



Janusz Tazbir  
PAŃSTWO  
BEZ STOSÓW



Gdyby nie konfederacja warszawska już dawno zapłonęłyby w Polsce takie stosy jak we Francji dla Francuzów, a w Belgii dla Belgów

LUTERANIN, ULRYK SCHOBER, 1596

Jako myślą trudno strzelbę albo miecz zahamować, tak strzelbą albo mieczem myśli nikt nie zahamuje.

ARIANIN, ANDRZEJ LUBIENIECKI, W POCZ. XVII W.

Polska... otwierała swe granice i gościnny dom dla zbiegów z całego świata, gdy w Europie płonęły stosy herezjarchów i wyznawców wolności sumienia.

STEFAN ŻEROMSKI, WISŁA 1918

## Przedmowa do III wydania

Książka ta ma już swoją historię. Jej pierwsze wydanie, które wyszło w r. 1967, doczekało się 16 recenzji w dziennikach, tygodnikach i miesięcznikach, od „Argumentów” po „Tygodnik Powszechny” i „Więź”, jak również w piśmiennictwie naukowym polskim i obcym. Największą popularność zyskał sam jej tytuł, o czym świadczy uwzględnienie go w *Skrzydlatych słowach* H. Markiewicza i A. Romanowskiego (1990). „Państwem bez stosów” nazwał dawną Polskę Jan Paweł II, w r. 1981 „Solidarność” rozplakatowała zaś niewielki afisz głoszący, iż w kraju, jaki już „ongis [*sic!*] nazwano państwem bez stosów, nie powinno być więźniów politycznych”. Nietrafne więc okazały się insynuacje jednego z publicystów, który w r. 1989 na łamach „Literatury” (nr 10) sugerował, iż książka powstała na doraźny użytek propagandy politycznej, uprawianej w r. 1968. Jak wynika z metryczki zamieszczonej na końcu I wydania, oddano ją do składu 6 maja 1966 r., a druk ukończono w styczniu następnego roku, kiedy się nikomu o haniebnym wydarzeniach z marca 1968 r. nawet nie śniło. Natomiast przypominanie w tymże właśnie roku, iż w naszej przeszłości były zgoła inne tradycje historyczne, wyrażające się m.in. w tolerancyjnym stosunku do Żydów, było odczytywane jako wyraz sprzeciwu wobec antysemitycznej nagonki z r. 1968. A za to, iż w tymże roku tytuł książki stał się tematem pracy pisemnej podczas egzaminów wstępnych na UW („Kraj bez stosów, czyli tradycje toleran-

cji religijnej w Polsce”) a w r. 1988 tematem maturalnym („Państwo bez stosów – reformacja w Polsce na tle europejskim”) jej autor nie ponosi odpowiedzialności.

Innym zarzutem, wysuwany przez niektórych recenzentów, był fakt, iż jakieś stosy w Rzeczypospolitej jednak płonęły. Zapominali oni o podtytule ograniczającym czasowo zjawisko polskiej tolerancji: *Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w.* To prawda, że i wówczas spalono kilkadziesiąt czarownic czy wyznawców judaizantyzmu, oskarżanych o rzekome mordy rytualne, ale za samo odstępstwo od katolicyzmu zapłaciło głową jedynie parę osób, na stosie zaś spłonęła jedna tylko Katarzyna Weiglowa (1539). Trudno więc porównywać tych ludzi z ofiarami prześladowań wyznaniowych we Francji, w Niemczech, Hiszpanii czy nawet Anglii.

Obecne wydanie *Państwa bez stosów* jest trzecim, opartym na edycji z r. 2000 (J. Tazbir, *Prace wybrane*, t. 1, *Państwo bez stosów i inne szkice*). Zmiany ograniczyły się do kilku uzupełnień, w tym także w dziale „Najważniejsza literatura przedmiotu”.

Reedycja jest wynikiem przekonania, iż tolerancja nadal pozostaje wartością, której nam brakuje nie tylko w życiu wyznaniowym, ale i politycznym. W walce o nią może być przydatne przypomnienie o jej historycznych tradycjach, tym bardziej że *Państwo bez stosów* jest książką, której dziś daremnie by szukać nie tylko w księgarniach, ale nawet w antykwariatach. Jej angielski przekład *State without Stakes. Polish*

*Religious Toleration in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, (1973) znalazł się w wielu księgozbiorach zagranicznych.

## Słowo wstępne

FENOMEN POLSKIEJ TOLERANCJI XVI I XVII W. ... Długo się nad nim i wówczas, i później zastanawiano, nie mogąc pojąć, dlaczego właśnie Rzeczpospolita stanowiła azyl dla heretyków (pojęć herezyk i herezja używamy wszędzie w znaczeniu nadawanym im przez kontrreformację; dlatego też nie opatrzyliśmy ich cudzysłowem) wszelkiego rodzaju, nawet tych najgorszych, przed którymi wszystkie kościoły zamykały swe wrota, a władze świeckie bramy miast i granice państw. Rezydujący w Genewie wybitny teolog kalwiński, Teodor Beza, pisał (1570) z najwyższym oburzeniem o „diabelskiej” wolności sumienia, „która dziś w Polsce i Siedmiogrodzie rozpowszechniła tak wielką zarazę, jakiej by nie tolerowały żadne pod słońcem kraje”, a kaznodzieja Zygmunta III, Piotr Skarga, wszystkie nieszczęścia spadające na Polskę wywodził właśnie z panującej w niej tolerancji wobec różnowierców. I to – dodajmy – tolerancji w nader szerokim słowa tego znaczeniu, skoro obejmowała zarówno dziedzinę prawnopubliczną, w której władzom nie wolno było ogniem i mieczem skłaniać sumień do uległości wobec Kościoła panującego, jak i stosunki prywatne. Burza reformacji sprawiła, iż nie tylko państwa czy miasta, ale i członkowie tych samych rodzin znaleźli się częstokroć w dwóch przeciwnych sobie i zdecydowanie wrogich obozach. W Polsce było podobnie, ale fakt, iż na przykład trzej bracia Niemojewscy: Jan, Jakub i Wojciech należeli do trzech różnych wyznań

(ariańskiego, kalwińskiego i Braci Czeskich), wcale nie zmaćcił dobrych pomiędzy nimi stosunków i nie miał żadnych reperkusji w sprawach politycznych czy gospodarczych. Analogicznie przedstawiała się sytuacja w wielu innych rodzinach.

Nic mógł tego pojąć Skarga, który – stwierdzając, iż nawet „szczerzy i cnotliwi heretycy [...] gniewają się o Boga swego, to jest o sektę swoją i innej nie przypuszczają” – wywodził panującą w Polsce tolerancję z obojętności tych, co „o Boga i chwałę jego nie dbając”, skłonni są dopuszczać istnienie w niej najokropniejszych herezji. W r. 1861 ks. Sadok Barącz pisał, iż ludzie, którzy chwalą Polaków „że w rzeczach sumienia gwałtu nie używali, tym samym obwiniają ich o indyferentyzm, czyli obojętność haniebną w rzeczach dotyczących się wiary i obyczajów. Podobną myśl wyrażał filar krakowskiej szkoły historycznej, Michał Bobrzyński; przyznawał on rację temu, kto „chwilową tolerancję naszą religijną w XVI w. wyprowadzi nie z przewagi zasad politycznych i humanitarnych nad religijnym, uczuciem, ale w ogóle z braku silnych religijnych przekonań”.

Już w XVI w. niektórzy Francuzi i Włosi panującą w Polsce tolerancję wywodzą z łagodnego charakteru jej mieszkańców. Podobnie oceniał to zjawisko tak bystry krytyk literacki jak Tadeusz Żeleński (Boy), który pisał o kraju łagodnych Słowian umiejących „przetłumaczyć renesans na treny po Urszulce, rewolucję francuską na Trzeci Maj, a samego Byrona na miłość ojczyzny”. Słowem, przypomina się nieśmiertelny mo-

tyw: „Sławianie, my lubim sielanki”, choć z drugiej strony brzmi w uszach werset Pisma Świętego potępiający tych, którzy nie byli zimni ani gorący, lecz tylko letni (Apokalipsa 3,16). Byliśmy więc podobno letni i stąd nasze zasługi w dziedzinie tolerancji mogą się wydawać dość mimowolne, płynące raczej z obojętności wobec cudzych przekonań niż z szacunku dla nich. Podobnie – dodajmy – jak niektórzy historycy skłonni są w dość ospałym, mimo wszystko, prześladowaniu heretyków w Polsce XVII w. widzieć raczej smutny przejaw indolencji i rozprężenia aparatu państwowego, który żadnej rzeczy nie umiał doprowadzić do końca niż szczytną niechęć do rozlewu krwi czy tortur.

Niesprawiedliwe byłoby jednak na zacytowaniu takich osądów naszej tolerancji poprzestać. Aleksander Brückner dowodził słusznie, iż właśnie ona, a nie unia czy zwycięstwo grunwaldzkie rozślawiła nas w całej Europie. Autor wielokrotnie wznawianej *Historii literatury niepodległej Polski*, Ignacy Chrzanowski, nazwał polską tolerancję religijną tak wielką, jakiej nie było „na całym świecie”. Do dziś też w obcych syntezach tego zagadnienia „polskiemu fenomenowi” poświęcane są specjalne rozdziały przedstawiające, choćby pod tytułem *Polska azylem heretyków* (jak to m.in. uczynił francuski badacz, Joseph Lecler, w *Historii tolerancji w wieku reformacji*), nasze osiągnięcia na tym polu.

Pragnie je przypomnieć ten zbiór szkiców; bardziej nas w nim będą interesować przemiany mentalności, które umożliwiły triumfy polskiej tolerancji niż jej suk-



cesy na polu publiczno-prawnym, podobnie jak na plan pierwszy wysuniemy później raczej wpływ postawy tolerancyjnej na umysłowość doby Renesansu niż walkę na sejmach, toczoną wokół „obwarowania” konfederacji warszawskiej (1573) przepisami wykonawczymi. Przedstawiając przejawy polskiej tolerancji, staramy się nie zapominać o tropieniu ich genezy, choć nie łudzimy się, byśmy zagadkę pokojowego przebiegu polskich walk wyznaniowych zdołali rozwiązać ostatecznie i całkowicie. I nie tylko przebiegu: odrębność Polski przejawiała się w pewnej dysharmonii, jaką obserwujemy w kwitnięciu w naszym kraju zgody religijnej w momencie wstrząsających Europą walk na tym tle oraz przejawiania się fanatyzmu w okresie rozpoczynającego się na Zachodzie Oświecenia. Swym „letnim” stosunkiem do kwestii wyznaniowych wyprzedziliśmy w XVI w. o dobre sto lat inne państwa, w których dopiero po pokoju westfalskim (1648) problemy te przestają grać poważniejszą rolę w polityce zagranicznej, a po części i wewnętrznej. Przez swoje „gorące” podejście do obrony spraw wiary pozostaliśmy w pierwszej połowie XVIII w. w tyle za ogólnym biegiem wydarzeń, a nieszczęsna sprawa toruńska 1724 r., zręcznie rozdmuchana przez wrogą nam propagandę, miała na długo przyćmić w Europie sławę szesnastowiecznego „azyłu heretyków”. Podobnie encyklopedyści, a przed nimi Piotr Bayle, patrzeć będą na Polskę przez pryzmat tych, których w XVII w. wygnała, mianowicie arian, poświęcając im ciepłe wzmianki i artykuły, a nie tych,

których w XVI w. przytuliła, dając im pewne, bezpieczne i wygodne schronienie.

## I. Tolerancja doby reformacji

WALKI RELIGIJNE, JAKIE ROZGORZAŁY W EUROPIE niemal od początków XVI w., z największym ubolewaniem przyjęli humaniści. Namiętne spory doktrynalne, prowadzone w atmosferze wzajemnego zacietrzewienia, stanowiły bowiem przekreślenie ich wieloletnich dążeń. Tacy wybitni myśliciele, jak Mikołaj z Kuzy czy Pico della Mirandola, postulując w drugiej połowie XV w. gruntowną reformę Kościoła, kładli nacisk tylko na zasadnicze prawdy wiary, bagatelizowali zaś scholastyczne dysputy nad drugorzędnymi kwestiami dogmatycznymi czy obrzędowymi. Najwybitniejszy przedstawiciel tego obozu, Erazm z Rotterdamu, podkreślał, iż od ortodoksyjnej wierności literze Pisma Świętego daleko ważniejszy jest chrześcijański i zgodny z Ewangelią sposób postępowania.

Wierząc w siłę poznawczą rozumu ludzkiego, skłonni mu byli przypisać szerokie uprawnienia również w dziedzinie kultury, co w przyszłości miało doprowadzić do racjonalizmu religijnego. Cechował ich także sceptycyzm wyrażający się w przekonaniu, iż prawda objawiona nie jest jeszcze całkowicie poznana, trudno więc ludzi przymuszać, aby wszystkie głoszone przez Kościół opinie uważali za ostateczne i niezmiennie. Echa tych zapatrywań znajdujemy u Biernata z Lublina, który już w 1515 r. wyrażał przekonanie, iż „rozum ludzki nie da się powstrzymać, żeby wciąż nie dociekać prawdy”. Zdaniem humanistów należało ją

szerzyć jedynie poprzez perswazję i nauczanie, a nie na drodze przymusu.

Nic więc dziwnego, iż wydana w tym czasie (1516) przez Tomasza Morusa *Utopia* głosiła pochwałę daleko posuniętej tolerancji, panującej w środowisku pogan nieznających prawd objawionych. W rok później jednak zamiast odnowy chrześcijaństwa humaniści ujrzeli jego rozbitcie powstałe na skutek wystąpienia Lutra. I tu ich drogi się rozeszły. Jedni, z Erazmem z Rotterdamu na czele, uważając ten rozłam za tymczasowy, wzywali do przewyciężenia go drogą pertraktacji i wzajemnych ustępstw; mając nadzieję, iż rozum weźmie górę nad namiętnościami i – nie orientując się, że w zapasach tych nie tylko o sprawy wyznaniowe chodziło – obu walczącym stronom doradzali umiarkowanie i pobłażliwość. Pod wpływem sukcesów luteranizmu Erazm wypowiedział się nawet za przyznaniem mu czasowej tolerancji cywilnej, choć równocześnie aprobował represje wobec żywiołów buntowniczych, powołujących się na hasła reformacji. Miał on bowiem nadzieję, iż jedność świata chrześcijańskiego zostanie niebawem przywrócona.

Wielu humanistów nie pozostało jednak biernymi widzami toczących się zapasów i opowiedziało się za bezkompromisowym zwalczaniem przeciwników wyznaniowych; jedni – jak Filip Melancton – przeszli do obozu luterkańskiego, inni – jak Tomasz Morus – uznali, iż czymś innym jest tolerancja wobec pogan, czym innym zaś ustępliwość wobec heretyków buntujących się przeciw Bogu i – władzy świeckiej.

W wirze walk wyznaniowych nie zmarniały jednak rzucone przez humanizm ziarna. Bagatelizowanie drugorzędnych różnic doktrynalnych czy obrzędowych, przenoszenie punktu ciężkości z zagadnień dogmatycznych na etyczne (jak to czynił Erazm), uznanie prawa rozumu do osądu w sprawach wiary, wzywanie wreszcie do umiarkowania i pojednawczości wobec przeciwników – wszystkie te postulaty miały w przyszłości przyczynić się walnie do narodzin tolerancji w teoretycznym i praktycznym słowa tego znaczeniu.

W dobie walk wyznaniowych jednak wszystkie Kościoły panujące traktowały tolerancję jako zło konieczne, tymczasowe remedium potrzebne tylko do momentu, kiedy będzie można przekonać lub pokonać przeciwnika wyznaniowego, a więc w ten czy inny sposób zmusić go do kapitulacji. Stanowisko to, do XX w. pozostałe w doktrynie wielu Kościołów, swój najpełniejszy chyba wyraz znalazło w katolicyzmie. Jeszcze w 1864 r. papież Pius IX potępił – jako błędne – twierdzenie, iż „każdy człowiek ma swobodę wyboru i wyznawania religii, którą za pomocą światła rozumu uzna za prawdziwą”. Potępienie to opierało się na wielokrotnie przez Kościół (aż do czasów II Soboru Watykańskiego) przypominanym twierdzeniu, iż prawdziwa jest tylko doktryna katolicka, „poza którą nie może być nikt zbawiony”.

Wierność tej doktrynie stanowi podstawowy obowiązek członków Kościoła. Najstraszniejsze zaś, co ich może spotkać, to herezja, ponieważ jej wyznawcy, choćby nawet na tym świecie żyli jak najbardziej mo-

ralnie, na tamtym skazani są na wieczne męki. Dla dobra więc zarówno samych heretyków, a jeszcze bardziej ich otoczenia, tam gdzie to jest w mocy Kościoła, nie należy dopuszczać do propagowania błędnych teorii, zatruwających dusze i wiodących je na potępienie. Państwo winno przyjść tu Kościołowi z pomocą; każde naruszenie jedności wiary stanowi bowiem zamach na jego podstawy. Zadania państwa nie mogą się ograniczać do spraw czysto „ziemskich”. W początkach naszego stulecia w *Encyklopedii kościelnej* pisano, iż obowiązek nietolerancji dogmatycznej „tkwi głęboko w duszy człowieczej, w samej religii i w instynkcie samozachowawczym Kościoła”. Wszystkie Kościoły, które wierzą „w swej religii prawdziwość, nietolerancję wypisują jako zasady na swoich sztandarach”. Bardziej wyrozumiale odnoszono się w średniowieczu do „niewiernych” (pogan); mimo jednak, iż niektórzy teologowie (ze św. Tomaszem z Akwinu na czele) byli przeciwni nawracaniu ich siłą, liczni władcy świeccy i zakony rycerskie (przede wszystkim Krzyżacy) nie brali tych zastrzeżeń pod uwagę.

Nie sposób, oczywiście, odmówić każdej religii prawa do propagowania swoich zasad i zwalczania poglądów przeciwnika. Istotna różnica polega nie na tym, lecz na środkach, za pomocą których ta walka powinna być prowadzona, a więc mówiąc skrótowo, czy potępiając pewne dzieła, można równocześnie wysyłać ich autorów na stos. W XVI w. uważano na ogół, że tak, i pod tym względem przywódcy różnych obozów wyznaniowych niewiele różnili się od siebie.

Byłoby bowiem niesłusznym i krzywdzącym uproszczeniem, gdybyśmy doktrynę nietolerancji przypisywali tylko przedstawicielom Kościoła katolickiego. Na zbliżonym do niego stanowisku stanęli w XVI w. zarówno Luter, jak Kalwin. Reformator wittenberski przeznaczał, co prawda, początkowo w swym Kościele dość szerokie miejsce dla tolerancji. Negował on prawo książąt do ingerencji w sprawy wiary, walkę z herezją nakazywał zaś prowadzić bronią duchową, a nie ogniem czy żelazem. Dopiero pod wpływem wystąpienia Tomasza Münzera i wydarzeń Wielkiej Wojny Chłopskiej z jednej strony, a koniecznością tworzenia Kościoła pod opieką tych właśnie książąt z drugiej, Luter zmienił poglądy. Zadanie władzy państwowej zaczął on upatrywać – podobnie jak to czyniono w średnio-wieczu – w opiece nad prawdziwą religią i gorliwym jej propagowaniu.

Heretyków, których widział przede wszystkim w anabaptystach, zalecał początkowo karać tylko wygnaniem, chyba żeby występowali z orężem przeciwko prawowitej władzy świeckiej. Stopniowo, pod wpływem otoczenia (Osiander, Melanchton), przyszedł on do przekonania, iż anabaptystów, jako zakamieniałych i niepoprawnych bluźnierców, należy karać śmiercią, przy czym „prawo miecza” w tym wypadku miałyby należeć do książąt. Inni teologowie luterańscy (przede wszystkim Melanchton) twierdzili później, że w taki sam sposób winno się postępować również wobec anty-trynitarzy, jeśli uporczywie trzymają się swych błędów.

W stosunku do takich wyznań chrześcijańskich jak kalwini czy katolicy Luter zalecał wygnanie, jeśli zechcą propagować swą wiarę. Tam, gdzie ich zwolennicy odprawiają publiczne nabożeństwa, *urbi et orbi* głoszą swe poglądy lub ich bronią, władza świecka ma obowiązek interweniowania z całą surowością. Reformator wittenberski przyznawał bowiem innym wyznaniom prawo uprawiania kultu jedynie „w swych pokojach”, a więc prywatnie, ale równocześnie nakazywał uczestniczenie w publicznym kulcie religii panującej, bo tylko wtedy mogą im się (m.in. poprzez słuchanie kazań) otworzyć oczy na zbawienne światło wiary. Był to jednak pewien krok naprzód w stosunku do doktryny katolickiej, która przewidywała tylko nawracanie i karanie heretyków, a nie dawała im możliwości emigracji oraz prywatnego uprawiania kultu.

Podobnie dla Kalwina do obowiązków władzy państwowej należy obrona prawdy Bożej, znieważanej przez bluźnierców, tzn. ludzi negujących Trójcę Świętą i złorzeczących Bogu oraz porzucających prawdziwą wiarę; karanie ich śmiercią, jako winnych obrazy majestatu boskiego, przewidywał już kodeks Justyniana (529). Nawiązując niejako do jego postanowień, jak również powołując się na przykłady zaczerpnięte ze Starego Testamentu, Kalwin aprobował egzekucje tych przedstawicieli radykalnego nurtu reformacji (anabaptystów i antytrynitarzy), którzy nie chcieli się wyrzec swych „bluźnierstw”. Za sprawą też Kalwina spalono w 1553 r. na stosie przeciwnika dogmatu Trójcy Świętej, hiszpańskiego teologa, Michała Serveta. Początkowo



reformator genewski pragnął to uczynić rękami inkwizycji, której przesłał dokumenty świadczące o tym, jak zakamieniałym i niepoprawnym bluźniercą jest Servet. Skoro jednak temu ostatniemu udało się zbiec z katolickiego więzienia, został stracony w kalwińskiej Genewie, do której – po drodze do Włoch – nieopatrznie zawitał. Kiedy zaś zarzucano Kalwinowi, iż poszedł śladami inkwizycji, odpowiedział, że instytucja ta nie ma prawa prześladować, jako rzekomych heretyków, protestantów, ponieważ sama opiera się na fałszywej doktrynie. Jedynie prawdziwy urząd chrześcijański jest uprawniony do podobnego postępowania wobec heretyków. Gdyby bowiem ich tolerowano, równałoby się to przyznaniu, iż w nauce heretyków mogą tkwić jakieś zasady prawdziwe i słuszne, a jest to przecież nie do pomyślenia. Usprawiedliwiając w słynnej *Defensio orthodoxae fidei* (*Obrona prawdziwej wiary*) spalenie Serveta, Kalwin dowodził, iż zarówno bezpieczeństwo religii, jak cześć Boża wymagają radykalnego tępienia herezji.

Zarzut, że postępek Kalwina był godny trybunału inkwizycji, wysunięto przeciw niemu w wielkiej polemice, jaka rozpętała się w całym świecie protestanckim (i nie tylko protestanckim) po straceniu Serveta. W polemice tej po raz pierwszy w dziejach myśli europejskiej sformułowano (głównie za sprawą Sebastiana Castelliona i Jakuba Acontiusa) w tak szerokim zakresie postulat tolerancji, która winna panować w stosunkach międzywyznaniowych. Obaj pisarze byli osiadłymi w Szwajcarii humanistami, którzy w wielu punktach

nawiażywali do poglądów swoich wielkich poprzedników. Castellion twierdził m.in., iż wszyscy się zgadzają na karanie przestępstw pospolitych (kryminalnych), na temat jednak wykroczeń przeciwko wierze panuje nie-słychana rozbieżność opinii i każdy uważa co innego za herezję. Pismo Święte jest zresztą w wielu miejscach tak niejasne, że trudno karać za różnice w jego komentowaniu. Prześladowań za wiarę Ewangelia wyraźnie zabrania, a więc niepoprawnych bluźnierców i ateistów można co najwyżej skazywać na wygnanie.

Wystąpienie Castelliona w obronie tolerancji należy widzieć w konkretnych historycznych warunkach XVI w. Nie wdając się w szczegółowe rozważania, można najogólniej stwierdzić, iż przez tolerancję rozumiano wówczas dopuszczenie do istnienia innych – obok panującego – wyznań religijnych, którym byłaby przyznawana większa lub mniejsza swoboda kultu. Tolerancja nosiła wówczas, podobnie zresztą jak przywileje polityczne, ściśle stanowy charakter.

W takiej też formie występuje ona w Polsce XVI w., gdzie szlacheccy zwolennicy reformacji nie doznawali z racji swojej konfesji ograniczeń w zakresie uprawnień stanowych; szlachta kalwińska, luterańska czy ariańska mogła więc na równi z katolicką posłować na sejm, obejmować urzędy, dzierżawić królewszczyzny, zasiadać w trybunałach sądowych, brać wreszcie udział w elekcjach. Inaczej już przedstawiała się sprawa z mieszczaństwem czy chłopami.

Nie było to jeszcze równouprawnienie wyznaniowe; katolicyzm pozostał w Polsce aż do rozbiorów reli-

gią panującą, co uroczyście potwierdziła Konstytucja 3 maja, a superintendenci protestancy nigdy nie zasiadali obok biskupów w senacie. Niemniej jednak w pewnych okresach mało do tego równouprawnienia brakowało, albowiem u schyłku panowania Zygmunta Augusta większość senatu składała się ze zwolenników reformacji; na mszę odprawianą z okazji otwarcia sejmu parczowskiego (1564) dwóch tylko panów świeckich pospieszyło do kościoła za królem, podczas nabożeństwa dla uczczenia zawarcia unii lubelskiej (1569) było ich tam więcej. Cóż z tego, skoro nie klęczeli podczas podniesienia, ponieważ nie wierzyli w przeistoczenie opłatka w ciało i krew Pańską.

Pojęcia tolerancja używano często wymiennie z wolnością sumienia. Ta ostatnia nie oznaczała jednak wówczas całkowitego zniesienia przymusu wyznaniowego, a tym bardziej uczynienia z kwestii wiary lub niewiary sprawy prywatnej każdego człowieka. Do całkowitego równouprawnienia wyznań pozostawała jeszcze daleka droga. Zarówno katolicy, jak protestanci byli przekonani, że jedynie ich wyznanie zapewnia zbawienie, i jeżeli godzili się na tolerowanie w kraju różnych sekt, czynili to z uwagi na dobro publiczne. Nietolerancja kościelna nie szła więc w parze z cywilną. I odwrotnie: nawet ludzie obojętni dla spraw wiary (jak w XVII w. Spinoza czy Hobbes) wypowiadali się za wyłączeniem z dobrodziejstw tolerancji tych wyznań, których istnienie mogło podważyć spokój publiczny w państwie. Dlatego też w XVI i XVII w. najszersze nawet pojęcie tolerancji pozostawiało za jego

obrębem ateistów; uważano ich bowiem za istoty z gruntu aspołeczne i niezdolne do przestrzegania jakichkolwiek zobowiązań wobec ludzi, ponieważ nie uznają ich wobec Boga. „A kto wierzy, że Boga nie masz, powiedzcie, proszę was, która go rzecz w karności zatrzymać będzie mogła?” – pisano u nas w czasach pierwszego bezkrólewia.

Problem tolerancji stał się sprawą palącą i niesłychanie aktualną właśnie na skutek rozłamu wyznaniowego, jaki Europa łacińska przeżyła w XVI w. Rozłam ów postawił przed światem chrześcijańskim problem koegzystencji różnych wyznań w tym samym państwie, koegzystencji koniecznej nieraz ze względów politycznych czy gospodarczych.

Początkowo liczono zresztą na szybkie przezwyciężenie rozłamu poprzez ekspansję protestantyzmu, rewindykacyjną akcję katolików czy też pojednanie obu kierunków na gruncie wspólnych dogmatów wiary. W miarę upływu lat stawało się rzeczą jasną, iż są to wszystko złudne i nieoparte na realnych podstawach nadzieje. Wszelkie zaś próby zmiany siłą (poprzez wojny religijne) istniejącego stanu rzeczy pociągały za sobą liczne ofiary w ludziach, zniszczenia gospodarcze, osłabienie polityczne państw, będących widownią tych starć.

Problem współistnienia stawał już przed ówczesną Europą w całej rozciągłości. Tak więc mimo sprzeniewierzenia się przywódców reformacji początkowo głoszonym hasłom wolności sumienia ruch ten miał zasadnicze znaczenie dla rozwoju koncepcji tolerancji.

Były to nie jedyne jego skutki przeciwstawne intencjom głównych przywódców poszczególnych ugrupowań. Istnienie na terenie jednego kraju kilku nieraz Kościołów, z których każdy twierdził stanowczo, iż tylko on jest posiadaczem prawdy, a co za tym idzie, i wyłącznym szafarzem zbawienia, a wszystkie inne odsądzał od czci i wiary, budziło coraz częstsze wątpliwości. Zaczęto się zastanawiać, czy naprawdę inne doktryny kościelne, poza tą jedną, są dziełem szatana. Zaczęto również sobie przypominać dawne twierdzenia humanistów, iż istnieją podstawowe dogmaty całego chrześcijaństwa, reszta zaś, którą się tak pasjonują teologowie, stanowi mniej istotny i dodatkowy element, oraz że życie zgodne z nakazami Ewangelii jest ważniejsze od ślepej wiary w doktrynę. Wszystkie te rozważania podkopywały stopniowo sens i potrzebę stosowania prześladowań wyznaniowych. Do obalenia nietolerancji wiodła jednak jeszcze daleka droga.

Reformacja wzmacniała władzę państwową; luteranizm czy anglikanizm podporządkowywał jej nawet Kościół. W intencjach przywódców reformacji nie leżało też na pewno pozbawienie „prawdziwej wiary” ramienia państwa, nie tylko broniącego jej, lecz i umożliwiającego dalszy zwycięski rozwój danego wyznania. Ale równocześnie w wielu państwach istniały mniejszości wyznaniowe, niemogące liczyć na poparcie tej władzy, wręcz przeciwnie, przez nią nieraz zwalczane. I tu znów nasuwał się dylemat, który musieli np. rozstrzygać katolicy angielscy, mianowicie, jak pogodzić posłuszeństwo papieżowi z lojalnością wobec własnego

króla. Podobny konflikt stwarzała hugenotom francuskim nietolerancyjna polityka ich władców, z tą tylko różnicą, iż rolę papieża odgrywał w ich wypadku siedzący w Genewie Kalwin. Co ważniejsze, posłuszeństwo monarsze czy wierność religii, jak dalece władza świecka może ingerować w sprawy sumień swoich poddanych, czy kompetencje tronu i Kościoła nie powinny być od siebie ściśle rozgraniczone. Oto problemy, z jakimi się musiała borykać podzielona wyznaniowo Europa. W XVI stuleciu, po nocy św. Bartłomieja i prześladowaniach katolików w Anglii, zarówno publicyści kalwińscy, jak i jezuicy doszli do zadziwiająco zgodnych wniosków: pierwsi (monarchomachowie) twierdzili, że ich współwyznawcy mają prawo do zbrojnego oporu wobec władcy pragnącego narzucić im katolicyzm, drudzy (Mariana, Suarez i inni) utrzymywali, iż wolno jest katolikom obalić króla-heretyka jako niegodnego swego urzędu tyrana. W ten sposób kładziono, nieświadomie zresztą, podwaliny nie tylko pod późniejsze republikańskie teorie władzy, ale i pod osiemnastowieczne koncepcje rozdziału Kościoła od państwa.

Połączenie opozycji politycznej z wyznaniową musiało jednak poważnie ograniczać zakres tolerancji stosowanej wobec mniejszości religijnych. Trudno tu nie potępić np. prześladowań katolików w Anglii, warto się jednak zastanowić, czy można im było przyznać pełne swobody wyznaniowe, skoro papież Pius V bullą *Regnans in excelsis* (*Królując na wysokościach* – 1570) wezwał poddanych Elżbiety do nieposłuszeństwa wo-

bec królowej. Rzym także i katolicy maczali palce we wszystkich niemal zamachach na jej życie, po śmierci zaś Elżbiety w słynnym „spisku prochowym” (1605), którego uczestnicy zamierzali wysadzić w powietrze parlament angielski. Tworzyło się tu zresztą poniekąd błędne koło: przeciwnicy tolerancji powoływali się na spiski knute przez kalwinów czy katolików z ich współwyznawcami (a wrogami ojczyzny) za granicą, ci zaś tłumaczyli, że szukają tam jedynie pomocy i ochrony przed prześladowaniami, których nie szczędzi się im w ojczyźnie.

Żadna ze stron walczących nie była zresztą w pełni konsekwentna; gdy bowiem w danym kraju stanowiła mniejszość, apelowała o pełną dla siebie tolerancję, tam zaś, gdzie była zdecydowaną większością, potępiała ją *a priori*. W obronie swych praw do swobody kultu używano tych samych nieraz argumentów; identycznymi niemal wywodami posługują się np. ścigani przez policję jezuici angielscy i nękanii przez sądy biskupie kalwini polscy. Pismo Święte stanowiło wspólny dla wszystkich autorytet, przy czym ze Starego Testamentu czerpano przeważnie argumenty przeciw tolerancji, a z Nowego dowody przemawiające za nią. Zarówno jednak protestanci, jak i katolicy zgadzali się na prześladowanie tych grup reformacji, które swym radykalizmem społecznym czy też religijnym naraziły się obu konfesjom. Mamy tu na myśli antytrynitarzy, negujących podstawowe dogmaty chrześcijaństwa (z nauką o Trójcy Świętej na czele), oraz anabaptystów, głoszą-

cych wspólnotę dóbr, jak też potępiających istnienie sądów, wojska, urzędów.

Ludzie tych czasów, sami nieraz zawzięcie prześladowani, choć domagali się swobód dla swoich współwyznawców, potrafili przyklaskiwać represjom wobec tych, których uważali za szczególnie niebezpiecznych i gorszących bluźnierców. Przebywający na emigracji w Niderlandach przywódca jansenistów, Antoine Arnauld, z pełną aprobatą powitał odwołanie edyktu nantejskiego (1685), które pociągnęło za sobą wygnanie hugenotów.

Nietolerancją nie splamili się jedynie prześladowani w większości krajów anabaptyści i antytrynitarze; trudno jednak oprzeć się wrażeniu, iż postąpili tak tylko dlatego, że w żadnym z państw nie stali się religią panującą. Jako mniejszość wyznaniowa występowali więc wszędzie z hasłami swobód religijnych dla siebie, a co za tym szło, i dla innych konfesji. Jak by się zachowali po dojściu do władzy, nie sposób przewidzieć, choć wypadki r. 1534 i 1579 każą raczej sceptycznie patrzeć na całkowitą i nieograniczoną tolerancję tych grup. W 1534 bowiem roku, po opanowaniu przez anabaptystów Münsteru (w Westfalii), wygnali oni z miasta tych wszystkich, którzy nie chcieli przyjąć ich wyznania, a majątki wypędzonych skonfiskowali. Osiadli zaś w Siedmiogrodzie unitarianie (antytrynitarze), którzy byli tam od r. 1571 równouprawnionym, ale nie panującym wyznaniem (jedyny to poza Polską wypadek tolerowania ich), z aprobatą przyjęli uwięzienie Franciszka Davidisa, wnoszącego do ich grona niebezpieczny



ferment wyznaniowy. Na domiar złego, osadzony w twierdzy Dera herezjarcha zmarł niebawem (1579), co dało przeciwnikom arian asumpt do słusznych po-niekąd zarzutów, iż i oni nie są w kwestii tolerancji cał-kiem bez winy.

I wreszcie sprawa anabaptystów, których prześla-dowano krwawo i zawzięcie w całej niemal Europie. Represje te były tym dotkliwsze, iż ci, rekrutujący się z chłopów i rzemieślników, sekciarze nie mogli na ogół Uczyć na możliwych protektorów, którzy włoskim inte-lektualistom, z jakich wywodzili się często antytrynita-rze, nic szczędzili nieraz pomocy i poparcia. Anabapty-ści dzielili się na dwa radykalnie sobie przeciwstawne odłamy, pokojowo usposobionych marzycieli, którzy pragnęli w małych, odciętych od świata gminach reali-zować oparte na Ewangelii wzory „chrześcijańskiego żywota”, oraz wojowniczą grupę ludzi, chcących z mieczem w ręku obalić stary, oparty ich zdaniem na wskazaniach Antychrysta, porządek. Władza świecka prześladowała jednych i drugich, uważając, iż owa gło-szona przez anabaptystów „wolność ewangeliczna” służy im za pretekst do antypaństwowych czy antyspo-łecznych wystąpień oraz do poczynań naruszających istniejący kodeks karny. I choć po r. 1534 wojowniczy nurt anabaptyzmu uległ niemal zupełnie zanikowi, na-dal za chłopów-anabaptystów walczących w szeregach Tomasza Münzera oraz mieszczan tego wyznania, bro-niących się bohatersko w Münsterze, płacili głowami ich cisi, łagodni i pracowici pobratymcy z gmin rze-mieślniczych na Śląsku i Morawach, których jedyną

winą było to, że nie chcieli się wyrzec własnego wyznania.

Przy całej sympatii i współczuciu dla ofiar tych prześladowań łatwiej nam jednak dziś zrozumieć, iż kogoś stracono za domniemaną przynależność do ruchu usiłującego zmienić społeczne oblicze świata, niż że – jak wspomnianego już Serveta – można było heretyka palić na wolnym ogniu tylko dlatego, iż negował istnienie Trójcy Świętej i potrzebę chrztu dzieci. Choć bowiem obywatele w wielu państwach solidaryzują się obecnie z ówczesnymi „buntownikami”, a nie ich pogromcami, żadne z tych państw nie dopuści, by ich poddani pod pretekstem woli Bożej czy nakazów Kościoła dopuszczali się buntowniczych i aspołecznych wystąpień. Podobnie więc jak wówczas, tak i dzisiaj granice tolerancji kończą się tam, gdzie zaczyna się interes publiczny i państwowy. Ten sam interes publiczny dyktował zakres swobód wyznaniowych i w dawnych wiekach. Tak np. John Locke stwierdza (1689), iż można by przyznać katolikom pełne prawa cywilne, gdyby nie to, że wszędzie, gdzie je uzyskali, wykorzystywali swe zdobycze dla knucia intryg przeciwko protestanckim rządóm. Notabene, katolicy angielscy uzyskali równouprawnienie wyznaniowe dopiero w... r. 1829. Ten sam interes publiczny doprowadzał we Francji do jakże często zawieranych (i jeszcze częściej zrywanych) kompromisów pomiędzy hugenotami a katolikami, kompromisów uwiecznionych wreszcie edyktem nantejskim.

I wreszcie kwestia kar stosowanych w sprawach o wiarę, a rażących nas dzisiaj słusznie swym okrucieństwem i srogością. Palenie na stosie (czy ścinanie) heretyków należy jednak rozpatrywać na tle ówczesnego prawodawstwa, które za wszelkie przestępstwa przewidywało wówczas wysokie, niewspółmierne do nich kary. A przecież herezja uchodziła za przestępstwo najgorsze, bo wymierzone przeciwko samemu Bogu.

Skarga pisze, iż są kary „na wydzieracze, złodzieje, na mężobójce”, ale na tych, „którzy zbawienie kradną, dusze zabijają”, żadnych kar w Polsce nie przewidziano. A pamiętajmy, iż w XVI w. złodziei zazwyczaj wieszano, zabójców ćwiartowano, a fałszerzy monet karano również śmiercią. W średniowieczu wrzucano ich do kotła z wrzącą wodą lub zalewano im gardło roztopionym ołowiem. Na tym większe uznanie zasługuje postawa ludzi, którzy wystąpili wówczas przeciwko podobnym praktykom wobec heretyków. Tolerancja wyznaniowa łączyła się u nich dość często z postulatami swobód politycznych, z walką przeciwko wszelkiego typu ograniczeniom nakładanym przez władze zarówno kościelne, jak i świeckie.

Niesłuszne więc byłoby zawężanie jej pojęcia do zagadnień religijnych. Swoboda publicznego wykonywania kultu oraz propagandy swego wyznania musiała rzutować na inne dziedziny życia publicznego. Z walki o możliwość odbywania nabożeństw i synodów wyniknęły późniejsze postulaty wolności zebrań, ze starań o nieskrępowaną publikację dzieł teologicznych żądania wolności druku, z postulatu swobodnego głoszenia

„szczyrej prawdy Bożej” – postulat wolności słowa. Już w XVI w. tolerancyjna postawa w sprawach wiary wiązała się z czymś więcej, mianowicie z postawą otwartą wobec napływających z zagranicy nowinek wyznaniowych, kulturalnych i politycznych, od mody i obyczajów począwszy, na wpływach literackich, artystycznych czy ustrojowych skończywszy. Dotyczyło to nie tylko idei, ale i ludzi. Nigdy przedtem tak masowo, jak w dobie Renesansu, nie wyjeżdżali Polacy za granicę i nigdy nie napływało do kraju tylu cudzoziemców, emigrantów politycznych i wyznaniowych co wówczas.

Stanisław Orzechowski w 1564 r. pisał: Jeżeli się nasi byli, jako strojów nowych zwykli, tak też [...] nowej wiary”. Istotnie, w wielu wypadkach było to przejściowe, powierzchowne i snobistyczne przejmowanie zagranicznych pomysłów. Ale nie zawsze. Co więcej, nie chodziło tu jedynie o zagranicę, ale w ogóle o stosunek do tego co nowe, przodkom nieznane i kłójące się z tradycją. Można chyba zaryzykować stwierdzenie, iż póki stały zarzut polemiki katolickiej, że nowinki religijne są czymś obcym i nowym, nie zaczął znajdować chętnych odbiorców, dopóty wyznawcy reformacji mogli liczyć na większą lub mniejszą tolerancję. Dlatego m.in. publicyści protestanccy starali się zawsze udowodnić, iż nie są nowatorami, ale jedynie wskrzeszają nieskażone tradycje pierwotnego chrześcijaństwa. Sami też zresztą wierzyli, że naśladowując pierwszych apostołów, wiodą ludzkość do dawnych złotych czasów w religii, podobnie jak naśladowanie starożytnych pisarzy i filozofów miało odrodzić złoty wiek w kulturze, a rea-

lizację dawnych praw (którą postulowali egzekucjoniści) w polityce i ustroju.

Sytuacja w Rzeczypospolitej zmienia się w XVII stuleciu i nie jest rzeczą przypadku, iż stopniowe przechylenie się szali na rzecz nietolerancji wiąże się z narastaniem jej izolacji od tych przemian kulturalnych i naukowych, jakie zachodzą współcześnie za granicą (przede wszystkim na Zachodzie). Wzmagająca się w XVII w. ksenofobia, megalomania, ignorancja wreszcie będą współgrać z nasilającymi się w Polsce elementami fanatyzmu. Na przeszkodzie ich całkowitemu zapaniu stanęły m.in. piękne tradycje poprzedniego stulecia.

## II. Problem współistnienia wyznań

POPULARNY W XVII W. WIERSZ O POLSCE, przedstawiający ją jako piekło dla chłopów, a niebo dla szlachty, nazywał również Rzeczpospolitą „azyłem heretyków”. Tę samą opinię wyrażali też przedstawiciele polskiej kontrreformacji; jeden z nich, Józef Wereszczyński, pisał np., iż do Polski napłynęły „wszystkie potwory i szelmy ze Włoch i Hiszpaniej, z Francji, z Niemiec wygnane”. Na pozór jednak w. XV nie zapowiadał takiego rozwoju wypadków; wszelkiego rodzaju sekty kacerskie prześladowano bowiem u nas w średniowieczu niemal równie zawzięcie jak na zachodzie Europy.

Piszemy „niemal”, ponieważ ruch biczowników, który po raz pierwszy dotarł do Polski w 1261 r., karali książęta dzielnicowi (na wezwanie arcybiskupa gnieźnieńskiego, Janusza) więzieniem i konfiskatą majątku, a nie – jak to czyniono we Francji i Włoszech – śmiercią na stosie. Pierwszy to zresztą znany nam z historii Polski wypadek współdziałania władz świeckich z duchownymi przy zwalczaniu herezji. W początkach XIV w. palono (głównie na Śląsku) przywódców ruchu waldensów. Dla zwalczania tej groźnej dla papieżstwa herezji Jan XXII powołał (bullą z 1327 r.) trybunał inkwizycyjny dla Polski, złożony – podobnie jak w innych krajach – z dominikanów. Trybunał ten działał w naszym kraju, niezbyt zresztą energicznie, aż do r. 1572.

Ruchy biczowników, waldensów, jak też żywiołów kacerskich wśród członków zakonu beginek i begardów

były w swym zasięgu ograniczone głównie do Śląska. Dopiero husytyzm postawił przed Kościołem konieczność walki z tą herezją także na terenie państwa polskiego. Władysław Jagiełło udzielił wówczas pełnego poparcia akcji Kościoła. W edykcie wieluńskim z 1424 r. uznał on husytyzm za przestępstwo również przeciwko państwu, polecając wszystkim urzędom każdego heretyka chwytać i karać w zasadzie śmiercią jako winnego obrazy majestatu; edykt ten nakazywał także przebywającym w Czechach Polakom powrót do kraju pod groźbą konfiskaty dóbr i infamii. Wracających mieli wyegzaminować z prawowierności specjalnie wyznaczeni przez Stolicę Apostolską inkwizytorzy. Rozpoznawanie spraw zastrzeżono więc duchowieństwu, państwu pozostawiając ustalenie wymiaru kary i jej wykonanie. Z kolei uchwalona w 1438 r., za rządów małoletniego Władysława III, konfederacja korczyńska zawierała zobowiązanie panów duchownych i świeckich, że wszystkich wszczynających bunty przeciwko królowi, a także każdego, „kto by błędy kacerskie szerzył” pokonają i zniszczą.

Na oba te postanowienia powoływali się nieustannie przeciwnicy reformacji, niepomni, iż edykt wieluński był właściwie bezprawny, ponieważ dwa lata wcześniej król w przywileju czerwińskim zobowiązał się, iż nie będzie konfiskował dóbr swoich poddanych bez uprzedniego wyroku sądowego; konfederacja korczyńska wspominała zaś o zwalczaniu herezji jako elementu mogącego mącić pokój publiczny tylko marginesowo. Co ważniejsze zaś, obie te ustawy zostały ostatecznie

uchylone przez konfederację warszawską 1573 r., zabraniającą władzom świeckim przychodzenia z pomocą Kościołowi w prześladowaniach religijnych.

Prześladowania takie miały miejsce w stosunku do zwolenników husytyzmu; w 1440 r. spalono na stosie w Poznaniu pięciu księży tego wyznania, pochodzących ze Zbąszynia, a w drugiej połowie XV w. licznych zwolenników husytyzmu w Wielkopolsce i na Kujawach skazano na kary więzienia i grzywny. Jeśli natomiast chodzi o wyroki śmierci, to wiemy konkretnie zaledwie o kilkunastu przypadkach tego rodzaju. Na ogół w razie uroczystego wyrzeczenia się herezji poprzestawano na nałożeniu pokuty i kary pieniężnej. Równocześnie zaś w maju 1415 r. posłowie polscy na sobór w Konstancji, z Zawiszą Czarnym na czele, przyłączyli się do protestów panów czeskich w sprawie Jana Husa, który mimo iż przybył do Konstancji z giejtem cesarza, został tam jednak uwięziony. W 1420 r. rozważano sprawę pozyskania króla polskiego na tron czeski. Kiedy zaś Jagiełło odmówił, do Pragi zjechał, na krótko zresztą, Zygmunt Korybutowicz jako namiestnik księcia litewskiego, Witolda, który nosił się z zamiarem przyjęcia korony czeskiej. W 1433 r. ruszyła wspólna, polsko-husycka, wyprawa na ziemie zakonne, kierowana przez Jana Czapkę z Sanu oraz wojewodę poznańskiego, Sędziwoja Ostroroga. Spustoszyła ona posiadłości krzyżackie w Nowej Marchii i na Pomorzu, docierając aż nad Bałtyk. Zarówno pertraktacje, jak przymierza wojskowe nie mogły nie przyczynić się do powstawania poglądu, iż od różnic wyznaniowych



ważniejszy jest sojusz bojowy, nawet husycko-katolicki, ale wymierzony przeciwko znienawidzonemu w obu krajach zakonowi krzyżackiemu. Pamięci o tym nie było w stanie zatrzeć późniejsze zawarcie przez możnowładztwo świeckie i duchowne (kardynał Oleśnicki) sojuszu z tak nieprzejednanym wrogiem husytów jak Zygmunt Luksemburczyk.

Istotnym czynnikiem wpływającym na ukształtowanie się późniejszej tolerancji był fakt, iż Polska już przed reformacją nie stanowiła kraju pod względem wyznaniowym jednolitego, a więc takiego jak Francja, Włochy czy Anglia. Przez nią bowiem przebiegała granica dzieląca Kościół łaciński od greckiego (prawosławnego), powstałego w wyniku schizmy z r. 1054. Po przyłączeniu do Polski Rusi Czerwonej Kazimierz Wielki, nie chcąc sobie zrażać osiadłych tam prawosławnych, stosował wobec nich daleko idącą tolerancję. Podobną politykę wyznaniową uprawiali też jego następcy. Szlachta prawosławna już w XV w. cieszyła się w Koronie tymi samymi, co i katolicka, przywilejami i nie doznawała z racji swego wyznania żadnych prześladowań. Jej współwyznawcy w Wielkim Księstwie Litewskim mieli jednak zamknięty dostęp do najwyższych urzędów państwowych (wojewody, kasztelana wileńskiego i trockiego) oraz do rady wielkoksiążęcej. Ograniczenia te, ponawiane kilkakrotnie jeszcze w pierwszej połowie XVI w., zniósł ostatecznie Zygmunt August (w r. 1563 i 1568). Nieco odmiennie przedstawiała się sytuacja prawosławnego mieszczaństwa, wobec którego (szczególnie we Lwowie) stosowa-

wano pewnego rodzaju dyskryminację, zarówno jeśli chodziło o przyjmowanie do prawa miejskiego i cechów, jak i w zakresie publicznego sprawowania kultu. Choć ograniczenia te uchylił Zygmunt August w 1572 r., mieszczanie ruscy skarżyli się nadal na niedopuszczanie ich do urzędów. Pewną dyskryminacją był obowiązujący na terenie całego państwa zakaz budowy nowych cerkwi i odnawiania starych. W praktyce jednak na ziemiach ruskich w ogóle go nie przestrzegano, a na Litwie w bardzo małym stopniu. W samym zaś Wilnie wznoszono zarówno w XV, jak i XVI w. nowe świątynie. Faktem jest również, iż królowie polscy mieli duży wpływ na Kościół prawosławny, co przejawiało się w obsadzaniu przez nich biskupstw, ingerencji w sądownictwo, życie wewnętrzne kleru itp.

Prawosławni nie byli jedyną niekatolicką ludnością państwa polskiego. Oprócz Żydów należy tu wymienić wyznawców islamu: Tatarów, którzy posiadali na Litwie (Troki, Łukiszki koło Wilna, Łowczyce pod Nowogródkiem) swoje meczety. Daleko od nich liczniejsi byli zamieszkali na południu Polski Ormianie, wyznawcy monofizytyzmu (uznający tylko boską naturę Chrystusa), podlegli patriarsze w Eczmiadynie na Kaukazie. Również oni korzystali z szerokich swobód wyznaniowych, przyznanych im przez Kazimierza Wielkiego w przywileju z 1367 r. Ormianie posiadali też oddzielne biskupstwo we Lwowie; w mieście tym istniała ich katedra ufundowana w drugiej połowie XIV w. Oprócz tego posiadali świątynię w Kamieńcu Podolskim; biskupi ormiańscy byli zatwierdzani przez kró-

łów polskich. Najmniejszą liczebnie grupę wyznaniową stanowili Karaimi, będący pochodzenia tureckiego. Uznawali oni wyłącznie Stary Testament, odrzucając wszystkie późniejsze komentarze. Karaimi przybyli na Litwę z Krymu pod koniec XIV w.; mieli oni swe świątynie (tzw. kenesy) w Wilnie, Trokach, Poniewieżu, Łucku i Haliczu.

Politykę królów polskich w stosunku do prawosławnych i Ormian można w tym okresie scharakteryzować najogólniej jako odpowiadającą interesom państwa, a sprzeczną z naciskami papieżstwa. Zgodnie z tymi pierwszymi Polska dąży do stworzenia samodzielnej hierarchii prawosławnej, niezależnej od Moskwy, co ostatecznie zostaje w ciągu XV w. uwieńczone powodzeniem. Wbrew zaś naciskom Rzymu królowie nakłaniają prawosławnych i Ormian do unii tylko drogą misji, a nie jakichkolwiek represji prawnych. Stanowisko państwa było więc sprzeczne z wynikającym z prawa kanonicznego obowiązkiem władców nawracania niewiernych poddanych.

W opozycji do tego prawa pozostawała również, kształtująca się na przełomie XIV i XV w., polska doktryna stosunku do innowierców oraz ich państw, nawiązująca zresztą do poglądów niektórych kanonistów zachodnioeuropejskich. Doktryna ta wyrasta z jednej strony z konieczności usprawiedliwienia faktu, iż sojuszników przeciwko wspólnemu wrogowi w postaci Krzyżaków znajdowano w pogańskiej początkowo Litwie, jak również wśród Tatarów. Fakt ten zakony wyzykiwał do nieustannych ataków na Polskę jako na pań-

stwo sprzymierzające się z niewiernymi i dostarczające im broni. Z drugiej zaś strony, zagrożona agresją instytucji osłaniającej zaborcze dążenia celami misyjnymi i powołującej się na autorytet papieża oraz cesarstwa, Polska musiała – przez usta swych prawników – zakwestionować teologiczno-prawne uzasadnienie tych najazdów.

Pierwszy uczynił to biskup poznański, Andrzej Laskarz, podczas procesu polsko-krzyżackiego, toczącego się w Budzie w latach 1412-1414. Zakon domagał się zgody na odbudowę jego twierdzy, Wielone, wzniesionej na terytorium Żmudzi, będącej wówczas krajem pogańskim; roszczenia swe Krzyżacy wywodzili z faktu, iż niewierni nie mogą posiadać nienaruszalnych praw i granic. Terytoriami ich może swobodnie dysponować papież oraz cesarz; te właśnie instytucje nadały zakonowi prawo własności w stosunku do ziem stanowiących teren jego działalności misyjnej. W odpowiedzi na te wywody Laskarz stwierdził, iż Krzyżacy nie są zdolni do prawdziwego krzewienia wiary. Istotny motyw polityki zakonu to chciwość; zagarnia on ziemię z chęci zysku, nie chrzci zaś zamieszkałych na niej pogan.

Zdaniem Laskarza stosowanie przemocy wobec pokojowych pogan (*pagani pacifici*), w niczym niezagrożających światu chrześcijańskiemu, jest całkowicie nieuzasadnione. Nie można bowiem nawracać nikogo przymusem, czyli używać „przy konwersji miecza tego świata tam, gdzie właściwy jest tylko oręż niebieski, słowo Boże”. Donacyjne akty cesarzy na rzecz Krzyża-

ków nie mają znaczenia prawnego, ponieważ były jedynie samowolnym dysponowaniem cudzą własnością, pośrednio zaś sankcjonowaniem morderstw popełnianych przez zakon na bliźnich. W związku z tym Laskarz z całym naciskiem podkreśla, iż niewierny jest naszym bliźnim, wobec którego obowiązują zasady wyrażone w Ewangelii.

Tak więc tezy profesora Akademii Krakowskiej, Pawła Włodkowica, z którymi wystąpił na soborze w Konstancji, pozostawały w ścisłym związku ze sporem polsko-krzyżackim oraz procesami na tym tle prowadzonymi. Polemizując w latach 1415-1417 ze stanowiskiem pamflecisty krzyżackiego Jana Falkenberga, Włodkowic twierdził, iż wiary nie można nikomu narzucać przemocą; dopuszczalne jest jedynie szerzenie jej zasad drogą propagandy misyjnej. Wiara stanowi bowiem zagadnienie, które winno należeć do kompetencji papieża, a nie cesarza. Włodkowic, podobnie jak inny prawnik tego okresu, Stanisław ze Skarbimierza, przyznawał również poganom prawo do posiadania własnych państw, których nie można najeżdzać, łupić i zagarniać pod pretekstem szerzenia w nich chrześcijaństwa. Notabene, kazanie Stanisława ze Skarbimierza na temat wojny sprawiedliwej stanowi pierwszy w literaturze światowej systematyczny wykład prawa wojny publicznej.

W związku z tym Włodkowic, w ślad za Andrzejem Laskarzem, kwestionował ważność uprawnień, otrzymywanych przez Krzyżaków od cesarza, do podboju pogańskich Prusów, jak też nie wykluczał moż-

liwości korzystania z pomocy niewiernych w wojnie sprawiedliwej, a więc prowadzonej w celu obrony własnego terytorium. W wywodach swoich Włodkowiec w małym tylko stopniu opierał się na ówczesnym prawie kanonicznym; przede wszystkim bowiem, jeśli chodzi o pojęcie zakresu władzy papieża, czerpał swe poglądy z dzieł pisarzy pozostających w opozycji wobec oficjalnej doktryny Kościoła. W jeszcze zaś większym stopniu korzystał z praktycznych doświadczeń współczesnych mu czasów, a więc z faktu, iż – jak to słusznie stwierdził ks. Walenty Wójcik – już wtedy Polacy w „rozwiązywaniu ważnych problemów politycznych kierowali się zasadami różnymi od poglądów ówczesnej kanonistyki”.

Ta pewna niezależność w stosunku do oficjalnej doktryny Kościoła, wyrażająca się w zdecydowanym potępieniu przymusowego chrztu pogan, wniosła swój niewątpliwy wkład do późniejszego rozwoju polskiej tolerancji. Nie bez wpływu na nią był też fakt, iż – zarówno jak przedtem zwolennicy katolicyzmu i prawosławia, tak później wyznawcy Kościoła rzymskiego i protestantyzmu – pochodzili z tych samych warstw społecznych i grup narodowościowych. Konflikty społeczne i etniczne nie nakładały się więc na wyznaniowe; jedyny wyjątek stanowili tu luteranie, utożsamiani w pewnym okresie reformacji z niemczyzną.

Współistnienie różnych wyznań wytwarzało tak w sferach rządzących, jak i wśród szlachty przekonanie, iż państwo może doskonale istnieć i rozwijać się bez jedności wyznaniowej. Dlatego też musiały nie-

wątpliwie trafiać w próżnię argumenty polemistów katolickich, którzy w dobie reformacji tłumaczyli królowi, aby – jeśli chce mieć „państwo spokojne” – dbał o to, żeby „w nim żadne różnice wiary nie były” (Walenty Kuczborski do Zygmunta Augusta), czy też (jak Piotr Skarga) wywodzili, iż tam, „gdzie się jedną wiarą i religią ludzie nie zwiążą”, żadna ich inna więź nie utrzyma.

Zwolennicy reformacji znajdowali na to szybką i celną replikę, wskazując na dobrze wszystkim znane „domowe” przykłady. W 1583 r. arianin, Marcin Czechowic, przypominał, iż w Polsce zawsze panowała swoboda sumienia, czego dowodem chrzest Litwy, pokojowymi metodami przeprowadzony; każdy zaś z obywateli państwa mógł być wyznania „greckiego, rzymskiego czy ormiańskiego” i żadnych z tego powodu nie cierpiał prześladowań.

W dziesięć prawie lat później o tym samym mówił na sejmie rzecznik polskiego luteranizmu, historyk i działacz polityczny, Świętosław Orzelski.

Nie dopiero różność religii w Polsce urosła – prawił on w 1592 r. – Nie wspominając greckiej, która jest chrześcijańska, pogańska i żydowska z dawna tu się zachowały, lecz już od religii rzymskiej katolickiej różna od wielu wieków ma miejsce,

mianowicie – jak wynika z dalszych wywodów Orzelskiego – husytyzm, do którego, podobnie jak wielu innych zwolenników reformacji, nawiązywał. Sens tych wywodów był jasny: mogli ze sobą zgodnie współżyć prawosławni, Ormianie i katolicy, dlaczegóż

by nie miano teraz tolerować obok nich luteranów, kalwinów lub arian. Rzecznicy swobód wyznaniowych dla nowych sekt chrześcijańskich sięgali tu po argumentację niesłychanie w oczach ówczesnych ludzi istotną, tzn. ciągłości historycznej pewnych tradycji, których nie wolno i nie ma potrzeby naruszać.

Wiek XV zostawił jeszcze inny spadek, określający stanowy charakter polskiej tolerancji na przyszłość. Już przed reformacją bowiem inaczej traktowano obwinioną o herezję szlachtę, inaczej mieszczan, odmiennie wreszcie przybywających do kraju z zagranicy ludzi luźnych, szerzących różne kacerskie nauki. O ile nam wiadomo, nikt spośród szlachty śmierci za swe husyckie wyznanie nie poniósł; trudno bowiem do męczenników wiary zaliczyć tych towarzyszy Spytka z Melsztyna, którzy – wzięwszy udział we wznieconym przez niego buncie, polegli następnie pod Grotnikami (1439), choć zdaniem niektórych badaczy część z uczestników tej konfederacji żywiła sympatię dla husytyzmu. Kiedy zaś w 1505 r. likwidowano w Polsce przybyłą z Czech sektę tzw. fosariuszy, ich apostołów wychłostano i żywcem spalono. Szlachta zaś, która się do tego ruchu przyłączyła, „po zadośćuczynieniu i odwołaniu tak haniebnego kacerstwa [...], z więzienia uwolnioną została”.

Kościół, oczywiście, zawsze z daleko większą siłą i energią bronił własnego stanu posiadania, niż rozszerzał podboje wyznaniowe na nowe tereny. Dlatego też, o ile mógł (i musiał zresztą) tolerować istnienie prawosławnych, przejętych razem z ziemiami, na których



mieszkali z dziada pradziada, o tyle ostro przeciwstawiał się postępom reformacji. W Polsce nie uczynił tego jednak od razu. Duchowieństwo, podobnie zresztą jak początkowo i Rzym, nie doceniało groźby, jaką dla istnienia Kościoła niosła ona ze sobą; było bardziej zajęte własnymi kłopotami (m.in. trwającym już na sejmach sporem ze szlachtą o dziesięciny, sądownictwo, podatki na obronę państwa), nie reprezentowało wreszcie odpowiedniego poziomu moralnego i umysłowego, by móc od razu i zdecydowanie podjąć walkę. Tak więc najbardziej energiczne posunięcia antyreformacyjne nie wyszły ze strony kleru. Debatował on wprawdzie na synodach – 1521, 1523, 1527 i 1530 r. – nad zwalczaniem szerzącego się w kraju luteranizmu, ale owoce tych obrad były więcej niż nikłe. Ustanowiono tylko inkwizytorów, którzy w każdej diecezji mieli tropić zwolenników herezji i przedstawiać ich nazwiska biskupom w celu ukarania winnych. Tam zaś, gdzie nie byłoby owych inkwizytorów, obowiązek ścigania herezji złożono na archidiakonów. W sumie jednak synody nie posunęły się w swych rozporządzeniach antyreformacyjnych tak daleko jak król.

Najostrzejsze edykty wymierzone przeciwko zwolennikom nowinek religijnych wychodzą bowiem od monarchy; łagodny z natury Zygmunt I już w dwudziestych latach XVI w. podpisuje dekry, w których raz po raz przebłyskuje groźny topór kata. Już w 1520 r. król zachęcony przez legata papieskiego, Zachariasza Ferriero z Guardia, zakazuje pod karą konfiskaty dóbr i banicji sprowadzania do kraju pism Lutra. Z ko-

lei w trzy lata później (7 III 1523 r.) pod wpływem innego legata, Tomasza Nigra, ustanawia karę śmierci i konfiskatę majątku za samo wyznawanie i propagowanie nauki Lutera oraz innych reformatorów, jak również za sprowadzanie, czytanie i szerzenie ich dzieł. „Edykt tak srogi, że chyba jedynym jest rozporządzeniem prawnym w Polsce tego rodzaju” – oświadcza historyk, Wincenty Zakrzewski. Do połowy XVI w. wytoczono w samym Krakowie około trzydziestu procesów o herezję. Kończyły się one przeważnie upomianiem i z ich powodu włos z głowy nikomu nie spadł; w każdym razie historycy polskiego protestantyzmu nie wspominają o takim wypadku. A przecież król nakazywał przeprowadzanie rewizji w domach mieszczańskich w poszukiwaniu ksiąg protestanckich; musiano je dobrze i na czas pochować, jeśli kanclerz, Krzysztof Szydłowiecki, w 1524 r. zapewnia z triumfem papieża, Leona X, jakoby Kraków był zupełnie wolny od lutezańskiej „zarazy”. Swe surowe postanowienia, jakże niepasujące nam do obrazu dobrego Zygmunta „Starego”, który – jak pisze Marcin Bielski – w wieńcu różanym na głowie chadzał, król ponowił w następnych latach. Za jego przykładem poszedł też książę Janusz Mazowiecki; w 1525 r., również pod karą śmierci, zakazał on swoim poddanym czytania ksiąg Lutera i wyznawania jego nauki.

Jeśli władze państwowe w walce z reformacją zajęły, przynajmniej na papierze, tak energiczną postawę, wynikało to nie tylko z niewątpliwej zresztą gorliwości religijnej samego Zygmunta I oraz jego przekonania

o obowiązku obrony Kościoła. Edykty królewskie podkreślają z całym naciskiem, iż reformacja prowadzi do zaburzeń nie tylko w Kościele, ale i w państwie, nakłania bowiem ludzi do buntów i zamieszek, pogardy władzy i lekceważenia jej rozporządzeń. Motywacja ta, która miała się stać w przyszłości jednym z głównych motywów propagandy polskiej kontrreformacji, nie była rodzimym wynalazkiem. Podobne zarzuty bowiem wysuwano w tym czasie w wielu innych krajach Europy. W Anglii Tomasz More (Morus), będący zawziętym przeciwnikiem reformacji, utożsamiał herezję z największą z możliwych zrad, bo zdradą samego Boga. Morus na przykładzie wypadków niemieckich 1525 r. stwierdzał, iż następstwem nauki Lutra są bunt przeciwko zwierzchności świeckiej i powstania chłopskie. Dlatego też, zdaniem Morusa, władcy winni karać heretyków śmiercią. Jest rzeczą zrozumiałą, iż tego rodzaju argumentacja występowała najczęściej w Niemczech oraz w państwach z nimi sąsiadujących. Tak np. katolickie dziejopisarstwo w Szwajcarii zaraz po wojnie chłopskiej podkreślało, iż wybuchła ona w następstwie agitacji prowadzonej przez zwolenników „nowinek religijnych”.

Wypadki niemieckie obserwowano w Polsce niesłychanie uważnie. Tam, gdzie ruchy religijne wystąpiły w połączeniu z dążeniami do radykalnych reform społecznych, król interweniował na ogół dość energicznie. W styczniu 1525 r. pospólstwo gdańskie wystąpiło z atakiem na patrycjat; agitatorzy zażądali skasowania postów, mszy i śpiewu kościelnego na równi

ze zniesieniem lichwy, ceł, podatków i wszelkich czynszów pieniężnych, a wolności głoszenia słowa Bożego obok swobody polowania, rybołówstwa i połowu bursztynu. Obalono władzę miejską, wprowadzając nowy ustrój skrajnie demokratyczny, skasowano klasztory, głoszenie nauk powierzono zaś protestanckim predykantom. Jak słusznie stwierdza Władysław Konopczyński, dopiero wypadki gdańskie skłoniły rząd polski i episkopat, te czynniki, które dotychczas „słabo i bez zapału zwalczały nowinkarzy”, do przejścia od groźnych, ale pozostających tylko na papierze, słów do czynów.

Za radą arcybiskupa, Jana Łaskiego, wiosną 1526 r. król zjechał osobiście do Gdańska w asyście 8000 wojska. Na luteranów padł taki strach, iż – jak się wyraził podobno pewien kupiec – gotowi byli uwierzyć „nie tylko w Boga, ale w osła”. Czternastu przywódców rebelii ścięto, przywrócono dawne władze miejskie, oddano klasztory mnichom, a kościoły księżom. Zwolennikom protestantyzmu nakazano w przeciągu dwu tygodni opuścić miasto. Represje nie zahamowały zresztą rozwoju reformacji w Gdańsku, położyły tylko kres jej ewolucji w kierunku radykalno-anabaptystycznym.

Bunt gdański spotkał się z potępieniem nie tylko katolickiego króla, ale i samego Lutra, który, widząc w nim po części echa trwającej w Niemczech wojny chłopskiej, napominał niewczesnych reformatorów, aby wszelkich zmian liturgicznych dokonywali nie poprzez „prostego człowieka”, ale przez „prawowitą władzę ra-

dy”, inaczej może bowiem przyjść do lekceważenia władzy, „dla której Bóg żąda bojaźni i szacunku”. Kiedy zaś głowy buntowników spadały pod toporem kata, nie protestował przeciw temu obecny wówczas w Gdańsku Albrecht Hohenzollern, już nie Wielki Mistrz zakonu krzyżackiego, ale od 1525 r. luterański władca świeckiego lenna Rzeczypospolitej – Prus Książęcych – a więc współwyznawca ofiar egzekucji. Albrecht wybronił jedynie od kaźni luterańskich predykantów.

Ten sam Zygmunt I, który starał się powstrzymać szerzenie luteranizmu wśród własnych poddanych, przystał na wprowadzenie go do ziem lennych państwa polskiego. Daremnie oburzał się na to Rzym, szczególnie iż traktat, który zresztą nie wspominał o wyznaniu księcia i jego poddanych, faktycznie nie zabezpieczał praw katolików w Prusach. Po r. 1525 zostali oni pozbawieni swobody kultu publicznego. Nic więc dziwnego, iż papież potępił wiarołomnego mistrza, którego posiadłości uznawał za lenne władanie papieżstwa. Zygmunt I był jednak w tej mierze innego zdania i uważał, iż Polska ma wyłączne prawa do Prus Książęcych; złożony na rynku krakowskim w kwietniu 1525 r. hołd pruski był równocześnie pierwszym w Europie układem, zawartym pomiędzy protestanckim księciem a katolickim monarchą. Abstrahując od ujemnych skutków tego aktu w przyszłości, które trudno było wówczas przewidzieć, oznaczał on wtedy prymat polityki nad religią. Interes państwa (choć może zbyt doraźnie rozumiany) wziął tu górę nad interesem Kościoła. War-

to dodać, iż pertraktacje z luterańskim księciem prowadzili w imieniu króla katolicy duchowni, pozostający w jego służbie dyplomatycznej. Współcześni broniąc traktatu, powoływali się (jak to czynił Andrzej Krzycki) na fakt, iż w Polsce z dawien dawna obok rzymskich katolików zgodnie współżyją ze sobą Rusini, Ormianie, Żydzi i Tatarzy; w tej wspólnotce jest więc miejsce także dla luteranów w Prusach Książęcych. Co się zaś tyczy przysięgi lenniczej, to przecież składają ją również i niekatolicy poddani polskiego monarchy (m.in. prawosławni). Po założeniu uniwersytetu luterańskiego w Królewcu (1541) książę Albrecht zabiegał o zatwierdzenie go przez cesarza lub papieża; czynił to dlatego, ponieważ uczelnia ufundowana przez księcia lennego nie miała prawa nadawania tytułów naukowych. Gdy zabiegi te okazały się – co było zresztą do przewidzenia – daremne, Zygmunt August przyszedł z pomocą bratu stryjecznemu i edyktem z 28 III 1560 r. zatwierdził fundację luterańskiego uniwersytetu.

Należy tu chyba stwierdzić, iż ten laicki – jak byśmy dziś powiedzieli – charakter polskiej polityki zagranicznej utrzymał się przez cały niemal w. XVI. Nie chodzi tu już tylko o sprawę luterańskich Prus Książęcych, z którymi państwo polskie pozostawało wówczas w przyjaznych stosunkach i z którymi utrzymywało kontakty o różnorodnym charakterze. Idzie także o neutralność zachowaną w okresie walk wyznaniowych w Rzeszy. W 1546 r. np. papież Paweł III nakłaniał króla, by wziął czynny udział w walkach z protestantami w Niemczech. Mimo to 9 sierpnia tego roku Zyg-

munt I nakazuje starostom, aby zabronili komukolwiek mieszania się do nich, i to zarówno po jednej, jak i drugiej stronie. Warto też zwrócić uwagę na stosunek państwa polskiego do Turcji. Mimo nacisku ze strony papieża i Habsburgów, motywowanego koniecznością walki z największym wrogiem chrześcijaństwa, Polska nie dała się do tej wojny sprowokować. A co więcej, zawarła z Turcją w r. 1533 pokój, mający obowiązywać do zgonu króla lub sułtana, który na długo zapewnił jej bezpieczeństwo na południowej granicy państwa. Nie są to wszystko rzeczy bez związku z głównym tematem naszych rozważań: brak fanatyzmu w polityce zagranicznej nie mógł nie rzutować na wewnętrzną, przyczyniając się do wzrostu ogólnej tolerancji.

Tolerancja ta miała jednak swoje podwójne, Janusowe niejako oblicze, surowe dla „prostych ludzi”, naruszających pod hasłem realizacji zasad Pisma Świętego istniejący porządek społeczny, ustępliwe wobec księcia zmieniającego odgórnie wiarę i narzucającego ją poddanym. Kiedy we wrześniu 1525 r. powstali chłopci na Sambii (Prusy Książęce), domagając się głoszenia „prawdziwej, czystej Ewangelii i kazania bez ludzkich dodatków”, na pomoc luterańskiemu księciu pospieszyło nie tylko pospolite ruszenie Prus Królewskich, ale m.in. również i poczty biskupa warmińskiego, Maurycego Ferbera. Chłopci sambijscy nie ograniczyli się bowiem do żądań reform religijnych, lecz domagali się także wolności osobistej, całkowitego zniesienia czynszów i pańszczyzny oraz wolnego użytkowania lasów, pastwisk i wód. Wystąpienie to, w którym

(jak czytamy w piśmie Zygmunta I do senatu) „poddani pod pretekstem wolności ewangelicznej podnieśli oręż przeciw panom swoim”, zostało też rychło przez lute-  
rańskie i katolickie wojska stłumione, a kilku jego przywódców ścięto. Względy solidarności społecznej okazały się raz jeszcze silniejsze od różnic wyznaniowych.

Te same względy nakazywały też zarówno katolic-  
kim, jak lutezańskim władcom energiczne zwalczanie anabaptyzmu. Nawet jednak wobec tych wszędzie prześladowanych sekciarzy postępowano u nas odmiennie niż za granicą. W sierpniu 1535 r. grupa anabaptystów, licząca około 200 osób, pojawiła się w Polsce, przechodząc przez Toruń i Grudziądz aż do Kwidzyna. Zygmunt I wydał wówczas (27 IX 1535 r.) edykt zakazujący starostom pogranicznych grodów i miasteczek wpuszczania do kraju owej „bezbożnej i zbrodniczej sekty anabaptystów”; nie ma bowiem – jak tłumaczył król – „groźniejszej zarazy nad tę, którą owe nie ludzie, ale potwory usiłują zarazić rodzaj ludzki”. Zygmunt I polecał swym urzędnikom, aby zakazali anabaptystom „wody i ognia, i żadną miarą nie pozwolili na zawiązywanie stosunków z naszymi poddany-  
mi”.

Słowa tego dekretu brzmią surowo, ale nie tak groźnie, skoro się zważy, iż w tym samym czasie (10 VI 1535 r.) został w Niderlandach ogłoszony edykt Karola V, ustanawiający karę śmierci nie tylko dla samych anabaptystów, ale także dla wszystkich ich sympatyków, adherentów i protektorów. Ci z sekciarzy, którzy



by trwali uporczywie w herezji bądź też byli jej „prorokami” i przywódcami, mieli zostać ukarani śmiercią na stosie. Mężczyzn okazujących skruchę należało ścinać, a kobiety topić. Palono również anabaptystów na pobliskim Śląsku.

Tymczasem w Polsce, mimo zakazów króla, pojawiła się druga grupa anabaptystów, która ze Sławkowa (na Morawach) przez Słowację przedostała się do Kraśnika Tęczyńskich na Lubelszczyźnie i Włodzimierza Wołyńskiego. Tułacze spędzili ciężką zimę r. 1535 na 1536 w Kraśniku, nękani przez starostów królewskich, którzy – powołując się na wspomniany wyżej edykt Zygmunta I – nie chcieli im zezwolić na dalszą wędrówkę po Polsce. Ich przywódca, Ulryk Stadler, wystosował wówczas list do prześladowców, w którym m.in. czytamy: „Zagroziliście nam, że chcecie nas wszystkich spalić, chociaż nikogo z was nie obraziliśmy”. Na skutek interwencji Andrzeja Tęczyńskiego wypuszczono anabaptystów z Kraśnika, a jak wynika z kroniki tej sekty (*Geschichts-Buch*), nikt z jej wyznawców nie poniósł w Polsce śmierci za wiarę; niektórzy zaś nawet znaleźli bezpieczne schronienie u wielkopolskiej szlachty, dzięki czemu osiedli na stałe w Polsce. Doceniając pokojowy charakter umiarkowanego odłamu anabaptystów, widziała ona w osiedleniu się tych zdolnych i pracowitych rzemieślników korzyści gospodarcze dla siebie. Od r. 1526 ściągają z Niderlandów do Polski inni anabaptyści, mianowicie menonici, potępiający noszenie broni i piastowanie urzędów, odmawiający przysięgi i nieuznający chrztu dzieci.

Zwolennicy tej sekty to cenieni za swe umiejętności rzemieślnicy i słynący z pracowitości chłopi. Menonici osiedlają się na Żuławach koło Gdańska, Malborka i Elbląga. Popierają ich tamtejsi wojewodowie i biskupi ze względu na korzyści materialne płynące z pobytu menonitów; na osuszanych przez siebie gruntach zakładali bowiem wzorowe gospodarstwa rolne. Ponieważ zaś byli pokojowo usposobionymi cudzoziemcami i nie usiłowali propagować swego wyznania na zewnątrz, pozostawiono im pełne swobody religijne. Menonici nie wadzili nikomu poza Gdańskiem, który widział w nich niebezpieczną konkurencję gospodarczą.

Skoro tolerowano menonitów i w gruncie rzeczy nie zrobiono nic złego innym anabaptystom – plebejuszom i cudzoziemcom – tym bardziej mogła się czuć bezpieczna szlachta. Mimo wszystko bowiem Zygmunt I, chcąc pozostać pasterzem „owiec i kozłów”, nie uległ podszeptom teologa katolickiego, Jana Ecka, który doradzał mu w 1526 r. podjęcie stanowczych kroków przeciwko luteranizmowi. Dlatego też edykty królewskie wymierzone w szlachtę pozostały groźbą na papierze. W 1534 r. król zakazał jej surowo udawania się do zarażonych herezją krajów. Zagroził on, iż przebywająca tam szlachta nigdy nie uzyska żadnych dostojęstw i urzędów, a co więcej, zarówno ją, jak namawiających do takich wyjazdów spotka kara banicji oraz konfiskaty dóbr. W sześć lat później (22 III 1540 r.) Zygmunt I, powołując się na ten edykt, nakazuje starostom, aby przez urzędników swoich ogłosili, iż zabrania się surowo posyłania dzieci na uczelnie laterańskie w Witten-

berdze, Lipsku, Złotoryi (Goldberg) i innych miastach podejrzanych o sprzyjanie herezji. Ci zaś, których synowie pobierają już tam naukę, winni ich w przeciągu najbliższych sześciu miesięcy stamtąd odebrać. Wszystkim niestosującym się do powyższego mandatu zagrożono nie tylko infamią i konfiskatą dóbr, ale również karą śmierci.

Podobne represje miały spotkać ludzi sprowadzających i szerzących pisma Lutera oraz innych herezjarchów. W celu należytego ukarania mieli być oni przekazywani sądowi biskupa lub ustanowionych przez niego inkwizytorów. Biskupów zaś król zobowiązywał do donoszenia mu o rodzicach posyłających swe dzieci za granicę oraz do karania ludzi sprowadzających stamtąd „kacerskie” książki. Ten niejako rozdział kompetencji wynikał z faktu, iż cenzura ksiąg i walka z kolportażem dzieł heretyckich leżała zawsze w gestii Kościoła.

Wystarczy jednak przejrzeć metryki uniwersyteckie Wittenbergi, Królewca czy Lipska, aby się przekonać, iż zakazy królewskie nie na wiele się zdały, albowiem Polacy nadal uczęszczali na te uczelnie. Ogólny zresztą zwyczaj stosowany w okresie naszego Odrodzenia był taki, iż przy wybieraniu szkoły zważano przede wszystkim na jej poziom i sławę zatrudnionych tam wykładowców; kwestie wyznaniowe stawiano na dalszym planie. Na luterańskie czy później kalwińskie uniwersytety udawano się zresztą nie tylko z ciekawości „nowinek religijnych”, ale i z chęci pozyskania wykształcenia humanistycznego, które – pogrążająca się

coraz bardziej w scholastyce – Akademia Krakowska na ogół lekceważyła, a w każdym razie spychała na margines właściwego programu nauczania. W drugiej zaś połowie XVI w. i pierwszej następnego stulecia luteranie i kalwini będą często, ku rozpaczy synodów protestanckich, kierować swe dzieci do lepiej postawionych kolegów jezuickich i szkół ariańskich, z pominięciem własnych uczelni. Skoro król tak srogimi zakazami nie mógł przeszkodzić szlachcie w posyłaniu synów do szkół przez siebie wybranych, tym bardziej nie byli w stanie zabronić jej tego własni kaznodzieje.

Edykty Zygmunta I z 1534 i 1540 r. stanowiły zresztą zbyt poważne ograniczenie wolności osobistej szlachty, aby mogły długo obowiązywać. Już w 1543 r. sejm wymusił na królu cofnięcie zakazu udawania się do obcych krajów. Dla ratowania pozorów postanowiono jednak, iż kto by z zagranicy „jakie nowe nauki albo księgi wnosić, foldrować [drukować] a używać ich chciał, ten wedle starych praw a przywilejów koronnych ma być karan”. Równocześnie zaś zgodzono się na szerokie uprawnienia sądów duchownych w sprawach wiary. Konstytucja ta miała jednak obowiązywać tylko przez rok lub do następnego sejmu, a więc do powzięcia nowych w tej mierze decyzji. Król zaś w obawie, by cofnięcie zakazu wyjazdów za granicę nie wyglądało na całkowitą kapitulację i zostawienie każdemu wolnej ręki w sprawach religijnych, wydał (12 IV 1543 r.) mandat do starostów, w którym nakazywał im ostrzeżenie wszystkich przybywających do kraju, zarówno Polaków, jak cudzoziemców, aby po-

wstrzymali się od propagowania herezji i przywożenia książek ją szerzących, a to pod groźbą kar przewidzianych za kacerstwo. Mimo wszystko i ten mandat był częściowym ustępstwem wobec naporu reformacji. Podczas bowiem gdy dawniej zakazywano w ogóle wyznawania protestantyzmu i polecano śledzić, czy kto nawet potajemnie mu nie ulega, obecnie chciano już tylko przeszkodzić publicznemu propagowaniu nowej wiary. „Samemu więc wyznawaniu w skrytości – pisze słusznie Zakrzewski – zapobiec uznawszy niemożliwym, poprzestawano na tłumieniu i przeszkadzaniu. Lecz i to się nie udawało”.

Istotnie, w dekrete królewskim z 10 VII 1544 r., wymierzonym przeciwko reformatorskiej działalności eksdominikanina, Andrzeja Samuela z Poznania, który „swój jad w królestwie naszym szczepi i książeczki po polsku pisane a błędem herezji zarażone między ludem szerzy”, czytamy o swobodnym szerzeniu się herezji, za co król grozi niedbałym w tej mierze starostom surowymi karami. Przykład owej niedbałości szedł jednak z góry, skoro w najbliższym otoczeniu monarchy widziano cichych sympatyków reformacji. Już w 1521 r. biskup kamieniecki, Wawrzyniec Miedzylewski, nazwał znanego historyka i sekretarza królewskiego, Jodoka Ludwika Decjusza, heretykiem. Ten oskarżył go przed królem o obrazę honoru; Zygmunt Stary załatwił ich spór polubownie, ale równocześnie zakazał biskupowi ogłaszania bez swego pozwolenia pism przeciw nauce Lutra, jako uwłaczających „pewnym narodom i ich książętom”, z którymi państwo polskie łączy są-

siedztwo, przyjaźń i wspólnota interesów. Już to w ogólne otoczenie królewskie nie miało szczęścia do pism antyluterskich; kiedy bowiem inny biskup, a zarazem poeta, Andrzej Krzycki, ogłosił ironiczne *Encomium Lutheri* (*Pochwała Lutra*), w Rzymie nie przeczytano dziełka, a sądząc jedynie po samym tytule, wpisano je w XVII w. na indeks. Zresztą w sporze historyka z biskupem rację miał chyba ten ostatni, gdyż Decjusz po latach zadeklarował się jako otwarty zwolennik reformacji. Niewątpliwym przeciwnikiem Kościoła był inny dworzanin i sekretarz królewski, Jan Zambocki (zm. 1529); interesował się on rozwojem ruchu reformacyjnego i niemal z radością wymieniał państwa i narody przyjmujące naukę wittenberskiego reformatora. Krzycki, zarzucający Zambockiemu niedwuznacznie luteranizm, pisał:

*Po co wyznajesz Lutra, gdyś jego poprzednik?  
Tyś pierwszej Lutrem został, nim zaistniał Luter.*

W istocie Zambocki był raczej zwolennikiem sceptycyzmu religijnego i jednym z prekursorów późniejszego libertynizmu, ale i tak jego obecność wśród dworzan Zygmunta I świadczy o dużej tolerancji panującej na Wawelu. W latach późniejszych protestanci przedostali się nawet do najbliższego otoczenia młodego królewicza. Ściągnęło to uwagę Rzymu, który wysłał w 1539 r. specjalnego nuncjusza, mającego skłonić rodziców Zygmunta Augusta do odsunięcia od królewicza tych szkodliwych wpływów. Bona odpowiedziała wówczas, iż wieści te są błędne, prosiła jednak, aby nie

martwić nimi niepotrzebnie męża. Sam zresztą spowiednik królowej, franciszkanin, Franciszek Lismanino, oraz lekarz, Jerzy Blandrata, okazali się później zwolennikami reformacji. Wysłany w r. 1554 przez Zygmunta Augusta po zakup książek do królewskiej biblioteki, Lismanino zadeklarował się w Genewie otwarcie jako zwolennik Kalwina. Również i inni bibliotekarze młodego króla okazali się sympatykami tego ruchu.

Andrzejowie Trzeciecy (najpierw ojciec, a później jego syn i imiennik) oraz Jan z Koźmina skupowali do zbiorów Zygmunta Augusta liczne dzieła protestanckie. Jan Koźmińczyk pojawia się w 1545 r. w otoczeniu Zygmunta Augusta, wówczas wielkorządcy Litwy, jako drugi obok Wawrzyńca Dyskordii (Niezgody) kaznodzieja królewski. Obaj prowadzili w Wilnie niemal otwartą akcję propagandową na rzecz reformacji, i to zarówno wśród otaczających młodego króla dworzan, jak i w kołach mieszczaństwa wileńskiego oraz szlachty litewskiej. Zaniepokojone tym duchowieństwo interweniowało w 1547 r. u Zygmunta Augusta, który powiedział, iż daleko tu jeszcze do odszczepieństwa; wręcz przeciwnie, działalność Koźmińczyka może przyczynić się do ostatecznego nawrócenia Litwy. Zygmunt August nie oddalił więc kaznodziei, zgodził się jedynie na przysłanie na swój dwór obserwatora, w którego charakterze przybył tam późniejszy biskup i polemista, Marcin Kromer. Mimo nacisku episkopatu kaznodzieja królewski wznowił po krótkiej przerwie działalność duszpasterską na dworze. Wówczas to na-

stąpiła scena, nader dla warunków polskich charakterystyczna: 26 grudnia 1548 r. Jan z Koźmina wygłosił w pałacu królewskim w Wilnie, wobec rady monarszej, dworu i czterech biskupów, kazanie o niedwuznacznych akcentach proreformacyjnych. Dało mu ono podobno sposobność do pozyskania dla tego ruchu wielu wybitnych osobistości, m.in. Stanisława Zamoyskiego, ojca przyszłego kanclerza.

Działalność Jana z Koźmina ułatwiało nie tylko liberalne nastawienie króla, ale również i okres, w jakim przyszło mu działać. Obrady toczącego się właśnie (od r. 1545) soboru trydenckiego pozwalały na nieporzucanie myśli o pojednaniu rozdartego reformacją chrześcijaństwa. Wiele z wysuwanych wówczas projektów reform okazało się heretyckimi dopiero po jego zakończeniu, do czasu zaś mogło wyglądać na chęć naprawy Kościoła od wewnątrz. Dlatego też Jan z Koźmina swój traktat *Epistola [...] ad ministros verbi Dei* (1549) (*List do sług słowa Bożego*) mógł zadedykować biskupowi Samuelowi Maciejowskiemu. Zawarte w nim postulaty oparcia się na Ewangelii i prowadzenia przez kler przykładowego trybu życia były bowiem tak ogólnikowe, iż pisemko mogło uchodzić za prawowierny traktat wzywający do naprawy Kościoła, tym bardziej iż autor pominął w nim przezornie bardzo wówczas aktualny spór o usprawiedliwienie. Dopiero późniejsze lata miały tu przynieść radykalny podział „na owce i kozłów”, na razie zaś znajdowali wspólny język ludzie, którzy w przyszłości opowiedzieli się po stronie dwóch przeciwnych obozów. W naradach grona sympatyzujących



z reformacją przyjaciół, które się zbiera potajemnie w Krakowie od r. 1545 z inicjatywy Jana Trzecieckiego, brata Andrzeja, biorą udział zarówno późniejsi biskupi, jak i przywódcy reformacji. Spotykamy tu przyszłego prymasa Polski, Jakuba Uchańskiego, oraz późniejszego biskupa kamienieckiego, Jana Drohojowskiego, obok głośnych w następnych latach szermierzy i sympatyków reformacji, takich jak Franciszek Lismantino, Jakub Przyłuski czy Andrzej Frycz Modrzewski.

W tym samym czasie rozwijają działalność zdecydowani już predykanci nowej wiary, a każdy z nich – jak donosi w końcu 1542 r. księciu Albrechtowi wspomniany już przez nas Jodok Ludwik Decjusz – „ma tysiące słuchaczy”. Dekrety królewskie były srogie i częste, mimo to tenże Decjusz w początkach następnego roku pisze: „Słowo Boże i Ewangelię głosi się po polsku na wielu miejscach w sposób czysty i z wielką perspektywą dobrej nadziei”. Nie wszyscy więc zwolennicy nowej wiary okazali się równie ostrożni i lękliwi, jak opisani przez Frycza Modrzewskiego wykładowcy Akademii Krakowskiej, którzy po pierwszych dekreтах antyreformacyjnych „zdjęci przestraczem [...] nie tylko że zaprzestali czytania ksiąg zabronionych, ale nawet rzucali je w ogień, obawiając się je przechowywać”. Inna rzecz, iż profesorowie wyższej uczelni, będącej pod kontrolą duchowieństwa, mieli szczególne powody do obaw i musieli zachowywać specjalną ostrożność.

Płomień z palonych książek był jednak jedynym, jaki roznieciły walki religijne w Polsce. W tym samym

zaś czasie w Anglii, jeszcze przed jej ostatecznym ode-  
rwaniem od papieżstwa, w latach 1527-1533 stracono 11  
osób; we Francji zaś w ostatnich latach panowania  
Franciszka I (1540-1547) corocznie palono w Paryżu  
kilkunastu zwolenników herezji, w La Rochelle skaza-  
no w samym tylko r. 1545 na śmierć 25, w rok później  
w Meaux spłonęło na stosie 18 wyznawców nowej wia-  
ry. W r. 1545 zaś sąd w Aix-en-Provence kazał zrów-  
nać z ziemią 20 wsi w Alpach prowansalskich, w któ-  
rych mieszkali zwolennicy herezji waldensów. Po r.  
1530 w samych tylko Niderlandach spalono ponad  
3000 anabaptystów. Kiedy jednak kalwin, Cyprian Ba-  
zylik, wydał w r. 1567 w Brześciu Litewskim *Historię  
o srogim prześladowaniu kościoła Bożego*, w której  
przyswoił rodzimemu czytelnikowi zagraniczne relacje  
Crespina, Pantaleona i Foxa na ten temat, na próżno  
byśmy w niej szukali nazwisk polskich męczenników  
za sprawę „szczyrego słowa Bożego”.

Nie mogli się oni rekrutować z warstwy rządzącej,  
tzn. szlachty, ale – co dziwniejsze i bardziej jeszcze  
godne uznania – również wśród plebejuszy nie było lu-  
dzi, którzy by zapłacili głową za swoje poglądy reli-  
gijne. Z jednym wyjątkiem: w 1539 r. spalono na stosie  
w Krakowie osiemdziesięcioletnią mieszczkę Melchio-  
rową z Zalaszkowskich Weiglową, która nie chciała  
przystać na dogmat o bóstwie Chrystusa. Już w latach  
1529-1530 ciągnano ją za to przed sąd duchowny; obec-  
nie zaś biskup krakowski, Piotr Gamrat, wraz z kanoni-  
kami nadaremnie usiłował przekonać Weiglową. Pra-  
gnęli oni zapewne uniknąć egzekucji; spalenie bez-

bronnej staruszki już wówczas mało komu w Polsce wydawało się czynem chwalebny i przynoszącym chlubę Kościołowi. Gdyby odwołała swoje poglądy, puszczono by ją zapewne wolno, ponieważ jednak przy nich obstawała, postanowiono ją ukarać – zgodnie z prawem kanonicznym – jako winną ponownego odstępstwa. Poniosła śmierć na stosie, na który szła „najmniej niestrwożona”.

Przyznawały się później do niej różne odłamy polskiej reformacji, przede wszystkim antytrynitarze (arianie), ponieważ negowała istnienie Trójcy Świętej. W istocie jednak była ona zwolenniczką religii mojżeszowej (czyli tak zwaną judaizantką). Łukasz Górnicki, który opisuje dokładnie całą tę historię, wyraźnie podkreśla, że Weiglową „o żydowską wiarę spalono”, czyli za apostazję (odstępstwo od własnej religii) na rzecz niechrześcijańskiego wyznania. Wobec braku innych męczenników musiano się jednak w kręgach polskiego protestantyzmu i do takiej wątpliwej adherentki przyznawać.

Do mitów historycznych należy natomiast chyba zaliczyć owych księży, którzy opowiedziawszy się po stronie reformacji, ponieśli za to śmierć męczeńską w lochach więzień biskupich (przede wszystkim w Lipowcu). Biskupi z racji swojej jurysdykcji i obowiązków istotnie pociągali do odpowiedzialności sądowej tych duchownych, którzy głosili poglądy heretyckie czy pojmwali małżonki. Można tu wspomnieć o ciągnącym się przez wiele lat procesie profesora Akademii Krakowskiej, Jakuba Młodszeo z Iłży, który już ok.

1527 r. szerzył nowinki religijne z kazalnicy kościoła Św. Szczepana w Krakowie. Pociągnięty w następnym roku przed sąd biskupi zaparł się sympatii proreformacyjnych, ale w sześć lat później podjął ponownie akcję propagandową w duchu protestanckim. Zawieszony w działalności nie złożył tym razem publicznej rewo-kacji, lecz uciekł do Wrocławia. Tam zadeklarował się już jako jawny zwolennik reformacji, za co go sąd biskupi 24 maja 1535 r. określił mianem heretyka, pozbawił prerogatyw kapłańskich i usunął z katedry.

Tych, którzy nie zdołali uciec, osadzano o chlebie i wodzie w więzieniu w Lipowcu, aby tam odpokutowali za swoje grzechy. Szczególnie w połowie XVI w., kiedy liczni plebani porzucali swoje parafie i przedzierzgal się w predykantów protestanckich, kilkuna-stu z nich, zagarniętych przez pachołków biskupich, trafiło do tamtejszych lochów.

Nie wszystkich, oczywiście, udawało się tam osadzić, choć na zbyt odważnych kaznodziejów (jak np. Leonarda Słończewskiego) władze kościelne urządzały nocne napaści połączone ze strzelaniną. W 1554 r. zwabiono w zasadzkę eksksiedza, a wówczas ministra (duchownego) kalwińskiego w Pińczowie, Krowickiego. Porwał go oddział żołnierzy biskupa Andrzeja Zebrzydowskiego, związanego rzucił na spód wozu i przybywszy słomą, uwiózł. Krowickiego odbiła dopiero po drodze szlachta, zaalarmowana przez właściciela Pińczowa – Mikołaja Oleśnickiego.

Podobne szczęście nie dopisało plebanowi Walentemu z Krzczonowa, który ożenił się z pewną wdową

i – mimo upomnień biskupa Samuela Maciejowskiego – nie zerwał z tą kobietą. Skazany za to został w 1549 r. przez swego zwierzchnika duchownego na bezterminowe więzienie „o chlebie smutku i wodzie łez”. Biskup nie chciał go stamtąd uwolnić mimo zabiegów Stanisława Orzechowskiego. Dopiero gdy Walenty wyraził skruchę i zobowiązał się oddalić żonę, Maciejowski polecił wypuścić go z więzienia. Zwolennicy reformacji (m.in. Marcin Krowicki) wyrzucali mu ostro, iż przez małoduszność zrezygnował z palmy męczeńskiej. Miała ona natomiast przypaść w udziale innemu ekskiedzemu, mianowicie Marcinowi (według części źródeł Michałowi czy Mikołajowi) z Kurowa, którego biskup krakowski, Andrzej Zebrzydowski, kazał podobno zamordować w jednym ze swoich zamków.

Tak czy inaczej, nikłe raczej były rezultaty antyreformacyjnych dekretów królewskich oraz poczynań sądów biskupich. Fakt ten jednak w małym tylko stopniu należy wiązać z ospałością czy indolencją ówczesnego aparatu sprawiedliwości. Na wiele rzeczy przymykano oczy, co ważniejsze zaś – jak pisał w r. 1547 dobrze zazwyczaj poinformowany Jan Mączyński – „przeciw szlachcie ani duchowieństwo, ani sam król nie był w stanie nic postanowić ani powziąć”. Zbyt czołowe bowiem stanowisko zaczęła ona zajmować w tym czasie w państwie, a z pulderza jej przywilejów stanowych korzystał wielokrotnie również plebejscy zwolennicy reformacji.

### III. Szlachta i teologowie

HISTORYCY OD DAWNA JUŻ WSKAZYWALI na solidarność stanową szlachty jako na ważny (jeśli nie najważniejszy) czynnik sprawczy polskiej tolerancji. „Wszyscy szlachta, elektorowie królów, jak jeden drugiemu miał wglądać w sumienie” – pisał w 1867 r, Julian Bartoszewicz, a za nim tę samą myśl rozwijali Wincenty Zakrzewski, Wacław Sobieski, Józef Łukaszewicz i inni. Mieli oni sporo racji; solidarność była właśnie w XVI w. niesłychanie potrzebna szlachcie, ponieważ toczyła ona wówczas walkę zarówno z możnowładztwem świeckim i duchownym, jak z samym królem o kierownicze w państwie stanowisko. W walce tej uwzględnianie różnic wyznaniowych osłabiłoby tylko siłę natarcia szlacheckiego na przywileje stanowe magnatów i kleru.

Należy bowiem pamiętać, iż – co najmniej od połowy XV w. aż po schyłek Rzeczypospolitej – istniał w niej nieprzerwany antagonizm duchowieństwa i szlachty. Datuje on się z okresu, kiedy nikomu jeszcze w Polsce nie śniło się o reformach religijnych, i ciągnie nadal, nawet po upadku reformacji. Ta sama pobożna szlachta, słuchająca księży w sprawach duchownych, nie mogła im nigdy przebaczyć chciwości w rzeczach świeckich. Solą w oku były tu zarówno dobra kościelne, jak dziesięciny oddawane duchowieństwu czy też fakt, iż nie ponosiło ono żadnych ciężarów finansowych związanych z obroną państwa. Przeszkadzały również szlachcie przywileje stanowe duchowieństwa,

przede wszystkim zaś te z nich, które przynosiły wyraźną szkodę jej interesom. Szczególnie nabrzmiała sprawą była kwestia jurysdykcji. Wpływ sądownictwa duchownego w XV w. stale wzrastał, a antyhusycki edykt wieluński Jagiełły jeszcze bardziej rozszerzył jego zakres.

Mimo częstych żalów szlacheckich, przedstawianych na sejmach i sejmikach, aż do czasów panowania Zygmunta I żadna ustawa nie rozgraniczyła dokładnie kompetencji sądownictwa duchownego i świeckiego. Dopiero w latach 1510, 1519 i 1532 wydano konstytucje zakazujące powoływania spraw świeckich przed forum duchowne i polecające odpowiedniej komisji rozgraniczenie wzajemnych uprawnień. Komisja przyznała jednak sądom duchownym tak duże kompetencje, iż wywołało to jeszcze większe rozgoryczenie i niezadowolenie wśród ogółu szlachty. Dlatego też na sejmach odbywanych za panowania Zygmunta I nadal starano się, nie łącząc tego początkowo z postulatami o charakterze wyznaniowym, wydzielić wiele spraw świeckich spod jurysdykcji duchownych. Do ich trybunałów pociągano ludzi nie tylko pod zarzutem herezji, ale również nieoddawania dziesięciny oraz w kwestiach majątkowych (zapisy na rzecz Kościoła, testamenty itp.). Kler zaogniał jeszcze sytuację, mieszając się często gęsto do procesów prowadzonych przez sądy grodzkie i ziemskie, szafując wreszcie klątwą, nieraz z powodów nader błahych.

*Można sobie wyobrazić – pisze Ludwik Kubala – co się działo szlachcicowi, który się dowiedział, że sąsiad jego wyklęty został o meszne, małdrat [opłaty na rzecz Kościoła] lub o pobicie grabarza; jakim okiem patrzył na plebana swojej parafii! Można wierzyć podaniom, że ludzie rogatej duszy ginęli na apopleksję na samą wieść o klątwie we wsi sąsiedniej.*

Tak np. okładano klątwą nie tylko winnych grabieży dóbr kościelnych, ale również tych panów, których poddani popełnili jakieś przestępstwo wobec Kościoła. Trybunały duchowne wychodziły bowiem z założenia, iż szlachcic jest zobowiązany, przy użyciu wszelkich środków, zmusić chłopą do posłuszeństwa wobec kleru. Takie mieszanie spraw doczesnych i wiecznych, wygodne może do pewnego czasu dla kleru, musiało z chwilą wybuchu reformacji obrócić się przeciwko niemu.

Nawet wówczas bowiem, gdy trybunałom duchownym chodziło naprawdę o sprawy wiary, pamiętano dobrze, iż walczyły one również o świeckie interesy kleru. Podejrzewano więc, iż wygrane procesy o herezję mogą stanowić wstęp do procesów o gospodarcze interesy duchowieństwa. Walka protestantów z jurysdykcją duchowną nie była w oczach ogółu szlacheckiego czymś nowym i nieznanym; co więcej, mogli oni z pewnym uzasadnieniem twierdzić, iż prowadzą ją w interesie całego stanu, do którego należą. Nie jest chyba rzeczą przypadku, iż na czele rzeszy poselskiej w dobie rządów Zygmunta Augusta stają tacy różnowier-



cy jak Hieronim Filipowski czy Mikołaj Sienicki zwany „Demostenesem sejmów polskich”. Działo się tak nie tylko dlatego, iż stanowili oni najbardziej wykształconą, rzutką i ruchliwą politycznie część tego stanu, ale również i z tego powodu, że wysuwane przez nich żądania, m.in. zniesienia jurysdykcji duchownej nad szlachtą, odpowiadały interesom ogółu posłów.

Wiele się pisało o dobroduszości Zygmunta Staroego, który nie lubił rozlewu krwi, i niezdecydowaniu jego syna, który unikał ostatecznych i energicznych rozstrzygnięć. Miały to być główne czynniki warunkujące łagodny przebieg polskiej reformacji. Zapewne nie można pomijać wpływu osobistego charakteru władców na bieg wypadków. Zygmunta Augusta pomawiano z obu – katolickiej i protestanckiej – stron o skłonność do reformacji. Wydawała się za tym świadczyć łaskawość, z jaką przyjmował nadsyłane mu dzieła jej przywódców; Luter np. zadedykował królowi egzemplarz swego przekładu Biblii, oprawny w jedwab ze srebrnymi okuciami, Kalwin poświęcił mu *Komentarz do lutu do Hebrajczyków*, u Albrechta pruskiego zabiegał Zygmunt August także o inne dzieła luterańskie.

Na sprawy wyznaniowe młody monarcha patrzył jednak nie przez pryzmat dobra Kościoła czy wiary, ale od strony zagadnień politycznych. Nie był skłonny do zmiany wyznania, która jego zdaniem „abo zginienie, abo Pana swego wzgardzenie przynosi”, równocześnie jednak biskupów nie lubił, a przemocy w sprawach wiary używać nie chciał. Pragnął być mediatorem, przede wszystkim zaś pozostał realistą do szpiku kości.

Dwie swoje siostry (Jadwigę i Zofię) wydał za ksiąząt protestanckich, a trzecią za króla szwedzkiego (Katarzynę). Trudno zresztą sobie wyobrazić, aby któryś z ostatnich Jagiellonów zechciał się na serio zabrać do prześladowania zwolenników herezji wśród szlachty. Mógł ich karać, podobnie jak to czyniono w innych krajach, więzieniem, konfiskatą dóbr, śmiercią wreszcie. Ale przecież już przywilej czerwiński z 1422 r. zastrzegał, iż król nie może konfiskować dóbr szlachcica bez wyroku sądowego, przywileje zaś z lat następnych (1425, 1430, 1433) rozszerzyły tę uchwałę przez postanowienie, iż szlachcica osiadłego nie wolno karać bez wyroku ani też więzić go przed osądzeniem, chyba żeby został złapany na gorącym uczynku zbrodni (zasada określana później jako *neminem captivabimus nisi iure victum*).

Załóżmy nawet, iż król karałby za herezję, stawiając winnych przed odpowiednimi sądami (ziemskimi, grodzkimi i podkomorskimi). Ale jest rzeczą wątpliwą, czy sądy te, same złożone ze szlachty, chciałyby - dla przysłużenia się królowi - skazywać swoich herbowych współbraci. Wystarczy przypomnieć, jak na ogół opornie, ospale i niechętnie starostowie egzekwowali edykty antyreformacyjne Zygmunta I. Pachołkowie porywający szlachtę z majątków i wlokący ją do trybunałów pod zarzutem herezji - na widok taki wyciągnęłyby się z pochew setki szabel najbardziej nawet zawziętych katolików. A widziano je przecież już raz połyskujące na polach pospolitego ruszenia pod Lwowem (1537), kiedy to podczas tzw. wojny kokoszej (bo zgromadzone na

wyprawę wojenną bractwo zamiast wrogów wyrzynało drób) o mało stronników królewskich nie rozsiekano.

Gdy chciano pobudzić gorliwość religijną Zygmunta Augusta, nie bardzo widać w nią wierząc, stawiano mu przed oczyma przede wszystkim groźne społecznie skutki herezji. Zarówno Stanisław Hozjusz, jak nuncjusz Commendone z uporem tłumaczyli ostatniemu z Jagiellonów, iż poddani-różnowiercy, skoro zbuntowali się przeciwko Bogu, niechybnie podniosą rokosz również przeciw prawowitemu monarsze. Król zapewne zdawał sobie sprawę z tego, iż bunt protestanckich poddanych nie jest rzeczą nieuniknioną, ale narzucanie im wiary katolickiej przemocą na pewno doprowadziłoby do groźnych dla całego państwa zaburzeń i przewrotów. Ksiądz Walenty Kuczborski, przeciwnik tolerancji wobec różnowierców, tłumaczył, że wprowadzenie jej w życie przywiedzie do buntu „lud pospolity”, który – będąc cały wiary katolickiej – wystąpi pod wodzą jednego z magnatów w obronie swego wyznania. A wtedy „co by za siekanina u nas była” – pisał ów zagorzały przeciwnik współistnienia wyznań. Tę samą „siekaninę” mogło jednak jeszcze pewniej wywołać gwałcenie owej tolerancji wobec szlachty.

Szczególnie Włosi mieli namawiać do posunięć, które w warunkach polskich wywołałyby wręcz odwrotne i katastrofalne dla Kościoła skutki. Alojzy Lippomano, nuncjusz papieski w latach 1555-1557, namawiał wręcz króla, aby użył miecza wobec zwolenników reformacji. Zygmunt August pozostał jednak głuchy na te rady. Zyskały one szeroki rozgłos, m.in.

dzięki rzekomemu listowi Lippomana do króla, w którym doradzał mu ścięcie ośmiu do dziesięciu magnackich przywódców reformacji, co pozwoliłoby na oczyszczenie Polski „z błędów kacerskich”. Ów falsyfikat, puszczony w obieg przez protestantów, wywołał powszechne oburzenie również wśród katolików.

Do przywódców reformacji należeli magnaci trzęsący Litwą; śmierć choć jednego mogłaby zadać śmiertelny cios tak umiłowanemu przez Zygmunta Augusta dziełu unii. Za Stefana Batorego spadła zresztą tylko głowa kalwińskiego magnata, Samuela Zborowskiego, i to za zdradę stanu, a nie za wiarę. A przecież nie trzeba przypominać, jak bardzo egzekucja ta wstrząsnęła opinią szlachecką. W olbrzymim państwie współżyły ze sobą, nie bez tarć, różne narodowości; szlachta wodziła się za łby z magnaterią, wielcy panowie najeżdżali się wzajemnie, wszędzie krzyżowały się sprzeczne interesy polityczne i społeczne – widziano zagrożenie od południa i wschodu – brakowało tylko, by dołączyły się do tego krwawe walki wyznaniowe. Ostatni z Jagiellonów był zbyt inteligentny, aby nie orientować się, że mogłaby wówczas rozpaść się cała ta wspólnota różnojęzycznych narodowości i plemion.

Zagraniczni obserwatorzy i doradcy dopiero po pewnym czasie zrozumieli prawdę dziś dla nas oczywistą, to mianowicie, iż losy polskiej reformacji, a z nią i tolerancji, jeśli już w czymś spoczywają rękę, to nie władcy, lecz szlachty. Zarówno więc w przywilejach tego stanu, jak i jego wyjątkowej w państwie pozycji. W Rzeczypospolitej szlachta stanowiła wówczas dale-

ko większy procent ludności niż w jakimkolwiek innym państwie, bo aż 8% ogółu jej mieszkańców, co w drugiej połowie XVI w. równało się *circa* pół milionowi ludzi (dla porównania we Francji przed Wielką Rewolucją stanowiła ona zaledwie 1,5% ogółu mieszkańców). Szlachta przyjęła przede wszystkim kalwinizm, w mniejszym stopniu luteranizm, arianizm i wreszcie konfesję Braci Czeskich. To ostatnie wyznanie przywędrowało do Polski w 1548 r.

Wygności z ojczyzny (po wygranej przez cesarza Karola V wojnie szmalkaldzkiej) Bracia znaleźli, choć nie od razu, nie tylko w Prusach Książęcych, ale i w Wielkopolsce bezpieczne schronienie oraz swobodę kultu. W czerwcu 1548 r. ich czterystuosobowa grupa, pieszo i na wozach, przybyła do Poznania. Zaniepokojony tym tamtejszy biskup, Benedykt Izdbieński, uzyskał już 4 sierpnia tego roku u Zygmunta Augusta edykt, nakazujący im natychmiastowe opuszczenie Wielkopolski. Bracia udali się więc do Torunia, ale duchowieństwo, widząc, iż nauka ich zdobywa sobie coraz większą liczbę zwolenników, uzyskało u króla rozciągnięcie tego edyktu również na Prusy Królewskie. Egzulanci wywędrowali z kolei do Prus Książęcych, gdzie – choć gościnnie przyjęci – nie spotkali się jednak z pełną tolerancją.

Po cichu więc zaczęli powracać do Wielkopolski; odprawiając tam potajemnie nabożeństwa, zyskiwali coraz więcej wyznawców, nie tylko pomiędzy mieszczaństwem, ale także wśród szlachty i magnaterii, Konfesję ich przyjęły m.in. możne rody Leszczyńskich,

Górków, Lipskich i Ostrorogów. Jednemu z czołowych kaznodziei Braci Czeskich, Jerzemu Izraelowi, udało się pozyskać samego Jakuba Ostroroga, bogatego i wpływowego magnata, późniejszego starostę generalnego na Wielkopolskę. Początkowo wyznanie Braci przyjęła jego żona, Barbara ze Stadnickich, która uczęszczała gorliwie na ich nabożeństwa. Jak głosi legenda, Ostroróg chciał ją stamtąd – za namową przyjaciół – kijem przepędzić. Kiedy jednak wkroczył w tym celu do izby, w której Izrael miał kazanie, ten umiejętnie zwrócił do niego swą przemowę i poprosił magnata o zajęcie miejsca na ławie. Musiał być sugestywnym i zręcznym predykantem, skoro Ostroróg opowiadał później, iż taka go bojaźń i uszanowanie zdjęło, że gdyby mu nawet miejsce pod ławką wskazano, też by go nie odrzucił. Niebawem zaś (1553) przyjął wyznanie Braci, którym oddał kościoły, dotąd katolickie, w swoich dobrach, a budynki w Poznaniu, leżące na przedmieściu św. Wojciecha, na ich zbór obrócił. Mając tak możnych protektorów, Bracia nie musieli się już lękać zakazów królewskich.

Pośród szlachty najwięcej zwolenników zyskali sobie jednak nie oni, lecz kalwini. Powodzenie tej konfesji było w dużym stopniu następstwem świadomego wyboru. Przez długi czas bowiem w gronie polskich sympatyków reformacji zastanawiano się, jakie wyznanie należy przyjąć. „Szukaliśmy, gdzie bychmy mogli najbliższy prawdziwej nauki Kościół albo lud naleźć, chcąc się do niego przyłączyć” – pisał w tych latach jeden z przywódców ruchu różnowierczego, Hieronim

Filipowski. Ostatecznie najbardziej atrakcyjny okazał się kalwinizm, nie tyle – jak się wydaje – z uwagi na swe walory religijne, ile na doktrynę społeczno-prawną tego wyznania oraz jego organizację kościelną.

Kalwin przyznawał bowiem – co prawda, nie jednostkom, lecz reprezentacji stanowej – prawo oporu wobec władzy królewskiej, prześladującej prawdziwą religię. To samo postanowienie, choć z inną motywacją (szło tym razem o niestosowanie się monarchy do ograniczających go praw) miało się w kilkanaście lat później znaleźć w narzuconych przez szlachtę królom elekcyjnym artykułach henrykowskich (artykuł *de non praestanda obedientia*). Pod tym względem nauka Kalwina musiała jej bardziej odpowiadać od luteranizmu, który mocno akcentował kierowniczą rolę władcy w nowym Kościele i nie przyznawał poddanym prawa do oporu wobec niego.

Nie można negować rzeczywistej pobożności i szczerych chęci reformy Kościoła przejawianych przez poszczególnych przedstawicieli szlachty. U większości jednak szlacheckich zwolenników reformacji zarówno motywy akcesu do tego ruchu, jak wyboru danej konfesji były bardziej świeckie niż religijne. Twierdzenie, iż stanowiła ona przede wszystkim oręż w walce o przywileje szlacheckie, a dopiero potem o reformę Kościoła, że była więc raczej środkiem niż celem, nie jest wymysłem historyków.

Zauważył to już Paweł Emil Giovanni, przebywający w 1565 r. w Polsce w otoczeniu nuncjusza Comendonego.

*Gdy jest mowa o dogmatach wiary, świętych sakramentach, o zachowaniu starożytnych obrzędów i ceremonii, o unikaniu nowości i zmian w stanach państwa, o niełamaniu spokojności i pokoju publicznego – pisał on – to wielu katolików chętnie słucha i pochwała takie mowy. W senacie i na sejmikach, gdy mowa o zachowaniu przywilejów i jurysdykcji stanu duchownego, żeby mógł wyrokować i wyklinać, a wyroki były wykonywane jak dawniej, wtedy liczba katolików zawsze jest w znacznej mniejszości, a to z powodu powszechnej zawiści przeciw księżom i ponieważ widzą, że ich trybunały są zarówno jak inne chciwe, przedajne i pełne złośliwości. Ale gdy w tychże samych miejscach duchowni stawiają opór nakładanym podatkom, chcą zatrzymać dawną wolność od nich, usiłują zwalić na świeckich cały ciężar potrzeb Rzeczypospolitej i wielkie krzyki robią o swoje dziesięciny, wówczas prawie nikt już nie jest katolikiem, takie obrzydzenie budzi chciwość duchowieństwa i tak znany jest niechwalebny sposób, w który zużywane bywają dobra Kościoła.*

Ta nader plastyczna relacja, tym cenniejsza, bo narysowana przez przeciwnika reformacji, wnikliwie ukazuje wzrost liczby jej zwolenników w miarę zagrożenia interesów stanowych szlachty. Ale fakt, iż ruch ten był dla większości bardziej środkiem do urządzenia sobie wygodniejszego życia na ziemi niż sposobem zapewnienia pewniejszego zbawienia po śmierci, nie mógł nie wpłynąć na tolerancyjną postawę ogółu szlacheckich zwolenników reformacji. Ujawniło się to, jeśli już na-



wet nie wobec własnych poddanych, to przynajmniej w stosunku do różniących się wyznaniem herbowych współbraci.

Siłą kierowniczą polskiej reformacji była szlachta, a nie kalwińscy teologowie jak w Genewie czy bogate mieszczaństwo jak w Niderlandach lub też władcy usiłujący za jej pomocą powiększyć swą moc i potęgę, jak to widzimy w Anglii oraz w Niemczech. Przeciętna szlachta lekceważyła na ogół teologię i teologów. Znanym jest powszechnie fakt, iż – poza jednymi tylko arianami i Braćmi Czeskimi – cały obóz polskiej reformacji nisko sobie cenił własnych duchownych. Na urzędy te szli zazwyczaj ludzie plebejskiego pochodzenia, nie szczególnie wynagradzani, nie zawsze reprezentujący odpowiedni poziom umysłowy i moralny. Pozostawali oni w stałym zatargu z patronami, którzy zarzucali ministrom, iż chcą panować nad szlachtą „na wzór ongiś papieża i biskupów”. Duchowni zaś na synodzie w Książu w 1560 r. skarżyli się:

*należymy pod każdym względem do najuboższych, wycieńczonych i złupionych, walną bowiem część dochodów kościelnych schwyciła tyrania papistów [katolików], drugą zaś szlachta [różnowiercza], wszystko zależy od jej woli, a nie od tego, co jest słusznym.*

Szlachta, rzeczywiście niesłychanie skąpiła na potrzeby nowego Kościoła; fundusze na szkoły, drukarnie czy zbory trzeba było nieraz od niej gwałtem wydzierać. „Chwałę Pańską” miała tylko na ustach; owszem, pragnęła jej realizacji, ale bez poważniejszego

uszczerbku finansowego dla siebie. Pamiętajmy jednak, iż dla tej chwały nie tylko wznoszono wówczas świątynie, ale i palono ludzi: czy więc przypadkiem obojętność na dobro wiary (tak jak je wówczas pojmowano) nie była również jedną z przyczyn polskiej tolerancji?

Historyczne przykłady XVI i XVII w. świadczą, że wszędzie tam, gdzie dochodzili do głosu teologowie, żądali oni od władzy świeckiej składania na ołtarzu „chwały Pańskiej” ofiar z ludzi. Doktorzy Sorbony wzywali nieustannie królów Francji do posyłania na stos kalwinów, a genewscy teologowie domagali się od rady miejskiej, by karała śmiercią anabaptystów i antytrynitarzy. Tak więc można chyba zaryzykować przypuszczenie, iż fakt, na który skarżyli się ministrowie w Książu: że wszystko zależało od woli szlachty, a nie od tego, co jest słuszne, miał także swoje dodatnie strony. Ponieważ nie ulegała ona na ogół powszechnemu wówczas mniemaniu, iż przymus fizyczny może wyjść duszy na dobre, nie była też rzecznikiem nietolerancji. Wręcz przeciwnie: sejmy czasów Zygmunta Augusta upłyną na walce szlachty o prawne potwierdzenie uzyskanych już faktycznie przez nią swobód wyznaniowych.

Nie tylko bowiem w Wielkopolsce, pod opieką możliwych protektorów, rozwijają się zbory różnowiercze; to samo zjawisko powtarza się i w Małopolsce, gdzie od r. 1546 powstają pierwsze załężki organizacji zborowej. W Niedźwiedziach Stadnickich, Pałeczniczy Lasockich, Pińczowie Oleśnickich, Secyminie Szafranców, Wodzisławiu Lanckorońskich i kilku innych miej-

scowościach ich właściciele zamieniają kościoły na zbory, pałac często i niszcząc znajdujące się tam przedmioty kultu katolickiego (obrazy, figury), usuwając księży, a osadzając ministrów. Biskupi nadaremnie próbują temu zapobiec; nie mogą oni sobie poradzić nie tylko ze szlachtą, ale i z własnymi księżmi, opowiadającymi się po stronie reformacji czy też zrywającymi z celibatem i pojmującymi małżonki. Tylko nielicznych udaje się – jak już wspominaliśmy – władzy duchownej pojmać i osadzić w więzieniu.

Większość chodziła bezpiecznie po świecie, uczając i agitując, ufna w osłonę szlacheckich protektorów. A cóż dopiero gdy sama należała do tego stanu, jak Stanisław Lutomirski, proboszcz koniński, który – potępiony przez biskupa przemyskiego za herezję – odwołał się do synodu w Łowiczu (1556). Lutomirski przybył nań w towarzystwie kilkuset szlachty. Niemal każdy ze zgromadzonych miał Biblię pod pachą. Równie śmieie poczynął sobie niezwykle wśród posłów popularny, utalentowany publicysta, Stanisław Orzechowski. Nie zrywając oficjalnie z Kościołem, zamierzał jednak pojąć żonę, za co biskup, Jan Dziaduski, zagroził w 1549 r. przyszłemu autorowi *Quincunxa* klątwą. Nie śmiał posunąć się dalej, trudno było bowiem Orzechowskiego, za którym stanęłaby cała szlachta ziemi przemyskiej, osadzić w więzieniu w Lipowcu, jak to uczyniono ze skromnym plebejuszem, Walentym z Krzczonowa. I tak z klątwy rzuconej na Orzechowskiego wynikła sprawa głośna w całej Polsce. Zgodnie z prawem osoby nią objęte, jeśli nie uzyskały zdjęcia

klątwy, traciły cześć i majątek oraz musiały opuścić kraj. Gdyby zaś w nim pozostały, mogły zostać bezkar- nie zabite. Stosownie jednak do przywilejów szlachty tylko król mógł ludzi tego stanu skazywać na utratę ho- noru, dóbr i życia. Sprawa klątwy nie należała więc je- dynie do kompetencji sądów biskupich, ale również i królewskich.

Zdaniem głęboko oburzonej szlachty Dziaduski przekroczył swoje uprawnienia; na sejmie piotrkow- skim 1550 r. Orzechowski prosił posłów, „aby jego sprawę na siebie przyjąć raczyli i nie dopuszczali bi- skupom na dobro i życie ludzkie tak okrutnymi srożyć się klątwami”. Posłowie uznali atak na niego „za nie- bezpieczeństwo wszystkim grożące” i domagali się od monarchy, by „biskupom królewskiej władzy nie po- zwalał”. Grozili też, że jeśli Zygmunt August tego nie uczyni, to każdy z nich znajdzie sposób, aby przeciw- stawić się jurysdykcji duchownej. Orzechowski potępił przy okazji w sejmie celibat księży; wówczas biskupi, ku oburzeniu posłów, zerwawszy się z miejsc, prze- rwali mu przemówienie. Zaprosili natomiast krewkiego oponenta na rozmowę prywatną do pałacu arcybisku- piego. Orzechowski przyszedł na nią, ale nie sam, lecz z paroma możnymi przyjaciółmi (m.in. Mikołajem Ra- dziwiłłem, Rafałem Leszczyńskim, Andrzejem Górką) ubranymi, dla okazania rozmówcom niechęci i lekce- ważenia, w kaftany służby. W tej sytuacji do debaty nie doszło, ponieważ biskupi nie chcieli jej podjąć; delega- ci posłów oznajmili im więc, iż nie ścierpią, aby bisku- pi byli panami ich życia i śmierci, oraz że udziela

wszelkiej pomocy Orzechowskiemu. Ten zaś w kilka tygodni później wziął ślub z Magdaleną Chełmską.

## IV. O „klejnot swobody wiary”

RUCH REFORMACYJNY JUŻ POD KONIEC PANOWANIA Zygmunta Starego zapuścił mocne korzenie wśród społeczeństwa szlacheckiego. Nie wszyscy jednak deklarowali się otwarcie z sympatiami dla nowej wiary; ukrywano się często „z tym wszystkim, czekano ze śmiercią starego króla na chwilę dogodniejszą” – pisze Aleksander Brückner i dodaje, nieco przesadnie zresztą: „Ta śmierć jakby maskę z twarzy zerwała; zaszumiało od razu od nowinek religijnych”. Istotnie, już w pierwszych niemal miesiącach panowania nowego władcy wielu rzuciło otwarcie rękawicę Kościołowi i jego jurysdykcji. Śmiały krok Stanisława Orzechowskiego nie należał tu do wyjątków. Księża żenili się, kościoły zamieniano na zbory, jednych mnichów (jak paulinów pińczowskich) wypędzono z klasztorów, inni sami je opuszczali, zniechęciwszy się do nakazanych ślubami zakonnymi czystości, ubóstwa i posłuszeństwa.

Zdając sobie sprawę z powagi sytuacji, Kościół postanowił ponownie odwołać się do pomocy władzy świeckiej. Chcąc uzyskać zgodę prymasa, Mikołaja Dzierzgowskiego, na koronację Barbary Radziwiłłówny, Zygmunt August wydał 12 grudnia 1550 r. przywilej, w którym zobowiązał się utrzymać jedność wyznaniową w Polsce, nie dopuszczać zwolenników herezji do senatu i urzędów, a gdyby nie wyrzekli się swych błędów, wyganiać ich z kraju. Król wzywał również starostów do pilnego przestrzegania praw i przywilejów

Kościół i zagroził im karami, jeśli będą to niedbale czynić. W osobnym edykcie Zygmunt August nakazywał starostom ściganie i karanie zwolenników różnych sekt zgodnie z przepisami prawa. Zdecydowany atak szlachty na przywileje duchowieństwa sprowokował i tym razem, podobnie jak to miało miejsce w r. 1523 czy 1534, ostre edykty antyróżnowiercze. Monarcha raz jeszcze poszedł na rękę klerowi, który zresztą ze swej strony, na synodzie piotrkowskim 1551 r., powziął szereg postanowień zmierzających do wykorzenienia herezji. Szczególnie ożywioną działalność rozwinął na nim młody wówczas Stanisław Hozjusz. Synod zabronił m.in. oddawania dóbr kościelnych w dzierżawę heretykom oraz nakazał biskupom powołanie w każdej diecezji specjalnego inkwizytora.

Ośmielony tymi uchwałami Dziaduski pozwał do sądu biskupiego żonatyh księży: Marcina z Opoczna, Marcina Krowickiego i Stanisława Orzechowskiego. Zaocznie też potępił Stanisława Stadnickiego z Dubiecka, który dawał u siebie schronienie adherentom reformacji. Przykład Dziaduskiego znalazł naśladowcę w biskupie krakowskim, Andrzeju Zebrzydowskim. Ten bowiem pozwał, jako protektora reformacji, Konrada Krupkę, szlachcica świeżej daty, czyniąc to w przekonaniu, iż nie zyska on wśród szlachty szerszego poparcia. Śmielej postąpił prymas Dzierzgowski, pozywając dwóch wybitnych przedstawicieli wielkopolskiego protestantyzmu, mianowicie Krzysztofa Lasockiego i Jakuba Ostroroga. We wszystkich tych sprawach sądy duchowne wydały wyroki skazujące,

uznając pozwanych za heretyków i orzekając konfiskatę ich dóbr.

Wyroki zapadły jednak zaocznie, ponieważ biskupi woleli nie ryzykować bezpośredniego spotkania z oskarżonymi. Nie przybyliby oni na sądy sami, ale w asyście, jak to uczynili Orzechowski i Krupka. Ten pierwszy bowiem udał się na rozprawę do Dziaduskiego w towarzystwie kilkuset przedstawicieli elity szlacheckiej ziemi ruskiej. Biskup wolał go nie sądzić w takim otoczeniu i na mocy dawnego zakazu wydał zaocznie (8 IV 1551 r.) wyrok uznający małżeństwo Orzechowskiego za nieważne oraz skazujący jego samego, jako heretyka, na banicję i wygnanie. Jakaż była konsternacja Dziaduskiego, gdy – w trakcie czytania klątwy w katedrze przemyskiej – wkroczył tam Orzechowski z przyjaciółmi, przerwał nabożeństwo i wszedłszy na ambonę, wyjaśnił zdziwionemu tłumowi, iż on, a nie biskup ma w tym sporze o celibat rację. Orzechowski należał do szlachty polskiej, która nie zwykła doznanych krzywd puszczać płazem, a w zapale pieniaczenia się gotowa była apelować choćby do samego papieża. Do Juliusza III napisał też słynną „suplikację”, którą raczej groźbą należałoby nazwać; Orzechowski tłumaczył w niej bowiem, iż jest Polakiem, a nie Włochem, od swoich poglądów na celibat nie odstąpi, a jurysdykcji duchownej się nie boi. Miał w tym wszystkim rację, skoro starosta przemyski, Piotr Kmita, któremu król zlecił wykonanie wyroku Dziaduskiego, wcale z egzekucją się nie kwapił.



W orszaku zbrojnych stawił się też na sądy biskupie, w październiku 1551 r., Konrad Krupka. Jego otoczenie musiało wyglądać dość groźnie, skoro Zebrzydowski polecił wrota do swego pałacu w Krakowie zamknąć, a za nimi, na wszelki wypadek, zatoczyć kilka działek obróconych lufami ku ulicy. Oburzyło to towarzyszących oskarżonemu wielmożów, choć biskup tłumaczył, iż armaty wystawił nie przeciw nim, ale popólstwu, które zawsze skłonne jest do rozruchów. Po długich pertraktacjach wpuszczono tylko Krupkę z kilkoma kompanami. Wdał on się z sądem w długą polemikę na temat wiary, ostatecznie jednak uznano Krupkę za heretyka i odesłano sprawę „do urzędu świeckiego, iżby na nim prawo pospolite na heretyki postanowione było wykonane”. Oskarżony nie był jednak Melchiorową Weiglową i włos mu z głowy nie spadł. Nawet rozważniej si z duchownych mieli biskupom za złe ten nieopatrzny wyrok, o którego wykonaniu nie było nawet co marzyć. Co więcej, przyjaciele Krupki tłumaczyli wszystkim, „jako rzecz niebezpieczna jest wolnościom szlacheckim, żeby księża poczciwych ludzi [...] od czci odsądzać mieli”.

Wyroki sądów biskupich wywołały więc niemałe poruszenie w całym kraju; zarówno protestanci, jak katolicy ujrzeli w nich zamach na owe „wolności szlacheckie”. 18 stycznia 1551 r. Stanisław Orzechowski pisał do podstarościego krakowskiego, Piotra Boratyńskiego, że jeśli heretykiem będzie ten, kogo sąd biskupi za takiego uzna, to wnet swe „gardła, statki [mienie] i czci [cześć] nie tylko duchowni, ale i wy, świeccy, po-

tracicie”. Należy też pamiętać, iż żaden sejm nie uchwalił ustawy wymierzonej przeciw heretykom; edykty królewskie w tej mierze stanowiły więc nie tylko naruszenie uchwalonych w XV w. przywilejów szlacheckich, ale i pogwałcenie obowiązującej od r. 1505 ustawy *nihil novi*, przewidującej, że nic nowego bez zgody posłów nie może być o nich postanowione. Wreszcie samo pojęcie herezji było nader dyskusyjne, skoro każdy odłam reformacji uważał siebie za jedy-nych i prawowitych wyznawców nauki Chrystusa, a ob- radujący właśnie sobór trydencki nie wyrzekł jeszcze ostatniego słowa.

Zebrany w tej burzliwej atmosferze sejm piotrkow- ski 1552 r. wykazał całkowitą izolację biskupów, któ- rzy mieli przeciwko sobie zarówno senat, jak izbę po- selską. Posłowie demonstrowali otwarcie sympatie dla reformacji; podczas nabożeństwa wielu odwróciło się od hostii, a Rafał Leszczyński nie zdjął czapki nawet podczas podniesienia. W toku ostrej polemiki w senacie posypały się zarzuty nie tylko pod adresem biskupów, ale i ulegającego im króla. Najgwałtowniej wystąpił przeciw nim katolik, hetman wielki koronny, Jan Tar- nowski. Wyrzucając biskupom naruszanie praw koron- nych, twierdził, iż sobie życie ludzkie, cześć i mienie mało cenią, oszczerstwami i szpiegowaniem zbierają dowody winy, a gwałtem wymuszają zeznania. Sprawy o herezję – dowodził Tarnowski – trzeba sądzić w se- nacie „na widoku całej Polski, nie w piwnicach bisku- pich, polskimi, nie rzymskimi prawami”. Podkreślając swe przywiązanie do wiary katolickiej, stwierdzał, „ale

tu nie o wiarę, tu o wolność sprawa, którąście sądem waszym zgwałcili”.

Biskupi woleli milczeć; tylko jeden z nich, Zebrzydowski, zareplikował, iż jeśli mu w Polsce nie wolno będzie sądzić heretyków, to czymże zostanie, „woźnym czy biskupem”. Spotkało się to z błyskawiczną ripostą Tarnowskiego: „Przyzwoiciej tobie, Zebrzydowski, być woźnym niż mnie twoim niewolnikiem”. Do tego wszystkiego dołączyła się sprawa Orzechowskiego, który znów swoim ślubem zainteresował sejmujące stany. Ustąpili mu ostatecznie biskupi, zdjęli klątwę, przyjęli – mimo posiadania małżonki – do stanu duchownego i udzielili rozgrzeszenia na jeden rok do momentu rozstrzygnięcia tej sprawy przez Rzym. Z tą chwilą Kościół pozyskał w Orzechowskim jednego z najgorliwszych, choć nie zawsze wygodnych, obrońców. Za każdym bowiem razem, gdy Rzym odmawiał mu rozgrzeszenia, występował on z ostrą krytyką papieża.

W 1552 r. prawa i przywileje duchowieństwa uznał również sam król, który pod koniec kadencji sejmu oznajmił, iż sądy w sprawach o herezję winny należeć do biskupów. Ostatecznie posłowie wymogli na nich zawieszenie na jeden rok sądownictwa duchownego w sprawach wiary. Od tego czasu ustało ono jednak zupełnie; podobnie i starostowie zaprzestali wówczas faktycznie wykonywania wyroków sądów duchownych; formalnie jurysdykcję duchowną zniesiono dopiero w dziesięć lat później (na sejmie 1562/1563 r.).

Mimo to trwa nadal *dispersio ministrorum* (rozproszenie ministrów), jak je określają historycy reformacji; poszczególni przedstawiciele tego stanu, aby ujść sprzed oczu sądów biskupich, udają się na Śląsk (Jakub Sylwiusz w 1551 r.), uchodzą z rodziną do Niemiec (Marcin Krowicki w 1553 r.) czy też chronią się na dwory możnych współwyznawców (tak np. Feliks Krzyżak udaje się do Jakuba Ostroroga). Nie jest pozabawiony swoistej wymowy fakt, iż jeden z tych duchownych, mianowicie Szymon Zacjusz, znajduje na dwa lata schronienie na dworze sympatyzującego z reformacją biskupa kujawskiego, Jana Drohojowskiego, który miał zresztą brata protestanta. Ten sam Drohojowski, kiedy mu nuncjusz Lippomano nakazywał w 1555 r. podjęcie energiczniejszej walki z herezją, odpisał, iż w jego diecezji różnowiercy są zbyt liczni, aby jakiegokolwiek środki zaradcze mogły tu pomóc. Jeśli nuncjusz je zna, niech wskaże. I dodawał, iż Rzym nie mógł sam zapobiec szerzeniu się reformacji, a dziś poleca kilku bezradnym biskupom powstrzymać ten rozszalały żywioł. Można sobie wyobrazić minę Lippomano, gdy czytał ten list.

Chcąc się niejako zrehabilitować za dość ospałą i niemrawą walkę z reformacją wśród szlachty, biskupi chętnie podejmowali akcję przeciwko plebejskim zwolennikom herezji. I tu jednak, na ogół, nie szło im gładko, skoro szlachta brała w obronę prześladowanych, czyniąc to zresztą we własnym dobrze zrozumianym interesie. Już na sejmie 1552 r. doszło do burzliwej na ten temat dyskusji.

Zebrzydowski domagał się pozostawienia biskupom przynajmniej jurysdykcji nad poddanymi szlachty, na co ta nie chciała przystać, twierdząc, iż skoro jej samej przyznaje się swobodę wierzenia, to księża powinni tę samą swobodę zostawić jej poddanym. W końcu posłowie udali się z tym postulatem do króla, który nań przystał, mówiąc *fiat* (niech będzie). Różnowiercy interpretowali to jako zawieszenie jurysdykcji duchownej także nad plebejuszami, przy czym – jak się wydaje – chodziło im bardziej o niemieszanie się kleru do stosunków pomiędzy panami a poddanymi (szczególnie na wsi) niż o faktyczną tolerancję wobec plebejskich współwyznawców.

W 1554 r. biskup Andrzej Czarnkowski skazał za sprzyjanie herezji na spalenie na stosie mieszczan poznańskich: Jakuba Aptekarza, Serafina Krawca i Grzegorza Grycera. Ten ostatni zdołał umknąć, dwóch pozostałych uwięziono w ratuszu, gdzie mieli oczekiwać na wykonanie wyroku przez radę miejską. Uzbrojona szlachta uwolniła jednak więźniów i stosu w Poznaniu, mimo usilnych o to starań tamtejszego inkwizytora, dominikanina Pawła Serbina, nie rozpalono.

Czarnkowski nie zrezygnował z ukarania któregoś ze zwolenników reformacji, pragnąc w ten sposób rzucić postrach na pozostałych. W tym celu skazał na śmierć szewca, Pawła Organistę, który podczas procesu bynajmniej się swoich protestanckich przekonań nie zaparł. I w jego również sprawie interweniowała u biskupa przeszło stuosobowa grupa szlachty wielkopolskiej z Jakubem Ostrorogiem, Janem Tomickim, Rafałem

Leszczyńskim i Wojciechem Marszewskim na czele. Kiedy zaś biskup wyraził zdziwienie, iż występują w obronie szewca, Ostroróg w imieniu innych wielmożów odpowiedział: „Nie bierzemy na siebie obrony szewca, ale przewidujemy, iżbyś to samo, co by ci się dziś z szewcem udało, zrobił jutro z Marszewskim, Tomickim, Ostrorogiem i innymi”. Czarnkowski musiał wypuścić szewca, którego Ostroróg zaprosił potem na ucztę.

Pod opieką szlacheckich protektorów ruchu dochodzi też do powstania w Małopolsce kalwińskiej organizacji kościelnej. 25 listopada 1554 r. odbył się w Słomnikach pierwszy jawny synod różnowierczy, grupujący przedstawicieli całej prowincji, w maju 1555 r. miał zaś miejsce w Pińczowie następny ich zjazd. Daremnie chciał mu przeszkodzić biskup krakowski, Andrzej Zebrzydowski, wysyłając do tego miasta kancлера na czele 30 jeźdźców z rzekomym mandatem królewskim zakazującym synodów. Zbrojnego orszaku w ogóle do Pińczowa nie wpuszczono, a mandat uznano za sfałszowany (bo wystawiony bez wiedzy Zygmunta Augusta) i jako taki – nieważny. Oba te synody zamykają dotychczasowy okres wstępny poszukiwań i improwizacji, zapoczątkowują zaś normalne i regularne funkcjonowanie zboru kalwińskiego.

Ośmieleni uzyskanymi sukcesami różnowiercy wysuwają na sejmie 1555 r. daleko śmielsze od poprzednich żądania. Większość posłów przybyła na obrady z instrukcjami, aby nie uchwalać niczego, póki nie zostaną załatwione sprawy wyznaniowe. W gwałtow-

nym ataku na duchowieństwo przemawiający w imieniu izby poselskiej Stanisław Marszewski (zwolennik wyznania Braci Czeskich) wyrzucał m.in. biskupom, iż spraw o wiarę nie chcą sądzić otwarcie. Gdzieś pokątnie, bez sądu, na podstawie lada donosu odważają się ludzie skazywać na śmierć, choć Chrystus zalecił przekonywanie niewierzących nie gwałtem, lecz słowem. Marszewski prosił również króla, aby wziął w swe ręce decyzję w sprawach wyznaniowych i raczył ogłosić tymczasowy *interim* (porozumienie wyznań) do chwili zwołania soboru powszechnego. Jurysdykcja duchowna miała zaś zostać poważnie ograniczona.

Ostatecznie po długich i zaciekłych debatach zarówno senat, jak izba poselska zgodziła się na wspólnie ułożony projekt kompromisu w sprawach wyznaniowych; przynosił on całkowite równouprawnienie protestantów z katolikami. W myśl tego projektu każdemu ze szlachty przyznawano swobodę głoszenia nowej wiary i trzymania u siebie jej kapłanów. Księżom zezwalano na małżeństwa, a wiernym, jeśli tego zażądata, na przyjmowanie komunii pod obiema postaciami. Wszystkie wyroki biskupie w sprawach wyznaniowych winny zostać unieważnione. Powyższe postanowienia miały obowiązywać do chwili zwołania soboru powszechnego lub narodowego.

Duchowieństwo, jak łatwo było przewidzieć, nie chciało na te warunki przystać. Biskup krakowski, Andrzej Zebrzydowski, wystąpił zaś z ostrym atakiem na szlachtę, sugerując, iż zwolennicy reformacji mogą się targnąć również na króla. Bunt w państwie bowiem się

tym razem „nie od głowy ani od przodku, ale ode drzwi zaczyna”, a więc nie od senatorów, lecz posłów, którzy podczas obrad zwykli stać przy drzwiach. Zareplikował protestant Sienicki, stwierdzając, iż ci, którzy przy drzwiach stoją, dochodzą nieraz do najwyższych w państwie stanowisk. Dobrze by było, gdyby i biskupi nimi, a nie innymi drogami do sejmu wchodzili, troskliwsi by się wtedy stali o dobro religii i sprawy boskie. Ostatecznie na sejmie 1555 r. protestanci uzyskali prawne uznanie swoich zdobyczy z zastrzeżeniem jednak, aby się powstrzymali od ich poszerzania oraz czynienia zamieszek i bluźnierstw. Sądownictwo duchowne uznano nadal za zawieszony, zrezygnowano też z egzekucji zapadłych już wyroków. Uchwalony w ten sposób pokój wyznaniowy' miał gwarantować tolerancję wobec obu walczących stron; ustalał on rozejm na zasadzie dotychczasowych zdobyczy, czego nie przestrzegali zresztą ani protestanci zagarniający coraz to nowe kościoły, ani katolicy pragnący odebrać kościoły już przekształcone na zbory. Uchwały sejmowe 1555 r. pozostawały pod silnym wpływem zawartego właśnie w Niemczech pokoju augsburskiego; postanowienia sejmu polskiego szły jednak dalej. Pokój augsburski dawał książętom do wyboru tylko luteranizm lub katolicyzm oraz nie uznawał współistnienia różnych wyznań na tym samym terytorium państwowym, a więc takiej koegzystencji, jaka miała miejsce w Polsce. Przyznawał on też panującym prawo do narzucania swej religii poddanym, z czego ani myślał korzystać Zygmunt August. Choć nie opowiedział się on po stro-



nie reformacji, stwierdził na sejmie 1569 r. wręcz, iż nie może być sędzią w sprawach wiary.

Pewne rozładowanie nastrojów przyniosła uczyniona w 1555 r. obietnica króla, iż się postara o zwołanie w możliwie szybkim czasie soboru narodowego. Miał on zająć się tym osobiście, ale po sejmie zwrócił się o decyzję w tej sprawie do papieża. Nowo obrany Paweł IV z niemałym zdziwieniem usłyszał od posła królewskiego, Stanisława Maciejowskiego, który przybył w tym celu do Rzymu w 1556 r., iż dla uspokojenia umysłów w Polsce konieczne jest wprowadzenie komunii pod dwiema postaciami, języka polskiego do nabożeństw, zniesienie celibatu księży oraz zwołanie soboru narodowego. Na żadne z tych żądań papież nie przystał, wyraził tylko żal, że król polski dał się nakłonić do ich wysunięcia.

Również w kraju innowiercy doznawali niepowodzeń. Edykt królewski, skierowany w r. 1556 do starostów, stwierdzał, iż w Polsce krzewią się rozliczne sekty, które powołują się niesłusznie na uchwały ostatniego sejmu. Zygmunt August nakazywał starostom, aby nie dozwolali na wprowadzanie nowinek religijnych w królewskich miastach i wsiach. Wszystkich różnowierców należało stamtąd niezwłocznie wygnać. Drugi z edyktów Zygmunta Augusta, wydany w tymże roku, wznawiał zakaz jego ojca, zabraniający drukowania ksiąg heretyckich, nie wyznaczał jednak żadnych kar za to „przestępstwo”.

Księża, powołując się na nieprzestrzeganie przez samych różnowierców tymczasowego zawieszenia bro-

ni na zasadach *status quo*, jakie przyniósł sejm 1555 r., kontynuowali ze swej strony pozywanie heretyków do sądów duchownych, co z kolei wywoływało nowe protesty szlachty. Na sejmie 1556/1557 r. szlachta domagała się zniesienia (lub zawieszenia) jurysdykcji duchownej, wolności głoszenia „czystego słowa Bożego”, możliwości trzymania ministrów we własnych domach oraz wyjęcia ich spod władzy biskupów i wreszcie przyznania mieszczanom tych samych, co i jej, swobód wyznaniowych. Król podległy w tej kwestii różnorodnym naciskom wydał (13 I 1557 r.) edykt, w którym, z jednej strony, zabraniał wprowadzania jakichkolwiek zmian w sprawach religii, z drugiej zaś stanowczo znosił jurysdykcję duchowną w sprawach o herezję, nakazując pociąganie winnych przed sądy królewskie, a nie biskupie. Dekret ten nie zadowalał żadnej ze stron. Szlachta była oburzona nie tylko zawartym w nim zakazem dalszego rozszerzania reformacji, ale również i tym, że osobiste wolności religijne przyznawał tylko jej, nic nie wspominając o plebejach. Nuncjusz Lippomano podążył zaś do Rzymu z wiadomością, iż król dozwala każdemu być heretykiem według własnego upodobania.

Cóż zresztą mógł począć monarcha, skoro na sejmie zebrany w grudniu 1558 r. różnowiercy okazali się w większości. Z ostrym atakiem na duchowieństwo wystąpił wówczas Hieronim Ossoliński, który dowodził, iż sprzeciwia się ono trzem zasadniczym przywilejom szlacheckim, mianowicie nietykalności osobistej, nienaruszalności dóbr oraz zasadzie *nihil novi*, i dąży

do panowania nad innymi stanami. Mowa ta, jak również wysunięcie na plan pierwszy problemu jurysdykcji duchownej, wskazywała, iż większość posłów walczyła z Kościołem nie z pobudek religijnych, lecz politycznych. Te ostatnie przeszkodziły także uchwaleniu na tym sejmie nowych ustaw w sprawach wyznaniowych. Skoro bowiem senatorowie usłyszeli, że Ossoliński domaga się usunięcia biskupów z senatu (bo służą obcemu władcy), poczuli się osobiście zagrożeni, widząc w tym atak na cały swój stan i w konsekwencji nie poparli postulatów różnowierczej szlachty.

Dopiero na sejmie 1562/1563 r. uzyskała ona to, o co walczyła. Mimo bowiem gorącej przemowy prymasa Jakuba Uchańskiego, który wystąpił w obronie jurysdykcji duchownej, posłowie nie czuli się jego wywodami ani trochę przekonani. W swej odpowiedzi stwierdzali, że duchowni nie powinni żądać egzekucji swych wyroków przez władze świeckie, skoro w pierwszych wiekach chrześcijaństwa jedynie środkami duchownymi je egzekwowali. Tylko nieposłusznych w wierze winni byli karać klątwą, tymczasem oni nadużywali jej w wielu sprawach świeckich. Jeśli zaś biskupi odważają się w swym wywodzie (wygłoszonym w ich imieniu przez Uchańskiego) nazywać różnowierców heretykami, niech wiedzą, iż sami są bałwochwalcami i sługusami Rzymu.

Ostatecznie po długich debatach, w których obie strony odwoływały się do przykładów historycznych i szermowały wywodami prawnymi, zabroniono starostom wykonywania wyroków sądów duchownych.

Oznaczało to również formalne skasowanie jurysdykcji kleru, i to nie tylko w sprawach o wiarę (uprawnienia te stracili już księża faktycznie w r. 1552), ale i w sporach majątkowych. Sądy duchowne zostały teraz pozbawione możliwości pozywania szlachty nieoddającej dziesięcin, czym przez ostatnie lata, z coraz mniejszym zresztą powodzeniem, głównie się trudniły. Kiedy bowiem w 1561 r. starosta krakowski, Jan Ocieski, chciał zająć dobra pozostającego pod klątwą (za niepłacenie dziesięciny) Stanisława Lasockiego, zbrojny opór szlachty przeszkodził mu w tym. Ocieski uzyskał na Lasockiego wyrok banicji, którego jednak nie wykonano. Po r. 1563 spory o dziesięciny szły do sądów świeckich, od r. 1578 przejął je trybunał koronny. Oburzenie kleru na uchwały 1562/1563 r. wynikały więc z przyczyn czysto ziemskich. Dlatego też niezainteresowany materialnie w dziesięcinach nuncjusz Commendone stwierdzał później, iż biskupi niepotrzebnie wówczas tak wielki krzyk podnieśli i jako coś niesłychanie szkodliwego usiłowali przedstawić konstytucję potwierdzającą jedynie faktyczny stan rzeczy. Uchwała dotyczyła początkowo tylko szlachty polskiej, już w tymże 1563 r. objęła jednak i litewską. W każdym razie chroniła jedynie przedstawicieli tego właśnie stanu. Konstytucja powoływała się zresztą wyraźnie na przywilej jedlneński Jagiełły (z 1430 r.), mówiący wyłącznie o szlachcie. Plebejuszami w ogóle się w niej nie zajęto.

Dlatego też król już w następnym roku (7 VIII 1564) mógł wydać edykt parczowski wymierzony swym ostrzem nie tylko przeciw cudzoziemcom, ale

i „niższego stanu ludziom”, szczególnie tym, którzy dąliby się uwodzić naukom antytrynitarzy bluźniącym Trójcy Świętej Dekret (wbrew mniemaniom dawniejszych historyków było to jedno, a nie dwa oddzielne rozporządzenia) ostrzegał ich, „żeby przymiotem tej nowej a jadowitej sekty zarażać się nie dali”, a to pod groźbą kar, które zostaną później określone. Król, powołując się w swym edykcie na znaczenie wiary jako głównego elementu politycznej i społecznej jedności państwa, nakazywał wszystkim cudzoziemcom, „którzy dla religii z inszych królestw albo państw do nas tu zbiegli” i w Polsce swą herezję szerzyli, aby się do 1 października 1564 r. z kraju wynieśli. W przeciwnym razie każdy z nich „przez urząd nasz starości bran, wsadzon i jako inszy złoczyńca karan być ma”.

Ta część dekretu, formalnie biorąc, mogła dotyczyć Braci Czeskich, którzy napłynęli do Wielkopolski. Tych jednak król na prywatnej audiencji, udzielonej w październiku 1564 r. Jakubowi Ostrorogowi, Rafałowi Leszczyńskiemu i Jakubowi Marszewskiemu, zapewnił, iż ostrze edyktu wymierzone jest przeciwko antytrynitarzom, co też potwierdził osobnym mandatem (z 2 listopada 1564 r.). Przedstawiciele tej wszędzie prześladowanej sekty przybywali istotnie w połowie XVI w. do Polski. Tacy włoscy intelektualiści jak Leliusz Socyn, Jerzy Blandrata, Walenty Gentilis, Bernard Ochino czy Paweł Alciato wprowadzali niebezpieczny dla zboru kalwińskiego ferment ideologiczny, przyczyniając się w niemałym stopniu do rozłamu tego Kościoła na zbór większy (kalwiński) i mniejszy ariański).

Ściągali ich współwyznawcy i sympatycy zdolni zapewnić bezpieczeństwo swym protegowanym. Przedstawiciele wpływowych rodów różnowierczych, mianowicie Jan Kiszka, Jan Ostroróg, Jerzy Niemsta i Stanisław Starzechowski, pragnęli nawet sprowadzić do Polski tak wybitnego szermierza tolerancji wyznaniowej i przeciwnika Kalwina jak Sebastian Castellion. Śmierć (29 XII 1563 r.) autora dzieła *De arte dubitandi* (O sztuce wątpienia) stanęła temu na przeszkodzie. Ostroróg, Niemsta i Starzechowski ufundowali – w krużganku katedry bazylejskiej – tablicę pamiątkową ku czci Castelliona.

Z Polski po edykcie parczowskim uchodzą Alciato, Gentilis i Bernard Ochino. Usunięcia tego ostatniego domagał się zarówno Rzym, jak i Genewa; m.in. Teodor Beza pisał w jego sprawie do polskich zborów kalwińskich. Ochino, były generał kapucynów, przybył do Polski w maju 1564 r.; jezuici twierdzili później, jakoby przekupki na rynku krakowskim do wielożeństwa przekonywał, czym oburzone jejmoście o mało go nie pobiły. Sęk jednak w tym, iż Ochino nie znał polskiego. Na jesieni 1564 r. opuścił on nasz kraj i udał się na Morawy, gdzie też wkrótce umarł.

Wbrew spodziewaniam obóz katolicki nie był wcale zadowolony z edyktu parczowskiego. Hozjusz np. uważał, iż należy wygnać wszystkie sekty heretyckie, zamiast jedne tolerować, a drugie skazywać na banicję. Przyglądał on się z zadowoleniem wzajemnym sporom osłabiającym obóz protestancki w myśl ulubionej zasady, że wojna heretyków to pokój dla Kościoła (*helium*

*haereticorum pax est ecclesiae*). Z satysfakcją też obserwował rozdzielenie, jakie wnosili arianie do Kościoła kalwińskiego, dążącego przecież do stania się wyznaniem panującym.

W tych latach właśnie kalwini, a nie katolicy, dążyli do pozbycia się antytrynitarzy z Polski. Inspiracji możnowładców tego wyznania przypisują historycy wzmiankowany edykt parczowski. Już w 1556 r. kalwini zabiegali u biskupa krakowskiego, Andrzeja Zebrzydowskiego, o ukaranie arianizującego pisarza, Piotra z Goniądza; katolicy obserwowali to wszystko z uciechą i satysfakcją i opowiadali sobie, jak to Jan Laski, oburzony bluźnierstwami herezjarchy włoskiego, Franciszka Stankara, miał rzekomo rzucić w niego Biblią. Na sejmie 1566 r. możnowładcy kalwińscy przyciskani niejako potrzebą, skoro przekonać arian nie udawało się, a ich odejście pozbawiło zbór większy najcięższych polemistów i pisarzy, ponowili swe starania o wygnanie Braci Polskich.

Mało było szans, aby król, niechętny stosowaniu przymusu w sprawach wiary, zechciał usunąć arian za samo bluźniercze wyznanie wymierzone przeciwko Trójcy Świętej. Należało go skłonić do energicznych wystąpień tą samą motywacją, która kiedyś kazała tłumić bunt gdański i powstanie chłopskie na Sambii. Zaczęto więc – opierając się na głoszonym wówczas przez Braci Polskich potępieniu poddaństwa, udziału w wojnie i urzędu – twierdzić, iż nauka ich może doprowadzić do wzniecenia w Rzeczypospolitej rewolty spo-

łecznej; żadna władza państwowa nie mogła na to pozostać głucha.

Ułożono więc w senacie, z udziałem króla, projekt dekretu wypędzającego w ciągu dwóch tygodni wszystkich, którzy nie zechcieliby się wyrzec arianizmu. Gdyby zaś pozostali w kraju, a uporczywie trwali w herezji, mieli ponieść karę śmierci. Edykt ten nie wywołał zachwyty biskupów, którzy nadal za Hozjuszem domagali się wygnania wszystkich sekt z kraju i wcale nie uważali arian za najniebezpieczniejszą z nich. Jedyne Uchański zbyt nie oponował, bo – jak twierdził – na wygnanie wszystkich heretyków trzeba by mieć wojsko gotowe do boju. Również i izba poselska, w której zresztą zasiadało paru arian, ustosunkowała się opornie do tego projektu z innych zgoła przyczyn.

Karać śmiercią szlachcica – na to nie mógł przystać żaden z posłów; któż mógł zresztą zaręczyć, iż król, skoro mu pójdzie gładko z arianami, nie zechce zabrać się i do innych wyznań, a w przyszłości podporządkować sobie całego stanu szlacheckiego. Posłowie zaproponowali więc, aby wygnać samych kaznodziejów, którzy nie tylko bluźnią Trójcy Świętej, ale i złośliwą nauką „posłuszeństwo poddanych przeciw panom psują”. Ostatecznie jednak po długotrwałych debatach do wydania dekretu nie doszło. Mimo nacisku ze strony kalwinów od zamiaru wydania go odwiedli w końcu króla biskupi, zwłaszcza nowy nuncjusz, Juliusz Ruggieri, który w połowie czerwca 1566 r. przybył do Lublina. Nie bez znaczenia był także wpływ posłów ariań-



skich z poważnym i mającym duży autorytet Mikołajem Sienickim na czele.

Kalwińska akcja antyariańska nie ograniczyła się jedynie do tego; wydali oni wiele pisemek atakujących nie tylko doktrynę, ale i obyczaje Braci Polskich. Ich predykant, Szymon Zacjusz, pierwszy też puścił (na kazaniu w Krakowie w 1566 r.) plotkę, jakoby arianie śluby zawierali nago w ogrodzie lub łaźniach. Pod rządami kalwinów byłoby też antytrynitarzom zapewne daleko gorzej niż wśród katolickiej szlachty. Bo zwolennicy Genewy, domagając się tolerancji dla siebie, nie zawsze chcieli ją jednak stosować wobec innych.

## V. Tolerancja w rozumieniu różnowierców

W POSTANOWIENIACH BURZLIWYCH SEJMÓW połowy XVI w., na których szlachta protestancka walczyła o swobody wyznaniowe dla siebie, uderzają jej nieustanne zapewnienia, iż nie zamierza w niczym obrażać uczuć katolików i przeszkadzać w wykonywaniu ich obrządków. W 1555 r. np. w punktach proponowanej (ale nieuchwalonej) zgody wyznaniowej czytamy, iż zabrania się wszelkich bluźnierstw przeciwko Trójcy Świętej i Eucharystii, nabożeństwa „rzymskie” mają być odprawiane bez przeszkód, niktogo też od tej religii nie wolno gwałtem odwodzić. W 1557 r. Zygmunt August nakazuje swoim poddanym, aby żaden z nich nie śmiał się dopuszczać bluźnierstw przeciwko sakramentom świętym, zwłaszcza komunii.

Zastrzeżenia te nie były bezprzedmiotowe; jest rzeczą powszechnie wiadomą, iż w wielu miejscowościach przy zamienianiu kościołów na zbory niszczone znajdujące się tam przedmioty kultu. Co więcej, szlachta protestancka w pierwszym okresie reformacji dopuszczała się ekscesów obrażających uczucia religijne katolików. Tak np. w czasie świąt Wielkanocy 1551 r. nieznany z imienia Mężyk zrzucił po pijanemu w błoto krzyż z kościoła św. Jadwigi na Stradomiu (w Krakowie), a następnie go podeptał. W pięć lat później, przed świętami Bożego Narodzenia, również pijani dworzanie luteranina, Jana Bonera, wtargnęli do katedry wawelskiej, zelżyli i wyszydźli duchownych, a zerwawszy

niektóre wota wiszące nad grobem św. Stanisława, połamali je i wyrzucili ze świątyni. Zdarzały się również napady na księży połączone z pobiciem i zelżeniem. W samym Krakowie szlachta protestancka wdzierała się dwukrotnie do klasztorów, gdzie wszczyniała krwawe burdy

Szczególną niechęcią otaczała ona przedmioty kultu religijnego; nawet tak tolerancyjni skądinąd arianie w swoich posiadłościach nie tylko zamieniali kościoły na spichrze czy stajnie, ale i obalali figury przydrożne oraz palili krzyże. Urządzano również bluźniercze w oczach katolików pochody, parodiujące ich procesje. Do ostrych starć dochodziło tam, gdzie kościoły pozostawały nadal w rękach katolików, a ich protestanczykolatorzy próbowali mimo to grzebać w tych świątyniach swych zmarłych. Dlatego też synod piotrkowski, obradujący w maju 1557 r., postanowił, aby kościoły, w których pochowano ludzi będących jawnymi heretykami, pozostawały tak długo pod interdyktem, dopóki zwłoki ich nie zostaną stamtąd usunięte.

Po śmierci przywódcy luteranizmu wielkopolskiego, wojewody poznańskiego, Łukasza Górki, bracia pragnęli jego ciało złożyć w katedrze poznańskiej, obok rodziców, którzy byli tam pogrzebani. Kapituła po zasięgnięciu opinii nuncjusza papieskiego, Commendonego, stanowczo się temu sprzeciwiła. Wówczas Górkowie usiłowali wprowadzić trumnę siłą do kościoła, zostali jednak odparci. Ostatecznie zrezygnowali ze swego zamiaru i pochowali brata w Szamotułach, skąd następnie przeniesiono go do Kórnika.

Szczególną niechęcią tych kierunków reformacji, które zwalczały dogmat o realnej obecności ciała Chrystusa w komunii, była otaczana Eucharystia. Przejęty oburzeniem na „bałwochwalczy” kult papieżników arianin, Erazm Otwinowski, w czasie procesji Bożego Ciała w Lublinie (czerwiec 1564 r.) ze skierowanym do księdza okrzykiem: „Bóg jest w niebie, a więc nie ma go w chlebie, nie ma w twojej puszcze”, wyrwał monstrancję i rzuciwszy na ziemię, podeptał. Następnie, uciekając przed zemstą tłumu, schronił się do domu swego współwyznawcy, Piotra Suchodolskiego. Dalszy ciąg tej historii jest niezmiernie dla stosunków polskich charakterystyczny. Suchodolski odmówił podstarościemu lubelskiemu (notabene swemu stryjowi) wydania winowajcy, choć podstarości tego się domagał. Powstało ogromne oburzenie w całym kraju, a Otwinowskiego wezwano do stawiennictwa na sądy nadworne. W jego obronie wystąpił wówczas Mikołaj Rej, który podobno (jeśli wierzyć współwyznawcy Otwinowskiego, Stanisławowi Lubienieckiemu) miał powiedzieć, iż skrzywdził on Boga i człowieka (księdza). Stwórca sam pomści się za wyrządzoną sobie zniewagę, ten drugi zaś zostanie wynagrodzony, jeśli za stłuczone szkło otrzyma „grosz, za zniszczoną hostię szeląg, aby sobie kupił nowe szkło i tę odrobinę mąki”. Ostatecznie Otwinowskiemu cała sprawa uszła na sucho. Za rządów Batorego powtórzył ten sam postępek inny szlachcic, kalwin, Marcin Kreza; w 1580 r. podeptał on publicznie Eucharystię, a następnie rzucił ją psom na pożarcie. Król zagroził mu wówczas, iż jeśli wykroczenie się po-

nowi, to osobiście wystąpi z interwencją. Wiele było wolno szlachcicowi w ówczesnej Polsce, daleko więcej niż dziś każdemu z obywateli współczesnego państwa, w którym obraza uczuć religijnych jest karana więzieniem. Ale tylko szlachcicowi. W roku 1556 niejaka Dorota Łazęcka, mieszkanka Sochaczewa, miała rzekomo ukryć przyjętą podczas nabożeństwa hostię i przekazać swym żydowskim chlebodawcom, którzy – jak wówczas wierzono – wytoczyli z opłatka krew potrzebną do swoich obrzędów. Na skutek interwencji nuncjusza Lippomano sąd duchowny skazał za to trzech Żydów wraz z Łazęcką na stos; starosta sochaczewski wyrok niezwłocznie wykonał. Pozostałych oskarżonych kazał jednak Zygmunt August wypuścić, oświadczając przy tym podobno nuncjuszowi, iż nie jest tak głupi, by wierzyć, że z hostii rzeczywiście płynęła krew. Egzekucja sochaczewska ściągnęła gromy na i tak już niecierpiącego Lippomano, który musiał niebawem opuścić Polskę. Żegnał go szyderczym wierszykiem Jan Kochanowski:

*Pośle papieski rzymskiego narodu.*

*Uczysz nas drogi, a sam chybiasz brodu.*

*Nawracaj lepiej niżli twój woźnica,*

*Strzeż nas tam zawieźć, gdzie płacz i tęsknica.*

Kochanowski, ostrzegając przed woźnicą (papieżem), dał tu niedwuznaczny wyraz swoim tolerancyjnym przekonaniom. Gromy na Lippomano rzucali jednak głównie protestanci, wyśmiewając (jak to m.in. czynił poeta Andrzej Trzcieski młodszy) katolików,

którzy wierzą, iż w kawałku chleba może być ukryte nieśmiertelne ciało Chrystusa. Nie kwestionowali oni przy tym samej surowości wyroku, uważali tylko, iż nie należało go wydawać, ponieważ nie popełniono żadnej zbrodni. Nietolerancyjny stosunek szlachty różnowierczej do przedmiotów kultu katolickiego wywodził się nie tylko z samowoli i nieliczenia się z żadnym prawem, ale także z samej doktryny polskich Kościołów reformowanych, opartej w tym wypadku na wzorach genewskich.

Jak wynika z uchwalonej w 1570 r. konfesji sandomierskiej, przyznawała ona władzy świeckiej nie tylko prawo, ale i obowiązek tępienia „fałszywych” nabożeństw i bałwochwalstwa, które prawdziwa wiara „niszczy i wykorzenia”, oraz podkreślała konieczność obrony i rozkrzewiania tej wiary. Władza winna również karcić niepoprawnych heretyków; tendencje te, tak charakterystyczne dla okresu, w którym kalwini marzyli o zajęciu w państwie pozycji Kościoła panującego, dopiero w późniejszych latach ustąpią miejsca innym poglądom. Zwolennicy Genewy zawsze jednak zachowywali swe negatywne stanowisko w sprawie kultu obrazów, figur i relikwii, które uważali za przejaw czystego bałwochwalstwa. Nakazywali, więc ministrom „gubić i psować wszędzie, każdy w swej plebanii, tablice, skrzynie, świeczniki, z wosku uczynione głowy, nogi, ręce i tym podobne błędy, malowania, obrazy”.

Szczególnie gorliwie usuwano je w Małopolsce; tam zaś, gdzie nie chciano drażnić wiernych, czyniono to stopniowo. Tak np. w Ostrorogu i Koźminku naj-

pierw pozostawiono obrazy, nim „lud Boży wyuczył się prawdy”, potem zakryto płachtami, a gdy się przekona-  
no, że wierni nie dopominają się o nie, w ogóle usunię-  
to z kościoła. I tak postąpiono odmiennie niż w Nider-  
landach, gdzie przy tej okazji poniszczono wiele cen-  
nych przedmiotów sztuki kościelnej.

Problem „prostego ludu” sprawiał działaczom re-  
formacji, zarówno ministrom, jak i szlachcie wiele kłó-  
potów. Zgadziali się oni w zasadzie na to, iż wobec ka-  
tolików (i Żydów) należy stosować tolerancję, ale jej  
zakres ograniczali tylko do szlachty i cudzych podda-  
nych. Wobec własnych mieli (szczególnie w Małopol-  
sce) skłonność do stosowania przymusu wyznaniowe-  
go. O sprawy te toczyły się ożywione dyskusje na sy-  
nodach różnowierczych połowy XVI wieku, przy czym  
zaznaczyły się na tym tle poważne różnice pomiędzy  
kalwinami a Braćmi Czeskimi, którzy byli z nimi połą-  
czeni zawartą w 1555 r. ugodą koźminecką.

Kalwini stali na stanowisku, iż szlachta, która  
„moc ma [...] prawie zupełną nad gardły” poddanych,  
powinna im zabronić odprawiania obrzędów katolic-  
kich na swoim terytorium. Synod w Pińczowie np.  
w 1559 r. polecał przymusowe chrzczenie i wychowy-  
wanie w kalwinizmie dzieci poddanych-katolików. Po-  
czątkowo zresztą nie stawiano tej kwestii jasno, twier-  
dząc np., iż trzeba karać za bałwochwalstwo, ale nie  
przymuszać do wiary. Nakazując szlachcie upominać  
poddanych, aby do „kościołów papieskich ludzie nie  
chodzili, nie spowiadali się, nie przystępowali [do ko-  
munii], do obrazów nie biegali i żadnej sprawy z księżą

papieską nie mieli”, nie tłumaczono, jakich ma przy tym środków używać.

Dopiero później kalwinizm małopolski zaczął się otwarcie domagać stosowania przymusu wyznaniowego wobec chłopów. Synody wypominały szlachcie, że nie zmusza ich do słuchania słowa Bożego, a podczas wizytacji dopytywano, dlaczego tego nie czynią. Podobne zresztą stanowisko wobec poddanych zajmowała szlachta różnowiercza w Danii, Austrii czy na Węgrzech. Zgodnie z popularną w dobie reformacji zasadą *cuius regio, eius religio* uważała ona, iż przysługuje jej władza również nad duszami poddanych.

Odmienne od kalwinów poglądy głosili Bracia Czescy; twierdzili bowiem, iż nawracać należy przykładem i słowem, ale nie siłą. Szczególnie zaś potępiali wszelkie egzekucje na tle wyznaniowym, przypominając, iż Chrystus z apostołami ludzi do swej wiary nie przymuszali, a w pierwszych wiekach chrześcijaństwa nikogo za herezję nie stracono. Bracia byli zwolennikami powolnych zmian w obrzędach religijnych, nie chcąc, aby zbyt szybkie reformy odstraszyły od reformacji „lud pospolity”. Z kolei arianie potępienie przymusu wyznaniowego rozciągali również na stosowanie go wobec poddanych. W ślad za teorią szła u nich praktyka; do wyjątku wśród szlacheckich zwolenników tego kierunku należał więc taki Filip Zboży Zakrzewski, który w posiadany przez siebie Siniarzewie (Kujawy) zabraniał poddanym chodzić do kościoła. Pomędzy szlachtą kalwińską podobne jednostki trafiały się częściej. Propaganda katolicka z pewną



przesadą twierdziła (1592), iż „rzadki taki ewangelik, który by swemu poddanemu miał dopuścić we wsi swej wierzyć po staremu”. Skoro chłop nie będzie na

*[...] kazaniu w dworze,*

*Albo winę dać musi, albo siąść w gąsiorze.*

*Aż na koniec kijową pokutę odniesie.*

*Inszegoć rozgrzeszenia minister nie niesie.*

Według relacji polemistów katolickich, kiedy wybitny luterański minister, Erazm Gliczner, miał w Grodzisku kazania, włodarze po wsi chodzili i jak na pańszczyzną chłopów kijem do zboru zapędzali. Relacje te są przesadne, bowiem wielu z panów kalwińskich, uważając, iż przymuszanie przyczyniłoby się bardziej „ku zamieszaniu niż ku zbudowaniu” oraz że „wiara jest dar Boży”, nie stosowało nacisku wyznaniowego, a w lokowanych przez siebie miasteczkach, takich jak Raków czy Lewartów, zapewniało mieszkańcom pełne swobody wyznaniowe.

Niemniej jednak byli i tacy, którzy – nie poprzestając na namowach lub też świadczeniu nowo nawróconym różnych ulg materialnych – sięgali po zgoła inne argumenty. Burzyli więc kościoły i kaplice, do których tłumnie schodzili się chłopci, zakazywali im uczęszczania na nabożeństwa do innych parafii, zmuszali czasami, pod karą grzywny, do udziału w nabożeństwach predykantów protestanckich. Panowie kalwińscy próbowali również – szczególnie w początkowym okresie reformacji – szerzyć ją w dzierzawionych przez siebie królewsczyznach. Tu jednak – nie mogąc sięgać do

metod bezpośredniego nacisku – starali się działać inną drogą. Tak więc w miasteczkach próbowano wprowadzać zwolenników protestantyzmu do rady, nie obsadzać plebanii księżmi katolickimi, a niekiedy na ich miejsce dawać mniej lub więcej zakamuflowanych zwolenników nowinek religijnych.

Tak np. około 1565 r. Zofia Pieniążkowa-Roźnowa sprowadziła do Grybowa (na Podgórzu) księdza Bartłomieja Chrzęszczyka, który zachowywał wszystkie pozory kapłana katolickiego, pilnie udzielał sakramentów. Równocześnie jednak pomstował na biskupa, msze odprawiał rzadko i niechętnie, kazania zaś wygłaszał niekiedy katolickie, a niekiedy zgoła trącające herezją. Ciekawy to zresztą przyczynek do czasów, w których granice pomiędzy wyznaniem były jeszcze dosyć płynne. Katolicy przynosili nieraz swe dzieci do ochrzczona ministrom, którym synody, acz niechętnie, na to zezwalały Zygmunt August zaś tłumaczył nuncjuszom, iż trudno nie dawać urzędów protestantom, „bo ten, kto dziś nie jest różnowiercą, może nim jutro zostać”.

Tolerancja w miastach prywatnych zależała w dużym stopniu od dobrej woli ich właścicieli. Na ogół jednak w pierwszym okresie reformacji katolicycy posiadacze tych ośrodków nie stosowali przymusu wyznaniowego. Inaczej też przedstawiała się sytuacja w miastach królewskich. Nie miały one poza Krakowem i (od 1568 r.) Wilnem swoich przedstawicieli w sejmie, a delegaci tych ośrodków nie odgrywali tam żadnej poważniejszej roli.

Tak więc miasta mogły liczyć jedynie na to, co dla nich wywalczy szlachta, ta zaś wojowała przede wszystkim o *ius reformandi* (prawo wprowadzenia zmian religijnych) dla siebie, na marginesie, i to nie zawsze, wspominając o plebejach, przy czym przeważnie miała wówczas na myśli własnych poddanych ze wsi, z miasteczek czy też nawet dzierżawionych przez siebie królewszczyzn.

Zapewne w Polsce wiele zależało od stanu faktycznego i protekcja szlachecka niejednokrotnie – jak to widzieliśmy – dopomagała plebejskim zwolennikom reformacji lub też nawet ocalała im życie. Niemniej jednak fakt, iż miasta Korony i Litwy nie wywalczyły sobie, na skutek słabości politycznej i ekonomicznej owego *ius reformandi*, zaważył w przyszłości ujemnie na losach polskiej reformacji. Prawo to uzyskały jedynie miasta Prus Królewskich, i to właśnie zawdzięczając swej sile gospodarczej. Po krwawym stłumieniu buntu gdańskiego w 1525 r. reformacja rozwijała się w nich po cichu, głównie dzięki temu, iż jej zwolennicy przedostali się do rad miejskich. Te zaś decydowały o obsadzaniu stanowisk kaznodziejów i nauczycieli rekrutowanych przeważnie z mniej lub bardziej jawnych zwolenników nowinek religijnych.

Duża samodzielność wielkich miast pruskich oraz słabe przeciwdziałanie ze strony biskupów, ograniczające się zazwyczaj do formalnych protestów, umożliwiało nie tylko propagandę, ale i faktyczne poszerzanie stanu posiadania reformacji. W końcu w rękach katolików pozostały nieliczne tylko kościoły; w połowie XVI

w. mieli oni np. w Gdańsku jedynie trzy świątynie, a w Elblągu ani jednej. W Toruniu natomiast połowa kościołów (cztery) pozostała w rękach katolików, przy czym do trzech mieli wyłączne prawa, z czwartego zaś (św. Jana na Starym Mieście) korzystali na spółkę z luteranami. Położył temu kres słynący z gorliwości Piotr Tylicki, biskup chełmiński w latach 1595-1600, który nie mógł ścierpieć, aby katolicy mieli tylko połowę kościoła. Kazanie dysydenckie następowało w dwie godziny po katolickim, „katolickie po niemiecku, luterskie po polsku”. Ci sami nieraz śpiewacy kościelni i ministranci, opłacani przez magistrat, służyli do katolickiej mszy świętej i nabożeństw luterskich. Takie wspólne użytkowanie świątyń – mimo że niezgodne z przepisami Kościoła katolickiego – nie było w Prusach Królewskich czymś wyjątkowym. Podobna sytuacja istniała w Malborku i Gdańsku; dyplomata francuski, Karol Ogier, notuje w 1635 r., iż w tym samym kościele malborscy katolicy odprawiają swe nabożeństwa przy dwóch ołtarzach od świtu do 9.00 rano, luteranie zaś od 9.00 do 12.00 przy jednym tylko. W Gdańsku zaś z kolei kalwini i luteranie korzystali ze wspólnego kościoła. Gdańsk, Toruń i Elbląg już w latach 1557-1558 uzyskały od Zygmunta Augusta przywileje gwarantujące swobodny rozwój luteranizmu. W następnych latach przywileje te rozszerzono na pozostałe ośrodki miejskie Prus Królewskich, z wyjątkiem jednak miast biskupich (Lubawy, Chełmży, Chełmna oraz kilku innych), w których katolicyzm nadal pozostał religią panującą. W 1559 roku swobody wyznaniowe uzyskała

oficjalnie szlachta Prus Królewskich. Rozwój reformacji pójdzie tam odtąd (poza terenem biskupstwa warmińskiego) zgoła odmiennymi niż na reszcie ziem Rzeczypospolitej torami; stroną szykanowaną w miastach będą, nawet w dobie kontrreformacji, katolicy a nie protestanci. W 1561 r. podobnie jak Prusy wolności wyznaniowe uzyskały przyłączone do Rzeczypospolitej w charakterze lenna Inflanty. Zygmunt August zarówno tamtejszej szlachcie, jak mieszczaństwu zagwarantował swobodne wyznawanie luteranizmu.

W stosunku do miast pruskich uczynił to nader niechętnie i głównie dlatego, iż gwałtownie potrzebował pieniędzy. Tak np. Gdańsk dokument królewski kosztował 100 tys. florenów, z czego 30 tys. Zygmunt August utrzymywał w podarunku, pozostałą zaś sumę w charakterze pożyczki. Nie pierwszy to raz zresztą pieniądze torowały drogę tolerancji. O jej oficjalnym uzyskaniu nic mogły jednak marzyć królewskie miasta Korony, daleko słabsze ekonomicznie i bardziej zależne od monarchy.

Reformacja musiała się w nich rozwijać nielegalnie; tam, gdzie wywalczyły one od władz kościelnych prawo obsadzania stanowisk nauczycielskich i kaznodziejskich, wprowadzały nieraz na nie zwolenników protestantyzmu. Czasem i biskup nie miał szczęśliwej ręki; tak np. sprowadzony przez infułata poznańskiego, Sebastiana Branickiego, dominikanin, Andrzej Samuel, okazał się jawnym zwolennikiem reformacji, którą propagował z ambony, wskutek czego wiosną 1541 roku musiał opuścić Poznań. Na ogół jednak biskupi wywie-

rali nacisk na rady, by usuwały sympatyzujących z reformacją predykantów i kierowały ich przed sądy duchowne. Pozywanym przychodziła zazwyczaj z odsieczą osiadła w mieście szlachta, która (jak to widzieliśmy w 1554 r. w Poznaniu) uwalniała nieraz siłą skazanych już na śmierć. W sumie mające tam swoje jurysdykty (tereny wydzielone prawnie spod kompetencji władz miejskich) magnateria i szlachta były na ogół dość silne, by zapewnić swym plebejskim współwyznawcom skuteczniejszą opiekę, niż mogli to uczynić zasiadający w radzie miejskiej zwolennicy protestantyzmu.

W sukurs sądom biskupim przychodził król, który uważał, iż udzielane na sejmach swobody wyznaniowe dotyczą tylko szlachty. Zaraz np. po sejmie 1555 r., zawieszającym ponownie jurysdykcję duchowną nad tym stanem, wydał on dekrety nakazujące energiczne ściganie różnowierców w Poznaniu. I tak w mandacie z 1 III 1556 roku skierowanym do generalnego starosty wielkopolskiego, Janusza Kościeleckiego, polecał mu m.in. schwytanie dwóch Czechów (Braci Czeskich) głoszących kacerskie nauki w tym mieście i ukaranie ich zgodnie z antyhusyckimi statutami Władysława Jagiełły, a więc śmiercią. Król zaznaczył, iż propagują oni herezję publicznie, m.in. w domach wyjętych spod jurysdykcji miejskiej, podkreślając w ten sposób, że jego władza także i na nie się rozpościera. Na sejmie 1556/1557 Zygmunt August, przedłużając zawieszenie jurysdykcji duchownej wobec szlachty, zaznaczył wyraźnie, iż nie dotyczy to miast królewskich i innych,

ponieważ „wolnością ani zacnością nie mogą być porównane ze stanem szlacheckim”. Zabiegi obecnych na sejmie przedstawicieli Krakowa o cofnięcie tej decyzji nic tu nie pomogły.

W latach następnych król wydaje też parokrotnie mandaty nakazujące starostom wypędzenie z danego miasta zwolenników reformacji. Nie na wiele się to zdało, skoro nawet ci z nich, którzy zostali usunięci, po pewnym czasie pojawili się znowu. Większość zaś starostów po prostu nie wykonywała mandatów królewskich. Byli oni bowiem często sami jeśli nie zwolennikami, to sympatykami reformacji, której wprowadzenie następowało nieraz za ich zgodą czy też wręcz z ich inicjatywy. Nic dziwnego, że nie pragnęli wcale wyganiać z miast swoich współwyznawców. Tak np. w 1570 r. Zygmunt August nakazał staroście nowosądeckiemu, Stanisławowi Mężykowi, aby zabronił Braciom Polskim urządzania schadzek i odprawiania nabożeństw w tym mieście; cóż z tego, skoro Mężyk sam był arianinem. Podobnych wypadków można by przytoczyć daleko więcej. Tam nawet, gdzie starostowie byli katolikami, nie zawsze chcieli się narażać szlacheckim protektorom protestantyzmu miejskiego. Pamiętajmy zaś, iż usunięcie ich z tego stanowiska nie było rzeczą łatwą. Tylko więc w miastach, gdzie starostowie byli gorliwymi katolikami i czynnie współpracowali z biskupami, król mógł liczyć na sprawną i energiczną realizację swoich mandatów. Choć i to nie zawsze. W Kościanie np. stanowisko starosty przyczyniło się do przeważenia szali na rzecz katolicyzmu. Nawet tak gorliwy ka-

tolik, jak sprawujący w latach 1552-1564 godność starosty generalnego wielkopolskiego, Janusz Kościelecki, nie mógł jednak doprowadzić na stałe do zamknięcia zborów w podległych sobie miastach, ponieważ cieszyły się one opieką możnowładztwa.

Sam król zaś jeden tylko raz odstąpił od zasady nieprzyznawania swobód wyznaniowych zwolennikom reformacji w miastach, a mianowicie w wypadku Krakowa. W ówczesnej stolicy państwa różnowiercy odprawiali nabożeństwa najpierw za jej murami (w ogrodzie ofiarowanym im przez kasztelana bieckiego, Jana Bonera, a leżącym tuż za Bramą Mikołajską). Kiedy powstał zbór ariański, nie dopuszczono go jednak do korzystania z tego miejsca. Bracia Polscy (jako pierwsi – jak się zdaje – z wyznań reformowanych) uzyskali stały przybytek kultowy w murach miejskich, mieszczący się w kamienicy Stanisława Cikowskiego na ulicy Szpitalnej. W ślad za nimi przenieśli się do samego Krakowa kalwini.

W 1569 r. różnowiercy umocnili swoje pozycje w stolicy państwa, uzyskując przywilej królewski, zezwalający im na założenie poza bramami miejskimi otoczonego murem cmentarza. Ośmieleni tym, nabyli kamienicę przy ul. Świętego Jana, w której w 1571 r. urządzili swój zbór; korzystali z niego wspólnie luternie (do nich należało piętro) oraz kalwini. Ci ostatni rozgospodarowali się na parterze kamienicy, noszącej, ze względu na specyficzny kształt dachu, miano brogu. Nazwa ta stała się z czasem u katolików pogardliwym synonimem wszystkich świątyń różnowierczych.



Zaistniałe fakty uznał, mimo oporu kleru, Zygmunt August. W wystawionym 2 maja 1572 r. przywileju zezwolił on wszystkim wyznaniom objętym zgodą sandomierską 1570 r., a więc luteranom, kalwinom i Braciom Czeskim, na użytkowanie w charakterze świątyni wzmiankowanej kamienicy. Przywilej królewski, potwierdzony następnie przez Batorego, zapewniał zarazem ochronę prawną odprawianym tam nabożeństwom; nie dotyczył on jednak wyłączonych ze zgody sandomierskiej arian.

Zgoda ta stanowiła po części również charakterystyczny przykład polskiej tolerancji, tym razem na odcinku stosunków pomiędzy samymi protestantami. W niemal całej Europie układały się one na ogół źle, a podejmowane stale projekty unii rozbijały się przede wszystkim o opór i zacietrzewienie teologów poszczególnych obozów. Polemiści katoliccy z triumfem podnosili, iż luteranie i kalwini postępują nietolerancyjnie nie tylko wobec zwolenników Rzymu, ale także i w stosunku do samych siebie. Była to prawda, ponieważ w kalwińskiej Genewie czy Niderlandach nie tolerowano na ogół zwolenników nauki wittenberskiego reformatora, a z luterkańskich księstw niemieckich wypędzano wyznawców Kalwina. Co więcej, zmiana religii przez księcia z luterkańskiej na kalwińską, lub też odwrotnie, pociągała za sobą represje i naciski wobec dawnych współwyznawców. W Palatynacie Nadreńskim np. zmiany te miały miejsce kilkakrotnie. Początkowo jego władcy przyjęli luteranizm; w 1563 r. jednak kolejny książę, Fryderyk III, opowiedział się po stronie

kalwinizmu. Wszyscy jego poddani, którzy nie chcieli pójść w ślady swego władcy, musieli opuścić kraj. Po śmierci Fryderyka III (1576) jego syn, Ludwik VI, z powrotem przyjął luteranizm; wszystkim kalwinom zaś nakazał uczynić to samo lub też opuścić kraj. Ale na tym nie koniec. W 1583 r. syn i następca Ludwika VI, Fryderyk IV, był jeszcze dzieckiem, a władzę sprawował jego opiekun, Jan Kazimierz. Ten z kolei, wbrew testamentowi zmarłego księcia, wychowywał jego syna w wierze kalwińskiej i usiłował narzucić ją mieszkańcom Palatynatu. Tym razem jednak mieszkańcy Górnego Palatynatu stawili zacięty opór, dzięki czemu kraj pozostał luterski. W Dolnym natomiast ponownie zapanował kalwinizm, z tym iż Fryderyk IV przed śmiercią zastrzegł się, by po jego zgonie nie wprowadzono znowu innego wyznania. Podczas tych wszystkich zmian nie zapomniano jednak o zwalczaniu antytrynitaryzmu, którego zwolennicy uciekając stamtąd, znajdowali (Glirius, Neuser) schronienie, oczywiście, nie gdzie indziej jak w Polsce i Siedmiogrodzie.

Luteranie i kalwini prowadzili również ze sobą zaciętą i nie zawsze przebierającą w wyrażeniach polemikę. Pierwsi z nich nie znajdowali słów potępienia dla nauki genewskiego reformatora, którą określali jako nasienie diabła i szatańskie pomysły godne mahometan. Teolog luterski Polikarp Leser pisał w 1602 r., iż widzi więcej punktów stycznych z katolikami niż kalwinami, których Bóg bardziej przypomina diabła niż prawdziwego Boga. Twierdzono, iż kalwini są słodcy i przystępni, póki nie znajdują się u władzy, dopiero

wtedy pokazują swe prawdziwe oblicze i wyganiają wszystkich inaczej wierzących. Kalwini byli z kolei pełni pogardy dla luteranów, w których doktrynie dostrzegali mnóstwo przesądów przejętych z katolicyzmu. Wzajemny antagonizm obu wyznań zmniejsza się dopiero w XVII w.; jednak w XVI stuleciu projekty unii nie miały żadnych szans realizacji.

Odmiennie przedstawiała się sytuacja w Polsce; współistnienie różnych wyznań reformowanych przy równoczesnym pozostawaniu Kościoła katolickiego w roli panującego oraz daleko idącej tolerancji uniemożliwiało prześladowanie jednego z tych wyznań przez drugie. Wręcz przeciwnie zaś, nakazywało ono protestantom zwanie własnych szeregów, tylko bowiem w ten sposób mogli zwiększyć szansę zwycięstwa reformacji, oprzeć się naciskowi ze strony katolików i wzmocnić swój autorytet na zewnątrz. Kiedy bowiem domagali się od Zygmunta Augusta prawnego uznania swej wiary, ten podobno – tak przynajmniej twierdził Hozjusz – miał zwyczaj żądać, aby przedtem zgodzili się na jakąś wspólną konfesję.

Dlatego też dzieje polskiego protestantyzmu cechuje od samych jego początków stałe dążenie do unii wyznaniowej, bez której trudno było marzyć o jakichś poważniejszych sukcesach. Jako pierwsi zawarli ją na synodzie w Koźminku w 1555 r. Bracia Czescy i kalwini, opierając się na konfesji (wyznaniu wiary) tych pierwszych. Oba Kościoły miały zachować swoje odrębne obrządki. Unia ta nie okazała się jednak trwała

i już w kilka lat później uległa faktycznemu rozkładowi.

Zabiegi o jej realizację na trwalszych podstawach rozpoczął Jan Łaski, wybitny reformator polski, zbliżony do kalwinizmu, który w 1556 r. powrócił z zagranicy do kraju. Śmierć (1560) przerwała jego zabiegi; na przeszkodzie im stał opór luteranów oraz „schizma ariańska”, która poważnie osłabiła siły zboru kalwińskiego. Antytrynitarzy też z planów unijnych zdecydowanie wykluczano, zabiegając nawet (w latach 1564 i 1566), bezskutecznie zresztą, u króla o ich usunięcie z państwa.

Przybycie jezuitów do Polski (1564) i rozpoczęcie przez obóz katolicki zdecydowanej kontrakcji, czego widownią stał się sejm 1565 r., uczyniło sprawę unii jeszcze bardziej palącą. Wzajemne spory pomiędzy wyznaniem odstręczały od nich wielu możliwych protektorów tej wiary. Mikołaj Gostyński zgorszony nimi wypędził np. z Gostynia predykanta protestanckiego i przywrócił nabożeństwo katolickie, podobnie – jak utrzymywał Commendone – postąpiło wielu ze szlachty. Olbracht Łaski pisał zaś z oburzeniem:

*Zastanówcie się, jakąż u was rozmaitość sekt, jak liczne różnice między pisarzami, w religii oszustwo, w wierze bluźnierstwo [...]. Nic u was nie widzę prócz zamieszania; niczego nie zaznałem prócz niezgody.*

Nuncjusz papieski, Juliusz Ruggieri, twierdził w 1568 r. z satysfakcją, iż między różnowiercami wciąż ciągle kłótnie, niesnaski, a „ich ministrowie nie przesta-

ją się szarpać i znieważać w pismach pełnych jadu i obelg”. Ponowna unia kalwinów i Braci Czeskich zawarta w Liszkowie (18 IX 1565 r.), ograniczona tylko do Kujaw, niewiele poprawiła sytuację.

Poparła jednak całą sprawę magnateria różnowiercza, która w zjednoczeniu wyznań protestanckich widziała wstępny krok do zwołania soboru narodowego. Zjednoczenie miało wzmocnić ich stanowisko w pertraktacjach z katolikami, te zaś doprowadzić za cenę wzajemnych ustępstw do przywrócenia jedności wyznaniowej w państwie. Tak więc znów nie od zacie trzewionych w sporach teologów, ale ich świeckich protektorów, takich jak wojewoda krakowski, Stanisław Myszkowski, czy sandomierski, Piotr Zborowski, wychodziła propozycja dojścia wreszcie, przynajmniej w sprawach podstawowych, do porozumienia. Z protestantów najmniej luteranie, najbardziej zaś Bracia Czescy, którzy potępiali energicznie przymus w kwestii wiary, byli skłonni do tej ugody.

Zawarto ją w kwietniu 1570 r. w Sandomierzu, na generalnym synodzie grupującym przedstawicieli wszystkich trzech wyznań. Najgorzej było z ułożeniem wspólnej konfesji; za jej podstawę wzięto genewskie wyznanie wiary pióra Bullingera i innych teologów szwajcarskich z 1566 roku. Punkty nie do przyjęcia dla innych, poza kalwinami, wyznań, jak kwestia przeznaczenia czy obecności Chrystusa w komunii świętej, łagodzone i tuszowano, inne po prostu opuszczano, aby tylko nikogo niepotrzebnie nie drażnić. Powstało dzieło w dużym stopniu oryginalne i polskie; trud poniekąd

daremny, skoro ostatecznie nie przyjęli konfesji inni protestanci. Każde z wyznań pozostało przy własnej dogmatyce, obrzędach i oddzielnej organizacji kościelnej. Zgodzono się tylko we wspólnych atakach na katolików i arian. Braci Polskich ze zgody wykluczono.

Co ważniejsze, przystano na wzajemne uważanie swoich wyznań za chrześcijańskie i zgodne z pierwotną nauką Kościoła, a to – jak na owe czasy – było bardzo dużo. Zobowiązano się również „unikać wszelkich powodów do niezgod”; duchowni każdego z trzech wyznań nie mieli sobie wchodzić w drogę i nawracać członków pozostałych. Wspólnie odbywane synody (projektowano je zwoływać corocznie, ale w praktyce wypadały daleko rzadziej) miały regulować kwestie sporne między ministrami różnych wyznań, omawiać sprawy szkolnictwa i opieki nad ubogimi, dbać o obyczaje wiernych, naradzać się wreszcie nad solidarną akcją w obronie swobód wyznaniowych.

Zgoda sandomierska, choć wymuszona poniekąd naciskiem zewnętrznym, stanowiła jednak piękny przykład wzajemnej tolerancji, podziwiany w całej protestanckiej Europie. Wzorowali się na niej protestanci innych krajów, m.in. twórcy uchwalonej w 1575 r. w Pradze czeskiej zgody wyznaniowej jednoczącej luteranów, kalwinów, utrakwistów i Braci Czeskich. W trzy lata później świeccy i duchowni przywódcy polskiej reformacji (Mikołaj Radziwiłł, Jan Tarło, Stanisław Górka, Erazm Gliczner, Paweł Gilowski i inni) wezwali listownie książąt i zbory niemieckie do naśladowania dzieła zgody sandomierskiej u siebie. W XVII w.

rzecznicy unii wyznaniowej z Bartłomiejem Bythnerem na czele (autorem *Fraterna exhortatio* z 1618 r.) stawiali ją za wzór skłóconym protestantom niemieckim. Jeszcze pod koniec tego stulecia na zgodę sandomierską powołują się tak wybitni rzecznicy unii kościelnej, jak Gottfried Wilhelm Leibniz i Daniel Ernest Jabłoński.

Zgoda sandomierska nie we wszystkich punktach była przestrzegana; ubolewały nad tym synody protestanckie drugiej połowy XVI w., które nawoływały do jej odnowienia, co nastąpiło ostatecznie na synodzie toruńskim 1595 r. Nie usunęła ona polemiki między wyznaniem, złagodziła jednak jej ton, zapobiegła napaściwości, dała też asumpt do powstania wielu idei tolerancji, nieraz nader ciekawych. Sam fakt, iż w podzielonej wyznaniowo Europie członkowie różnych, gdzie indziej prześladowanych się wzajemnie Kościołów, gromadzili się na wspólne narady, uczęszczali do siebie na nabożeństwa (bo na to zgoda zezwalała), bywali karceni (bo to zgoda wręcz nakazywała) przez ministrów różnych wyznań za swe bezbożne i naganne życie, nie mógł nie mieć wpływu na kształtowanie się ogólnej atmosfery i łagodniejszy przebieg dysput religijnych. Twórcy ugody sandomierskiej mieli jednak na uwadze nie tylko zgodne współżycie wyznań protestanckich, ale i osiągnięcie przez nie przynajmniej równouprawnienia z katolikami. Zakładali oni wprawdzie szkoły, drukarnie i zbory, odprawiali w nich publiczne nabożeństwa, zjeżdżali się na synody – na wszystko to nie mieli jednak żadnej podstawy prawnej w rodzaju

aktu, który by ustalał zakres ich swobód. Tolerancja była faktyczna, ale nie prawna. Dlatego też protestanci występują w ostatnich latach panowania Zygmunta Augusta z żądaniem wolności sumienia, z wyłączeniem jednak z niej arian. Państwo i Kościół miały się całkowicie w myśl ich postulatów powstrzymać od ingerencji w wewnętrzne sprawy religii reformowanych; każdy poddany królewski „jakiegokolwiek bądź stanu” (a więc i plebejusz) winien otrzymać prawo do swobodnego wyboru wyznania. Realizacja tego projektu stworzyłaby w Polsce dwa równouprawnione wyznania, tzn. katolików oraz zjednoczonych w Sandomierzu protestantów, ale położyłaby równocześnie kres szerzej i całkowitej tolerancji, skoro wszystkie inne konfesje miały być zakazane. Proponowana konstytucja, jak przewidywano, obowiązywałaby tylko do soboru narodowego, który miał pogodzić zwaśnione konfesje i przywrócić jedność wyznaniową państwa. Atmosfera oczekiwania na ten sobór, panująca w Polsce przez całe niemal panowanie Zygmunta Augusta, wywierała również pewien wpływ na kształtowanie się ogólnych nastrojów, przychylnych wzajemnej tolerancji. Skoro bowiem widziano w niedługiej perspektywie możliwość połączenia zwaśnionych szeregów we wspólnym Kościele narodowym, czy warto było utrudniać je prześladowaniem, i to w imię różnic poglądów, które i tak niedługo zostaną usunięte.

Zakończenie obrad soboru trydenckiego, który zajął wobec protestantów wyraźnie wrogą postawę, usztywniło jednak stanowisko katolików. Silna ich



frakcja odrzuciła na sejmie 1570 r. projekt równouprawnienia wyznaniowego protestantów, mimo iż ci domagali się, by każdemu było wolno „wedle sumienia swego wierzyć”. Uzyskali jedynie oświadczenie Zygmunta Augusta, iż nie będzie pozywać do swoich sądów w sprawach o herezję. Mimo to różnowiercy łudzili się nadal, iż król osobiście podejmie dzieło reformy religijnej i stanie na czele Kościoła narodowego. Sam zresztą Hozjusz nie był wolny od obaw w tym kierunku, skoro w kwietniu 1571 r. pisał: „Niechajby z Polski się Anglia nie stała”. Rychła śmierć ostatniego z Jagiellonów położyła kres nadziejom jednych, a obawom drugich.

## VI. Konfederacja warszawska

7 LIPCA 1572 R. ZMARŁ W KNYSZYNIE ostatni przedstawiciel dynastii jagiellońskiej na tronie polskim. Jego protestancy poddani zostali nie tylko bez tolerancyjnego władcy, który nikogo na stos za wiarę nie posłał, ale i bez równouprawnienia wyznaniowego z katolikami, o co tak gorliwie zabiegali. Następca tronu był wielką niewiadomą. W czasie pierwszej wolnej elekcji najmocniejszym pretendentem okazywał się członek panującej we Francji dynastii Walezjuszy, Henryk Valois. Budził on wśród polskich różnowierców powszechne obawy jako członek dynastii, która w pamiętną noc św. Bartłomieja (z 23 na 24 sierpnia 1572 r.) urządziła masową rzeź hugenotów w Paryżu. W ślad za stolicą państwa poszły inne miasta; w całej Francji miało wówczas zginąć kilkadziesiąt tysięcy kalwinów (szacunek ofiar do dziś waha się pomiędzy 30 a 100 tysiącami). Sam król (a brat pretendenta do tronu polskiego), Karol IX, strzelał podobno do nich z okien Luwru. Zaiste trudno sobie wyobrazić któregoś z Jagiellonów w tej roli.

Agenci austriaccy, zwalczający kandydaturę Walezjusza na tron polski, na który pragnęli wprowadzić swego arcyksięcia, Ernesta Habsburga, wyzyskali ten fakt w całej rozciągłości. Po nocy św. Bartłomieja nie było tygodnia, żeby nie nadsyłali do Polski rysunków, przedstawiających różne tortury zadawane we Francji hugenotom, czy też rycin, na których Karol IX i Henryk Walezy podburzali rozjuszony tłum do wymordo-

wania wszystkich heretyków. Do rycin dołączano rozprawy, gdzie czyniono właśnie Henryka odpowiedzialnym za okropieństwa nocy św. Bartłomieja, choć w gruncie rzeczy nie on należał do jej głównych sprawców. Ta umiejętna propaganda, szerzona również przez kilku Polaków, którzy byli naocznymi świadkami rzezi i ledwie z Paryża z życiem umknęli, wydała niebawem swoje owoce. Przez pewien czas starano się w ogóle nie wymieniać imienia Henryka, a Polki mówiące o krwawych scenach, których był sprawcą, miały zalewać się „tak rzęsistymi łzami, jak gdyby same były obecne przy mordowaniu ofiar”.

Szczególnie kalwini obawiali się, aby nowy elekt nie zechciał powtórzyć nad Wisłą wypadków francuskich. Tym gorliwiej więc podjęli na nowo starania o zabezpieczenie pokoju wyznaniowego w państwie; teraz i katolicy okazali się bardziej przychylni dla tych projektów. Po nocy Św. Bartłomieja nie nastąpiła bowiem – jak się tego spodziewał dwór francuski – zagłada ruchu reformacyjnego. Wręcz przeciwnie: następstwem rzezi paryskiej było rozpętanie na nowo wojny religijnej we Francji, hugenoci chwycili za broń. W wielu miastach (z La Rochelle na czele) ich załogi stawiały zbrojny opór. Istniała obawa powtórzenia podobnych zajść i w Polsce, gdyby nowy władca zechciał zastosować przymus wyznaniowy wobec szlachty. Przy okazji zaś mogło dojść również i do rozruchów społecznych; od dawna przecież propaganda katolicka straszyla panów wojną domową oraz buntem poddanych.

W tej sytuacji zebrana w Warszawie szlachta zgodziła się w styczniu 1573 r. na uchwalenie ustawy określającej warunki potrzebne dla utrzymania pokoju podczas bezkrólewia. Na ich czoło wysunięto sprawę wzajemnej tolerancji religijnej, która miała uchronić państwo przed rozłamem na tle wyznaniowym; konfederacja stała na stanowisku istniejącego *status quo*, a więc utrzymania przez reformację jej dotychczasowych zdobyczy. W postanowieniach tej ustawy czytamy, iż w Rzeczypospolitej są wśród konfesji chrześcijańskich niemałe różnice wyznaniowe. Dla zapobieżenia możliwym z ich racji buntom, które „po inszych królestwach jaśnie widzimy”, uczestnicy konfederacji zobowiązali się w imieniu swoim oraz potomków pokój między sobą zachować, krwi „dla różnej wiary i odmiany w Kościelech” nie przelewać ani też nie karać się wzajemnie konfiskatą dóbr, infamią, więzieniem i wygnaniem. Gdyby zaś zwierzchność pragnęła podobne kary stosować, sygnatariusze tej ustawy mieli nie tylko nie pomagać władzy, ale i ze wszystkich sił przeciwstawiać się przelewaniu krwi za wiarę. Ustawa gwarantowała przede wszystkim szlachcie ochronę wolności wyznania (choć nie wspominała nic o przyznaniu tej wolności i nie określała dokładniej, o jaką tu wolność chodzi), w każdym razie zapewniała różnowiercom dostęp do wszystkich godności, urzędów i dochodów (z wyjątkiem oczywiście beneficjów kościelnych).

Ponieważ w nagłówku konfederacji zostały – jako jej współsygnatariusze – wymienione również miasta królewskie, można się było domyślać, że dotyczy także

mieszczan. Później jednak zarówno królowie, jak duchowieństwo twierdzili, iż miasta nie mogą się powoływać na konfederację. O chłopach natomiast dodano specjalny ustęp. Potwierdzał on zwierzchnictwo panów tak duchownych, jak i świeckich nad poddanymi. W razie zaś gdyby czynili bunty pod pozorem religii, miało być wolno „każdemu panu poddanego swego nieposłusznego karać”.

Mimo ograniczenia dobrodziejstw tolerancji religijnej przede wszystkim do szlachty konfederacja warszawska stanowiła najszerzej pod względem wyznaniowym pomyślany akt prawny oraz szczytowe osiągnięcie polskiej tolerancji. Nie mogą się z nią równać inne ówczesne ustawy, uznające, w najlepszym razie, istnienie na terenie państwa dwóch, nierównouprawnionych zresztą, wyznań; mamy tu na myśli edykt Karola IX ze stycznia 1562 r., przyznający szerokie swobody wyznaniowe hugenotom. Obowiązywał on zresztą dość krótko. Istnienie obok siebie katolicyzmu i luteranizmu przewidywał wprowadzić pokój augsburski z 1555 r., zawarty przez cesarza Karola V z protestanckimi książętami Rzeszy. Cóż jednak z tego, skoro każde z księstw wybierało, zależnie od woli władcy, jedną z tych religii, a poddani musieli przyjąć wyznanie panującego lub też opuścić kraj (*cuius regio, eius religio*).

Jedynie w Siedmiogrodzie tamtejszy sejm uznał (w 1568 i 1571 r.) istnienie na terenie tego księstwa czterech równouprawnionych ze sobą wyznań, mianowicie: katolicyzmu, luteranizmu, kalwinizmu i unitarianizmu, dzięki czemu był to również jedyny poza

Polską kraj, w którym antytrynitarze (zwani tam unitarianami) czuli się, przynajmniej w XVI w., jak u siebie w domu. Uchwalenie konfederacji warszawskiej natchnęło szlachtę różnowierczą odwagą, dał jej m.in. wyraz kalwin, Hieronim Bużeński. W rozmowie z posłem francuskim, Janem Monlukiem, oświadczył on, iż choćby nawet Henryk Walezy był najbardziej okrutnym tyranem, to i tak w Polsce raczej on będzie musiał bać się poddanych niż poddani jego.

Zręczna agitacja Monluka – który tłumacząc rzeź paryską koniecznością stłumienia spisku protestanckiego, wyjaśniał, że prześladowania hugenotów noszą charakter polityczny, a Henryk z nocą św. Bartłomieja nie miał nic wspólnego – wydała też swoje owoce. Nawet kalwińscy magnaci małopolscy z Piotrem Zborowskim na czele opowiedzieli się w końcu za kandydaturą Walezego. Monluc (cichy zresztą zwolennik reformacji) zaproponował im postawienie przyszłemu władcy warunków dotyczących tolerancji wyznaniowej w samej Francji.

Te słynne *postulata polonica* domagały się, aby Karol IX ogłosił powszechną amnestię dla hugenotów, przyznał swobody religijne ich wyznaniu, przywrócił potomkom zamordowanych w sierpniu 1572 r. kalwinów godności, urzędy i dobra (to samo miało dotyczyć również emigrantów wyznaniowych), wyznaczył wreszcie w każdej prowincji miasto, w którym mogliby swobodnie odprawiać swe nabożeństwa. Oblężonym przez wojska królewskie twierdzom hugenockim Karol IX miał przebaczyć, udzielić swobód wyznaniowych

oraz pozostawić je w rękach kalwińskich. Postulaty te Monluc, w imieniu przyszłego elekta, przyjął, co w niemałym stopniu przyczyniło się do wyboru Walezego w maju 1573 r. na tron polski. Z wiadomością o elekcji pośpieszył do Paryża sekretarz i współwyznawca Zborowskiego, Konrad Krupka Przeclawski, syn wspomnianego już Konrada Krupki, którego biskup Dziaduski ścigał pozwami sądowymi. Ze stolicy Francji Krupka udał się pod mury oblężonej La Rochelle; szturmem tej twierdzy kierował właśnie Walezy, który zapewne dopiero wtedy zapoznał się z warunkami polskich kalwinów. Nie pozostawało mu nic innego, jak zrobić dobrą minę do złej gry; oblężenie zwinięto, tym bardziej iż i tak nie było zbyt wielkich szans na zdobycie miasta. Z mieszkańcami La Rochelle zawarto korzystny dla nich pokój; Karol IX zezwolił temu miastu oraz dwu innym na publiczne odprawianie nabożeństw kalwińskich, prywatne zaś dopuścił na terenie całego kraju. Spieszył się z tym bardzo, ponieważ chciał, aby jadące do Paryża poselstwo polskie przekonało się o jego dobrej woli. Dlatego też kazał również odstąpić od oblężenia hugenockiego miasta Sancerre, a jego mieszkańcom, którzy gonili już resztkami sił, przyznano swobody wyznaniowe.

Poselstwo polskie zatrzymało się po drodze we Frankfurcie nad Menem, gdzie uczestniczący w nim różnowiercy, Jan Tomicki, Andrzej Górka i Jan Zborowski, spotkali się z delegacją hugenotów francuskich, przebywających tu na wygnaniu. Podziękowali oni swym polskim współwyznawcom za wyświadczone

przysługi, które były istotnie niemałe, i wyrazili uznanie dla faktu, iż umieli „w zacnej a sławnej Koronie Polskiej” zapewnić sobie pokój wyznaniowy. Równocześnie delegaci prosili o powtórne wstawiennictwo w ich sprawie; chcieli bowiem uzyskać wszędzie nie tylko prywatną, ale i publiczną swobodę kultu, domagali się ukarania sprawców rzezi paryskiej, żądali wreszcie, aby Karol IX potwierdził te wszystkie ustępstwa uroczystą przysięgą.

Po przybyciu w sierpniu 1574 r. do Paryża poselstwo polskie przekonało się, iż realizacja tych postulatów nie będzie rzeczą łatwą. W celu ich poparcia protestanci uczestnicy delegacji wystosowali do Karola IX uroczysty memoriał. Wskazywali w nim na nierozrywalny związek istniejący pomiędzy pokojem religijnym w Polsce i we Francji. W obu państwach powstały obecnie dwa wyznania; Polska wyszła z tego zwycięsko i może służyć za przykład dla Francji. Od czasów Zygmunta I i Zygmunta Augusta, którzy każdemu przyznawali wolność sumienia (*liberté de conscience à chacun*), panują w niej pokój i tolerancja. Należałoby ją również zaprowadzić we Francji. Wszelki ucisk w sprawach wiary odbija się niekorzystnie również na uciskającym. Karol IX winien więc zapewnić obu wyznaniom całkowite równouprawnienie i zrealizować dekryt dawniej już w tej sprawie wydane. Król francuski przystał formalnie na te żądania; w głębi duszy jednak nie myślał ich realizować, mimo że ambasador angielski Roger North zachęcał go w październiku 1574 r., by poszedł w ślady Polski.



Niemniej jednak interwencja polska przyczyniła się do chwilowego zawieszenia wojny domowej we Francji oraz do oswobodzenia miast hugenockich od oblegających je wojsk królewskich. Również dzięki Polakom hugenoci uzyskali swobodę kultu prywatnego. Był to pozytywny przykład wtrącania się do spraw wewnętrznych obcego kraju; nasi kalwini okazali się dość silni, aby zmusić króla Karola IX do tolerancji wobec ich francuskich współwyznawców. Nie mógł im tego darować publicysta ultrakatolickiej Ligi, przypuszczalnie Wilhelm Rose, który w 1590 r. nie tylko w gorzkich słowach wyrzucał nieżyjącemu już Henrykowi III za twierdzenie konfederacji warszawskiej, ale też twierdził, iż ośmieleni tym hugenoci zaczęli i w kraju domagać się takich samych swobód dla siebie. Żądali ich w 1577 r. w Blois, utrzymując, iż skoro je „zaprzysiągł Polakom, tym bardziej zezwolić na nie winien Francuzom jako dawnym i naturalnym poddanym”. Oburzony tym Rose groził Polakom, iż za nieprześladowanie protestantów spotkają ich bunty, powstania, a w końcu rozbiór kraju.

Nie wszystkim Francuzom przykład Polski wydawał się równie odstrasżający. Wybitny dyplomata, a zarazem utalentowany publicysta hugenocki, Hubert Languet, domagając się w 1570 r. od Karola IX tolerancji dla swoich współwyznawców, powoływał się na Polskę, w której od wieków współżyją zgodnie ze sobą religie grecka i rzymska.

*Od kilku znów lat – stwierdzał Languet w przemowie skierowanej do króla – większość szlachty [polskiej] przyjęła wyznanie protestanckie i wcale nie widzimy, aby państwo przez to uległo zamieszaniu, że rządzone jest przez ludzi różnych religii, a główne urzędy są im rozdawane bez różnicy.*

W identycznych niemal słowach bronił tolerancji inny pisarz hugenocki, Filip Duplessis-Mornay. I on również powoływał się w 1576 r. na przykład zgodnego współżycia w Polsce prawosławia z katolicyzmem oraz dodawał: „Obecnie również tolerują [Polacy] te same obie religie, które są u nas, a ponadto wiele innych sekt, i mimo to nikt z tego powodu nie przestaje słuchać swego króla”. W dobie zaś polemiki o edykt nantejski w pochwałę na cześć tolerancji anonimowy autor pisał:

*Dzięki tobie rozkwitło królestwo Polski, dzięki tobie utrzymuje się w jedności i zgodzie, stawiając czoło największym potęgom. Dzięki tobie również Francja może odzyskać siły, stawić opór swym wrogom i powstrzymać ich zakusy.*

O ile przykład Rzeczypospolitej zachęcał Francję do tolerancji, o tyle przykład Francji stanowił dla polskich posłów dodatkowy czynnik przemawiający za utrzymaniem w ojczyźnie pokoju wyznaniowego. Przejeżdżali oni przez spalone miasteczka i zrujnowane wsie, widzieli lud przymierający głodem, słyszeli o okrucieństwach, których dopuszczały się obie walczące strony. Z tym większą więc gorliwością polscy

kalwini wywierali na Henryka Walezego nacisk, by zgodnie z postanowieniami konfederacji warszawskiej zaprzysiął utrzymanie pokoju pomiędzy różniącymi się w wierze. Rzym przypuścił ostry atak na tę ustawę, podburzając również do oporu uczestniczących w poselstwie katolików, zwłaszcza biskupa, Adama Konarskiego. Zaprotestował on w obecności całego dworu francuskiego przeciwko potwierdzeniu konfederacji, na co Zborowski powiedział mu po polsku, iż skoro wróci do ojczyzny, to pożałuje tego, co tu teraz mówi. Henrykowi Walezemu oświadczył zaś dumny magnat po łacinie, iż jeśli nie potwierdzi ustawy o tolerancji, nie będzie w Polsce monarchą (*nisi idfeceris, Rex in Polonia non eris*). Słowa te stanowiły zapowiedź późniejszych rokoszów, ich uczestnicy wychodzili bowiem z założenia, iż król panuje w wyniku umowy zawartej pomiędzy nim a szlachtą, jeśli więc nie dotrzyma jej warunków, może zostać zdetronizowany.

Zborowskiego poparli nie tylko współwyznawcy, ale również niektórzy katolicy z Janem Zamoyskim na czele. Zorientowali się oni, iż dwór francuski pod pretekstem walki z artykułem o tolerancji chce właściwie obalić wszystkie punkty, które ograniczały władzę królewską i nie pozwalały Henrykowi na rządy absolutne. Nie po raz pierwszy więc ścisły związek swobód politycznych z wyznaniowymi odbił się korzystnie na losach polskiej tolerancji. Ostatecznie król zaprzysiął w katedrze Notre-Dame w Paryżu konfederację warszawską. Tylko biskup Konarski zaprotestował przeciwko temu, ale cicho, bo go posłowie kalwińscy po-

dobno nastraszyli, iż ich francuscy współwyznawcy gotowi są wszcząć tumult.

Musiał Henryk Walezy jeszcze raz, a mianowicie w katedrze wawelskiej, podczas koronacji (20 lutego 1575 r.) potwierdzić konfederację warszawską. I tym razem ponownie próbował się opierać. Doszło do kłótni przy głównym ołtarzu i ostatecznie król wobec silnego nacisku ze strony kalwińskich magnatów oraz szlachty ustąpił. Odtąd ustawa ta, mająca zapewnić szlachcie pokój wyznaniowy w czasie bezkrólewia, uzyskała stałą moc prawną. Wchodziła ona bowiem do tzw. artykułów henrykowskich, które potwierdzali wszyscy następnici władcy Polski.

Częsty argument katolików, iż konfederacja nie jest prawomocną ustawą, ponieważ nie pochodzi bezpośrednio od samego króla, był więc bezpodstawny. Co ważniejsze, w Polsce szlachta uważała za obowiązujące siebie tylko te prawa, które zostały uchwalone przez sejm. Brak królewskiego „autora” był zresztą najmniejszym mankamentem konfederacji warszawskiej. Posiadała ona bowiem daleko poważniejsze wady, które wychodziły stopniowo na jaw w trakcie walki o jej realizację.

## VII. Walka o realizację uchwał konfederacji

KONFEDERACJA WARSZAWSKA obejmowała przede wszystkim jej współtwórców i sygnatariuszy, a więc szlachtę. Dlatego też, jeśli chodzi o plebejuszy, interesowała się tylko poddanymi szlachty. Pod tym więc względem przypominała mandat cesarza Maksymiliana I, który w 1568 r. przyznawał prawo wyznawania luteranizmu jedynie austriackiej szlachcie i jej poddanym, miast w tym przywileju nie wymieniając. Inna rzecz, iż rozróżnienie to było po części formalne, skoro protestantyzm i tak się w nich szerzył.

W części mówiącej o poddanych konfederacja warszawska była zresztą sformułowana nader niejasno. Cóż bowiem znaczą w niej słowa, że jeśliby posunęli się do buntowniczych wystąpień, to będzie ich można karać *tam in spiritualibus, quam in saecularibus*; chodzi tu o rzeczy czy dobra duchowne. Innymi słowy, czy konfederacja oddawała panom sąd nad sumieniami poddanych, czy też po prostu zezwalała i duchownym posiadaczom ziemskim na tłumienie buntów chłopskich w swoich włościach. Polemika o *bonis* i *rebus* zaprzętała od dawna uwagę historyków; nie był to jedynie błahy spór.

Szło bowiem o dobre imię rzeczników polskiej tolerancji; czyżby chcieli ograniczyć ją tylko do siebie, czy też woleli zostawić sobie wolną rękę w stosunku do poddanych, umyślnie formułując tak niejasno dotyczące ich ustępy konfederacji.

Nie jest też wykluczone, iż przy jej układaniu nie myślano w ogóle o kwestii swobód wyznaniowych chłopów, ale tylko o zabezpieczeniu się przed nieposłuszeństwem z ich strony. W tym wypadku konfederacja miałaby chronić szlachtę przed powtórzeniem się w Rzeczypospolitej wypadków oglądanych w Niemczech czy na Sambii, kiedy to poddani, opierając się na Piśmie Świętym, domagali się reform społecznych. Cele tej ustawy nie były przecież wyznaniowe: miała ona gwarantować szlachcie bezpieczeństwo przed represjami ze strony władcy, dokonywanymi także w imię dobra panującego wyznania, i przed buntem chłopów, jeśliby ci ostatni, powołując się na Biblię, odmawiali odrabiania pańszczyzny oraz wyłamywali się z posłuszeństwa panu, będącemu innego niż oni wyznania. Sens przewodni konfederacji był jasny: niech nam nikt pod pozorem religii nie mąci spokoju w państwie. Wyczuli to dobrze jej przeciwnicy, skoro już w pierwszych protestach spotykamy zarzut, iż ustawa ta nie tylko nie zabezpiecza porządku publicznego, ale wręcz przeciwnie, podważa go. Dopuszcza bowiem do istnienia wszystkich sekt, nawet tych najbardziej radykalnych społecznie, które przed laty wywołały bunty w Munsterze i Szwajcarii. Skoro bowiem motywacja konfederacji była społeczna, a nie wyznaniowa, ten sam charakter musiała nosić i polemika z nią.

Inni przeciwnicy tej ustawy żądali (jak to czyni sejmik sandomierski), aby w ustępie o chłopach dodano, iż chodzi tu o ich posłuszeństwo w sprawach świeckich („dobra”), a nie o wiarę. Autorem tego po-

stulatu był Piotr Zborowski, ten sam, który walczył o prawa dla hugenotów francuskich. Sobieski pisze, iż zarówno za to ostatnie, jak za próby zdobywania w szlacheckiej Polsce swobody sumienia dla włościanina zasługuje on na miano zwiastuna nowoczesnej tolerancji. Zborowski nie był jednak typowy dla ogółu szlachty. Historycy (Wł. Sobociński) słusznie podkreślają, iż od takiej czy innej interpretacji prawnej konfederacji ważniejszy jest stan faktyczny. Nie ulega zaś wątpliwości, że zarówno w dobrach szlacheckich, jak w królewszczyznach czy majątkach kościelnych obowiązywała na ogół zasada *cuius dominium, eius religio* (czyja posiadłość, tego religia).

Wspominaliśmy już, iż panowie kalwińscy stosowali dość często przymus wyznaniowy wobec chłopów. Nie zapierali się tego czasem i obrońcy reformacji, którzy tłumaczyli, iż zmuszają jedynie do słuchania słowa Bożego, a nie do wiary, co zresztą w praktyce na jedno wychodziło. Na usprawiedliwienie swego postępowania przytaczali, iż chłopci w ogóle niechętnie uczęszczają do kościoła. Jak pisze anonimowy autor *Podpory konfederacji* (z 1595 r.), wolą oni udać się do lasu niż do świątyni, a kiedy już przyjdą do kościoła, to najchętniej pozostają na cmentarzu, spędzając czas na rozmowach, aby tylko nie iść na nabożeństwo. Należy więc poddanych do niego przymuszać.

W miarę sukcesów kontrreformacji protestanci czynili to ze zrozumiałych powodów coraz rzadziej. Nie chcieli drażnić katolików i dawać im do ręki ła-

tych argumentów polemicznych. Szafował nimi Skarga, który wytykał panom różnowierczym, iż:

*penować [karać] różnych wiar nie każą, a sami niewinne katoliki dla wiary i o wiarę trapią i penują [...]. A z poddanymi swymi katoliki co czynią? Płaczem się zalewać [trzeba] na ich zniewolenie do zborów, słysząc i patrząc.*

Nuncjusz Albert Bolognetti namawiał zaś w 1582 r. Batorego, aby wykorzystał nietolerancyjność panów protestanckich dla zaprowadzenia przymusu wyznaniowego w królewskich miastach. Sami więc kalwini zaczęli rozumieć, iż bardziej im jest potrzebna wolność religijna dla wszystkich niż siłą pozyskani wyznawcy. Dlatego w walce o realizację konfederacji warszawskiej prowadzonej na sejmach drugiej połowy XVI w. coraz częściej domagają się swobód wyznaniowych także dla plebejuszów. Już na sejmie 1588 r. żądają ich dla mieszkańców miast królewskich; w czasie rokoszu Mikołaja Zebrzydowskiego szlachta różnowiercza wysuwa zaś postulat pięknie świadczący o jej tolerancji (1606). Domaga się ona mianowicie, aby pod karą 300 grzywien zabroniono stosowania przymusu wyznaniowego wobec plebejuszów. Żaden z tego stanu nie może być „od religii swej odwodzon ani do innej przymuszon, także i do nabożeństwa albo ceremonii i obrzędów kościelnych wykonywania”. Prawa tego nie uchwalono.

W miarę postępów kontrreformacji stosowano coraz częściej przymus wyznaniowy zarówno wobec



chłopów, jak w miastach. Plebejuszy nie chroniły przywileje stanowe, nie wspominała też o nich konfederacja warszawska. Zakres tego przymusu był stosunkowo wąski, ponieważ protestantyzm nie zyskał wśród nich (poza oczywiście Prusami Królewskimi) tylu zwolenników, ilu pomiędzy szlachtą. Wymieniano różne tego przyczyny, jak mała atrakcyjność pustych zborów protestanckich w porównaniu z pełnymi obrazów i posągów świątyniami katolików, ich procesjami, czcią Matki Boskiej i świętych, pielgrzymkami i relikwiami, a więc zewnętrznymi, silnie oddziałującymi na wyobraźnię przejawami kultu. Ministrowie na próżno nawoływali też do materialnego zainteresowania chłopów w przyjęciu nowej wiary.

Tak czy inaczej, tylko nieliczni z nich znaleźli się w obozie reformacji. Tych właśnie katolicy starali się nie tylko prośbą, ale i groźbą skłonić do powrotu na łono Kościoła. Najprościej pod tym względem przedstawiała się sytuacja w dobrach duchownych, gdzie nikt nie kwestionował prawa właścicieli do przymusowego nawracania poddanych. Podobnie w majątkach prywatnych właściciele mieli zostawioną zupełnie wolną rękę, z czego gorliwsza religijnie szlachta oczywiście skwapliwie korzystała. Tak np. Krzysztof Koryciński, zakupiwszy w 1626 r. wieś Wilamowice (w Oświęcimskim), kazał wszystkim swoim nowym poddanym przyjąć katolicyzm. Jeśliby nie chcieli tego uczynić, musieli opuścić wieś. Postępowanie takie wywoływało na pograniczu śląsko-polskim ostry ferment zarówno społeczny, jak wyznaniowy, trwający tam przez cały w.

XVII. Nieco odmiennie wyglądała sprawa w królewstwach; i tu jednak Zygmunt III Waza wydawał surowe dekry zabraniające szerzenia w nich propagandy różnowierczej i zakładania zborów. Musieli się do tego stosować i ich protestancy dzierżawcy; w 1619 r. kalwin, Andrzej Chrzastowski, tłumacząc się z zarzutu, iż w dzierżawionym przez niego Gołębim i Solcu nie ma różnowierców, pisał:

*królewstwach tam, to trudno było [...]. Być to moja własność była, szedłbym torem miłego ojca swego, który mając zbor w swej majątności, stał poddanym za najlepszego ministra i mało nie wszystkie poddane do jodłowskiego zboru pozyskał.*

Zygmunt III, który na terenie Korony wydawał mandaty nakazujące przymuszanie chłopów w królewstwach do praktyk religijnych, w Inflantach zabronił wręcz ministrom odwiedzania poddanych, i to pod karą śmierci (1589). Również i w większości ustaw miejskich z XVI i XVII w., wydawanych przez magnaterię i szlachtę, spotykamy rozporządzenia nakazujące poddanym stałe uczęszczanie do kościoła, przystępowanie do spowiedzi, przestrzeganie postów. Określano nawet szczegółowo, kto i jak często powinien bywać na nabożeństwach oraz jakie kary należy stosować wobec opieszłych i opornych. Kary te były różne: od grzywny aż po chłostę. Na Żmudzi np. wymierzano często karę cielesną za niechodzenie na nabożeństwo. Skazańca bito w tak zwanym szpitalu parafialnym, uprzednio wygłodziwszy go przez parę dni. Ostrze represji było

zresztą w wielu wypadkach wymierzone przeciwko licznym tam jeszcze w XVI w. zwolennikom pogaństwa. Biskup Melchior Giedroyć pisał w 1587 r. o chłopach żmudzkich, iż tym tylko się zadowalają, że mówią: „Nie jesteśmy lutrami, nie jemy mięsa w piątki”, nie znają jednak zasadniczych prawd wiary, powszechnie składają ofiary grzmotom, czczą węże i dęby jako rzeczy święte, ofiarują obiady duszom zmarłych.

W trudnej sytuacji znajdowali się różnowiercy w tych miasteczkach, które zmieniały właściciela; w niektórych zdarzało się to parokrotnie. Tak np. Pińczów w połowie XVI w. stał się kalwiński, później (na krótki okres czasu) ariański, by znowu przejść w ręce kalwinów. W r. 1584 sprzedano go biskupowi krakowskiemu, Bernardowi Maciejowskiemu, który przywrócił katolicyzm. Skoro po współwyznawcy przychodził katolik czy też po oziębłym w wierze ojcu jego gorliwy w nawracaniu na katolicyzm syn, różnowiercy musieli często opuszczać miasteczko lub też porzucać wyznanie. Właściciele czuli się bowiem uprawnieni do wprowadzania swej wiary. Ten sam Jan Zamoyski, który był tak tolerancyjny wobec szlachty różnowierczej, wprowadzał siłą w należącej do jego starostwa międzyrzeckiego Skwirzynie katolicyzm, co doprowadziło nawet tam w 1604 r. do tumultu na tle wyznaniowym. Równocześnie zaś Wielki Kanclerz wydawał przywileje zezwalające na fundowanie w jego dobrach synagog, cerkwi prawosławnych i świątyń ormiańskich, a więc wyznań z dawien dawna w Polsce tolerowanych. Przedstawiciele tych trzech

konfesji mieli swoje kościoły w Zamościu. Pod naci-  
skiem kontrreformacji Bracia Polscy na przełomie XVI  
i XVII w. opuszczają Jasło, Pińczów, Chmielnik,  
Szczebrzeszyn oraz inne miasteczka i przenoszą się do  
posiadłości pozostających jeszcze w ręku zwolenników  
reformacji lub bardziej tolerancyjnych panów.

Jeśli chodzi o miasta królewskie, to już Batory –  
w rozmowie z kasztelanem wileńskim, Eustachym  
Wołłowiczem – oświadczył, iż ma w nich takie same  
uprawnienia wyznaniowe jak każdy szlachcic w swoich  
posiadłościach. Realizując zaś uchwałę konfederacji  
warszawskiej o poddanych, nakazał (w 1577 r.) karanie  
tych obywateli Warszawy, którzy „pod pozorem reli-  
gii” odmawiają przestrzegania ustaw miejskich oraz  
posłuszeństwa w sprawach dotyczących porządku pu-  
blicznego. Królowa Anna zmuszała zaś (w 1581 r.) lu-  
teranów warszawskich, aby pod karą grzywny brali  
udział w nabożeństwach i procesjach katolickich. Inna  
sprawa, iż deklaracji królewskich nie należy brać cał-  
kiem na serio. Predykanci luterańscy przebywali bo-  
wiem w latach 70. i 80. XVI w. w tym mieście i jeśli  
później się wynieśli, to raczej na skutek znikomej licz-  
by wyznawców niż z obawy przed represjami. Zdecy-  
dowana opozycja Batorego i jego żony, jak również ra-  
dy miejskiej Warszawy uniemożliwiła natomiast staro-  
ście warszawskiemu, Jerzemu Niemście, wzniesienie  
w tym mieście świątyni protestanckiej, która miała  
świadczyć o równouprawnieniu wyznaniowym różno-  
wierców. W 1581 r. tłum zburzył nieukończony jeszcze  
zbór i rozrzucił materiały budowlane. Niemniej jednak

podczas odbywanych w Warszawie sejmów przybyli tam protestanci gromadzili się na nabożeństwa w prywatnych domach, należących do ich możliwych współwyznawców. Zarówno Batory, jak też panujący po nim Zygmunt III nie wydali ustaw nakazujących wygnanie protestantów z największych miast Rzeczypospolitej, mianowicie Krakowa, Poznania, Lublina czy Wilna. Batory nie postąpił tak po części dlatego, że potępiał propagowanie wiary „przemocą, ogniem i żelazem zamiast nauczaniem i dobrymi przykładami”, po części zaś ze względu na uzyskane przez Kraków przywileje, jak również opiekę magnaterii protestanckiej, chroniącej swoich współwyznawców w Poznaniu czy Wilnie. Za Zygmunta III podobna ustawa stawała się stopniowo niepotrzebna, skoro i tak zwolennicy protestantyzmu w tych miastach topnieli z roku na rok, a ich świątynie ulegały zagładom w kolejnych pogromach wyznaniowych.

Kontrreformacja bowiem, nie mogąc uzyskać odgórnego likwidacji zborów protestanckich w Krakowie czy Poznaniu, przystępuje do ich niszczenia rękoma podburzanego tłumu. Na kazaniach, w szkołach, w bractwach religijnych – wszędzie słychać było nawoływania do przepędzenia heretyków z miast. „Nie chce magistrat, nie chce rada miejska, ty tedy, ktokolwiek jesteś z ludu, puść z dymem i w popiół zamień wszystkie bożnice heretyków!” – wołał na kazaniu wygłoszonym w 1605 r. w Poznaniu jezuita, ksiądz Krzysztof Piasecki.

Przy organizowaniu pogromów starano się wykorzystać wszystko: niechęć katolickiej biedoty do różnowierczego patrycjatu, gorliwość religijną studentów szkół zakonnych i świeckich, żądzę zysku i rabunku przeróżnych mętów społecznych. Stąd też rozruchy wyznaniowe łączyły się często z grabieżami; nie tylko bowiem zbory, ale i sklepy oraz mieszkania protestantów bywały niszczone i rozbijane. Ci zaś skarżyli się, iż żacy szukają wiary w... skrzyniach, kramach i sklepach. Przy okazji bito zwolenników herezji, nie dając im spokoju nawet po śmierci, skoro napadano na pogrzeby (pierwszy taki napad miał miejsce w Krakowie już w 1557 r.), profanowano cmentarze. Już w październiku 1574 r. dochodzi do zniszczenia wnętrza zboru protestanckiego w tym mieście. Ze znajdujących się w nim książek ułożono na rynku stos, który podpalamo, śpiewając przy tym uroczyste *Te Deum laudamus*. Napastników rozproszył dopiero przybyły swoim współwyznawcom na pomoc wojewoda krakowski, Piotr Zborowski. Pięciu z nich ścięto. Duchowieństwo triumfowało, chwając sprawców pogromu, których – jak pisał Hozjusz – wiekuistą „chwałę cały Kościół sławić będzie”.

W następnym roku żacy krakowscy sprofanowali cmentarz protestancki; wiele trumien powywlekano z grobów, pastwiono się nad zwłokami. W 1577 r. zajścia te powtórzyły się. Potępił je ostro Stefan Batory, wyrażając przy okazji zdziwienie, iż rektor uniwersytetu nie ukarał sprawców. Równocześnie król potwierdził poprzednio wydane przywileje różnowierców. Jednak

w następnym roku miały miejsce nowe zajścia na tle wyznaniowym; kiedy bowiem w marcu 1578 r. wybuchł pożar w drukarni ariańskiej Aleksego Rodeckiego, studenci nie tylko przeszkadzali w ratowaniu książek, ale i te, które ocalały, wrzucali do ognia. W czerwcu tego roku napadli oni na pogrzeb jakiejś ubogiej ewangeliczki, a wywłókszy ciało z trumny, wrzucili je do Wisły.

Batory wydał wówczas (w październiku 1578 r.) surowe rozporządzenie, nakazujące stawianie przed sądem wszystkich winnych jakichkolwiek rozruchów w mieście. Sędziami mieli być przedstawiciele biskupa, rektora, władz sądowych miejskich i ziemskich oraz delegaci senatu i szlachty. Za wszczynanie rozruchów (a więc i wyznaniowych) oraz napady na domy (czyli i na zbory) król polecił karać winnych śmiercią. Co się zaś tyczyło uniwersytetu, to rektor i profesorowie mieli dbać, by wszyscy studenci, niezależnie od wyznania, mogli swobodnie uczęszczać na wykłady. Mandat ten, odznaczający się daleko idącą tolerancją i stanowiący praktyczną realizację części uchwał konfederacji warszawskiej, nie wszedł w pełni w życie. Nie miał on bowiem aprobaty sejmu, lecz opierał się jedynie na aurytecie Batorego. Mimo to jednak aż do śmierci króla nie było już w Krakowie poważniejszych rozruchów wyznaniowych.

Wybuchły one za to w Wilnie, gdzie w 1581 r. młodzież z miejscowego kolegium jezuitów napadła na pogrzeb kalwiński i obrzuciła kamieniami ministrów. Tamtejszy biskup, Jerzy Radziwiłł, zakazał zaś druko-

wania książek różnowierczych, a już wydane polecił publicznie na rynku spalić. I tym razem król interweniował szybko i energicznie; w mandacie wydanym pod Pskowem (wrzesień 1581 r.). Batory potępił zarówno biskupa, jak studentów. Mandat ten został opublikowany po łacinie i w tłumaczeniu na język niemiecki. Monarcha stwierdził, iż zaprzysiągł przestrzeganie konfederacji i chce tej przysięgi dotrzymać. Gdziekolwiek bowiem religia była szerzona ogniem i mieczem, wybuchały tam zamieszki i wojny domowe. Nic więc dziwnego, iż Batory energicznie odpierał namowy duchowieństwa wzywającego monarchę do nieprzestrzegania konfederacji. Nie jest też rzeczą przypadku, iż zaraz po śmierci tolerancyjnego króla doszło do rozruchów wyznaniowych w Krakowie. Podczas święta Wniebowstąpienia (w początkach maja 1587 r.) spalono tam zbór kalwiński, a wszystkie znajdujące się w nim rzeczy przedtem zniszczono. Nie pomogła obrona protestantów, którzy zabili jednego ze szturmujących. W rok później tłum obrabował i spustoszył świątynię Braci Polskich, ich duchownego zaś obito bato-  
giem.

Patrząc na to zajście szlachta różnowiercza była na ogół bezsilna, ponieważ ani władze miejskie, ani też akademickie nie przykładały się zbyt energicznie do karania sprawców rozruchów. W tej sytuacji palącą sprawą stawała się kwestia uzupełnienia konfederacji warszawskiej przepisami wykonawczymi. Ustawa ta przewidywała zagrożenie pokoju wyznaniowego jedynie ze strony zwierzchności, i to w formie karania kon-



fiskatą dóbr, pozbawieniem czci, więzieniem czy wygnaniem, a więc środkami represji pozostającymi do dyspozycji władz państwowych. Nie widząc początkowo niebezpieczeństwa mogącego grozić ze strony osób prywatnych, nie przewidziano kar za ich zamachy na bezpieczeństwo protestantów i świątynie różnowiercze. Nie była to jedyna luka konfederacji. Nie określiła ona również prawnego stanowiska duchownych protestanckich w państwie, nie ustaliła też, jak się ma układać współżycie Kościoła ze szlachtą różnowierczą w sprawach materialnych (kwestia dziesięcin, zaboru ziem i budynków kościelnych), nie mówiła również nic o jurysdykcji duchownej. Była jak płaszcz szyty na jeden sezon, którego później chciano używać latami. Jak często w Polsce, zrobiono więc rzecz połowicznie.

W celu wypełnienia tych bolesnych dla różnowierców luk prawnych posłowie kalwińscy i ariańscy domagają się na wielu sejmach „obwarowania konfederacji”. Z takimi postulatami występowano już za panowania Batorego (na sejmie 1576 r.); po śmierci zaś króla różnowiercy żądali nie tylko potwierdzenia konfederacji przez przyszłego władcę, ale i uchwalenia do niej przepisów wykonawczych. Domagali się tego tacy magnaci protestanccy, jak Stanisław Górka, Jan Hlebowicz czy Stanisław Szafraniec. Ale przeminęły już czasy, kiedy katolicycy byli skłonni do ustępstw. Duchowieństwo, z prymasem Stanisławem Karnkowskim na czele, nie chciało się zgodzić nawet na artykuł o konfederacji. Arcybiskup lwowski i znany pisarz katolicki, Jan Dymitr Solikowski, wołał na sejmie 1587 r. pate-

tycznie: „Albo mnie zabijcie, albo mi arcybiskupstwo weźmijcie, a ja tego nie uczynię”. Kler domagał się uregulowania przedtem jego pretensji wobec szlachty, a więc rozstrzygnięcia sprawy dziesięcin, majątków kościelnych, patronatu itd. (tzw. *compositio inter status*).

Protestanci mieli przeciwko sobie nie tylko zwartą i potężną frakcję katolicką, ale również własne rozbitcie polityczne. W przeciwieństwie np. do Francji czy Niemiec różnowiercy nie stanowili w Polsce jednego stronnictwa; ich rozdwojenie obserwujemy już za Batorego, kiedy to znajdowali się oni zarówno wśród zwolenników Zamoyskiego, jak i Zborowskich. Ale właśnie z grona tych pierwszych wyszedł w 1587 r. projekt naprawy państwa, uwzględniający również interesy protestantów.

Przewidywał on m.in. powołanie specjalnych inspektorów, którzy pozywaliby gwałcicieli pokoju wyznaniowego do trybunałów, te zaś miałyby prawo karania ich śmiercią. Zawarta w projekcie ustawy gwarancja równych praw dla różnowierców, dopuszczenia ich do wszystkich urzędów na równi z katolikami oraz zakaz przymuszania w szkołach do zmiany przekonań wyznaniowych stanowi dowód, iż tolerancyjna postawa cechowała w tym czasie nie tylko różnowierców, ale i część katolików.

Pod naciskiem ogółu szlacheckiego Zygmunt III zaprzysiął przy obejmowaniu tronu konfederację warszawską. Duchowieństwu nie udało się uzyskać jej obalenia, mimo że od pierwszego momentu uchwalenia tej ustawy uporczywie do tego dążyło. W r. 1577 synod

piotrkowski rzucił klątwę na każdego, kto by „chciał rzeczone przymierze pochwalać, bronić lub mu sprzyjać”. Klątwa ta była później wielokrotnie ponawiana.

Na sejmie 1587/1588 r. protestanci ponownie domagają się uchwalenia kar na gwałcicieli pokoju wyznaniowego; żądano też nieprzymuszania do udziału w nabożeństwach i obrzędach innej religii oraz do jej przyjmowania. Różnowiercy w miastach królewskich mieli uzyskać nieskrępowany dostęp do urzędów i cechów; mieszkańców miast prywatnych pozostawiano milcząco pod władzą tych panów. Tolerancja obejmowała również arian. Ponieważ katolicy nie chcieli się zgodzić na uchwalenie tych żądań, różnowiercy proponowali, aby ograniczyć się tylko do prawnego zabezpieczenia pokoju wyznaniowego, wprowadzić mianowicie kary na tych, którzy znieważają zarówno kościoły, jak zbory i cerkwie oraz napastują księży, ministrów i popów. Ale i tego nie uchwalono, odkładając całą sprawę do następnego sejmu. Było to dla różnowierców tym groźniejsze, iż z każdym rokiem rosła siła i agresywność wojującej kontrreformacji; po jej stronie opowiada się w 1588 r. sam Zygmunt III, a kłopoty polityczne państwa spychają sprawy wyznaniowe na dalszy plan.

Nie pomogła tu gorączkowa akcja protestantów, którzy na sejmie 1589 r. ponownie domagali się karania śmiercią sprawców rozruchów wyznaniowych, choćby nimi byli nawet księża katoliccy. Projektowana konstytucja miała obowiązywać nie tylko w miastach, ale również w dobrach ziemskich. Różnowierców popiera-

ło stronnictwo Zamoyskiego; walczono „z taką zapal-  
czywością z obu stron – pisał prymas Stanisław Karn-  
kowski do papieża – że niewiele brakowało, aby spra-  
wa doprowadziła do wojny domowej”. Nic konkretnego  
jednak nie wywalczono i w maju 1591 r. tumult wy-  
znaniowy w Krakowie kładzie ostateczny kres istnieniu  
tam zborów protestanckich. Świątynię kalwińsko-  
luterską spalono, bo była murowana, ariańską, drew-  
nianą, po prostu rozebrano, obawiając się, aby ogień  
nie objął sąsiednich domów. Król, który właśnie na  
Wawelu zabawiał się grą w piłkę, ograniczył się do po-  
słania na odsiecz nieznaczących posiłków, które na-  
pastnicy z łatwością odparli.

Zygmunt III zakazał protestantom odbudowy zbo-  
ru; czasy Batorego minęły. W ślad za krakowskim pod-  
palono zbór wileński (1591); w 1596 r. zrujnowano zaś  
i ograbiono świątynię Braci Czeskich w Poznaniu.  
W latach 1605 i 1606 ponownie uderzono na zbory pro-  
testanckie w tym mieście, niszcząc je i łupiąc. Szczeg-  
ólnie aktywny udział wzięli w napadzie wychowan-  
kowie tamtejszych szkół jezuickich; na uczynione z te-  
go powodu zarzuty ich preceptorzy odpowiedzieli, iż  
żacy dokonali napadu powodowani gorliwością religij-  
ną, która zasługuje jedynie na pochwałę. Ponieważ jed-  
nak posłowie różnowierczy domagali się przeprowa-  
dzenia śledztwa, Zygmunt III powołał specjalną komi-  
sję z... biskupem poznańskim na czele. Nie wykryła  
ona, oczywiście, winowajców poza jednym studentem.  
Dostał on baty za to, iż przypatrywał się pożarowi zbo-  
ru.

Oburzeni zachowaniem się monarchy różnowiercy coraz częściej przechodzili do obozu opozycji. Ponieważ jedynym wynikiem ich starań było tylko parokrotne uzyskanie „konstytucji o tumultach”, ważnej za każdym razem na okres paru miesięcy (1593, 1595, 1598), protestanci zaczynają myśleć o zbrojnym oporze wobec monarchy, który wyraźnie sprzyja napadom na ich miejskich współwyznawców. Na (potępionych zresztą przez Zygmunta III) synodach różnowierczych w Chmielniku i Radomiu (1591) oraz na synodzie generalnym w Toruniu (1595) starają się oni gorączkowo o zjednanie sobie sojuszników.

Znajdują ich – jak już wspominaliśmy – w obozie zwolenników Zamoyskiego, tzw. politykach, którzy uważali, iż wiary nie należy narzucać nikomu przemocą. Nazwa tej partii wywodzi się z Francji, gdzie już w sześćdziesiątych latach XVI w. występują zwolennicy poglądu, że najważniejsze jest dobro państwa, a nie papieżstwa. Walki wyznaniowe szkodzą interesom Francji, pustoszą kraj, którego obywatele wyrzynają się w bratobójczych starciach. Należy więc dążyć do utrwalenia między nimi pokoju wyznaniowego i zaprowadzenia prawdziwej tolerancji. Przykłady francuskie mówiły zresztą i polskim politykom, jak zgubną rzeczą dla kraju są wojny domowe, wynikłe z różnicy poglądów religijnych. Dlatego też Zamoyski domagał się ścisłego przestrzegania uchwał konfederacji warszawskiej. On i jego zwolennicy byli niejednokrotnie atakowani przez jezuitów za to, iż odważyli się iść pod prąd ogólnych tendencji polskiego katolicyzmu. Jezuici bowiem

uważali ten rodzaj ludzi, którzy (jak pisał Mateusz Bembus) każą „o religię się nie ujmować, ale tak katoliki, jako i heretyki za dobre chrześcijany mieć, by jeno tylko *politice* dobrzy byli”, niemal za ateuszy.

Ale nie tylko wśród tych rzekomych „ateuszy” znajdowali różnowiercy zrozumienie. Do sojuszu z nimi w obronie wspólnych praw wyznaniowych skłaniali się bowiem i prawosławni. Ci ostatni, cieszący się dotąd dużymi swobodami wyznaniowymi, musieli pod koniec XVI w. podporządkować się unii z Kościołem rzymskokatolickim. Na synodach w Brześciu Litewskim, odbytych w latach 1595 i 1596, biskupi greckiego wyznania uznali zwierzchnictwo papieża za cenę zachowania ich przywilejów oraz dopuszczenia do senatu. Odrębny miał pozostać obrządek, zachowywano również własny język liturgiczny i małżeństwo księży.

Rychło jednak okazało się, że zwolennicy unii są w mniejszości. Chłopi, mieszczenie, a nawet i część szlachty wystąpiła przeciwko od górnje narzuconej ugodzie. W obozie przeciwników unii znalazł się również najpotężniejszy magnat prawosławny Konstanty Ostrogski. Umocniło to poważnie stanowisko zwolenników dawnego stanu rzeczy. Mimo zaś, iż konfederacja warszawska nie miała najprawdopodobniej na myśli prawosławnych, z którymi nie było wówczas żadnych nieporozumień, lecz tylko katolików i różnowierców, zwolennicy „greckiej” religii również się na nią powoływali. Mieli w tym zresztą poniekąd rację. Ustawa 1573 r. nie wymieniała bowiem *explicite* żadnych wyznań, a wspomniani w niej *dissidentes in religione*

(różniący się w wierze) nie mają nic wspólnego z późniejszymi dysydentami w rozumieniu siedemnasto- czy też osiemnastowiecznym. W XVI stuleciu pojęcie to obejmowało wszystkich chrześcijan różniących się wyznaniem, dopiero w następnym wieku zaczęto je zawężać do niekatolików. Ponieważ zaś konfederacja warszawska przyznawała swobody wyznaniowe całej szlachcie, również prawosławni przedstawiciele tego stanu mogli się na nią powoływać.

Okazało się to niesłychanie zresztą potrzebne ze względu na nacisk wywierany przez zwolenników unii; zlikwidowano hierarchię Kościoła „greckiego”, wydano zakaz budowy nowych cerkwi, a istniejące już (jak też klasztory) zaczęło – nieraz gwałtem – przejmować duchowieństwo grekokatolickie. Nie obyło się przy tym – szczególnie po miastach ruskich do prawosławia przywiązanych, a „Lachów” niecierpiących – bez starć z miejscową ludnością. Do pierwszego rozlewu krwi doszło w sierpniu 1609 r., kiedy to na unickiego metropolitę, Hipacego Pocieja, napadł w Wilnie hajduk z mieczem; metropolita zasłonił się ręką i stracił tylko dwa palce, napastnika skazano na śmierć. W ślad za tą poszły następne ofiary; po obu stronach było kilkunastu zabitych i sporo rannych, uwięziono niektórych popów, narzucając na ich miejsce duchownych grekokatolickich. Gwałty kontrreformacji miały jednak miejsce tylko w miastach królewskich oraz wsiach podległych katolickim i unickim panom. Swobody kultu prawosławnego w dobrach szlachty tego wyznania na ogół nie mącono.

W obronie swych praw wyznaniowych zbliża się ona do różnowierców. Prawosławni, nie mając zbyt wielu utalentowanych polemistów, korzystali nieraz w walce z unią z usług dysydentów; jeden z nich, Krzysztof Broński, dostał podobno za to wieś od księcia Ostrońskiego. Na wspólnym zjeździe, odbytym w maju 1599 r. w Wilnie, protestanci i prawosławni zawierają ugodę, mającą na celu dążenie do realizacji postanowień konfederacji warszawskiej, wspólną obronę przed gwałtami ze strony katolików oraz przeciwstawienie się odbieraniu przez nich zborów i cerkwi. W spisany wówczas akcie skarżono się na pogromy wyznaniowe po miastach, ograniczenia swobód religijnych, doznane w wielu miejscowościach, szykanowanie duchownych i utrudnianie czy też w ogóle zamykanie protestantom i prawosławnym dostępu do cechów i prawa miejskiego, pomijanie szlachty tego wyznania przy rozdawnictwie dóbr i urzędów, atakowanie przez duchowieństwo uchwał konfederacji warszawskiej.

W celu realizacji tych ostatnich postawie kalwińscy i luterańscy wnoszą w marcu 1606 r. na obrady sejmowe projekt nowej „konstytucji o tumultach”. Ma ona obowiązywać stale, zarówno w miastach, jak na wsi. Uczestnicy pogromów wyznaniowych winni być skazywani na śmierć, nawet gdyby nie doszło do rozlewu krwi. Karać tak surowo należy również duchownych. Od wyroków sądów miejskich i starościńskich pozostaje odwołanie tylko do trybunału szlacheckiego, a nie do króla (pamiętajmy, iż Zygmunt III był wrogiem reformacji). Żadnego plebejusza nie można przy-



muszać do zmiany wiary. Znalazło się to nawet w uchwale jednego z sejmików: „nie ma być żaden plebejusz od religii swojej odwodzon ani do innej przymuszon”. Wbrew stanowisku kalwinisty Stanisława Stadnickiego, który domagał się dla każdego szlachcica władzy absolutnej w jego posiadłości, zjazd szlachecki pod Sandomierzem domagał się całkowitej tolerancji i żądał odbudowy zburzonych po śmierci Zygmunta Augusta zborów i cerkwi. Wszelkie ustawy, niezgodne z zasadą tolerancji, powinny zostać unieważnione, między nimi również unia brzeska. Były to żądania zbyt daleko idące. Senatorowie katoliccy zgodzili się jedynie odnowić konstytucję przeciwko tumultom i znacznie ją obostrzyć, na co przystali i księża. Protestanci uznali te zdobycze za wystarczające. Formalne uchwalenie ustawy przeciwko pogromom miało nastąpić nazajutrz. W ten sposób groźba wojny wisząca nad krajem zostałaby zapewne zażegnana, ponieważ protestanci nie poparliby przygotowywanego przez Zebrzydowskiego rokoszu.

W nocy jednak trapiiony wątpliwościami Zygmunt III Waza przesłał projekt ustawy do przejrzania jezuitom, mianowicie swemu kaznodziei (Skardze) i spowiednikowi (Fryderykowi Bartschowi). Ci wykryli w niej punkty nakazujące rzekomo królowi nie tylko tolerować herezję, ale nawet jej bronić i popierać. Pobożny Waza odmówił więc zatwierdzenia konstytucji, co w pewnym stopniu przyczyniło się do wybuchu rokoszu. Pogląd ten dość długo utrzymywał się w naszej historiografii. Można jednak przyjąć i taką hipotezę, iż

monarcha oddając w ręce Skargi i Bartscha los ustawy, skazywał ją z góry i świadomie na utracenie. Znając opinie Skargi na temat konfederacji warszawskiej, Zygmunt III Waza nie mógł się spodziewać, że jego kaznodzieja wyrazi zgodę dla uchwalenia przepisów wykonawczych do tej „piekielnej” konstytucji. Być może więc monarcha, świadom nieustępliwości Skargi w sprawach wiary, wykorzystał ją dla zerwania pertraktacji, aby móc przystąpić do militarnych rozstrzygnięć.

Będący pod silnym wpływem Kościoła senatorowie pozostali głusi na głosy „polityków” nawołujących do przestrzegania – w imię interesów państwa – pokoju wyznaniowego. Protestancy uczestnicy rokoszu domagali się uchwalenia na stałe ustawy o tumultach oraz położenia kresu dyskryminacji protestanckiej i prawosławnej szlachty i mieszczan. Regaliści przystawali w zasadzie na te żądania, z tą istotną różnicą, iż skłonni byli ograniczyć czasowo ważność konstytucji na okres do najbliższego sejmiku. Cóż z tego, skoro jej nawet na obrady sejmiku 1606 r. nie wnieśli. Nie było o tym mowy i na następnych sejmikach. Dopiero w 1616 r. Kraków uzyskał ustawę, która rozszerzała władzę magistratu w tumultach miejskich; nie zapobiegła ona napadom na protestantów, ich pogrzeby i cmentarze. W tymże roku tłum spalił w Poznaniu świątynię luterańską oraz obrócił w gruzy zbory Braci Czeskich. Uczniowie jezuicki, zapobiegliwie zaopatrzeni w młoty, siekiery, haki i szpadle, zrównali z ziemią „bóżnice heretyckie”. Biskup Andrzej Opaliński zabronił zaś (bezprawnie zresztą) odbudowy zborów. O ile sytuacja protestantów po

rokoszu na ogół się pogorszyła, to położenie prawosławnych uległo wyraźnej poprawie. Nie uzyskali wprawdzie zniesienia unii, ale król, chcąc ich odciągnąć od sojuszu z protestantami oraz rokoszu, przyrzekł nadawać dostojęstwa i beneficje ludziom tej religii (1607) i potwierdził przywileje bractw prawosławnych; słowem, uznał *de facto* istnienie greckiego wyznania. Spory o dobra kościelne między nim a unitami miał rozstrzygnąć trybunał, złożony z deputatów duchownych i świeckich. W 1618 r. zaś sejm, pod wpływem niebezpieczeństwa kozackiego, przyznał prawosławnym swobodę odprawiania nabożeństw.

## VIII. Zgoda wyznaniowa w praktyce

PRZEŚLADOWANIA, KTÓRE PRZEDSTAWILIŚMY w poprzednim szkicu, w małym tylko stopniu dotyczyły szlachtę. Skarżyła się ona słusznie, iż Zygmunt III pomijał różnowierców w rozdawnictwie dóbr i godności. Choć jednak król – jak w 1596 r. z uznaniem pisze bawiący w Polsce włoski dyplomata Paulo Mucante – postanowił urzędy dawać tylko katolikom, „odmawiając je wszystkim różnowiercom”, czego zresztą nie zawsze mógł dotrzymać, to i tak były to tylko ograniczenia, a nie prześladowania. Kontrreformacja chciała szlachtę protestancką bardziej przekupić i przekonać, niż przestraszyć, a jeśli już nawet straszyla, to raczej widmem niełaski królewskiej za życia, a piekła po śmierci niż groźbą konkretnych represji. Jeszcze w pierwszej ćwierci XVII w. szlachta czuła się przed nimi dzięki posiadanym przywilejom bezpieczna. Piszący w tym okresie arianin, Andrzej Lubieniecki (zm. 1623), stwierdzał:

*Czy nie cichoż nam było w Polszczy i w Litwie za tymi przysięgami, chociaż się i tu i ówdzie ścianom zborowym dostało gwałtu od swawolników, ale patrząc na to, co w postronnych królestwach się działo, gdzie panowie nie są takimi przysięgami uwiązani, jeszcze to nie za największą krzywdę ludzie baczni mają.*

Inaczej już przedstawiała się sytuacja mieszczan, których doznawane w Krakowie i innych miastach szykany skłaniały nieraz do wyjazdu do Prus Królewskich.

W tych ostatnich zaś, jeśli już ktoś był stroną agresywną, to raczej protestanci, którzy nieraz odpłacali się nielicznym w nich z kolei katolikom różnymi szykanami i ograniczeniami. W Gdańsku, Elblągu czy Toruniu zabraniano im publicznych procesji i pogrzebów, utrudniano pogrzeby, stawiano przeszkody w dostępie do niektórych cechów oraz w przyjmowaniu do prawa miejskiego. Nie cierpiano tam jezuitów; Elbląg ich usunął już w 1572 r., Gdańsk w ogóle w swoje mury nie wpuścił, w Toruniu musiano zakon niemal siłą wprowadzać w posiadanie szkoły i kościoła. W październiku 1606 r. tłum zdemolował tam należące do jezuitów kolegium; przepędzano ich zresztą z miast pruskich parokrotnie. Tamtejsi luteranie w początkach XVII w. uzyskują od Zygmunta III dekrety ograniczające swobody wyznaniowe kalwinów, którzy znaleźli zwolenników w Elblągu i Toruniu; m.in. dzięki mandatom katolickiego króla ci niebezpieczni dla luteranów konkurenci wyznaniowi tracą w Prusach na znaczeniu. Tak było w miastach. Katolicka szlachta Prus Królewskich nie cierpiała, oczywiście, żadnych z racji swego wyznania prześladowań, a wręcz przeciwnie, wywierała nacisk na mieszczan, zmuszając ich do tolerowania kościołów jezuickich. Pod jej to osłoną (w postaci 400 zbrojnych jeźdźców) wypędzeni w październiku 1606 r. ojcowie wrócili w dwa miesiące później do Torunia.

Zygmunt III wymógł zaś z kolei na księciu pruskim Janie Zygmuncie, szerokie przywileje dla katolików, którym 16 XI 1611 r. zagwarantowano tam swobody wyznaniowe, dostęp do wszystkich urzędów

i prawo utrzymywania kościołów w dobrach szlacheckich. Książę, wówczas jeszcze luteranin, zobowiązał się również wybudować im świątynię w Królewcu i opatrzyć ją 1000 florenów rocznego dochodu. Za to, kiedy w dwa lata później Jan Zygmunt przeszedł na kalwinizm, znalazł w królu polskim oparcie przeciwko dawnym współwyznawcom. Książę zapewnił jednak luteranom swobody wyznaniowe na równi z katolikami. Był to jedyny tak tolerancyjny władca niemiecki, nie tyle zresztą z przekonania, ile poniekąd z musu. Nie zmienia to faktu, iż Prusy Książęce stanowiły – dzięki temu właśnie, iż były lennem polskim – kraj najszerszych, w porównaniu z innymi księstwami niemieckimi, swobód wyznaniowych. Nie przyznano tam, co prawda, katolikom pełnej swobody kultu; nie pozwolono na wznoszenie świątyń poza posiadłościami szlacheckimi (a więc po miastach), utrudniano im także dostęp do cechów i nie dopuszczano do urzędów; katolicy skarżyli się również na dotkliwe ograniczenia swobody odprawiania nabożeństw.

Zygmunt III wywierał też nacisk na władców Kurlandii (będącej od 1561 r. lennem polskim), aby zapewnili tamtejszym katolikom tolerancję wyznaniową. Od r. 1570 religią panującą w Kurlandii był luteranizm i dopiero w 1617 r., kiedy ograniczono władzę księcia Fryderyka, zmuszono go do przyznania katolickim poddanym ograniczonych swobód wyznaniowych. Swobody te były jednak w praktyce naruszane; jeszcze w 1639 r. musiano wywierać nacisk na księcia Jakuba Kettlera, by dotrzymał zobowiązań zaciągniętych

w tym względzie (w 1617 r. Jakub przyrzekł m.in. wybudowanie w Goldyndze i Mitawie kościołów katolickich).

W sumie jednak położenie katolików w Prusach Książęcych i Kurlandii było w XVII w. daleko lepsze niż np. współcześnie w Niderlandach, gdzie nie wolno im było odprawiać nabożeństw inaczej jak w domach prywatnych, przyjmować księży zagranicznych, nauczać religii, drukować książek itd. W Anglii parlament ustanowił w 1581 r. karę śmierci zarówno dla tego, kto namawiał do przejścia na katolicyzm, jak i dla każdego, kto podobnej namowy usłuchał. Nieobecność na nabożeństwach anglikańskich groziła wysoką i rujnąjącą grzywną, sporo obcych jezuitów skazano na śmierć za sam fakt przebywania na ziemi angielskiej.

W sprawie katolików angielskich (w szczególności jezuitów) interweniował już Batory; w liście z 30 IV 1582 r. zapewniał on królową Elżbietę I o tolerancji wobec jej poddanych w Polsce i wyrażał nadzieję, że te same swobody wyznaniowe będą przyznane katolikom w Anglii. W r. 1604 za jezuitami angielskimi wstawiał się u Jakuba I kanclerz Jan Zamoyski, krytykując równocześnie w swym liście mieszanie się zakonu do spraw polityki: „Pozwól jezuitom wyznawać katolicyzm, a oni niech porzucą sprawy świeckie i interesy państwowe [...] a nie sieją nigdy ziaren niezgody” – pisał Zamoyski. Ich prześladowanie miało jednak w dużym stopniu podkład polityczny; kiedy w 1621 r. poseł Zygmunta III do Jakuba I, Jerzy Ossoliński, prosił króla angielskiego, aby zwolnił wszystkich świeckich więź-

niów-katolików (księża zostali już przedtem wypuszczeni), Jakub nazwał ich zdrajcami i wyjaśnił, iż amnestia taka mogłaby spowodować rozruchy w parlamencie. Wspominamy o tych sprawach, ponieważ stosunki wyznaniowe w Rzeczypospolitej XVI w. należy rozpatrywać przez pryzmat ówczesnych stosunków europejskich.

Dopiero wtedy wyjdzie w całej pełni polska tolerancja, a prześladowania wyznaniowe w miastach uzyskają właściwą proporcję. Palono w pogromach zbory, grabiono dobytek protestantów, bito ich samych, ale zabijano rzadko. Przyznawał to kaznodzieja Braci Czeskich, Szymon Teofil Turnowski, który na synodzie protestanckim 1595 r. w Toruniu stwierdzał:

*Acz się srogość nieprzyjacielska na ściany i budowania nasze, a nawet i na ciała zmarłych okrutnie rzuca, jednak żywe w dziwnej obronie swojej Bóg dotychmiast zachować raczyć.*

Jego współwyznawca, Wojciech Węgierski, dziejopis gminy kalwińskiej w Krakowie, skrupulatnie rejestrujący wszystkie spadające na nią nieszczęścia, wymienia wiele nazwisk ludzi ograbionych lub pobitych. Jak jednak wynika z jego *Kroniki zboru ewangelickiego krakowskiego*, przez całe stulecie (od połowy XVI w. do połowy następnego stulecia) zginęło w Krakowie najwyżej 10 do 12 ewangelików, i to z ręki tłumu podczas pogromów czy też w wyniku indywidualnego napadu, a nie na mocy wyroku sądowego. 19 maja 1613 r. np. tak dotkliwie pobito na ulicy w Krakowie krawca



kalwińskiego, Lorentza Habichta, iż w parę godzin później umarł. W samym jednak XVI w. spośród atakującego zbór krakowski tłumem poległo (z rąk różnowierczego wojska i szlachty) mniej więcej tyle samo osób. Za udział w pierwszym pogromie wyznaniowym w r. 1574 ścięto pięciu uczestników napadu. Nawet pod rządami Zygmunta III nie zawsze uchodziło im to bezkarnie; tak np. w 1597 r. ścięto w Krakowie dwie osoby za sprofanowanie i obrabowanie zwłok protestantki, Zofii Morówny.

W Poznaniu i Lublinie nikt z różnowierców do połowy XVII w. – o ile nam wiadomo – nie poległ, w Wilnie zginęło jeden czy dwóch. Podczas pogromu 1611 r., w którym spalono zbór, szkoły i domy nauczycieli oraz ministrów, zabito również jednego z nich. Trybunał wileński wymierzył wówczas karę sprawcom tumultu, ale król zawiesił wyrok, ustanawiając w tej sprawie specjalną komisję; ostatecznie więc uszło im to bezkarnie. Inaczej już przedstawiała się sprawa z napadami na świątynie leżące w prywatnych posiadłościach szlachty różnowierczej. W lipcu 1620 r. biskup żmudzki, Stanisław Kiszka, dokonał na czele służby najazdu na zbór kalwiński w Giałowie (Żmudź), należący do Krystyny, wdowy po Sebastianie Kęstorcie. Budynek zborowy został spalony, a dzwony wywiezione; napadnięto również na szkołę i plebanię. Zastano tam jedynie żonę bakałarza, którą Kiszka podobno „zbił i zranił”. Kęstortowa była jednak kobietą energiczną; miała też możliwych protektorów w postaci kalwińskiej magnaterii na Litwie. Wniosła więc skargę do sądu; biskup musiał

pójść na kompromis. Uczestniczącą w napadzie służbę skazano na wieżę, właścicielka Giałowa uzyskała też 3000 zł odszkodowania; zwrócono jej również dzwony. Zbór został odbudowany i przez cały w. XVII odbywały się w nim nadal nabożeństwa kalwińskie.

Wymienione wyżej tumulty religijne były dziełem samowoli; z wyroku sądowego zginęły za swe przekonania wyznaniowe, oprócz wspomnianej już Melchiorowej Weiglowej (1539), dwie tylko osoby. Pierwsza z nich – to Iwan Tyszkowic, mieszczanin z Bielska Podlaskiego. Został on w 1611 r. za sprawą królowej Konstancji (żony Zygmunta III), do której Bielsk należał, stracony, ponieważ jako arianin odmówił przysięgi na Trójkę Świętą. Burmistrz miasta, a jego przeciwnik, oskarżył go zaś, iż rzekomo zrzucił i podeptał krucyfiks oraz że bluźnił trzem osobom boskim. Tyszkowica ścięto, a przedtem wyrwano mu „bluźnierczy” język; mimo iż za cenę przyjęcia katolicyzmu mógł ocalić życie, nie uczynił tego.

W tymże samym r. 1611 Włoch, Francus de Franco, przeciwnik dogmatu o Eucharystii, wystąpił podczas procesji Bożego Ciała w Wilnie z przemową do tłumu. Stanąwszy na stopniach urządzonego na ulicy ołtarza, wzywał jej uczestników, aby nie popełniali bałwochwalstwa, oddając „opłatkowi boską cześć”. Franka niezwłocznie uwięziono i poddano torturom. Daremnie próbowali go ratować kalwini wileńscy; na skutek usilnych nalegań królowej Konstancji oraz Piotra Skargi, który wtedy właśnie przebywał w Wilnie,

cudzoziemca skazano na śmierć przez poćwiartowanie. Na początku ucięto mu język.

Obie te egzekucje, Tyszkowica i Franka, są niesłychanie do siebie podobne. Jednego i drugiego stracono za sprawą królowej, obu też raczej za „błuznierstwo” (znieważenie przedmiotu kultu) wynikające z poglądów religijnych niż za same poglądy. Nie jest zresztą rzeczą przypadku, że na trzy ofiary prześladowań wyznaniowych przypadało dwóch plebejuszy i jeden cudzoziemiec. Były i inne, które jednak nie mają nic wspólnego z reformacją. Tak np. w 1580 r. w Pilicy pewna kobieta sprzedała rzekomo Eucharystię Żydom, którzy mieli jakoby wytoczyć krew z opłatka. Zarówno ją samą, jak kilku współników spalono na stosie.

13 czerwca 1588 r. wszedł rankiem podczas mszy do krakowskiego kościoła ojców karmelitów pod wezwaniem Najświętszej Marii Panny, na Piasku, szlachcic, niejaki Zakrzewski. Krzycząc coś po hebrajsku, turecku i węgiersku, zranił szablą księdza, ciężko okaleczył małego ministranta, który niedługo potem zmarł, oraz obecnego tam mnicha, zniszczył wreszcie hostię i kielich, po czym starał się zbiec. Schwytany zeznał, iż jest katolikiem, a czynu swego dokonał w chwili szału. Tego niewątpliwego obłąkańca za profanację i rozbój spalono na rynku krakowskim. Nigdy się do niego reformacja nie przyznawała, podobnie jak do rymarczyka spalonego w 1605 r. za błuznierstwo w Krakowie.

Z kilkunastoma śmiertelnymi ofiarami prześladowań wyznaniowych nie da się porównać olbrzymiej liczby zgładzonych w tym czasie zwolenników różnych

religii w zachodniej Europie. W Anglii za panowania Marii „Krwawej”, a więc tylko w latach 1553-1558, stracono 273 protestantów za to, iż nie chcieli uznać restauracji katolicyzmu. Pod rządami Elżbiety I (1558-1603) zginęło tam 189 katolików, z czego 62 świeckich oraz 127 księży. Około 40 osób umarło zaś w więzieniu. Jeszcze za rządów Jakuba I stracono w Anglii 24 katolików; byli między nimi również przestępcy polityczni. Niemniej jednak liczba ofiar jest zastraszająco duża. Należy zresztą przypomnieć, iż Anglia była wówczas najbardziej nietolerancyjnym krajem. Za czasów Marii „Krwawej” palono heretyków wszędzie: we Francji, w Szwajcarii, Niderlandach. Po r. 1580 kara śmierci za to „przestępstwo” zaczyna na kontynencie (poza Rzymem i Hiszpanią) powoli zanikać. Posyła się ich do więzienia czy nawet na wygnanie, ale nie pozbawia na ogół życia. Z wyjątkiem anabaptystów, których traktowano jako buntowników zarówno przeciw Bogu, jak świeckim władcom. Na 877 powieszonych, uduszonych czy też spalonych w Niderlandach w ciągu XVI w. protestantów – 617 (a więc blisko dwie trzecie) stanowili anabaptyści.

Ten niezwykle łagodny, w porównaniu z zagranicą, przebieg walk wyznaniowych zawdzięczała Polska wielu czynnikom. W Rzeczypospolitej ciężar walki z herezją spoczywał nie na inkwizycji, lecz na barkach biskupów, większość episkopatu interesowała się zaś bardziej sprawami materialnymi niż duchowymi. Nie darmo różnowiercy nazywali biskupów „niemymi psami” i zarzucali im, iż większego hałasu narobili

o „garść zboża” (dziesięciny) niż w dawniejszych czasach o szerzenie propagandy reformacyjnej.

Inercja episkopatu wynikała jednak nie tylko z jego chciwości. Co ważniejsze, bardziej światłe jednostki z tego grona, zdając sobie sprawę z konieczności przeprowadzenia w Kościele radykalnych reform, z aprobatą patrzyły na poczynania protestantów w tym kierunku. Niezbyt też przejmowały się instrukcjami kurii rzymskiej, która nawoływała do energicznego ścigania herezji przez sądy duchowne. Wśród biskupów trafiali się też wyraźni sympatycy nowej wiary; samego prymasa Uchańskiego posądzono, iż rad by stanąć na czele polskiego Kościoła narodowego, a jego zażyłe stosunki z Fryczem Modrzewskim wydawały się świadczyć o wątpliwej prawowierności głowy Kościoła polskiego. Wątpił w to zresztą i Rzym. Sporo racji ma więc kalwiński postyllograf Krzysztof Kraiński wspominając w początkach XVII w. z taką nostalgią ubiegłe stulecie, kiedy to niektórzy biskupi polscy „wiele zabobonów papieskich ganili, ewangeliki miłowali, na konfederacyją się podpisali [...] miano je za heretyki i obsyłał [karciał] ich o to papież”.

Jeszcze kiedy Jakub Uchański objął biskupstwo włocławskie z nadania Zygmunta Augusta, a wbrew woli Pawła IV, papież polecił trybunałowi inkwizyjnemu pozwać go przed swój sąd; w pozwie wydanym 9 V 1559 r. czytamy, iż Uchański „od wiecznej wiary i drogi odstąpił [...] a kacerską złością zarażony bardzo szaleje”. Biskup miał się w przeciągu kwartału stawić

w Rzymie w celu usprawiedliwienia z czynionych mu zarzutów.

Ale Uchański ani myślał tam jechać. Ten pasjonat, który do najpierwszych dygnitarzy mówił „ty”, „szorstki jak wicher grudniowy”, a „bezczelny jak drzewo odarte” (jak go określa malowniczo Kubala), przy pomocy Andrzeja Frycza Modrzewskiego ułożył ostry protest, zatytułowany *Jedyna obrona prawdy Bożej księdza Jakuba Uchańskiego...* Zakwestionował w nim wręcz prawo papieża do panowania nad światem chrześcijańskim. Uchański, drwiąc sobie z groźby klątwy, podkreślał, iż moc rzymska nie sięga do Chełma czy Włocławka; piętnował również księży rzymskich za to, iż „okrutnymi a długimi mękami” trapią głosicieli prawdy Bożej, a „zaprzeczenie i odstąpienie wiary Bożej na drugich wyciskają”. Przyszły prymas występował tu niemal otwarcie w obronie heretyków! Jego kolegów pomawiano w tych latach, często niebezpodstawnie, o indyferentyzm religijny. Andrzej Zebrzydowski miał mawiać: „Wierz sobie nawet w kozła, jeśli zechcesz, bylebyś mi dziesięcinę płacił”. Właśni kanonicy oskarżali go zaś (1551), jakoby miał publicznie nazwać Chrystusa, Mojżesza i Mahometa trzema największymi szarlatanami. I choć dwaj tylko przedstawiciele episkopatu (Mikołaj Pac i Jerzy Pietkiewicz) mieli dość otwarcie dawać wyraz swoim sympatiom dla reformacji, cichych zwolenników tego kierunku musiało tam być więcej. Jeśli wierzyć Fryczowi Modrzewskiemu, umierający Drohojowski czynił sobie wyrzuty, iż nie wyznawał publicznie i jawnie prawdziwej wiary

(ewangelickiej), Jakub Uchański zaś umierał bez sakramentów, ale za to z pełną szafą „heretyckich” książek.

Nic więc dziwnego, iż Zygmunt August w przystępie szczerości zwierzył się Commendonemu, że choć niektórzy członkowie polskiego episkopatu chodzą na msze i kazania, to jednak nie wie, „jakiej są wiary”, co – jak dodaje nuncjusz – „dwa razy potem cofnąć [król] usiłował”. Synod piotrkowski 1551 r. uznał za potrzebne zabronić biskupom przestawania z wyklętymi lub podejrzanymi o herezję, czytania ksiąg kacerskich i dopuszczania przy swoim stole rozmów na ten temat. Mimo to prymas Stanisław Karnkowski skarżył się na synodzie gnieźnieńskim 1583 r., iż wiele osób „zarażonych herezją” przebywa na dworach biskupów i opatów, „trzymają beneficja kościelne, pełni urzędy tak ważne i odpowiedzialne, jak np. urząd notariusza publicznego przy konsystorzach i sądach biskupich”. Nie bardzo się więc tacy przedstawiciele episkopatu nadawali do prowadzenia w stosunku do szlachty polityki wyznaniowej zalecanej przez Rzym.

Zarówno szlachtę, jak magnaterię łączyły z episkopatem liczne więzy rodzinne oraz wspólne interesy polityczne i majątkowe. Jeszcze pod koniec XVI w. prymas Karnkowski, podpisawszy sobie, miał mawiać do przywódcy protestantów wielkopolskich, Stanisława Górki, iż we dwójkę decydują o obiorze króla. Ten sam Górka, póki żył, m.in. dzięki swoim stosunkom z wyższą hierarchią duchowną, skutecznie zapobiegał zniszczeniu świątyń protestanckich w Poznaniu. Jan Łow-

czowski, opat tyniecki (zm. 1568), oddawał dobra klasztorne w posiadanie krewniakom, wśród których byli i arianie. Jakże więc często solidarność stanowa górowała nad antagonizmami wyznaniowymi. Do niej to apelował w r. 1583 arianin, Jan Niemojewski, pisząc, iż nie sądzi, aby nasi prałaci „cnotliwej, ślacheckiej, polskiej krwi” mieli się dla papieża wyzuć z wszelkiej miłości ojczyzny i rozpętując prześladowania wyznaniowe, sprowadzać na nią zgubę.

Również społeczeństwo szlacheckie nie przejmowało się na ogół płynącymi z Rzymu czy Genewy naukami i zgodnie – przynajmniej w XVI w. – ze sobą współżyło. Jeszcze w następnym stuleciu katolicki biskup bywał przewodniczącym sejmiku pruskiego, który składał się w większości z luterańskiej szlachty. Apele księdza podkanclerzego, Piotra Myszkowskiego, na sejmie 1565 r. – „Rozumienie różne Pisma niech miłości nie targa między nami” – padały tu na pomyślny grunt. W momencie pewnego pogorszenia się stosunków polscy protestanci z rozrzewnieniem wspominali dawne dobre czasy. Podsędek nowogrodzki, Teodor Jewłaszewski, w początkach XVII w. pisze, iż na Makowieckiego. Kiedy zaś towarzyszący kardynałowi Aldobrandiniemu w jego podróży do Polski Włosi przebywali w Wilnie, Jewłaszewski siedział wraz z nimi przy stole u ks. kanonika Niedźwickiego.

*Ci, gdy się dowiedzieli, że ewangelik, dziwowali się bardzo, jako mnie śmiał ksiądz kanonik na obiad do siebie wzywać, a kiedy on im przelożył, że u nas z tego*



*względu żadnej nienawiści nie bywa i miłujemy się jako z przyjaciółmi dobrymi, chwalili to Włosi.*

Notabene, Jewłaszewski pozostawał przez wiele lat na służbie u Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła (zwanego „Sierotką”), skądinąd przykładnego katolika. Inny z protestantów pod koniec XVI w. pisał niemal to samo, przypominając, jak przed laty, mimo różnic religijnych, „wszędę się zgodził katolik z ewangelikiem”, i to „tak w pokoju, jako i w boju [...] jeden się drugim nie brzydząc, na chrzcinach, na weselach, na pogrzebach i na inszych pospolitych zjeździech bywając”. Różnowiercy już na przełomie stuleci (XVI i XVII) ubolewali, iż te przyjazne stosunki należą do przeszłości, bo jad propagandy jezuickiej sprawił, „że gorzej się drugi katolik ewangelikiem brzydzi aniżeli pogańskim zawojem”. Były to jednak żale przesadne i przedwczesne, skoro jeszcze Skarga (w 1610 r.) piętnuje współczesnych mu katolików, którzy zawierają małżeństwa z heretyczkami, prowadzą z różnowiercami rozmowy o wierze, „na pogrzeby ich chodzą, sługi heretyki i urzędniki chowają, syny do szkół i ziem heretyckich posyłają” itd.

Rozbicie wyznaniowe spowodowane przez reformację ograniczyło się bowiem, jeżeli chodzi o szlachtę, do sfery czysto religijnej, nie odcisnęło się zaś na ogół na jej życiu politycznym, kulturalnym, towarzyskim i obyczajowym. Solidarność stanu szlacheckiego torowała – jak pamiętamy – drogę tolerancji wyznaniowej; ta sama solidarność hamowała też postępy fanatyzmu

religijnego. Fakt, iż dążenie Zygmunta III do *absolutum dominium* (o co go, nie bez słuszności, powszechnie podejrzewano) splatało się z popieraniem przez króla ofensywy kontrreformacji, nastrajał do nietolerancji nieufnie również szlachtę katolicką. Każdy udany atak na wolności religijne protestantów mógł być bowiem wstępem do naruszenia przywilejów całego tego stanu.

Do chwili rokoshu Zebrzydowskiego (1606-1608) czołowi szermierze polskiej nietolerancji, jezuici, głosili równocześnie pochwałę monarchii absolutnej (na wzór hiszpański), występując wobec mas szlacheckich otwarcie jako jej oficjalni zwolennicy. Dopóki zaś obóz polskiej kontrreformacji popierał dążenie króla do wzmocnienia władzy monarszej, dopóty też nie mógł liczyć na pełny rząd dusz nad społeczeństwem szlacheckim. Wszystko to sprawia, iż sojusze polityczne nie pokrywają się wcale z barierami wyznaniowymi. Grupa Zamoyskiego broni przecież różnowierców, a sam Wielki Hetman miał podobno, zwracając się do nich, powiedzieć, iż gdyby można było przywrócić jedność wyznaniową w państwie, to oddałby za to połowę swego zdrowia, „ale jeśli kto wam gwałt będzie czynił, i dam wszystko zdrowie przy was, abym na tę niewolę nie patrzył”. Ten sam zresztą Zamoyski nie bardzo był przychylny jezuitom, m.in. dlatego, że uważał ich za zbyt „wykrętnych polityków”. Przełom XVI i XVII stulecia to w Polsce „złoty wiek” publicystyki antyjezuickiej, piętnującej nie tylko chciwość i żądzę władzy zakonu, ale również jego nietolerancyjną politykę. Książę Jerzy Zbaraski, kiedy jezuici zaproponowali mu nawra-

canie prawosławnych poddanych w jego dobrach na Ukrainie, odpowiedział kwaśno, iż woli powolne działanie niż pośpieszną akcję, przy której można by zgrozić. Sam był zresztą przypuszczalnie współautorem zjadliwego pamfletu anty–jezuickiego *Monita privata* (*Skryte rady*). Ten utwór eksjezuity, a później księdza katolickiego, Hieronima Zahorowskiego, zyskał sobie w XVII i XVIII w. europejską sławę.

Na gruncie polskim zdarzały się zresztą wówczas i dziwniejsze sprawy, mianowicie zgodna współpraca katolików i różnowierców przy układaniu pamfletów antyjezuickich. W 1590 r. ukazuje się łacińska *Szlachcica polskiego przeciw jezuitom mowa pierwsza*, która ostro piętnuje ich jako sprawców prześladowań wyznaniowych oraz inspiratorów pogromów w miastach. Zarzucano w niej m.in., iż:

*z poduszczenia jezuitów tłuszcza urządziła tam [w Krakowie w 1586 r.] najście na dom, w którym za pozwoleniem króla i wszystkich senatorów był jedyny zbór luterański. Przez kilka dni widać było płomienie, zaproszony tu i ówdzie ogień zagrażał zniszczeniem całemu miastu. Słyszano okrzyki zbrodniczych, wynoszących łupy ludzi, między którymi, jak niektórzy twierdzą, nie brakło też naszych ojców: nie w habitach, ale w wytartych szatach wieśniaczych. Radzi byli, jak sądzę, i nawet bardzo zadowoleni, aż na pewien czas zdjęli z siebie wielebny wygląd jezuitów.*

Autorem tego ostrego potępienia pogromów wyznaniowych miał być – jak przypuszczają historycy –

ówczesny rektor Akademii Krakowskiej, Mikołaj Dobrocieski. Nie jest też wykluczone, iż *Szlachcica polskiego...* mowa była dziełem spółki autorskiej, profesorów tej uczelni z arianami lubelskimi. Kiedy zaś w 1625 r. jeden z wykładowców Akademii Krakowskiej, wybitny matematyk, Jan Brożek, publikuje utwór antyjezuicki *Gratis*, nie waha się zwrócić o pomoc w jego druku do Andrzeja Hermana, ministra zboru w Wielkanocy, do którego uczęszczali kalwini krakowscy.

Katolicy często zresztą tłoczyli swe książki w typografiach różnowierczych oraz dedykowali je kalwińskiej i ariańskiej szlachcie. W Rakowie np. w XVII w. spadkobiercy Klonowica drukowali jego utwory (*Worek Judaszów* i *Flisa*), ukazało się tam również parę wydań *Kola rycerskiego* Bartosza Paprockiego. Druki rakowskie wychodziły przeważnie na papierze zakupionym we wsi Mniszek, w papierni należącej do cystersów jędrzejowskich. *Satyry* Krzysztofa Opalińskiego ukazały się w 1650 i 1654 r. w Lesznie Braci Czeskich; dla zatarcia śladów umieszczono na książce skrót sugerujący, iż dzieło było tłoczone w Amsterdamie. W Lesznie również wyszła znaczna część utworów znanego katolickiego poety, Samuela ze Skrzypny Twardowskiego.

Do Leszna posyłano nie tylko książki do druku, lecz również młodzież na naukę. W słynącej z wysokiego poziomu tamtejszej Akademii Braci Czeskich, w której wykładał m.in. Jan Amos Komeński, uczyli się również synowie katolickich rodzin z Wielkopolski.

Ten najwybitniejszy pedagog XVII w. opracował także programy nauczania w katolickim gimnazjum w Sierakowie, założonym w r. 1650 przez Krzysztofa Opalińskiego. W szkole tej posługiwano się podręcznikami Komeńskiego. Z kolei różnowiercy posyłali swe dzieci do szkół jezuickich, gdzie je chętnie przyjmowano, licząc na nawrócenie wychowanków. Luteranie gdańscy także oddawali swe córki na naukę zakonnicom i to jeszcze w XVII w. W r. 1578 około jednej trzeciej uczniów zapisanych na Akademię Wileńską mieli stanowić synowie różnowierców. Zakon, zwalniając ich z obowiązków praktyk religijnych, wymagał za to obecności na kazaniach i wykładach religii. Bracia Polscy nie wysuwali podobnych żądań pod adresem kształcących się w Rakowie przedstawicieli innych wyznań Skarga, pisząc o takich, którzy „syny do szkół i ziem heretyckich podsyłają”, miał jednak na myśli przede wszystkim wyjazdy zagraniczne. Pewna liczba studentów katolickich odwiedzała bowiem i w XVII w. protestanckie uniwersytety; szczególnym powodzeniem cieszyła się Lejda.

Jeszcze w XVII stuleciu na dworach licznych magnatów katolickich spotykamy dysydentów, spełniających różnorakie misje i posługi. Ludwik Wolzogen, wybitny zresztą pisarz ariański, załatwiał Opalińskim z powodzeniem wiele skomplikowanych spraw dyplomatycznych, jego współwyznawca, Marcin Ruar, sprowadzał hetmanowi Stanisławowi Koniecpolskiemu rzemieślników do Brodów itd. Kiedy w początkach XVII w. benedyktynki zakładały swój dom zakonny

w Toruniu, po pierwsze siostry posłano do Belgii niejakiego pana Woksmana, mieszczanina krakowskiego, człowieka „pocziwego i pewnego”. Ten, choć był... protestantem, doskonale wywiązał się z powierzonej mu misji. „Nie wiem – pisze Małgorzata Borkowska – czy w jakimkolwiek innym kraju wysłano by takiego posła – i czy on sam by zechciał pojechać”. Nie mówiąc już o czasach Zygmunta Augusta i Stefana Batorego, nawet na dworze mało przecież tolerancyjnego Zygmunta III do najbliższych wpływowych przyjaciół królewskich należał kalwin, wojewoda dorpacki, Kasper Denhoff, który dopiero z czasem przyjął katolicyzm. Warto też wspomnieć o młodszej siostrze Zygmunta III, Annie Wazównie (zm. 1625), która była zagorzałą luteranką. Na jej dworze w Golubiu i Brodnicy (na Pomorzu) przebywało wielu polskich protestantów. Do śmierci utrzymywała też Anna serdeczne stosunki zarówno z bratem, jak i najukochańszym bratankiem Władysławem (późniejszym królem). Zygmunt III boleśnie przeżył śmierć siostry, której (mimo protestów duchowieństwa) zezwalał na odprawianie nabożeństw luterskich na Wawelu. Po śmierci zaś Anny zabiegał nawet, bez powodzenia zresztą, o dyspensę umożliwiającą pochowanie jej w podziemiach katedry wawelskiej. Protestantów na dworze królewskim musiało być sporo, jeśli biskupi się tym gorszyli.

Niektórym magnatom i dworzanom królewskim już na przełomie XVI i XVII stulecia polemika katolicka zarzucała zubożenie dla zagadnień religijnych, oziębłość w wykonywaniu praktyk (czy też w ogóle ich

lekceważenie), rozpatrywanie wreszcie religii wyłącznie od strony jej funkcji społecznej. Około 1620 r. na deskach teatru jezuickiego w Poznaniu ukazano w tragedii *Antitemiusz* postać takiego właśnie butnego pana, uważającego wiarę w życie pozagrobowe za „urojenia i dziecinne strachy”. Tytułowy bohater dramatu stwierdza wręcz, że nie wierzy, by jakiś Bóg sprawował rządy nad światem, religię traktuje zaś jako „bajki zgrzybiałych bab”.

Istotnie, w atmosferze gwałtownych starć – ośmieszających nieraz i szkalujących religię przeciwnika – mogło się u niektórych rodzić przekonanie o bezcelowości polemik wyznaniowych. Już około r. 1580 pisarze różnowierczy skarżą się na spadek zainteresowań ludzi dla tych spraw, zainteresowań, które zresztą i tak nie były w Polsce nigdy zbyt żywe. Polemista kalwiński Jakub Niemojewski narzeka wówczas, iż „teologija wszytka [...] ludziom ledwo nie obrzydła”. Jedni powracali na łono Kościoła katolickiego, który kazał ślepo wierzyć, a wątpliwości rozstrzygał stanowczo, drudzy, stosunkowo zresztą nieliczni, dochodzili do skrajnego sceptycyzmu i zobojętnienia. Zdaniem tych ostatnich nie warto było narzucać komukolwiek jakiejś wiary, skoro i tak nie wiadomo, która z nich jest prawdziwa, a różnice w obrządkach nie grają zasadniczej roli. Postawa taka, spotykana szczególnie u niektórych przedstawicieli magnaterii, nie mogła nie hamować szybkiego rozwoju nietolerancji. Ówczesnym prelibertynom podawali niejako dłoń „politycy”, potępiający

również prześladowania, ale ze względu na dobro i interes państwa.

Jezuici nie bardzo chcieli i mogli się orientować w tej subtelnej nieraz różnicy postaw; nie zawsze też było wiadomo, jak choćby u Zamoyskiego, na ile jego tolerancja wynika z interesu politycznego, w jakim zaś stopniu z humanitarnej postawy czy też przekonania o zasadniczej naganności stosowania przymusu w sprawie wiary.

A może na dnie poglądów Wielkiego Kanclerza tkwił także i sceptycyzm religijny? O to przynajmniej oskarżali wszystkich „polityków” jezuici, którzy (jak np. Bembus) uważali, iż jeśli nie chce się prześladować innych w imię własnej religii, to tylko dlatego, iż nie wierzy się w jej prawdziwość.

Zamoyski zresztą przyczyniał Kościołowi i innym kłopotów. W młodości był protestantem; kiedy w 1560 r. wyjeżdżał do Francji, polecał się na synodzie kalwińskim w Bychawie modlitwom zborowym „i siebie zborowi ofiarując”. Choć zaś we Włoszech (w Padwie) przeszedł na katolicyzm, zachował jednak do końca życia tolerancyjny stosunek wobec dawnych współwyznawców. Z jego czterech żon dwie były kalwinkami. 29 grudnia 1577 r. Zamoyski poślubił Krystynę Radziwiłłównę (córkę Mikołaja „Czarnego”, wybitnego przywódcy litewskiego różnowierstwa). Ślub katolickiego magnata z kalwinką uświetniło wystawienie 12 I 1578 r. *Odprawy posłów greckich* Jana Kochanowskiego. Dopiero po dwóch latach Krystyna Zamoyska (1579) przeszła na katolicyzm. Po jej rychłej śmierci



Wielki Kanclerz poślubił (w 1583 r.) drugą z kolei kalwinkę, mianowicie bratanicę królewską, Gryzeldę Batorównę. Ślub dawał im biskup kamieniecki, Marcin Białobrzegi, przez co też utracił łaski nuncjusza. Wbrew szerzonym po śmierci Gryzeldy pogłoskom do końca życia pozostała ona wierna swemu wyznaniu. Podobnie postąpił i Zbigniew Ossoliński, który – choć katolik, poślubił dwie kalwinki: Zofię Sienieńską (1583) i Annę Firlejównę (1594).

Podobne małżeństwa mieszane (jak je nazywano) Kościół na ogół potępiał. Już w XV w. zarówno on, jak państwo zakazywało katolikom żenienia się czy wychodzenia za mąż za wyznawców prawosławia. Po soborze trydenckim (którego uchwały duchowieństwo polskie przyjęło dopiero w 1577 r.) Kościół uznawał jedynie małżeństwa zawarte wobec kapłana katolickiego w obecności dwóch świadków, a śluby z protestantami (lub protestantkami) zdecydowanie potępiał; strona katolicka zaś, biorąca w nich udział, popełniała ciężki grzech.

Tymczasem w Polsce biskupi nie tylko – ku oburzeniu nuncjuszy – błogosławili takie małżeństwa, ale dawali nawet śluby samym różnowiercom. Tak np. biskup krakowski, Piotr Myszkowski, pobłogosławił małżeństwo luteranów, Łukasza Działyńskiego z Zofią Zamoyską, przyrodnią siostrą kanclerza. Myszkowski udzielanie takich ślubów mieszanych uważał za „dawny polski obyczaj”. W ślad za zwierzchnikami duchownymi szli i inni księża. Jeśli zresztą różnowiercy udawali się do nich w tej sprawie, to czynili tak po czę-

ści dlatego, iż duchowni katoliccy małżeństwa zawierane w nieobecności księdza uważali za nieważne, a dzieci z nich zrodzone za pochodzące z nieprawego łoża. Trybunały szlacheckie były pod tym względem odmiennego zdania, uznawały one bowiem w pełni te małżeństwa, a na podstawie wyroków sądów duchownych, protestanckich i prawosławnych rozstrzygały kwestie spadkowe i majątkowe. Co więcej, wśród ludności ruskiej Wielkiego Księstwa Litewskiego istniały w XV–XVII w. zarówno śluby cywilne, jak rozwody uznawane przez sądy świeckie; również duchowieństwo prawosławne uważało na ogół te rozwody za ważne, mimo że sprzeciwiały się one prawu kanonicznemu Kościoła wschodniego.

Wielu księży i biskupów polskich za udzielanie dyspensy małżeństwom mieszanym otrzymało surową reprimendę z Rzymu, gdzie w ogóle tych dyspens nie uznano. Kanonika miechowskiego, Szymona Ługowskiego, kosztowało to nawet biskupstwo przemyskie, którego mu m.in. z tej racji odmówiono. Niesłychane zgorszenie nuncjusza budził również fakt, iż różnowierców grzebano niejednokrotnie na cmentarzach katolickich. Występowali też oni niekiedy w charakterze rodziców chrzestnych dzieci zrodzonych z małżeństw katolickich. Praktykowano to co najmniej do połowy XVII stulecia: występowanie w roli chrzestnych szlachta traktowała nie jako udział w akcie religijnym, ale jako przyjacielski obowiązek.

W ich pogrzebach asystowali nieraz „papiści”, szczególnie gdy chodziło o najbliższą rodzinę. Względem

dy rodzinne brały też często górę nad animozjami wyznaniowymi. Nawet tak gorliwy katolik, jak kanclerz Albrecht Radziwiłł, który uważał, iż wszelkie ustępstwa na rzecz heretyków mogą ściągnąć karę Bożą na kraj, wobec własnej rodziny postępował zgoła odmiennie. Gdy w 1633 r. Władysław IV na wojewodę wileńskiego powołał Janusza Tyszkiewicza, a nie kalwińskiego kuzyna kanclerza, Krzysztofa Radziwiłła, Albrecht czynił wszystko, aby unieważnić nominację. Idąc do króla na rozmowę w tej sprawie, zaszedł do kościoła, by pomodlić się na intencję powodzenia swych starań. Kiedy zaś grożono mu czyścćem za popieranie heretyka przeciwko katolikowi, Albrecht Radziwiłł zbył to uśmiechem.

Tak więc mimo narzekań polemistów rokoszowych, iż „starych” katolików, którzy Kościołowi tylko w rzeczach wiary byli ulegli i wiedzieli, iż „ślachcicami pierwiej niż katolikami porodzili się”, zastąpili nowi, we wszystkim księżom posłuszni, nie było jeszcze w Polsce, nawet za rządów Zygmunta III, tak źle. Stosunki się niewątpliwie pogarszały, ale względy solidarności rodzinnej czy stanowej nadal obowiązywały. Z protestantami stykano się na sejmach, w wojsku i trybunale, życiu politycznym i towarzyskim. Założycielami słynnej Rzeczypospolitej Babińskiej (zgromadzenia wesołych łgarzy) byli dwaj różnowiercy, Piotr Kaszowski i Stanisław Pszonka; pomiędzy jej „urzędnikami”, którzy otrzymywali swe godności za najdowcipniejsze kłamstwa, spotykamy jednak sporo katolików. W Babinie wyśmiewano zacietrzewienie i fanatyzm religijny

wszystkich wyznań, dając tym nadgorliwcom uszczypliwe miano inkwizytorów.

Pod względem obyczajowym nie bardzo się więc szlachta kalwińska czy nawet ariańska różniła od katolickiej. Co więcej, w XVII w. w obrzędach kalwińskich coraz wyraźniej zaznacza się wpływ „papistów”. Już w początkach tego stulecia zarzucali im arianie, iż dzwonią na modlitwy, zachowują posty, biją się w pierś, nakrywają kielich chustą, a stół Pański obrusem i odgradzają go od wiernych balustradą – zupełnie jak w Kościele katolickim. Kalwini bronili się względami praktycznymi: obrus czy chusta miały chronić od splugawienia przez wróble, muchy lub pająki, a balustrada po to, by pies, gdy ze swym panem do kościoła przyjdzie, o stół Pański się nie ocierał. Ale przecież nie tylko te powody sprawiały, że kalwini polscy czcili różnych patronów, a zarówno listy prywatne, jak zjazdy synodalne datowali według świąt katolickich. Równie szeroko był wśród nich rozpowszechniony kult Matki Boskiej. Niemal cały „naród szlachecki” uważał ją za swoją królową, która stoi na straży przywilejów i wolności tego stanu w przeciwieństwie do cudzoziemek, zasiadających na polskim tronie. Te bowiem popierają swych królewskich małżonków w ich dążeniach do absolutyzmu.

Podobne wreszcie miano gusty literackie, te same kłopoty z królem i poddanymi, jedynie pod względem kulturalnym szlachta różnowiercza stała na ogół wyżej, jak słusznie stwierdza Stanisław Kot, szlachta godząc

się na tolerancję wyznaniową, zagwarantowaną w konfederacji, okazała, iż

*od poglądów religijnych nie musi się uzależniać współżycia politycznego i towarzyskiego, pozwalając każdemu na dowolne rozumienie o rzeczach boskich. Przez tę decyzję Polska wyprzedziła narody zachodnie, które dopiero przez strumienie krwi w bratobójczych wojnach doszły do tej zasady.*

Aby ją podkopać, polemiści katoliccy musieli się dobrze jeszcze natrudzić.

## IX. Polemika wokół tolerancji

POLEMIKA NA TEMAT SWOBÓD WYZNANIOWYCH rozpoczęła się w Rzeczypospolitej na dobre dopiero po uchwaleniu konfederacji warszawskiej. Spór o prawomocność i skutki tej ustawy stanowił w Polsce (podobnie jak w Niemczech debaty nad pokojem augsburskim czy we Francji kontrowersje wokół edyktu nantejskiego) zarazem wielką polemikę na temat znaczenia i potrzeby tolerancji. W polemice tej roztrząsano wszechstronnie jej racje, od teologicznych po historyczne, społeczne i psychologiczne, a więc wszystkie motywy przemawiające *pro* lub *contra* uchwalonej w 1573 konfederacji. Argumenty używane przez polemistów polskich były zresztą nader często zbieżne z wywodami pisarzy francuskich, niemieckich czy angielskich, a uciskane mniejszości przytaczały zazwyczaj wszędzie podobne racje na swoją obronę.

Choć trafiały się i różnice; za granicą nie kwestionowano tego, iż pokój augsburski czy edykt nantejski był legalnym aktem prawnym, skoro na jednym figurował podpis cesarza, a na drugim króla francuskiego, gdy tymczasem fakt, że konfederację uchwalono podczas bezkrólewia, stanowił walny przeciw niej argument. Polemiści katoliccy podkreślali, że brak w niej udziału części senatorów i posłów, przemilczali zaś na ogół to, że konfederację podpisali również katolicy, między nimi jeden biskup, mianowicie Franciszek Krasziński, który się zresztą musiał potem z tego zarówno przed własnymi kanonikami, jak całym episkopatem

gęsto tłumaczyć. Na ten podpis powoływali się z kolei protestanci, którzy ponadto przypominali, iż wszyscy królowie polscy, od Henryka Walezego począwszy, przysięgami potwierdzali ważność konfederacji.

Mogłoby się wydawać, iż na taki argument nie było już odpowiedzi. Znaleziono ją, sięgając do utworzonego przez jezuitów pojęcia tzw. *reservatio mentalis* (dosłownie: zastrzeżenie myślowe). Według tej zasady przy składaniu przysięgi, do której się zostało zmuszonym, wystarczyło myśleć coś przeciwnego, aby przysięga nie była ważna. Pod pojęciem przymusu jezuita rozumieci zaś nie tylko nacisk fizyczny, ale i wpływ warunków politycznych. Dlatego też kardynał Hozjusz tłumaczył Batojemu, iż król powinien uznać za nieważną swoją przysięgę na konfederację. Niewątpliwie bowiem monarcha w chwili jej składania nie uważał tej ustawy za słuszną i potrzebną. Podobne rady dawano również w 1632 r. Władysławowi IV Wazie. Obaj królowie nie posłuchali jednak tych wezwań, a Władysław IV odpowiedział stanowczo: „Komu przysięgam usty, temu przysięgam i intencją”, to jest z zamiarem dotrzymania. Niektórzy z teologów (w ślad za biskupem hiszpańskim, Jakubem Simancasem) tłumaczyli, iż skoro nie należy dotrzymywać słowa piratom i innym złoczyńcom, którzy zabijają ciała, tym bardziej „nie należy ich dotrzymywać zatwardziałym heretykom, ponieważ zabijają dusze”. Polemizując z takim poglądem, różnowiercy podkreślali, iż kłóci się on z podstawowymi zasadami moralności chrześcijańskiej.

Główny kamień obrazy widzieli katolicy w tym, iż konfederacja nikogo nie pozwala karać za wyznawaną religię, dzięki czemu mogą w państwie istnieć bezkarne najrozmaitsze herezje, których wyznawanie zatruwa dusze ludzkie i wiedzie je do zguby. Tymczasem nie tylko Kościół, ale i władza świecka ma obowiązek chronienia społeczeństwa przed tak groźnym niebezpieczeństwem. Dlatego też np. Skargę obrona prawna heretyków zawarta w tej ustawie oburza w najwyższym stopniu. Również jednak innowiercy (z jedynym wyjątkiem arian zgadzali się na prześladowania heretyków, dając zresztą w ten sposób katolickim rzecznikom przymusu wyznaniowego oręż do ręki. Choć więc i zdaniem kalwinów na miano kacerzy zasługiwali ci, którzy odeszli od nauki prawdziwego Kościoła, to przecież za taki uważał: oni tylko swój własny, a nie rzymskokatolicki, z papieżem na czele. To już raczej katolicy są heretykami, twierdzili protestanci, ponieważ sprzeniewierzyli się nauce pierwszych apostołów. Heretycy to po prostu ludzie inaczej wierzący, pisali niektórzy z arian, likwidując tą drogą samo pojęcie. Różnowiercy zaś uważali, iż nie dotyczą ich postanowienia wydanych w XV w. dekretów antyhusyckich, ponieważ były one wymierzone przeciwko heretykom, którymi zwolennicy reformacji nie są.

W tym namiętym sporze każdy argument odrzucono niezwłocznie, jak piłkę, do obozu przeciwników. Straceni za wiarę w Anglii katolicy czy w Genewie antytrynitarze byli dla polskich kalwinów nie męczennikami, lecz przestępcami politycznymi, którzy zginęli



za wykroczenia przeciwko prawowitej władzy. Spaleni we Francji hugenoci stanowili w oczach polskich katolików przykład słusznego ukarania uczestników spisku antykrólewskiego. Obie strony zgadzały się bowiem na to, iż mianem męczennika można obdarzyć jedynie człowieka, który cierpi dla Chrystusa; a więc zdaniem kalwinów – ofiary sądów inkwizycji, według katolików zaś – tylko ich prześladowanych współwyznawców.

Nasuwało się jednak zasadnicze pytanie, mianowicie, czy należy aż tak srogo karać za „złą” wiarę, przysparzając przeciwnikowi owych kwestionowanych nawzajem męczenników. Dla polskiego katolicyzmu, który był religią panującą i na prześladowaniach mógł tylko zyskać, sprawa ta nie ulegała na ogół wątpliwości. Można przecież zadać gwałt ciału i tak z natury przeznaczonemu na zagładę, aby ocalić duszę, która stanowi najwyższą wartość. Herezję nazywano (jak to czyni Skarga) jadem. Sam rozum zaś mówi, iż nie należy trzymać jadu na stole, „aby się kto nie omylił a nie otruł”, jakże więc można tolerować w państwie herezję. W podobnie namiętny sposób występują zresztą z pochwałą nietolerancji kalwini niderlandzcy i szwajcarscy.

Ich polscy współwyznawcy, będąc sami prześladowaną mniejszością, nie mogli, oczywiście, wyrazić aprobaty dla takiego stanowiska; domagali się więc, by błędnych w wierze zjednywać nie siłą czy strachem, lecz upominaniem i nauczaniem. Katolicy odpowiadali na to, iż kalwini są tolerancyjni, ponieważ nie mają władzy, ale tam gdzie ją dzierżą, potrafią swoim prze-

ciwnikom wyznaniowym zalać sadła za skórę. I przypominali nieustannie spalenie Serveta oraz ścięcie Gentilisa (1566).

Był to istotnie dla kalwinów twardy orzech do zgryzienia, szczególnie iż z drugiej strony atakowali ich polscy współwyznawcy antytrynitarzy. Polemiści kalwińscy, tacy jak Grzegorz z Żarnowca czy Paweł Gilowski, odpowiadali na te zarzuty słabo i ogólnikowo. W końcu, przyparci do muru, tłumaczyli, iż „my tu, w Polszczyźnie, nie do ludzi się przywiązujemy, ale do Ewangelii Bożej”, odzegnując się w ten sposób od poczynań zagranicznych przywódców reformacji, którzy wprawili ich w tak kłopotliwe położenie.

Dla wszystkich biorących udział w polemice na temat tolerancji głównym autorytetem było, oczywiście, Pismo Święte. Cóż z tego, skoro każda ze stron tłumaczyła je na swój sposób, przy czym zwolennicy swobód wyznaniowych sięgali najchętniej do Nowego Testamentu, przeciwnicy zaś do Starego. Jedni przypominali więc, że Chrystus i apostołowie wyrzucali wprawdzie ludzi z Kościoła dla „niepobożnego życia”, ale „nie zabijali ani palili”, tych zaś, którzy okazali skruchę, przyjmowali z powrotem; drudzy (jak np. Skarga) powoływali się na proroków ze Starego Testamentu, którzy nakazywali: „Wywiedź bluźniercę przed obóz i niech go kamieniami zabije lud wszystek”. Arianie zresztą tłumaczyli, iż po przyjściu Chrystusa nie obowiązuje już wierność nakazom prawa mojżeszowego.

Nawet kiedy opierano się na tej samej Ewangelii, nie było zgody; zwolennicy tolerancji przypominali bowiem, iż Chrystus dozwolił kąkolowi rósć aż do żniwa, jej przeciwnicy powoływali się na scenę, w której gospodarz nakazuje słudze, aby gości na ucztę ewangeliczną przymuszał do wejścia (*compelle intrare*). Przypowieść o kąkolu zrobiła zresztą wielką karierę w tej epoce; z komentarzy do niej oraz polemik na ten temat dałoby się ułożyć sporą bibliotekę. Komentarze te były niesłychanie rozbieżne: różnowiercy twierdzili, iż kąkol to herezja, katolicy, że oznacza on grzech, którego nie można zaraz wyplenić.

W namiętnych pamfletach atakujących wolności wyznaniowe, o których protestanci utrzymywali, iż są „krwią, a nie inkaustem” pisane, katolicy powoływali się często na pełne zgorszenia opinie cudzoziemców na temat polskiej tolerancji. Ze szczególną lubością cytowano wybitnego przywódcę kalwińskiego, Bezę, przypominając jego polskim współwyznawcom, że również ich mistrz piętnował „diabelską wolność” sumienia panującą w Rzeczypospolitej, jako „szatański pogląd” i zarazem, „jakiej by nie tolerowały żadne pod słońcem kraje”. Jego głos należał jednak do odosobnionych; znajdował on na ogół aprobatę wśród wyznawców Kościołów panujących, podczas gdy uciskane mniejszości religijne cytowały przykład Polski z uznaniem i zazdrością. Tak więc podczas gdy Genewa potępiała tolerancję panującą w naszym kraju, hugenoci francuscy stawiali ją za wzór swoim władcom.

Ze szczególną sympatią pisali i mówili o Polsce skłócenii ze wszystkimi niemal wyznaniem heretycy włoscy, którzy widzieli w Rzeczypospolitej oazę tolerancji i wolności myśli. Swym uczuciom dawali też wyraz w dedykacjach ksiąg dla Zygmunta Augusta, sławiących potęgę, dobroć i szerokie horyzonty umysłowe monarchy. Jemu to poświęcił Ochino swój 18 dialog (*Dialogi XXX*, Basileae 1563), potępiający – w związku ze sprawą Serveta – stosowanie kar za odmienne poglądy wyznaniowe. Zygmuntowi Augustowi dedykował też Coelio Secundo Curione traktat *De amplitudine regni Dei* (*O szerokości królestwa Bożego*), w którym m.in. twierdził, iż ludzie mogą być zbawieni bez pomocy objawienia i znajomości religii, byle tylko żyli moralnie i uczciwie. Dzieło to, które wywołało oburzenie wśród ortodoksów różnych wyznań, spotkało się z przychylnym przyjęciem na dworze polskim, a król przesłał autorowi traktatu 100 dukatów.

Nic więc dziwnego, że emigrant religijny przebywający w Polsce, Bonifacio d'Oria, zachęcał w 1561 r. Sebastiana Castelliona do osiedlenia się w Rzeczypospolitej, podkreślając z naciskiem panującą w niej tolerancję:

*Wielką, co mówię, największą miałbyś tu wolność życia wedle swej myśli i upodobania, także pisania i publikowania. Nikt tu nie jest cenzorem.*

W XVI stuleciu nastąpił gospodarczy rozkwit gmin żydowskich w Polsce. Cieszyły się one daleko idącą

autonomią, która znajdowała m.in. wyraz w rozległym samorządzie, obejmującym zarówno sprawy religijne, jak kwestie opieki społecznej, wymiaru sprawiedliwości czy wreszcie szkolnictwa. W drugiej połowie XVI stulecia pojawiły się sejmy żydowskie zwane waadami. Uczestniczyli w nich posłowie wybierani na zgromadzeniach przedstawiciele rabinów i kahałów poszczególnych prowincji.

Żydzi oraz Karaimi brali udział w polemice wyznaniowej, jaka toczyła się w Polsce doby Renesansu. Podobne zjawisko byłoby nie do pomyślenia w ówczesnej Hiszpanii czy we Włoszech, gdy tymczasem w Rzeczypospolitej Jakub z Bełżyc czy Izaak z Trok wypowiedzieli się na temat prowadzonych przez chrześcijan sporów religijnych. Ten ostatni w traktacie *Chizzuk Enumach* sławił panującą w Polsce tolerancję, dzięki której „nawet członkowie odmiennych wyznań nie są sobie nieprzyjaciółmi”. Kraków i Lublin słynęły w całej Europie z druków hebrajskich, a wyższe szkoły żydowskie (tzw. jeszyby) ściągały uczniów z odległych krajów. Wdzięczni za to poeci hebrajscy pisali hymny sławiące dobrodziejstwa polskiej tolerancji. W dobie powstania Bohdana Chmielnickiego, które podcięło pomyślny rozwój Rzeczypospolitej, a wraz z nim gmin żydowskich, Mojżesz z Narola pisał:

*Polska, Ty, która byłaś rajem,  
Pierwszą byłaś dla nauki i wiedzy...  
Teraz jesteś samotną i wygnaną wdową  
Opuszczona jesteś przez własne syny.*

W początkach XVII w. polską tolerancję sławią z kolei niemieccy antytrynitarze, którzy zwabieni nią osiadają na stałe w Rzeczypospolitej. W 1607 r. Walenty Szmale zwracając się do Polaków, pisał: „Ludzie rozmaitego narodu, wygnańce z ojczyzn swoich, nie dla żadnej złości, tylko dla samej prawdy i sumienia swego u was gospodę mieli i mają”. Inny zaś wybitny pisarz ariański, Marcin Ruar, przyznawał, iż przybywał do Polski „z powodu złotej wolności sumienia, umocnionej konfederacjami stanów królestwa i uroczystymi przysięgami królów”. Polską tolerancję sławili nie tylko przedstawiciele różnych odłamów reformacji, powoływali się na nią także i katolicy w tych krajach, w których stanowili prześladowaną mniejszość. Jeden z najwybitniejszych szesnastowiecznych bojowników o tolerancję, niderlandzki pisarz, Dirck Volckertsoon Coornhert, w opublikowanym w 1582 r. dziele tłumaczył swym czytelnikom, że – jak świadczy przykład Polski – wolność sumienia nie prowadzi do zaburzeń w państwie. Anonimowy polemista jezuicki w Anglii pisał (w 1585 r.), iż nie należy wątpić, że tolerancja przyczyniłaby się do ugruntowania pomyślności i bezpieczeństwa jego ojczyzny, na dowód czego przytaczał polskie przykłady. Całość jego wywodów była zresztą niesłychanie zbliżona do poglądów stronnictwa „polityków” we Francji. Na przykład tego kraju powoływał się również jezuita Robert Persons; wzywał on do porzucenia sporów religijnych i ułożenia w Anglii zgodnego współżycia obu wyznań na zasadach zbliżonych do postanowień edyktu nantejskiego. Tak więc katolicy, gdy

tylko znajdowali się w mniejszości, niezwłocznie stawali się sympatykami zarówno tego edyktu, jak konfederacji warszawskiej.

Nie potrzeba ich było zresztą szukać w dalekiej Anglii czy Niderlandach. Również w Prusach Królewskich spotykamy się z tym samym zjawiskiem. Około r. 1580 katolicy toruńscy próbowali odzyskać zabrany im kościół św. Jana. Mieszczanie bronili się przeciwko temu, powołując się na przywilej Zygmunta Augusta z 1558 r. przyznający im swobodne wyznawanie luteranizmu. W swej replice strona katolicka przytaczała z kolei uchwały konfederacji warszawskiej, uznane przez posłów pruskich: nieustępliwa postawa luteranów miała stanowić pogwałcenie zagwarantowanej w tej ustawie tolerancji. Na konfederację warszawską powoływało się zresztą niejednokrotnie duchowieństwo katolickie w swej walce o rewindykację zagarniętych przez luteranów na terenie Prus kościołów. Pokój wyznaniowy, o którym była w tej ustawie mowa, mógł ich zdaniem zaistnieć dopiero po zwrocie prawowitemu właścicielowi (Kościołowi) jego własności. To, że w Prusach Królewskich kontrreformacja uznawała legalność konfederacji, nie przeszkadzało, iż w Koronie Skarga nazywał ją wilczym, tyrańskim, dzikim i piekielnym prawem.

Piekielnym, bo wiodącym dusze na wieczne potępienie. Ale nie tylko tym straszono zwolenników tolerancji. Szlachta polska czuła się niesłychanie dumna z panującego w państwie pokoju wewnętrznego, który

przeciwstawiała szalejącym za granicą wojnom domowym o charakterze religijnym.

*Widzieliście niemiecką ziemię krwią domową obficie oblaną, widzieliście angielskie i szkockie prodyccje [zdrady], królów pobicie, stanów potrącenie, widzieliście chłopskie wojny w szwajcarskiej ziemi, widzieliście chłopów na szlachtę, szlachtę na księżęta, księżęta na cesarza szkodliwe a nieszczęśliwe zbuntowania*

– pisał w 1573 r. jeden z polemistów katolickich, tłumacząc, iż są to wszystko skutki tolerowania herezji w państwie.

Te same przykłady przytaczali publicyści protestanccy, całkiem odmienne wyciągając z nich wnioski. To nie różnice wyznaniowe – tłumaczyli – są przyczyną wojen religijnych, ale prześladowanie zwolenników „prawdziwej wiary”. Nie swobody więc, ale nietolerancja leży u źródła nieszczęść i wojen nękających zachodnią Europę. Arianin, Jan Niemojewski, pięknie w związku z tym pisał, iż Rzeczpospolitą od buntów i najazdu nieprzyjaciela ocaliło właśnie to, „iż królowie polscy do tego czasu krwią niewinnych ludzi ręką swych nie pomazali”. To nie są niewinni ludzie, replikowali katolicy, lecz rebelianci, którzy powstawszy przeciw Bogu, nie dotrzymali również wiary i prawowitemu władcy. W odpowiedzi zarówno kalwini, jak arianie akcentowali swe posłuszeństwo wobec króla, ale tylko w sprawach świeckich. W ten sposób, choć nieświadomie, kładziono fundamenty pod przyszłe postulaty rozdziału Kościoła od państwa. Ponieważ he-



retycy są buntownikami, więc nie można ich w państwie tolerować, twierdziła propaganda polskiej kontrreformacji, zbieżna w tym zresztą z zarzutami wysuwanymi w polemice niemieckiej i francuskiej. W tej ostatniej powszechne uprzedzenia podzielał również tak wybitny pisarz, jak Michel Montaigne, który twierdził, iż protestanci są sprawcami buntów społecznych i wojen domowych, przez co podważają fundamenty ładu publicznego. Za te zarzuty różnowiercy odwdzięczali się przypominaniem katolików spiskujących przeciwko władzy świeckiej, a więc francuskich zwolenników Ligi, występujących przeciw Henrykowi III, czy angielskich jezuitów szykujących podobno skrytobójcze zamachy na życie królowej Elżbiety I.

Oprócz walk politycznych ze szczególnym upodobaniem powoływano się na wojnę chłopską w Niemczech oraz komunę Müsterską (1534). Protestanci, zdaniem polemistów katolickich, zaczęli od tego, iż potępili odpusty, święconą wodę i spowiedź, a skończyli na burzeniu nie tylko klasztorów, ale i zamków, mordowaniu nie tylko księży, lecz również szlachty i rycerstwa. W ten sposób bunty tak radykalnego nurtu reformacji, jakim był anabaptyzm, zapisywano na konto całości tego ruchu, stawiając – najniesłuszniej – znak równania pomiędzy naukami Münzera a doktryną Marcina Lutra. W Polsce zaś dochodził tu dodatkowy jeszcze argument w postaci radykalnej społecznie ideologii arian. Ponieważ w pierwszym okresie swej działalności Bracia Polscy wystąpili z potępieniem pańszczyzny i nawoływali do niepiastowania urzędów oraz niebrania

udziału w wojnie, sugerowano, iż stanowią oni polską odmianę anabaptyzmu. Twierdzono nawet, zgoła przesadnie, iż doktryna ariańska może wywołać bunt chłopskie, podobnie jak to uczyniła nauka Münzera w Niemczech.

Nic więc dziwnego, iż polska reformacja odżegnywała się od jakichkolwiek związków z anabaptyzmem. Nawet Bracia Polscy podkreślali, że występujących pod hasłami religijnymi buntowników władza świecka winna surowo karać. Podobna propaganda zagrażała bowiem samemu istnieniu ruchu reformacyjnego. Można było w Rzeczypospolitej tolerować przeciwników dogmatu Trójcy Świętej, natomiast burzycieli chłopów i rzeczników przewrotu społecznego nie ścierpiałoby u siebie żadne ówczesne państwo.

Dlatego też propaganda katolicka z takim naciskiem twierdziła, iż konfederacja warszawska dopuszcza do istnienia w Rzeczypospolitej przedstawicieli najbardziej radykalnych sekt, którym „wiara” nakazuje grabienie cudzego dobra. Pod jej osłoną do Polski mogą się np. wśliznąć również adamici (przedstawiciele radykalnego sekciarstwa). Cóż zaś – w świetle konfederacji – da się uczynić, jeśli ktoś z tej sekty, „u których nikt nie ma niczego swojego, przeniknie i zechce zebrać cudzą skrzynię, służącą, żonę”; nie będzie się mu można sprzeciwić – pisano – ponieważ konfederacja go broni. Protestanci polscy, którzy zresztą również radzi by byli ograniczyć wolność wyznania do kilku podstawowych konfesji, replikowali, iż od karania przestępstw pospolitych są władze świeckie, a księża, wal-

cząc z konfederacją, dążą jedynie do podporządkowania z powrotem szlachty swej jurysdykcji. Duchowni odpowiadali, że w dawnych wiekach król był nieznośnym tyranem dla swych szlacheckich poddanych, dopiero napomniany przez księży złagodniał, „za czym przyszła wolność szlachecka” i przestano drzeć o wolność i mienie.

W arsenale argumentów wymierzonych w konfederację spotykamy wszelkie możliwe wywody. Jej zwolenników pomawiano o ateizm, ponieważ (jak twierdzi np. Skarga) człowiek prawdziwie religijny, nawet heretyk, troszczy się o swą religię i nie rezygnuje z przymuszania do niej innych. Na argument ten różnowiercy replikowali, że to właśnie przymus wyznaniowy rodzi zakłamanie i obłudę mogącą doprowadzić do zupełnej niewiary.

Polemiści katoliccy twierdzili również, iż heretycy, dzięki uzyskanej przez konfederację swobodzie, mogą m.in. uprawiać orgie obyczajowe, z czego też skwapliwie korzystają. Dzieci poczęte podczas tych rozpustnych spotkań mieli rzekomo uśmiercać; protestanci odwdzięczali się piętnowaniem niemoralności księży, ich skłonności do pijatyk i gier hazardowych. Argumentom, iż reformacja jest czymś obcym i napływowym, które zresztą wysuwano przeciw niej niemal wszędzie – poza oczywiście Niemcami – przeciwstawiano twierdzenie, iż nawiązuje ona do obrządku słowiańskiego, który w Polsce panował jeszcze przed wprowadzeniem katolicyzmu. Kościół „rzymski” liczy sobie w Rzeczypospolitej zaledwie 600 lat, protestanc-

ki, nawiązujący bezpośrednio do nauki pierwszych apostołów, jest więc od niego znacznie starszy.

Co ważniejsze zaś, poglądom, iż tolerancja jest w Polsce rzeczą nową i przodkom nieznaną, przeciwstawiano przypomnienie nie tylko zgodnego współżycia kilku wyznań w jednym państwie, ale i dokonanego pokojowymi metodami chrztu Litwy. Wiedząc, jaką niepopularnością cieszy się w społeczeństwie rzecz obca i nowa, obdarzano tym mianem właśnie nietolerancję, wiążąc zazwyczaj jej pojawienie się z przybyciem jezuitów. Członków tego zakonu obdarzano mianem „zwiadowców” króla hiszpańskiego i porównywano do Krzyżaków, których Polska również sprowadziła na swoją zgubę. Pisząc zaś o tumultach wyznaniowych, stwierdzano: „Skąd się wzięły te zamieszki i burdy, jak nie za sprawą jezuickich wichrzycieli?”.

Ci zaś w swych replikach sięgali do różnorodnych argumentów, jednego się tylko na ogół wystrzegając, mianowicie pochwały hiszpańskiej czy też papieskiej inkwizycji. Była to instytucja niesłychanie w Polsce – nie tylko wśród różnowierców, ale i pomiędzy katolikami – znienawidzona. Przedstawiciel tych ostatnich, Jan Szczęsny Herburt, z początkiem XVII w. pisał:

*Zachowa Pan Bóg, z miłosierdzia swego, ojczyznę naszą od inkwizycji hiszpańskiej, której ta przedniejsza sztuka, aby nikt wolności, na której dobro pospolite należy, nie miał i żeby nie mówił ani pisał, ani drukował, tylko to, co każą mistrzowie niewoli.*

Jeszcze w dobie wygnania arian polemicy jezuitów podkreślali, iż banicja ta nie sprowadzi na kraj panowania inkwizycji. Do wyjątków należy wypowiedź Pawła Szczerbica, który w 1595 r. odważył się pisać: „Dlategoć inkwizycje włoskie i hiszpańskie godne są pochwały, bo za nimi ludzie statecznie w wierze katolickiej zostawają”.

W Rzeczypospolitej działalność inkwizycji ustała na rok przed uchwaleniem w 1572 r. konfederacji warszawskiej, co poniekąd urasta do rangi symbolu. Już przedtem nie rozwijała ona zresztą zbyt ożywionej działalności. Nie znaczy to wcale, by przedstawiony przez nas spór o tolerancję przebiegał w całkowicie swobodnej i nieskrępowanej atmosferze. Również bowiem w Polsce, niemal od początków drukarstwa w naszym kraju, istniała cenzura ksiąg. Na mocy bulli papieża Innocentego VIII z 1487 r. mieli ją sprawować biskupi. Wyręczali się oni w tym zazwyczaj innymi księżmi, których u nas powoływano często z grona profesorów Akademii Krakowskiej. Pierwszy wypadek ingerencji cenzury kościelnej zanotowano w Polsce w r. 1491, kiedy to drukarzowi krakowskiemu, Szwajpolto wi Fiołowi, podejrzanemu o herezję, wytoczono proces o drukowanie cyrylicą ksiąg schizmatyckich. Fioł wyszedł jednak z tego obronną ręką.

Dwaj ostatni Jagiellonowie wydawali surowe dekry zakazujące sprowadzania z zagranicy, drukowania i sprzedawania ksiąg heretyckich, i to pod karą konfiskaty dóbr, wygnania, a nawet i śmierci. Edykt Zygmunta Starego z 1523 r. utwierdził w Polsce cenzurę

prewencyjną, nakazując przedstawianie wszystkich rękopisów do wglądu rektora Akademii Krakowskiej; dopiero po uzyskaniu jego aprobaty mogły być one drukowane. W innych krajach rzeczywiście zdarzało się, iż za tłoczenie ksiąg heretyckich drukarze szli na stos.

W Polsce jednak i pod tym względem było inaczej. W pierwszej połowie XVI w. przeprowadzano wprawdzie rewizje w księgarniach oraz drukarniach i wielu ich właścicieli postawiono przed sąd. Niemal wszyscy oskarżeni tłumaczyli się, iż posiadanych książek nie czytali i nie wiedzieli, co sprowadzają. Jan Schniczer np., księgarz krakowski, u którego w 1544 r. znaleziono Biblię Lutra, wyjaśniał, iż zachował ją nie dla lektury, lecz z powodu pięknych ilustracji Albrechta Dürera. Wszystko to były argumenty mało przekonujące, ale widocznie podziałały, skoro w tym czasie o żadnych poważniejszych represjach przeciw drukarzom nie słyszemy.

Nie bez wpływu była tu postawa szlachty, która już w 1534 r. ostro przeciwstawiała się cenzurze duchownej nad drukarstwem. Zgromadzeni na sejmiku w Środzie Wielkopolskiej posłowie nie tylko domagali się, aby im księża nie bronili drukowania po polsku kronik czy statutów prawnych, ale żądali również swobodnego tłoczenia Pisma Świętego w rodzimym języku. Ten ostatni postulat miał już zresztą wyraźny akcent proreformacyjny. Musiało jednak upłynąć trochę czasu, zanim doczekał się urzeczywistnienia.

Jeszcze w 1543 r. cenzura kościelna uniemożliwia druk *Memoriału* Jana Ostroroga; utwór ten, powstały w połowie XV w., domagał się uniezależnienia państwa od papieża i ograniczenia przywilejów kleru. W 1551 r. ta sama cenzura skonfiskowała *Księgi o szkole i O kościele*, które miały wejść w skład dzieła Andrzeja Frycza Modrzewskiego *O poprawie Rzeczypospolitej*. Obawiano się bowiem, aby przez ich ogłoszenie „religia nie poniosła uszczerbku”. Do Polski i tak zresztą dotarło pełne wydanie *De Republica emendanda*, które ukazało się w 1554 r. w Bazylei. Autor poprzedził je dedykacją dla Zygmunta Augusta; król ze swej strony zastrzegł wyraźnie, iż Frycza Modrzewskiego za wydanie *Emendandy* nie powinna spotkać żadna kara. Nie była to pierwsza tego rodzaju księga w bibliotece królewskiej; roiło się w niej od dzieł w oczach duchowieństwa „kacerskich”, a opatrzonych ciepłymi dla monarchy dedykacjami autorów. Kiedy Zygmunt August chciał za jedno z nich (księgi Brentiusa nadesłane przez kalwina Vergeria) uprzejmie podziękować, ostatni inkwizytor polski, Melchior z Mościsk, wytrącił mu rzekomo pióro z ręki, tłumacząc, iż są to książki pełne „heretyckiego” jadu. Mimo więc, iż drukarze krajowi przez długi czas obawiali się ich tłoczenia, napływały one z zagranicy (Niemcy, Szwajcaria, Prusy Książęce) tak obficie, że instrukcja na synod piotrkowski 1551 r. stwierdza, iż dzieła różnowiercze w języku polskim docierają wszędzie. Kompletowała je – jak widać – nie tylko biblioteka królewska.

Pod patronatem protestanckich panów powstają też w połowie XVI w. pierwsze drukarnie różnowiercze. Typografie: w Brześciu (Radziwiłłów, założona w r. 1553), Pińczowie, Nieświeżu, Węgrowie, Łosku czy Lusławicach wypuszczają nie tylko polskie edycje Pisma Świętego (ze słynną *Biblią brzeską* na czele), ale również literaturę polemiczną, wymierzoną w katolików i inne odłamy reformacji, rozprawy polityczne, wiersze etc. Z czasem drukarze-różnowiercy, których liczba jest niemal równa typografom katolickim, ośmielają się zakładać warsztaty również i w miastach królewskich. Niektórzy z nich, jak Cyprian Bazylik w Brześciu Litewskim (1569) czy Melchior Nering w Poznaniu (1576), uzyskują nawet przywileje monarsze, wyraźnie zresztą zastrzegające, iż nie mogą oni drukować dzieł przeciwnych wierze katolickiej. Warunku tego jednak na ogół nie przestrzegali.

Szczególnie arianie, obserwowani pilnie zarówno przez katolików, jak kalwinów, kolportowali początkowo wiele swych dzieł potajemnie. Zbór większy w walce z nimi próbuje sięgnąć po oręż cenzury; w 1564 r. Zygmunt August, na skutek interwencji kalwinów, polecił spalić na rynku warszawskim traktat Grzegorza Pawła o Trójcy Świętej (*Tabula de Trinitate*), propagujący zasady antytrynitaryzmu, który tak bardzo dawał się wówczas kalwinom we znaki. Jest to chyba pierwsza znana nam egzekucja „literacka” w Polsce. W dwadzieścia lat później doszło w Krakowie do spalenia dzieła Chrystiana Franckena, człowieka ze wszystkimi skłóconego. W książce tej, wymierzonej



przeciwko dogmatowi Trójcy Świętej, profesor Akademii Krakowskiej, Jakub Górski, dopatrzył się tak niesłychanego bluźnierstwa, że doradzał królowi wygnanie autora i zniszczenie całego nakładu. Uczyniono to gruntownie, znane nam są dzisiaj tylko dwa egzemplarze dzieła Franckena, sam autor umknął do Siedmiogrodu.

Na polecenie Batorego uwięziono drukarza książki, arianina, Aleksego Rodeckiego, którego miał zadenuncjować przed królem kaznodzieja dominikański Seweryn Lubomlczyk. Po kilkutygodniowym areszcie Rodecki stanął we wrześniu 1585 r. przed sądem królewskim. Za wstawiennictwem współwyznawcy, Stanisława Taszyckiego, który wystąpił z mową w obronie wolności sumienia i swobód szlacheckich, monarcha polecił Rodeckiego wypuścić. Przy okazji zaś Batory stwierdził, iż nigdy nie dopuści do rozlewu krwi ani do prześladowań, ponieważ nie chce stosować przymusu wobec ludzkich sumień. Warto przy tym przypomnieć, iż tenże król ostro potępił palenie ksiąg heretyckich w 1581 r. w Wilnie, które nakazał biskup Radziwiłł, nie bez inspiracji jezuitów. Ci ostatni ze szczególną zawziętością niszczyli druki wymierzone przeciwko ich zakonowi. Przekonał się o tym drukarz poznański, Melchior Nering, sam zresztą luteranin, kiedy rozpoczął tłoczenie antyjezuickiego utworu *Diatribę*, pióra kalwina, Jakuba Niemojewskiego. W początkach r. 1578 jezuita oskarżyli go, iż wbrew przywilejom królewskim dla typografów odważa się drukować heretyckie dzieło. Rada miejska, której jurysdykcji podlegał,

nie bardzo chciała go za to ukarać; byli wśród niej różnowiercy, a i katolicy liczyli się z możliwymi protektorami tego ruchu. Wówczas słudzy biskupa poznańskiego, Łukasza Kościeleckiego, zdemolowali Neringowi drukarnię; jego samego zaś sąd biskupi skazał na chłostę u pręgierza, a książkę na spalenie. Egzekucja przerwała druk *Diatribę*, z której ocalały tylko dwie składki. Nering zaś po tym wszystkim wolał przenieść się do Grodziska Wielkopolskiego pod opiekę możnego różnowierczego rodu Ostrorogów. W 1590 r. spłonęła, również publicznie, *Equitis Poloni in Iesuitas actio prima* (*Szlachcica polskiego przeciw jezuitom mowa pierwsza*), w 1614 r. ten sam los spotka w Krakowie wymierzone w zakon *Monita privata* Hieronima Zahorowskiego.

W 1625 r. kalwińskiego drukarza, Andrzeja Piotrowczyka, który tłoczył antyjezuicki pamflet Jana Brożka *Gratis*, starosta krakowski, Gabriel Tarnowski, chciał nawet skazać na śmierć. Ocaliło go wstawiennictwo atakowanych w utworze; jezuici obawiali się bowiem, iż tak surowy wyrok wzburzy przeciw nim opinię publiczną. Poprzestano więc na wychłostaniu Piotrowczyka pod pręgierzem i na wyświeceniu go z miasta. Równocześnie 20 listopada 1625 r. kat spalił znalezione u drukarza egzemplarze dziełka. Innemu typografowi, u którego je znaleziono, mimo że katolik, zdemolowano drukarnię oraz pobito jego czeladź. Jeszcze innego, znanego drukarza krakowskiego, Franciszka Cezarego, piechota zamkowa ciężko poturbowała za to, iż śmiało krytykował wyrok. Atmosfera zaczynała

się zagęszczać; protekcja panów różnowierczych niewiele już mogła pomóc ich współwyznawcom-drukarzom w miastach królewskich. Szlachta była jednak dość jeszcze silna, aby zabezpieczyć pracę typografii różnowierczych we własnych posiadłościach. Konwersja czy śmierć patrona kładła na ogół kres istnieniu tych drukarni.

Te, które zostawały, jak również typografie pracujące w Prusach Królewskich czy za granicami kraju, przyczyniały nadal niemałych kłopotów sferom kierowniczym kontrreformacji. Obok środków przymusu prawnego, jak kary nakładane na typografów, niszczenie nakładów, rewizje księgarń i drukarni, odwoływała się ona do sumień wiernych, żądając od nich niszczenia przy każdej okazji „luterskich ksiąg”. Nawracający się heretycy mieli więc obowiązek palenia swych bezbożnych księgozbiorów; niektórzy wrzucali przy okazji do ognia (jak to uczynił np. w 1629 r. marszałek, Mikołaj Wolski, zbieracz i znawca sztuki) także i „obrazy wszeteczne”. Fabian Birkowski nawoływał, aby palić zarówno malowidła „wszeteczne”, jak i książki. Przy okazji zniszczono zresztą wiele cennych dzieł ówczesnego malarstwa świeckiego (szczególnie tych o tematyce antycznej, przedstawiających nagie i półnagie boginie); spłonęło też sporo utworów literackich uznanych za heretyckie lub niemoralne. Duchowni zwracali się czasem do spadkobierców protestantów, żądając spalania pozostałych po nich ksiązek.

Poważny impuls do walki z obiegiem tych dzieł dał polski indeks ksiąg zakazanych, który ukazał się po raz

pierwszy w r. 1603, w ślad za nim przyszedły następne wydania z 1604 i 1617 r. Dotychczas krajowi cenzorzy musieli korzystać z rzymskiego indeksu (pierwsze wydanie: 1559), w którym figurowały tylko nieliczne pozycje polskie, oraz kierować się własnym rozeznaniami. Teraz zaś ani drukarze, ani czytelnicy nie mogli się już wymawiać nieświadomością. Na indeksie znalazły się nie tylko dzieła wymierzone przeciw dogmatom Kościoła katolickiego; zakazano również czytania, bez specjalnego zezwolenia, Pisma Świętego w języku rodzimym. Z polskich pisarzy trafiły tam wszystkie pamflety antyjezuickie, dzieła Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Biernata z Lublina, wybitnego leksykografa-arianina Jana Mączyńskiego, historyka Marcina Bielskiego, utwory Mikołaja Reja, Szymona Budnego, Marcina Krowickiego, Andrzeja Trzecieckiego, Fausta Socyna i wielu innych. Na indeksie znalazły się więc książki zarówno autorów sympatyzujących z reformacją, jak i jawnych jej zwolenników. Potępiono także sporo pozycji literatury sowizdrzalskiej, która w oczach cenzorów grzeszyła zbytnią swawolą obyczajową.

W ten sposób w 1603 r. po raz pierwszy zawitało do Polski pojęcie prohibitów (ksiąg zakazanych). Na Uniwersytecie Jagiellońskim wydzielono je w osobnym dziale, z którego bez specjalnego pozwolenia nie mogli korzystać nawet profesorowie tej uczelni. Za czytanie, sprzedawanie i przechowywanie dzieł zakazanych groziła klątwa kościelna; drukarzy, którzy je tłoczyli i kolportowali, biskup krakowski, Piotr Gembicki, poleca w 1647 r. karać grzywną w wysokości 100 zł, konfi-

skować im cały nakład i zamykać na rok księgarnie. Na karcie tytułowej mieli oni podawać nazwisko autora i typografa oraz czas i miejsce wydania, wszystkie manuskrypty zaś przedstawiać przed publikacją cenzurze kościelnej do wglądu.

Opierając się na tych przepisach poszczególni biskupi wydawali dekrety wymierzone przeciwko konkretnym książkom i typografom. Tym ostatnim nakłada częstokroć kary również urząd miejski; w 1619 r. np. księgarzowi lubelskiemu, Janowi Kownackiemu, za handel dziełami ariańskimi, drukowanymi w Rakowie, zakazano w ogóle sprzedawania książek oraz pozbawiono go prawa miejskiego. I nic tu nie pomogło powoływanie się jego adwokata na konfederację warszawską, bo nie dla miast królewskich była ona pisana. Coraz więcej osób wołało więc nie ryzykować; dlatego też m.in. XVII stulecie określano w późniejszej literaturze mianem „wieku rękopisów”.

Ale nie wszyscy byli tak bojaźliwi: szczególnie literaturę sowizdrzańską drukowano nadal, bo znajdowała chętnych czytelników. Dla zmylenia prześladowców dzieła wydawano anonimowo, bez wymieniania miejsca i drukarza, a na okładce umieszczano niekiedy drwiące z cenzorów wierszyki. Czynili to nawet możni i ustosunkowani autorzy; Łukasz Opaliński swój, wydany przypuszczalnie w 1652 r., pamflet *Cos nowego*, piętnujący tchórzostwo szlachty w czasie wojen kozackich oraz atakujący podkanclerzego, Hieronima Radziejowskiego, zaopatrzył w taką oto metryczkę:

*Drukowano w Koziej Głowie,  
Kiedy miesiąc był na nowie,  
Kosztem zaś pana jednego,  
Z bractwa pilawieckiego;  
A drukarnię zaś zakryto, Bobby drukarza zabito.*

W XVII w. kolportaż książek zaczął się odbywać częściowo potajemnie; ukryta w beczkach docierała literatura ariańska do Siedmiogrodu. Liczono również na możliwych protektorów. Kiedy ksiądz Hieronim Zaborowski wydał zjadliwy pamflet antyjezuicki, *Monita privata*, a jego zwierzchnik duchowny, biskup krakowski, Piotr Tylicki, groził mu karą przewidzianą dla fałszerzy monet (a więc śmiercią), ten z kolei, chcąc zwierzchnika zmitygować, straszył go swoim możliwym protektorem (i przypuszczalnym współautorem dziełka), księciem Jerzym Zbaraskim. Zaborowskiego puszczono wolno, po części również dlatego, że był szlachcicem.

Bo ludzi tego stanu do czasu (ściśle mówiąc do procesu Bolestraszyckiego w 1627 r.) za wydawanie ksiąg heretyckich nie karano. Istnieje powiedzenie, iż najpierw pali się książki, później autorów, na końcu czytelników. W Rzeczypospolitej najpierw niszczone książki, potem stawiano u pręgierza drukarzy, nikt z nich jednak – jak bywało współcześnie za granicą – śmierci nie poniósł. Do autorów zaś w ogóle w XVI w. się nie zabrano, bo albo byli szlachcicami, albo tak dobrze utaili swą tożsamość, że nie zdołano ich odnaleźć. Niewiele w sumie było tych egzekucji literackich. By-

wało zaś i tak, że książki heretyckie posyłane na stos pochodziły z zakupu (u drukarzy innowierczych), nie zaś z konfiskat. Ich ofiarą padały zresztą nie tylko dzieła kacerskie czy też uznane za niemoralne. Królewski cenzor dbał na przykład o to, by w pracach historycznych nie było rzeczy ubliżających powadze dynastii. Z tego powodu wycięto w 1519 r. wiele kart kroniki Miechowity; magnateria z kolei sprzeciwiała się drukowi *Historii* Długosza, kompromitującej niektóre jej rody. Aż do początków XVII w. dzieło to znane było jedynie z odpisów; kiedy zaś w latach 1614-1615 część jego ukazała się drukiem, została niebawem skonfiskowana na rozkaz Zygmunta III Wazy.

Tenże król zakazał w 1618 r. druku i kolportażu książki Sebastiana Miczyńskiego – *Zwierciadło Korony Polskiej, urazy ciężkie i utrapienia wielkie, które ponosi od Żydów, wyrażające* (Kraków 1618) – jako dzieła antysemitycznego, wywołującego pogromy żydowskie w miastach. W 1615 r. ksiądz Kasper Cichocki ogłosił *Alloquiorum Osieciensium (Rozmowy osieckie)*. Król angielski poczuł się obrażony zawartym w tym dziele porównaniem go do Nerona i Antychrysta oraz zarzutami wiarołomstwa i ojcobójstwa, czynionymi Jakubowi I. W wyniku interwencji dyplomatycznych, podjętych (w październiku 1615 r.) na dworze polskim przez posła angielskiego Johna Dickensona, król zobowiązał do ukarania (za pośrednictwem władz miejskich) drukarza książki; zaś inkryminowane strony spalono na rynku warszawskim. Jedynie jeśli chodziło o jego autora, Zygmunt III zasłonił się brakiem kompetencji, obie-

cując oddać tę sprawę do rozpatrzenia sądowi biskupiemu. Rychła śmierć Cichockiego (1616) umorzyła dalsze dochodzenie.

Był on jednym z gorliwych działaczy kontrreformacji, dla których egzekucje literackie stanowiły niewątpliwie jakąś rekompensatę za ograniczane przez tolerancję możliwości. Na Zachodzie posyłano na stos ludzi, w Polsce musiano poprzestać na ich dziełach, czyniąc zresztą z niejednej książki przysłowiowego „białego kruka”. Tam palono żywych heretyków, tu ich kukły. Bo lalki przedstawiające przywódców herezji chętnie posyłano na stos. Tak np. w 1622 r., podczas uroczystych obchodów urządzanych we Lwowie z powodu beatyfikacji Ignacego Loyoli, spalono kukłę Lutra, którą przedtem, posadzoną na świni, oprowadzano po mieście. Nie była to najsubtelniejsza forma propagandy antyreformacyjnej, ale i tak lepsza od ulubionych w Hiszpanii publicznych *autodafe*.



## X. Kształtowanie się postaw tolerancyjnych

JAK WYNIKA Z POPRZEDNICH SZKICÓW, wiele istotnych czynników sprzyjało kształtowaniu się w Polsce poglądów szczerze tolerancyjnych lub przynajmniej traktujących zgodę wyznaniową jako zło konieczne. Faktyczna tolerancja, w XV w. wobec prawosławnych, a w następnym stuleciu także w stosunku do różnowierców, wyprzedzała z kolei teoretyczne sformułowania mówiące o jej słuszności. Działo się więc u nas odwrotnie niż na Zachodzie; tam bowiem prześladowania wyznaniowe oraz głośne procesy na tym tle (jak sprawa Serveta) dały asumpt do formułowania postulatów tolerancji, w Polsce zaś rzeczywistość dnia codziennego wyprzedziła późniejsze dopiero uzasadnianie czy usprawiedliwianie istniejącego stanu rzeczy.

Faktyczna tolerancja, która znalazła prawne potwierdzenie w konfederacji warszawskiej, wywierała nacisk na postawę wszystkich polemistów niezależnie od ich przynależności wyznaniowej. Najdalej, oczywiście, w swych żądaniach swobód wyznaniowych szli prześladowani wszędzie antytrynitarze, bardziej już byli powściągliwi kalwini czy luteranie, a ci katolicy, którzy zgadzali się z istniejącą tolerancją, traktowali ją przeważnie jako mniejsze zło, którego trudno w polskich warunkach uniknąć (*malum necessarium*). Podobnie więc jak w pozostałych krajach Europy, tak i w Rzeczypospolitej sympatie dla tolerancji były znikome wśród przedstawicieli Kościoła rządzącego, olbrzymie zaś pomiędzy wyznawcami najślabszego i najbardziej

narażonego na prześladowania wyznania, a więc w naszym przypadku arian.

Niemniej jednak w polskiej polemice katolickiej znalazł odbicie fakt, iż kontrreformacja w XVI w. tylko częściowo posługiwała się tu środkami przymusu wyznaniowego, i to jedynie wobec mieszczan i chłopów. Na ogół zaś próbowała metod perswazji (oddziaływując poprzez polemikę i szkolnictwo), a nie nacisku, który w warunkach miejscowych mógł dać jak najgorsze rezultaty. Publicyści katoliccy musieli, mimo wszystko, liczyć się z faktem pokojowego współistnienia różnych wyznań w tym samym państwie.

Dylemat, jaki przed nimi stanął, da się najogólniej ująć w słowach: potępienie wszelkiej koegzystencji tego rodzaju czy też uznanie jej za zło konieczne i połączona z tym próba usprawiedliwiania istniejącego stanu rzeczy. Dla obu postaw polscy katolicy mogli znajdować poparcie u teologów zagranicznych. Pierwszą z nich reprezentował jezuita kardynał Robert Bellarmin (1542-1621), który w dziele *Disputationes de controversis christianae fidei* (*Rozprawy o kwestiach spornych wiary chrześcijańskiej*) stwierdził, iż heretyków nie tylko można, ale i trzeba zabijać, na co przytaczał liczne racje. Szkodzą oni bliźnim bardziej niż rozbójnicy, ponieważ zabijają dusze „i napełniają państwo niepokojem, który jest następstwem różnic w religii”. Ukaranie ich opamięta innych heretyków, zaczną się oni bowiem zastanawiać nad Sądem Ostatecznym i w strachu przed karą na tym i na tamtym świecie mogą zechcieć powrócić na właściwą drogę.

*Na koniec dla zatwardziałyich heretyków jest dobrodziejstwem, że usuwani są z tego życia. Albowiem im dłużej żyją, tym więcej wymyślają, błędów, tym większą, deprawują liczbę ludzi i zyskują sobie tym sroższe potępienie.*

Bellarmin był więc przeciwny tolerowaniu heretyków w państwie i twierdził, iż żaden władca nie ma prawa przyznawania swobód wyznaniowych swoim niekatolickim poddanym.

Bardziej liberalne w tym względzie stanowisko zajmował inny współczesny mu teolog jezuicki, Marcin Becanus (1563-1624), który – co nie jest rzeczą przypadku – działał nie jak Bellarmin w jednolitych wyznaniowo Włoszech, lecz w rozdzieranych sprzecznościami konfesjonalnymi Niemczech. Także i on uznaje, iż heretyków należy karać śmiercią. Równocześnie jednak Becanus, wbrew Bellarminowi, twierdzi, iż tolerowanie w państwie heretyków może być w trzech przypadkach moralnie dopuszczalne. Po pierwsze, kiedy władza nie jest w stanie ich pokonać ze względu na liczebną i orężną przewagę heretyków. Po drugie, wówczas gdy istnieje możliwość, że użycie perswazji nawróci ich prędzej i łatwiej niż siła, która utwierdziłaby tylko różnowierców w ich oporze. Po trzecie wreszcie, tolerancja jest dopuszczalna wtedy, gdy zachodzi obawa, iż nawracani siłą heretycy będą szukać za granicą pomocy, dzięki czemu byliby nawet w stanie pokonać katolików. Jak widać, Becanus traktuje tolerancję jako mniejsze zło od tego, które mogłoby wyniknąć z nie-

przestrzegania jej. Podobnie traktował to zagadnienie inny wybitny teolog jezuicki, mianowicie osiadły w Niderlandach Molanus (właściwie Jean Ver Meulen). Przeciwstawiał on się pogładowi, iż heretykom nie należy dotrzymywać zobowiązań; tolerancja przyrzeczona im pod naciskiem okoliczności nie jest złem moralnym i powinna być przestrzegana.

W warunkach polskich zalecenia Bellarmina nie mogły zostać zrealizowane; pism Molanusa czy Becanusa (te ostatnie zresztą ukazały się dopiero z początkiem XVII w.) na ogół nie znano. Mimo to stosunki polityczno-prawne istniejące w Rzeczypospolitej sprawiły, iż polscy polemiści i działacze katoliccy dochodzili częstokroć do tych samych, co i Becanus, wniosków. Jedyne biskup katolicki (Franciszek Krasieński), który podpisał konfederację warszawską, usprawiedliwiał się przed czyniącymi mu z tego powodu wyrzuty kanonikami, iż nie widział innego sposobu utrzymania prawdziwej wiary Bożej w Rzeczypospolitej.

Nastroje wśród niższego kleru były oczywiście inne; szczególną gorliwością wyróżniały się zakony. I tu jednak trafiali się sporadyczni zwolennicy tolerancji, że wymienimy franciszkanina Mikołaja Ławrynowicza (zm. 1651) czy prowincjała jezuitów litewskich, Mikołaja Łęczyckiego. Dowiedziawszy się o napadzie dwóch studentów jezuickich na jednego z ministrów kalwińskich w Wilnie, pisze on (8 VI 1632) list do Krzysztofa Radziwiłła, donosząc, że polecił ich usunąć ze szkoły. Zawiadomił również o tym poufnie kasztelana wileńskiego, aby mógł on ich ukarać (jednak bez

rozlewu krwi), gdyż inaczej nie położy się kresu tego rodzaju wystąpieniom. Co prawda Łęczyckiego (notabene syna słynnego drukarza kalwińskiego Daniela z Łęczycy) cechowała rzadka wśród konwertytów pełna tolerancji postawa. Ponadto z moźnym i wpływowym rodem Radziwiłłów duchowieństwo zawsze się musiało poważnie liczyć. Co więcej, zakony chętnie korzystały z jego protekcji; tak więc dominikanie proszą Krzysztofa Radziwiłła o wstawiennictwo u biskupa Wołłowicza, który odnosił się nieprzychylnie do ich projektu ufundowania klasztoru w Nowogródku. Książęta łączyły różnorakie kontakty również z innymi zakonami, m.in. jezuici dziękowali mu za jałmużnę.

Obok interesów gospodarczych i powiązań osobistych dużą rolę w wystąpieniach po stronie tolerancji grały względy taktyczne. Klasycznym przykładem może tu być Mikołaj Kossobudzki, pozostający na usługach swego kuzyna Stanisława Karnkowskiego od chwili objęcia przezeń biskupstwa włocławskiego. Kossobudzki prowadził w 1573 r. energiczną akcję przeciwko konfederacji warszawskiej; m.in. odwoził Walezego od jej zaprzysiężenia. Mimo to u schyłku 1574 r. pisze list do Karnkowskiego (z fikcyjną datą 11 XII 1572), w którym to piśmie zamieszcza gorącą pochwałę panującej w Polsce tolerancji. List ten znajdujemy we wstępie do dzieła Kossobudzkiego *Psalmi sexagesimi octavi pia et elegans explanatio (Zbożne i wyborne objaśnienie Psalmu 68)*, Coloniae 1575.

Kiedy zaś w XVII w. poczęto w pamfletach skierowanych przeciwko Rzeczypospolitej zarzucać jej

brak religijności, tolerowanie przeróżnych sekt oraz anarchię cechującą życie religijne, wówczas ci nawet, którzy wewnątrz kraju wypowiedali się za podjęciem wobec dysydentów bardziej zdecydowanych kroków, na zewnątrz, broniąc honoru ojczyzny, występowali z apologią tolerancji. Wystarczy tu przypomnieć polemikę Szymona Starowolskiego z Tomaszem Lansiusem czy Krzysztofa Opalińskiego z Barclayem, który zarzucał Polakom, iż chcą, aby o sprawach religii i Boga „mogli myśleć bez obawy i rozprawiać dowolnie [...]. Stąd rozdarte umysły i zaraza wszelkich błędów, którymi tylko zostały skażone obyczaje dawnych wieków”.

Jeśli chodzi o motywację katolickich wystąpień w obronie tolerancji, jakie miały miejsce od chwili uchwalenia konfederacji warszawskiej do momentu wybuchu powstania Chmielnickiego, to na czoło wybijają się niewątpliwie element politycznego realizmu. Szlachta była już wówczas w dużym stopniu przeniknięta *sui generis* pacyfizmem, wywodzącym się z przekonania, iż dalsze zdobycze terytorialne są zbyteczne, przegrane wojny mogą przynieść zemstę przeciwnika, zwycięskie zaś – wzmocnienie władzy króla. Nastroje te, jak wynika z ostatnich badań, znalazły wyraz już w czasie polskiej interwencji w Moskwie na początku XVII w. Szlachta szczególnie obawiała się wojen domowych toczonych między sobą; czym innym były tu rokosze, w których stawiała przeciwko królowi.

Stąd też na czoło katolickich wystąpień w obronie tolerancji wysuwają się dwa zasadnicze argumenty: po

pierwsze fakt, iż prześladowania wyznaniowe ściągnęły na Francję, Niderlandy czy Niemcy wojny religijne z ich wszystkimi, zgubnymi dla kraju konsekwencjami. Po drugie, jak podkreślano nieustannie, represje nie powstrzymały rozwoju reformacji. Mimo wielu walk, zniszczeń i ofiar katolicyzm nie odzyskał już stanowiska religii panującej. Nie tędy więc wiedzie droga do restauracji jego wpływów.

Kossobudzki przypomina, iż za pomocą ognia i miecza, nie zdołano utrzymać Anglii w posłuszeństwie wobec papieża. To samo da się też powiedzieć o znacznej części Francji. Bóg najwyraźniej nie sprzyja tym poczynaniom; herezja jest bowiem chorobą duszy, a nie ciała i bez leczenia tej pierwszej nic się nie osiągnie. Właściwa droga wiedzie więc poprzez nauczanie, modlitwę, dobre uczynki i praktykowanie cnót chrześcijańskich. Naukę Chrystusa należy bowiem szerzyć nie za pomocą oręża, złota lub przepychu.

Opat klasztoru Cystersów w Mogile, Marcin Biało-brzeski, w mowie pogrzebowej wygłoszonej na cześć Zygmunta Augusta chwalił króla za utrzymanie pokoju wyznaniowego w kraju. Kiedy bowiem w państwach sąsiednich różnice wiary doprowadziły do krwawych i wyniszczających wojen religijnych, w Polsce, gdzie w ciągu ostatnich lat pojawiło się tyle nowych wyznań, „Pan nasz nieboszczyk w to ugodzić umiał, że nigdy do szkodliwego rozerwania między niezgodnymi w wierze nie przyszło, acz się do złego częstokroć barzo zanosilo”. Przy innym władcy, żądnym „krwie rozlania i roztyrków a niezgod domowych pragnącym”, doszłoby

w Rzeczypospolitej do wojny domowej, „która jako szkodliwa jest, ci wiedzą, co ją uczuli”.

Również i biskup Krasieński, mając na uwadze siłę różnowierców i stanowczą postawę szlachty, obawiał się, iż odrzucenie konfederacji może wywołać krwawe zamieszki, podobne do tych, jakie widziano we Francji. Tłumaczył więc, że ustawa nie zwalcza przecież religii i nie znosi prawdziwego kultu Boga. Przeciwwstawia jedynie większemu złu, jakim byłby rozlew krwi, mniejsze w postaci przyznania innowiercom pewnych uprawnień. Francuskie i niemieckie przykłady dowodzą, iż herezji nie da się wykorzenić mieczem; nic tu nie mogą zdziałać wszelkie egzekucje, ponieważ jak u hydry wyrastają jej coraz to nowe głowy. Jedynie dobry przykład i słowo Boże są w stanie zahamować postępy reformacji.

Również późniejsi przeciwnicy przymusu wyznaniowego wskazywali – jak to czyni kanclerz Lew Sapieha w liście (z 12 III 1622) do arcybiskupa połockiego, Jozafata Kuncewicza – iż podobne postępowanie przynosi szkodę Rzeczypospolitej, wprowadza bowiem do niej zamieszanie i niepokój oraz odstręcza Kozaków. Stąd też prawosławni mówią, że wolą się „Turkowi poganinowi poddać, niż taką agresyją na sumnieniach swoich cierpieć”. Podobne opinie wygłaszali Jan Szczęsny Herburt i wojewoda witebski, Jan Zawisza, będący skądinąd gorliwymi katolikami.

W XVI w. wielu sądziło, iż jedynie użycie „środków bogatych” może uratować sprawę katolicyzmu. Za panowania Władysława IV triumf Kościoła był już dla



wszystkich jasny. Jego wyznawców specjalną satysfakcją napawał fakt, że osiągnięto ten triumf innymi metodami niż na zachodzie Europy: bez wojen, stosów i egzekucji. Łukasz Opaliński, kreśląc genezę konfederacji warszawskiej, stwierdza, że płomienia, który przybył z Niemiec, nie sposób było ugasić. „Rozeszło się to zło po całym ciele Rzeczypospolitej i nie dawało się już powściągnąć za pomocą ustawy”. Dlatego też została uchwalona konfederacja, zabezpieczająca dysydentom bezpieczeństwo. „Konieczne było zachowanie umiarkowania, aby środki zaradcze nie pogorszyły choroby, której usunąć nie mieliśmy możliwości”.

Powyższa ustawa nie naruszyła jednak praw Kościoła, przywilejów kleru ani samej religii. „Przez tę tolerancję chciano osiągnąć jedynie pokój i zgodę wśród obywateli w miejsce rozruchów i zamieszek, wzajemnych morderstw i klęsk, które dotąd trawią całą Europę i gnębią ją straszliwie”. Tym sposobem uzyskano stopniowe uśmierzenie sporów wyznaniowych i wielu „nawrócono na drogę prawdy”. „Przywrócono kościoły, w nich zaś służbę bożą, wiara katolicka się wzmogła, a herezja w poważnej części podupadła”. Można więc żywić nadzieję, że i reszta obywateli „przyjdzie do rozumu i będzie jedna wiara, jeden chrzest, jeden nierozdzielny Kościół, byle Polska żyła trwale w braterskiej zgodzie i pokoju”.

Daleko rzadziej niż do argumentów politycznych sięgano w Polsce do słów Ewangelii oraz do przykładów czerpanych z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Tak więc Kossobudzki przypomina, że z dawnymi,

groźnymi przecież herezjami Kościół pierwszych wieków chrześcijaństwa walczył przy pomocy boskiej, a nie ludzkiej. Jan Szczęsny Herburt tłumaczył, iż przywracanie jedności kościelnej winno się odbywać bez użycia siły i wojska. Powołując się na znaną opinię Zamoyskiego, pisał, że choć pragnie pojednania prawosławnych z Kościołem katolickim, to „jeśli gwałtem chcą was przyniewolić, zdrowie swoje i przy was, i przed wami położymy”. Skoro księża pragną ich nawrócić, winni to czynić „jako pan Zbawiciel kazał, ucząc, prorokując, cuda czyniąc”, a nie „hajdukami cerkwie brać, pozwami na trybunał tropić, popy łapać, czerńce wyganiać”. Cele duchowne należy bowiem osiągać „duchownymi środkami”, nakazanymi nam przez Chrystusa; rzekomym dobrem wiary zwolennicy unii nie powinni osłaniać żądzy wzbogacania się.

Podobnych argumentów używał cytowany już Lew Sapieha, który przypominał Kuncewiczowi, że choć był jednym z inicjatorów unii, nie może się zgodzić na używanie przemocy wobec prawosławnych, gdyż Bóg „gwałtem przymuszonych sług nie potrzebuje i nie przyjmuje”. Nawracanie winno być prowadzone z miłością chrześcijańską, cierpliwie, łagodnie i roztropnie, z namysłem, „jako w sprawie, która *a libero arbitrio dependet* [od wolnej woli zależy], zwłaszcza w naszej Rzplitej, gdzie nie służy ono z Ewangelii *compelle intrare* [przymuszaj wejść]”. Nie godzi się więc wytaczać prawosławnym spraw sądowych, pieniaczyć się z nimi po trybunałach i sejmach, zamykać cerkwi, obrażać

wymyślaniem, słowem „na sumnienie ludzkie następować gwałtem”.

Byli zaś i tacy katolicy, którzy swobodne istnienie w Polsce różnych sekt wywodzili z woli Bożej. Opatrzność nie życzy sobie bowiem ich likwidacji. Batory w cytowanym mandacie stwierdzał więc, iż Bóg przewidział, że „przed końcem tego świata nie obędzie się bez zgorszenia i herezji”. Obszerne uzasadnienie tego poglądu znajdujemy w panegiryku Ławrynowicza, napisanym na cześć Tomasza Zamoyskiego. Autor wychodzi z założenia, że podobnie jak w przyrodzie ogień z wodą, tak i w społeczeństwie ludzkim zawsze będą istnieć żywioły skrajnie sobie przeciwne. Tak więc choć na świecie nie ma żadnej sekty, która by się nie znajdowała również w Polsce, a nawet krzewi się w niej pogaństwo, to jednak wychodzi to na chwałę Panu Bogu. Albowiem „jako różnica elementów, która się pod szynkiem niebu znajduje, niebu i światu nic nie szkodzi i owszem z niezgodnych rzeczy rodzi się jedna piękna harmonia, jakoby lutnia z stron różnych, a prawie przeciw sobie grających, tak i różnica tych sekt, które się w Koronie znajdują, dotychczas Koronie nic nie szkodziła i nie szkodzi i owszem przeciwieństwem i kontradycją swoją do dobrego *occasio* podaje i rozumiemy gorących katolików jako kamień żelazo przeciw sobie ostrzy i wyprawuje”.

Ta niezwykła, zważywszy na autora, wypowiedź stanowi pogląd dość na owe czasy odosobniony. Uderza ona nowoczesnym, można rzec śmiało, sposobem ujęcia zagadnienia, jeśli zważymy na pogląd, iż swo-

bodne ścieranie się opinii może być pożyteczne dla poziomu umysłowego samych katolików. Co ważniejsze, traktowanie herezji niejako zgrzytu, a więc czegoś zasługującego na natychmiastowe usunięcie, lecz jako jednego z elementów niezbędnych w ogólnej harmonii świata pozostaje w wyraźnej sprzeczności z tenorem ówczesnej propagandy katolickiej. Podobnie zresztą jak opinia, że istnienie przeróżnych sekt dotychczas „Koronie nic nie szkodziło i nie szkodzi”.

Poważnym argumentem przemawiającym za tolerancją wobec zwolenników herezji było przekonanie, iż wkradła się ona do Kościoła nie za sprawą przywódców reformacji, lecz złych kapłanów. Zdaniem Kossobudzkiego rozbitcie wyznaniowe Kościoła jest karą Bożą za nasze występki oraz grzechy. Powstańmy z nich, a wtedy los się odwróci; dużo tu zależy od starań samych biskupów, którzy winni zabiegać o realizację uchwał trydenckich. Opinię, że to źli księża są głównymi winowajcami rozwoju reformacji, podzielało zresztą wielu przedstawicieli katolickiej szlachty. Na sejmie 1605 r. kasztelan poznański Jan Ostroróg tłumaczył duchowieństwu, że powinno zgodzić się na kompromis z różnowiercami. Skoro bowiem we właściwym czasie zaniedbało pielenia kąkolu, musi teraz dozwalać mu rósć aż do żniwa. Ostroróg, który w młodości był kalwinistą, dodawał: „Chwała Bogu, że nie pelto [owego kąkolu], nie siedziałbym tu drugi w radzie, bo i mnie samego ścięto by było albo obwieszono”.

Do świadomości, że istniejąca tolerancja ocaliła wiele głów, dołączał się pogląd, iż łamanie uchwał kon-

federacji warszawskiej prowadzi do bandyckich, niebezpiecznych dla spokoju publicznego wykroczeń. Opinię tę spotykamy m.in. w uchwałach wielu sejmików z końca XVI w., stale podkreślających, iż „nam na pokoju wewnętrznym wiele zależy, którego konfederacja [...] broni”. Myśli takie zawiera nawet literatura sowi-zdrzalska; jeden z jej przedstawicieli m.in. stwierdza:

*Gdy konfederacja ono w Polszcę była,  
Dobrze było, nikogo Nędza nie trapiła.  
Teraz, jako poczęli na wiarę nawracać  
Heretyków i wiary po kadłubach macać,  
Nauczyli bojaźniej, ba, i z dobrą wiarą  
Nie mógł się drugi zostać w domu żadną miarą.  
Lutra w Polszcę nie pytaj, bo ich wymacali,  
Kiedy sklepy i lochy, skrzynie wywracali,  
Nie żołnierze to byli, lecz własni złodzieje,  
Bo w Turczech tego nie masz, co się w Polszcę  
dzieje.*

Pomijamy tu już ostre potępienie tumultów, zawarte w znanym pamflecie antyjezuickim *Equitis Poloni in Iesuitas Actioprime* (1590), dotychczas bowiem nie wiadomo ostatecznie, z jakich kół wyznaniowych wywodzili się autorzy tego utworu. Katolikiem bez wątpienia był Herburt, surowo piętnujący tych, którzy wbrew konfederacji odważają się burzyć domy protestanckie, „groby na koniec rozwalać i ciała zacnych ludzi psom do szarpania wymiatać”.

Pojęcie wolności sumienia, często występujące w przytoczonych przez nas wypowiedziach, katolicy

rozumieli na ogół dość szeroko jako swobodę kultu religijnego. Tak więc Jakub Sobieski podczas rokowania ze Szwedami w Sztumsdorfie domagał się dla mieszkańców Inflant pozwolenia na odprawianie nabożeństw przynajmniej w domach prywatnych. Posłowie szwedzcy byli skłonni przyznać im jedynie „wolność sumienia”, na co Sobieski zareplikował, iż nikt człowiekowi nie może zabronić, aby „wierzył w to, co chce i w myślach Boga uwielbiał. Ale taka religia to za mało i trzeba kultu zewnętrznego, aby Boga chwalić i duszą, i ciałem”. Nic więc dziwnego, że w swym dzienniku podróży po Niderlandach z oburzeniem odnotowuje, iż „Hollandowie sami, którzy by się katolikami pokazali, wielce bywają uciśnieni i karani”, ponieważ nie pozwala im się na odprawianie nabożeństw. Wysłuchał on również mszy odprawionej w Lejdzie potajemnie w piwnicy, pisząc następnie, że uczestnicy jej „nam w oczach prawie prezentowali onych dawnych pierwszych chrześcijan w persekucjach Kościoła Bożego”. O tym, iż Sobieskim powodował nie zelotyzm katolicki, lecz szczerze przywiązanie do tolerancji, świadczy jego wystąpienie na sejmie 1623 r., kiedy to, przypominając zaprzysiężenie przez króla konfederacji warszawskiej, stwierdził: „Pan Bóg tam o złą wiarę sędzia nasz będzie, a nam się tu po bratersku potrzeba obchodzić a szukać media, jako by te rzeczy uspokoić”.

Tolerancyjna postawa występowała za panowania Wazów dość często, głównie wśród magnaterii polskiej. Stanisław Żółkiewski np. w swojej rodzinnej Żółkwi równie hojnie fundował i wspierał darami ko-

ścioty, co i cerkwie. „Nie należał też [...] do entuzjastów religijnej unii, a zwłaszcza do rozmaitych form przymusu przy wprowadzaniu jej w życie”. Jeremi Wiśniowiecki nie tylko oddawał majątki w dzierżawę arianom, ale i pozwalał im na odprawianie nabożeństw w swoich dobrach. Także Stanisław Koniecpolski otaczał się Braćmi Polskimi; podobnych przykładów można by przytoczyć więcej.

Równocześnie jednak większość katolickich zwolenników tolerancji ograniczała ją przede wszystkim do szlachty. Obok wspólnych interesów stanowych i przywilejów łączyły warstwę tę także ścisłe więzy rodzinne, o których Ostroróg powiada, że różnowiercy „się tak wkorzenili i spowinowacili z nami [...], zbracielili się z nami, trzeba im pokoju”. Jerzy Ossoliński zaś w mowie do papieża Urbana VIII, wygłoszonej 6 grudnia 1633 r., podkreślał, iż Polska zawsze była wierna katolicyzmowi i żadne herezje nigdy z niej nie wyszły, „choć dziś złym czasem i miłości braterskiej cokolwiek pobłażać się zdamy”. Choć liczba małżeństw mieszanych wyznaniowo w XVII w. maleje, to jednak nadal stykano się z protestantami na różnych polach.

Tolerancję dość często traktowano jako mniejsze zło, które z czasem da się całkowicie zlikwidować. Józef Wereszczyński w swych pouczeniach dla władcy chrześcijańskiego narzeka na napływ do Polski ogromnej liczby heretyków i sekt, wśród których nie brak w nic niewierzących „świniopasów epikurowych”. Władca nie powinien oczywiście dać się uwikłać w te błędy oraz dopuszczać do ich krzewienia się. W Polsce

jednak zwolennicy herezji wywodzą się przeważnie ze szlachty i „ledwie do tego nie przyszło, aby katolicy nie prosili o pokój heretyków, i mało już z obudwie stron, nie jednakie jest niebezpieczeństwo”. Dlatego też Wereszczyński, choć z żalem (jak stwierdza), godzi się z faktem, iż to „musimy aprobować, czego Bóg i Kościół powszechny nie aprobuje”. W tej sytuacji również król chrześcijański, będąc skrepowany istniejącą w Polsce ustawą, nie ma nic innego do wyboru, „jedno, że ustąpi złym a nieszczęśliwym czasom [...] aż Pan Bóg raczy zdarzyć”, że „może sprawić i zjednoczyć pokój duchowny bez rozlania krwi”. Monarcha, dając jednocześnie stale poznać, iż brzydzi się herezją i nie sprzyja jej, winien przestrzegać konfederacji dla dobra „powszechności chrześcijańskiej i dla synów jej”. Podobnie i Opaliński, ma nadzieję, iż zjednanie dla Kościoła szlachty umożliwi zignorowanie nieprzejednanej w sprawach wiary postawy plebejskich zwolenników reformacji, mianowicie ministrów i miast.

Jak staraliśmy się wykazać, katolickie wystąpienia w obronie tolerancji wynikały przede wszystkim z realnej oceny rozwoju wydarzeń za granicą i w Polsce. „Francuskie przykłady” stanowiły natchnienie polskich „polityków” nie tylko w negatywnym sensie, skoro uczyły, do czego prowadzą prześladowania wyznaniowe, ale i w pozytywnym, gdyż służyły za wzór kompromisu hugenocko-katolickiego, zawartego dla dobra wspólnej ojczyzny. Obok tego sięgano do historii; dość często więc pisano o zgodnym współistnieniu różnych wyznań w Polsce XV w., a Herburt wzywał Zygmunta



III Wazę, by szedł śladami Zygmunta I Starego, który nie tylko nie zwalczał prawosławia, ale i sam fundował cerkwie w swoich dobrach. Najbardziej odwoływano się do Ewangelii, nieczęsto np. przytaczano tak popularną na Zachodzie przypowieść o pszenicy i kąkolu.

W wystąpieniach katolickich rzeczników tolerancji, przeważnie krótkotrwałej i ograniczonej, porzmiewają również wyraźne echa poglądów lansowanych na Zachodzie. Powoływanie się na dobro publiczne oraz traktowanie tolerancji jako mniejszego zła stanowi przeniesienie na grunt polski ideologii polityków francuskich. Ślady ich wpływów odnajdujemy we wspomnianym już liście Jana Zamoyskiego do Jakuba I, wstawiającym się za prześladowanymi w Anglii jezuitami. Hetman stwierdza, iż reformacja przyniosła zgubne dla chrześcijaństwa rozdarcie. Poważnionych przez nią chrześcijan winny jednoczyć miłość i tolerancja; uchroniła ona Polskę od wojen religijnych oraz pozwoliła Zamoyskiemu współżyć w zgodzie z siostrą kalwinką. Nie należy więc prześladować jezuitów z powodu ich wyznania, ci nie powinni się jednak mieszać do polityki.

Stosunki panujące w Polsce sprawiły, iż nawet u najgorliwszych rzeczników przymusu wyznaniowego spotykamy pewien brak konsekwencji w poglądach na to zagadnienie. Skarga, który w wielu miejscach śladem Bellarmina nawołuje do wypędzenia heretyków z państwa i gwałtownie atakuje konfederację warszawską, w innych swych pismach zbliża się czasami do poglądów Becanusa. Uznaje on mianowicie tolerancję, ale

tylko jako rozwiązanie tymczasowe, pozwalające na uniknięcie wojen domowych i zaburzeń. Można więc cierpieć do czasu heretyków, jeśli nie da się ich usunąć bez groźby wojny domowej.

*Konfederacja zła – pisał Skarga – ale sąsiedzka wojna gorsza, w której zła wygrana, zła przegrana. Za którą zwątlenie wszytkiej siły w ciele koronnym i zamieszanie rzeczy boskich i ludzkich, i upadek królestwa następuje. Nie daj Boże któremu katolikowi o tym myśleć. Wiedzą, iż zły kąkol, ale plewidło gorsze, gdy nie czas a barzo się zaspalo. Wiedzą, że złe heretyctwo, ale sąsiedzi i bracia dobrzy, z którymi się w jednej ojczyźnie powiązała miłość, wiedzą, iż zniewolenie trwałości nie ma, a co się z niechęci poczyna, prędko ustaje (acz też bywa, iż co się z niechęci poczyna, miłością się kończy).*

Równocześnie jednak królewski kaznodzieja podkreślał, iż protestantom nie powinno się udzielać żadnych gwarancji prawnych. Tam zaś „gdzie bez sedycji [buntów] i rozruchów ukarać się herezje mogą”, należy to natychmiast uczynić.

Wyrosły w polskich warunkach Skarga nigdzie nie wzywał do karania różnowierców śmiercią; w jednym ze swych kazań miał zaś nawoływać, aby nawracano ich „nie przemocą, nie żelazem, lecz życiem cnotliwym, nauką, rozprawami, łagodnym obcowaniem i namową”. Nie przeszkadzało mu to jednak w pochwalaniu uczestników pogromów wyznaniowych. Podobne sprzeczności spotykamy i u innego wybitnego szermie-

rza kontrreformacji, mianowicie Szymona Staro-wolskiego. Z jednej strony ubolewał on, iż za bluźnierstwa, czary i niewiarę nie pali się w Polsce ludzi na stosie, z drugiej zaś w polemice z atakami na Polskę sławił panującą w niej zgodę wyznaniową. W 1613 r. pisarz niemiecki, Tomasz Lansius, zarzucał mieszkańcom Rzeczypospolitej niedowiarstwo i tolerowanie licznych sekt. W odpowiedzi na to Staropolski pisał w 1631 r.:

*Dopuszczamy wolności sumienia, ponieważ przymuszać go można, a światło wiary przychodzi z niebios i rozszerza się li tylko przez nauczanie, pisanie i dysputy, według świętego zwyczaju dawnych ojców; a stąd ten skutek, że nigdzie u nas nie znajdzie bezbożnych ateuszów*

– pełno zaś ich wśród tych, którzy tylko „szatą”, a nie sercem wyznają katolicyzm.

W miarę postępów i sukcesów kontrreformacji głosy takie stawały się oczywiście coraz rzadsze; w literaturze polemicznej zwycięża stanowisko Orzechowskiego, który dowodził, iż na kacerza trzeba powroza, a nie „pisma”, i Jakuba Wujka twierdzącego, iż najlepiej by było heretyków popalić, potopić czy powywieszać. Ton nadają jej tak nieprzejednani wobec różnowierców pisarze, jak – w XVI w. – Stanisław Reszka czy Hieronim Powodowski, a w następnym stuleciu Mateusz Bembus, Marcin Śmiglecki i Fabian Birkowski. Ten ostatni nie widzi już np. żadnych korzyści, jakie mogłyby płynąć z tolerancji. Dla herezji, która „zasmrodziła wiele krain” i „popsiła narodów wiele”, nie po-

winno być żadnych względów. Należy z nią prowadzić bezpardonową walkę. Idealem tych polemistów staje się ów szlachcic (Krzysztof Stadnicki), który w 1654 r. otrzymał w Rzeczypospolitej Babińskiej ironiczny tytuł „apostoła do nawracania dysydentów”; kazał on żonie heretyczce wejść do budynku, gdzie suszyły się sery, a następnie ów „sernik” z czterech rogów podpalił. Pod groźbą tego swoistego stosu porzuciła ona podobno kalwinizm.

Trzeba jednak przypomnieć, iż nie wszyscy katolicy postępowali i uważali podobnie. Nawet pogromy wyznaniowe, na ogół przyjmowane z aprobatą, miały wśród nich przeciwników; cytowany już Jan Szczęsny Herburt potępiał np. w dobie rokoshu tych, co wazyli się wbrew uchwałom konfederacji „pokój pospolity wewnętrzny targać i o religiją różną mordować, domy szlacheckie i miejskie burzyć [...] groby na koniec roz-walać i ciała zacnych ludzi psom do szarpania wymiatać”. We wdzięcznej zaś pamięci różnowierców pozostali franciszkanie wileńscy, którzy w 1682 r. ocalili ministrów kalwińskich przed niechybną śmiercią. Mottloch włókł ich bowiem na stracenie, ale na żądanie zakonników wydał ojcom, ci zaś ukryli prześladowanych u siebie w klasztorze. Postępowanie takie należało jednak do chlubnych wyjątków. Kiedy w 1615 r. biskup, Piotr Tylicki, nakazał swej milicji strzelanie do tłumu żaków grabiących sklep kalwińskiego złotnika, oburzeni kanonicy oskarżyli go wręcz o niedowiarstwo.

Zupełnie odmienną ewolucję przechodził polski protestantyzm. O ile katolicyzm w miarę sukcesów

kontrreformacji stawał się coraz bardziej nietolerancyjny, o tyle zarówno kalwinizm, jak luteranizm w odpowiedzi na wzmagające się szykany i ograniczenia coraz bardziej stanowczo żądał swobód wyznaniowych. Początkowo jednak polscy protestanci aprobowali stosowanie przymusu w sprawach wiary. O obowiązku wykorzeniania błędów przeciwnych „prawdzie Bożej i Piśmu Świętemu” przypominał w 1544 r. Zygmuntowi Augustowi luteranin, Jan Seklucjan; wybitny zaś przywódca kalwińskiej reformacji, Jan Łaski, podczas pobytu we Fryzji zwalczał tam energicznie zarówno katolików, jak anabaptystów. Za ściganiem heretyków przez władzę świecką wypowiada się również współwyznawca Łaskiego, wybitny prawnik, Jakub Przyłuski, wiemy także, iż panowie protestanccy odmawiali często swoim poddanym prawa do swobody wyznaniowej.

Tolerancję starano się dość często zacieśnić do wyznań współistniejących również w zachodniej Europie, a należących do tzw. oficjalnej reformacji, a więc takich jak luteranie czy kalwini; jednocześnie domagano się wyłączenia spod dobrodziejstw pokoju religijnego wyznawców sekt radykalnych społecznie (anabaptyści) i dogmatycznie (antytrynitarze). Publicyści francuscy, zarówno kalwińscy, jak katoliccy, szczególnie gorszyli się tolerowaniem w Rzeczypospolitej tych właśnie grup wyznaniowych. Takie samo stanowisko zajmuje polski polemista schyłku XVI w., Hieronim Baliński, który „godzi się bez zastrzeżeń na pozostawienie swobody wyznaniowej luteranom i kalwi-

nom, wzywa ich do współdziałania z katolikami w akcji przeciw skrajnym odłamom polskiego różnowierstwa, którym odmawia tolerancji”. Postulując wypędzenie arian i odmawiając konfederacji mocy prawnej, domaga się od protestantów zwrotu ziem kościelnych oraz niebudowania zborów po miastach. „Trzeba komu zboru, niech wybuduje na swym gruncie i funduje, a będzie miał pokój i mendykowie nie będą nachodzić” – pisał Baliński. Jeśli luteranie i kalwini spełnią te postulaty, mogą się zwać „synami koronnymi” i „bracią synów szlacheckich”.

Szczególnie kalwini usiłowali w walce z arianizmem pozyskać sobie pomoc władzy świeckiej. W tym celu wskazywano na niebezpieczne społecznie skutki, jakie może wywołać nauka Braci Polskich. W 1564 r. Jakub Sylwiusz stwierdzając, iż zło trzeba tępić w zarodku, powoływał się nawet na to, iż Bóg kazał kamienować heretyków. Jeszcze pod koniec XVI w. Świętosław Orzelski i Andrzej Wolan domagają się tolerancji tylko dla konfesji stojących na gruncie zgody sandomierskiej, a więc wyłączają z niej arian.

W miarę topnienia grona zwolenników reformacji oraz wzrastającego zagrożenia ze strony katolicyzmu, zarówno polscy kalwini, jak luteranie wysuwają daleko idące postulaty wolności religii. Pod tym względem – jak słusznie stwierdza Zbigniew Ogonowski – innowiercy polscy XVII w. szli najdalej może w całym świecie protestanckim.

Już w 1582 r. kalwin, Stanisław Niniński, potępił w poemacie *Apologeticus, to jest obrona konfederacy-*

jej wszelki przymus w sprawach wiary i domagał się dla każdego wolności sumienia. Opierając się na Piśmie Świętym, twierdził on, iż obowiązkiem pasterzy jest napominanie i nawracanie, ale nie przemocą, ponieważ w sprawach wiary każdy sam za siebie odpowiada przed Bogiem. Należy bowiem pamiętać, że

*[...] gdy nabożeństwo*

*Poniewolne się wkradło, aż wnet okrucieństwo*

*Nadeszło: zginął pokój, za tym bogobożność*

*W ludziach dla walk oziębła, a za tym swawolność.*

*Niewolne nabożeństwo skoro precz nie pójdzie,*

*Wnet wszelakie nieszczęście nas pewnie nadejdzie!*

*Bo księża będą mieczem myśleli nawracać,*

*Drudzy zaś, tymże kształtem, będą to ukracać.*

Pozostaje więc jedynie droga przekonywania i cierpliwego czekania na wyniki. Nawet Świętosław Orzelski, tak nietolerancyjny wobec arian, wyrażał pogląd, iż pozbawienie szlachcica „swobodnego sumienia klejnotu” jest gorsze od odmówienia mu udziału w elekcji króla. A przecież możliwość decydowania o wyborze władcy uważano za podstawowy fundament wolności szlacheckich. Inny z polemistów tego obozu tłumaczy pod koniec XVI w., że religię należy szerzyć „nie ciałem niewoląc, co ludzie czyni obłudnikami i obrzydłymi Bogu, który się nie kocha w wierze przymuszonej, ale słowem Bożym z serca błąd wykorzeniając”.

Bóg się „nie kocha w wierze przymuszonej” – te piękne słowa warto zestawić z wywodami Skargi, który

aby przezwyciężyć niechęć do gwałtu w sprawach wiary, dowodził, iż co się nieraz pod przymusem zaczęło, miłością się kończyło. Ostro przeciwstawiał się tym poglądom anonimowy autor kalwińskiego traktatu *Vindiciaepacis (Obrona pokoju)* polemizujący w 1615 r. z jezuitą Bembusem. Domagał się on przyznania protestantom wolności religii ze względów politycznych (dla uniknięcia zaburzeń w państwie) oraz prawnych (ponieważ została zagwarantowana w konfederacji warszawskiej). Przypominał również, iż księża walcząc z konfederacją, dążą do tego, by protestantów „wyzuto z wolności dóbr, sławy, ojczyzny, a wreszcie z samego życia, a pola, aby spłynęły czerwienią krwi braterskiej i chrześcijańskiej”. Tymczasem różnowiercy pragną jedynie żyć w zgodzie z katolikami oraz chcą „swobodnie czcić Boga zgodnie z naszym sumieniem”. Wszyscy chrześcijanie powinni współżyć ze sobą w miłości braterskiej

*błądzących i różniących się w wierze nakłaniając i przyciągając na swą stronę nie siłą, nie strachem, nie proskrypcjami, nie rzezią, ale perswazją, upominaniem, nauczaniem, potępianiem wypaczeń, a także niekiedy ustępliwością wobec słabszych lub znikczemniałych.*

Nie znaczy to jednak, by anonimowy autor był zwolennikiem pełnej tolerancji; zgadzał się on bowiem na prześladowanie heretyków jako ludzi nieuznających podstawowych dogmatów wspólnych dla całego chrześcijaństwa. Jak już wspomniano, protestanci domagając się wolności tylko dla „prawdziwych chrześcijan”, po-



zostawiali poza jej nawiasem radykalne sekty reformacji; z drugiej zaś strony ułatwiali atak katolikom, którzy wszystkich odłączonych od papieża uważali za herezyków. Niemniej jednak nawet w ich ograniczonym wyznaniowo stanowisku był zawarty cenny postulat zgodnego współżycia różnych konfesji chrześcijańskich, tak się wówczas przecież zwalczających, oraz potępienie wszelkich form przymusu wyznaniowego, do którego się wtedy uciekały wszystkie Kościoły panujące. Tylko specyficzne warunki panujące w Rzeczypospolitej mogły skłonić polskich kalwinów i luteranów do zajęcia podobnego stanowiska.

One to również wpłynęły na poglądy toruńskiego humanisty i pedagoga, Ulryka Schobera, z pochodzenia Ślązaka, a z wyznania luteranina. U schyłku XVI w. wystąpił on z apelem o zgodę wyznaniową, nader szeroko pojmowaną, skoro miała obejmować nie tylko stosunki pomiędzy katolikami i protestantami, lecz także wzajemne spory w samym obozie różnowierczym. Brak tak energicznego, jak w Koronie, nacisku kontrreformacji sprawił, iż w Prusach Królewskich spory te toczyły się ze szczególną mocą. Luteranie zwalczali tam Braci Czeskich, najostrzej jednak występowali przeciwko kalwinom. Na złość im popierali nawet czasami (jak to miało miejsce w Gdańsku) jezuitów; ci ostatni umieli zresztą dobrze wykorzystać wszelkie wąśnie i niesnaski w obozie różnowierczym, opowiadając się zawsze po stronie mniejszego zła, czyli słabszych liczebnie na danym terenie heretyków. W Prusach umieli się oni czasem dogadać z kalwinami, w Koronie

chwalili zaś luteranów, którzy mają w świątyniach ołtarz, chrzcielnicę czy krucyfiks, podczas gdy kalwińskie zbory są puste niczym meczety tureckie.

Ubolewał nad tym wszystkim Schober; w wydanym w 1596 r. piśmie występującym w obronie konfederacji warszawskiej i zgody sandomierskiej stwierdza on, iż w sporach wyznaniowych przykro uderza wzajemne zacietrzewienie, złośliwość i zła wola adwersarzy. Jeśli ktoś jest z grona protestantów, to przeciwnicy mówią o nim zaraz „a więc to najgorszy herezyk”, jeśli zaś należy do katolików, to określają go jako „bałwochwalcę bez wartości”. Potępia się przeciwnika od razu, choć przecież błędzących bliźnich nie należałoby przeklinać, lecz leczyć z tego błędu. Jeśli zaś teologowie jakiegoś obozu sądzą, że oni tylko są czysti, „a tamci nieczysti i splamieni, czyż nie byłoby obowiązkiem ludzkim zmyć tamtych brudy i doprowadzić ich do prawdziwej czystości”. Również w drugim z przypisywanych mu dziełek Schober potępił zacietrzewienie współczesnych teologów; wszędzie panuje obecnie fanatyzm, nienawiść i skłonność do sporów. Źródło takiego stanu rzeczy upatruje autor w zasadzie *cuius regio, eius religio*, przyznającej władzom świeckim decydujący głos w sprawach religii. Zasada ta, która święciła wówczas triumfy w Niemczech, sprawia, iż „Ewangelię głoszą właściwie dowódcy grodów i ministrowie książąt; kuje się w tych kuźniach co rok nowe dekrety w sprawach religii”, na czym najbardziej cierpi ona sama. Byłoby więc najlepiej, gdyby władze świeckie nie ingerowały w sprawy Kościoła protestanckiego.

W całości wywodów Schobera przewija się gorąca pochwała zgody wyznaniowej; nietolerancja nie zgadza się według niego z nauką Chrystusa. Nacechowani nią ludzie zwalczają z okrucieństwem swoich bliźnich, zamiast poprzestać na zwalczaniu fałszywych – jak uważają – poglądów. Wywody Schobera stanowiły już pewien krok naprzód w porównaniu z poglądami tych, którzy domagali się przestrzegania uchwał konfederacji warszawskiej jedynie ze względu na płynące z niej dobrodziejstwa polityczne. Tylko z uwagi na interes publiczny i dobro państwa akceptowali oni istniejące w nim rozbieżności wyznaniowe.

Już jednak przed uchwaleniem konfederacji najwybitniejszy pisarz polityczny polskiego Odrodzenia, Andrzej Frycz Modrzewski, innymi zgoła względami motywował potrzebę tolerancji. Powołując się na Ewangelię, tłumaczył on, iż nie jest „ani zgodne z prawdą, ani miłe Bogu wyznanie wiary wymuszone gwałtem”, a Chrystus nie uzbroił swych uczniów „w broń cielesną ani w żelazo, ani w ogień, ani w kusze obłąnnicze, ale w naukę i znaki cudów”. Tylko ci – zdaniem Frycza – których nie stać na inne argumenty, odwołują się do ognia i tortur. Zwracając się do Zygmunta Augusta, Frycz przekonywał go w 1565 r.:

*tego, co należy do zakresu myśli i ducha, nie zdołasz z nikogo wymusić żadnym gwałtem, żadną groźbą, żadną torturą. To bowiem, co ma swe źródło w dziedzinie ducha, jest dobrowolne, żadna też cnota nie zakrzewi się w królestwie przymusu.*

Praktyki religijne wykonywane pod przymusem to „naigrwanie się i szyderstwo z Boga, a nie kult miły Bogu”; może on doprowadzić jedynie do zaniku w narodzie wszelkich zasad moralnych. Zgodnie ze swymi poglądami autor dzieła *O poprawie Rzeczypospolitej* chwalił Zygmunta Augusta za to, iż w nawracaniu poddanych „przekłada środki zgodne z prawem nad przemoc, która posługuje się ogniem i mieczem, wygnaniem, konfiskatą dóbr i tym podobnymi rzeczami”. Piśmo Święte zakazuje przecież wyraźnie rozlewu krwi, a choć Chrystus zalecał traktowanie bliźnich niesłuchających prawdziwego Kościoła jako pogan i celników, to żaden z dziś istniejących Kościołów nie może się w pełni za taki uważać. Choć więc obowiązkiem władcy jest przywrócenie jedności wyznaniowej państwa, winien to uczynić środkami wyłącznie pokojowymi. Te zapatrywania Frycza okazały się niezwykle aktualne jeszcze w okresie wojny trzydziestoletniej. Wybitny prawnik, Hugo Grotius, oraz jego przyjaciele dążący do zgody religijnej planowali ponowne wydanie *Księgi o kościele* Modrzewskiego. Uważano bowiem, iż zawarte w niej argumenty mogą się przyczynić do pojednania skłóconych wyznań.

Poglądy religijne Frycza Modrzewskiego były w pewnym stopniu zbliżone do doktryny Braci Polskich. Tę samą zbieżność obserwujemy również w dziedzinie zapatrywań na tolerancję. Zarówno bowiem dla siedemnastowiecznych arian, jak i dla Frycza nie była ona „koniecznym złem”, czymś przejściowym, pochwalanym jedynie dlatego, że stosowanie przymusu

wyznaniowego szkodziłoby im samym. Ich nader szerokie – jak na owe czasy – pojmowanie tolerancji pozostawało pod pewnym wpływem rozważań szwajcarskiego szermierza tych idei, Sebastiana Castelliona, znanego i cenionego w gronie arian polskich.

Należy jednak podkreślić, iż formułowane przez nich w XVI w. postulaty swobód wyznaniowych były raczej wyrazem samoobrony niż wynikiem przekonania o potrzebie tolerancji jako takiej. Ta mała grupka wyznaniowa, cierpiąca jedynie w Polsce i Siedmiogrodzie, nie mogła nie opowiedzieć się za tolerancją, która stanowiła *conditio sine qua non* jej istnienia. Były to jednak hasła koniunkturalne, formułowane pod naciskiem konieczności i nie zawsze realizowane w stosunku do własnych współwyznawców.

W XVI w. jedynie niektórzy z Braci Polskich dopuszczali różnicę zdań i odmienne sposoby tłumaczenia Biblii w obrębie tego samego ugrupowania religijnego. Tak więc Szymon Budny, umiarkowany w doktrynie społecznej, a radykalny w dziedzinie teologii pisarz ariański, domagał się swobody rozprawiania o rzeczach wiary dla wszystkich członków zboru mniejszego, uczonych i prostaczków („nieuków” – jak pisał), nauczycieli i uczniów, pasterzy i owiec, biednych i bogatych. Kościół wolny od sporów doktrynalnych Budny uznał w późniejszym okresie życia za wspólnotę niezasługującą na zaufanie wiernych.

Ponieważ państwo nie było po stronie Braci Polskich, za najwyższą karę dla błędzącego uważano wyłączenie ze społeczności zborowej; potępiano zaś sto-

sowane w innych Kościołach uciekanie się do pomocy władzy świeckiej, która miałaby za to karać więzieniem, torturami czy konfiskatą dóbr. Państwo – zdaniem arian – winno dbać tylko o to, aby ludzie zgodnie i pokojowo ze sobą współżyli, w sprawach wiary zaś poddani nie są mu winni posłuszeństwa.

Zdaniem arian chrześcijańska miłość bliźniego zakazuje karania torturami czy śmiercią za herezję. Pismo Święte, z którego czerpano liczne przykłady, zabraniało w ich mniemaniu stosowania przemocy w sprawach wiary i narzucania jej komuś gwałtem. Na poparcie tej tezy przytaczano różnorodne argumenty (omówiliśmy je w poprzednim szkicu). Wychodząc z tych założeń, potępiano zarówno czyny katolików, pragnących różnowierców „w nienawiść przywieść i miecz abo ogień [...] na nie zaostrzyć i rozpalić”, jak i postępowanie kalwinów. Ci bowiem w Bernie antytrynitarza Gentilisa „mieczem wiary uczyli”. Nawet własnych współwyznawców w Siedmiogrodzie, którzy przyczynili się do osadzenia w twierdzy Franciszka Davidisa, arianie polscy ostro za to strofowali, nakazując: „Abyście siłą miecza świeckiego nie bronili waszego wyznania wiary ani nie zwalczali i karali inaczej myślących”.

W XVI w. u podłoża ariańskich wystąpień w obronie tolerancji leżało oparte na autorytecie Pisma Świętego przekonanie, iż Bóg zakazuje wyrywania kąkolu heretyckiego przed dniem żniwa (Sądu Ostatecznego). Jedynie u niektórych dołączał się do niego humanitaryzm oraz szacunek dla ludzkich przekonań. Socyn stwierdza np., iż „miłość chrześcijańska i rozum ludz-

ki” zakazują okrucieństwa wobec grzeszników, a Wiśniowski pisze, że naprawy człowieka nie należy zlecać katu. Nazywając oprawcę ironicznie „doktorem i lekarzem sumnienia”, ariański polemista tłumaczy, że niczego on nie uleczy i nie naprawi, a tylko „zdrowie i żywot człowieczy skazi”.

Zdaniem Socyna herezja, jeśli tylko nie wywodzi się z chęci zysku czy pragnienia wywołania zamieszek, stanowi wynik nieświadomości. Należy więc leczyć ją przekonywaniem, a nie dręczyć błądzącego więzieniem. Tylko w ostatecznym wypadku wolno użyć siły, aby nawrócić herezjarchę na prawdziwe wyznanie i nie dopuścić do rozsiewania przezeń błędnych poglądów. I wtedy jednak nie należy uciekać się do okrucieństwa.

Przeciwnicy arian, poniekąd słusznie, zarzucali im później, iż Socyn nie potępił zdecydowanie wszelkiego przymusu w sprawach wiary, co w przypadku stania się przez antytrynitaryzm religią panującą dałoby mu prawo do gnębienia przeciwników wyznaniowych. Mimo to jego poglądy na tolerancję reprezentują nową formację umysłową w dziejach doktryny ariańskiej (zwaną od jego nazwiska socynianizmem), jakościowo odmienną od szesnastowiecznego antytrynitaryzmu. Większość arian przewycięża stopniowo dawne sekciarskie ograniczenia, tolerancja przestaje być dla nich czymś koniunkturalnym i ograniczonym do osób uznających autorytet Pisma Świętego.

W XVII w. Bracia Polscy występują z postulatami szeroko pojmowanych swobód wyznaniowych dla wszystkich oraz rozdziału Kościoła od państwa. Za-

równy katolicy, jak protestanci zgadzają się, iż herezyków należy prześladować; arianie zaatakowali tradycyjne pojęcie herezji. Wszak heretyk to tylko człowiek, który wierzy inaczej niż my; dlatego więc z tego powodu należałoby go posyłać do więzienia, na tortury czy skazywać na stos. Pojęcie to – jak twierdzili arianie – jest zresztą nader względne; czasem po zniszczeniu kłólu może się okazać, że skazaliśmy na zagładę pszenicę. Dla katolików heretykiem jest każdy nienależący do ich wyznania, dla protestantów każdy nieprotestant. Jeśli ktoś odrzuca nawet najprawdziwszą naukę w przekonaniu, że jest błędna, nie ma go za co karać. Jeśli zaś gotów jest za nią poświęcić życie, daje w ten sposób piękne świadectwo umiłowania prawdy.

Religia jest sprawą duchową i wszelkie wykroczenia przeciw niej winny być karane tą samą bronią; najcięższą karą za głoszenie herezyckich poglądów może być więc jedynie wykluczenie ze społeczności kościelnej.

*O, jakże biedni ci obrońcy prawdy Bożej – pisał Jonasz Szlichtyng – którzy nie dowierzając sile swego słowa i pióra, usiłują użyć edyktów i oręża władzy świeckiej przeciwko tym, co walczą tylko argumentami, a jedyną osłonę mają w Piśmie Świętym.*

Jeśli już istnieją heretycy – twierdzili arianie – to nie są nimi ścigane wszędzie ofiary prześladowań wyznaniowych, ale właśnie ich prześladowcy. Postępują oni bowiem wbrew nakazom Pisma Świętego, co więcej, „uciekając się do gwałtownych środków, zdają się



okazywać, że nie wierzą ani w swą sprawę, ani w jej zwycięstwo, w wypadku, gdyby przyszło walczyć na argumenty”.

W XVII w. nie zacieśniano już zakresu tolerancji do ludzi wierzących w autorytet Pisma Świętego. Szlichtyng pisał:

*na czymże bowiem polega wolność sumienia, która Bogu jednemu jest podporządkowana, jeśli nie na tym, byś w sprawach religii myślał, co chcesz, swobodnie głosił to, co myślisz, i czyni! wszystko, co nie pociąga za sobą ludzkiej krzywdy?.*

Krzywdę wyrządza właśnie nietolerancja; utwierdza ona prześladowanych w ich poglądach; gdy zaś pozornie ustępują, rodzi w nich cynizm i obłudę, a nawet prowadzi do ateizmu. W gruncie rzeczy nie szerzy więc prawdziwej wiary i nie może pokonać Kościoła przeciwnika. Wręcz przeciwnie, prześladowania – jak dowodził Jan Crell – przyczyniły się do wzrostu siły różnowierców na zachodzie Europy. Wobec prawdy represje są bezsilne. Andrzej Lubieniecki, ariański historyk z początku XVII w., pisząc o tym, użył pięknej metafory: „Jako myślą trudno strzelbę albo miecz zahamować, tak strzelbą albo mieczem myśli nikt nie hamuje”.

Protestanci – stwierdzał Joachim Stegmann młodszy – oskarżają katolików, iż „wypędzają ludzi o innych poglądach, wtrącają ich do więzienia, pozbawiają wszelkich dóbr, mordując za pomocą wody, sznura, miecza, koła i tysiąca innych rodzajów śmierci”, ale

ponieważ sami postępują podobnie, nie mają moralnego prawa do potępiania przeciwników.

Arianie dostrzegali dwie główne drogi mogące doprowadzić do zapanowania tolerancji i zaniku prześladowań wyznaniowych. Pierwszą z nich była realizacja zasad miłości chrześcijańskiej, zawartych w Ewangelii, drugą wyłączenie spraw religii i Kościoła spod kompetencji władzy państwowej. Problem ten rozważał już Jan Crell w traktacie *O wolność sumienia* powstałym około 1632 r.; obszernie zajęli się nim dwaj wybitni pisarze ariańscy, Samuel Przypkowski i Jonasz Szlichtyng.

Podkreślali oni, iż cele Kościoła (przez który pojmowali każdy Kościół chrześcijański) i państwa są różne; nie należy ich więc ze sobą utożsamiać. Władza duchowna dba bowiem o moralne doskonalenie człowieka, świecka zaś stara się o przestrzeganie porządku publicznego. „Inny przedmiot, odmienny sposób kierownictwa – pisał Przypkowski – sprawiają, że obie władze nie mogą sobie wchodzić w drogę”. Protestanci i katolicy główne zadanie państwa widzieli w szerzeniu – choćby drogą przymusu wyznaniowego – „prawdziwej” wiary Przypkowski dostrzega je w czymś wręcz przeciwnym, mianowicie w tym, iż zabezpiecza ono obywatelom „pokój i wolność, zwłaszcza sumień”, a więc nie tylko „obronę szlachetnych przed uciskiem i krzywdą złych”, ale i ich swobody wyznaniowe. Władza dana panującym od Boga winna służyć ku obronie dobrych, a karaniu złych ludzi za ich rzeczywiste wykroczenia, nie zaś za przekonania religijne. Jeśli sądy

będą się zajmować ściganiem rozbieżności w sprawach wiary, któż wówczas uniknie kary, pisał Stanisław Lubieniecki.

Przebywający na emigracji wyznaniowej Zbigniew Morsztyn zdecydowanie potępił gwałcenie wolności sumienia, pisząc m.in.:

*W Boskie się rządy ludzie wdawać ważą.  
I jak im się zda, drugim wierzyć każą  
Mieczem i ogniem, wyгнаństwem, więzieniem  
Cudzym koniecznie chcą władać sumieniem.*

Katolicy zarzucali protestantom, że są złymi obywatelami każdego państwa, bo mają – jak pisał Skarga – natury „srogie i na krwi ludzkiej rozlanie okrutne i skwapliwe”, podczas gdy katolickie natury są „łaskawe i ciche”; protestanci odwodziли się twierdzeniem, iż to katolicy stanowią element społeczny i buntowniczy. Arianie jeszcze w XVI w. utrzymywali, że prawdziwy „chrystyjanin” winien mieć jak najmniej wspólnego z władzą państwową, nie piastować urzędów, nie zasiadać w sądzie, nie służyć w wojsku. Socyn twierdził, iż prawy chrześcijanin nie ma ojczyzny, a obowiązki wyznawcy Chrystusa nie dadzą się pogodzić z powinnościami obywatela. W XVII stuleciu zwolennicy tego poglądu należeli już wśród arian do mniejszości.

Bracia Polscy twierdzili bowiem, iż można i trzeba być dobrym obywatelem państwa niezależnie od wyznania. Tylko Kościół domaga się prawowierności i wiary w swe dogmaty, państwo zaś „przyjmuje

i wspomaga ludzi wszelkiego rodzaju i wyznania: i bałwochwalców, i pogan, i heretyków, i odstępców od imienia Chrystusowego”, byleby tylko nie naruszali porządku publicznego i dochowali mu wierności. Ponieważ jednak niemal wszystkie państwa postępowały zupełnie odwrotnie, poglądy arian budziły oburzenie nie tylko wśród polskich katolików, ale także niemieckich luteranów czy niderlandzkich hugenotów. Jednym z głównych powodów, dla których – jak to obrazowo stwierdza angielski historyk antytrynitaryzmu, Mc Lachlan – zarówno katolicy, jak protestanci uważali arianizm „za jadowitą truciznę, za monstrualną hydrę, za morderczą broń szatana, a podejrzanych o niego szczuli spośród siebie jak psów”, były właśnie postulaty tolerancji wysuwane przez antytrynitarzy. Potępiała je inkwizycja rzymska i trybunały różnowiercze, gromili luterkańscy, kalwińscy i katoliccy teologowie. Z literatury zwanej antysocyniańską można byłoby w XVII w. ułożyć sporą biblioteczkę. Rozpowszechnił się wówczas w Niemczech zwyczaj, iż profesorowie teologii dawali jako tematy prac dyplomowych polemikę z poglądami Braci Polskich. Sami też zresztą pisali takie prace. Jeden z nich, Abraham Calovius, skierował przeciw arianom dwa dzieła liczące w sumie 3000 stron.

O arianach pisano: „ta socyniańska zaraza, zrodzona wśród bagien sarmackich”, a ich naukę nazywano „rakowską trucizną”, w ten sposób podkreślając polskie pochodzenie tych horrendalnych poglądów. Nie wszystkim jednak wydawały się one godne potępienia, już wówczas bowiem znajdowały uznanie wśród wy-

bitnych jednostek, jak teoretyk prawa międzynarodowego, Hugo Grotius, czy też wyznawców radykalnych sekt religijnych z kolegiantami na czele. Dzieła Samuela Przypkowskiego i innych arian (wydawane głównie w Niderlandach) były znane twórcom koncepcji wolności sumienia na gruncie angielskim. Poglądami Braci Polskich interesował się tam m.in. John Milton, autor poematu *Raj utracony*, był on również zamieszany w druk *Katechizmu rakowskiego*, który ukazał się potajemnie w Anglii w 1652 r.. Traktat Jana Crella *O wolność sumienia* wyszedł zaś dwukrotnie w tłumaczeniu na język francuski; ukazał się on również po holenderski, miał też kilka wydań łacińskich. Wszystkie te edycje ukazały się w Amsterdamie.

Ariańskie postulaty wolności sumienia stanowiły szczytowe osiągnięcia naszej myśli tolerancyjnej; rozślawiły one w XVII w. imię Polski za granicą w równym niemal stopniu, jak konkretne przejawy swobód wyznaniowych w niej panujących. Pokojowe w XVI w. współżycie na naszym gruncie różnych konfesji dawało asumpt do teoretycznego uzasadnienia potrzeby i możliwości zgody wyznaniowej. Myśl tu szła za praktyką i ściśle się z nią wiązała. W XVII stuleciu jednak zachodziło zjawisko odwrotne; pogłębiał się z roku na rok rozdźwięk pomiędzy tolerancyjnymi postulatami arian a polską rzeczywistością dnia codziennego. Dlatego też synody Braci Polskich kładą tak duży nacisk na ogłaszanie traktatów o tolerancji, które zamawiają u największych pisarzy i najwybitniejszych polemistów ze swego grona.

## XI Tolerancja „srebrnego wieku”

W PIERWSZEJ POŁOWIE XVII W. następuje w Rzeczypospolitej stopniowe ograniczanie zakresu tolerancji wobec różnowierców. Nie można tego jeszcze nadal porównywać z prześladowaniami kalwinów w luterzańskich państwach niemieckich czy katolików w Anglii, niemniej jednak ogólna sytuacja wyznaniowa zmienia się stanowczo na niekorzyść protestantów. Zastanawiano się nad źródłami polskiej tolerancji, które wyprawdzano z nader różnorodnych zjawisk.

Geneza polskiej nietolerancji jest daleko trudniejsza do ustalenia i badacze muszą się tu na razie ograniczyć do mniej lub więcej prawdopodobnych przypuszczeń. Niektóre z nich wydają się zresztą bezsporne i oczywiste. Po pierwsze więc do śmielszego ataku kontrreformacji na różnowierców przyczyniła się niewątpliwie klęska tego ruchu. Nie pozyskał on sobie chłopów, słabo zakorzenił się po miastach Korony (inaczej było w Prusach Królewskich), wśród szlachty zaś zaledwie szósta jej część opowiedziała się po stronie reformacji. Już jednak w drugiej połowie XVI w., zaraz po r. 1560, kroniki jezuitów i innych zakonów z dumą notują rosnącą z roku na rok liczbę nawróconych, między którymi nie brak nazwisk najprzedniejszych, jak Janusz Ostrogski, Mikołaj Krzysztof Radziwiłł, Jan Karol Chodkiewicz czy Jan Pac. Różnorodne były motywy tych konwersji; jednych przekonały zręczne argumenty drugich pragnienie zyskania łaski królewskiej, trzecich wreszcie zniechęcenie do sporów wyznanio-

wych, rozdzierających obóz reformacyjny, skłoniło do powrotu na łono Kościoła. Nie bez znaczenia było i to, że powrót do katolicyzmu oznaczał możliwość robienia kariery kościelnej, nieraz bardzo lukratywnej (kanonie i biskupstwa) oraz korzystania z beneficjów duchownych.

Grono różnowierców topniało dość szybko, w coraz więc mniejszym stopniu mogli oni liczyć na poparcie w izbie poselskiej i senacie. W tym ostatnim na początku panowania Zygmunta III było jeszcze 41 protestantów, kiedy zaś król – który z początku im przychylny, później starał się pomijać różnowierców przy rozdawnictwie dóbr i urzędów – umierał, zostało ich tam tylko sześciu. Obserwujący to kurczenie się liczby wyznawców reformacji poseł angielski, Tomasz Roe, zauważał w 1619 r. cynicznie, iż – jak świadczą polskie przykłady – honory i brzuch wiele mogą w świecie.

Za Zygmunta Augusta różnowiercy prowadzili izbę poselską do natarcia na przywileje kleru i magnaterii; już jednak pod koniec jego panowania pojawia się na sejmach silne i energiczne stronnictwo katolickie. Potężniejące z każdym rokiem może ono pod rządami Zygmunta III skutecznie torpedować próby prawnego zabezpieczenia swobód wyznaniowych swych przeciwników.

Na przełomie stuleci następuje w Polsce „zmiana warty” pokoleń widoczna na wielu odcinkach; na miejsce starej, sprzyjającej różnowiercom, magnaterii przychodzi nowa, wyrosła na fortunach ukraińskich. Dawna wymiera; już w XVI w. botanik, Marcin z Urzędowa,

pisal ze smutkiem, iz „panowie nasi wielmozni nie trwaja dlugo”, a owczesne kroniki wymieniaja wiele rodow, ktore zgasly bezpotomnie. Wymiera rowniez i dawne duchowieństwo, lekkomyślne, bardziej przywiązane do dochodów niż wiary, odważne, gdy szło o zadzieranie z nuncjuszami (czy nawet papieżem), ospale za to w ściganiu heretyków. Na jego miejsce przychodzą tak gorliwi w zwalczaniu różnowierców biskupi, jak Jerzy Radziwiłł, Stanisław Karnkowski, Jakub Zadzik czy Wawrzyniec Gembicki. Wzrosło wykształcenie kleru, a co ważniejsze, jego żarliwość religijna, żeby nie powiedzieć fanatyzm. Powiększa się liczba ośrodków propagandowych katolicyzmu: ambo-ny, szkoły (przede wszystkim kolegia jezuickie), zakony, polemika ustna i pisana – wszystko to służy zwalczaniu reformacji. Duchowieństwo coraz częściej, tam gdzie chodzi o interesy wiary, znajduje zrozumienie wśród szlachty.

Bo i wśród niej następuje częściowa „zmiana warty”. Na miejsce dawnych trybunów szlacheckich, stawiających interesy polityczne na pierwszym planie, przychodzą częściowo nowi, wychowani w kolegiach jezuickich i przeniknięci odpowiednią propagandą. Już w 1594 r. polemista, Marcin Łaszcz, stwierdzał, iż łatwo w sejmie rozpoznać tych, „którzy się u jezuitów uczyli”, a bezimienny szlachcic w dobie rokосу Zebrzydowskiego ubolewał, że miejsce starych katolików, którzy pacierzy (rózańców) u pasa nie nosili i obrazków nie lizali, a księży słuchali tylko w sprawach wiary, zajęli nowi. Ci zaś ulegają im już we wszystkim. Tkwiła



w tym pewna przesada, niemniej jednak owa zmiana pokoleń musiała się odbić na losach polskiej tolerancji.

Jej zasadniczym fundamentem była solidarność stanowa szlachty; już w pierwszej połowie XVII w. wiele czynników składało się na osłabianie tej solidarności. Zaniechanie, po częściowych sukcesach, walki o egzekucję praw demobilizowało szlachtę od wewnątrz. Coraz bardziej jest ona wypierana przez magnaterię, ta zaś wszelkimi sposobami pragnie rozbić spoiłość tej grupy, tworząc pośród niej prośbą i groźbą oddane sobie, lecz nawzajem wrogie stronnictwa. I wreszcie oddziaływał na szlachtę Kościół.

Kontrreformacja stara się za wszelką cenę wbić klin pomiędzy katolicką a różnowierczą szlachtę. W świetle tej propagandy protestanta przedstawia się jako przeciwnika nie tylko Kościoła, ale i ładu społecznego, na którym przecież opiera się dobrobyt oraz panowanie szlachty. Pragnie on, jako istota z natury buntownicza, podkopać państwo od wewnątrz, poza jego granicami konspirować zaś z heretyckimi wrogami Rzeczypospolitej. Państwo otoczone przez schizmatyczną Rosję, protestanckie Prusy, ścierające się z luterańską Szwecją i mahometańską Turcją stanowiło wdzięczny teren do krzewienia teorii o Polsce jako przedmurzu nie tyle chrześcijaństwa, ile, ściślej mówiąc, katolicyzmu. Cóż z tego, że było to – jak ktoś dowcipnie zauważył – przedmurze obrotowe; właśnie poczucie izolacji wyznaniowej wobec większości sąsiadów wpływało na zmniejszanie się tolerancji wewnątrz kraju.

Można chyba zaryzykować twierdzenie, że propaganda katolicka stara się wytworzyć w Polsce XVII w. atmosferę obleżonej twierdzy, atakowanej zewsząd przez heretyków. W tej sytuacji rodzimi różnowiercy byli po trosze przedstawiani w charakterze konia trojańskiego, a więc ludzi, którzy mogą otworzyć nieprzyjacielowi bramy Rzeczypospolitej. Do nastrojów tych nawiązywały obie strony; jezuita Łaszcz pisał, iż liczne gminy ariańskie, osiedlone pod samą granicą turecką na Podgórzu i Wołyniu, prędzej nieprzyjacielowi „nas wydadzą, niż obronią”, szczególnie że Braci Polskich łączy z Turkami pokrewieństwo dogmatyczne. Arianie odwdzięczali się zarzutem, że jezuiti po to budują swe kolegia tak warownie i blisko murów miejskich, aby mogli w nie wpuścić, gdy zajdzie potrzeba, wojska króla hiszpańskiego. Taka kontrargumentacja nie na wiele się zdała: wojska te były przecież daleko, a armia turecka rzeczywiście stała u granic Rzeczypospolitej. Wodą na młyn propagandy katolickiej było również (mało zresztą realne) pragnienie różnowierców, by któryś z ich współwyznawców zasiadł na tronie polskim i zapewnił im ochronę przed atakami katolików. Nie mogąc uzyskać drogą legalną, poprzez akcję na sejmach, przestrzegania uchwał konfederacji, różnowiercy w XVII w. zaczynają się coraz częściej oglądać za obcą pomocą. Równocześnie zaś na sejmach uzależniają zgodę na projekty reformy sejmowania, podatków czy wojska, od zaspokojenia własnych postulatów wyznaniowych. Tak więc narastająca nietolerancja zmuszała ich z jednej strony do szukania (nieraz ze szkodą pań-

stwu) pomocy na zewnątrz, z drugiej zaś do posunięć szkodliwych dla ustroju Rzeczypospolitej.

Wytwarzało to wzajemne zaognienie stosunków wyznaniowych, kopało przepaść między obozem różnowierczym a nietolerancyjnym monarchą (Zygmuntem III), powodowało wreszcie pomawianie dysydentów o gotowość zdrady stanu na rzecz księcia siedmiogrodzkiego, Bethlen Gabora, czy króla szwedzkiego, Gustawa Adolfa, za którego pomyślność mieli się rzekomo modlić w swoich zborach. W ten sposób powstawał błędny krąg; im bardziej bowiem szykanowano protestantów w kraju, tym więcej oglądali się oni na zagranicę, co z kolei wzmagало ich prześladowanie wewnątrz państwa. Wszystko to były zjawiska nieznanne jeszcze w XVI w. Zaostrzeniu uległ również, w porównaniu z poprzednim okresem, ton, a obniżeniu poziom propagandy antyróżnowierczej.

Atakuje ona nie naukę, lecz osoby, rzuca najgorsze oskarżenia nie tylko na doktrynę, ale również na życie i śmierć głównych „kacermistrzów”. Powstaje wówczas specjalna literatura zwana „straganową” (bo tam podczas jarmarków sprzedawana), rozpalająca nienawiść wyznaniową, a tworzona nieraz przez tych samych, choć ukrywających się pod różnymi pseudonimami, polemistów.

Propaganda ta prowadzona różnorodnymi środkami zmierzała nie tylko do izolacji protestantów, ale i do zastąpienia dawnej solidarności stanowej całej szlachty nową, mianowicie poczuciem wspólnoty katolickich przedstawicieli tej warstwy z klerem, solidarnością,

opartą m.in. na wspólnocie interesów. Po rokoszach Zebrzydowskiego znikają rozbieżności polityczne dzielące duchowieństwo od szlachty; przestaje ono bowiem (w szczególności jezuita) popierać oficjalnie projekty wzmocnienia władzy monarszej. Z następnymi wydaniami *Kazań sejmowych* Skargi (które zresztą nigdy nie były w tej postaci, jak zostały potem wydrukowane, wygłoszone) usuwa się wszystkie śmielsze ataki na przywileje szlacheckie. Dwaj cenzorzy zakonu mają zaś, zgodnie z wydanym w 1612 r. poleceniem prowincjała jezuitów, Piotra Fabrycego, baczyć, by nikt z kaznodziejów nie obrażał coraz to drażliwszych wielmożów. Jednocześnie pewna grupa jezuitów (szczególnie kaznodzieje nadworni) wypowiada się nadal za wzmocnieniem władzy monarszej, choć nie czyni tego w tak ostentacyjny i prowokujący sposób, jak to miało miejsce przed rokoszem Zebrzydowskiego. W przeciwieństwie np. do Hiszpanii, Austrii czy Francji, gdzie Kościół jest podporządkowany tronowi i orientuje swoją politykę według jego potrzeb, w Polsce zespala się on przede wszystkim ze szlachtą, a katolicyzm w nader umiejętny sposób zaczyna się łączyć z politycznymi i społecznymi przywilejami tego stanu. O przywileje te rozbiły się w poprzednim wieku próby stosowania przymusu wyznaniowego; kontrreformacja była katolicyzmem, który się czegoś nauczył. W kołach kierowniczych Kościoła rozumiano, iż należy pójść na pewne ustępstwa. Stąd prowadzenie polemiki wyznaniowej w języku polskim, stąd też oficjalna afirmacja przywilejów stanu szlacheckiego. W katolicyzmie znajduje on uzasadnienie

swego przodującego w państwie stanowiska, gwarancję władzy nad chłopami, element wspólnoty jednoczącej rozproszoną po terytorium olbrzymiej Rzeczypospolitej szlachtę. Religia ta – jak słusznie stwierdza Stefan Czarnowski – „staje się atrybutem szlachectwa, podobnie jak herby rodzinne, jak prawo głosowania, jak [...] wolność”. Asymilująca się szlachta litewska czy ruska przyjmuje równocześnie katolicyzm, który w pewnych kręgach zaczyna być utożsamiany z polskością. Wśród warstwy rządzącej następuje częściowa identyfikacja pojęć: szlachcic, Polak, katolik; wszelkie wystąpienia przeciwko panującemu wyznaniu poczynają być traktowane jako zagrożenie również przywilejów stanowych. W hierarchii niebieskiej widziano odbicie ziemskiej, wspartej na autorytecie Kościoła, podważanym przez heretyków.

Do utożsamienia tych pojęć, interesu stanowego i katolicyzmu, przyczyniają się w XVI w. radykalne nurty reformacji postulujące nie tylko wyznaniową, ale i społeczną przebudowę świata; w następnym zaś stuleciu konflikty z Kościołem prawosławnym. Fakt, iż buntujący się przeciw Rzeczypospolitej (i szlachcie) Kozacy mienili się obrońcami tej właśnie wiary, wzmagał nietolerancję wśród szerokich rzesz społeczeństwa szlacheckiego. Zwolennik innego wyznania okazywał się bowiem równocześnie wrogiem politycznym i społecznym.

Kontrreformacja twierdziła także, iż różnowiercy swymi błężnierczymi poglądami i postępkami ściągają karę Bożą na kraj. Wodą na młyn tej propagandy był

fakt, iż w pierwszej połowie XVII w. poszczególni przedstawiciele szlachty kalwińskiej i ariańskiej dopuszczali się zakłócania porządku podczas odprawiania nabożeństw katolickich i procesji oraz napadów na księży. Te sporadyczne wypadki, chętnie uogólniano; w 1640 r. sejmik w Wiszni, domagając się ukarania arianina, który dopuścił się w Lublinie bluźnierstwa, przypominał, iż za takie wykroczenia Bóg zwykł „był karać całe państwa i królestwa”. Ten ostatni argument wybija się powoli na czoło polemiki antyprotestanckiej; w odpowiedzi arianie tłumaczyli, iż to prześladowania wyznaniowe ściągają tę karę. Genezę klęsk politycznych spadających na Rzeczpospolitą widziały koła katolickie w tym, że nie dotrzymano warunków układu z Bogiem; za propagowanie jedynej „prawdziwej” religii miał on zapewnić państwu dobrobyt i potęgę, za tolerowanie innych wyznań karał ogniem i mieczem w ręku przemożnych nieprzyjaciół. Wyraził to ks. Jacek Liberiusz, który pisał, iż Polacy zaczęli dochodzić –

*skąd takie plagi, takie mizeryje, takie calamitates [klęski]? I upatrz yli, że Pan Bóg gniewał się o dyshonory majestatu swego, gniewał się o zmazaną w tym królestwie przychodnimi sektami wiarę i starożytną religię*

Propaganda powyższa miała niesłychanie szeroki zasięg. Docierała do wszystkich grup społecznych i stanów, apelowała do uczuć i rozumu. Kontrreformacja polska dysponowała tak wszechstronnymi i bogatymi środkami oddziaływania, jakich nigdy, nawet

w najświetniejszym okresie, nie miał obóz protestancki. Sztuka kościelna, powstająca dość często w wyniku współpracy artysty i teologa, działalność bractw religijnych, kazania i literatura, muzyka i nabożeństwa – wszystko to miało służyć sprawie ostatecznego zwycięstwa katolicyzmu. Na przełomie XVI i XVII w. zachodzą w mentalności ogółu szlachty zasadnicze, dotąd częściowo tylko zbadane, przemiany. Przechodzi ona stopniowo na pozycje nietolerancji wyznaniowej, w której popieraniu zaczyna dostrzegać własny interes stanowy.

Ponieważ w XVI w. ogień stosów zagaszono pergaminem przywilejów szlacheckich, to obecnie tym właśnie dokumentem chciał kler ów stos, misternie z dzieł polemicznych ułożony, na nowo rozpalić. Długi czas przeszkadzało w tym postawienie na niewłaściwego konia, mianowicie nadzieja, iż monarcha zdoła zmusić swych poddanych do zmiany religii, tak jak to miało miejsce pod koniec XVI w. w licznych państewkach niemieckich czy też w podległych austriackim Habsburgom krainach: w Tyrolu, Styrii, Karyntii i Gorycji, gdzie arcyksiężęta austriaccy siłą wprowadzali katolicyzm.

Miecz jurysdykcji królewskiej okazał się w Polsce jednak za krótki nawet na to, aby we wszystkich podległych jej miastach zlikwidować odgórnie protestantyzm. Tak więc, choć dekrety Zygmunta III położyły z początkiem XVII w. kres istnieniu zborów ariańskich w Międzyrzeczu czy Nowogródku, jednak w większych miastach spowodowały to samo dopiero pogromy wy-

znaniowe. Mieczą jurysdykcji duchownej raz do pochwyci (po r. 1562/1563) schowanego nie dało się już tak łatwo wyciągnąć. Zalecał wprowadzić Zygmunt III w 1592 r. swoim starostom, aby śpieszyli z pomocą sądom biskupim w realizacji ich wyroków, ale nie wtedy wiodła droga do całkowitej likwidacji herezji. W Polsce, jak stwierdzał w r. 1598 z melancholią jeden z nuncjuszów (Malaspina), nie dość jest nawrócić samego króla, „trzeba jeszcze przekonać senat i mnóstwo szlachty”.

W tym stanie rzeczy głównym placem boju z protestantami staje się utworzony w 1578 r. przez Batorego trybunał koronny; wyrokował on we wszystkich sprawach szlachty, łącznie z jej sporami z duchowieństwem. W trybunale zasiadało 27 deputatów szlacheckich i 6 duchownych, wysyłanych i opłacanych przez kapituły. Delegaci kleru pod rygorem dyscypliny kościelnej oraz groźbą kar pieniężnych, uchwalonych na synodach, nie mogli opuszczać sesji sądowych lub odjeżdżać przed ich zakończeniem. Sprawy wyznaniowe nie należały – w zasadzie – do kompetencji trybunału. Sądom duchownym z kolei, jak o tym przypominały liczne konstytucje, nie podlegały sprawy ludzi świeckich. Od ich wyroków była możliwa apelacja tylko do Rzymu (co oburzało niesłuchanie szlachtę). Ostatecznie w 1635 r. przyznano jej możliwość apelacji do nuncjusza w Warszawie, którego kompetencje uległy w ten sposób znacznemu poszerzeniu.

Trybunały duchowne nie powinny również sądzić sporów o dziesięciny, legaty i zapisy na rzecz Kościoła;



w praktyce jednak nie przestrzegaly tego zakazu. Szlachta protestancka nie oddawala na ogol dziesiecin, o co kler prowadzil z nia dlugie i bezskuteczne procesy, ktore nieraz rozstrzygal ostatecznie trybunal koronny. Nieplacone latami zaleglosci urastaly do olbrzymich rozmiarow, stanowiac niekiedy prozaiczna przyczynę uporczywego trwania w protestantyzmie.

Kosciol katolicki traktowal rowniez wszystkie swiatynie tego wyznania, przejezte przez protestantow, oraz przynalezne do nich grunty i dochody nadal jako swoja wlasnosc. Odmawial on bowiem ronzowiercom *ius reformandi*, a wiec w tym wypadku prawa do zamiany kosciolow na zbory; suponowano, iz powinni budowac dla siebie nowe swiatynie. Duchowieństwo przystepuje, czesciowo za pomocą siły zbrojnej (jak biskup kujawski, Hieronim Rozrazewski), do odbierania protestantom zborow; w krolewszczyznach i dobrach duchownych przeprowadzano tę akcję na ogol bez trudności. W miastach krolewskich Korony i Litwy byla ona zbędna, skoro ronzowiercy niewiele kosciolow tam zajeli, w miastach pruskich natomiast napotymano powazne opory ze strony luteranow, ktorzy bronili się zawzięcie. Sukcesy kontrreformacji byly tam tez jedynie polowiczne.

Podobnie przedstawiala się sytuacja w dobrach prywatnych szlachty ronzowierczej. Mimo to, jak twierdzi Józef Łukaszewicz, w latach 1606-1620 ronzowiercy postradali na skutek tej akcji, jak rowniez poprzez pogromy, dwie trzecie swoich kosciolow. W wielu wypadkach sprawy te byly sadzone w trybunale ko-

ronnym, który na ogół wydawał przychylnie dla katolików wyroki. Co więcej, trybunał ów przywłaszcza sobie, wbrew posiadanym kompetencjom, prawo wyrokowania w sprawach wiary.

Przełomowy stał się tu fatalny dla szlachty różnowierczej r. 1627. W maju tego roku przed trybunał lubelski pozwano arian, Jakuba Sienieńskiego i Pawła Lubienieckiego, za „nieprawne” zwoływanie synodów w tym mieście; ostatecznie sąd zakazał im odbywania wszelkich zjazdów w czasie jego sesji. 1 sierpnia 1627 r. podburzony tłum (z okrzykiem: „Do broni, do broni, mężowie! Burzyć zbory lutrów!”) zniszczył w Lublinie świątynie kalwińską i ariańską. Był to więc pogrom wyznaniowy, podobny do tych, jakie miały miejsce w Krakowie i Poznaniu; jego epilog prawny stanowił jednak groźne dla protestantów *novum*. Już w trzy dni bowiem po zburzeniu zborów trybunał lubelski zabronił ich odbudowy, jak również zakazał różnowiercom wszelkich „schadzek” i uprawiania kultu nawet w domach prywatnych. Tym, którzy by się nie zastosowali do wyroku, grożono, jeśli byli szlachtą, pozbawieniem czci, jeśli zaś rekrutowali się z plebejuszów – śmiercią. Tak surowy wyrok motywowano faktem, iż istnienie zborów daje powód do ciągłych niepokojów w mieście, a sami różnowiercy zdradzają nieprzyjaciołom ojczyzny tajemnice państwowe i zanoszą za nimi modły w swych świątyniach. Jak widać, propaganda kontrreformacji wydawała owoce. Niemniej jednak ośrodki różnowiercze istniały jeszcze w Lublinie potajemnie

przez parę lat, gromadzono się mianowicie na modlitwy w domach współwyznawców.

W tym samym 1627 r. pozwano do trybunału lubelskiego kalwina Samuela Bolestraszyckiego, który przetłumaczył na język polski i wydał książkę swego francuskiego współwyznawcy, Piotra du Moulina, *Heraklit albo O próżności życia*. Achacy Grochowski, biskup przemyski, wezwał tłumacza przed sąd ziemski, a następnie sąd biskupi skazał go na infamię. Bolestraszycki nie uznał jednak kompetencji obu tych sądów i sprawa trafiła do trybunału.

Z powodu opublikowania dzieła propagującego zasady kalwinizmu biskup oskarżał tłumacza o bluźnierstwo; miał mu również za złe, iż śmiał dedykować książkę siostrze Zygmunta III, luterance, Annie Wazównie. Za winę poczytywał także, iż wydał *Heraklita* bez zgody cenzury duchownej, tak jakby cenzura katolicka mogła przepuścić książkę różnowierczą. No i oczywiście twierdził, że – jak wie z listów swoich księży – Bolestraszycki cieszył się z klęsk Rzeczypospolitej, poniesionych w walce z księciem siedmiogrodzkim i królem szwedzkim; czynił więc z niego wroga nie tylko Kościoła, ale i państwa.

Oskarżony do winy się nie przyznał, zakwestionował wartość dowodową listów duchowieństwa katolickiego, powoływał się też na epistołę Wazówny, mile mu za książkę Moulina dziękującą. Niewiele to Bolestraszyckiemu pomogło; skazano go na karę pieniężną i 6 miesięcy więzienia, gdyby zaś nie uczynił zadość dekretowi, na pozbawienie czci i banicję. Samą książkę

27 maja 1627 r. na rynku lubelskim z polecenia trybunału spalił uroczyście kat. Przy okazji odczytano postanowienia trybunału, grożące każdemu, kto by ją drukował, przechowywał i rozpowszechniał, jeśli to będzie szlachcic – pozbawieniem czci, jeśli zaś plebejusz – stratą głowy i majątku.

Wyrok ten tak ośmielił duchowieństwo, że jeszcze w tymże 1627 r. przeor klasztoru dominikanów w Lachowcach (koło Krzemieńca) pozwał do trybunału lubelskiego ministra wiary ariańskiej, Piotra Morzkowskiego, za to, iż nawraca na nią wielu zarówno katolików, jak prawosławnych. Władze zborowe przeniosły go w inny kąt Rzeczypospolitej.

Proces Bolestraszyckiego wywołał niemały huczek w całej Rzeczypospolitej; oburzali się nim nie tylko różnowiercy, ale i katolicy, widząc w wyroku trybunału lubelskiego zamach na podstawowe przywileje szlachty. Arianie, Samuel Przyppkowski i Andrzej Moskorzowski, przypominali jej o tym na sejmikach: „Teraz już nie na hultajstwo” się skarżymy – piorunował Przyppkowski w Proszowicach – ale na to, że się targnięto „na całość praw spólnych [...] stanu rycerskiego”. „Cóż będzie szlachcicowi wolno, jeśli pisać, owszem, jeśli czytać nie wolno?” – mówił i straszył posłów powrotem dawnej „niewoli”, kiedy to podlegali jurysdykcji duchownej. Brat Czeski, Rafał Leszczyński, pisał z osłupieniem do Zbaraskiego, „czym to zgłupiał”, bo nie był w stanie pojąć, jak podobny wyrok mógł zapisać, a Jerzy Zbaraski, choć katolik, domagał się nie tylko jego kasaty, lecz i postawienia przed sąd sejmowy

sędziów, którzy go wydali. Kalwin, Krzysztof Radziwiłł, podkreślał z oburzeniem, iż księgę polecono palić katu, a szlachcica skazano na wieżę. Do czego to dalej dojdzie!

Po złotych latach tolerancji wrażenie wyroku na Bolestraszyckiego równało się dla wielu trzęsieniu ziemi. A pamiętajmy, iż oburzali się nim dygnitarze koronni, boć Leszczyński był wojewodą bełskim, Radziwiłł hetmanem polnym litewskim, a Zbaraski piastował godność kasztelana krakowskiego. Choć spalono samą książkę, tłumaczowi nic się jednak nie stało: Bolestraszycki i wieży nie odsiedział, i kary nie zapłacił, bo – jak twierdził – nie miał z czego. Infamii też niezbyt się obawiał. Po krótkim pobycie na Węgrzech powrócił do kraju, oddając się pod opiekę Leszczyńskiego i Radziwiłła. Skuteczną widać, skoro go nikt nie napastował aż do r. 1649, w którym sejm zniósł ciężący na Bolestraszyckim wyrok. Nie śniło się też protestantom zaprzestawanie działalności wydawniczej, sejm 1627 r. potępił zaś (dość zresztą ogólnikowo) i uznał za nieważne wszelkie dekrytry trybunału sprzeczne z prawem i naruszające pokój publiczny. Protestanci potraktowali to jako kasatę wyroku na Bolestraszyckiego, mimo że nic się o nim w uchwale sejmowej nie mówiło. Sejm 1631 r. uchwalił również konstytucję o tumultach, wymierzoną w ludzi, którzy „pod pretekstem religii katolickiej” wszczynają różnego rodzaju zaburzenia. Miały ich sędzić trybunały. W tym czasie jednak w żadnym z większych miast (poza Wilnem) nie istniały już zbo-

ry. Różnowiercy zdawali sobie dobrze sprawę z powagi sytuacji.

Na sejmie 1632 r., po śmierci Zygmunta III Wazy, wystąpili więc z żądaniem unieważnienia wszystkich sprzecznych z zasadą wolności sumienia wyroków, zwłaszcza orzeczeń trybunałów, wydanych w latach 1627-1631. Domagali się również całkowitej swobody w wykonywaniu kultu i propagowaniu własnego wyznania oraz surowych kar dla winnych zaburzeń religijnych. Szlachtę miał za to sądzić trybunał złożony w połowie z katolików i innowierców, a plebejuszów starostowie miast królewskich. Protestanci żądali także daleko idącej laicyzacji sądownictwa; procesy między różniącymi się w wierze duchownymi i świeckimi miały rozpatrywać wyłącznie sądy świeckie. Innowiercy domagali się wreszcie rozdzielania urzędów i dzierżaw bez względu na wyznanie, jak również zagwarantowania wolności religii ludziom „wszelkiej kondycji”, a więc także mieszczanom i chłopom.

Na te tak daleko idące postulaty katolicy nie chcieli się zgodzić. Poprzestano więc na potwierdzeniu uchwał konfederacji warszawskiej z bardzo jednak istotną zmianą. Dawniej konfederację zawierali między sobą różniący się w wierze (*dissidentes*) dla zapewnienia pokoju wyznaniowego i publicznego w państwie, obecnie akt ten traktowano jako gwarancję tolerancji dla protestantów udzielanej łaskawie przez katolików. Znajduje to swoje odbicie również w samej nazwie dyzydentów; przedtem obejmowano nią wszystkie wyznania, od 1632 r. będzie zaś ona dotyczyć wyłącznie

odstępców od Kościoła katolickiego. Nie śmiano jeszcze naruszyć swobód wyznaniowych szlachty różnowierczej, już traktowano jednak je jako przywilej, a nie wynik zgodnej umowy równouprawnionych stron. Wyraził to dobitnie Jerzy Ossoliński, przemawiając na sejmie elekcyjnym 1632 r. do dysydentów w te oto słowa:

*religia wasza przychodniem jest, która niedawno z cudzych krajów przywędrowała, katolicka zaś wiara była i jest jako pani a gospodyni w domu swoim. Tyle tedy możecie, ile wam z łaski pozwolono.*

Pewnym sukcesem różnowierców było natomiast zatwierdzenie postanowień sejmowych 1627 r.; unieważniono więc wszelkie wyroki sądowe oraz mandaty zmarłego króla, sprzeczne z zasadami konfederacji warszawskiej. Ustanowiono kary na gwałcicieli pokoju wyznaniowego. Uznano, iż duchowni dysydency winni podlegać sądom zwykłym (nie biskupim), a zbory zarówno w posiadłościach panów różnowierczych, jak w miastach królewskich muszą pozostać nietykalne. Jednocześnie jednak zakazano odbudowy świątyń protestanckich w tych miastach, motywując to pragnieniem zapobieżenia tumultom wyznaniowym. Protestanci kwestionowali dotąd prawo monarchy do ograniczania ich swobód w miastach królewskich, twierdząc, iż stanowią one raczej własność Rzeczypospolitej niż panującego. Odtąd prawo to, jako uchwalone przez sejm, nie mogło być podawane w wątpliwość. Konfederacja generalna objęła również arian, przeciw czemu katolicy

uroczyście zaprotestowali. Prymas ostrzegł zaś różnowierców, aby nie uważali za trwałą zdobycz tego, co im się udało podczas bezkrólewia i elekcji wytargować.

Tylko niektórzy przedstawiciele duchowieństwa katolickiego kwestionowali politykę właścicieli miast prywatnych, wyrażającą się w osadzaniu w nich protestantów, których obdarzano szerokimi przywilejami, zarówno gospodarczymi, jak wyznaniowymi. Kiedy jednak w r. 1660 biskup poznański, Wojciech Tolibowski, wystąpił z twierdzeniem, iż grozi to zgubą ojczyźnie, Andrzej Ossowski, występując w obozie innowierczych osadników, powoływał się na państwo jednolite wyznaniowe, a jednak rozdzielane przez waśnie i konflikty oraz takie, w których „mimo różnic wiary panuje spokój i pomyślność”.

W tym samym czasie, gdy kontrreformacja szerokim frontem podejmuje natarcie na polskich różnowierców, w Rzeczypospolitej znajdują schronienie ich współwyznawcy z Czech i Śląska. Wygnani z ojczyzny Bracia Czescy osiedlają się po r. 1628 masowo w Wielkopolsce, gdzie korzystają m.in. z opieki możnego rodu Leszczyńskich. Pojawiają się oni w Skokach Ostrorogów i we Włodawie. W największej jednak liczbie napływają do Leszna, które na skutek tego uległo szybkiej i znacznej rozbudowie. Dzięki przybyciu emigrantów ludność miasta wzrosła z 300 rodzin w 1618 r. do 2000 w 1658 r., a więc prawie siedmiokrotnie; zbudowano ratusz, wytyczono nowe ulice. Do Leszna przybyli również luteranie, którym Rafał Leszczyński przydzielił plac pod budowę zboru.



Szlachta wielkopolska rozpoczyna w Niemczech systematyczną agitację mającą na celu ściągnięcie do siebie prześladowanych tam protestantów. W tym celu rozsyła drukowane w języku niemieckim tzw. odezwy reklamowe, obiecujące nowo przybyłym pełną swobodę wyznania. Zachęteni nimi luteranie, głównie ze Śląska, przenoszą się masowo do Wielkopolski; w latach 1633-1641 np. osiedliło się ich w Kościanie ponad 200. Pojawiają się oni również w wielu innych miastach, przy których wyrastają dzięki temu nowe osiedla obdarzane prawem miejskim, jak to widzimy w Skokach, we Wschowie, w Zdunach. Napływ emigrantów ułatwia też szlachcie wielkopolskiej zakładanie nowych miast: Rawicza (1638), Szlichtyngowej (1644), Kargowej czy Bojanowa. Dzięki temu wiele miast, takich jak Babi-most, Bnin, Jutrosin czy Osieczna zmieniło swój charakter, stając się z czysto polskich i wyłącznie katolickich osadami z wyraźną przewagą różnowierców oraz ludności niemieckiej.

Zgodnie z obietnicami posiadacze tych ośrodków zapewniają w przywilejach lokacyjnych różnowiercom swobodę wykonywania praktyk religijnych, budowania szkół i zborów, zakładania parafii, wyboru władz duchownych. Co więcej, ludności ewangelickiej w celu jej przyciągnięcia stwarzano lepsze warunki egzystencji niż katolickiej. Przywileje dla Jutrosina (1638) i Kamiennej (1642) ustalały nawet kary dla osób, które by przeszkadzały protestantom w praktykach religijnych. Kościoły, szkoły i plebanie protestanckie zwalniano z wszelkich podatków i powinności dworskich.

Szlachcie szło o ściągnięcie w ten sposób do Wielkopolski zdolnych i pracowitych rzemieślników, z jakich się w dużej mierze emigranci rekrutowali. Również więc i na terenie Polski sprawdzała się zasada, iż interesy gospodarcze służyły sprawie tolerancji. W XVII w. jeden z jej angielskich rzeczników pisał, że prześladowanie wyznaniowe

*nie tylko sprzeciwia się zasadom Ewangelii Chrystusowej, ale także niszczy handel i dobrobyt naszego narodu, gdyż uciska i zmusza do emigracji jednostki najpracowitsze, wyludnia i uboży kraj.*

Ze względu na korzyści gospodarcze nie tylko szlachta dysydencka udzielała w swych miastach schronienia luteranom. To samo czyniło również wielu panów katolickich, jak Krzysztof Zegocki, Zygmunt Grudziński czy Adam Przyjemski. Także i inni wydawali przywileje gwarantujące swobodne wykonywanie kultu, przydzielali grunt i materiały na budowę zborów luterskich. Przyjemski np. swobodą praktyk religijnych obdarzył wszystkich swoich poddanych.

W pierwszej połowie XVII w. obserwujemy więc w Polsce dwie przeciwstawne tendencje: przybyłym z zagranicy luteranom zezwala się na wznoszenie nowych zborów, równocześnie zaś zabiera się różnowiercom stare, mieszczące się w dawnych kościołach katolickich świątynie. „Zborów budować zakazują [...] ministrów za chrzty, sakramenty, śluby pozywają”, skarżyli się dysydenci na sejmie 1648 r.. W tym samym jednak czasie dziesiątki ministrów luterskich i Braci

Czeskich przybywało do Polski., gdzie swobodnie odprawiali swe obrządki.

Z Krakowa, Rakowa, Poznania czy Węgrowa szykanowani różnowiercy, kupcy i rzemieślnicy, wynoszą się do Prus Królewskich; do Wielkopolski przybywają nowi ludzie tegoż wyznania i tych samych zawodów. Kraków w 1627 r. postanawia nadawać prawo miejskie tylko tym protestantom, którzy zobowiążą się do przejścia po pewnym czasie na katolicyzm; ograniczanie to zresztą później uchylono. Poznań w 1619 r. w ogóle zakazuje dysydentom osiedlania się w mieście; to samo czyni w 1651 r. Lublin w stosunku do arian. Równocześnie zaś w tych samych latach pełne swobody wyznaniowe uzyskują w licznych miasteczkach wielkopolskich luteranie i Bracia Czescy.

Przyczyna tych rozbieżności jest jasna; inaczej traktowano heretyckich rodaków, inaczej zaś cudzoziemców tego wyznania, odmiennie niż w prywatnych posiadłościach poczynano sobie z protestantami w miastach królewskich. Wreszcie czym innym były centra rzemieślniczo-handlowe obcych egzulantów, izolowane językowo od ludności, czym innym zaś ośrodki niebezpiecznej dla kontrreformacji, bo prężnej i atrakcyjnej propagandy wyznaniowej. Do tych ostatnich należał m.in. ariański Raków. Stanowił on własność najslabszego nie tylko ilościowo, ale i politycznie (brak magnatów wśród współwyznawców) odłamu dysydentów, najbardziej też znienawidzonego przez katolików, a nielubianego przez kalwinów.

Istniała tam słynna ze swych dzieł w całej Europie drukarnia, ściągająca zewsząd uczniów akademia, zbór i ośrodek spotkań synodalnych – dostateczne powody do likwidacji tak niebezpiecznego centrum. Należało znaleźć tylko pretekst. I tu trzeba powiedzieć, iż w XVII w. dla kontrreformacji każdy powód był dobry. W poprzednim stuleciu, choć kalwin Kreza i arianin Otwinowski znieważli czynnie Eucharystię, uszło im to na sucho; w 1646 r. współwyznawcę Otwinowskiego, Abrahama Hulewicza-Wojutyńskiego, za publiczne oświadczenie, iż stanowi ona ludzki wymysł, trybunał lubelski skazał – jako bluźniercę – na utratę czci i karę śmierci. Wyroku nie wykonano, bo zasądzony się ukrył. Karano jednak i za daleko mniejsze przewinienia; kiedy bowiem szlachta ariańska wystąpiła w 1635 r. w obronie współwyznawców oskarżonych o protegowanie arianizmu, jedenastu Braci Polskich poszło siedzieć do wieży za obrazę trybunału.

*Próżno nurkowie swą się wiarą jeżą,  
Słusznie trybunał pokarał ich wieżą,  
Ucząc ich wiary, żeby chcieli wiedzieć:  
Jeśli źle w wieżej, gorzej w piekle siedzieć*

– pisał na ten temat zgryźliwie współczesny poeta katolicki.

Każdy pretekst był więc dobry: trybunał w Piotrkowie skazał kalwina Ostrowskiego na wieżę za to, iż nie ukląkł przed niesionym w procesji Najświętszym Sakramentem. Tłumaczono, iż tak jak cudzoziemiec musi się kłaniać obcemu królowi, choć nie jest jego

poddanym, tak i dysydenci, choć nie wierzą, iż Bóg jest w tym sakramencie, „jeśli jako cudzoziemcy mają się do naszej religii” (znów argument niesłychanie charakterystyczny dla ówczesnych nastrojów i propagandy), powinni oddać hołd Bogu utajonemu w sakramencie.

W 1638 r. pozwano do sądu arian rakowskich (z właścicielem miasteczka, Jakubem Sienieńskim, na czele), ponieważ uczniowie tamtejszej akademii zniszczyli z rozmysłu czy też przypadkiem krzyż stojący na gruntach granicznych. Warto tu przypomnieć, iż Sienieński toczył spory graniczne ze swoim sąsiadem, gorliwym zelantem, księdzem Jerzym Rokickim. W zatargach tego typu często szachowano przeciwnika wystawieniem na terenach spornych – jako słupa granicznego – krucyfiks, którego różnowierca, bez obawy narażenia się na zarzut świętokradztwa, nie mógł usunąć. Jedynie jezuici potrafili sobie z tym poradzić: kiedy w drugiej połowie XVII w. pewien szlachcic wystawił dwa krzyże na spornej z zakonem ziemi, ks. Marcjan Bujalski kazał je obalić. Na czynione zaś mu zarzuty odpowiedział dowcipem, że gdyby był trzeci krzyż, dałby mu spokój; na trzecim bowiem wisiał Jezus, a na dwóch pozostałych łotrowie. Tak więc nie były to krucyfiksy, ale „proste drzewiska”.

Co uszło na sucho jezuicie, nie mogło ujść płazem arianinowi, tym bardziej że od dawna czekano na okazję. Sprawę wniesiono na odbywający się właśnie sejm; narobiła ona wiele hałasu, albowiem w wysłanym Sienieńskiemu pozwie poczytano mu za winę również utrzymywanie ariańskiej szkoły i drukarni. Oburzyło to

nawet niektórych katolików; ujrzeli oni w tych zarzutach zagrożenie przywilejów szlacheckich. Dwa podpisy katolickie obok dysydenckich spotykamy też na protestacji przeciw wyrokowi sądu sejmowego w sprawie Rakowa.

Nakazywał on likwidację ariańskiej szkoły, drukarni i zboru, jej nauczycielom i ministrom polecono w przeciągu czterech tygodni opuścić miasteczko. Wszelkich prób restytucji tam arianizmu zakazano pod groźbą olbrzymiej grzywny.

Polityka kontrreformacji była jasna; wybrano najśłabsze i najbardziej znienawidzone za swój radykalizm dogmatyczny spośród dysydentów wyznanie. Uderzano w jego najżywotniejsze i najważniejsze ośrodki: szkoły, zbory, drukarnie. W latach 1644-1648 zapadają wyroki na szlachtę wołyńską za utrzymywanie tych właśnie instytucji. Winą, w rozumieniu trybunału, staje się niekiedy samo propagowanie i szerzenie arianizmu; pojęcie nader obszerne, skoro obejmowało nawet swobodę kultu. Sypały się kary grzywny na szlachtę, banicji na ministrów i wiernych.

W 1647 r. sąd sejmowy wydał nakaz zamknięcia wszystkich szkół i drukarni Braci Polskich na terenie całej Rzeczypospolitej. Za tłoczenie, rozpowszechnianie, a nawet i przechowywanie książek ariańskich groziło odtąd wygnanie z kraju i konfiskata majątku. Jako pretekst do wydania tak surowego wyroku posłużyło ogłoszenie przez wybitnego pisarza ariańskiego, Jonasza Szlichtynga, książki *Wyznanie wiary zborów tych, które się w Polszczyźnie chrystyjańskim tytułem pieczętują*. Auto-

ra za opublikowanie dzieła, zawierającego wykład doktryny ariańskiej, skazano jako „błuźniercę” na karę śmierci. Książkę spalono publicznie. Wyrok został wydany zaocznie, gdyż Szlichtyng przezornie na sąd się nie stawił. Ukrywał się w Niderlandach i Siedmiogrodzie, a potem na Podgórzu po dworach szlachty ariańskiej. Sprawa podobna do tej Bolestraszyckiego, z tą jednak różnicą, iż Szlichtyng nie znalazł tak możliwych protektorów. I jeszcze jedno: tym razem przeciw wyrokowi protestowali tylko różnowiercy, zaniepokojeni o własne swobody. Katolicy siedzieli spokojnie. Sytuacja zmieniała się stanowczo na niekorzyść dysydentów.

Protestowała za to szlachta ruska, prawosławna i katolicka, głęboko oburzona decyzjami trybunału lubelskiego, skazującymi ukraińskich arian (Sieniutę, Stoińskiego, Czaplica czy Niemiryca) na kary pieniężne, a ich uboższych współwyznawców na infamię i banicję. Grzywny płacono, ministrowie udawali się na pewien czas gdzie indziej, po czym za kilka miesięcy (niekiedy nawet tygodni) powracali na dawne miejsce, co stwarzało powód do nowych procesów. Zapadające w nich wyroki pozostawały zazwyczaj na papierze. Jedne drukarnie uległy likwidacji, inne umieszczały na wydawanych książkach fikcyjne daty i miejsca druku. Nieco już gorzej było ze szkołami, choć i tu trudno mówić o całkowitej ich likwidacji. W prywatnych posiadłościach szlachty ariańskiej nadal istniały zbory, do których jawnie i swobodnie uczęszczano.

Znów jednak warto przypomnieć, iż uchwalony w maju 1648 r. w Anglii tzw. *Draconic Ordinance*

ustanawiał karę śmierci za szerzenie poglądów antytrynitarskich; palono książki socyniańskie w Amsterdamie i Rotterdamie. Nawet tak przecież tolerancyjne Niderlandy doczekały się w 1653 r. surowego edyktu grożącego nie tylko wygnaniem, ale i śmiercią tym wszystkim, którzy przywożą, drukują i kolportują literaturę ariańską oraz uczęszczają na zebrania zwolenników tej sekty. Co prawda i tam tych surowych zarządzeń w praktyce nie realizowano. W Prusach Królewskich protestanci występowali przeciw arianom o wiele ostrzej, niż to czynili w Koronie czy na Litwie katolicy. W 1643 i 1644 r. Gdańsk wydzielił z miasta kilku szczególnie aktywnych tam arian. W 1647 r. Władysław IV zakazał propagandy antytrynitarskiej w Prusach, dekret ten był zapewne wynikiem wspólnych starań protestantów i katolików. W 1648 r. na sejmiku w Malborku obserwujemy budującą zgodę wyznaniową: z jednej bowiem strony burmistrz gdański, luteranin, Adrian Linde, domagał się wyłączenia arian spod opieki konfederacji warszawskiej, z drugiej zaś biskup Wacław Leszczyński chwalił gdańszczan za wypędzenie Braci Polskich z miasta.

Sejmik wykluczył wówczas arian pruskich od udziału w obradach i posłowania na sejm. Równocześnie zakazano im stawiania zborów i nabywania dóbr, a majątki zakupione w ciągu ostatnich trzech lat polecono sprzedać. Jak się wydaje, pod rządami luteranów Bracia Polscy przetrwaliby krócej niż w katolickiej Rzeczypospolitej. W każdym razie, mimo czynionych na sejmie 1648 r. zabiegów, nie wyłączono ich



jeszcze spod opieki konfederacji warszawskiej. Bracia Polscy stanęli wówczas jednak – jak byśmy dziś powiedzieli – na krawędzi paragrafu, skoro tolerancję ograniczono do chrześcijan wierzących w Trójcę Świętą. I tak zresztą katolicy zaprotestowali przeciw tej uchwale, stwierdzając, iż nie biorą na siebie odpowiedzialności za utrzymanie pokoju wyznaniowego wobec arian. Nie uznają oni bowiem Chrystusa za Boga, czym się inni dysydenci słusznie brzydzą. Kalwini zgadzali się milcząco na rzucenie Braci Polskich katolikom na żer.

Dużą rolę odegrał tu stały antagonizm kalwińsko-ariański; lędzono się również, iż poświęcenie najslabszego liczebnie i najbardziej znienawidzonego odłamu różnowierstwa odwróci burzę od reszty tego obozu. Najbliższa przyszłość miała wykazać, jak bardzo złudne były te nadzieje.

## XII. Koniec jednej epoki

RÓWNIEŻ ZA PANOWANIA WŁADYSŁAWA IV trwały nadal pogromy wyznaniowe w miastach Korony i Litwy, choć kierowano je głównie przeciw ludziom, bo świątyn już nie stało. Z wyjątkiem – Wilna. Ale tam z kolei umiano się zabrać inaczej do rzeczy. Chęć likwidacji zboru istniała od dawna, brakło tylko pretekstu. Dostarczyły go kawki i – uczniowie. W 1639 r. dwaj chłopcy ze szkoły ewangelickiej strzelając z łuku do tych ptaków, uszkodzili przypadkowo posążek Michała Archanioła, umieszczony na szczycie kościoła franciszkanek. Oburzony tłum zniszczył zbór kalwiński, a sejm 1640 r. dopełnił reszty. Wydany wówczas wyrok nakazywał likwidację świątyni protestanckiej i szkoły; zabroniono również kalwinom odprawiania w obrębie Wilna nawet prywatnych nabożeństw. Ponieważ jednak byli oni silniejsi od arian, a ks. Janusz Radziwiłł miał większe od nieszczęsnego Sienieńskiego wpływy, więc zbór ostał się, choć przeniesiono go poza mury miejskie. Sprawy Rakowa nie udało się wiernie skopiować, mimo że te same osoby, tzn. fałszywy (boć mu w gruncie rzeczy o interesy polityczne szło) gorliwiec Ossoliński i nieprzejednany w zawziętości biskup Zadzik, były głównymi sprężynami zarówno tragedii rakowskiej, jak wileńskiej. O tym, że powielanie udanego wzoru uśmiechało się kontrreformacji, wiedzano nazbyt dobrze. W 1639 r., kiedy biskup chełmiński, Kasper Działyński, chciał odprawić uroczystą procesję w Toruniu, i to przez główny

rynek, na którą dotąd katolikom nie zezwalano, zastał ulice zagrodzone łańcuchami, a straż pod bronią. Zagrała w nim krew nie tylko obrażonego dostojnika kościelnego, ale i karmazyna; w jego osobie, jak się skarżył na sejmie tegoż roku, obrażono całą rodzinę Działyńskich. Oburzeni tym posłowie zażądali wówczas skróconego i surowego postępowania sądowego, takiego, jaki zastosowano wobec Rakowa. Otrzeźwił ich jednak kalwin, Piotr Kochlewski, przypominając, iż nie czas na zadzieranie z miastami pruskimi, a Toruń to nie Raków. Zbrojni w pieniądze i przywileje luteranie toruńscy okazali się trudniejszym do pokonania przeciwnikiem od izolowanych i nielubianych arian; całą sprawę załatwiono ostatecznie polubownie.

Fakt, iż niektórzy biskupi czuli się bardziej karmazynami niż duchownymi, nie zawsze zresztą wychodził różnowiercom na złe. Doświadczył tego sam Jerzy Niemirycz, jeden z najbogatszych magnatów ukraińskich, a zarazem gorliwy arianin. W 1641 r. w Żytomierzu, kiedy dopełniał przysięgi na sesji sądowej, zapytany, czy gotów jest złożyć ją na Trójcę Świętą, miał rzekomo odpowiedzieć, iż może przysięgać nie tylko na trójkę, ale i na czwórkę. Tego tylko było przeciwnikom trzeba: wojewoda kijowski, Janusz Tyszkiewicz, zaskarżył Niemirycza do trybunału lubelskiego, a żeby go jeszcze bardziej pograć, dołączył jakiś jego skrypt „błuznierstwa straszliwego przeciwko Panu Bogu pełny”. Wyliczył też krzywdy, jakich ten „obmierzły” arianin miał się wobec kleru katolickiego dopuścić.

Sprawa groziła Niemiryczowi co najmniej banicją i konfiskatą dóbr.

Na procesie jednak, który odbył się w 1645 r. w Lublinie, wziął go w obronę biskup kijowski, Aleksander Sokołowski. Stwierdził on mianowicie, iż zarzuty bluźnierstwa są wyssane z palca, a wszystkie pretensje kleru Niemirycz zaspokoił. Tyszkiewicz wpadł w furję i zarzucił Sokołowskiemu, iż dał się nakłonić do fałszywych zeznań możliwym krewnym podkomorze-  
go kijowskiego, Leszczyńskim. Niewiele to pomogło i trybunał Niemirycza uwolnił.

Zapewne był to wypadek nietypowy, ale na szczytach społecznych jeszcze się ze sobą dogadywano. Arianin, Hieronim Gratus Moskorzowski, wspomina, iż kiedy w lutym 1647 r. spotkał się w Elblągu z biskupem Wacławem Leszczyńskim, swoim dalekim krewnym, ten w niezmiernie kulturalny i delikatny sposób zachęcał go do zmiany wyznania. Przy pożegnaniu przed progiem kościoła biskup skropił arianina wodą święconą i powiedział, iż bardziej od skropienia jest mu potrzebne zanurzenie w niej (czyli chrzest), na co Moskorzowski, dziękując za wyświadczoną łaskę, oświadczył, że tak mroźny miesiąc nie sprzyja kąpieli. W podobnie kulturalny sposób polemizowali ze sobą w 1643 r. kalwin Zbigniew Gorajski i Jerzy Słupecki, który zamierzał porzucić to wyznanie na rzecz katolicyzmu. Słupecki był zresztą bratankiem Wacława Leszczyńskiego; ów biskup jego matkę, a swoją siostrę, zdołał dopiero, jak głosi jej nagrobek, przed samą śmiercią (1654) nawrócić. Nie wiadomo zresztą, czy nagrobek

mówi prawdę i o ile nawrócenie to było u wiekowej staruszki świadome, ale przyszłemu arcybiskupowi gnieźnieńskiemu nie wypadało mieć nawet na tamtym świecie siostry kalwinki. Z kolei biskup chełmiński Andrzej Leszczyński oświadczył na sejmie 1646 r., że choć *propter conscientiam* (z powodu sumienia) nic nie może dysydentom pomóc, to *propter bonum pacis* (dla pokoju publicznego) gotów jest dla nich wszystko uczynić. Biskupa Pawła Piaseckiego nuncjusz Visconti obwiniał zaś o zbytnią pobłażliwość wobec heretyków.

Nie tylko powiązania rodzinne łagodziły ciosy kontrreformacji; ostrze jej represji stępiała – do czasu zresztą – solidarność warstwy szlacheckiej, świadomość, że od ataku na swobody wyznaniowe dysydentów niedaleka jest droga do pogwałcenia przywilejów całego stanu. Odwoływała się do tego nieustannie propaganda różnowiercza. Celowali w niej zwłaszcza arianie, którzy każde pogwałcenie własnych praw utożsamiali ze zgubą wolności szlacheckich. Tak jak w XVI w. torowały one drogę sukcesom reformacji, tak w następnym stuleciu miały uratować resztki jej zwolenników. W 1638 r. Samuel Przypkowski, atakując wyrok w sprawie Rakowa, twierdził, iż skoro królowi pozwoli się sądzić bez prawa, to z czasem zacznie on karać bez sądu, ustanawiając samowolnie na zgubę szlachty prawa. W ataku na jednego z głównych winowajców zagłady Rakowa, Jerzego Ossolińskiego, z ręcznie znów dowodzono, że jest on wrogiem całego stanu szlacheckiego, którego przywileje w tym procesie naruszono.

W odpowiedzi duchowieństwo z wielkim naciśkiem podkreślało, iż prześladowanie różnowierczej szlachty w niczym nie naruszy ogólności wolności tego stanu. Nie całkiem w to jednak wierzono, zwłaszcza że przez cały w. XVII trwa na sejmach walka z nadmiernym majątkowym uprzywilejowaniem kleru. Mimo wzmagającej się pobożności szlachta jest zaniepokojona szybkim wzrostem majątków klasztornych. Za jej staraniem Urban VIII wydaje w 1633 r. zarządzenie zabraniające jezuitom i niektórym innym zakonom nabywania dóbr ziemskich. W r. 1635 sejm Rzeczypospolitej rozciąga to ograniczenie na całe duchowieństwo, zakazując szlachcie przekazywania tych dóbr Kościołowi jakąkolwiek drogą. Skargi o niepłacenie dziesięciny miały odtąd iść do sądu grodzkiego lub ziemskiego (a nie duchownego). Ustawy te są ponawiane w latach następnych. Na próżno jednak, ponieważ kler zawsze znajduje sposoby, aby obejść niewygodne dla siebie ustawy. Sam jednak fakt ich uchwalenia przez szlachtę, wówczas już w lwiej części katolicką, świadczy, iż jej antagonizm z klerem trwał nadal. Podobnie jednak jak przed reformacją, tak i po jej klęsce nie był on już łączony z postulatami reform wyznaniowych.

Niemniej jednak różnowiercy zręcznie się do niego odwołują w walce o swobody wyznaniowe dla siebie. Już Marcin Czechowic twierdził, iż nietolerancja kleru nie wypływa z jego gorliwości religijnej, lecz ze strachu o przywileje majątkowe i stanowe. W 1615 r. ten sam motyw podejmuje Brat Czeski, Jan Tyniecki, który zwracając się do kleru, tłumaczy mu, iż skoro chce od-

zyskać dawne dobra i dochody, to nie powinien czynić tego na drodze gwałtów, burzenia zborów i procesów sądowych, ale poprzez nauczanie prawdziwej Ewangelii. Jeszcze w 1642 r. kalwin, Adam Rej, groził zgoła przesadnie klerowi powtórzeniem się w Polsce XVII w. zajęć husyckich; wówczas protestanci – jak twierdził – mogą znaleźć wielu sojuszników pomiędzy katolikami, którzy niezadowoleni z obecnego stanu rzeczy i „na księży z wielu miar wątróbkę mający” wspomogą ich w tej walce. Jak na razie, prowadzili je pokojowymi środkami poprzez swoich posłów; dlatego też np. Bracia Czescy przypominając w 1638 r., iż wolność wyznaniowa zależy w Polsce od łaski Bożej, ale zaraz po niej od wolności politycznej, zaklinają swych szlacheckich współwyznawców, aby bywali na sejmikach i tam bronili wiary. Istotną rolę odgrywała tu również solidarność polityczna różnowierców, mimo że w XVII w. dzieło zgody sandomierskiej poszło między nimi w zapomnienie. Kler starał się za wszelką cenę wykorzystać wzajemne rozbieżności. Nie tylko na terenie Prus Królewskich (o czym już wspominaliśmy), ale i w Koronie pisarze katoliccy pragnęli wbić klin pomiędzy wyznania. Pod koniec XVI w. np. Marcin Żagiel w polemice z kalwinami porównuje panujący u nich rozgardiasz ze zwartością, z porządkiem i pobożnością, jaka cechuje arian. W następnym stuleciu Mikołaj Cichowski pisze o zasadniczej zgodności wierzeń kalwinów, luteranów i katolików. Wszystkich tych chrześcijan, brzydzących się bluźnierstwami, przeciwstawia polemista katolicki Braciom Polskim, którzy wierzą jak Żydzi i Turcy.

W początkach XVII w arianie zabiegają daremnie o unię wyznaniową z kalwinami; ich wysiłki rozbijają się w dużym stopniu o opór nie szlachty, lecz teologów tego wyznania. Szlachta przyjaźni się z Braćmi Polskimi, wysyła dzieci do ich szkół, wchodzi w związki rodzinne, słowem bariery wyznaniowe nie grają tu większej roli. Teologowie patrzą z najwyższym oburzeniem na doktrynę wyznaniową arian, a w szczególności na ich próby rozumowego podejścia do spraw wiary. Jakub Zaborowski pisze np. na ten temat traktat *Ogień z wodą* (sam tytuł symbolizuje tu zasadniczą przeciwstawność obu wyznań) i stwierdza, że prędzej jelenie będą paść się na niebiosach, niż unia dojdzie do skutku.

Kalwini, a przede wszystkim należąca do nich szlachta, mieli jednak na tyle poczucia rzeczywistości, że stale deklarowali (jak to czyni np. synod wileński 1616 r.), iż w obronie „wolności i praw szlacheckich” gotowi są zawsze z arianami zgodnie współdziałać. I nie tylko deklarowali: posłowie kalwinów i Braci Czeskich występowali na ogół na sejmach i w trybunałach w obronie swoich ariańskich towarzyszy niedoli. Ich podpisy znajdujemy na proteście w sprawie zamknięcia Rakowa, a Janusz Radziwiłł, Zbigniew Gorajski, Andrzej Morsztyn i inni kalwińscy potentaci wstawiają się za usuwanymi z Gdańska Braćmi Polskimi. W sprawie jednego z nich (Marcina Ruara) interweniują także dwaj magnaci katoliccy (Stanisław Koniecpolski i Łukasz Opaliński). I wreszcie kalwini systematycznie torpedują wszelkie próby wyłączenia arian spod opieki konfederacji warszawskiej. Dopiero w r.



1648 przystają milcząco na żądania katolików w tej sprawie, a w dziesięć lat później godzą się tchórzliwie na wygnanie arian z Polski. Wymawiali im gorzko ci ostatni, iż posłowie kalwińscy, choć na sejmie 1658 r. było ich z dziesięciu, nie wystąpili w obronie Braci Polskich. Przystali wtedy na uchwalenie edyktu banicji, który i ich samych uderza, „co widzą, ale po czasie” – pisał później Andrzej Lubieniecki Młodszy.

Do r. 1648 jednak wzajemna, przynajmniej zewnętrzna, solidarność dysydentów hamowała skutecznie narastającą nietolerancję. Dochodzi również do znacznego zbliżenia kalwinów i Braci Czeskich; na synodzie w Ostrorogu w 1627 r. kalwini wielkopolscy, którym pozostało zaledwie siedem zborów, łączą się z tamtejszymi Braćmi, na pozostałych zaś terenach Rzeczypospolitej oba wyznania upodabniają się do siebie pod względem obrzędowym, wprowadzając m.in. wspólną agendę. Najtrudniej było o zbliżenie z luteranami, najmniej skłonny do ustępstw i liczącymi bardziej na pomoc miast pruskich niż na protekcję szlacheckich dysydentów.

Miasta te, z którymi się w Rzeczypospolitej niesłuchanie liczone, nie tylko dość śmiało przeciwstawiały się katolikom na własnym terenie, ale i występowały częstokroć w obronie współwyznawców zamieszkałych w Koronie. Podobną rolę zaczynają również odgrywać książęta pruscy, którzy od połowy XVII w. coraz częściej wstawiają się u dworu polskiego za prześladowanymi protestantami. To ostatnie interwencje miały zresztą w przyszłości ujemnie zaciążyć na losach Rze-

czypospolitej. Jak na razie jednak, hamowały one w pewnym stopniu postępy nietolerancji. Kiedy na początku najazdu szwedzkiego (w pierwszej połowie 1656 r.), stawiając znak równości pomiędzy „lutrami” a zdrajcami, rzucono się na dwory szlachty różnowierczej, Jan Kazimierz ostro potępił te napady. Król zaprzeczył, jakoby wydał rozkaz wyniszczenia protestantów w Polsce; nie chciał on bowiem zrażać do siebie tak księcia siedmiogrodzkiego, kalwina Jerzego II Rakoczego, jak protestanckich miast pruskich (z trwającym wiernie przy Rzeczypospolitej Gdańskiem na czele) ani też przecinać wszelkich dróg porozumienia z wiarołomnym elektorem, Fryderykiem Wilhelmem. W miastach pruskich zresztą każdorazowe sukcesy szwedzkie pociągały za sobą zakazy urządzania procesji katolickich, wypędzanie jezuitów, odbieranie zagarniętych przez kontrreformację kościołów.

Aktualny układ stosunków politycznych wielokrotnie krzyżował jej plany. Udało się wprawdzie po długich zabiegach doprowadzić do unii Ormian z Kościołem katolickim, ale dzieło unii brzeskiej okazało się za to w dużym stopniu nietrwale. Już w początkach XVII stulecia jedni porzucali Kościół unicki dla prawosławnego, drudzy zaś (przede wszystkim szlachta) woleli od razu przyjąć obrządek Kościoła rzymskiego. Rzym chcąc temu zapobiec, wydał w 1624 r. zakaz przechodzenia z obrządku grekokatolickiego na rzymskokatolicki, obowiązujący początkowo zarówno duchowieństwo, jak i świeckich, a ograniczony później do samego kleru. Co ważniejsze jednak, Kościół prawo-

sławny, faktycznie mimo zniesienia istniejący, uzyskał wkrótce własną hierarchię duchowną.

Przywrócono ją nielegalnie w 1620 r., w wyniku m.in. starań Kozaków czynionych w tej sprawie u patriarchy jerozolimskiego, Teofana. Na jesieni 1620 r. wyświęca on w kijowskiej cerkwi, przy zasłoniętych oknach, biskupów oraz metropolitę Hioba Boreckiego. Ośmieleni tym prawosławni domagali się uznania ich Kościoła, nazywanego oficjalnie dyzunickim. Zygmunt III Waza zabronił posłuchu dla nielegalnie utworzonej hierarchii, polecając chwytać i karać jej przedstawicieli. W rzeczywistości jednak żadnemu z nich włos z głowy nie spadł. Kiedy zaś arcybiskup połocki, Jozafat Kuncewicz, zaczął się uciekać do gwałtownych metod, wywołało to powszechne oburzenie. Zamykał on cerkwie prawosławne, wyganiał popów itd. Wymawiał mu to gorzko hetman litewski, Lew Sapieha, który zarzucał Kuncewiczowi, iż gwałci wolność sumienia. W końcu poryw— czy arcybiskup padł ofiarą własnej gorliwości religijnej; zamordowali go w 1623 r. mieszczanie witebscy, kilkunastu z nich za to ścięto, a ratusz, w którym się gromadzili, zburzono.

Nic więc dziwnego, iż toczona w atmosferze wzajemnego zacietrzewienia pertraktacje prawosławno-unickie nie doprowadziły do pojednania obu stron. Dyzunicy zyskują zresztą poparcie Kozaków, z którymi Rzeczpospolita nie może się nie liczyć, odbywają oficjalnie swe synody, prowadzą szkoły i bractwa. Ze względu na Kozaków oraz licząc się z faktami dokonanymi, Władysław IV uznaje w 1633 r. oficjalnie istnie-

nie hierarchii prawosławnej. Decyzji tej papież nie zatwierdził, wzywając biskupów unickich i łacińskich do bronięcia praw Kościoła, naruszanych przez króla. Władysław IV niewiele się tym przejął, a sejmy z lat następnych (1635 i 1647) przyznały wyznawcom prawosławia te same swobody wyznaniowe, co unitom; m.in. zwrócono im liczne cerkwie.

Stosunek króla do spraw religii odbiegał znacznie od mało tolerancyjnej postawy jego ojca, stąd też panowanie Władysława IV przyniosło pewne odprężenie w sprawach wyznaniowych i częściowe przynajmniej złagodzenie nacisku kontrreformacji. Chcąc wystąpić wobec pogrążonej w odmętach wojny trzydziestoletniej Europy w roli mediatora skłóconych wyznań, starał się on nawet o pojednanie protestantów z katolikami. W tym celu zwołano w 1645 r. w Toruniu *colloquium charitativum* (dosłownie: rozmowę w duchu miłości). Wzięli w niej udział z jednej strony luteranie, kalwini i Bracia Czescy, z drugiej zaś duchowni katoliccy. Arian do obrad, za zgodną wolą obu stron, nie dopuszczono.

Otworzył je w imieniu króla kanclerz, Jerzy Ossoliński, który chwalił monarchę, iż swą tolerancją ustrzegł Polskę od nieszczęść wojen religijnych widzianych w innych państwach. Aby im zapobiec, król pragnie doprowadzić do pojednania się wyznań. Choć z zabiegów tych nic nie wyszło, wszyscy różnowiercy chwalili jednak – jak się wydaje, szczerze – dobrą wolę Władysława IV oraz jego tolerancyjną postawę. Kollokwium to również nie przypadło do gustu papieżowi,

który zresztą już przedtem (1634) musiał uznać prawo króla do obsadzania w Polsce biskupstw i opactw. Stosunki monarchy z zasiadającym wówczas w Rzymie Urbanem VIII były w ogóle nie nadzwyczajne. W mniemaniu Władysława IV papież okazywał mu – jako królowi elekcyjnemu – mniej szacunku niż władcom dziedzicznym. Urban VIII uważał zaś, iż Władysław IV czyni zbytne ustępstwa na rzecz prawosławnych i dysydentów.

Odpowiedni protest w jego imieniu złożył w 1642 r. nuncjusz Filonardi; cóż z tego, skoro poparło go zaledwie dwóch biskupów i pięciu senatorów świeckich.

Mariusz Filonardi musiał zresztą niebawem opuścić Polskę nie tylko na skutek zatargu wynikłego o kolumnę Zygmunta III. Aby ją ustawić w 1643 r. przed zamkiem, trzeba było wpierw oczyścić plac ze stojących na nim domów. Ponieważ należały one do klasztoru benedyktynek, Filonardi zakazał burzenia tych domostw pod groźbą interdyktu. Król jednak polecił je rozebrać, a kiedy nuncjusz opamiętawszy się, przybył do pałacu z przeprosinami, odmówiono mu audiencji. Jak ustaliła T. Chynczewska-Hennel, powodem niełaski królewskiej było przejęcie listów nuncjusza, w których miał on szkalować króla, nazywając go m.in. protektorem „heretyków i schizmatyków”. Sejm zaś wystosował do papieża list żądający odwołania Filonardiego z Polski.

*Niechaj się chełpi, kto chce, krwawymi zwycięstwami i przywróceniem religii przez mordy i rzezie – pisali*

*postowie – my sądzymy, że pobożność naszych królów skuteczniejsza jest niż oręż: i tego jedynie miecza dla nawrócenia heretyków używamy.*

Ponieważ zaś Filonardi pragnął postępować inaczej, król życzy sobie, aby opuścił kraj, co też nuncjusz musiał w sierpniu 1644 r. uczynić. Również jezuita narazili się Władysławowi IV, gdyż wbrew jego woli przyjęli młodego Jana Kazimierza do nowicjatu. Rozgoryczony monarcha pisał w związku z tym do brata, iż ojciec ich „na podporę domu swego wychował, a nie dla tych szalbierzy, którzy wszystkim światem, a pono i niebem łudzą”. Dla pełności obrazu Władysława IV warto dodać, że pomawiano go o oziębłość religijną, król unikał bowiem długich i częstych nabożeństw. Przychylny mu nuncjusz, Honorato Visconti, tłumaczył Rzymowi, iż nie ma w tym złej woli monarchy. Po prostu ilekroć znajduje on się w kościele, doznaje mdłości i osłabienia na skutek wyziewów płynących z umieszczonych pod posadzką trumien.

Różnowiercy nie mogli oczywiście nie odczuć pozytywnych skutków takiego stosunku do Kościoła i papieża. Nowy kurs polityki wyznaniowej króla przejawiał się nawet w drobiazgach; Władysław IV polecił np. urządzić w Toruniu uroczysty pogrzeb swej ciotki – luteranki, Anny Wazówny. Zmarła ona wprawdzie w 1625 r. w Brodnicy, dopiero jednak w 1636 r. przeniesiono uroczyście trumnę do zboru luterańskiego w Toruniu (obecnie kościół pw. Najświętszej Marii Panny); wspaniały marmurowy nagrobek Anny Wa-

zówny zachował się tam do dziś. W pogrzebie wzięli udział dygnitarze Rzeczypospolitej, w tym delegaci króla, w osobach Krzysztofa Radziwiłła, Andrzeja Reja i Zygmunta Guldensterna, oraz inni magnaci protestanccy i liczne duchowieństwo tego wyznania. Liczba senatorów dysydenckich wzrosła zresztą za panowania Władysława IV z 5 w 1632 r. do 11 w 1648 r., a on sam, ku oburzeniu biskupów, nosił się w 1638 r. z zamiarem poślubienia kalwinki, księżniczki Elżbiety, córki palatyna reńskiego, Fryderyka V Wittelsbacha.

Również trwające za rządów Władysława IV pogromy wyznaniowe w miastach spotykają się (choć nie zawsze) z potępieniem królewskim. I nie tylko potępieniem. W 1633 r. żacy krakowscy napadli na pogrzeb i wywlekli z trumny zwłoki protestantki, włóczyli je po mieście, a następnie wrzucili do Wisły. Wszczęte wówczas z rozkazu Władysława IV surowe dochodzenie doprowadziło do wydalenia sprawców tego czynu z uniwersytetu oraz skazania głównego winowajcy zejść na śmierć. Ledwo go od niej wybroniło wstawiennictwo kleru i różnowierców, których katolicy prześlągali wysokim odszkodowaniem oraz obietnicą, iż podobne zajścia więcej się nie powtórzą. Powtórzyły się jednak: w 1643 r. banda studentów, powracająca z pielgrzymki do Kalwarii Zebrzydowskiej, obrabowała dwór kalwina, Michała Kałaja w Chorowicach; samego właściciela ciężko pobito, a łupy wywieziono na zapobiegliwie sprowadzonych wozach, jego współwyznawcy podnieśli słuszny alarm; rektor uniwersytetu

(Krzysztof Najmanowicz) wręcz odmówił ukarania winnych.

Całą sprawę wziął jednak w swoje ręce wojewoda krakowski, Stanisław Lubomirski; wojska jego pojmały wkrótce w Jarosławiu trzech napastników, czwarty schronił się u jezuitów w tamtejszym kościele pw. Najświętszej Marii Panny. Świątynię otoczono wojskiem i oblegano tak długo, dopóki ojcowie nie wydali ostatniego ze sprawców. Wszyscy oni, stanąwszy przed sądem, motywowali napad rabunkowy względami gorliwości religijnej; twierdzili więc, iż grabienie heretyków uważają za swój obowiązek, powoływali się na aprobatę duchowieństwa i słowa Pisma Świętego, przypominali wreszcie pogromy wyznaniowe w Poznaniu, Lublinie i Wilnie, które uszły żakom bezkarnie. Tym razem jednak się przeliczyli; mimo że masy studenckie wrzały gniewem i oburzeniem, Lubomirski tumultu się nie uląkł. Całą czwórkę ścięto na rynku w Krakowie, trzech innych dało głowy w Tarnowie. Wśród tych ostatnich był główny inicjator napadu, kleryk Stanisław Sadureja Skawinka, któremu biskup przed śmiercią zdjął święcenia.

W czerwcu 1647 r., kiedy studenci ponownie wszczęli w Krakowie tumult wyznaniowy i zaczęli grabić kamienice kalwińskich mieszczan, ten sam Lubomirski polecił wojsku rozproszyć uczestników. Kilkuśet młodych ludzi obrzuciło je kamieniami, w odpowiedzi na co piechota zamkowa dała salwę do tłumu; padło kilku zabitych i kilkunastu rannych. Ta energiczna akcja uratowała mienie i życie wielu krakowskich



protestantów, których zresztą król polecił w 1635 r. przyjmować do prawa miejskiego. W ten sposób został uchylony zakaz, uchwalony przez radę miasta Krakowa w 1627 r. Również w innych miastach królewskich Władysław IV interweniował w obronie dysydentów.

W lutym 1633 r. miał miejsce w Lublinie napad studentów na pogrzeb kalwiński. Jego uczestnicy, działając w obronie własnej, zabili kilku napastników. Wszczął się tumult wyznaniowy, w czasie którego zrabowano mieszkanie seniora zboru kalwińskiego, doktora Samuela Makowskiego; sąd duchowny uznał go za jednego z głównych winowajców tych zajść. Wówczas Makowski udał się do Warszawy, gdzie uzyskał od króla glejt ochronny (*salvus conductus*); Władysław IV wysłał zaś do Lublina komisarzy, którzy mieli zbadać przebieg zajścia. Ich orzeczenie wypadło na korzyść kalwinów; ustalili też przepisy zapobiegające na przyszłość napadom na pogrzeby. Kler lubelski zaprotestował przeciw decyzji komisarzy królewskich, a Makowskiego postawiono przed trybunał lubelski, który skazał go na karę śmierci.

Tego znanego doktora, zasłużonego w walce z zarazą morową, poddano przedtem torturom. Warto tu przypomnieć, iż w tym samym czasie nawet niektórzy z jezuitów sprzeciwiali się stosowaniu mąk w procesach o czary. Poglądy takie wyrażała książka *Czarownica powołana*, która ukazała się w 1639 r. w Poznaniu. Jej anonimowy autor wywodził się z członków tego zakonu, a w zapiskach kolegium jezuickiego w Lublinie z 1630 r. czytamy, iż pouczone katów, aby po-

dejranych o czary nie poddawano torturom, co ocaliło życie kilku niewinnym osobom. Tortur wobec heretyków jednak nie potępiano i Makowskiego przypalano świecami. Ostatecznie, dzięki wstawiennictwu kilku możnych kalwinów (z Januszem Radziwiłłem i Zbigniewem Gorajskim na czele) darowano mu życie.

Po zburzeniu zboru kalwińskiego w Wilnie trwały tam nadal napady na ministrów tego wyznania; rektor kolegium jezuickiego zabronił wprowadzić uczniom bicie ich, ale zezwolił na obdzieranie z szat duchownych, które nieprawnie noszą. W 1641 r. poturbowano przy tej okazji dwóch ministrów tak dotkliwie, że wnieśli skargę do sądu. Władysław IV polecił wówczas biskupowi i wojewodzie wileńskiemu, aby surowo ukarali sprawców zająć. Biskup (był nim Benedykt Wojna) wręcz się od tego uchylił, stwierdzając: „Jakże mogę ukarać studentów, skoro zadaniem moim jest wypełnienie herezji wszelkimi środkami”, a i wojewoda wileński, gorliwy katolik, Janusz Tyszkiewicz, niezbyt się do ukarania sprawców kwapił. Dobra wola króla niewiele więc kalwinom wileńskim pomogła. W 1640 r. senatorowie ustami Ossolińskiego zagrozili wręcz na sejmie, iż odmówią subwencji na wojnę z Turcją, jeśli monarcha nie ukarze należycie heretyków wileńskich za strzały do figury na kościele franciszkanek w Wilnie.

Podobnie więc jak w XVI w. najbardziej fanatyczny król nie mógłby przeszkodzić rozwojowi reformacji w Polsce bez narażenia się na wojnę domową, tak w następnym stuleciu najbardziej nawet tolerancyjny

monarcha mógł tylko łagodzić represje antyprotestanckie, ale nie był w stanie im zapobiec. Miał bowiem przeciw sobie nie tylko kler, ale i część szlachty; trybunały nie liczą się z orzeczeniami komisarzy królewskich, a biskupi wręcz się im przeciwstawiają. Podobnie przedstawiała się sytuacja w miastach, gdzie patrycjat i rada miejska były raczej pojednawczo nastawione wobec protestantów, a pospólstwo cechowe domagało się odmówienia różnowiercom praw i przywilejów. Szczególnie cechy żądały od swoich członków udziału w obrzędach religijnych; przymus ten wynikał poniekąd z ich struktury ustrojowej wywodzącej się jeszcze ze średniowiecza. Biskupi domagają się również wielokrotnie od cechów, aby nie przyjmowały różnowierców do swego grona, i żądania te są w XVII w. bardzo często spełniane. W miastach Korony katolicy coraz wyraźniej brali górę: przytoczmy jeden charakterystyczny fakt, świadczący o zmianie nastrojów w samym Krakowie, W 1556 r. po pożarze tamtejszego ratusza i Sukiennic do gałki zdobiącej szczyt wieży ratuszowej włożono m.in. Nowy Testament w przekładzie Erazma z Rotterdamu i poematy sławiące reformację. W 1611 r., kiedy dokonywano remontu ratusza, wyjęto z niej te dzieła, a na ich miejsce włożono katolickie wydanie Pisma Świętego, akt oddania miasta pod opiekę kilku świętym oraz obrazek przedstawiający Stanisława Kostkę i kawałek drewna z jego trumny. Burmistrzem Krakowa był wówczas Abraham Ronenberg, nawrócony przez jezuitów z arianizmu, syn Szymona, wybitnego działacza Braci Polskich.

W tych warunkach nawet dobra wola króla mogła tylko częściowo przyczynić się do zahamowania postępów nietolerancji. Innymi czynnikami przeciwdziałającymi jej były solidarność stanowa szlachty, wzajemne więzy rodzinne, wreszcie nacisk czynników zewnętrznych, z którymi należało się liczyć. W stronę tych ostatnich coraz częściej kierowali swój wzrok polscy różnowiercy; jedni z nich pragnęli obioru króla szwedzkiego na tron polski, inni chcieliby przyozdobić koroną skroń Jerzego II Rakoczego. Z tego też powodu na sejmie 1648 r. zarzucano im, iż pod pretekstem nabożeństwa zjeżdżają się do zborów jak na sejmiki i z postronnymi panami wchodzą w porozumienie.

Na tymże sejmie dysydenci ponownie przedstawili swe skargi na zaburzenia wyznaniowe w miastach, napady na pogrzeby i ministrów, ograniczenia plebejuszy w dostępie do cechów, a szlachty do urzędów. Domagali się oni zniesienia wszystkich wyroków sądowych sprzecznych z zasadą wolności religii, niepozywania do sądów „o chrzty, o śluby, o przysięgi, o pogrzeby, o dzwonięcie, o synody, o ministry, o drukarnie, o czytanie i drukowanie ksiąg *in causa religionis*” (w sprawach religii). Żądali swobody budowy zborów, karania za „rany i głowy” ministrów tak jak za szlacheckie, zniesienia dyskryminacji wyznaniowej w rozdawnictwie „dostojeństw, urzędów i chleba Rzeczypospolitej”. Wszystkie te postulaty spotkały się ze zdecydowanym oporem katolików, którzy domagali się wręcz odebrania różnowiercom swobód wyznaniowych, m.in. poprzez kasatę zborów i szkół. Ostatecznie przystali oni

tylko na ogólnikowe potwierdzenie konfederacji warszawskiej oraz dawniej przyznanych różnowiercom swobód. Jedynie prawosławnym poczyniono w następnych latach dalsze ustępstwa, chcąc w ten sposób zjednać dla Rzeczypospolitej zbuntowanych Kozaków. Na mocy więc umowy Zborowskiej z 1649 r. Kościół wschodni odzyskiwał wszystkie dawne prawa i przywileje. Ugoda hadziacka zaś (1658) kasowała w ogóle dzieło unii brzeskiej i przyznawała prawosławnym znaczne przywileje.

Nie miało to zresztą większego znaczenia, ponieważ i tak obie te umowy nie weszły w życie. Najazd szwedzki na Polskę wywołał u części różnowierców złudne nadzieje na poprawę własnego losu. Obok tłumów szlachty katolickiej pociągnęło więc w 1655 r. do obozu Karola Gustawa wielu kalwinów, arian i Braci Czeskich. Ci ostatni stawiali w Lesznie w kwietniu 1656 r. – wraz z załogą szwedzką – gwałtowny opór wojskom polskim. W odwet za to po zdobyciu miasta spalono w nim większość opustoszałych zresztą domów; ich mieszkańcy już przedtem bowiem udali się na emigrację na Śląsk. Na przełomie 1655 i 1656 r. liczne oddziały partyzantki ludowej, dowodzone przez zawodowych oficerów i księży, uderzyły również na dwory szlachty różnowierczej. W myśl twierdzeń propagandy katolickiej, iż każdy „luter” to zdrajca, nie odróżniano winnych od niewinnych i wszystkich na równi grabiono i bito, a nawet – w poszczególnych wypadkach – mordowano. Ofiarą prześladowań padło też kilkunastu duchownych dysydenckich; zabijano ich niejako w odwet

za gwałty popełniane przez wojska szwedzkie na księżach i zakonnikach.

Co ważniejsze, w tej atmosferze nastąpiło dalsze wyobcowanie różnowierców ze społeczeństwa. Własnym współwyznawcom szybko przebaczone popełnione zdrady, kalwinom czy arianom – nigdy, zawsze tłumacząc ich akces do obozu szwedzkiego wyznawaną religią. Szlachta szukała kozła ofiarnego za klęskę militarną i załamanie się Rzeczypospolitej, którego sama była sprawcą; duchowieństwo pragnęło zrealizować przy okazji swe dawne marzenia o usunięciu heretyków z kraju. Nierealne było wygnanie ich wszystkich, wybrano najslabsze, najbardziej izolowane i znienawidzone z wyznań, a więc arian.

Sejm warszawski 1658 r., pierwszy, który się zebrał od chwili najazdu, postawił Braci Polskich przed dylematem: opuszczenie kraju w przeciągu trzech lat (co później skrócono do dwóch) lub zmiana wyznania. W motywacji ustawy stwierdzono, jakoby sekta ariańska była zawsze, m.in. przez statut wieluński, w Polsce zabroniona. Ponieważ jednak od niedawna (?) szerzy swe bluźnierstwa przeciw Synowi Bożemu, wyznawcom jej nakazuje się pod karą śmierci opuszczenie kraju. W konstytucji mowy o zdradzie ojczyzny nie było; nic dziwnego, skoro popełniła ją większość posłów, a ten sam sejm uchwalił amnestię dla wszystkich byłych stronników szwedzkich.

Szukając sojuszników, Bracia Polscy daremnie usiłowali uderzyć w struny solidarności stanowej szlachty, tłumacząc, iż akt ten narusza podstawowe przywileje

całej warstwy. Jezuici ze swej strony oskarżali arian, że są najgroźniejszymi wrogami Rzeczypospolitej, bo spiskują nawet ze zbuntowanym kozactwem. Równie złudne okazały się nadzieje wszystkich zresztą dysydentów, iż kongres pokojowy w Oliwie (1660) weźmie ich w obronę. Sprawdziły się za to najgorsze proroctwa arian, których przedstawiciel (Andrzej Moskorzowski) już w 1632 r. przypominał innym różnowiercom, iż w tej samej łódce żeglują; a kiedy ją się choć z jednej strony przedziurawi, nie na wiele się przyda. „Tak bez łódki, jako w łodzi zdziurawionej wodą się zalawszy, snadno utoną”. Istotnie zaraz po arianach i na kalwinów zaczęła spadać ta sama nawałnica.

W 1659 r. zabroniono arianom przechodzenia na ich wyznanie; w 1661 r. chciano tych spośród Braci Polskich, którzy przyjęli jednak kalwinizm, karać jako heretyków konfiskatą dóbr i banicją. Na sejmie wszczęła się wówczas olbrzymia burza; Bogusław Radziwiłł zarzucił słusznie katolikom, iż pragną tym sposobem „przyszyć” do konstytucji z 1658 r. również kalwinów, aby musieli, podobnie jak arianie, z Polski wywędrować. Ostatecznie skończyło się na ponowieniu ustaw antyariańskich. Cóż z tego, skoro w przyszłości z rejestru ariańskiego (sprawy o wyznawanie i propagowanie tej religii oraz wspomaganie jej członków) miano pozywać również kalwinów, tworząc sztuczne pojęcie „kalwino-arianizmu”.

Edykt banicji arian ograniczył poważnie zasadę wolności sumienia w Polsce. Wyłączając z niej arian, zakazując im w rok później przechodzenia na kalwi-

nizm, wyrażano tym samym pogląd, iż jest to jedynie zastąpienie większego zła mniejszym. Zakwestionowano więc istnienie w państwie również tego wyznania. W dziesięć lat po wygnaniu arian sejm polski zabronił porzucania katolicyzmu pod karą banicji. Konfederacji warszawskiej (jak się tego domagali posłowie mazowieccy w 1666 r.) nie zniesiono i formalnie obowiązywała ona aż do końca istnienia Rzeczypospolitej. Wbrew tej ustawie położono kres swobodnemu wyborowi wiary. Warto jednak dodać, iż za porzucenie panującego wyznania już przedtem w Anglii, Niderlandach i Skandynawii grożono wygnaniem. W Polsce odstęstwa od Kościoła zakazywała również Konstytucja 3 maja.

Uchwała sejmowa, jak słusznie stwierdza Marek Wajsblum, znajdowała uzasadnienie nie w prawie, lecz „w przemocy, w uświadomionej już materialnej i moralnej sile reakcji. Wolność sumienia przestała istnieć. Z r. 1668 kończył się jeden okres dziejów Polski”.

W 1673 r. zamknięto innym wyznaniom dostęp do stanu szlacheckiego; na mocy uchwały sejmowej indygenaty i nobilitacje mieli odtąd otrzymywać wyłącznie katolicy.



## Posłowie

NIE MA NIC BARDZIEJ MYLĄCEGO niż utożsamianie życzeń ustawodawcy z rzeczywistością; od litery prawa wszędzie (a w Polsce XVII w. szczególnie) ważniejsza była polityka dnia codziennego. Konstytucje groziły np. pozostałym w kraju arianom i ich protektorom karą śmierci; zabroniono również pieniężnego wspomagania przebywających na emigracji Braci Polskich, utrzymywania z nimi korespondencji i, oczywiście, przechowywania nienawróconych u siebie.

Istotnie, część arian opuściła kraj, sporo przyjęło katolicyzm lub kalwinizm. Byli jednak i tacy, którzy trwali przez lata w oporze, mieszkając w ojczyźnie i wyznając arianizm. Przez następne trzydzieści lat po banicji, a więc niemal do schyłku XVII w., istniał jeszcze w Rzeczypospolitej problem kryptoarianizmu. Na przeszkodzie jego szybkiemu i energicznemu wykorze-nieniu stało wiele czynników. Należy tu więc wymienić słabość aparatu państwowego, który i na tym odcinku nie był w stanie rygorystycznie przestrzegać uchwalonych na sejmie ustaw, tym bardziej iż kryptoarianie to szlachta, wobec której w Rzeczypospolitej zawsze obowiązywały pewne względy

Opanowane przez kontrreformację społeczeństwo szlacheckie było za wyniesieniem się arian z kraju, nigdy by jednak nie przystało na krwawe wobec swych herbowych współbraci represje. Przykład pod tym względem szedł z góry, skoro sam król ułatwiał paro-

krotnie arianom spóźnione konwersje i troszczył się (w uniwersale z 25 VI 1660 r.) o spokojny i bezpieczny wyjazd nienawróconych za granicę. Nawet w wiele lat później, skoro wykryto arianina, poprzestawano na usunięciu go z kraju, jeśli zaś przyjął katolicyzm, musiał ponieść tylko niewielką karę za spóźnioną konwersję, przy czym za żony odpowiadali mężowie. Pozostali w kraju arianie odwlekali zresztą chrzest, jak długo mogli, i nikt ich za to pod miecz katowski nie oddawał.

Od początku rozwoju reformacji żaden szlachcic nie zapłacił głową za przychylnie dla nowinek religijnych stanowisko, a żadnej szlachcianki nie spalono za czary. W 1689 r. ścięto w Warszawie Kazimierza Łyszczyńskiego, ale za ateizm, uważany wówczas przez wszystkie wyznania za zbrodnię godną najsurowszej kary. Nikt ze szlacheckich zwolenników arianizmu nie trafił pod topór kata.

Trudno więc banicję arian porównywać z wygnaniem hugenotów; w 1685 r., po rewokacji edyktu nantejskiego, pozwolono opuścić Francję jedynie duchowym kalwińskim; świeckim wyznawcom tej religii, pod karą galer dla mężczyzn i konfiskaty dóbr dla kobiet, zabroniono wyjazdu na emigrację. Ci, którzy pozostali w kraju, a trwali w oporze, szli do więzienia. Ich dzieci (w wieku od 5 do 16 lat) oddawano na wychowanie katolikom; ukrywających się ministrów posyłano na galerie, ułatwiającym ucieczkę konfiskowano dobra, za pomoc świadczoną emigrantom groziła kara śmierci.

Ludwik XIV był osobiście zaangażowany w prześladowania hugenotów i nie do pomyslenia było, aby

występował jako ich protektor na emigracji. Tymczasem w Polsce Ludwika Maria (żona Jana Kazimierza) udzielała arianom przez kilka lat schronienia w należących do niej księstwach śląskich: opolskim i raciborskim; Michał Korybut Wiśniowiecki interweniował zaś w 1670 r. u cesarza Leopolda I, aby nie wypędzono ich z Kluczborka, a w dwa lata później prosił elektora Fryderyka Wilhelma, żeby nie wysiedlano Braci Polskich z Prus.

Również polskim kalwinom mogli ich francuscy współwyznawcy, jeszcze w drugiej połowie XVII w., wielu rzeczy pozazdrościć. Prawdą jest, iż nęcano ich w Rzeczypospolitej procesami, w wyniku których wiele zborów i szkół różnowierczych bezpowrotnie upadło. Skazywano ministrów oraz ich szlacheckich protektorów na kary grzywny i więzienia za „propagowanie” własnego wyznania. Z większych miast królewskich zbór ostał się tylko w Wilnie, poza murami miejskimi. I tam zresztą uległ parokrotnie pogromom wyznaniowym. Równocześnie mimo tych prześladowań w Koronie do czasów Stanisława Augusta zdołało – jak oblicza Henryk Merczyng – przetrwać co najmniej 20 zborów polskich (luterańskich i kalwińskich) oraz około 80 świątyń należących do niemieckich i czeskich zwolenników protestantyzmu. Na Litwie zaś w 1768 r. istniało około 40 zborów kalwińskich. W sumie pod koniec XVIII w. w granicach ówczesnego państwa polskiego znajdowało się ponad 200 tys. różnowierców (w większości luteranów) posiadających około 80 zborów. Pamiętajmy zresztą, iż w większości wypadków likwida-

cja ośrodków różnowierczych następowała nie na skutek wyroków sądowych, lecz zmiany wyznania przez właściciela lub przejścia po jego śmierci posiadłości w ręce katolickich spadkobierców. Protestanci polscy zjeżdżali się przez cały ten okres na synody, mieli swoje drukarnie, cieszyli się nawet do początków XVIII w. (poza Warszawą, skąd jeżdżono na nabożeństwa do Węgrowa) swobodą kultu publicznego. W 1674 r. zakazano im jedynie odprawiania nabożeństw w domach prywatnych, a dopiero w 1716 r. zabroniono wznoszenia nowych świątyń, budowane zaś po r. 1674 polecono zburzyć. Kazano też ograniczyć się do prywatnych domowych nabożeństw, bez kazań i śpiewów.

W zestawieniu z dawną polską tolerancją wyglądało to rzeczywiście żałośnie, ale nie zawadzi porównać polskich stosunków wyznaniowych z tym, co się działo współcześnie w zachodniej Europie, która później tak chętnie piętnowała polski fanatyzm. Jeszcze w r. 1661 jezuicki kaznodzieja Tomasz Młodzianowski, porównując Rzeczpospolitą do wyznaniowej wieży Babel, twierdził, iż na całym świecie nie znajdzie się królestwo katolickie, protestanckie czy prawosławne „które by miało tak rozliczne w sobie niedowiarstwa jako nasza Korona”. W 1718 r. (teoretycznie dopiero w 1736) pozbawiono w Rzeczypospolitej protestantów prawa posłowania na sejm; przywilej ten przywrócono im jednak już w pół wieku później (ograniczając go co prawda do trzech posłów). We Francji przyznano to samo hugenotom dopiero w czasie Wielkiej Rewolucji; aż do 1787 r. kalwini nie mieli tam praw cywilnych

(zawierane przez nich małżeństwa uznawano za nielegalne, a dzieci z nich pochodzące za nieślubne).

Ograniczenia prawne katolików trwały w Anglii do r. 1829, w Danii i Szwecji zaś do r. 1849. W Rzeczypospolitej już w 1768 i 1773 r. zniesiono wobec różnowierców wszystkie poprzednio wydane ograniczenia, zamykając przed nimi jedynie drogę do stanowisk ministerialnych, krzeseł senatorskich oraz wyższych urzędów państwowych. Ostatecznie w Konstytucji 3 maja zastrzeżono dla katolików tylko teki ministerialne i tron, przyznając wszystkim innym wyznaniom „pokój w wierze i opiekę rządową” oraz „religii wolność”.

Rzeczpospolita w XVII i XVIII w. była nadal krajem, w którym współistniały różne wyznania; prawdą jest, iż w 1724 r. za sprowokowany napad na świątynię i kolegium jezuickie w Toruniu ścięto burmistrza, Jana Gottfrieda Rosnera, i 9 mieszczan; odebrano luteranom gimnazjum, jeden kościół oraz drukarnię oddano katolikom. Ta ponura istotnie sprawa toruńska, szeroko rozgłoszona przez propagandę pruską, psuła Polsce opinię przez długie lata. Niejasna jest w niej zresztą rola samego Augusta II. W Polsce domagał się on bowiem surowego ukarania torunian, na zewnątrz zaś mówił wszem wobec o polskiej nietolerancji i fanatyzmie, na który jedynym lekarstwem mogą być rządy absolutne.

Egzekucja z 1724 r. nie zmieni jednak faktu, iż w tym samym Toruniu oraz w innych miastach Prus Królewskich (poza biskupimi) luteranie aż do rozbiórów cieszyli się pełną swobodą wyznaniową. Zdawali

sobie z tego dobrze sprawę, o czym świadczy m.in. fakt, iż w setną rocznicę nocy św. Bartłomieja (1672) wystawiono w Toruniu sztukę zawierającą, obok potępienia sprawców rzezi, istny hymn pochwalny na cześć Jagiellonów, których tolerancyjne usposobienie uchroniło Rzeczpospolitą od tych okropieństw. „Stało się to królestwo bezpiecznym schronieniem dla tych wszystkich, którzy gdzie indziej dla prawdy doznali ucisku lub nawet wygnania” – pisał w r. 1669 jeden z profesorów gimnazjum toruńskiego z okazji elekcji Michała Korybuta Wiśniowieckiego.

Jeśli nawet w miastach pruskich wybuchały jakieś tumulty na de wyznaniowym, to protestanci nie zawsze w nich bywali stroną pokrzywdzoną. Tak np. w 1678 r. tłum gdańszczan zdemolował klasztor karmelitów, dopuszczając się przy tym szeregu gwałtów. Pod naciskiem króla rada miejska skazała na śmierć jednego z uczestników tych zajść. W Toruniu staczano nieraz formalne boje o procesje, prawo osiedlania się zakonów czy dostęp do cechów. W tych ostatnich katolicy zyskują, co prawda, w 1668 i 1682 r. równouprawnienie wyznaniowe, ale nie zawsze jest ono w praktyce przestrzegane. W 1688 r. w Toruniu na wieść, że biskup Michał Działyński pragnie odebrać kościół pw. Najświętszej Marii Panny, tłum poranił kilku księży i usiłował wtargnąć do pałacu biskupiego. Działyński musiał schronić się do kościoła św. Jana i dopiero po kilku dniach udało mu się wyjechać pod osłoną szlachty katolickiej, która napłynęła do miasta. Obrażony, wytoczył tamtejszym luteranom proces, który włókł się

przez dwa lata. Mimo namów biskupa Sobieski nie chciał używać środków gwałtownych, ponieważ pragnął, aby zamożne miasta pruskie pokryły częściowo koszty wyprawy na Turków. Ostatecznie Toruń poszedł na częściowy kompromis: zezwolono na procesje katolickie po mieście i zgodzono się na zapłacenie odszkodowania za tumult; co się tyczy dopuszczenia katolików do urzędów, rada miejska odpowiedziała jednak, iż musi się stosować do swych dawnych praw i przywilejów.

Warto tu przypomnieć, że Gdańsk nie chciał np. przekazać w 1661 r. majątku zamieszkałego tam arianina (Marcina Vossa) kasztelanowi rogozińskiemu, Eremianowi Dembińskiemu. W motywacji swej odmowy ława miejska m.in. stwierdziła, iż konstytucje królestwa nie dotyczą Gdańska, a wprowadzenie rozporządzeń wymierzonych przeciwko arianom, pod które dałoby się podciągnąć także i menonitów, mogłoby za sobą pociągnąć poważne zamieszanie i utrudnienie swobody handlu. Inna rzecz, że Gdańsk nie lubił ani jednych, ani drugich; Braci Polskich nie tolerował w swoich murach, a menonitom nie chciał nawet pozwolić na odbudowę siedzib zniszczonych podczas najazdu szwedzkiego, a położonych poza obrębem miasta. Dopiero na skutek interwencji Jana Kazimierza rada Gdańska na to przystała. Ponieważ zaś Warszawa nie wstawiała się u gdańszczan za kwakrami, wygnali oni członków tej pokojowej sekty, nieuznających rozlewu krwi i mówiących do wszystkich „per ty”, z miasta. Nic tu nie pomogła interwencja ich przywódców, Williama Penna

i George'a Foxa, którzy w 1675 r. żądali od Gdańska swobód religijnych dla swych współwyznawców.

Królowie polscy bronili również menonitów przed atakami szlachty pruskiej, która dopatrywała się w ich nauce pokrewieństwa z zakazaną w Polsce doktryną ariańską. Na rozkaz Jana Sobieskiego biskup Stanisław Sarnowski poddał menonitów w 1678 r. w Gdańsku egzaminowi z zasad wiary; wypadł on pomyślnie, bowiem ich pokrewieństwa dogmatycznego z Braćmi Polskimi nie stwierdzono. Tak więc, mimo że menonitom zarzucano to samo, co i arianom (porozumiewanie się ze Szwedami na szkodę państwa), nie pozbawiono ich swobód wyznaniowych, nie mówiąc już o wygnaniu z kraju. Swobody te potwierdzali w swoich przywilejach wszyscy królowie polscy, do Stanisława Augusta Poniatowskiego włącznie; menonici wznosili liczne świątynie, a niektórzy historycy tego wyznania podkreślają, iż Polska stanowiła drugą, po Niderlandach, ojczyznę menonitów.

Nie drażnili oni katolików swoją wiarą, tak jak arianie; byli obcy i nie usiłowali jej propagować. Ceniłono zaś menonitów za walory zawodowe; nawet wyższe duchowieństwo z uznaniem podkreślało, iż dzięki ich pracy nastąpił rozkwit gospodarczy Żuław i okolic dolnej Wisły. Podobnie ustosunkowywano się do zamieszkałych w miastach szlacheckich Wielkopolski luteranów czy Braci Czeskich. Nadal cieszyli się oni pewną swobodą wyznaniową, zagwarantowaną im w przywilejach lokacyjnych; wznosili zbory i szkoły. Pod koniec XVIII w., a więc po przejściu okresu naj-



bardziej wojującej kontrreformacji, w takich miastach jak Rawicz, Leszno, Wschowa, Bojanowo czy Szlichtyngowo mieszkało znacznie więcej protestantów niż katolików.

Królowie polscy potwierdzili również w licznych przywilejach swobody wyznaniowe gmin żydowskich; zezwalali także osiadłym w przeszło 60 miejscowościach Wielkiego Księstwa Litewskiego Tatarom na posiadanie meczetów. W 1616 i 1668 r. zabroniono im jednak budowy nowych i remontu starych świątyń. Zarówno oni, jak Żydzi nie mogli piastować urzędów, posiadać dóbr ziemskich i pojmować chrześcijanek za żony. Licznych Tatarów spotykamy jednak w służbie wojskowej, a wielu z nich na mocy specjalnych przywilejów króla posiadało majątki. Po zniszczeniach wojennych, związanych z najazdem szwedzkim, sporo Tatarów przeniosło się z Wileńszczyzny na Wołyń, niektórzy powrócili do Turcji, a byli i tacy, którzy przyjęli chrześcijaństwo.

U schyłku XVII w. doszło do ostatecznej likwidacji Kościoła prawosławnego. Jego hierarchia, pozbawiona większości wiernych, którzy odpadli wraz z Ukrainą lewobrzezną od Polski, zgodziła się, nie bez różnorodnych nacisków, na przyjęcie unii.

Doświadczenia XVII w. nie na wszystkich jednakowo oddziaływały. Kalwin, Piotr Jurieu, który musiał uciec z Francji jeszcze w 1681 r., aby uniknąć prześladowań, publikuje wprawdzie w Rotterdamie książkę, w której potępia palenie protestantów na stosie, równocześnie jednak nie sprzeciwia się karaniu w ten sposób

heretyków nieuznających dogmatu Trójcy Świętej, a więc antytrynitarzy. Jurieu usprawiedliwiał spalenie Serveta w Genewie dokonane z inicjatywy Kalwina; konieczna jest bowiem egzekucja bluźniercy, pogardzającego prawami boskimi i ludzkimi. Nie wolno jednak w ten sam sposób postępować z całym narodem lub większą grupą ludzi.

Równocześnie w tym samym czasie co Jurieu, pisał swe rozważania o tolerancji jego polski współwyznawca, Daniel Kałaj, ukrywający się na Litwie. Musiał on uchodzić z Korony, ponieważ trybunał lubelski skazał go w 1670 r. za rzekomy arianizm na konfiskatę dóbr i ścięcie. W *Rozmowie przyjacielskiej ministra ewangelickiego z księdzem katolickim* (1671) Kałaj dowodził, iż zarówno katolicyzm, jak protestantyzm należą w gruncie rzeczy do jednego Kościoła chrześcijańskiego, ważniejsze tu są bowiem zasadnicze zbieżności w dziedzinie etyki i podstawowych dogmatów niż nieistotne różnice obrzędowe czy doktrynalne. Różne wyznania toczą ze sobą dysputy, których Kałaj nie gani. Żąda jednak, aby odbywały się one w atmosferze pełnej wolności sumienia i słowa. Odwołując się do złotego wieku polskiej tolerancji, stwierdzał on, iż istnieją tylko dwie możliwości: całkowita „wolność nabożeństwa i wiary” albo niewola i absolutyzm. Właśnie wolność ta umożliwia swobodne ścieranie się opinii i poglądów. Fanatyzm i nietolerancja przynoszą – według Kałaja – szkody nie tylko jednostkom, ale i samemu Kościołowi, który jałowuje i staje się niezdolny do wypełnienia swoich zadań; rozdzielani sporami

chrześcijanie wolą się – jak to widzimy na Węgrzech – poddać Turkom, niż pogodzić z przeciwnikiem. Fana-tyzm wiecie więc do zguby nie tylko Kościoły, ale i państwa.

Z ostrym potępieniem nietolerancji występują przebywający na emigracji Bracia Polscy. Traktaty Samuela Przytkowskiego i Jonasza Szlichtynga, domagające się pełnej swobody sumienia oraz potępiające ingerencję państwa w sprawy wiary, spotkały się z przychylnym przyjęciem myślicieli wczesnego Oświecenia. Dzieła te miał w swojej bibliotece John Locke. Wiedzę o socynianach czerpano głównie od Piotra Bayle'a, który w swym słowniku historyczno-filozoficznym przedstawił poglądy ich czołowych przedstawicieli z godną podziwu bezstronnością.

Ideologom Oświecenia szczególnie bliskie musiały się wydawać ariańskie postulaty wolności sumienia; znakomity badacz tych spraw, Paul Hazard, pisze nawet o „duchu socyniańskim”, rozumiejąc przezeń silne w Europie końca XVII w. dążenie do zaniechania sporów religijnych i położenia kresu prześladowaniom wyznaniowym. W 1769 r. Jacques André Naigeon pisał w *Wielkiej Encyklopedii*.

*Jest rzeczą pewną, że od pewnego czasu najmędrsi, najuczciwsi i najbardziej oświeceni spośród nich [prote-stantów] zbliżyli się bardzo znacznie do poglądów anty-trynitarskich. Dorzućcie do tego tolerancyjność [...] a będziecie mieli prawdziwą, przyczynę szybkich postę-*

*pów, jakie socynianizm poczynił za naszych dni, i głębokich korzeni, które zapuścił w naszych umysłach.*

Ten sam Naigeon wydał w 1769 r. francuski przekład traktatu Jana Crella o wolności sumienia. Uważał on, iż dzieło polskiego arianina jest nadal aktualne i pomoże w walce o swobody wyznaniowe hugenotów. W przedmowie tłumacz pisał m.in., iż książka Crella ukazuje pożyteczność, godziwość i potrzebę powszechnej tolerancji, z drugiej zaś strony piętnuje zaślepienie i okrucieństwo prześladowców oraz władców, którzy udzielają im pomocy. Tak to powstałe w Rzeczypospolitej idee tolerancji jeszcze po przeszło stu latach zwalczały fanatyzm i okrucieństwo.

Ideą szermierzy Oświecenia było zgodne współżycie różnych wyznań w jednym państwie. W *Listach z Anglii* (1734) Wolter z zachwytem opisywał giełdę londyńską, na której Żyd, muzułmanin, prezbiterianin, anabaptysta czy kwakier zgodnie załatwiają interesy, potem zaś każdy z nich idzie do własnej świątyni i... wszyscy są zadowoleni. W związku z tym Wolter zauważał, że gdyby istniała w Anglii tylko jedna religia, należałoby się obawiać jej despotyzmu, gdyby były dwie, ich wyznawcy pomordowaliby się wzajemnie, „ale skoro jest trzydzieści – współżyją spokojnie i szczęśliwie”.

W żadnym z miast szesnastowiecznej Polski giełda nie istniała, ale sekretarz nuncjusza Bolognetiego, Horacjusz Spanocchi, ze zdziwieniem notuje w 1586 r., iż w Wilnie, Poznaniu czy Krakowie obok kościołów ka-

tolickich wznoszą się świątynie kalwińskie, luterańskie i prawosławne, a w pobliżu Wilna (na Łukiszkach) również i meczety, w których pozwala się muzułmanom stawić Allacha. Jeszcze w 1622 r. ulotny druczek angielski o Polsce (*Newsfrom Polani*) podnosił z uznaniem fakt, iż przedstawiciele różnych wyznań wykonują w Wilnie „swe praktyki religijne bez utrudnień, wszyscy wyznawcy bałwochwalstwa, zabobonu lub błędów [...] żyją w zgodzie i pokrewieństwie z papistami, którzy stanowią główną część tego miasta i Królestwa”. To zgodne współistnienie różnych konfesji podkreślają wszyscy cudzoziemcy odwiedzający Polskę „złotego wieku”. Po zwiedzeniu w r. 1616 Torunia węgierski kalwinista Martin Csombor pisał z uznaniem, że jego mieszkańcy nie spierają się ze sobą na temat wiary „ani nie przyganiają jeden drugiemu. Tylko wówczas można poznać, kto jest jakiego wyznania, kiedy codziennie o pewnej porze ten do tej, tamten do innej idzie świątyni”.

Kawaler de Jaucourt w *Wielkiej Encyklopedii* francuskiego Oświecenia pod hasłem Polska przedrukował opinie wyrażone przez Gabriela Coyera w jego biografii Jana III Sobieskiego. Czytamy tam m.in., iż Rzeczpospolita jest krajem, „w którym najmniej ludzi spalono za to, iż się pomylili w dogmatach”. W r. 1775 pisarz włoski Antoni Caraccioli stwierdzał: „Musi się przyznać, że Polska nie nękała protestantów i że jeśli istniał w Europie naród tolerancyjny, to nim byli Polacy”.

Jak staraliśmy się wykazać, niemała w tym była zasługa prawno-politycznych stosunków panujących w państwie, a przede wszystkim przywilejów, które szlachta w nim osiągnęła. W instrukcjach dla nuncjuszy apostolskich w Polsce, wydanych w 1606 i 1621 r., czytamy, iż w Polsce „wolność krajowa nie pozwala używać surowych środków poprawy”, a mająca dużą władzę i możliwości szlachta postępuje w sprawach duchownych z taką samą samowolą, jak i w świeckich. Odbijało się to zresztą później, już w momencie przewagi kontrreformacji, niekorzystnie na losach protestantów; przed wybrykami tłumu i samowolą jednostek nie chroniło ich bowiem żadne zdecydowane i silne ramię świeckie.

Losy polskiej tolerancji spoczywały przede wszystkim w rękach szlachty. Już Jan Zamoyski twierdził, że sprawy wyznaniowe nie należą właściwie do kompetencji króla. Winni je rozstrzygać sami obywatele między sobą, a inny z tego rodu (Stefan Zamoyski) na sejmie 1652 r. oświadczył: „U nas *lex regnat, non rex* (prawo panuje, nie król). Szlachta, jeśli już wewnątrz kraju wyciągała szable z pochew, to jedynie dla obrony własnych interesów stanowych wobec króla (wojna kokoszą, rokosz Zebrzydowskiego) czy przed chłopami (tłumienie powstań na Ukrainie). Żadne inne względy, a wśród nich i religijne, nie mogły jej skłonić do wojen domowych. Pod tym względem nie chciała się podporządkować ani teologom, ani też królowi. W pierwszym bowiem wypadku doprowadziliby oni szybko do wygnania swoich przeciwników wyznanio-

wych; w XVI w. żaden Kościół panujący nie był tolerancyjny Nawet kalwini polscy pragnęli początkowo wypędzenia arian, pod ich rządami nastąpiłoby ono chyba prędzej, niż to miało miejsce w katolickiej Rzeczypospolitej. Są zaś historycy protestantyzmu, którzy uważają, iż tolerancja wobec wszystkich wyznań zaszkodziła poważnie polskiej reformacji, umożliwiając swobodne ścieranie się różnych sekt, co osłabiało ją od wewnątrz.

Gdyby zaś w Polsce istniała silna władza królewska czy też nawet większe szanse jej realizacji, to monarcha mógłby zechcieć za pomocą luteranizmu, katolicyzmu lub też zgoła Kościoła narodowego wzmocnić własne stanowisko i uprawnienia, w takim zaś przypadku pragnąłby on narzucić swą wiarę poddanym; zależna od niego, a nieznajdująca się w rękach szlachty administracja (jak to miało miejsce w Polsce) dopilnowałaby rygorystycznie wykonania odpowiednich ustaw.

W Polsce reformacja stała się dla szlachty narzędziem walki przede wszystkim o cele polityczne, a nie wyznaniowe, te ostatnie były bowiem na dalszym planie. Szło m.in. o własne sądownictwo, które z jednej strony starano się uwolnić od nacisku duchowieństwa, z drugiej zaś możnowładztwa, uzyskując w końcu (1578) osobne trybunały Jedynie więc wzgląd na swobody szlacheckie, a nie dobro wiary mógł wpłynąć na ograniczenie zakresu tolerancji.

Gorliwości religijnej było w szlacheckiej reformacji niewiele. Mówi się, iż zapłonęła ona w Polsce sło-

mianym ogniem. Jest w tym sporo racji, sądząc po szybkości, z jaką się rozprzestrzeniła, i prędkości, z jaką zgasła. Ale – jeśli już mamy trzymać się tego porównania – na stosie ze słomy nie można nikogo spalić za wiarę, jak to czyniono w XVI w. na zachodzie Europy. Tolerancja nie uratowała (bo i nie mogła) polskiej reformacji od upadku; ocaliła ona natomiast Rzeczpospolitą od krwawych walk wyznaniowych i sprawiła, iż upadek ten dokonywał się powoli i nie znaczyły go pochodnie płonących stosów.

Początkowo stosowano w Polsce praktyczną tolerancję; stopniowo jednak stawała się ona czymś więcej niż przestrzeganiem – w imię interesów jednej warstwy – pokoju wyznaniowego. Stan faktyczny i prawny pociągał bowiem za sobą przemiany w umysłowości szerokich mas szlacheckich, umożliwiające w XVI w. rozwój swobód religijnych i hamujące w następnym stuleciu wzrost nietolerancji. Na kształtowanie się tej postawy wpływały różnorakie elementy; nie bez znaczenia więc tu była toczona przez humanizm walka o prawo do krytyki i autonomii sumienia w sprawach wiary. Pewną rolę odegrały również przemiany w świadomości religijnej. Reformacja zamiast jednej drogi, wiodącej do zbawienia, którą kiedyś wskazywał Kościół katolicki, wytyczyła od razu kilka, przy czym każde z wyznań twierdziło, iż tylko ono zna tę prawdziwą, a wszystkie inne drogi są błędne i fałszywe. Rodziło to coraz częstsze wątpliwości, czy tak stanowcze twierdzenia i potępienia są słuszne. Skoro nawet niektórzy błędzą, to może czynią to bardziej z nieświado-



mości niż z podszeptów szatana. Za cóż więc w takim razie należy ich karać torturami, mieczem czy stosem. W Polsce zresztą, nawet w ustawach, te krwawe represje zastępowano na ogół groźbą banicji i pozbawienia czci.

Tak rodziły się również w Rzeczypospolitej postulaty teoretycznej tolerancji. Zawarte głównie w dziełach ariańskich – miały nasz kraj rozślawić w Europie równie jak tolerancja stosowana w praktyce. Wyrastała ona z polskich warunków, dążeń i pragnień i była ściśle związana zarówno z rozwojem reformacji, jak ze szlachecką walką o przebudowę ustrojową państwa.

W XVI w. również na terenie Polski trwają zmagania katolicyzmu z reformacją; niesłuszne byłoby patrzeć i dziś jeszcze na te sprawy z wyznaniowego punktu widzenia i przypisywanie wszystkich negatywów (lub pozytywów) wyłącznie jednej z walczących stron. Od przebrzmiałych już w większości racji obu obozów bez porównania ważniejsza jest atmosfera, w jakiej toczyły one ze sobą te spory, oraz fakt, iż daleko częściej krzyżowały się w nich pióra niż szable. Nie sama tylko reformacja przyczyniła się do rozkwitu kulturalnego Polski, ale także i to, że – przynajmniej w XVI w. – mogła ona prowadzić dysputę z katolicyzmem na płaszczyźnie równego z równym. Właśnie dzięki polskiej tolerancji prześladowani gdzie indziej myśliciele znajdowali w Rzeczypospolitej możliwość swobodnej pracy. Ona to sprawiła, iż o poczytności dzieła decydowały jego obiektywne walory, a nie wyznanie autora. Ludzie różnych konfesji zaczytywali się

zgodnie fraszkami Reja i *Psalмами* Kochanowskiego, do tych samych odbiorców trafiał Marcin Bielski i Marcin Kromer. Różnice wiary dały się odczuć tylko w niedzielę, kiedy jedni szli do kościołów katolickich, drudzy zaś do zborów czy cerkwi.

Faktyczna tolerancja służyła w Rzeczypospolitej nie tylko mniejszościom wyznaniowym; historycy katoliccy zgodnie stwierdzają, że dopóki Kościół walkę z reformacją musiał toczyć „legalnymi” środkami, na traktaty odpowiadać traktatami, na mowy kaznodziejów różnowierczych kazaniami i dysputami, dopóty też rozkwita w Polsce katolicka polemika wyznaniowa, teologia, homiletyka. W drugiej połowie XVII w., gdy przeciwnikom zakneblowano usta, a rzeczową argumentację zastąpiły groźby i połajanki, poziom kontrreformacji wyraźnie się obniża. „Mózgi polskie – stwierdza słusznie Władysław Konopczyński – także katolickie, lepiej się ruszały w literaturze i nauce, kiedy było z kim konkurować na polu kultury”.

Ta swobodna konkurencja intelektualna istniała w Polsce „złotego wieku” właśnie dzięki kwitnącej w niej tolerancji. Mimowolny hołd temu stuleciu złożył zawzięty polemista antyariański, ksiądz Wojciech Grabiecki, który jeszcze w 1660 r. wymawiał dawnym ziemianom, iż

*przyjmowali Servetów, Gentilesów, także uczniów ich, nie mniej jako oni jadowitych, Blandrata, Alciata, Socina, Statoriusza i inszych zbiegów, tułaczów, banitów koronnych [...] obcowali z Żydami, Turkami, pogana-*

*mi, ateistami; ariany nie tylko za sąsiady i przyjaciele, ale za bracia i krewne przyjmując.*

Do Polski przybywali włoscy antytrynitarze, niemieccy luteranie, holenderscy menonici, hiszpańscy i portugalscy Żydzi, angielscy kwakrzy, szkoccy huge-noci, nie mówiąc już o angielskich katolikach czy irlandzkich zakonnikach – słowem ci wszyscy, którym w ich własnej ojczyźnie odmówiono swobód wyznaniowych. Te piękne tradycje polskiej tolerancji zasługują na trwałą pamięć.

## Najważniejsza literatura przedmiotu

J. Bartoszewicz, *Tolerancja religijna w Polsce*, Encyklopedia Powszechna Orgelbranda, t. XXV, Warszawa 1867.

J. Berenger, *Tolerancja religijna w Europie w czasach nowożytnych (XV–XVIII wiek)*, Poznań 2002.

W. Borowy, *Prześladowani katolicy angielscy i szkoccy w Polsce*, „Przegląd Powszechny”, 1938, nr 718.

A. Brückner, *Tolerancja*, Encyklopedia Staropolska, t. II, Warszawa 1939.

T. Czacki, *O litewskich i polskich prawach*, wyd. K. J. Turowski, t. I, Kraków 1862.

W. Czapliński, *Parę uwag o tolerancji w Polsce w okresie kontrreformacji*, w tegoż: *O Polsce siedemnastowiecznej*, Warszawa 1966.

J. Dworzaczkowa, *Reformacja i kontrreformacja w Wielkopolsce*, Poznań 1995.

Z. Gloger, *Tolerancja religijna w Polsce*, Encyklopedia Staropolska, t. IV, Warszawa 1958.

A. Jobert, *La tolerance religieuse en Pologne au XVI<sup>e</sup> siècle (Studi in onore di Ettore Lo Gatto e Giovanni Maver)*, Firenze 1962.

T. Kempa, *Wobec kontrreformacji. Protestanci i prawosławni w obronie swoich swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i pierwszej połowie XVII wieku*, Toruń 2007.

W. Konopczyński *O dawnej i nowej nietolerancji polskiej*, w tegoż: *Od Sobieskiego do Kościuszki*, Warszawa 1921.

M. Kosman, *Tolerancja wyznaniowa na Litwie do XVIII w.*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. XVIII, 1973.

A. Kossowski, *Zarys idei wolności wyznaniowej w Europie Zachodniej i w Polsce w XVI–XVII wieku*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Towarzystwa Naukowego KUL”, 2, 1949.

J. Lecler, *Katolicy i wolność myśli*, Kraków 1964.

J. Lecler, *Polska „przyliskiem heretyków” w XVI wieku*, w tegoż: *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. I, Warszawa 1964.

J. Maciszewski, *Szlachta polska i jej państwo*, Warszawa 1986.

Z. Ogonowski, *Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1958.

E. Opaliński, *Sejmiki szlacheckie wobec kwestii tolerancji religijnej w latach 1587-1648*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. XXXIV, 1989.

P. Skwarczyński, *Tolerancja religijna w Rzeczypospolitej między 1572-1632*, „Roczniki Polskiego Towarzystwa Naukowego na Obczyźnie”, R. 11, 1960-1961, druk: 1962.

W. Sobieski, *Quelques remarques sur l'histoire de la liberté de conscience en Pologne*, [w:] *La Pologne au VI<sup>e</sup> Congrès International des Sciences Historiques*, Oslo 1928.

W. Sobociński, *Z badań nad tolerancją i wolnością sumienia w Polsce*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. IV, 1960.

L. Szczucki, *Humanisci, heretycy, inkwizytorzy. Studia z dziejów kultury XVI i XVII wieku*, Kraków 2006.

S. Świdziński, *Religionstoleranz – Phänomene in Polen*, „Kirche im Osten”, t.13, 1970.

J. Tazbir, *Dzieje polskiej tolerancji*, Warszawa 1973.

J. Tazbir, *Reformacja – kontrreformacja – tolerancja*, Wrocław 1996.

K. Völker, *Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation*, Leipzig 1912.

T. Wasilewski, *Tolerancja religijna w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI–XVII w.*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. XIX, 1974.

W. Weintraub, *Tolerancja i nietolerancja w dawnej Polsce*, „Twórczość”, nr 12, 1972.

J. W. Wołoszyn, *Problematyka wyznaniowa w praktyce parlamentarnej Rzeczypospolitej w latach 1648-1696*, Warszawa 2003.

Zestawienie polskich prac o tolerancji wydanych w latach 1945-1989 zostało ogłoszone w „Roczniku Teologicznym Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej”, t. XXXII, z. 1, 1990.