

WIELOKULTUROWOŚĆ
WIELKIEGO KSIĘSTWA
LITEWSKIEGO I IDEA
TOLERANCJI, A PRAKTYKA
STOSUNKÓW
MIĘDZYWYZNANIOWYCH
W XVI–XVIII W. • *Urszula Augustyniak*

Dziękuję organizatorom za zaproszenie na konferencję i możliwość uczestniczenia w dyskusji, choć sformułowanie zadanego mi tematu może budzić wątpliwości ze względu użycie terminu w odniesieniu do epoki nowożytnej terminu „wielokulturowość”, kojarzącego się z współczesną doktryną multikulturalizmu.

Tymczasem w interesującym nas okresie większość Europejczyków nie miała przecież wątpliwości, iż istnieje tylko jedna kultura – chrześcijańska, a wewnątrz niej dwie tradycje: łacińska i wschodnia. Paganie i „niewierni”: muzułmanie i Żydzi pozostawali – przynajmniej w oczach zwykłych ludzi –poza kulturą, wiadomości o cywilizacjach Dalekiego Wschodu i Nowego Świata docierały do nich wyłącznie w kontekście osławiania „dzikich” poprzez chrystianizację. Taki pogląd – oczywiście sprzeczny z oświeceniową zasadą tolerancji i tezą o równorzędności kultur – jest jednak także częścią europejskiej tradycji. Dlatego szczególnie aktualne wydaje się pytanie postawione przez Leszka Kołakowskiego: „czy życzliwe zainteresowanie i tolerancja względem innych cywilizacji są możliwe tylko wtedy, kiedyśmy uprzednio przestali brać naszą własną na serio?”¹.

Jeśli wielokulturowość rozumiemy jako wieloetniczność, sprawa wydaje się na pozór oczywista: nie ulega przecież wątpliwości koegzystencja na terytorium Wielkiego Księstwa Litewskiego Litwinów, Żmudzinów, Polaków, Rusinów (przodków współczesnych Białorusinów i Ukraińców), Prusaków, Żydów, Karaimów, Tatarów, Romów (Cyganów), Łotyszów – a w Koronie ponadto Kaszubów, Kurpiów, Wołochów, Olędrów, Łemków etc. Wątpliwości terminologiczne i semantyczne budzi jednak podstawowa kwestia: czy były to etnosy, czy narody?

Termin naród występuje w źródłach z interesującego nas okresu w kilku znaczeniach: wspólnoty krwi, języka, wyznania, terytorium, państwa², które się uzupełniały, a nie wykluczały. Można je badać na trzech poziomach: teorii, wyobrażeń

¹ *Kołakowski L.* Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań. Warszawa, 1988, s. 13.

² Ciekawe, że także wg klasyka polskiej antropologii kultury, Floriana Znanieckiego naród jest zjawiskiem społecznym analogicznym i równorzędnym do ludu, wspólnoty religijnej, państwa i (powstającego współcześnie) społeczeństwa światowego, zob. *Znaniecki F.* Współczesne narody, tłum Z. Dulczewski. Warszawa, 1990.

społecznych³ i realiów – ale nie sposób udowodnić, że na którymś z nich nadrzędnym czynnikiem była przynależność etniczna.

W sferze ideologii – pojęcie „narodu politycznego”, czyli całej szlachty polskiej i litewskiej bez względu na wyznanie i pochodzenie etniczne – zostało w końcu XVI w. zakwestionowane przez kontrreformację w imię unifikacji religijnej, a wbrew tradycji monarchii jagiellońskiej⁴.

W sferze wyobrażeń społecznych – mit sarmatyzm został zaakceptowany w różnych wariantach nie tylko przez szlachtę w skali całej Rzeczypospolitej, ale i przez niemieckojęzycznych mieszczan Prus Królewskich⁵ oraz w kręgu odbiorców tzw. literatury plebejskiej⁶ – w przeciwieństwie do rzymskiego rodowodu Litwinów, ograniczonego do elit magnackich⁷.

Na poziomie realiów – w aktualnym stanie badań uważa się, że głównym czynnikiem poczucia wspólnoty była przynależność terytorialna⁸, o jej społecznym zasięgu decydowała sytuacja komunikacyjna⁹ a związki z własną ziemią, powiatem, prowincją czyli ojczyzną mniejszą były silniejsze niż związki z ojczyzną ideologiczną¹⁰ – Rzeczpospolitą, Wielkim Księstwem Litewskim, Koroną czy Rusią (Ukrainą).

³ *Taylor Ch.* Modern Social Imaginaries. Durham, NC: Duke University Press, 2004.

⁴ Fenomen Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego na tle innych krajów nowożytnej Europy polegał nie na tym, że na ich terytorium między Rzeszą a Moskwą żyli przedstawiciele wielu wyznań, języków i obyczajów – bo podobnie było np. w monarchiach Habsburgów – ale na tym, że na codzień nie byli od siebie odseparowani, lecz współżyli ze sobą we względnej zgodzie mimo (a może dzięki?) minimalnej presji administracyjnej. Przynajmniej do końca XVI w. kryterium wyznaniowe nie było najistotniejsze w klasyfikowaniu i ocenie grup ludności wyróżniających się językowo, obyczajowo i zawodowo.

⁵ Zob. *Fiedrich K.* Inne Prusy. Prusy Królewskie i Polska między wolnością a wolnościami (1569–1772), tł. G. Waluga. Warszawa, 2005.

⁶ *Augustyniak U.* Koncepcje narodu i społeczeństwa w literaturze plebejskiej od końca XVI do końca XVII wieku. Warszawa, 1989.

⁷ *Kulicka E.* Legenda o rzymskim pochodzeniu Litwinów i jej stosunek do mitu sarmackiego // *Przegląd Historyczny*, LXXI, 1980, z. 1, s. 1–21; por. *Kuolys D.* Sarmatyzm a piśmiennictwo barokowe Wielkiego Księstwa Litewskiego // *Barok*. III/2(6), 1996.

⁸ Np. „w królestwie polskim siedzi Polak, Litwin, Prusak, Rusak, Mazur, Żmudzin, Inflant, Podlaszanin, Wołyńczyk, Kijowianin”, zob. *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, wyd. J. Czubek, Kraków, 1906, s. 471; Polska „jest ptak pstry, wszytek farbowany. Tkniiesz rozmaitości narodów? Ptak pstry: Polacy, Litwa, Ruś, Mazowszanie, Żmudź, Prusowie”, *Olszewski J.* Kazania albo tytuły. Wilno 1645, s. 136; zob. *Tazbir J.* Procesy polonizacyjne w szlacheckiej Rzeczypospolitej // *Kultura i społeczeństwo*. XXXI, nr 1, 1987.

⁹ *Dmitruk K.* Sytuacja komunikacyjna w kulturze i literaturze dawnej Polski, w: *Z dziejów życia literackiego w Polsce XVI i XVII wieku*. Wrocław, 1980.

¹⁰ Wg określenia Stanisława Ossowskiego, zob. *Ossowski S.* O ojczyźnie i narodzie. Warszawa, 1984.

Dyskusja o znaczeniu terminu „naród” w epokach dawnych pozostaje nierozstrzygnięta¹¹. Jednak nawet przy założeniu, że jako „typ idealny” naród istniał od zawsze – a przynajmniej od wczesnego średniowiecza¹² – nie ulega chyba wątpliwości, że we wczesnonowożytnej Europie nie istniały żadne narody (także polski!) we współczesnym rozumieniu, stworzonym przez XIX w. nacjonalizmy. Dlatego uważam, że używanie określenia Rzeczypospolita wielu narodów – wyłansowanego w latach dziewięćdziesiątych XX w. w historiografii polskiej i krajów sąsiednich w ramach „poprawności politycznej”¹³ – nie jest uzasadnione w pracach naukowych. Wbrew intencjom stosujących je badaczy prowokuje ono próby parcelacji wspólnego dorobku kulturowego w krajach powstałych na terytorium dawnej Rzeczypospolitej. Sprowadza do wspólnego mianownika wspólnoty etniczno-wyznaniowej o zróżnicowanej pozycji prawnej, zamieszkałe na terytorium Polski, Litwy i Rusi od stuleci i napływowe, osiadłe na obszarze całego państwa (jak Żydzi) lub tylko w Wielkim Księstwie (jak Karaimi, Tatarzy, Ormianie) – obok późniejszych imigrantów z Zachodu (Szkotów, Oleńców).

Zdaniem Antoniego Mączaka nazwy: „Żydzi”, „Szkoci” „należałoby właściwie w realiach Rzeczypospolitej XVI–XVIII w. pisać małymi literami, oznaczały bowiem w takim samym (jeśli nie większym) stopniu zawód i pozycję społeczną jak przynależność etniczną¹⁴. O wyjątkowej pozycji, jaką w społeczeństwie Rzeczypospolitej zajmowali Żydzi – stanowiący właściwie odrębny stan bez reprezentacji politycznej – zadecydowały przede wszystkim czynniki prawne i demograficzne: zagwarantowana przywilejami królewskimi autonomia sądowa i samorządowa na poziomie ogólnopaństwowym oraz wyjątkowa liczebność, porównywalna jedynie ze szlachtą; odrębność etniczna (wyznaniowa, językowa, obyczajowa) miała znaczenie drugorzędne.

¹¹ *Bardach J.* Od narodu politycznego do narodu etnicznego w Europie Środkowo-Wschodniej // *Kultura i Społeczeństwo*. XXXVIII, nr 4; *Radzik R.* Formowanie się narodów w Europie Środkowo-Wschodniej // *Kultura i Społeczeństwo*. XXXVII, nr 4, 1993; *Walicki A.* Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej. Warszawa, 2000; *Szacki J.* O narodzie i nacjonalizmie // *Znak*. XLIX, 1997, nr 3.

¹² *Kot S.* Świadomość narodowa w Polsce XV–XVII wieku // *Kwartalnik Historyczny*, LII, 1938; *Zientara B.* Świt narodów europejskich. Powstawanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokarolińskiej. Warszawa, 1985; *Lenard E.* Państwowość i narodowość w kronikach litewskich od końca XV do początków XVI wieku. Próba analizy // *Gieysztor A., Gawlas S.* (red.). Państwo, naród, stany w świadomości wieków średnich. Pamięci Benedykta Zientary 1929–1983. Warszawa, 1990.

¹³ *Sulima Kamiński A.* Historia Rzeczypospolitej wielu narodów 1505–1795. Lublin, 2000; *Link-Lenczowski A. K., Markiewicz M.* (red.). Rzeczypospolita wielu narodów i jej tradycje. Materiały konferencji Trzysta lat od początku unii polsko-saskiej. Kraków 15–17 IX 1997 r. Kraków, 1999.

¹⁴ *Mączak A.*, hasło: Struktura społeczna // *Encyklopedia historii gospodarczej Polski do 1945 r.* T. 2. Warszawa, 1981.

Sytuacja wszystkich wymienionych grup była ponadto odmienna na wsi i w miastach – gdzie Żydzi, Ormianie i Szkoci posiadali prawa samorządowe, zaś inne grupy imigrantów nie uzyskiwały formalnego potwierdzenia odrębności, choć z reguły podtrzymywały wewnętrzną solidarność opartą na wspólnych interesach (np. w strukturze cechów wileńskich¹⁵), która nie pokrywała się ze wspólnotą etniczną.

W dodatku nie wiemy jak liczne były wymienione społeczności. Szacunkowe oceny ich liczebności (jak i całej ludności całej Rzeczypospolitej jak i Wielkiego Księstwa Litewskiego) w historiografii polskiej i litewskiej znacznie się różnią¹⁶. Ich wiarygodność budzi wątpliwości nie tylko ze względu na wątpliwą podstawę źródłową¹⁷, ale i dlatego, że operują podziałami na stany. Tymczasem, jak zauważył Henryk Samsonowicz, nawet w stosunku do Królestwa Polskiego późnego średniowiecza „rzeczywistość społeczna nie była rzeczywistością społeczeństwa stanowego”¹⁸. Spostrzeżenie to jest tym bardziej trafne w odniesieniu do Wielkiego Księstwa Litewskiego, ze względu na:

- 1) bardziej skomplikowaną niż w Koronie strukturę społeczną i płynny status grup na pograniczu stanu szlacheckiego (jak ziemianie, bojarzy, Tatarzy)¹⁹;

¹⁵ Zob. Akty cechów wileńskich 1495–1795, zebrał i przygotował do druku H. Łowmiański przy współpracy M. Łowmiańskiej i S. Kościółkowskiego, wyd. J. Jurkiewicz, Poznań, 2006.

¹⁶ W momencie unii z 1569 r. liczbę ludności Wielkiego Księstwa Litewskiego w szacuje się w historiografii polskiej na mniej więcej 3,5 mln – według. I. Gieysztorowa, *Ludność // Encyklopedia historii gospodarczej Polski do 1945 r.* T. I. Warszawa, 1981, s. 430; natomiast według badaczy litewskich ok. 4 mln (w połowie XVII w. – ok. 4,5 mln) – według. *Kiaupa Z., Kiaupienė J., Kuncevičius A.* Historia Litwy. Od czasów najdawniejszych do 1795 roku. Warszawa, 2007, s. 243.

Ze względu na straty ludnościowe w czasie epidemii towarzyszących wojnom w połowie XVII w. (w zachodnich dzielnicach Korony przeszło 20%, w Wielkim Księstwie Litewskim na ziemiach etnicznie litewskich na ok. 37% ludności, a w granicach współczesnej Białorusi nawet na 50%) i migracje osadnicze (kolonizacja mazowiecka i podlaska Nowogródzczyzny i na Wileńszczyźnie) skład etniczny ludności podlegał ciągłym zmianom i ustabilizował się dopiero u schyłku istnienia I Rzeczypospolitej.

¹⁷ Dla Korony - rejestry podatkowe (łanowego z XVI–XVII w., poglównego i podymnego z XVII–XVIII w.); dla Litwy – popisy wojska litewskiego z 1528 r. i 1565 r. i rejestry podatkowe z lat 1667–1690. Stosunkowo rzetelne informacje o zaludnieniu Rzeczypospolitej posiadamy dopiero z okresu z rozbiorów, kiedy przeprowadzono pierwsze spisy ludności

¹⁸ *Samsonowicz H.* Relacje międzystanowe w Polsce w XV wieku // *Spółeczeństwo Polski średniowiecznej*. T. 2. Warszawa, 1982, s. 265.

¹⁹ *Sienkiewicz W.* Ziemianie zależni w Wielkim Księstwie Litewskim, mps pracy doktorskiej w Instytucie Historycznym UW; *Zakrzewski A. B.* Osadnictwo tatarskie w Wielkim Księstwie Litewskim – aspekty wyznaniowe // *Acta Baltico-Slavica*. XX, 1989; *Borawski P.* Tatarzy-ziemianie w dobrach Radziwiłłów (XVI–XVIII w.) // *Przegląd Historyczny*. LXXXII, 1991, z. 1, s. 33–49; *Borawski P.* Struktura społeczna Tatarów w Wielkim Księstwie Litewskim // *Acta Baltico-Slavica*, (cyt. nast. ABS). XIX, 1990, s. 311–340; *Borawski P.* Zagadnienia sporne osadnictwa tatarskiego w Wielkim Księstwie Litewskim // *ABS*. XXI, 1992, s. 185–193.

- 2) dominację więzi klientalnych nad formalno-prawnymi²⁰;
- 3) słabszą urbanizację i przewagę liczebną miasteczek prywatnych, lokowanych – analogicznie jak na zachodnim pograniczu, w Wielkopolsce²¹ – pod kątem interesu właściciela, bez względu na skład etniczno-wyznaniowy osadników²²;
- 4) statystyczną przewagę ludności białoruskiej (prawosławnej i unickiej)²³.

Rzeczywiste podziały wyznaniowe i społeczne ludności Wielkiego Księstwa i całej nowożytniej Rzeczypospolitej przebiegały w poprzek barier stanowych. Anachroniczny jest zatem obraz ówczesnego społeczeństwa szlacheckiego wykreowany w pracach polskich historyków kultury i antropologów – ograniczony do szlachty funkcjonującej w ramach „federacji sąsiedztw”. Tak zwaną „staropolską formację kulturową” sprowadza się do luźnego zbioru wzorów kultury kultywowanych w lokalnych społecznościach, w oparciu o więzi rodzinne i tradycję przekazywaną ustnie (wtórną oralność)²⁴.

Taki „typ idealny” kultury, funkcjonujący w studiach z zakresu kulturoznawstwa teorii kultury, wydaje się na pozór wiarygodny w sytuacji, gdy ogromna większość ludności Rzeczypospolitej mieszkała na wsi, bariera 50 km – czyli odle-

²⁰ Zob. *Augustyniak U.* Specyfika patronatu magnackiego w Wielkim Księstwie Litewskim w XVII wieku. Problemy badawcze // *Kwartalnik Historyczny*. CIX, 2002, nr 1, s. 97–110.

²¹ Zob. *Mazek D.* Ku ozdobie i profitowi. Prawodawstwo miast prywatnych Wielkopolski 1660–1764. Warszawa, 2003.

²² Na podstawie inwentarzy majątności Radziwiłłów z Archiwum Głównego Akt Dawnych można stwierdzić, że ani w ich dobrach wiejskich ani w miastach nie wydzielano osobnych kwartałów (ulic) dla Litwinów i Rusinów ani „getta” dla Żydów – np. w Kiejdanach, zob. Inwentarz miasta Kiejdany z 1666 r. // AR dz. XXV.

²³ Według spisu ludności z 1789 r. (bez ziem utraconych w I rozbiorze) ponad 53% ludności Rzeczypospolitej była wyznania rzymskokatolickiego (gł. Polacy i Litwini), ok. 30% – grekokatolickiego, 3,5% – prawosławnego, 10,5% – mojżeszowego, 1,5% – wyznań ewangelickich (bez Gdańska) i 1,5% – innych. Dane te niewiele mówią o języku, gdyż część Niemców i Litwinów pozostawała wierna Rzymowi, natomiast sporo grekokatolików mówiło po polsku. W Wielkim Księstwie Litewskim (wg tego samego spisu) skład wyznaniowy przedstawiał się następująco: grekokatolicy – 39%; rzymscy katolicy – 38%; wyznawcy judaizmu – 10%; prawosławni – 7%; staroobrzędowcy (uciekinierzy z Moskwy, którzy nie zaakceptowali zmian w Cerkwi prawosławnej wprowadzonych przez patriarchę Nikona w latach 1653–1666) – 3,6%; ewangelicy (luteranie i kalwiniści) oraz muzułmanie i Karaimi – 2,4%. Wedle kryteriów językowych najliczniejsza była grupa językowa białoruska – 37%, następnie polska – 26%, litewska – 20%, żydowska – 10%, rosyjska – 3,6%, łotewska, niemiecka i karaimska – łącznie 3,4%. Taka struktura etniczna i wyznaniowa była jednak efektem i zamknięciem procesów kształtujących przez trzy stulecia tożsamość kulturową mieszkańców Rzeczypospolitej i rzutowanie jej w realia dwu poprzednich stuleci jest nieuzasadnione.

²⁴ Np. *Zajączkowski A.* Szlachta polska. Kultura i struktura. Warszawa, 1993; *Kłoskowska A.* Kultury narodowe. U korzeni. Warszawa, 1996, s. 64: o polskim „narodzie szlacheckim” jako fenomenie historycznym, ostatnio *Olsewska-Dyoniziak B.* Oblicza kultury. Wstęp do antropologii międzykulturowej komunikacji. Kraków, 1998, s. 74–83; *Mencwel A.* Wyobrażenia antropologiczne. Próby i studia. Warszawa, 2006, s. 83.

głości którą można było pokonać dziennie drogą lądową – była dla większości ludzi nieprzekraczalna, podstawową wartością ideologiczną była osiadłość, a grupy mobilne (kupców, żołnierzy, ludzie luźnych) traktowano podejrzliwie lub wrogo.

Pamiętajmy jednak, że równocześnie - w wyniku koegzystencji wielu grup etnicznych oraz migracji dużych grup ludności (zarobkowych, kolonizacyjnych, wojennych) – dość powszechnie występowała dwu- lub wielojęzyczność i oscylowanie jednostek między dwiema lub kilkoma kulturami²⁵. W efekcie – zwłaszcza na terenach pogranicznych- tożsamość etniczna była płynna: Rusini i Litwini ulegali „konwersjom narodowym”²⁶ – polonizacji i katolicyzacji, osadnicy z Polski etnicznej – lituanizacji na Litwie, rutenizacji na Wołyniu i Ukrainie.

Jak zauważył Henryk Litwin: „Struktura narodowościowa dawnej Rzeczypospolitej obserwowana z tego punktu widzenia nie tworzyła jednolitych plam z wyraźnie zarysowanymi granicami, lecz barwną mozaikę przenikających się kolorów”²⁷. Ani badania analityczne historyków, ani źródła nie potwierdzają arbitralnej tezy antropologa kultury, że:

„Wielokulturowość była znamieniem tej Rzeczypospolitej, ale w znacznej mierze była to wielokulturowość odciętych od siebie gett stanowych (szlacheckiego, mieszczańskiego, chłopskiego) i narodowościowych (polskiego, niemieckiego, żydowskiego, litewskiego, ukraińskiego, itp)”²⁸.

Fenomen Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego na tle innych krajów nowożytnej Europy polegał nie na tym, że na ich terytorium między Rzeszą a Moskwą żyli przedstawiciele wielu wyznań, języków i obyczajów – bo podobnie było np. w monarchiach Habsburgów – ale na tym, że na codzień nie byli od siebie odseparowani, lecz współżyli ze sobą we względnej zgodzie mimo (a może dzięki?) minimalnej presji administracyjnej. Badanie wielokulturowości (wieloetniczności) w takich realiach historycznych wymaga modernizacji metodologii. Przydatna mogłaby się okazać ksenogamiczna koncepcja kultury Raymonda Williamsa, jako produktu nieustannego mieszania się społecznych tradycji, które w procesie wzajemnego rozpoznawania przestają być wobec siebie zamknięte²⁹. Symptoma-

²⁵ Wg. A. Kłosowskiej tzw. biwalencja, poliwalencja, *Kłosowska A.* Kultury narodowe. U korzeni. Warszawa, 1996, s. 424.

²⁶ Ibidem, s. 164.

²⁷ *Litwin H.* „W królestwie spólnem siedzą” // *Żaryn M., Sucheni-Grabowska A.* (red.). Tradycje polityczne dawnej Polski. Warszawa, 1994, s. 197.

²⁸ *Mencwel A.* Wyobrażenia antropologiczne. Próby i studia. Warszawa, 2006, s. 227 – z odwołaniem do *Walicki A.* Polska – naród – Europa // *Walicki A.* Polskie zmagania z wolnością. Kraków, 2000, s. 291–320.

²⁹ *Williams R.* Keywords. A Vocabulary of Culture and Society. Fontana-Glasgow, 1976, a za nim *Burszta W. J.* Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia. Warszawa, 2008. Pojęcie „ksenogamiczne” – od „ksenogamia”: zapylanie krzyżowe roślin za pośrednictwem owadów, ptaków, zwierząt, wiatru i wody – zastosowano tu metaforycznie w stosunku do mieszania i

tyczny wydaje się fakt, że w młodszym pokoleniu polskich badaczy kultury – pod wpływem konstruktywizmu Ernesta Gellnera³⁰ – pojawiła się tendencja do traktowania narodu jako „wspólnoty abstrakcyjnej” (historycznej i kulturalnej) a nie „naturalnej” (przyrodniczej), niekiedy kwestionuje się nawet status narodu jako wspólnoty kulturowej³¹. Bardziej interesujące od tropienia śladów od świadomości narodowej wydają się zagadnienia wymiany kulturowej – na przykład przenikania się tradycji łacińskiej i wschodniej w środowisku szlachty ruskiej z terenów Wielkiego Księstwa Litewskiego i Ukrainy³², czy funkcjonowania wzorów kulturowych w społecznościach żyjących w diasporze – stąd gwałtowny wzrost zainteresowania problematyką żydowską³³.

W ciągu ostatnich kilkunastu lat zakwestionowano także paradygmat „tolerancji polskiej” uznawany za *differentia specifica* Rzeczypospolitej w tradycyjnych ujęciach stosunków międzywyznaniowych³⁴. Wojciech Kriegseisen³⁵ jako pierwszy zwrócił uwagę, że termin tolerancja jest wieloznaczny, może się odnosić do postulowanego systemu stosunków międzyludzkich umożliwiającego legalne istnienie rozbieżności religijnych, do postawy wewnętrznego pogodzenia się z istnieniem tego, co odmienne od własnych przekonań, albo też do zasady unikania przemocy w walce ideologicznej. Niedopuszczalne jest zatem stosowanie tego terminu w spopularyzowanym przez ideologów kontreformacji znaczeniu „pobłażania do czasu” w odniesieniu do XVI – 1 poł. XVII w. Duchownym i świeckim

nieustannego krzyżowania społecznych tradycji, które w procesie wzajemnego rozpoznawania przestają być wobec siebie zamknięte, przepełnione lekiem wobec „obcości” wynikającym z uprzedzeń i stereotypów zrodzonych przez ignorancję.

³⁰ Gellner E. Narody i nacjonalizm, tłum. T. Hołówka. Warszawa, 1991; por. Kizwalter T. O nowoczesności narodu. Przypadek Polski. Warszawa, 1999.

³¹ Kilias J. Czy naród stanowi wspólnotę kulturową? // Kilias J. Wspólnota abstrakcyjna. Zarys socjologii narodu. Warszawa, 2004, s. 65–85; odrzucenie „naiwnego kulturalizmu” starszej literatury, od B. Malinowskiego do A. Kłoskowskiej.

³² Liedke M. Od prawosławia do katolicyzmu. Ruscy możni i szlachta Wielkiego Księstwa Litewskiego wobec wyznań reformacyjnych. Białystok, 2004; Korzo M. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв. – становление, эволюция и проблема заимствования. Москва, 2007.

³³ Np. Michałowska A. Naród bez państwa // Kopczyński M., Tygielski W. (red.) Rzeczpospolita-Europa XVI–XVIII wiek. Próba konfrontacji. Warszawa, 1999 i inne prace tej autorki.

³⁴ Ogonowski Z. Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku. Warszawa, 1958; Tazbir J. Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w. Warszawa, 1967; Dziągiewski J. O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej za panowania Władysława IV. Warszawa, 1986; ostatnio Harasimowicz J. (red.) Sztuka i dialog wyznań w XVI i XVII wieku. Materiały sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki we Wrocławiu listopad 1999. Warszawa, 2000 (teksty J. Harasimowicza, ks. M. Czajkowskiego, J. T. Maciuszki, M. Korolki, J. Małłka).

³⁵ Kriegseisen W. Ewangelicy polscy i litewscy w epoce saskiej (1696–1763). Sytuacja prawna, organizacja i stosunki międzywyznaniowe. Warszawa, 1996.

zwolennikom egzekucji praw w połowie XVI w.³⁶ oraz twórcom punktu o pokoju wyznaniowym w Konfederacji Warszawskiej z 1573 r.³⁷ chodziło nie o „tolerancję”, lecz o równouprawnienie wyznaniowe w życiu publicznym oraz wolność sumienia.

W XVII–XVIII w. takie pojmowanie tolerancji podtrzymywane było przede wszystkim przez protestantów, zwłaszcza najlepiej mi znanych litewskich ewangelików reformowanych (kalwinistów)³⁸. Pozwolę sobie zatem przedstawić obraz postulowany oraz praktykę stosunków międzywyznaniowych w Wielkim Księstwie Litewskim na podstawie powstałych w tym środowisku testów publicystycznych i akt synodów Jednoty Litewskiej³⁹, która - w przeciwieństwie do Korony, gdzie Kościoły reformacyjne nie miały osobowości prawnej - posiadała na Litwie gwarancje prawne własności ziemi i budynków kościelnych i była jedynym spośród Kościołów reformacyjnych, który obejmował całe państwo.

³⁶ Diariusz sejmu piotrkowskiego 1565 r., wyd. W. Chomętowski. Warszawa, 1868, Biblioteka Ordynacji Krasieńskich, s. 66: Z votum podkanclerzego koronnego ks. Piotra Myszkowskiego. Jestem pewien, iż nie tylo W. Kr. M. i Rady Koronne, ale i wszyscy ludzie to baczą, ze u nas pełno nierządu i trzebaby się nam przypatrzeć czemu postronne państwa upadają: Węgierska Korona pewnie temiz postępami zginęła, acz tam nie było różnicy o religię, tylko o urzędy a o privatum, iż sobie każdy privatum na drugim uzurpować chciał, a iż rozebrano było wszystko królowi, przeto i nie mógł onym nierządom zabiegać. To się wszystko (tu) dzieje, a jeszcze k'temu przystąpiła różnica wiary, aczby ta nie miała targać zgody Ja wierę życzę, aby każdy dobrze wierzył, jeno aby też o mnie rozumiał, że i ja dobrze wierzę, a rychlej bym gardła wołał zbyć, aniż wiary swej odstąpić, a spólnie tak o sobie rozumiejąc, nie targać zgody, miłości, która z wiary pochodzi, a kto miłość targa, ten wiary nie ma.[...]. Rozumienie różne pisma niech miłości nie targa między nami, ani niem jeden drugiemu nie uraga, niech każdy przy swem rozumieniu ostaje. Jako to widzieli, co się działo w Niemczech, co we Francyi, iż póki jedni drugim uragali, użyli niepokoju wielkich, których uchodząc, zostawili każdemu wolne rozumienie, i tak pokój między sobą postanowiwszy trwają w zgodzie, że ich nieprzyjacieli pożycz nie może, a długo też się z sobą z przodku kłócąc, innego środka wynaleźć nie mogli.

³⁷ Volumina Legum, t. II, s. 124, fol. 842: Confoederatio Generalis Warsaviensis, p. 3: „A iż Rzeczypospolitej naszej jest *dissidium* niemałe *in causa religionis christianae*, zabiegając temu, aby z tej przyczyny między ludźmi sedycja jaka szkodliwa nie wszczęła, którą po inszych królestwach jaśnie widzimy, obiecujemy to sobie spólnie *pro nobis et successoribus nostris, in perpetuum, sub vinculo iuramenti, fide, honore et conscientiis nostris*, iż którzy jesteśmy *dissidentes in religione* pokój między sobą zachować, a dla różnej wiary i odmiany w kościelech krwi nie przelewać, ani się penować *confiscatione bonorum*, pocziwością, *carceribus et exilio*, i zwierzchności żadnej ani urzędowi do takowego processu żadnym sposobem nie pomagając; i owszem, gdzieby ją kto [przelewać] chciał, *ex ista causa* zastawiać się o to wszyscy będziemy powinni, choćby też za pretextem dekretu, abo za postępkim jakim sądowym, kto to czynić chciał”.

³⁸ Szerzej o tym w: Augustyniak U. Granice wolności obywatela Rzeczypospolitej w XVI–XVII w. Jednostka wobec władzy, prawa i społeczeństwa // Kłoczowski J. (red.) Wolność i jej granice. Polskie dylematy. Ośrodek Myśli Politycznej. Wyższa Szkoła Europejska im. ks. J. Tischnera. Kraków, 2007.

³⁹ Akta synodów prowincjonalnych Jednoty Litewskiej (1611–1625) // Monumenta Reformationis Polonicae et Lithuanicae. Wilno, 1925, (dalej: AS/1); Akta synodów Jednoty Litewskiej, kopia rękopiśmienna // Archiwum Główne Akt Dawnych (dalej: AGAD); Archiwum Radziwiłłów (dalej: AR) dz. VIII, cz. 2, akta ogólne: nr 713 (dalej: AS/2).

Specyfika sytuacji prawnej dysydentów litewskich wynikała, jak wiadomo, z równego traktowania wszystkich wyznań chrześcijańskich w III Statucie Litewskim z 1588 r.⁴⁰, obowiązującym wszystkich obywateli Wielkiego Księstwa – także duchowieństwo katolickie. Choć status społeczności wyznaniowych na tym terenie był formalnie stabilny, realia stosunków między nimi zmieniały się w miarę postępów konfesjonalizacji⁴¹, w związku z dążeniem do ujednolicenia sytuacji prawnej akatolików w Koronie i Litwie – ze strony Kościoła katolickiego w kierunku likwidacji postanowień Konfederacji Warszawskiej, ze strony protestantów polskich i litewskich – w kierunku rozszerzenia interpretacji jej zapisów.

Dynamika tych zmian w Koronie i Wielkim Księstwie Litewskim była odmienna. Wbrew głoszonej przez część badaczy polskich i litewskich tezie o upadku reformacji w Rzeczypospolitej już w końcu XVI w., w Wielkim Księstwie trwała aż do lat 30. XVII w. „druga reformacja”⁴², a szlachta litewska nie zamierzała uznać statusu obywateli „drugiej kategorii”. Postulatów ewangelickich nie można też (wbrew utartej praktyce) sprowadzać do „obrony tolerancji”, składają się one na spójny program polityczny posiadający kilka oryginalnych cech:

1. Odrzucając argumentację kleru katolickiego, że Konfederacja Warszawska miała obowiązywać tylko *temporis causa*, uważano że polityka wyznaniowa jest w gestii władcy, którego decyzja powinna obowiązywać całą administrację państwową. Cel był oczywisty – pozyskanie w królu sojusznika przeciw dążeniom duchowieństwa do odzyskania po Soborze Trydenckim pozycji sprzed Reformacji i sejmów egzekucyjnych. Nie zmienia to faktu, że oferta dysydentów wzmocnienia władzy królewskiej była potencjalnie bardziej korzystna niż teokratyczna koncepcja jezuitów podporządkowania państwa Kościołowi⁴³.
2. Nawiązywano nie tylko do Konfederacji Warszawskiej, lecz do całości haseł ruchu egzekucyjnego traktowanego jako sukces Reformacji, której przypisywano główną rolę w obronie wolności szlacheckich przed zakusami Jagiellonów jako dziedzicznych władców Litwy oraz zasługę przyłączenia Prus i Inflant do Rzeczypospolitej.

⁴⁰ III Statut, rozdz. II, art. 9.

⁴¹ Zob. Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur, wyd. J. Bahlcke, A. Srohmeyer. Stuttgart, 1999.

⁴² Augustyniak U. „Druga reformacja” w Wielkim Księstwie Litewskim w 1 połowie XVII wieku. W poszukiwaniu tożsamości wyznaniowej // Sztuka i dialog wyznań w XVI i XVII wieku. Materiały sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki. Wrocław, 2000, s. 233.

⁴³ Obirek S. Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi SJ. Kraków, 1994. Szerzej o tym w: Augustyniak U. Król w Rzeczypospolitej – urząd i osoba, referat na konferencji zorganizowanej przez Muzeum Historii Polski pt. Między Królestwem a Rzeczpospolitą 27 VI 2008, w druku.

3. Niezależnie od argumentów historycznych i prawnych, opracowywano różne warianty działania parlamentarnego w sojuszu z miastami pruskimi i „ludźmi religiej greckiej” (prawosławnymi) zrealizowanego w praktyce w czasie synodu toruńskiego 1595 r. i bezkrólewia 1632-1633 po śmierci Zygmunta III.

W 1 połowie XVII w. ewangelicy stanowczo opowiadali się przeciw ograniczeniu wolności sumienia tylko dla szlachty i żądli rozszerzenia postanowień Konfederacji warszawskiej na mieszczan, piętnowali politykę władz w miastach królewskich, gdzie innowierców pozbawiano urzędów, przejmowano po nich nieruchomości prawem kaduka, nie przyjmowano do ksiąg miejskich ich testamentów, nie rozpatrywano skarg na utrudnienia w nabożeństwie, utrzymywaniu duchownych, organizowaniu synodów. W egzorbitancjach wobec króla i stanu duchownego na forum sejmowym jak i w publicystyce powtarza się teza, że miasta koronne nie są własnością króla a Rzeczypospolitej. Rysuje się tu ponadstanowy sojusz „heretyków” w miastach i we dworach, niepokojący Piotra Skargę już w końcu XVI wieku i faktycznie realizowany w odniesieniu do miast pruskich, w których drukowano protestanckie teksty wyznaniowe i polityczne⁴⁴

Na sejmie konwokacyjnym po śmierci Zygmunta III 1 1632 r. „panowie lutrzy i schizmatycy” (według określenia strony katolickiej) zgłosili szereg postulatów, które miały doprowadzić do realizacji odkładanego od początku rządów tego władcy „procesu” Konfederacji Warszawskiej – czyli uchwalenia przez sejm przepisów szczegółowych gwarantujących akatolikom równouprawnienia w życiu publicznym (m.in. swoboda kultu publicznego w miastach, sądzenie duchownych ewangelickich zgodnie z prawem ziemskim a nie kanonicznym, obligatoryjne przysięgi wszystkich urzędników, że nie będą się w swej działalności kierowali względami wyznaniowymi) oraz rozszerzenia postanowień Konfederacji Warszawskiej z 1573 r. dotyczących swobody wyznania na inne stany, także chłopów (*simplici villani*)⁴⁵. Marszałek sejmu konwokacyjnego 1632 r., kalwinista Krzysztof II Radziwiłł, oświadczył ponoć iż:

„W sprawach religii nie zna różnic stanowych lub rodzinnych, najbiedniejszego chłopca uważa za równego najdosłojniejszemu dygnitarzowi”⁴⁶.

⁴⁴ m.in. Agendę ewangelicko-augsburską i Biblię, Considerationes de exceptione Ich Mści PP duchownych contra dissidentium in religione w Gdańsku w 1632 r.

⁴⁵ Szerzej o tym w: *Augustyniak U. Non de fide sed de securitate pacis. Wiara i polityka w poglądach ewangelików w Rzeczypospolitej w latach 1631–1632 // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. XLIV, 2000, s. 71–99.*

⁴⁶ Cytat za *Czapliński W. Władysław IV i jego czasy. Warszawa, 1972, s. 101. Spełnienie tak radykalnych żądań byłoby możliwe tylko w warunkach wzmocnienia władzy królewskiej i przywrócenia jej utraconego w 1518 r. prawa do ingerowania w stosunki cywilno-prawne*

Walka o egzekucję zasad równouprawnienia wyznań zakończyła się jednak klęską oraz akceptacją w 1633 r. przez dysydentów pod presją zagrożenia moskiewskiego formuły potwierdzenia Konfederacji Warszawskiej z zastrzeżeniem praw Kościoła rzymsko-katolickiego⁴⁷, co w praktyce oznaczało usankcjonowanie jego dominacji nad innymi wyznaniem – wbrew litewskiemu prawu państwowemu.

Zasadnicze znaczenie dla zrównania sytuacji protestantów w Koronie i w Wielkim Księstwie Litewskim miała sprawa tzw. tumultu wileńskiego z 1639 r. Odмова Trybunału Litewskiego rozpatrzenia skarg dysydentów przeciw „świętej religii rzymskiej”, przeniesienie sprawy wileńskiej na sąd sejmowy oraz uznanie, że prawo koronne obowiązuje także w Wielkim Księstwie Litewskim⁴⁸, wykluczało możliwość zastosowania III Statutu Litewskiego, wedle którego obraza wszystkich Kościołów chrześcijańskich miała być traktowane równoważnie⁴⁹, a pojęcie świętokradztwa nie miało wartości prawnej. Rezygnację z przestrzegania w tym wypadku zapisów III Statutu można potraktować jako sygnał spadku pozycji Wielkiego Księstwa w federacji polsko-litewskiej z równorzędnego partnera politycznego Korony do jednej z trzech prowincji.

Odbicie postępów polonizacji kulturowej i rekatolicyzacji społeczeństwa Wielkiego Księstwa w ciągu XVII w. można dostrzec także aktach synodów Jednoty Litewskiej⁵⁰. Słowo ojczyzna (*patria*) oznaczało w nich Litwę, nie doszło do ujednolicenia obrządku nabożeństw ze współwyznawcami w Koronie i zachowano litewskie

między właścicielem dóbr a poddanymi. Przeczy to przypisywanemu dysydentom przez propagandę katolicką od czasów Piotra Skargi dążeniu do osłabienia władzy i destrukcji państwa. Przeciwnie – doskonale zdawali oni sobie sprawę, że tylko wzmocnienie pozycji państwa w stosunku do Kościoła katolickiego mogło zapewnić faktyczne realizowanie gwarancji wolności sumienia, przynajmniej wewnątrz stanu szlacheckiego.

⁴⁷ M. in. ze względu postawę prawosławnych, którzy zadowolili się osobistą obietnicą Władysława IV „uspokoienia religii greckiej”, zob. konstytucje sejmu 1635 r., p. 15: *Religia grecka* // *Volumina Legum*. T. III, fol. 858, s. 407; por. *Dzięgielewski J.* O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej za panowania Władysława IV. Warszawa, 1986, s. 174–206: *Złudzenia „nowej unii”*.

⁴⁸ Za podstawę werdyktu sądu sejmowego uznano konstytucję z 1616 r. „Bezpieczeństwo klasztorów panieńskich i kościołów” – przewidującą pozew z urzędu na sejm, a nie konstytucję z 1631 r. „Zatrzymanie pokoju pospolitego” – wyznaczającą forum na trybunale.

⁴⁹ Statut Wielkiego Księstwa Litewskiego. Wilno, 1744, s. 320–321, rozdz. XI, artykuł III, § 3: „O gwałt Kościołów Bożych wszelakiego nabożeństwa chrześcijańskiego”; z powołaniem na konstytucję z 1576 r., p. 28: „O gwałcie abo nasiu domu” // *Volumina Legum*. T. III, s. 172, f. 943 – bez względu na stan społeczny obwinionego.

⁵⁰ Szerzej w: *Augustyniak U.* Stosunek ewangelików reformowanych (kalwinistów) do innych wyznań w świetle akt synodów Jednoty Litewskiej z lat 1611–1686 // *Dygo A., Gawlas S., Grala H.* (red.) *Stosunki międzywyznaniowe w Europie Środkowej i Wschodniej w XIV–XVII wieku*. Warszawa, 2002, s. 81–94.

formy ich odprawiania – jednak językiem powszechnie używanym w liturgii oraz w aktach synodów był język polski (a ściślej: jego dialekt północnokresowy)⁵¹.

Jednocześnie Jednota dbała o znajomość języka litewskiego przez ministrów z konieczności duszpasterskiej, bowiem w jej dystryktach żmudzki, zawilejski i wileński 1/3 zborów stanowiły wiejskie parafie litewskie. Charakterystyczne, że dbałość o nie wzrasta wyraźnie od lat 30. XVII w. – w ramach obrony stanu posiadania Jednoty przed rekatołycyzacją⁵². Szlachta litewska fundowała stypendia dla alumnów „osobliwie litewskiego narodu”⁵³.

W dużych aglomeracjach miejskich powoływano również, w razie potrzeby, osobnych kaznodziejów dla imigrantów z Zachodu: Szkotów⁵⁴, oraz Niemców⁵⁵. W kontekście wielokulturowości, interesujące wydaje się, że przynajmniej niektórzy litewscy magnaci ewangeliccy kierowali się w sprowadzaniu kolonistów z Zachodu motywację wyznaniową i cywilizacyjną – krzewienia kultury ewangelickiej wśród prawosławnych.

Na przykład motywy sprowadzania do Wielkiego Księstwa osadników ewangelickich deklarowane przez hetmana polnego litewskiego Krzysztofa Radziwiłła były na równi ekonomiczne i ideowe:

*„By mi o pożytek tylko i o rozmnażanie intraty szło, tedy bym ja tych ludzi nie zaciągał, bo ludzi narodu naszego jest sam barzo wiele, którzy się pod moję [opiekę] garnąc, i barzoby radzi, choć z mniejszymi wolnościami przyjęli te grunty i miejsca pode mnie, które ja tym cudzoziemcom ofiaruję; i więtszy z nich miałbym niż z cudzoziemców pożytek to mamy na to eksperimenta, że Niemcy do takich czynszów i powinności nie dadzą się pociągnąć, jakie nasza Litwa pełni. Ale mnie więcej o to idzie, abym ludziom ubogim, dla religij wygnanym i cudze kąty pocierającym, dał osiadłość i dał grunt; dał chleb, którym by siebie i potomstwo swe sustentować (wyżywić – UA) mogli...”*⁵⁶.

⁵¹ Zob. Kurzowa Z. Język polski w Wielkim Księstwie Litewskim w XVII–XVIII wieku. (Na materiale fonetycznym) // *Stępień M., Urbańczyk S.* (red.) *Barok w polskiej kulturze, literaturze i języku. Materiały konferencji naukowej 25–29 sierpnia 1989 r. w Krakowie.* Warszawa-Kraków, 1992, s. 11 i inn.

⁵² Synody z lat 1631–1633 zarządziły obowiązek katechezy litewskiej, na przemian z polską w Kiejdanach. W 1653 r. została wydana w Kiejdanach *Kniga Nabażnistos*, w 1684 r. w Słucku – przedruk litewskiego kancjonału; w 1702 r. – *Nowy Testament* w języku litewskim.

⁵³ AS/2, k. 138v - 1634 r., p. 18: o testamentach p. Szwaba.

⁵⁴ D. Naborowski do K. Radziwiłła 12 I 1612 z Hamburga // AR V, nr 10194: o zwerbowaniu do Kiejdan Anglików, via Holandia.

⁵⁵ W Wilnie, gdzie już w 1614 r. Jednota Litewska poparła starania „braci niemieckiej” o kaznodzieję we własnym języku, dla utrzymania jedności zboru i uniknięcia rywalizacji między kaznodziejami języka niemieckiego i polskiego, zarządzono podległość wiernych „swoim” ministrom według kryterium językowego – przy dopuszczeniu w 1629 r. „wolności słuchania słowa Bożego tym, którzy obu języków świadomi, zob. AS/2 k. 100v - 1629 r., kanon 20.

⁵⁶ K. Radziwiłł, „Memoriał panu Jerzemu Mellerowi” b.d. (1629?), ręką P. Kochlewskiego // AR XI, akta n. sygn. Zob. *Augustyniak U.* *Dwór i klientela Krzysztofa Radziwiłła (1585–1640). Mechanizmy patronatu.* Warszawa, 2001, s. 61–61; Stanisław Buczyński twierdził *expressis verbis*: „życzyłbym, aby co dzień przybywało takich ludzi, aby ta barbaria, która tu jest, *sensim*

W osadzania Olędrow (menonitów – wychodźców z Niderlandów) współpracowano z magnaterią luterąską z Prus Królewskich⁵⁷.

Zainteresowanie innymi od własnego wyznaniem w aktach synodów Jednoty litewskiej ogranicza się wyłącznie do problematyki codziennej koegzystencji z innowiercami⁵⁸, a zalecenia normatywne w tym zakresie są równie nietolerancyjne, jak synodów katolickich. Dotyczy to nawet luteranów – formalnie objętych wszak Zgodą Sandomierską z 1570 r. Propozycję współpracy pod ich adresem sformułowano tylko raz, w instrukcji na *Colloquium Charitativum* w 1645 r.⁵⁹. Płaszczyzną, na której kalwiniści i luteranie litewscy znajdowali wspólny język był natomiast wrogi stosunek do „niewiernych” – Żydów, Tatarów i „odstępców od religii chrześcijańskiej” – arian, przy czym argumentację wyznaniową stosowano tylko wobec tych ostatnich⁶⁰; popierano druk książek polemicznych, starano się odstraszyć od herezji przez śledztwa w sprawach odstępstwa od wiary i ekskluzję ze zborów.

W stosunku do Żydów wysuwano (analogiczne do katolickich) zarzuty rytualnych mordów dzieci i profanowania symboli chrześcijańskich⁶¹. Jednak odmienność kulturowa była eksponowana głównie w kaznodziejstwie i paszkwilach an-

per aemulationem ginęła a *urbanitas et civilitas* z niemi tu weszła”- zob. S. Buczyński do K. Radziwiłła 12 XII 1628 ze Ślucka // AR V, nr 1584, cz. 3, s. 27; Piotr Kochlewski donosił z Kiejdan: „Tu z łaski Bożej miasto w obywatelę, szkoła w żaki roście. Już trzy apteki są w mieście: wszystko ewangelickie. Kiedy jeszcze ludzie obaczą, że WKsMc serio *incumbis* w wystawienie zboru i chwały Bożej, tedy w nich *crederet amor et studium* ku temu większa” – zob. P. Kochlewski do K. Radziwiłła 6 IV 1629 z Kiejdan // AR, V, nr 6956, cz. 3, s. 110, przeciwstawiając czystość i porządek obyczajów osadników niemieckich mieszczańom prawosławnym – zob. *ibid.*, 2 XII 1629 z Kiejdan, s. 147: krytyczne porównanie obyczajów pogrzebowych Niemców i prawosławnych w czasie morowego powietrza.

⁵⁷ J. Weiher do K. II Radziwiłła 1 XII 1619 z Sobowidzu // AR V nr 17085.

⁵⁸ Podstawowe zagadnienia to: zachowanie czystości własnego wyznania przez ograniczenie wpływów szkolnictwa arianckiego i katolickiego na dzieci; nauczanie poddanych zasad wiary i posługa sakramentami ludziom „obcego nabożeństwa”, poszukiwanie sojuszu z „braćmi Konfesji Augsburskiej” i sposobów przeciw działaniu ofensywie kontrreformacyjnej Kościoła katolickiego.

⁵⁹ Instrukcja dla delegatów Jednoty Litewskiej na *Colloquium Charitativum* 1645 r. // AS/2, k. 242–1645 r. *Instructio specialis na Colloquium Charitativum*: „Bracia Augustanae confessionis starać się *totus viribus* o uniętą *et unanimitem* w tej sprawie *consensum* [...] *to przynajmniej u nich sobie wymówić, żeby w artykułach z nami zgodnych communem causam* traktowali [...]. A jeśli *in spiritualibus* *requens* zgodę, aby ją *politice* zachowali”.

⁶⁰ Walkę z „herezją ariancką”, która w XVI w. zapuściła korzenie w dobrach magnatów i szlachty litewskiej, a w pierwszym dziesięcioleciu XVII w. osiągnęła w Wielkim Księstwie popularność porównywalną z sytuacją w Małopolsce w końcu XVI w., prowadziły synody Jednoty Litewskiej w latach 1614–1661. Arian traktowano jako „zwodźcicieli dusz ludzkich” – B. Krośniewicz do K. Radziwiłła 29 VIII 1617 z Birż // AR dz. V, nr 7801. Szerzej o tym: *Hłasko E.* Stosunek Jednoty Litewskiej do arian w świetle kanonów z wieku XVII // *Ateneum Wileńskie*. T. XI, 1936, s. 283–291.

⁶¹ AS/2, k. 153 – 1636 r., kanon. 6: o zborze połockim.

tysemickich⁶², w życiu codziennym byli postrzegani nie w kategoriach etnicznych, lecz odrębności prawnej⁶³, a rzeczywistym powodem nienawiści do nich była rywalizacja ekonomiczna. W praktyce współżycia społecznego Żydzi z pewnością nie byli w Wielkim Księstwie dyskryminowani: pozycja kupców i finansistów żydowskich w relacjach z litewską magnaterią i szlachtą ewangelicką była bardzo silna, a najwybitniejsi z nich posiadali pozycję analogiczną do niemieckich *Hofjuden* i (jak można przypuszczać) podobnie wpływy polityczne, choć badania tego zagadnienia zostały dopiero wstępnie zasygnalizowane⁶⁴. Pojawia się tu interesująca kwestia: w jakim stopniu obraz zażyłości Żydów z „heretykami” litewskimi prezentowany w wileńskiej satyrze kontrreformacyjnej⁶⁵ i w kaznodziejstwie katolickim⁶⁶, miał uzasadnienie w realiach życia społecznego?

Podobnie jak Żydzi, Tatarzy pojawiają się w aktach synodów Jednoty i innych źródłach w kontekście swej podstawowej funkcji społecznej – służby wojskowej⁶⁷ oraz w związku z procesami o dobra. Konotacje wyznaniowe występują niesłychanie rzadko⁶⁸. Stosunek szlachty litewskiej do Tatarów był (jak się wydaje) ambiwalentny, a restrykcyjna polityka władz centralnych Rzeczypospolitej wobec nich oraz zakazy handlu tatarszczynami⁶⁹ spotykała się obroną legalności transakcji

⁶² Węgrzynek H. *Czarna legenda Żydów: procesy o rzekome mordy rytualne w Polsce*. Warszawa, 1995; Urjasz M. *Wizerunek Żydów w świetle antysemityków polskich XVI–XVII wieku* / Praca magisterska w Instytucie Historycznym UW, 2005, wydruk komputerowy w bibliotece IHUW.

⁶³ Zob. przypis 14.

⁶⁴ Cieślą M. Łazarz Mojżeszowicz – faktor królewski i klient radziwiłłowski. Przyczynek do roli Żydów w społeczeństwie staropolskim w 1 połowie XVII wieku / Praca magisterska w Instytucie Historycznym UW, 2004, wydruk komputerowy w bibliotece IHUW.

⁶⁵ *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, wyd. Z. Nowak. Gdańsk, 1968.

⁶⁶ Zob. *Augustyniak U.* Jezuickie poczucie humoru. Koncepty antyheretyckie księdza Wojciecha Cieciszewskiego // *Śmiech i łzy w kulturze staropolskiej*. *Studia Staropolskie, Series Nova*, t. VII (LXIII), pod red. A. Karpińskiego i M. Hanusiewicz. Warszawa 2003, IBL, s. 72–81.

⁶⁷ AR dz. VII, ks. 58: Rachunki i kwity żołdu chorągwi Krzysztofa i Janusza Radziwiłłów.

⁶⁸ Udało się jednak ustalić, że Tatarzy służący w chorągwiach nadwornych ewangelików przyjmowali wyznanie patrona, co zapewne nie powodowało zmian języka ani obyczajowości, zob. *Wisner H.* Krzysztof Radziwiłł (1585–1640) i jego siły zbrojne. Z dziejów magnaterii litewskiej w pierwszej połowie XVII w. // *Misc. H-A. T.* 11. 2000, s. 239, przyp. 62: o nadwornej chorągwi tatarskiej Krzysztofa Radziwiłła, w której rotmistrzami byli chrześcijanie; por. *Wisner H.* *Rzeczpospolita Wazów. Czasy Zygmunta III i Władysława IV*. Warszawa, 2002, s. 78–79.

⁶⁹ *Volumina Legum*. T. II, 1607 r., f. 1634: O Tatarach W. X. Litewskiego, f. 1634, s. 450: zakaz zaciągania rot pieniężnych przez hetmanów; *Volumina Legum*. T. III, 1611 r., p. 26: O Tatarach W. X. Lit., f. 46, s. 26: reasumpcja konstytucji o zakazie rot pieniężnych; ibidem, 1613 r.: p. 10: f. 202–203: reasumpcja konstytucji o zakazie rot pieniężnych pod karą 1 tys. zł na rtm. Tatarów; tegoż, 1616 r., p. 12: O Tatarach W. X. Lit., f. 309–310, s. 150–151: przeciw skupowaniu dóbr tatarskich, z których służba wojenna; ibidem 1620 r., p. 20, f. 375: Ruszenie Tatarów za obwieszczeniem hetmańskim – z dóbr na służbie wojennej, dotyczy także szlachty, która nabyła takie dobra; ibidem, 1627 r., p. 17, f. 593, s. 279: Rewizja dóbr Tatarskich;

wedle „równych praw obywateli Wielkiego Księstwa Litewskiego”⁷⁰; docierały do sejmu także petycje o zachowanie Tatarów litewskich przy ich dawnych przywilejach⁷¹. Zgodną koegzystencję szlachty i Tatarów na niektórych przynajmniej terenach potwierdza ich wspólna służba wojskowa z chrześcijanami⁷².

Rozbieżność aktów normatywnych i praktyki społecznej, a zarazem stanowiska duchowieństwa i patronów świeckich Jednoty Litewskiej, jest szczególnie widoczna w stosunku do „Rusi starej” – Cerkwi prawosławnej. Wydaje się, że sojusz ewangelicko - prawosławny w latach 1597–1599 miał charakter czysto polityczny⁷³. Ze względu na lukę źródłową w aktach Jednoty z okresu wprowadzania unii brzeskiej w 1569 r., które spaliły się w czasie tumultu wileńskiego z 1611 r. nie znamy uchwał synodów w tej sprawie, natomiast w okresie późniejszym oficjalne stanowisko Jednoty Litewskiej wobec religii „ruskiej” (prawosławia) było jednoznacznie negatywne – przede wszystkim ze względu na obcość kulturową prawosławnych z punktu widzenia kalwinistów, pozostających w orbicie kultury zachodnioeuropejskiej⁷⁴. Konkurując z Cerkwią o wiernych synody Jednoty wydawały specjalne regulacje dla zborów „w kraju ruskim” (białoruskim), zezwalające np. na odprawianie uroczystych świąt dwukrotnie: według starego i nowego kalendarza. Nadzieje na rozszerzenie wpływów wśród chłopstwa białoruskiego

powołanie komisji do rewizji dóbr tatarskich Jarosza Piaseckiego pisarza polnego WKsLit i Jana Kierdeja, pisarza oszmiańskiego; 1629 r., f. 620, Rewizja tatarska; 1632 r.: p. 10, f. 713, s. 340: O dobrach tatarskich W.X.Lit: do czasu sprawozdania komisji Piaseckiego i Kierdeja egzekwowana będzie służba wojskowa z dóbr tatarskich podczas ekspedycji przeciw Moskwie.

⁷⁰ Zob. Jarosz Żyzemski do K. Radziwiłła „Pioruna” 12 IV 1595 z Krakowa // AR V, nr 19081: pozwany przez kasztelana trockiego o dobra zazulskie kupione od Tatarów pod pretekstem, że Tatarowie nie mają wolnego szafunku w kupnie i sprzedaży – wbrew prawom Unii o równych prawach wszystkich.

⁷¹ Np. na sejmie 1623 r., zob. *Pietrzak J.* Po Ceczorze i podczas wojny chocimskiej. Sejmy z lat 1620 i 1621. Wrocław, 1983, s. 111, przyp. 45, z powołaniem na diariusz sejmu w WAP Gd. 300/29/202, k. 154.

⁷² Uniemożliwia to wykorzystanie liczebności chorągwi tzw. tatarskich do szacunku ogólnej liczby Tatarów na Litwie, zob. *Wisner H.* Rzeczpospolita Wazów. Czasy Zygmunta III i Władysława IV. Warszawa, 2002, s. 80–81.

⁷³ Zob. ocena przymierza ewangelicko-prawosławnego: „Unia grecko-ewangelicka in causa religionis” z 1599 r. w: *Jarmiński L.* Bez użycia siły. Działalność polityczna protestantów w Rzeczypospolitej u schyłku XVI wieku. Warszawa, 1992, rozdz. IX.

⁷⁴ Akta synodów, Archiwum Główne Akt Dawnych, Archiwum Radziwiłłów, dz. VIII, nr 713, k. 74 – 1626 r., kanon 7: „bałwochwalstwo” i „idolomanii ruskiej”; w korespondencji prywatnej ministrowie starali się zniechęcić patronów świeckich do tolerowania prawosławia, pomawiając parochów o zakazy chodzenia do zborów ewangelickich, nie mówienie pacierza, dawanie rozwodów, tolerowanie życia bez ślubu „na próbę”.

związane były ściśle z poparciem patronów świeckich i stosowanie przymusu wyznaniowego⁷⁵.

Począwszy od lat 40. XVII w. wszelkie wzmianki o stosunku do „religii greckiej” i „niewiernych” zniknęły z akt synodów Jednoty Litewskiej, która skoncentrowała się na obronie przed zwycięskim katolicyzmem. Ze sporym opóźnieniem (w latach 30. XVII w.) dotarła na Litwę z Korony fala tumultów i pogromów antyżydowskich⁷⁶. Narastającą dyskryminację akatolików można interpretować jako przejaw zmian systemu władzy i rozpadu instytucji stanowych zarówno w miastach, jak w całym państwie szlacheckim. W miastach – ponieważ inspiratorzy i sprawcy tumultów: duchowieństwo, uczniowie szkół (zarówno katolickich, jak protestanckich) byli tu elementem obcym, nie uwzględnionym strukturze trzech ordynków, podległym własnemu sądownictwu i w praktyce bezkarnym. Natomiast w świetle zasad ustrojowych Rzeczypospolitej stronnice wyroki sejmowe w sprawach o wiarę świadczą o przechodzeniu od myślenia w kategoriach państwa prawa do państwa skonfesjonalizowanego.

Po ustawach antyariańskich z lat 1658–1660 granice wolności sumienia i wyznania akatolickich przedstawicieli stanu szlacheckiego w Rzeczypospolitej uległy dramatycznemu zawężeniu w ustawodawstwie sejmowym⁷⁷. Najskuteczniejszą metodą rugowania akatolickiej szlachty z zakresu wolności stanowej były jednak precedensowe wyroki Trybunałów naruszające swobodę stawiania i restaurowania kościołów na gruncie szlacheckim oraz osadzania w nich duchownych zgodnie z wyznaniem właściciela. Ponieważ na Litwie liczne zbory w zakładano od podstaw, tylko śmierć wyznawców lub konwersja patrona mogły położyć kres ich istnieniu i prowadzona przez Kościół katolicki rewindykacja świątyń przyniosła tu kalwinistom znacznie mniejsze szkody niż w Koronie: utrzymano znaczną część zborów wiejskich istniejących od XVI w⁷⁸ i zbor w stolicy Wielkiego Księstwa⁷⁹. Aktywność ewangelików litewskich w życiu publicznym zakończyła się

⁷⁵ np. w 1636 r. w ekonomii mohylewskiej, której administratorem od 1633 r. był Krzysztof Radziwiłł i w połockiem – o czym świadczą postanowienia synodu o dotacjach na tamtejszy zbor.

⁷⁶ Ponieważ to typowo miejskie zjawisko udokumentowane jest tylko dla Wilna, otwarta pozostaje kwestia, w jakim stopniu wywołało je zwycięstwo katolicyzmu na Litwie, a w jakim wrogość wobec ówczesnego wojewody wileńskiego, Krzysztofa II Radziwiłła. Szerzej o tym *Augustyniak U.* Jeszcze raz w sprawie tumultu wileńskiego 1639 i o jego następstwach // *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, nr 50, 2006, s. 169–190.

⁷⁷ Szczegółowe omówienie w: *Kriegseisen W.* Ewangelicy polscy i litewscy w epoce saskiej (1696–1763). Sytuacja prawna, organizacja i stosunki międzywyznaniowe. Warszawa, 1996, s. 38–49.

⁷⁸ Np. istniejący do dziś zbor w Szwabiszkach (lit. Švobiškis), okręg Poniewież, gmina Poswol.

⁷⁹ Jedynym sukcesem kontrreformacji było doprowadzenie do zaprzestania odbywania w Wilnie synodów (po 1682), które jednak od poł. XVII w. coraz częściej zastępowały je zwoływane dla załatwienia konkretnych spraw konwokacje.

konfederacją słułą w ramach tzw. sprawy dysydenckiej w czasach stanisławowskich – niesławnym epizodem, uzasadniającym wraz z mitem „zdrad heretyckich” z czasów „potopu” potoczne przekonanie, że wieloetniczność jest z natury rzeczy zagrożeniem dla suwerenności państwowej⁸⁰.

Z punktu widzenia losów narracji narodowej w historiografii polskiej muszę zakończyć swoje wystąpienie smutną refleksją. Niepokoi fakt, że wkład ewangelików polskich i litewskich w kształtowanie „idei tolerancji” (jakkolwiek ją rozumiemy) został niemal doszczętnie wyparty nie tylko z pamięci potocznej Polaków, ale i z edukacji szkolnej – mimo, że stanowi integralną część tradycji dawnej Rzeczypospolitej. Opowiadanie się historyków po jednej ze stron dyskursu międzywyznaniowego: Kościoła katolickiego⁸¹, wykorzystywanie do kreowania tożsamości narodowej wewnętrznie sprzecznych symboli⁸², stereotypów i uprzedzeń, a nie rzetelnej wiedzy o przeszłości – grozi falsyfikacją pojęć narodu i patriotyzmu.

⁸⁰ Szerzej o tym w: *Augustyniak U.* Potworne konspiracje, czyli problem zdrady w Rzeczypospolitej w czasach Wazów // *Barok*, I/1, 1994, s. 89–105.

⁸¹ Zob. *Dzięgielewski J.* Stosunki wyznaniowe a kwestia integracji Rzeczypospolitej w XVI i XVII wieku // *Polska na tle Europy XVI–XVII wieku. Konferencja Muzeum Historii Polski, Warszawa 23–24 października 2006. Materiały pokonferencyjne, zeszyt 1.* Warszawa, 2006, s. 131–140; odmiennie *Kracik J.* Powszechny, apostołski, w historię wpisany. Z wędrówek po kościelnej przeszłości. Kraków, 2005.

⁸² Równocześnie funkcjonuje mit księdza Skargi jako symbolu patriotyzmu i zwalczanej przez niego Konfederacji Warszawskiej jako – symbolu „polskiej tolerancji”.