

KRZYSZTOF OBREMSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu*

Punkt zapalny tumultu toruńskiego 1724 r. i monologowy dialog historyków: Woldemar Gastpary — Stanisław Salmonowicz

The Flash Point of Toruń Tumult (1724) and Monologue-Dialog Between Two Historians: Woldemar Gastpary — Stanisław Salmonowicz

Abstract

Paper is a kind of comparative analysis „discordant-concordant” images of accidents which took place on 16 and 17 July 1724, also known as Toruń tumult: two outstanding scholars — Woldemar Gastpary and Stanisław Salmonowicz — presented two symmetrical but opposed views of facts. Both scholars try to describe this facts from the Protestant and from the Catholic perspective. Inspired by Tumult monologue-dialog between Protestants and Catholics lead to basic methodological issue and help to visualize a state of osmosis between two spaces: a faith and a knowledge may contribute themselves.

* Zakład Literatury Staropolskiej Instytutu Literatury Polskiej UMK
ul. J. Gagarina 11, 87-100 Toruń
e-mail: obremski@umk.pl

Najniebezpieczniejsze kłamstwa to prawdy trochę zniekształcone.
(Georg Christoph Lichtenberg)

Dwa wstępne zastrzeżenia konieczne: w ramach nakreślonych tematem tego tekstu o monologicznym dialogu dwóch badaczy tumultu toruńskiego z 1724 roku można mówić jedynie w ograniczonym sensie, ponieważ i książka Woldemara Gastpary'ego, i dwie publikacje Stanisława Salmonowicza to wypowiedzi „nieprzemienne”; kolejność wyrazów w przymiotniku złożonym „ewangelicko-katolicki”¹ jest uwarunkowana jedynie chronologią: pierwsza była książka Woldemara Gastpary'ego (przedwojenny doktorat wydany drukiem wcześniej niż publikacje Stanisława Salmonowicza).

W połowie XX stulecia Konrad Górski badał „wytworzenie się pewnej ilości nowych terminów i słów, które usiłowali z większym lub mniejszym powodzeniem wprowadzić do języka [polskiego] szermierze ruchu reformacyjnego” (Górski 1962: 233). Tak na przykład *pokajanie* zastępowało *pokutę*, *zbor* czy *zgromadzenie* — *kościół*, a *Patresy* — wczesnochrześcijańskich *Ojców*. To właśnie słownictwo stawało się jedną z determinant wyznaniowych tożsamości: „Wzniesienie między przeciwnymi obozami barier językowych idzie w ślad za wyraźnym rozgraniczeniem ideowym” (Górski 1962: 270). Tak więc jeśli już nawet tylko i zarazem aż słownictwo stawało się formą wyrażania wyznaniowych podziałów, wówczas cóż dopiero mówić o wielokrotnie bogatszej materii — stanowiącej obrazami wydarzenia tak spornego i zarazem w swojej faktografii dwojakiego (katolicy *contra* ewangelicy), jak tumult toruński 1724 r. Jeśli nawet pojedynczym słowom bywa dana doprawdy stwórcza siła (*vide* ten problem współczesnej humanistyki, który zawiera się w formule „jak słowa stwarzają świat”, czego przykładem może być triada: ‘godność’ — ‘duma’ — ‘pycha’/’buta’), wówczas tym bardziej fakty historyczne (roboczo przyjmijmy, że można o nich mówić) są, czy przynajmniej bywają, konstytuowane nawet nie tyle swoimi kontekstami, ile interpretacjami. Wydarzeń historycznych, które pozostają postrzegane niejako „od końca”, tj. kiedy interpretacja determinuje faktografię, w dziejach polskich znajdziemy немало, poprzestańmy na jednym wyrazistym przykładzie: co się stało dnia 17 września 1939 r. — kolejny rozbiór Polski czy prewencyjne odsunięcie III Rzeszy od granic Związku Radzieckiego? Analogicznie rzecz się ma z „kontreformacją” pojmowaną jako połączenie wewnątrzkościelnej

¹ Za słowami „ewangelicki” i „ewangelik” przemawia to, że nie mają zabarwienia negatywnego (jak słowa „protestancki” i „protestant”).

reformy i antyewangelickiej ofensywy: katolicy eksponują naprawę instytucji oraz obyczajów tak duchowieństwa, jak też świeckich, ewangelicy — kontrofensywę w nich wymierzoną².

Jeszcze w 1947 r. w jednym z pism Karla Bartha pojawiła się fraza *Ecclesia semper reformanda est*. Podobnie wysławiali się ojcowie Soboru Watykańskiego II: *Ecclesia catholica semper in reformatione* — Kościół katolicki znajduje się w stanie permanentnej reformy³. Jedną z form soborowej i posoborowej odnowy był i pozostaje dialog ekumeniczny: począwszy od odwołania ekskomunik przez Rzym i Konstantynopol oraz pojednanie z Kościołem anglikańskim przez zmianę katolickiego słownictwa („bracia odłączeni” zastąpili „heretyków” i „schizmatyków”) aż po biblistykę — również tę na poziomie popularnonaukowym, czego przykładem niech tu będzie fragment książki *Czytając Stary Testament*:

Luter żył w XVI wieku. Oto dwie książki o nim, napisane przez katolików, lecz jedna w 1900 roku, a druga współcześnie [tj. w latach 80. poprzedniego stulecia]. Pierwsza mówi mniej więcej tak: Luter, ten mnich, który zrzucił habit i zdeprawował zakonnicę, ściągnął przez swą pychę ogień i krew na Europę i Kościół. Druga książka twierdzi: Luter miał swoje słabości jak każdy z nas, lecz był to Boży zapaleniec, opanowany pragnieniem zbawienia ludzi; zdał sobie sprawę, że Kościół powinien się zreformować i powrócić do Pisma, a Kościół go odrzucił... Obie książki mówią nam coś o Lutrze, lecz jeszcze więcej o tym, jak katolicy rozumieli ekumenizm w 1900 r. i jak go rozumieją w naszych czasach! (Charpentier 1993: 18)

To brzmi doprawdy ekumenicznie. Niestety, faktycznie diabeł, również ten ekumeniczny, kryje się w szczegółach.

Jednym z nich pozostaje tumult toruński 1724 r., czego dowodzi ta analiza porównawcza jego obrazów zwerbalizowanych przez Woldemara Gastpary’ego i Stanisława Salmonowicza (powtórzę: taka kolejność jest uwarunkowana jedynie chronologią ich publikacji). Ścisłej mówiąc: analiza porównawcza „niezgodnie zgodnych” obrazów tego, co stało się punktem zapalnym wydarzeń 16 i 17 lipca 1724 r. Zarazem właśnie tenże tumult może stać się przedmiotem takiej analizy, która potwierdzi coraz silniejsze przekonanie współczesnej humanistyki, że historycy jedynie tworzą wielorakie obrazy przeszłości: ci dwaj wszak wybitni badacze przedstawili dwa niejako symetrycznie przeciwne obrazy tego, co stało się początkiem tumultu. Innymi słowy: analogicznie jak beatyfikacja ks. Piotra Skargi (*Ks. Piotr Skarga a dialog ekumeniczny* 2015), tak też ów tumult sprzed niemal trzech stuleci dowodzi, że ewangelicko-katolicki dialog ekumeniczny wciąż bywa jedynie dwojaką sekwencją monologów (Szulakiewicz 2015: 10–26; Bohuszewicz 2015: 28–39). Podobnie rzecz ma się z unią brzeską (Kempa 2015: 52–71).

² „W dotychczasowych badaniach historycznych czasy, w których żył Skarga, nazywano „reformacją”, „II reformacją”, „kontreformacją” czy „reformą katolicką”. W ostatnich dziesięcioleciach w historiografii (zwłaszcza niemieckiej) zaczęto ten okres w dziejach Europy nazywać „konfesjonalizacją religijną: lutezańską, katolicką i kalwińską”. (...) Otóż „konfesjonalizacja religijna” jest zaprzeczeniem dialogu wyznań. Uzmysłowanie sobie wszystkich uwarunkowań takiego dialogu może ułatwić analiza antydialogu, czyli konfesjonalizacji” (Mallek 2015: 41–45).

³ Jak pisze Bardecki:

Wydaje się jednak, że pomiędzy pojęciem „reforma” a *accommodata renovatio* (dosłownie: „przystosowane odnowienie”) zachodzi różnica dość istotna. Mianowicie o reformie mówimy zazwyczaj wtedy, kiedy chodzi o usunięcie z życia wiernych czy duchowieństwa pewnych zwyczajów i tradycji niedobrych, które nigdy przez Kościół nie były aprobowane. (...) Natomiast *accommodata renovatio* polega na wprowadzaniu tego rodzaju zmian w życie Kościoła, które uwzględniłyby nowe potrzeby, problemy i specyfikę zmieniającego się świata i człowieka. (Bardecki 1966: 11–12)

Wśród oczywistych warunków koniecznych do sensownego porównywania cokolwiek z cokolwiek pozostaje przynajmniej przybliżona równoważność tego, co jest porównywane — tu: publikacji Woldemara Gastparego (Gastpary 1969) i Stanisława Salmonowicza (Salmonowicz 1992; 2005a). Tymczasem z jednej strony mamy jeszcze przedwojenny doktorat (1939 r.) wydany jako książka w 1969 r., z drugiej strony dwa teksty już z lat późniejszych (przy czym drugi jest poszerzoną rekapitulacją pierwszego). Ta nierówność statusów porównywanych publikacji (młodzięczy doktorat *versus* publikacje wybitnego historyka wieńczącego swe badania) wydaje się jednak o tyle względna, że ten drugi swój pierwszy tekst opublikował w książce współtworzącej serię „Prace Popularnonaukowe” Towarzystwa Naukowego w Toruniu i w pierwszym zdaniu autorskiej przedmowy tenże tekst określił jako jeden ze „szkiców” zebranych w owym tomie, drugi natomiast tekst był opublikowany w książce opatrzonej podtytułem *Studia i szkice*, przy czym jego gatunkowy status (studium czy szkic?) odautorsko jakkolwiek nie został zwerbalizowany. Co ważniejsze: ta względna nierówność naukowych statusów porównywanych publikacji poznawczo wydaje się przeważona tym, że zarazem pozostają one — można powiedzieć — „sztandarowe” dla ewangelickiej i katolickiej strony konfliktu.

Toruń z lat poprzedzających tumult 1724 r. można porównać do beczki prochu, zdetonowanej bądź (jak twierdzą ewangelicy) przez katolików wręcz niedorzecznie, gdyż z powodu przecież odkrytej głowy ewangelickiego obserwatora katolickiej procesji po przykościelnym cmentarzu wokół kościoła św. Jakuba, bądź też (jak twierdzą katolicy) zdetonowanej przez ewangelików pozostawieniem czapki na jego głowie. Uzasadnieniem porównania sytuacji w dawnym Toruniu do beczki prochu będą wielorakie konflikty stanowiące podłoże wybuchu, tu poprzestaśmy jedynie na wskazaniu najważniejszych:

- dwakroć wyznaniowy — ewangelicko-katolicki⁴ oraz ewangelicko-ewangelicki⁵; od 1682 r. biskup chełmiński Kazimierz Jan Opaliński prowadził procesję Bożego Ciała nie tylko po cmentarzu jezuickiego kościoła św. Jana, lecz również po „mieście toruńskim”, tj. również przez miejsce tak prestiżowe, jak Rynek Staromiejski, jednak w 1688 r. tak sprowokował „gmin miejski”, że musiał szukać schronienia w swej rezydencji, a następnie w owym kościele św. Jana — co było niejako powtórzeniem wydarzeń z 1521 r.⁶; szerokie warstwy mieszczaństwa pozostawały ortodoksyjnie lutezańskie, zaś patrycjat sprzyjał nauce Jana Kalwina;

⁴ Za Salmonowiczem:

(...) w latach dwudziestych-czterdziestych XVI w. Toruń stał się miastem rządzonym przez protestantów: przy katolicyzmie pozostała raczej niewielka grupa drobnego mieszczaństwa i głównie napływowa ludność przemiejść pochodzenia miejskiego. (Salmonowicz 2005b: 7)

⁵ Jak opisuje Salmonowicz:

W powstałych mieście sporach zasadnicze znaczenie miały nie sprawy natury narodowościowej (choć i one w XVIII w. odgrywały pewną rolę), lecz konflikty na tle religijnym — od czasu, kiedy wprowadzenie w Toruniu reformacji (1557–1558) podzieliło społeczeństwo miasta na dwie wyraźnie przeciwstawne sobie grupy — protestantów i katolików. Główna grupa protestancka — luteranie — z czasem zyskała sobie we władzach miejskich i górnych warstwach mieszkańców zdecydowaną przewagę, spychając na margines życia religijnego miasta takie grupy protestanckie, jak kalwini, bracia czeszy czy też nieliczni arianie. (Salmonowicz 2005c: 10; por. Salmonowicz 2005 i Mikulski 2004)

⁶ Według Gastparego:

Kiedy w roku 1521 podczas odbywającego się sejmku w Toruniu legat papieski Zachariasz każe spalić publicznie przed kościołem św. Jana obraz i pisma Lutra, napotyka na tak zdecydowany i energiczny protest torunian,

- narodowościowy — Niemcy i Polacy; nawet jeśli ludność pochodzenia polskiego mogła liczyć do 60% ogółu mieszkańców miasta, to przecież Polacy bezwzględnie przeważali jedynie wśród stałych mieszkańców przedmieść (Mikulski 2004: 294), a zarazem we władzach miasta aż do 1724 r. żadnego Polaka nie było (co pierwszym jawiło się jako naturalny stan rzeczy, a drugim jako dyskryminacja);
- dwakroć stanowy — wewnętrzny (patrycjat — pospólstwo — plebs⁷) i zewnętrzny (mieszczanństwo contra okoliczna szlachta kujawska, chełmińska oraz dobrzyńska⁸); zarazem pogardzający „lykami” pierwszy stan oraz zazdroszczące im bogactwa; uczące się w kolegium szlacheckie dzieci były zdolne nawet do „tumultu uczniów przeciw ojcom [jezuitom] z powodu relegacji jednego z ich kolegów” (Gastpary 1969: 51) i po mieście niedaremnie chodziły z szablami u boku — sięgały po nie);
- dwakroć gospodarczy — bogate mieszczanństwo contra biedota miejska oraz z przedmieść; mieszczanscy sprzedawcy contra szlacheccy nabywcy ich towarów;
- ustrojowy — po inkorporacji w 1454 r. Prusy Królewskie stały się częścią Korony, jednak zachowały wieloraką autonomię, wyrażaną również statusem miasta królewskiego⁹.

Wszystkie te konflikty współtworzyły relację sprzężenia zwrotnego, czego unaocznieniem może być najważniejsza forma dyskryminacji toruńskich katolików w katolickiej wszak Rzeczypospolitej:

katolik z trudem, i to jedynie w pewnych okresach, mógł zostać obywatelem miasta, żadną zaś miarą nie miał możliwości obejmowania urzędów miejskich, a zwłaszcza wejścia do Rady Miejskiej bądź do składu mistrzów najważniejszych cechów toruńskich. Dzięki takiej praktyce i licznym decyzjom administracyjnym sztucznie powstrzymywano postępującą w pewnych okresach polonizację cechów, z których jedynie nieliczne miały charakter mieszany bądź czysto polski (a więc katolicki). (Salmonowicz 1992: 79)

że zaatakowany gradem kamieni zmuszony jest wraz z wszystkimi dostojnikami i świtą szukać bezpiecznego schronienia na plebanii przy kościele św. Jana. (Gastpary 1969: 19–20)

⁷ Jak tłumaczy Salmonowicz:

Jeśli pominiemy niewielkie grupy kleru bądź szlachty, okresowo lub stale w nim zamieszкана ludność miasta dzieli się na kupiecki patrycjat — monopolizujący władzę w mieście, tzw. pospólstwo (głównie drobni i średni kupcy oraz majstrowie cechowi) oraz plebs, tj. ludność uboga, czeladników, najemników, służbę domową. Dwie pierwsze grupy posiadały prawo miejskie i brały udział w oficjalnym życiu miasta; trzecia była w pełni podporządkowana decyzjom władz miejskich. (Salmonowicz 2005c: 10)

⁸ Jak pisze Salmonowicz:

Szczególne oburzenie szlachty wywołało ścięcie w 1721 r. czterech aż szlachciców na rynku toruńskim. Takie fakty były w ówczesnej Rzeczypospolitej polsko-litewskiej, pozbawionych rządów absolutnych, czymś zgoła wyjątkowym. To, iż takie decyzje podejmowały władze sądowe miasta, a nie sąd szlachecki, świadczy o wyjątkowo dużej pewności siebie władz toruńskich. Trudno się w sumie dziwić, iż szlachta okoliczna była generalnie Toruniowi niechętna ze względów stanowych, gospodarczych i wyznaniowych. (Salmonowicz 2005a: 82, przyp. 21)

⁹ Jak tłumaczy Salmonowicz:

Toruń XVII–XVIII w. był w Rzeczypospolitej z niejednego punktu widzenia miastem szczególnym. Obdarzony szczytnymi przywilejami królów polskich, odgrywał w prowincji Prusy Królewskie rolę znaczną, a u siebie jako miasto królewskie rządził się samodzielnie wydając dla swych mieszkańców przepisy prawne, a także sprawując sądownictwo i administrację. (Salmonowicz 2005c: 5)

Zarazem diabeł istotnie krył się w szczegółach, czego dowodzą, *pars pro toto*, dwa fakty:

- klasztory, jako ośrodki produkcji, pozostawały groźną konkurencją cechowych rzemieślników (partactwo)¹⁰; „Benedyktynki, zwłaszcza po zajęciu kościoła św. Jakuba, były w stanie nieustającej wojny z miastem co do kwestii ekonomicznych” (Salmonowicz 1992: 84, przyp. 9);
- jezuickie gwałcenie praw ewangelickich rodziców i opiekunów do wychowania dzieci w ich wierze¹¹ contra ewangelickie zniewalanie polskiej służby niemieckich patrycjuszy do zmiany wyznania (Salmonowicz 1992: 84).

To, że obydwaj historycy „niezgodnie zgodne” przedstawili wydarzenia 16 i 17 lipca 1724 r. można uznać za stan poniekąd naturalny dla sytuacji konfliktowej. Zarazem już doprawdy znaczące różnice w objętościach tekstów (Woldemar Gastpary o wiele obszerniej przedstawił wydarzenia) zasadniczo można przypisać odmiennym poetykom wypowiedzi: monografia contra szkic czy studium (tekst *Tumult toruński 1724 r. i jego mitologia* to studium — przynajmniej odautorsko, tj. w następstwie podtytułu książki, w której został opublikowany: *Studia i szkice*; tekst ten w całej książce jest najdłuższy, a relację między obszernością i statusem gatunkowym podważać trudno). Ta różnica statusów wypowiedzi, związana z „dłuższym” obrazem wydarzeń Woldemara Gastpary’ego i „krótszym” Stanisława Salmonowicza, może być tym bardziej istotna, że sam punkt zapalny tumultu obydwaj historycy przedstawili znacząco odmiennie i zarazem korzystnie dla swojej strony konfliktu: „dłuższy” obraz wybielał ewangelików, „krótszy” — katolików. Istotne znaczenie tegoż punktu zapalnego w osądzie nad stronami konfliktu pozostaje uwarunkowane tym, że można porównać tumultową iskrę do kamyka wywołującego lawinę: dwójka faktografia (ewangelicka contra katolicka) i sprzężone z nią przeciwne oceny punktu zapalnego determinowały dwoistość obrazów tego, co stawało się ciągiem dalszym — im straszniejsze następstwa lawiny, tym wszak ważniejsze staje się kto, w jaki sposób i dlaczego poruszył pierwszą cząstkę materiału spoczywającego na zboczu.

W swoich dwóch publikacjach obraz punktu zapalnego Stanisław Salmonowicz przedstawił podobnie, pierwsza odsłona:

¹⁰ Salmonowicz pisze:

władze miejskie, zwłaszcza od początku XVIII w., (już po utracie kościoła św. Jakuba na rzecz benedyktynek), miały coraz większe pretensje (podzielane przez większość ludności kupiecko-rzemieślniczej) o nieprzestrzeganie przez zakony katolickie na terenie Torunia monopoli miejskich oraz uprawnień cechów. Chodziło tu o takie kwestie, jak sprowadzanie piwa spoza Torunia, a także uprawianie — w obrębie swoistej jurysdykcji, jaki tworzyły zwłaszcza posiadłości benedyktynek — partactwa, tj. rzemiosła pozostającego poza przepisami miejskimi i stanowiącego konkurencję dla podupadających cechów. (Salmonowicz 1992: 83)

¹¹ Jak wyjaśnia Gastpary:

Do zadrażnienia i zaognienia stosunków między ewangelikami i katolikami, szczególnie jezuitami, niemalże przyczyniły się wypadki, w których jezuita gwałcił prawa rodziców i opiekunów, kiedy to sami ojcowie albo za ich wiedzą scholarzy uprowadzali chłopców ewangelickich albo ukrywali i przetrzymywali u siebie takich, którzy uciekali z domu rodzicielskiego w obawie zasłużonej kary. Wypadki takie powtarzały się dość często. Jezuita również zabierał osierocone dzieci zmarłych katolików, adoptowane i wychowywane w ewangelicyzmie przez luterańskich mieszczan toruńskich, by je wbrew woli opiekunów wychowywać w katolicyzmie. (Gastpary 1969: 26, por. 39, 93)

Raz jeszcze bezpośrednią przyczyną tumultu protestantów toruńskich przeciw jezuitom miała być kwestia procesji kościelnej — tym razem procesji w tym sensie niepublicznej, iż odbywającej się w obrębie kościelnego ogrodzenia. Otóż 16 VII 1724 r. (niedziela), w trakcie procesji na cmentarzu św. Jakuba z okazji uroczystości Matki Boskiej Szkaplerznej, doszło do konfliktu między uczniami kolegium jezuickiego a przyglądającymi się procesji — zdaniem katolików, bez należytego szacunku — protestantami. Faktem jest, że uczeń jezuicki zaatakował czynnie jednego z uczniów gimnazjum protestanckiego, który na widok procesji nie zdjął czapki. Protestancki opis, sporządzony bezpośrednio po tumulcie, kładł nacisk na fakt, iż uczeń gimnazjum, który — zdaniem katolików — niewłaściwie się zachował, w Toruniu był przybyszem i nie znał katolickich zwyczajów. Jakkolwiek by było, rezultatem owego drobnego zajścia stała się interwencja straży miejskiej, która aresztowała ucznia jezuickiego. Spór między kolegium (a raczej jego zawadiackimi i głęboko oburzonymi studentami) a władzami miejskimi toczył się odtąd o zwolnienie owego studenta jezuickiego przetrzymywanego w areszcie miejskim. (Salmonowicz 1992: 91–92)

Tak więc stało się to, co niejako powinno stać się w następstwie pozostawienia kapelusza na ewangelickiej głowie. Zarazem w obrazie Stanisława Salmonowicza trudno nie zauważyć braku wyjaśnienia dlaczego uczeń ewangelickiego gimnazjum powinien nie tylko znać, ale również respektować katolickie zwyczaje — nawet stanąwszy poza kościelnym ogrodzeniem wokół cmentarza. Ważniejsza jednak tu będzie odpowiedź na pytanie o to, kimże był ów wcale nie anonimowy uczeń jezuickiego kolegium? Wylącznie żarliwym i odważnym obrońcą jedynej prawdziwej wiary katolickiej, a może zarazem prawowiernym szlachcicem dającym lekcję heretykowi i „lykowi” — komuś dwakroć (wyznaniowo i stanowo) gorszemu? Jednocześnie wylania się pytanie o wyrazy bliskoznaczne: jezuicy uczniowie faktycznie byli — jak to wprost ocenił Stanisław Salmonowicz — fantazyjnie „zawadiacy” czy może prowokacyjnie ‘buńczuczni’? Byli małymi Kmicicami czy jezuicką piątą kolumną od środka zdobywającą ewangelicką twierdzę obleżoną przez katolicką Rzeczpospolitą? Odpowiedź unaocznia względność ocen i prowadzi ku problematyce relatywizmu...

Doprawdy relatywistycznie brzmią te słowa Stanisława Salmonowicza: „Oba obozy — katolicki i protestancki — były na swój własny sposób i w granicach istniejących możliwości nietolerancyjne. Oczywiście czymś innym jest nietolerancyjno-obronna postawa prześladowanej mniejszości, a czymś innym postawa większości dyskryminującej mniejszość” (Salmonowicz 1992: 87). (Tak pobrzmiwia wyjaśnienie Kalego z jego rozumieniem czym jest grzech kradzieży?) Gwoli sprawiedliwości należy dopowiedzieć, że późniejsza publikacja przyniosła znacząco odmienne stanowisko: „Nietolerancyjność obu stron doprowadziła do tumultu w roku 1724” (Salmonowicz 2005a: 103).

Podobnie zwięźle jak w pierwszej odsłonie obrazu Stanisława Salmonowicza opisowa rzecz ma się w drugiej:

Raz jeszcze przyczyną wybuchłych w Toruniu zajść była katolicka procesja: w dniu 16 lipca 1724 r. w trakcie procesji na cmentarzu kościoła Św. Jakuba (z okazji uroczystości Matki Boskiej Szkaplerznej) doszło do konfliktu między uczniami kolegium jezuickiego a przyglądającymi się — zdaniem katolików, bez należytego uszanowania — ewangelikami. W wyniku zajść straż miejska aresztowała jednego z uczniów jezuickich. Spór między kolegium (a raczej jego zawadiackimi studentami) a władzami miejskimi (...) o zwolnienie studenta Stanisława Lisieckiego doprowadził do dalszych zajść. (Salmonowicz 2005a: 83–84)

Jakże ten obraz niedopowiedziany — próżno tu szukać jakichkolwiek elementarnych wyjaśnień: na czym ów konflikt polegał? w czym się wyraził brak „należytego uszanowania”? Taka małowówność katolickiego obrazu punktu zapalnego tumultu w tekście, który od autorsko, acz tylko pośrednio (tj. poprzez medium podtytułu książki) został uznany za studium, wydaje się wręcz tendencyjna, ponieważ wiąże się z przemilczeniem tego, co w punkcie zapalnym tumultu dla katolików szczególnie trudne, gdyż pozwalające twierdzić, że iskrą było prowokacyjne zrzucenie kapelusza z głowy jedynie przyglądającego się procesji ucznia gimnazjum akademickiego — chłopca pozostającego poza murem przykościelnego cmentarza. Zarazem, co znamienne: chociaż Stanisław Salmonowicz znalazł książkę Woldemara Gastpary’ego, jednak nie przedstawił „dłuższego” obrazu punktu zapalnego tumultu, a zarazem — co ważniejsze — jego tworzenie zakończył akurat w takim momencie, który był optymalny dla katolickiej strony konfliktu.

Z kolei „dłuższy” obraz punktu zapalnego tumultu przedstawił Woldemar Gastpary:

Dnia 16 lipca, w niedzielę około godziny czwartej po południu odbywała się na cmentarzu kościoła św. Jakuba z okazji święta Matki Boskiej Szkaplerzowej solenna procesja. Tej procesji z zewnątrz cmentarza przyglądało się kilku chłopców, synów mieszczan toruńskich, i subiektyw kupieckich. Do nich przyskoczył uczeń szkoły oo. jezuitów, Stanisław Lisiecki, który (...) chciał ich zmusić do klęknienia przed procesją, a kiedy nie usłuchali, uderzył kogoś w twarz. Strona jezuitów twierdzi, że chłopcy przypatrujący się procesji mieli nakryte głowy, a jeden z nich nawet bluźnił przeciw procesji katolickiej, a wspomniany Lisiecki nie bił chłopców, tylko w spokojny sposób chciał ich nakłonić do zdjęcia czapek przed procesją, kiedy zaś tego uczynić nie chcieli, jednemu z nich czapkę z głowy zrzucił, nie czyniąc nikomu żadnej krzywdy. Rada miejska natomiast dowodziła, że chłopcy ewangelicy stali spokojnie i z odkrytymi głowami przypatrywali się procesji, zaś student jezuitki przyskoczył, groźbami i policzkowaniem chciał ich zmusić do klękania przed procesją. (Gastpary 1969: 28–29)

Ten obraz ewangelickiego historyka nie skrywa wyznaniowo uwarunkowanej dwoistości inicjalnego wydarzenia tumultu.

Problem zawiera się nawet nie tylko w samej dwojakiej faktografii (wszak przeciwieństwa obrazów jawią się jako może nawet naturalne), ile już na poziomie słownictwa, tj. wyrazów bliskoznacznych: „Do nich przyskoczył uczeń szkoły oo. jezuitów, Stanisław Lisiecki” — „przyskoczył” czy też „podbiegł”, a może tylko „podszedł”? Ta materia, zdawałoby się wyłącznie językowa, wręcz stwarza dwa światy przedstawień tego samego wydarzenia. Zarazem zaskakuje to, że Stanisław Salmonowicz w swoim pierwszym obrazie punktu zapalnego przywołał taki argument przemawiający na rzecz ewangelików, który Woldemar Gastpary pominął milczeniem: „uczeń gimnazjum, który — zdaniem katolików — niewłaściwie się zachował, w Toruniu był przybyszem i nie znał katolickich zwyczajów”. Tu należy oddzielić dwie sprawy: czym innym pozostawało to, czy ów anonimowy uczeń faktycznie był przybyszem jeszcze nie znającym katolickich zwyczajów, czym innym to, czy ewangelik powinien je znać i (!) respektować. Odpowiedź na to drugie pytanie zapewne prowadzi do powiedzenia „tonący brzytwy się chwyta” — ewangelickie miasto starało się za wszelką cenę zminimalizować czy nawet zneutralizować katolickie oskarżenie o odpowiedzialność za punkt zapalny tumultu, a tym samym za kolejne wydarzenia.

Wydarzenia w Toruniu nie były jedynym wyrazem religijnej wrogości, swoją ewangelicko-katolicką dwoistością może nawet w pełni wpisywał się w inne ówczesne religijne zamieszki, jak np. tumult krakowski 1591 r. Istotową więź tych dwóch wydarzeń można np.

dowieść pentadą Kennetha Burke'a¹². Jego metoda analizy retorycznej pozwala „ukazać, jak mówca narzuca pewien sposób rozumienia rzeczywistości, a przez to przekonuje audytorium do swojego punktu widzenia. Wszelkie inne zabiegi stylistyczno–psychologiczne są wobec tego aktu wtórne”. (Wasilewski 2012: 68). Jako metodę i zarazem narzędzie analizy pentadę współtworzy pięć związanych ze sobą kategorii: akt, scena, aktor, sposób działania lub wykonanie, cel. W kontekście obydwu „niezgodnie zgodnych” obrazów punktu zapalnego toruńskiego tumultu jedna z owych kategorii powinna zostać podwojona, ponieważ „aktorzy” są zarazem tak wyznaniowo, jak też tym samym retorycznie dosłownie rozdwojeni:

Tabela. Analiza pentadyczna ewangelicko-katolickiego rozdwojenia obrazów tumultu 1724 r.

Kategoria pentady	Katolicy	Ewangelicy	Relacja ¹
Akt	„brak należnego szacunku” ewangelików patrzących na katolicką procesję	przymus fizyczny jezuickiego ucznia wobec ewangelików	=>!<=
Scena	Toruń 16 lipca 1724 r.	Toruń 16 lipca 1724 r.	=
Aktor [pobożny]²	remis ze wskazaniem na katolików ³	remis ze wskazaniem na ewangelików	=>!<=
Aktor [grzeszny]	remis ze wskazaniem na ewangelików	remis ze wskazaniem na katolików	=>!<=
Sposób działania lub wykonanie	katolicka reakcja spowodowana „brakiem należnego szacunku” ewangelików patrzących na procesję	postawa „należnego szacunku” ewangelików patrzących na katolicką procesję	=>!<=
Cel	oskarżyć ewangelików i tym samym przynajmniej częściowo wybronić katolików przed zarzutem wywołania tumultu	oskarżyć katolików i tym samym przynajmniej częściowo wybronić ewangelików przed zarzutem wywołania tumultu	=>!<=

¹ — Dwie przeciwie skierowanymi strzałkami i wykrzyknikiem (=>!<=) zaznaczone relacje przeciwieństwa; ² — „Rozdwojenie” tej kategorii jest uwarunkowane dążeniem, aby oddać zależność między tożsamością wyznaniową stron konfliktu a postrzeganiem i ocenami tumultu; ³ — Znana jako jeden z werdyktów sędziów bokserskich formuła „remis ze wskazaniem na...” jest tu oczywiście niestosowna, jednak właśnie ona oddaje stan przybliżonej równowagi, z jaką Woldemar Gastpary i Stanisław Salmonowicz dzielą odpowiedzialność za wybuch tumultu na obie strony konfliktu.

Tak więc obydwa obrazy historyków nie pozostawały dalekie od tego, co było formułowane w 1724 r., wówczas bowiem „W każdym z nich [dokumencie ewangelickim i dokumencie katolickim] dana strona stara się wybielić samą siebie, całą zaś winę i odpowiedzialność zrzucić na stronę przeciwnika” (Gastpary 1969: 61).

¹² „Kenneth Burke jest dla amerykańskiej retoryki XX wieku kimś takim, jak Arystoteles dla greckiej. Wielkim krokiem Burke’a było oddzielenie technik perswazyjnych od perswazyjnego paradygmatu, w którego ramach one działają. Burke przedstawił badania retoryczne jako badania dyskursu”. (Wasilewski 2012: 65). Metoda pentady Burke’a została wykorzystana w: Obremski 2014: 29–47.

Przedstawione w tabeli wyniki analizy pentadycznej wiążą się z trojąką materią teoretyczną:

- analogicznie jak w badaniach tekstów literackich (Szahaj 2014), tak też w badaniach tekstów historii interpretacja poprzedza i tym samym determinuje analizę;
- dwa zasadniczo przeciwne w swoich wymowach obrazy tumultu 1724 r. pozytywnie bądź negatywnie weryfikują twierdzenie Marka Graszewicza i Dominika Lewińskiego *O nieistnieniu manipulacji* (Graszewicz i Lewiński 2007)¹³;
- jeszcze wczesnośredniowieczna „wiera” pozostaje wciąż żywotna i jako taka dalej może, co prawda w trudnym do ścisłego określenia zakresie, konstytuować „wiedzę”.

Wywołany tumultem 1724 r. monologowy dialog ewangelicko-katolicki prowadzi ku fundamentalnej materii metodologicznej, unaocznia bowiem stan osmozy między dwoma światami: „przeszłość jako przedmiot wiary” i „przeszłość jako przedmiot wiedzy”; ściślej mówiąc pokazuje, że „wiera” może pozostawać wciąż żywotna i jako taka dalej konstytuować „wiedzę”. Zapewne najwyrazistszy dowód tego „życia po życiu” wszak jeszcze wczesnośredniowiecznej postawy wobec przeszłości to *auctoritas*, to znaczy, że: historyk średniowieczny zamiast źródeł ma przekazy osób bądź instytucji, którym przysługuje *auctoritas* — tenże nie podlegał krytycznej weryfikacji; toteż kiedy przekaz pozostawał autorytetem, nie zaś źródłem, wówczas odpowiedzi na pytania o prawdziwość i poznawalność obrazu przeszłości były określane przez wiarygodność autora przekazu czy też jej gwaranta, ale nie przez słowa przez niego wypowiedane i kryjący się za nimi obraz przeszłości (Pomian 1968: 65, 77). Podobnie rzecz się ma w monologowym dialogu obydwu historyków tumultu toruńskiego: wspólna im świadomość niemożności definitywnej weryfikacji sprzecznych źródeł (ewangelicy contra katolicy) sprzyjała temu, aby każdy z nich mocniej zawierzył „swoim” autorytetem — konstytuowanym ewangelicko-katolickim konfliktem. Innymi słowy: sprzeczne przekazy ewangelików i katolików nakazywały obydwu historykom jedne przyjąć bez zastrzeżeń, inne opatrzyć znakami zapytania, a jeszcze inne odrzucić — w jakim zakresie nieunikniona weryfikacja wiarygodności sprzecznych źródeł pozostawała uwarunkowana więzią wyznaniową obydwu historyków ze „swoimi”, nie zaś „obcymi” postaciami oraz instytucjami 1724 r.? Odpowiedziami mogłyby być wyłącznie ich wręcz osobiste wyznania — dopiero one pozwoliłyby przynajmniej częściowo rozpoznać zakres, w jakich obrazy tumultu toruńskiego były determinowane wyznaniem podmiotów je werbalizujących, a właściwie wręcz konstruujących.

Tego, jak obrazy wydarzeń przeszłości mogą być właśnie konstruowane przez historyków, dowodzi np. sprawa tak istotna dla sądowej procedury, jak jezuickie wylimitowanie świadków powoływanych przez ewangelickie miasto. Właśnie: jedynie powoływanych, jednak niepowoływanych.

¹³ Pytania o manipulację, przynajmniej tymczasem, należy poniechać przynajmniej z dwóch powodów:

- literatura jej poświęcona wydaje się wręcz przepastna, tym samym opanowanie stanu badań jawi się jako wyzwanie zawczasu skazane na niepowodzenie;
- jak ostrzegł Jerzy Bralczyk: „Samo pojęcie [manipulacji] bywa często wiązane z zachowaniami ludzi tak intencjonalnie, że w wielu wypadkach także oskarżeniu o manipulację można przypisać charakter manipulacyjny”. (Bralczyk 200: 249); tak więc już samo pytanie o manipulację niejako automatycznie staje się podejrzeniem czy nawet oskarżeniem, natomiast może okazać się jedynie pomówieniem.

Wielu świadków, których można by nazwać koronnymi, których zeznania miałyby charakter podstawowy dla śledztwa, świadków, którzy najwięcej widzieli i wiedzieli, wyeliminowano w ten sposób, że ich wciągnięto, czasem nawet dopiero w chwili składania przez nich zeznań, do sprawy jako oskarżonych (...). (Gastpary 1969: 74)

Niepodobna wyjaśnić dlaczego Woldemar Gastpary napisał „wyeliminowano” zamiast napisać „jezuici wyeliminowali”. Ten jakże istotny element odpowiedzi na pytanie, czy wyrok był zbrodnią sądową, przez Stanisława Salmonowicza pozostał przemilczany, co z pewnością sprzyjało jego dowodzeniu sprawiedliwości wymierzonych kar. Tym samym zostało potwierdzone główne twierdzenie konstruktywizmu: obrazy przeszłości były i są uwarunkowane poznającymi podmiotami. Nic więc dziwnego, że w kontekście tumultu toruńskiego prawda i fałsz przynajmniej w pewnym zakresie pozostawały uwarunkowane wyznaniowymi kontekstami. Innymi słowy: nie tyle wiarygodność, ile retoryczność obrazów tamtych wydarzeń oraz ich sądowych następstw to również wytwór więzi kościelnych (słowo „retoryczność” jest tu niczym detonator problematyki wręcz przepastnej, więc niech pozostanie jedynie sygnałem tego, co w tym tekście będzie świadomie poniechane).

Tak wciąż wiedzie swe „życie po życiu” to, co historycy nazwali „konfesjonalizacją” — tu: „konfesjonalizacją” dwóch obrazów tumultu 1724 r. W trybie nieuniknionym przeszłość jest przedmiotem konstruowania i wytworem konstrukcji.

W istocie rzeczy wyznaniowy spór Woldemara Gastpary’ego i Stanisława Salmonowicza przynajmniej częściowo wyjaśnia, dlaczego zapewne jednym z trudniejszych elementów dialogu ekumenicznego pozostają monologowe dialogi historyków kościołów chrześcijańskich. W Toruniu katolicy, niegdyś „obcy w oblężonej twierdzy protestantyzmu” (formuła Krzysztofa Mikulskiego), z czasem stawali się zwycięskimi „swoimi” — *vide* dezinformująca tablica informacyjna u wejścia do kościoła jezuitów (Obremski 2013).

Problematyka stanowiąca punktem zapalnym tumultu toruńskiego 1724 r. i monologowym dialogiem historyków nie zamyka się bynajmniej w tych jego obrazach, jakie są tu porównywane. Oto bowiem Jacek Kowalski, walcząc z tym antysarmackim zabobonem, jakim według niego jest twierdzenie „tumult toruński to polska zbrodnia sejmowa”, przyjmuje, że „W każdym razie rzecz [to jest zrzucenie z głowy kapelusza] działa się na placu przykościelnym, w przestrzeni „katolickiej”, na której luteranin nie miał nic do roboty” (Kowalski 2016: 231). Tak więc nawet samo wskazanie miejsca, w którym stali ewangelicy widzowie katolickiej procesji — na przykościelnym placu czy poza nim? — okazuje się tym, czym dla pociągu zwrotnica: miejsce ewangelickich widzów katolickiej procesji ponieważ może nawet determinuje oceny stron konfliktu.

Analogicznie jak w Krakowie 1591 r., tak też w Toruniu 1724 r. dawano dwojaką odpowiedź na pytanie o to, kto powinien zostać uznany za odpowiedzialnego za wywołanie tumultu. Obie strony ewangelicko-katolickiego konfliktu najogólniej wzajemnie wskazywały „tamtych”.

W 1645 r. z inicjatywy Władysława IV Wazy w Toruniu spotkali się przedstawiciele kościołów chrześcijańskich (*Colloquium Charitativum*), aby przywrócić zgodę między trzema wyznaniem: katolickim, kalwińskim i luteranckim. Mniej więcej od dwóch dziesięcioleci tanto wydarzenie jest niejako ponawiane w corocznych spotkaniach znanych jako *Colloquia Thorunensia*. Jednak jak dotąd wszystkie strony podejmujące tamtą piękną tradycję niczym diabeł święconej wody unikają podjęcia wyzwania, jakim wciąż jest tumult

1724 r. — ten dotąd nie stał się samoistnym przedmiotem jakiegokolwiek spotkania. Za kilka lat przyjdzie zmierzyć się z dwóchsetletnią rocznicą tego, co dotąd pozostaje wypychane poza zakres monologowego dialogu historyków.

Na stronie tytułowej książki *Opowieści o Polsce. Retoryka narracji* nie znajdziemy dopowiedzenia, że niejako siłą rzeczy autorski wywód musi pozostać ograniczony — toteż nic dziwnego w tym, że przeważa w niej materia dwudziestowieczna. Dawna Rzeczpospolita jako przedmiot retorycznej analizy pojawia się trzykrotnie: *Narracja o obrazie* [Matki Boskiej Częstochowskiej], *Narracja o obronie Częstochowy*, *Narracje o Konstytucji 3 maja*. To *Historyczne przykłady mitycznego schematyzowania*. Także dwojaki obraz punktu zapalnego toruńskich wydarzeń 16 i 17 lipca 1724 r. można postrzegać w kontekście pierwszego zdania owej książki: „Pojmujemy sens świata przez opowieści” (Wasilewski 2012: 9).

Bibliografia

- Bardecki Andrzej (1966), *Kościół epoki dialogu*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Bohuszewicz Paweł (2015), *Dialog i monolog — o względności genologicznych przecinastawień*, Ks. Piotr Skarga a dialog ekumeniczny, „Litteraria Copernicana” 1(15).
- Bralczyk Jerzy (2000), *Manipulacja językowa* [w:] *Dziennikarstwo i świat mediów*, red. Z. Bauer, E. Chudziński, TAIWPN, Kraków.
- Charpentier Etienne (1993), *Czytając Stary Testament*, tłum. J.A. Zelechowska, Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, Włocławek.
- Gastpary Woldemar (1969), *Sprawa toruńska w roku 1724*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa.
- Górski Konrad (1962), *Zagadnienia słownictwa reformacji polskiej* [w:] *Odrodzenie w Polsce. Historia języka*, t. III, cz. II, PIW, Warszawa.
- Graszewicz Marek, Lewiński Dominik (2007), *O nieistnieniu manipulacji* [w:] *Mechanizmy perswazji i manipulacji. Zagadnienia ogólne*, red. G. Habrajska, Oficyna Wydawnicza Leksem, Łask.
- Kempa Tomasz (2015), *Piotr Skarga a kwestia dialogu katolicko-prawosławnego w historii i w czasach współczesnych*, Ks. Piotr Skarga a dialog ekumeniczny, „Litteraria Copernicana” 1(15).
- Kowalski Jacek (2016), *Sarmacja, Obalenie mitów. Podręcznik bojowy*, Zona Zero, Warszawa.
- Ks. Piotr Skarga a dialog ekumeniczny (2015), „Litteraria Copernicana” 1(15), red. K. Obremski, Toruń.
- Mallek Janusz (2015), *Piotr Skarga jako problem dialogu ekumenicznego protestantów i prekursor konfesyjnalizacji trydencko-katolickiej w Polsce*, Ks. Piotr Skarga a dialog ekumeniczny, „Litteraria Copernicana” 1(15), red. K. Obremski, Toruń.

- Mikulski Krzysztof (2004), *Obcy w oblężonej twierdzy protestantyzmu — portret zbiorowy katolików toruńskich w II połowie XVII i w XVIII wieku* [w:] *Rzeczpospolita wielu wyznań*, red. A. Kązmierczyk et alii, Księgarnia Akademicka, Kraków.
- Obremski Krzysztof (2013), *Duszpasterstwo akademickie w Toruniu i dezinformująca informacja turystyczna. Ministudium manipulacji*, „Znaczenia. Kultura — Komunikacja — Społeczeństwo” 7 (maj).
- (2014), *Tumult krakowski 1591 r.: przeciwstawne faktografie, rozłączne argumentacje, Skargowa sofistyka* [w:] *Retoryka Towarzystwa Jezusowego i jej konteksty*, red. Ł. Cybulski, K. Koehler, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa.
- Pomian Krzysztof (1968), *Przeszłość jako przedmiot wiary*, PWN, Warszawa.
- Salmonowicz Stanisław (1992), *Sprawa toruńska z 1724 roku. Geneza i przebieg wydarzeń* [w:] tegoż, *Szkice toruńskie z XVII–XVIII wieku*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń.
- (2005a), *Tumult toruński 1724 roku i jego mitologia* [w:] tegoż, *W staropolskim Toruniu (XVII–XVIII w.). Studia i szkice*, Dom Organizatora, Toruń.
- (2005b), *Protestanci i katolicy w jednym mieście: casus Torunia w XVII–XVIII w. Przyczynek do dziejów tolerancji religijnej w Polsce* [w:] tegoż, *W staropolskim Toruniu (XVII–XVIII w.). Studia i szkice*, Dom Organizatora, Toruń.
- (2005c), *Wstęp* [w:] tegoż, *W staropolskim Toruniu (XVII–XVIII w.). Studia i szkice*, Dom Organizatora, Toruń.
- Szahaj Andrzej (2014), *Sławiński o interpretacji. Analiza krytyczna* [w:] tegoż, *O interpretacji*, TA-iWPN UNIVERSITAS, Kraków.
- Szulakiewicz Marek (2015), *Filozofia dialogu a dialog ekumeniczny*, Ks. Piotr Skarga a dialog ekumeniczny, „Litteraria Copernicana” 1(15).
- Wasilewski Jacek (2012), *Wodzowie kontra gracze. Analiza pentadyczna* [w:] *Instrukcja obsługi tekstów. Metody retoryki*, red. J. Wasilewski, A. Nita, GWP, Sopot.
-