

JERZY JÓZEF GŁOWACKI

(ŁÓDŹ)

## Tolerancyjność i fanatyzm szlachty katolickiej w Rzeczypospolitej u progu Oświecenia

Kiedy mówimy dziś o tolerancji religijnej, mamy na myśli określony stan stosunków społecznych, którego idea zawiera się w *Deklaracji Praw Człowieka* z 1948 r. Niemal powszechny jest błąd anachronizmu, polegający na osądzaniu stopnia tolerancji w odległej przeszłości, w relacjach między współegzystującymi religiami bądź wyznaniem, na podstawie tegoż wyobrażenia. Dla przykładu można tu przypomnieć niefortunne sformułowanie Andrzeja Wasiaka, który stwierdził, że jednym z punktów programu Generalności konfederacji barskiej była właśnie „walka z tolerancją religijną”<sup>1</sup>.

Skoro szlachta katolicka odnosiła się ze ślełą nienawiścią do wyznawców innych religii, czemu jej wcielanie w czyn napotykało jednak granice, w których mieli oni cieszyć się „należnymi prawami”? Czemu instrukcje sejmikowe utrzymywały, że w Polsce pokój między wyznaniem ze strony katolików jest przestrzegany?<sup>2</sup> Oczywiście możemy przypisywać naszym przodkom hipokryzję bądź konstatować, że człowiek nietolerancyjny nie wie, czym jest tolerancja. Ale jeśli również wtedy dostrzegano i rozróżniano traktowanie mniejszości jako sprawiedliwe i niesprawiedliwe, używając właśnie słów fanatyzm i nietolerancja, to czy nie powinniśmy raczej przyznać im jakiejś własnej, różniącej się zapewne od naszej, świadomości tej idei i co najwyżej uznać, że człowiek nietolerancyjny, tak jak my to postrzegamy, nie wie, czym jest tolerancja w naszym rozumieniu tego słowa?<sup>3</sup>

Chociaż, jak powiedziałem, mówiąc o tolerancji, mamy przed oczami pewien określony, idealny ład, to sam termin nie jest jednoznaczny. Ija Lazari-

---

<sup>1</sup> A. Wasiak, *Konfederacja barska na Sąddeckczyźnie*, Nowy Sącz 1994, s. 23.

<sup>2</sup> G.T. Łukowski, *The szlachta and the confederacy of Radom, 1764–1767/68: A study of the Polish nobility*, „Antemurale” 1977, t. XXI, s. 120.

<sup>3</sup> Por. też P. Jurek, *Supremacja religii stanu a tolerancja wyznaniowa w Rzeczypospolitej szlacheckiej*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 2008, Prawo, t. CCCV, s. 113.

-Pawłowska wyodrębniła trzy odnoszące się do niego pojęcia: 1) tolerancję negatywną – kiedy jej przedmiotem jest odchylenie od normatywnych oczekiwań – przejawia się ona brakiem ingerencji korygującej; 2) tolerancję pozytywną – kiedy jej przedmiotem jest odmienność drugiej osoby w takiej sferze, która obiektywnie mogłaby być powodem kontrowersji i przejawia się postawą życzliwą wobec tej odmienności; 3) tolerancję jako brak przymusu przy oddziaływaniu na partnerów interakcji – o przedmiocie analogicznym do tolerancji negatywnej, która przejawia się jednak delikatną ingerencją korygującą przy użyciu środka perswazji, a nie przymusu<sup>4</sup>. To trzecie pojęcie, jak przyznała Lazari-Pawłowska, wpisuje się w ogólną definicję nietolerancji, której przedmiotem jest zjawisko oceniane negatywnie, a która objawia się ingerencją korygującą. Takie przyporządkowanie klóciłoby się jednak z potocznym odczuciem. Równałoby bowiem terminologicznie postawę partnerską i dyskryminację. Kontrowersje może też budzić szerokie potraktowanie pojęcia tolerancji negatywnej – nie wnikające w motywację nieingerencji<sup>5</sup>. Jak się bowiem wydaje, zasadniczym problemem uporządkowania wielości zachowań ludzkich w ramach terminów *tolerancja* i *nietolerancja*, jest ich aksjologicznie nieobojętny charakter. Na potrzeby niniejszej pracy przyjmuję wszystkie trzy proponowane przez Lazari-Pawłowską pojęcia tolerancji wraz z ich definicjami. W praktyce, w odniesieniu do realiów społeczeństwa staropolskiego, będę mówił właśnie o tolerancji w rozumieniu pierwszym i trzecim.

Jean Bérenger rozróżnia trzy poziomy tolerancji ze względu na stosunek władzy świeckiej do zachowań religijnych: 1) brak ingerencji w sferę światopoglądu bez możliwości jego okazywania; 2) możliwość kultu prywatnego w ograniczonym zakresie; 3) wolność kultu publicznego<sup>6</sup>. Twierdzi on, że pierwszym zwiastunem tolerancji religijnej w chrześcijańskiej Europie był tomizm, który chociaż nie akceptował odmiennie wierzących (w przypadku średniowiecza byli to żydzi), wzywał przynajmniej do pokojowego ich traktowania przez katolików, by mieli możliwość nawrócenia się na słuszną drogę (byłaby to więc tolerancja negatywna)<sup>7</sup>. Bliższe naszemu pojęcie tolerancji religijnej zaczęło kształtować się od okresu renesansu, ale nie dotyczyło wówczas stosunków międzyludzkich, a sfery teoretycznej i umożliwiało wymianę myśli między uczonymi. Za pierwsze natomiast wcielenie jej w życie należy uznać amerykańską

---

<sup>4</sup> I. L a z a r i - P a w ł o w s k a, *Trzy pojęcia tolerancji*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 8 (225), s. 105–118. Uwzględniłem także uzupełnienia autorki do jej własnych ustaleń: e a d e m, *Jeszcze o pojęciu tolerancji*, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 1 (254), s. 165–173.

<sup>5</sup> E a d e m, *Jeszcze o pojęciu tolerancji...*, s. 167–169, 171–172.

<sup>6</sup> J. B é r e n g e r, *Tolerancja religijna w Europie w czasach nowożytnych (XV–XVIII wiek)*, tłum. M. Forycki, Poznań 2002, s. 17–18.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 13.

*Deklarację Praw z 1789 r.*<sup>8</sup> Była to, jak nazywa ją omawiany autor, „tolerancja dogmatyczna”, zakładająca, że prawda nie jest przywiązana do jednej religii, ale każda z nich może zawierać jej część<sup>9</sup>. Wpisywałaby się ona w ogólniejsze pojęcie tolerancji pozytywnej proponowane przez Lazari-Pawłowską.

Oświecenie upowszechniło współczesną ideę tolerancji, jednakże jej treść wydawała się w pierwszych dekadach drugiej połowy XVIII w. na tyle jeszcze odważna, że sztandarowe dzieło popularyzujące nową myśl społeczną, *Encyklopedia* redagowana przez Diderota i d’Alemberta, nazywało tolerancję „miłościwą postawą wobec błędzących”, która ma zapobiegać nieuniknionym konfliktom w chwili konfrontacji dwu światopoglądów i zastrzegala: „dość łatwo wyczuwamy różnicę między tolerowaniem religii a jej aprobowaniem”<sup>10</sup>.

W kilka lat po konfederacji (w 1775 r.) włoski obserwator Ludwik Caraccioli stwierdził, że w Rzeczypospolitej katolicy nie są wolni od nienawiści do mniejszości wyznaniowych, jednakże jest ona mniej zaciekle niż w innych państwach europejskich, jak Szwecja, Dania, Anglia czy nawet Holandia i na tym tle Polacy rzeczywiście mogą jawić się jako tolerancyjni<sup>11</sup>. Nim przejdę do omawiania innych głosów na temat idei wolności wyznania w Rzeczypospolitej początków epoki stanisławowskiej, pozwolę sobie na refleksję związaną z przytoczonym poglądem.

Zestawianie sytuacji prawnej polskich dysydentów sprzed uchwał sejmu delegacyjnego z sytuacją prawną mniejszości wyznaniowych, zwłaszcza katolików, w krajach europejskich było jednym z ulubionych sposobów argumentacji republikantów, przemawiającym za brakiem dyskryminacji z ich strony. Tę retorykę przejęła część historiografii<sup>12</sup>. Nie jest ona bezzasadna, jeśli mówimy o sytuacji mniejszości religijnej. Podstawową jednak trudnością w porównywaniu stopnia tolerancji Polski i innych krajów w XVIII w. stanowi jej odmienność ustrojowa i odmienność sytuacji wewnętrznej. Przy porównaniach najczęściej brana jest pod uwagę kondycja prawna mniejszości. Otóż władzę ustawodawczą większej części współczesnych krajów dzierżyli monarchowie, natomiast w Rzeczypospolitej była ona sprawowana za pośrednictwem przedstawicieli przez duży odłam

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 14–15.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 18.

<sup>10</sup> S. R o m i l l y, *Tolerancja*, [w:] *Encyklopedia albo słownik rozumowany nauk, sztuk i rzemiosł* [wybór], red. D. Diderot, J. d’Alembert, tłum. E. Rzadzowska, Wrocław 1952, s. 251–252.

<sup>11</sup> J. T a z b i r, *Dzieje polskiej tolerancji*, Warszawa 1973, s. 153–154.

<sup>12</sup> Por. np.: C. Ł u b i e ń s k a, *Sprawa dysydencka 1764–1766*, Kraków–Warszawa 1911, s. 137. „o ile jest oczywiste, że w XVIII wieku kultura tolerancji religijnej w Polsce była w upadku, o tyle trzeba podkreślić, że wymiar nietolerancji w Polsce tego okresu mieści się w ramach europejskiej normalności dla epoki oświecenia. Rzeczpospolita osiemnastowieczna była państwem nie bardziej konfesjonalnym – i chyba nawet mniej konfesjonalnym – niż inne kraje porównywalne”. M.G. M ü l l e r, *Tolerancja religijna a sprawa dysydentów w Polsce w drugiej połowie XVIII wieku*, „Wiek Oświecenia” 1999, t. XV, s. 23.

społeczeństwa. Garstka krajów „wolnych”, do sytuacji których często nawiązywali sami republikanci, w znakomitej większości zaliczała się do państw małych, potrafiących dzięki temu utrzymać konsolidację wewnętrzną. Być może jedynym podmiotem, który dałoby się jakoś zestawić z Rzeczpospolitą, była Anglia. Jednakże ten wyspiarski kraj, niezagrożony od sąsiadów i będący wówczas w rozkwicie gospodarczym, miał całkowicie odmienną sytuację wewnętrzną. Zanarchizowanie Polski sprzyjało względnie dużej faktycznej swobodzie dysydentów<sup>13</sup>, a centralizacja i unifikacja, do której dążyły państwa w epoce nowożytnej<sup>14</sup>, napotykały tu duży opór, co zapobiegało planowym akcjom wymierzonym w mniejszości<sup>15</sup>. Pomimo to szlachta katolicka nie była chętna na dalej idące równouprawnienie i nie bez podstaw utrzymywała, że w państwie rządzącym się jednomyślnością dopuszczenie do rządów „rozdzielenych w wierze” mogłoby mieć destrukcyjny wpływ<sup>16</sup>.

Reasumując, w monarchiach europejskich, jeśli władca zdobywał się na ustępstwa względem mniejszości wyznaniowych, zawsze zyskiwał uznanie zwolenników nowych prądów za swą wspaniałomyślność. Jeśli w Polsce instynkt obywatelski szlachty, nacechowany nieufnością i przesądami politycznymi, skłaniał ją do obrony ustalonego porządku, to krytkowane było samo społeczeństwo. Trudno tu o zadowalającą platformę porównania, gdyż nawet gdyby istniała możliwość badania stopnia tolerancji innych narodów europejskich tego czasu, to niemal zawsze musielibyśmy brać poprawkę na fakt, że nie były to wspólnoty odpowiedzialne za państwo. Charakterystyczne, że wydając w 1779 r. *Traktat o tolerancji* Woltera, Pierre-Augustin Beaumarchais umieszczając Polskę obok Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii, Holandii, Austrii i Rosji w rzędzie państw, w których zapanowała tolerancja – mając na myśli narzucony stan prawny, ustanowiony na sejmie rozbiorowym – zastrzegł, że jedynie na terenie Rzeczypospolitej wprowadzanie wolności sumienia spotkało się ze wstrząsami wewnętrznymi – wystąpieniem konfederatów barskich<sup>17</sup>. Kwestię zarzutu fanatyzmu wysuwanego pod adresem barzan uznaję zatem za konieczną do omówienia przed próbą odpowiedzi na pytanie, jak polska szlachta wyobrażała sobie sprawę stosunków między wyznaniem w własnym państwie. Jest to również istotne z tego

---

<sup>13</sup> G.T. Łukowski, *op. cit.*, s. 121.

<sup>14</sup> A. Moritz, H.-J. Müller, M. Pohlig, *Konfesjonalizacja Rzeczypospolitej szlacheckiej w XVII i XVIII wieku?*, „Kwartalnik Historyczny” 2001, R. CVIII, z. 1, s. 37–39; M.G. Müller, *op. cit.*, s. 23–24; E. Rostworowski, *Historia powszechna wiek XVIII*, Warszawa 1984, s. 171.

<sup>15</sup> Por. J. Bérenger, *op. cit.*, s. 233.

<sup>16</sup> G.T. Łukowski, *op. cit.*, s. 107–108.

<sup>17</sup> [P.-A. Beaumarchais], *Przedmowa wydawców kehlskich*, [w:] Wolter, *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, tłum. Z. Ryłko, A. Sowiński, Warszawa 1988, s. 5.

względu, że w dziełach oświeceniowych tolerancja jest przedstawiana przede wszystkim jako pożyteczna alternatywa wobec szkodliwości fanatyzmu<sup>18</sup>.

Można powiedzieć, że hasło obrony wiary – podniesione przez konfederatów barskich – zostało obrócone przeciw nim. Petersburgowi na rękę było ukazywanie ruchu jako reakcji przeciw zaprowadzeniu traktatem gwarancyjnym porządku wyznaniowego zgodnego z duchem oświeceniowych idei i podkreślanie „postępowego” wymiaru tego aktu, przy bagatelizowaniu jego politycznej, nie tak już chlubnej, wymowy. Na kształtowanie się opinii współczesnych o nietolerancji barzan w dużym stopniu wpływała propaganda rosyjska i protestancka (wydawana głównie w państwie Fryderyka II), wykorzystująca grunt, jaki dla postrzegania Rzeczypospolitej w kategoriach kraju wojującego katolicyzmu przygotowały niesławne wydarzenia – wygnanie arian<sup>19</sup> czy ukaranie sprawców tumultu toruńskiego.

Odbiorcami propagandy była nie tylko zagranica. Rezydent toruński w Warszawie, Samuel Geret, przytaczając w swoich relacjach różne przesadzone wieści o antyprotestanckich wybrykach konfederatów<sup>20</sup>, w jednym miejscu zdradził, że wiadomości, przynajmniej o przypadkach wielkopolskich, zaczerpnął z „berlińskich gazet”<sup>21</sup>, a więc nośnika propagandy antybarskiej. Akurat Geret mógł weryfikować te dane, gdyż przez kontakty z wysokimi oficerami rosyjskimi miał dostęp do rosyjskich raportów wojskowych (inna sprawa, czy zależało mu na tym, by zniekształcone doniesienia prostować)<sup>22</sup>. Skoro jednak obca, niemieckojęzyczna prasa była czytana w Polsce, można sądzić, że do grona odbiorców propagandy w kraju zaliczała się ludność posługująca się językiem niemieckim, a więc przede wszystkim luterzańskie mieszczaństwo. Waclaw Szczygieski twierdzi, że m.in. właśnie perswazja płynąca z zewnątrz miała prowokować nieprzychylnie konfederatom postawy ludności ewangelickiej<sup>23</sup>. Odbiorcą pruskiej propagandy była też opinia europejska. Nie cała prasa zachodnia zdradzała negatywne nastawienie w stosunku do barzan, ale część z niej czerpała wiadomości o wydarzeniach w Polsce właśnie z „berlińskich gazet”, co wynikało zresztą nie zawsze z tendencyjności, ale z natury ówczesnego obiegu informacji<sup>24</sup>. Wiernymi

---

<sup>18</sup> Wolter, *op. cit.*, *passim*.

<sup>19</sup> J. Tazbir, *op. cit.*, s. 151.

<sup>20</sup> Np. L.S. Geret, *Relacje rezydenta toruńskiego na dworze polskim*, tłum. K. Liske, „Dziennik Literacki” 1868, R. XVII, s. 716. Por. też W. Szczygieski, *Konfederacja barska w Wielkopolsce 1768–1770*, Warszawa 1970, s. 102.

<sup>21</sup> L.S. Geret, *op. cit.*, s. 764.

<sup>22</sup> W. Konopczyński, *Przegląd źródeł do Konfederacji Barskiej*, „Kwartalnik Historyczny” 1934, R. XLVIII, s. 556; W. Szczygieski, *op. cit.*, s. 23.

<sup>23</sup> W. Szczygieski, *op. cit.*, s. 25–26.

<sup>24</sup> W. Konopczyński, *Przegląd źródeł...*, s. 557; P. Ugniewski, *Między absolutyzmem a jakobinizmem. „Gazeta Lejdejska” o Francji i Polsce 1788–1794*, Warszawa 1998, s. 21.

odbiorcami rosyjskiej z kolei propagandy było opiniotwórcze środowisko tzw. filozofów, z Wolterem na czele<sup>25</sup>. Słowa manifestów carycy chłonęły ponadto państwa protestanckie, czasem, jak Dania, nastawione na dalsze jeszcze „poprawianie tolerancji” w Rzeczypospolitej<sup>26</sup>.

Naturalnie, wysuwanie żądań pod adresem Polski ułatwione było przez to, że nie stawiano jej wówczas w rządzie liczących się państw i bez obawy odwetu można było jej kosztem realizować własną linię ideologiczną, która w przypadku państw protestanckich polegała na wyrażaniu troski o współwyznawców. Z pewnością rację ma Emanuel Rostworowski, twierdząc że: „Duch tolerancji był w zasadzie obcy wszystkim chrześcijańskim wyznaniom. Każde z nich uważało się za nosiciela jedynej prawdy i walczyło o tolerancję tylko wówczas, gdy stanowiło zagrożoną w swym bycie mniejszość. Tak więc katolicy palili heretyków w Hiszpanii, a domagali się tolerancji w Anglii, kalwiński zaś tępił «papistów» w Genewie, a walczyli o tolerancję we Francji”<sup>27</sup>. Jednak same pobudki religijne, jeśli nawet prowokowały jakieś akty polityczne, to w bardzo ograniczonym zakresie. Tak jak hasło obrony wiary katolickiej nie zdołało poderwać do pomocy konfederatom Stolicy Apostolskiej i Wiednia, tak kraje niekatolickie nasłuchiwały propagandy Rosji i Prus, ograniczając się do potępiania polskich stosunków i wystąpienia katolickiej szlachty. O faktycznej zaś aktywności gabinetów europejskich decydowała analiza układu sił<sup>28</sup>. Propaganda rosyjska miała zatem głównie wzmacniać prestiż Petersburga w czasie jego interwencji w Polsce, z drugiej strony jednak uspokajała sumienia i ratowała prestiż dworów katolickich, które nie skłaniały się do wystąpienia w obronie wystawionej w Rzeczypospolitej na szwank – jak twierdzili konfederaci – konfesji rzymskiej.

Propaganda rosyjska starała się dowieść, że katolicyzm nie jest w Polsce zagrożony, a barzanie, twierdząc tak, dawali się porwać swojemu „fanatyzmowi”. Ścisłej rzecz ujmując pod ich adresem pojawiają się trzy zarzuty: 1) buntu przeciw woli sejmu – najwyższej władzy w Polsce, w obronie której zobowiązana

---

<sup>25</sup> M. Forycki, *Anarchia polska w myśli oświecenia. Francuski obraz Rzeczypospolitej szlacheckiej u progu czasów stanisławowskich*, Poznań 2004, s. 126–144 (zwłaszcza s. 127–128 i 143–144).

<sup>26</sup> W. Konopczyński, *Polska a Szwecja. Od pokoju oliwskiego do upadku Rzeczypospolitej 1660–1795*, Warszawa 1924, s. 188–190.

<sup>27</sup> E. Rostworowski, *op. cit.*, s. 168. Z drugiej strony warto wziąć pod uwagę sugestię Wojciecha Kriegseisena, który stwierdza, że choć zadrażnienie na tle religijnym w Polsce da się wpisać w kontreformacyjny trend europejski, to jednak po roku 1732 – w którym wygnano protestantów z Salzburga – właśnie na większą skalę w tej części Europy wycichły. Dlatego właśnie wybuch nowego konfliktu w Rzeczypospolitej w początkach panowania Stanisława Augusta zrobił na Zachodzie tak niekorzystne wrażenie (W. Kriegseisen, *Ewangelicy polscy i litewscy w epoce saskiej (1696–1763). Sytuacja prawna, organizacja i stosunki międzywyznaniowe*, Warszawa 1996, s. 170).

<sup>28</sup> Por. np.: Z. Libiszowska, *Misja polska w Londynie w latach 1769–1795*, Łódź 1966, s. 10.

jest wystąpić gwarantka-Rosja<sup>29</sup>; 2) fanatyzmu – skierowanego swym ostrzem przeciw dysydemtom i nieunitom<sup>30</sup>, których na mocy traktatów i ducha epoki Rosja zobowiązana jest chronić<sup>31</sup>; oraz 3) prywaty – zagrażającej interesowi państwa polskiego<sup>32</sup>. Zarzut fanatyzmu nie wynikał zresztą z obłudy twórców polityki rosyjskiej, ale z ich rzeczywistego przekonania. W prywatnej korespondencji Repnin oskarżał polskie społeczeństwo o zabobonną ciemnotę<sup>33</sup>, a Nikita Panin obawiał się, że przywrócenie praw politycznych szlachcie niekatolickiej może sprowadzić na nich krwawy odwet czy, jak sam to ujął, „nieszpory sycylijskie”<sup>34</sup>. W podobnym duchu wyrażał się później m.in. Kaspar von Saldern<sup>35</sup>.

Zarzuty buntu i fanatyzmu uzasadniały interwencję wschodniego sąsiada w Rzeczypospolitej, natomiast oskarżenie o prywatę trafiało w sedno toczącej się w kraju dyskusji nad zasadnością podniesienia związku barskiego. Zdarzały się wprawdzie głosy, że „lud zuchwały tak się zbuntował, że tylko w Jezusa i Marią dufa”<sup>36</sup>, były to jednak stwierdzenia zadeklarowanych przeciwników ruchu, zamkniętych na porozumienie. Zwykle zaś w publicystycznej polemice, prowadzonej – w domyśle – między samymi katolikami, istotną rolę odgrywało nie tyle oskarżenie o wyznaniową nienawiść, ile właśnie o prywatę przywódców związku. Zarzut prywaty postawił więc już jeden z pierwszych publicystów przeciw-

---

<sup>29</sup> A. G o l i c y n, *Manifest Xcia JMci Alexandra Galliczyna Generala y Kommendanta Generalnego Woysk Nayiaśnieyszej Imperatorowy Jey Mości całej Rosyi*, [Kijów 14 III 1769 r. starego stylu, b.m.r.w.], s. [3].

<sup>30</sup> Deklaracja wojny przeciw Turcji, 18 XI 1768, [w:] *Materyały do konfederacyi...*, t. I, s. 284.

<sup>31</sup> A. G o l i c y n, *op. cit.*, s. [2].

<sup>32</sup> „Najjaśniejsza imperatorowa JMć [...] nie mogła uznać [konfederatów za nikogo innego jak] tylko za wzruszycieli publicznego pokoju i nieprzyjaciół własnej swej ojczyzny tych, którzy na wzgardę najświętobliwszych rzeczypospolitej obowiązków, na zniewagę praw, na wzruszenia spokojności i uszczęśliwienia jej odważyli się takowy bunt podnieść, nie mając za cel [nic innego jak] tylko własny swój interes”. *Deklaracja ze strony jej imperatorowskiej mości całej Rosyi, jego królewskiej mości i rzeczypospolitej polskiej uczyniona*, 29 V 1768 r., [w:] *Materyały do konfederacyi...*, s. 133.

<sup>33</sup> T. K o r z o n, *Wewnętrzne dzieje Polski za Stanisława Augusta (1764–1794)*, t. I, Warszawa–Kraków 1897, s. 188.

<sup>34</sup> A. K r a u s h a r, *Księżę Repnin i Polska w pierwszym czteroleciu panowania Stanisława Augusta (1764–1768)*, t. I, Kraków 1898, s. 107, 361; C. Ł u b i e Ń s k a, *op. cit.*, s. 107.

<sup>35</sup> W. K o n o p c z y Ń s k i, *Konfederacja barska*, t. II, Warszawa 1991, s. 590.

<sup>36</sup> Kopia listu z Poznania 14 VI 1768 r., [w:] *Materyały do konfederacyi...*, t. I, s. 145. Wiersz *Konfederacja Barska de tempore sequenti* krytycznie ocenia przywódców barskich: Michał Krasiński i Józef Pułaski zapragnęli zostać na stare lata męczennikami za wiarę, czym przypominają autorowi słynnego z okrucieństw Mikołaja Bazylego Potockiego, starostę kaniowskiego, który starość spędził w klasztorze (toż, [w:] *Literatura barska. (Antologia)*..., s. 234–236; *Literatura konfederacji barskiej*, red. J. Maciejewski, t. III (Wiersze), Warszawa 2008, s. 173–175). Por. jednak: *Odpowiedź na bluźnierstwa muzy dysydenckiej*, oprac. A.D. Kawka, [w:] *Literatura konfederacji barskiej*, t. III, s. 176–178.

nych konfederatom, cześnik koronny Tadeusz Dzieduszycki<sup>37</sup>, autor pisma *Refleksje patriotyczne strofujące przeciwnych*, zbierając oskarżenia pod adresem konfederacji wysuwane przez jej adwersarzy: prywatę, porywczosć, nieprzygotowanie do walki, nie podaje wśród nich oskarżenia o zabobonność, ciemnotę czy zaślepienie religijne<sup>38</sup>.

Nie o fanatyzm oskarżano barzan w tej polemice, ale przeciwnie, o fałszywą gorliwość, która miała przysłaniać interes prywatny<sup>39</sup>, a którą demaskowały jakoby akty wrogie religii: „W tym tedy nadzwyczajnym przypadku wolno zza granicy cudzego oręża na pomoc szukać, wolno Turków i Tatarów wabić, kraj niszczyć, krwią niewinną zlewać, świętość zmieszać, kościoły odrzeć, młódz najwybrańszą lubieżności tureckiej ofiarować, w łyka tatarskiej [niewoli] pospólstwo poddać, aby się tylko zadość stało wyniosłości kierujących rzeczami z krzywdą praw Boskich i ludzkich”<sup>40</sup>. Na to oskarżenie konfederaci odpowiadali, że dowodem czystości ich intencji jest narażanie („azard”) życia i fortun<sup>41</sup>. Natomiast zarzut fanatyzmu w ich oczach kompromitował osobę, która go formułowała. Przekonywano bowiem, że przeciwnicy ruchu – sprawy Bożej – nie mogą być szczerymi katolikami<sup>42</sup> i nie mogą cieszyć się łaską Boga<sup>43</sup>, gdyż albo

<sup>37</sup> *Myśli J.W. Dzieduszyckiego cześnika w. koronnego nad terazniejszą robotą barską*, Biblioteka Jagiellońska [dalej: BJ], rkps 6438/III, s. 107–108.

<sup>38</sup> *Refleksje patriotyczne strofujące przeciwnych*, BJ, rkps 6438/III, s. 197.

<sup>39</sup> Obawę przed tym zarzutem wyraża literatura i publicystyka barska, m.in.: *Kopia responsu podczaszego Potockiego do pewnego senatora*, Archiwum Państwowe w Łodzi [dalej: APL], Archiwum Rodziny Bartoszewiczów [dalej: ARB], sygn. 125, s. 2; *Rozmowa Jaśnie Wielmożnego Rzewuskiego, wojewody krakowskiego, hetmana polnego koronnego, z synem swoim, starostą dolińskim, w niewoli moskiewskiej będących*, oprac. J. Maciejewski, [w:] *Literatura konfederacji barskiej*, red. idem, t. II (*Dialogi*), Warszawa 2005, s. 27.

<sup>40</sup> *Cel rzeczy barskich, czyli zabawy sekretów gabinetowych JKMci*, V 1768 r., BJ, rkps 6672/II, s. 161–162. Być może wynikało to z powszechnego przekonania wśród przeciwników konfederacji. Nawet przeświadczony o nietolerancji barzan Samuel Geret oddziela w relacji z 17 V 1770 r. cele przywódców barskich od oczekiwań masy konfederackiej, nie przypisując tym pierwszym fanatyzmu, lecz wyrachowanie: „Wykrywa się teraz ciągle bardziej, że głównym zamiarem konfederatów było tylko to, o czym Turcy w swem wypowiedzeniu wojny mówili, grożąc prześladowaniem i śmiercią innowiercom tylko w tym celu, żeby pozyskać dla partii swej fanatyków i duchowieństwo”. L.S. Geret, *op. cit.*, „Dziennik Literacki” 1868, R. XVII, s. 765.

<sup>41</sup> *Radość animująca Polaka*, [w:] *Literatura barska. (Antologia)...*, s. 220.

<sup>42</sup> Kto by nie sympatyzował z konfederacją „podejrzany w wierze katolikiem i nieprzychylnym ojczyźnie musiałby zostawać synem...” *Wezwanie księstw zatorskiego i oświęcimskiego dołączenia się z konfederacją...*, Wadowice 16 VII 1768 r., [w:] *Akta do konfederacji r. 1768 województwa krakowskiego, a zwłaszcza księstw oświęcimskiego i zatorskiego*, oprac. T. Klima, Wadowice 1903, s. 14–15).

<sup>43</sup> Często przepowiada się im bądź życzy kary w życiu wiecznym: „A kto z Polaków z nami się nie wiąże, / Niech go zaciągnie wojsk piekielnych Książę”. T. Garlicki, *Mowa JMci X. Tomasza Strzemiencyka Garlickiego, kanonika kiiowskiego, Konfederacji Generalney krucyfery a pierwszego wojsk kapellana przy podniesieniu z benedykcyą sztandaru z krzyżem y portretem*



odznaczają się indyferencją religijną<sup>44</sup>, jaką miała zaszcześcić płynąca z zachodu moda<sup>45</sup>, bądź skłonnością do herezji, która nadawała jednostce odium ucinające wszelką dyskusję<sup>46</sup>. Jak wiadomo Kościół katolicki nie przygotowywał swoich wiernych do polemiki między wyznaniem i zarzut „herezji” „zamykający uszy” na argumenty oponenta, był niewątpliwie reakcją obronną<sup>47</sup>. Podkreślano w piśmie niewzruszoność moralną szlachty, nie buntowniczej, lecz wiernej właściwej – najwyższej – instancji<sup>48</sup>, stawiając ją w opozycji do zepsucia moralnego

---

s. Michala Archaniola, do rycerstwa z różnych stron polskich nadciągniętego w rynku Krakowskim na wiadaniu do boju, dnia 18 miesiąca lipca r. p. 1768 miana, [b.m.r.w.], s. [14].

<sup>44</sup> Por. np.: *Perekińczyk*, oprac. J. Maciejewski, [w:] *Literatura konfederacji barskiej*, t. I, s. 58, 64 (tu jako figura niereligijna i niepatriotyczna zarazem odmalowany został Teodor Wessel, który już po powstaniu utworu związał swe losy z konfederacją barską); o niereligijności króla i Czartoryskich: *Rozmowa króla z księciem Czartoryskim kanclerzem Wielkim Księstwa Litewskiego i Poniatowskim podkomorzym koronnym*, oprac. J. Wójcicki, [w:] *Literatura konfederacji barskiej*, t. II, s. 136–138; o niereligijności Franciszka Ksawerego Branickiego: *Dyskurs ziemianina z dworzaninem królewskim*, oprac. J. Maciejewski, [w:] *Literatura konfederacji barskiej...*, t. II, s. 51.

<sup>45</sup> „Objawione w Barze na Podolu fanatyzma daje takie tutejszym [warszawskim] epikurejczykom spekulacje, iż jeden, trzeci rokoshem, niektórzy konfederacją, inni poparciem dawnej konfederacji, *spirito d. folleto*, inni na ostatku krucjatą [je nazywają]. Dwór się zaś z tego śmieje, bo teraz filozofować *en Democrite* jest *à la mode*”. *Gazety osobliwe z Warszawy dnia 30 III 1768*, BJ, rkps 6234/III, s. 188. „LITWA: Francja mych synów zaraziła duszę. / Mody francuskie, w głowie obyczaje / Zniszczyły wiarę...” *Rozmowa Polski z Litwą*, oprac. J. Maciejewski, [w:] *Literatura konfederacji barskiej...*, t. II, s. 114. Charakterystyczne, że np. w dramacie *Minerwa od Wenery poniżona* osobą namawiającą króla do walki z szerzącym się w Polsce „fanatyzmem” jest niejaka Cudzoziemska. *Minerwa od Wenery poniżona*, oprac. J. Maciejewski, [w:] *Literatura konfederacji barskiej...*, t. I, s. 164–165.

<sup>46</sup> „Wiedz o tym, że w tej sprawie ręka Boska jest z nami. Potrzeba tedy abyś się z tym oświadczył obywatelu, że w to i temu nie wierzysz, a na ów czas i ja ci przyznam, za mało konsekwencją błędną, smakiem herezy trącisz...” *Respons na myśli nie interesującego się obywatela*, BJ, rkps 6670/II, k. 76–76v.

<sup>47</sup> „ci nawet, co początków katechizmu dobrze nie umieją i nie znają, co to jest heretyk i na czym istotnie zależy – nauczywszy się tego słowa z samego słuchania, często z nim ze zwyczajem czyli z chluby na plac wyjeżdżają i te tak zelżywe imię niejednemu dobrze myślącemu i dobrze mówiącemu przyklepać bezwstydnie wazą się. Albo że niektórzy nie mogąc odpowiedzieć dobrze na zadaną sobie kwestię lub jaki mocny zbić dowód, tę jedyną broń mają i na zasłonienie swojej niedoskonałości, i na zabicie cudzego zdania, że go heretykiem być okrzykną i sprawcę samego heretykiem uczynią. Po czym już więcej gadać nie chcą z przeciwną sobie stroną i tryumfują śmiało, jakoby zupełnie otrzymawszy zwycięstwo, które im bardzo łatwo tym sposobem przychodzi”. *Prawo wierski* [A. Żórawski], *Zbyteczna, nierozumna i samym tylko fanatyzmem nadęta o wiarę gorliwość* [„Monitor”, 21 IV 1773, nr 32], [w:] *Abyśmy ojczyźnie naszej radzili. Antologia publicystyki doby stanisławowskiej*, oprac. Z. Goliński, Warszawa 1984, s. 283.

<sup>48</sup> Prawy katolik za najwyższą władzę uznaje Boga, natomiast umysły zarażone deizmem są bardziej skłonne do wierności wobec władzy ziemskiej. Por. *Respons na myśli J.W. Dzieduszyckiego, cześnika koronnego*, BJ, rkps 6438/III, s. 298.

wrogiej „Warszawy”, które to zepsucie charakteryzować się miało zarówno rozwiązłością, jak i skłonnością do działań wrogich ojczyźnie<sup>49</sup>.

By odciąć się zatem od tego obozu wrogiego wierze, niektóre pisma barskie traktują fanatyzm nawet jako określenie pozytywne. W dramacie alegorycznym *Minerwa od Wenery poniżona* gorliwość w kwestiach wiary, występująca pod mianem fanatyzmu, powiązana jest z rozsądkiem („Minerwa [bogini rozumu] czcić każe Fanatyzm, a Fanatyzm zaleca Minerwę”)<sup>50</sup> i przeciwstawiona wiążącemu się z zażywaniem światowych rozkoszy kultowi Wenery. W innym dramacie *Despota* (Stanisław August) fanatykiem nazywa Andrzeja Zamoyskiego, który, wobec porwania senatorów na sejmie, złożył pieczęć kanclerską i do cofnięcia tej decyzji nie skłoniła go nawet oferta korzyści majątkowych<sup>51</sup>. Autor *Responsu na myśli nieinteresującego się obywatela* konstatuje zaś, iż celem wichrzycieli krajowego porządku jest: „Choćby kamień na kamieniu położyć, byle w tych obalinach ten staroświecki o wiarę fanatyzm polski zagrześć”<sup>52</sup>.

Słowo *fanatyzm* miało wówczas nieco inny wydźwięk niż obecnie, ale w podstawowym rozumieniu niosło ze sobą, tak jak dziś, zabarwienie pejoratywne. Jeśli dla nas fanatyzm to „bezkrytyczna, połączona z nietolerancją, wiara w słuszność jakiejś sprawy lub idei”<sup>53</sup>, kojarzymy go niejako automatycznie z postawą agresywną, podczas gdy kodyfikujący polszczyznę przełomu XVIII i XIX w. słownik Lindego podkreśla przede wszystkim ciemnotę osób, do których stosuje się termin, gdyż fanatyzm jest to według niego „nierozsądne i śmieszne przywiązanie się do jakiej opinii”<sup>54</sup>, a „kiedy człowiek przeciwko zdrowemu rozumowi co czyni lub wierzy, co śmiechu godno, fanatykiem go zowią”<sup>55</sup>. W tym chyba rozumieniu Wybicki nazwał fanatykiem Józefa Pułaskie-

<sup>49</sup> Np. „MACIEK: Juz z Warszawy Sodoma jest ledwo nie cała, / Gdyby Bóg nie ciepłiwy, ogniem by zgozała / Albo by się zapadła na wieki w jaskinie, / Jako nieraz słyasałem o innej krajinie”. *Rozmowa Bartka z Grochowa z Maćkiem Hawrzymieckim i kumem do tego*, oprac. J. Wójcicki, [w:] *Literatura konfederacji barskiej*, t. II, s. 231. „SENATOR: Dobrali król z Repninem ostatnią hołotę: / Kaspra Gozdzkiego, którzy za nic ważą cnotę – / Gurowski, Sobolewski, Szydłowski chorąży, / Wessel i innych wielu w same piekło dąży”. *Rozmowa saskiego kawalera z polskim senatorem*, oprac. J. Maciejewski, [w:] *Literatura konfederacji barskiej...*, t. II, s. 23. O faktycznym rozprężeniu moralnym Warszawy w tym okresie świadczą współczesne relacje, m.in.: K. Heyking, *Wspomnienia z ostatnich lat Polski i Kurlandii. 1752–1796*, tłum. W. Zawadzki, [w:] *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców*, oprac. W. Zawadzki, Warszawa 1963, t. I, s. 72–73; J.U. Niemcewicz, *Pamiętniki czasów moich*, oprac. J. Dihm, t. I, Warszawa 1957, s. 62.

<sup>50</sup> *Minerwa od Wenery poniżona...*, s. 179.

<sup>51</sup> *Cnota uciemiężona, wolność obarczona*, oprac. K. Sałkiewicz i J. Wójcicki, [w:] *Literatura konfederacji barskiej...*, t. I, s. 129.

<sup>52</sup> *Respons na myśli nie interesującego się obywatela*, BJ, rkps 6670/II, k. 70v–71.

<sup>53</sup> *Mały słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 2000, s. 198.

<sup>54</sup> S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. I, Lwów 1854, s. 644.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

go<sup>56</sup>, który był przywiązany do religii i wierzył w pomoc Opatrzności do tego stopnia, że nie wahał się podjąć działań sprzecznych ze zdrowym rozsądkiem, zakończonych totalnym fiaskiem pierwszego związku (poza tym, pomijając zdolności dowódcze starosty wareckiego, Wybicki wyraża się o nim pozytywnie). W swoim słowniku Linde dodaje, że w ściślejszym znaczeniu („szczególniej”) fanatyzm jest to: „żarliwość nieprawa, przechodząca miarę, używająca gwałtowności pod pozorem religii”<sup>57</sup>. Byłoby to więc rozumienie bliższe współczesnemu, przy czym oddziela ono postawę nietolerancyjną od przywiązania do idei (religii), sugerując, że powoływanie się na nią jest tylko pretekstem, agresja zaś wynika raczej z cech charakteru. To odcięcie jest właściwe dla retoryki przeciwników nietolerancji (liczne są sformułowania takie, jak np. „fanatyzm płaszczem wiary się pokrywający”<sup>58</sup> albo „fanatyzm, obłudnym religii napojony pozorem”<sup>59</sup>).

Jeśli konfederaci zgadzali się na miano „fanatyków”, to raczej w znaczeniu przywiązania do religii, odpornego na rzekomo traktującą je z góry propagandę oświeceniową. Z pewnością jednak nie uważano postawy „fanatycznej” za śmieszny czy sprzeczną z rozumem, o czym świadczy choćby cytowany fragment dramatu *Minerwa od Wenery poniżona*, ani, przyznając się do niej, nie manifestowano bezpośrednio agresywnej postawy wobec mniejszości wyznaniowych. Zaadaptowanie terminu dawało poczucie, że zarzut fanatyzmu, pojawiający się w kontekście związku barskiego, chybiał celu.

Nie wpłynęło to natomiast na postrzeżenie konfederatów przez opinię europejską. Wspomniane wcześniej propaganda rosyjska i pruska przyjęły się na zachodzie, budując zniekształcony obraz polskich stosunków. Opiniotwórcze środowisko przedstawicieli francuskiego oświecenia było przekonane o przemożnej roli kleru katolickiego w Rzeczypospolitej, który jakoby prowokował wystąpienia przeciw przedstawicielom innych wyznań<sup>60</sup>. Wolter pochwalał narzucenie Polsce siłą traktatu gwarancyjnego. Wydarzenie to miało być, jego zdaniem, pierwszym przypadkiem wykorzystania władzy państwowej do szerzenia wolności sumienia<sup>61</sup>. O zakorzenionym przekonaniu, że konfederaci odznaczali się postawą ultrakatolicką może świadczyć fakt wydalenia z Szafuzy po upadku

---

<sup>56</sup> J. Wybicki, *Życie moje oraz Wspomnienie o Andrzeju i Konstancji Zamoyskich*, oprac. A.M. Skalkowski, Wrocław 2005, s. 75.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> A. Golicyn, *op. cit.*, s. [2].

<sup>59</sup> S. Konarski, *Boskiej Opatrzności dowód oczywisty*, [w:] *idem*, *Wybór pism politycznych*, oprac. W. Konopczyński, Kraków [1921], s. 324.

<sup>60</sup> R. Wołoszyński, *Polska w opiniach Francuzów XVIII w. Rulhière i jego współcześni*, Warszawa 1964, s. 256, 283.

<sup>61</sup> K. Ziencowska, *Stanisław August Poniatowski*, Wrocław 2004, s. 201. Więcej o poglądach Woltera na sprawy polskie w: R. Wołoszyński, *op. cit.*, s. 81–84, 252.

ruchu emigracyjnych władz barskich<sup>62</sup> i problemy, jakie napotykały one próbując drukować w Szwajcarii swoje manifesty<sup>63</sup>.

Dysponujący bardziej rzetelnymi informacjami Claude Carloman de Rulhière, związany z francuską dyplomacją autor *Dziejów anarchii polskiej* (których pierwsza redakcja została przedstawiona w 1771 r.)<sup>64</sup>, podzielał przekonanie o zabobonności Polaków i ich skłonności do fanatycznych wystąpień<sup>65</sup>, z drugiej jednak strony krytykował zbyt daleko idące, jego zdaniem, żądania polskich dysydentów, które miały niejako usprawiedliwiać wystąpienie katolickiej szlachty<sup>66</sup>. Niezgodność doniesień podawanych przez Rosję i Prusy z sytuacją faktyczną w Polsce potwierdza również świadectwo Magnusa Björnstierny, sekretarza posła szwedzkiego w Warszawie, a zatem przedstawiciela kraju teoretycznie współuczestniczącego w układaniu aktu o dysydentach, dołączonego do traktatu gwarancyjnego z Rosją. W sprawozdaniu z działalności z 1769 r. pisał on: „W ogóle wyrabiamy sobie mylne pojęcie o tych konfederatach, jakoby byli oni grasującą bandą, która po części przez ślepą żarliwość wyznaniową stara się zasłużyć na niebo po śmierci, albo też z upodobania do rabunku próbuje poprawić swój stan życia. Nie są oni tak nieoświeceni, ani tak występni, jak się ich przedstawia...”<sup>67</sup>

Podobnie nie odnajdujemy zarzutu fanatyzmu pod adresem konfederatów we wspomnieniach oficerów francuskich służących w szeregach konfederacji, mimo że poza tym zarzucali wiele swoim towarzyszom broni. Jeden z pamiętnikarzy, Thesby de Belcour, pojmany przez Rosjan z szeregów konfederacji krakowskiej, uprowadzony został na Syberię. Zanotował on uwagę o fanatyzmie mieszkańców Tobolska, w którym przebywał<sup>68</sup>, podczas gdy, jeśli chodzi o Rzeczpospolitą, kwestię religijności czy stosunku do innych wyznań, całkowicie pominął, krytykując jednak wiele krajowych urzędzeń i ulegając pokusie opisanego charakteru Polaków. Być może na te spostrzeżenia rzutowało katolickie najprawdopodobniej wyznanie Francuza, lecz w takim razie wydaje się godne podkreślenia, że nie widział on wielkiej rozbieżności między katolicyzmem swoich rodaków a tym, jaki zastał w Polsce.

<sup>62</sup> W. K o n o p c z y ń s k i, *Konfederacja barska...*, t. II, s. 701.

<sup>63</sup> K. H e y k i n g, *op. cit.*, s. 116–117.

<sup>64</sup> R. W o ł o s z y ń s k i, *op. cit.*, s. 109. O źródłach informacji Rulhière'a: *ibidem*, s. 108, 127.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 284.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 282–283.

<sup>67</sup> W. K o n o p c z y ń s k i, *Polska a Szwecja...*, s. 198.

<sup>68</sup> „Skoro chłopiec [rosyjski z Tobolska na Syberii] osiągnie wiek do małżeństwa sposobny, ojciec ma do niego patetyczną przemowę o zasadach religii, posuwanej przez nich do fanatyzmu...” T. d e B e l c o u r, *Dziennik oficera francuskiego w służbie konfederacji barskiej*, tłum. X. Godebski, Lwów 1866, s. 68.

Przejdę teraz do sygnalizowanej próby umiejscowienia szlacheckiej wizji właściwego porządku między wyznaniem. Jak zaznaczyłem, istniały ramy prawne, w których egzystencję ewangelików, względnie wyznawców innych religii i konfesji, uważano za słuszną czy sprawiedliwą. Ich pochodzenia, zgodnie ze swoją mentalnością, upatrywali republikanci w zamierzchłych wiekach, w czasach świetności Rzeczypospolitej. Wiele wysiłku włożono w to, by zane-gować twierdzenie, jakoby protestanci mieli kiedykolwiek podstawy prawne uczestniczenia na szerszą skalę w życiu publicznym kraju. Jeśli zaś dostrzegano, że np. w czasach Zygmunta Augusta szlachta ewangelicka odgrywała wiodącą rolę, to winą za taki stan obarczano ówczesnego monarchę, którego, jak dodawa-no, Opatrzność nie omieszkła ukarać sromotną śmiercią.

W systemie prawnym Rzeczypospolitej po 1573 r. prawa ludności prote-stanckiej określały konstytucje kolejnych sejmów. W roku 1632 zakazano budo-wy nowych zborów w miastach królewskich. W roku 1668 zakazano porzucania konfesji katolickiej. W roku 1669 zawarowano tron dla wyznawcy katolicyzmu. Sejm niemy 1717 r. zakazał odprawiania nabożeństw (pozbawionych odtąd ka-zań i śpiewu) poza istniejącymi zborami, których nie pozwalano remontować bez zgody biskupa katolickiego. Wtedy również sprzeciwiono się *de facto* nadaniom monarszym dla niekatolików<sup>69</sup>, chociaż formalnie dostęp szlachty akatolickiej do godności i funkcji państwowych odcięto dopiero w roku 1733, ostrzegając przy okazji, żeby dysydenci „żadnych protekcji przez siebie i ministrów u postron-nych potencji nie szukali pod ostrością prawa *de perduellionibus* postanowione-go”. Wreszcie na sejmie pacyfikacyjnym 1736 r. zagrożono, że w przypadku nadania indygenatu lub nobilitacji pod warunkiem konwersji na wiarę papieską, jeśli obdarowany albo jego descendenci nie wytrwają w niej, klejnot szlachectwa zostanie im odebrany<sup>70</sup>. Nie odmówiono innowiercom przynależności do stanu uprzywilejowanego, ale prawdziwe obywatelstwo ograniczono wyłącznie do szlachty katolickiej<sup>71</sup>.

Mimo tych wszystkich ograniczeń nie można powiedzieć, by innowiercy byli w Polsce prześladowani, choć niewątpliwie niektórzy nadgorliwi katolicy potra-fili uprzykrzyć im życie. Procesy o nieprawnie wybudowane czy odbudowane „kryple”, jak również nieuznawanie przez biskupów sakramentów protestanckich – przy czym najdalej idące konsekwencje miało kwestionowanie ważności mał-żeństw, bo pozbawiało potomstwo prawa dziedziczenia<sup>72</sup> – wszystkie te oznaki

<sup>69</sup> Przejściowo także w *pacta conventa* Augusta II wyłączono spod postanowień konfедера-cji warszawskiej anabaptystów, kwaków i menonitów (*Volumina legum*, t. VI, Petersburg 1860, s. 15).

<sup>70</sup> W. K r i e g s e i s e n, *op. cit.*, s. 19–49.

<sup>71</sup> Por. Oda Prawdowskiego, oprac. J. Maciejewski, J. Wójcicki, [w:] *Literatura konfederacji barskiej...*, t. III, s. 102.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 202.

„nietolerancji” w granicach zakrojonych przez ustawodawcę faktycznie się zdarzały. Dochodziło też sporadycznie do wystąpień przeciw dysydentom, które otwarcie łamały prawo. Mam tu na myśli akty agresji środowiska uczniów kolegów pijarskich i jezuickich w Koronie i podobniejsze właściwym tumułtom wypadki na Litwie<sup>73</sup>. Jednak, jak pisze Wojciech Kriegseisen: „codzienną normą w stosunkach międzyludzkich nie była wrogość...”<sup>74</sup> Z tą konstatacją współbrzmi świadectwo Kitowicza, który był przekonany, że nowo osiadłym protestantom polska tolerancja w zupełności wystarczała<sup>75</sup>.

Katolicy za ideał uważali państwo jednowyznaniowe. Wyływało to w głównej mierze z przekonania o prawowierności swojej konfesji – jedynej umożliwiającej zbawienie<sup>76</sup>. Zajmowała ona pierwsze miejsce w Rzeczypospolitej, w czym upatrywano szczególnej łaski Opatrzności<sup>77</sup>. W kompilacji modlitw, sporządzonej dla konfederatów prawdopodobnie przez duchownego, odnajdujemy m.in. litanie, w której skierowana jest do Boga prośba, by strzegł z anielską pomocą Rzeczypospolitej, oddalając od niej „wszystkie przewrotne i szkodliwe błędy” w powtórzeniu nazwane wprost „herezjami”<sup>78</sup>. W innym miejscu czytamy prośbę: „Nasza wiara [katolicka] jedynie niech kwitnie w Koronie”<sup>79</sup>.

Mimo że część pieśni barskich wyraża zdecydowaną niechęć do innowierców i nawet podnoszone są tam prośby do sił wyższych o ich zgładzenie, to środka do zaprowadzenia jedności wyznaniowej chętniej upatrywano, zgodnie z tradycją, w uznaniu swojego „błędu” przez samych „heretyków”. Takie życzenie występuje chociażby w drugim barskim cyklu pieśni nabożnych: „Daj [Maryjo] im [dysydentom] uznanie i z błędów wyniście, / Niech świętą wiarę widzą oczywiście. / Niech wilk piekielny owce rozproszone / Widzi w Kościele świętym zgromadzone. / Niech zaślepieni światło przyjmą w oczy, / Niech ich piekielna złość więcej nie mroczy. / Spraw, Matko Boska, ile jest stworzenia / Na

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 215–223.

<sup>74</sup> W. Kriegseisen, *op. cit.*, s. 224–225. Por. C. Łubieńska, *op. cit.*, s. 132–133.

<sup>75</sup> J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, oprac. A. Skarżyńska, red. Z. Goliński, Warszawa 2003, s. 25.

<sup>76</sup> Grzechy przeciw wierze: niewiara, pogaństwo, judaizm, apostazja, herezja i schizma według ówczesnej teologii moralnej pozbawiały jednostkę zbawienia (A. Derdziuk, *Grzech w XVIII wieku. Nurty w polskiej teologii moralnej*, Lublin 1996, s. 177).

<sup>77</sup> „Mówił ci pewny dobrodziej, że wiara jest to cnota, która kiedy jest w kim prawdziwa, to ją dał Duch Przenajświętszy i utrzymanie, a w kim zła, to rodzi się z umknieniem łaski bożej, iż kto się do niej przyzwycai, już mu się jej odmienić nie chce”. *List Mazura Prawdorzeckiego do Grabowskiego* [1768 r.], BJ, rkps 6670/II, k. 159; toż, [w:] *Literatura konfederacji barskiej*, t. IV (*Silva rerum*), Warszawa 2008, s. 19–32.

<sup>78</sup> *Xsiążeczka do nabożeństwa w czasach konfederacji barskiej ułożona, a na obecne czasy wielce przydatna*, [Paryż] 1845, s. 92.

<sup>79</sup> *Ibidem*, s. 87.

świecie, niechaj każdy to wymienia: / Bóg jeden dobry, dobra jedna wiara, / Jedna w jedności bądź Bogu ofiara”<sup>80</sup>.

W praktyce zdawano sobie sprawę, że jest to mało realna perspektywa na bliższą przyszłość. W życiu doczesnym starano się więc łączyć dogmatyzm z praktycyzmem. Najbardziej radykalny plan konfederatów wymierzony przeciw ewangelikom – bo wobec innych społeczności religijnych nie układano wcale projektów zmieniających *status quo* – zakładał wygnanie tylko „najświeższych” osiedleńców protestanckich, najslabiej związanych z państwem. Możemy przypuszczać, że chodziło tu właśnie o chęć zapobiegnięcia wzmocnieniu obozu o odmiennym od narodowego interesie. Bo chociaż nazywano dysydentów synami jednej ojczyzny, to traktowano ich jako grupę z nieufnością i odczuwano jej obcość.

Dwa wieki współżycia dostarczyły doświadczeń, które posłużyły, jeśli nie powstaniu, to przynajmniej racjonalizacji uprzedzeń względem protestantów. Tak np. okres okupacji kraju przez obce wojska – z reguły niekatolickie – przyczynił się do wysuwania zarzutu kolaboracji pod adresem korzystających z chwilowej swobody dysydentów. Wśród argumentów przeciw równoprawnemu traktowaniu ewangelików naczelne miejsce zajmowało twierdzenie rzucające światło na stosunek do wiary samej szlachty katolickiej, mianowicie, że religia jest podstawą postrzegania gorliwie wierzącej jednostki, a nakazy religijne powinny być dla niej nadrzędne, wyższe niż prawo ziemskie. Dlatego między innymi zakładano, że dopuszczenie innowierców do udziału w rządach musiałoby poskutkować rozłaniem w państwie. Najpełniejsze rozwinięcie tego poglądu, jeśli chodzi o publicystykę barską, występuje w piśmie *Powitanie jurysdykcji iudicii mixti*, którego autor, krytykując koncepcję sądów mieszanych do roztrząsania spraw spornych między wyznaniem, rozpoczyna wywód od uwagi, że religia jest właściwą pobudką czynów człowieka: „Te wszystkie pochodzące z religii waszej powierzchowne uczynki, które sprawujecie, czyli to cześć Bogu oddając, czyli to inne obrządki ku tejże czci ściągające się czyniąc, są to tylko widocznymi znakami tej religii, do której wewnątrznie rozum i wolą waszą nakłoniliście”<sup>81</sup>. W konsekwencji autor utrzymuje, że dysydencka część składu orzekającego powinna zawsze obstawać przy interesie swojej konfesji, katolicka zaś przy swojej, gdyby zaś tak się nie działo, znaczyłyby to, że jedna ze stron wyparła się swojego wyznania, służąc drugiemu z nich<sup>82</sup>. W kolegialnym ciele tego typu nie może być zatem współpracy między rozróżnionymi w wierze: „Chcieć tedy takowe iudicium ufundować jest to jedno, co chcieć, aby jedna

---

<sup>80</sup> *Nabożne pieśni w czasie rewolucji, w upadku wiary świętej, wolności i ojczyzny*, [w:] *Literatura barska. (Antologia)...*, s. 347.

<sup>81</sup> *Powitanie jurysdykcji iudicii mixti*, BJ, rkps 6358/IV, k. 31v.

<sup>82</sup> *Ibidem*, s. 31v–32.

w naturze i istocie rzecz była razem i biała, i czarna, i gorąca, i zimna, i jasna, i ciemna...<sup>83</sup>

Z powyższego paradygmatu można wyprowadzić większość zarzutów wysuwanych pod adresem protestantów, jak chociażby ten, że są niezdolni do bronięcia szlacheckiej wolności, która jest nierozzerwalnie związana z katolicyzmem<sup>84</sup>, czy ten, że mają skłonność do wiązania się z mocarstwami niekatolickimi przeciw własnej ojczyźnie – przypomnijmy, że interes religii miał być bardziej obligujący niż interes państwa. To właśnie stanowiło o pragmatycznym charakterze nieustępliwości wobec postulatu partycypowania dysydentów we władzy. Katolicy uzasadniali ją głównie dbałością o dobro państwa<sup>85</sup>. Autor napisanej z polecenia kolegium biskupów *Rozmowy dwóch kawalerów, katolika z dysydem*, prawdopodobnie Józef Andrzej Załuski, sformułował tezę, że w kraju konsensusu, jakim jest Rzeczpospolita, podstawowe znaczenie ma jedność myślenia warstwy rządzącej. Zrównanie w prawach szlachty niekatolickiej, wynosząc do władzy grupę nieprzystającą do tej jedności w sferze duchowej, mogłoby posiać w najwyższych gremiach decyzyjnych ziarno niezgody<sup>86</sup>. Podobnej retoryki używał na sejmie 1766 r. Kajetan Sołtyk<sup>87</sup>. Dla poparcia tezy przywoływano sceny buntów prawosławnych Kozaków oraz zdrad i kolaboracji, jakich dopuszczali się protestanci w czasie wojen szwedzkich<sup>88</sup>. Miało to służyć unaocznieniu, że ich interes jest po prostu sprzeczny z racją stanu. Sięgający do tych przykła-

<sup>83</sup> *Ibidem*, s. 32.

<sup>84</sup> Tu, dla pokazania retoryki, o jakiej mówię, posłużę się cytatem z wcześniejszego okresu: „Sejmowa obrada jest podstawą i fundamentem utrzymania wiary świętej i złotej wolności, zniósłszy jedną, tym samym zniesiona zostanie druga. Dysydent od wiary świętej o utrzymanie onej dbać nie może, a zatem i o wolność”. *Odezwa biskupa wileńskiego Brzostowskiego z r. 1718, wzywająca szlachtę do ograniczenia praw protestantów*, [w:] *Nietolerancja i zabobon w Polsce w wieku XVII i XVIII. Wypisy źródłowe*, oprac. B. Baranowski, W. Lewandowski, Warszawa 1950, s. 53.

<sup>85</sup> „Trzeba przyznać, że po obu stronach mało było motywów religijnych: wojowano ustawami i historią, nie potrącając strun etycznych, ani nie pytając, jaki podkład społeczny mają dążenia katolickiej masy i dysydenckiej garstki”. W. K o n o p c z y ń s k i, *Polscy pisarze polityczni XVIII wieku (do Sejmu Czteroletniego)*, Warszawa 1966, s. 265.

<sup>86</sup> *Ibidem*, s. 262–263.

<sup>87</sup> „Było to, jest i będzie we wszystkich krajach niezmienną maksymą, trzymać obywateli w jednomyślności, łącząc umysły podobieństwem rozumienia, niby jednym łańcuchem, wielo spojonym ogniwami”. Cyt. za: A. K r a u s h a r, *op. cit.*, t. I, s. 216. Por. też M. C z e p p e, *Biskup Kajetan Sołtyk a innowiercy. Argumentacja użyta w wystąpieniach na sejmie 1766 r.*, [w:] *Rzeczpospolita wielu wyznań. Materiały z międzynarodowej konferencji. Kraków, 18–20 listopada 2002*, red. A. Kazimierzczuk i in., Kraków 2004, s. 362.

<sup>88</sup> C. Ł u b i e ń s k a, *op. cit.*, s. 129. Podobno biskup krakowski rzeczywiście sądził, że zrównanie w prawach stanowych dyzunitów pociągnęłoby za sobą masowy powrót grekokatolików do buntowniczego prawosławia. Por. K. R u d n i c k i, *Biskup Kajetan Sołtyk 1715–1788*, Kraków–Warszawa 1906, s. 141.



dów z pewnością zdawali sobie sprawę, że wyolbrzymiają one zagrożenie, ale że samo zagrożenie dla katolickiej większości jest realne, nie wątpiono. Istniała obawa, że *liberum veto* – ubezpieczenie supremacji stanu rycerskiego w państwie, mogłoby być użyte przeciw narodowi, jeśli przysługiwałoby stronnictwu nic nie znaczącemu bez protekcji królewskiej albo zagranicznej. Podejrzewano też, że posiadając tak silnych protektorów dysydenci rychło wyrugowaliby katolików z urzędów i godności<sup>89</sup>.

Z konstatacji tej można by wysnuć wniosek, że katolicy kierowali się wyłącznie polityczną racją stanu. W takim układzie nie powinno im zależeć na podtrzymywaniu zapisów o ograniczeniu wolności kultu dla chrześcijan innych konfesji, które mogłoby próbować poświęcić, jako taktyczne ustępstwo, czego jednak się nie podjęto. Z pewnością obawiano się czynienia wyłomu w satysfakcjonującym większość obywateli prawodawstwie, który mógłby „dla sprawy dysydenckiej” stać się niebezpiecznym precedensem. Należy wziąć pod uwagę, że dla mas szlacheckich okryte patyną czasu konstytucje były dobrem, które należało strzec, a nie przystosowywać do zmieniających się realiów.

Propozycję przyznania dysydentom wolności kultu wysunęły kręgi dworskie na łamach prasy. Stanisław August starał się w ten kompromisowy sposób znaleźć drogę między Scyllą żądań carycy-protektorki a Charybdą oporu szlachty. W „Monitorze” w numerach 53 z 1765 i 13 z 1766 r. ukazały się dwa artykuły podnoszące tę kwestię<sup>90</sup>. Według nich pogłębienie tolerancji w Rzeczypospolitej mogłoby przyciągnąć protestanckich osadników z Zachodu (chodziło rzecz jasna o stany plebejskie), którzy rozruszaliby krajową gospodarkę, tak jak hugenoccy emigranci po odwołaniu edyktu nantejskiego we Francji wpłynęli korzystnie na kondycję krajów, które ich przyjęły. Przyznawano przy tym słuszność ograniczeniu praw politycznych szlachty różnowierczej – co było ukłonem w stronę rzesz szlacheckich, by przekonać je do ustępstw w sprawie kultu. Autor drugiego z tekstów pisał, że słusznie i zgodnie z praktyką w innych krajach, Polska odsunęła mniejszości wyznaniowe od pełnego udziału w życiu publicznym. Za szkodliwe uznał natomiast zapisy idące dalej<sup>91</sup>. Zarzucił prawodawstwu wewnętrzną sprzeczność: jeśli konstytucje pozwalają utrzymywać protestantom swoje zbory, to jak to utrzymywanie jest możliwe, jeśli zabrania się im ich reperacji? Ustawodawca zbyt zapędził się w ograniczaniu swobód niekatolikom, nie tylko nie dostrzegając tych niekonsekwencji, ale też nie wzięwszy pod uwagę, że wierze

<sup>89</sup> A. Kraushar, *op. cit.*, t. I, s. 217; K. Rudnicki, *op. cit.*, s. 115.

<sup>90</sup> Po sejmie 1766 r. dwór opracował projekt rozwiązania sprawy dysydenckiej w tym duchu. Por. C. Łubińska, *op. cit.*, s. 138–140; R. Butterwick, *Polska rewolucja a kościół katolicki 1788–1792*, tłum. M. Ugniewski, Kraków 2012, s. 73.

<sup>91</sup> [F. Ło y k o], *Zgadniająca się z przyzwoitością sprawiedliwość każe, aby od wszelkiej zasłonić dysydentów niesprawiedliwości* [„Monitor”, 11 II 1766, nr 13], [w:] *Abyśmy ojczyźnie naszej radzili...*, s. 279–280.

katolickiej lepiej służyłaby większa tolerancja, ponieważ poniżenie czyni ztwardziałość niekatolików zaciętą, gdy tymczasem dostatek i spokój bardziej sprzyjałyby nawróceniu na prawdziwą wiarę<sup>92</sup>.

Na te wywody wzburzona opinia szlachecka odpowiedziała również piórami publicystów. Prócz zdania, że napędzanie gospodarki heretykami byłoby działaniem cynicznym i niegodziwym<sup>93</sup>, znalazł się w pismach polemicznych argument, że lepiej popierać jest w Rzeczypospolitej osadników katolickich bądź Żydów, którzy nie mają, jak dysydenci, zagranicznej protekcji<sup>94</sup>. Protestantom zresztą – pisano – nie dzieje się krzywda, bo nikt ich nie prześladowuje, a stosunki z katolickimi sąsiadami układają się na ogół poprawnie. Pojawił się wreszcie postulat, który mógłby świadczyć o tym, że nie ślepy konserwatyzm budował bastion niechęci do sprawy dysydenckiej – postulat poprawienia bytu chłopom, a więc grupie społecznej, której rzeczywiście doskwierał w państwie ucisk. Podniesienie z upadku stanu włościańskiego, według jednego z autorów, zapewne sugerującego się doktrynami fizjokratyzmu, miałoby dużo bardziej pozytywny skutek dla gospodarki niż działalność garstki obcych osiedleńców<sup>95</sup>. Cały ten tok rozumowania jest jednak mało przekonujący, jeśli chodzi o meritum i w zasadzie chybia celu, gdyż roztrząsając kwestię z punktu widzenia polityki i gospodarki, nie uzasadnia, jakie realne zagrożenie miałyby stanowić przyznanie niekatolikom wolności kultu. Wydaje się, że w tej kwestii dogmatyzm szlachty katolickiej przesądził o jej oporze, część oświeconych elit bowiem (np. Stanisław Konarski), która wyrażała podobne jak szlachta obawy wobec poparcia, jakiego mogłyby niekatolikom udzielić czynniki zewnętrzne, skłonna była przyznać im pełną wolność w rzeczonym sferze<sup>96</sup>.

Szlachta katolicka nie wypierała się Konfederacji Warszawskiej z 1573 r., ale interpretowała ją w specyficzny sposób. Twierdziła, że zobowiązuje ona jedynie

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> Więcej o dyskusji na temat rozważań o ekonomicznym znaczeniu protestanckiej kolonizacji w: J. M i c h a ł s k i, *Sprawa dysydencka a zagadnienia gospodarcze w opinii publicznej w pierwszych latach panowania Stanisława Augusta*, „Przegląd Historyczny” 1949, t. XL, s. 156–163; G. T. Ł u k o w s k i, *op. cit.*, s. 109–112.

<sup>94</sup> W. S m o ł e ń s k i, *Przezwrot umysłowy w Polsce wieku XVIII. Studia historyczne*, oprac. A. Wierzbicki, Warszawa 1979, s. 238–239.

<sup>95</sup> W. K o n o p c z y ń s k i, *Polscy pisarze...*, s. 256.

<sup>96</sup> C. Ł u b i e ń s k a, *op. cit.*, s. 132. Por. też W. K o n o p c z y ń s k i, *Stanisław Konarski*, Kraków 1926, s. 281–282. Powstaje wszak problem, na ile przez Konarskiego przemawiał rozważny obserwator, na ile zaś katolicki duchowny starający się uzasadnić racjonalnie swoją niechęć do ustępstw na rzecz innej konfesji. Smoleński podaje, że zakonnik wychowywał młodzież, można by powiedzieć, w duchu „nietolerancji”: „nawet nie formułował tematów [wypracowań] w kształcie pobudzających do refleksji pytań, lecz podawał za dogmat, że ateuszów, deistów i bluźnierców karać należy najsurowiej; że stawianie świątyń i obejmowanie urzędów publicznych powinno być dysydentom wzbronione”. W. S m o ł e ń s k i, *op. cit.*, s. 230.

do akceptowania obecności dysydentów w sarmackim raju, o ile goście nie będą sobie rościli prawa wejścia w kompetencje gospodarzy i nie będą razić prawowitnych zbytnią manifestacją gorszących obrzędów. Za wzór takich gości stawiani byli dysydentom Żydzi i Tatarzy. Zasadniczy fragment wyjęty z Konfederacji Warszawskiej, który zmodyfikowany, z przydaniem nowego ustawodawstwa wymierzonego w niekatolików, dołączono do *pacta conventa* Stanisława Augusta, można uznać za obowiązującą wizję tego aktu w omawianym okresie i podstawę stanu prawnego, który chcieli przywrócić konfederaci barscy.

Konfederacja Warszawska była owocem solidarności w obrębie stanu, bez względu na wyznanie. Nie wiem, czy można mówić, że zrodzona w okresie kontrreformacji dominacja więzi wyznaniowej nad więzią stanową utrzymywała się w okresie barskim. Problem polega na tym, że do tego czasu utrwaliła się sytuacja prawna, degradująca pozycję szlachty ewangelickiej. Ze względu na jej małą liczebność nie stanowiła ona dla reszty urodzonych równoprawnego partnera. Szlachta katolicka nie planowała dalszego odgraniczania się od niej, ale też, jak wiadomo, buntowała się przeciw jej równouprawnieniu<sup>97</sup>. Sądzę, że oba czynniki, religia i uprzywilejowanie, miały istotne znaczenie dla spajania grup w obrębie społeczeństwa, działały one wszak niezależnie od siebie. Na rzecz supremacji hasel religijnych przemawiałby fakt współdziałania w ruchu barskim przedstawicieli różnych stanów w imię obrony wiary, przy założeniu, że część z nich autentycznie solidaryzowała się z wymową barskich manifestów. Można jednak współpracę tę uznać po prostu za zaczyn więzi narodowej we współczesnym rozumieniu tego słowa.

Podsumowując i nawiązując do zaproponowanej przez Béréngera wizji dziejów tolerancji w chrześcijańskiej Europie, sądzę, że należałoby mentalność polskiej szlachty katolickiej u progu oświecenia wpisać w nurt owego pierwotnego współistnienia z inaczej wierzącymi, które uzasadnienie znalazło w tomizmie i nie tyle akceptowało odmienny światopogląd, co nastawione było na dobrowolne, nie zaś przymusowe, nawrócenie niekatolików. Uważano za sprawiedliwe podkreślanie słuszności własnego wyznania przez zagwarantowanie katolikom nadrzędnej roli w państwie i uprzywilejowanie katolickiego kultu<sup>98</sup>. Z tego punktu widzenia był to pośredni poziom tolerancji spośród wymienionych przez Béréngera: możliwość sprawowania przez mniejszość kultu prywatnego. Taki

---

<sup>97</sup> Mniej istotnym powodem niechęci do zaprowadzenia równouprawnienia niekatolików mogła być mała liczba urzędów w stosunku do ambicji szlachty, która miała dać się we znaki zwłaszcza w tym okresie. Za Emanuelem Rostworowskim przytacza tę tezę G.T. Ł u k o w s k i, *op. cit.*, s. 113 i n.

<sup>98</sup> „W Polsce religia katolicka była odwiecznie panująca, luterska, kalwińska, schizmatyczna tolerowane. [...] Polacy najprzykładniejszy pokój między dysydentami zachowując, do ojców swych religii świątobliwie byli przywiązani i ta im dawała wyłączne prawo do wszelkiego znaczenia politycznego”. J. W y b i c k i, *op. cit.*, s. 41.

stan uprzywilejowania konfesji rzymskokatolickiej miał po pierwsze stanowić siłę przyciągającą dla błędnie wierzących (ponieważ nawrócenie nadawało pełnię praw – jeśli nie neoficie, to jego potomkom – a w przypadku Żydów prowadziło nawet do uszlachcenia)<sup>99</sup>; po drugie wynikał z uprzedzeń o charakterze samo-spełniających się przepowiedni, u podstaw których leżało przekonanie, że nakazy i dobro religii powinny być podstawą działania jednostki. Uprzedzenia te sugerowały instynktowi obywatelskiemu, że dla dobra Rzeczypospolitej konieczne jest zapewnienie jedności wyznaniowej w jej organach władzy.

JERZY JÓZEF GŁOWACKI

### **Tolerance and fanaticism of the Polish nobility at the beginning of the Enlightenment**

The enemies of the Confederates of Bar called them „fanatics” because of their struggle towards restoring the privileges of the Catholic faith. The confederates, as well as the public who shared their sentiments, sometimes accepted this label, accusing of religious indifference those of the nobility who did not cooperate with them. Regardless, they had quite a well-specified idea of the order among Christian denominations, the implementation of which would have realized their idea of religious tolerance. According to it, the Polish-Lithuanian Commonwealth should have preserved the privileged position of the Catholic faith, enabling, however, the people of other religions or denominations to practice their religion in private. It seemed to them of utmost importance to deny non-Catholics the right to hold office in the institutions of state in order to make the state unanimous and free from the influence of non-Catholic courts.

---

<sup>99</sup> Przy czym w roku 1764 zastrzeżono, że nobilitacja może nastąpić jedynie w przypadku wyrzeczenia się miejskich zajęć i nabycia przez neofitę dóbr ziemskich. Por. *Volumina legum*, t. VII, s. 89–90.