywały ich zatem do przestrzegania prawa⁶⁹. Jako przykład wyliczono nazwiska katolickich duchownych, którzy w kolejnych bezkrólewicach (od 1573 do 1648) uznawali konfederację warszawską. Wykazywano w ten sposób, że ani pobożność, ani objęcie wysokich funkcji kościelnych nie stają na przeszkodzie uznania praw protestantów. Do religii nie można bowiem zmuszać, lecz jedynie nakłaniać, dlatego i teraz katolicy powinni protestantów przekonać racjonalną i miłosierną argumentacją, a nie przemocą. W ostatnim punkcie, skierowanym do senatorów świeckich i szlachty, *Libellus supplex* wezwał do respektowania w republice trzech podstawowych wartości: wolności, honoru i bezpieczeństwa⁷⁰.

Praktyka polemiczna

Tworząc *Libellus supplex*, Jabłoński wykorzystał zatem schemat argumentacji znany z polemiki z 1627 r., nie kopiując jej dokładnie, lecz wprowadzając modyfikacje. Odejście od pierwowzoru można z pewnością zrzucić na karb sytuacji, w jakiej Jabłoński pracował nad supliką.

⁶⁷ Ibidem, fol. C2v.

⁶⁸ Ibidem, fol. D1v.

⁶⁹ Ibidem, fol. D2r.

⁷⁰ Ibidem, fol. E1v.

Rękopis *Libellus supplex* powstawał w pośpiechu i pod presją polityczną, którą wywierali na Jabłońskiego członkowie protestanckiej społeczności. Oczwistym powodem były antyprotestanckie postanowienia traktatu warszawskiego, a także zbliżający się sejm. Kiedy w listopadzie do Berlina dotarła wiadomość o zwołaniu sejmiku na 2 grudnia 1716 r., Zygmunt Unrug naciąkał na seniora, aby jak najszybciej wysłał apologię do Warszawy⁷¹. Zapewne w styczniu 1717 r. Jabłoński ukończył rękopis, ale jego upublicznienie opóźniło się nie tylko z powodu podróży i obowiązków Jabłońskiego, lecz również ze względów politycznych. Apologia musiała bowiem najpierw zyskać akceptację w Berlinie, a także wśród saskich urzędników. Teolog przedstawił dzieło ambasadorowi Saksonii Ernstowi Christophowi von Manteuffelowi, a następnie pruskim urzędnikom Heinrichowi Rüdigerowi von Ilgenowi i Marquardowi Ludwigowi von Printzenowi. Uzyskawszy ich aprobatę, wysłał tekst do Jakuba Henryka Flemminga, zaufanego ministra Augusta II, oraz do Jednoty w Wielkopolsce z pytaniem, czy krytyka trybunału, którą zaczerpnął z historycznego wzorca, nie była zbyt ostra⁷². Ponieważ suplika miała pomóc protestantom w precyzyjnym wyrażaniu ich żądań podczas audiencji u króla, Jabłoński uważał, że sformułowania powinny być bardzo dyplomatyczne. Na sejmie 1717 r. jednak ostatecznie nie doszło do audiencji, co sprawiło, że publikacja pracy została opóźniona.

Nie wiadomo, czy Jabłoński wysłał rękopis traktatu na synod Jednoty, który odbył się w Lesznie w maju 1718 r.⁷³ Pomimo ciągłych nalegań ze strony Dawida Cassiusa, senior nie mógł być osobiście obecny ani na tym synodzie, ani na następnym zjeździe, który był synodem generalnym, odprawionym w Gdańsku we wrześniu 1718 r.⁷⁴ Na synod generalny senior wysłał jednak obszerny list, w którym podkreślił wagę udziału szlachty w sejmikach⁷⁵. Sugerował wówczas, aby synod przygotował suplikę (*Libellus supplex*) ze skargami protestantów, zarówno w wersji krótszej, jak i dłuższej⁷⁶. Synod miał wybrać dwóch ewangelików reformowanych i dwóch luteranów, którzy przedstawiliby *gravamina* protestantów na nadchodzącym sejmie. Co ciekawe, także tym

⁷¹ D.E. Jabłoński do D. Cassiusa, Berlin 18 I 1717, ABCz, sygn. 213, s. 27–30.

⁷² Ibidem.

⁷³ Synod – Leszno, 16–17 V 1718, ABCz, sygn. 1541.

⁷⁴ Zob. korespondencja w: D. Cassius do D.E. Jabłońskiego, 1717–1718, ABCz, sygn. 821, fol. 27, 68, 76, 80, 86.

⁷⁵ D.E. Jabłoński do synodu, Berlin 22 VIII 1718, ABCz, sygn. 1541, fol. 77–80; J. Kvačala, *D.E. Jablonsky und Großpolen*, s. 308–309.

⁷⁶ D.E. Jabłoński do synodu, Berlin 22 VIII 1718, ABCz, sygn. 1541, fol. 79.

razem sformułowania Jabłońskiego nie zdradzały, czy wysłał na synod ukończone dzieło, mimo że rękopis od kilku miesięcy był w posiadaniu przywódców Jednoty Wielkopolskiej. Być może przemilczenie wynikało z faktu, że senior nie chciał zniechęcić luteranów, którzy wcześniej przygotowali własny traktat. Nie można jednak wykluczyć, że Jabłoński jako berliński kaznodzieja nie chciał lub nie mógł ujawnić swojego zaangażowania w tworzenie *Libellus supplex*, który został wkrótce wydrukowany jako dzieło anonimowe, będące głosem wszystkich polskich protestantów.

Ostatecznie gdański synod generalny postąpił zgodnie z radą Jabłońskiego⁷⁷. Zebrani postanowili skierować suplikę do króla i stanów Rzeczypospolitej. *Gravamina* należało złożyć nie na posiedzeniu sejmu, lecz na prywatnym spotkaniu z komisarzami królewskimi. Zdecydowano także o druku petycji w językach polskim, niemieckim i łacińskim przed zbliżającym się sejmem. Wracając z synodu, luteranin senior wielkopolski Krzysztof Arnold przetłumaczył tekst na niemiecki. Przybywszy do Sulechowa (Züllichow), wysłał rękopis do drukarza w Krośnie Odrzańskim (Crossen an der Oder)⁷⁸. Jednak ze względu na krótki termin, drukarz odmówił druku supliki. Dlatego Arnold zamierzał „pięknym charakterem ją dać odpisać, a tak pisaną Królowi J[ego] M[iłości] na Sejmie da Pan Bóg oddać, a interim też dać drukować, aby potym *in vulgus* wyszła”⁷⁹. Wkrótce Arnold przesłał Cassiusowi niemieckie tłumaczenie w atlasowej oprawie, prosząc, aby senior Jednoty posłał egzemplarz do Grodna⁸⁰.

Powstanie dzieła wywołało natychmiastową reakcję katolików. W odpowiedzi na *Libellus supplex* kanonik Jan Kazimierz Ancuta napisał *Jus plenum Religionis Catholicae in Regno Poloniae*⁸¹. Główny argument Ancuty głosił, że protestanci jako heretycy są pozbawieni wszelkich swobód na mocy praw boskich, kościelnych i państwowych. Polemika została wydrukowana dopiero w 1719 r., ale – jak wskazuje tytuł – została napisana przed sejmem grodzieńskim 1718 r.

⁷⁷ Synod – Gdańsk, 2–7 IX 1718, ABCz, sygn. 1542, s. 3–4; Księga dystryktowa krakowska zawierająca akta i uchwały synodów, 1634–1720, BUW, SER, sygn. 592, t. 2, fol. 249r–250v; Kopie akt synodów generalnych i prowincjonalnych małopolskich 1676–1730, AGAD, Archiwum Zamojskich, sygn. 3157, s. 110–114; *Die Synoden der Kirche Augsbургischer Konfession in Großpolen im 16., 17. und 18. Jahrhundert*, wyd. G. Smend, Posen 1930, s. 180–192.

⁷⁸ K. Arnold do D. Cassiusa, 19 IX 1718, ABCz, sygn. 154, s. 16–18.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ K. Arnold do D. Cassiusa, 3 X 1718, ABCz, sygn. 154, s. 19–21. Dziękuję Aleksandrze Frączek za zwrócenie uwagi na tę korespondencję.

⁸¹ [J.K. Ancuta], *Jus Plenum Religionis Catholicae in Regno Poloniae et MDL iuri praetensio Dissidentium in supplici libello*, Vilnae 1719.

Atmosferę przed sejmem, który miał zebrać się w Grodnie na początku października 1718 r., kształtowały zatem polemiki i spory. Zamiast forum obrony protestantów sejm stał się areną ataku na mniejszości wyznaniowe, których reprezentacja była dość słaba⁸². Przed sejmem katolicy zadbali bowiem o to, aby na nielicznych sejmikach, gdzie protestanci nadal cieszyli się większością, zablokować wybór ewangelickich posłów⁸³. W rezultacie protestantów reprezentował w Grodnie tylko jeden szlachcic, Andrzej Piotrowski.

Sejm zainaugurowała 3 października katolicka msza⁸⁴. W kazaniu kanonik wileński Aleksander Żebrowski wezwał do wykluczenia protestantów z wszelkich urzędów⁸⁵. Następnego dnia Ancuta przerwał przemówienie Piotrowskiego, twierdząc, że ten ostatni jako protestant nie może uczestniczyć w sejmie. Stanowisko to poparli posłowie z Litwy i Mazowsza, odwołując się do instrukcji sejmikowych⁸⁶. Prawa Piotrowskiego do udziału w obradach bronił natomiast hetman polny litewski Stanisław Ernest Denhoff, dowodząc jednak, że nie wypowiadał się w imieniu „dysydentów” („pro iuribus dissidentium”), ale w obrobie praw szlachty⁸⁷. Stanowisko Denhoffa poparli niektórzy posłowie i ważni magnaci (m.in. Jerzy Dominik Lubomirski i Janusz Wiśniowiecki)⁸⁸. Jednak – jak zanotowano w diariuszu sejmowym – „większość była przeciwko niemu [Piotrowskiemu – M.P.]”⁸⁹. Piotrowskiemu nie pozwolono zatem ponownie zabrać głosu i protestant opuścił obrady⁹⁰. W doniesieniach o tym wydarzeniu, które napłynęły do Leszna i Berlina, powracała ta sama myśl: zabrakło pieniędzy na przekupienie posłów⁹¹.

⁸² J. Feldman, *Sprawa dysydencka*, s. 112; W. Kriegseisen, *Sprawa Andrzeja Piotrowskiego*, s. 154–155.

⁸³ J. Szembek do T.A. Potockiego, Grodno 8 X 1718, ABCz, sygn. 2079, fol. 43.

⁸⁴ Rękopisy diariusza sejmowego 1718 r. w: BC, Teki Naruszewicza (dalej: TN), t. 205, nr 92, s. 351–655; BC, sygn. 550/6; BC, sygn. 550/7; BO, sygn. 703, s. 1–178. (Dziękuję Urszuli Kosińskiej za udostępnienie przygotowywanej edycji). U. Kosińska, *Sejm 1719–1720 a sprawa ratyfikacji traktatu wiedeńskiego*, Warszawa 2003, s. 33–38.

⁸⁵ Diariusz sejmu 1718 r., BC, TN, t. 205, nr 92, s. 352.

⁸⁶ Ibidem, s. 364.

⁸⁷ Ibidem, s. 366.

⁸⁸ Materiały dotyczące spraw dysydentów na sejmie w Grodnie w 1718 r., ABCz, sygn. 2079, s. 86–87.

⁸⁹ Diariusz sejmu 1718 r., BO 703, fol. 16r. Tego zdania brakuje w diariuszu, BC, TN, t. 205, nr 92.

⁹⁰ Diariusz sejmu 1718 r., BC, TN, t. 205, nr 92, s. 367, 369.

⁹¹ „deest nobis nervus rerum gerendarum sine quo nihil”, Materiały dotyczące spraw dysydentów na sejmie w Grodnie w 1718 r., ABCz, sygn. 2079, s. 87; D. Cassius do D.E. Jabłońskiego, Leszno 29 XI 1718, ABCz, sygn. 821, s. 128–130.

Usunięcie Piotrowskiego z obrad wpłynęło na realizację zamierzeń protestantów o publicznym przedstawieniu supliki podczas obrad sejmku. Łacińska wersja *Libellus supplex* została wręczona królowi przez Michała Wołkę Łaniewskiego podczas obrad senatu, ale bez przemówienia, o które wcześniej zabiegali protestanci⁹². Burmistrz Leszna Benjamin Arnold przekazał niemiecką wersję dokumentu urzędnikowi króla, który jednak powiedział, że jest za długa, aby odczytać ją monarsze. Dlatego urzędnik miał przetłumaczyć suplikę na język francuski. Po jej zaś przeczytaniu król miał ponoć pochwalić przekład, litując się nad niedolą protestantów⁹³.

W tym samym czasie *Libellus supplex* wywołał sprzeczne reakcje protestantów. Petycję pochwalili Manteuffel i Denhoff, ale skrytykowali szlacheccy przywódcy Jednoty (m.in. nieobecny w Grodnie Aleksander Żychliński i Andrzej Złotnicki)⁹⁴. Część zarzutów dotyczyła przekładu na niemiecki. Krytyka dotarła błyskawicznie do autora przekładu, który usprawiedliwiał się, twierdząc, że jego tłumaczenie było wierne i sprawdzone przed wysłaniem⁹⁵. Na marginesie dodawał, że nie rozpowszechniano jeszcze dzieła, czekając aż najpierw trafi w ręce króla. W grudniu Krzysztof Arnold narzekał, że seniorzy powinni byli formułować krytykę, gdy czytano im polski egzemplarz – wówczas jednak (według niego) „wszyscy chwalili, że *concept* bardzo dobry”⁹⁶.

Wątpliwości dotyczyły także treści supliki. Benjamin Arnold donosił, że niezadowolenie wywołał fakt, iż Jabłoński odwołał się w nim do utworu „*Pacta und Libertates Dissidentium*”⁹⁷. Nie ma wątpliwości, że pod sformułowaniem „*Pacta und Libertates Dissidentium*” krył się traktat *Jura et Libertates Dissidentium*. Traktat ten był trudno dostępny przed sejmem, więc Krzysztof Arnold prosił Dawida Cassiusa, aby dołączył egzemplarze do supliki, skoro Jabłoński powołuje się na to dzieło⁹⁸. Jednak wbrew radom Arnolda protestancka delegacja nie

⁹² D. Cassius do D.E. Jabłońskiego, Leszno 19 XI 1718, ABCz, sygn. 821, s. 118–121.

⁹³ Materiały dotyczące spraw dysydentów na sejmie w Grodnie w 1718 r., ABCz, sygn. 2079, s. 50–51.

⁹⁴ D. Cassius do D.E. Jabłońskiego, Leszno 19 XI 1718, ABCz, sygn. 821, s. 118–121.

⁹⁵ „Co na mnie to wiem, że ja niewinny, a com we Gdańsku świadczył, to i teraz inaczej nie mogę. Supplikę szczerze z onego exemplarza co we Gdańsku był czytany, tłumaczyłem, *nec demendo nec addendo quicquam*”, K. Arnold do D. Cassiusa, 15 X 1718, ABCz, sygn. 154, s. 27–28.

⁹⁶ K. Arnold do D. Cassiusa, 21 XII 1717, ABCz, sygn. 154, s. 31 [luźna karta].

⁹⁷ B. Arnold do [D. Cassiusa?], [Grodno X 1718], ABCz, sygn. 2079, s. 88–89.

⁹⁸ „Jeżeli jakie *exemplaria Jurium et Libertatum Dissidentium* przysły z Berlina, abo skąd inąd, radbym też wiedział, gdyż się suppliqua wiele razy *allegatis paginis* na nie referuje. Jam ich tylko sześć mogłem dołożyć, które wespół z Suppliką w Pakecie są includowane”, K. Arnold do D. Cassiusa, 3 X 1718, ABCz, sygn. 154, s. 19–21.

posłużyła się w Grodnie tym utworem. Decyzję tę podjęto świadomie, uważając, że *Jura et Libertates* mogłyby zaszkodzić protestantom. Dzieło zostało bowiem wydrukowane w Berlinie, co podczas sejmów mogło wzbudzić nieufność. Ponadto wszystkie konstytucje sejmowe zostały w utworze przetłumaczone przez Jabłońskiego z polskiego na łacinę. Ponieważ każdy przekład jest interpretacją, także i w tym wypadku obawiano się, że biskupi i katolicy polemicy mogą wykorzystać drobne rozbieżności, aby zarzucić *Jura et Libertates* fałszerstwo polskiego prawa⁹⁹. Na koniec żywiono obawy, że pierwsze słowa *Jura et Libertates* mogą zostać wykorzystane przez krytyków, aby oskarżyć protestantów o bluźnierstwo. Protestanci antycypowali zarzut, że katolicy sformułowanie o odrodzeniu Ewangelii („Renascente in Orbe Christiano s. Evangelii Luce”) zinterpretują jako opinię, iż przed Lutrem nie było chrześcijaństwa¹⁰⁰. Być może też forma *Jura et Libertates*, które nie były supliką, lecz żądaniem formułowanym w momencie, gdy o władzę ciągle rywalizowali Leszczyński i Wettyn, była nieodpowiednia do atmosfery sejmów grodzieńskich i oczekiwań protestantów.

Aby zilustrować dylemat, przed którym stanęli protestanci w 1718 r., warto odwołać się ponownie do sprawy wykluczenia Piotrowskiego, na którego głowę po sejmie posypały się gromy. Benjamin Arnold, który przybył do Grodna 8 października, zauważył, iż „nawet katolicy mówią, że ta rażąca ślepotą Piotrowskiego pokazuje, że Bóg chce, aby dysydenci zostali zniszczeni”¹⁰¹. Piotrowski usiłował bronić swojego zachowania, wskazując, iż nie otrzymał instrukcji ani wsparcia ze strony innych protestantów, którzy nie przybyli wówczas jeszcze do Grodna¹⁰². Samotny, nie zdecydował się na zerwanie sejmów, co zapobiegłoby stworzeniu niebezpiecznego precedensu usunięcia protestanta z obrad i dalszemu rozszerzeniu antyprotestanckich decyzji ostatnich lat.

Owo nieprzygotowanie może dziwić, gdyż sam atak na posła nie mógł być zaskoczeniem. Piotrowski przyznał później, że w drodze do Grodna

⁹⁹ „Kurzer Entwurf verschiedener Puncten so auff dem letzteren Reichstagen in Sachen der HH. Dissidenten viel Schwierigkeit gemacht”, D. Cassius do D.E. Jabłońskiego, 1719–1720, ABCz, sygn. 822, s. 5–11; Jabłoński wspominał to po latach, D.E. Jabłoński do K. Sitkowskiego, Berlin 1 VIII 1735, ABCz, sygn. 1209, s. 68–74.

¹⁰⁰ „Kurzer Entwurf verschiedener Puncten”, s. 6.

¹⁰¹ „Selbst die Catholischen sagen, daß diese so grobe blindheit des Pietrowski wiese, daß Gott die Dissidenten außgetilget wissen wolle”, B. Arnold do [D. Cassiusa?], [Grodno X 1718], ABCz, sygn. 2079, s. 88–89.

¹⁰² A. Piotrowski do D. Cassiusa, Złoczów 18 I 1719, ABCz, sygn. 2079, s. 80–83; Synod – Leszno, 30–31 I i 1 II 1719, ABCz, sygn. 1543, s. 2–4.

dopuszczał taki bieg wydarzeń¹⁰³. Zanim wieść o wydaleniu Piotrowskiego dotarła do Jabłońskiego, także senior donosił Jednocie Wielkopolskiej, że von Ilgen ostrzegał go o możliwości usunięcia z obrad protestanckiego posła¹⁰⁴. Jabłoński wątpił wprawdzie, czy obawy te się ziszczą, ale mimo to przekazał ostrzeżenie do Wielkopolski, gdyż – jak przyznawał – nawet fałszywa plotka mogłaby zaszkodzić Jednocie. Po otrzymaniu informacji o przebiegu sejmku Jabłoński pozostał przekonany, że król popiera protestantów¹⁰⁵. Być może właśnie to prokrólewskie stanowisko, które tak silnie doszło do głosu w *Libellus supplex* jako manifest całego środowiska protestantów, stanowi również wyjaśnienie biernego zachowania Piotrowskiego. Protestanci pokładali wówczas wszelkie nadzieje w królu, któremu z kolei bardzo zależało na pomyślnym przebiegu sejmku. „Sejm grodzieński był wyrazem jedności króla z narodem” – oceniła Urszula Kosińska¹⁰⁶ – i Piotrowski mógł być nie tylko pod wrażeniem tej atmosfery, lecz także jej uczestnikiem.

Wnioski

Podsumowując powyższe rozważania, wypada przede wszystkim zwrócić uwagę na warsztat Jabłońskiego jako pisarza politycznego. Jako polemista pozostawał człowiekiem oświecenia, bardzo skrupulatnie dbającym o dobór źródeł i ich krytykę. To studia historyczne pozwoliły mu dostrzec analogię pomiędzy dwoma momentami historycznymi. W 1627 i 1716 r. Rzeczpospolita wychodziła z wojny z protestancką Szwecją, a moment polityczny sugerował możliwość złożenia skutecznej supliki do króla. Podobieństwo procesów Bolestraszyckiego i Unruga mogło rodzić nadzieję na zyskanie poparcia również katolickiej szlachty. Sięgnięcie po najpopularniejszą suplikę z 1627 r. dowodzi nie tylko dobrego rozeznania seniora Jednoty w źródłach minionej epoki, lecz także dostępu do rękopisów.

Można natomiast zastanawiać się, dlaczego staranna argumentacja oznaczała dla teologa zawsze wywód historyczny: wyliczenie przywilejów szlacheckich, podkreślenie roli konfederacji warszawskiej i wskazanie nadużyć trybunałów i biskupów. Z pewnością wybór dyskursu historycznego można wytłumaczyć przez

¹⁰³ Materiały dotyczące spraw dysydentów na sejmie w Grodnie w 1718 r., ABCz, sygn. 2079, s. 80–81.

¹⁰⁴ D.E. Jabłoński do D. Cassiusa, Berlin 10 X 1718, ABCz, sygn. 214, s. 29–31.

¹⁰⁵ D.E. Jabłoński do D. Cassiusa, Berlin 18 X 1718, ibidem, s. 33–36.

¹⁰⁶ U. Kosińska, *Sejm 1719–1720*, s. 34–35.

wskazanie na adresatów dzieła oraz sytuację komunikacyjną, w jakie powstał utwór. Jabłoński zwracał się do króla i uczestników sejmu, dobierając starannie argumenty z zasobów tradycji republikańskiej. Najskuteczniejszym sposobem przekonania odbiorców było przywołanie stanowej wspólnoty, która nakazywała solidarnie bronić nawet przeciwników politycznych czy religijnych. Nadrzędnymi wartościami były wolność, bezpieczeństwo i honor. Rzeczpospolita była wspólnotą obywateli, którzy mimo dzielących ich różnic potrafili wyrzec się stosowania przemocy w imię wspólnego dobra. Owa wizja nie ulegała zmianie w apologiach protestanckich XVII i XVIII w.

Historyczny obraz szlacheckiego republikanizmu pozwalał również zrationalizować aktualną sytuację protestantów w Rzeczypospolitej. Złoty wiek, gdy kwitły wartości szlacheckie i królowie bronili protestantów, a za wybryki odpowiadał „motłoch”, przeciwstawiono okresowi systematycznych prześladowań w następnych stuleciach. Wyrażono dzięki temu nieufność do instytucji (charakteryzującą często myśl republikańską), a także precyzyjnie opisano zjawisko przemocy religijnej, odróżniając chaotyczną agresję tłumów od metodycznego ucisku. Dzięki temu ukazano odbiorcom wyjątkowość obecnego stanu.

Zarazem jakby nie dowierzając sile owej republikańskiej i stanowej argumentacji, protestanci tradycyjnie pokładali nadzieję w monarsze, manifestując swój regalizm przy każdej okazji. Zapewne było to echo oskarżeń o skłonność do buntu, które powtarzano od wczesnej reformacji. Przypuszczalnie była to też reakcja na coraz większą przewagę katolików i silniejszą pozycję Kościoła katolickiego. Owoce tej strategii nie były jednak zbyt atrakcyjne. Rok 1627 okazał się pyrrusowym zwycięstwem, a 1718 – porażką. Co prawda złożono petycję, ale wobec politycznych planów króla nie zdołano nawet wyartykułować potrzeby odwołania decyzji z 1716/1717 r. Zamiast odzyskania wolności dopuszczono do ustanowienia precedensu – pozbawiono protestanta praw politycznych ze względu na jego wyznanie.

Odpowiedzi na pytanie o przyczynę tej porażki zapewne jest wiele. Z pewnością podstawową różnicą dzielącą polityczne przedsięwzięcia protestantów w XVII i w XVIII stuleciu była pozycja polityczna liderów. Skuteczność publicystyki 1627 r. nie wynikała z jej jednorodnej wymowy, którą wręcz można uznać za program polityczny, tylko z siły i wpływów stojących za nią magnatów. Drobną różnicą dzielącą obie supliki jest także fundamentalna kwestia wolności sumienia, a nawet rozumienia pojęcia religii. Gdy w 1627 r. protestanci przywoływali kategorię „sumienia”, w gruncie rzeczy przeważnie mówili o szacunku dla praw. Innymi słowy, w wywodzie autorów supliki z 1627 r. sumienie nie jest zinterioryzowanym pojęciem wiary, lecz podstawową zasadą praworządności i gwarancją ustrojową. Gdy protestanci polemicy mówili wówczas

o religii – myśleli o dokumentach wyznaniowych, liturgii i strukturach kościelnych. Dlatego właśnie religia mogła być „chłodna”, a owa letniość pozwalała zapomnieć na chwilę o różnicach wyznaniowych w imię innych wartości: pokoju, honoru czy zgody.

W wywodzie Jabłońskiego sumienie jest już najważniejszą instancją życia religijnego. Zewnętrzne atrybuty religii (księgi wyznaniowe, liturgia czy administracja) są z tej perspektywy drugorzędne. Na pierwszym planie umieszczono bowiem autentyczną wiarę, która jest indywidualnym przeżyciem jednostki. Oczywiście, zgodnie z prawem natury ta wolność powinna się również wyrażać w określonych formach życia religijnego. Na tak rozumianą wolność religii – definiowaną w kategoriach wolności sumienia – z pewnością nie mogli jednak przystać duchowni katolicy, którym dokładnie ten sam imperatyw nakazywał domagać się integralności życia politycznego i wyznania.

