

Magdalena Hawrysz

Instytut Filologii Polskiej, Uniwersytet Zielonogórski

## **Polemika między Starowolskim i Przypkowskim. Przyczynek do badań XVII-wiecznego dyskursu wykluczenia i dyskursu tolerancji**

### **1. Wprowadzenie**

Rzeczpospolita w dobie ruchu reformacyjnego uchodziła – słusznie – za państwo tolerancyjne. Owszem, historiografia przekazuje informacje o kilku królewskich edyktach przeciw innowiercom, konfiskatach mienia, burzeniu szkół czy zborów, o zdarzających się tumultach, aresztowaniach, nawet pojedynczych wypadkach kary stosu, nie ulega jednak wątpliwości, że istniała realna swoboda wymiany myśli pomiędzy rozróżnionymi w wierze. Innowiercy (później także katolicy) chętnie z tej wolności korzystali; pozostawili po sobie liczne apologie, polemiki, satyry, dialogi, postylle, kancjonały, wyznania wiary, katechizmy, ewangelie, moralitety, tłumaczenia Biblii. To genologiczne bogactwo piśmiennictwa reformacyjnego daje szansę zrekonstruowania dyskursu reformacyjnego, a w jego obszarze wyraźnie wyodrębniających się i ważnych dla ówczesnej komunikacji społecznej dyskursów wykluczenia i tolerancji<sup>1</sup>. Te dwa ostatnie typy dyskursu są przedmiotem zainteresowania w niniejszym opracowaniu. Uwagę skupię na charakterystyce relacji między podmiotami dyskursów, opisie wykorzystywanych strategii komunikacyjnych, rekonstrukcji postaw światopoglądowych i wyznawanych wartości przy uwzględnieniu warunkowań kulturowych i społecznych, w których odbywa się dyskurs.

Zaznaczyć przy tym wypada, że niniejsza praca to zaledwie wstępne rozpoznanie problemu. Wynika to nie tylko z rozległości materii źródłowej, ale i z odmienności tych dyskursów w stuleciu XVI i następnym. Otóż ogład materiału – na razie zaledwie pobieżny – pozwolił stwierdzić, że pełnowymiarowy

---

1 Rozróżnienie to, podobnie jak rozumienie pojęcia dyskursu, przyjmuję za Bożeną Witosz [zob. Witosz 2010; 2016].

dyskurs tolerancji pojawia się dopiero w XVII wieku, wcześniej uczestnicy polemicznej walki bez względu na wyznanie stosowali dyskurs wykluczenia. Różnił się on co prawda nieco w warstwie stylistycznej, ale w istocie obozy katolików i reformatorów wykorzystywały podobne strategie komunikacyjne i kreowały – na najwyższym poziomie – podobne wizje świata. Dopiero wiek XVII przyniósł nie tylko pełną i spójną koncepcję idei tolerancji, ale i teksty, w których uaktualnia się dyskurs tolerancji.

Dobrym przykładem jest anonimowo wydany utwór *Braterska deklaracja*<sup>2</sup> autorstwa Samuela Przypkowskiego, szlachcica z urodzenia, arianina z wyboru. Jego traktat to element łańcucha polemicznego, czyli szeregu utworów pełniących funkcję replik w dyskusji<sup>3</sup>. Jest on mianowicie odpowiedzią na również anonimowy tekst *Braterskie napomnienie*, którego autorem – jak dziś wiadomo – jest Szymon Starowolski, ksiądz katolicki, a przy tym znany erudyta, pisarz i historyk. Replika Przypkowskiego doczekała się dupliki ze strony Starowolskiego. Jest nią niewielkich rozmiarów utwór *Prawdziwe objaśnienie Braterskiego napomnienia*. Te właśnie trzy dzieła, jako realizujące dyskurs tolerancji (Przypkowski) i dyskurs wykluczenia (Starowolski), są podstawą poniższych rozważań.

Dla jasności wyводу i osadzenia go w kontekście trzeba dodać, że spór między autorami dotyczył *Konfederacji warszawskiej z 1573 roku*, czyli dokumentu, który gwarantował szlachcie innowierczej swobodę wyznania, miał być też zabezpieczeniem wiecznego pokoju między rozróżnionymi w wierze. Starowolski twierdzi, że uchwała sejmu konwokacyjnego jest nieważna, czego konsekwencją jest odmówienie innowiercom wolności religijnej i – co więcej – swobód szlacheckich. Kanonik krakowski formułuje to *expressis verbis*: „z wolności szlacheckiej weselić się nie mogą i potomstwo ich wespół z rodzicami bezecnymi zostają” [S, B2]. Przypkowski zaś dowodzi tezy przeciwnej – nie tylko uznaje dokument za legalny, ale i przyznaje mu status prawa fundamentalnego. Domaga się tym samym przestrzegania istniejących, ustanowionych *lege artis* przepisów, mówiąc: „O to tylko prosimy, żeby nam prywatne osoby nie wydierały, co za consensum wszech stanów, bez krzywdy cudzej, z dawną possidemus, aby praw nowych na sądach loco incompetenti & per leges vetito (zakazanym przez prawa) i na nas bez nas nie stanowiono” [P 6].

2 Adresy bibliograficzne wykorzystanych źródeł znajdują się na końcu pracy. Fragmenty ze starodruków podaję w transkrypcji. W nawiasie umieszczam skrót źródła i numer strony lub karty.

3 To zjawisko bardzo charakterystyczne dla dyskursu reformacyjnego. Przykładowe łańcuchy – zob. Hawrysz 2012: 41–43.

## 2. Dyskurs wykluczenia

Uaktualniające się w tekstach Szymona Starowolskiego reguły dyskursu wykluczenia wynikają z wyznaniowego punktu widzenia. Autor występuje jako katolik i perspektywa konfesji jest dla niego strategiczna w wyznaczaniu przynależności grupowej. To ona staje się determinantą wykluczenia, najpierw ze wspólnoty wyznaniowej w imię dbałości o jej bezpieczeństwo. Spójrzmy na poniższe cytaty:

[...] którzy tak wiele braciej naszej i od Kościoła świętego, i od poczciwości szlacheckiej oderwali, tak że ich już więcej **bracią w Chrystusie Panu zwać nie możemy**<sup>4</sup>. [S, B2]

[...] im do swobód wszelakich konfederacja ma *suffragari*, nie pomniąc, iż *dissidium* pokój rozrywa, cnotę tłumi, skromność depce, starym obyczajom i prawom rebelią czyni, *consuetudines* znosi, miłość w braciej gasi i żadną miarą na nogach stać nie może, jen *cum violenta oppresione alterius*. Jakoż mają być inter se confederati, ponieważ dissident? Jako zgodliwie mogą żyć, ponieważ się nie lubią? Jako całość wolności zachowają, ponieważ **każdy przy uporze swoim stoi i to, co przedsięwziął, chce koniecznie przewieść?** [Sd 554]

Dlategoście, panowie bracia, **poblądzili, iż prawdziwej wiary katolickiej odstąpiwszy**, woleli *quasvis potius sectas sectari, quam more maiorum pii esse et orthodoxi vocari*. [S, C2]

Wprawdzie dyskurs wykluczenia wyrastał ze sfery religijnej, jednak skutki wykluczenia nie ograniczały się tylko do niej. Ówczesnie bowiem znaczna część społeczeństwa silnie utożsamiała stabilność i pomyślność państwa z jednością konfesyjną. Konsekwencją takiego stanowiska było uznanie, że ci, którzy odstąpili od rzymskiej wiary, pogwałcili prawa obowiązujące w ojczyźnie: „**prawo ojczyste złamawszy**” [S, B2], „A panowie dysydenci [...] zaraz **przeciwko prawu ojczystemu powstali i per tumultum znosić je chcieli**” [S, B3v].

Wobec tego naturalną konsekwencją staje się odmówienie im pełni praw obywatelskich, a ich potomstwu odebranie czci szlacheckiej (zob. przywołany na wstępie cytat). W ślad za tym idzie językowe ujmowanie obiektu dyskursu. Konceptualizacja drugiej strony zamyka się w figurze *Innego* rozumianego

4 Wszystkie wyróżnienia w cytatach – M.H.

jako obcy, wróg, co wiąże się z negatywną aksjologizacją. W języku Starowolskiego pojawiają się deprecjonujące, niekiedy wręcz stygmatyzujące nazwy, które implikują sprzeciw wobec władzy świeckiej: *buntownicy* [S, A2] i zasad religii: *bluźniercy* [S, A4v], *niezbożni apostości* [S, A4v]. W profilowaniu obiektu wykorzystuje się także nienawistne pojęcia z kręgu *civitas diaboli*, takie jak *piekło*, *czart*: „na konwokacyjnej warszawskiej percussum est foedum cum morte et **inferno**” [S, B2], „stali się synami czartowskimi” [S, B2], „pod tym płaszczkiem wszelakiego **bluźnierstwa i niezbożności, i niewiary** na koniec ludzie zamykają się: zwinglijani, serwetani, purytani, trideite, anabaptistae, gomoroistae, arminijani i co jedno **piekło** wymyślić może” [S, B4] oraz metaforyczne określenia osadzające przeciwników w kręgu kategorii budzących lęk, takich jak *choroba*, *zaraza*: „Przeto zbądźcie tej choroby z siebie” [S, C2v], „powietrze jakie zaraźliwe” [S, A4v], „którzy impure cathedram **pestilentiae** poczęli sobie na różnych miejscach w ojczyźnie naszej wystawiać” [S, A4v]. Pojawia się wreszcie uogólniające, negatywnie wartościujące określenie *zlo* [S, A4v].

Takie ujętykowanie obiektu dyskursu wykluczenia realizuje strategię abominacyjną<sup>5</sup>, która ma na celu wzbudzenie, może spotęgowanie, niechęci do niekatolików wśród własnej wspólnoty. U Starowolskiego strategia ta realizowana jest także przez budowanie przekonania o szkodliwości innowierców. Wiąże to autor z sugestiami, jakoby dysydenci narażali na szwank bezpieczeństwo obywateli i państwa. Pojawiają się więc w jego wypowiedziach motywy obcych wojsk stojących u granic ojczyzny, potajemnych działań, tumultów. Wszystko to sprawia, że innowierca profilowany jest jako ktoś stwarzający sytuację zagrożenia. W kreowaniu jego obrazu autor wykorzystuje słownictwo z semantycznych kręgów *broń*, *spisek*, *zamieszki*, *oszustwo*:

Ale żeście po sejmikach zaraz **tumulty** czynić poczęli i do **szabel** się pomykając [S, C]

[...] prosimy, żeby tych **pogrózek** zaniechali i nie straszili heretyckimi **wojskami**, które koło granic ojczyzny naszej nie wiemy czemu wieszają się [Sd 552]

[...] aby za **sedycją** i niespokojną głową jednego / wszystko potem ojczyzna o szwank jaki nie przychodziła [S, A2]

5 O rozumieniu pojęcia strategii abominacyjnej i przykładach jej realizacji w renesansowej polemice religijnej zob. Hawrysz 2012: 247–279.

W czym iż się mylą barzo i to **falszywe mniemanie** swoje za szczerą prawdę ludziom prostym udają, tak jako i kacerstwa swoje za wiarę dobrą i powszechną, wielomówstwem, jako zwyczaj jest wszystkich heretyków, et *sophismatibus* **oczy zamydlając** [Sd 552]

A musiał też to uczynić na żądanie naprzód katolików samych [...], aby się był zjazd elekcyjnej dla jego oporu nie odezwał, a potem na zadanie wasze, kiedyście go *armatis precibus* obskoczyli. [S, B3v]

Wyrażna jest więc strategia doraźnego zniechęcania do innowierców, ale w wypowiedziach Starowolskiego można dostrzec także działania obliczone na skutki perspektywiczne i dalekosiężne. Oto bowiem intencjonalnie wykreowany obraz obiektu dyskursu wykluczenia niejako legitymizuje działania przemocowe. W obu tekstach Starowolskiego nie brakuje ani aluzji, ani jawnie formułowanych gróźb nakładających na innowierców infamię czy też związanym z pozbawieniem dysydentów majątku i życia:

Niech jeno sobie wspomnią na donatystów, ikonomachów, aryjanów, albigen-sów, hugenotów i innych [Sd 562]

Za czym kiedy królów panów przy koronacjach prosicie, aby wam tę *libertatem religionis* poprzysiągł, tym samym dajecie znać po sobie, żeście wykroczyli przeciwko prawu i **zasłużyli na karanie** [S, B3v]

Mówię tedy, że takowym niezbożnym ludziom nie miałyby suffragari konfederacyja wasza, którzy z boskim i koronnym prawem **mieliby być karani gardlem i publicatione bonorum** [S, B4v]

Lubo są prawa dawne na nich, aby jako heretycy i adwersarze wiary świętej katolickiej, byli **na gardle, na majątnościach i na poczciwości z potomstwem swoim karani**. [Sd 551]

W ten sposób pośrednio charakteryzowany jest także podmiot dyskursu. Przyznaje on sobie prawo do pouczenia i wygrażania, stawia się więc wobec obiektu w pozycji uprzywilejowanej. Demonstracja siły wyrażana jest zresztą również bezpośrednio przez eksponowanie ilościowej dominacji katolików i podkreślanie liczebnej znikomości innowierców:

I już byście byli dawno nie wytrwali i wszystko Polskę pomieszali tak, jako się teraz mieszają pograniczni naszy, jedno żeście nie mieli z to potęgi, abyście mogli katoliki oprymować, którzy was **et numero, et fortunis stokrotnie superant**. [Sd 556]

[...] a teraz **już nas więcej katolików, niżeli bywało przedtem**, kiedy niemal senat wszytek i urzędnicy koronni poszli byli za sektami różnych herezyjarchów [Sd 561]

[...] katolicy i wszystko duchowieństwo, którzy **pierwsze mają miejsce w radzie i primatum Regni tenet** [S, B2]

A to też wiedzcie, iż nie jesteście *millesima pars civium in regno*. [S, C]

Wyrazistym przejawem hegemonii wspólnoty katolików jest definiowanie pojęć z punktu widzenia własnego wyznania, bez uwzględniania innej perspektywy, innymi słowy – zjawisko zawłaszczania pojęć. To jeden z bardziej sugestywnych i skutecznych mechanizmów kształtowania relacji w przestrzeni dyskursywnej. Ujawnia się on choćby we fragmencie dotyczącym przedwiecznego bóstwa Chrystusa:

Do tego powiada, że im nie dopuszcza być buntownikami cichość ducha / Pana Chrystusowego, a nie powiada, jeśli go wszyscy za Boga przedwiecznego wyznawają i jeśli są chrześcijanami. Bo kto go za Boga przedwiecznego nie wyznawa, jako czynią Żydzi, mahometani i pogani wszyscy, ten się chrześcijaninem zwać nie może. [Sd 554–555]

Aksjomatyczne stwierdzenie o przedwieczności bóstwa Chrystusa jest jednym z dogmatów katolicyzmu. Arianie kwestionowali ten pogląd. Był to jeden z ważniejszych wątków reformacyjnej polemiki religijnej. Na fundamencie katolickiego przeświadczenia Starowolski buduje wynikający z dyskusyjnej przesłanki, a więc w konsekwencji fałszywy sylogizm: Chrystus jest przedwiecznym Bogiem – skoro nie uznaje się przedwieczności Chrystusa, nie jest się chrześcijaninem.

Kwintesencją występowania z pozycji hegemonia przez podmiot dyskursu wykluczenia są wypowiedzi, w których pojawia się ton pobłażliwości, wyższości, mówienie z pozycji udzielającego łaski. Dominująca wspólnota katolików, świadoma swej przewagi, udziela innowiercom praw na własnych zasadach:

[...] **siedźcie z pokojem w domach waszych**, kiedy was nikt do niewczasu nie przywodzi. [S, C2v]

[...] warunek pokoju *dissidentum* nie jest prawem żadnym, ale **jest glejtem, rozmaitym heretykom pozwolonym**, aby ostrości prawa do czasu uchyliwszy, mogli bezpiecznie w swoim niedowiarstwie żyć, dokąd by się nie obaczyli. [Sd 565]

Gdy się przeto panowie *dissidentes* **skromnie zachowają i podobnych ekscesów wystrzegać będą**, dekreta trybunalskie, na które tak barzo w paragrafie trzynastym deklarator lamentuje, *non petent iugulum libertatis, status et fortunarum* ich mościów panów dysydentów. [Sd 563]

Ujawniający się w wielu aspektach dystans widoczny jest też w bardzo prostym językowym zabiegu polaryzowania wspólnot przez użycie zaimków *my – wy (oni)*:

A **wyście waszej** wczorajszej wiary [Sd 556]

Nie zalecajcie nam przeto stateczności **waszej** ani pokoju, ani zgody, bo my wiemy, co *haeresis* umie i jako się po wszystkie wieki, po wszystkich narodach chrześcijańskich zachowała [Sd 558]

Co strony biskupa krakowskiego, że się **wam** na konfederację **waszą** podpisał, powiadamy, że *una hirundo non facit ver* (jedna jaskółka wiosny nie czyni) [S, B3v]

Ani **im** może *suffragari* (pomóc) **ich** konfederacja, per *seditionem et tumultum* uczyniona. [S, B2]

Zabieg taki wynika z rzeczywistego dystansu, a jednocześnie go stwarza; można go uznać za dodatkowy mechanizm o charakterze wykluczającym.

### 3. Dyskurs tolerancji

Spór między Starowolskim i Przytkowskim dotyka rozumienia słowa *dysydent* znajdującego się w incipicie *Konfederacji warszawskiej*. Tu znowu dochodzi do głosu wspomniany zjawisko zawłaszczania pojęć przez dyskurs hegemoniczny. Katolicy, reprezentanci Kościoła panującego w Rzeczypospolitej, za dysydentów (czyli różniących się) uznawali tych, którzy od nich różnili się wiarą, byli

wiary różnej od katolickiej. Natomiast innowiercy chcieli, by rozumieć słowo zgodnie z etymologią, tzn. 'ci, którzy się różnią między sobą', czyli rozszerzać tym samym zakres znaczeniowy leksemu. Wszak, przekonuje Przyppkowski, katolicy też się różnią od (choćby) protestantów, stąd mogą być nazwani dysydentami. W konsekwencji, w myśl ariańskiego działacza, zawarta w *Konfederacji warszawskiej* gwarancja pokoju dla dysydentów obejmuje wszystkie wyznania (chrześcijańskie) Rzeczypospolitej:

Widzimy tedy, że to słowo dissidendum i wedle starej łaciny, i po staropolsku rozumiane i wytłumaczone nie tych znaczy, którzy w nabożeństwie chrześcijańskim albo nie błędzą, albo nie bardzo błędzą, ale tych, którzy czyniąc profesją nabożeństwa chrześcijańskiego i do Chrystusa Pana się odzywając, lubo subtelniej, lubo grubiej błędzą, lubo też i nie błędzą, różni są jednak w naukach od inszych, co się do tegoż nabożeństwa odzywają. A takim sposobem to słowo nie mniej katoliki same, jako i wszystkie niekatoliki w sobie zamyka. Jakoż i pokój inter dissidentes, że nie tylko niekatolikom, ale i katolikom prospicit zapewnia. [P 68]

Mamy tu do czynienia, po pierwsze, z próbą zapobieżenia zawężaniu semantyki wyrazu, po drugie, z próbą neutralizacji jego nacechowania. Próba ta wynika ze światopoglądu, a motywowana jest chęcią uzyskania równoprawnej pozycji. Samuel Przyppkowski należy bowiem do wspólnoty wykluczonych. Świadomość bycia członkiem dyskryminowanej grupy, którą usiłowano pozbawić pełni praw obywatelskich, uobecnia się w tekście przez leksykę z semantycznego kręgu *szkoda moralna i fizyczna: ból, cierpienie, gwałt, krzywda, nienawiść, niewola, opresja, potwarz, przymówka, rana, uciśnienie* itp.:

Więc autor ma za złe tym, którzy *competenti loco & tempore* utyskują na to, co ich **boli** [P 4]

Byle pretextem nabożeństwa w osobach naszych prawo pospolite i swoboda narodu i stanu naszego gwałtu nie **cierpiała** [P 6]

Lecz w tym od niego wielką **krzywdę** cierpimy [P 4]

[...] nie w smak były wolne głosy ludzi przez **pogwałcenie** praw stanu szlacheckiego **uciśnionych** [P 4]

[...] co raz **rany na rany zadając** [P 4]



[...] wolimy w oczach wszystkiego świata zostawać żalonym **zgwalconych** praw uciśnionej wolności i niedotrzymanego słowa wizerunkiem niżeli się na piądz puścić ich mościów w ten czas, kiedy nas w tę niebezpieczną **niewolej** tonią wepchnąć będą chcieli [P 7]

[...] tak wielu **uciśnionych** [P 10]

[...] **niechęci, nienawiści, opaczne udania** i jednych o drugich rozumienia i **suspicyje, potwarzy, lajania, przymówki, posądzania**, ale najwięcej **krzywdy, uciski, opresyje** i jednych na drugich **następowania**. [P 11]

Przywołane fragmenty mogłyby wskazywać, że w *Braterskiej deklaracji* uaktualniają się reguły dyskursu wykluczonych. Jego elementy, takie właśnie jak manifestowanie poczucia dyskryminacji, rzeczywiście są tam obecne, jednak nie sposób tego tekstu uznać za reprezentację wyłącznie tego dyskursu. Analiza treści wyraźnie bowiem wskazuje, że jest to przede wszystkim emanacja dyskursu tolerancji. Zasadniczym wyróżnikiem jest autokreacja podmiotu. Jest on świadom swej odmienności, ale jednocześnie z różnicy nie czyni kryterium wyznaczającego granice wspólnoty. Przeciwnie, postuluje uznanie jedności w wielości. Autor przypomina wielonarodowość i wielowyznaniowość Rzeczypospolitej, którą porównuje do jednego ciała złożonego z różnych członków:

Wiemy, co nam i securitati nostrae privatim expedit. Nie może nas nic barziej w całości zatrzymać, jedno to, co bezpieczeństwo, co swobodę, co całość samychże Ich MM. PP. katolików i całej ojczyzny na sobie / dzierży: **nierozdzielna jednego ciała z różnych złożonego członków jedność i unia** [P 5–6]

Iż Rzeczpospolita nasza jest złożona z **różnych narodów**, które z **różnymi obyczajami, językami, wiarami** do uniej i inkorporacyjnej **jednej nierozdzielnej**, monarchijej przystąpiły. Tym potrzebniejsza jest jej ta tolerancycja i aequitas w cierpliwym znoszeniu rozróżnionych, którą pax dissidentium promover. [P 47]

W wielu miejscach tekstu Przyrkowskiego eksponowane jest poczucie wspólnotowości z podmiotem dyskursu wykluczenia (czyli katolikami), którego regularnie określa się mianem *braci naszej*. Więż owa wynika z bycia obywatelami jednego państwa, podlegania temu samemu prawu, posiadania wspólnych przodków i historii, przynależności do jednego – uprzywilejowanego, dodajmy – stanu społecznego:

[...] baczmy, że się w tym autor nie czuje, że **przodkom naszym wspólnym** [...] zaniedbanie chwały Bożej i praw naszych niechący zadaje [P 3]

**Jedną ojczyznę, jedno prawo, jedną wolność i swobodę** mamy. Dzielić się od Ich MM. nie myślimy i na żadną dismembracją (rozcłonkowanie) nie pozwalamy [P 5]

Nie takeśmy w rozum obrani, żebyśmy sobie jakie osobne od Ich MM. **PP. katolików, braciej naszej**, koła, osobne zjazdy i convocatie składać mieli [P 5]

Assecurujemy w tym autora, że wolimy extrema pati (znosić najgorsze), niżeli od **ich MM. PP. katolików, braciej naszych**, dać się oderwać [P 8]

Na otrzymanie tego, o co prosimy, nie potrzeba nam żadnych osobnych od **braciej naszej** zjazdów, bo bez nich **spólnych swobód** zatrzymać i praw naszych obronić nie możemy. [P 6]

Wzmocnienie argumentacji o istnieniu integralnej wspólnoty społecznej niezależnej od wyznania dokonuje się przez aluzyjne nawiązanie do znanej już ówczesnie metafory kognitywnej konceptualizującej naród jako rodzinę: „szlachty tak wielu braciej swej, którzy są os ex osse, sanguis ex sanguine” [P 90]. Wykluczeni zatem, choć mają świadomość własnej odrębności na płaszczyźnie religijnej, silnie eksponują społeczną wspólnotowość, przypominając, że arianie i katolicy to herbowi współbracia.

Przynależność stanowa staje się zasadniczym zagadnieniem w sporze, ona bowiem pozwala odwołać się do istniejących w Rzeczypospolitej przepisów prawnych gwarantujących szlachcie różne swobody. Z tej prerogatywy Przykowski wysnuwa twierdzenie, że krzywda uczyniona innowiercom jest krzywdą uczynioną państwu, tudzież pogwałceniem prawa, przede wszystkim zaś – nadwreżeniem wolności:

Nasze wszystko usiłowanie na tym tylko będzie, aby krzywdy i opresie nasze od krzywd całej ojczyzny, od opresiej wspólnej wolności, od pogwałcenia praw, od odmiany stanu teraźniejszego R.P. oddzielone i separowane nie było. [P 7]

Wolność – rozumiana jako swobody, prawa i przywileje szlacheckie – staje się fundamentalną wartością XVII-wiecznego dyskursu tolerancji, a leksemy *wolność*, *swoboda*, opatrzone atrybutami: *nasza*, *narodu naszego*, *stanu naszego*, *stanu szlacheckiego* urastają do rangi słów kluczy tego dyskursu, por.:

**Swoboda narodu naszego** stan szlachecki nad wszystkie postronnych krajów ozdoby i praeminentie wysoko wyniosła [P 20]

**Swoboda narodu naszego** namniejszego jarzma niewolej na karku swym nie cierpi [P 21]

Nastąpiły potom, i za samego Jagiełła, a daleko więcej za sukcesorów jego [...] czasy swobodniejsze, w których nie tylko żadnym dotąd wędzidłem sromotnym wędzidłem nieokiełznana **narodu naszego swoboda** [P 2]

Lex fundamentalis **swobód** naszych jest... [...] **Swoboda** stanu szlacheckiego... [...] **Swoboda narodu naszego**... [P 20]

[...] **wolność nasza** wesoło zakwitnęła i pory swojej dorosła [P 21]

Nie możemy my, inermes (bezsilni) i od boków braciej naszej na piądz nie odstępujący, w swobodach naszych śmiertelnej rany odnieść, jedno przez bok wszystkich inszych ich mm., **którzy się z nami równo stanu naszego cieszą wolnością.** [P 7]

W ten sposób wyznaczony został horyzont argumentacyjny dyskursu tolerancji – oto wolność, podstawowa zasada ustrojowa i główny przywilej szlachecki, winna też obejmować swobodę wyznania:

Bo co będzie szlachcicowi wolno, jeśli mu tej, którą sobie być najbliższą upatruje, do nieba drogi obrać nie wolno? [P 18]

[...] szlachcie polskiej, wolnym ludziom, to wydziera, czego absolutissimi principes w państwach swoich, we Francyje, w Niderlandzie, dziedzicznym poddanym swoim wydrzeć nie mogli, to jest libertatem conscientiae. [P 20]

Przyrkowski dowodzi, że wolność wyznania jest pierwszym, wstępnym warunkiem wszelkich swobód, dotyczy bowiem najbardziej indywidualnej sfery ludzkiego istnienia. Jeśli w tym obszarze pod pretekstem obrony religii „wemknie się niewola”, runąć musi idea wolności w ogóle:

Jeden jest tylko przystęp do ostatniej ruiny i całego wykorzenia **swobód ojczystych**: pretekst religijnej, pod którym pozornym płaszczykiem, jeśli się do ojczyzny naszej wemknie **niewola sumnienia**, actum est libertate,

z gruntu obalona **wolność** nagle brzęknąć o ziemię musi. Bo na co się przyda szlachcicowi w czym inszym wolność, jeśli w sumieniu swym, w staraniu się o wieczne zbawienie swoje wolen nie będzie? Jeśli abo strachem, abo bojaźnią dekretów urażać sumienie swoje i przez bok jego urażać majestat Boży. Abo pod poeny i decreta ostre podpaść musi? I zaprawdę tak są z sobą powiązane te [...] stopnie wolności, że jako nam niższe do wyższych drogę ukazały i usiały, tak jeśli się nam na najwyższym noga powinie, nie ostoim się na niższych, ale barzo śliska będzie gołoledź, spaść na głowę i z ostatniego. [P 48]

Ten rodzaj argumentacji jest wspierany odwołaniem do idei równości. To kolejna fundamentalna dla dyskursu tolerancji wartość<sup>6</sup>. Przypomina się zatem, że wśród członków braci szlacheckiej równych sobie urodzeniem nie może zaistnieć przymus w jakiegokolwiek dziedzinie, to bowiem zakładałoby relację hierarchiczną, a więc zwierzchność jednych nad drugimi. Takiej władzy nikt katolikom nie dał. W rezultacie w dyskursie tolerancji domaga się, by każdy był strażnikiem własnego, nie cudzego sumienia:

Nie mniejszą i inszym w ojczyźnie naszej krzywdę czyni katolikom, którzy w tym ani chwały Bożej nie zaniedbują, że gwałtem do wiary ludzi sobie **w stanie i urodzeniu równych** nie przymuszają, ale ich w pokoju cierpią, ani za tych P. Bogu odpowiedzieć nie mogą, nad którymi im Pan Bóg **władzy i zwierzchności w wolnej ojczyźnie nie dał** [P 3]

Fundament terażniejszego stanu Rzeczypospolitej jest ROWNOŚĆ, że w narodzie swobodnym jeden nad drugim przewodzić nie może, ale wszyscy cives, jako urodzeniem, tak i prawem równi są sobie [...] jeden drugiemu na sumienie następować nie może. [P 47]

A zwłaszcza w takim, jako się wyższej pokazało porównaniu stanów Rzeczypospolitej naszej, gdzie **jako jeden drugiemu panować nie może**, tak jeden za drugiego odpowiadać nie powinien. [P 48]

[...] zwłaszcza że sam status wolnej Rzeczypospolitej i ta w **równym urodzeniu swobodnych ludzi aequitas**, tak ich równała, że **jeden nad drugim prawa i zwierzchności nie mając, z niego też liczby Bogu czynić nie był powinien**. Sumnienia tedy swego każdy, nie cudzego stróżem był. I swoją własną, nie cudzą nabożnością Bogu się przysługował. [P 88]

6 O jego randze świadczy też zapis wersalikami.

Sposób rozumowania podmiotu dyskursu tolerancji wynika z nowoczesnej podówczas myśli, mianowicie dążenia do rozdziału państwa od Kościoła. Przyrkowski przekonuje, że wyjęcie spod praw Kościoła katolickiego nie oznacza pozbawienia praw obywatelskich:

Ta konstytucja wbrew wszystkim prawom, które przeciwko heretykom wymyślone być mogą, jawnie ukazuje, że za tym, iż kto jest od Kościoła rzymskiego excommunicatus i odłączony, nie idzie, aby dla tego miał być capite diminutus, ale raczej, że kto może być komuniję Kościoła rzymskiego odstrychniony, a przecie mieć locum standi i należeć do praw i wolności ojczyrstych. [P 30]

Aby ci mieli być capite diminuti, którzy nie rzymskim, ale naszym gościńcem do nieba trafić chcą, tego w ojczyźnie naszej autor nigdy nie dowiedzie, w której już dawno przed konfederacją to prawo stanęło, że ekskomunika i wyłączenie od Kościoła rzymskiego nikomu locum standi odjąć i nikogo z wolności i praw stanowi i urodzeniu jego należących, złupić i zedrzeć nie może. [P 55]

Podobne stanowisko autor zajmuje w dyskusjach związanych z wiarą. Wyraźnie odgranicza sferę sumienia od sfery publicznej, pozostawiając sprawy konfesji – nawet trudne i sporne – wyłącznie w pierwszym obszarze. Nikomu nie zabrania się ewangelizacji, religijnego upominania, objaśniania wyznawanych prawd wiary, nie można jednak spraw religijnych łączyć z prawem cywilnym, nie należy mieszać porządku kościelnego i porządku świeckiego:

Ile tedy nas jest w ojczyźnie, którzy się od Kościoła rzymskiego różnimos, lubo IN FORO CONSCIENTIAE & ecclesiastico jedni drugim w błędach ich, jakiekolwiek są albo się nam zdadzą, nie pobbązamos ani ich aprobujemy i na swym palcu też poczet wiary naszej każdemu dać gotowi jesteśmy. Jednak IN FORO CIVILI & Reipublicae wdawać się w żadne o tym dysputacje ni z kim nie chcemos. [P 56]

Wprowadzanie w życie i pielęgnowanie wspomnianych wartości dają szansę na zgodne współżycie. To idea równie mocno eksponowana w dyskursie tolerancji. Zgoda jest wedle Przyrkowskiego fundamentem dobrobytu państwa, gwarancją bezpieczeństwa obywateli i czynnikiem pozwalającym uniknąć rozlewu krwi:

Nie potrzeba żadnych tumultów i sediti, bo **pokoju** nie zwady szukamos [P 6]

Fundament każdej Rzeczypospolitej, a zwłaszcza wolnej, jest **ZGODA** [P 45]

I zaprawdę to jest jedyne remedium na te choroby, na które insze w okolicy państwa śmiertelnie stękają. I gdyby tej preserwatywy podczas tego morowego powietrza, którym się z dawna całe chrześcijaństwo zaraziło, ojczyzna nasza by nie użyła, musiałaby się była narazić na tak żalosne tumulty, sedycyje i zatrzaśnienia z gruntu całości i bezpieczeństwa swego, jakie w postronnych krajach przodkowie naszy widzieli i my po dziś dzień widzimy. [P 46]

Z tej perspektywy Przypkowski jawi się jako orędownik dobra ojczyzny, podczas gdy Starowolski występuje przede wszystkim w roli rzecznika Kościoła.

W zrekonstruowany wyżej świat wartości wpisuje się także sposób argumentowania charakterystyczny dla dyskursu tolerancji. Wśród najwyrazistszych i najczęściej stosowanych mechanizmów są intelektualizacja i racjonalizacja, czyli uzasadnianie własnego stanowiska z wykorzystaniem kategorii rozumowych. Przypkowski stosuje więc analizy prawne i filologiczne, odwołuje się do faktów historycznych. Od przeciwników natomiast domaga się dowodów, co sugeruje, że adwersarze posługują się insynuacjami:

Lecz tego autor na wieki nie dowiedzie [P 52]

[...] tego w ojczyźnie naszej autor nigdy nie dowiedzie [P 55]

Niechaj nam naprzód autor tego dowiedzie. [P 62]

#### **4. Podsumowanie**

XVII-wieczne dyskursy wykluczenia i tolerancji prezentują wyraźnie odmienne wizje świata. W dyskursie wykluczenia dominują dychotomiczne, skrajne podziały uczestników życia publicznego. Jego podmiot przyjmuje postawę hegemonu ustalającego zasady, wyznaczającego granice, usiłującego zdyskredytować obiekt dyskursu, doprowadzającego do jego izolacji. Odwołuje się przy tym do insynuacji i argumentów emocjonalnych.

Podmiot dyskursu tolerancji projektuje społeczeństwo oparte na woli współdziałania, poszanowaniu prawa, w tym suwerenności obejmującej również – czy przede wszystkim – wolność sumienia. Jego ireniczna wizja państwa zakłada zgodne współżycie wolnych i równych obywateli, dla których sprawa wyznania pozostaje w sferze indywidualnych decyzji.

Podsumowując, można powiedzieć, że obrazy świata w prezentowanych tu typach dyskursów tolerancji i wykluczenia układają się w spolaryzowane aksjologicznie pary: równość – hierarchia; wolność – kontrola; wolność sumienia – wyznaniowość; współdziałanie – konkurencja, rywalizacja, walka; irenizm – agresja; intelekt – emocje; dobro wspólne Rzeczypospolitej – interes religijny; fakty – insynuacje. Napięcie między oboma dyskursami dokonuje się w istocie na linii: przekonać – pokonać. Ta właściwość przeniosła się zresztą również na grunt zdarzeń w realnym świecie.

## Bibliografia

### *Teksty źródłowe*

- P – Samuel Przyrkowski, *Braterska declaratia na niebraterskie napomnienie od autora pod imieniem Szlachcica Polskiego ad dissidentes in religione uczynione*, [b.m.] 1646, <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/doccontent?id=369263> [dostęp: 11 listopada 2017].
- S – Szymon Starowolski, *Braterskie napomnienie ad dissidentes in religione*, [b.m.], <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/doccontent?id=48913> [dostęp: 11 listopada 2017].
- Sd – Szymon Starowolski, *Prawdziwe objaśnienie Braterskiego napomnienia ad dissidentes in religione przed dwiema laty wydanego*, [b.m.] 1646, w: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, cz. 1, oprac. Zbigniew Ogonowski, PWN, Warszawa 1979, s. 550–566.

### *Literatura*

- Chmaj Ludwik (1927), *Samuel Przyrkowski na tle prądów religijnych XVII wieku*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków.
- Hawrysz Magdalena (2012), *Polemiczna twórczość Marcina Czechowica w perspektywie genologii lingwistycznej*, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra.
- Korolko Mirosław (1974), *Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573–1658*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Ogonowski Zbigniew (1958), *Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku*, PWN, Warszawa.
- Ogonowski Zbigniew (1979), *Wstęp*, w: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, cz. 1, oprac. Zbigniew Ogonowski, PWN, Warszawa, s. 9–89.

- Ogonowski Zbigniew (2015), *Socynianizm. Dzieje – poglądy – oddziaływanie*, Instytut Historii Nauki im. Ludwika i Aleksandra Birkenmajerów Polskiej Akademii Nauk, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa.
- Witosz Bożena (2016), *Kategoria dyskursu w polonistycznej edukacji akademickiej*, w: *Jak analizować dyskurs? Perspektywy dydaktyczne*, red. Waldemar Czachur, Agnieszka Kulczyńska, Łukasz Kumięga, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków, s. 19–39.
- Witosz Bożena (2010), *O dyskursie wykluczenia i dyskursach wykluczonych z perspektywy lingwistycznej*, „Tekst i Dyskurs – Text und Diskurs”, nr 3, s. 9–25.

Magdalena Hawrysz

**A polemic between Starowolski and Przykowski. Contribution to the research on the 17th century discourse of exclusion and tolerance**

The paper focuses on two types of the 17th century public discourse – of exclusion and tolerance. The research is based on the analysis of the works of Szymon Starowolski (*Braterskie napomnienie, Prawdziwe objaśnienie Braterskiego napomnienia*) and Samuel Przykowski (*Braterska deklaracja*) which constitute a polemical chain or a series of works combined on the basis of discussion replies. The purpose of the sketch is to characterize the subjects of the discourse, describe the communication strategies used and reconstruct presented attitudes and values.

The subject of the discourse of exclusion assumes the approach of a hegemon attempting to discredit the object of the discourse and lead to its isolation. It invokes to insinuation and emotional arguments. The subject of the discourse of tolerance represents an irenic attitude and presents a society based on amicable coexistence, the will of cooperation, respect for law and freedom of conscience.

**KEYWORDS:** discourse of tolerance; discourse of exclusion; Samuel Przykowski; Szymon Starowolski.

**dr hab. Magdalena Hawrysz, prof. UZ** – kierowniczka Zakładu Historii i Pragmatyki Języka Polskiego w Instytucie Filologii Polskiej na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Zielonogórskiego; zainteresowania naukowe: dzieje polszczyzny (szczególnie okresu średniopolskiego) w aspekcie komunikacyjnym i kulturowym, dawny i współczesny język artystyczny, genologia lingwistyczna, lingwistyka antropologiczna, dyskursy w przeszłości.