

# Dzięgielewski, Jan

---

## O tolerancji w Wielkim Księstwie Litewskim : (na marginesie książki Marcelego Kosmana, Protestanci i kontrreformacja. Z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI-XVII w., Wrocław [etc.] 1978)

---

Przegląd Historyczny 71/1, 131-137

---

1980

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

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

## JAN DZIĘGIELEWSKI

### O tolerancji w Wielkim Księstwie Litewskim

(na marginesie książki Marcelego Kosmana, *Protestanci i kontrreformacja. Z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI—XVIII w.*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich — Wydawnictwo, Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk 1978, s. 172)

Problem tolerancji religijnej w Rzeczypospolitej XVI—XVIII w. ma dzięki trwającej od stuleci dyskusji niezwykle bogatą bibliografię. Marcelego Kosmana powiększył ją o nową książkę. Przedstawione w niej zostały wyniki badań nad współzyciem wyznań w dobie reformacji i kontrreformacji w Wielkim Księstwie Litewskim. Wbrew bowiem podtytułowi książka poświęcona jest wyłącznie sprawom Litwy. Stosunki wyznaniowe całej Rzeczypospolitej stanowią jedynie punkt odniesienia i naświetlone są w oparciu o materiał faktograficzny wytworzony na Litwie i jej dotyczący.

Zamierzeniem badacza, jak można wyczytać z deklaracji wstępnej, było wszechstronne opracowanie stosunków wyznaniowych na Litwie, zwłaszcza w okresie reformacji i kontrreformacji. Dwie bardzo cenne monografie<sup>1</sup> oraz liczne artykuły wyjaśniły już niektóre problemy. W nowej książce, składającej się z czterech szkiców poprzedzonych wstępem i uzupełnionych aneksem źródłowym, autor proponuje rozwiązanie kolejnych zagadnień.

Szkiec pierwszy, zatytułowany „Program reformacji w Wielkim Księstwie Litewskim i jego realizacja”, jest syntetycznym zarysem dziejów protestantyzmu litewskiego. Wyniesiony do tytułu „program” potraktowany został pobieżnie i jednostronnie. Autor ograniczył się do kilku uwag o doktrynie społecznej różnych kościołów w drugiej połowie XVI wieku.

Trzy następne rozprawy poświęcone są współzyciu między chrześcijańskimi kościołami w Wielkim Księstwie. Rozprawa „Tolerancja religijna w Wielkim Księstwie Litewskim do XVIII wieku” omawia przede wszystkim współzycie szlachty różniącej się w wierze. Rozdział trzeci „Konflikty wyznaniowe w Wilnie” daje krótki rys dziejów różnych kościołów w tym mieście i stosunków między nimi; zainteresowanie swe skupia Kosman na problemie swobód religijnych mieszczanstwa. Zasięgiem społecznym tolerancji, ze szczególnym zwróceniem uwagi na stosowanie przymusu wyznaniowego wobec poddanych, zajmuje się autor w szkicu „Klasowy charakter tolerancji” (rozdział IV).

Rozprawa pierwsza podsumowuje wcześniejsze badania autora. Rozprawy druga i trzecia były już uprzednio publikowane. Autor we wstępie zaznacza, iż w prezentowanej tu wersji zostały poszerzone. Powinien chyba jednak podać przy tym pod jakimi tytułami i gdzie ukazały się po raz pierwszy<sup>2</sup>. Porównanie wersji pierwszych z obecnymi wskazuje, że szkic „Konflikty wyznaniowe w Wilnie” został rzeczywiście dość znacznie poszerzony przez podbudowanie tez nowymi faktami i — co szczególnie cenne — przez porównanie stosunków wileńskich z panującymi w królewskich miastach Korony. Jeżeli chodzi o szkic o tolerancji religijnej, jedynym uzupełnieniem są dwa obszerne przypisy. Autor mógł sobie na to pozwolić, gdyż uzupełnienia i skorygowanie niektórych tez umieścił w najbardziej wartościowej rozprawie „Klasowy charakter tolerancji”. Możemy śledzić tu odchodzenie autora od jednych tez

<sup>1</sup> M. Kosman, *Reformacja i kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej*, Wrocław 1973; tenże, *Drogi zaniku pogaństwa w Bałtów*, Wrocław 1976.

<sup>2</sup> M. Kosman, *Tolerancja wyznaniowa na Litwie do XVIII w.*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” t. XVIII, 1973, s. 95—123; tenże, *Konflikty wyznaniowe w Wilnie (szkylek XVI—XVII w.)*, KH r. LXXIX, 1972, nr 1, s. 3—23.

na rzecz innych, a zwłaszcza ewolucję jego ocen. Oceny zaś, jeśli idzie o rozwój badań nad problemem tolerancji, mają dla Kosmana wielką wagę. Wyraził on pogląd (s. 44), że obecnie „konieczne są nie tylko dalsze ustalenia faktograficzne, ile nowe oceny”.

Książka zawiera jednak nie tylko nowe oceny, wnosi także nieznanne fakty oraz — i to przede wszystkim skłania do szczególnie uważnego jej przestudiowania — daje oryginalne wyjaśnienie niektórych ważnych zagadnień.

Bardzo interesująco wyjaśnia Kosman podłoże i przyczyny rozwoju i załamania ruchu reformacyjnego w Wielkim Księstwie Litewskim. Według niego główną siłą, która zaważyła na przyjęciu protestantyzmu byli możnowładcy. Stwierdzenie to słuszne, chociaż autor nie zawsze jest konsekwentny, np. na s. 30 pisze o głównej roli bojarów i szlachty. Równie przekonująco dowiódł on, że reformacja na Litwie ma podłoże przede wszystkim polityczne. Moźnowładcy opowiedzieli się za kalwinizmem, gdyż ten demokratyczny kościół, w którym decydującą rolę odgrywali świeccy patronowie, mógł im posłużyć do zdobycia pełni władzy w państwie. Biskupi wileńscy stanowili wówczas główne oparcie dla polityki monarszej. Według możnowładztwa protestantyzm miał być również bardziej korzystny dla państwa.

Po pierwsze: w nowej wierze „nie będącej ani «polską» (katolicyzm) ani «ruską» (prawosławie)” widzieli możliwość złagodzenia konfliktów narodowościowych i integracji na tej płaszczyźnie szlachty litewskiej i ruskiej.

Po drugie: liczyli, a przykłady z Europy zachodniej mogły tę nadzieję umacniać, że protestantyzm przysłuży się do zlikwidowania „marazmu kulturalnego”, jeśli zastąpi w akcji chrystianizacyjnej nie dający sobie rady Kościół katolicki. Należałoby też mocno podkreślić, że do opowiedzenia się możnowładców za reformacją skłaniała także zła sytuacja Cerkwi prawosławnej.

Słuszne są też uwagi autora, iż rozwój reformacji na Litwie ułatwiły i przyspieszyły: „taniłość” kościołów protestanckich oraz oswojenie się społeczeństwa, ze względu na bliskość prawosławia, z szeregiem postulatów reformacyjnych, jak język liturgii, forma komunii, małżeństwa księży. Dodać by chyba należało czynnik, w warunkach litewskich wywierający wielki wpływ na szlachtę i bojarów, jakim był przykład idący z góry — od możnowładztwa.

Więcej wątpliwości budzi propozycja wyjaśnienia przyczyn słabnięcia ruchu reformacyjnego: że mianowicie magnaci i szlachta porzucali „nowinki”, „kiedy katolicyzm potrydencki wystąpił z nowym programem działalności Kościoła” (s. 36), czyli kiedy zlikwidowany został „marazm kulturalny” (s. 32), rywalizacja bowiem o wiernych wpłynęła na wzrost dbałości o wykształcenie i poziom moralny kleru, zaś „Kościół podjął pomyślnie wyznaczoną mu już przed wiekami funkcję w zakresie rozwijania szkolnictwa”.

Słuszne te stwierdzenia nie wyjaśniają w pełni tak bardzo złożonego procesu, jakim była rekatolicyzacja. Niektóre przyczyny ją przyspieszające jak polityka nominacyjna królów, czy zniechęcenie szlachty do protestanckich sporów dogmatycznych autor dostrzega, chociaż nie akcentuje. Nie dostrzega natomiast przyczyny — według Jaremy Maciszewskiego — zasadniczej, która przesądziła o rekatolicyzacji, a którą było niedokonanie sekularyzacji dóbr kościelnych<sup>3</sup>. Przy wielkim rozrodzeniu szlachty polskiej możliwość uzyskania dla części potomstwa zaopatrzenia w beneficjach kościelnych stanowiła argument przekonujący.

Głęboko słuszne są uwagi autora wyjaśniające przyczyny najtrwalszego, w porównaniu z innymi prowincjami Rzeczypospolitej, umocnienia się protestantyzmu na Litwie. Przetrwało tam o wiele więcej zborów kalwińskich; znaczna ich część powstała nie tylko przez przekształcenie dotychczasowych kościołów, ale i była fundowana na „nowym korzeniu”, na ziemiach mało bądź w ogóle nieskrytykizowanych. Zbory te przetrwały okres masowych rewindykacji dawnych kościołów przez „katolików”. Przetrwały nawet zmianę wyznania fundatorów, gdyż Jednota Litewska miała osobowość prawną, tzn. zbory były jej własnością. Miały też one parafian, przede wszystkim chłopów związanych z kalwinizmem na trwałe od pokoleń, gdyż to kalwińscy ministrowie pozyskali ich przodków dla chrześcijaństwa.

<sup>3</sup> Pierwszy uwagę na przyczyny materialne, chociaż inne, zwrócił S. Czarnowski, *Reakcja katolicka w Polsce*, [w:] *Dzieln. t. II*, Warszawa 1956, s. 146—166.

Proponowana przez Kosmana periodyzacja dziejów reformacji na Litwie już wywołała dyskusję. Polemiści zgłaszali uwagi zarówno co do założeń cezury (H. Wisner) jak i konkretnych „momentów przełomowych” (H. Wisner i T. Wasilewski)<sup>4</sup>. Wydaje się, że założenia Kosmana są słuszne, a wątpliwości może budzić tylko jedna ważna cezura określająca moment załamania, po którym protestantyzm litewski już tylko wegetował. Autor uważa, że nie można wskazać żadnego przełomowego roku, ani nawet dziesięciolecia a raczej należy „mówić o całym stuleciu [XVII] jako równi pochyłej, na której znajdowała się Jednota” (s. 36). W przedstawionej jednak na s. 41 n. periodyzacji dziejów Kościoła ewangelicko-reformowanego na Litwie połowę XVII w. uznał za jedyną cezurę, dzielącą okres od ukształtowania Jednoty do rozbiorów.

Wydaje się, że przełomowym okresem w dziejach reformacji litewskiej były lata sześćdziesiąte XVII w. Po r. 1660 kalwini nie tylko nie wazyli się na jakiegokolwiek użycie siły wobec katolików (nawet w odpowiedzi na akty gwałtu), ale nie podejmowali też szerszych akcji politycznych, które miałyby przynieść uchwalenie procesu Konfederacji. Działalność ich ograniczała się do zabiegów w obronie poszczególnych współwyznawców bądź zborów.

Połowa XVII w. byłaby jeszcze bardziej widoczna i zrozumiała, gdyby Kosman wziął pod uwagę zmiany zachodzące w świadomości społecznej. Badacze zajmujący się problemem tolerancji uważają, że w okresie wojen połowy XVII w. załamała się postawa otwarta społeczeństwa szlacheckiego; szerzej tę kwestię poruszamy niżej. W tej sytuacji, a zwłaszcza gdy zabrakło Janusza Radziwiłła, ostatniego z potężnych i rzeczywistych protektorów, Jednota straciła „stosunkowo silną pozycję”. Bogusław Radziwiłł, a tym bardziej jego córka, nie byli już w stanie odwrócić sytuacji. Ostatni z Radziwiłłów birzańskich nie sprawował urzędów centralnych, a zwłaszcza dającego realną władzę urzędu hetmańskiego. Straty spowodowane zniszczeniami wojennymi i powstałe w wyniku stacjonowania wojska litewskiego poważnie ograniczyły możliwości ks. Bogusława, skądinąd bardzo niepopularnego w Rzeczypospolitej. Jego postawa w czasie Potopu, bliskie jego stosunki z elektorem, tak dalece zraziły szlachtę, iż sami kalwini litewscy wystrzegali się ściślejszych z nim związków.

Zaproponowane w tej książce rozwiązania mające wyjaśnić problem litewskiej tolerancji wyznaniowej są o wiele bardziej dyskusyjne. Niektóre tezy wymagają wyjaśnień i pełniejszego udokumentowania. Zasadnicza teza brzmi bardzo ogólnie: „Narastanie nietolerancji [w Wielkim Księstwie Litewskim] było wynikiem wewnętrznej integracji Rzeczypospolitej [podkreśl. J. D.] oraz coraz bliższych związków z Europą zachodnią” (s. 67 i 98). Kosman nigdzie nie precyzuje co to była za „wewnętrzna integracja”, ani też w jaki sposób powodowała „narastanie nietolerancji”. Wydaje się — do takiego rozumienia skłania dowodzenie tej tezy — iż wzrost nietolerancji miał być następstwem wzorowania się ustroju Wielkiego Księstwa na polskim (koronnym) i przyjmowania przez miejscowych możnowładców i bojarów (później szlachtę) kultury wytworzonej bądź akceptowanej przez szlachtę polską. Tak sformułowaną tezę można by uznać za słuszną tylko wówczas, gdyby dowiedzione zostało, że Litwa zawsze była bardziej tolerancyjna niż Polska. Kosman usiłował właśnie tego dokonać, lecz jego argumenty nie są przekonujące. Autor usiłuje dowieść całkowitej tolerancji panującej na Litwie w czasach pogańskich i jej zburzenia z chwilą związania się jej władcy z Polską i przyjęcia chrztu. Autor zresztą sam często sobie przeczy, np. stwierdzeniu ze s. 68: „Katolicyzm za czasów Władysława Jagiełły zburzył całkowicie tolerancję wyznaniową w Wielkim Księstwie”<sup>5</sup> przeczą zdania ze s. 47: „katolicyzm stał się religią panującą, jednakże dla innych pozostał margines swobód, znacznie szerszy niż w średniowiecznej Europie zachodniej”; „tolerancja w stosunku do nich [prawosławnych] istniała, natomiast nie było równouprawnienia z katolikami”, czy wreszcie ze s. 99: „Na Litwie, jak zauważyliśmy uprzednio, przed unią z Polską współżyły ze sobą różne wyznania, unia ograniczyła w pewnym stopniu prawa polityczne Rusinów,

<sup>4</sup> H. Wisner, recenzja „Zapiski Historyczne” t. XXXIX, 1974, z. 4. s. 125—127; T. Wasilewski, recenzja KH r. LXXXII, 1975, nr 1, s. 173—177.

<sup>5</sup> Czy podobnemu ze s. 46 „Otóż z faktem tym (przyjęciem katolicyzmu) wiązać należy kres całkowitej tolerancji religijnej, dzięki której dotąd swobodnie uprawiano kulty monoteistyczne i politeistyczny”.

a także budowę nowych cerkwi, nie można w tym, zwłaszcza w pierwszym, upatrywać jednak przejawów nietolerancji wyznaniowej”.

Dalsze rozważania mające dowieść, że nawet po chrzcie i mimo związków, a co za tym idzie i wpływów Polski, Litwa nadal pozostawała bardziej tolerancyjna niż Korona także nie mogą przekonać czytelnika.

Nie może służyć jako dowód wskazanie, że chrystianizacji Litwy dokonano przede wszystkim metodami perswazji, podczas gdy w Polsce często musiano uciekać się do użycia siły. Autor nie uwzględnił różnic ustroju politycznego oraz różnic w rozwoju społecznym i kulturalnym Polski X—XI w. i Litwy XIV—XV w. Nie wyeksponował też faktu, że akcję misyjną na Litwie prowadzili przede wszystkim duchowni polscy i to wówczas, gdy polscy kanonicy i teologdy gorliwie zabiegali, aby Kościół katolicki zmienił swój stosunek do pogan, a sobór i papież potępił metody chrystianizacji stosowane przez Krzyżaków. Stanowisko Pawła Włodkowica musiało być akceptowane przez Kościół polski i wywierać wpływ na duchownych biorących udział w chrystianizacji Litwy.

Twierdząc, że polityka względem prawosławia była bardziej tolerancyjna w Wielkim Księstwie Litewskim niż w Polsce, Kosman nie brał pod uwagę pozytywnego wpływu Korony na rozwój tolerancyjności na Litwie, w tym i na politykę wobec Cerkwi. Postępująca przecież integracja szlachty litewskiej i ruskiej następowała w walce z możnowładztwem o wprowadzenie ustroju wzorowanego na polskim. Równościowe i wolnościowe aspiracje bojarów litewskich i ruskich podsycałi polscy ideologdy szlachecy z Orzechowskim na czele. W ostatecznym zaś zrównaniu w 1563 r. w prawach szlachty w Wielkim Księstwie Litewskim znaczny udział mieli też egzekucjoniści, gdyż w rozmowach na temat przyszłej unii z Litwą domagali się od Zygmunta Augusta uprzedniego przekreślenia barier wewnętrznych dzielących szlachtę litewską i rozciągnięcia na nią przywilejów szlachty koronnej.

Obok faktów mających dowieść, że w okresie reformacji Litwa była bardziej tolerancyjna niż Korona, w tej samej książce znajdujemy fakty świadczące przeciw tak sformułowanej ocenie. W Wielkim Księstwie nie obowiązywał edykt wieluński z 1424 r., w dziesięć lat później niż w Koronie wprowadzono tam edykt toruński. W Polsce zwolennicy nowej wiary nawet w początkowym okresie nie uchodzili za granicę, wystarczyła opieka miejscowej szlachty, natomiast A. Kulwiec i jego zwolennicy musieli uciekać z Litwy do Prus Książęcych. Głosy potępienia wobec prześladowań Żydów czy antytrynitarzy wychodziły nie tylko z Litwy, znajdziemy je także w dziełach wydawanych w Koronie. Sąsiedowanie synagogi czy meczetu ze świątynią katolicką to nie tylko specyfika litewska; w miastach dawnej Korony także napotykamy obok kościołów synagogi, cerkwie ruskie, wołoskie czy ormiańskie. Należałoby więc mówić o wyjątkowości pod tym względem całej Rzeczypospolitej. Jeśli do nietolerancji na Litwie wzywali przede wszystkim duchowni cudzoziemcy bądź Polacy, to dlatego, że teologów pochodzenia litewskiego prawie nie było. Takiej postawie duchownych nie należy się dziwić, bowiem doktryny poszczególnych kościołów właśnie w ten sposób nakazywały odnosić się do innowierców. Ważniejsze jest jednak to, że z projektem wypędzenia arian wystąpili w 1566 r. kalwińscy możnowładcy litewscy. Szlachta koronna w owym czasie nie dała się nakłonić duchownym do wystąpienia z projektami, które mogłyby ugodzić we współobywateli innego wyznania, ale nie godziła się nawet mimo wezwań synodów na przymuszanie swych poddanych do przyjmowania własnego wyznania.

Trzeba natomiast zgodzić się z autorem, że w XVII w. innowiercy litewscy znacznie dłużej cieszyli się pełną tolerancją i wywierali większy wpływ na bieg wydarzeń niż w Koronie. Wiązało się to przede wszystkim z pozycją protektorów kalwinizmu litewskiego — Radziwiłłów birzańskich. Nie tylko z powodzeniem bronili oni swych współwyznawców, ale nawet posuwali się, jak chociażby Janusz Radziwiłł w 1647 r. w Świadościach, do kroków nietolerancyjnych wobec katolików. Książę Janusz, jego ojciec, stryj czy dziad zdawali sobie sprawę, że w trudnej dla nich sytuacji mogą zawsze liczyć na poparcie katolickiej linii swego rodu. Więzy rodowe były wówczas silniejsze nad wszystkie inne; w sprawach, które mogłyby godzić w powagę jednego z członków rodu, pozostali familianci, nawet należący do innego kościoła czy ugrupowania politycznego, występowali zgodnie w obronie jego gardła, czci czy dóbr.

Zgodne zaś wystąpienie Radziwiłłów miało swą wagę. Dowiodło tego postępowanie ultra-zeloty, Albrychta Stanisława Radziwiłła, który nie dopuścił by kancelarie litewskie wydały mandaty porywające sprawców tumultu wileńskiego z 1639 r. przed sąd sejmowy, gdyż katolicy chcieli pociągnąć do odpowiedzialności także birżańskich krewniaków; podobnie nie pozwolił osądzić Janusza Radziwiłła po obaleniu z jego rozkazu krzyży w Świadościach.

Upadek znaczenia birżańskich protektorów Jednoty przy załamaniu się postawy otwartej społeczeństwa szlacheckiego — sprawiły, że innowiercy nie mogli już liczyć na obrońców powstrzymujących działaczy kontrreformacyjnych.

Największy wpływ na załamanie się tolerancji w państwie polsko-litewskim miała zmiana w postawie szlachty. Dopóki więc stanowa była dominującą więzią społeczną Rzeczypospolitej solidarność stanowa stanowiła podstawę tolerancji. W pierwszej połowie XVII w. chroniła ona nawet arian przed karami przewidzianymi w sprawach o bluźnierstwo czy obrazę Majestatu. W drugiej połowie tegoż stulecia ciągle zagrożenie ze strony państw niekatolickich, co wykorzystywała propaganda kontrreformacyjna, obniżenie ogólnego poziomu kultury politycznej, oraz postępująca rekatolicyzacja itp. upowszechniły przekonanie, że pełnowartościowym członkiem narodu szlacheckiego jest ten, kto urodził się szlachcicem i wyznawał katolicyzm<sup>6</sup>. Wprawdzie jeszcze i w tym czasie ujmowano się nieraz za szlachtą — innowiercami, ale były to tylko interwencje w sprawach osobistych, występowali zaś w obronie zazwyczaj sąsiedzi bądź ziomkowie. Nieznane są natomiast fakty, aby szlachta katolicka podtrzymywała postulaty innowierców w sprawach dotyczących poprawy położenia całych kościołów.

W ostatnim szkicu Kosman dostrzega także zależność tolerancji od więzi społecznych. Kilkakrotnie bowiem podkreśla, że w pewnych okresach „solidarność klasowa” czy „interes stanowy” dominowały nad wyznaniowymi. Należałoby tylko kosekwentnie mówić o solidarności, interesie czy więzi stanowej. Do klasy feudałów należeli przecież także A. Wojna, J. Zadzik i inni biskupi, którzy dla zwycięstwa Kościoła nie wahali się następować na cześć, fortuny a nawet gardła feudałów — niekatolików.

Ważną i dyskusyjną jest teza autora o klasowym charakterze tolerancji. Zgodnie z nią w Wielkim Księstwie Litewskim tylko szlachta, dzięki swym prerogatywom stanowym mogła swobodnie decydować o wyborze wiary. Mieszczanie miast królewskich — niekatolicy musieli brać udział w nabożeństwach katolickich bądź okupywać się, na co pozwolić sobie mogli jedynie bogaci. W miastach prywatnych właściciele ze względów ekonomicznych pozwalali, zwłaszcza cudzoziemcom, na swobodne wyznawanie każdej religii. Wyniki badań J. Tazbira wskazują, że cudzoziemcy cieszyli się większą tolerancją także dlatego, iż byli obcy, nie stwarzali więc obaw, że mogą „kraść dusze Kościołowi” i stanowić konkurencję polityczną. Poza tym Polacy, zwłaszcza zeloci, nie będąc z nimi spokrewnieni, nie niepokoiłi się tak bardzo o ich życie pozagrobowe i w związku z tym przejawiali mniejszą troskę o ich nawrócenie. „W XVII w. — jak słusznie stwierdził ten kompetentny badacz — godzono się nadal na współzycie różnych konfesji w obrębie tego samego państwa, ale nie tego samego narodu”<sup>7</sup>.

„Sytuacja na wsi — pisze na s. 28 Kosman — przedstawiała się odmiennie, w praktyce panował tam przymus wyznaniowy zgodnie z zasadą *cuius regio eius religio*”. Stwierdzenie to dotyczy Wielkiego Księstwa Litewskiego. O sytuacji w Koronie autor nie wypowiada swego sądu. Czytelnik natrafiający jednak ciągle na zdania o większej tolerancyjności panującej na Litwie przypuszczać może, iż w całej Rzeczypospolitej praktyka była podobna. Tym samym, że najważniejszy argument rzeczników interpretacji Konfederacji Warszawskiej w duchu *bonis* został podważony. Przykładów stosowania przymusu w Wielkim Księstwie Litewskim, które podaje Kosman, jest rzeczywiście sporo. On sam wskazuje także na praktykę odmienną. Szczególnie często w XVII w. panowie pozwalali poddanym wyznawać religię, której ci byli wierni dotychczas. Stosowania przymusu wyznaniowego w Koronie autor nie udowodnił. W. Urban, który przebadał chyba największą ilość źródeł w poszukiwaniu takich dowodów, znalazł jedynie dwóch właścicieli, którzy zmuszali chłopów do zmiany wyznania. Przytoczone

<sup>6</sup> J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce*, Warszawa 1978, s. 95 n.

<sup>7</sup> J. Tazbir, *Problemy wyznaniowe*, [w:] *Polska XVII wieku*, Warszawa 1969, s. 197.

w jego rozprawie fakty często powtarzających się wezwań synodów teologów do szlachty, aby nie zważając na środki doprowadzili poddanych do prawdziwej wiary dowodzą<sup>8</sup>, że w Koronie w praktyce nie była stosowana zasada *cuius regio eius religio*.

Jeśli chodzi o stosowanie przymusu wyznaniowego na Litwie, można także chyba pokusić się o zmodyfikowanie tezy Kosmana. Interpretacja Konfederacji w duchu *rebus* była propagowana i usiłowano ją wprowadzić w życie w okresie dominacji tam protestantyzmu, i to wtedy gdy teologowie wywierali znaczny wpływ na patronów. Wówczas to wprowadzono tak zinterpretowany tekst Konfederacji do III Statutu Litewskiego. Później zasięg społeczny tolerancji rozszerzył się, a koronnym dowodem, że zasada *cuius regio eius religio* nie była konsekwentnie stosowana nawet w Wielkim Księstwie stanowi fakt, iż mimo przejścia na katolicyzm większości szlachty prawie wszyscy chłopci białoruscy pozostali wierni prawosławiu, a spora ilość parafii kalwińskich na Litwie właściwej miała także zdecydowanie chłopski charakter.

Niektóre twierdzenia szczegółowe książki budzą wątpliwości.

Nie wiemy na podstawie jakich źródeł Kosman obliczył procenty nowoufundowanych od połowy XVI do połowy XVII w. klasztorów przypadających na poszczególne ziemie Rzeczypospolitej (s. 37). Według liczb podanych w „Historii Kościoła w Polsce” (t. II, s. 604) około 45% ufundowanych wówczas klasztorów przypadało na ziemie etnicznie polskie, około 32% na Wielkie Księstwo Litewskie i około 23% na ziemie ruskie Korony (według Kosmana 60, 20 i 20%). Jeżelibyśmy uznali dane z „Historii Kościoła w Polsce”, teza rozwijana na s. 36 n. o zależności liczby fundacji klasztornych od nasycenia poszczególnych terenów w parafie powinna być ulec modyfikacji. Otwarcie około połowy XVII w. na jakiś czas trzech zborów arikańskich na Litwie nie mogło chyba nastąpić w wyniku interwencji Jakuba Sienieńskiego (s. 62), wojewodzie podolski zmarł bowiem w r. 1639. Jeśli chodzi o ukazanie stosunku władz państwowych do dyzunitów autor nie uwzględnił zmian, jakie zachodziły w wyniku aktów z lat 1607, 1609, 1618, 1633, a zwłaszcza 1635. Po tym roku władze z pewnością nie odnosiły już dawnych przywilejów prawosławnych „jedynie do unitów” (s. 93). Prawdopodobnie też dyzunicy wileńscy nie musieli już wówczas deklarować przynależności do religii katolickiej (s. 81). Bardziej pogłębione byłyby wyjaśnienia (s. 90 n.) dotyczące decyzji władz w sprawach tumultów, gdyby autor zanalizował opinie szlachty litewskiej. Słuszna jest natomiast na s. 88 uwaga, iż przy rozpatrywaniu tumultów wyznaniowych trzeba „pamiętać, że uciekanie się do przemocy było wówczas szczególnie popularne nie tylko w kwestiach religijnych” i w związku z tym w ocenach nie należy popadać w przesadny pesymizm. Podobnie jak i stwierdzenie ze s. 109, że nie można „ze sprawą tolerancji łączyć kwestii dziesięcin”, a w ogóle chyba i innych, które chciano rozwiązać przez *compositio inter status*. Słusznie też Kosman wnosi na s. 107 n. rewizję ocen rewindykowania dawnych kościołów. Nie zgodziłbym się natomiast z oceną (s. 55), że w wyroku sądu sejmowego z r. 1640 nakazującego zamknięcie dotychczasowego zboru i zabraniającego kalwinom wileńskim posiadania świątyni wewnątrz murów trudno „dopatrywać się nietolerancji”. Rację ma autor upatrując przyczyny lepszej sytuacji różnowierców wileńskich w porównaniu z położeniem niekatolików w miastach koronnych (z wyjątkiem miast pruskich) w ich liczebności, sile ekonomicznej oraz fakcie, że w Wilnie „kościół katolicki musiał walczyć nie tylko przeciw wyznaniom reformowanym, ale także przeciw bojowo nastawionym prawosławnym, czego nie było w miastach polskich” (s. 94). Fakt, że Raków leży w Koronie, nie może służyć (s. 119) za dowód mający wyjaśnić niezwykłą w zestawieniu z wyrokiem w sprawie tumultu wileńskiego z r. 1639 surowość wyroku sądu sejmowego z r. 1638. Przy układzie sił, jaki istniał na sejmie 1638 r. i wobec zdecydowanego dążenia Władysława IV do odciążenia posłów sprawą rakowską od kwestii *senatus consultus*, cel morskich itp. taki sam wyrok zostałby z pewnością ferowany także w wypadku gdyby arikański Raków leżał w Wielkim Księstwie Litewskim. Biskupi unicy nie dlatego nie zasiedli w senacie, iż wyższe duchowieństwo katolickie nie chciało stwarzać precedensu, który ułatwiłby kapłanom innych kościołów wejście do ich stanu (s. 110). Szlachta miała tak wielkie przeświadczenia o doskonałości ustroju Rzeczypospolitej, że jakiegokolwiek zmiany, bądź uzupeł-

<sup>8</sup> W. Urban, *Chłopi wobec reformacji w Małopolsce w drugiej połowie XVI wieku*, Kraków 1959, s. 41 nn.

nienia instytucji ustrojowych były niezwykle trudne do przeprowadzenia; nie zdecydowano się na włączenie do senatu nawet hetmanów. Unici nie cieszyli się popularnością w społeczeństwie szlacheckim, unia wpłynęła bowiem na wzrost niepokoju wewnętrznego.

Władysław IV nie mógł pisać do Krzysztofa Radziwiłła 19 grudnia 1640 r. (s. 54), książę bowiem od kilku miesięcy już nie żył. Autor przyjął tę datę za Podgórskim (Mosbachem) wydawcą owego listu, który odczytał ją błędnie z rękopisu. List ten napisany został w siódmym roku panowania polskiego, czyli przed 7 lutego 1640, wówczas bowiem kończy się siódmy rok polskiego panowania Władysława IV, prawdopodobnie więc w grudniu 1639 r. Ludwika Karolina, z protekcji której korzystał synod prowincjonalny w drugiej połowie XVII w., była rzeczywiście wnuczką Janusza Radziwiłła, ale nie książę Janusz, tylko jego ojciec Krzysztof II był owym wyżej wspomnianym wojewodą, do którego o pomoc i opiekę odwoływał się synod wileński w r. 1640. Janusz wojewodą wileńskim został w roku 1653. Na s. 123 autor pisze: „Książę Janusz na trzy lata przed poślubieniem drugiej żony, Marii gospodarówny moldawskiej, prawosławnej, pisał 29 października 1652 r.”, podczas gdy w przypisie 91 na s. 64 podaje prawidłową datę ślubu Janusza i Marii, który odbył się w Jassach 5 lutego 1645. Nie powinien też powtarzać bezkrytycznie (s. 99) najprawdopodobniej błędu drukarskiego, który zniekształcił sformułowanie S. Tworka „zasada *cuius regio eius religio* to nie jest wcale *bonis*, ale *rebus*”.

Większość tych drobnych usterek prawdopodobnie wynikała ze zbyt wielkiego zaufania do ustaleń historiografii.

Powyższe różnice zdań i uwagi nie pomniejszają walorów książki. Porządkuje ona dotychczasowe ustalenia i uzupełnia je o nowe fakty, tezy zaś w niej zawarte, zwłaszcza generalne, skłaniają do dyskusji, która z pewnością wpłynie na pogłębienie badań nad tak istotnymi problemami<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Recenzja ta była przedstawiana w dniu 3 kwietnia 1979 r. na seminarium doktorskim prof. Jaremy Maciszewskiego.