

# Mirosław Korolko

---

## Pogranicze sarmatyzmów tolerancyjnego i nietolerancyjnego

---

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (21), 134-141

---

1975

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Pogranicze sarmatyzmów tolerancyjnego i nietolerancyjnego

„Bo jako racyja nikomu szable z rękę nie wytnie, tak i szablą rychłej duszę z ciała niżeli racyję z głowy wystraszy”.

*(Krótki respons na dyskurs przeczwko konfederacyjej przedrukowany, b.m. i r. (1607), k. B<sub>2</sub>)*

W świetle ostatnich badań nad kulturą staropolską przyjmuje się, że proces polonizacji czy sarmatyzacji polskiego katolicyzmu osiągnął konkretne i trwałe rezultaty w połowie XVII w. Jeżeli za formalną datę startową tego procesu przyjmiemy rok 1577 (synod piotrkowski i oficjalne przyjęcie przez kościół katolicki w Polsce postanowień soboru trydenckiego), zaś fazę końcową ustalimy na lata 1658—1669 (dekret o banicji arian, sejmowa ustawa zakazująca apostazji od katolicyzmu), to mamy do czynienia z blisko stuletnim okresem, w którym należy rozmieścić narodziny i formowanie się sarmatyzmu nietolerancyjnego. W tym dość długim odcinku czasu miał miejsce jeden z najdziwniejszych paradoksów naszych dziejów, który skrótowo można określić przejściem od fenomenu sarmatyzmu tolerancyjnego z epoki jagiellońskiej do równie osobliwego fenomenu sarmatyzmu nietolerancyjnego czasów saskich. Ta osobliwa zagadka kulturowa była, jak wiadomo, przedmiotem najprzeróżniejszych spekulacji i domysłów. A była to zagadka z rzędu najważniejszych, skoro wliczano ją na główną listę rozrachunkową ustalającą przyczyny rozbiorów. Refleksje niniejsze będą dotyczyły problemów i spraw usytuowanych na pograniczu sarmatyzmu tolerancyjnego i nietolerancyjnego. Ze względu jednak na sporą liczbę zjawisk warunkujących przejście od mentalności tolerancyjnej do nietolerancyjnej, uwagi niniejsze ograniczone będą do prześledzenia losów konfederacji warszawskiej z 1573 r. o pokoju między poróżnionymi wiarą i nabożeństwem, pierwszej w Europie ustawy tolerancyjnej.

Jest faktem bezspornym, że ustawa z 1573 r. stanowiła ostatni akord odrodzenia w Polsce. Skądinąd wiadomo, że dokument ten, stosunkowo mało doceniany w badaniach nad sarmatyzmem, był uwieńczeniem wielowiekowej tradycji polskiej tolerancji, zakorzenionej w myśli i praktyce społeczno-politycznej wielonarodowościowego i zarazem wielowyznaniowego państwa Piastów i Jagiellonów. Nie tu miejsce na przypominanie znanych i cenionych składników polskiej myśli tolerancyjnej czy pacyfizmu w państwie bez stosów. Przypomnijmy jedynie, że polski dokument tolerancyjny został **powołany** do życia na przełomie doby jagiellońskiej i epoki królów

elekcyjnych, na pograniczu czasów reformacji i kontrreformacji, na styku odrodzenia i baroku. Na mapie Europy Zachodniej zaczął się wówczas rysować trwały proces podziału świata chrześcijańskiego na państwa katolickie i protestanckie, co było wówczas równoznaczne ze zmianami układów politycznych, społecznych i wyznaniowych. Z jednej strony, nacierający z Zachodu absolutyzm polityczny i wyznaniowy, z drugiej strony, zdobycze demokracji szlacheckiej wywalczone przez szlachtę polską w czasach ruchu egzekucyjnego. Polska ustawa tolerancyjna uchwalona więc była w okresie, kiedy w całej oświeconej Europie dokonywał się przewrót umysłowy, kiedy „za filozofię ścinała angielska Elżbieta głowy katolikom, Kalwin zamykał teologów do więzienia, a rzymska inkwizycja paliła mędrków na stosie” — jak trafnie oceniał te czasy Kazimierz Chłędowski. Nie popełnimy więc pomyłki, jeśli w kontekście powyższych refleksji zaliczymy akt z 1573 r. do ostatniego ogniwa sarmatyzmu tolerancyjnego, ponieważ był on rezultatem pomysłu rdzennie polskiego, a więc sarmackiego.

Przypomnijmy, że konfederacja warszawska została uchwalona w skomplikowanym dla Rzeczypospolitej okresie bezkrólewia po bezpotomnej śmierci ostatniego Jagiellona. Uchwalono ją 23 stycznia 1573 r. w Warszawie pod koniec obrad sejmiku konwokacyjnego dla prawnego zabezpieczenia praw dysydentów polskich w obliczu kandydatury do tronu elekcyjnego Henryka Walezjusza, osławionego udziałem w rzezi hugonotów w czasie nocy św. Bartłomieja (1572). Dokument o tolerancji religijnej, ściśle zespolony z motywacją polityczną (pacyfizm), uchwalono większością głosów obecnych w ostatnich dniach konwokacji senatorów i posłów, zaś tekst dokumentu — oczekującego na potwierdzenie królewskie — został podpisany przez czołowych przywódców kraju, zarówno przez świeckich i duchownych senatorów, jak i przez katolickich i protestanckich posłów. Główna teza konfederacji warszawskiej została następnie wcielona na majowym sejmiku elekcyjnym 1573 r. do tzw. artykułów henrykowskich. Wprowadzono ponadto postanowienie o pokoju wyznaniowym do nowej formuły przysięgi królewskiej, którą potwierdzali wszyscy władcy elekcyjni jako najwyższą gwarancję szlacheckiej wolności. Przypomnijmy również, że konfederacja warszawska została prawnie ratyfikowana przez Stefana Batorego, który w 1579 r. wcielił ją do urzędowej księgi państwowych konstytucji, statutów i przywilejów królestwa, jako podstawę polityki wyznaniowej Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

Różne natomiast okoliczności zadecydowały, że nie przeprowadzono tzw. *procesu* czy *egzekucji* konfederacji, tzn. nie uchwalono przepisów wykonawczych gwarantujących wprowadzenie w życie kraju postanowień tolerancyjnych. W obliczu rozpoczynającego się wówczas planowo sterowanego procesu narastania „nienawiści wyznaniowej tłumów”, walka o egzekucję konfederacji, prowadzona na sejmach, sejmikach, synodach i w literaturze w latach 1573—1615

stanowiła centralny problem publiczny Rzeczypospolitej, tworzyła dramatyczne tło dla formowania się zjawiska nazywanego umownie sarmatyzmem nietolerancyjnym.

Na podstawie zachowanych dokumentów tekstowych, towarzyszących parlamentarnym zmaganiom o proces konfederacji, obejmujących ponad setkę różnego autoramentu broszur polemicznych, manifestów, listów, mów itd. możemy odtworzyć dość dokładny obraz przebiegu walki o utrzymanie „klejnotu swobodnego sumienia”. Możemy dziś ze sporej — jak na ówczesne stosunki — listy samych tylko druków przeprowadzić jedyny w swoim rodzaju test wskazujący na rodzenie się przesłanek intelektualnych i moralnych, które po kilkudziesięciu latach zaowocowały w konkretnych przejawach sarmatyzmu nietolerancyjnego.

Ustawa tolerancyjna z 1573 r. była przedmiotem zacieklej ataków ze strony wyznawców budzącego się do życia ofensywnego, antytolerancyjnego i antyekumenicznego katolicyzmu potrydenckiego. Pomijając dramatyczne szczegóły towarzyszące tej walce w okresie rządów Henryka Walezego, Stefana Batorego i pierwszego dwudziestolecia panowania Zygmunta III Wazy, zwróćmy uwagę na najważniejsze przesłanki ideologiczne, które w znacznej mierze inspirowały przeciwników sarmatyzmu tolerancyjnego. Rzym potrydencki od samego początku istnienia polskiej ustawy tolerancyjnej zdecydowanie ją odrzucał, a główne sprężyny nacisku propagandowego uruchamiał rezydujący wówczas w Watykanie Stanisław Hozjusz. Rezultatem tego nieprzejednanego stanowiska centrali katolicyzmu, przy którym opowiedziała się Rzeczpospolita, było uchwalenie przez pierwszy potrydencki synod prowincjonalny w Piotrkowie kary ekskomuniki na każdego, kto by „chciał rzeczono przeciwie (konfederację) pochwalać, bronić lub mu sprzyjać”. W ten sposób wyłonił się przed katolickimi obrońcami tolerancji dramat lojalności wobec prawowitej władzy kościelnej a wierności dla ideałów i prawnie zatwierdzonych przez króla postanowień konfederacji warszawskiej. Najbardziej znanym uosobieniem tego dramatu był kanclerz Jan Zamoyski z grupą tzw. „polityków”, nazywanych przez przywódców kontrreformacji polskiej „jałowymi” lub „oziębłymi” katolikami. Dramat lojalności dostrzegamy jednak najpełniej w taktyce postępowania kilku biskupów polskich, którzy — jak F. Krasieński, P. Myszkowski czy W. Gościński — podpisywali konfederację warszawską, wplątując się tym samym w rozliczne tarapaty i kłopoty osobiste.

Ważnym elementem w walce z sarmatyzmem tolerancyjnym, ukonkretnionym w konfederacji warszawskiej, było systematyczne, oparte na przesłankach politycznej teologii potrydenckiej podważanie ważności przysięgi królewskiej, zawierającej klauzulę o zachowaniu w Rzeczypospolitej pokoju wyznaniowego. Już pierwszemu władcy elekcyjnemu, Henrykowi Walezjuszowi, teologowie z Sorbony wyperswadowali, że przysięga, której domagają się Polacy,

jest wymuszona, a więc nie obowiązująca. Podobne sceny powtarzały się z różnym skutkiem praktycznym w czasach Batorego, a zwłaszcza za Zygmunta III, który zastosował słynną wówczas zasadę *reservatio mentalis*, gdy w 1593 r. obejmował luterkański tron szwedzki. Ponieważ fakt przysięgi królewskiej był dla obrońców konfederacji najważniejszą rękojmią pewności i słuszności ich wysiłków, dlatego szczególnie oburzały ich metody rozumowania zastosowane przez kontrreformacyjnych teologów i prawników, usiłujących za pomocą ekwilibrystyki interpretacyjnej wykazać nieważność „wymuszonej” przysięgi. Wiele gorzkich inwektyw skierowano do przeciwników tolerancji religijnej, stosujących najprzeróżniejsze dystynkcje, oparte na komentarzach do kodeksu prawa kanonicznego czy podręczników teologicznych. Najbardziej bulwersowały „konfederatów warszawskich” tezy niektórych teologów, na których zasadał swoje rozumowanie polemiczne najgłośniejszy polemista antykonfederacyjny P. Skarga, głoszący, że wobec heretyków można nie dotrzymywać umów i przysięg. Uważano bowiem, że jakiegokolwiek podważanie przysięgi królewskiej, bez względu na ich ideologiczny rodowód, są publiczną lekcją zakłamania i obłudy. Jeżeli bowiem katolicy teologowie zwalniają króla od moralicznych zobowiązań wobec społeczeństwa, złożonych przy koronacji, to tym samym podważają w świadomości społecznej prawomocność innych królewskich poczynań. Szczególnie ostro akcentowała te myśli publicystyka z czasów rokoszu Zebrzydowskiego.

W epoce ścisłego zespolenia spraw wyznaniowych z politycznymi i społecznymi antytolerancyjne przesłanki ideologiczne miały stosunkowo łatwy dostęp do życia publicznego. Wiadomo bowiem, że reformacja w Polsce przegrała, gdy król opowiedział się za katolicyzmem. Otwarty był jedynie w Rzeczypospolitej problem czasu i metod realizacji katolickiego dyktatu wyznaniowego, pokonania głównych przeszkód stojących na drodze kontrreformacyjnych ideałów. Pod koniec XVI w. wiadomo już było, że w kraju, który nie dopuścił do wojen religijnych, najwłaściwszą metodą może być propaganda składająca się zarówno z tekstowych form polemicznych, jak i polegająca na organizowaniu właściwych epoce religijnych imprez o charakterze okolicznościowym (akcje duszpasterskie, tumulty wyznaniowe w miastach, bractwa, kolegia itd.). Propaganda powielająca w nieskończoność identyczne schematy myślowe, zwielokrotniane wystąpieniami oratorskimi na trybunie sejmowej i kościelnych ambonach, stwarzała podatny klimat społeczny dla formowania się zasad, które skupiły się w ramach sarmatyzmu nietolerancyjnego. Jednakże ta walka na racje (argumenty okraszane coraz częściej demagogią), znajdująca swe odbicie w bogatej literaturze polemicznej z lat 1573—1615, dowodzi, iż ideologiczne narodziny sarmatyzmu nietolerancyjnego stosunkowo długo ścierały się z argumentacją nawiązującą do tradycji sarmatyzmu tolerancyjnego doby jagiellońskiej.

Inteligentni wrogowie konfederacji warszawskiej zdawali sobie dokładnie sprawę, że największą przeszkodą w walce z tą ustawą jest ideologia wolnościowa szlachty polskiej. Twórcy dokumentu tolerancyjnego z 1573 r. i późniejsi jego obrońcy nie kryli, że konfederacja jest ostatnim i zarazem najważniejszym przywilejem szlacheckim, zaś „klejnot swobodnego sumienia” — jak nazwał konfederację warszawską S. Orzelski — uważano za największą zdobycz demokracji szlacheckiej.

„Jesteśmy *gens libera* — stwierdzał anonimowy polemista kalwiński w 1597 r. — narodem wolnym *et nemini unquam servivimus*; niewolnikami czyimi być nie chcemy, ani — jako nam Bóg mił — będziemy. Nie allegujcie Bezą (który nazwał konfederację warszawską diabelską wolnością — przyp. M. K.), waszym dobrym przyjacielem, bo on nie jest prawidłem wiary i wolności naszej. Inszy stan jest Genewy miasta wolnego i Anglijej, której się król rodzi; abo miast rzeskich niemieckich, gdzie jest wszystka władza przy samej zwierzchności, gdzie jeden rozkazuje, a wszyscy słuchać muszą. U nas, ludzi wolnych, którym król się nigdy nie rodzi, gdzie jest *libera electio* jego, gdzie prawa żadnego knować ani stanowić może, jest insza *facies reipub [licae]*, że nam zwierzchność nie może *absolute dominari*, nie może na nas bez nas wszystkich nic wkładać, nie może nam przeciwko prawom i wolnościom naszym rozkazywać. Nawet i biednych poborów nad zezwolenie wszystkich uchwalać nie może, a daleko więcej, abyśmy po jegojsku wierzyli, na nas rozkazaniem swym nie może” (*Przestroga i obrona [...], konfederacyi [...]*, b.m. 1597, k. Bv-C1).

Traktowanie konfederacji warszawskiej na równi z innymi przywilejami szlacheckimi można spotkać w wielu manifestach sejmowych i publicystycznych, zwłaszcza sprzed rękoszu Zebrzydowskiego. Wynikało ono najprawdopodobniej z faktu, że przeciwnicy duchowni odmawiali konfederacji obowiązującej mocy prawnej. Włączenie zaś ustawy z 1573 r. w poczet przywilejów stanowych, potwierdzanych przysięgami królewskimi, dawało zwolennikom tolerancji jedyną realną wówczas rękojmię trwałości i skuteczności ustawy o zgodzie wyznaniowej. W kontekście więc polemiki z konfederacją warszawską bardziej zrozumiałe są ataki polemistów kontrreformacyjnych na „złotą wolność” szlachecką, ogarniającą również „klejnot swobodnego sumienia”.

W ten sposób doszliśmy do kluczowego dla ówczesnych stosunków społeczno-politycznych problemu tolerancji jako odpowiednika szlacheckiej wolności. W jaki więc sposób dokonane zostało przewartościowanie owego „klejnotu swobody wiary” w „klejnot” z napisem: Polak = katolik? Jakie czynniki zdecydowały o przemianie w mentalności Sarmatów, zastępującą humanistyczną postawę otwartą na zamknięty kwadrat horyzontów myślowych, wypełniony megalomanią, ksenofobią, nietolerancją itd.? Sporo światła na te przysłowiowe dopiero w czasach saskich mroki kultury polskiego

sarmatyzmu rzuca argumentacja społeczno-ekonomiczna w walce z konfederacją warszawską.

Instytucjonalna religijność tamtych czasów egzystowała, jak wiadomo, na zasadzie beneficjów, ściślejszej własności ziemskiej, dzieścicin itd. Spory o wartości religijne czy wyznaniowe były mocno związane ze sporami o przywileje ekonomiczne szlachty i duchowieństwa. Sięgały one co najmniej drugiej połowy XV w. i odbiły się mocnym echem w postanowieniach konfederacji warszawskiej 1573, gdzie przepis o pokoju *inter dissidentes de religione* sąsiedował obok uchwały o tzw. *compositio inter status*, a mówiąc językiem dzisiejszym — uzależniano niejako zachowanie postanowień tolerancyjnych od załatwienia sporów ekonomicznych szlachty i duchowieństwa. Gdy się śledzi przebieg walki sejmowej o uchwalenie przepisów wykonawczych do ustawy z 1573 r., widać wyraźnie, jak postulaty obrońców wolności religijnej rozбивały się o twardą rafę żądań kleru w ramach wspomnianej „kompozycji”. Już za czasów Batorego wiadomo było, że losy „klejnotu swobodnego sumienia” zostały uzależnione od spełnienia warunków przeliczanych na snopy plebańskie i szlacheckie. W roku zaś 1595 Skarga już wyraźnie i szczerze wyznawał:

„Już nie mówim: musisz wierzyć jako Kościół naucza, ale tylo mówim: wróć coś wydarł, daj Bogu co jest boże, a ostatek mi wždy nie wydzieraj, a on konfederacją wszystkiego zbyć chce” (*Proces konfederacji*. Kraków 1596, s. 64).

„Kompozycją” szachowało duchowieństwo wprowadzaną przez różnowierców na sejmy konfederacją warszawską. Ponieważ strona protestancka nie zgadzała się z postulatami stanu duchownego, uważając, że w aktualnie prowadzonych sporach należy uznać ekonomiczny *status quo* według stanu z 1573 r., a duchowieństwo nie godziło się na żadne kompromisy, wobec tego konfederacja o pokoju między poróżnionymi wiarą i nabożeństwem znalazła się bardzo szybko w klasycznym pacie szachowym. Ale też żadna ze stron nie zamierzała zadowolić się faktem nierozstrzygnięcia rozgrywanej „partii”, do której włączano coraz wymyślniejsze posunięcia taktyczne.

Walka o kompozycję łączyła się ściśle z innym ważnym procesem społecznym w Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Oto pod koniec wieku XVI wyznanie zaczęło decydować o możliwości osiągnięcia urzędu zarówno ziemskiego, jak centralnego czy też otrzymania nadań królewskich. Ponieważ Zygmunt III milcząco popierał postulaty kleru katolickiego w ramach żądań ekonomicznych, stąd w rozdawnictwie urzędów i godności państwowych zaznaczyła się wówczas stopniowa praktyka preferowania przeciwników zgody wyznaniowej w życiu politycznym i społecznym kraju. Obrońcami konfederacji warszawskiej mogli wówczas być praktycznie jedynie

ci Sarmaci, którzy potrafili wykazać swoją ekonomiczną niezależność i w ten sposób mogli oddzielić kwestie poglądów od skomplikowanej sytuacji gospodarczej kraju. Wydaje się, iż z tego źródła wypływała po części późniejsza postawa światlejszych magnatów, którzy za cenę obrony tolerancji wyznaniowej (np. Radziwiłłowie) płacili ryzykiem autonomii politycznej swych dworów.

Spory o „kompozycję”, o materialia, ułożyły przedziwny paradoks polskiej tolerancji, który dochodził do głosu w najbardziej przełomowych dla konfederacji warszawskiej momentach, determinując tym samym uchwalenie przepisów wykonawczych gwarantujących praktyczną realizację postanowienia o pokoju wyznaniowym. „Kompozycja” była wówczas swoistą „kontrkonfederacją”, tłumiącą w zarodku największą zdobycz sarmatyzmu tolerancyjnego. Strona katolicka odmawiała bowiem zgody wyznaniowej z ludźmi, którzy zarekwirowali dawną własność kościelną (kościóły, plebanie itd.); strona zaś protestancka odpowiadała na to, że nie może być mowy o pokoju religijnym, jeśli nie uzna się *status quo*, zaistniałe po 1573 r. Jeżeli uwzględnimy jeszcze fakt występowania skomplikowanych dla współczesnych labiryntów prawnych, obejmujących przepisy prawa świeckiego i kościelnego, przywileje szlacheckie i duchowieństwa, którymi otoczone były obiekty sporów o *compositio inter status*, to uzyskamy niezmiernie skomplikowany obraz życia ówczesnej Rzeczypospolitej, która była świadomym czy nieświadomym świadkiem narodzin zjawiska, określanego mianem sarmatyzmu nietolerancyjnego.

Twórcy ustawy tolerancyjnej 1573 r. chcieli — jak to określił J. D. Solikowski — „żeby dla pokoju pospolitego każdy w swej wierze szedł, jako rozumie”. I nie jest chyba w perspektywie historycznej tak istotne, czy słowo „każdy” odnosiło się wówczas do którejkolwiek wiary czy jakiegokolwiek stanu, czy dotyczyło każdego człowieka czy tylko każdego szlachcica. Nie możemy mieć pretensji do twórców konfederacji, że powołali do życia ustawę o charakterze stanowym, że w dokumencie tolerancyjnym potwierdzili poddaństwo chłopów. Ważniejsze, jak się zdaje, było to, że największą pomyłką „konfederatów warszawskich” był brak pogodzenia się ich na płaszczyźnie ekonomicznej. Historia ich późniejszych kłótni sejmowych, sejmikowych i publicystycznych o *kompozycję*, *eksorbitancje*, *gravamina* panów duchownych i świeckich itd., integralnie łączone z walką o utrzymanie w Rzeczypospolitej Obojga Narodów prawa tolerancji wyznaniowej, ujawniły w całej rozciągłości to najsłabsze ogniwo konfederacji warszawskiej. Inny oczywiście był przebieg walki o materialia u progu życia ustawy tolerancyjnej, inny zaś w okresie rozstrzygnięć drastycznych, na początku XVII w., w okresie nasilenia ulicznych zamieszek wyznaniowych i niszczenia protestanckich świątyń.

Niezależnie jednak od oczywistych słabości sarmackiej ustawy tolerancyjnej z 1573 r. stanowi ona nietuzinkowy dowód historyczny



potwierdzający niezbyt należycie spopularyzowany fakt, że walka o utrzymanie w Sarmacji zasady wolności sumień i przekonań, znacznie wyprzedzająca zachodnioeuropejskie zdobycze w tej dziedzinie, posiadała walor, który przeniknął i w jakimś stopniu utrzymał się nawet w ramach osławionego później sarmatyzmu nietolerancyjnego. Bez względu bowiem na znaczne wyłomy w konfederacji warszawskiej, zaistniałe w połowie XVII w., zasada tolerancji wyznaniowej, w pewnych okresach bardzo wątła i zachwiana, zachowała się do końca Rzeczypospolitej szlacheckiej jako symbol oświeconego sarmatyzmu tolerancyjnego, o którym niezbyt często pamiętamy w dyskusjach o dawnych składnikach narodowej kultury i obyczaju.

Mirostław Korolko

## Antysarmacki pamflet carskiego agenta

### 1

Pojawił się na łamach petersburskiego czasopisma satyrycznego „Bałamut”<sup>1</sup> w chwili, gdy w oddalonej Warszawie wygasło już powstanie listopadowe (w numerach 41—46, ukazujących się od dn. 10 X do 15 XI 1831 r.). Przybrał postać anonimowego szkicu powieściowego pod tytułem *Żywot butelki pisanej przez nią samą*. Zapowiedziana w tytule autonarracja przedmiotu (butelki) świadczyła o znajomości żywej w owym czasie tradycji hoffmanowskiej, głównie zaś *Historii dziadka do orzechów* (1816). Tytuł zapowiadał zatem lekturę intrygującą, gdzie mimo obrazów baśniowej grozy, oczekiwało na czytelnika pogodne i szczęśliwe zakończenie licznych przygód. Element sensacji został również zawarty w sugerowanej przez początkowy człon tytułu konotacji gątkowej. Jak dodatkowo wyjaśniono we wstępie, *Żywot* miał być „antypamiętnikiem” w stosunku do obowiązującej wówczas w kobiecej memuarystyce konwencji, którą reprezentował świeżo wydany, ośmiotomowy zbiór pani de Genlis. Nie jest też wykluczone, iż ów *Żywot* wskazywał na słynne *Żywoty pań swawolnych* Brantôme’a.

Tak wielostronną znajomością literatury zachodnioeuropejskiej mógł się na łamach „Bałamuta” poszczycić tylko jeden pisarz. Był nim Józef Sękowski, absolwent Uniwersytetu Wileńskiego i profesor Uniwersytetu Petersburskiego, a następnie współpracownik

<sup>1</sup> Program i dzieje pisma przedstawiłem w monografii pt. *Bałamut Petersburski 1830—1836*. Wrocław 1962.