

## JOBERT, HOZJUSZ I TOLERANCJA

NA MARGINESIE KSIĄŻKI AMBROSE JOBERTA, DE LUTHER A MOHILA. LA POLOGNE  
DANS LA CRISE DE LA CHRÉTIENTÉ, 1517—1648. PARIS 1974 ss. 483.

Nie mieliśmy jeszcze w polskiej literaturze historycznej dzieła o podobnym charakterze. A. Jobert, z właściwą Francuzom błyskotliwością, stworzył całkiem oryginalną, i co do zawartości, i co do metody, syntezę nie tyle religijnych dziejów Polski, ile raczej polskiej tolerancji religijnej w latach 1520—1648. Umieścił opisywany przez siebie okres między Marcinem Lutrem a Piotrem Mohilą, postaciami całkiem marginalnymi w historii Polski, lecz dla dziejów, w których wiodącą rolę gra biografia — gdyż tak pojął Jobert swoją syntezę — mającymi znaczenie symbolów nowych rzeczywistości w religijnej historii naszego Kraju: od szansy dla pokazania polskiej tolerancji po rozłamanie spowodowanym w chrześcijaństwie zachodnim przez Reformatora Wittenberskiego, aż do apogeum atrakcyjności polskiej „otwartości religijnej”, wyrażonej w podziwianym przez całą Europę katolicko-protestanckim Colloquium Charitativum w Toruniu, i dopełnionej w cichym projekcie unii Kościołów, bazującej na bardziej równych prawach niż Brzeska, zaproponowanym przez prawosławnego metropolitę kijowskiego Piotra Mohilę w 1645 r.

Jobert nie ukrywa, niemal na każdej karcie swej książki, głębokiego podziwu dla narodu, który w czasach absolutyzmu konfesyjnego i nietolerancji był w stanie rzucać tego rodzaju awangardowe wyzwanie ludom Europy.

Tezą naczelną, wciąż przypominaną w książce Joberta, jest twierdzenie wyjęte z listu Lelia Socyna do Jana Kalwina z 2 X 1559 r., że „wolność religijna [w Polsce] jest ściśle powiązana z wolnością polityczną” (s. 39, 116). Co więcej, nawet wolność racjonalistycznego tłumaczenia prawd wiary przez antytrynitarzy, wiąże autor ze „Złotą Wolnością”, si chère a la noblesse (s. 127). Tak postawiona teza wpłynęła zdecydowanie na układ dzieła. Składa się ono z dwu części, rozdzielonych według kryterium chronologiczno-wyznaniowego: 1520—1573 — okres dominacji protestantyzmu, 1573—1648 — okres odnowy katolickiej. Obydwie części poprzedza rozdział wprowadzający, w którym autor daje podstawowe informacje (interesujące raczej czytelnika zagranicznego) o położeniu geograficznym i demografii, oraz o rozwoju politycznym, ekonomicznym, społecznym i religijnym naszego państwa do początku XVI w. Wszystkie te faktory wypracowywały — według Joberta — w długim procesie historycznym polską „doktrynę tolerancji, budowaną na fundamencie miłości” (s. 40).

Rozbudowanie podziału wewnętrznego obydwu następujących po wstępie części jest oryginalne, zarówno w danych chronologicznych, jak i rzeczowych, przekonujące i uzasadnione. Niespotykane dotąd, lecz bardzo właściwe w świetle danych dotyczących dziejów kultury, jest określenie okresu 1520—1548 w historii Polski jako „Królestwa Erazmiańskiego” (Une Royaume Erasmiennne), kiedy to rzeczywiście myśl wielkiego humanisty z Rotterdamu dominowała w najlepszych przejawach odrodzenia polskiego, co autor udowodnił, chociaż z wielkimi uproszczeniami, stawiając po drodze także dosyć wątpliwe hipotezy o niemal bezkryzysowej sytuacji katolicyzmu w Polsce do roku 1548 (s. 45—46).



W podsumowaniu tego rozdziału autor zdaje się wskazywać, że wpływ Erazma na Kościół katolicki w Polsce był destruktywny (s. 60). Nie zwrócił jednak uwagi, że oprócz wymienionego Stanisława Hozjusza, który dopiero potem odszedł od Rotterdamczyka, i plejady odstępców od katolicyzmu, byli jego zwolennikami również tacy humaniści katolicki, jak Piotr Tomicki, Paweł Głogowski, Marcin Kromer, Jan Przerebski, Filip Padniewski i wielu innych. Jest rzeczą uderzającą — a nie zwrócił na to uwagi A. Jobert — że „twierdzami erazmianizmu” w tym okresie były kapituły katedralne, które pierwsze zaczęły postulować i realizować program reform polskiego Kościoła katolickiego, jak to udowadniają ostatnie studia, m.in. Ch. Wolleka (*Dás Domkapitel von Plock, 1524—1564. Köln-Wien 1972*). Wolno więc chyba stawiać nie tyle tezę o destruktywnym wpływie Erazma na katolicyzm polski, ile silną hipotezę o pozytywnym zaktywizowaniu przez niego postaw religijnych humanistów polskich, i mniej pozytywnym zradykalizowaniu ich aż do całkowitego rozejścia się konfesyjnego. Wymownym tego przykładem — wszak reprezentatywności postaci w społecznym funkcjonowaniu idei jest dla Joberta oczywista — są dwaj najwięksi entuzjaści Erazma w pierwszym okresie: Hozjusz i Jan Łaski, serdeczni przyjaciele w latach 1525—1539, najzaciętsi wrogowie po 1548 roku.

Jeszcze ciekawszy układ ma rozdział drugi pracy Joberta. Chce pokazać w nim autor pokłosie erazmianizmu w latach 1548—1563; faktycznie jednak potwierdza tylko wyżej sygnalizowaną przeze mnie hipotezę. Sytuację społeczno-religijną owija tu wokół postaci „wiążącej” tego okresu — króla Zygmunta, a postawy wobec zaistniałej wówczas rzeczywistości reprezentują dwaj najwybitniejsi myśliciele polscy tego okresu: Andrzej Frycz-Modrzewski — przedstawiciel trendu zwolenników dialogu, i Stanisław Hozjusz — przedstawiciel postawy nieprzejednania. Jobert daje najpierw ich — lub raczej ich dzieł — dzieje paralelne, aby następnie porównać ich poglądy na społeczeństwo, Kościół i herezję (s. 70—94).

W konfrontacji tej Hozjusz przegrywa. Musiał zresztą przegrać, gdyż nie pasował do tezy o „fakcie polskiej tolerancji”, z góry założonej przez autora. Jobert stawia bowiem jako podstawowe kryterium oceny obydwu tych pisarzy i reprezentowanych przez nich postaw, zapotrzebowanie i akceptację ówczesnego społeczeństwa polskiego, a to — według Joberta — było z natury społeczeństwem dialogującym. Jest w tym coś, ale chyba nie tak, jak to widzi Jobert. Zobaczymy najpierw dlaczego Modrzewski bił na głowę Hozjusza? Gdyż: 10 „avait ressenti la crise de la Chrétienté plus intensément que Hosius a Cracovie” (s. 72). Takie postawienie sprawy z góry, jest błędne, dlatego że wartość rozwiązania problemu nie przesądza o jego przeżywaniu. Nie porównując „siły przeżyć” obydwu pisarzy, można po dokładnej analizie dzieł Hozjusza, stwierdzić bez cienia wątpliwości, że u podłoża jego zainteresowania teologią, bardzo intensywnego jej uprawiania i nawet „nietolerancyjnych” rozwiązań, leży właśnie ból i pasja, spowodowane rozbiemem chrześcijaństwa.

Proponował bardzo oddolną, demokratyczną wizję Kościoła, podczas gdy hozjuszowa „conception monarchique de l'Eglise se heurtait en Pologne à une tradition de liberté politique, et la nation inclinait à la tolerance plus qu'à l'extermination des hérétiques” (s. 89). — Były to rzeczywiście dwie bardzo różne eklezjologie, lecz ich ocena — nawet dla ludzi tamtych czasów — nie była tak jednoznaczna jak ją widzi Jobert. Sam przecież przyznaje, że tezy Modrzewskiego były równoznaczne z protestanckimi (s. 81), albo — dodajmy — od strony instytucjonalnej, jeszcze od nich radykalniejsze. Katolicy w żadnym wypadku przyjąć ich nie mogli. Poza tym, chociaż wzbudzały większe nawet zainteresowanie w Polsce niż hozjuszowe, to przecież w tamtych czasach zrealizowane być nie mogły. Były czystą utopią, podczas gdy nauka Hozjusza, na pewno mniej atrakcyjna i bardziej tradycyjna, została jednak przyjęta, nie tylko na Zachodzie, ale także i w Polsce, ponieważ odznaczała się większym realizmem. Kardynał po prostu lepiej czuł ducha epoki, której jego teologia bardziej odpowiadała, jak na to wskazuje ogromne zapotrzebowanie na jego dzieła, podkreślane mocno nawet przez samego Joberta (s. 87—88). A jeśli idzie o tolerancję, to żadna z owych eklezjologii nie wykluczała jej ze swoich struktur, niezależnie od tego czy była monarchiczna, czy demokratyczna.

W tej sytuacji, rozstrzygnięcia problemu — tak „gładko” rozwiązanego przez Joberta — czy i w jakim stopniu Modrzewski i Hozjusz byli przedstawicielami postaw zaakceptowanych przez naród, należy szukać w zachowaniu i wypowiedziach osób trzecich, zarówno z obozu innowierczego, jak i katolickiego. „Trzecią postacią”, na pewno bardzo eksponowaną w jobertowych konfrontacjach, jest reforma-



tor Jan Łaski, któremu autor poświęcił cały rozdział IV (s. 95—120). Wywody Joberta na temat dzieł Łaskiego i protestantyzmu polskiego w owych latach wykazują dowodnie (choć nie wprost) praktyczną wyższość hozjuszowej zasady teologicznej *reductio ad unum*, wobec dzielenia się, zamieszania i gubienia w rozbieżnościach doktryn teologów protestanckich. A co do tolerancji i dialogu, znamienne są cytowane przez Joberta wypowiedzi, nie zaliczanego przecież przez tego autora do obozu „nieprzejednanych”, wielkiego reformatora polskiego, zwłaszcza jego nagana udzielona królowi w 1557 r. za to, że nie „niszczy bałwochwalstwa papizmu” (s. 109) i przekleństwa rzucane na Hozjusza („Niech cię uderzy Bóg, ściano pobielana”, s. 117).

W podobnym stylu wypowiadali się też inni zwolennicy reformacji, nawet cytowani przez Joberta. Stanisław Sarnicki żądał np. na początku 1563 r. od Zygmunta Augusta egzekwowania wobec wszystkich, którzy nie wyznawali poglądów reprezentowanych przez jego konfesję starego dekretu Władysława Jagiełły *Contra haereticos* i skazywania winnych tego „przestępstwa” na karę śmierci!!! (s. 126). Postawę tę — której jednak Jobert nie nazywa w wypadku innowierców nieprzejednaną (*intransigent*) — reprezentowali nawet Bracia Polscy, którym poświęcony jest rozdział V (s. 121—134). Grzegorz Paweł z Brzezin wypowiada na łamach książki Joberta bardzo znaczącą deklarację: „Luter zniszczył dach kościoła papistów, Kalwin mury, my niszczyliśmy fundamenty” (s. 127). I w końcu katolicy, którzy jawią się nam na tle „apogeum protestantyzmu w Zgodzie Sandomierskiej z 1570 r. (rozdz. VI, s. 135—154; czy w Zgodzie protestantyzm polski osiągnął szczyty powodzenia — należy wątpić). Obok „nieprzejednanych”, przede wszystkim nuncjusza Lippomana, który — powtarza to Jobert bezkrytycznie za innymi — „żądał od króla wymordowania herezyków” (s. 156), i Hozjusza, reprezentanta Watykanu(!), „assez dépaysé”(!), który w końcu musiał w 1569 r. uciekać do Rzymu by tam życie zakończyć (s. 160), króluje w tym okresie w obozie katolickim „prymas według serca króla i narodu, stały zwolennik dialogu”, Jakub Uchański, kontynuator dzieła i postawy Modrzewskiego, konfrontowany przez autora z Hozjuszem, podobnie jak w okresie poprzednim wielki Frycz. Ten to Uchański, całkowicie „wybielony” przez Joberta (w odniesieniu do zarzutów o herezję i chęć utworzenia niezależnego od Rzymu polskiego Kościoła narodowego, b: dzo słusznie, jest jednak człowiekiem nie mniej niż inni wojowniczym, rzuca pogroźki papieżom, lamentuje na „plagi egipskie” Kościoła zadawane przez „perfidnych” innowierców (Plagae Ecclesiae, traktat z 1563 r. w Archiwum Watykańskim, Arm. 64 rkps 29 k. 110v—111r), a swoją tolerancję — zauważa to nawet Jobert — dozując od czasu do czasu tylko protestantom, razem z nimi żądając zdecydowanie i stanowczo wypędzenia z Polski wszystkich arian (s. 165).

Czyżby więc pojęcie tolerancji przyjmowało możliwość wyjątków? Albo mogło być poszerzane lub zawężane w zależności od wygody i prywatnych interesów jej wyznawcy? Czy nie lepiej przyznać od razu, że także i w Polsce nie mogło być wówczas miejsca dla takiej tolerancji, jaką wymarzyliśmy sobie dzisiaj, a tylko samo życie bardziej skomplikowanej niż się Jobertowi wydaje, wielonarodowościowej Rzeczypospolitej Szlacheckiej stwarzało przesłanki do nie aplikowania w praktyce tezy wypowiedzianej przez Pietra Paola Vergeria z obozu protestanckiego i powtórzonej następnie przez Hozjusza z katolickiego, że „sprawa religii nie może przyjmować moderacji ani ugody” i że trzeba być całym sercem po jednej, albo po drugiej stronie, *medium non datur* (s. 88). I to jest cała prawda dla tamtych czasów. Postawa nieprzejednania (przynajmniej w deklaracjach) była cechą charakterystyczną owej epoki. I dlatego Modrzewski został jednak za burtą, został sam, a Uchański przez całe życie konsekwentnie maszerował ku obozowi nieprzejednanych (nie podpisał aktu Konfederacji Warszawskiej), czego Jobert nie chce widzieć.

Oczywiście, nie można zbagatelizować Konfederacji Warszawskiej, którą — łącznie z działalnością Uchańskiego — uważa Jobert za „podwaliny tolerancji” (rozdz. VI, s. 155—174). Była to jednak także w dużej mierze tolerancja wyborcza, *entente cordiale* w sprawach religijnych dla uzyskania także konkretnych korzyści stanowych. Dlatego nie dobrze się stało, że nie korzystał Jobert z pracy chociażby J. Gruszeckiego o tejże konfederacji (Walka o władzę w Rzeczypospolitej Polskiej po wygaśnięciu dynastii Jagiellonów, Warszawa 1969) i A. Tomezaka o kanclerzu Dembińskim (Walenty Dembiński. Kanclerz egzekucji, Toruń 1963). Głębsza analiza wychwalanej „złotej wolności polskiej”, będącej — według badacza francuskiego — bramą tolerancji religijnej, wykazałaby jej mniej chwalebne konsekwencje prak-

tyczne: nie tylko zauważony (w rozdz. XI, s. 271—296) „skandal niewolnictwa pańszczyźnianego”, lecz także i generalną, interkonfesyjną nagonkę na Braci Polskich aż do wypędzenia ich z Kraju i zburzenia Rakowa, gwałty i tumulty wyznaniowe, nie tylko katolickie — jak raczy zauważyć Jobert — po 1573 roku (zob. s. 188), lecz także i protestanckie w okresie poprzednim (wypędzenie paulinów z Pińczowa przez Mikołaja Oleśnickiego w 1550 r., usuwanie i palenie przedmiotów kultu katolickiego z zajmowanych siłą kościołów, itp.).

W sumie więc — nie wdając się w analizowanie i ocenę szczegółową drugiej części książki Joberta, nie mniej błyskotliwej w konstrukcji niż pierwsza (okres 1573—1648 jest mi mniej znany) — należałoby chyba jednak spojrzeć trochę bardziej krytycznie na „fenomen polskiej tolerancji”. Fakt, że w konfrontacji z Zachodem byliśmy mniej wojowniczy, że dużo mówiliśmy o wolności, nie czynił nas automatycznie aniołami przyszłej epoki, skoro obok pięknych deklaracji istniały także oświadczenia i fakty przeciwne, a wolność była dozowana według kryteriów przynależności stanowej i narodowościowej. Oczywiście, nie wolno nam pomniejszać naszych osiągnięć w tak pięknych przejawach ludzkich zachowań, jak tolerancja i poszanowanie cudzej wolności, trzeba jednak strzec się także od „płynięcia na fali”, zapoczątkowanej umiarkowanym studium J. Tazbira o państwie bez stosów, aż do drugiego brzegu, na którym wszystko jawi się „fondée sur l'amour” (Jobert s. 40). Przy dokładniejszym wzięciu „pod szkiełko” wszystkich sytuacji i ludzi tamtych czasów, również i bohaterowie pięknej tolerancji nie objawiają się bezgrzesznymi, a grzeszni „nieprzejednani” okazały się w praktyce także tolerancyjni. W biskupim Elblągu dialogowano jednak w czasie, gdy w Książu Wielkim Jan Boner, zabrawszy katolikom kościół, zmuszał swoich poddanych siłą do uczęszczania w nim na nabożeństwa protestanckie.