

Ewangelicy reformowani jako czynnik w procesie modernizacji w Rzeczypospolitej szlacheckiej w drugiej połowie XVI w. i w Warszawie epoki stanisławowskiej

Jednym z podstawowych problemów, który mamy tu rozważać, jest pytanie o wpływ politycznych i społecznych doktryn czerpiących z teologii Jana Kalwina na kształtowanie się dziejów nowoczesnej Europy. W związku z tym, jako historyk zajmujący się przede wszystkim dziejami nowożytnej Rzeczypospolitej, chciałbym poddać pod dyskusję także pytanie o wpływ wyprowadzanych z nauczania Kalwina doktryn na procesy modernizacji Rzeczypospolitej szlacheckiej w dwóch bardzo dla jej dziejów istotnych okresach epoki nowożytnej – w drugiej połowie XVI i drugiej połowie XVIII w.¹

W historiografii zachodnioeuropejskiej dyskusja na temat znaczenia kalwinizmu dla formowania się nowożytnej ideologii politycznej ma już szacowną, dziwiętnastowieczną metrykę i doczekała się literatury, nie będziemy więc jej tu streszczać². Przypomnieć jednak wypada, że dotykamy tu problemu genezy nowoczesnej demokracji parlamentarnej. Na pierwszy rzut oka wydać się może paradoksem próby czynienia z genewskiego reformatora, któremu ciągle przypisuje się autorytarne zapędy, ojca nowoczesnej

* Dr hab. Wojciech Kriegseisen, prof. UW jest pracownikiem Wydziału Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego oraz Instytutu Historii im. Tadeusza Manteuffla PAN.

¹ W związku z pojęciem modernizacja wydaje się niezbędne zastrzeżenie o charakterze terminologicznym. U schyłku XX w. w Europie Wschodniej słowo to dość bezrefleksyjnie zastępować zaczęło używany z upodobaniem przez wielu (a przez niektórych także nadużywany) termin „postęp”. Chciałbym podkreślić, iż pojęcia „modernizacja” używam dalej w jego pierwotnym, a więc nie tak ideologicznie i aksjologicznie nacechowanym znaczeniu.

² *Calvin and calvinism. Sources of democracy?*, ed. R.M. Kingdon, R.D. Linder, Lexington Mass. 1970; H. Vahle, *Calvinismus und Demokratie im Spiegel der Forschung*, „Archiv für Reformationsgeschichte”, 66 (1975), s. 182-212.

demokracji³. A przecież od XIX w. trwa spór o to, czy geneza współczesnej demokracji wiąże się z toczoną w Anglii XVII w. dyskusją ustrojową, dla której postaciami symbolicznymi są Thomas Hobbes i John Locke, czy z wcześniejszym o ponad stulecie przełomem reformacyjnym, a w szczególności z prezbiteriańską lub kongregacyjną interpretacją kalwinistycznej eklezjologii.

W XIX i XX w. wielu badaczy (m.in. Max Weber i Ernst Troeltsch oraz autor pomnikowej biografii genewskiego reformatora, Émile Doumergue) uważało, że w preferowanym przez Kościoły ewangelicko-reformowane systemie, w którym „lud”, tj. ogół pełnoprawnych członków wspólnoty bezpośrednio wybierał władze zboru doszukiwać się można korzeni demokracji przedstawicielskiej. Demokracja eklezjologii reformowanej wynikać miała ze sformułowanych w ostatnim rozdziale *Institutio Christianae religionis* republikańskich poglądów Kalwina⁴. Swoistym republikanizmem Kościołów reformowanych próbowano wyjaśniać sukces demokracji w krajach, które zdominowane zostały przez to wyznanie, tzn. w Szwajcarii, Niderlandach, Anglii, Szkocji a przede wszystkim w brytyjskich koloniach w Ameryce Północnej. Szczególnie we Francji długo panowała opinia, że korzenie współczesnej demokracji parlamentarnej tkwią w eklezjologii Kalwina⁵, co zmodyfikowane zostało dopiero w drugiej połowie XX w.⁶ Jednak najpierw prace Josefa Bohatca oraz Marc-Eduarda Chenevière'a⁷, a następnie wyniki prowadzonych w drugiej połowie XX w. badań nad kalwinizmem skłoniły większość historyków do rezygnacji z doszukiwania się bezpośredniego związku pomiędzy teologią polityczną Kalwina a genezą demokracji parlamentarnej. Nie ulega za to wątpliwości związek pomiędzy jego doktryną a rozwojem fundamentalnej dla rozwoju nowoczesnych idei politycznych teorii prawa oporu, mimo że jeden z najwybitniejszych znawców zagadnienia Robert Kingdon przypomniał, że: *In development of Calvinist resistance theory, Calvin*

³ Pozorny ten paradoks sygnalizuje tytuł interesującego opracowania poświęconego ideologicznym aspektom kalwinizmu, G.L. Mosse, *Calvinism: authoritarian or democratic?*, N. York 1957.

⁴ Por. H. Baron, *Calvinist republicanism and its historical roots*, „Church History”, 8 (1939), s. 30-41.

⁵ Por. É. Doumergue, *Calvin, le fondateur des libertés modernes. Discours prononcé à la séance de rentrée de la Faculté de Montauban, le 17 novembre 1898*, Montauban 1898.

⁶ Por. R.M. Kingdon, *Calvinism and democracy. Some political implications of debates on French Reformed church government, 1562-1572*, [w:] *Calvin and calvinism*, s. 45-49.

⁷ Por. J. Bohatce, *Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens*, Breslau 1937; M.-E. Chenevière, *La pensée politique de Calvin. Thèse droit Genève*, Genève 1937.

*himself played a role which was seminal but not major. For the greatest political challenges to his movement developed after his death*⁸.

Pod wpływem doświadczeń francuskich od lat czterdziestych XVI w. Kalwin preferował system rządów „arystokratycznych” ograniczany, czy też kontrolowany przez czynnik „demokratyczny”, przy czym określenia „arystokratyczny” i „demokratyczny” oznaczają kategorie Arystotelesa mocno przykrojone do realiów XVI w.⁹ W praktyce oznaczało to m.in., że w wypadku sprzeniewierzenia się przez władzę prawu bożemu poddani jako jednostki zobowiązani są do biernego oporu, tj. odmowy wykonywania bezbożnych poleceń. Ponieważ sprzeciwiająca się jawnie prawu bożemu władza traci prawomocność, więc odmowa posłuszeństwa nie może być uznana za bunt¹⁰. Jednostki nie mają jednak prawa do czynnego oporu, choćby władza dopuszczała się aktów oczywistej tyranii, bo *non est in arbitrio populi constituere principes*¹¹. Ofiarom tyranii pozostaje tylko wyrazić sprzeciw i ponosić konsekwencje z poczuciem pewności, iż boża sprawiedliwość zwycięży¹². To stanowisko zgodne było z dorobkiem europejskiej myśli polityczno-prawnej i teologicznej potępiającej bunt poddanych przeciwko legalnej władzy¹³. Jednak wobec rosnącego we Francji w połowie XVI w. napięcia między ewangelikami a katolikami, mnożących się aktów gwałtu i prześladowań to stanowisko przestawało być wystarczające. Kalwin znajdował coraz mniej zrozumienia w ojczyźnie i ostatnie jego teksty dowodzą, że starał się modyfikować stanowisko w sprawie prawa oporu¹⁴.

Poglądy Kalwina na tę kwestię zakorzenione były w renesansowej ideologii miejskiego obywatelstwa. Hans Baron pisał: *the political doctrine of Calvin and so many of his followers had been the product of an historic co-*

⁸ R. Kingdon, *Calvinism and resistance theory, 1550-1580*, [w:] *The Cambridge history of political thought, 1450-1700*, ed. by J.H. Burns, M. Goldie, Cambridge 1991, s. 193.

⁹ Por. M.-E. Chenevière, dz. cyt., s. 181-190. Por. J.T. McNeill, *Democratic elements in Calvin's thought*, [w:] *Calvin and calvinism. Sources of democracy?*, s. 30-35.

¹⁰ Por. *Praelectiones in Danielelem prophetam*, vol. II, [w:] *Ioannis Calvinii opera*, vol. XLI, ed. E. Reuss, A. Erichson, W. Baldensperger, Brunsvigae 1889, s. 25, *Corpus reformatorum*; J. Bohatec, dz. cyt., s. 75-91.

¹¹ *Praelectiones in Ieremiae prophetias et lamentationes*, vol. III, [w:] *Ioannis Calvinii opera quae supersunt omnia*, vol. XXXIX, ed. E. Reuss, A. Erichson, W. Baldensperger, Brunsvigae 1889, s. 158, *Corpus reformatorum*. Zob. W.J. Bouwsma, *John Calvin. A sixteenth-century portrait*, N. York 1988, s. 54-56.

¹² Por. J.W. Allen, *A history of political thought in the sixteenth century*, London 1957, s. 57-58; J.R. Knecht, *The rise and fall of Renaissance France 1483-1610*, Oxford 2001, s. 241-245.

¹³ Por. Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. II: *The Age of Reformation*, Cambridge 2005, s. 192-194.

¹⁴ Por. A. Pettegree, *The spread of Calvin's thought*, [w:] *The Cambridge companion to John Calvin*, ed. D. K. McKim, Cambridge 2004, s. 214-216.

*operation of protestant religion and the civic world of the city-state*¹⁵. Poza tym jednak wiele pojęć zapożyczonych zostało od Bucera i Melanchtona, których łacińskie pisma dostępne były Kalwinowi zanim passus o *niższych władzach pojawił się w Institutio* z 1536 r.¹⁶ Ostateczna forma jego doktryny oporu dojrzała jednak powoli i dopiero w 1559 r. reformator postawił kropkę nad i uznając prawo do oporu lokalnych władz i przedstawicielstwa stanowego. Jeśli w Rzeszy przeciwwagą dla tyranii katolickiego cesarza były miejskie i książęce władze lokalne (*magistratus inferiores*), to w realiach francuskich bazą legalnego oporu były stany (*magistratus populares*). I choć organizacja genewskiego Kościoła reformowanego charakteryzowała się swoistym demokratyzmem, to brakowało jej cech, które w nowoczesnym języku politycznym określamy jako liberalne¹⁷. Kalwin nie był więc oczywiście demokratą we współczesnym znaczeniu, ale jego koncepcje przyczyniły się do rozwoju nowożytnej ideologii suwerenności ludu i były nasieniem wolności politycznej¹⁸.

Długo uważano, że Teodor Beza, genewski następca zmarłego w 1564 r. Kalwina, dopiero w wyniku wstrząsu, jakim była eksterminacja elity francuskiego protestantyzmu w 1572 r., rozwinął i poszerzył argumentację na rzecz prawa do oporu: *Jusqu'a 1572, la Réforme n'est pas démocratique; depuis 1572, elle est. La charnière, le tournant capital, c'est le „De jure magistratum”* – pisał biograf Bezy Paul Geisendorf¹⁹, a zbliżone stanowisko prezentuje Scott M. Manetsch – autor najnowszej jego biografii²⁰. Jednak w wydany jeszcze w 1554 r. traktacie *De haereticis a civili magistratu puniendis* Beza rozwijał idee Kalwina twierdząc, iż legalna władza powstaje na mocy ugody a jej celem jest dobro „ludu” – obywateli. Odwołując się zaś do przykładu stawiającego opór Karolowi V luteranckiego Magdeburga najbliższy współpracownik Kalwina głosił, że władze niższego szczebla mają obowiązek czynnie przeciwstawiać się próbom szkodenia *prawdziwej religii*, choć w 1560 r. gotów był akceptować czynny opór ze strony osób prywatnych tylko

¹⁵ H. Baron, dz. cyt., s. 54.

¹⁶ Por. C.G. Shoenberger, *The development The development of the Lutheran theory of resistance, 1523-1530*, „Sixteenth Century Journal”, 8, 1977, 1, s. 75.

¹⁷ Por. P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Paris 1936, s. 325.

¹⁸ Por. W.S. Stankiewicz, *Politics and religion in seventeenth-century France. A study of political ideas from the Monarchomachs to Bayle, as reflected in the toleration controversy*, Berkeley 1960, s. 11.

¹⁹ P. F. Geisendorf, *Théodore de Bèze*, Genève 1967 (2. wyd.), s. 315.

²⁰ Por. S.M. Manetsch, *Theodore Beza and the quest for peace in France, 1572-1598*, Leiden 2000, s. 51nn.

przeciwko tyranowi *sine titulo*, tj. uzurpatorowi²¹. Także od 1560 r. hugenoci we Francji powoływali się na poglądy Bezy legitymujące prawo oporu oraz uzasadniające pochodzenie władzy świeckiej nie tylko z woli bożej ale i woli „ludu”²². Już na kilkanaście lat przed 1572 r. Beza formułował więc poglądy charakterystyczne potem dla monarchomachów²³.

Nie ma jednak powodu twierdzić, iż *rzeź św. Bartłomieja* nie miała znaczenia dla rozwoju poglądów na stosunki pomiędzy władzą a poddanymi. Tragedia ta zniszczyła we Francji fundament państwa – wiarę poddanych w dobre intencje władzy. Odtąd dla hugenotów polityka Marii Medycejskiej i Karola IX sprowadzała się do ich niszczenia²⁴, a Genewa stała się ośrodkiem propagandy, której zadaniem było ideologiczne uzasadnienie prawa do oporu wobec prześladowań ze strony legalnej władzy. W ten sposób narodziła się nie tylko nowa ideologia, ale i wielka publicystyka, której autorów dość nieprecyzyjnie określa się jako monarchomachów²⁵. Charakter tej twórczości od początku określili trzy teksty - w kolejności chronologicznej publikacji: François Hotmana *Francogallia, libellus statum veteris Reipublicae Gallicae, tum deinde a Francis occupatae, describens* (1573), Teodora Bezy *Du droit des magistrats sur leurs subiets. Traitté très nécessaire en ce temps, pour advertir de leur devoir tant les magistrats que les subiets, publié par ceux de Magdebourg l'an MDL, et maintenant revue et augmenté de plusieurs raisons et exemples* (1574) i wreszcie autora ukrywającego się pod pseudonimem Stephanus Junius Brutus Celt *Vindiciae contra tyrannos, sive de principis in populum populique in principem legitima potestate* (1579)²⁶.

Z polskiego punktu widzenia najbardziej interesujący jest ostatni z wymienionych, autor *Vindiciae contra tyrannos*, którego imię pozostaje zresztą

²¹ Por. R.M. Kingdon, *The first expression of Theodore Beza's political ideas*, „Archiv für Reformationsgeschichte”, 46-47 (1955-56), s. 88-100; I. Höß, *Zur Genesis der Widerstandslehre Bezas*, tamże, 54 (1963), s. 198-214.

²² Por. A.P. Monahan, *From personal duties towards personal rights. Late medieval and early modern political thought 1300-1600*, Montreal 1994, s. 239.

²³ Por. R.M. Kingdon, *Les idées politiques de Bèze d'après son Traité de l'autorité du magistrat en la punition des hérétiques*, „Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance”, 22 (1960), s. 566-569.

²⁴ Por. G.L. Pinette, *Freedom in Huguenot doctrine*, „Archiv für Reformationsgeschichte”, 50 (1959), s. 213.

²⁵ Pamiętać trzeba, że określenie to wprowadzone zostało przez ich ideowego przeciwnika Williama Barclaya i było świadomie nieprecyzyjne, jako że francuscy publicyści hugenoccy po 1572 r. nie zwalczali monarchii w ogóle, a tylko występowali przeciw absolutyzmowi, A.A. van Schelven, *Beza's De iure Magistratum in Subditos*, „Archiv für Reformationsgeschichte”, 45 (1954), s. 69.

²⁶ *Beza, Brutus, Hotman. Calvinistische Monarchomachen*, übers. und hrsg. J. Dennert, Köln-Opladen 1968, *Klassiker der Politik*, Bd. 8; *Constitutionalism and resistance in the sixteenth century. Three treatises by Hotman, Beza and Mornay*, transl. and ed. J.M. Franklin, N. York 1969.

na dal zagadką. Dzieło ukazało się w 1579 r. a historycy do dziś spierają się o to, kim był autor. Niezależnie od tego, kto ukrywał się pod pseudonimem Stephanus Junius Brutus Celt podejrzewać można, że poglądy sformułowane w *Vindiciae contra tyrannos* odzwierciedlały koncepcje szerszego środowiska, które najwyraźniej miało też kontakty z polskimi współwyznawcami²⁷. Zdaniem anonimowego (zbiorowego?) autora *Vindiciae* władza państwowa funkcjonuje na mocy szeregu kontraktów-przymierzy pomiędzy Bogiem, władcą i narodem („ludem”) oraz Kościołem²⁸. Wola boża jest źródłem wspólnoty społecznej, która potem, nadal z woli Boga, zawiera z władcą *pactum subiectionis*. Wszelka władza, także królewska legitymowana jest więc podwójnym przymierzem – między Bogiem, władcą i „ludem” oraz odrębnym porozumieniem pomiędzy władcą a „ludem”. To drugie traktowane jest jako rodzaj „umowy o władzę”, czego najlepszym przykładem jest – zdaniem francuskiego autora – umowa elekcyjna zawarta pomiędzy Henrykiem Walezym a obywatelami Rzeczypospolitej polsko-litewskiej, czyli Artykuły Henrykowskie²⁹.

Strony tego rodzaju układu są nim bezwzględnie związane ale rozkazy władzy sprzeczne z prawem Bożym są bezprawne jako niezgodne z umową pierwotną - poddani mają obowiązek wystąpić przeciwko władcy łamiącemu warunki umowy, której stroną jest Bóg. Jeśli tego nie uczynią, będą tak samo winni przed Bogiem, jak ich bezbożny władca³⁰. Władza monarsza winna być ograniczona nie tylko zasadami etycznymi, ale prawem pozytywnym a w praktyce instytucjami ustroju stanowego. *Vindiciae contra tyrannos* to znakomite przedstawienie teorii władzy politycznej opartej na uprawnieniu „ludu” do sprawowania kontroli nad władcą za pośrednictwem wybieranych reprezentantów³¹. Prawo do oporu musi być realizowane w ramach obowiązujących te władze procedur³². Monarchomachowie rozwijali koncepcje, które Kalwin wypracował w ostatnich latach życia i owo

²⁷ Por. R.F. Giesey, *The monarchomach triumvirs: Hotman, Beza and Mornay*, „Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance”, 32, 1970, s. 41-43; W.J. Stankiewicz, dz. cyt., s. 35-37.

²⁸ *Vindiciae*, s. 37-66, zob. tamże, wstęp wydawcy, s. XXII-XXXI. W języku ang. „covenant”, we franc. wymiennie „contrat” i „l'alliance”, zob. P.-A. Mellet, „Le roy des mouches à miel...”: *tyrannie présente et royauté parfaite dans les traités monarchomaques protestants (vers 1560-vers 1580)*, „Archiv für Reformationsgeschichte”, 93 (2002), s. 88-90.

²⁹ Por. *Vindiciae*, s. 130-134.

³⁰ Por. *Vindiciae*, s. 45. G.L. Pinette, dz. cyt., s. 221-222.

³¹ Por. B. Szlachta, *Konstytucjonalizm czy absolutyzm? Szkice z francuskiej myśli politycznej XVI wieku*, Kraków 2005, s. 422-423.

³² Por. A.A. van Schelven, dz. cyt., s. 70; zob. R.M. Kingdon, *Calvinism and resistance theory 1550-1580*, [w:] *The Cambridge history of political thought, 1450-1700*, s. 193-218; Q. Skinner, dz. cyt., s. 302-348.

rozwińnięcie wraz z odejściem od tak skrupulatnie przypominanej przez genewskiego reformatora zasady posłuszeństwa legalnej władzy zdecydować miało o sukcesie kalwinizmu we Francji, Szkocji i Niderlandach Północnych³³.

Poglądy Bezy i innych ewangelickich monarchomachów cieszyły się popularnością w całej „ewangelickiej Europie” i stać się miały ideologicznym fundamentem walki przeciw innowierczym władzom. W drugiej połowie XVI w. w Akademii Genewskiej kształcili się m. in. przyszli duchowni i świeccy przywódcy francuskiego i niderlandzkiego protestantyzmu, formowani zgodnie z prezentowanymi wyżej poglądami na stosunki pomiędzy Kościołem, państwem a „ludem”³⁴. Także w Europie Środkowej, np. w Austrii u schyłku XVI w. odwoływali się do nich protestanci walczący o swobody wyznaniowe.³⁵ Argumentacja ta miała także zasadnicze znaczenie dla broniących systemu stanowego elit politycznych w Czechach i na Węgrzech, gdzie z zainteresowaniem śledzono to, co zachodnioeuropejscy kalwiniści pisali o granicach prawa do oporu³⁶. Wydaje się, że w drugiej połowie XVI w. poglądy Kalwina i jego następców musiały być co najmniej równie atrakcyjne dla dbałej o przywileje i prawa szlachty Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego, choć jest to hipoteza, którą stawiamy ze świadomością, iż wymaga dalszych badań³⁷.

W połowie XVI w., a dokładnie po 1548 r. rozpoczęła się bowiem w Królestwie Polskim otwarta faza akcji reformacyjnej, na czele której stała szlachta, przede wszystkim małopolska. O ile wcześniejsze fazy polskiego i litewskiego ruchu reformacyjnego rozwijały się – co rozumiałe i oczywiste – pod wpływem idei luterzańskich, to „szlachecka” faza reformacji w Królestwie Polskim a jeszcze wyraźniej w Wielkim Księstwie Litewskim w połowie XVI w. miała już wyraźnie reformowany charakter. Jednocześnie w tych właśnie latach szlachecki „ruch egzekucyjny”, którego celem było ograniczenie uprawnień władzy królewskiej oraz wpływów możnowładztwa osiągnął

³³ Por. A. Pettegree, *The spread of Calvin's thought*, [w:] *The Cambridge companion*, s. 215-216.

³⁴ Por. R.M. Kingdon, *The political resistance of the Calvinists in France and the Low Countries*, „Church History”, 27 (1958), 3, s. 220-233; Q. Skinner, dz. cyt., s. 337.

³⁵ Por. R. Pörtner, *Gegenreformation und ständischer Legalismus in Innerösterreich, 1564-1628*, „Zeitschrift für Historische Forschung”, 27 (2000), 4, s. 499-542.

³⁶ Por. J. Bahlcke, *Calvinism and estate liberation movements in Bohemia and Hungary 1570-1620*, [w:] *The Reformation in Eastern and Central Europe*, ed. K. Maag, Aldershot 1997, s. 72-91.

³⁷ Na temat prawa do oporu w teorii i praktyce obrony przywilejów stanowych w Europie Środkowej zob. W. Schulze, *Estates and the problem of resistance in theory and practice in the sixteenth and seventeenth centuries*, [w:] *Crown, church and estates. Central European politics in the sixteenth and seventeenth centuries*, ed. R.J.W. Evans, T.V. Thomas, N. York 1991, s. 158-175.

apogeum i w następnych latach budować będzie w Królestwie Polskim a potem w Wielkim Księstwie Litewskim ustrój demokracji szlacheckiej. System polityczny, który przewidywał kontrolowanie władzy królewskiej przez reprezentację stanu szlacheckiego zasiadającą w sejmie oraz zakładający na mocy Konfederacji Warszawskiej wyznaniowe równouprawnienie w ramach stanu szlacheckiego a także daleko posuniętą tolerancję wyznaniową dla warstw nieuprzywilejowanych ugruntowany został ostatecznie na mocy postanowień sejmowych lat 1569-1573. Od dawna wiadomo przy tym, że szlacheckie elity kierujące akcją reformacyjną i stojące na czele ruchu egzekucyjnego to w znacznym stopniu te same osoby. Na kolejnych zjazdach sejmowych w pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XVI w. ewangeliccy egzekucjoniści łączyć będą postulaty polityczne z wyznaniowymi. Wiemy dość dużo o kontaktach polsko-szwajcarskich a szczególnie polsko-francuskich w tej epoce, brak jednak szczegółowych badań ustalających, czy a jeśli tak, to do jakiego stopnia ideologia reformowanej szlachty zaangażowanej w ruch egzekucyjny czerpała z doktryn Kalwina i jego monarchomachistycznych kontynuatorów.

Dysponujemy za to badaniami węgierskich kolegów zajmujących się ideologią ówczesnej reformowanej szlachty węgierskiej. Wskazują one jednak, iż teologia polityczna kalwinizmu zaczęła funkcjonować w Królestwie Węgierskim jako ideologia szlachecka stosunkowo późno i tendencja do politycznego jej wykorzystywania uległa wyraźnemu wzmocnieniu dopiero na początku XVII w.³⁸ Szczególne znaczenie dla kalwinistów węgierskich miały koncepcje relacji pomiędzy państwem, Kościołem a poddanymi/obywatelami, co podkreślała nawet tamtejsza marksistowska historiografia: *Il est évident que les principes calviniens du gouvernement mixte aristocrato-démocratique et de la résistance (limitée) au tyran, auraient pu, et étaient en effet utilisés par les paysans-bourgeois contre leur seigneurs tyranniques, ainsi que par la noblesse contre l'absolutisme royale, en faveur de leur autonomie [...]*³⁹.

Być może więc na recepcję tej ideologii w Europie Środkowej miały więc wpływ nie tyle prace Kalwina, co jego kontynuatorów⁴⁰. Teżę tę

³⁸ M. Fata, *Ungarn, das Reich der Stephanskronen, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500 bis 1700*, hrsg. von Franz Braendle, Anton Schindling, Münster 2000, s. 206, *Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung*, Bd. 60.

³⁹ L. Makkai, *Etat des Ordres et théocratie calviniste au XVI^e siècle dans l'Europe centro-orientale*, Budapest 1975, nadb. *Studia Historica Academiae Scientiarum Hungaricae* 99, s. 7.

⁴⁰ Por. J. Heckel, *Cura religionis, Ius in sacra, Ius circa sacra*, [w:] *Festschrift Ulrich Stutz zum siebzigsten Geburtstag dargebracht von Schülern, Freunden und Verehren*, Stuttgart 1938, s. 272-279, *Kirchenrechtliche Abhandlungen*, Heft 117/118, s. 272-279.

potwierdzałyby to, że polskie tłumaczenie 20 rozdziału IV księgi *Institutio Christianae religionis* ukazało się drukiem dopiero w 1599 r.⁴¹ Funkcjonującą w Rzeczypospolitej interpretację teologii politycznej kalwinizmu poznajemy za pośrednictwem poglądów działającego tu w początkach XVII w. wybitnego ewangelickiego historiozofa - Bartłomieja Keckermanna - badanych ostatnio przez Danilo Facca⁴². Keckermann głosił – powołując się m.in. na *Vindiciae contra tyrannos* – że władcy nie stoją ponad prawem, choć z drugiej strony rozumiał, że w praktyce nie ma takiej władzy, która mogłaby legalnie i skutecznie ukarać ich za jego łamanie. Nie oznacza to zgody na arbitralność rządów absolutystycznych - władcy podlegają przecież prawu moralnemu i bożemu. Keckermann chwalił też system polityczny Rzeczypospolitej i, odwołując się do poglądów Johanna Althusiusa, przypominał, iż opór jest obowiązkiem, gdy władza popada w tyranie, choć nie powinien być realizowany indywidualnie a z udziałem notablów odpowiedzialnych za społeczność. Mamy tu więc nawiązanie nie tylko do Althusiusa z jego teorią eforatu, ale także Kalwina, Bezy oraz zwolenników teorii kontraktu – *umowy o władzę*⁴³.

Jeszcze mniej zbadanym i znanym problemem jest udział warszawskich ewangelików w wysiłkach na rzecz modernizacji społecznej, politycznej i gospodarczej w Rzeczypospolitej drugiej połowy XVIII w. Zaczniemy od kilku informacji na temat genezy warszawskiej społeczności protestanckiej. W połowie XVII w. warszawscy ewangelicy, przede wszystkim oficerowie gwardii królewskiej, ale także kupcy i rzemieślnicy pracujący głównie dla dworu królewskiego, byli już na tyle liczni oraz wpływowi, że podjęli starania o zapewnienie sobie stałej opieki duszpasterskiej. Zdając sobie sprawę z tego, że nie mają szans na legalizację zboru i budowę kościoła ewangelickiego w Warszawie w 1650 r. doprowadzili do powołania przy odległym o ok. 80 km zborze ewangelicko-reformowanym w Węgrowie placówki duszpasterskiej dla Warszawy⁴⁴. Z tego powodu aż do 1775 r. stołeczne władze stały na stanowisku, że warszawscy ewangelicy obojga wyznań są członkami zboru

⁴¹ Por. W. Kriegerseisen, *Polski przekład XX rozdziału czwartej księgi Institutio Christianae religionis Jana Kalwina*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 50 (2006), s. 101-113.

⁴² Por. D. Facca, *Bartłomiej Keckermann i filozofia*, Warszawa 2005.

⁴³ Tenże, dz. cyt., s. 237-247.

⁴⁴ Przywilej B. Radziwiłła z 25 VI 1650 r. potwierdzony 5 VIII 1687 r. przez jego córkę Ludwikę Karolinę, ówczesnie margrabinę brandenburską, zob. L. Otto, *Przyczynek do historii Zboru Ewangelicko-Augsburskiego Warszawskiego 1650-1781*, Warszawa 1881, s. 8-10, 209-20.

węgrowskiego, gdzie kościół ewangelicki służył tak reformowanemu, jak i znacznie liczniejszym w Warszawie luteranom⁴⁵.

W stosunkach z katolickimi władzami kościelnymi w Warszawie utrzymywała się w drugiej połowie XVII w. dość napięta sytuacja. Biskupi poznańscy, powołując się na dekret mazowieckiego księcia Janusza z 1525 r.⁴⁶, odmawiali tolerancji dla ewangelików w stolicy Mazowsza. Ponieważ jednak Warszawa była jednocześnie faktyczną stolicą państwa, więc lokalne władze kościelne musiały się liczyć z dworem królewskim a także akredytowanymi przy nim dyplomatycznymi reprezentantami państw niekatolickich⁴⁷. Ostatecznie w 1671 r. bp poznański Stefan Wierzbowski nadał przywilej warszawskim ewangelikom *stanu kupieckiego i rzemieślniczego* w zamian za świadczenia finansowe na rzecz Kościoła katolickiego, uznając w ten sposób oficjalnie funkcjonowanie tu wspólnoty ewangelickiej⁴⁸. W pierwszej połowie XVIII w. liczba zamieszkałych w Warszawie ewangelików rosła, w 1719 r. biskup poznański Krzysztof Szembek zarządził ponowny spis i domagał się indywidualnych opłat za zgodę na pogrzeby zamiast wcześniej ustalonego rocznego ryczałtu w wysokości 31 talarów⁴⁹.

W mieście kilkakrotnie doszło do tumultów wyznaniowych, najczęściej z okazji protestanckich pogrzebów. Najgłośniejsze zamieszki miały miejsce 30

⁴⁵ *Transactio et Constitutio inter Reformatum et Lutheranum Contionatorem, quo ordine et tempore Conciones sunt habenda*, z 14 V 1653 r. sygnowane przez pastora reformowanego Macieja Apollosa Starzyńskiego, luteranśkiego Jonasa Columbusa oraz sekretarza B. Radziwiłła, Jonasa Reicharda, wyd. L. Otto, dz. cyt., s. 17-19; T. Wotschke, *Zur Geschichte der deutsch-lutherischen Gemeinde Wengrow*, "Deutsche Blätter in Polen. Eine Monatschrift für die Deutschen in Polen", 4 (1927), 10, s. 507-23; T. Wyszomirski, *Z przeszłości zboru protestanckiego w Węgrowie*, "Odrodzenie i Reformacja w Polsce", 4 (1959), s. 137-54.

⁴⁶ *Decretum ducis Janussij contra dissidentes* zabraniał przebywania na Mazowszu głosicielom doktryny luteranśkiej. Uważano, że regulacja ta przeniesiona została do prawa koronnego wraz z tzw. ekscepcjami mazowieckimi, jednak sejm toruński 1576 r. nie uwzględnił dekretu z 1525 r., zob. *Mazowsza prawa polskiego przyjęcie* (1576), VL, II, f. 928 i *Zwyczaj województwa mazowieckiego z starego statutu, przystawiając do prawa koronnego wyjęte i zostawione* (1576), VL, II, f. 931-50; art. IV Traktatu Warszawskiego z 1716 r. wspominał o reasumpcji *wszystkich dawniejszych praw i ekscepcji respektive mazowieckich* przeciw innowiercom - VL, VI, f. 254, ale mogła ona dotyczyć tylko konstytucji z 1576 r., która dekretu z 1525 r. nie zawiera. Ostatecznie sprawę załatwił § 1, art. II *Aktu osobnego pierwszego* do traktatu polsko-rosyjskiego z 1768 r., stanowiąc: *dekret zaś Janusza księcia mazowieckiego w r. 1525 ferowany, o którym nie masz wzmianki w przyjęciu przez księstwo mazowieckie praw koronnych [...] uchylamy*. W. Kriegseisen, *Ewangelicy polscy i litewscy w epoce saskiej (1696-1763). Sytuacja prawna, organizacja i stosunki międzywyznaniowe*, Warszawa 1996, s. 29-30.

⁴⁷ *Racye pro indigenis varsaviensibus Augustanae Confessionis addictis*, Archiwum Główne Akt Dawnych, Zbór Ewangelicko-Augsburski, (dalej AGAD, Zbór E.-A.), nr 2 dok. 1, por. W. Kriegseisen, *Ewangelicy polscy i litewscy*, s. 30.

⁴⁸ Dysponujemy tylko podejrzaną kopią przywileju bpa S. Wierzbowskiego z 1671 r. z archiwum zboru luteranśkiego, AGAD, Zbór E.-A., nr 7, k. 2.

kwietnia 1688 r. po śmierci serwitora królewskiego Michaela Trotza - dziadka leksykografa Michała Abrahama Troca⁵⁰. Do tumultu doszło także w 1696 r., kiedy katolicy zostali podobno sprowokowani przez jakiegoś kalwinistę, który dopuścić się miał obrazy Matki Boskiej⁵¹. Poważniejsze następstwa mogły mieć zajścia w trakcie sejmu pacyfikacyjnego 1699 r., kiedy to 10 lipca na Rynku Starego Miasta doszło do starć między mieszczanami a ewangelickimi żołnierzami saskiej gwardii Augusta II⁵².

Pomimo katolickiej ksenofobii wyznaniowej nasilającej się w Rzeczypospolitej w pierwszych dziesięcioleciach XVIII w., w związku z wypadkami wojny północnej, w latach dwudziestych XVIII w. oba nieoficjalne warszawskie zbory ewangelickie: luteranski i reformowany miały nie tylko duszpasterzy przyjeżdżających do Warszawy z Węgrowsa kilka razy do roku, ale korzystały także z usług przebywających tu stale pastorów gwardii saskiej (luteranie) i poselstwa pruskiego (reformowani)⁵³. Na nabożeństwa odprawiane przez pierwszych w kaplicy gwardii saskiej i drugich w rezydencji posłów pruskich mieszczanie uczęszczali aż po pierwsze lata panowania Stanisława Augusta⁵⁴. Za panowania Wettynów w Warszawie rezydowali też wywodzący się z małopolskiego środowiska ewangelicko-reformowanego tzw. agenci, czyli nieoficjalni, polityczni pełnomocnicy polskich i litewskich ewangelików przy dworze królewskim. James Ross a potem Daniel Gregoire reprezentowali interesy współwyznawców wobec katolickich władz świeckich i duchownych, zarządzali ulokowaną w stolicy *kasą generalną*, a przede wszystkim dbali o kontakty i współpracę pomiędzy ewangelikami wszystkich prowincji Rzeczypospolitej⁵⁵.

⁴⁹ T. Wotschke, *Die Hilferrufe nach der Schweiz*, "Deutsche Wissenschaftliche Zeitschrift für Polen", Sonderabdruck, Posen 1929, s. 38.

⁵⁰ *Informacja z strony tumultu studentskiego 30 aprilis zaczętego około pogrzebu Troca lutra*, bez daty rocznej, rps Biblioteki Ossolińskich 5403/III, s. 3-5; zob. M. Bogucka, dz. cyt., s. 207. Datę roczną podają za: A. Iwanowska, *Michał Abraham Troc i bracia Zaluscy*, "Kwartalnik Historii Nauki i Techniki", 29 (1989), 2, s. 237-60; teje, *Troc czy Trotz?*, Cz. I, [w:] *Studia z filologii polskiej i słowiańskiej*, t. XXV, Warszawa 1990, s. 25-39.

⁵¹ *Kalwin obraz najświętszej Bogarodzice na wielką wzgardę przy patrzących na to katolikach, i to studentach – sodalisach (strach i wspomnień) do tyłu swego, jakby mającego się podcierać*, przyłożył, J.K. Ancuta, *Ius plenum religionis Catholicae...*, Vilnae 1719, w/g przekładu L. Pruszanowskiego pt. *Prawo zupełne wiary katolickiej...*, Warszawa 1767, s. 239-40.

⁵² Por. B. Dybaś, *Sejm pacyfikacyjny w 1699 r.*, Toruń 1991, s. 122.

⁵³ Por. T. Wotschke, *Aus den Berichten eines Warschauer Gesandten*, "Deutsche Wissenschaftliche Zeitschrift für Polen", 1926, 8, s. 57nn.

⁵⁴ Por. tenże, *Der evangelische Gottesdienst in Warschau in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts*, "Evangelisches Kirchenblatt. Monatsheft für evangelisches Leben in Polen", 11 (1933), 7, s. 242-55.

⁵⁵ Listy J. Rossa do seniora ew.-ref. w Lesznie D. Cassiusa z lat 1717-20, APPozn. ABCz., nr 273, b. pag.; listy te goz do kuratora Jednoty Ew.-Ref. Wielkiego Księstwa Litewskiego, chorążego

Tak jak konieczność obrony praw innowierców wymuszała w czasach saskich współpracę pomiędzy władzami Kościołów luterńskiego i reformowanego w Rzeczypospolitej, tak i sytuacja stołecznych dysydentów skłaniała do współpracy w Warszawie. Porozumienia pomiędzy stołecznymi zborami luteranskim i reformowanym zawierano w latach 1706, 1715, 1729, 1733 i 1755⁵⁶. Już umowa z 1729 r. przewidywała solidarne ponoszenie kosztów sądowych sporów z katolikami, utrzymywanie duchownych i kościoła w Węgrowie oraz zasady korzystania z warszawskiego cmentarza ewangelickiego. Zaniechano też używania nazw luteranie i reformowani - ewangelicy warszawscy obu wyznań określali się jako „dysydenci” – dla podkreślenia wspólnoty i utrudnienia argumentacji przeciwnikom tolerancji⁵⁷.

Nie potrafimy określić liczebności warszawskiej społeczności ewangelickiej w epoce saskiej. Dzielili się ona na trzy grupy – najmniej liczni, ale najbardziej wpływowi byli dworzanie i urzędnicy związani z administracją dóbr królewskich. Drugą grupę tworzyli oficerowie i żołnierze gwardii saskiej oraz stacjonujących w stolicy obu regimontów gwardii koronnej. Trzecia, najliczniejsza to rzemieślnicy i kupcy napływający do Warszawy za panowania Augusta II, a szczególnie Augusta III i chętnie osiedlający się na przedmieściach, a przede wszystkim na Lesznie⁵⁸. Dokładniejsze dane pochodzą z opracowanej w 1754 r. tzw. Lustracji Dawidsona. Tylko w posesjach należących do jurysdykcji władz Starej Warszawy zamieszkiwało

starodubowskiego Michała Wołka-Laniewskiego z 1720 r., rps Biblioteki Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie, Ewangelicko-Reformowany Synod (dalej BLAN ERS), nr 271, k. 9nn; listy D. Gregoire do D. Cassiusa, APPozn. ABCz. 200, b.pag.; decyzja o zatrzymaniu D. Gregoire w Warszawie na stanowisku agenta, Postanowienia narady delegatów ewangelickich na sejm grodzieński, Grodno 22 XI 1744, BLAN ERS, nr 60, k. 210.

⁵⁶ Por. Akt odnowienia unii luteranów i reformowanych w Warszawie, 31 VIII 1755, AGAD Zbór E.-A., nr 19, k. 31-41.

⁵⁷ Por. Akta rokowań 7 IV 1728-24 VIII 1729, AGAD, Zbór E.-A., nr 17, k. 4-5, kopia; nr 19, k. 1-18, niemieckojęzyczny oryginał z podpisami: plk gw. de Bonafus, plk gw. Bardeleben, plk gw. R. Manteuffel, mjr gw. von Krusse, kpt. gw. A. Schiebell, kpt. gw. F.W. von Lettow, gen. gw. Georg Edler von Holtzbrinck, Robert Lontz, kontroler Johann Huisson, J.P. Essenius, Jakob Ross, Andreas Müller, Gottfried Rautenberg, Adam Neumann, Mattheus Goltz, Christian Kehner, Karl Ludwig Pappelbaum, Ernst Scholler, Johann Adam Hilschwed, Heinrich Bastian, Jacob Pelisson, Pierre Valentin, Johann Christian Gilbert, Johann Gertner, Matthias Posse; zob. T. Wotschke, *Zur Geschichte*, s. 518nn.

⁵⁸ Por. W. Kriegseisen, *Warszawa dysydencka*, s. 78-79; wśród oficerów gwardii koronnej znajdujemy wielu protestantów, zob. skład sztabu gwardii pieszej z 1720 i 1752 r., M.J. Lech, *Regimenty gwardii w Warszawie 1717-1764*, "Rocznik Warszawski", 3 (1962), s. 108-23; J. Waszkiewicz, *Jurydyka Bielino*, [w:] *Studia Warszawskie*, XII: *Warszawa XVIII wieku*, z. 1, Warszawa 1972, s. 79-147; J. Biernacka-Gruszecka, *Władze jurydyki Grzybów (1650-1791)*, [w:] *Studia Warszawskie*, XXII: *Warszawa XVIII wieku*, z. 3, Warszawa 1975, s. 191-211; wykaz osób wpisanych do albumu civile Leszna z informacją o pochodzeniu, Z. Rejman, *Jurydyka Leszno w czasach Stanisława Augusta*, cz. II, "Rocznik Warszawski", 19 (1987), s. 38-42.

wtedy ok. 90 rodzin ewangelickich⁵⁹. Lustracja ta nie obejmuje jednak terenów jurydyk, takich jak wspomniane Leszno, Grzybów, czy także licznie zasiedlane przez protestantów Bielino⁶⁰. Pomija także dworzan i wojskowych z rodzinami mieszkających na posesjach niepodlegających jurysdykcji miejskiej⁶¹.

Warszawska wspólnota ewangelicko-reformowana była w połowie XVIII w. wyraźnie mniej liczna od społeczności luterańskiej i znacznie bardziej zróżnicowana pod względem pochodzenia członków⁶². Pierwszym znanym skarbnikiem zboru był w latach 1712-16 r. pochodzący ze szkockiej rodziny osiadłej w XVII w. w Małopolsce kupiec James Ross, który zarządzał też parafialnym funduszem dla ubogich (*poors box*) wynoszącym ówczesnie około 300 złp.⁶³ W następnych latach finansami warszawskiej wspólnoty reformowanej administrowali kupiec Andreas Müller (od 1716), francuski hugonota Jacques Pelisson (od 1736), a od 1737 najpierw Johann, a potem Martin Frühbössowie⁶⁴. Pierwszy znany skład zarządu stołecznego zboru z 1728 r. to kontroler w zarządzie dóbr dworu królewskiego (tzw. Kamera) Johann Huysson oraz wyżej wspomniani Müller i Pelisson⁶⁵.

Oficjalne, administracyjne uznanie istnienia samodzielnego zboru ewangelicko-reformowanego w Warszawie przez tamtejsze władze miejskie oraz kościelne nastąpiło jednak dopiero po przyjęciu narzuconego przez Rosję i Prusy w 1768 r. tzw. Traktatu Warszawskiego, który przywracał ewangelikom w Rzeczypospolitej część praw publicznych utraconych w końcu XVII i pierwszej połowie XVIII w. W 1769 r. parafią ewangelicko-reformowaną zarządzali Issac Ollier, Heinrich Bastian, Martin Frühböss, Piotr z Fergussonów Tepper, Thomas Reidelt oraz Christoph Joseph Werner⁶⁶. To różnorodne i zamożne środowisko łatwo wchodziło w stosunki ze szlachtą

⁵⁹ Spis mieszkańców i nieruchomości Starej Warszawy z 1754 r., tzw. Lustracja Dawidsona, *Źródła do dziejów Warszawy. Rejestry podatkowe i taryfy nieruchomości 1510-1770*, wyd. A. Berdecka, J. Rutkowska, A. Sucheni-Grabowska, H. Szwankowska, Warszawa 1963, s. 387-460.

⁶⁰ Organizacja jurydyki przypada na lata pięćdziesiąte, a marszałek w. kor. Franciszek Bieliński nadał ewangelikom na terenie Bielina prawa miejskie, ale bez swobody kultu, J. Waszkiewicz, dz. cyt., s. 126.

⁶¹ Np. wykaz załogi arsenału warszawskiego zarządzanego przez płk. J.D. Jaucha z 1752 r., M.J. Lech, *Warszawski cekhauz w dobie saskiej*, "Rocznik Warszawski", 1 (1960), s. 288.

⁶² Por. W. Semadeni, *Z dziejów zboru ewangelicko-reformowanego w Warszawie*, Warszawa 1927.

⁶³ Por. Rachunki zborowe J. Rossa, rps Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie, Synod Ewangelicko-Reformowany (dalej BUW SER), nr 1008, k. 14.

⁶⁴ Por. Akta kasowe zboru ew.-ref. w Warszawie, rps BUW SER 1013, k. 1-59.

⁶⁵ Por. T. Wotschke, *Zur Geschichte*, s. 515.

⁶⁶ Por. Rps BUW SER 1013; zob. też nazwiska 34 sygnatariuszy ordynacji zboru ew.-ref. z 15 VIII 1776, gdzie znajdujemy osoby pochodzenia francuskiego, niemieckiego, szkockiego i

ewangelicką, która do Warszawy napływała m. in. z Małopolski i Wielkiego Księstwa Litewskiego⁶⁷. Z tego punktu widzenia Warszawa stawała się powoli stolicą polskiego i litewskiego protestantyzmu, tu bowiem już za panowania Wettinów a szczególnie w epoce Stanisława Augusta Poniatowskiego koncentrowały się polityczne działania środowisk ewangelickich⁶⁸.

Liczba mieszkańców stolicy Rzeczypospolitej wzrosnąć miała szczególnie wyraźnie w latach siedemdziesiątych XVIII w., ale proces ten zapoczątkowany został jeszcze za panowania Augusta III⁶⁹. Do Warszawy napływali ewangelicy, w tym także nieliczni hugonoci przybywający z Saksonii, Brandenburgii-Prus, Pomorza, Śląska, ale także Holandii i Szwajcarii. Mamy podstawy sądzić, że tak ewangeliccy imigranci jak i miejscowi katolicy byli tym usatysfakcjonowani. Niemiecka pieśń pobożna z tej epoki określa Polskę, jako *ziemię obiecaną (Kanaan)*⁷⁰. Znamy też polskie wypowiedzi, które u schyłku panowania Augusta III pochwalały napływ do Warszawy cudzoziemskich mieszczan protegowanych m.in. przez marszałka wielkiego koronnego Franciszka Bielińskiego⁷¹. Oczywiście nie brakowało niezadowolonych, szczególnie w późniejszych latach, kiedy stolicę Rzeczypospolitej postrzegano już jako miasto zdominowane przez

polskiego, *Ordynacya Kościelna Warszawskiej Gminy Ewangelicko-Reformowanej z dnia 15 Sierpnia 1776*, 13 Marca 1777, i 18 Sierpnia 1839, Warszawa 1857, s. 19.

⁶⁷ Rodzice chrzestni dzieci mieszkającego w Warszawie w l. 1728-30 małopolskiego duchownego ew.-ref. Samuela Cienia: Andreas Müller (*skarbný kongregacyjej naszej warszawskiej*), kasjer królewski Georg Friedrich Volmar, kupiec J. Pelisson, kupcowa Elzbieta Rossowa, kupcowa Marianna Bastianowa, Paul Daniel Walter, Christian Müller, Aleksander Gern, Zuzanna Lauowa, Teofila Steifowa, H. Kozerska, *Zapiski autobiograficzne Piotra i Daniela Cefasów oraz Samuela Cienia. 1629-1735*, "Reformacja w Polsce", 12 (1953-55) [druk 1956], 45-50, s. 278-79.

⁶⁸ Por. W. Kriegseisen, *Ewangelicy polscy i litewscy*, rozdz. 6: *Szlachta ewangelicka w obronie praw innowierców*, s. 227-54.

⁶⁹ Por. B. Grochulska, *Statystyka ludnościowa Warszawy*, s. 593; też: *Problem wzrostu ludności Warszawy w drugiej połowie XVIII wieku*, "Rocznik Warszawski", VII: Warszawa Oświecenia, 1966, s. 182-87; K. Zienkowska, *Obywatelstwo miejskie Starej Warszawy przed Sejmem Cteroletnim (przyjęciu do prawa miejskiego w latach 1745-1788)* [w:] *Spółczesność polskie XVIII i XIX wieku. Studia o uwarstwieniu i ruchliwości społecznej*, pod red. W. Kuli i J. Leskiewiczowej, t. IV, Warszawa 1970, s. 5-35, szczególnie tab. s. 24; S. Gierszewski, *Obywatele miast Polski przedrozbiorowej*, Warszawa 1973, s. 132.

⁷⁰ *Jetzo ist es ausgemacht, / daß der Marsch geht nacher Polen / Gott hat es dahin gebracht, / man kann nicht zurück uns holen; / tretet eure Reise an / nach dem polnisch Kanaan*, A. Rhode, *Geschichte der evangelischen Kirche im Lande Posen*, Würzburg 1956, s. 113-14. W. Smoleński, dz. cyt., s. 3-10. W 1700 r. emigrował np. do Warszawy pastor kolonii hugonockiej w Kołobrzegu, Jacques Cabritt, być może przodek bankiera warszawskiego Fryderyka Kabryta, Z. Szultka, *Kolonie francuskie na Pomorzu brandenbursko-pruskim od końca XVII do początków XIX wieku*, "Roczniki Historyczne", 53 (1987), s. 14-15.

⁷¹ Por. J. Dukalski, *Do Franciszka Bielińskiego, marszałka nadwornego koronnego*, [w:] *Warszawa wieku Oświecenia*, oprac. J. Kott, S. Lorentz, Warszawa 1954, s. 12-14.

innowierców⁷², ale w początkach panowania Stanisława Augusta popularne były poglądy sprzyjające osadnictwu ewangelickich kupców i rzemieślników⁷³.

Wiele zależało od tego, co owi przybysze sobą reprezentowali. Część przybyszów zaliczała się do ludzi zamożnych i przedsiębiorczych, jak Piotr Tepper i Pierre Valentin, którzy już w latach dwudziestych założyli w Warszawie firmę handlową, z której powstać miało największe polskie przedsiębiorstwo kredytowe XVIII w., znany za panowania Stanisława Augusta bank Tepperów. Środowiskowe koneksje były pomocne w interesach, np. małopolskie zbory reformowane lokowały w tym banku swe kapitały⁷⁴. W połowie XVIII w. spośród trzech najbogatszych mieszczan warszawskich: Piotra Teppera, Isaaca Olliera i Jana-Baptysty Gautiera dwaj pierwsi to ewangelicy (Tepper – luteranin, Ollier – reformowany), a trzeci miał z tym środowiskiem silne związki rodzinne⁷⁵.

Napływający do Warszawy w drugiej połowie XVIII w. ewangelicy przynosili ożywczy ferment, nowe umiejętności i wiedzę oraz skłonność do innowacji⁷⁶. Przesadą byłoby porównywanie społecznej roli warszawskich innowierców XVIII w. z osiągnięciami francuskich hugonotów w Wielkiej Brytanii, czy w Prusach, niewątpliwie jednak warszawscy protestanci wnieśli w tej epoce pozytywny wkład w modernizację mentalności polskiego mieszczaństwa i tworzenie warstwy, którą niemiecki badacz tej problematyki nazwał *frühneuzeitliche Wirtschaftsbürgertum*⁷⁷. Studia Jarosława

⁷² Por. J. Michalski, "Warszawa" czyli o antystoletnich nastrojach w czasach Stanisława Augusta, [w:] *Studia Warszawskie*, XII: Warszawa XVIII wieku, z. 1, Warszawa 1972, s. 9-78.

⁷³ Por. tenże, *Sprawa dysydencka a zagadnienia gospodarcze w opinii publicznej w pierwszych latach panowania Stanisława Augusta*, "Przegląd Historyczny", 40, (1949) [druk 1950], 3, s. 156-63.

⁷⁴ Por. A. Grodek, *Warszawski dom handlowy lat 1723-1727*, „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych”, 12 (1950), s. 2-23. *W latach 1742-44 u jmpnana Valentego i kompanijey ulokowano na 6% 2709 złp., bilanse kasy Jednoty Małopolskiej z lat 1742/43 i 1743/44, rps BUW SER, nr 618, k. 20, 22. W 1749 r. u Teppera i Valentina ulokowano na 6% 10 000 złp. - legat seniora Jednoty, gen. Andrzeja Rożyckiego, tamże, k. 35.*

⁷⁵ Por. B. Grochulska, *Wielcy bankierzy Warszawy*, „Wiek Oświecenia”, 5, 1988, s. 76; testamentem z 29 XI 1783 J.-B. Gautier opiekunami swych dzieci wyznaczył protestanckich bankierów Pierre'a Blanca i Fryderyka Kabryta, W. Smoleński, dz. cyt., s. 11.

⁷⁶ Por. H. Schilling, *Innovation through migration. The settlements of Calvinistic Netherlanders in sixteenth- and seventeenth-century Central and Western Europe*, [w:] *Social History - Histoire Sociale*, 16 (1983), s. 7-33.

⁷⁷ Tenże, *Vergleichende Betrachtungen zur Geschichte der bürgerlichen Eliten in Nordwestdeutschland und in den Niederlanden* [w:] *Bürgerliche Eliten in den Niederlanden und in Nordwestdeutschland. Studien zur Sozialgeschichte des europäischen Bürgertums im Mittelalter und in der Neuzeit*, wyd. H. Schilling, H. Diederiks, Köln-Wien 1985, s. 1-32, szczególnie s. 21-26; zob. też E. François, *De l'uniformité a la tolerance. Confession et societe urbaine en Allemagne 1650-1800*, "Annales. Economies, Sociétés, Civilisations", 37 (1982), s. 783-800; S. Jersch-Wenzel, *Juden und "Franzosen" in der Wirtschaft des Raumes Berlin-Brandenburg*, Berlin 1978.

Kurkowskiego i Stanisława Roszaka poświęcone aktywności wydawniczej, oświatowej i naukowej w Warszawie zwróciły też uwagę na aktywność ewangelickich przybyszów na polu kultury i nauki⁷⁸. Niewątpliwie inteligentne elity warszawskiej społeczności dysydenckiej zasłużyły się kulturze nie tylko stolicy, ale i całego kraju kładąc już za rządów Augusta III podwaliny pod rozwój oświecenia, które tak bujnie krzewić się miało w Warszawie stanisławowskiej⁷⁹.

Przełom lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XVIII w. – pruska i rosyjska interwencja w sprawy Rzeczypospolitej w pod pretekstem obrony interesów uciskanych mniejszości wyznaniowych, konfederacja barska i wreszcie pierwszy rozbiór Rzeczypospolitej były dla warszawskiego środowiska ewangelickiego wstrząsem, który zaowocował ostrym konfliktem pomiędzy mieszczańskimi a szlacheckimi członkami zborów ewangelickich – tych drugich oskarżano o zaprzeczenie się interesom zaborców i współodpowiedzialność za rozbiór. Nic więc dziwnego, że w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, w sytuacji silnego rosyjskiego nadzoru politycznego, który w polsko-litewskim protektoracie sprawował na polecenie Katarzyny II jej ambasador w Warszawie Otton von Stackelberg, warszawscy mieszczaństwo ewangelicy swe nadzieje na przyszłość wiązali z uparcie podejmowanymi przez Stanisława Augusta Poniatowskiego wysiłkami modernizacyjnymi. Co więcej, w konfliktach pomiędzy szlachtą a mieszczaństwem, które w tym okresie nurtowały środowisko luterzańskie znaczna część najbardziej zaangażowanych w walkę o prawa mieszczańscy działacze luterzańskich oraz propagowanie idei oświecenia z Michałem Gröllem na czele wyraźnie dążyła do współpracy z reformowanymi, co wywoływało nawet podejrzenia i oskarżenia o dążenie do „kalwinizacji” warszawskiego zboru luterńskiego. Najwyraźniej w środowisku protestanckim warszawscy ewangelicy reformowani zgodnie współpracujący ze szlachtą tego wyznania

⁷⁸ Por. J. Kurkowski, *Warszawskie czasopisma uczone doby Augusta III*, Warszawa 1994; S. Roszak, *Przełom czy kontynuacja? Elementy sarmackie czy oświeceniowe w życiu kulturalnym Warszawy w połowie XVIII wieku*, [w:] *Acta Universitatis Nicolai Copernici, Historia*, 28, (1993), z. 259, s. 161-73; tenże, *Środowisko intelektualne*, Toruń 1997.

⁷⁹ Por. M. Cieśla, *Drei ausländische Warschauer Buchdrucker und Verleger des 18. Jahrhunderts als Mittler aufklärerischen Ideengutes in Polen*, [w:] *Buch- und Verlagswesen im 18. und 19. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Kommunikationen in Mittel- und Osteuropa*, wyd. H.G. Göpfert, G. Koziłek, R. Wittman, pod red. H. Ischreyta, Berlin 1977, s. 138-48; J. Gierowski, *Przenikanie myśli Oświecenia do Rzeczypospolitej*, [w:] *Między wielką polityką a szlacheckim partykularzem. Studia z dziejów nowożytnej Polski i Europy ku czci Profesora Jacka Staszewskiego*, pod red. K. Wajdy i in., Toruń 1993, s. 87-97; I. Stasiewicz-Jasiukowa, *Lorentz Mitzler de Kolof. Wegbereiter der deutsch-slawischen Wechselseitigkeit*, Berlin 1983.

postrzegani byli jako niezależny od wpływów rosyjskiej ambasady ośrodek zaangażowany w wysiłki na rzecz oświeceniowej modernizacji⁸⁰.

W rezultacie wysiłków oświeconych elit obu warszawskich zborów ewangelickich, luterańskiego oraz reformowanego stołeczne mieszczaństwo protestanckie oraz – co warto podkreślić - także ewangeliccy mieszczaństwo w Wielkopolsce, entuzjastycznie poparli Konstytucję 3 Maja 1791 r. a następnie zaangażowali się w czynne wsparcie dla powstania kościuszkowskiego, co już współcześnie odbierane było jako demonstracja obywatelskiej lojalności i solidarności z polskimi oraz katolickimi współobywatelami⁸¹.

⁸⁰ W tej części opracowania odwołujemy się do wyników własnych, jeszcze nieopublikowanych badań nad społecznością ewangelicką w Warszawie w drugiej połowie XVIII w.

⁸¹ Por. W. Kriegseisen, *Ewangelicy wobec powstania kościuszkowskiego*, [w:] *Kościuszek – powstanie 1794r. – tradycja*, red. J. Kowecki, Warszawa 1997, s. 91-121.

