

## *Kilka uwag w kwestii tolerancji*

Zdaniem Aleksandra Brücknera szeroka tolerancja wyznaniowa, która panowała w Polsce XVI w. i pierwszej połowie następnego stulecia, rozsławiła wówczas nasz kraj bardziej niż zwyczajstwa militarne czy unia lubelska.<sup>1</sup> Wiele miejsca poświęcają jej w swoich książkach współcześni historycy francuscy, angielscy czy włoscy, zajmujący się dziejami walki o swobody religijne. Wkład polski w tym zakresie wyraził się zarówno w rozwoju myśli tolerancyjnej, jak i w postaci praktycznej, mianowicie ukazaniu na konkretnym przykładzie Rzeczypospolitej szlacheckiej, że możliwe jest zgodne współzycie rozmaitych wyznań w tym samym państwie. Podczas gdy Genewa czy Rzym były szczerze oburzone stosunkami wyznaniowymi, które istniały w Rzeczypospolitej szlacheckiej, zarówno kalwini francuscy, jak angielscy katolicy stawiali ją za wzór swoim władcom. Przykład polski świadczył ich zdaniem, że państwo nie słabnie przez to, iż „rozdażone jest przez ludzi różnych religii, a główne urzędy są i rozdawane bez różnicy”.<sup>2</sup> Potęgą Rzeczypospolitej XVI w. miało dowodzić, że właśnie tolerancja przyczynia się do ugruntowania pomyślności państwa i zapewnienia bezpieczeństwa jego obywatelom.

Podczas gdy na zachodzie Europy idee tolerancji wyprzedzały o wiele lat ponurą rzeczywistość wojen domowych i wzajemnych prześladowań, to w Polsce było odwrotnie. Najpierw bowiem zaistniała faktyczna tolerancja, dopiero potem, dzięki niej właśnie, zaczęły się rodzić traktaty zawierające teoretyczne uzasadnienia zgodności wyznaniowej. Powstawały one przede wszystkim w gronie arian, znanych w XVII stuleciu na Zachodzie pod mianem socynian. Państwo, zdaniem braci polskich, powinno dbać o to, aby ludzie zgodnie ze sobą współżyli, w sprawach wiary zaś poddani nie mu winni posłuszeństwa. Chrześcijańska miłość bliźniego zabrania karania go śmiercią, torturami czy więzieniem.

Na podkreślenie zasługuje, iż arianские wystąpienia w obronę tolerancji uchodziły w XVI w. uwagi zachodniej Europy. W n

stępnym stuleciu natomiast wydawane w Polsce dzieła pisarzy socyniańskich (Samuela Przypkowskiego, Andrzeja Wiszowatego, Jonasza Szlichtynga), domagające się nie tylko pełnej swobody sumienia, ale i racjonalistycznego podchodzenia do sprawy wiary, były żywo dyskutowane w kołach angielskich, francuskich czy holenderskich intelektualistów. Co więcej, można bez przesady stwierdzić, iż wywarły one pewien wpływ na rozwój wczesnego oświecenia w tych krajach.

Jest jednak rzeczą wiadomą, iż tak zwane „chlubne karty naszych dziejów” stanowią niesłychanie wdzięczny przedmiot zabiegów, którym na imię manipulowanie tradycją historyczną. Dotyczy to m.in. polskiej tolerancji wyznaniowej w dawnych wiekach. Jej pochwałę głoszą obecnie różne kręgi, od zakonu dominikanów po działaczy Towarzystwa Krzewienia Kultury Świeckiej. Tolerancja wydaje się czymś oswojonym i bezpiecznym zjawiskiem, które z jednej strony dobrze jest wpisać do naszego rodowodu, z drugiej zaś nie wymaga kontynuacji w życiu współczesnym. Przeszła ona niejako do gabinetu pamięci narodowej oraz tradycji historycznych. Mało kto spostrzega, jak bardzo aktualne mogą być snute przed trzystu czy czterystu laty rozważania o możliwościach współistnienia (czy nawet współpracy) państw o różnych wyznaniach czy granicach, do jakich w danym kraju może być tolerowana opozycja, wówczas religijna.

Wszelkim studiom nad tym tematem wydają się patronować hasła świętej zgody i rzutowanego w przeszłość „frontu jedności narodu”. Stąd też niemal każdy autor wypowiadający się w tej dziedzinie może być pewien pozytywnych (czy nawet wręcz entuzjastycznych) recenzji zarówno w „Argumentach”, jak i w „Tygodniku Powszechnym”. Powszechną idyllę zakłócają tylko nieliczni badacze, kwestionujący nie tyle samo zjawisko polskiej tolerancji (choć skłonni są ograniczać jego zasięg i czas trwania), ile jej pozytywne skutki dla dalszych losów zarówno samego państwa, jak i polskiej kultury narodowej. Ta krańcowa rozbieżność opinii jak w soczewce skupia się wokół poglądów na „wielką kartę polskiej tolerancji” uchwaloną 28 stycznia 1573 r. „Przeklinijmy konfederację warszawską!” — nawoływał ongiś Wojciech Wasiutyński czytelników „Prosto z Mostu”.<sup>3</sup> Jego poglądy w tej sprawie stanowiły echo zapatrywań całego obozu narodowo-radykalnego, który w „potwornym spadku reformacji” upatrywał genezę wszystkich późniejszych nieszczęść. Korzystając z polskiej tolerancji, miała ona zrodzić anarchię, która doprowadziła do rozbiorów. Poważni badacze byli odmiennego zdania, skoro współczesny Wasiutyńskiemu Stanisław Kot wyrażał sąd, iż szlachta, godząc się na zagwarantowaną w konfederacji tolerancję wyzna-

niową, okazała, że „od poglądów religijnych nie musi się uzależniać współzycia 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.”<sup>4</sup>

Wyprzedziła czy pozostała za nimi w tyle? Wątpliwość taką formułuje współczesny historyk, kończąc swe rozważania na temat warszawskiej ustawy słowami: „Konfederacja była wielkim dziełem polskiego Renesansu. Ale była [...] elementem stabilnym. A świat szedł naprzód. I nie ład, nie pokój i harmonia, a walka i konflikt popychały go naprzód.”<sup>5</sup>

Nieco dziwnie dziś brzmiące żale, iż Polska XVI wieku nie przeszła przez „ożywczą kąpiel” wojen religijnych, już w ubiegłym stuleciu wyrażało paru wybitnych przedstawicieli naszej kultury, od Zygmunta Krasińskiego po Michała Bobrzyńskiego. Autor *Nie-boskiej komedii* pisał (w styczniu 1836 r.) do ojca: „Że wojen u nas religijnych nie było, to tylko dowód, że nikt w nic nie wierzył mocno. O to, w co ludzie wierzą, biją się. Wojna jest znakiem życia. Naród polski bywał zawsze leniwy do wojny, do pospolitego ruszenia.”<sup>6</sup> Po stu latach podobne tony odnajdujemy w uwagach Tadeusza Boya-Żeleńskiego o Polsce jako „kraju, który umiał przetłumaczyć renesans na treny po Urszulce, rewolucję francuską na Trzeci Maj, a samego Byrona na miłość ojczyzny”.<sup>7</sup>

W poglądach tych słychać pogłosy ukutej przez romantyków legendy o „łagodnych Sławianach”, lubiących sielanki, legendy wyprowadzającej tolerancję z polskiego charakteru narodowego. Nasza wspólnota etniczna miała z jednej strony brzydzić się rozlewem krwi, z drugiej zaś żywić wrodozną, instynktowną i odwieczną niechęć do poważniejszych sporów ideologicznych. Pozostawmy na boku te wyjaśnienia, przekreślające z góry możliwość jakiegokolwiek poważniejszej dyskusji. Szukanie przyczyn w charakterze narodowym jest bowiem równie sensowne, jak odwoływanie się do wyroków Opatrzności, fatalizmu dziejów czy wreszcie do konfliktów między środkami a stosunkami produkcji.

Skoro jednak grono badaczy, sceptycznie oceniających owoce polskiej tolerancji, wspomina o innych niż zastosowane w szlacheckiej Rzeczypospolitej możliwościach rozwiązań konfliktów wyznaniowych, to warto zastanowić się nad pytaniem, czy alternatywa taka rzeczywiście istniała. Wydaje się bowiem, iż położona na krańcach katolickiej Europy średniowieczna Polska, jeśli w ogóle chciała przetrwać jako państwo, nie miała innego wyjścia niż akceptacja pokojowego współistnienia różnych wyznań. Przyłączenie się do „misyjnej” polityki zakonu krzyżackiego, prowadzonej metodami „ognia i miecza”, ustępstwa wobec jego rosz-

czeń terytorialnych, wyrzeczenie się pomocy pogańskich sojuszników (w postaci Litwy) — wszystko to równałoby się samobójczej rezygnacji z samodzielnego bytu.

Znana „polska doktryna” stosunku do innowierców była przede wszystkim prostą konsekwencją zrozumienia przez naszych legistów polskiej racji stanu oraz wyciągnięcia wniosków z geopolitycznej sytuacji ich państwa. I jeśli chodzi o wystąpienia Pawła Włodkowica w Konstancji, to trzeba podziwiać mistrzostwo, z jakim spór — dość peryferyjny dla uczestników tego soboru — przekształcił w przedmiot powszechnego z ich strony zainteresowania. Kwestionując uprawnienia papieżstwa i cesarstwa do zaboru państw pogańskich, Włodkowic z jednej strony uderzał w potęgę biorące w tym konflikcie niemal z reguły stronę Krzyżaków. Z drugiej zaś odwoływał się do emancypacyjnych dążeń państw narodowych, niechętnych dyktatowi i Rzymu, i cesarza w kwestiach politycznych. Sporem polsko-krzyżackim, na pozór wyłącznie prawnopolitycznym, zainteresował Włodkowic również teologów, skoro uczynił z niego wielką debatę nad zgodnością przywilejów Zakonu z doktryną Kościoła.

Mniej więcej aż do czasów oświecenia dawność pewnej ideologii, tradycji czy zwyczaju przesądzała z natury rzeczy o jej wyższości nad nową doktryną lub odmiennym układem stosunków. Tym właśnie argumentem zwalczano stronników reformacji, którzy z kolei twierdzili, iż nie wprowadzają żadnych zmian w Kościele, lecz tylko wypełniają nauki głoszone przez pierwszych apostołów. Stąd brał też swą nazwę (i popularność) ruch egzekucji praw; jego szermierze pozyskiwali szlachtę, dowodząc, iż pragną jedynie realizacji uchwalonych ongiś ustaw, które później niesłusznie poszły w zapomnienie.

Otóż podobnie jak prowadzona w XVI w. na zachodzie Europy walka z ruchem reformacyjnym była prostą kontynuacją tradycyjnej wielowiekowej walki z herezją, tak polska tolerancja stanowiła nawiązanie do tradycji, ale wprost przeciwniej, bo wyrażającej się w pokojowym współistnieniu wyznań. Z tego właśnie powodu tolerancja zapanowała nie w jednolitej przedtem wyznaniowo części naszego kontynentu, lecz na terenie środkowo-wschodniej (Polska, Wielkie Księstwo Litewskie) i południowej Europy (Siedmiogród, Morawy), gdzie już przedtem ludność katolicka współżyła z prawosławną, a świątynie pogańskie sąsiadowały z meczetami.

Tradycyjna polityka wyznaniowa była jedyną szansą przetrwania wielonarodowościowej, wielojęzycznej i wielowyznaniowej Rzeczypospolitej, jednoczącej w tym samym organizmie państwowym m.in. wysoko rozwinięte gospodarczo protestanckie i czę-

ściowo niemieckie Prusy Królewskie z zacofaną rusko-prawosławną Ukrainą. „Ożywcza kąpiel” wojen religijnych doprowadziłaby do rozpadu tej wspólnoty; przypomnijmy tylko, iż właśnie one w tak znacznym stopniu opóźniły integrację Niemiec. Skutki tych wojen są po dziś dzień widoczne na mapie Europy w postaci podzielonych na dwie części (belgijską i holenderską) dawnych Niderlandów.

W Polsce wojny wyznaniowe w najlepszym razie zahamowałyby proces scalania warstwy rządzącej. Wolno zadawać sobie zresztą pytanie, czy właśnie owa obyczajowa, kulturalna i wyznaniowa uniformizacja szlachty, która nastąpiła w XVII w., nie leżała u podłoża częściowego załamania się polskiej tolerancji. Przestała być ona czymś niezbędnym jako element integrujący Rzeczpospolitą, skoro rolę spoiwa zaczyna pełnić wielostronna jednolitość całej szlachty.

Można by oczywiście powiedzieć, iż tolerancja nie przynosi zbyt chlubny tej warstwie, gdyż była dzieckiem mariażu realizmu politycznego z głęboką obojętnością na sprawy wiary, cnotą wymuszoną na szlachcie przez zewnętrzne okoliczności, nie zaś manifestacją własnych przekonań. Ofiarom prześladowań wyznaniowych we Włoszech, Francji czy Niderlandach świadomość tego, że ich przeciwnicy rozpalili stosy, powodowani chwalebnią gorliwością religijną, niewiele jednak łagodziła męczarnie towarzyszące nieraz parogodzinnej śmierci w płomieniach. Holenderscy anabaptyści, włoscy antytrynitarze czy francuscy hugenoci sławili w swych pismach „obojętnych na sprawy wiary” Polaków, a nie Kalwina, który z miłości do dogmatu Trójcy Świętej posłał Serveta na stos. Byłaby to jednak niepełna odpowiedź na przytoczone przez nas zarzuty. Po pierwsze bowiem możemy wymienić liczne dowody na to, iż tolerancyjna postawa katolickiej szlachty wynikała wielokrotnie z poszanowania dla odmiennych przekonań religijnych jej protestanckich współbraci. Po drugie doświadczenia historyczne wszystkich epok uczą, że istotne są jedynie konsekwencje pewnych kroków politycznych, ustępstw czy kompromisów. Natomiast świadomość, że nie były one dobrowolne, lecz podyktowane sytuacją geopolityczną kraju czy przemożnym naciskiem strony przeciwnej, w niczym nie psuje smaku owoców politycznych, religijnych czy kulturalnych wolności, jakie w wyniku tych właśnie ustępstw uzyskano.

W przypadku polskiej rzeczywistości XVI w. zakres powyższych swobód był niesłychanie szeroki. Szlachecka Rzeczpospolita nie stanowiła na mapie ówczesnej Europy jedynej azylu heretyków. W pierwszej połowie tego stulecia znajdowali oni schronienie w Bazylei, w drugiej na terenie Niderlandów czy Siedmio-

grodu. Ale tylko do Polski uciekali różnowiercy prześladowani w swej ojczyźnie przez zwolenników Rzymu, jak to m.in. zdarzało się za panowania Marii Tudor, kiedy arystokracja angielska znajdowała bezpieczny azyl na dworach kalwińskiej magnaterii.

W katolickiej Polsce szukano też schronienia przed pościgiem włoskiej czy hiszpańskiej inkwizycji. Instytucja ta miała zresztą u nas wyjątkowo złą opinię; szlachta różnych konfesji, z „papiastami” na czele, krytykowała ją za nieposzanowanie przywilejów tego stanu i brutalne metody śledztwa, kończonego często posyłaniem winnych na stos.

Duma z nieistnienia polskiej inkwizycji była dość powszechna i odnajdujemy ją nawet w pismach czołowych szermierzy naszej kontrreformacji. Na marginesie warto może dodać, iż w XVII w. najczęstsze pochwały „polskiej drogi do zwycięstwa kontrreformacji”, wiodącej poprzez perswazję, a nie tortury, spotykamy w utworach pisarzy katolickich. Oni to przede wszystkim występują z apologią polskiej tolerancji, gdy tymczasem arianie czy kalwiści biją na alarm z powodu wzrastającego fanatyzmu.

Atmosfera „azyłu heretyków” z jednej strony skłaniała polskich Żydów i Karaimów do przełamywania izolacji kulturowej i wychodzenia na zewnątrz z propagandą i obroną własnej wiary, jak to w XVI w. czynili właśnie Jakub z Bełżyc oraz Izaak z Trok. Trudno sobie wyobrazić, aby pod bokiem hiszpańskiej i włoskiej inkwizycji czy francuskich „izb gorejących” tamtejsi zwolennicy judaizmu pozwalali sobie na podobną polemikę wyznaniową z chrześcijanami. Warto też przypomnieć, iż sejm żydowski (tzw. waad) rozporządzał tak potężnym orężem, jakim była klątwa, mająca za sobą egzekucję ze strony władz państwowych i — wobec wyznawców judaizmu — większą moc prawną niż klątwa kościelna.

Z drugiej zaś strony stosunki wyznaniowe oparte na tolerancji były tylko częścią ogólnej atmosfery życia umysłowego, pozbawionej tych elementów fanatyzmu i zacierzwienia, jakie cechowały wówczas kulturę innych krajów. Poprzestańmy na dwóch przykładach zaczerpniętych z różnych dziedzin życia. Tak więc przepisy Statutu litewskiego z r. 1529 w sprawie osób umysłowo chorych, stanowiące — zdaniem badaczy dziejów medycyny — pierwszą polską ustawę psychiatryczną, wyróżniały się nietypowym dla owej epoki humanitaryzmem. Obląkani zostali w niej potraktowani w sposób sprawiedliwy i rzeczowy, jako chorzy, a nie osoby opętane przez diabły czy zasługujące na chłostę, kajdany i lochy (a w takich właśnie warunkach w wielu państwach trzymano ofiary chorób umysłowych).

Podobny humanitaryzm miał, według Grzegorza Błaszczyka, cechować obowiązujące w wojsku polsko-litewskim artykuły wojaskowe. Niezależnie od tego, w jakim stopniu były one realizowane, warto podkreślić, iż nakazywano w nich ochronę spokojnych mieszkańców (zwłaszcza kobiet, dzieci, starców i kapłanów) także w kraju nieprzyjacielskim. Osobne miejsce zajmowała (jak to widzimy w instrukcji Janusza Radziwiłła z października 1648 r.) kwestia poszanowania świątyń różnych wyznań (przede wszystkim chrześcijańskich).<sup>8</sup>

Ogólna atmosfera musiała wywrzeć wpływ również i na postawę duchowieństwa katolickiego; w charakterystyczny sposób odbiło się to na stosunku najbardziej giętkiego i najinteligentniejszego zakonu, jakim bez wątpienia byli jezuici, do nadsyłanych z Rzymu instrukcji oraz propozycji. Kiedy w r. 1586 przesłano do Polski projekt nowej ordynacji studiów w kolegiach jezuickich (*Ratio studiorum*), tutejsi członkowie zakonu zajęli wobec niego wyjątkowo odważne i samodzielne stanowisko. Wypowiedzieli się oni przeciwko formułowanemu tam postulatowi ograniczenia swobody w nauczaniu teologii oraz obowiązкови ścisłego dostosowywania się do poglądów św. Tomasza z Akwinu. Ze wszystkich przesłanych wówczas do Rzymu memoriałów jezuickich polski był „najbardziej odważny i radykalny”. Współczesny historyk zakonny tłumaczy to następująco: „Z dała od inkwizycji hiszpańskiej, która bardzo podejrzliwie obserwowała powstawanie *Ratio studiorum*, wśród wolnego społeczeństwa polskiego jezuici mogli odważnie i samodzielnie myśleć.”

Polski azyl wyznaniowy zapewniał swobodę wiary nie tylko zwolennikom różnych odłamów reformacji, ale i sektom opozycyjnym wobec Kościoła prawosławnego. Na swego badacza czekają arcyciekawe dzieje tzw. judaizantów (uznających wyłącznie *Stary Testament*), którzy prześladowani przez władze cerkiewne chronili się w XVI w. na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego. Warto przypomnieć, iż w dwieście lat później podobny azyl znajdowali u nas tzw. filiponi, starowiercy i staroobrzędowcy. Dlatego też Katarzyna II jako jeden z powodów pierwszego rozbioru Polski wymieniała fakt ucieczki na jej terytorium aż 300 tysięcy poddanych carycy. Powszechnie wiadomo, iż właśnie w Rzeczypospolitej szlacheckiej znajdowano wolność religijną i chleb; zapomina się natomiast o jej roli jako azylu dla intelektualistów. Pod tym względem zwłaszcza Kraków (choć nie tylko) zaczyna w drugiej połowie XVI w. odgrywać w skali europejskiej tę rolę, jaką w pierwszej połowie stulecia pełniła Bazyleja, a w następnym wieku miały odgrywać Lejda czy Amsterdam.

Ścigani przez inkwizycję intelektualiści włoscy, tacy jak Boni-

facio d'Oria, Giorgio Blandrata czy Faust Socyn, właśnie w Polsce uzyskali możliwość działania i swobodę druku. Za ich m.in. sprawą stała się ona ojczyzną, a zarazem punktem odniesienia intelektualnego ruchu międzynarodowego, którego wpływy (w postaci socynianizmu) miały z czasem sięgnąć również i do Ameryki. Polski azyl umożliwił wygnanym z ojczyzny braciom czeskim zakładanie szkolnictwa (Leszno), z którego wzorów będą czerpać uczelnie nie tylko kalwińskie, ale i katolickie w całej niemal Europie.

Na przełomie XVI i XVII w. na dworze królewskim oraz w Braniewie spotykamy zaś wielu szwedzkich emigrantów, zarówno zresztą katolików, jak i luteranów. Szwecja stanowiła wówczas w stosunku do Polski niemalże Beocję pod względem kulturalnym. Przybysze z dalekiej północy, zatrudnieni w charakterze kapelanów, sekretarzy i bibliotekarzy, tu właśnie stykali się z osiągnięciami odrodzeniowej literatury, nauki czy sztuki. Wpływy polskie są widoczne w twórczości takich emigrantów jak pierwszy szwedzki dramaturg Jan Messenius czy autor zaginionej *Historii szwedzkiej* Grzegorz Borast (Borastus); zainteresowania tamtejszego dziejopisarstwa mitycznymi początkami narodziły się zaś pod doraźnym wpływem koncepcji sarmackich.

Nie była to oczywiście jednostronna wymiana usług, skoro i obcy przybysze przyczynili się do kulturalnego oraz gospodarczego rozwoju swej nowej ojczyzny. Rozkwit ariańskiego szkolnictwa, drukarstwa czy myśli filozoficznej wzbogacił kulturę polską, gdy tymczasem anabaptyści niemieccy osiadli na Morawach nie wywarli żadnego wpływu na kulturę czeską, a holenderscy menonici na życie umysłowe Prus Królewskich. Przyczynili się oni natomiast do rozwoju gospodarczego tego regionu, podobnie jak luteranie niemieccy (oraz bracia czescy) do wzrostu procesów urbanizacyjnych w Wielkopolsce.

Dyskusyjna i dotąd w pełni nie wyjaśniona jest rola obcych przybyszów w życiu politycznym Rzeczypospolitej w okresie przed najazdem szwedzkim. Można z góry założyć, iż z racji ich plebejskiego pochodzenia musiała być ona dość niewielka. Wydaje się też, iż w przeciwieństwie do hugenockich emigrantów, którzy uczyli poddanych elektora posłuszeństwa względem władzy, czescy czy niemieccy pastory nie głosili podobnych haseł. Trudno im się dziwić: prześladowane gminy wyznaniowe obowiązywała bowiem lojalność przede wszystkim wobec możnego protektora, któremu zawdzięczali swój azyl. Podczas gdy w Prusach protektorem tym był sam władca, to w dawnej Rzeczypospolitej innowierczych osadników ściągała do swych dóbr przede wszystkim szlachta i magnateria. Od czasu do czasu czynili to

katolicycy biskupi, nigdy zaś królowie. Na ich dworach spotykamy jednak stale i aż do schyłku XVIII w. sporo różnowierców (jedyne wyjątek stanowił tu może okres rządów Jana III Sobieskiego).

Jeśli chodzi o stosunek do władzy królewskiej, to obcy przybysze mogli zresztą iść za przykładem swych możnych protektorów. Wystarczy przypomnieć, iż z grona zwolenników reformacji wywodzili się w XVI w. czołowi warchołowie, m.in. Samuel Zborowski, dający się dobrze we znaki kolejnym monarchom. Na te konkretne przypadki zbieżności opozycji politycznej z religijną propaganda katolicka nigdy nie zwróciła uwagi. Skłonność „hereetyckich natur” do buntów i zamieszek wołała ona piętnować w sposób ogólnikowy i raczej na obcych przykładach. Nie groziła też nigdy polskim herezjarchom śmiercią na stosie, poprzestając na roztaczaniu przed ich stronnikami wizji kar i mąk piekielnych. Inna sprawa, że po przykłady musiano by sięgnąć do Niemiec, Włoch czy Francji. Ze znanych nam kilkunastu egzekucji na tle wyznaniowym, jakie miały miejsce w Polsce XVI—XVII w., dwie tylko przypadają na zwolenników reformacji (Iwan Tyszkowic i Franco di Franco — 1611). Pozostali to Żydzi, skazani za rzekomy mord rytualny czy domniemany udział w sprofanowaniu Przenajświętszego Sakramentu, oraz chrześcijanie, którzy ponieśli śmierć za apostazję (Katarzyna Wajglowa), bluźnierstwo lub rzekomą profanację hostii (o jednym z takich procesów piszemy w następnym szkicu). W sumie stracono nie więcej niż kilka tuzinów osób. Powyższe liczby i przykłady wystarczy zestawzić z tym, co współcześnie działo się na zachodzie Europy!

Królowie polscy jako pierwsi na kontynencie odrzucili zasadę: cuius regio, eius religio. Społeczeństwo szlacheckie, jako jedno z nielicznych w ówczesnej Europie, przyznało mniejszości wyznaniowej te same przywileje stanowe, które miała cała szlachta katolicka. Wystarczy zaś przypomnieć, iż w żadnym z państw zachodniej Europy mniejszość wyznaniowa nie korzystała z pełni praw politycznych i obywatelskich. Powszechnie znana jest dyskryminacja katolików w Anglii czy Niderlandach, gdzie notabene stanowili większość ludności.

Polska tolerancja była niejako próbą sarmatyzacji polityki wyznaniowej, i to próbą w dużym stopniu udaną. Walka o swobodę wyboru wiary była jednocześnie wyrazem dążeń do poszerzania zakresu autonomii jednostki, do stworzenia pewnego sacrum, które nie podlegałoby ingerencji ze strony państwa czy panującego Kościoła.

Kreśląc w dobie zaborów wizję niepodległej Polski jako kraju, w którym nie będzie dyskryminacji wyznaniowej obywateli, postępowano zgodnie z duchem epoki, która w takim właśnie po-

szerzaniu praw człowieka upatrywała swój ideał. Zarazem polscy publicyści mogli się powołać na fakt, iż w ich ojczyźnie znalazł on częściowo urzeczywistnienie już w XVI w. Szlachta ariańska, kalwińska czy luterkańska widziała wówczas we wspólnym państwie, określonym piękną nazwą Rzeczypospolitej, organizację polityczną wyższego rzędu, tym cenniejszą, że zabezpieczającą (i to — dodajmy — przez dłuższy czas skutecznie) jeden z największych skarbów człowieka, jakim jest swoboda wiary. W nowożytnym modelu kultury polskiej, który się wówczas kształtował, było miejsce na swobodne ścieranie się różnych koncepcji, nie tylko politycznych, ustrojowych, społecznych czy naukowych, lecz również religijnych.

O tych szerokich aspektach polskiej tolerancji nie powinni, jak sądzę, zapominać jej współcześni krytycy. Jest rzeczą oczywistą, że przy badaniu dziejów tego kierunku należy wystrzegać się niedopuszczalnych z naukowego punktu widzenia modernizacji czy dostrzegania w naszej kulturze wyłącznie jej tolerancyjnego nurtu. Ale jest faktem i to, że bez wielostronnego pluralizmu, który mógł istnieć wyłącznie w „państwie bez stosów”, paleta barw naszej kultury byłaby o wiele uboższa.