



Janusz Tazbir
PAŃSTWO
BEZ STOSÓW



Janusz Tazbir

PAŃSTWO
BEZ STOSÓW

Szkice z dziejów
tolerancji w Polsce

XVI i XVII

wieku



Opracowanie graficzne: Andrzej Barecki
Korekta: Bogusława Jędrasik
Na okładce ilustracja z archiwum Iskier
Copyright © by Janusz Tazbir
Copyright © by Wydawnictwo ISKRY, Warszawa 2009
ISBN 978-83-244-0119-2
Wydawnictwo ISKRY
ul. Smolna 11, 00-375 Warszawa
iskry@iskry.com.pl
www.iskry.com.pl

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

LUTERANIN, ULRYK SCHÖBER, 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 haniebnych 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 antysemickiej 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 tolerancji religij-

nej 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: *Szki-ce 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 *A 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* 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”¹, 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

* Pojęć heretyk i herezja używamy wszędzie w znaczeniu nadawanym im przez kontrreformację; dlatego też nie opatrzyliśmy ich cudzysłowem.

1 Z. Ogonowski, *Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1958, s. 120.

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 herezji². 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”³. 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”⁴.

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”⁵. Słowem, przypomina się nieśmiertelny motyw: „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.

2 J. Tazbir, *Polscy polemici wyznaniowi wobec prześladowania antytrynitaryzmu w XVI wieku*, „Przegląd Historyczny”, t. III, 1962, z. 4, s. 772.

3 S. Barącz, *Rys dziejów zakonu kaznodziejskiego w Polsce*, t. I, Lwów 1861, s. 202.

4 M. Bobrzyński, *Dzieje Polski w zarysie*, t. II, Warszawa 1927, s. 314.

5 T. Żeleński (Boy), *Ludzie żywi*, [w:] tegoż: *Pisma*, t. III, Warszawa 1956, s. 84.

Niesprawiedliwe byłoby jednak na zacytowaniu takich osądów naszej tolerancji poprzestać. Aleksander Brückner dowodził słusznie, iż właśnie ona, a nie unia czy zwycięstwo grunwaldzkie rozstawiła nas w całej Europie⁶. Autor wielokrotnie wznawianej *Historii literatury niepodległej Polski*, Ignacy Chrzanowski, nazwał polską tolerancję religijną tak wielką, jakiej nie było „na całym świecie”⁷. 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 polu⁸.

Pragnie je przypomnieć ten zbiór szkiców; bardziej nas w nim będą interesować przemiany mentalności, które umożliwiły triumfy polskiej tolerancji niż jej sukcesy 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 wroga nam propagandę, miała na długo przyćmić w Europie sławę szesnasto-

6 A. Brückner, *Reformacja*, [w:] *Kultura staropolska*, Kraków 1932, s. 251.

7 I. Chrzanowski, *Historia literatury niepodległej Polski (965–1795)*, Warszawa 1971, s. 104.

8 J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. I, Warszawa 1964, rozdz.: „Polska przytuliskiem heretyków”.

wiecznego „azylu 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 zaciętrzewienia, 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”¹. Zdaniem humani-

1 Biernat z Lublina, *Wybór pism*, oprac. J. Ziomek, Wrocław 1954, BN S. I, nr 149, s. XXVIII.

stów 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 Melanchton – przeszli do obozu luteranckiego, 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 waleń 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,

iz „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”².

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 moralnie, 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”³. 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 siłą⁴, 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 siebie⁵.

2 Por. *Breviarium fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi kościoła*, oprac. J.M. Szymusiak, S.J. i St. Głowa, S.J., Poznań 1964, s. 91, 71, 74, 75 i 769.

3 *Encyklopedia kościelna* ks. M. Nowodworskiego, t. XXVIII, Warszawa 1905, s. 541.

4 Por. L. Winowski, *Innowiercy w poglądach uczonych zachodniego chrześcijaństwa XIII–XIV wieku*, Wrocław 1985, s. 102 i n.

5 Problematykę teoretyczną związaną z tym zagadnieniem przedstawiamy tu z konieczności w sposób skrótowy; omawiają ją m.in. J. Kühn, *Das Geschichtsproblem der Toleranz (Autour de Michel Servet et de Sebastien Castellin)*, Haarlem 1953), oraz Z. Ogórnowski, op.cit., s. 5–11 (tamże dokładniejsze dane bibliograficzne).

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 średniowieczu – 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 luterkańscy (przede wszystkim Melanchton) twierdzili później, że w taki sam sposób winno się postępować również wobec antytrynitarzy, 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 Tróję 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 „błuźnierstw”. 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 błuźniercą 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 nawiązywali do poglądów swoich wielkich poprzedników. Castellion twierdził m.in., iż wszyscy się zgadzają na karanie przestępstw popolitych (kryminalnych), na temat jednak wykroczeń przeciwko wierze panuje niesłychana rozbieżność opinii i każdy uważa co innego za herezję. Pismo Święte jest zresztą w wielu miejscach tak nieja-

sne, że trudno karać za różnice w jego komentowaniu. Prześladowań za wiarę Ewangelia wyraźnie zabrania, a więc niepoprawnych błuźnierców 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 szlachecy zwolennicy reformacji nie doznawali z racji swojej konfesji ograniczeń w zakresie uprawnień stanowych; szlachta kalwińska, luterkańska 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 religią panującą, co uroczyście potwierdziła Konstytucja 3 maja, a superintendenci protestanci 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 rozlicznych sekt, czynili to z uwagi na dobro publiczne. Nietolerancja kościelna nie szła więc w parze z cywilną. I odwrotnie: na-

wet 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. najszerze nawet pojęcie tolerancji pozostawiało za jego obrębem ateistów; uważano ich bowiem za istoty z gruntu społeczne 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 bezkrólewia⁶.

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 przewyciężenie 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 szarfarzem 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

6 *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, wyd. J. Czubek, Kraków 1906, s. 554.

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 swo-

body wyznaniowe, skoro papież Pius V bullą *Regnans in excelsis* (*Królując na wysokościach* – 1570) wezwał poddanych Elżbiety do nieposłuszeństwa wobec 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 jezuiti angielscy i nękani 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 konfesyjom. Mamy tu na myśli antytrynitarzy, negujących podstawowe dogmaty chrześcijaństwa (z nauką o Trójcy Świętej na czele), oraz anabaptystów, głoszących 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 wszę-

dzie 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. Osiedli zaś w Siedmiogrodzie unitarianie (antytrynitarze), którzy byli tam od r. 1571 równouprawnionym, ale nie panującym wyznaniem (jedyne 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 poniekąd zarzutów, iż i oni nie są w kwestii tolerancji całkiem bez winy.

I wreszcie sprawa anabaptystów, których prześladowano 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 liczyć na możnych protektorów, którzy włoskim intelektualistom, z jakich wywodzili się często antytrynitarze, nic szczędzili nie raz pomocy i poparcia. Anabaptyści dzielili się na dwa radykalnie sobie przeciwstawne odłamy, pokojowo usposobionych marzycieli, którzy pragnęli w małych, odciętych od świata gminach realizować 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 głoszona przez anabaptystów „wolność ewangeliczna” służy im za pretekst do antypaństwowych czy antyspołecznych wystąpień oraz do poczynań naruszających istniejący kodeks karny. I choć po r. 1534 wojowniczy nurt anabaptyzmu uległ niemal zupełnie zanikowi, nadal za chłopów-anabaptystów walczących w szeregach Tomasza Münzera oraz mieszczan tego wyznania, broniących się bohatersko w Münsterze, płacili głowami ich cisi, łagodni i pracowici pobratymcy z gmin rzemieślniczych 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 uwieńczonych 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 przewidziano⁷. 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,

7 P. Skarga, *Wzywanie do pokuty. Wybór mów staropolskich*, oprac. B. Nadolski, Wrocław 1961, BN S. I, nr 175, s. 246.

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: „Jeli się nasi byli, jako strojów nowych zwykli, tak też [...] nowej wiary”⁸. 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 kłóące się z tradycją. Można chyba zażytkować 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 naśladując pierwszych apostołów, wiodą ludzkość do dawnych złotych czasów w religii, podobnie jak naśladowanie starożytnych pisarzy i filozofów miało odrodzić złoty wiek w kulturze, a realizację dawnych praw (którą postulowali egzekucjoniści) w polityce i ustroju.

8 St. Orzechowski, *Quincunx. Polskie dialogi polityczne*, Kraków 1919, wyd. J. Łoś, nr 74, s. 194.