

*Iwo Hryniewicz*¹

(Uniwersytet Warszawski)

Wołanie na tumult. Prolegomena do badań nad przemocą w stosunkach międzywyznaniowych w Rzeczypospolitej w XVI i XVII wieku

Nigdy człowiek nie czyni złego tak pełno i tak ochoczo, jak kiedy je czyni z sumienia.

Blaise Pascal²

Piotr Skarga to prawdziwy Proteusz. Zmienia się nieustannie: raz jest „kapłanem-patriotą” z wykładów Adama Mickiewicza w College de France³, innym razem jawi się jako nowy Jeremiasz rzucający gromy z obrazu Jana Matejki (1864), widziano w nim także „tego potwora, o wróżebnym nazwisku, [który — przyp. I. H.] podjudzał ludzi, niczym grając na trąbce do ataku”⁴. Choć legenda Skargi urosła tak znacznie, że góruje nad rzeczywistością historyczną, to nie wolno zapomnieć, że Piotr Skarga to także ten człowiek z krwi i kości, który przyszedł na świat w Grójcu w roku 1536 i odegrał niebagatelną rolę w służbie kontrreformacji w Rzeczypospolitej. Aby dotrzeć do tego oblicza konieczne jest osadzenie jezuitę w jego kontekście kulturowym i przyjrzenie się systemowi wartości, który reprezentował. Czasy działalności Skargi, to czasy niepokoїв religijnych. Od brzegów Atlantyku, aż po granice Rzeczypospolitej wzniesiono bojowe sztandary

¹ Iwo Hryniewicz — studiuje na Uniwersytecie Warszawskim historię i kulturoznawstwo pod opieką prof. Urszuli Augustyniak i prof. Marka Prejsa. Interesuje się głównie religijnością staropolską, którą stara się badać przy pomocy narzędzi antropologii kulturowej, zajmuje się także teorią historiografii i szeroko pojętą historią idei. Założyciel i prowadzący Klub Dyskusyjny Antropologii Historii, redaktor czasopisma „Aspekty”, uczestnik konferencji krajowych i międzynarodowych, tłumacz. Obecnie kontynuuje prace nad przemocą w stosunkach wyznaniowych. Publikacje: *Sprawozdanie z sympozjum naukowego „Historia kultury. Stan i perspektywy”*, „Barok. Historia-Literatura-Sztuka” 2012, t. 38; artykuł recenzyjny z książki K. Koehlera *Boży podżegacz. Opowieść o Piotrze Skardze*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, (w druku).

² B. Pascal, *Myśli*, przekł. T. Żeleński (Boy), w układzie J. Chevaliera, przygotował do druku M. Tazbir, Warszawa 1996, s. 355, poz. 794 (895).

³ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska*, t. 1, przekł. F. Wrotnowski, Poznań 1865, s. 435.

⁴ Anonim, *Oliwka pokój niosąca*, przekł. M. Spandowski, [w:] M. Korolko, *Klejnot swobodnego sumienia*, Warszawa 1974, s. 342.

i w imię tego samego Chrystusa przelewano bratnią krew. Nad Wisłą napływały wieści o aktach okrucieństwa popełnianych tak przez katolików, jak i przez przedstawicieli wyznań reformacyjnych. Płonęły stosy, spadały głowy, w ruinę szły kościoły i klasztory, a wszystko to, by oczyścić świat z bałwochwalczych błędów lub heretyckiej zarazy. Choć dzięki wprowadzeniu konfederacji warszawskiej w Rzeczypospolitej udało się uniknąć ekscesów na skalę tych znanych z Francji⁵, to nie brakowało takich, którzy w imię zaprowadzenia boskiego porządku na ziemi gotowi byli podłożyć ogień pod „państwo bez stosów”. Jednym z najzagorzalszych bojowników o państwo jednowyznaniowe był właśnie Piotr Skarga. By zrozumieć metody jego działania i uzewnętrzniany poprzez nie światopogląd, konieczne jest rozważenie, jakie miejsce zajmowała przemoc w dawnej kulturze⁶.

I. PRZEMOC JAKO ZJAWISKO KULTUROWE

Przemoc jest i zawsze była jednym z uniwersalnych zjawisk w doświadczeniu człowieka. Wojny, mordy i wszelkiego rodzaju użycie siły nieustannie wzbudzały, nieraz chorobliwą, fascynację u obserwatorów. Zainteresowanie to związane było jednak bardziej z chęcią zaspokojenia ciekawości, a w najlepszym wypadku analizą wypadków na polu bitwy z punktu widzenia sztabu generalnego, zajmującego się manewrami i rozmieszczeniem dywizji, a nie cierpieniami walczących. Tym samym zapominano o najbardziej podstawowym fakcie: wojen nie toczą z sobą narody, nie toczą z sobą armie, lecz, jak ujął to Carl von Clausewitz, „wojnę toczą jednostki ludzkie”⁷. Badania takie pomijały doświadczenia walk w okopach, wszechobecność bólu, strachu i śmierci. W niedostrzeżeniu tego stanu rzeczy leży słabość metody badawczej, która przeważała aż do początku lat siedemdziesiątych XX wieku. Właśnie wtedy rozpoczął się tzw. „zwrot kulturowy” (*cultural turn*)⁸, który w badaniach nad przemocą oznaczał przejście od chłodnej analizy manewrów wojskowych, na próbę ulokowania przemocy w kontekście systemu wartości sprawców, ofiar i świadków. Zaczęto dostrzegać, że podstawową kategorią, na jaką należy zwrócić uwagę, jest doświadczenie uczestników gwałtownych aktów⁹.

⁵ J. Tazbir, *Państwo bez stosów*, Warszawa 2009.

⁶ Stosunek Piotra Skargi do przymusu wyznaniowego i przemocy cieszył się umiarkowanym zainteresowaniem badaczy. Warto tu wymienić klasyczną książkę Wacława Sobieskiego, *Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III*, Warszawa 1902 oraz artykuł tego autora *Czy Skarga był „turbatorem” ojczyzny*, [w:] W. Sobieski, *Studia historyczne*, Lwów 1912, s. 191–225, a także książki Janusza Tazbira *Piotr Skarga*, Warszawa 1982 oraz *Okrucieństwo w nowożytnej Europie*, Warszawa 1999.

⁷ E. Hemingway, *Hemingway on War*, edited by Sean Hemingway, foreword by Patrick Hemingway, New York 2012, s. XIX.

⁸ Na temat „*cultural turn*” w badaniach historycznych zob. P. Burke, *What is Cultural History*, wyd. 2, Cambridge 2006 oraz *The New Cultural History*, red. L. Hunt, Berkeley–Los Angeles 1989.

⁹ S. Carroll, *Introduction*, [w:] *Cultures of Violence*, red. S. Carroll, New York 2007, s. 6.

Badanie przemocy interpersonalnej implikuje poważne problemy. Przemoc postrzegana jest przeważnie jako aberracja, jako coś, co pochodzi z zewnątrz grupy, do której się należy¹⁰, a w ostateczności jako działanie obronne. Przekonanie to prowadzi do wniosku, że przemoc jako kategoria analityczna jest bardzo płynna, a zjawisko to istnieje raczej w oku obserwatora, niż w realnym świecie. Dla wielu obserwatorów jest ona czymś czysto irracjonalnym, przejawem najniższych instynktów, a każda próba jej zrozumienia stanowi swego rodzaju akceptację lub nawet apologię przemocy. Tymczasem, w obecnych rozważaniach postaramy się wykazać, że jest zupełnie inaczej, że to właśnie zrozumienie, jakie miejsce przemoc zajmuje w systemie wartości jej sprawców, jest sposobem jej przeciwdziałania — także w dzisiejszym świecie¹¹. Przemoc niekoniecznie stanowi aberrację, jej praktykowanie może wydawać się sprawcom zarówno racjonalne, jak i konieczne¹², a traktowanie jej jako aberracji może uniemożliwić zrozumienie kultury, którą usiłujemy badać. Przyjmując powyższą zasadę należy także zaznaczyć, że badanie tego zjawiska nie musi być udzieleniem głosu prześladowanym i cierpiącym. Należy mówić raczej o relacji trójstronnej między sprawcą, ofiarą i świadkiem, pomijając ten fakt, uczynilibyśmy analizę przemocy fragmentaryczną¹³.

Zanim rozważymy, jak przedstawia się relacja religii (zwłaszcza chrześcijaństwa) do przemocy, warto poświęcić nieco miejsca próbie zdefiniowania terminu „przemoc”. Istnieją trzy typy definicji przemocy, które za Tonym Coadym nazwać możemy „szeroką”, „ograniczoną” i „legalistyczną”¹⁴. C. A. J. Coady za *Oxford English Dictionary* podaje następującą definicję: „Stosowanie siły fizycznej w celu zranienia osoby lub spowodowania zniszczeń na mieniu albo zachowanie charakteryzowane w ten sposób”¹⁵. Jej zaletą jest precyzja i prostota, jednak na potrzeby niniejszego tekstu wydaje się ona zbyt wąska. Aby zrozumieć czym jest przemoc jako zjawisko kulturowe, należy odwołać się do szerszej definicji, której przykładem jest propozycja Johana Galtunga. Ów norweski socjolog jest autorem koncepcji przemocy strukturalnej (*structural violence*), przez co rozumie

¹⁰ Istotne jest tu rozróżnienie między przemocą stosowaną przez instytucję (*prosecutio*) oraz bezprawne prześladowanie (*persecutio*). Por. definicję przemocy autorstwa Davida Riches’a: „violence is an act of physical hurt deemed legitimate by the performer and illegitimate by (some) witnesses”. Zob. *Anthropology of Violence*, red. D. Riches, Oxford 1989, cyt. za: S. Carroll, *Introduction*, s. 10.

¹¹ Niezwykle inspirujący w tym kontekście jest film dokumentalny Mike’a Ramsdella pt. *The Anatomy of Hate* (2009).

¹² Na temat rozumienia racjonalności w kontekście badanej kultury zob. Q. Skinner, *Visions of Politics*, vol. 1, s. 33, 40.

¹³ N. Weiss, M. Six-Hohenbalken, *Introduction*, [w:] *Violence Expressed. An Anthropological Approach*, e-book, b. m. w., 2011.

¹⁴ C. A. J. Coady, *The Idea of Violence*, [w:] tenże, *Morality and Political Violence*, Cambridge 2008, s. 23.

¹⁵ Tamże, s. 25: „The exercise of physical force so as to inflict injury on or damage to persons or property; action or conduct characterized by this”. Jeśli nie zaznaczono inaczej, przekł. z angielskiego na polski — Iwo Hryniewicz.

on: „przymus wpisany w struktury społeczne, który jest praktykowany bez zgody i wbrew interesom jego ofiar”¹⁶. Jednak i ta definicja posiada poważne wady, ponieważ pomija złożoność i wieloaspektowość omawianego zjawiska. Nie możemy jej postrzegać wyłącznie jako skutek biologicznej skłonności do agresji¹⁷, ani jako działanie instytucji lub dyskryminację mniejszości. Agresja jest, być może, pierwotnym popędem ludzkim, ale nie jest nim nienawiść; tej trzeba się nauczyć. Za Galtungiem przyjmujemy, że przemoc aktualizuje się na trzech poziomach: na poziomie bezpośrednich aktów agresji fizycznej i psychicznej (*direct violence*), na poziomie strukturalnym objawiającym się w działaniu instytucji oraz na poziomie kulturowym (*cultural violence*)¹⁸. To właśnie ta ostatnia kategoria będzie mnie najbardziej interesowała. Poprzez przemoc kulturową rozumiemy aspekty kultury, takie jak religia, ideologia czy sztuka, które są wykorzystywane w celu usprawiedliwienia przemocy bezpośredniej i przemocy strukturalnej¹⁹. Przyjmujemy, że przemoc jest zjawiskiem kulturowym i jako takie może poprzez obyczaje, rytuały i ideologie zostać nie tylko usprawiedliwiona, ale przedstawiona jako działanie przynoszące chwałę²⁰. Na potrzeby tego tekstu przyjmujemy zatem następującą definicję: przemoc jest to akt uświadomiony przez sprawców lub ofiary, którego celem lub skutkiem jest zranienie fizyczne lub psychiczne osoby, zwierzęcia albo zniszczenie mienia, a także proces mający na celu dehumanizację ofiar i uczynienie ich podatnymi na przemoc bezpośrednią, która zdejmuje moralną odpowiedzialność z oprawców²¹. Przemoc nigdy nie jest celem samym w sobie, lecz środkiem do osiągnięcia czegoś innego i jako taka potrzebuje legitymizacji²². Co zatem popycha najzwyczajszych ludzi, że dopuszczają się najbardziej okrutnych aktów przemocy? Odpowiedzi na to pytanie jest wiele, a wśród nich szczególne miejsce zajmują: strach, a zwłaszcza lęk przed obcością oraz ideologie. Spośród nich największy wpływ na eskalację przemocy mają te, które rzeczywistość ludzką przedstawiają jako walkę całkowicie dobrych i całkowicie złych, odpowiednio dehumanizowanych i demonizowanych „obcych”. Wśród tych poczesne miejsce zajmuje religia²³.

¹⁶ *Encyclopedia of Religion, Second Edition*, red. L. Jones, vol. 14. Detroit-New York 2005, s. 9596, hasło: *Violence*. „Structural violence refers to the coercion inherent in societal structures that is used without the agreement of the victims and against their interests”.

¹⁷ Tezę tę przedstawia m.in. Konrad Lorenz w książce *Tak zwane Zło*, przekł. A. D. Tauszyńska, Warszawa 1972.

¹⁸ J. Galtung, *Cultural Violence*, [w:] *Violence and its Alternatives*, red. M. B. Steger i N. Lind, New York 1999, s. 40.

¹⁹ Tamże, s. 39.

²⁰ S. Carroll, *Introduction...*, s. 7, oraz J. Galtung, *dz. cyt.*, s. 39.

²¹ Ph. Zimbardo, *The Lucifer Effect*, New York 2007, s. 11.

²² H. Arendt, *On Violence*, New York 1970, s. 56. Chciałbym podziękować Dawidowi Machajowi, Agnieszce Stecko i Małgorzacie Ziemińskiej za cenne uwagi w dyskusji nad definicją przemocy.

²³ S. Keen, *The Faces of the Enemy*, San Francisco 2004.

1. Religia a przemoc

Zagadnienie przemocy religijnej to problem wstydlivy. Przez długi czas był on pomijany, gdyż badacze, konstruujący przeważnie historiografię konfesyjną, nie chcieli przyznać, że religia, a w tym wypadku ich religia — chrześcijaństwo — może mieć cokolwiek wspólnego z przemocą. Jeżeli przemoc na tle wyznaniowym stawała się przedmiotem badań, starano się raczej doszukiwać pod patyną religii innych przyczyn zaburzeń (wśród tych królowały: walka klasowa, interesy polityczne i etniczne). Tymczasem, co warto podkreślić (a o czym mówią bardzo wyraźnie nasze źródła!), w konfliktach religijnych chodziło przede wszystkim o religię²⁴.

Wśród badaczy rozważających problematykę przemocy religijnej dominują dwa podejścia. Z jednej strony bardzo rozpowszechnione jest przekonanie, że prawdziwe, „czyste” religie są z natury swej dobre, a tym samym nie tylko nie zachęcają swoich wyznawców do praktykowania przemocy, ale aktywnie działają na rzecz pokoju. Z tego powodu w sytuacji, gdy w praktykach religijnych lub w stosunkach międzywyznaniowych pojawiają się akty przemocy, wiele osób przejawia skłonność do wysnuwania wniosku, że religie takie są aberracjami od prawdziwej wiary. Postawy tej nie sposób uznać za uzasadnioną. Żadne społeczeństwo i niemal żadna religia nie potępiają przemocy w każdej formie. Przemoc dzieli się na usprawiedliwioną i bezprawną, a religia jest jednym z najpotężniejszych środków, aby przemoc uprawomocnić. Z drugiej strony mity ze wszystkich stron świata obfitują w nieraz okrutne sceny, strony Biblii pełne są scen grabieży, mordów oraz, co nawet ważniejsze, przedstawiają koncepcje nawołujące do stosowania przemocy. Przeróżne ofiary dokonywane były i są w celu uzyskania przychylności świata ponadnaturalnego. Czy oznacza to, że religia z zasady rodzi przemoc? Pojawiają się wprawdzie takie głosy, głównie jednak wśród przeciwników religii jako takiej, między przedstawicielami tzw. „Nowego Ateizmu”²⁵. Podejście to jest jednak zbyt upraszczające i wynika raczej z uprzedzeń badaczy, niż z prowadzonych przez nich analiz.

Czym jest jednak przemoc religijna? Czy jest czymś innym od aktów „świeckiej” przemocy?²⁶ Czy okropności, o których czytamy w źródłach, i które docierają do nas poprzez nowoczesne media, rzeczywiście mają swoją przyczynę w religii?

²⁴ M. Gaddis, *There Is No Crime for Those Who Have Christ*, London 2005, s. 11. Zob. także M. P. Holt, *Putting Religion Back into the Wars of Religion*, „French Historical Studies”, R. 18: 1993, z. 2, s. 524–551.

²⁵ R. Dawkins, *God Delusion*, New York 2008, S. Harris, *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason*, New York 2005, Ch. Hitchens, *God is not Great: How Religion Poisons Everything*, New York 2009. Na ten temat zob. J. D. Eller, *Introducing Anthropology of Religion*, New York–London 2006, s. 218–219.

²⁶ Problem szczególnego charakteru przemocy religijnej porusza William Cavanaugh w inspirującej książce *Myth of Religious Violence* (Oxford 2009). Zob. także artykuł tego autora pod tym samym tytułem w *The Blackwell Companion to Religion and Violence*, red. A. E. Murphy, Oxford 2011, s. 23–33.

Czy też religia stanowi wygodne narzędzie retoryczne, przy którego pomocy sprawcy próbują ukryć swoje prawdziwe cele?²⁷ Na potrzeby tego tekstu przyjmujemy, że o przemocę religijną mówić możemy, kiedy ktoś z przyczyn religijnych dopuszcza się aktów przemocy²⁸. Nieodłącznym elementem przemocy religijnej jest religijny dyskurs, który akty gwałtu stara się umieścić w kosmicznym porządku i w ten sposób usprawiedliwić²⁹. To właśnie w religijnym dyskursie leży zdolność do przeistoczenia przyziemnych doświadczeń we wznieście kategorii³⁰. Sprawia on, że przypisywane znaczenia stają się niedookreślone, płynne i podatne na manipulację, sprawia, że to, co ciężkie, jawić się może jako niezwykle lekkie³¹.

Nim bliżej przyjrzymy się kwestii przemocy religijnej, warto zwrócić uwagę na pewien problem. Jak zauważa Keith Ward: „Jeśli nie wiadomo czym jest »religia«, to trudno powiedzieć czy jest niebezpieczna czy nie”³². Wiek XVI to czasy, kiedy „religia” jako osobna kategoria rzeczywistości dopiero zaczynała się kształtować. Do czasów reformacji i narodzin nowożytnego państwa nie sposób mówić o religii jako o systemie wierzeń i praktyk cechujących konkretnego człowieka, nie sposób było oddzielić religii od polityki, ekonomii czy innych dziedzin życia, które w warunkach nowożytnych uchodzą za świeckie³³. Podobnie jak w przypadku starożytnych Greków, Egipcjan, Azteków, Chińczyków czy Japończyków ani w łacinie, ani w staropolszczyźnie nie występowało słowo, które odpowiadałoby naszemu rozumieniu „religii”³⁴. Słowo „religia” przybrało dzisiejsze znaczenie wskutek walki o władzę między kształtującym się nowożytnym państwem a Kościołem³⁵.

Religie pretendują do udzielenia odpowiedzi na najważniejsze pytania: pytanie o sens życia, o miejsce człowieka w świecie i o ewentualne życie pozagrobowe. Tym samym przesłanie danej religii może być największą prawdą, bądź największym fałszem, z jakim człowiek się styka. Niezależnie od tego, która z tych możliwości okaże się prawdziwa, jedno nie ulega wątpliwości: religia jest czymś ważnym, a dla wielu osób nawet czymś najważniejszym. Z tego względu na prze-

²⁷ A. R. Murphy, *Introduction*, [w:] *Blackwell Companion...*, s. XVII.

²⁸ H. Avalos, *Violence: Retrospects and Prospects*, [w:] *Blackwell Companion...*, s. 142.

²⁹ A. Esmail, *Religion, Identity, and Violence: Some Theoretical Reflections*, [w:] *Blackwell Companion...*, s. 51.

³⁰ Tamże, s. 56.

³¹ J. I. D. Maleszyński, *Nienawiść i literatura, czyli nieznośna lekkość słów*, [w:] *Dwór mający w sobie osoby i mózgi rozmaite. Studia z dziejów literatury i kultury*, red. B. Sienkiewicz, B. Judkowiak, Poznań 1991, *passim*.

³² K. Ward, *Is Religion Dangerous?* Grand Rapids MI 2007, s. 9. Cyt. za: W. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, s. 5, przyp. 2: „If you do not know what ‘religion’ is, you can hardly decide whether it is dangerous or not”.

³³ W. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, s. 64–69.

³⁴ Por. W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York 1962, s. 18–19.

³⁵ W. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, s. 7. Liczne świadectwa bardzo zróżnicowanego definiowania „religii” znajdziemy w *Słowniku polszczyzny XVI wieku*, red. K. Mrowcewicz, t. 35, Warszawa 2011, s. 214.

strzeni dziejów nie brakowało takich, którzy w imię posiadanej Prawdy gotowi byli ginąć i śmierć zadawać³⁶.

Religia, jak każda istotna sfera w życiu człowieka, zdolna jest do wzbudzania w nim zarówno aktów wielkiego miłosierdzia, jak i wielkiego okrucieństwa. Jednakże w rozmaitych systemach religijnych występują pewne cechy, które sprzyjają rodzeniu się przemocy. Trudno w tym miejscu wyznaczyć granicę między religiami o większej i o mniejszej skłonności ku przemocy. W ramach każdej religii (zwłaszcza religii światowych) znaleźć można grupy nastawione skrajnie pacyfistycznie oraz takie, które toczą nieustanną wojnę z resztą świata³⁷. Z przeszłych doświadczeń wiemy, że religie tworzą nieraz bariery, dzieląc ludzkość na wiernych i niewiernych, a te podziały przynieść mogą wybuchy przemocy³⁸. Wydaje się, iż użyteczne będzie zatem podzielenie postaw religijnych na inkluzywne i ekskluzywne. Te pierwsze zakładają, że Prawda rozdzielona jest w różnym stopniu między poszczególne grupy religijne i koncepcje filozoficzne, przez co społeczności reprezentujące postawy inkluzywne są bardziej otwarte na dialog międzywyznaniowy (koncepcja wielu dróg prowadzących na jeden szczyt). Sytuacja prezentuje się odwrotnie w przypadku ekskluzywizmu religijnego. Zwolennicy tego nurtu twierdzą, iż cała Prawda została objawiona wewnątrz ich grupy wyznaniowej, a tym samym inne religie/wyznania prezentują siły zła i stanowią zagrożenie dla posiadaczy Prawdy. W czasach, którymi zajmujemy się w tym artykule, dominującą postawą zarówno wśród katolików, jak i wśród większości wyznań protestanckich był ekskluzywizm religijny.

Głębsze zrozumienie zjawiska przemocy religijnej stało się możliwe dzięki badaniom psychologów. Philip Zimbardo wyróżnia sześć czynników, które sprzyjają pojawieniu się aktów przemocy:

1. Indoktrynacja do systemu myślenia, który racjonalizuje i legitymizuje przemoc.
2. Posłuszeństwo względem autorytetu, bez możliwości sprzeciwu.
3. Anonimowość i deindywidualizacja.
4. Dyfuzja odpowiedzialności (podążanie za rozkazami lub przypadki wybuchów przemocy zbiorowej).
5. Stopniowa eskalacja przemocy.
6. Dehumanizacja wroga lub ofiary³⁹.

Nie mniej inspirujące są sugestie Marka Juergensmeyera, który wylicza cztery elementy stanowiące istotne spoiwo religii i przemocy oraz legitymizujące akty przemocy:

³⁶ Por. W. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, s. 118.

³⁷ Zob. J. D. Eller, *dz. cyt.*, rozdział 11: „*Religious Fundamentalism*”.

³⁸ B. E. Schmidt, *Anthropological Reflections on Religion and Violence*, [w:] *The Blackwell Companion...*, s. 72.

³⁹ J. D. Eller, *dz. cyt.*, s. 222. Zob. także *Encyclopedia of Psychology and Religion*, red. D. A. Leeming, K. Madden, S. Marlan, New York 2010, s. 944, s. V. *Religion and Violence*.

1. Transcendentny moralizm, poprzez który akty takie są usprawiedliwiane.
2. Intensywność rytualna, z którą dokonuje się aktów przemocy.
3. Znane obrazy kosmicznych zmagania i transformacji — koncepcje kosmicznej wojny, poprzez które przemoc jest interpretowana.
4. Wyobrażenie jakoby społeczności stosujące przemoc były nieustannie obiektem ataku (postawa obleżonej twierdzy), a tym samym gwałtowne działania, do których wspólnoty się uciekają, interpretowane są jako odpowiedź na doświadczaną przemoc⁴⁰.

Wszystkie te czynniki występowały obficie w realiach staropolskich. W Rzeczypospolitej drugiej połowy XVI wieku i wieku XVII zarówno religia, jak i przemoc, przybierały wiele postaci, jednak jednym z najciekawszych zjawisk, w którym te dwie sfery się łączyły, były tumulty wyznaniowe.

2. Czym jest tumult?

Terminem „tumult religijny” (*religious riot*) Natalie Zemon Davis określa: „każde gwałtowne działanie, przy użyciu słów lub broni, przedsięwzięte przeciwko religijnym celom przez ludzi, którzy nie działają jako przedstawiciele władz państwowych lub kościelnych”⁴¹. Definicja ta jest szczególnie cenna, ponieważ uwzględnia także przemoc werbalną, a co za tym idzie, wskazuje na proces dehumanizacji, jaki stosowano wobec religijnych przeciwników. Cechą odróżniającą tumulty, poza wspomnianymi w definicji N. Zemon Davis, od innych form przemocy interpersonalnej jest ich zbiorowy charakter. Tumulty w dawnej Rzeczypospolitej występowały w różnych postaciach, jak na przykład ataki na ministrów, napady na warsztaty i sklepy niekatolickiej ludności, niewątpliwie najgłośniejsze były jednak napady na śluby, zbory oraz cmentarze. Choć ze względu na dysproporcję w stosunku sił w warunkach polskich i litewskich do aktów przemocy dochodziło głównie ze strony katolików, to tumulty nie były powodowane wyłącznie przez zwolenników Rzymu⁴². Wszelkie te podkategorie tumultów często zlewały się z sobą i mogło dojść do wspomnianych zaburzeń jednocześnie. Aby zrozumieć jak mogło dojść do eskalacji przemocy względem ludności, która wyznawała tego samego Boga i w której żyłach płynęła ta sama krew, konieczne będzie pochylenie się nad katolicyzmem w Rzeczypospolitej końca XVI wieku jako systemem kulturowym⁴³ i przeanalizowanie, jakie czynniki sprawiły, że zderzenie kulturo-

⁴⁰ M. Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley 2000, s. 12.

⁴¹ N. Zemon Davis, *The Rites of Violence. Religious Riot in Sixteenth-Century France*, „Past & Present”, R. 59: 1973, s. 52.

⁴² Tamże, *passim* oraz J. Tazbir, *Piotr Skarga*, s. 69.

⁴³ Pisząc o katolicyzmie jako o systemie kulturowym, odwołujemy się do klasycznego już eseju Clifforda Geertza *Religion as a Cultural System* opublikowanego w C. Geertz, *Interpretation*

we między Kościołem rzymskim a wyznaniem protestanckimi przybierało dramatyczne formy. Kluczowe będzie dla nas rozumienie katolicyzmu jako jedynej ścieżki do zbawienia, przemiany postaw wobec herezji oraz proces wykluczania ze wspólnoty innowierców, a następnie ich demonizowanie.

II. CHRZEŚCIJAŃSTWO JAKO „KULTURA PRZEMOCY”?

1. Antynomie chrześcijaństwa

Jak to możliwe, że w ramach jednego systemu religijnego pojawić mogły się te dwie wypowiedzi:

„Jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi! Temu, kto chce prawować się z tobą i wziąć twoją szatę, odstaw i płaszcz! Zmusza cię kto, żeby iść z nim tysiąc kroków, idź dwa tysiące! [...] Kochaj swych nieprzyjaciół! Módl się za tych, którzy cię prześladują!”⁴⁴

Oto słowa Jezusa z Nazaretu według relacji ewangelistów. W innym zgoła tonie wypowiadał się święty Kościoła rzymskiego, Jan Chryzostom: „Uderz ich w twarz, bij ich wokół gęby, uświęć rękę swoją ciosem!”⁴⁵. Jak pogodzić zasadę miłości bliźniego i okrucieństwa wojen religijnych? Czy obecność tych sprzecznych z sobą nawoływań i praktyk oznacza, że chrześcijaństwo uległo wypaczeniu i utraciło „Ducha Ewangelii”? Być może, gdybyśmy wychodzili z perspektywy konfesyjnej, moglibyśmy uznać te wnioski za uzasadnione, tu jednak traktujemy chrześcijaństwo, a w szczególności katolicyzm, jako kategorię analityczną. W naszym przekonaniu chrześcijaństwo przyjmować może wiele form, także sprzecznych z tzw. „Duchem Ewangelii”⁴⁶. Dzieje się tak, ponieważ u źródeł chrześcijaństwa trudno szukać pewnej oczywistej esencji. Chrześcijaństwo jest religią o wielu korzeniach, a niepoślednie miejsce zajmuje w nim, odziedziczona po Starym Testamencie i obecna zwłaszcza w Apokalipsie, przemoc.

Relacja chrześcijaństwa do przemocy od samego początku była ambiwalentna. Jak zauważa Hamilton⁴⁷, a za nim Janusz Tazbir, chrześcijaństwo to bodaj

of Cultures, New York 1973. Podobną strategię badawczą, choć niezależnie od amerykańskiego antropologa, przyjęła Natalie Zemon Davis w *Rites of Violence*.

⁴⁴ Mt 5, 39–41, 44. Zob. również Łk 6, 29–36.

⁴⁵ Jan Chryzostom, *Homilies on the Statues* 1. 32. Cyt. za: M. Gaddis, *dz. cyt.*, s. 15. Por. P. Skarga, *Proces na konfederację*, [w:] P. Skarga, *Kazania przygodne i inne drobniejsze prace*, Wilno 1738, s. 145.

⁴⁶ Pojęcie to wydaje się nam wyjątkowo niejasne, gdyż zjawisko niezwykle złożone sprowadza się do swego rodzaju esencji „dobrej religii”. Gdy mówi się o „Duchu Ewangelii”, narzuca się pytanie: o której ewangelii mowa? lub nawet, o którym fragmencie ewangelii, uważanym przez nas za szczególnie ważny. Czy mówiąc o „ewangelii” mamy na myśli wyłącznie cztery narracje o nauczaniu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa z Nazaretu, czy też całą Biblię? Takie podejście ujawnia dużo więcej o nas samych, niż o czasach, którymi się zajmujemy.

⁴⁷ Hamilton [Jan Zbigniew Słojewski], *Małenka złota szubienica*, Warszawa 1970, s. 21–25.

jedyna religia, która swoim godłem uczyniła narzędzie męki⁴⁸. Choć chrześcijaństwo swą historię rozpoczęło jako religia prześladowana, to wkrótce po Edykcie Mediolańskim z 313 roku, na którego mocy przyznano wyznawcom Chrystusa swobodę kultu, wśród chrześcijan pojawili się radykałowie gotowi prześladować w imię wiary. Tekstem o kluczowym znaczeniu dla historii prześladowań przez chrześcijan jest *List 185 (De correctione Donatistorum)* Augustyna z Hippony, w którym doktor Kościoła wyróżnił prześladowania sprawiedliwe i niesprawiedliwe: „Jest prześladowanie niesprawiedliwe, to, którym bezbożni nękają Kościół Chrystusowy i jest prześladowanie sprawiedliwe, to, którym Kościół Chrystusowy nęka bezbożnych. [...] Kościół prześladowuje z miłości, bezbożni z okrucieństwa”⁴⁹. Uderza fenomenologiczne zaklasyfikowanie tego samego czynu w sposób całkowicie odmienny. Podobnie jak męczennika czyni nie kara, a sprawa, dla której umiera⁵⁰, tak i stwierdzenie okrucieństwa zależy od tego, kto jest katem, a kto ofiarą. W *Katechizmie albo nauce wiary i pobożności chrześcijańskiej* czytamy: „Są też jeszcze takowe zabijania, które mianowicie z Bożego rozkazania są. Synowie Lewi nic nie grzeszyli, którzy jednego dnia tak wiele tysięcy ludzi zabili: które morderstwo uczyniwszy, tak mówił do nich Mojżesz: Poświęciliście dziś ręce wasze Panu”⁵¹. Kolejny przykład oferuje nasz pamiętnikarz, Jan Chryzostom Pasek zanim miał przystąpić do służenia przy mszy, chciał umyć „ujuszone” ręce, jednak ks. Piekarski, jezuita, rozgrzeszył go, mówiąc: „Nie wadzi to nic, nie brzydzi się Bóg krwią rozlaną [dla] imienia swego”⁵². Kolejnym uderzającym elementem w relacji chrześcijaństwa i przemocy jest to, co Jonathan Ebel nazywa hermeneutyką inwersji⁵³. Wielokrotnie spotykamy się z sytuacją, że kiedy chrześcijanie znosili przemoc lub ją stosowali, starali się przekonać, że to, co wygląda strasznie, jest w rzeczywistości piękne, że okrucieństwo to miłosierdzie w przebraniu⁵⁴. Zadanie cierpień doczesnych miało w przekonaniu teoretyków i praktyków przemocy religijnej uchronić przed mękami wiecznymi. „Jeśli czyjeś serce jest we właściwym miejscu, to i zadawanie tortur może być bożą pracą”⁵⁵. Z hermeneutyką inwersji spotykamy się także w znanym tekście Piotra Skargi — *Upominanie*

⁴⁸ J. Tazbir, *Okrucieństwo w nowożytnej Europie*, s. 56.

⁴⁹ Św. Augustyn, *E 185*, 2, 11: „est persecutio iniusta, quam faciunt impii Ecclesiae Christi; et est iusta persecutio, quam faciunt impiis Ecclesiae Christi. [...] Proinde ista persequitur diligendo, illi saeviendo”.

⁵⁰ Tenże, *E 89*, 2: „Quod martyres veros non faciat poena, sed causa”. Na ten temat zob. M. Hanusiewicz-Levallee, *Okrucieństwo kacyrskie przeciw katolikom w Angliji, czyli polski głos w sporze o męczeństwo*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, R. 56: 2012, s. 37–60. Dziękuję prof. U. Augustyniak za udostępnienie mi tekstu przed publikacją.

⁵¹ *Katechizm albo nauka wiary i pobożności chrześcijańskiej*, Kraków 1568, s. 312–313.

⁵² J. Ch. Pasek, *Pamiętniki*, Wrocław 1979, s. 38, cyt. za: J. Tazbir, *Okrucieństwo w nowożytnej Europie*, s. 45–46.

⁵³ J. Ebel, *Christianity and Violence*, [w:] *Blackwell Companion...*, 150–158.

⁵⁴ Tamże, s. 150.

⁵⁵ Tamże.

do ewangelików..., w którym autor spalenie największej świątyni ewangelickiej w Rzeczypospolitej nazywa „igrzyskami dziecinnymi i zacząć”, a usiłowania katolickiego tłumu, by wyrugować wyznanie reformowane w Rzeczypospolitej, przedstawia jako obraz chrześcijańskiej troski i miłosierdzia⁵⁶. Czerpiąc z tradycji wywodzącej się co najmniej od św. Augustyna Piotr Skarga uważał, że przymus religijny łącznie z przelewaniem krwi w imię Stwórcy, to zajęcia miłe Bogu. Niezwykle charakterystyczny dla światopoglądu jezuita jest fragment żywotu św. Romualda z Camaldoli z *Żywotów świętych*, w którym czytamy:

Wtem przyszła Romualdowi nowina od mnichów z Rawenny, iż ojciec jego Sergiusz, który był już u św. Sewera mnichem w Rawennie został, wystąpić chce i powrócić do Egiptu świata tego. [...] Przystępszy do Rawenny pieszo i boso, [Romuald] gdy ojca takiego znalazł jako słyszał, a gdy mu słowa nie pomogły, w kłodę go wsadził za nogi, i gwoździami mocnymi przybił, i tak długo trapił ciało jego, aż ku sobie przyszedł, i ostatek żywota swego w prawej pokucie szczęśliwie dokonał. Dziękował ojciec bardzo synowi, iż tak ono potrzebne i święte okrucieństwo nad nim czynił⁵⁷.

Do wdzięczności zachęcał Skarga także ewangelików w swym *Upominaniu*, pisząc, aby „[dziękowali] Panu Bogu z nami [katolikami — przyp. I. H.], iż ona zapalczywość ciężką krzywdą i mordami pobudzona na murzech, a nie na ludziach wygasła”⁵⁸. Wydaje się jednak, że ewangelicy nie zrozumieli tego aktu chrześcijańskiej *charitatis*, bowiem jeden z nich w odpowiedzi Skardze pisał: „Nie chcieli kto dać sobie oczu zamydlić a we złą tonią mizernie zwiedzion być [...], albowiem w tym *Upominaniu* i *przestrodze* pod owczym runem [...] znacznie się pokazują jego wilcze kły srogie”⁵⁹. Autor stwierdza dalej, że „tak to historia, którą pisze, prawdziwa jako ono, iż baran w rzece poniżej pijąc wodę mącił wilkowi powyżej brodzącemu i sprawiedliwie mu tego gardłem przypłacił”. Stosując zasadę św. Augustyna odnośnie męczeństwa jezuita chwalał cierpliwość katolików i porównuje ich do Chrystusa wiszącego na krzyżu, czyniąc z nich tym samym męczenników za wiarę⁶⁰. Te właśnie słowa wzbudzają gniew i niepokój ze strony ewangelickiego komentatora, który nie bez racji zauważa, że „[upominacz] śmie zalecać lotry w tym tumultie pobite, zowiąc je męczennikami [...]. A to wszystko dlatego czyni, iżby drugim do tejże robótki tym chciwsze serce uczynił, a na drugi raz jeszcze lepiej je uzbroił”⁶¹.

⁵⁶ P. Skarga, *Upominanie do ewangelików i do wszystkich społem niekatolików, iż o skażenie zborów krakowskich gniewać się i nic nowego i burzliwego zaczynać nie mają* (1592), [w:] M. Korolko, dz. cyt., s. 179–198. Niezwykle ciekawą interpretację tekstu Skargi przedstawiła Joanna i Dariusz Maleszyńscy w pracy *Nienawiść i literatura...*

⁵⁷ P. Skarga, *Żywoty Świętych*, Kraków 1610, s. 541–542. Por. J. Tazbir, *Okrucieństwo w nowożytnej Europie*, s. 107.

⁵⁸ Tenże, *Upominanie do ewangelików...*, s. 180.

⁵⁹ Anonim, *Respons w porywczą dany na „Upominanie do ewangelików o zburzeniu zboru krakowskiego” i na przestrożę do katolików od kogoś uczynioną w roku 1592*, [w:] M. Korolko, dz. cyt., s. 219.

⁶⁰ P. Skarga, *Upominanie do ewangelików...*, s. 179–180.

⁶¹ Anonim, *Respons...*, s. 222.

Cechą „świętych opowieści”, do których zaliczają się przede wszystkim historie biblijne, ale można zaliczyć tu także hagiografię, jest to, że nie pozostają one wyłącznie historią opowiadaną o dawnych czasach. Są to wydarzenia *in illo tempore* — w owym [świętym — przyp. I. H.] czasie, które porządkują i nadają sens życiu człowieka. Historie te mają potencjał do ciągłego odtwarzania w ludzkim doświadczeniu⁶². Zawierają one wzorce osobowe wielkich świętych, patriarchów i przedstawicieli każdej kondycji ludzkiej, których zachowania, wedle tradycji kościelnej, cieszyły się boską aprobatą, i których naśladowanie miało zapewnić zbawienie. Żywoty te obfitują nieraz w opisy przemocy, a przemoc zawarta w księgach lub kazaniach formujących pobożność i charakter wiernego, mająca potencjał „wiecznego powrotu”, to przemoc o bardzo realnych konsekwencjach. Przyjrzyjmy się teraz kilku najczęściej powracającym polemikom międzywyznaniowych fragmentom biblijnym, w których odnaleźć można źródła religijnej przemocy.

1. Przemoc w Biblii — wybrane przykłady

Właściwością, która najbardziej wyróżniała judaizm spośród religii świata starożytnego, był monoteizm⁶³. W Księdze Wyjścia czytamy: „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią! Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył, ponieważ Ja Pan, twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym”⁶⁴. Przymierze, jakie zawarł Bóg z Izraelitami, nie było układem między Bogiem a sumą jednostek, lecz traktatem między bóstwem a „narodem”. Tym samym lud izraelski obowiązywała odpowiedzialność zbiorowa. Aby przeciwdziałać naruszeniu przymierza i narażeniu całego narodu wybranego na boski gniew, wprowadzono bardzo surowe metody zwalczania religijnego nonkonformizmu. Poniższy fragment ma tak doniosłe znaczenie w późniejszych dziejach prześladowań, a tym samym dla naszej analizy, że zasługuje na przytoczenie w całości:

Jeśli powstanie u ciebie prorok, lub wyjaśniasz snów, i zapowie znak lub cud, i spełni się znak albo cud, jak ci zapowiedział, a potem ci powie: »Chodźmy do bogów obcych — których nie znależ — i służmy im«, nie usłuchasz słów tego proroka, albo wyjaśniasz snów. Gdyż Pan, Bóg twój, doświadcza cię, chcąc poznać, czy miłujesz Pana, Boga swego, z całego swego serca i z całej duszy.

⁶² M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przekł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1974, s. 86–113.

⁶³ Nie zamierzamy zagłębiać się tutaj w rozważania uczonych odnośnie monoteizmu w starożytnym Izraelu i przechodzeniu od politeizmu poprzez henoteizm, aż do monoteizmu. Dla uproszczenia przyjmijmy, że starożytny Judaizm był religią w pełni monoteistyczną.

⁶⁴ Wj 20, 4–5. Wszelkie cytaty z Biblii pochodzą z wydania *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 4, Poznań 2004.

Za Panem, Bogiem swoim, pójdiesz. Jego się będziesz bał, przestrzegając Jego poleceń. Jego głosu będziesz słuchał, Jemu będziesz służył i przyłgniesz do Niego. Ów zaś prorok lub wyjaśniacz snów musi umrzeć, bo chcąc cię odwieść od drogi, jaką iść ci nakazał Pan, Bóg twój, głosił odstępstwo od Pana, Boga twego, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej, wybawił cię z domu niewoli. W ten sposób usuniesz zło spośród siebie. Jeśli cię będzie pobudzał skrycie twój brat, syn twojej matki, twój syn lub córka albo żona, co na łonie twym spoczywa albo przyjaciel tak ci miły, jak ty sam, mówiąc: »Chodźmy, służmy bogom obcym«, bogom, których nie znałeś ani ty, ani przodkowie twoi — jakimś spośród bóstw okolicznych narodów, czy też dalekich od jednego krańca ziemi do drugiego — nie usłuchasz go, nie ulegniesz mu, nie spojrzysz na niego z litością, nie będziesz miał miłosierdzia, nie będziesz tail jego przestępstwa. Winienes go zabić, pierwszy podniesiesz rękę, aby go zgładzić, a potem cały lud. Ukamienujesz go na śmierć, ponieważ usiłował cię odwieść od Pana, Boga twego, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli. Cały Izrael, słysząc to, ulęknie się i przestanie czynić to zło pośród siebie. Jeśli usłyszysz w jednym z miast, które Pan, Bóg twój, daje ci na mieszkanie, że wyszli spośród ciebie ludzie przewrotni i uwodzą mieszkańców swego miasta mówiąc: »Chodźmy, służmy obcym bogom!«, których nie znacie — przeprowadzisz dochodzenia, zbadasz, spytasz, czy to prawda. Jeśli okaże się prawdą, że taką obrzydliwość popełniono pośród ciebie, mieszkańców tego miasta wybijesz ostrzem miecza, a samo miasto razem ze zwierzętami obłożysz kłatwą. Cały swój łup zgromadzisz na środku placu i spalisz ogniem — miasto i cały łup jako ofiarę ku czci Pana, Boga twego. Zostanie ono wiecznym zwaliskiem, już go nie odbudujesz⁶⁵.

Biblia to księga potężna w swym bogactwie i znaczeniu, zawierająca w zarodku niemal wszystko do czego zdolny jest człowiek, zarówno akty największego miłosierdzia jak i niewyobrażalnego okrucieństwa. Ze względu na swój sakralny charakter i opinie prawdziwego słowa bożego jest to księga tyleż zbawienna, co i niebezpieczna. Mówiąc o Biblii jako o źródle moralności nie wolno zapomnieć, że nie jest to wyłącznie skarbnica takich tekstów jak dekalog, ale także księga, w której wprowadzono koncepcję wojny świętej⁶⁶, w której opisano rzezie dokonywane przez Izraelitów na podbijanej ludności, a także wprowadzono koncepcje z Księgi Powtórzonego Prawa przywołane powyżej. A wszystko to, w imię i zgodnie z wolą Boga, który ludowi swemu miał nakazać: „Nie zabijaj!”⁶⁷

Jak wspomnieliśmy, Biblia to księga różnorodna. Różnorodność ta sprawiała nieraz wiele problemów autorom nawołującym do nienawiści i nietolerancji. Jedną z najpotężniejszych broni w ręku walczących o wolność sumienia był fragment Ewangelii wg św. Mateusza, a mianowicie przypowieść o kąkolu (chwaście)⁶⁸. Słowa *Sinite utraque crescere usque ad messem* (*Pozwólcie obojgu rósć aż do żniw*)⁶⁹ interpretowane były przez zwolenników tolerancji jako pozostawienie Bogu przywileju sądenia o tym, kto jest kąkołem, a kto pszenicą. Bardzo pięknie pisał na ten temat w 1632 roku brat polski, Jan Crell:

⁶⁵ Pwt 13, 2–17.

⁶⁶ Lb 31, 1–31.

⁶⁷ Wj 20, 13.

⁶⁸ Mt 13, 24–30.

⁶⁹ Mt 13, 30.

Należy też słuchać rady tego gospodarza, który zabraniał swym sługom wyrwać kąkol, aby przypadkiem nie wyrwali jednocześnie i pszenicy, i nakazywał im, by dali mu rosnąć aż do żniw. Niech pszenica nie żąda dla siebie prawa wyrwania siłą kąkol, albowiem i kąkol uważa siebie za pszenicę, zażąda dla siebie prawa wyrwania pszenicy, a że na świecie, w glebie rodzącej raczej błędy niż cnotę i pobożność, obficie wschodzi kąkol niż pszenica, przeto kąkol raczej zdobędzie to prawo niż pszenica⁷⁰.

Jednak podobne argumenty nie przemawiały do tych, którzy mieli absolutną pewność kto jest kąkołem, a kto pszenicą. Według Piotra Skargi, Jezus w przywołanym fragmencie ewangelii chciał powiedzieć, że należy się wstrzymać od wyrwania kąkol, czyli prześladowania przeciwników religijnych, tam gdzie przyniosłoby to zbyt duże straty lub okazało się niemożliwe do przeprowadzenia, natomiast w sytuacji, gdyby nadarzyła się okazja wyrwania kąkol przy małym ryzyku dla pszenicy, nie należy się wstrzymywać, lecz wyrwać jak najszybciej i równie skutecznie⁷¹. Nieco inną interpretację przedstawia Stanisław Zaborowski, który twierdzi, że wstrzymanie się przed wyrwaniem odnosi się wyłącznie do grzechów ukrytych lub tych, których nie można wyrugować ze względów na ich powszechność⁷². Zauważmy, że Zaborowski nie stosuje powyższej interpretacji Mt 13, 24–30 w stosunku do grzesznych⁷³. Nie sposób nie zauważyć, że dominująca rolę w „wołaniu na tumult” odgrywał Stary Testament. To właśnie z tej części Biblii pochodzi olbrzymia większość fragmentów wykorzystywanych przez kaznodziei tak po stronie katolickiej, jak i reformowanej w celu dławienia tolerancji religijnej⁷⁴. To właśnie tu znajdowano obraz dzieci rozszarpywanych przez niedźwiedzice, ponieważ odważyły się naśmiewać z łysiny Elizeusza⁷⁵, to tutaj czytano o Izebel tratowanej przez konie i pożeranej przez psy⁷⁶, śpiewając przy tym za Dawidem: „Zabijałem wszyscy grzeszniki na ziemi, abych wygubił z miasta Pańskiego wszyscy którzy nieprawość czynią”⁷⁷. W Rzeczypospolitej ewangelicy wykształcili, być może ze względu na swój status prześladowanej mniejszości, odmienne od zachodnich postawy wobec Starego Testamentu. Polemizując ze Skargą autor *Responsu...* pisał: „te dekryty i przykłady, które przywodziś z Starego Testamentu o zabijaniu bluźnierców a heretyków nie należą do Nowego Testamentu a Kościoła chrześcijańskiego”⁷⁸.

⁷⁰ J. Crell, *O wolność sumienia*, przekł. I. Lichońska, wstęp i oprac. Z. Ogonowski, Warszawa 1957, s. 57.

⁷¹ P. Skarga, *Proces na konfederację*, s. 142.

⁷² S. Zaborowski, *Traktat w czterech częściach o naturze praw i dóbr królewskich oraz o nauce królestwa i o kierowaniu państwem*, przeł. Henryk Litwin, Jacek Staniszewski, oprac. Henryk Litwin, Kraków 2005, II 12, 13.

⁷³ Tamże, III 9, 11.

⁷⁴ N. Zemon Davis, *dz. cyt.*, s. 67, J. Tazbir, *Okrucieństwo w nowożytnej Europie*, s. 42–43.

⁷⁵ 2 Krl 2, 23–25.

⁷⁶ 2 Krl 9, 30–37.

⁷⁷ Ps 101, 8, cyt. za: *Katechizm albo nauka wiary i pobożności chrześcijańskiej*, s. 312.

⁷⁸ Anonim, *Respons...*, s. 226.

2. Tolerancja i herezje

a) pojęcie tolerancji

Kluczowym terminem przy opisywaniu stosunków wyznaniowych w XVI i XVII wieku jest pojęcie tolerancji. W dzisiejszym dyskursie termin ten nabral wydzwiku wyraźnie pozytywnego. Tolerancyjność uchodzi za cnotę i kluczową cechę otwartych umysłów. Traktuje się ją tym samym jako cel sam w sobie, zapominając jednocześnie, że nie jest to pojęcie ani o znaczeniu pozytywnym, ani nawet neutralnym. Zakłada ono bowiem relację między dwiema stronami o nierównym stosunku sił: tolerującą i tolerowaną. Warto także dodać, iż rozumienie tolerancji zarówno w epoce nowożytnej jak i w dzisiejszej literaturze przedmiotu bardzo się różni. Zgodnie z pierwotnym znaczeniem słowa *tolero, are* — cierpieć, znosić, tolerancja w szesnastowiecznym rozumieniu miała czysto negatywną konotację. Można w tym miejscu przytoczyć wnioski Williama H. Husemana:

W analizie pól semantycznych ukazane zostały ekstremalnie negatywne konotacje rodziny wyrazów *tolérér*; tym samym nie wzbudza zdziwienia fakt, że przeciwnicy koegzystencji dobierali słowa, które uwypuklały niepomyślne aspekty takiej praktyki; protestanci mogli być „tolerowani” podobnie jak toleruje się, cierpi, znosi, wytrzymuje ból, tyranię, chorobę czy burdele w mieście⁷⁹.

Również Cesare Ripa, autor klasycznego dzieła *Ikonologia* (1593), nie uważał tolerancji za coś szczytnego: „Tolerować to znaczy nosić jakiś ciężar znosząc jego brzemień ze względu na jakiś dobry cel. A ciężary te to brzemiona duszy, która ze względu na cnotę musi dźwigać i znosić zgryzoty i przykrości symbolizowane przez głaz, ciężarem swym uciskający tego, kto pod nim jest”⁸⁰.

Za literaturą przedmiotu wyróżnić można kilka interpretacji pojęcia „tolerancja”:

- brak ingerencji mimo negatywnej oceny poglądów lub czynów;
- akceptacja odmienności w zakresie poglądów lub czynów;
- wyrzeczenie się przymusu przy próbach zmiany cudzych poglądów lub działań uznanych za złe lub błędne⁸¹.

⁷⁹ W. H. Huseman, *The expression of the idea of toleration in French during the sixteenth century*, „Sixteenth Century Journal”, R. 15: 1984, s. 293–310, cyt. s. 306, cyt. za: W. Kriegseisen, *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo-kościół między reformacją a oświeceniem*, Warszawa 2011, s. 17–18: „In analysis of their semantic environments, the extremely negative connotations of the family *tolérér* have been demonstrated; it is therefore not surprising that opponents of coexistence would choose words which emphasize the unfavourable aspects of such a policy; the protestants could be »tolerated« much as one would tolerate, bear endure, put up with intense pain, tyranny, sickness, or bordellos in the city”.

⁸⁰ C. Ripa, *Ikonologia*, przekł. I. Kania, Kraków 2002, s. 395.

⁸¹ W. Kriegseisen, *dz. cyt.*, s. 20.

Dla czasów wczesnonowożytnych możemy przyjąć następującą definicję tolerancyjności: jest to postawa jednostek lub grup społecznych, będących w stanie prowadzić prześladowania względem innych jednostek lub grup społecznych, których poglądy lub zachowania uważa się za błędne lub gorszące, zakładająca zaniechanie stosowania jakichkolwiek form represji wobec głosicieli spornych idei i wykonawców takich czynności. Koniecznym jest zaznaczenie, że tolerowane są osoby, a nie głoszone przez nie poglądy, te ostatnie niezależnie od stopnia tolerancyjności są przedmiotem polemik. Tolerancja w różnych czasach i miejscach mogła znacznie różnić się co do stopnia, toteż o państwie tolerancyjnym można mówić, kiedy plasuje się ono między minimum, to jest zezwala na wolność sumienia a maksimum, jakim jest zapewnienie swobody kultu publicznego⁸². Warto jeszcze raz podkreślić, że tolerancja nie jest tożsama z równouprawnieniem, a tym bardziej z afirmacją tolerowanych poglądów. Czy, aby być w stanie afirmować poglądy, których samemu się nie podziela, nie byłoby koniecznym podważenie wartości swoich własnych przekonań?

b) herezje

Herezja podobnie jak piękno mieści się w oku obserwatora⁸³. Rozumiemy przez to, że herezja w sensie obiektywnym nie istnieje — jest społecznym konstruktem⁸⁴. Grecki termin *hairesis* oznaczał pierwotnie wybór i miał wydźwięk neutralny. Jako określenie poglądów sprzecznych z doktryną np. chrześcijańską, a roszcujących sobie prawo do bycia uznawanymi za ortodoksyjne, termin ten pojawia się najwcześniej w Drugim Liście Świętego Piotra⁸⁵. Określenie przeciwników mianem heretyków miało charakter ściśle stygmatyzujący i klasyfikowało ich jako niechrześcijan — wyłączało poza wspólnotę. Jednym z najbardziej podstawowych elementów spajających wspólnotę był ołtarz. Nie bez powodu sakrament Eucharystii — komunია (łac. *communio*), znaczy tyle, co wspólnota. Brak uczestnictwa w życiu sakramentalnym Kościoła rzymskiego stawiał protestantów w znacznym stopniu poza wspólnotą⁸⁶. Zwróćmy uwagę na pewien paradoks związany z używaniem określenia ‘heretyk’. Każda grupa wyznaniowa, która uważała

⁸² Tamże, s. 17–37. Interesujący artykuł dobrze wprowadzający do problematyki tolerancji w epoce wczesnonowożytnej znaleźć można w *Europe 1450–1789*, red. J. Dewald, New York 2003, vol 5, hasło: *Toleration*.

⁸³ R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society*, wyd. 2, Oxford 2007, s. 64: “heresy exists only in so far as authority chooses to declare its existence”.

⁸⁴ Przełomową pracę na temat relacji herezji i ortodoksji wydał w 1934 roku Walter Bauer (*Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia 1971). Autor argumentował w niej, iż w przypadku najwcześniejszych form chrześcijaństwa nie można mówić o jednej ortodoksji, która od początku miała pozycję dominującą, lecz o wielu chrześcijaństwach, wśród których wyścig o dominację aż do końca III wieku pozostawał nierozstrzygnięty.

⁸⁵ 2 P 2, 1.

⁸⁶ J. Bossy, *The Mass as a social institution*, “Past and Present”, R. 100: 1983, s. 29–61.

się za chrześcijańską przypisywała sobie kontynuowanie tej jedynej prawdziwej tradycji pochodzącej rzekomo od apostołów lub nawet z bezpośredniego objawienia. Tymczasem doktryny tych ‘wielu chrześcijaństw’ różniły się między sobą tak bardzo, że trudno było mówić o możliwości pogodzenia. Prawda była jedna, lecz każdy z tych ‘odłamów’ przypisywał sobie jej posiadanie. Żadna grupa wyznaniowa nie chciała określać się mianem heretyckiej, to jest takiej, która wybrała źle. Przykładowo gnostycy nazywali siebie niejednokrotnie ortodoksami, zaś tych którzy z czasem odnieśli zwycięstwo i do historii przeszli jako katolicy, nazywali właśnie heretykami. Zamiast definicji herezji, po którą odsyłamy do doskonałych artykułów zamieszczonych w *Encyclopedia of Religion*⁸⁷, przedstawimy definicję ortodoksji: ortodoksja to herezja, której się udało.

Idąc w ślady Roberta I. Moore’a⁸⁸ pragniemy zauważyć, że heretyków, żydów, trędowatych lub homoseksualistów prześladowano nie dlatego, że przynależące do tych grup jednostki posiadały pewne szczególne cechy, które pociągały za sobą prześladowania. Jediną wspólną cechą tych grup było to, że stanowiły one cel prześladowań zarówno ze strony władz, jak i nieformalnie poprzez liczne tumulty, pogromy i samosądy⁸⁹. Innymi słowy to prześladowca posiadać musi cechy, które do prześladowań popychały. Wraz z wykrystalizowaniem się warstwy *literati*, którzy zaczęli odgrywać coraz większą rolę zarówno w życiu państwa jak i Kościoła, zaczęto kłaść zdecydowany nacisk na poprawność doktrynalną. Na okres między 1184 (bulla Lucjusza III *Ad abolendam*) a 1231–1233 (ustanowienie inkwizycji papieskiej) przypada niezwykle intensywne akcje legislacyjne przeciwko heretykom. Wbrew twierdzeniom wcześniejszej literatury, nie świadczy to o niezwyklej aktywności ruchów heterodoksyjnych w tym okresie, a o niezwyklej wyczuleniu tak władz świeckich, jak i duchownych⁹⁰.

Bardziej niż działalność legislacyjna w XII i XIII wieku interesuje nas pojawiające się w tym okresie postrzeganie heretyka jako nosiciela zarazy/zmazy, która zagraża dobru całej *communitas* chrześcijańskiej. Biorąc pod uwagę powyższe rozważania, stwierdzić można, że wszystkie prześladowane w wiekach średnich grupy sprowadzały się w umysłach prześladowców do kategorii zdemonizowanego „obcego”. Tym samym wewnątrz tej zbiorowej kategorii łatwo dochodziło do wymieszania cech. Przyjrzyjmy się teraz, jak zlewały się z sobą wyobrażenia prześladowających o heretykach i trędowatych.

Zgodnie z dzisiejszym stanem wiedzy trąd, zwany także chorobą Hansena, powodowany jest przez *mycobacterium leprae*. Uważa się jednak, że choroba ta nie jest tożsama ze schorzeniem, z jakim stykamy się w Księdze Kapłańskiej⁹¹. Trudno mówić o jednolitej postawie wobec trędowatych, tutaj chcielibyśmy zwrócić

⁸⁷ *Encyclopedia of Religion, Second Edition*, red. L. Jones, vol 6. Detroit–New York 2005, hasła: *Heresy: an overview* oraz *Heresy: Christian concepts*.

⁸⁸ R. I. Moore, *dz. cyt.*

⁸⁹ Tamże, s. 63.

⁹⁰ Zob. Z. N. Brooke, *Europe 911–1198*, London 1938, s. 457, przyp. za: R. I. Moore, *dz. cyt.*, s. 2.

⁹¹ O postrzeganiu trądu w średniowieczu R. I. Moore, *dz. cyt.*, 42 n. Biblijny opis trądu Kpł 13–14.

uwagę na jedną z możliwych interpretacji tej choroby, choć w żadnym wypadku nie jedyną. Już w Kodeksie Rotariego (c. 635 roku), króla Longobardów, stwierdza się, że trąd jest skutkiem ciężkich grzechów⁹². Wśród grzechów powodujących trąd z czasem na pierwsze miejsce wysunęła się herezja. Około roku 1130 Wilhelm Mnich skierował następujące słowa do Henryka z Lausanne, słynnego swego czasu heretyka: „Tyś też jest trędowatym, oszpeconym przez herezję i wykluczonym od stołu pańskiego za sprawą sądu kapłana. Zgodnie z prawem należy, abyś z odkrytą głową i w łachmanach, a z ciałem pokrytym skażoną i ohydną powłoką, krzyczał nieustannie, żeś trędowaty, heretyk i nieczysty i musiał żyć poza obozem, czyli poza Kościołem”⁹³. Fragment ten doskonale ukazuje jak w obrębie jednej kategorii zdołano połączyć wyobrażenia o dwóch typach prześladowanych grup. Związki te nie kończą się na sporadycznych wzmiankach w prawodawstwie królestw barbarzyńskich czy też w kaznodziejstwie. Wypowiedzi tego typu znajdujemy całe mnóstwo. Dla podkreślenia tego związku przytoczmy jeszcze dwie, w naszym przekonaniu najbardziej dobitne: „Poprzez trąd rozumiemy nic innego jak skazę grzechu” oraz bardzo znamiennej kwestię Hrabana Maura (zm. 856) z jego pracy *De Medicina*: „trąd jest fałszywą doktryną heretyków... trędowaci są heretykami, którzy bluźnią przeciw Jezusowi Chrystusowi”⁹⁴. Zarówno trąd i herezję postrzegano tym samym jako skazę na *Corpus Mysticum Christi* — Kościele i usiłowano „oczyścić” wspólnotę chrześcijańską z tejsze zmazy. Dodatkowym elementem potwierdzającym jak ściśle postrzegano związek herezji z trądem jest sposób karania (o ile w ogóle zdecydowano się na prześladowania) tych dwóch „występków” — spalenie na stosie. Jak powszechnie wiadomo ogień uchodził za jeden z najpotężniejszych środków symbolicznego oczyszczenia.

Związek między herezją a zarazą lub trucizną pozostawał niezwykle aktualny w XVI i XVII wieku. Cesare Ripa herezję charakteryzuje następująco: „Wymierowana starucha o przerażającym wyglądzie; z jej ust bucha dymny płomień [...]. W lewej dłoni trzyma rozchyloną księgę, z której wylaniają się węże; prawą jakby zamierzała rzucić cały ich spłot”⁹⁵.

Dla olbrzymiej większości ludzi żyjących na przełomie XVI i XVII wieku koncepcja herezji jako konstruktu społecznego była całkowicie obca. Przywołajmy w tym miejscu definicję ‘heretyka’, jaką umieszcza w swoim dziele *Proces na konfederacyję*, „szermierz kontrreformacji” — Piotr Skarga: „To jest heretyk, który dla doczesnego jakiego pożytku, a zwłaszcza dla chwały i przełożenstwa, fałszywe

⁹² R. I. Moore, *dz. cyt.*, s. 45.

⁹³ Tamże, s. 58. Zob. tenże, *Heresy as Disease; Origins of European Dissent*, s. 246–50: “You too are a leper, scarred by heresy, excluded from communion by the judgment of the priest, according to the law, bare-headed, with ragged clothing, your body covered by an infected and filthy garment. It befits you to shout unceasingly that you are a leper, a heretic and unclean, and must live alone outside the camp, that is outside the church”.

⁹⁴ Tamże, s. 59: “by leprosy we understand nothing other than the stain of sin” oraz “Leprosy is the false doctrine of heretics [...] lepers are heretics blaspheming against Jesus Christ”.

⁹⁵ C. Ripa, *dz. cyt.*, s. 42–43.

i nowe nauki rodzi, abo za nimi idzie”⁹⁶. Dla naszego autora herezja to nie tylko coś realnego, ale to coś bardzo niebezpiecznego. W jego przekonaniu poglądy heretyckie, to takie, które nie tylko uniemożliwiają indywidualne zbawienie, ale poprzez przenoszenie religijnej zmazy zagrażają pomyślności całego królestwa.

Przyczyny, dla których niemożliwe było, zdaniem Piotra Skargi, pokojowe współzycie „rozdzielonych w wierze”, można podzielić na kilka kategorii:

1. Heretycy zdaniem Skargi bluźnią Bogu i świętym, sprowadzając w ten sposób ich gniew na Rzeczpospolitą,
2. Heretycy zatrują swą nauką dusze i uniemożliwiają osiągnięcie zbawienia,
3. Niezgodność z Biblią, z prawem kanonicznym, z opiniami Ojców Kościoła, z prawem cesarskim (Kodeksem Justyniana), z prawem naturalnym i prawem stanowionym (tutaj szczególnie konfederacja korczyńska⁹⁷),
4. Pogląd, iż *dissidium in causa religionis* prowadzi do równego rozróżnienia w sprawach państwowych, a tym samym do zguby państwa.
5. Naczelnym obowiązkiem państwa jest umożliwienie swym wiernym zbawienia, które zgodnie z opinią Skargi i myślących podobnie do niego, osiągnąć można wyłącznie w Kościele katolickim.
6. Innowiercy przywłaszczyli sobie kościoły i dobra kościelne, tym samym gwałcąc zapisy dawnych donatorów.
7. (*Implicite*) Fakt, iż protestanci zrywają z katolicką tradycją sprawia, iż katolicy tracą poczucie oczywistości swojego systemu wierzeń, a tym samym pojawia się spór o to, kto posiada prawdę, czyli o możliwość osiągnięcia zbawienia. Spór ten wymaga ponownego zdefiniowania własnej tożsamości zarówno względem religijnych konkurentów, jak wśród samych katolików.

Analiza powyższych punktów ma zasadnicze znaczenie w objaśnieniu przyczyn, dla których kaznodzieje katolicycy nawoływali do gwałtownych wystąpień przeciwko protestantom. Zanim pochylimy się na tymi tezami, koniecznym wydaje się wspomnienie o dokumencie kluczowym dla zrozumienia stosunków międzywyznaniowych w Rzeczypospolitej końca XVI wieku i pierwszej połowy XVII wieku — konfederacji warszawskiej. *Confoederatio Generalis Varsoviensis* uchwalona 28 stycznia 1573 była dla Rzeczypospolitej pisemną gwarancją pokoju religijnego, uchwaloną w czasach, kiedy Europę rozdzierały wojny religijne. Warto w tym miejscu przytoczyć najistotniejszy dla naszego problemu *passus* konfederacji:

⁹⁶ P. Skarga, *Proces na konfederację*, s. 127. Skarga cytuje tutaj ustęp z pierwszego paragrafu *De utilitate credendi* św. Augustyna: „haereticus est, **ut mea fert opinio**, qui alicuius temporalis commodi, et maxime gloriae principatusque sui gratia, falsas ac novas opiniones vel gignit vel sequitur”. Warto podkreślić, że dla Skargi przedstawiona tu definicja jest swego rodzaju opisem heretyka, a nie jak w przypadku Augustyna, prywatną na ten temat opinią.

⁹⁷ Konfederacja korczyńska uchwalona w 1438 i skierowana przeciwko husytom została uchylona w 1573. Skarga popełnia więc w tym wypadku nierzadkie, a jakże dla niego wygodne, nadużycie.

A iż w Rzeczypospolitej naszej jest dissidium niemałe in causa religionis christianae [różność niemała z strony wiary krześcijańskiej], zabiegając temu, aby się z tej przyczyny między ludźmi sedycja [rozruchy] jaka szkodliwa nie wszczęła, którą po inszych królestwach jaśnie widzimy, obiecujemy to spólnie, *pro nobis et successoribus nostris in perpetuum, sub vinculo iuramenti, fide, honore et conscientiis nostris* [za nas i za potomki nasze na wieczne czasy pod obowiązkiem przysięgi, pod wiarą, czią i sumnieniem naszym], iż którzy jestechmy *dissidentes de religione* [różni w wierze], pokój między sobą zachować, a dla różnej wiary i odmiany w Kościelech krwi nie przelewać, ani się penować *confiscatione bonorum*, pocziwością, *carceribus et exilio* [karać odsądzeniem majątności, na honorze, więzieniem i wygnaniem], i zwierzchności żadnej ani urzędowi do takowego progressu [do takowego postępk]u żadnym sposobem nie pomagać. I owszem, gdzie by ją kto przelewać chciał, *ex ista causa* [z tego powodu] zastawiać się o to wszyscy będziemy powinni, choćby też za pretekstem dekretu albo za postępkem jakim sądowym kto to czynić chciał⁹⁸.

Na podkreślenie zasługuje kilka elementów. Po pierwsze wbrew opinii późniejszych polemistów konfederacja warszawska nie mówi o równouprawnieniu wszystkich religii i wyznań, lecz o zaniechaniu użycia jakichkolwiek form przesładowań wewnątrz chrześcijaństwa⁹⁹. Co ciekawe z postanowień konfederacji warszawskiej wyłączano braci polskich, których katolicy i ewangelicy zgodnie uważali za znajdujących się poza obrębem *Christianitatis*¹⁰⁰. Po drugie konfederacja układana i dyskutowana była przez przedstawicieli wszystkich stanów, a zarzut jakoby uchwalona została przez bardzo niewielu przedstawicieli stanowych jest jawnie absurdalny, gdyż nie sposób wymagać od jakiegokolwiek prawa uchwalonego w wielkim państwie, by legitymowało się pełnym społecznym konsensusiem (nawet wśród warstw wyższych). Nie mniej chybiony jest argument jakoby konfederacja warszawska była ciałem obcym w prawie Rzeczypospolitej. Należy pamiętać, że wprowadzenie fragmentów konfederacji warszawskiej do Artykułów Henrykowskich oznaczało, że stały się one obowiązującym prawem. Zaś w Wielkim Księstwie Litewskim włączono akt konfederacji warszawskiej do III Statutu Litewskiego (1588)¹⁰¹. Na uwagę w tym kontekście zasługuje jeszcze co najmniej jedno zagadnienie. Krytycy konfederacji wielokrotnie wypominali, że mamy w tym przypadku do czynienia z heretyckim w duchu dokumentem. Tymczasem nawet powierzchowna znajomość okoliczności powstania *Confoederatio Generalis Varsoviae*, czy też przyjrzenie się liście podpisów, nie pozostawia wątpliwości, że tekst ten świadomie podpisali nie tylko ewangelicy, ale także liczni katolicy¹⁰². Ponadto już obrońcy konfederacji warszawskiej z czasów gorących wokół niej polemik zauważyli, że konfederacja z zasady uchwalana jest przez ludzi w pewien sposób „rozróżnionych dla zabezpieczenia niepokoju, a wojnie”¹⁰³.

⁹⁸ *Akt Konfederacji Warszawskiej*, [w:] M. Korolko, *dz. cyt.*, s. 174.

⁹⁹ Literatura polemiczna wokół konfederacji warszawskiej jest niezwykle obfita. Zestawienie podstawowych broszur polemicznych znajduje się w W. Sobieski, *Nienawiść wyznaniowa...*, s. 104, przyp. 1. Zob. także M. Korolko, *dz. cyt.*, rozdział III oraz X.

¹⁰⁰ Anonim, *Respons...*, s. 225.

¹⁰¹ W. Kriegseisen, *dz. cyt.*, s. 543.

¹⁰² M. Korolko, *dz. cyt.*, s. 49–52.

¹⁰³ Anonim, *Respons...*, s. 227.

W badaniach nad przemocą religijną równie ważne jak ustalenie przyczyn, dla których do aktów przemocy dochodziło, jest zastanowienie się, co sprawiało, że w obrębie tej samej kultury znajdowali się tacy, którzy świadomie i uczciwie wobec siebie oraz Boga optowali za pokojowym współzyciem w kraju tych, którzy są „*dissidentes in causa religionis*”¹⁰⁴. Sama konfederacja warszawska została pojęta na synodzie piotrkowskim w 1577 roku, kiedy to przyjęto także postanowienia Soboru Trydenckiego. Synod piotrkowski to moment przełomowy w historii stosunków międzywyznaniowych w Rzeczypospolitej. Dostrzegł to także anonimowy autor *Oliwki pokój niosącej* (1597) pisząc: „Zaraz po tym synodzie [katolicy — przyp. I. H.] zaczęli się tak zachowywać, jak gdyby wzorem Kataliny napili się wina zmieszanego z krwią ludzką”¹⁰⁵. Warto też pochylić się nad argumentem Skargi jakoby konfederacja jako uchwalona *tempore interregni* nie miała mocy prawnej¹⁰⁶. Świadczy to o kompletnym niezrozumieniu szlacheckiej kultury politycznej lub świadomej grze retorycznej Skargi. W Rzeczypospolitej bowiem to szlachta była suwerenem, to ona sejmując stanowiła prawo. Z zapalem polemisty temu przekonaniu dał wyraz autor *Responsu...*: „to namocniejsze prawo, które sobie *libera Respublica nullo obstaculo impedita, tempore interregni* uchwała, a królom do przysiężenia podawa”¹⁰⁷. Jezuita najwyraźniej zapomniał, że żył w państwie, które mieniło się nie *regnum sacerdotale*, a *Respublica*. Na temat władzy królewskiej, także polemizując ze Skargą, wypowiedział się autor *Oliwki...*: „Miasta bowiem są jakby ojcowizną całej Rzeczypospolitej i nawet król bez jej zgody nie może ich ani sprzedać, ani oddać, ani obłożyć podatkami, **jako że jest on przeciw poddanym królestwa** [podkr. moje — I. H.]”¹⁰⁸.

Pora powrócić do wspomnianych powyżej sześciu (i siódmej wyrażanej nie wprost) też Piotra Skargi o niemożliwości pokojowego współzycia między różnymi grupami wyznaniowymi.

Teza pierwsza: Heretycy bluźnią Bogu i świętym, sprowadzając w ten sposób ich gniew na Rzeczpospolitą. Dla czytelnika żyjącego w wysoce zsekularyzowanym XXI wieku zarzut ten wydawać może się błahy, nie był jednak takim w dobie przedindustrialnej. Dla człowieka, który obracał się w realiach XVI lub XVII

¹⁰⁴ Problemem tym z punktu widzenia ewangelików zajmowała się Urszula Augustyniak, *Non de fide sed de securitate pacis. Wiara i polityka w poglądach ewangelików w Rzeczypospolitej w latach 1631–1632*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, R. 44: 2000, s. 71–100. Ciekawym podejściem wydaje nam się analiza postaw ewangelików oraz katolików, zwanych przez przeciwników politykami, z punktu widzenia tzw. „*civil religion*”. Umożliwiło by to badanie prób pokojowego współzycia „rozdzielonych w wierze” ponad podziałami wyznaniowymi. Inspiracją może tu być artykuł Roberta N. Bellah, *Civil Religion in America*, „Journal of the American Academy of Arts and Sciences”, R. 96: 1967, z. 1, s. 1–21.

¹⁰⁵ Anonim, *Oliwka pokój niosąca*, s. 343.

¹⁰⁶ P. Skarga, *Upominanie do ewangelików...*, s. 180, 194. Argument ten pojawia się obficie we wszystkich pismach Skargi zwalczających konfederację warszawską.

¹⁰⁷ Anonim, *Responsu...*, s. 227.

¹⁰⁸ Anonim, *Oliwka pokój niosąca*, s. 347.

wieku i interpretował świat w ramach jednego z wyznań chrześcijańskich, nie do przecenienia jest przekonanie o tym, że żywot doczesny — krótki, przepelniony cierpieniem, chorobami, codziennym lękiem przed tym, co przyniesie jutro, był niemal niczym w porównaniu z wiecznością i pełnią szczęścia, jaką miało gwarantować zbawienie. Herezja (a termin ten obowiązywał wśród niemal wszystkich konfesji) była przede wszystkim afrontem wobec Boga, brak dążeń do jej stłumienia, zwłaszcza dla katolików, świadczyć miał o niedostatecznej pobożności i sprowadzić mógł gniew boży. Piotr Skarga pisał: „Gdy syn oszaleje, a do matki [Kościoła katolickiego — przyp. I. H.] się z ostrym mieczem rzuci: izali to dobry brat, izali to dobry syn, który szalonemu bratu miecza nie wydrze? który matki nie broni, a zabić ją dopusza? Izali nie sam ją zabija, gdy bronić mogąc nie broni? Izali na jej zamordowanie nie przyzwala?”¹⁰⁹ Jezuita obarcza tym samym katolików nieskłonnych do wystąpień antyprotestanckich odpowiedzialnością za krzywdę wyrządzoną Bogu i Kościołowi. Dla człowieka lękającego się o swoje zbawienie zarzuty te miały doniosłe znaczenie. Czytamy dalej: „[...] jakoż grzechu, o zabicie matki swojej wydziecie? izali was jako matkorozboyniki karać nie będą?”¹¹⁰ i „Kto wilkom wrota otwarza, [...] jako grzechu o zabicie owiec wydziecie?”¹¹¹ Zarzuty to niezmiernie poważne. Jezuita zmagania między katolikami a protestantami przedstawia jako wojnę kosmiczną między siłami dobra i zła. Nie ma tu miejsca na jakąkolwiek trzecią postawę: kto nie jest z nami, jest przeciwko nam. Oddajmy ponownie głos Piotrowi Skardze: „Kto miłuje cześć Bożą, gniewać się o niecześć jego musi i jest winien pod swoim zatraceniem, bo jeśli tego nie uczyni, da znać, że najmniej Pana Boga nie miłuje. Tę cnotę zowią *zelus Dei*”¹¹². Skarga przypisując „letnim” katolikom ciężkie grzechy, grozi im wiecznym potępieniem. Dla człowieka doby staropolskiej wieczne potępienie nie było niewyraźnym symbolem: było to dokładnie to, co spotykało olbrzymią większość ludzi, którzy odchodzili ze świata poróżnieni z Chrystusem i jego mistycznym ciałem — Kościołem¹¹³.

Teza druga: Heretycy zatruwają swą nauką dusze innych chrześcijan i uniemożliwiają im osiągnięcie zbawienia. Widzimy tu kontynuację znanego z wieków średnich utożsamienia heterodoksji z zarazą lub trucizną. Wstrząs wywołany przez reformację, a następnie wysiłki podejmowane na Soborze Trydenckim w celu odbudowania pozycji katolicyzmu, sprawiły, że Kościół rzymski i jego przedstawiciele stali się niezwykle wyczuleni na wszelkie objawy religijnej innowacji, a tym samym samodzielności w interpretowaniu pism i doktryny¹¹⁴. Przy-

¹⁰⁹ P. Skarga, *Proces na konfederację*, s. 145.

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ Tamże.

¹¹² Tenże, *Upominanie do ewanjelików...*, s. 185.

¹¹³ Por. B. S. Gregory, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge, Massachusetts 1999, s. 85.

¹¹⁴ Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4 (1511–1870), układ i opracowanie ks. A. Baron, ks. H. Pietras SJ, Sobór Laterański IV, Sesja 4, II, rozdz. 2, s. 212–214 (tekst łaciński), s. 213–215 (tekst polski).

znawszy „jednomysłnej opinii ojców”¹¹⁵ wyłączność na interpretację Biblii, a tym samym ugruntowawszy katolickie przekonanie, że *extra ecclesiam nulla salus est*, Kościół katolicki wszelkie akty nonkonformizmu postrzegał jako atak na swoje prawo i zamach na możliwość ludzkiego zbawienia. Skojarzenia herezji z zarazą zarówno w pismach Skargi, jak i u innych wrogów tolerancji religijnej są wszechobecne i dla przykładu wystarczy podać jeden cytat: „Jako złe powietrze wnet do serca przenika y morzy: tak fałszywa nauka za wiarę; która jest jako serce zbawienia naszego; chwyta, y ono zaraziwszy, duszę umarza”¹¹⁶. W poetykę herezji jako zarazy/brudu obfitują słynne *Kazania Sejmowe*¹¹⁷.

Teza trzecia: Pokojowe współżycie katolików z protestantami jest niezgodne z Biblią, z prawem kanonicznym, z opiniami Ojców Kościoła, z prawem cesarskim (Kodeksem Justyniana), z prawem naturalnym i prawem stanowionym¹¹⁸. W przypadku Biblii pojawiają się tutaj najpopularniejsze fragmenty, budujące międzywyznaniowe bariery: przytoczony już fragment z Księgi Powtórzonego Prawa¹¹⁹, wyrok Nabuchodonozora nakazujący karać bluźniących Bogu w Księdze Daniela¹²⁰, fragment z Ewangelii wg św. Mateusza¹²¹ oraz z Ewangelii św. Jana¹²². Ostatni z tych fragmentów zamyka Skarga następującym pytaniem: „A jako wilka nie karać, gdy owce pożera i rozprasza?”¹²³ Wyliczenie fragmentów biblijnych wraz z ich (nieraz bardzo wątpliwą) interpretacją zastąpić miało czytelnikowi lekturę Biblii, a tym samym jej samodzielną interpretację. W *Żywotach Świętych*... jezuita pisał: „Tak i ty rychlej z czytania przykładów, niżli z gołej nauki, rychlej z żywej niżli z pisanej Ewangelii rozumu zbawienego dostaniesz”¹²⁴ oraz „Kościół Świąty» powszechny Rzymski nie wszystkim wobec czytania Biblii na język pospolity przełożonej dopuszcza (jako Concilium Tredenckie o tym stanowi), ale tym tylko którym od starszych swych dozwolono jest”¹²⁵. Trzeba przyznać, że w stosowaniu polityki zniechęcania wiernych do czytania Biblii Kościół katolicki odniósł ogromny sukces. Świadczy o tym list konwertyty na katolicyzm, wojewody podolskiego Hieronima Jazłowieckiego, który z niemalą dumą pisał do Stanisława

¹¹⁵ Tamże, s. 213.

¹¹⁶ P. Skarga, *Proces na konfederację*, s. 129.

¹¹⁷ Zob. np. P. Skarga, *Kazanie czwarte. O trzeciej chorobie Rzeczypospolitej, która jest naruszenie religii katolickiej przez zarazę heretycką*, [w:] tenże, *Kazania sejmowe*, oprac. M. Korolko, J. Tazbir, Wrocław–Warszawa–Kraków 2005, s. 73 n.

¹¹⁸ Argument ten pojawia się bardzo często w pismach Skargi. Zob. np. P. Skarga, *Proces na konfederację*, s. 132–148.

¹¹⁹ PwP 13, 2–17.

¹²⁰ Dn 3, 96: „Dlatego wydaję rozkaz, by bez względu na przynależność narodową, rodową czy język, każdy, kto by wypowiedział bluźnierstwo przeciw Bogu Szadraka, Mészaka i Abed-Nega, został rozerwany w kawałki, a dom jego żeby stał się rumowiskiem”.

¹²¹ Mt 18, 17: „A jeśli nawet Kościoła nie usłucha, niech ci będzie jak poganin i celnik!”

¹²² J 10, 12.

¹²³ P. Skarga, *Proces na konfederację*, s. 132.

¹²⁴ Tenże, *Żywoty Świętych*, Wilno 1579, A_{ijj}.

¹²⁵ Tamże, s. 257.

„Diabła” Stadnickiego: „Jam Biblii nie czytał, nie wiem, co to z Filistyny za sprawa”¹²⁶. Bardziej istotna, niż mało oryginalne argumenty, które Skarga przywołuje jest kolejność w jakiej jezuita się nimi posługuje: od Biblii i tradycji kościelnej do prawa stanowionego. Jak zobaczymy wkrótce, przyglądając się relacji państwa i Kościoła w opinii Piotra Skargi, kolejność ta jest nieprzypadkowa.

Teza czwarta i piąta. Piotr Skarga uchodzi (zwłaszcza wśród ludzi nieczytających jego prac) za jednego z najwybitniejszych pisarzy politycznych doby staropolskiej i wielkiego patriotę. Bardzo ciekawie w tym kontekście prezentują się poglądy jezuity na relacje państwo-Kościół. W *Procesie na konfederacyję...* Skarga stwierdził:

Każda Rzeczposp[olita]: trzy ma końce, do których swój rząd prowadzi. Jeden, aby każdy w pokoju był, a przy swoim się zostawał. Drugi, aby poddane miała i czyniła dobre, i do cnót i poczciwego zachowania i obyczajów je sposobila. A trzeci, **aby im do dóbr wiecznych i zabawienia ostatniego najwyższe szczęścia pomagała** [podkr. moje — I. H.]¹²⁷.

Ta koncepcja państwa bardzo daleko odbiega od jej nowożytnej wersji. Bardziej należy ją traktować nie jako opis rzeczywistości, ale jako postulat zmiany roli państwa. Dla Skargi państwo miało być szkołą moralności, ale przede wszystkim stanowić miało wehikuł z kapłanami za sterem, którego zadaniem byłoby przybliżenie zbawienia. Dla Skargi Rzeczpospolita w momencie przyjęcia chrześcijaństwa stała się nową Jerozolimą i obowiązywały w niej te same prawa, co w starożytnym Izraelu: „Miłujcie ojczyznę tę swoje i to Hieruzalem swoje, to jest Koronę tę i Rzeczposp[olita]”¹²⁸. Rzeczpospolita w ślad za Izraelem to *regnum sacerdotale — królestwo kapłańskie*¹²⁹. Niemal powszechnie w XVI i XVII wiekach obowiązywał pogląd, że aby państwo mogło sprawnie funkcjonować konieczna, a przynajmniej wielce zalecana jest jednolitość religijna¹³⁰. Nie dziwi, że pogląd ten w pełni podzielał Piotr Skarga, dla którego państwo jest świeckim ra-

¹²⁶ *Korespondencka Jazłowieckiego z Diabłem — Stadnickim*, [w:] J. Czubek, *Pisma polityczne z czasów rokoszki Zebrzydowskiego*, t. 2, Kraków 1918, s. 176. Twierdzenie, iż Hieronim Jazłowiecki „Biblii nie czytał” jest niezwykle interesujące dla historyka kultury. Wydaje się bowiem, że wychowany jako ewangelik reformowany przyszły wojewoda podlaski nie mógł nie mieć kontaktu z Biblią, tym samym jego twierdzenie o nieznanomości Biblii wskazywałoby na chęć zademonstrowania katolickiej ortodoksji, co jest dowodem na wielki sukces katolickiej akulturacji. O Jazłowieckim zob. R. Żelewski, *Jazłowiecki Hieronim*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 11, Wrocław 1964–1965, s. 120–121.

¹²⁷ P. Skarga, *Proces na konfederacyję*, s. 130.

¹²⁸ Tenże, *Kazania sejmowe...*, s. 34.

¹²⁹ Tenże, *Upominanie do ewangelików...*, 209.

¹³⁰ Pogląd ten reprezentowali nie tylko zatwardziali katolicy lub ewangelicy, ale także między innymi jeden z najwybitniejszych myślicieli politycznych czasów wczesnonowożytnych — Justus Lipsius. Por. „Ergo firmiter haec nostra sententia est, unam religionem in uno regno servari. [...] In regno, inquam, bono et composito, et quale formamus atque optamus”, J. Lipsius, *Politicorum sive Civilis Doctrinae libri sex*, wyd. W. Weber, Hildesheim–Zurich–New York 1998, s. 259.

mieniem Kościoła¹³¹. W państwie, które służyć miało Kościołowi nie było miejsca na innowierców. Oto jak Skarga postrzega ich w strukturze społecznej: „Korona ta te stany jako członki w ciełe swoim zawždy miała: duchowny, senatorski, żołnierski, miejski, oracki abo kmiecy. Tak się to ciało zrosło z tych pięci członków, tak ta ręka z tymi palcami pięcią urodziła się i uchowała, i zmocniła. Teraz stan jakiś się ozywa ewangelików [...]. Gdzież im miejsce w tym ciełe Rzeczypospolitej i królestwa tego dacie? [...] Gdzież ten szósty palec włożycie? Wiercież mi, iż waszej ręce zawadzi. [...] Upadnie wszytko królestwo wasze, jeśli ten nowy stan, z którym się to ciało nie urodziło, do niego, to jest ewangelik! abo raczej wszytki heretyk!, przyjmiecie”¹³². W myśl tej interpretacji ewangelicy w Rzeczypospolitej są ciałem obcym, „czymś nie na swoim miejscu”, co doskonale odpowiada definicji brudu autorstwa Mary Douglas¹³³. Na uwagę zasługuje jeszcze jeden zarzut, jaki stawiano protestantom przy każdej niemal okazji. Oddajmy głos jezuitcie: „A gdzie około wiary i rzeczy Boskich zgody nie masz, tam i w rzeczach świeckich, i w policyjey być nie może. Gdyż rzeczy świeckie służyć duchownym mają; kto inaksze ma duchowne i inaksze też i o świeckich rozumienie mieć musi”¹³⁴. Skarga jako zagrożoną przedstawiał nie tylko spójność państwa, ale stawiał pod znakiem zapytania możliwość utrzymywania jakichkolwiek relacji towarzyskich między „rozdzielnymi w wierze”¹³⁵. Oskarżając protestantów o tendencje antyspołeczne i skłonność do sekcji jezuita odwołuje się do stereotypu heretyka-obcego i tak konkluduje swój wywód o relacji herezji i spójności państwa/relacji międzyludzkich: „iż natury heretyckie, będąc srogie i na krwie ludzkiej rozlanie okrutne i skwapliwe, towarzystwo ludzkie rozrywają”¹³⁶. Wykazawszy, w swoim mniemaniu, prymat interesu Kościoła nad interesem państwa, Skarga stwierdza: „Przekładać jedno nad drugie musim, to jest duchowną rzeczpospolitą nad świecką”¹³⁷. Jezuita wyciąga z tego logiczne konsekwencje: „Pierwej kościoła i dusz ludzkich bronić, niżli ojczyzny! Jeśli zginie doczesna (ojczyzna), przy wiecznej się ostoim!”¹³⁸ „Toć królestwo świeckie służyć Kościołowi, [...] tak jako sługa, a nie jako pan Kościoła Bożego. I rozum sam pokazuje, że lepiej szkodę mieć na tańszej rzeczy, niżeli na droższej; na pokoju i dobrem świeckim, niżeli na duchownym”¹³⁹ — zdania te doskonale podsumowują poglądy zatroskanego o dobro ojczyzny księdza Skargi.

¹³¹ P. Skarga, *Proces na konfederacyją*, s. 130.

¹³² Tenże, *Kazania sejmowe*, s. 89–90.

¹³³ M. Douglas, *Purity and Danger*, London–New York 1984, s. 36: “If we can abstract pathogenicity and hygiene from our notion of dirt, we are left with the old definition of dirt as matter out of place”.

¹³⁴ P. Skarga, *Kazania sejmowe*, s. 95.

¹³⁵ Tamże, s. 96.

¹³⁶ Tamże, s. 108.

¹³⁷ Tenże, *Upominanie do ewanjelików...*, 209.

¹³⁸ Tenże, *Dyskurs nad konfederacyją*, cyt. za: W. Sobieski, *dz. cyt.*, s. 98.

¹³⁹ Tenże, *Upominanie do ewanjelików...*, s. 210.

Teza szósta. Zgodnie z tzw. *ius patronatus* fundator kościoła miał prawo do tzw. prezencji, czyli wskazania kandydata na duchownego w fundowanym przez siebie lub swoich przodków kościele. Problemy zaczęły się pojawiać w momencie, gdy część szlachty przechodząc na protestantyzm odebrała kościołowi dobra przekazane niegdyś przez swoich przodków i przeznaczyła je bądź na osadzonych na ich miejsce ministrów, bądź na inne cele. Szlachta polska i litewska przypisywała sobie posiadanie *ius reformandi*, pozwalającego narzucić wyznanie pana jego poddanym, co faktycznie wynikało z konfederacji warszawskiej¹⁴⁰. Z punktu widzenia Kościoła katolickiego, który konfederację warszawską potępił, zarówno odbieranie dóbr świeckich, jak i zmuszenie chłopów do uczestnictwa w nabożeństwach ewangelickich było jawnym rozbojem. Katolicy odbieranie dóbr kościelnych interpretowali jako rabunek na samym Bogu, któremu dobra przekazane raz nie podlegają zwrotowi. W opinii ks. Skargi i innych katolików o gorącym usposobieniu nie mogło być mowy o pokoju religijnym dopóki dobra kościelne nie zostaną zwrócone Kościołowi¹⁴¹.

Teza siódma (*implicite*). Poszukując źródeł przemocy w religiach mono-teistycznych, których przykładem jest chrześcijaństwo, należy pamiętać, że religie te posiadają z zasady dwie cechy, które sprzyjają pojawieniu się wybuchów przemocy, a mianowicie wiarę w swój objawiony charakter i uniwersalizm. Absolutna pewność prawdziwości swojej wiary sprawia, że w sytuacji, gdy pojawia się alternatywna interpretacja rzeczywistości, a w tym stosunku człowieka do *sacrum*, łatwo dochodzi do konfliktu. Monopol na prawdę zakłada, że każda wizja świata alternatywna do ortodoksji zagraża nie tylko społecznemu porządkowi, ale przede wszystkim pewności, że wierny znajduje się na właściwej drodze do zbawienia. Wybitny socjolog religii Peter L. Berger stwierdził: „świat kulturowy nie tylko jest tworzony zbiorowo, lecz pozostaje realny z racji zbiorowego uznania. Być w kulturze oznacza podzielać wraz z innymi określony świat obiektywizacji”¹⁴². Pojawienie się protestantyzmu zagroziło zobiektywizowanemu światu katolików i wskazało na przerażającą dla katolików myśl, że uniwersum, w którym uczestniczą „ustanowił człowiek, a jego trwanie zależne jest od jego przyzwolenia”¹⁴³. Nie dziwią tym samym liczne apele Piotra Skargi, Stanisława Hozjusza, Jakuba Wujka, Pawła Szczerbica, Hieronima Powodowskiego i innych bojowo usposobionych katolików o obronę statusu katolicyzmu jako czegoś oczywistego. Człowiek posiada wręcz instynktowną potrzebę posiadania lub w ostateczności nadawania sensu swojemu życiu. Życie w uporządkowanym świecie jest tak ważne, że ludzie bywają skłonni dla znalezienia lub obrony tego porządku/sensu nieraz wiele wycierpieć, a jeśli okaże się to konieczne i zadać wiele cierpienia¹⁴⁴. W tym kon-

¹⁴⁰ *Akt Konfederacji Warszawskiej...*, s. 174.

¹⁴¹ P. Skarga, *Proces na konfederacyją*, s. 145–146.

¹⁴² P. L. Berger, *Święty Baldachim*, przekł. W. Kurdziel, Kraków 1997, s. 39.

¹⁴³ Tamże, s. 65.

¹⁴⁴ Tamże, s. 52–53.

tekście jak sądzimy interpretować możemy liczne ataki na dobra, osoby i pamięć o protestantach, a także o reformacji w ogóle.

Z punktu widzenia katolika nastawionego na konflikt obecność różnowierców na terenie katolickiego królestwa stanowi anomalie i jako taka wymaga reakcji. Problem radzenia sobie z anomaliami poruszyła w swej klasycznej pracy pt. „*Purity and Danger*” M. Douglas. Brytyjska antropolog wyróżnia pięć podstawowych sposobów:

1. Anomalie można na nowo zdefiniować;
2. Wykluczenie (zlikwidowanie) anomalii poprzez fizyczną kontrolę;
3. Unikanie tego, co anomalne;
4. Nadanie etykiety czegoś niebezpiecznego anomaliiom;
5. Wywyższenie anomalii poprzez rytuał¹⁴⁵.

Przyjrzyjmy się teraz problemowi relacji z heretykami, niejako w sytuacji idealnej, czyli takiej, gdzie nie trzeba zważać na zasadę ‘tolerancji’ w wyżej wskazanym rozumieniu.

Zgodnie z postanowieniami IV Soboru Laterańskiego obecność różnowierców zgłasza władcy świeckiemu lokalny biskup. Władca zaś zobowiązany jest przysięgą (koronacyjną) doprowadzić do ich nawrócenia lub zgładzenia. W pierwszej kolejności dokonuje się konfiskaty dóbr heretyków z miesięcznym terminem na nawrócenie. W przypadku jego niedopełnienia przychodzi czas na wymierzanie najwyższej kary. W sytuacji, gdy władca po otrzymaniu informacji o obecności heretyków odmawia ich ścigania, po upływie roku papież jako ten, który „posiada obydwie miecze”¹⁴⁶, zdejmując z wasali nieposłusznego władcy obowiązek wierności. Następnie każdy katolik może zająć ziemię nie dość gorliwego władcy, mając przy tym wszelkie uprawnienia wynikające z udziału w krucjacie¹⁴⁷.

Tak przedstawiają się procedury z punktu widzenia prawa kanonicznego. Przejdźmy teraz do interesujących argumentów, jakie przedstawia m.in. ksiądz Skarga, aby uzasadnić możliwość wymierzania heretykom kary śmierci. Zanim jednak przejdziemy do sedna sprawy, chcielibyśmy wskazać na pewien pogląd, który pojawia się niemal nieustannie, gdy usiłuje się usprawiedliwić stosowanie przemocy.

Na początku V wieku w rzymskim Egipcie motloch sprowokowany przez słynnego mnicha Szenutego z Atripe napadł i zburzył posiadłość pewnego bogacza, oskarżanego o przechowywanie i czczenie posążków bóstw. Kiedy bogacz ów

¹⁴⁵ M. Douglas, *dz. cyt.*, s. 40–41.

¹⁴⁶ Koncepcja dwóch mieczy bazująca na ustępie z Ewangelii św. Łukasza 22, 38 n. została rozwinięta głównie przez Bernarda z Clairvaux w koncepcję zakładającą całkowitą dominację władzy duchownej nad świecką. Najsłynniejszą adaptacją tej doktryny jest bulla papieża Bonifacego VIII *Unam Sanctam* z 1302 roku.

¹⁴⁷ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2 (869–1312), układ i oprac. ks. A. Baron, ks. H. Pietras SJ, Lateran IV 3, 1–13, s. 230–234.

oskarżał Szenutego o bandytyzm, ten w liście umieścił wielce znamienne zdanie: „**Nie ma zbrodni dla tych, którzy mają Chrystusa** [podkr. moje — I. H.]”¹⁴⁸.

Myśl ta nie umarła wraz z egipskim mnichem, lecz powracała za każdym razem, gdy pojawiała się konieczność obejścia piątego przykazania¹⁴⁹.

W Upominaniu do ewanjelików... jezuita pisze:

Gniewać się o krzywdę i zelżywość Bożą miłości ku Bogu pierwszy jest owoc, w pierwszym i wtórym przykazaniu Bożym fundowany i w pierwszej prośbie modlitwy od Chrystusa nauczony, podany gdzie miłując Pana Boga naszego prosim, aby się święciło imię jego, to jest, aby wszystkie narody ludzkie czciły i bały się Pana Boga, Twórcę swego, a nikt go bluźnić i lżyć nie śmiał, **a każdy aby się na tę krzywdę i zelżywość Boską zastawiał** [podkr. moje — I. H.]¹⁵⁰.

Podobną myśl, choć idącą nieco dalej, wyraził na początku XVI duchowny krakowski ks. Stanisław Zaborowski:

Nie jest zatem okrucieństwem, lecz aktem pobożności karać złoczyńców i wygubić z powierzchni ziemi nieprzyjaciół Boga, co do których nie ma żadnej nadziei [podkr. moje — I. H.]¹⁵¹.

Cały ten uczony wywód ksiądz Stanisław kończy słynnym (a może raczej niesławnym) „nie pozwolisz żyć złoczyńcom”¹⁵².

Interesujące z punktu widzenia naszych rozważań jest stwierdzenie, iż „[...] zabicie takiego człowieka [heretyka — przyp. I. H.] jest pożyteczne dla pozostałych ludzi [...]”¹⁵³. Wskazuje to na występowanie mniemania, iż istnienie ludzi nieprawowiernych na podlegającym chrześcijanom terenie stanowi obrazę Boga i pozostawienie ich przy życiu może spowodować na całe społeczeństwo surowe kary.

Aby zakończyć nasz wywód poświęcony heretykom przytoczmy jedno, bardzo znamienne zdanie z *Traktatu...*:

„Tak samo jak dozwolonym jest zabić dzikie zwierzę, ponieważ z natury przeznaczone zostało dla ludzi na właściwy użytek — tak jak to, co niedoskonałe, przeznaczone jest na pożytek tego, co doskonałe — tak samo dozwolonym jest, aby co do człowieka występnego i zachowującego się jak zwierzę postanowić to, co będzie korzystne dla innych [...]”¹⁵⁴.

Piotr Skarga to postać o niezwykłej doniosłości dla dziejów chrześcijaństwa i kultury Rzeczypospolitej. Napisano o nim już wiele, lecz jedyne, co można

¹⁴⁸ Por. M. Gaddis, *dz. cyt.*, s. 1.

¹⁴⁹ Por. W. Sobieski, *dz. cyt.*, s. 100. Sprawa tumultu w Poznaniu z 1617 roku. Tumult poprzedzony był płomiennym kazaniem Artura Anglika (Arthura Lawrence’a Faunta), który odwołał się do tych samych idei, co mnich z V wieku.

¹⁵⁰ P. Skarga, *Upominanie do ewanjelików...*, s. 185.

¹⁵¹ S. Zaborowski, *dz. cyt.*, II 12, 10.

¹⁵² Tamże Por. BT Wj 22, 17 „nie pozwolisz żyć czarownicy”. Warto zwrócić uwagę, że rzeczownik *maleficus*, i oznacza zarówno złoczyńcę jak i czarownika.

¹⁵³ S. Zaborowski, *dz. cyt.*, II 12, 12.

¹⁵⁴ Tamże, II 12, 11.

o nim napisać, a co wyda się niekontrowersyjne jest to, że mamy w jego przypadku do czynienia z postacią niezwykle kontrowersyjną. Był to człowiek, który w imię posiadanej przez siebie Prawdy gotów był oddać współrodaków pod miecz, a państwo podpalić. Jakkolwiek zasłużony ks. Skarga by nie był dla rozwoju języka polskiego, to nie wolno zapomnieć, że przy pomocy swojego zręcznego pióra napisał obszerny i smutny rozdział w dziejach nietolerancji i fanatyzmu. Andrzej Frycz Modrzewski napisał niegdyś: „Łatwo igrać czczymi słówkami, ale zmienić usposobienie [...], miłować nieprzyjaciół — oto jest trud, oto praca”¹⁵⁵. Niestety, księdzu Skardze ta trudna sztuka się nie udała.

Iwo Hryniewicz

Call for a Tumult.

Prolegomena to the Study of Inter-Confessional Violence in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the XVIth and XVIIth Centuries

(Summary)

In this article the nature of religious violence is discussed with particular reference to the work and deeds of a Polish court preacher, Piotr Skarga. The author tries to place the aforementioned phenomenon in a wider cultural context. Drawing from a wide range of sociological and anthropological studies and proposing to understand violence not merely as an act of physical aggression, but also as a process of dehumanizing the enemy and thus making him/her liable to physical harm. The author argues that violence is intrinsic to the world of divided religious communities and can be considered by its perpetrators as an act of piety and doing God's work. In the Polish context Piotr Skarga was one of the main representatives of this attitude.

¹⁵⁵ A. F. Modrzewski, *Orzechowski, czyli odparcie oszczerstw Stanisława Orzechowskiego z Rusi*, przekł. W. Germain, [w:] tenże, *Pisma 1560–1562*, Warszawa 1957, s. 316, cyt. za: J. i D. Maleszyński, *dz. cyt.*, s. 40.