

EDWARD GIGILEWICZ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Lublin (Polska)

MIĘDZY WIELOŚCIĄ RELIGII A JEDNOŚCIĄ PAŃSTWA. DIALOG RELIGIJNO-KULTUROWY W DZIEJACH I RZECZYPOSPOLITEJ¹

Streszczenie: Terytorium I Rzeczypospolitej stanowiło swoistą mozaikę kulturowo-religijną. Oprócz większości chrześcijańskiej, którą tworzyli katolicy, prawosławni i protestanci, funkcjonowały na jej obszarze także dość liczne społeczności niechrześcijańskie, skupiające wyznawców islamu oraz judaizmu. Ukazane w artykule egzemplifikacje postaw zajmowanych przez przedstawicieli tych mniejszości mieszczą się w granicach wyznaczonych z jednej strony przez pełną i szczerą afirmację Polskiego Państwa, a z drugiej zdają się wskazywać na jego całkowitą negację. Mimo okresów jawnej niechęci wobec mniejszości, w dziejach I Rzeczypospolitej postawy afirmacji okazywały się dominujące, a stąd można twierdzić, że idea tolerancji religijnej i kulturowej była istotnym składnikiem staropolskiej kultury. Uwzględnianie w procesie dydaktyki historii takiej właśnie wizji dziejów Polski może prowadzić do kształtowania postaw afirmacji wszelkiej odmienności istniejącej w innym człowieku, bez poczucia zagrożenia dla własnej tożsamości, co przyczyni się do kształtowania postaw pełnej i prawdziwej tolerancji.

Słowa kluczowe: Tatarzy, Żydzi, tolerancja, dialog.

¹ Referat wygłoszony na Wydziale Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie podczas ogólnopolskiej konferencji naukowej *Pedagogika – kultura – dialog. Między negacją a afirmacją* (Warszawa, 2-3 grudnia 2010 roku).

Wprowadzenie

Przystępując do analizy relacji kształtujących oblicze religijno-kulturowe I Rzeczypospolitej szczególną uwagę należy zwrócić na postawy negacji i afirmacji, pojawiające się w kwestiach podstawowych dla bytu państwowego, zwłaszcza takich, jak jedność Rzeczypospolitej, czyli jej integralność polityczną, społeczną, gospodarczą, co w dalszej perspektywie określa się bezpieczeństwem państwa².

Na gruncie badań naukowych często dokonuje się prób opisu zjawisk historycznych za pomocą nowoczesnego aparatu pojęciowego. Jest to także właściwość nauk pedagogicznych i religioznawczych. W obrębie tych dyscyplin coraz większą popularność zyskuje pojęcie „dialog”, którym zwykło się opisywać już nie tylko relacje międzyludzkie, ale także stosunki większych grup społecznych, wspólnot narodowych, religii, a nawet całych kultur. Ułożenie stosunków międzyreligijnych na drodze prawdziwego i uświadomionego dialogu jest zdobyczą XX wieku. Spośród różnych definicji dialogu międzyreligijnego wypada w tym miejscu przytoczyć tę zawartą w dokumencie zatytułowanym *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii: refleksje i orientacje na temat dialogu i misji*, wydanym 10 VI 1984 roku przez watykański Sekretariat dla Niechrześcijan. Czytamy w nim, że „Dialog oznacza nie tylko rozmowę, ale także całokształt pozytywnych i konstruktywnych stosunków międzyreligijnych z osobami i wspólnotami innych religii, mających na celu wzajemne poznanie i obopólne ubogacenie” (nr 3), jest „stylem działania, postawą i duchem, który przyświeca postępowaniu” (nr 29).

Dokument ten określa też następujące formy (rodzaje) dialogu: dialog życia – życie codzienne, przyjazne obcowanie ludzi różnych religii: w rodzinie, sąsiedztwie, miejscu pracy czy zamieszkania; dialog działania – dialog dzieł, czyli współpraca na płaszczyźnie humanitarnej, społecznej, ekonomicznej; dialog teologiczny – wymiana myśli; dia-

² Szczegółowe analizy tej problematyki zawiera publikacja *Bezpieczeństwo Polski. Historia i współczesność*, red. A. Antonowicz, T. Guz, M.R. Pałubska, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.

log doświadczenia religijnego – dzielenie się w zakresie sposobów poszukiwania Absolutu, kontemplacji, modlitwy, prowadzi do wzajemnej ochrony wartości duchowych.

Zainteresowanie dialogiem jako kategorią poznawczą zrodziło się z ruchu filozoficznego, socjologicznego i psychologicznego, kontestującego subiektywizm filozoficzny zakorzeniony w filozofii Georga Wilhelma Friedricha Hegla (zwłaszcza *Fenomenologii ducha*). Krytyce poddano również kartezjańską wizję poznania, w której sens świata określany jest poprzez aktywność podmiotu poznającego (*cogito ergo sum*), a także XIX-wieczną psychologię introspekcyjną, uznającą, że przedmiotem badania może być jedynie zamknięty w sobie świat subiektywnych przeżyć człowieka. Kontestacja ta doprowadziła do powstania nurtu filozoficznego, zainteresowanego w procesie poznawczym tym „innym”, „drugim”; nie tym, co filozofia subiektywistyczna określa jako „ja”, ale tym, co jest „naprzeciw”. Istota tego zainteresowania polega więc na uznaniu fenomenu drugiej osoby. Dlatego można mówić o sformułowaniu w XX wieku nowego paradygmatu – filozofii dialogu. Podwaliny filozofii dialogu stworzył czołowy przedstawiciel niemieckiego idealizmu Johann Gottlieb Fichte (zm. 1814), który uważał, że „drugi człowiek w procesie poznania ma być doświadczony, a nie wydedukowany”. Jednak najpełniej filozofię dialogu rozwinął Martin Buber, myśliciel pochodzenia żydowskiego³. W swojej filozofii łączył on elementy chasydyzmu, niemieckiej filozofii życia (F. Nietzsche) i egzystencjalizmu (S. Kierkegaarda), a dialog nazwał „sferą tego co międzyludzkie, a więc sferą wzajemnego bycia naprzeciw”. W ujęciu Bubera filozofia dialogu przekształca się w filozofię spotkania⁴.

Zanim jednak wspólnoty religijne egzystujące na jednym terenie nauczyły się trudnej sztuki dialogu, czyli pokojowego bycia razem we

³ Urodził się 1878 roku w Wiedniu, uczęszczał do polskiego gimnazjum we Lwowie, studiował w Wiedniu, zmarł w 1965 roku w Jerozolimie. Por. A. Wawrzyniak, *Buber Martin*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. II, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1985, kol. 1142-1144.

⁴ Najpełniej filozofię tę przedstawił w *Opowieściach chasydów* (Wydawnictwo „W Drodze”, Poznań 1986) oraz *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych* (PAX, Warszawa 1992).

wzajemnym szacunku i zrozumieniu, poszukiwały różnych rozwiązań w sposobie ułożenia wzajemnych relacji. Stosunki międzyreligijne panujące w dawnych wiekach na obszarze Rzeczypospolitej zwykle się opisywać pojęciem tolerancji religijnej. Termin ten jest na tyle istotny dla poznania relacji międzyreligijnych, że warto poświęcić mu nieco więcej uwagi. W rozwoju poszczególnych społeczeństw tolerancja w sensie chronologicznym dość znacząco wyprzedzała sposób urządzania bytu społecznego na zasadach pełnej wolności religijnej. W europejskich systemach państwowych można o niej – o wolności religijnej – mówić dopiero od XVII wieku, a w pełni zaczęto stosować ją w praktyce dopiero w państwach hołdujących filozofii doby oświecenia.

Nim jednak do tego doszło właśnie tolerancja była podstawową zasadą, na bazie której możliwe stało się istnienie w granicach państwa innych grup religijnych, obcych wobec religii wyznawanej przez większość oraz władcę. Tolerancję można rozumieć dwojako – w sensie pozytywnym i negatywnym. W sensie pozytywnym (rozwijanym zwłaszcza na gruncie nauk prawnych) polega ona na pełnej akceptacji innej grupy religijnej i przyznaniu jej równoważnych praw (tych samych praw); implikuje więc nie tylko uznanie prawa do odmienności, ale także uznanie tej odmienności za wartość równą własnym wartościom⁵. W sensie negatywnym tolerancja polega na znoszeniu innej grupy religijnej, na okazywaniu jej pewnego rodzaju cierpliwości, mimo okazywanej przez nią odmienności (odmienność ta jest uznawana za coś gorszego). Rozumienie negatywne tolerancji jest właściwe językowi potocznemu, a stąd słowniki języka polskiego zwykły definiować ją jako: „szacunek dla cudzych poglądów lub wierzeń wyrażający się w dopuszczaniu ich do głosu” (cokolwiek miałyby tu znaczyć owe „dopuszczenie do głosu” zaczerpnięte ze *Słownika języka polskiego*)⁶. Zakres znaczeniowy tego pojęcia dopełnia pochodzący od niego czasownik „tolerować”, definio-

⁵ Por. H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe*, t. I, Wydawnictwo KUL, Lublin 1996, s. 41.

⁶ *Słownik języka polskiego*, red. S. Skorupka, H. Auderska, Z. Łempicka, PWN, Warszawa 1969, s. 830.

wany jako postawa okazywania pobłażliwości⁷. Pełnej odpowiedzi na pytanie, co znaczyła w praktyce owa charakterystyczna dla Rzeczypospolitej postawa „tolerancji religijnej” nie przyniosą także hasła encyklopedyczne, choć niektóre znacznie do niej przybliżają, jak na przykład hasło z ponadczasowej *Encyklopedii Orgelbranda*, gdzie tolerancję zdefiniowano następująco: „tyle co pobłażanie, cierpienie, zwłaszcza w przedmiocie wiary, gdy mianowicie państwo obok religii panującej znosi wszelkie inne i wyznawców ich dopuszcza do używania przywilejów służących wyznawcom panującej wiary”⁸. Bardziej precyzyjną definicję tolerancji zawarto w wydawanej w okresie 20-lecia międzywojennego *Encyklopedii Gutenberga*, w której została ona zdefiniowana jako „swoboda wykonywania kultu religijnego oraz życia organizacyjno-kościelnego, przyznana wyznaniom, które pozostają w liczebnej mniejszości w stosunku do religii w danym państwie panującej”⁹.

Stosunek państwa wobec religii można opisywać długo i szczegółowo, wyznaczając zasadnicze przyczyny i skutki rozszerzania i zawężania praw przynależnych poszczególnym religiom istniejącym w granicach Rzeczypospolitej na przestrzeni jej dziejów. Spośród bogatej historiografii przedmiotu warto odnotować poświęcone temu zagadnieniu książki profesora Janusza Tazbira: *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji religijnej w Polsce XVI i XVII wieku* (Warszawa 1967), *Arianie katolicy* (Warszawa 1971) oraz *Szlachta i Teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji* (Warszawa 1987). Prace te dotyczą stosunków wewnątrz religii chrześcijańskiej, które w znacznej mierze były kształtowane okolicznościami politycznymi i społecznymi właściwymi wszystkim państwom europejskim. Nie zawsze wprowadzenie tolerancji okazywało się być zdobyczą trwałą, jak tego dowo-

⁷ Tamże.

⁸ *Encyklopedia Powszechna S. Orgelbranda*, t. XI, Wydawnictwo Towarzystwa Akcyjnego Odlewni Czcionek i Drukarni S. Orgelbranda i Synów, Warszawa 1878, s. 380.

⁹ *Wielka Ilustrowana Encyklopedia Powszechna Wydawnictwa „Gutenberga”*, t. XVII, Wydawnictwo „Gutenberga” Helge Fergo, Kraków [brw], s. 166.

dzi Edykt Nantejski, ustanawiający tolerancję religijną we Francji, który został wprowadzony w 1598 roku, a odwołany w 1685.

Dla analiz dotyczących dialogu międzyreligijnego, a zatem bardziej ogólnej natury, ważniejsze wydają się relacje Rzeczypospolitej rozumianej jako określona zbiorowość autochtoniczna (zachowująca jedność kulturową, etniczną i religijną) wobec wspólnot obcych, napływowych, reprezentujących odmienne wartości kulturowe i religijne.

Do klasycznych dokumentów przywoływanych w dyskursie na temat źródeł polskiej tolerancji religijnej należy *Statut kaliski*. Dokument ten został nadany przez Bolesława Pobożnego 16 VIII 1264 roku Żydom osiadłym w Kaliszu. W 1334 roku Kazimierz Wielki rozszerzył ten przywilej na całą Polskę, a dokładniej mówiąc na wszystkie dobra królewskie w Rzeczypospolitej. Jednak rzadko kiedy przeprowadza się analizę treści samego dokumentu czy to w publicystyce, czy nawet w wykładzie uniwersyteckim. W tej swoistej Biblii polskiej tolerancji religijnej, sformułowanej w 36 artykułach, zawarto między innymi następujące zapisy:

„Art. 8. Żydzi w sporach swoich [tj. między sobą – dop. E.G.] wyłączeni są spod sądów miejskich; zostają pod opieką króla lub wojewody. [...]

Art. 21. Za gwałt na żydzie wyrządzony, chrześcijanin będzie karany podług prawa ziemskiego. [...]

Art. 28. W dniu świąt swoich, żydzi nie mogą być przymuszani do oddawania zastawu. [...]

Art. 30. Nie wolno żydów oskarżać o używanie krwi chrześcijańskiej. [...]

Art. 35. W gwałcie nocnym sąsiedzi żydowi pomoc dać winni pod karą 30 szelągów”.

Przywołane artykuły wskazują na istnienie już u początków Rzeczypospolitej całkiem pokaźnego pakietu praw wolnościowych, nie tylko tolerancyjnych, przysługujących żydowskiej mniejszości wyznaniowej.

Z zabytków polskiego prawodawstwa można przywołać także liczne dokumenty, których adresatami byli przedstawiciele innych religii pozachrześcijańskich, zwłaszcza muzułmanie. Prawdziwą skarbnicą tych

przywilejów (w wymiarze indywidualnym) jest herbarz Dziadulewicza, dzieło słabo lub prawie wcale nieeksploatowane przez badaczy podejmujących zagadnienie dialogu międzyreligijnego w Polsce. Liczne były przywileje, których adresatami była cała społeczność muzułmańska, nie zawsze jednak miały one charakter trwały, gdyż prawodawstwo w tym zakresie było kształtowane jakże burzliwą historią polskich kresów wschodnich, a zatem jakbyśmy to powiedzieli we współczesnych kategoriach terminologicznych – wynikało z przesłanek koniunkturalnych.

Na mocy uchwał sejmowych z 1677 roku w zakresie podatków i praw sądowych szlachtę tatarską zrównano ze szlachtą polską. W 1786 roku nadano Tatarom ich dotychczasowe siedziby na własność. Jednak pełne zrównanie w prawach całej szlachty Rzeczypospolitej (bez względu na wyznanie religijne) nastąpiło dopiero na mocy konstytucji z 3 V 1791 roku, likwidującej wymóg wyznawania wiary katolickiej, nakładany na kandydatów do urzędów królewskich.

Prawodawstwo zachowujące zasady tolerancji religijnej, a kierowane do obcych grup narodowych wyznających obce religie, a zatem obcych kulturowo, można interpretować jako oznaki siły państwa i jego władzy. Tylko władza silna, pewna podstaw swego istnienia i słuszności wyznawanych wartości jest zdolna do formułowania aktów pozbawionych oznak ksenofobii. Jest też wyrazem zaufania wobec tych obcych, innych, iż istnienie takiej grupy, a nawet wyposażenie jej w szczególne przywileje nie zagrazi bezpieczeństwu państwa, nie naruszy jego jedności w sferze społecznej, kulturowej i politycznej. Dziejom Rzeczypospolitej, poza przypadkiem arian, obca jest praktyka usuwania ze swoich granic grup obywateli, a nawet obcych przybyszy, wyznających inną religię. Praktyka taka była jednak stosowana dość często przez inne państwa europejskie takie, jak Hiszpania, Portugalia, Niderlandy, a trzeba tu zaznaczyć, że często banicy z tych właśnie krajów znajdowali schronienie w granicach gościnnej i tolerancyjnej Rzeczypospolitej. Ważnym dokumentem normującym zasady tolerancji religijnej w Polsce była ustawa sejmowa z 29 I 1573 roku, zwana Konfederacją Warszawską, zapewniająca wszystkim wspólnotom chrześcijańskim wol-

ność wyznania¹⁰. Dla rozważań o dialogu podstawowe znaczenie ma nie tylko stosunek większości (państwa) do mniejszości, ale także stosunek owej mniejszości do państwa, które stworzyło jej możliwości egzystencji w swoich granicach.

W Polsce – zgodnie ze wszechpanującą obecnie poprawnością polityczną – zwykło się w zakresie problematyki międzyreligijnej analizować szczegółowo zagadnienia z zakresu dialogu kulturowego, czyli badać wkład przedstawicieli obcych kultur w dzieło rozwoju kultury polskiej. Jednak zagadnienie jedności państwa, jego tożsamości i bezpieczeństwa wymaga podjęcia również problematyki bardziej skomplikowanej, dotyczącej postaw wyrażających nie tylko akceptację państwa polskiego, ale również jego negację, jak i obowiązujących w jego granicach praw. Zagadnienie to można przeanalizować w trzech podstawowych wymiarach: gospodarczym, politycznym i militarnym.

Negacje

W wymiarze gospodarczym. Najbardziej wyrazistym przykładem godzenia w gospodarkę kraju, a zatem w jego bezpieczeństwo ekonomiczne, była kwestia podatku żydowskiego. Na instytucjach samorządu żydowskiego od 1549 roku spoczywał obowiązek rozliczania należnych wobec państwa zobowiązań podatkowych wynikających z tytułu podatku pogłównego, czyli liczonego *per capita* (od głowy). W praktyce Żydzi starali się na różne sposoby unikać tego obciążenia finansowego. Według relacji skarbowej z 1598 roku podatek ten udało się wyegzekwować zaledwie od 10% Żydów. Podatku pogłównego nie można było ściągnąć, gdyż kahały (samorządy żydowskie) skutecznie odwoływały się od decyzji sądów poszczególnych instancji, doprowadzając do rozpatrywania tych spraw przed Trybunałem Koronnym, gdzie Żydzi mogli niezmiennie liczyć na poparcie (w 1679 roku w Trybunale Koron-

¹⁰ Por. J.T. Maciuszko, *Konfederacja warszawska 1573 roku. Geneza, pierwsze lata obowiązywania*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 1984.

nym w Lublinie rozpatrywano kwestię gminy żydowskiej ze Żmigrodu zalegającej z podatkiem pogłównym już od 8 kwartałów).

Równie nieskuteczne okazywały się również próby egzekwowania od Żydów obciążeń podatkowych nakładanych przez sejmiki ziemskie. Dzięki zakulisowym zabiegom zdołano doprowadzić do przyjęcia na sejmie grodzieńskim 1678-79 uchwały utrzymującej w mocy obowiązek płacenia przez Żydów jedynie podatku pogłównego, a jednocześnie uznającej wszystkie podatki uchwalone na sejmikach ziemskich za bezprawne. Krytycy tej uchwały twierdzą, że w ten sposób doszło do ograniczenia praw samorządów szlacheckich (sejmików) na korzyść samorządów żydowskich.

Drugim problemem ekonomicznym, kształtującym relacje państwo-wspólnota żydowska, była kwestia tzw. długów kahalnych¹¹. Chodzi tu o zaległości płatnicze zdefraudowane w czasach I Rzeczypospolitej przez Żydów na szkodę społeczeństwa polskiego, osób prywatnych i instytucji, zwłaszcza kościelnych. Długi te wpłynęły nie tylko na pogłębienie kryzysu ekonomicznego państwa, zwłaszcza w XVIII wieku, ale również na pogorszenie stosunków między obiema społecznościami. Za niespłacenie długów kahalnych mocą wyroku sądu grodzkiego w Krakowie z 19 VI 1674 roku skazano na banicję dwóch Żydów – Szmulę Justa i Salomona Aszkanas, jednak w obronę (wydając list żelazny) wziął ich biskup krakowski Andrzej Trzebnicki, który prowadził z nimi interesy finansowe.

Kwestia długów kahalnych wielokrotnie była zanoszona przed oblicze królewskie. W dokumencie wydanym przez komisję królewską 27 II 1719 roku wśród poszkodowanych wymieniono m.in.: miejscową krakowską kapitułę katedralną, konwenty: jezuitów, bożogrobców i dominikanów, Akademię Krakowską, wiele probostw, a także licznych starostów małopolskich. Jednak po wnikliwym rozpatrzeniu skargi komisja z pełnym zrozumieniem odniosła się do Żydów, którzy, jak napisano, „będąc przez różne calamitates [klęski – przyp. E.G.], wojny, morowe

¹¹ Zob. E. Gigilewicz, *Długi kahalne*, [w:] *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. XIX, *Suplement*, Polwen, Radom 2005, s. 77-79.

powietrza i inne nieszczęśliwości zrujnowani [...], tak iż należących od zaciągniętych na kahał i innych partykularnych długów [...] żadną miarą wypłacić nie mogą”¹².

W wymiarze politycznym. Wielokrotnie w dziejach Rzeczypospolitej dochodziło do sytuacji, w której mniejszość religijna, stanowiąca zarazem mniejszość narodową, była postrzegana jako realne zagrożenie dla jedności państwa czy nawet samego bytu narodowego. Niebezpieczeństwo takie pojawiało się zwłaszcza w czasach najazdów podejmowanych przez państwa ościenne, gdy doraźnie grupy prawosławnych Rusinów (kozaków) stawały po stronie Moskwy, a mieszczaństwo luterzańskie sprzyjało polityce prowadzonej przez współwyznawców z Niemiec (zwłaszcza po powstaniu państwa pruskiego). Jeszcze boleśniejszym ciosem dla Rzeczypospolitej była zdrada polskich kalwinów podczas potopu szwedzkiego. Przynależność wyznaniową wielu z nich ewidentnie uznawało za wartość wyższą od jedności narodowej. Ponownie linie podziału narodowo-wyznaniowego dały o sobie znać w dobie rozbiorowej, gdy agentury rosyjskie i pruskie łatwo znajdowały pole działania wśród współwyznawców zamieszkałych w granicach polskich.

Niechlubną kartę mniejszości narodowe zapisały w dziejach dezorganizowania i korumpowania parlamentu polskiego. Wskazuje na to chociażby uchwała waadu litewskiego z 1628 roku, w której czytamy: „Na trzy albo cztery tygodnie przed sejmikiem powinni przełożeni krajowi w każdej wielkiej rezydencji rozsyłać pisemne wezwania do przebywających w pobliżu zebrania się sejmiku mężów, by czuwali, ażeby broń Boże nie postanowiono czegoś nowego i by zaradzili, czemu się jeszcze da zaradzić, Posłom zaś do sejmu, którzy zostaną wybrani, należy złożyć podarki i prosić ich, aby nam byli na sejmie przychylni”¹³.

W wymiarze militarnym. Wrogość w stosunkach politycznych łatwo przeradza się we wrogość zbrojną, prowadząc do najtragiczniejszych

¹² *Żydzi polscy 1648-1772. Źródła*, Studia Judaica Cracoviensia, Series Fontium 6, Księgarnia Akademicka, Kraków 2001, s. 138.

¹³ Cyt. za: A. Kaźmierczak, *Sejmy i sejmiki wobec Żydów w drugiej połowie XVII wieku*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1994, s. 102.

wydarzeń. Za najbardziej spektakularne zdrady militarne podejmowane przez mniejszości wyznaniowe i religijne w dziejach Rzeczypospolitej należy uznać przypadki przechodzenia na stronę wroga Rzeczypospolitej: Kozacy z Bohdanem Chmielnickim, Radziwiłłowie z Księciem Bogusławem czy Wołosi i Mołdawianie jako sojusznicy, atakujący znienacka oddziały polskie na polu bitwy podczas walk z Turcją. Głośnym echem zapisała się w polskich kronikach dokonana w 1667 roku zdrada polskiego Tatara – Kryczyńskiego, czyli Sienkiewiczowskiego Azji Tuchajbejowicza.

Afirmacje

W wymiarze gospodarczym. Wraz z rozwojem społeczności żydowskiej w Polsce kahały stopniowo przyjmowały rolę instytucji finansowych, zarządzając od czasów nowożytnych coraz liczniejszymi usługami finansowymi (arendy, dzierżawy, myta, żupy). Wraz z rozwojem samorządu żydowskiego rosła w Polsce rola kahału jako instytucji finansowej, regulującej od XVII wieku niemal cały przepływ pieniężny między społecznością żydowską a polską w Rzeczypospolitej. Kahały, rozwijając szeroką wymianę ekonomiczną ze współwyznawcami w innych krajach, organizowały *de facto* nie tylko polski, ale również europejski rynek finansowy. Ważną rolę odegrały jako instytucja pożyczkowa, właściwie jedyna powszechnie dostępna w całym kraju. Kahały były prawdziwymi domami bankowymi, gdzie chrześcijanie (także duchowni) lokowali swoje kapitały z oprocentowaniem na 7-10% oraz pobierali kredyty na 20%, a nawet 30%. Staropolskie akta sądowe, dostarczając bogatego materiału o nadużyciach, rejestrują zjawiska patologiczne. Natomiast w wizytacjach diecezjalnych zachowały się liczne dowody świadczące o korzystnej dla obu stron współpracy na tym polu. Godny uwagi jest fakt, że wielu proboszczów lokowało w kahałach swoje dochody na procent, a także zaciągało pożyczki na remont obiektów kościelnych¹⁴. Czyż nie można tego nazwać autentycznym dialogiem dzieł?

¹⁴ A. Weiss, *Raporty dziekanów o stanie kościołów diecezji poznańskiej w 1797 roku*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010 (passim).

W wymiarze politycznym. Najbardziej spektakularny przykład sojuszu politycznego ponad podziałami religijnymi stanowią działania w tzw. kwestii polskiej podejmowanej w XIX wieku przez imperium osmańskie. Można powiedzieć, że ten niedawny najzagorzalszy wróg Rzeczypospolitej był po rozbiorach jedynym na świecie państwem protestującym przeciwko traktatom rozbiorowym. W efekcie takiej postawy Polacy udzielili Turcji poparcia w wojnie z Rosją.

W kontekście wymiaru politycznego dialog międzyreligijny należy odnotować w propolskich postawach ludności mazurskiej zamieszkałej na obszarze Prus Wschodnich. W opowiadaniu się po polskiej stronie nie przeszkadzał im fakt przyjęcia protestantyzmu. Do najbardziej spektakularnych należą działania podjęte po 1657 roku (po unii Brandenburskiej i Prus Książęcych), a zmierzające do nakłonienia Króla Polskiego do interwencji na rzecz ludności polskiej znajdującej się pod władzą elektora brandenburskiego. Na czele antyelektorskiej opozycji stanął Krystian Ludwik Kalkstein vel Stoliński, gorący orędownik zespolenia Prus Książęcych z Koroną. Pochodził on z majątku Bautzen k. Iławki Pruskiej, w przeszłości był pułkownikiem polskich wojsk koronnych¹⁵. Za swoją propolską działalność został ścięty 8 I 1672 roku w Kłajpedzie¹⁶. W następnych wiekach sprostestantyzowani Mazurzy, poddani władzy króla pruskiego, mimo licznych represji, wielokrotnie wyrażali swoje przywiązanie do kultury polskiej, głównie języka, a w swojej obrzędowości religijnej zachowali liczne elementy właściwe katolicyzmowi, zwłaszcza w zakresie kultu maryjnego¹⁷.

W wymiarze militarnym. Powszechnie wiadomo, że Tatarzy odegrali dość znaczącą rolę w bitwie pod Grunwaldem w 1410 roku, gdzie

¹⁵ T. Oracki, *Słownik biograficzny Warmii Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku*, t. I, Wydawnictwo „Pojezierze”, Olszyn 1984, s. 117-120.

¹⁶ Jego losy stały się kanwą scenariusza serialu telewizyjnego „Czarne Chmury”, z tym jednak, że filmowy pułkownik Krzysztof Dowgird, w świadomości wielu Polaków uchodzący za symbol propolskich dążeń w Prusach Wschodnich, miał o wiele więcej szczęścia niż jego pierwowzór.

¹⁷ E. Gigilewicz, *Mazury*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XII, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008, kol. 293-296.

stanowili trzon prawego skrzydła wojsk polsko-litewskich, który przyjął na siebie pierwsze uderzenie wojsk krzyżackich. Zapomina się jednak, że nie był to jedyny przypadek polsko-tatarskiego sojuszu zbrojnego, gdyż Tatarzy regularnie wspierali władców Polski i Litwy w walkach z Zakonem Krzyżackim. W bitwie grunwaldzkiej, a także pod Koronowem, oddziałem tatarskim, liczącym 1-2 tys. wojowników, dowodził królewicz tatarski – Dżalal ed-Din (syn Tochtamysza)¹⁸.

Podczas wojny 13-letniej (1454-1466) oddziały tatarskich muzułmanów uczestniczyły w działaniach militarnych na Powiślu, a także na Pomorzu, gdzie przeprowadziły akcję odwetową przeciwko księciu słupskiemu. W późniejszych latach oddział tatarski stacjonował na zamku malborskim, pełniąc głównie służbę wartowniczą oraz kurierską.

Podczas wojny z Zakonem Krzyżackim w 1520 roku Tatarzy wsparli oddziały polskie w walkach prowadzonych na terenie Warmii, m.in. w bitwie o Braniewo.

Do najbardziej znanych przypadków tego rodzaju należy przywołanie przez króla Stefana Batorego Tatarów litewskich na pomoc w wojnie ze zbuntowanym Gdańskiem, co zakończyło się ich spektakularnym zwycięstwem w bitwie nad Jeziorem Lubiszewskim (15 IV 1577 roku)¹⁹. Następnie uczestniczyli w walce o Inflanty, biorąc m.in. udział w osławionej bitwie pod Kircholmem (27 IX 1605 roku).

Trzeba przypomnieć, że to właśnie ofensywa Tatarów spowodowała odstąpienie Chmielnickiego w listopadzie 1655 roku od oblężenia Lwowa, a następnie podpisanie przez niego aktu poddania się Rzeczypospolitej. Mimo iż układ ten nie został do końca wykonany, stanowi piękną kartę wspólnej historii polsko-tatarskiej. Odsiecz tatarska odegrała też ważną rolę propagandową, gdyż wieść o wspierających króla oddziałach tatarskich, idących ku polskim ziemiom, by karać zdrajców Rzeczypospolitej, wpłynęła na uśmierzenie nastrojów antykrólewskich wśród polskiej szlachty, co znalazło swój wyraz m.in. w akcie Konfederacji Tyszowieckiej z 1655 roku, mówiącym o Jegomościu Chanie jako

¹⁸ L. Podhorecki, *Tatarzy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1971, s. 196.

¹⁹ L. Bohdanowicz, S. Chazbijewicz, J. Tyszkiewicz, *Tatarzy muzułmanie w Polsce*, Niezależne Wydawnictwo „Rocznik Tatarów Polskich”, Gdańsk 1997, s. 35.

największym sojuszniku królewskim. Ten epizod ze wspólnej historii polsko-tatarskiej trafnie scharakteryzował Bohdan Baranowski stwierdzając, że wówczas – czyli na przełomie roku 1655/1656 – „imię Tatarów wymawiane było nie z nienawiścią ani grozą, lecz raczej z życzliwością i szacunkiem”²⁰.

Wojska tatarskie, dotrzymawszy obietnic, skutecznie wsparły oddziały królewskie w bitwie ze Szwedami pod Warszawą 29-31 VII 1656 roku, walcząc u boku oddziałów polskich dowodzonych przez ówczesnego starostę jaworowskiego, a późniejszego króla Jana Sobieskiego. W historiografii polskiej zapomina się często, że to właśnie głównodowodzący odsieczą tatarską – Subchan Ghazi odwiódł króla Jana II Kazimierza od planów wydania Szwedom walnej bitwy i nakłonił go do podjęcia (jakże skutecznej, jak się później okazało) wojny podjazdowej²¹. Subchan Ghazi, odbierając podczas audiencji u króla pożądaną szablę, miał nawet powiedzieć: „Tą szablą rozbiję w puch królewskich wrogów”²².

W bitwie pod Prostkami, stoczonej 8 X 1656 roku, Tatarzy ujęli Bogusława Radziwiłła, jednego z największych zdrajców Rzeczypospolitej, którego zgodnie ze zwyczajem tatarskim prowadzono na arkanie. Natomiast na początku 1657 roku wojska tatarskie skutecznie powstrzymały skierowaną przeciwko Rzeczypospolitej ofensywę siedmiogrodzką, prowadzoną przez księcia Jerzego Rakoczego.

Mieszkańcy islamskiej enklawy, założonej w 1679 roku na obszarze Rzeczypospolitej przez Jana III Sobieskiego, już w 1683 roku wsparli króla podczas Odsieczy Wiedeńskiej, a więc *de facto* podjęli walkę ze swoimi współwyznawcami w obronie chrześcijańskiej Europy.

Bardzo wielu Tatarów w dobie rozbiorowej zasłużyło się w sprawie polskiej, m.in. gen. Józef Bielak – uczestnik wojny polsko-rosyjskiej i powstaniec kościuszkowski, płk Jakub Anzulewicz – obrońca Wilna

²⁰ B. Baranowski, *Tatarszczyzna wobec wojny polsko-szwedzkiej w latach 1655-1660. Polska w okresie drugiej wojny północnej 1655-1660*, t. 1, PWN, Warszawa 1957, s. 473.

²¹ J. Pajewski, *Buńczuk i koncerz. Z dziejów wojen polsko-tureckich*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1963, s. 128.

²² Cyt. za: L. Podhorecki, *Tatarzy*, dz. cyt., s. 305.

w 1794 roku oraz płk Mustafa Achmatowicz – bohater bitwy pod Maciejowicami, zmarły w 1794 roku wskutek odniesionych ran (patron Jazdy Tatarskiej z okresu II Rzeczypospolitej)²³.

Podsumowanie

Przytoczone egzemplifikacje postaw zajmowanych przez przedstawicieli mniejszości religijnych na ziemiach polskich w dobie I Rzeczypospolitej mieszczą się w granicach wyznaczonych z jednej strony przez pełną i szczerą afirmację Polskiego państwa, a z drugiej zdają się wskazywać na całkowitą jego negację. Podobnie w aspekcie stanowiska zajmowanego przez przedstawicieli instytucji władzy zwierzchniej okresu I Rzeczypospolitej można zauważyć postawy wyrażające pełną aprobatę dla faktu istnienia na terytorium państwa mniejszości religijno-kulturowych, objawiającą się polityką tolerancji, a nawet szczególnego uprzywilejowania mniejszości. Nie obce naszej historii są także postawy obrazujące negację grup obcych kulturowo i prowadzące do podejmowania zarządzeń służących ograniczeniu ich wpływów, uzyskanych wcześniej przywilejów czy ograniczających możliwości rozwoju, a nawet noszących znamiona prześladowania. Bilansując jednak ojczyzną historię, postawy afirmacji okazują się jednak dominować, a stąd można twierdzić, że idea tolerancji religijnej i kulturowej była istotnym składnikiem staropolskiej kultury. Mimo formułowanych w ramach dzisiejszej pedagogiki postulatów wskazujących na potrzebę wychowania do dialogu, w procesie edukacji szkolnej wciąż dominuje pewnego rodzaju tendencyjność. Polega ona na pomijaniu zasług mniejszości narodowych i gloryfikowaniu zasług rodzimych bohaterów, ukazywaniu stosunków religijnych i etnicznych częściej w kontekście konfliktów niż harmonijnej współpracy na rzecz wspólnego dobra. Tymczasem liczne, jak wykazano, fakty z dziejów ojczyźnych mogą stanowić doskonały przykład harmonijnej współpracy obywateli, bez względu na istniejące

²³ Na ten temat Por. E. Gigilewicz, *Muzułmanie w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie”, 151(2008), z. 1 (596), s. 32-47.

między nimi różnice religijne czy etniczne. Uwzględnianie tych zagadnień w procesie dydaktyki historii będzie prowadzić do afirmacji odmienności istniejącej w innym człowieku, bez poczucia zagrożenia dla własnej tożsamości.

BETWEEN MULTITUDE OF RELIGIONS AND THE UNITY OF THE STATE. RELIGIOUS-CULTURAL DIALOGUE IN THE TIMES OF THE FIRST REPUBLIC OF POLAND

Abstract: The territory of the First Republic of Poland was a specific religious-cultural mosaic. Apart from the Christian majority, which was constituted by Catholics, members of the Orthodox Church and Protestants, there were also quite populous non-Christian communities, gathering followers of Islam and Judaism. The exemplifications of attitudes portrayed in the article and the ways of conduct of the representatives of these minorities are, on the one hand, within the limits of full and sincere affirmation of Poland, yet, on the other hand, seem to show its complete negation. Thus, it is possible to claim that the idea of religious and cultural tolerance was an essential element of the Old Polish culture. If the process of the didactics of history includes such a vision of the history of Poland, it can lead to forming attitudes of affirmation of all dissimilarity existing in other man, without any feeling of threat to one's own identity, which will then contribute to forming attitudes full of genuine tolerance.

Keywords: Tatars, Jews, tolerance, dialogue.

Edward Gigilewicz – doktor, adiunkt w Instytucie Leksykografii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. **Adres korespondencyjny:** Instytut Leksykografii KUL JP II, ul. F. Chopina 27, 20-023 Lublin. **E-mail:** edgigi@kul.lublin.pl