

## Autonomia jednostki a wolność sumienia Problem konwersji w nowożytnej Rzeczypospolitej

Trzeba zacząć od przypomnienia, że z faktu istnienia jednostkowej autonomii wewnętrznej, ludzkiej wolności wyboru, istniejącej przynajmniej na poziomie świadomości, zdawano sobie sprawę „od zawsze”, tzn. zapewne co najmniej od czasów Arystotelesa. Już w *Etyce nikomachejskiej* czytamy: „z przyrodzenia mieć należy jak gdyby zdolność [duchowego] widzenia, za pomocą którego dokonywałoby się trafnej oceny i postanawiało to, co istotnie jest dobre...”<sup>1</sup> – tę zdolność do moralnego wyboru Arystoteles określił terminem *proairesis*<sup>2</sup>. Dyspozycja owa, tkwiąca w niedostępnej, wewnętrznej sferze ludzkiej autonomii, której funkcjonowanie reguluje to, co dziś najczęściej uznajemy za efekt kulturowego uwarunkowania, później określana bywała rozmaicie. Średniowieczne chrześcijaństwo w dyskusjach swych najwybitniejszych przedstawicieli, komentujących zarówno Pismo Święte, teksty zaliczane do tzw. tradycyjnego kanonu, jak i pisma Arystotelesa, ostatecznie utrwaliło pojęcie ‘sumienia naturalnego’ – daru bożego będącego najważniejszym punktem odniesienia dla jednostki ułomnej, ale zdolnej do dokonywania wolnego wyboru pomiędzy dobrem a złem<sup>3</sup>. Ta tradycja rozumienia problematyki sumienia podtrzymywana jest także współcześnie w podstawowych

---

<sup>1</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. i oprac. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 94.

<sup>2</sup> J.B. Korolec, *O wolności wyboru (próba przedstawienia poglądów Arystotelesa)*, w: tenże, *Wolność, cnota, praxis*, wybór i oprac. M. Olszewski, Warszawa 2006, s. 35; zob. też tenże, *Etyka nikomachejska Arystotelesa (próba odczytania)*, w: tamże, s. 13–22.

<sup>3</sup> Tenże, *Wolna wola i wolny wybór*, w: tamże, s. 109–126.

dokumentach Kościołów chrześcijańskich, w tym katolickiego<sup>4</sup>. Nadal więc – przynajmniej teoretycznie – dla znacznej większości współczesnych obowiązującą pozostaje zasada, że: „Człowiek powinien być zawsze posłuszny pewnemu sądowi swego sumienia”<sup>5</sup>, a „Sumienie dobrze uformowane jest prawe i prawdziwe”<sup>6</sup>.

Dowartościowanie przez św. Tomasza z Akwinu znaczenia osoby ludzkiej, która – kierując się magisterium Kościoła – na własną odpowiedzialność posługiwała się wolną wolą, uwzględnione zostało w trzynastowiecznych regulacjach prawa kanonicznego nakazującego chrześcijanom dbać o zgodność wypowiedzi i działań z chrześcijańskim sumieniem. Zaparcie się, działanie w konflikcie z nim uznawano za grzech śmiertelny, a więc pewną drogę do wiecznego potępienia<sup>7</sup>. Idea ta okazywała się zresztą niekiedy dość niebezpieczna z politycznego punktu widzenia, stanowiła bowiem zwykle ostatnią linię oporu dla nonkonformistów sprawiających władzy kościelnej i świeckiej kłopoty, *exempli gratia* przypomniemy tylko najbardziej znanych: św. Tomasza Becketa, Jana Husa czy później Thomasa More’a. Jednak w epoce względnej jedności konfesyjnej Europy i przemożnego autorytetu instytucjonalnego Kościoła sprawa sumienia jako ostatecznego punktu odniesienia dla chrześcijanina nie stanowiła większego problemu ze społecznego i politycznego punktu widzenia. W XV i w początkach następnego stulecia problem autonomii jednostki oraz poszanowania jej sumienia był też – z innych nieco pozycji – podejmowany przez najwybitniejszych przedstawicieli wczesnego odrodzenia, między innymi autora sławnego „manifestu renesansu” z 1486 roku – mowy *De hominis dignitate* – Giovanniego Pico della Mirandoli<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, cz. 3, dział 1, art. VI, p. 1776–1794.

<sup>5</sup> Tamże, p. 1800.

<sup>6</sup> Tamże, p. 1798.

<sup>7</sup> *Sancti Thomae de Aquino Summa Theologiae*, cz. 1–2, quaestio XIX, art. 5, Romae 1891, [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org); zob. A.C. MacIntyre, *Tomasz z Akwinu a zakres sporów moralnych*, tłum. Ł. Nysler, w: tenże, *Etyka i polityka*, red. A. Chmielewski, Warszawa 2009, s. 124–147.

<sup>8</sup> *Oratio de hominis dignitate*, [www.brown.edu/Departments/Italian\\_Studies/pico/](http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/); tłum. pol.: *Mowa o godności człowieka*, tłum. L. Kuczyński, „Przegląd Tomistyczny” 5, 1992, s. 155–173.

czy jednego z najwybitniejszych arystotelików włoskich przełomu XV i XVI wieku – Pietro Pomponazziego. Warto jednak zauważyć, że w ich wypowiedziach sprawa wolności sumienia nadal ma raczej teoretyczny charakter<sup>9</sup>.

Wszystko miało się zmienić w 1521 roku, kiedy Marcin Luter na sejmie Rzeszy w Wormacji publicznie i jednoznacznie odmówił odwołania swych, uznanych już przez Rzym za heretyckie, poglądów, powołując się właśnie na dyktat sumienia, a poza tym własną, przeprowadzoną w najlepszej wierze egzegezę tekstu biblijnego. Wykładowca teologii bardzo wtedy prowincjonalnego uniwersytetu w Wittenberdze ponad autorytet władzy cesarskiej i papieskiej oraz magisterium soborowe pozwolił sobie przedłożyć własne, indywidualne sumienie i sąd<sup>10</sup>. Można by więc rzec, że reformacja ufundowana została na żądaniu autonomii sumienia i szacunku dla osądu jednostki. Jawi się to zresztą jako paradoks, jednocześnie bowiem najwybitniejsi teologowie reformacji, że wymienię tu tylko wspomnianego już Marcina Lutra, a także Huldrycha Zwingliego i Jana Kalwina, odrzucali doktrynę wolnej woli jako niezgodną z ugruntowaną już przez św. Augustyna nauką o łasce i predestynacji. Sprawa ta znalazła najgłośniejsze odbicie w sławnej dyskusji pomiędzy Lutrem a Erazmem z Rotterdamu o łasce, wolnej woli i ludzkiej wolności<sup>11</sup>.

Pamiętać jednak także trzeba, że jest to paradoks pozorny, wszyscy bowiem trzej reformatorzy protestancy zdawali sobie dobrze sprawę z autonomii ludzkiego sumienia i w związku z tym odrzucali bezpośredni przymus wyznaniowy, który jawił się im, a mieli tu przecież pewne osobiste doświadczenia, jako zupełnie nieskuteczny. Luter zadeklarował to wyraźnie już w 1522 roku, kiedy po powrocie

<sup>9</sup> J.B. Korolec, *Wolna wola i wolny wybór...*, s. 123.

<sup>10</sup> K.V. Selge, *Capta conscientia in verbis Dei. Luthers Widerrufsverweigerung in Worms*, w: *Die Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache*, red. F. Reuter, Worms 1971, s. 180–207.

<sup>11</sup> B. Hägglund, *Die Frage der Willensfreiheit in der Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther, w: Renaissance, Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten. Vorträge*, red. A. Buck, Wiesbaden 1984 (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, 5), s. 181–195; por. J.W. O'Malley, *Erasmus and Luther. Continuity and Discontinuity as Key to Their Conflict*, „Sixteenth Century Journal” 5, 1974, nr 2, s. 47–65.

do Wittenbergi ze schronienia na zamku w Wartburgu oświadczył, że chce nadal publicznie głosić swe reformatorskie poglądy, ale nie będzie nikogo zmuszał do ich akceptacji, bo może to spowodować „błazeństwo, ruinę dusz, dla ciała śmierć i zniszczenie”. W praktyce oznaczało to więc rezygnację z przymusu wyznaniowego wobec tych, których odmienne poglądy – tu Luter nie miał żadnych wątpliwości – były „od diabła”. W praktyce dotyczyło to wtedy przede wszystkim katolików i anabaptystów, których nie należało karać tylko z powodu ich przekonań i poglądów teologicznych<sup>12</sup>.

Być może najwyraźniej brak sprzeczności pomiędzy doktryną predestynacji a postulatem wolności sumienia widać w nauczaniu Huldrycha Zwingliego. Był on zdecydowanym zwolennikiem powierzenia państwu troski o właściwe funkcjonowanie społeczności chrześcijańskiej, ale zdawał sobie sprawę, jak nieprzekraczalne granice ma wewnętrzna autonomia jednostki. W kompetencji władz świeckich miały więc według niego pozostawać wyłącznie problemy zewnętrzne. Życie wewnętrzne, a więc przede wszystkim sprawy sumienia, winny pozostać wolne, bo jest to domena działania Boga i jego łaski. Zwingli był więc także przeciwnikiem przymusu wyznaniowego, ponieważ zdawał sobie sprawę, że do wiary zmusić nie można. Świadczy o tym jednoznacznie jego wypowiedź o naturalnej wolności ludzkiego sumienia: „Nun ist doch keine über die conscientzen der menschen herr”<sup>13</sup>.

Także w opinii Jana Kalwina, ciągle jeszcze w oczach wielu uchodzącego za doktrynera z ciągłymi do autorytaryzmu, kompetencje świeckich władz państwowych, które przy stanowieniu prawa muszą kierować się Ewangelią, powinny ograniczać się do spraw doczesnych<sup>14</sup>. Kalwin również zdawał sobie więc sprawę z ludzkiej autonomii – podobnie jak Zwingli pisał, że władza i prawo świeckie nie mają decydującego wpływu na suwerenne, wewnętrzne decyzje ludzkie. Można więc człowieka zmusić do przestrzegania prawa, ale

<sup>12</sup> R. Friedenthal, *Marcin Luter. Jego życie i czasy*, tłum. C. Tarnogórski, Warszawa 1991, s. 339, 345.

<sup>13</sup> Cyt. za H. Schmid, *Zwinglis Lehre von göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit*, Zürich 1959, s. 229; zob. B. Brockelmann, *Das Corpus Christianum bei Zwingli*, Breslau 1938 (Breslauer Historische Forschungen, 5), s. 35–48.

<sup>14</sup> W.J. Bouwsma, *John Calvin. A Sixteenth-Century Portrait*, New York–Oxford 1988, s. 205.

ziemskimi środkami nie można go wewnątrznie odmienić, tego może dokonać tylko perswazyjne nauczanie kościelne<sup>15</sup>.

Reformatoryzcy postawili w XVI wieku na porządku dziennym nie tylko konieczność nowego zdefiniowania problemu „chrześcijańskiej wolności”, a więc między innymi granic wolności sumienia i kultu. Jeszcze trudniejsze miały się okazać wywołane przez reformację problemy w zakresie stosunków pomiędzy ciągle jeszcze wyznaniowym państwem a jego niekiedy bardzo już konfesyjnie zróżnicowanymi poddanymi. Nie był to tylko kłopot władców katolickich, w Rzeszy Niemieckiej bowiem, a potem także na innych terenach Europy, coraz częściej to niekatolicy skutecznie, i co więcej całkowicie prawomocnie, sprawowali władzę państwową. Truizmem byłoby przypomnienie, że XVI i pierwsza połowa XVII wieku to w dziejach Europy epoka konfliktów i wojen religijnych. Problem legalnego statusu terytorialnych władz ewangelickich, a także dylemat poddanych, wahających się ciągle pomiędzy lojalnością wobec innowierczej władzy a wiernością własnemu wyznaniu, rozwiązany został co prawda w 1555 roku w Rzeszy Niemieckiej przez wprowadzenie *ius reformandi*, zasady od pierwszych dziesięcioleci XVII stulecia powszechnie określanej „skrótom myślowym” *cuius regio eius sit religio*. Jednak dopiero potwierdzenie w traktatach westfalskich w 1648 roku *ius reformandi* oraz – będącego jego rewersem – *ius emigrandi* uczyniło z nich dość powszechnie akceptowane zasady prawa międzynarodowego<sup>16</sup>.

Tak więc w drugiej połowie XVI i w XVII wieku, w epoce charakteryzującej się szybkimi postępami procesów konfesjonalizacji, ci, których religijne przekonania niezgodne były z wyborem konfesyjnym dokonany przez władzę działającą na podstawie *ius reformandi*, teoretycznie mieli do wyboru konwersję na wyznanie panujące lub emigrację. Tę drugą możliwość zalegalizowano przez wprowadzenie *ius emigrandi* właśnie dlatego, że bezpośredni przymus konfesyjny rozumiany jako zmuszanie do zmiany wyznania byłby nie tylko

<sup>15</sup> W. Niesel, *Die Theologie Calvins*, wyd. 2, München 1957, s. 231–235.

<sup>16</sup> Problem nowożytnych migracji wyznaniowych jest osobnym, ważnym zagadnieniem, które ma już obszerną literaturę, zob. *Glaubensflüchtlinge. Ursachen, Formen und Auswirkungen frühneuzeitlicher Konfessionsmigration in Europa*, red. J. Bahlcke, Berlin 2008 (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa, 4).

nieskuteczny, ale i uznawano go za gwałt na sumieniu, co było sprzeczne z zasadami obowiązującymi wszystkie trzy główne odłamy zachodniego chrześcijaństwa. W epoce konfesjonalizacji konflikt sumienia przestawał więc być prywatnym dylematem jednostki, a stał się problemem społecznym i politycznym – jego wagę potwierdzają poruszające to zagadnienie publikacje, liczne ukazujące się od XVI po XVIII wiek<sup>17</sup>. Problem konwersji jest także współcześnie przedmiotem zainteresowania historyków epoki nowożytnej konfesjonalizacji, szczególnie tych, którzy zajmują się historią kultury lub uprawiają badania mikrograficzne<sup>18</sup>.

Królestwo Polskie i Wielkie Księstwo Litewskie, a od 1569 roku polsko-litewska Rzeczpospolita szlachecka była terenem, gdzie problem lojalności „rozdzielenych w wierze” wobec państwa traktowano szczególnie poważnie. Nie wynikało to oczywiście ze szczególnej wrażliwości ówczesnych elit na sprawy wolności sumienia i wyznania, a raczej ze świadomości, że jest to problematyka newralgiczna w państwie tak mocno zróżnicowanym pod względem etnicznym, językowym, kulturowym, a przede wszystkim wyznaniowym, że we współczesnej historiografii zasłużyło sobie na określenie „mozaika wyznaniowa”<sup>19</sup>. Uchwalona w 1573 roku przez sejm konwokacyjny po śmierci Zygmunta Augusta Konfederacja Warszawska wprowadziła więc praktyczne równouprawnienie wyznań chrześcijańskich w obrębie stanu szlacheckiego oraz stosunkowo wysoki poziom tolerancji wyznaniowej w stosunku do plebejuszy<sup>20</sup>. Był to akt dowodzący wyso-

---

<sup>17</sup> A. Räss, *Die Convertiten seit Reformation nach ihrem Leben und aus ihren Schriften dargestellt*, t. 1–14, Freiburg im Breisgau 1866–1880.

<sup>18</sup> U. Mennecke-Haustein, *Konversionen*, w: *Katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993*, red. W. Reinhard, H. Schilling, Gütersloh 1995, s. 242–257; *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, red. K. von Greyerz, M. Jakubowski-Tiessen, T. Kaufmann, H. Lehmann, Gütersloh 2003.

<sup>19</sup> Zob. przede wszystkim liczne prace Janusza Tazbira, m.in.: *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w.*, Warszawa 1967; *Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie*, Warszawa 1993; *Reformacja – kontrreformacja – tolerancja*, Wrocław 1997.

<sup>20</sup> S. Gruszecki, *Spoleczne oblicze konfederacji warszawskiej*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 13, 1968, s. 145–157; tenże, *U społecznych podstaw konfederacji*

kiego poziomu kultury politycznej i rozsądku polsko-litewskich elit politycznych, a w jego konsekwencji w następnych dziesięcioleciach Rzeczpospolita szlachecka zaliczała się (obok Zjednoczonych Prowincji Niderlandów Północnych oraz Siedmiogrodu) do tych europejskich państw, w których panowała względna wolność wyznaniowa. Nie znaczy to oczywiście, że sprawa wyznaniowego równouprawnienia nie budziła kontrowersji, a poziom toczony w Rzeczypospolitej przez wiele dziesięcioleci po 1573 roku dyskusji dobrze ilustrują pisma publicystyczne zebrane przez Mirosława Korolkę<sup>21</sup>.

Druga połowa XVI wieku w zachodnioeuropejskiej, szczególnie niemieckiej, historiografii uznawana jest za epokę konfesjonalizacji. Ta ciągle dyskutowana teoria, powstała na gruncie badań procesów politycznej oraz społecznej adaptacji skutków poreformacyjnego zróżnicowania konfesyjnego w Rzeszy Niemieckiej, opisuje prowadzone wspólnie – przez władze kościelne i świeckie – działania mające na celu kształtowanie życia społecznego zgodnie z zasadami panującego tam wyznania. W praktyce wyrażało się to między innymi w dyscyplinowaniu i reglamentacji życia społecznego przez państwowo-kościelną biurokrację<sup>22</sup>. Konfesjonalizacja (katolicka, luterańska, reformowana) wraz z następującymi później procesami sekularyzacji przedstawiana jest też jako decydujący czynnik procesów modernizacyjnych, tworzących fundamenty nowoczesnego państwa<sup>23</sup>. Uderzający w dziejach

---

warszawskiej, tamże, t. 19, 1974, s. 51–63; J. Dziegielewski, W. Sokołowski, „Bonis czy rebus” – nowe materiały i propozycje interpretacji aktu konfederacji warszawskiej z 1573 r., „Kwartalnik Historyczny” 92, 1985, s. 299–315.

<sup>21</sup> M. Korolko, *Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573–1658*, Warszawa 1974. Specyfikę i poziom katolickiej argumentacji dobrze ilustruje też wydana ostatnio praca jezuickiego polemisty, Mateusza Bembusa z 1619 r.; zob. także, *Kometa to jest pogródka z nieba na postrach, przestroge i upomnienie ludzkie*, wstęp i oprac. S. Baczewski, współpr. A. Nowicka-Struska, Lublin 2009.

<sup>22</sup> M. Oakeshott, *O postaci nowożytnego państwa europejskiego*, w: tenże, *O postępowaniu człowieka*, tłum. M. Szczubiałka, red. T. Żyro, Warszawa 2008, s. 313–320.

<sup>23</sup> H. Schilling, *Kultureller Austausch und zwischenkonfessionelle Beziehungen in Ost- und Mitteleuropa in der werdenden Neuzeit, 14. bis 17. Jahrhundert – Ansätze, Wege und erste Ergebnisse ihrer Erforschung*, w: *Stosunki międzywyznaniowe w Europie Środkowej i Wschodniej w XIV–XVII wieku*, red. M. Dygo, S. Gawlas, H. Gala,

Rzeczypospolitej tej epoki brak silniejszych impulsów modernizacyjnych próbowano dotąd wyjaśniać między innymi sukcesami kontreformacji<sup>24</sup>. Wydaje się jednak, że z punktu widzenia teorii konfesjonalizacji brak w społeczeństwie polsko-litewskim wyraźniejszej tendencji modernizacyjnej mógł być ceną, jaką państwo zapłaciło za wyznaniowe równouprawnienie.

Szczególnie zjednoczeni politycznie na mocy postanowień Zgody Sandomierskiej z 1570 roku, ale nadal wewnętrznie zróżnicowani na luteranów, ewangelików reformowanych i braci czeskich, protestanci mieli ograniczone możliwości działania w interesie swych wyznań i to nie tylko dlatego, że Henryk Walezy, Stefan Batory i Zygmunt Waza byli katolikami i trudno było oczekiwać, by owo porozumienie wspierali. Przeszkodą we wzmacnianiu choćby fundamentów ewangelickiej tożsamości wyznaniowej była właśnie Zgoda Sandomierska. Porozumienie to, zbliżając w sensie politycznym wyznawców konfesji protestanckich, bardzo mocno blokowało impulsy konfesjonalizacyjne, możliwe przecież tylko w duchu poszczególnych wyznań. *Konfesja sandomierska* pozostawała jednak księgą symboliczną tylko dla ewangelików reformowanych<sup>25</sup>, a więc protestantyzm w Rzeczypospolitej nie dysponował platformą dogmatyczną, która mogłaby stać się bazą budowy wspólnej tożsamości wyznaniowej. Pracujący nad wzmocnieniem poczucia tożsamości w duchu jednego z wyznań – sygnatariuszy Zgody Sandomierskiej – narażali się na zarzut łamania tego porozu-

---

Warszawa 2002, s. 5–24. Zob. także interesujące studia w tomie *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, red. J. Bahlcke, A. Strohmeyer, Stuttgart 1999, m.in.: W. Eberhard, *Voraussetzungen und strukturelle Grundlagen der Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa* (s. 89–103), K. Friedrich, *Konfessionalisierung und politische Ideen in Polen-Litauen (1570–1650)* (s. 249–265), R.J. Frost, *Confessionalization and the Army in the Polish-Lithuanian Commonwealth 1550–1667* (s. 139–160); por. tenże, *Konfesjonalizacja a wojsko Rzeczypospolitej 1558–1668*, w: *Rzeczpospolita wielu wyznań. Materiały z międzynarodowej konferencji, Kraków, 18–20 listopada 2002*, red. A. Kaźmierczyk i in., Kraków 2004, s. 89–98.

<sup>24</sup> H. Levine, *Economic Origins of Antisemitism. Poland and its Jews in the Early Modern Period*, New Haven–London 1991, s. 22–26.

<sup>25</sup> *Konfesja sandomierska*, oprac. K. Długosz-Kurczabowa, Warszawa 1995; J. Lehmann, *Konfesja sandomierska na tle innych konfesji w Polsce XVI wieku*, Warszawa 1937, s. 330–347.



mienia lub nawet prozelityzmu. Paradoksalnie dopiero rozluźnienie związków pomiędzy Kościołami ewangelickimi po synodzie generalnym w Toruniu w 1595 roku otworzyło możliwości intensywniejszej budowy podstaw odrębnej świadomości konfesyjnej – luterańskiej lub reformowanej<sup>26</sup>.

Podobnych problemów nie mieli katolicy, którzy już w latach siedemdziesiątych XVI wieku rozpoczęli prace nad wielką reformą zapoczątkowaną uchwałami zakończonego w 1563 roku soboru trydenckiego<sup>27</sup>. Wysiłki te uległy przyspieszeniu dzięki obranemu w 1575 roku królem Stefanowi Batoremu, który starał się prowadzić wyważoną politykę wyznaniową, ale nie ukrywał preferencji dla katolickich współwyznawców<sup>28</sup>. Z pracami nad reformą katolicką łączyła się coraz aktywniejsza akcja kontrreformacyjna, koordynowana przez Rzym za pośrednictwem nuncjuszy i biskupów. W ostatniej ćwierci XVI wieku zaczął się więc kształtować mechanizm, w którym przekaznikiem promieniujących z Rzymu idei były w Rzeczypospolitej dwa współpracujące ośrodki: episkopat i dwór królewski. Dwór i biskupi coraz wyraźniej u schyłku XVI stulecia promowali idee katolickiej konfesjonalizacji, licząc się jednak z politycznymi realiami wielowyznaniowej Rzeczypospolitej, gdy tymczasem polityczne elity innowiercze nie potrafiły w tym okresie stworzyć trwalszych ugrupowań politycznych o wyznaniowym charakterze<sup>29</sup>. Spowodowało to kurczenie się wpływów protestantyzmu oraz prawosławia w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XVI wieku, czego jednym z najbardziej

---

<sup>26</sup> J.T. Maciuszko, *Proces konfesjonalizacji w Europie i w Polsce. Kontekst wyznaniowy synodu generalnego toruńskiego z roku 1595*, „Czasy Nowożytnie” 2, 1997, s. 17–26.

<sup>27</sup> S. Litak, *Kościół w Polsce w okresie reformacji i odnowy potrydenckiej*, w: *Historia Kościoła*, t. 3: 1500–1715, red. L.J. Rogier, R. Aubert, M.D. Knowles, H. Tüchle, C.A. Bouman, tłum. J. Piesiewicz, Warszawa 1986, s. 383–402.

<sup>28</sup> G. Schramm, *Der polnische Adel und die Reformation 1548–1607*, Wiesbaden 1965, s. 271–281; J. Tazbir, *Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji*, Warszawa 1978, s. 77; S. Obirek, *Jezuici w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1564–1668. Działalność religijna, społeczno-kulturalna i polityczna*, Kraków 1996, s. 190–199.

<sup>29</sup> S. Obirek, *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi SJ*, Kraków 1994, s. 160–163; zob. L. Jarmiński, *Bez użycia siły. Działalność polityczna protestantów w Rzeczypospolitej u schyłku XVI wieku*, Warszawa 1992.

spektakularnych objawów była rosnąca liczba konwersji na katolicyzm. Przypomnijmy tylko, że konwertytami z wyznania reformowanego na katolicyzm byli między innymi dwaj zapewne najbardziej wpływowi w Rzeczypospolitej przełomu XVI i XVII wieku politycy – hetmani i kanclerze: Jan Zamoyski i Lew Sapieha<sup>30</sup>.

Nie będę się tu jednak zajmować omawianym tak często w literaturze historycznej, i słusznie traktowanym przede wszystkim jako fenomen społeczny, procesem konwersji szlachty ewangelickiej na katolicyzm, który trwał z różnym nasileniem od schyłku XVI aż po XVIII wiek<sup>31</sup>. Polscy ewangelicy próbowali się temu procesowi przeciwstawiać, odwołując się do perswazji – najlepszym jej przykładem jest zbiór rozpraw opublikowany w połowie XVII wieku przez małopolskiego pastora Wojciecha Węgierskiego, a przedrukowanych jeszcze w połowie XVIII wieku<sup>32</sup>. Ponieważ „nawrócenia” na katolicyzm były – jak się wydaje – najczęściej wynikiem oddziaływania nasilającej się w XVII stuleciu propagandy antyprotestanckiej oraz pospolitego konformizmu, perswazja odwołująca się do argumentów teologicznych była mało skuteczna.

Pobudki konwersji są zresztą zwykle trudne do zweryfikowania, a decyzje wynikające z ewidentnego konformizmu można udokumentować tylko w przypadku niektórych nawróceń dokonywanych dla kariery i kwitowanych awansami lub nadaniami. Mimo że wiedza pozaźródłowa i przekonanie o względnej stałości pewnych cech ludzkiej natury upewnia nas w przekonaniu, iż wiele konwersji na wyznanie rzymskokatolickie dokonywanych było w tej epoce z nader przyziemnych pobudek, to jednak w konfrontacji z enigmatycznymi zwykle w tych sprawach źródłami nie potrafimy poznać głębszych,

---

<sup>30</sup> S. Grzybowski, *Jan Zamoyski*, Warszawa 1994, s. 18–19; K. Tyszkowski, *Przejście Lwa Sapiehy na katolicyzm w 1586 r.*, „Reformacja w Polsce” 2, 1922, s. 198–203.

<sup>31</sup> Zob. A.K. Banach, *Konwersje protestantów na katolicyzm w Koronie w latach 1560–1600*, Kraków 1985 (Zeszyty Naukowe UJ, Prace historyczne, nr 77); J. Dworzaczkowa, *Konwersje na katolicyzm szlachty ewangelickiej wyznania czeskiego w Wielkopolsce w XVI i XVII wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 50, 2006, s. 89–100.

<sup>32</sup> W. Węgierski, *Antidotum abo lekarstwo duszne przeciw apostazie i odstąpieniu od prawdy*, Baranów 1646, wyd. 2, Królewiec 1750.

autentycznych motywacji konwertytów. Należy się więc powstrzymać od wyciągania zbyt daleko idących wniosków. Dalej skupię się na tych nielicznych przypadkach, w których źródła pozwalają na rozważania pobudek i motywacji konwersji. Interesują mnie bowiem zasadniczo te akty konfesyjne, które traktować można jako realizację prawa do wolności wyznania i sumienia, a więc także samo-realizacji jednostki w tym właśnie, uznawanym jeszcze w tej epoce za najważniejszy, zakresie.

Problem zmiany wyznania i niepewność co do prawdziwych motywacji takiego kroku budziły emocje już u schyłku XVI stulecia, kiedy to w wyniku pierwszych sukcesów akcji kontrreformacyjnej zdarzały się przypadki nagłaśniania tego rodzaju decyzji. Przyjęcie na przełomie lat 1582 i 1583 katolicyzmu przez znanego lubelskiego lekarza, wcześniej członka tamtejszego zboru braci polskich, Kaspra Wilkowskiego stało się faktem długo odnotowywanym w kronikach polskiego antytrynitaryzmu<sup>33</sup>. Niemal natychmiast konwersja ta stała się obiektem publicznych rozważań i polemik, które sprowokował zresztą sam zainteresowany, a wspierał go znany katolicki publicysta i pisarz religijny, ks. Hieronim Powodowski. Z opublikowanej przez Wilkowskiego już w 1583 roku książki wynika, że wiarę w zbawienie w Kościele braci polskich zachwiał w nim pobyt we Włoszech, gdzie doskonalił wiedzę medyczną. Po powrocie do kraju wątpliwości te wzmocnione zostały przez katolickich teologów i dla ratowania duszy lubelski lekarz został katolikiem, a pod koniec życia chyba nawet duchownym<sup>34</sup>. Trzeba jednak od razu podkreślić, iż nie ma żadnych dowodów wskazujących na to, że konwersja ta przyniosła Wilkowskiemu jakieś bardziej wymierne korzyści majątkowe czy prestiżowe.

---

<sup>33</sup> „1583. Gaspar Wilkow[ski], (qui filium habuit, ni fallor, eiusdem nominis medicinae doctorem), cum presentibus non esset contentus, sanam Domini nostri Jesu Christi doctrinam reliquit, et ad catholicos defecit, edita apologia, cur papanus factus fuisset, cui dominus Joannes Niemojewski respondit anno Christi 1583”; *Nieznana kronika ariańska 1539–1605*, wyd. K. Dobrowolski, „Reformacja w Polsce” 4, 1926, nr 13–16, s. 167.

<sup>34</sup> *Przyczyny nawrócenia do Wiary Powszechnej od Sekt Nowochrześciców Samosatańskich Kaspara Wilkowskiego Medyka Lubelskiego*, t. 1–2, Wilno 1583; zob. fragmenty publikowane w: *Literatura ariańska w Polsce XVI wieku. Antologia*, oprac. L. Szczucki, J. Tazbir, Warszawa 1959, s. 558–560.

Po stronie braci polskich głos w tej sprawie zabrał senior zboru lubelskiego i jeden z najbardziej szanowanych przywódców polskich antytrynitarzy, były sędzia ziemski inowrocławski i wielokrotny poseł na sejmy, Jan Niemojewski, który zresztą wcześniej protegował Wilkowskiego, a więc sprawa ta była dlań przykrością o wyraźnie osobistym charakterze. Polemizujący już wcześniej z ks. Powodowskim w sprawach teologicznych, senior lubelski tym razem uznał za konieczne odpowiedzieć w druku na książkę swego byłego współwyznawcy, ten bowiem bezpośrednio zaatakował właśnie lubelską społeczność antytrynitarzą, próbując ją skompromitować przez publiczne ogłoszenie informacji o nurtujących ją wewnętrznych sporach<sup>35</sup>. Także w skierowanych przeciw książce Wilkowskiego polemikach, pisanych przez przedstawicieli obozu reformacyjnego, nie znajdujemy jednak przekonujących dowodów na to, że konwersja jego motywowana była jakimiś przyziemnymi względami.

Sławomir Baczewski, analizujący ostatnio prace Wilkowskiego, zwrócił uwagę na wyraźną nieporadność, z jaką starał się on analizować i uzasadniać przyczyny swego przejścia na katolicyzm. Wydaje się więc, że lubelskiemu lekarzowi odpowiadał raczej bezrefleksyjny typ katolickiej duchowości kontrreformacyjnej, a głębsza introspekcja po prostu była poza zakresem jego zainteresowania i możliwości. Zamiast niej proponował czytelnikom stereotypowe, negatywne, a nawet obraźliwe oceny środowiska swych byłych współwyznawców, reformacyjnych autorytetów, a wreszcie także Erazma z Rotterdamu, którego też uznał za heretyka. Interesujące jednak, że zdaniem przywoływanego wyżej lubelskiego badacza, Wilkowski – nie potrafiąc własnymi słowami scharakteryzować swej drogi do katolicyzmu – posłużyć się miał w tym celu anonimowym utworem hiszpańskiego autora, który przełożył i wydał w Krakowie w 1589 roku pt. *Desideriosus, albo ścieżka do miłości Bożej i do doskonałości żywota chrześcijańskiego...*<sup>36</sup>

<sup>35</sup> J. Niemojewski, *Ukazanie, iż Kościół Rzymski Papieski nie jest Apostolski ani święty, ani jeden, ani powszechny...* *Przytym odpowiedź na potwarzy Doktora Wilkowskiego, któremi zbór Pana Chrystusów zelżyć y ohydzić chce, zmysłaiąc sobie niesprawiedliwe przyczyny swego niepobożnego y nieporządnego odstania*, b.m.w. [1584]; zob. fragmenty w: *Literatura ariańska...*, s. 183–196; por. J. Płokarz, *Jan Niemojewski. Studium z dziejów arjan polskich*, „Reformacja w Polsce” 2, 1922, nr 5–6, s. 71–117.

<sup>36</sup> S. Baczewski, *Literackie świadectwo konwersji – sprawa Kaspra Wilkowskiego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 23, sectio FF, 2005, s. 75–90.

Mimo to Mirosław Korolko uznał swego czasu, że opublikowane przez Wilkowskiego *Przyczyny nawrócenia* oraz związana z nią polemika zapoczątkowały polską literaturę konwersyjną<sup>37</sup>. Sam jednak zwrócił przy tym uwagę, iż zapewne znacznie ciekawszym obiektem studiów nad duchowymi zmaganiem konwertytów z protestantyzmu na katolicyzm byłby choćby Mikołaj Sęp-Szarzyński, którego twórczość z tego właśnie punktu widzenia analizował już wcześniej Jan Błoński<sup>38</sup>. Faktem jest też, że niezależnie od tego, iż tekstów pozostałych po polskich konwertytach epoki nowożytnej jest nieco więcej niż to odnotował autor wspomnianego wyżej dziewiętnastowiecznego opracowania, Andreas Räss, który uwzględnił w swym dziele tylko Stanisława Orzechowskiego i Mikołaja Kazimierza Radziwiłła „Sierotkę”, to tworzenie na tej podstawie nowego gatunku literatury staropolskiej wydaje się jednak ryzykowne.

Kolejnym przykładem konwersji, którą chciałbym tu przypomnieć, zaliczając ją do przykładów indywidualnych starań o samorealizację przez uzyskanie pewności zbawienia, jest przypadek ewangelika reformowanego, starosty pilzneńskiego Jerzego Słupeckiego. Ten syn konwertyty z kalwinizmu na katolicyzm, kasztelana lubelskiego Feliksa, wychowany został na ewangelika przez matkę, Barbarę z Leszczyńskich, ożenił się w 1640 roku z ewangeliczką Anną z Wylamów i był czynnym patronem zboru ewangelickiego w Bełżycach<sup>39</sup>.

Słupecki, uczeń i korespondent Hugona Grotiusa oraz Gerarda Vossiusa, pod wpływem irenicznych pism pierwszego z nich w latach czterdziestych XVII wieku rozpoczął indywidualne studia teologiczne, poszukując ideału „pierwotnego Kościoła”. Doprowadziło go to wreszcie do zakwestionowania podstawowych zasad protestantyzmu i skłoniło do konwersji na katolicyzm. Świadectwem okoliczności i pobudek nawrócenia starosty pilzneńskiego jest opublikowana korespondencja z kasztelanem chełmskim Zbigniewem Gorajskim, który

<sup>37</sup> M. Korolko, *Refleksje o literaturze konwersyjnej w Polsce w drugiej połowie XVI wieku. Na przykładzie tekstów Kaspra Wilkowskiego i Hieronima Powodowskiego*, w: *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*, red. B. Otwinowska, J. Pelc, Wrocław 1984 (Studia Staropolskie, 52), s. 241–254.

<sup>38</sup> J. Błoński, *Mikołaj Sęp Szarzyński a początki polskiego baroku*, Kraków 1967, s. 183–208.

<sup>39</sup> H. Gmiterek, *Słupecki Jerzy Stanisław*, w: *Polski słownik biograficzny* (dalej cyt. PSB), t. 39, Warszawa–Kraków 1999, s. 107–109.

usiłował powstrzymać krewnego od przyjęcia katolickiego wyznania<sup>40</sup>. Także i w tym wypadku nie możemy mieć żadnych wątpliwości, iż konwersja Jerzego Słupeckiego była w sensie materialnym całkowicie bezinteresowna. Już jako katolik uzyskał on co prawda urząd podkomorzego lubelskiego, ale nominacja ta nastąpiła w 1653 roku, a więc dopiero dziewięć lat po konwersji. Pod koniec życia Słupecki, tak jak jego ojciec i dziadek, został kasztelanem lubelskim. Co więcej, z zachowanego testamentu wynika, że do końca życia dręczyło go poczucie winy z powodu cierpień, których przejście syna na katolicyzm przysporzyło jego zmarłej w 1654 roku ewangelickiej matce<sup>41</sup>.

W epoce wyznaniowego równouprawnienia stanu szlacheckiego, w atmosferze określonej przez Konfederację Warszawską wolności wyznaniowej decyzje o konwersji na katolicyzm, czy z katolicyzmu (ewentualnie prawosławia) na któreś z wyznań reformacyjnych, w wyższych warstwach społecznych, niezależnie od wzbudzanych przez to emocji, traktowane być musiały jako w pełni prawomocne. Przymus wyznaniowy, stosowany niekiedy tak przez katolików, jak i ewangelików, ograniczał się bowiem do plebejuszy, a w praktyce najczęściej do chłopów-poddanych<sup>42</sup>. Mimo nacisku, najpierw kontrreformacji, a następnie katolickiej akcji konfesjonalizacyjnej, sytuacja taka trwać miała dość długo, aż do drugiej połowy

---

<sup>40</sup> Z listu *Jego Mci Pana Gorajskiego kasztelana chełmskiego do Jmci Pana Jerzego Słupeckiego starosty pilzneńskiego in causa mutandae religionis* oraz *Respons Jego Mci Pana Słupeckiego starosty pilzneńskiego na list Jego Mci Gorajskiego kasztelana chełmskiego*, [Baranów 1643].

<sup>41</sup> S. Kot, *Słupeccy w ruchu reformacyjnym*, „Reformacja w Polsce” 4, 1926, nr 13–16, s. 181–197; tenże, *Hugo Grotius a Polska (W 300-lecie dzieła o Prawie wojny i pokoju)*, tamże, s. 100–120.

<sup>42</sup> S. Tworek, *Przymus wyznaniowy na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVII w.*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 19, 1974, s. 161–164; H. Gmiterek, *Bracia czescy a kalwini w Rzeczypospolitej. Połowa XVI – połowa XVII wieku. Studium porównawcze*, Lublin 1987, s. 111–114; M.G. Müller, *Protestant Confessionalisation in the Towns of Royal Prussia and the Practice of Religious Toleration in Poland-Lithuania*, w: *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, red. O.P. Grell, B. Scribner, Cambridge 1996, s. 266; D. Karvelis, *Przymus wyznaniowy w „księstwie birzańskim” u schyłku XVI i w pierwszej połowie XVII wieku*, w: *Litwa w epoce Wazów*, red. W. Kriegeisen, A. Rachuba, Warszawa 2006, s. 257–275.

XVII stulecia. Dopiero po uchwaleniu przez sejm w 1668 roku zakazu konwersji z katolicyzmu na jakiegokolwiek inne wyznanie chrześcijańskie, akt taki stał się nie tylko problemem sumienia, ale także prawnym, odejście od katolicyzmu traktowane było bowiem – przynajmniej formalnie – jako przestępstwo, niezależnie od przynależności stanowej konwertyty<sup>43</sup>.

Mimo to zjawisko konwersji pojmowanej teraz szczególnie wyraźnie jako potrzeba potwierdzenia prawa do indywidualnej wolności i autonomii wyznaniowej nie zanikło. Najciekawszym może przykładem był konwertyta z katolicyzmu na wyznanie ewangelicko-reformowane, a potem jeden z najwybitniejszych patronów Jednoty Ewangelicko-Reformowanej Wielkiego Księstwa Litewskiego na przełomie XVII i XVIII wieku, Stanisław Niezabitowski. Najbliższy, obok Zbigniewa Morsztyna, współpracownik Bogusława Radziwiłła, a potem „generalny ekonom” białoruskich lityfundiiów jego córki i wnuczki, tzw. dóbr neuburskich, autor interesującego diariusza, tylko w części wydane przez Alojzego Sajkowskiego, był z pochodzenia i wychowania katolikiem<sup>44</sup>. Przyjęcie przezeń kalwinizmu w dojrzałym już wieku zinterpretowane zostało przez biografę jako przejaw karierowiczostwa<sup>45</sup>. Trudno jednak zgodzić się z uznaniem za przejaw konformizmu konwersji na protestantyzm, której Niezabitowski dokonał – a wszystko na to wskazuje – już po 1668 roku, kiedy to był już „urządzony” jako administrator dóbr radziwiłłowskich. Co więcej, przyjęcie wtedy wyznania reformowanego zamykało mu drogę do oficjalnej kariery i wystawiało na ataki wrogów, między innymi duchownych katolickich, co jest potwierdzone zapisami w diariuszu oraz korespondencji samego Niezabitowskiego i jego współpracowników<sup>46</sup>. Także analiza inwentarza imponującej, gromadzącej liczne prace teologiczne, prywatnej biblioteki Niezabitowskiego, a także jego korespondencji wskazuje, iż idąca całkowicie „pod prąd” konwersja wynikała raczej z indywidualnego rozwoju duchowego i intelektualnego,

<sup>43</sup> *Volumina legum*, t. 4, Petersburg 1859, 1029, 5 XI 1668.

<sup>44</sup> A. Sajkowski, *Niezabitowski Stanisław*, w: PSB, t. 23, Wrocław–Kraków 1978, s. 101–102.

<sup>45</sup> Tenże, *Wstęp*, w: S. Niezabitowski, *Dzienniki 1659–1700*, oprac. A. Sajkowski, Poznań 1998, s. 34.

<sup>46</sup> Tamże.

co oczywiście ułatwiła wieloletnia praca w środowisku ewangelickim w Wielkim Księstwie Litewskim<sup>47</sup>.

Konwertytą płynącym raczej z prądem wydarzeń był za to pochodzący ze średniej szlachty województwa sieradzkiego patron zboru braci czeskich w Parcicach, Mikołaj Ostrowski, który około 1675 roku zmienił wyznanie na katolickie. Okoliczności tej konwersji prawie nie znamy, wiadomo tylko, że w latach osiemdziesiątych Ostrowski procesował się ze swymi byłymi współwyznawcami, usiłując odebrać im kościół w Parcicach. Do zainteresowania się tym przypadkiem skłonił mnie zachowany w aktach kościelnych wykaz wątpliwości, z którymi Ostrowski (jeszcze jako patron ewangelickiego zboru) zgłosił się do seniorów duchownych Jednoty Wielkopolskiej. Ów wykaz, opatrzony odpowiedziami ewangelickich pastorów i zatytułowany „Scandala expurgata. Odpowiedź na punkta od Mikołaja Ostrowskiego podane, które on wolą mając apostatować z religijej reformatskiej na rzymską, żeby się nie zdał lekkomyślnie to czynić, seniorom wielkopolskim śp. księdzu Bythnerowi i śp. księdzu Hartmannowi zarzucił, na które mu też odpowiadają”, analizował Henryk Gmiterek, przypominę więc tylko, że formułując wątpliwości, autor był już zdecydowany porzucić Kościół ewangelicki. Powstaje więc pytanie, po co usiłował wciągnąć w polemikę duchownych ewangelickich? Może, zachęcany przez katolików, miał nadzieję postawić księży seniorów w trudnej sytuacji, choć dowodziłoby to pewnej naiwnej pewności siebie niekoniecznie dobrze wykształconego szlachcica. Najbardziej prawdopodobne wydaje się, że mamy tu do czynienia z chęcią podkreślenia przez Ostrowskiego, iż decyzja o konwersji nie została podjęta pochopnie, a była wynikiem głębokich przemyśleń. Potrzeba takiego dowartościowania decyzji konwersyjnej wynikała być może z wewnętrznej potrzeby Ostrowskiego, ale mogła być też efektem jego sytuacji rodzinnej czy środowiskowej. Nie mamy też żadnych danych, by zakładać, że nawrócenie na katolicyzm przyniosło Mikołajowi Ostrowskiemu jakiegokolwiek wymierne korzyści<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> W. Kriegeisen, *Książka i biblioteki w kulturze ewangelików polskich w XVII i XVIII w.*, w: *Z badań nad polskimi księgozbiórami historycznymi. Kolekcje wyznaniowe*, red. B. Bienkowska, Warszawa 1992, s. 19–20.

<sup>48</sup> H. Gmiterek, „Scandala expurgata”. *Przyczynek do dziejów konwersji w XVII wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 26, 1981, s. 147–159.



Podobnych wątpliwości nie mamy w przypadku późniejszej o kilkadziesiąt lat konwersji na katolicyzm ewangelika reformowanego Ludwika Sienickiego, który jest nawet autorem obszernego traktatu apologetyczno-kontrowersyjnego, wydanego i rozpowszechnianego w środowisku ewangelickim Wielkiego Księstwa Litewskiego najpewniej w celach misyjnych<sup>49</sup>. W pierwszym rozdziale swego, dość zresztą naiwnego, opracowania Sienicki dzielił się wspomnieniami z pełnego przygód życia i szczegółowo zrelacjonował okoliczności, w jakich w 1707 roku dostał się wraz ze swym stryjecznym bratem, generałem artylerii Krzysztofem Sienickim do rosyjskiej niewoli<sup>50</sup>. Zesłany do Jakucka, w wyniku rozmów z tamtejszymi duchownymi prawosławnymi, a także lektury prac teologiczno-historycznych (m.in. rosyjskiego przekładu wydanych po polsku przez Piotra Skargę *Roczników kościelnych* Baroniusza) zaczął żywić wątpliwości co do szans na zbawienie dla wyznawców kalwinizmu<sup>51</sup>. Formalnej konwersji na katolicyzm Sienicki dokonał w 1722 roku, w drodze powrotnej z zesłania, w moskiewskim kościele Kapucynów. Warto też podkreślić, że po powrocie na Litwę, mianowany po pewnym czasie ciwunem retowskim, ekspułkownik wojsk litewskich znalazł się w ostrym konflikcie ze swymi byłymi współwyznawcami, co przysporzyło mu poważnych kłopotów finansowych<sup>52</sup>. Tak analiza tekstu napisanego przed 1752 roku traktatu, jak i inne źródła świadczą, iż decyzja Sienickiego

---

<sup>49</sup> L. Sienicki, *Dokument osobliwego miłosierdzia boskiego cudownie z Kalwińskiej Sekty Pewnego Sługę i Chwałcę swego do Kościoła Chrystusowego pociągający. Z wykładem niektórych Kontrowersyi zachodzących między nauką Kościoła Powszechnego Katolickiego, a podaniem wymyślonym rozumem ludzkim Luterskiej, Kalwińskiej, Greckiej, y innych w tej Księdze wyrażonych y namienionych Sekt. Y z wspomnieniem o mniew znanych Moskiewskiego Państwa krainach w pogańskich błędach jeszcze zostających, dla duchownego pożytku ludzi w różnych Sektach od jedności Powszechnego Kościoła odpadłych, częścią z uporu, częścią z niewiadomości żyjących, w druku pierwszy raz wychodzący*, Wilno 1754. Egzemplarz BUW z autorskimi adnotacjami korektowymi i wpisem wskazującym na rozdawanie książki w kręgu litewskich ewangelików.

<sup>50</sup> A. Rachuba, *Sienicki Krzysztof Kazimierz*, w: PSB, t. 37, Warszawa–Kraków 1996, s. 151.

<sup>51</sup> Tamże, s. 18–22.

<sup>52</sup> W. Kriegseisen, *Sienicki Ludwik*, w: PSB, t. 37, Warszawa–Kraków 1996, s. 153–155.

(biorąc pod uwagę jej szczególne okoliczności) musiała być zupełnie samodzielna i nie mogła być w tych okolicznościach motywowana nadziejami na karierę czy korzyści materialne. Trudno też zakładać, co można by brać pod uwagę w innych omawianych przypadkach, by decyzja o konwersji z kalwinizmu na katolicyzm podejmowana w prawosławnym środowisku miała akomodacyjny charakter.

Na zakończenie dwa przypadki z pogranicza problematyki konwersyjnej i tak charakterystycznego dla dziejów i kultury XVIII stulecia zjawiska, które określa się jako awanturnictwo. Jako pierwszego przedstawię ewangelickiego pastora, podróżnika, kandydata na reformatora Kościoła reformowanego Wielkiego Księstwa Litewskiego, a poniekąd i awanturnika właśnie – Bogusława Jelitko Kopijewicza<sup>53</sup>. Pochodzący z drobnej szlachty białoruskiej duchowny reformowany po ukończeniu około 1707 roku studiów teologicznych pracował jako nauczyciel i pastor w Słucku i Wilnie. Musiał się cieszyć dobrą opinią, skoro w 1717 roku władze kościelne wysłały go w charakterze kolektora do Niemiec i Wielkiej Brytanii. Kopijewicz zebrał wtedy około 65 tys. złotych pruskich i w 1720 roku wysłany został powtórnie w tym samym celu do Anglii. Spędził w Wielkiej Brytanii ponad sześć lat i po przymusowym powrocie na Litwę przedstawił tam dwa, oparte na poczynionych w Anglii i Irlandii obserwacjach, projekty przedsięwzięć dla poprawy sytuacji protestantyzmu w Rzeczypospolitej. Pierwszy zakładał powołanie banku, który udzielałby ewangelikom pożyczek inwestycyjnych, drugi zaś instytucjonalizację pomocy finansowej dla licznych ponoć wtedy w Wielkim Księstwie kandydatów na konwertytów z katolicyzmu na kalwinizm. Ta druga instytucja działać miała najwyraźniej na kształt znanej z francuskiej praktyki XVII wieku „kasy nawróceń”. Oba projekty zignorowane zostały przez władze Jednoty Litewskiej, a maniakalnie zapatrzony w „angielskie projekty” duchowny utracił ich zaufanie. Pozostaje jednak pytanie, czy nie mamy tu do czynienia z indywidualnym i przez to dość niepoważnie wyglądającym, ale jednak interesującym świadectwem próby zmobilizowania ewangelików litewskich do modernizacyjnego wysiłku?

---

<sup>53</sup> Tenże, *Podróże i projekty pastora Bogusława Jelitko Kopijewicza*, w: *Ludzie – kontakty – kultura XVI–XVIII w. Prace ofiarowane Profesor Marii Boguckiej*, red. J. Kowecki, J. Tazbir, Warszawa 1997, s. 246–252.

Przypadek ostatni to już „prawdziwa awanturnica”, znana jako autorka ogłoszonego drukiem w XX wieku pamiętnika, „doktorka i okulista”, Salomea Regina z Rusieckich, *primo voto* Halpirowa, *secundo voto* Pilsztynowa vel Pichelsteinowa vel Makowska<sup>54</sup>. Z głównym wątkiem tych rozważań łączy ją bardzo prawdopodobny, choć starannie zacierany, fakt przynależności do dość licznej w połowie XVIII wieku na Podolu grupy konwertytów z judaizmu na katolicyzm. Nie będę tu referować przygód Pilsztynowej – głównym źródłem informacji o nich jest skonstruowany w formie na poły pamiętnika, na poły romansu jej *Proceder podróży i życia mego awantur*<sup>55</sup>. Trzeba tylko podkreślić, że badaniom Dariusza Kołodziejczyka zawdzięczamy potwierdzenie niektórych przynajmniej wątków *Procederu* przez materiały archiwalne, nie jest to więc całkowite zmyślenie<sup>56</sup>.

Tu pragnę zwrócić uwagę na tak wyekspozowane w tekście Pilsztynowej sprawy religijne. Bardzo podkreśla ona swój prawowierny katolicyzm i niechęć do wyznawców judaizmu, ale jednocześnie zdradza wyraźne zainteresowanie, a nawet sympatię do prawosławia i islamu. Będąc w dwojakim (religijnym i państwowym) sensie osobą wykorzenioną, Pilsztynowa jawi się nam w tym kontekście nie tyle jako interesowna awanturnica, ale jako osoba poszukująca akceptacji dla swej nowej, katolickiej tożsamości, choć jednocześnie gotowa do przyjęcia tak wtedy wrogo traktowanych przez katolików obcych, tj. w tym wypadku przede wszystkim muzułmańskich wzorców kultury, nie tylko religijnej.

W wielu podręcznikach i opracowaniach o charakterze popularnym nadal obowiązuje teza, że dopiero oświecenie (a w praktyce rewolucja francuska) ugruntowało, wraz z ideologią, której wyrazem była *Deklaracja praw człowieka i obywatela*, uznanie prawa jednostki do wolności sumienia i samorealizacji. Powyższe uwagi miały na celu przypomnienie, że epoka nowożytna znała zasadę autonomii osoby ludzkiej jako najwyższej wartości warunkującej prawo do zbawienia i godności. Teza, iż nie najpotężniejszy nawet, bo religijny autorytet,

<sup>54</sup> B. Grosfeld, *Pichelsteinowa (Pilsztynowa) z Rusieckich 1. v. Halpirowa Salomea Regina*, w: PSB, t. 26, Wrocław–Kraków 1981, s. 30–32.

<sup>55</sup> Wyd. R. Pollak, M. Pełczyński, Kraków 1957.

<sup>56</sup> Informacje prof. D. Kołodziejczyka w czasie dyskusji nad założeniami tego tekstu wiosną 2009 r. w Wiedniu.

a indywidualne dociekanie, poszukiwanie, a więc samorealizacja czynią nas ludźmi wartościowymi nie była więc wyłącznym osiągnięciem oświecenia<sup>57</sup>. Zanim filozofowie francuskiego oświecenia ustalili inne, niezwiązane bezpośrednio z duchowością wymiary możliwej samorealizacji i autonomii osoby ludzkiej, w nowożytnej Europie epoki konfesjonalizacji panowało przekonanie, że najcenniejszą wolnością, o jaką powinien się ubiegać świadomy swej wartości człowiek jest wolność sumienia i wyznania.

---

<sup>57</sup> L. Chmaj, *Samuel Przypkowski na tle prądów religijnych XVII wieku*, Kraków 1927, s. 3.