

Jerzy Strzelczyk

Ku Rzeczypospolitej wielu narodów i wyznań. Katolicy i prawosławni w późnośredniowiecznej Polsce

Średniowiecze Polskie i Powszechne 1, 153-176

1999

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jerzy Strzelczyk

Ku Rzeczpospolitej wielu narodów i wyznań Katolicy i prawosławni w późnośredniowiecznej Polsce*

„Oddałbym połowę mego życia za wasz powrót do Kościoła Katolickiego, drugą zaś połowę zachowałbym, żeby cieszyć się z waszego nawrócenia. Ale gdyby ktokolwiek chciał was przymuszać, oddałbym raczej całe życie w waszej obronie, niżbym miał być świadkiem podobnej niewoli w wolnym państwie.”¹

Słowa te wypowiedzieć miał, zwracając się do protestantów, jeden z najwybitniejszych mężów stanu w Polsce drugiej połowy XVI wieku kanclerz i hetman wielki koronny Jan Zamoyski (1542—1605), a jego król Stefan Batory (1576—1586) wyraził się ponoć kiedyś tak:

„Jestem królem narodu, a nie sumień [...] Bóg trzy rzeczy zachował dla siebie: stworzenie czegoś z niczego, znajomość rzeczy przyszłych i panowanie nad sumieniami.”²

* Artykuł stanowi polską, rozbudowaną i zmodyfikowaną wersję referatu opracowanego w związku z konferencją Konstanckiego Koła Roboczego do Badań nad Historią Średniowieczną (Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte) w Reichenau 4—7 października 1994 r. na temat tolerancji w średniowieczu. Wersja niemiecka powinna się ukazać w odpowiednim tomie serii „Vorträge und Forschungen”.

¹ Cytat za: J. Lecler: *Historia tolerancji w wieku Reformacji*. T. 1. Przekł. L. i H. Kühn. Warszawa 1964, s. 400.

² Tamże. Zob. K. Völker: *Stefan Bathorys Kirchenpolitik in Polen*. „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 1937, H. 561 s. 59—86 (drugie wyd. w: *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*. Hg. v. H. Lutz. Darmstadt 1977, s. 64—92).

O tym, że nie były to czcze deklaracje wybitnego monarchy, niech zaświadczy fragment edyktu wydanego w 1581 roku pod Pskowem na wiadomość o zamieszkach religijnych, do jakich doszło w Wilnie:

„Jeśli tak było [...], możemy to przyjąć tylko z największym oburzeniem. Na całej bowiem kuli ziemskiej, we wszystkich królestwach, gdzie religia jest szerzona przy użyciu siły, ognia i miecza, nie zaś przy pomocy nauczania i dobrych obyczajów, zawsze z tego wynika okropny rozlew krwi i zaraza wojny domowej [...]

Oczywiście, pragniemy z całego serca, aby wszyscy obywatele i mieszkańcy naszego królestwa wszelakiej kondycji czcili jednego prawdziwego Boga i wyznawali jedyną prastarą religię katolicką. Ale że Bóg przewidział, iż przed końcem tego Świata nie obejdzie się bez zgorzenia i herezji, życzymy sobie, aby nikt do wiary nie był przymuszany. Podczas naszej koronacji złożyliśmy przysięgę wszystkim stanom Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego, że strzec będziemy i utrzymamy pokój między dysydentami, *dissidentes de religione*. Z pewnym uczuciem lęku mamy zawsze przed oczyma to zobowiązanie. Powierając więc sumienie każdego Boskiemu sądowi: tolerujemy i ochramiamy w tym królestwie *dissidentes in religione* nie tylko na mocy urzędu, jaki nam został powierzony przez wszystkie stany naszego królestwa dla zabezpieczenia pokoju religijnego, ale również ze względu na bardzo stary zwyczaj.”³

Król nawiązywał w tych słowach do postanowienia tzw. konfederacji warszawskiej z 28 stycznia 1573 roku, zapewniając wszystkim wyznaniom istniejącym w Rzeczypospolitej wolność wyznania i jej ochronę oraz równy dostęp do wszystkich godności i urzędów. Decyzje te stały się częścią składową tzw. artykułów henrykowskich, które — począwszy od pierwszej wolnej elekcji w Polsce (po śmierci ostatniego z Jagiellonów Zygmunta Augusta w 1572 roku) — stały się częścią składową praw kardynalnych, na jakie musieli królowie elekci składać przysięgę. *Nisi id feceris, Rex in Polonia non eris* — oświadczył pierwszemu z nich, Henrykowi Walezemu (de Valois), magnat polski kalwińskiego wyznania Jan Zborowski.

Oczywiście, błędem byłoby idealizować stosunki wyznaniowe w dawnej Rzeczypospolitej⁴. Nie brakowało ostrych starć, tumultów i nietolerancji, po

³ J. Lecler: *Historia tolerancji...*, s. 401.

⁴ Z obszerniej literatury naukowej wymienię jedynie: Z. Ogónowski: *Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII w.* Warszawa 1958; J. Tazbir: *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w.* Warszawa 1967 (wersja angielska: *A state without stakes. Polish religious toleration in the sixteenth and seventeenth centuries.* Warszawa 1973); tenże: *Dzieje polskiej tolerancji.* Warszawa 1973 (wersja niemiecka: *Geschichte der polnischen Toleranz.* Warszawa 1977); tenże: *Tradycje tolerancji religijnej w Polsce.* Warszawa 1980; M. Korolko: *Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573—1658.* Warszawa 1974; M. Kosman: *Protestanci i kontrreformacja. Z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI—XVII w.* Wrocław 1978.

różnych zresztą stronach konfesjonalnej granicy. Kontrreformacja znacznie wkrótce przynosić owoce. Załamanie się państwa polsko-litewskiego około połowy XVII wieku zbiegło się w czasie z wzrastającą falą nietolerancji wobec dysydentów, która będzie niekiedy przybierać gwałtowne formy. Polska coraz bardziej będzie czuła się zagrożona przez wrogie, obce moce, coraz powszechniej będzie się postrzegać i będzie postrzegana jako *antemurale Christianitatis*. Wszystko to jednak nie może przesłonić faktu, że stopień wrogości religijnej, a zwłaszcza jej publicznego manifestowania, był nawet wówczas w Rzeczypospolitej na ogół niższy niż w wielu innych krajach Europy, że w okresie poprzednim, mniej więcej do połowy XVII wieku, Polska i zjednoczona z nią Litwa, podobnie jak Siedmiogród (charakterystyczne, że Stefan Batory był uprzednio księciem siedmiogrodzkim), były w ówczesnej Europie prawdziwą oazą tolerancji, „azylem dla heretyków” (jak to kąśliwie utrzymywali przedstawiciele strony katolickiej), którzy też szczególnie licznie i chętnie przybywali z całej Europy i na ogół bez większych przeszkód w Polsce i na Litwie żyli i działali i to nawet wówczas, gdy zwycięstwo obozu katolickiego i tam nie podlegało już wątpliwości.

Tak też Rzeczypospolita była na ogół postrzegana przez cudzoziemców. Jeszcze w roku 1642, a zatem niewiele lat przed katastrofą roku 1648 (wybuch powstania kozackiego na Ukrainie), wojną z Moskwą i „potopem szwedzkim” (1655—1660), w tymże Wilnie, w którym tumult religijny spowodował przytoczone słowa króla Stefana Batorego, anonimowy autor angielskiego druczku *Newes from Poland* (London 1642) zaświadczył, że miasto to zamieszkują przedstawiciele różnych religii:

„[...] którzy posiadają tam swoje świątynie [...] jak synagoga Żydów, których jest tam wiele tysięcy, cerkiew ruska dla Rusinów, świątynia mahometańska dla Tatarów, kościół dla luteranów. Wszyscy oni wykonywają swe praktyki religijne bez utrudnień. Wszyscy żyją [...] w zgodzie i pokrewieństwie z papistami, którzy stanowią główną część tego miasta i królestwa.”⁵

Zapewne spora przesada, ale może nie zupełnie, skoro o jednym z biskupów wileńskich (Eustachym Wołowiczu) sam król Zygmunt III Waza miał uszczypliwie powiedzieć, iż „w kościele biskup, w posiedzeniu kompan, przy dworze dworzanin, między księdzy ksiądz, między politykami polityk [...], między heretykami heretyk”⁶. Nie zawsze chodziło o przejawy politykierstwa czy indyferentyzmu religijnego (przykłady bez trudu dałyby się przytoczyć). Franciszkanin Mikołaj Ławrynowicz w 1639 roku tolerancję polską wywodził, jak wcześniej Stefan Batory, z woli Opatrzności, która widocznie nie życzy sobie jej

⁵ Cytat za: J. Tazbir: *Dzieje polskiej tolerancji...*, s. 77.

⁶ Cytat za: J. Tazbir: *Tradycje tolerancji...*, s. 80.

likwidacji. Jak w przyrodzie ogień z wodą, tak w społeczeństwie ludzkim — zdaniem M. Ławrynowicza — zawsze będą istnieć żywioły skrajne, sobie przeciwne. Wszelkie możliwe sekty religijne, gdzie tylko na świecie by się nie pojawiły, krzewią się zatem i w Polsce (nawet podobno wręcz pogaństwo!), ale ta różnorodność „dotychczas Koronie nic nie szkodziła i nie szkodzi, i owszem [...] rozumy gorących katolików jako kamień żelazo przeciw sobie ostrzy i wyprowadza”⁷.

Oczywiście, zupełnie nowocześnie brzmiący wywód M. Ławrynowicza, będący bez wątpienia w opozycji do oficjalnej nauki Kościoła, nie był czymś powszechnym, na uwagę zasługuje jednak, że mógł po prostu ukazać się drukiem.

Powstaje pytanie o korzenie polskiej tolerancji: czy w Polsce średniowiecznej występowały już zjawiska zapowiadające nowożytną tolerancję wyznaniową i narodową, czy stosunek do „obcych” już wówczas wykazywał cechy uprawniające do ujmowania go w kategoriach tolerancji, jeżeli nie „aktywnej”, to przynajmniej „biernej”⁸?

Problem ten nie przedstawiał się jednolicie w toku całych wcześniejszych dziejów państwa i społeczeństwa polskiego, lecz dostrzec można wyraźnie dwa etapy z cezurą pod koniec pierwszej połowy XIV wieku, to znaczy w momencie przyłączenia przez króla Kazimierza III Wielkiego Rusi Czerwonej (począwszy

⁷ Tamże, s. 75. M. Ławrynowicz: *Stella quasi cadens*. Lwów 1639. Zob. J. R. Bar. W: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*. Red. H. E. Wycza wski. Warszawa 1981, s. 289—290. J. Sok o l s k i przypomniał niedawno anonimową broszurkę z 1608 roku (*Strasliwe widzenie Piotra Pęgowskiego*. Wrocław 1998), w której w sposób bardzo nieortodoksyjny występuje przekonanie o możliwości zbawienia innowierców: „Indów”, Żydów, prawosławnych, protestantów i arian, jeżeli tylko postępowali w dobrej wierze i prowadzili przykładne życie. Por. też J. T a z b i r: *Zapomniane karty polskiego katolicyzmu*. „Tygodnik Powszechny” 1998, nr 38, s. 1 i 10.

⁸ Teorii i praktyce (głównie religijnej) tolerancji w średniowiecznej Polsce zostały poświęcone następujące nowsze prace: J. W y r o z u m s k i: *Tolerancja jako przejaw pluralizmu kultury polskiej*. W: „Prace Pedagogiczne”. T. 9. ZNUJ. Kraków 1988, s. 49—61 (wersja niemiecka: *Die Frage der Toleranz im mittelalterlichen Polen*. In: *Studia Germano-Polonica*. „Prace Historyczne”. Z. 100. ZNUJ. Kraków 1992, s. 7—19); T e n z e: *Wpływ nauki papieża Innocentego IV na rozwój myśli tolerancyjnej w Polsce*. „Analecta Cracoviensia” 1995. Vol. 27, s. 669—678; J. W. W o s: *Paulus Wladimiri e le origini dell'idea di tolleranza in Polonia*. „Sapienza” 1972, Vol. 24, s. 430—451; J. D r a b i n a: *Koegzystencja religii i wyznań w Polsce w latach 1333—1370*. W: „Studia Religio-logica”. Z. 25. ZNUJ. Kraków 1992, s. 37—50; T e n z e: *Modele koegzystencji wyznaniowej w Polsce średniowiecznej*. W: „Studia Religio-logica”. Z. 27. ZNUJ. Kraków 1994, s. 9—32; T e n z e: *Die Religionspolitik von König Wladyslaw Jagiello im polnisch-litauischen Reich in den Jahren 1385—1434*. „Zeitschrift für Ostforschung” 1994, Vol. 43, H. 2, s. 161—173. Zob. też literaturę w dalszych przypisach. Dyskusyjna w wielu punktach praca R. Legutko (*Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*. Kraków 1997) ma walor i wymiar ogólny. Na uwagę zasługują również prace L. W i n o w s k i e g o, zwłaszcza pośmiertnie wydana: *Innowiercy w poglądach uczonych zachodniego chrześcijaństwa XIII—XIV w.* (Wrocław 1985), w której na s. 7—11 w przypisach podane są inne prace tego autora na pokrewne tematy.

od 1340 roku). Ze względu na to, że w 1370 roku wraz z Kazimierzem Wielkim wymarła główna, królewska linia Piastów, można z pewnym przybliżeniem stwierdzić, że wspomniany podział średniowiecznych dziejów Polski z punktu widzenia warunków i szans tolerancji wewnętrznej obejmuje okres piastowski (koniec X wieku do roku 1370) i późniejszy, obejmujący okres rządów andegaweńskich (1371—1386) i jagiellońskich (od 1386). Ten ostatni trwał aż do roku 1572, kiedy to Rzeczpospolita, obejmująca ziemie polskie, litewskie (od roku 1569 Korona Polska i Wielkie Księstwo Litewskie było połączone unią realną) i ruskie, po wygaśnięciu dynastii Jagiellonów w osobie Zygmunta Augusta stała się monarchią w pełni elekcyjną.

W całym niemal (do mniej więcej połowy XIV wieku) okresie piastowskim dzieje Polski, rozpatrywane z punktu widzenia teorii i praktyki koegzystencji ludów i wyznań, nie różniły się niczym szczególnym od zachodnioeuropejskiej przeciętnej. Polska była przez cały ten czas po oficjalnym przewyciężeniu pogaństwa, u progu swych historycznych dziejów, państwem w znacznym stopniu jednolitym tak pod względem narodowościowym, jak i wyznaniowym. Podejmowane za pierwszych Piastów próby rozszerzenia stanu posiadania poza obszar rdzennie polski (tzw. Grody Czerwieńskie na południowym-wschodzie, Łużyce, Milsko i być może inne jeszcze obszary, np. Połabia, Czechy i Słowacja) okazały się epizodami. Nieskuteczna okazała się również nierównie ważniejsza z dziejowego punktu widzenia ekspansja państwa Piastów w kierunku Pomorza, zwłaszcza jego zachodniej części, która w drugiej połowie XII wieku definitywnie od związku z Polską odpadła. W połowie XIII wieku w warunkach zaawansowanego podziału dzielnicowego odpadła od Polski Ziemia Lubuska, stając się punktem wyjścia dalszej ekspansji prężnej Marchii Brandenburskiej w kierunku północno-wschodnim, wzdłuż pogranicza wielkopolsko-pomorskiego (Nowa Marchia). Na początku XIV wieku terytorium politycznie i etnicznie polskie doznało znacznego uszczerbku ze strony Zakonu Krzyżackiego, zwłaszcza w rezultacie opanowania Pomorza Gdańskiego w 1308 i 1309 roku (powróciło do Polski w 1466).

Jednolitość językową i narodowościową⁹ społeczeństwa polskiego w znikomym stopniu naruszały stosunkowo wówczas nieliczne gminy żydowskie, występujące jedynie w znaczniejszych miastach i zamykające się skutecznie we własnych granicach. Poczynając od drugiej połowy XII wieku na Śląsku, a na znacznie większą skalę w wieku następnym, pojawił się natomiast czynnik niemiecki na wsi, a zwłaszcza w miastach. Czynnikiem temu przypisuje się znaczącą rolę dziejową, nie tylko w sensie obiektywnym jako wypróbowanemu czynnikowi dynamizującemu życie gospodarcze i wnoszącemu nowe, postępowe rozwiązania

⁹ Zob. J. Strzelczyk: *Die Wahrnehmung des Fremden im mittelalterlichen Polen*. In: *Die Begegnung des Westens mit dem Osten*. Hg. v. O. Engels, P. Schreiner. Sigmaringen 1993, s. 203—220.

organizacyjne oraz systemy wartości, lecz także w sensie subiektywnym jako swego rodzaju katalizatorowi, czynnikowi sprzyjającemu — choćby na zasadzie kontrastu, nierzadko zaś wręcz opozycji — rozwojowi po polskiej stronie (po raz pierwszy w dziejach społeczeństwa polskiego wystąpiło na szerszą skalę zjawisko kohabitacji ludności polskiej i niemieckiej) poczucia odrębności, łączności ponadregionalnej i ponad podziałami dzielnicowymi, wreszcie — z różnym nasileniem — niechęci wobec nad rodzimy zwyczaj uprzywilejowanych przybyszów z Niemiec, w dodatku we wczesnych fazach znajdujących się w dość znacznej izolacji od polskiego otoczenia. Pomijając jednak ludność żydowską, przemiany te nie prowadziły do zróżnicowania wyznaniowego społeczeństwa zamieszkującego ziemie polskie; pomiędzy Polakami a Niemcami głębszych różnic pod tym względem oczywiście nie było, choć pewne lokalnie czy historycznie określone różnice (np. co do przestrzegania postów kościelnych czy płacenia świętopietrza) były dostrzegane i mogły wpływać na pogłębienie odczucia obcości.

Występujący niekiedy w części (zwłaszcza polskiego) piśmiennictwa naukowego pogląd o tolerancyjnym wobec „obcych” i mniejszości charakterze państwa polskiego za panowania Piastów bądź o otwartości postaw i tolerancyjnej postawie ówczesnego społeczeństwa polskiego wydaje się trudny do utrzymania, choć — jak zobaczymy — istnieją pewne przesłanki za nim przemawiające. Trudno miano tolerancyjności zastosować do stosunku państwa i Kościoła polskiego wobec rodzimego i ościennego (Pomorze, Prusy) pogaństwa. Argumentem miał tu być rzekomo ewolucyjny, nie gwałtowny, charakter procesu chrystianizacji samej Polski, sugerujący brak ostrych walk ze zwolennikami pogańskiego porządku, a pośrednio — nieuciekanie się przez stronę chrześcijańską do posunięć drastycznych. Argument to wątpliwy wobec znanego faktu zagubienia przez polską (chrześcijańską) tradycję historyczną niemal wszelkich szczegółów wspomnianego procesu (drastyczne kary stosowane jakoby przez Bolesława Chrobrego wobec uchylających się od spełniania nakazów kościelnych w każdym razie za nadmierną tolerancją i cierpliwością nie przemawiają), a wielkie powstanie pod sztandarami pogaństwa w latach trzydziestych XI wieku zdaje się podważać przekonanie o bezkonfliktowych początkach chrześcijaństwa w Polsce. Podobnie wątpliwy wydaje się argument rzekomo zasadniczo pokojowego, ewangelicznego charakteru misji chrześcijańskiej wychodzących z terenów Polski, najczęściej wręcz z inicjatywy bądź z aprobatą władców polskich, a skierowanych do ościennych pogan (św. Wojciech w 997 roku do Prusów, nieco później św. Brunon z Kwerfurtu do Jaćwingów, na początku XII wieku św. Otton z Bambergu do Pomorzan, w pierwszej połowie XIII wieku misja cysterska biskupa Chrystiana do Prusów).

Odróżnić trzeba indywidualne intencje i zapatrywania misyjne samych misjonarzy od politycznych motywacji i poglądów władców bądź mocodawców. Z analizy najlepiej źródłowo poświadczonych wypraw misyjnych Ottona

z Bambergu do Pomorzania wynika ponad wszelką wątpliwość dominacja motywacji i rachub politycznych księcia polskiego Bolesława III Krzywoustego. Lektura zaś najstarszej kroniki polskiej, tzw. Galla Anonima, w której wojnom polsko-pomorskim za Krzywoustego poświęcono dużo uwagi, nawet biorąc pod uwagę nie polską, lecz francuską formację intelektualną i religijną autora, dowodzi recepcji w Polsce ówczesnej ideologii krucjatowej, zgodnie z którą kronikarz stylizuje zmagania Polaków z pogańskimi Pomorzanami. Pozostaje naturalnie pytanie, na ile ideologia ta stała się w XII wieku udziałem szerszych warstw społeczeństwa polskiego. Piszący mniej więcej o stulecie później mistrz Wincenty Kadłubek, w odróżnieniu od Galla już rdzenny Polak i potomek rycerskiej rodziny, w przedstawieniu wojen Kazimierza Sprawiedliwego z pogańskimi Prusami i Jaćwiegami inaczej rozłożył akcenty: w miejsce czy obok ideologii krzyżowej Anonima Galla dostrzec można u niego motyw przepaści cywilizacyjnej między stroną chrześcijańską (polską) a poganami Jaćwieży¹⁰. Wydaje się, że spojrzenie biskupa krakowskiego na pogańskich przeciwników Polski było dosyć podobne do analogicznych postaw feudałów saskich, a nawet wielu przedstawicieli niemieckiego episkopatu wobec pogańskich Połabian, w sposób istotny odbiegający od poglądów takich gorliwców, jak Bruno z Kwerfurtu czy zwłaszcza w XII wieku Bernard z Clairvaux.

Zanim przejdziemy do charakterystyki postawy społeczeństwa i państwa polskiego doby piastowskiej wobec grup wyznaniowo obcych, warto może choćby zasygnalizować kwestię stosunku do obcych pod względem narodowym i językowym. Jak już wiemy, pomijając Żydów, aż do mniej więcej połowy XIII wieku problem ten sprowadzał się do stosunku do sąsiadów, obcych, „zewnątrznych”. Pamiętając o ograniczonych możliwościach wniknięcia we wczesnośredniowieczny świat wartości, dostępny nam w gruncie rzeczy jedynie poprzez nieliczne dzieła ówczesnej historiografii (dopiero od XIII wieku podstawa źródłowa będzie się znacznie zmieniać na korzyść historyka), stwierdzimy, że z punktu widzenia nasilenia postaw niechętnych, czy otwarcie wrogich, Polaków we wczesnym okresie (XII wieku) na czoło wybijają się dość nieoczekiwanie Czesi, mimo największej w porównaniu z innymi sąsiadami bliskości języka i kultury. Krytycznie, choć w porównaniu z Czechami łagodniej, odnoszą się polscy wcześnie kronikarze do Rusinów. Poczucie odrębności religijnej nie było jeszcze tak wyraźne. Węgrzy, naturalny sprzymierzeniec Polaków, postrzegani byli z wyraźną sympatią. O sąsiadach pogańskich, wobec których świat chrześcijański z natury rzeczy musiał zachowywać wielce negatywne stanowisko, była już mowa.

Wreszcie Niemcy. Początkowo przedstawiani w miarę rzeczowo i obiektywnie, mimo odnotowywanych (choć w sposób selektywny i nie zawsze ścisły)

¹⁰ Zob. B. Kürbisówna: „*Pollexianorum cervicosa feritas*”. *Dzikość i barbarzyństwo w opinii mistrza Wincentego*. W: *Słowianie w dziejach Europy. Studia historyczne ku uczczeniu 75 rocznicy urodzin i 50-lecia pracy naukowej prof. Henryka Łowmiańskiego*. Poznań 1974, s. 131–138.

konfliktów politycznych i wojen polsko-niemieckich w ciągu XIII wieku, w miarę narastania sprzeczności interesów nie tylko na płaszczyźnie stosunków międzynarodowych, lecz także wewnątrz granic odradzającego się pod koniec XIII wieku Królestwa Polskiego, zwłaszcza w miastach i w Kościele polskim, zostają poddani coraz surowszym osądom, nie stroniącym teraz już także przed wrogim stereotypem i kalumnią. Nie jest przypadkiem, że właśnie w drugiej połowie XIII i w pierwszych dziesięcioleciach XIV wieku, a zatem w okresie „największego zagrożenia niemieckiego” dla Polski, pojawiły się w polskim piśmiennictwie głosy szczególnie nieprzychylnie i wrogie Niemcom. Wypada jednak zauważyć, że: po pierwsze — natężenie tych antyniemieckich nastrojów nie osiągnęło poziomu husyckich Czech, po wtóre zaś — już w ciągu XIV wieku, wraz z odbudową wewnętrzną oraz umocnieniem na polu międzynarodowym znaczenia zjednoczonej monarchii polskiej, a od 1385 — polsko-litewskiej, a także w związku z przesunięciem się kierunku politycznych interesów państwa na wschód, natężenie to uległo wyraźnemu zmniejszeniu, wzrastając jedynie okresowo, w chwilach konfliktów politycznych (wojny z Zakonem Krzyżackim 1409—1410 i 1454—1466). W wielonarodowym państwie polsko-litewsko-ruskim, w obliczu postępującego procesu polonizacji znacznej części żyjącej w Polsce ludności niemieckiego pochodzenia, przy braku — po 1466 roku — realnego zagrożenia ze strony niemieckiej w sensie politycznym (granica polsko-niemiecka od 1466 do 1722, — wykazała — jak wiadomo uderzającą i mało w ówczesnej Europie typową stabilność), nie było warunków do utrwalania antagonizmów narodowych, choć nie brakowało — oczywiście — stereotypów narodowych i wzajemnych uszczypliwości¹¹.

¹¹ Z obszernej polskiej i niemieckiej literatury naukowej na temat sąsiedztwa polsko-niemieckiego i wzajemnych postaw w średniowieczu wymienię tu tylko: T. Tyc: *Niemcy w świetle poglądów Polski piastowskiej*. „Strażnica Zachodnia” 1925, T. 4, nr 7—12, s. 1—23 (przedruk w Tenże: *Z średniowiecznych dziejów Wielkopolski i Pomorza. Wybór prac*. Poznań 1997, s. 279—301); M. Friedberg: *Kultura polska a niemiecka*. T. 1—2. Poznań 1946; R. Grodecki: *Powstanie polskiej świadomości narodowej*. Katowice 1946; J. Baszkiewicz: *Powstanie zjednoczonego państwa polskiego na przełomie XIII i XIV w.* Warszawa 1954; P. Görlich: *Zur Frage des Nationalbewußtseins in ostdeutschen Quellen des 12. bis 14. Jahrhunderts*. Marburg 1964; A. F. Grabski: *Polska w opiniach obcych X—XIII w.* Warszawa 1964; Tenże: *Polska w opiniach Europy zachodniej XIV—XV w.* Warszawa 1968; B. Zientara: *Nationality conflicts in the German-Slavic borderland in the 13th—14th centuries and their social scope*. „Acta Poloniae Historica” 1970, Vol. 22, s. 207—225; Tenże: *Die deutschen Einwanderer in Polen vom 12. bis zum 14. Jahrhundert*. In: *Die deutsche Ostsiedlung des Mittelalters als Problem der europäischen Geschichte*. Hg. v. W. Schlesinger (Vorträge und Forschungen). Bd. 18. Sigmaringen 1975, s. 333—348; Tenże: *Cudzoziemcy w Polsce X—XV w.* W: *Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej*. Warszawa 1973, s. 9—37; Tenże: *Foreigners in Poland in the 10th—15th centuries: their role in the opinion of Polish medieval community*. „Acta Poloniae Historica” 1974, Vol. 29, s. 5—28; J. Kłoczowski: *Polacy i cudzoziemcy w XV w.* W: *Swojskość i cudzoziemszczyzna...*, s. 38—67; F. Graus: *Die Nationenbildung der Westslawen im Mittelalter*. „Nationes”. Bd. 3. Sigmaringen 1980.

Polsce piastowskiej oszczędzony został w zasadzie problem herezyków i schizmatyków. Herezje (waldensów i beginek) występowały w okresie przedhusyckim w Polsce jedynie sporadycznie i nie stanowiły poważniejszego zagrożenia ani dla Kościoła polskiego, ani dla wiernych — tym bardziej, że według szelkiego prawdopodobieństwa nieliczni zwolennicy tych ruchów wywodzili się przede wszystkim spośród ludności napływającej z Zachodu, a żyjąc, także z ostrożności, w zamkniętym kręgu własnej społeczności, pozbawieni byli większych kontaktów z polskim otoczeniem¹². Problem schizmatyków (Rusinów, Ormian) stał się istotny dopiero po włączeniu do Polski Rusi Czerwonej za Kazimierza Wielkiego i po unii z Litwą. Problem ludności żydowskiej jest problemem odrębnym, mimo wielu opracowań wymagających, także w odniesieniu do średniowiecza, nowego pełniejszego ujęcia.

Rozważania w dalszej części niniejszego artykułu będą dotyczyły drugiego, późnośredniowiecznego etapu dziejów Polski i będą miały charakter wycinkowy. Z całokształtu problematyki stosunku państwa i społeczeństwa polskiego, a także dominującego liczebnie i politycznie Kościoła katolickiego wobec różnowierców pozostawiam na uboczu, mimo ich doniosłości: problematykę pogan (Litwinów i Żmudzinów), szczególnie ważną z uwagi na konflikt zbrojny z Zakonem Krzyżackim i z tym związaną polemiką prawnodoktrynalną¹³, he-

¹² W. Swoboda: *Początki herezji na ziemiach polskich*. W: *Europa — Słowiańszczyzna — Polska. Studia ku uczczeniu prof. Kazimierza Tymienieckiego*. Poznań 1970, s. 385—396; J. Wyrozumski: *Beginki i begardzi w Polsce*. W: „Prace Historyczne”. Z. 35. ZNUJ. Kraków 1971, s. 7—22; Tenże: *Z dziejów waldensów w Polsce średniowiecznej*. W: „Prace Historyczne”. Z. 56. ZNUJ. Kraków 1977, s. 39—51; D. i B. Lapis: *Beginki w Polsce w XIII—XV w.* „Kwartalnik Historyczny” 1972, T. 79, z. 3, s. 521—544; A. Paltschovskiy: *Waldenserverfolgung in Schweidnitz 1315*. „Deutsches Archiv Für Erforschung des Mittelalters” 1980, Vol. 36, s. 137—176; Tenże: *Spuren böhmischer Ketzerverfolgung in Schlesien am Ende des 14. Jahrhunderts*. In: *Historia docet. Sbornik prací k počtě šedesátých narozenin prof. PhDr. Ivana Hlaváčka*. CSc. Praha 1992, s. 357—387; W. Swoboda: *Waldensi na Pomorzu zachodnim i w Nowej Marchii w świetle protokołów szczecińskiej inkwizycji z lat 1392—1394*. „Materiały Zachodniopomorskie” 1973, T. 19, s. 483—509.

¹³ Zob. S. Ehrlich: *Polski wykład prawa wojny XV w. Kazanie Stanisława ze Skarbimierza „De bellis iustis”*. Warszawa 1955; Tenże: *Paweł Włodkowiec i Stanisław ze Skarbimierza*. Warszawa 1954. Najnowsze polskie opracowania akcentują jeszcze bardziej nowatorstwo poglądów, zwłaszcza Pawła Włodkowica — zob. T. Jasudowicz: *Śladami Ehrlicha: Do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*. Toruń 1995; S. Wielgus: *Polska średniowieczna doktryna „ius genium”*. Lublin 1996 — przechodząc do porządku dziennego nad próbą relatywizacji poglądów polskiego koncyliarzysty podjętą przez H. Boockmanna: *Johannes Falkenberg, der Deutsche Orden und die polnische Politik*. Göttingen 1975, a jeszcze wcześniej przez H. D. Kahla: *Die völkerrechtliche Lösung der „Heidenfrage” bei Paulus Vladimiri von Krakau (1435) und ihre problemgeschichtliche Einordnung*. „Zeitschrift für Ostforschung” 1958, H. 7, s. 161—209. Bardziej wyważoną opinię wyraził ostatnio Z. Ogonowski: *Czy Paweł Włodkowiec był rzecznikiem idei tolerancji religijnej?* W: *Kultura staropolska — kultura europejska. Prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi*. Warszawa 1997, s. 179—184. Do całości zagadnienia zob. jeszcze J. Krzyżaniak: *Polish late-medieval scholars on peaceful coexistence of nations*. „Polish Western Affairs” 1974, Vol. 2, s. 157—187.

retyków-husytów¹⁴ i Żydów¹⁵, koncentrując się na kwestii schizmatycznych Rusinów¹⁶.

Po roku 1340, a zwłaszcza 1385, sytuacja etniczna i wyznaniowa państwa polskiego, a później — po zmianach we wzajemnym charakterze układu politycznego — polsko-litewskiego, zmieniła się radykalnie. W późnym średnio-wieczu, na które przypadła konsolidacja poczucia więzi narodowej w Europie, struktura etniczna i wyznaniowa Polski należała do bardziej skomplikowanych w Europie. Przyłączenie do Polski Rusi Czerwonej przez Kazimierza Wielkiego było równoznaczne z rozprzestrzenieniem się panowania polskiego na Słowiańszczyznę wschodnią, wyznającą prawosławie. Wcielenie Prus Królewskich do Korony Polskiej w 1454 roku, usankcjonowane w drugim pokoju toruńskim (1466), oznaczało wzmocnienie elementu niemieckiego. Wzrastająca imigracja niemiecka, żydowska, ormiańska, wołoska, nie mówiąc już o mniej znacznych (Włosi, Szkoci, Tatarzy itd.), dodatkowo skomplikowała stosunki etniczne w Polsce.

Inkorporacja Litwy w 1385 roku sprawiła, że w ramach państwa polskiego, po przekształceniach ustrojowych w ramach połączonej monarchii Jagiellonów, znalazły się ogromne terytoria zamieszkałe w mniejszej części przez samych Liwinów, w znacznej większości natomiast przez prawosławnych Rusinów. Południowa część ruskich terytoriów litewskich została później włączona do Korony Polskiej (województwa: ruskie, podolskie, ziemie: bełska i chełmska).

¹⁴ E. Małczyńska: *Ruch husycki w Czechach i w Polsce*. Warszawa 1959; R. Heck: *Tabor a kandydatura jagiellońska w Czechach (1438—1444)*. Wrocław 1964 (oboje autorzy znacznie przecenili zakres wpływów husyckich w Polsce); J. Grygiel: *Życie i działalność Zygmunta Korybutowicza. Studium z dziejów stosunków polsko-czeskich w pierwszej połowie XV w.* Wrocław 1988; A. Gąsiorowski: *Kariera Piotra Polaka z Lichwina (1428—1441)*. „Studia i Materiały do Dziejów Wielkopolski i Pomorza” 1980, T. 14, nr 1 (27), s. 31—45; Tenże: *Husyty Abrahama Zbąskiego działalność publiczna*. „Sobótka” 1981, nr 36, s. 139—145; G. Lichończak: *Wojciech Jastrzębiec wobec ruchu husyckiego*. „Kwartalnik Historyczny” 1992, T. 99, nr 2, s. 27—47; J. Krzyżaniakowa: *Kancelaria królewska Władysława Jagielly. Studium z dziejów kultury politycznej Polski w XV w.* T. 1. Poznań 1972, s. 193 i nn.

¹⁵ Z obszernej, choć nierównej co do poziomu, literatury naukowej wymienię tu tylko R. Grodeckiego: *Dzieje Żydów w Polsce do końca XIV w.* W: Tenże: *Polska piastowska*. Warszawa 1969, s. 595—702 i U. Borkowskiej: *Treści ideowe w dziejach Jana Długosza. Kościół i świat poza Kościołem*. Lublin 1983, s. 185—193.

¹⁶ Na uboczu muszę, niestety, pozostawić kwestię stosunku do innych mniejszości narodo-wo-religijnych, jak Tatarzy (zob. J. Sobczak: *Położenie prawne ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim*. Warszawa—Poznań 1984; J. Tyszkiewicz: *Tatarzy na Litwie i w Polsce. Studia z dziejów XVII—XVIII w.* Warszawa 1989), Ormianie (M. Zakrzewska-Dubasowa: *Ormianie zamojscy i ich rola w handlu ze Wschodem*. Lublin 1965; Też: *Ormianie w dawnej Polsce*. Lublin 1982; G. Petrowicz: *La Chiesa armena in Polonia*. Roma 1971; K. Stopka: *Kościół ormiański na Rusi w wiekach średnich*. „Nasza Przeszłość” 1984, nr 62, s. 27—95) i Karaimowie (A. Zajączkowski: *Karaims in Poland. History, language, folklore, science*. Warszawa 1961).

Pomijając obszar rdzennej Litwy oraz północno-wschodnie kresy Rzeczypospolitej, w nikłym jedynie stopniu tknięte obcymi, także polskimi wpływami osadniczymi, obszar Korony Polskiej pod koniec średniowiecza dzielił się pod względem etnicznym i wyznaniowym na kilka dużych stref. Pierwsza z nich, obejmująca Mazowsze; Kujawy, Wielkopolskę i Małopolskę (tę ostatnią głównie w północnej części), była w ogromnej przewadze etnicznie polska (takie dzielnice, jak Mazowsze, Sieradzkie i Łęczyckie były szacunkowo zamieszkałe przez ludność polską w ponad 90%), zwłaszcza na wsi, podczas gdy w miastach udział czynników obcych (zwłaszcza Niemców i Żydów) był na ogół wyższy. Druga strefa obejmowała Prusy Królewskie oraz prawdopodobnie rejony niektórych większych miast (Olkusz, Poznań, niektóre partie Karpat Północnych), a zatem obszary zamieszkałe — oprócz Polaków — w sposób zwarty przez Niemców (na terenie Prus Królewskich mogło ich być ok. 50%) bądź — na południu — Słowaków i Wołochów. Trzecia strefa wreszcie obejmowała południowo-wschodnie kresy Królestwa, na których dominowała ludność ruska (ukraińska) z enklawami osadnictwa polskiego, wołoskiego, stopniowo także niemieckiego. Szacuje się, że udział ludności ruskiej na tym terenie mógł wynosić nawet 76%.

Znacznie bardziej skomplikowana sytuacja etniczna panowała w miastach, gdzie udział elementów obcych był z reguły wyższy, aczkolwiek zróżnicowany regionalnie. W pierwszej, „polskiej” strefie w miastach dominowali Polacy (takie miasta, jak Lublin, Płock, Brześć Kujawski, Sieradz, Łęczyca, miały charakter niemal zupełnie polski), choć udział elementu niemieckiego w Poznaniu, Warszawie, Krakowie, Sandomierzu, Nowym Sączu czy Olkuszach był znaczny, w miastach małopolskich (oraz w Warszawie) Niemcy odgrywali nawet rolę przewodnią. W strefie drugiej Niemcy mieli w miastach przewagę, choć udział ludności polskiej (czy szerzej: słowiańskiej, mam na myśli Kaszubów na Pomorzu) był i tu wyraźny, a niekiedy znaczny. Najbardziej zróżnicowana sytuacja była w miastach strefy trzeciej, „ruskiej”, które pod względem etnicznym były istną mozaiką, złożoną z Rusinów, Polaków, Niemców, Żydów, Ormian, Wołochów i innych¹⁷.

Przesunięcia te i przemiany musiały doprowadzić do zróżnicowania wyznaniowego. O ile do lat czterdziestych XIV wieku ludność Polski, pomijając niezbyt dotąd licznych Żydów i zupełnie sporadycznie pojawiające się grupy heterodoksyjne (heretycy), była jednolicie katolicka, to odtąd problem wzajemnego ułożenia stosunków wyznaniowych, zwłaszcza między katolikami a prawosławnymi, nabrał znaczenia podstawowego. Obraz stosunków wyznaniowych komplikowali jeszcze Ormianie, wyznawcy Kościoła monofizyckiego, oraz takie — co prawda drobne — wspólnoty wyznaniowe, jak Tatarzy, osadzeni przez

¹⁷ Powyższy wywód za H. Samsonowiczem: *Grupy etniczne w Polsce XV w. W: Ojczyzna bliższa i dalsza. Studia historyczne ofiarowane Feliksowi Kurykowi*. Kraków 1993, s. 461–469.

władców litewskich i polskich na kresach, Karaimi — dysydencki odłam judaizmu, wreszcie — XV wieku — husyci, których wpływy w Polsce przeceniano, ale którzy bez wątpienia znajdowali także w Polsce sympatyków i wyznawców. Głębokie rozdarcie religijne w Rzeczypospolitej przyniesie wreszcie Reformacja, która największe wpływy w Rzeczypospolitej osiągnęła w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XVI wieku.

Można zatem przyjąć, że Polska późnego średniowiecza — podobnie jak Węgry — należała do państw o tak złożonej strukturze narodowej i wyznaniowej, że wymuszało to wręcz wewnętrzną tolerancję. Świadomość tej niezbędności wydaje się dominować w działalności tak wybitnych władców, jak Kazimierz III Wielki (1334—1370), Władysław II Jagiełło (1386—1434), Kazimierz IV Jagiellończyk (1447—1492), Zygmunt II August (1548—1572), Stefan Batory (1576—1586) i Władysław IV Waza (1632—1648).

Ostatni z Piastów na tronie polskim reprezentował wobec różnowierców postawę otwartą, zbliżoną do życzliwości¹⁸. Obejmując w roku 1340 Ruś Czerwoną¹⁹, zobowiązał się wyraźnie do otoczenia Rusinów opieką i zachowania ich obrządku, praw i zwyczajów ipsosque in eorum (*ritibus, iuribus et consuetudinibus conservare*). Co prawda, jak wynika z listu papieża Benedykta XII z roku następnego²⁰ (sam przywilej królewski nie zachował się), król zwrócił się niezwłocznie do papieża o unieważnienie układu z 1340 roku i uzyskał, oczywiście, odpowiednią zgodę papieża, ale nie wiadomo, czy zwrócenie się Kazimierza Wielkiego do kurii awiniońskiej było rzeczywiście szczere (ustępstwo na rzecz Rusinów i Cerkwi zostało wymuszone sytuacją polityczną na Rusi), czy też nie było aktem propagandowym, mającym niejako ubiec zarzuty Kurii czy Zakonu Krzyżackiego o zbyt daleko idące koncesje na rzecz schizmatyków. Późniejszy bieg wydarzeń zdaje się raczej wskazywać na to, że król polski nie zmienił swej polityki wobec Rusinów i Cerkwi. Nadając w 1356 roku przywilej lokacyjny na prawie magdeburskim Lwowowi, nadał wszystkim mieszkańcom tego miasta prawo rządzenia się bądź według zasad prawa magdeburskiego, bądź według własnych tradycyjnych praw²¹. Na krótko przed śmiercią król podjął wreszcie inicjatywę reaktywowania metropolii prawosławnej w Haliczu, niezależnej od metropolitów kijowskich (a właściwie w tym czasie już włodzimierskich),

¹⁸ J. Drabina: *Koegzystencja religii i wyznań w Polsce 1333—1370...*

¹⁹ Do problematyki stosunku Polaków i państwa polskiego do ruskiego prawosławia podstawową jest praca K. Chydyńskiego: *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska 1370—1632*. Warszawa 1934; jeżeli zaś chodzi o wczesne dzieje katolicyzmu na Rusi por. W. Abraham: *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*. T. 1. Lwów 1904 (do połowy XIV wieku).

²⁰ *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae historium illustrantia*. Ed A. Theiner. T. 1. Roma 1860, nr 566, s. 434.

²¹ *Akta grodzkie i ziemskie z Archiwum Bernardyńskiego we Lwowie*. T. 3. Lwów 1872, nr 5, s. 13 i nn.

wystosowując w tej sprawie list do patriarchy konstantynopolitańskiego Filoteja²². Prośba została spełniona prawdopodobnie już po śmierci króla, jego protegowany Antonios zyskał godność metropolity; nie wiadomo czy obsadzone zostały także któreś z planowanych 5 diecezji nowo erygowanej, a właściwie wskrzeszonej (metropolia halicka istniała już w latach 1303—1347) metropolii. Na szybką decyzję patriarchy wpłynęła bez wątpienia groźba króla, iż w przypadku braku zgody zarządzony zostanie chrzest Rusinów na wiarę łacińską, „albowiem kraj nie może być bez zakonu”. Metropolia halicka tym razem przetrwała pod rządami Antoniosa dwadzieścia lat (1371—1391).

Kazimierz Wielki uważał najwidoczniej, że układ stosunków wyznaniowych na Rusi ma charakter trwały, gdyż nie przejawiał skłonności do działań na rzecz unii między Cerkwią ruską a Kościołem łacińskim. Nie prześladował prawosławia, a choć sprzyjał postępowi katolicyzmu na nowo przyłączonych terenach (poprzez rozbudowę sieci parafialnej i erygowanie nowych biskupstw katolickich — oprócz istniejącej już wcześniej diecezji w Przemyślu dołączyły za jego panowania diecezje w Chełmie, Włodzimierzu Wołyńskim i Lwowie; nie udało się natomiast Kazimierzowi doprowadzić do powołania katolickiej metropolii halickiej, choć doprowadził do końca wyjęcie Rusi Czerwonej spod jurysdykcji biskupów lubuskich) i niejednokrotnie deklarował papieżowi chęć katolicyzacji Rusi, były to raczej czcze deklaracje bądź posunięcia zmierzające do uzyskania finansowej pomocy papieża. O konsekwencji monarchy może świadczyć też stosunkowo słaby protest katolickiej hierarchii w Polsce przeciwko tak pobłażliwemu traktowaniu schizmatyków.

Dotyczy to także Ormian mieszkających na Rusi już od początku XIV wieku, zwłaszcza we Lwowie, gdzie stanowili w czasach Kazimierza Wielkiego ok. 8% mieszkańców (ok. 400 osób). Wspomniany przywilej królewski z roku 1356 zezwalał także Ormianom na rządzenie się własnymi prawami, z czego ci też w pełni korzystali, powołując własny samorząd, sądownictwo, szkoły i cechy oraz budując własne kościoły (3, z czego 2 wybudowano za panowania Kazimierza Wielkiego, a jeden uzyskał rangę kościoła biskupiego). Ormianie nie byli zresztą jednolici — część z nich uznawała zwierzchność papieską, podczas gdy pozostała (większa) część jedynie zwierzchność ormiańskiego patriarchy.

Panowanie władców dynastii andegaweńskiej — Ludwika Węgierskiego (1370—1382) i Jadwigi (1384—1399) — nie zaznaczyło się w dziejach tolerancji w Polsce niczym szczególnym, choć za panowania pierwszego z tych władców szczególnie silna była opozycja polityczna przeciwko rządowi węgierskim (zwłaszcza w Wielkopolsce), a nastroje antywęgierskie doszły do głosu w słynnym tumulcie na zamku krakowskim w roku 1377, który rychło zamienił się

²² Grecki tekst listu z polskim przekładem: *Monumenta Poloniae Historica* (dalej: MPH). Seria II, s. 626 i nn. Zob. G. Prinzing: *Bizantyjskie aspekty średniowiecznej historii Polski*. Poznań 1994, s. 17 i nn.

w rzeź węgierskich dworzan i rycerzy królowej Elżbiety (Piastówny z pochodzenia), sprawującej w Polsce rządy namiestnicze²³.

Jeżeli chodzi o stosunek do schizmatyków na Rusi, Ludwik, a bezpośrednio książę opolski Władysław, dzierżący z jego ramienia Ruś jako lenno (1372—1378), doprowadził do spełnienia się zamierzenia Kazimierza Wielkiego powołania katolickiej metropolii halickiej (bullą papieża Grzegorza XI z 13 II 1375) z jednoczesnym uznaniem kościołów w Przemyślu, Chełmie i Włodzimierzu Wołyńskim jako katedralnych, likwidacją pretensji biskupów lubuskich do zwierzchnictwa nad Kościołem ruskim i ze wskazaniem, iż obsada biskupstw ruskich nastąpi po usunięciu z nich eparchów prawosławnych²⁴. Było to nierealne, w rzeczywistości doszło do budowy odrębnych jednostek z identycznymi wszakże granicami diecezji. Królowa Jadwiga zezwoliła w 1387 roku na powierzenie starostw zarówno Polakom, jak i (prawosławnym) Rusinom oraz zatwierdziła stan posiadania i praw hierarchii katolickiej i prawosławnej, kapituł i całego kleru.

Unia polsko-litewska 1385 roku i objęcie tronu polskiego przez Władysława Jagiełłę postawiła państwo polskie i Wielkie Księstwo Litewskie (którym od roku 1392 rządził, najpierw jako namiestnik królewski, od 1401 jako wielki książę, Witold — zm. 1430), przed nowymi wielkimi zadaniami.

Niejedną kontrowersję naukową wzbudziła polityka Władysława Jagiełły (a także Witolda) wobec schizmatyków Rusinów²⁵. Sytuacja obu władców jako neofitów przede wszystkim jednak króla polskiego, była w tym przypadku szczególnie drażliwa. Państwo litewskie już na długo przed unią ze względu na ogarnięcie w XIV wieku ogromnych obszarów ruskich stanęło w obliczu problemu ludności prawosławnej. Zgodnie z litewską racją stanu w okresie przed konwersją na chrześcijaństwo w wersji rzymskiej w 1387 roku władcy litewscy tolerowali, a nawet popierali w swoim państwie oba odłamy chrześcijaństwa. Prawosławie miało do roku 1387 znacznie więcej zwolenników niż Kościół rzymski. Prawosławną była np. matka Jagiełły, księżniczka twerska Julianna. Jagiełło, decydując się na związek z Polską i chrzest w obrządku rzymskim, dokonywał zasadniczego wyboru. Delikatność sytuacji podnosiły: coraz większa wzajemna niechęć obydwu kościołów chrześcijańskich, sytuacja Stolicy Apostolskiej pod koniec XIV i na początku XV wieku (koncyliaryzm, Wielka Schizma), wreszcie konflikt z zakonem krzyżackim, który dla celów propagandowych szeroko nagłaśniał w Europie wszelkie objawy zbliżenia bądź ugodowej polityki polskiego władcy wobec „pogan” i „heretyków”.

²³ *Kronika Janka z Czarnkowa*. Ed. J. Szlachetowski. W: MPH. Seria II, s. 675 n., c. 31.

²⁴ *Vetera monumenta...*, T. 1, nr 964.

²⁵ J. Drabina: *Die Religionspolitik...*; T. M. Trajdos: *Kościół katolicki na ziemiach ruskich Korony i Litwy za panowania Władysława II Jagiełły (1386—1434)*. T. 1. Wrocław 1983; Tenże: *Biskupi prawosławni w monarchii Jagiełły*. „*Nasza Przeszość*” 1986, nr 66, s. 107—157.

Mimo pozornego niekiedy braku konsekwencji politycznej, zasadniczy zamysł Władysława Jagielly wydaje się jednoznaczny. Celem jego od 1385 roku była katolicyzacja społeczeństwa litewskiego i ruskiego w podległym mu państwie. Cel ten zamierzał osiągnąć przez usilne i wszechstronne popieranie Kościoła katolickiego i ograniczanie praw Cerkwi i ludności prawosławnej. Klasa panująca w zjednoczonym państwie miała być wyłącznie katolicka, katolicyzm — religią państwową. Na obszarach Litwy właściwej, objętej utworzonym w 1387 biskupstwem wileńskim, a także na Żmudzi, przyłączonej w 1411, na której założono (podporządkowane wszakże metropolii gnieźnieńskiej) biskupstwo w Miednikach, podobnie jak na wchodzących w skład Korony Polskiej już wcześniej obszarach Rusi, Władysław Jagiello (i Witold na Litwie) faworyzowali Kościół i ludność katolicką na wszelkie sposoby. Oprócz nad wyraz okazałego uposażenia biskupstwa wileńskiego wyraziło się to w uroczystej deklaracji z 22 II 1397 roku w Wilnie, zgodnie z którą zamiarem monarchy było doprowadzenie wszystkich litwinów „do wiary katolickiej i posłuszeństwa wobec świętego Kościoła rzymskiego”, jeśli zajdzie potrzeba nawet siłą (*compellere*). Sprzyjać temu zamiarowi miały wydane jednocześnie zakazy wszelkich związków małżeńskich między Litwinami i Rusinami, o ile strona niekatolicka nie dokona uprzednio konwersji. W tym samym kierunku wiodła umowa w Horodle (1413), nadająca katolickiej szlachcie litewskiej takie same prawa, jakie posiadała szlachta polska, czego zewnętrznym wyrazem było przyjęcie litewskich rodów bojarских do herbów szlachty polskiej. Bojarowie prawosławni zostali z tego dobrodziejstwa wyłączeni. Nie mogli także ubiegać się o urzędy państwowe ani o udział w radzie wielkksiążęcej. Na terenie diecezji wileńskiej król zabronił budowania nowych cerkwi prawosławnych i odbudowy lub rozbudowy dawnych.

Na obszarze Rusi Czerwonej polityka Jagielly była podobna. W roku 1423 postanowił, że rezydujący (od 1412 we Lwowie, uprzednio w Haliczu) katolicki metropolita ma prawo zwalczać „heretyków”, obojętnie jaką by wyznawali religię, zabraniał katolikom chrzcic dzieci u schizmatyków, tym ostatnim zaś — trzymać katolików w niewoli²⁶. Skuteczny okazał się także następny przywilej Władysława Jagielly, z 26 II 1426, na mocy którego nie tylko katolicycy rolnicy, lecz także *profanus aut scismaticus* byli zobowiązani płacić na rzecz katolickiego metropolity (*pro mensa archiepiscopali*) daninę (12 groszy z łana), jeżeli uprawiali ziemię, która niegdyś należała do katolika²⁷. Miało to zapobiec umniejszaniu dochodów katolickiej metropolii w przypadku przechodzenia ziemi z rąk katolików do schizmatyków, zarazem zaś przypominać tym ostatnim o prawach katolickiego zwierzchnika.

²⁶ *Archiv jugo-vostočnoj Rossii*. T. 1. Kiev 1904, nr 1.

²⁷ *Akta grodzkie i ziemskie...*, T. 3, nr 100.

Jednym z najpewniejszych czynników wzmocnienia stanowiska Kościoła katolickiego było popieranie osadnictwa na Rusi (Czerwonej i Litewskiej) żywiołem polskim i niemieckim, co było równoznaczne z powstawaniem enklaw katolickich i stopniowym wypieraniem osadnictwa ruskiego, a także nadawanie nowym osadom bądź częściom osad wieloetnicznych przywilejów prawa niemieckiego, zarezerwowanego dla Polaków i Niemców²⁸. Stąd występująca często w dokumentach Władysława Jagiełły dla miast na Rusi formuła *exceptis schismaticis*, choć w nowszej nauce polskiej zaznaczyła się różnica co do funkcji tej formuły w przywilejach nadających prawo niemieckie: czy chodziło o stworzenie zachęty dla Rusinów (prawosławnych) do konwersji na katolicyzm w celu osiągnięcia uprawnień zastrzeżonych dla katolików (T. M. Trajdos), czy o uniemożliwienie ludności ruskiej, nawet w przypadku konwersji na katolicyzm, osiągnięcia statusu osadników na prawie niemieckim (przywileje dla Kowna i Brześcia stwierdzają wyraźnie, że wyłączenie obowiązuje nawet tych schizmatyków, którzy *o-kzycic nawed się dali* — A. Janeczek). Klauzule antyszczymatyczne występują wyłącznie w latach panowania Władysława Jagiełły, co zdaje się jednak wskazywać na związek z ogólną polityką wyznaniową tego władcy.

Cerkiew prawosławna w państwie Władysława Jagiełły nie uzyskała od tego władcy niemal żadnych nadań i przywilejów. Jedynym wyjątkiem może być eparchia przemyska, rządzona przez władkę Atanazego, która w roku 1407 uzyskała bezprecedensowy dokument królewski, zawierający potwierdzenie wszystkich praw i majątków (dzięki czemu stosunki majątkowe tej eparchii znamy wyjątkowo dobrze), a poza tym zwolnienie władków *in tota terra Russie* od wszelkich opłat i służb na rzecz króla²⁹. Żadnych nowych dóbr Jagiełło władkom przemyskim jednak nie nadał, a wspomniane postanowienia ogólne nie były — jak się wydaje — realizowane w praktyce. Wyjątkowość aktu 1407 roku dla prawosławnej eparchii przemyskiej wiąże się bez wątpienia z planami unijnymi króla, którym niebawem już poświęcimy nieco uwagi. O tym, że eparchia ta nie cieszyła się u króla żadnymi specjalnymi względami, może zaś świadczyć fakt usunięcia władki przemyskiego z katedry na Zamku do wiejskiego monasteru Wilcze pod Przemyślem w 1412 roku; dotychczasową siedzibę objął biskup katolicki.

Polityki otwartego faworyzowania Kościoła katolickiego i katolików Władysław Jagiełło nie zaniechał aż do śmierci w 1434 roku. Przypisywane mu w dawniejszej literaturze rzekome ogólne zrównanie w prawach ludności

²⁸ A. Janeczek: *Polska ekspansja osadnicza w ziemi lwowskiej w XIV—XVI w.*, „Przegląd Historyczny” 1978, nr 69, s. 597—622; Tenże: „*Exceptis schismaticis*”. *Upośledzenie Rusinów w przywilejach prawa niemieckiego Władysława Jagiełły*. „Przegląd Historyczny” 1984, nr 75, s. 527—541 i aneks.

²⁹ *akta grodzkie i ziemskie...*, T. 7, nr 26; zob. T. M. Trajdos: *Biskupi prawosławni...*, s. 135 i nn., 143 i nn.

katolickiej i prawosławnej w przywileju grodzieńskim 1432 roku w rzeczywistości odnosiło się tylko do ziemi łuckiej (Wołyń) i miało na celu związanie jej mieszkańców z królem, czy raczej wynagrodzenie za odstąpienie od zbuntowanego brata królewskiego Świdrygielły. Właściwego zrównania w prawach katolików i prawosławnych w Wielkim Księstwie Litewskim dokonał natomiast 6 V 1434 w przywileju trockim wielki książę Zygmunt Kiejstutowicz. Oba zresztą przywileje — Jagielly dla ziemi łuckiej i Zygmunta Kiejstutowicza dla całego Wielkiego Księstwa — miały charakter ograniczony, nadal bowiem szlachta schizmatycka na Litwie nie miała mieć dostępu do godności dygnitarskich i urzędów ziemskich, tak jak to stanowił już artykuł XI przywileju horodelskiego z 1413 roku. Ograniczenie to było w późniejszych czasach dość rygorystycznie przestrzegane i jeszcze na początku XVI wieku król Zygmunt Stary z trudem zaznaczając wyjątkowość swej decyzji, zdołał przeforsować na stanowisko wojewody trockiego kniazia Konstantego Ostrońskiego — prawosławnego. Ostatecznie ograniczenie wobec prawosławnych w Wielkim Księstwie zostało uchylone przez Zygmunta Augusta w 1563 roku, a zatem niemal w przededniu unii lubelskiej, gdy władcy zależało szczególnie na pozyskaniu sobie Litwinów niezależnie od wyznania. Odnotujmy, że nawet w roku 1563 władcy prawosławni, których pozycja została skądinąd zrównana z biskupami katolickimi, nie uzyskali miejsc w senacie³⁰.

Jednoznaczne faworyzowanie katolików i Kościoła rzymskiego przez Jagiellę i Witolda bynajmniej nie oznaczało czynnego prześladowania Cerkwi i ludności prawosławnej, chociaż oczywiście stawiało ją w sytuacji podporządkowania wobec strony katolickiej. Przede wszystkim — na co już niejednokrotnie zwracano uwagę w nauce — ograniczenia wyznaniowe były zróżnicowane w Wielkim Księstwie i w Koronie, a w ramach Wielkiego Księstwa — na Litwie właściwej i na terytoriach ruskich przynależnych do W. Księstwa. Obowiązywały one — krótko mówiąc — tam, gdzie prawosławni mieszkali wspólnie z katolikami, a zatem mogli stanowić konkurencję czy zagrożenie dla młodego katolicyzmu, zwłaszcza na Litwie etnicznej, gdzie tradycje prawosławia były znacznie starsze i bogatsze. Natomiast na rozległych terytoriach ruskich Wielkiego Księstwa, gdzie Kościół katolicki nie miał zrazu żadnych wpływów i struktur, Cerkiew była w sytuacji o wiele lepszej i tam np. ograniczenia w sprawie budownictwa cerkiewnego w ogóle nie obowiązywały.

Wielki książę Witold w dokumencie zachowanym niestety jedynie w polskim przekładzie najpierw — jak gdyby w wykonaniu warunków umowy w Krewie z 1385 i dokumentów Jagielly z 1387 — nakazuje, aby wszyscy urzędnicy w razie przyjazdu biskupa (katolickiego) do danej miejscowości zgromadzili w tym

³⁰ W. Czermak: *Sprawa równouprawnienia schizmatyków i katolików na Litwie (1432—1563 r.)*. W: „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filozoficzny”. Seria II. T. 19 (44). Kraków 1903, s. 348—405.

miejscu Litwinów, niewątpliwie w tym celu, by biskup ich ochrzcił, następnie jednak dodaje: „A który Rusin będzie tam, a będzie chciał się ochrzcić według swej woli, niechaj się chrzci, a który nie chce, niech pozostanie w swej wierze”³¹. Zupełnie podobne stanowisko zajął ten władca w innym dokumencie, powstałym w związku z synodem w Nowogródku w 1415 roku, polecającym wszystkim wyznawcom wiary greckiej w granicach państwa jagiellońskiego uznania władzy metropolity Grzegorza Camblaka (zob. o tej postaci dalej). Czytamy w tym dokumencie, co następuje:

„Jeżeli kto chce według dawnego zwyczaju być pod władzą i jurysdykcją metropolity kijowskiego, dobrze zrobi; kto nie chce, wolnym jest uczynić, jak mu się podoba. Ale wiedźcie, że my nie jesteśmy waszej wiary”.

Książę stwierdza następnie, iż nie chce, „aby w naszym państwie religia wasza zmniejszała się albo ginęła, a cerkwie wasze do upadku przychodziły”. Nie jest jego zamiarem „niszczenie” ani „pomniejszenie” wiary ruskiej, wręcz przeciwnie: bardzo się stara o porządek i ład „w waszych cerkwiach”³².

O tym, że nawet na Rusi koronnej zamierzeniem Jagielly nie było prześladowanie Cerkwi (mimo wspomnianego, politycznie uwarunkowanego, usunięcia władzyki przemyskiego z jego katedry), mogą świadczyć pomyślnie dla tegoż władzyki postępowania sądowe przed sądem starościńskim bądź przed starostą generalnym Rusi w sprawach o zabór dóbr cerkiewnych przez polskich ziemian. I tak w roku 1424 eparcha Eliasz pozwał szlachcica Janusza o zabór dworu Dziugniewo we wsi Kormanice (konfirmowanego w 1407 roku), pozwany został zobowiązany przez starostę generalnego do przedstawienia rzekomych aktów nadania tej wsi, ponieważ mimo dwukrotnego odraczania sprawy Janusz nie zdołał przedstawić takiego aktu (miał go mieć rzekomo przebywający na Śląsku jego ojciec, który — jak się okazuje — miał tam zginąć w wojnach z husytami?), sąd przyznał sporny dwór władcyce. Mamy tutaj zatem do czynienia ze s p r a w n o ś c i ą i obiektywizmem aparatu państwowego, nie kierującego się względami konfesjonalnymi³³.

Wymowne światło na stosunek Jagielly do świata kultury wschodniej, którego wpływy oddziaływały bez wątpienia — przez matkę i jej dwór — na jego młodość, rzuca popierana przezeń twórczość artystów kręgu rusko-bizantyjskiego, która pozostawiła po sobie w różnych miejscach Polski (oraz w litewskich Trokach) wiele zachowanych do dziś zabytków w postaci fresków *graeco opere*, z słynnymi malowidłami w kaplicy zamkowej w Lublinie oraz w kolegiatach

³¹ *Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileńskiej*. Ed. J. Fijałek, W. Semkowicz. T. 1. Kraków 1938—1948, nr 23, s. 39.

³² *Akty otmosjaščiesja k istorii zapadnoj Rossii*. T. 1. Petersburg 1846, nr 25, s. 37; zob. K. Chodynicki: *Kościół prawosławny...*, s. 39 i nn.

³³ Zob. T. M. Trajdos: *Biskupi prawosławni...*, s. 145.

w Sandomierzu i Wiślicy na czele. Wśród niezachowanych do dziś, lecz bardziej czy mniej wyraźnie potwierdzonych w źródłach, wspomnieć można o katedrze w Gnieźnie, kościele klasztorным na Łysej Górze oraz w sypialni zamku wawelskiego w Krakowie. „Przerzut monumentalnej sztuki wschodniej na taką skalę i w tak krótkim okresie nie był znany w żadnym z krajów średniowiecza zachodniego.”³⁴ Gorliwość katolicka nie przeszkodziła Jagielle do końca życia sprzyjać wyniesionym z młodości gustom i obyczajom. W swoim otoczeniu miał nie tylko urzędników i dworzan ruskich, ale miewał także muzykantów i łowczych, przede wszystkim zaś — sporej klasy artystów malarzy. Długosz trafnie dostrzegł, że władca ten „illam [wschodnią sztukę] enim magis quam Latinam probabat”.

Nie sposób wreszcie sprawiedliwie ocenić polityki wyznaniowej Władysława Jagielly w stosunku do schizmatyków w oderwaniu od szerszego tła kościelno-politycznego, a zwłaszcza — energicznie przez pewien czas przez obu władców realizowanych zamierzeń unijnych — dążenia do połączenia Cerkwi z Kościołem rzymskim. Zwłaszcza pierwsze dziesięciolecie XV wieku, czasy słynnych soborów w Konstancji, Bazylei i Ferrarze-Florencji, w sytuacji zbliżającego się nieuchronnie ostatecznego upadku Cesarstwa Wschodniego i narastającego zagrożenia przez Turków osmańskich, stanowiły okres szczególnej popularności hasła unii kościelnej, do której też — jak wiadomo — doszło rzeczywiście na soborze w Ferrarze-Florencji, wszakże w takiej postaci i takiej formie, jaka nie mogła dziełu zjednoczenia zapewnić trwałości ani popularności. Władcy Polski i Litwy musieli być jak najżywiej zainteresowani możliwością zjednoczenia obu chrześcijańskich wyznań w ich państwie i niejedno w tym kierunku przedsięwzięli, wobec wrogoci większości hierarchii prawosławnej i ludności ruskiej, a także bardziej lub mniej jawnej opozycji rodzimej hierarchii katolickiej, wreszcie wobec coraz bardziej usztywniającego się stosunku Stolicy Apostolskiej wobec prawosławnych i konfliktu pomiędzy soborem a papieżem w czasach pontyfikatu Eugeniusza IV, rezultaty osiągnięte na drodze do unii okazały się cząstkowe i — z wyjątkiem doprowadzenia do utworzenia własnej, od metropolity moskiewskiego niezależnej, hierarchii prawosławnej — nietrwale.

Mozemy tu omówić jedynie niektóre aspekty dążeń unijnych Jagielly i Witolda. Pierwsza ich faza³⁵ wiąże się z postacią Cypriana metropolity

³⁴ Do tej problematyki podstawowe są prace A. Różyckiej-Bryzek: *Bizantyńsko-ruskie malowidła w kaplicy zamku lubelskiego*. Warszawa 1983; *Bizantyńsko-ruskie malowidła ścienne w kaplicy Świętokrzyskiej na Wawelu (1470)*. „Studia do dziejów Wawelu” 1968, T. 3, s. 175—293; *Bizantyńsko-ruskie malowidła ścienne w kolegiacie wiślickiej*. „Folia Historiae Artium” 1965, nr 2, s. 47—82; *Niezachowane malowidła „graeco opere” z czasów Władysława Jagielly*. „Analecta Cracoviensia” 1987, T. 19, s. 295—318 (cytat z tej ostatniej pracy, s. 316).

³⁵ Ostatnio i gruntownie T. M. Trajda: *Metropolici kijowscy Cyprian i Grzegorz Comblak (bułgarscy duchowni prawosławni) a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i w pierwszej ćwierci XV w.* „Balcanica Posnaniensia” 1985, Vol. 2, s. 211—234.

kijowskiego (od 1375 w Wielkim Księstwie Litewskim, a po śmierci Dymitra Dońskiego w roku 1389 faktycznie także na Rusi moskiewskiej) z woli wielkiego księcia Olgierda. Mimo dokonanej za jego pontyfikatu zasadniczej zmiany położenia Cerkwi prawosławnej w Wielkim Księstwie Litewskim po unii w Krewie Cyprian pozostał lojalnym wobec Władysława Jagielly i Witolda, choć był już teraz tylko „zwierzchnikiem społeczności wyznania tolerowanego, ale odepchniętego zdecydowanie od wpływów politycznych”, cieszył się też niezachwianym zaufaniem króla polskiego.

W trakcie jednego z jego pobytów w granicach państwa Jagiellonów (1396—1397) doszło do wielu spotkań metropolity z Jagiellą, których rezultatem jest korespondencja z patriarchatem konstantynopolitańskim, jaką Cyprian przeprowadził w imieniu króla. Jagiełło wystąpił z inicjatywą zwołania w którymś z miast Rusi (koronnej bądź litewskiej) soboru ekumenicznego w celu przeprowadzenia dysputy teologicznej nad formułą przyszłej jedności. Propozycja spotkała się z wymijającą reakcją patriarchatu, także klimat wokół tej sprawy w gronie katolickiego episkopatu polskiego nie był — jak się przypuszcza — zbyt przychylny; Kościół polski przychylił się raczej do koncepcji bezpośredniej ekspansji katolicyzmu na Ruś przez polskie i niemieckie osadnictwo oraz przymusową katolizację. Do ponownych bezpośrednich rozmów pomiędzy metropolitą Cyprianem a Jagiellą i Witoldem doszło w 1405 roku. Śmierć Cypriana w roku następnym odebrała władcy polskiemu partnera skłonnego do rozmów na temat unii niezależnie od tego, czy Cyprian był zwolennikiem unii i sojusznikiem Jagielly z pełnego przekonania, czy też na skutek presji strony polskiej.

Jak domyśla się T. M. Trajdos, rezultatem ubocznym rozmów z roku 1405, a ogólniej rzecz ujmując: unijnych planów króla polskiego, wobec których wskazane były umiarkowane gesty pojednawcze wobec prawosławia, był znany nam już przywilej dla eparchii przemyskiej z 1407 roku. Było to faktyczne zrównanie pozycji eparchii przemyskiej z pozycją prawną biskupstw katolickich.

T. M. Trajdos pisze wręcz o „swoistym eksperymencie, zastosowanym tylko w samym Przemyśle — równoprawnej koegzystencji obu społeczności wyznaniowych współdziałających w wielu kwestiach politycznych”, kontynuacji przywileju królowej Jadwigi z roku 1387 (przywilej inkorporacyjny ziemi przemyskiej do Korony) z dwoma klauzulami tolerancyjnymi: starostwa miały być powierzane miejscowej szlachcie, Polakom bądź Rusinom (Rusin to oczywiście prawosławny), a dobra i prawa obu wyznań (biskupów, kapituł i kleru) uzyskały jednakowe gwarancje. Podobne dyspozycje nie pojawiły się w okresie panowania Jagielly aż do znanego nam już przywileju łuckiego z 1432 roku „Tego rodzaju przywilej — stwierdza T. M. Trajdos, mając na myśli ten z 1407 roku — mógł wyjść

z kancelarii królewskiej wyłącznie w chwili głębokiej nadziei na szybką integrację Kościołów.”³⁶

Drugi etap zamierzeń i działań prounijnych nastąpił po kilkuletniej przerwie i wiąże się z postacią kolejnego metropolity Grzegorza Camblaka, powołanego na stolicę metropolitalną w wyniku zwołanego na polecenie Witolda synodu cerkiewnego w Nowogródku w 1415 roku wbrew stanowisku Moskwy i patriarchatu konstantynopolitańskiego. Jest to zarazem początek samodzielnej litewskiej metropolii prawosławnej (kijowskiej), do której anektowana została także metropolia halicka.

Papież Jan XXII 26 II 1415 roku ustanowił króla polskiego wikariuszem generalnym *in temporalibus* dla Nowogrodu, Moskwy i krajów sąsiednich z prawem nawracania schizmatyków i propagandy katolickiej. Nieco wcześniej, w styczniu 1415 roku rozpoczęły się inicjowane przez Jagiellę zabiegi wokół unii kościelnej na soborze w Konstancji — pierwszy projekt unii złożył w imieniu króla opat mogiński Jan Stechir. W grudniu 1415 roku rozpoczął na ten temat w Konstancji rozmowy wysłannik Jagielly i zarazem wikariusz Societatis Fratrum Peregrinantium, dominikanin Teodor z Konstantynopola. Przybycie delegacji świeżo ochrzczonych Żmudzinów na sobór w roku 1416 jeszcze bardziej wzmocniło autorytet króla polskiego, któremu nie były w stanie poważniej zagrozić argumenty i kalumnie zakonu krzyżackiego i jego zwolenników. 30 XI 1417 roku Jagiello przesłał do soboru sprawozdanie legatów na Żmudzi, informując zarazem o swoich i Witolda staraniach o przyłączenie schizmatyków do Kościoła katolickiego.

W związku z dążeniami Jagielly i Witolda do unii kościelnej pozostaje interesujący ich list do soboru z 25 VIII 1417 z prośbą o rozpatrzenie problemu rebaptyzacji Rusinów pragnących przejść na łono Kościoła katolickiego. Problem *rebaptizatio Ruthenorum* był w Kościele katolickim w Polsce i na Litwie traktowany z rygoryzmem dalej posuniętym niż oficjalne stanowisko teologii i Stolicy Apostolskiej. Kategoryczne obstawanie przy żądaniu powtórnego chrztu, trzeba dodać: zarówno po stronie katolickiej jak również prawosławnej, w przypadkach konwersji, stanowiło oczywiście czynnik utrudniający jej decyzję, odpychający Rusinów od Kościoła. Autorzy listu pytają więc ojców soborowych, czy możliwe jest zastosowanie innych, prostszych ceremonii przejścia do Kościoła, z zachowaniem ważności chrztu prawosławnego. Nie wiadomo, czy sobór zajął się wówczas tą sprawą; kontrowersje wokół powtórnego chrztu schizmatyków ciągnęły się w Polsce dalej (rebaptyzacji musiała się poddać nawet czwarta żona Władysława Jagielly, Zofia (Sońka) z rodu kniaziów Holszańskich), episkopat polski nie chciał przyjmować do wiadomości orzeczeń papieskich o zbędności i szkodliwości takiej praktyki, dopiero po Soborze Trydenckim ostatecznie jej zaniechano. Sprawa ta znakomicie ilustruje konserwatywne

³⁶ Tamże, s. 222—223.

i niekoncyliarne stanowisko większości polskiej hierarchii katolickiej wobec prawosławia, tłumaczy poniekąd skromne rezultaty unijnych dążeń władców polskich³⁷.

1 I 1418 roku Jagiełło, gratulując Marcinowi V wyboru na papieża, poinformował go o wysłaniu delegacji Cerkwi reprezentującej prawosławnych Litwy, Korony i Mołdawii, pod przewodnictwem metropolity Grzegorza Camblaka. Celem podróży miało być zawiązanie unii kościelnej i przyjęcie obediencji papieskiej. Istotnie, przyjazd delegacji nastąpił w lutym (25 II). Camblak z orszakiem władcyków, popów i bojarów, wprowadzony przez arcybiskupa gnieźnieńskiego Mikołaja Trąbę i biskupa płockiego Jakuba Kurdwanowskiego, został przyjęty na audiencji przez Marcina V. Przygotowane przez Camblaka przemówienie odczytał po łacinie czeski teolog, profesor Akademii Krakowskiej i doradca Jagiełły Maurycy Rvačka. Zgodnie z wolą Jagiełły Camblak wyraził przekonanie o niezbędności zjednoczenia Kościołów, uznania prymatu papieża i przekreślenia schizmy, uzależniając je jednak od po pierwsze — przeprowadzenia dysputy spornych zagadnień dogmatycznych na soborze oraz — po wtóre — udziału w unii patriarchy i cesarza bizantyjskiego. Ten prosoborowy akcent z pewnością nie był miły Marcinowi V, żądanie udziału w dziele zjednoczenia cesarza Manuela II wobec jego zdecydowanej wrogości wobec Kościoła łacińskiego było mało realne. Papież dyplomatycznie odwlekł sprawę, zasłaniając się zakończeniem prac soboru i obiecując rozpatrzyć sprawę w przyszłości.

Otwartą sprawą pozostaje stosunek samego Camblaka do sprawy unii. Źródła prawosławne podkreślają jego zniewolenie przez Jagiełłę. Pojawił się w nauce pogląd, jakoby metropolita prowadził podwójną grę: pozornie wypełniając wolę władcy polskiego i litwińskiego, w rzeczywistości działał na niekorzyść unii. Pogląd ten nie wydaje się dostatecznie uzasadniony. Uchwytne w spuściznie pisarskiej Camblaka cechy jego religijności wskazują na znamienne podobieństwa do pobożności katolickiej tej doby, a niejako demonstracyjne występowanie przez delegację prawosławną w Konstancji w egzotycznych dla uczestników soboru strojach i przyznana im swoboda

³⁷ A. M. Ammann: *Zur Geschichte der Geltung der Florentiner Konzilsentscheidungen in Polen-Litauen. Der Streit über die Gültigkeit der „Griechentaufe“*. „Orientalia Christiana Periodica” 1942, Vol. 8, s. 289—316; J. Sawicki: „*Rebaptisatio Ruthenorum*” w *Świate polskiego ustawodawstwa synodalnego w XV i XVI w.* W: *Pastori et magistro*. Lublin 1966, s. 229—246; A. F. Grabski: *List Władysława Jagiełły i Witolda do soboru w Konstancji (1417)*. „*Nasza Przeszłość*” 1966, nr 25, s. 277—284 (z edycją); U. Borkowska: *Bracia mniejsi i prawosławie*. W: *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej. Zakony franciszkańskie w Polsce*. Red. J. Kłoczowski. T. 1. Cz. 1. Kraków 1983, s. 397—406; J. Kłoczowski: *Jagiello i Witold wobec prawosławnych: próba ich dowartościowania w 1417 r.* W: *Balticum. Studia z dziejów polityki, gospodarki i kultury XII—XVII w. ofiarowane Marianowi Biskupowi*. Toruń 1992, s. 175—179.

kultu (nabożeństwa w obrządku prawosławnym) może świadczyć nie tyle o podstępnych zamiarach czy nieszczerości metropolity wobec polskiego mocodawcy, co o pewnej otwartości postaw soboru i taktycznym umiarze papieża.

„Fiasko starań w Konstancji przekreśliło wartość działań Cambliaka jako zwierzchnika Cerkwi litewskiej.”³⁸ Zmarł on zapewne w roku 1419 w Kijowie. Nie bez żalu wspominał Jagiełło w liście (zapewne z przełomu 1421—1422) do Marcina V o niedawnej śmierci Grzegorza Cambliaka, zaznaczając, że był on jedynym w Cerkwi partnerem do rozmów o unii.

Do kolejnej, tym razem — formalnie rzecz biorąc — zrealizowanej, próby unii Cerkwi z Kościołem doszło już po śmierci Witolda (1430) i Jagiełły (1434) w trakcie soboru we Florencji w 1438 roku³⁹. Wiąże się ona z osobą metropolity kijowskiego Izydora, wyświęconego przez patriarchę konstantynopolińskiego w 1436 roku. Wydaje się jednak, że w pracy, której tematem są dzieje tolerancji religijnej w Polsce, postać tę i kolejne etapy zabiegów i ich niepowodzeń o unię kościelną, aż do unii brzeskiej z 1595 roku i poza nią (konceptje unijne Piotra Mohyły w XVII wieku, można pominąć milczeniem.

Dzieje zabiegów o unię po śmierci Jagiełły nabierają zbyt wyraźnych cech walk politycznych, na tle narastającej rywalizacji z Moskwą i postusznymi jej metropolitami moskiewskimi. Prowadziło to w nieodwołalny sposób do definitywnego podziału Cerkwi ruskiej na „moskiewską” i litewsko-polską. Jeżeli zaś chodzi o konkretną działalność samego Izydora, któremu nie można odmówić determinacji i poświęcenia dla sprawy unii, trzeba jednak odmówić dyplomatycznej zręczności i — podobnie jak jego przeciwnikom — jakichkolwiek skłonności pojednawczych, tolerancyjnych, przyczyniła się ona bez wątpienia do pogłębienia wzajemnej nieufności i wrogości. Późniejsze głosy i gesty pojednawcze, w rodzaju listu-traktatu metropolity litewsko-ruskiego Mizeasa z roku 1476, który zresztą prawdopodobnie nie dotarł w ogóle do swego adresata — papieża Sykstusa IV, były „łabędzim śpiewem”⁴⁰.

³⁸ T. M. Trajdos: *Metropolici kijowscy...*, s. 231.

³⁹ O. Halecki: *From Florence to Brest 1439—1596*. Rome 1958; *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438, 1439—1989*. Ed. G. Alberigo. Leuven 1991 (w tym m. in.: I. Pavlov: *The Ferrara-Florentine Union: a view from Moscow, Historical retrospective and contemporary appraisal*, s. 493—507; W. Hryniewicz: *The Florentine Union: reception and rejection. Some reflections on unionist tendencies among Ruthenians*, s. 521—554; V. Borovoy: *The destiny of the Union of Florence in Poland and the Great Lithuanian Principality (Byelorussia and the Ukraine)*, s. 555—571; M. Garzanti: *Il viaggio a Roma della delegazione russa al concilio di Ferrara-Firenze*, s. 645—648).

⁴⁰ W. Hryniewicz: *Prekursor unijnych dążeń Rusinów. Memorial unijny metropolity Mizeasa (1476)*. W: *Unia Brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*. Kraków 1994, s. 54—65.

Do unii doszło dopiero pod sam koniec XVI wieku w Brześciu. Była ona ograniczona jedynie do ziem Rzeczypospolitej, objęła i tam jedynie część Cerkwi prawosławnej, przyczyniła się — wbrew intencjom jej twórców — do dalszej eskalacji wrogości, dodając do dwóch dotychczasowych partnerów trzeciego — unitów, dokonana została nie w sensie ekumenicznego połączenia, lecz jako powrót schizmatyków na łono Kościoła rzymskiego. Tymczasem stosunki wyznaniowe w Rzeczypospolitej zasadniczo się zmieniły w wyniku Reformacji, a zasada tolerancji religijnej za panowania ostatniego z Jagiellonów i niektórych późniejszych elekcyjnych królów stała się kardynalnym prawem państwa połączonych narodów.