

**Polska
polityka
historyczna
wobec
tolerancji religijnej**

Polska polityka historyczna wobec tolerancji religijnej

Red. Krzysztof Drozdowski



Wydawnictwo MR

Bydgoszcz 2025

Polska polityka historyczna wobec tolerancji religijnej

Red. Krzysztof Drozdowski

Bydgoszcz 2025

Copyright © 2025 by Fundacja Historyczna im. Mariana Rejewskiego

Copyright © 2025 by Instytut Studiów nad Polityką Historyczną im. Mariana Rejewskiego

Copyright © 2025 by Wydawnictwo MR

Skład i łamanie: Paweł Skutecki

Projekt okładki: Krzysztof Drozdowski

ISBN: 978-83-968488-5-7

Wydawnictwo powstało w ramach projektu Instytutu Studiów nad Polityką Historyczną im. Mariana Rejewskiego.

Publikację sfinansowano ze środków Narodowego Instytut Wolności – Centrum Rozwoju Społeczeństwa Obywatelskiego w ramach Rządowego Programu Rozwoju Organizacji Obywatelskich na lata 2018-2030 PROO



SPINANSOWANO ZE ŚRODKÓW NARODOWEGO INSTYTUTU WOLNOŚCI – CENTRUM
ROZWOJU SPOŁECZEŃSTWA OBYWATELSKIEGO W RAMACH RZĄDOWEGO PROGRAMU
ROZWOJU ORGANIZACJI OBYWATELSKICH NA LATA 2018-2030

www.marianrejewski.pl

www.isph.pl

Spis treści

Wstęp	6
dr hab. Adam Ostanek, prof. WAT Wojsko Polskie na co dzień i od święta. Mniejszości narodowe w armii II Rzeczypospolitej i ich religijne przywileje w świetle ówczesnych aktów prawnych	9
Rafał Michliński Lwowscy Ormianie i nie tylko: pamięć o nich jako przykład asymilacji społecznej	27
dr Bartosz Zakrzewski Tolerancja wobec mniejszości religijnych w Rzeczypospolitej szlacheckiej	41
Krzysztof Drozdowski Polska polityka historyczna wobec tradycji tolerancji religijnej	69
prof. dr hab. Maciej Franz Polska polityka historyczna w kajdanach dogmatu „Polska państwem bez stosów”	99
Paweł Skutecki Wielokulturowość Bydgoszczy a współczesna polska polityka historyczna: między pamięcią lokalną a narracją narodową	137
Judyta Frącz-Dutkowska (Nie)potrzebna polityka historyczna, czyli o konieczności kształtowania świadomości historycznej i publicznego dyskursu na temat przeszłości w Polsce	159
Zakończenie	176

Wstęp

Tolerancja religijna stanowi jeden z kluczowych elementów polskiej pamięci historycznej, a zarazem ważny punkt odniesienia w polityce historycznej państwa. Odwoływanie się do niej pozwala budować obraz Rzeczypospolitej jako kraju wyjątkowego na tle Europy, w którym w przeciwieństwie do krwawych wojen religijnych Zachodu możliwe było pokojowe współistnienie wielu wyznań i narodów. Szczególnie znaczenie przypisuje się tu Konfederacji Warszawskiej z 1573 roku, uznawanej za unikalny w epoce akt prawny gwarantujący „pokój między różnowiercami”.

Z biegiem czasu narracja o „Polsce bez stosów” utrwaliła się zarówno w nauce, jak i kulturze politycznej. Dzieła Janusza Tazbira i innych badaczy ukształtowały przekonanie, że tradycja tolerancji religijnej stanowi wyróżnik polskości, a jej przypominanie może pełnić funkcję tożsamościotwórczą i wizerunkową. W polityce historycznej III RP często eksponuje się tę tradycję jako element dziedzictwa narodowego, budujący dumę i poczucie historycznej ciągłości, ale też jako narzędzie dyplomacji kultural-

nej – dowód, że Polska od wieków wносиła do Europy wartości pluralizmu i wolności.

Jednocześnie badania historyczne i krytyczna refleksja wskazują na złożoność tego dziedzictwa. Polska tolerancja nie była absolutna – miała swoje granice, czego dowodem były m.in. represje wobec arian, napięcia z prawosławnymi czy powracające przejawy antyjudaizmu. Polityka historyczna, selektywnie sięgając do przeszłości, bywa więc oskarżana o jednostronność i mitologizowanie dawnej Rzeczypospolitej. To napięcie między afirmacją a krytyką staje się istotnym problemem w kształtowaniu współczesnego dyskursu pamięci.

Celem niniejszej publikacji jest ukazanie, w jaki sposób polska polityka historyczna wykorzystuje i interpretuje tradycję tolerancji religijnej – od dziedzictwa I Rzeczypospolitej, przez XIX i XX wiek, aż po wyzwania współczesności. Analiza pozwoli dostrzec zarówno siłę mitu o „państwie bez stosów”, jak i jego ograniczenia, a także zrozumieć, jakie konsekwencje ma on dla debaty publicznej i wizerunku Polski w Europie i świecie.

Krzysztof Drozdowski

dr hab. Adam Ostanek, prof. WAT

Wojskowa Akademia Techniczna w Warszawie

0000-0003-0801-811X

Wojsko Polskie na co dzień
i od święta.

Mniejszości narodowe w armii
II Rzeczypospolitej
i ich religijne przywileje
w świetle ówczesnych aktów
prawnych

Tolerancja religijna i równouprawnienie stały się na przestrzeni wieków swoistymi znakami rozpoznawalnymi Rzeczypospolitej. Podczas, gdy w wielu krajach Europy prześladowano niechrześcijan, w Polsce cieszyli się oni swobodami religijnymi. Dominującą rolę katolicyzmu jedynie zawsze podkreślano. W armii Rzeczypospolitej, na przestrzeni jej dziejów, służyli także przedstawiciele niemal wszystkich wyznań i narodowości, jakie Rzeczpospolitą w danych granicach zamieszkiwały. Dla wszystkich nich, za sprawą owej służby, Rzeczpospolita jeszcze bardziej stawiała się ojczyzną – ich ojczyzną.

Okres rozbiorów, to czas, kiedy poszczególne państwa zaborcze realizowały własną i zarazem różną wobec siebie politykę narodowościową i religijną. Służba w armiach poszczególnych państw regulowana była również przepisami odrębnymi dla każdego z nich. Dopiero koniec I wojny światowej i odrodzenie Rzeczypospolitej przyniosły w tej materii zmiany. Władze polskie od samego początku podkreślały, że system ustrojowy państwa ma być oparty na zasadach równości obywateli wobec prawa bez względu na narodowość czy wyznanie.

II Rzeczpospolita nie była krajem jednolitym narodowościowo czy religijnie. Spisy powszechne z 1921 roku i 1931 roku wykazały, że niemal 1/3 obywateli państwa nie była Polakami, tudzież była innego niż wyznanie katolickie obrządku rzymskiego. Z drugiej zaś strony na wszystkich obywateli płci męskiej, bez względu na narodowość czy wyznanie, nałożono obowiązek służby wojskowej. W procesie organizacji Wojska Polskiego uwzględniono fakt,

iż obywatele państwa reprezentują zróżnicowane grupy religijne. Ich prawa w tej materii zostało odpowiednio zagwarantowane.

Celem niniejszego artykułu jest zilustrowanie tego, w jaki sposób, od strony formalno-prawnej, zabezpieczono w Wojsku Polskim okresu międzywojennego prawa mężczyzn, obywateli polskich, a zarazem reprezentantów mniejszości religijnych w zakresie swobody realizowania kultu religijnego. Podstawę źródłową pracy stanowią materiały archiwalne, akty prawne oraz opracowania naukowe. Praca ma także na celu ukazanie, w jaki sposób, w analizowanym okresie czasowym, Państwo Polskie podchodziło do spraw związanych z tolerancją religijną.

Jak już wspomniano, II Rzeczpospolita była krajem wielonarodowym. Zgodnie z wynikami pierwszego spisu powszechnego, przeprowadzonego 30 września 1921 roku, Polskę w jej ówczesnych granicach (bez Wilna i Wileńszczyzny, tj. tzw. Litwy Środkowej oraz górnośląskiej części województwa śląskiego) zamieszkiwało niemal 26 mln obywateli. Późniejsze uwzględnienie ludności ziem, na których spis się nie odbył dały łącznie liczbę 27,2 mln mieszkańców. Z tej liczby 63,8% obywateli zadeklarowało wyznanie katolickie obrządku rzymskokatolickiego, 11,2% – obrządku greckokatolickiego, 10,5% – wyznanie prawosławne, 10,5% – mojżeszowe, 3,7% – ewangelickie i 0,3% – inne¹.

Drugi spis powszechny, przeprowadzony 9 grudnia 1931 roku wykazał, że Rzeczpospolitą zamieszkiwało niemal 32 mln obywateli, w tym 64% wyznania rzymskokatolickiego, 11,8% – pra-

¹ *Mały Rocznik Statystyczny 1930*, Warszawa 1930, s. 4, 9.

wosławnego, 10,4% – greckokatolickiego, 9,8% – mojżeszowego, 2,6% – ewangelickiego i 0,6% – inne².

Do wybuchu II wojny światowej w Polsce nie przeprowadzono już kolejnego spisu, natomiast szacuje się, że przy wzroście liczby mieszkańców do około 36 mln, podziały ze względu na wyznanie obywateli były w ujęciu procentowym zbliżone. Potwierdzają to także wyniki spisów z 1921 i 1931 roku, gdzie odsetki te nie ulegały jakimś drastycznym zmianom.

Powyższe dane potwierdzają fakt, że ówczesna Rzeczpospolita była krajem ze wszech miar wielonarodowym, wielokulturowym i wieloreligijnym. Taki stan rzeczy uwzględniały obydwie ustawy zasadnicze, tj. konstytucje marcowa i kwietniowa.

Pierwsza z wymienionych, uchwalona 17 marca 1921 roku, gwarantowała wszystkim obywatelom równe prawa. Przykładowo art. 110 stanowił, że Każdy obywatel ma prawo zachowania swej narodowości i pielęgnowania swojej mowy i właściwości narodowych, z kolei w art. 111 zapisano, że wszystkim obywatelom poręcza się wolność sumienia i wyznania. Żaden obywatel nie może być z powodu swego wyznania i przekonań religijnych ograniczony w prawach, przysługujących innym obywatelom. Artykuł 113 pozwalał wszystkim wyznaniom na publiczny kult oraz nabywanie przez związki religijne majątków. Artykuł 109 likwidował ustawy dyskryminacyjne państw zaborczych. W artykule 114 zastrzeżona została jednak nadrzędność katolicyzmu obrządku rzymskiego: Wyznanie rzymsko-katolickie, będące religią prze-

² *Mały Rocznik Statystyczny 1939*, Warszawa 1939, s. 25.

ważającej większości narodu, zajmuje w Państwie naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań³.

Konstytucja kwietniowa, uchwalona 23 kwietnia 1935 roku, choć w wielu miejscach dość zasadniczo przebudowywała ustrój państwa, w dalszym ciągu gwarantowała całość swobód mniejszości z wcześniejszej ustawy zasadniczej. Choć w samym jej tekście brak było bezpośrednio zapisów odnoszących się do mniejszości narodowych, to warto podkreślić, że w art. 81 ust. 2 zapisano, że uchylona zostaje konstytucja marcowa z wyjątkiem art. 99, 109-118 i 120, a zatem w przedmiocie przepisów dotyczących właśnie ochrony konstytucyjnych praw i wolności mniejszości narodowych i religijnych⁴.

W okresie międzywojennym starano się także systematycznie uchylać wszelkie prawodawstwo odziedziczone po zaborcach, które w swoich zapisach miało charakter dyskryminujący, co dotyczyło głównie Żydów. Zwieńczeniem tych działań było uchwalenie 13 marca 1931 roku ustawy o wygaśnięciu mocy prawnej przepisów wyjątkowych, związanych z pochodzeniem, narodowością, językiem, rasą lub religią obywateli Rzeczypospolitej⁵.

³ Dziennik Ustaw 1921, nr 44, poz. 267.

⁴ Dziennik Ustaw 1935, nr 30, poz. 227.

⁵ Dziennik Ustaw 1931, nr 31, poz. 214. Szerzej nt. kwestii mniejszości narodowych II RP w świetle ówczesnych aktów prawnych patrz: B. Stoczewska, *Mniejszości narodowe w świetle konstytucji oraz innych aktów prawnych*, [w:] *Konstytucjonalizm, doktryny, partie polityczne. Księga dedykowana Profesorowi Andrzejowi Ziębie*, red. R. Kłosowicz i in., Kraków 2016, s. 669–683.

Za prawami szły rzecz jasna także obowiązki, które obejmowały wszystkich obywateli państwa. Jednym z tych obowiązków, który dotyczył mężczyzn, był obowiązek służby wojskowej. Już zapisy konstytucji marcowej w art. 91 stanowiły, że wszyscy obywatele są obowiązani do służby wojskowej. Aktem wykonawczym, uszczegóławiającym to zagadnienie przez większą część okresu międzywojennego była ustawa z 23 maja 1924 roku o powszechnym obowiązku służby wojskowej. Artykuł 2 ustawy mówił jasno: Powszechna służba wojskowa, zasadniczo dla wszystkich jednakowa, jest osobistym obowiązkiem każdego obywatela Rzeczypospolitej płci męskiej⁶.

9 kwietnia 1938 roku wprowadzono ustawę o powszechnym obowiązku wojskowym, która zastępowała wcześniej cytowaną. Artykuł 8 ustawy wskazywał jednak jasno: Powszechnemu obowiązkowi wojskowemu podlega każdy obywatel polski płci męskiej⁷.

Warto przy tej okazji dodać, że w latach 1918-1921 armia polska miała charakter narodowy (służyli w niej jedynie Polacy, zaś przedstawiciele innych narodów ochotniczo). Po 1921 roku stała się ona armią państwową⁸. Takie zmiany wymagały odpowiedniej regulacji w zakresie organizacji i zasad służby wojskowej, w której

⁶ Dziennik Ustaw 1924, nr 61, poz. 609.

⁷ Dziennik Ustaw 1938, nr 25, poz. 220.

⁸ W 1922 r. wskazywał na to ówczesny minister spraw wojskowych gen. Kazimierz Sosnkowski. Szerzej: T.A Kowalski, *Mniejszości narodowe w siłach zbrojnych Drugiej Rzeczypospolitej Polskiej (1918-1939)*, Toruń 1998, s. 97.

niezbędnym stawało się uwzględnienie potrzeb religijnych odbywających służbę wojskową.

W tym celu, w strukturach Wojska Polskiego, do życia powołano służbę duszpasterstwa wojskowego. Był to dział administracji wojskowej powołany dla zaspokajania potrzeb religijnych armii i służących w niej żołnierzy. W toku przejścia Wojska Polskiego na organizację pokojową, 18 listopada 1921 roku minister spraw wojskowych zatwierdził organizację służby duszpasterstwa wyznania katolickiego tworząc Kurię Polową Wojska Polskiego. W przypadku wyznań niekatolickich, wyłączonych spod jurysdykcji Kurii, stworzono w 1921 roku Wydział Wyznań Niekatolickich. Strukturę Wydziału w 1921 roku tworzyło pięć referatów: wyznania ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego, ewangelicko-unijnego, prawosławnego i mojżeszowego. Z dniem 20 maja 1927 roku Wydział przemianowano na Biuro Wyznań Niekatolickich z następującą strukturą: szef biura, zastępca szefa, kancelaria, wydział ogólny oraz wydziały wyznań: prawosławnego, mojżeszowego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego i ewangelicko-unijnego⁹.

Cała służba duszpasterska miała układ hierarchiczny, a jej struktury znajdowały się – poza szczeblem centralnym – także w okręgach korpusów, garnizonach oraz oddziałach. Służbę tą tworzył personel, tj. kapelani wojskowi, wojskowy personel po-

⁹ WBH-CAW, sygn. I.303.4.59. Organizacja służby duszpasterstwa wyznania katolickiego na czas pokoju z 18 XI 1921 r.; Organizacja służby duszpasterstwa na czas pokoju z 24 V 1922 r.; Dziennik Rozkazów MSWojsk. 1927, nr 17, poz. 188.

mocniczy oraz personel cywilny. Poza tym służba duszpasterska dysponowała obiektami własnymi (najczęściej świątyniami) tudzież cywilnymi (świątyniami i innymi obiektami lokalnymi), które były subsydiowane przez wojsko¹⁰.

Duszpasterstwo wyznań katolickich dla obydwu obrządków, kierowane było przez Kurię Polową na czele której stał biskup polowy, podlegający ministrowi spraw wojskowych. Biskupowi z kolei podlegali dziekani pełniący służbę w dowództwach okręgów korpusów oraz Marynarce Wojennej. Każdy z dziesięciu okręgów korpusów podzielony był na parafie wojskowe (w 1925 roku było ich 75) – kierowali nimi proboszczowie. Ci z kolei mieli do dyspozycji starszych kapelanów i kapelanów, przydzielanych do związków taktycznych, oddziałów, szkół, szpitali czy więzień wojskowych.

W przypadku wyznania prawosławnego, na czele służby duszpasterskiej stał protoprezbiter, którym podlegali mający swoją siedzibę przy dowództwach okręgów korpusów dziekani. Niższą hierarchię tworzyli starsi kapelani i kapelani. Duszpasterstwem wyznania ewangelickiego kierował senior, na szczeblach okręgowych działali proboszczowie, zaś niższe funkcje pełnili starsi kapelani i kapelani. Duszpasterstwem wyznania mojżeszowego na szczeblu centralnym kierował naczelny rabin, mając do pomocy starszych rabinów I i II klasy, tym zaś podlegali rabini.

10 Szerzej: T. Jachimowski, *Służba duszpasterska*, [w:] *Dziesięciolecie odrodzenia Polskiej Siły Zbrojnej 1918-1928*, red. H. Mościski, W. Dzwonkowski, T. Bałaban, Warszawa 1928, s. 444–455.

Z dniem 13 lipca 1922 roku ustalono także nazwy stopni duchowieństwa wojskowego, które przysługiwały pełnionej funkcji. Warto dodać, że duchowni wchodzili w skład korpusu oficerskiego, lecz nie nosili typowego munduru. W kontaktach służbowych nie używali także posiadanych stopni wojskowych¹¹.

Tabela 1.

Odpowiedniki stopni wojskowych w korpusie duchowieństwa Wojska Polskiego w latach 1922-1939

wyznania	katolickie	niekatolickie		
	rzymskokatolickie greckokatolickie	prawosławne	ewangelickie	mojżeszowe
stopnie wojskowe	funkcje			
generał dywizji	biskup polowy	-	-	-
generał brygady	dziekan generalny	-	-	-
pułkownik	dziekan	protoprezbiter	senior	naczelny rabin
podpułkownik	proboszcz	dziekan	proboszcz	starszy rabin I klasy
major	starszy kapelan	starszy kapelan	starszy kapelan	starszy rabin II klasy
kapitan	kapelan	kapelan	kapelan	rabin

Źródło: Dziennik Rozkazów MSWojsk. 1922, nr 32, poz. 463.

¹¹ Dziennik Rozkazów MSWojsk. 1922, nr 32, poz. 463.

W oparciu o zachowaną listę starszeństwa duchowieństwa wojskowego, która została opublikowana w *Roczniku Oficerskim* 1928 wiadomo, że w służbie czynnej pozostawało wówczas 114 duchownych, w tym dla wyznań katolickich – 96, dla wyznania prawosławnego – 13, dla wyznania mojżeszowego – 2 zaś dla wyznania ewangelicko-augsburskiego – 3. W wojsku, w tym roku, istniało 35 etatów duszpasterzy niekatolickich, co przy liczbie 18 obsadzonych etatów oznaczało, że niemal drugie tyle pozostawało nieobsadzone. Wojsko, w tej materii, starało się uzupełniać braki opłacaniem kapelanów pomocniczych, nieobjętych etatami¹².

W analogicznym roku w Wojsku Polskim służyło odpowiednio 80,6% katolików i 19,4% przedstawicieli innych wyznań. Wśród mniejszości niekatolickich wyróżnić można: wyznanie prawosławne (60% ogólnej liczby żołnierzy niekatolików), wyznanie mojżeszowe (26% ogólnej liczby żołnierzy niekatolików), wyznanie ewangelicko-augsburskie (10% ogólnej liczby żołnierzy niekatolików), wyznanie ewangelicko-unijne (1% ogólnej liczby żołnierzy niekatolików), wyznanie ewangelicko-reformowane (1% ogólnej liczby żołnierzy niekatolików)¹³.

Powyższe liczby nie są w pełni tożsame z ilością duszpasterzy dla poszczególnych wyznań. Jak jednak wspomniano, nie było to efektem celowej polityki armii, a vacatami występującymi w służbie duszpasterskiej. W miarę kolejnych lat starano się je obsadzać, co widać choćby na przykładzie 1932 roku. Wówczas, zgodnie

¹² *Rocznik Oficerski* 1928, Warszawa 1928, s. 839–843.

¹³ T. Jachimowski, *Służba duszpasterska...*, s. 453–455.

z listą zawartą w Roczniku Oficerskim 1932 w służbie czynnej pozostawało już 130 duchownych, z czego dla wyznań katolickich – 108 (w tym 21 kapelanów rezerwy powołanych do służby czynnej), wyznania prawosławnego – 12, ewangelicko-augsburskiego – 7, ewangelicko-reformowanego – 1, mojżeszowego – 3. W 1938 roku ponadto mianowano jedynego w armii polskiej imama dla mahometan¹⁴.

Kolejne lata przynosiły zwiększenie liczby duchownych wojskowych. W 1939 roku w Wojsku Polskim w służbie czynnej pozostawało już 153 duchownych (w tym 20 powołanych do służby czynnej). Z powyższej liczby dla wyznań katolickich – 120 (w tym 7 powołanych do służby czynnej), dla wyznania prawosławnego – 19 (w tym 7 powołanych do służby czynnej), dla wyznania ewangelicko-augsburskiego – 7 (w tym 1 powołany do służby czynnej), dla wyznania ewangelicko-reformowanego – 2 (w tym 1 powołany do służby czynnej), dla wyznania mojżeszowego – 5 (w tym 4 powołanych do służby czynnej)¹⁵.

Powyższe zestawienia wskazują jednoznacznie, że na przestrzeni lat, przy jednoczesnych odejściach ze służby, dążono do tego, aby zwiększać liczbę duchownych pozostających w służbie czynnej. To naturalna konsekwencja zwiększającej się liczby obywateli ówczesnej Rzeczypospolitej, a co za tym idzie mężczyzn

¹⁴ *Rocznik Oficerski 1932*, Warszawa 1932, s. 405-413; M. Ceglarek, *Muzułmańskie duszpasterstwo wojskowe w II Rzeczypospolitej: zarys historyczny Pułku Ułanów Tatarskich*, „Piotrkowskie Zeszyty Historyczne” 2013, nr 14, s. 123–124.

¹⁵ *Rocznik Oficerski 1939. Stan na dzień 23 marca 1939*, oprac. R. Rybka, K. Stepan, Kraków 2006, s. 405–411.

powoływanych rokrocznie celem odbycia służby wojskowej. To jednak także, a właściwie przede wszystkim dowód na tolerancyjne podejście władz państwowych i wojskowych do zróżnicowania religijnego panującego w armii państwa wielonarodowego.

Należy także zaznaczyć, że życie religijne w wojsku stanowiło ważny element służby. Władze wojskowe przywiązywały wagę do tego, aby żołnierze brali udział nie tylko w uroczystościach związanych z istotnymi świętami, ale również w regularnie odbywających się nabożeństwach. Przedstawiciele władz wojskowych różnych szczebli starali się także brać udział w tych uroczystościach, głównie świętach, aby podkreślić bliskość armii i obywateli.

Każde wyznanie charakteryzowały cykliczne, rokroczne święta. Na ten okres, żołnierze poszczególnych wyznań otrzymywali zwolnienie od zajęć służbowych, często także zawieszano im odbywanie kar. Specjalne przepustki, czasem także urlopy, umożliwiały nie tylko spełnienie obowiązków religijnych, ale również dawały możliwość spotkania z rodziną. Dbano o przestrzeganie postów i innych nakazów, co przykładowo w przypadku żołnierzy wyznania mojżeszowego wiązało się z organizowaniem przy wsparciu gmin żydowskich specjalnych kuchni i posiłków.

Ważnym wydarzeniem w życiu każdego żołnierza była oczywiście przysięga wojskowa. Organizowano je dwa razy do roku – wiosną i jesienią. Składana była po zakończeniu pierwszego okresu szkolenia w koszarach, co miało miejsce zazwyczaj dwa miesiące po wcieleniu rekruta do wojska. Odbierali je duchowni poszczególnych wyznań, zaś w przypadku ateistów – dowódcy

oddziałów. Zaprzysiężenie jako takie, zawsze miało charakter uroczysty. Przed jego złożeniem odbywały się nabożeństwa, podczas których duchowni poszczególnych wyznań podkreślali znaczenie przysięgi wojskowej. Warto dodać, że jeżeli nie było możliwości uczestnictwa w uroczystości duchownego wojskowego, to władze wojskowe zapraszały duchownego cywilnego¹⁶.

Z upływem czasu starano się także wychodzić naprzeciw ograniczeniom wynikającym z wierzeń i przekonań nawet bardzo wąskich grup religijnych. Przykładowo w przypadku ewangelicznych chrześcijan (sztundystów) i baptystów, spora liczba żołnierzy tej grupy (1/4 ogólnej liczby) odmawiała brania broni do rąk, powołując się na dosłowne brzmienie przykazania piątego. Powodowało to przykłady niesubordynacji wojskowej, postępowania dyscyplinarne oraz karanie żołnierzy. Aby przeciwdziałać takiemu biegowi spraw minister spraw wojskowych wydał w 1927 roku rozkaz polecający przydzielanie takich żołnierzy na określonych zasadach i przy spełnieniu precyzyjnych warunków do służby sanitarnej i administracyjnej. Dla tych osób wprowadzono także zmodyfikowaną treść roty przysięgi, aby nie godziła ona w wyznawane zasady religijne¹⁷.

Tego typu działania wpłynęły na wypracowanie stałej współpracy pomiędzy lokalnymi garnizonami z jednej strony, a duchownymi i obywatelami, przedstawicielami różnych wyznań,

¹⁶ K.R. Rej, *Ewangelickie duszpasterstwo wojskowe II Rzeczypospolitej 1919-1939*, Warszawa 2021, s. 509-510.

¹⁷ T. Jachimowski, *Służba duszpasterska...*, s. 455.

z drugiej. Wojsko włączało się w życie lokalnych społeczności, bez względu na jej narodowość czy wyznanie. Starano się brać udział w kluczowych wydarzeniach religijnych wysyłając delegacje żołnierskie na różne uroczystości. Kiedy udzielano wsparcia w sytuacjach zagrożenia utraty życia i mienia, nie kierowano się kryteriami narodowościowymi, językowymi czy religijnymi. Kiedy pomagano bezdomnym, bezrobotnym czy sierotom, organizując charytatywne koncerty czy rozdając posiłki, tudzież opiekując się wiejskimi szkołami, również nie zwracano uwagi na wspomniane czynniki¹⁸.

Reasumując, można stwierdzić, że prawa mniejszości narodowych w armii II Rzeczypospolitej były dobrze zabezpieczane, i to na różnych szczeblach. Prawa swobody kultu religijnego gwarantowały obydwie konstytucje, a różne ustawy miały za zadanie przeciwdziałać wszelkiej dyskryminacji. Zarówno na szczeblu centralnym, ja i niższych Wojska Polskiego powołano stosowne komórki, które stały na straży praw wszystkich liczniejszych wyznań. Duszpasterstwa dbały o swobodę praktykowania kultu religijnego, jak również o utrzymywanie stałej łączności między władzami wojskowymi a władzami kościelnymi poszczególnych wyznań.

¹⁸ Szerzej: A.A. Ostanek, *Jak świętować, to tylko z żołnierzami... Udział wojska w najważniejszych uroczystościach międzywojennego Stanisławowa (1919-1939)*, [w:] *Po stronie pamięci i dialogu... Stanisławów i Ziemia Stanisławowska w dobie przemian społecznych i narodowościowych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, t. I: *Polityka – Wojskowość*, red. M. Kardas, A.A. Ostanek, P. Semków, Warszawa–Stanisławów 2017, s. 255-282.

Z perspektywy lat wydaje się, że władzom II Rzeczypospolitej udało się stworzyć dość dobrze działający mechanizm zabezpieczający prawa mniejszości tak w państwie, jak i armii. Oczywiście – ówczesna Polska nie była państwem zupełnie wolnym od szowinizmu – niemniej jednak nie były to oficjalne poglądy ani władz państwowych ani wojskowych. Zdecydowaną większość ówczesnego społeczeństwa Polski także charakteryzowały postawy tolerancyjne.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Wojskowe Biuro Historyczne – Centralne Archiwum Wojskowe w Warszawie

Akty prawne

Dziennik Rozkazów MSWojsk. 1922, 1927.

Dziennik Ustaw 1921, 1924, 1935, 1938.

Źródła publikowane

Mały Rocznik Statystyczny 1930, Warszawa 1930.

Mały Rocznik Statystyczny 1939, Warszawa 1939.

Rocznik Oficerski 1928, Warszawa 1928.

Rocznik Oficerski 1932, Warszawa 1932.

Rocznik Oficerski 1939. Stan na dzień 23 marca 1939, oprac. R. Rybka, K. Stepan, Kraków 2006.

Opracowania

Böhm T., *Organizacja wojskowej służby duszpasterskiej wyznań niekatolickich w II Rzeczypospolitej*, „Wojskowy Przegląd Historyczny” 1993, nr 4 (146).

Ceglarek M., *Muzułmańskie duszpasterstwo wojskowe w II Rzeczypospolitej: zarys historyczny Pułku Ułanów Tatarskich*, „Piotrkowskie Zeszyty Historyczne” 2013, nr 14.

Jachimowski T., *Służba duszpasterska*, [w:] *Dziesięciolecie odrodzenia Polskiej Siły Zbrojnej 1918-1928*, red. H. Mościski, W. Dzwonkowski, T. Bałaban, Warszawa 1928.

Jarno W., *Naczelny Rabin Wojska Polskiego Baruch Steinberg (1897-1940)*, [w:] *Żydzi i Wojsko Polskie w XIX i XX wieku*, red. T. Domański, E. Majcher-Ociesa, Warszawa 2020.

Kęsik J., *Służba zasadnicza żołnierzy pochodzenia żydowskiego w Wojsku Polskim w latach 1921-1939*, [w:] *Żydzi i Wojsko Polskie w XIX i XX wieku*, red. T. Domański, E. Majcher-Ociesa, Warszawa 2020.

Kowalski T.A., *Mniejszości narodowe w siłach zbrojnych Drugiej Rzeczypospolitej Polskiej (1918-1939)*, Toruń 1998.

Ostanek A.A., *Jak świętować, to tylko z żołnierzami... Udział wojska w najważniejszych uroczystościach międzywojennego Stanisławowa (1919-1939)*, [w:] *Po stronie pamięci i dialogu... Stanisławów i Ziemia Stanisławowska w dobie przemian społecznych i narodowościowych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, t. I: *Polityka – Wojskowość*, red. M. Kardas, A.A. Ostanek, P. Semków, Warszawa–Stanisławów 2017.

Rej K.R., *Ewangelickie duszpasterstwo wojskowe II Rzeczypospolitej 1919-1939*, Warszawa 2021.

Stoczewska B., *Mniejszości narodowe w świetle konstytucji oraz innych aktów prawnych*, [w:] *Konstytucjonalizm, doktryny, partie polityczne. Księga dedykowana Profesorowi Andrzejowi Ziębie*, red. R. Kłosowicz i in., Kraków 2016.

Waszkiewicz Z., *Duszpasterstwo w siłach zbrojnych II Rzeczypospolitej 1918-1939*, Toruń 2000.

Rafał Michliński

Lwowscy Ormianie i nie tylko:
pamięć o nich jako przykład
asymilacji społecznej

Ormianie w Polsce pojawili się w XVI wieku wraz z przyłączeniem przez króla Kazimierza Wielkiego (1310-1370) do swojego królestwa Rusi Halickiej i Włodzimierskiej. Wraz z rozbudową państwa i powstawaniem kolejnych miast król Kazimierz ściągał osadników na nowe – wschodnie terytoria Polski. W dokumencie lokacyjnym Lwowa z 1356 r. Kazimierz Wielki zaprosił a także zatwierdził odrębność religijną oraz samorządową Ormian. Od 1360 r. Lwów stał się stolicą lwowskiej diecezji ormiańskiej. Możliwość zachowywania własnej kultury, języka, obyczajów oraz samorządu sprawiały że Ormianie w Polsce chętnie się osiedlali a ich diaspora nieustannie się rozwijała. Samorząd gmin ormiańskich oparty był na prawie zwyczajowym (*Datastanagirk*) opracowanym w 1184 r. przez Mechitara Gosza (1130-1213). Na podstawie zawartych w nim praw, król Zygmunt Stary (1467-1548) w 1591 r. zatwierdził dla Ormian polskich *Statut ormiański* jako obowiązujący przy rozpatrywaniu wszelkich sporów wewnętrznych oraz z innymi urzędami i społecznościami. Liczba Ormian w Rzeczypospolitej liczyła pomiędzy 3 a 6 tysięcy. W XIX wieku Ormianie ugruntowali swoją pozycję w społecznościach miast Galicji, a zwłaszcza we Lwowie. Spolonizowane Ormiańskie rodziny zasilały inteligencję reprezentując wszystkie profesje i zawody z nią kojarzone. Ważnym czynnikiem łączącym zasymilowanych Ormian w Polsce świadczącym o ich odrębnej tożsamości była religia. Kościół katolicki Obrządku Ormiańskiego zaliczany jest do katolickich Kościołów wschodnich. W 1630 r. biskup lwowskiej eparchii (diecezji) Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego Mikołaj Tosorowicz

(1605-1681) złożył katolickie wyznanie wiary przywracając jedność z Rzymem. Przed I wojną światową archidiecezję lwowską obrządku ormiańskiego tworzyły 3 dekanaty: lwowski (parafie we Lwowie i Brzeżanach), stanisławowski (parafie w: Stanisławowie, Tyśmienicy i Łyścu) i kucki (parafie w: Kutach, Horodence i Śniatyniu). Dodatkowy dekanat znajdujący się poza granicami II RP, będący *de facto* pod zwierzchnictwem archidiecezji lwowskiej stanowił dekanat na Bukowinie (parafie w Czerniowcach i Suczawie). Kościołem-matką dla Ormian była Katedra Ormiańska pod wezwaniem Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny wybudowana w XIV wieku.

Termin „asymilacja” według Słownika Języka Polskiego PWN, w pierwszej swojej definicji oznacza *przystosowanie się do życia w obcej grupie przez przejęcie jej kultury i przyswojenie sobie cech właściwych tej grupie; też: wchłonięcie do obcej grupy*. Jest to zatem proces długotrwały, rozciągnięty w czasie, którego efekty możemy zauważyć dopiero po latach. Przystosowanie się do życia, zmiana jego trybu, nabywanie nowych-obcych i nieznanych do tej pory sobie zwyczajów jest jej *clue*, stanowi o istocie połączenia się, „wchłonięcia”. Dzieje polskich i lwowskich Ormian na przestrzeni ponad 1000-letniej historii Polski są świetnym tego przykładem. Ich obecność na ziemiach Polski, działalność postaci pochodzenia Ormiańskiego trwale wpisała się w zbiorową pamięć. Przykładem takiej postaci i jej dzieła jest postać lwowskiego arcybiskupa Józefa Teodorowicza (1864-1938) – teologa, posła na Sejm Ustawodawczy, senatora I kadencji Senatu II RP, inicjatora wielu przedsię-

wziąć szeroko pojmowanej dobroczynności. Pamięć o nim i jego dziele kultywowana jest m.in. przez Związek Ormian w Polsce z siedzibą w Gliwicach.

Związek Ormian w Polsce im. ks. abpa Józefa Teodorowicza z siedzibą w Gliwicach, jako stowarzyszenie zarejestrowane zgodnie z wymogami prawa w Krajowym Rejestrze Sądowym w rejestrze stowarzyszeń, związków i fundacji powstał formalnoprawnie w październiku 1995 r. Podstawowe cele działania Związku określone zostały w Statucie: skupienie Ormian zamieszkających na terenie Rzeczypospolitej Polskiej, zachowanie obrządku ormiańskiego i kościoła ormiańsko-katolickiego, tworzenie ognisk życia społecznego Ormian w Polsce, zachowanie i rozwijanie narodowej kultury i języka ormiańskiego. Powołany do życia w 1995 r. Związek stanowi kontynuację – w ramach prawnych ustawy o stowarzyszeniach oraz jako realizacja obywatelskich praw konstytucyjnych uznanej mniejszości narodowej – pewnego rodzaju nieoficjalnego „ogólnopolskiego centrum ormiańskiego”, które istniało właśnie w Gliwicach już od 1945 r. W Gliwicach bowiem, od 1945 r. funkcjonuje nieprzerwanie jedyny własny, ormiańsko-katolicki kościół w Polsce. Kościół w Gliwicach jest nie tylko wyłącznie ormiański, ale też jako jedyna świątynia w Polsce posiada ormiański wystrój. Warto nadmienić, iż aktualnie w Europie środkowo-wschodniej istnieją tylko dwa kościoły ormiańskokatolickie, z ormiańskim wystrojem wnętrza: gliwicki oraz kościół zakonu ojców mechtarystów we Wiedniu.

W latach osiemdziesiątych XX wieku nowy proboszcz ormiański, ks. Józef Kowalczyk przeprowadził generalny remont. We współpracy z śląskim artystą malarzem Benedyktem Bieńkiem – odrestaurowali wnętrze kościoła w stylu ormiańskim – ze staroormiańskimi napisami, cytataми z biblij i dzieł św. św. Grzegorza Oświeciciela i Grzegorza z Nareku. Benedykt Bieńki wykonał kopie obrazu Teodora Axentowicza „Chrzest Armenii”, oraz według wzorów staroormiańskich – portret św. Grzegorza Oświeciciela oraz obraz Trójcy Świętej. Całkowity remont kościoła w latach 1987-89 sfinansowały rodziny ormiańskie z całej Polski, największy był wkład (finansowy i organizacyjny) Ludwika Theodorowicza, Antoniego Jakubowicza, Michała Bohosiewicza, Andrzeja (z Abgarowiczów) Kotowskiego, Emilii Agopsowicz, Karena Arustumiana i wielu innych.

Remont i zmiana wystroju w celu zaznaczenia „ormiańskości” stanowiły przygotowanie do uroczystej koronacji obrazu Matki Boskiej Łysieckiej koronami papieskimi (poświęcone przez Jana Pawła II na Jasnej Górze) przez patriarchę ormiańskiego z Bejrutu - Katolikosa Howannesa Petrosa XVIII Kaspariana, co miało miejsce, przy udziale Prymasa Polski kard. Józefa Glempa, arcybiskupów, biskupów i księży katolickich z całej Polski, 3 września 1989 r.

Ponadto przy parafii zorganizowano oficjalne Sanktuarium Matki Boskiej Łysieckiej, którego kustoszem przez długie lata pozostawał Andrzej Kotowski. Niezależnie od funkcjonujących w sferze organizacji życia społeczno-kulturowego Ormian w Pol-

sce ośrodków w Krakowie (na tej bazie powstało Ormiańskie Towarzystwo Kulturalne), w Warszawie (tu powstała Fundacja Kultury i Dziedzictwa Ormian Polskich) – centrum życia kulturalnego Ormian w Polsce po 1945 r. było zawsze w Gliwicach.

Szczególne znaczenie dla gliwickich Ormian i nie tylko nich ma Chaczkar - wotywny krzyż kamienny upamiętniający ofiary ludobójstwa dokonanego w Turcji i na dawnych Kresach Wschodnich II RP. Jak wyraził się śp. ks. Tadeusz Isakowicz-Zaleski - „Dzień 9 lipca 2011 roku przejdzie do historii Gliwic i całego Górnego Śląska”. Tego dnia bowiem został odsłonięty i poświęcony „Chaczkar – Krzyż Pamięci”, dar narodu ormiańskiego dla gliwickiej parafii ormiańskokatolickiej pw. Świętej Trójcy. Wyrzeźbiony w oryginalnym ormiańskim tufie (kamień wulkaniczny) przez artystów z Armenii, przekazany został przez Stowarzyszenie „Sztuka Bez Granic” z Erywania. Chaczkar dedykowany jest Ormianom pomordowanym w ludobójstwie w Turcji w 1915 r. oraz Polakom i Ormianom, którzy w czasie II wojny światowej zginęli na Kresach Wschodnich II RP z rąk Niemców, Rosjan i Ukraińców. Gliwicki chaczkar poświęcił, wspólnie z proboszczem parafii ks. Tadeuszem Isakowiczem-Zaleskim, będący pierwszy raz w Polsce, arcybiskup lwowski Grigoris Bunatian, prymas Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego na Ukrainie. Towarzyszyli mu ks. Tadewos Geworgian, proboszcz katedry ormiańskiej we Lwowie, ks. prałat Cezary Annusewicz, proboszcz parafii ormiańskokatolickiej w Gdańsku oraz proboszczowie z diecezji gliwickiej. Władze świeckie reprezentowali ambasador Armenii Aszot Galoian

i wiceprezydent Gliwic Renata Caban. W homilii arcybiskup podziękował Polsce za życzliwość okazywaną na przestrzeni wielu wieków emigrantom ormiańskim, a także za wydatną pomoc materialną w niedawnej renowacji katedry ormiańskiej we Lwowie.

Innym przykładem kultywowania pamięci o ormiańskim dziedzictwie jest działalność prowadzona przez Fundację Kultury i Dziedzictwa Ormian Polskich. Fundacja Kultury i Dziedzictwa Ormian Polskich została powołana dekretem Ordynariusza Kościoła katolickiego obrządku ormiańskiego w Polsce, Józefa kardynała Glempa Prymasa Polski 7 kwietnia 2006 roku. Obecnie funkcję ordynariusza i jednocześnie fundatora pełni JE ks. kard. Kazimierz Nycz.

Myślą przewodnią Fundacji jest to, że *Ormianie zawsze byli i są ważną częścią historii i kultury Polski*. Przedmiotem zainteresowania Fundacji są armenika, mające związek z Ormianami polskimi: druki, rękopisy, fotografie, szaty liturgiczne, naczynia liturgiczne, obrazy, sprzęty i pamiątki. Armenika te konserwowane, ewidencjonowane i digitalizowane oraz gromadzone i przyjmowane w dar jako depozyty.

Fundacja rozwinęła szeroką działalność edukacyjną, badawczą, konserwatorską i popularyzatorską. Powodem powołania Fundacji była pilna potrzeba objęcia opieką zaniedbanych zbiorów pochodzących z obszaru dawnych dziewięciu parafii ormiańsko-katolickich na Kresach Wschodnich II RP oraz z rozproszonych archiwów rodzinnych. W celu udostępniania zbiorów stworzone zostało Wirtualne Archiwum Polskich Ormian (WAPO). We

współpracy z Naczelną Dyрекcją Archiwów Państwowych Fundacja korzysta ze Zintegrowanego Systemu Informacji Archiwalnej (ZoSIA) i z www.szukajwarchiwach.gov.pl, gdzie zamieszczane są opracowane inwentarze i kopie cyfrowe materiałów archiwalnych.

Do najważniejszych efektów działalności Fundacji można zaliczyć poniższe przedsięwzięcia:

1. Stała ekspozycja Skarbnica Polskich Ormian, (otwarta w Warszawie, ul. Świętojerska 12 w grudniu 2022 r.)

2. Publikacje: K. Stopka, A. Zięba (red. nauk.), *Ormiańska Warszawa* (Warszawa 2012); K. Stopka, A. Zięba (red. nauk.), *Ormiańska Polska* (Warszawa 2018); A. Zięba (red. nauk.), *Niewiasty z pastorałami. Portrety księń klasztoru benedyktynek ormiańskich we Lwowie: historia, konteksty, konserwacja* (Warszawa 2021); M. Agopsowicz (red. nauk.) *Arcybiskup ormiański Józef Teodorowicz. Wybitny polski kapłan, kaznodzieja i mąż stanu* (Warszawa 2013); S. Lisicjan, *Z przeszłości Armenii* (Warszawa 2014); A. Zięba (red. nauk.) *Ormianie Polscy. Kultura i dziedzictwo* (wspólnie z Biblioteką „Lehahayer”); *Ormianie polscy w opisach i obrazach* (Kraków 2016); M. Ł. Majewski, *Węgrzy, Szkoci i Ormianie: studia nad składem etnicznym mieszkańców Piotrkowa przyjętych do prawa miejskiego w okresie staropolskim* (Warszawa 2017); Z. Manugiewicz i J. Tustanowski, *U podnóża Owidiusza. Rozkwit i zagłada wspólnoty kuckiej nad Czeremoszem* (Kraków 2017); A. Zięba, K. Stopka (red. nauk.) *Ormianie na ziemiach Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego od wieku XVI do XVIII* (Warszawa 2017). Tomy z serii “Pomniki dziejowe Ormian polskich”

finansowanej w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2017-2024: *Zapisy sądu duchownego Ormian miasta Lwowa za lata 1564–1608 w języku ormiańsko-kipczackim* w opracowaniu prof. Edwarda Tryjarskiego, *Jasachy gminy Ormian lwowskich za lata 1598-1638 w języku ormiańsko-kipczackim* w opracowaniu Krzysztofa Stopki, *Metryka katedry ormiańskiej we Lwowie, 1635–1732* w opracowaniu Krzysztofa Stopki (część kipczacka) i Marcina Łukasza Majewskiego (część polska i łacińska), Symeon Lehacy, *Zapiski podróżne*. W tłumaczeniu z języka ormiańskiego i w opracowaniu Hripsime Mamikonyan.

3. Czasopismo kwartalne „Awedis”, ukazujące się od 2007 roku.

4. Wystawy: „Wielki zapomniany. Arcybiskup ormiański Józef Teodorowicz (1864-1938) – wybitny polski kapłan i mąż stanu”, „Z widokiem na Ararat. Losy Ormian w Polsce” (wspólnie z Domem Spotkań z Historią), „Kobiety z pastorałami” (wspólnie z Muzeum Archidiecezji Warszawskiej).

5. Konserwacja: szat liturgicznych (Fundacja posiada w swoich zbiorach unikatową kolekcję szat); obrazów (benedyktynki); ksiąg rękopiśmiennych i starodruków; starych fotografii. A także zabytki przy katedrze ormiańskiej we Lwowie: kaplica „Golgota” i kolumna św. Krzysztofa.

6. Zachowanie dziedzictwa kulturowego: miejsca pamięci (tablica poświęcona pamięci Józefa Teodorowicza); wirtualny cmentarz powązkowski z lokalizacją grobów warszawskich Ormian

i ich potomków (Ormiańskie Stare Powązki); indeksacja pochówków Ormian polskich i rodzin spokrewnionych na Cmentarzu Łyczakowskim we Lwowie; drzewo genealogiczne polskich Ormian i ich potomków; indeksacja ormiańskich ksiąg metrykalnych z zasobu archiwum Fundacji oraz innych archiwów; chór amatorski; ormiańska wikipedia (www.wiki.ormianie.pl).

7. Noce Muzeów i spotkania środowiskowe oraz udział w różnych inicjatywach kulturalnych i historycznych (np. Festiwal Kultury Kresowej, Ormianie wracają do Piotrkowa, doroczne obchody rocznicy Ludobójstwa Ormian).

Działalność prowadzona przez Fundację to promowanie kultury i dziejów polskich Ormian – zasymilowanej grupy społecznej, która przez setki lat od osiedlenia na ziemiach polskich trwale wpisała się w jej strukturę odciskając trwały ślad na kartach jej historii. Jakkolwiek, inicjatywy podejmowane przez powyżej wskazane przykładowe organizacje utrwalające i promujące pamięć o polskich Ormianach są inicjatywami oddolnymi, społecznymi warto zwrócić uwagę na inne formy upamiętnienia i postaci związane ze środowiskiem lwowskich Ormian.

Nierozerwalnie z historią Grobu Nieznanego Żołnierza w Warszawie wiąże się postać Jadwigi Zarugiewiczowej (1879-1968) – kuckiej Ormianki, symbolicznej matki Nieznanego Żołnierza. Zarugiewiczowa urodziła się w Kutach w 1879 r. Pochodziła z domu Karczewskich, była córką Mikołaja i Petroneli z Bohosiewiczów. Prawdopodobnie w 1900 r. wyszła za mąż za Andrzeja Zarugiewicza, brata Grzegorza Zarugiewicza. W 1901 r. w Kutach przyszedł

na świat ich pierworodny syn, Konstanty, następnie w 1903 r., także w Kutach urodziła się córka Stefania. Kolejne dzieci - Wacław i Zofia rodziły się w Przemyślanach i we Lwowie. Mąż Jadwigi, Andrzej Zarugiewicz był bankowcem i w związku z tym często zmieniał miejsce pracy. Przez jakiś czas rodzina mieszkała także w Wiedniu. Jej 19-letni Konstanty, ochotnik w wojnie polsko-bolszewickiej, jedno z Lwowskich Orląt, zginął 17 sierpnia 1920 r. w bitwie pod Zadwórzem. W 1925 r. w związku z budową Grobu Nieznanego Żołnierza w Warszawie poproszono ją o wybranie jednego z trzech bezimiennych żołnierzy ekshumowanych na Cmentarzu Łyczakowskim we Lwowie. Wybrała żołnierza bez szarży z maciejówką. Jadwiga Zarugiewiczowa została poproszona o wybranie jednej z trzech trumien, w których znajdowały się zwłoki nieznanych żołnierzy, ekshumowane z Cmentarza Obrońców Lwowa. Trumna została uroczyście przetransportowana do Warszawy i złożona w Grobie Nieznanego Żołnierza. W podniosłej atmosferze, wskazała na jedną z trumien. Całe wydarzenie, począwszy od losowania miejsca wytypowanego do ekshumacji zwłok Nieznanego Żołnierza, uroczystości towarzyszące oraz samo złożenie ciała w Grobie Nieznanego Żołnierza miały bardzo podniosły i oficjalny charakter. Wokół trumny z ciałem symbolizującym ofiarność i poświęcenie życia dla obrony Ojczyzny skupiło się wiele środowisk wyrażających wdzięczność i dumę.

Jadwiga Zarugiewiczowa zmarła w szpitalu psychiatrycznym w Suwałkach w 1968 r. i została pochowana na tamtejszym cmentarzu parafialnym. 2 listopada 2011 r., w 86. rocznicę powstania

Grobu Nieznanego Żołnierza Warszawie, na froncie budynku Dowództwa Garnizonu Warszawa (Plac Marszałka Józefa Piłsudskiego 4), odsłonięta i poświęcona została pamiątkowa tablica poświęcona Jadwidze Zarugiewiczowej i jej synowi - Konstantemu. W uroczystości wzięła udział między innymi małżonka prezydenta RP, Anna Komorowska, minister sprawiedliwości Krzysztof Kwiatkowski, sekretarz Rady Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa, rodzina Jadwigi Zarugiewiczowej i przedstawiciele środowiska Ormian. 5 lat później, 30 maja 2016 r. staraniami Rady Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa oraz Fundacji Ormiańskiej jej prochy zostały ekshumowane. Po mszy w katedrze polowej Wojska Polskiego w Warszawie Jadwiga Zarugiewiczowa została pochowana na Cmentarzu Wojskowym na Powązkach w kwadrze żołnierzy poległych w wojnie 1919-1920 roku. Na jej grobie ustawiono chaczkar.

Zaprezentowane powyżej wybrane przykłady przedstawiają różne formy podtrzymywania pamięci o Ormianach. Wydzwięk wydarzeń towarzyszących okolicznościom ustanowienia Grobu Nieznanego Żołnierza o oficjalnym charakterze na trwałe wpisały się w dzieje historii Polski i utrwalają legendę Lwowskich Orląt. Przedsięwzięcia podejmowane przez Związek Orman Polskich oraz Fundację Kultury i Dziedzictwa Ormian Polskich stanowią prężne oddolne inicjatywy łączące ze sobą walory naukowe, kulturalne i społeczne. Inicjatywy przez nich podejmowane łączą ze sobą wydarzenia naukowe jak i kulturalne, są spoiwem dla tego co było przeszłością z teraźniejszością. Dziedzictwo lwowskich

Ormian, choć naznaczone procesem asymilacji jest wciąż żywe i aktywnie pielęgnowane, co świadczy o głębokim zakorzenieniu tej społeczności w historii Polski. Jej dzieje są przykładem, jak mniejszość narodowa może wzbogacić kulturę i rozwijać nowo przybraną Ojczyznę jednocześnie zachowując swoją unikatową tożsamość.

dr Bartosz Zakrzewski

Stowarzyszenie Historyków Wojskowości

ORCID: 0000-0001-9902-9759

Tolerancja wobec mniejszości religijnych w Rzeczypospolitej szlacheckiej

Wprowadzenie

Inspiracją do napisania niniejszej analizy historycznej jest sytuacja w Europie Zachodniej gdzie polityka tolerancji stała się paradoksalnie asumptem do kneblowania niewygodnych poglądów i cenzury. Treści niezgodne z oficjalną linią rządzących elit Unii Europejskiej są blokowane, kneblowane czy nawet karane przez systemy prawne demokratycznych ponoć państw. Inaczej traktowane jest ponadto szydzenie czy też hejt w stosunku do chrześcijan, a inaczej w stosunku do Żydów czy też Arabów. Algorytmy platformy internetowej Youtube potrafią demonetyzować i cenzurować niewygodne treści a ich twórcy są zmuszeni do porozumiewania się koalangiem.

Niniejszy artykuł jest analizą historyczną, dotyczącą tolerancji wobec mniejszości religijnych w Rzeczypospolitej szlacheckiej. Datą początkową rozważań jest 1517 r. gdy Marcin Luter ogłosił swoje słynne 95 tez, wzywając do dysputy nad nimi i przybił je w przedsionku kościoła zamkowego w Wittenberdze – wtedy to rozpoczęła się reformacja. Końcową cezurą jest I rozbiór Polski z 1772 r. do czego doprowadziła sprawa dysydencka i związana w tym wypadku w obronie praw katolików Konfederacja Barska.

Przedmiotem badań są kwestie tolerancji religijnej i związane z nimi funkcjonowanie w organizmie państwowym I Rzeczypospolitej mniejszości religijnych. Ze względu na ograniczenie objętości artykułu skupiono się jedynie na kilku aspektach z zaproponowanego działu historii Polski.

Biorąc pod uwagę skomplikowaną historię Polski w Europie środkowo-wschodniej, twierdząc, że migracje ludności obcej religijnie i kulturowo a także konwersje religijne to zjawisko powszechne, znane od setek lat. Przybywając do Polski od XVI w. protestancka ludność z zachodniej Europy stanowiła wartościowy element rozwijającego się Królestwa Polskiego dając nam licznych naukowców, duchownych, kupców, mieszczan itp. Także szlachta polska i litewska konwertowała się wybierając atrakcyjne według nich, obce (modne) religie z zachodniej Europy. W realiach I RP liczne mniejszości religijne były jednakże (poza szansami rozwojowymi) także zagrożeniem dla spójności państwa.

Celem artykułu jest wykazanie, że w polityka tolerancji religijnej w Polsce była pomimo zdarzających się incydentów, zatargów, prześladowań dość powszechna. W kraju nad Wisłą nie zdarzyły się pogromy innowierców o skali znanej z zachodniej Europy. Wynikało to z polityki polskich władców, którzy dbali o to by podziały religijne nie destabilizowały państwa polskiego oraz tolerancji całego systemu politycznego.

Przenosząc to do czasów nam współczesnych konieczne jest posiadanie wizji skutecznej polityki tolerancji wobec mniejszości etnicznych i religijnych, a potem skuteczne jej implementowanie. Przybywa do Polski coraz więcej muzułmanów (zarówno legalnie jak i nielegalnie przez granice polsko-białoruską czy też polsko-niemiecką), a współcześni polscy politycy nie do końca wiedzą w jaki sposób można realizować efektywną politykę imigracji. Prześladowani są ludzie mówiący prawdę wobec polityki

tw. poprawności politycznej. Knebluje się wolność słowa. Setki lat historii I Rzeczypospolitej dowodzi jednak tego że Polska była wartościowym, atrakcyjnym i tolerancyjnym krajem do życia dla licznych imigrantów i mniejszości narodowych. Wystarczy tylko wyciągnąć odpowiednie wnioski.

Artykuł zawiera sześć głównych rozdziałów. We wprowadzeniu krótko scharakteryzowano przedmiot, tezę, cele oraz założenia artykułu. W rozdziale pierwszym zanalizowano kwestie mniejszości prawosławnej w I RP. W rozdziale drugim scharakteryzowano politykę państwa wobec ludności protestanckiej. Jako przykład konwersji na protestantyzm zaprezentowano magnata litewskiego Mikołaja Radziwiłła Czarnego. W rozdziale 3. zaprezentowano walkę kościoła katolickiego i kontrreformacji z heretykami. W rozdziale 4. zaprezentowano problematykę arian. W rozdziale 5. scharakteryzowano problematykę ludności i wiary żydowskiej, a w rozdziale 6. zaprezentowano kwestię innowierców w XVIII w., która doprowadziła do I rozbioru Polski. Całość zwieńczyło zakończenie uwzględniające stosowne wnioski i przemyślenia.

Za pomoc w przygotowaniu artykułu wyrazy wdzięczności składam koleżankom i kolegom ze Stowarzyszenia Historyków Wojskowości (SHW) z siedzibą w Warszawie.

I. Innowiercy w Rzeczypospolitej szlacheckiej - prawosławie

Początki reformacji w Rzeczypospolitej przypadły na lata panowania ostatnich Jagiellonów a zatem Zygmunta I Starego (1507-1548) i Zygmunta II Augusta (1548-1572). Był to niewątpliwie Złoty Wiek w rozwoju Rzeczypospolitej szlacheckiej, w którym religia katolicka zmuszona została do rywalizacji z nowymi odłamami chrześcijaństwa protestanckiego. Na wschodzie państwa w wyniku Unii Lubelskiej z 1569 r. pod władzę króla polskiego trafiła także ludność prawosławna.

I Rzeczpospolita była zatem nie tylko tygłem narodowościowym ale i religijnym. Na tle wyznaniowym dochodziło na przestrzeni setek lat do różnego rodzaju konfliktów. W polityce zagranicznej katolicka Rzeczpospolita walczyła z protestancką Szwecją i Prusami, z prawosławnym państwem moskiewskim, czy też z muzułmańską Turcją.

Pomimo wielkiego terytorium i dużego zróżnicowania etniczno-religijnego nie dochodziło w Polsce do takich tumultów i wojen religijnych jak na zachodzie Europy (np. Noc św. Bartłomieja z 1572 r. w Paryżu gdy katolicy dokonali rzezi hugenotów). Znaczna część magnaterii i szlachty Rzeczypospolitej przeszła na protestantyzm i nie była z tego powodu dyskryminowana (np. Radziwiłłowie).

Z wiarą prawosławną katolicyzm rywalizował głównie na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego a potem na terenach Ukra-

iny włączonych do Korony oraz na Podolu. Po Unii Lubelskiej do Korony wcielono województwa leżące na dzisiejszej Ukrainie (wołyńskie, braclawskie, kijowskie, podolskie) i problem ludności prawosławnej przybrał na sile.

Rozwiązaniem tej kwestii miała być tzw. Unia brzeska tj. połączenie Cerkwi prawosławnej z Kościołem łacińskim w Rzeczypospolitej Obojga Narodów, dokonane w Brześciu Litewskim w 1596 r. Część duchownych prawosławnych i wyznawców prawosławia uznała papieża za głowę Kościoła i przyjęła dogmaty katolickie, zachowując bizantyjski ryt liturgiczny. Następstwami unii brzeskiej były podział społeczności prawosławnej na zwolenników unii – unitów i jej przeciwników oraz wzrostu niechęci wiernych prawosławnych do Polski i polskości.

W katolickiej Rzeczypospolitej szlacheckiej nigdy nie pogodzono się z faktem istnienia odszczepieńców od prawowitego kościoła rzymskiego zarówno schizmatyków jak i protestantów. Do prawosławia szlachta polska często żywiła pogardę, jako dla religii chłopów a w dodatku Rusinów. Prawosławnych traktowano wyniośle, czasami gwałtem nawracając na grekokatolicyzm. Doprowadziło to m. in. do wybuchu Powstania Chmielnickiego i wojen domowych na Ukrainie, jednakże w tym wypadku czynnik religijny nie był decydujący.

Ks. Benedykt Chmielowski w „Zbiorze herbów” z uznaniem wspomina o księciu Bazylim Sanguszce, który „żadnego syzmatyka w dobrach swych nie cierpiał”¹. Inna rzecz że niejeden ma-

¹ Chmielowski B., *Zbiór krotki herbów polskich oraz wslawionych cnotą i nauka-*

gnat wolał mieć do czynienia z prawosławnymi niż dopuszczać do swych dóbr zakony katolickie, z którymi trzeba się było liczyć jako niezależną potęgą. Także wyposażenie kościoła łacińskiego było daleko kosztowniejsze niż drewnianej cerkwi w popem, który żył w chłopskim stanie. Nie zmienia to faktu że wielu magnatów prawosławnych zasiadało w senacie czy też sprawowało wysokie funkcje państwowe np. Jeremi Wiśniowiecki (który w 1632 r. przeszedł na katolicyzm), czy też wojewoda Adam Kisiel.

II. Protestanci

Reformacja wstrząsnęła sumieniami i pobudziła umysły całej Europy. Nigdy zagadnienia teologiczne nie były tak aktualne jak w połowie XVI w. Dyskutowano zawzięcie. Katolicy prowadzili walki teoretyczne z protestantami, ci znów wadzili się pomiędzy sobą, a zatem luteranie z kalwinami, oba zaś odłamy występowały wspólnie przeciwko arianom. W dyskusje te wciągano czasem także Żydów. Ciągłe powstawały nowe zdania, nowe odłamy, ciągle próbowano unii religijnych.

W Rzeczypospolitej powstawała obszerna literatura religijna będąca częściowo echem zachodnioeuropejskich sporów dogmatycznych. Od poważnych traktatów teoretycznych przechodzono często do literatury polemicznej, dla której uzupełnieniem była satyra czasami niewybredna. Jej autorami byli studenci, klechy,

mi Polaków przez [...] Benedykta Chmielowskiego kanonika Kijowskiego dziekana rohatyńskiego. [online], polona.pl [dostęp 2025-06-20].

sowizdrzały ale i wybitniejsze osobistości, np. Józef Bartłomiej Zimorowicz debiutował ulotką „*Testament luterski*”. Pojawiały się takie tytuły jak: „*Appendix abo Zawierzenie wyznania niektórych arianów bluźnierskiego zboru rakowskiego*”, „*Kolenda paniom saskim na rozpustę protestantów*”, „*Relacja oraz suplika zboru wileńskiego do Hern Martyna Lutra*” (1623 r.), „*Witanie na pierwszy wjazd z Królewca do kadłubka saskiego Ixa Hern Lutermachra*” (1642 r.) itp. Wyśmiewano tu dysydenckich świnistrów (ministrów) i błaznodziejów (kaznodziejów), wpłatając dość często humorystyczną niemczyznę, opisywano wzajemne spory różnowierców, ich obyczaje, przepowiadano męki piekielne.

Protestantów po latach panowania Zygmunta II Augusta było jeszcze w Rzeczypospolitej stosunkowo niewiele. Dzielili się oni na różne odłamy m. in. luteranów, kalwinów i arian. Wśród nich znajdowali się magnaci dysponujący ogromnym majątkami i wpływami, ludzie udzielnicy-utrzymujący bliski kontakt z zagranicą i zdolni stawić czoła najwybitniejszym teologom i polemistom katolickim. Byli też zamożni mieszczaństwo zwłaszcza na Pomorzu. Wśród protestantów byli ludzie rozumni, opanowani, gospodarni i wzorowi obywatele.

Walka stronnictwa katolickiego (kontrreformacyjnego) z nimi była bardzo trudna zatem nie przebiegała w środkach. Walka ta przechodziła różne fazy. Początkowo gdy siły były w miarę wyrównane tolerancja była znaczna. Za Zygmunta II Augusta polemizowano zawzięcie, ale nie było mowy o przymusie, usuwaniu dysydentów z funkcji publicznych, o zakazach urządzania nabożeństw

czy budowania świątyń. Ruch reformacyjny w Polsce okazał się dość słaby i szerzył się jedynie w najwyższych sferach społecznych, będąc właściwie modą intelektualną i szybko znikł, pozostawiając jedynie nieliczne, coraz szczuplejsze grupy wierzących.

Reformacja nie dotknęła szerokich warstw ludowych. Dziezic nie zmuszał swych poddanych do przyjęcia nowej wiary, zatem z chwilą, gdy tenże dziezic - nowowierca lub jego potomkowie wrócili do katolicyzmu, cały wysiłek reformacji przestawał istnieć. Przywódcy ruchu kontrreformacyjnego wiedzieli że łatwo mogą pozyskać chłopów. Zręczną agitacją można było wytworzyć przeciwko dysydentom nastrój, który dopiero za czasów stanisławowskich zaczął się zmieniać.

II.I. Innowierstwo Mikołaja Radziwiłła Czarnego

Jedną z bardziej znanych rodzin protestanckich byli Radziwiłłowie. W niniejszym rozdziale prezentujemy przykład Mikołaja Radziwiłła Czarnego (1515-1565), który był protektorem i najmożliwszym propagatorem reformacji na Litwie. W 1553 r. jawnie opowiedział się po stronie protestanckiej a po krótkim okresie związków z luteranami w 1555 r. znalazł się pod wpływami nauki Kalwina. Od tego czasu datują się korespondencyjne kontakty z czołowymi teologami helweckimi i z samym Kalwinem.

Z działalnością Radziwiłła wiąże się rozwój organizacyjny kościoła kalwińskiego na Litwie i masowy zwrot ku protestantyzmowi szlachty litewskiej. Pierwszy zbór założył w 1553 r. na zamku

w Brześciu Litewskim, a w swych posiadłościach zamieniał kościoły i cerkwie na kolejne zbory. Bliskie kontakty utrzymywał też z rozwijającym się w Małopolsce kościołem reformacyjnym i Janem Łaskim. Mikołaj łożył na potrzeby różnowierczego kościoła małopolskiego i m. in. swoim subsydium umożliwił zakończenie prac nad polskim przekładem Biblii. W 1563 r. doprowadził do jej wydania w brzeskiej drukarni (tzw. Biblia brzeska lub radziwiłłowska).

Z dworem Radziwiłła związanych było także wiele czołowych postaci protestantyzmu polskiego i litewskiego m. in. Szymon Budny, Marcin Czechowicz, Jan Mączyński, Stanisław Orzechowski i inni. Utwory swoje dedykowali mu przedstawiciele różnych kierunków reformacji m. in. sam Kalwin.

Radziwiłł zmarł w nocy z 28-29 maja 1565 r. w swym dworze w Łukiszkach pod Wilnem. W datowanym na 27 maja 1565 r. testamentie głównym opiekunem swych dzieci i włości uczynił króla Zygmunta II Augusta. Przed zgonem od dłuższego czasu cierpiał na ciężkie bóle podagryczne, choć bezpośrednią przyczyną śmierci była kuracja nacierania ciała rtęcią. Fakt bycia protestantem nie przeszkodził mu pełnić wysokich funkcji w Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

III. Kontrreformacja – walka z heretykami

W XVI w. Kościół katolicki na mocy bulli papieża Leona X (1475-1521) „Decet Romanum Pontificem”, uznał za herezję naukę twórców reformacji, wśród nich Marcina Lutra i Jana Kal-

wina.

W Europie jak i Rzeczypospolitej szlacheckiej stawiano heretykom wiele zarzutów. Najważniejszym z nich było diabelskie pochodzenie herezji: *„Przewrotna religia wasza wyszła od fałszywych proroków, a tych wskrzesił czart, chcąc w tej mierze być naśladowcą Boga... hetman wasz i regimentarz jest anioł z piekła, to jest diabeł; schowajcie się tedy z wiarą waszą, panowie dysydenci, do czar piekielnych”* – pisał kaznodzieja Fabian Birkowski, Piotr Skarga zaś wyraźnie ostrzegał, że: *„Luter, od którego zakon swój ewangelicy mają i który im to prawo ich pisać począł, diabłem się chlubi, iż od niego na zburzenie Mszej św. Rozumu dostał.”* Próbowano to udowodniać i tak np. Jan Paulinus wydał w Krakowie w 1609 r. *„Missio abo posłanie Lutra i Zwingla, pierwszych kacermistrzów, od diabła z piekła, gdzie się dowodzą rzeczy, że Luter i Zwingiel mieli mistrza diabła.”*

Wszystkim heretykom przepowiadano piekło, a do nieba prowadziła tylko prawdziwa rzymskokatolicka wiara. Znane były listy Lutra, z piekła datowane np. w *„Suplikacji zboru wileńskiego”*: *„Dan z Piekła ósmnastego dnia czerwca ulicy Niemieckiej, a w Lutrowskiej pisan kamienicy”*, w którym tenże opowiadał swe przygody, jak *„na bankiecie u Lucypera z Kalwinem się pobił, jak minister wileński Burchard, kucharzem piekielnym został i dusze heretyckie przysmaża”*.

W *„Synodzie ministrów heretyckich”* z 1611 r. zapisano na karcie tytułowej wezwanie do heretyków: *„Nie przestał Ci Pan Bóg o was radzić, Obiecał was do piekła wprowadzić.”* Opowiadano o straszliwej karze boskiej, która dosięgła wszystkich herezjar-

chów; częstym tematem była zwłaszcza ich „okrutna i bezecna śmierć”: *„Luter po wieczerzy szumnej w nocy zdławiony. Zwinglius na wojnie szwajcarskiej, obiecując, że wszystkie postrzały katolickie miał w ręce swe schwytać, od katolików zabit. Andrzej Carolstadius, od czarta pochwycony, nie wiedzieć, kędy się podział. Kalwin wasz ojciec, panowie dysydenci, który do was listy pisał, jako Herod nowy, od robactwa roztoczony, bluźniąc, z przysięgami nieszczytną duszę piekłu oddał”* - opowiadał Fabian Birkowski.

Podobnie i ks. Chmielowski w osobnym rozdziale swej Encyklopedii („Nowe Ateny”) omawiał *„śmierci straszne heretyków i fautorów, bo zwyczajnie qualis vita, finis ita”*, podając między innymi że *„przy śmierci Lutra diabły skakały z radości i fetor wielki czuć było”*. Pod koniec XVIII w. dodano jeszcze opowiadanie o makabrycznej śmierci Woltera. Zarzucano też dysydentom niegodziwe i rozpustne życie a herezjarchów uważano za wyuzdanych rozpustników: *„Religia wasza wszeteczeństwa uczy, trudno znaleźć heretyka, który by czystość miłował. Kto nie wie o świętokradzkich i o zbyt plugawych miłostkach Kalwina, Lutra i drugich? ... Kalwin, wasz miły bankietniczek, dla którego Genewa osobne wino i chleb gotowała, na wszawą chorobę i na dziewięć innych sprośnych chorób okrutnych przez cztery lata zdychał. Kwitujemy was z bankietów waszych, nowochrześcijcy i adamitowie, których wylągl Luter, którzy, zaprowadziwszy się na bankiet nocny, świece zgasiwszy, kazirodztwa płodzicie; powodem wam był do tego Luter, który całe dni na bankietach i biesiadach trawił i na niecnotach... Kwitujemy was i z niewstydy ministrów waszych, w których oczy*

są cudzołóstwa pełne i grzechu nieustawającego.”

Przykład angielskiego Henryka VIII Tudora był tu często argumentem. Żartobliwy druk z XVII w. *„Kolenda paniom saskim”* podawał rzekome przywileje Lutra ułatwiające kobietom rozpustę np.: *„I. Przywilej, w którym Luter niepodobne do zachowania przykazania Boże twierdzi: Wszelkie trudno zachować Pańskie przykazanie, Lecz szóste niepodobne jest na saskie panie”* i na koniec konkludował, że *„z wybladłą twarzą papieżnice”* mogą cierpieć w cnocie, podczas gdy protestantkom wszystko jest wolno.

Jednym z częstych argumentów przeciwko Lutrowi było jego stanowisko w sprawie celibatu. Dominikanin i kaznodzieja ks. Fabian Birkowski, pisał: *„Jako bydlęca i wszeteczna była mądrość Lutrowa, wstyd mnie wspominać tego, czego on się sromał mówić i uczyć – mówi wstydlivy i gwałtowny. Uczył plugawiec śmierdzący, iż chłop tak się nie może bez niewiasty obejść, jako ani bez pokarmu abo trunku żyć... Świnie same, by mówić umiały, nigdy by tego wymówić nie śmiały.”*

Także małżeństwo Lutra było często tematem drwin kontrreformacji: *„Ożenił się błazen z żoną, Też jakąś mniszką szaloną”* pisał nieznany autor *„Różnicy sekty luterowej”*, a żona Lutra „Katrynka” też często zjawiała się w satyrze katolickiej. Zarzucano dysydentom anarchizm, niszczenie wszelkich autorytetów duchownych i świeckich występowanie przeciwko władzy: *„Nie chcecie pana mieć nad sobą, magistrat u was każdy w pomietlech, nie chcecie znać zwierzchności żadnych na sobie, ani duchownych, ani świeckich. Że to prawda wszyscy historycy o was świadczą, oczy*

nasze patrzą na rebelię wasze... Luter bezecne chłopcy powiódł, aby siedli na karki panom swym, Turczyzna przenosił nad pany chrześcijańskie... w roku 1607 i cóż uczynili heretycy naszy, rokoszanie..."

Przypisywano także szlacheckie oraz partyjne kłótnie i wynikające z tego nieszczęścia wystąpieniom dysydentów. Piotr Skarga (1536-1612) pisał: *„Kacerstwa i różne fałszywe wiary, które jedną prawdziwą zepsować chcą, przyczyną są najprzedniejszą tych niezgód waszych. Bo póki te nieszczęsne sekty między wami nie były, pótyście byli jako jeden mąż, jednego serca i wolej jednej i doma i na sejmach... Katolicy gdy się powadzą, kapłani je i ołtarz zgodzi, od którego heretycy uciekli, żadnego na niezgody sędziego i jednaczą mieć nie chcą.”* Wytwarzało się zatem pojęcie dysydenta, jako z natury kłótliwego, niesforne, nieuspołecznionego, wroga wszelkiego porządku. Skarga bardzo jaskrawo stwierdzał, *„iż natury heretyckie, będąc srogie i na krwie ludzkie rozlanie okrutne i skwapliwe, towarzystwo ludzkie rozrywają, a katolickie natury, będąc łaskawe i ciche, towarzystwu ludzkiemu służą i one spajają”*, i na poparcie tego zdania przytaczał szereg przykładów historycznych.

Na znak pogardy dla heretyków/dysydentów i w celu podsycania nienawiści wyznaniowej wśród tłumów urządzano czasem przy sposobności uroczystości religijnych palenie herezjarchów „in effigie”. Robiono karykaturalne bałwany mające przedstawiać poszczególnych przywódców odszczepieństwa a następnie obnoszono je po mieście, aby potem je spalić lub zniszczyć w inny sposób. W czasie uroczystości z racji beatyfikacji Ignacego i Ksa-

werego w 1622 r. z pełną pompą obnoszono kilka takich kukieł. Najpierw pacholki wynieśli z więzienia w ratuszu manekin wyobrażający Ariusza, wsadzili go na wołu i obwozili po rynku, po czym zapalono go i wyciągnięto palącą się kukłę na ratuszową wieżę. W dwa dni później w podobny sposób spalono Juliana Apostatę, ubranego w strój królewski, przedtem zaś przedstawiono pantomimę, w której dwóch rabinów i dwóch derwiszów tureckich usiłowało cesarza pozyskać dla swej wiary. Następnego dnia wyciągnięto z więzienia miejskiego manekin Lutra, którego oprowadzano po mieście na żywym wieprzu. Na wszystkich rogach rynku ten makabryczny pochód zatrzymywał się aby wysłuchać oskarżenia o herezję i wyroku śmierci, po czym skazańca ściągano z wieprza, aby wyciągnąć na wierzchołek wieży i zapalić. Ostatni dzień miał przynieść uroczyste zapalenie kukły Jana Źiżki, ale tłum już wcześniej rozszarpał przygotowanego w tym celu bałwana.

Nastroje takie prowadziły z czasem do poważnych rozruchów. Zaczęły się napady na dysydentów wszczynane najczęściej przez młodzież szkolną, czasami pochwalane przez profesorów w szkołach jezuickich. Studenci i gawiedź uliczna przeszkadzali w nabożeństwach protestanckich, bili dysydentów, demolowali świątynie. Zaczęła się walka o kościoły będące w posiadaniu protestantów. Odbierano je gwałtem lub podstępem, pod rozmaitymi pretekstami przeprowadzając konfiskaty, zamykano zbory i ferowano wyroki. Zaczęły się procesy o znieważenie krzyża, których ofiarą padł m. in. Raków – centrum szkolnictwa ariańskiego, o obrazę

procesji, która mogła skończyć się tak nieprzyjemnie, jak sławny w całej Europie tumult religijny w Toruniu w 1724 r. zaczęty bójką pomiędzy studentami jezuickimi i mieszczaństwem². Zaczęto ograniczać prawa obywatelskie dysydentom, usuwać ich z urzędów odmawiać prawa zasiadania w Izbie poselskiej.

Traktat warszawski z 1716 r. postanawiał wyraźnie by pieczętarze łaski królewskiej nie pieczętowali *„żadnemu wcale cudzoziemcowi i szlachcicowi niepewnemu, a dysydentom w wierze z krzywdą i ubliżeniem katolików”*. Ograniczono prawa budowania zborów i odprawiania nabożeństw postanawiając *„aby jeśli są takie zbory... świeżo wystawione, bez żadnej od nikogo przeszkody zburzone i poobalane bywały, i tym, którzy rozmaite zdania około wiary trzymają, żadnych schadzek, zgromadzenie publicznego albo prywatnego miewać i na nich kazania i śpiewania ... gromadnie odprawować nie będzie się godziło. A którzy by się kolwiek ważyli takowe schadzki, nabożeństwa i kazania jawnie lub tajemnie czynić albo nauczycieli kacerskich, predykantów na wypełnienie obrządków swoich zaciągać, lub dobrowolnie przychodzących przyjmować, takowi naprzód winą pieniężną, potem więzieniem, na koniec wygnaniem oraz swymi predykantami karani być mają...”*

August II Mocny z urodzenia luteranin, który dla korony polskiej przyjął katolicyzm był zupełnie obojętny wobec spraw reli-

² Tumult toruński - rozruchy z 16 lipca 1724 r. w Toruniu, gdy doszło do zamieszek między miejscowymi protestantami a katolikami. Protestanci, sprowokowani przez zaczepki jezuickiego ucznia Stanisława Lisieckiego, a następnie porwanie studenta ewangelickiego Gimnazjum Akademickiego przez kolegów Lisieckiego, zdemolowali toruńskie Kolegium Jezuickie - przyp. aut.

gijnych. Jego syn August III czynił podobnie, dopiero w czasach stanisławowskich przeprowadzono przy interwencji obcych mocarstw stopniowe równouprawnienie dysydentów.

IV. Arianie

Niechęć katolickiego społeczeństwa do luteran i kalwinów była niczym wobec nienawiści wobec arian, przeciwko którym występowali także protestanci. Były tu powody religijne i społeczne. Chodziło o dogmat Trójcy Świętej, którego nie uznawali arianie, stąd też byli nazywani antytrynitarzami. Chodziło także o doktryny społeczne arian, ich negatywne stanowisko wobec wojny i kary śmierci (niektórzy z nich nosili drewniane szable na znak pacyfizmu), wobec poddaństwa włóścian, ich niechęć do piastowania urzędów państwowych i bogactwa.

W stosunku do każdej innej grupy religijnej nawet Żydów czy muzułmanów nie zastosowano tak ostrych represji jak przeciwko arianom. Sejm w 1638 r. nakazał im opuścić Raków – duchową stolicę sekty, a konstytucja z 1658 r. nakazała im opuścić w wyznaczonym czasie granice państwa, sprzedawszy całe swe mienie i to pod karą śmierci. Znaczna część arian przyjęła katolicyzm a bardziej oporni opuścili Polskę i przenieśli się do Siedmiogrodu i Holandii. Późniejsze konstytucje rozciągnęły banicje także na kobiety i zakazywały nawróconym na katolicyzm mieć żony i sługi ariańskie ani chować dzieci w tej religii i prowadzić korespondencje z ministrami.

Te drakońskie ustawy spotkały się z uznaniem w społeczeń-

stwie katolickim i nawet ksiądz Wespazjan Kochowski (1633-1700) sławił je w niemiłosiernym fanatycznym wierszu „*Bando na ariany*”: „*Wychodź, swacho Babilonu, Nierządniczo wszeteczna Wender, wender, ariyani, Wnukowie Belzebuba Pikardowie, nowokrzęćcy, Wszystka diabla rodzina, Lucyperowi siostrzeńcy, W drogę przyszła godzina. Głos fasolny, głos ogromny Huczna trąba wynosi, A przez edykt wiekopomny Wygnanie wasze głosi.*”

Przy wygnaniu arian utworzono rejestry sądowe spraw ariańskich, utrzymujące ewidencje osób podejrzanych o hołdowanie zabronionej wierze. Potem podciągano tu także inne sprawy dysydenckie i oskarżenia o bezbożność. Już nie tylko opinia publiczna, ale i prawo pilnowało prawowierności katolickiej. Każdy miał prawo oskarżyć swego sąsiada o bezbożność i w razie uzyskania na obwinionym wyroku sądzającego otrzymywał część jego dóbr, mnożyły się więc donosy z najbłaższych powodów. Sławna była sprawa niejakiego Łyszczyńskiego, za rzekome bluźnierstwo świętego i spalonego na stosie za czasów Jana III Sobieskiego, która obili się potem o kurię rzymską.

W 1715 r. szerokim echem odbiła się w Europie sprawa Unruga skazanego za ateizm, który ratował się ucieczką i dopiero po kilkunastu latach doczekał rehabilitacji. W czasach Oświecenia zaczęły jednak z czasem szerzyć się idee racjonalistyczne. Także wolnomularstwo zaczęło się szerzyć już za Augusta III by wkrótce stać się modą magnaterii, intelektualistów, wykształconych na francuskich wzorach. Część społeczeństwa patrzyła jednak na masonów nazywanych farmazonami jako na notorycznych bez-

bożników, którzy sprowadzić muszą nieuchronną karę boską na kraj. Mimo to Stanisław August Poniatowski był masonem i pisał o godności kawalera Różanego Krzyża.

V. Żydzi

Na katolicyzm próbowano także „nawracać” Żydów. Wierzano, że da się ich przekonać, prowadzono z nimi dysputy, teologowie wiedli kolokwia z rabinami, dziednic we własnym gospodarstwie katechizował pachciarza. Julian Ursyn Niemcewicz (1758-1841) w swych wspomnieniach z lat dzieciennych pisał: *„Ojciec mój miał zwyczaj dysputować z Żydami, starając się wszelkimi sposobami nawracać ich, wdał się z gospodarzem karczmy, dowodząc z proroków przyjścia Chrystusa; dysputa stawała się coraz gorętsza, nareszcie Żyd w zapalkę odważył się powiedzieć, że katolicy sfalszowali tekst hebrajskich proroków: tu ojciec mój, rozgniewany zuchwalstwem takim, chciał się wziąć do silniejszych argumentów, to jest do pejsaków żydowskich, gdy pajuk wszedł z wazą rosołu i krótką popędlivość wstrzymał. Dobry gorliwy mój ojciec te pasje nawracania żydów do późnej zachował starości, już to po popasach, gdy był w drodze, już gdy żydzi krawcy przyjechali do Brześcia do robienia sukien familii, niezrażony, że przez wiele lat po żwawych dysputach ani jeden Żyd nie nawrócił się.”*

Bywało że zmuszano Żydów do słuchania kazań w kościołach np. w Brześciu w 1765 r. gdzie dominikanie spędzili wszystkich Żydów do kościoła i kazali im po kilka godzin słuchać wezwań

do nawrócenia. Nieduży był efekt tych działań, zabierano zatem dzieci żydowskie by wychowywać je w wierze chrześcijańskiej a po pogromach opuszczone dzieci chrzczono. Nawracano też skazańców, którzy godzili się na chrzest by uniknąć męki. Żydzi skazani na ćwiartowanie po przyjęciu chrztu korzystali z przywileju ściecia. Uciekano się też do kradzieży dzieci a przywilej dla Żydów wydany przez Zygmunta I Starego wyraźnie postanawiał *„nie wolno jest kraść dzieci Żydom, a kradnący ma być jak złodziej karany.”* Mimo tych zakazów zdarzały się jednak porwania dzieci żydowskich.

Niewielkie były rezultaty tego nawracania a największe miał ks. Józef Stefan Turczynowicz założyciel mariawitek (1737 r.), które dziewczęta żydowskie chrzcili, wyposażały i wydawały w domy szlacheckie na Litwie. Czasami jednak nawet Żydzi mieli charakterystyczne sukcesy np. w I poł. XVIII w. szlachcianka w woj. mińskiego pani Estkowa pod wpływem lektury Biblii i nauk arendarza przyjęła judaizm i z dwiema córkami wyjechała do Amsterdamu. Mąż pojechał za nią i również zmienił wyznanie. Potem, sensacją opinii publicznej stali się dwaj magnaci książę Maciej Radziwiłł, który się *„Żydami otaczał i dysputował z nimi”* oraz Marcin Lubomirski. Tradycja żydowska wymienia jeszcze hr. Walentyna Potockiego, który miał ok. 1740 r. przyjąć judaizm w Amsterdamie i potem jako Abraham ben Abraham żył w małym miasteczku pod Wilnem. Wydany władzom jako odstępcza od katolicyzmu poniósł śmierć na stosie w 1749 r.

VI. Innowiercy a rozbiory - sprawa dysydencka w XVIII w.

Kraje ościennie wykorzystywały do ingerencji w sprawy polskie każdy możliwy pretekst w tym także prawa dysydentów (innowierców), którzy domagali się niejednokrotnie zniesienia narzuconych im w Polsce ograniczeń. Ingerencjom sprzyjały odpowiednie klauzule traktatu oliwskiego (1660 r. ze Szwecją) w stosunku do protestantów, i traktatu Grzymułtowskiego (1686 r. z Moskwą) wobec prawosławnych. Za rządów Sasów interwencje państw ościennych przyczyniały się do doraźnego reagowania monarchy na wysuwane skargi.

Z żądaniami przywrócenia dawnego uprawnienia wystąpili dysydenci także w czasie sejmu konwokacyjnego (1764 r.) przed wyborem Stanisława Augusta Poniatowskiego, który objął władzę monarszą tak naprawdę jedynie dzięki poparciu swej dawnej kochanki carycy Katarzyny II. Jednak gdy ponownie odrzucono postulaty dysydentów, zwrócili się oni o pomoc zagraniczną, a ich żądania poparła Dania, Prusy oraz Rosja. Polski opór w tej kwestii został uznany przez caryce Katarzynę II i władce Prus Fryderyka II za próbę usamodzielnienia polskiej polityki. Do Rzeczypospolitej wysłane zostały wojska carskie, pod osłoną, których dysydenci zawiązali w 1767 r. konfederację w Śluku i Toruniu.

W 1767 r. pojawiły się żądania dysydentów (innowierców), domagających się zrównania praw z katolikami, którzy odwołali

się do pomocy państw ościennych. Czartoryscy odrzucili żądania Katarzyny II w sprawie równouprawnienia a gdy Stanisław August gotów był częściowo je spełnić w zamian za zgodę Rosji na dalsze reformy, Familia przeszła do opozycji wobec króla. W 1767 r. przeciwnicy króla i Czartoryskich pod protektorem Rosji zawiązali generalną konfederację w Radomiu, dążącą do obalenia reform, detronizacji króla ale akceptującą równouprawnienie innowierców. W ramach przeciwwagi stronnictwo staroszlacheckie zawiązało w 1768 r. w Barze na Podolu konfederację, skierowaną przeciwko Rosji, królowi, różnowiercom i reformom Czartoryskich.

Zaburzenia te zakończyły się ustanowieniem tzw. praw kardynalnych tj. szeregu ustaw z lat 1767-1768, do których zaliczono wolną elekcję, liberum veto, prawo wypowiedzania posłuszeństwa królowi, wyłączne uprawnienia dla szlachty dla sprawowania urzędów i posiadania ziemi, a także unię z Litwą i przywileje Prus Królewskich³. Prawa kardynalne uznał sejm za niezienne i wraz z prawem o dysydentach zostały one objęte gwarancją Katarzyny II. W ten sposób po raz pierwszy uzależniono formalnie możliwość zmiany ustroju Polski od stanowiska Rosji. Wydarzenia te jak już wspomniano doprowadziły do wybuchu konfederacji barskiej (1768-1772) pod hasłem utrzymania przywilejów katolicy-

³ Na sejmie z 1767 r. bp. Kajetan Sołtyk nie uznał dyktatu posła rosyjskiego Mikołaja Repnina w sprawie równouprawnienia dysydentów, za co wraz z trzema innymi senatorami 14 października 1767 r. został uwięziony na rozkaz Repnina podczas trwania sejmu i wywieziony do Kaługi, skąd powrócił dopiero w 1773 r. Repnin ogłosił, że uwięził ich za obrazę majestatu Katarzyny II. Porwany Sołtyk zdołał jeszcze wydać manifest, w którym wzywał do modlitw o całość wiary i utrzymanie wolności narodowych – przyp. aut.

zmu i szlachty, oraz niezależności państwa. Konfederacja upadła po czterech latach, ale stała się pretekstem dla naszych sąsiadów do I-go rozbioru Rzeczypospolitej. Nieudana konfederacja barska będąca de facto pierwszym polskim powstaniem przyspieszyła decyzję państw ościennych o I rozbiorze Polski.

Zakończenie

Tolerancja nadal pozostaje wartością, której brakuje we współczesnym życiu społecznym i politycznym. W walce o nią przydatna może być analiza jej historycznych tradycji i uwarunkowań. W artykule zaprezentowano analizę historyczną wybranych momentów z historii I Rzeczypospolitej, dotyczących napływu imigrantów i funkcjonowania mniejszości religijnych na ziemiach polskich. Podsumowując, na podstawie własnych przemyśleń i studiów dotyczących treści niniejszego artykułu, sformułowano następujące wnioski:

- w XVI i XVII w. spalono w Polsce na stosie kilkadziesiąt czarownic oraz wyznawców judaizantyzmu oskarżanych o rzekome mordy rytualne, ale za odstępstwo od katolicyzmu życiem zapłaciło jedynie kilka osób, a na stosie spłonęła jedynie Katarzyna Weiglowska (1539 r.). Trudno porównywać te liczby z ofiarami prześladowań (wojen) wyznaniowych we Francji, Hiszpanii, Anglii czy w Niemczech. W samej rzezi hugenotów we Francji w nocy z 23 na 24 sierpnia 1572 r. zginęło ok. 5 tys. ludzi;

- od początku reformacji żaden szlachcic nie zapłacił życiem za przychylne dla nowinek religijnych stanowisko a żadnej szlachcianki nie spalono za czary. Jedynie w 1689 r. ścięto w Warszawie Kazimierza Łyszczyńskiego za ateizm uważany wówczas przez wszystkie wyznania za najgorsza zbrodnię;
- Rzeczpospolita stanowiła azyl dla heretyków wszelkiego rodzaju nawet tych najgorszych przed którymi wszystkie kościoły zamykały swoje wrota, a władze świeckie bramy miast i granice państw;
- czołowy polski przywódca kontrreformacji kaznodzieja króla Zygmunta III Wazy, Piotr Skarga wszystkie nieszczęścia spadające na Polskę wywodził właśnie z panującej w niej tolerancji wobec różnowierców. Jednakże dopóki kościół katolicki prowadził walkę z reformacją poprzez polemikę dopóty rozkwitała w Polsce polemika wyznaniowa, teologia czy homiletyka;
- polityka tolerancji polskich królów w stosunku do prawosławnych i Ormian odpowiadała interesom państwa polskiego ale była sprzeczna z interesami papieża. Polska dążyła do stworzenia samodzielnej hierarchii prawosławnej niezależnej od Moskwy, co udało się zrobić w 1596 r.;
- współistnienie różnych wyznań wytworzyło wśród rządzących i szlachty przekonanie że państwo może doskonale działać i rozwijać się bez jedności wyznaniowej.

- w XVII w. nastąpiło stopniowe ograniczanie zakresu tolerancji wobec różnowierców. Nie można tego jednak zestawiać z prześladowaniami kalwinów w luteranских Niemczech czy katolików w Anglii;
- do Rzeczypospolitej przybywali wszyscy którym w ich własnej ojczyźnie odmówiono swobód wyznaniowych a zatem włoscy antytrynitarze, niemieccy luteranie, holenderscy menonici, hiszpańscy i portugalscy Żydzi, angielscy kwakrzy, szkoccy hugenoci angielscy katolicy czy irlandzcy zakonnicy. Te piękne tradycje polskiej tolerancji wymagają przypomnienia i docenienia.

Rozważania autora nie wyczerpały wszystkich zagadnień dotyczących poruszanego tematu. Zagadnienie zaprezentowane w niniejszym artykule powinny zatem inspirować realizację dalszych prac naukowych także i innych autorów.

Bibliografia

Berenger J., *Tolerancja religijna w Europie w czasach nowożytnych (XV-XVIII wiek)*, Poznań 2002.

Chmielowski B., *Zbiór krotki herbów polskich oraz wślawionych cnotą i naukami Polaków przez [...] Benedykta Chmielowskiego kanonika Kijowskiego dziekana rohatyńskiego*. [online], polona.pl [dostęp 2025-06-20]

Drozdowski K., *Polska polityka historyczna 1989-2023 Sukcesy i porażki*, Wyd. MR, Bydgoszcz 2023.

Ichnatowicz I., Landau Z., Mączak A., Zientara B., *Dzieje gospodarcze Polski do 1939 r.*, Warszawa 1965.

Lecler J., *Historia tolerancji w wieku reformacji*, T. I, Warszawa 1964.

Maciszewski J., *Szlachta polska i jej państwo*, Warszawa 1986.

Ogonowski Z., *Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1958.

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

Zakrzewski B., *Migracje ludności i mniejszości narodowe na ziemiach polskich – szansa czy zagrożenie?*, w: *Polska polityka migracyjna w kontekście wojny na Ukrainie*, Wyd. Fundacja Będziem Polakami, Bydgoszcz 2024, ss. 25-48.

Zakrzewski B., *Od Kozaków zaporoskich do Akcji „Wisła”. Relacje polsko-ukraińskie w realiach polskiej polityki historycznej* w: *Polska polityka historyczna względem Ukrainy*, pr. zb. pod red. K. Drozdowskiego, Bydgoszcz 2024, s. 115-182.

Krzysztof Drozdowski

Prezes Fundacji Historycznej im. Mariana Rejewskiego

Polska polityka historyczna wobec tradycji tolerancji religijnej

Polityka historyczna, rozumiana jako świadome kształtowanie narracji o przeszłości w przestrzeni publicznej, odgrywa we współczesnej Polsce coraz większą rolę. Państwo, instytucje kultury, nauki i organizacje pozarządowe podejmują działania mające na celu nie tylko badanie dziejów, lecz także ich interpretowanie i prezentowanie w sposób, który odpowiada potrzebom wspólnoty narodowej. W tym kontekście istotnym zagadnieniem staje się problem tolerancji religijnej – elementu głęboko zakorzenionego w tradycji Rzeczypospolitej Obojga Narodów, a jednocześnie wyzwania dla współczesnego społeczeństwa pluralistycznego.

Dziedzictwo polskiej tolerancji religijnej bywa przedstawiane jako jeden z fundamentów tożsamości narodowej. Zestawiane jest ono często z doświadczeniami innych krajów Europy, zwłaszcza w okresie nowożytnym, gdy konflikty wyznaniowe rozdzierały kontynent. Odwołania do Konfederacji Warszawskiej z 1573 roku, do funkcjonowania wielowyznaniowego i wielonarodowego państwa Jagiellonów oraz do tradycji dialogu międzykulturowego w dawnej Polsce, stają się elementami polityki pamięci. Jednakże nie są to procesy jednokierunkowe – obok eksponowania tradycji tolerancji, pojawiają się również kontrowersje, reinterpretacje, a niekiedy próby przemilczania niewygodnych aspektów historii.

Celem tego rozdziału jest analiza polskiej polityki historycznej w odniesieniu do tolerancji religijnej – od czasów nowożytnych po współczesność – z uwzględnieniem sposobów, w jakie ta tradycja jest kształtowana, wykorzystywana i reinterpretowana w dyskursie publicznym.

I. Dziedzictwo tolerancji religijnej w dawnej Rzeczypospolitej

1. Wielowyznaniowy charakter państwa

Rzeczpospolita Obojga Narodów, ukształtowana w wyniku unii polsko-litewskich, była jednym z najbardziej zróżnicowanych religijnie państw Europy. Już średniowieczna Polska wyróżniała się stosunkowo liberalnym podejściem wobec mniejszości wyznaniowych. Królowie polscy, poczynawszy od Kazimierza Wielkiego, a następnie dynastia Jagiellonów, prowadzili politykę ochrony praw różnych wspólnot religijnych. Szczególną rolę odegrała tutaj obecność Żydów, którzy od XIII wieku znajdowali w Polsce schronienie przed prześladowaniami w krajach Europy Zachodniej. Przywileje nadane im m.in. w Statucie kaliskim (1264) gwarantowały bezpieczeństwo osobiste i wolność praktyk religijnych.

Wielonarodowy charakter państwa sprzyjał różnorodności. Na Litwie i w ziemiach ruskich dominowało prawosławie, w Koronie – katolicyzm, ale obecne były także wspólnoty ormiańskie, muzułmańskie (głównie tatarskie) czy karaimskie. W XVI wieku pojawiły się również nowe wyznania chrześcijańskie – luteranie, kalwiński, bracia czescy, a w końcu arianie (bracia polscy). Polska, dzięki swojej strukturze politycznej i stosunkowi szlachty do władzy, była w stanie zagwarantować przestrzeń dla ich rozwoju.

To zróżnicowanie nie było jednak wyłącznie efektem polityki „otwartości”. W dużej mierze wynikało z geopolityki i samej na-

tury państwa federacyjnego, które nie mogło narzucić jednolitego modelu religijnego. Władcy rozumieli, że próby unifikacji oznaczałyby ryzyko buntu i destabilizacji. W konsekwencji tolerancja stawała się w Rzeczypospolitej raczej pragmatycznym wyborem politycznym niż czysto ideologiczną wartością.

2. Reformacja i jej konsekwencje

XVI stulecie przyniosło reformację, która szczególnie silnie uderzyła w jedność religijną Europy. W Niemczech, Francji czy Niderlandach wybuchały wojny religijne, a państwa dążyły do zasady cuius regio, eius religio – władca decydował o wyznaniu swoich poddanych. Rzeczpospolita stanowiła w tym krajobrazie wyjątek.

Reformacja znalazła tu podatny grunt, zwłaszcza wśród elit. Luteranizm rozpowszechnił się w Prusach Królewskich i wśród mieszczańskich miast pruskich oraz gdańskich. Kalwinizm przyjął się wśród magnaterii litewskiej i małopolskiej, natomiast bracia czescy znaleźli schronienie w Wielkopolsce. Szczególną rolę odegrał ruch ariański, który – odrzucając dogmat Trójcy Świętej budził największe kontrowersje w Europie.

To zróżnicowanie wywołało konieczność stworzenia ram prawnych dla współistnienia różnych wspólnot. Polska szlachta, dbając o swoją wolność i jedność polityczną, szukała rozwiązań, które pozwoliłyby uniknąć bratobójczych wojen. Na tym tle wyraźna idea tolerancji jako zasady ustrojowej.

3. Konfederacja Warszawska (1573)

Kulminacyjnym momentem w dziejach polskiej tolerancji religijnej była Konfederacja Warszawska, uchwalona podczas pierwszego bezkrólewia po śmierci Zygmunta Augusta. Dokument ten zapewniał „pokój między różnowiercami”, zakazywał przelewu krwi z powodu religii i gwarantował, że żaden z przyszłych władców nie będzie mógł narzucić jednego wyznania całemu państwu.

Znaczenie Konfederacji wykraczało poza bieżący kontekst polityczny. Europa płonęła wówczas konfliktami religijnymi: wojny hugenockie we Francji, prześladowania protestantów w Hiszpanii czy niderlandzka walka o wolność religijną kontrastowały z polską próbą prawnego uregulowania pluralizmu. Nic dziwnego, że akt ten został uznany przez UNESCO w 2003 roku za element dziedzictwa światowego.

Oczywiście, Konfederacja Warszawska nie oznaczała pełnej równości – dotyczyła głównie stanu szlacheckiego, a jej przestrzeganie zależało od układu sił politycznych. Niemniej jednak wytworzyła precedens: tolerancja stała się wartością polityczną, nie tylko religijną.

4. Granice tolerancji

Obraz Polski jako „państwa bez stosów” bywa w polityce historycznej eksponowany, ale rzeczywistość była bardziej złożona. Choć w XVI wieku Rzeczpospolita uniknęła krwawych wojen religijnych, to jednak konflikty i represje wobec niektórych grup były faktem.

Najbardziej dramatycznym przykładem była sytuacja braci polskich. Początkowo cieszyli się oni dużymi wpływami intelektualnymi, zakładali szkoły (Raków, Pińczów), rozwijali myśl społeczno-polityczną (m.in. Jan Crell, Fausto Socyn). Z czasem jednak, jako „heretycy heretyków”, stali się celem represji. W 1658 roku, w atmosferze zagrożenia związanego z potopem szwedzkim, sejm uchwalił nakaz ich banicji. Był to symboliczny kres złotej ery polskiej tolerancji.

Podobnie ambiwalentny był los Żydów. Choć Polska dawała im schronienie i względną autonomię, w praktyce nie brakowało przejawów antyjudazmu, lokalnych pogromów czy prób ograniczania praw. Z kolei wobec prawosławnych, szczególnie po unii brzeskiej (1596), stosowano mechanizmy nacisku, które zmierzały do podporządkowania ich struktur Kościołowi unickiemu.

Oznacza to, że polska tolerancja miała charakter warunkowy, pragmatyczny i częściowo elitarno-prawny. Jej granice wyznaczały zarówno interesy polityczne, jak i rosnący w XVII wieku wpływ kontrreformacji.

5. Tolerancja a kontrreformacja

Wiek XVII przyniósł w Polsce triumf kontrreformacji. Działalność jezuitów, wsparcie dla katolickiej tożsamości państwa oraz związanie polskości z katolicyzmem sprawiły, że pluralizm religijny zaczął stopniowo zanikać. W praktyce dominacja Kościoła katolickiego oznaczała ograniczanie swobód mniejszości.

Jednak nawet w tym okresie Rzeczpospolita różniła się od innych krajów – nie doszło tu do całkowitej uniformizacji wyznaniowej. Prawosławie nadal istniało, luteranie i kalwiniści mieli swoje enklawy, a Żydzi rozwijali autonomiczne instytucje (np. Sejm Czterech Ziem). Tolerancja nie znikła całkowicie, lecz została zepchnięta na margines, ograniczona do warunków lokalnych i zwyczajowych.

6. Dziedzictwo i jego mitologizacja

W pamięci historycznej, szczególnie w XIX i XX wieku, polska tradycja tolerancji religijnej została mocno zmitologizowana. Rzeczpospolita jawiła się jako kraj wyjątkowy, przeciwstawiany „nietolerancyjnej” Europie Zachodniej. Mit „Polski bez stosów” stał się częścią narracji narodowej, budując obraz Polski jako ojczyzny wolności i pluralizmu.

Współczesna polityka historyczna chętnie sięga po ten mit, traktując Konfederację Warszawską jako symbol wczesnej demokracji i praw człowieka. Jednocześnie trudniejsze doświadczenia, banicja arian, napięcia wyznaniowe na Kresach, uprzywilejowana pozycja katolicyzmu pozostają często w cieniu.

II. Tolerancja religijna w pamięci historycznej XIX i XX wieku

1. Dziedzictwo tolerancji w okresie zaborów

Upadek Rzeczypospolitej i rozbiory (1772, 1793, 1795) sprawiły, że polska tradycja tolerancji religijnej zaczęła pełnić nową funkcję – nie tylko historyczną, lecz także tożsamościową. Polacy, pozbawieni własnego państwa, szukali w przeszłości elementów odróżniających ich od państw zaborczych. Znalazły się wśród nich dwa hasła: „złota wolność” szlachecka oraz właśnie „tolerancja religijna”.

W literaturze i publicystyce epoki romantyzmu tradycja ta urosła do rangi mitu. Adam Mickiewicz w „Kursie literatury słowiańskiej” czy Juliusz Słowacki w „Królu Duchu” podkreślali wyjątkowość Polski jako ziemi wolności, gdzie różne narody i religie mogły współistnieć. W konfrontacji z prześladowaniami religijnymi w państwach zaborczych – germanizacją w Prusach, rusyfikacją w Imperium Rosyjskim czy centralizacją w monarchii Habsburgów – dawna Rzeczpospolita jawiła się jako państwo znacznie bardziej otwarte i sprawiedliwe.

W praktyce XIX wieku polska tolerancja religijna miała jednak dwojakie oblicze. Z jednej strony, wspólna walka o niepodległość często niwelowała podziały wyznaniowe. W powstaniach listopadowym (1830–1831) i styczniowym (1863–1864) obok katolików walczyli prawosławni, protestanci i Żydzi. Z drugiej strony, rodzą-

cy się nacjonalizm stopniowo przesuwiał akcenty z obywatelskości na przynależność etniczno-religijną, co osłabiało dziedzictwo pluralizmu.

Ważne jest jednak to, że w dyskursie politycznym i emigracyjnym (Hotel Lambert, środowisko demokratów polskich) dawna tolerancja była stale przywoływana jako argument na rzecz przyszłej odbudowanej Polski – miała ona być krajem wolnym, różnorodnym, przeciwstawionym autorytarnym sąsiadom.

2. II Rzeczpospolita – między deklaracją a praktyką

Odzyskanie niepodległości w 1918 roku postawiło przed Polską ogromne wyzwanie: jak połączyć w jedno państwo społeczeństwo wielonarodowe i wielowyznaniowe. W granicach II RP znalazło się bowiem ponad 30% mniejszości narodowych i religijnych: około 3 miliony Żydów, 4–5 milionów prawosławnych Ukraińców i Białorusinów, a także Niemcy (głównie protestanci), Litwini, Ormianie czy Karaimi.

Konstytucja marcowa z 1921 roku zapewniała wolność wyznania, a Polska podpisała z Ligą Narodów tzw. traktat mniejszościowy, w którym zobowiązywała się do ochrony praw religijnych i kulturowych mniejszości. W oficjalnej retoryce często odwoływano się do tradycji Rzeczypospolitej Obojga Narodów – jako historycznego wzorca współistnienia.

Jednak w praktyce sytuacja wyglądała inaczej. Państwo polskie, budujące własną tożsamość narodową, preferowało kato-

licyzm jako „religię większości”. Świadczy o tym np. Konkordat zawarty z Watykanem w 1925 roku, który dawał Kościołowi katolickiemu uprzywilejowaną pozycję. Mniejszości religijne często czuły się marginalizowane: prawosławni byli postrzegani jako „potencjalnie niełojalni”, protestanci niemieccy kojarzeni z dawnym zaborcą, a Żydzi padali ofiarą narastającego antysemityzmu.

Polityka historyczna II RP selektywnie traktowała tradycję tolerancji. Podręczniki i uroczystości państwowe chętnie ekspozycjonowały Konfederację Warszawską czy hasło „Polska bez stosów”, ale równocześnie akcentowano przede wszystkim katolicko-narodowy wymiar polskości. W konsekwencji dziedzictwo pluralizmu zostało sprowadzone raczej do mitu założycielskiego niż do realnej praktyki państwowej.

3. Tolerancja religijna w cieniu II wojny światowej

Doświadczenie II wojny światowej w sposób dramatyczny zmieniło znaczenie polskiej tradycji tolerancji. Zagłada Żydów na ziemiach polskich, eksterminacja mniejszości, zbrodnie niemieckie i sowieckie – wszystko to sprawiło, że wielowiekowa mozaika wyznaniowa została niemal całkowicie zniszczona.

Polityka pamięci w okresie wojny była specyficzna. Rząd na uchodźstwie w Londynie chętnie podkreślał tradycję polskiej tolerancji, kontrastując ją z barbarzyństwem okupantów. W deklaracjach politycznych, jak w programie Stronnictwa Demokratycznego czy PPS, akcentowano potrzebę odbudowania plurali-

stycznej Polski po wojnie. Równocześnie jednak w okupowanym kraju narastały napięcia – np. konflikty polsko-żydowskie, nieufność wobec prawosławnych na Kresach, a także wzrost roli katolicyzmu jako bastionu narodowej tożsamości.

Po 1945 roku tradycja tolerancji religijnej znalazła się w kryzysie. Polska stała się niemal jednonarodowym i jednokonfesyjnym krajem – w wyniku Holokaustu, przesiedleń i zmiany granic. Dziedzictwo wielowyznaniowości, tak silne w dawnej Rzeczypospolitej, zostało gwałtownie przerwane.

4. PRL – reinterpretacja i wyciszenie

Okres Polski Ludowej przyniósł całkowicie nowe podejście do polityki pamięci. Władze komunistyczne deklarowały równość wszystkich wyznań, ale w praktyce prowadziły politykę ograniczania wolności religijnej – szczególnie wobec Kościoła katolickiego, postrzeganego jako konkurencja ideologiczna.

Dziedzictwo tolerancji religijnej nie pasowało do oficjalnej narracji. PRL kładł nacisk na klasowy, a nie wyznaniowy wymiar historii. Mówienie o mozaice religijnej dawnej Polski mogło prowadzić do pytań o zniszczenie tej różnorodności po wojnie – a to nie było tematem wygodnym.

Niemniej jednak w latach 70. i 80. zaczęły pojawiać się pierwsze prace naukowe i popularyzatorskie przywracające pamięć o wielowyznaniowym charakterze Rzeczypospolitej. Historycy tacy jak Janusz Tazbir, Jerzy Kłoczowski czy Andrzej Wyczański

zaczęli systematycznie badać dzieje tolerancji, publikując książki o arianach, protestantach i stosunku Kościoła katolickiego do reformacji. Było to jednak bardziej dzieło środowisk naukowych niż oficjalnej polityki historycznej PRL.

Co ciekawe, to właśnie opozycja demokratyczna, KOR czy środowiska katolickie skupione wokół „Tygodnika Powszechnego”, zaczęły nawiązywać do dawnej tradycji tolerancji jako do pozytywnego wzorca, który powinien zostać przypomniany. W tym sensie pamięć o Konfederacji Warszawskiej czy pluralizmie I Rzeczypospolitej stała się częścią nieoficjalnej kultury pamięci, stojącej w kontrze do oficjalnej propagandy.

5. Dziedzictwo tolerancji u progu III RP

Pod koniec lat 80., wraz z przemianami politycznymi, tradycja tolerancji religijnej powróciła do głównego nurtu debaty publicznej. W 1989 roku, podczas obchodów 400-lecia unii brzeskiej, pojawiły się pierwsze dyskusje o konieczności przywrócenia pamięci o pluralizmie. W tym samym czasie, w dobie odrodzenia samorządów i społeczeństwa obywatelskiego, lokalne wspólnoty zaczęły przypominać dzieje Żydów, protestantów czy prawosławnych w regionach.

Przełom 1989 roku sprawił więc, że tradycja tolerancji, dotychczas zmitologizowana albo marginalizowana znów stała się przedmiotem polityki pamięci. To otworzyło drogę do jej intensywnego wykorzystania w narracji III RP.

III. Polityka historyczna III Rzeczypospolitej

1. Powrót do tradycji pluralizmu

Transformacja 1989 roku otworzyła nowy rozdział w dziejach polskiej polityki pamięci. Upadek komunizmu pozwolił na swobodne reinterpretowanie przeszłości, w tym również na przywrócenie do świadomości społecznej tradycji tolerancji religijnej. W latach 90. pojawił się wyraźny trend podkreślania wielokulturowego dziedzictwa dawnej Rzeczypospolitej – zarówno w nauce, jak i w sferze publicznej.

W dyskursie politycznym odwoływano się do „złotego wieku” tolerancji religijnej jako dowodu na wyjątkowość Polski w Europie. Konfederacja Warszawska z 1573 roku zaczęła być przedstawiana jako jeden z fundamentów polskiej demokracji i prekursorski akt praw człowieka. W 1997 roku nowa Konstytucja RP, w preambule, wprost odwołała się do „różnych źródeł wartości – wierzących w Boga i niepodzielających tej wiary” – co interpretowano jako nawiązanie do historycznego pluralizmu.

2. Instytucjonalizacja polityki pamięci

W latach 90. i 2000. powstały instytucje, które odgrywały kluczową rolę w promowaniu dziedzictwa tolerancji religijnej.

- Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN (otwarte w 2013 r.) stało się symbolem pamięci o żydowskiej obecności w Polsce oraz narzędziem budowania wizerunku Polski jako

kraju o długiej tradycji wielokulturowości. Ekspozycja muzeum podkreśla zarówno bogactwo życia żydowskiego w dawnej Rzeczypospolitej, jak i dramat Zagłady, pokazując zarazem, że tolerancja i nietolerancja były ze sobą splecione.

- Muzeum Prawosławia w Supraślu, Muzeum Reformacji Polskiej w Mikołajkach czy liczne centra dialogu międzykulturowego (m.in. w Lublinie, Krakowie, Białymstoku) eksponują obecność innych tradycji religijnych w Polsce.
- Instytut Pamięci Narodowej (IPN), powołany w 1998 roku, początkowo skupiał się na historii XX wieku, lecz z czasem również podejmował działania przypominające o wielowyznaniowym charakterze dawnej Polski – szczególnie w kontekście edukacji i upamiętnień lokalnych.

Instytut Adama Mickiewicza i Ministerstwo Spraw Zagranicznych w ramach dyplomacji kulturalnej wielokrotnie wykorzystywały motyw tolerancji religijnej jako element wizerunkowy – prezentując Polskę na świecie jako kraj pluralistyczny, o głębokich tradycjach wolnościowych.

3. Edukacja i podręczniki

Ważnym elementem polityki historycznej stała się edukacja szkolna. W podręcznikach historii od lat 90. mocno akcentowano wyjątkowość Polski w epoce nowożytnej, zwłaszcza w porównaniu z Europą Zachodnią, gdzie wojny religijne dziesiątkowały spo-

łeczeństwa. Polska przedstawiana była jako „państwo bez stosów”, gdzie współistnienie wyznań było naturalnym elementem życia politycznego.

W efekcie kilka pokoleń uczniów wychowało się w przekonaniu, że tolerancja religijna stanowiła nie tylko fakt historyczny, lecz także jeden z fundamentów polskiej tożsamości narodowej. Jednocześnie jednak, jak zauważali badacze, narracja ta miała charakter selektywny – pomijała zjawiska nietolerancji, takie jak wygnanie arian czy naciski na prawosławnych.

W ostatnich latach, wraz ze zmianami programowymi po 2017 roku, zauważyć można większy nacisk na rolę katolicyzmu w kształtowaniu polskości. O ile tradycja tolerancji nie została wyeliminowana z podręczników, o tyle przesunięto akcenty w stronę tożsamości wyznaniowej jako czynnika integrującego naród.

4. Spory ideologiczne wokół tradycji tolerancji

Od początku XXI wieku tradycja tolerancji religijnej stała się także przedmiotem sporów ideologicznych.

- Środowiska liberalne i lewicowe przedstawiały ją jako dowód, że Polska może być krajem otwartym, pluralistycznym i zdolnym do integracji różnorodności. W ich narracji tradycja Konfederacji Warszawskiej stanowi fundament pod nowoczesne wartości demokratyczne, takie jak wolność sumienia i prawa człowieka.

- Środowiska konserwatywne i narodowe interpretowały tę tradycję w odmienny sposób. O ile uznawały fakt pluralizmu dawnej Rzeczypospolitej, o tyle akcentowały rolę katolicyzmu jako „cementu” państwowości i głównego elementu tożsamości narodowej. Z tego punktu widzenia tolerancja była traktowana bardziej jako narzędzie polityczne, które miało służyć przetrwaniu państwa, a nie wartość uniwersalna.
- Dyskusje międzynarodowe również oddziaływały na polską politykę pamięci. Podczas sporów wokół odpowiedzialności za Zagładę czy w kontekście relacji polsko-żydowskich pojawiały się oskarżenia, że Polska zbyt jednostronnie eksponuje tradycję tolerancji, pomijając trudne doświadczenia XX wieku.

W rezultacie polityka historyczna III RP charakteryzuje się dwoistością: z jednej strony afirmuje dziedzictwo tolerancji jako „kapitał symboliczny”, z drugiej – podlega silnym podziałom wewnętrznym i presji bieżącej polityki.

5. Wizerunek międzynarodowy

W ramach dyplomacji publicznej Polska często posługuje się motywem tolerancji religijnej jako elementem budującym pozytywny obraz kraju na świecie.

- W 2003 roku Konfederacja Warszawska została wpisana na listę UNESCO „Pamięć Świata”. Polska dyplomacja

traktuje ten fakt jako dowód, że już w XVI wieku Polska promowała wartości uniwersalne.

- W obchodach rocznicowych – np. 450-lecia Konfederacji Warszawskiej w 2023 roku – polskie władze eksponowały tradycję pluralizmu jako dziedzictwo, które może być inspiracją dla współczesnej Europy.
- Jednocześnie w debacie międzynarodowej pojawiały się głosy krytyczne – wskazujące, że współczesna Polska, mimo odwołań do tradycji tolerancji, nie zawsze realizuje te ideały w praktyce, zwłaszcza wobec migrantów czy nowych mniejszości religijnych.

W ten sposób tradycja tolerancji staje się narzędziem „soft power”, ale też źródłem napięć i kontrowersji.

6. Pamięć lokalna i oddolne inicjatywy

Niezwykle istotnym zjawiskiem w III RP była rosnąca rola pamięci lokalnej. Samorządy, stowarzyszenia i fundacje podejmowały działania na rzecz upamiętnienia dawnych wspólnot religijnych – odbudowy cmentarzy żydowskich i protestanckich, przywracania pamięci o dawnych synagogach, cerkwiach czy domach modlitwy.

Przykłady:

- w Lublinie powstała „Brama Grodzka – Teatr NN”, dokumentująca dziedzictwo wielokulturowe miasta,
- w Sejnach działa „Fundacja Pogranicze”, promująca dialog religijny i międzykulturowy,

- w Tykocinie, Kazimierzu Dolnym czy Białymstoku organizowane są festiwale żydowskie i prawosławne, które wpisują się w narrację o polskiej tolerancji.

Działania te, choć oddolne, mają duże znaczenie dla polityki historycznej państwa, ponieważ budują pozytywny obraz Polski jako kraju świadomego swojego złożonego dziedzictwa.

7. Nowe wyzwania

W XXI wieku polska polityka historyczna wobec tradycji tolerancji religijnej stoi przed kilkoma wyzwaniami:

- Migracja i nowe mniejszości – do Polski przybywają społeczności muzułmańskie, hinduistyczne czy buddyjskie, które nie mają historycznych korzeni w kraju. Odwoływanie się do tradycji tolerancji może być narzędziem ich integracji, ale wymaga reinterpretacji dawnych doświadczeń.
- Polaryzacja wewnętrzna – spory polityczne sprawiają, że nawet tradycja tolerancji staje się przedmiotem walki ideologicznej. Jedna strona akcentuje pluralizm, druga – rolę katolicyzmu.
- Krytyczna refleksja historyczna – coraz częściej w nauce i kulturze podnosi się konieczność mówienia nie tylko o tradycji tolerancji, ale także o jej ograniczeniach, błędach i porażkach. To wymaga bardziej zniuansowanego podejścia w polityce historycznej, które nie ograniczy się do selektywnego eksponowania chwalebnych wątków.

IV. Polska tradycja tolerancji religijnej w debacie międzynarodowej

1. Polska jako „laboratorium tolerancji” w narracji dyplomacji

Od lat 90. XX wieku Polska konsekwentnie wykorzystuje tradycję tolerancji religijnej jako element budowania swojego wizerunku na arenie międzynarodowej. W oficjalnych wystąpieniach dyplomatycznych, podczas konferencji ONZ, w dokumentach unijnych czy w kampaniach Instytutu Adama Mickiewicza, podkreśla się, że Polska ma długą historię pluralizmu religijnego i etnicznego.

Motywy najczęściej przywoływanym jest Konfederacja Warszawska z 1573 roku, traktowana jako „pierwsza w Europie konstytucja gwarantująca pokój religijny”. Polscy dyplomaci chętnie kontrastują ten akt z wojnami religijnymi, które w tym samym czasie toczyły się we Francji czy w Niemczech. W narracji tej Polska jawi się jako prekursor idei praw człowieka i wolności sumienia.

Nie bez znaczenia jest tu również obecność licznych wspólnot żydowskich, ormiańskich, tatarskich czy protestanckich w dawnej Rzeczypospolitej. Polska dyplomacja akcentuje, że przez stulecia kraj ten stanowił schronienie dla prześladowanych w innych częściach Europy – od Żydów uciekających przed pogromami w Hiszpanii i Niemczech, po braci czeskich czy arian.

2. Wpisanie Konfederacji Warszawskiej na listę UNESCO

Symbolicznym momentem w międzynarodowym uznaniu polskiej tradycji tolerancji było wpisanie Konfederacji Warszawskiej w 2003 roku na listę programu UNESCO „Pamięć Świata”. Decyzję tę traktowano w Polsce jako dowód, że świat uznaje wkład Rzeczypospolitej w rozwój europejskiej kultury prawnej i politycznej.

Wystąpienia polskich władz wówczas koncentrowały się na podkreślaniu, że Polska była państwem wyjątkowym – w czasach, gdy Europa zmagала się z prześladowaniami religijnymi, tutaj uchwalono akt zakazujący rozlewu krwi „dla różności w wierze”. Narracja ta odgrywa do dziś istotną rolę w dyplomacji kulturalnej, stając się elementem promowania „polskiej marki historycznej”.

3. Rola Polski w dialogu międzyreligijnym

W XXI wieku Polska wielokrotnie występowała w roli mediatora lub gospodarza spotkań dotyczących dialogu międzyreligijnego.

- Kraków, Warszawa, Lublin były miejscami licznych konferencji międzyreligijnych, organizowanych z udziałem przedstawicieli Kościoła katolickiego, judaizmu, prawosławia i islamu.
- Rada Europy i Unia Europejska korzystały z doświadczeń Polski w tworzeniu programów edukacyjnych dotyczących pluralizmu kulturowego.

- Polska tradycja tolerancji była także obecna w działalności papieża Jana Pawła II, który wielokrotnie w swoich wystąpieniach nawiązywał do wielowyznaniowego charakteru Rzeczypospolitej i apelował o kontynuację tego dziedzictwa w nowoczesnej Europie.

4. Krytyka i ograniczenia narracji

Choć Polska chętnie eksponuje tradycję tolerancji, to jednak na arenie międzynarodowej pojawiają się głosy krytyczne.

1. Selektywność narracji – zagraniczni badacze i publicyści zwracają uwagę, że polska polityka pamięci zbyt jednostronnie podkreśla pozytywne aspekty historii, pomijając mroczne epizody: banicję arian w 1658 roku, przymusową unię brzeską wobec prawosławnych, liczne akty przemocy wobec Żydów czy napięcia religijne na Kresach.
2. XX wiek jako wyzwanie dla mitu tolerancji – Zagłada Żydów, powojenne pogromy (np. w Kielcach w 1946 roku), przesiedlenia prawosławnych w ramach akcji „Wisła” w 1947 roku – to fakty, które burzą idylliczny obraz Polski jako kraju tolerancji. Krytycy wskazują, że narracja „Polska – ojczyzna wolności religijnej” bywa oderwana od realiów XX wieku.
3. Współczesne praktyki polityczne – część komentatorów zauważa, że współczesna Polska nie zawsze realizuje ideały tolerancji, do których się odwołuje. Dyskusje wokół

uchodźców i migrantów, spory o wolność mniejszości religijnych czy napięcia związane z islamofobią stawiają pytania o spójność między deklaracjami a praktyką.

5. Polska tradycja tolerancji w kulturze globalnej

Polska tradycja tolerancji religijnej zyskała również swoje miejsce w kulturze akademickiej i popularnej na świecie.

- W literaturze naukowej, m.in. w pracach Normana Daviesa czy Timothy'ego Snydera, Polska często pojawia się jako przykład państwa o unikalnym systemie współistnienia różnych wyznań.
- W kulturze popularnej natomiast narracja o „Polsce wielowyznaniowej” znajduje odbicie w filmach, festiwalach czy wystawach – np. organizowanych przez Muzeum POLIN, Instytut Polski w Nowym Jorku czy ambasady RP.
- W Europie Zachodniej i USA Polska bywa przedstawiana jako „laboratorium wielokulturowości”, które już w XVI wieku eksperymentowało z modelami współistnienia religii.

6. Znaczenie dla polityki europejskiej

W Unii Europejskiej, szczególnie po 2004 roku, Polska wykorzystywała motyw tradycji tolerancji religijnej do budowania swojej pozycji w debacie o wartościach europejskich. Podkreślano, że Polska wnosi do wspólnoty doświadczenie pluralizmu, które może być inspiracją wobec wyzwań integracyjnych i migracyjnych.

Jednocześnie jednak w tej samej przestrzeni pojawiały się oskarżenia o „polski historyczny exceptionalism” – nadmierne eksponowanie wyjątkowości, które nie zawsze znajduje pokrycie w faktach. W rezultacie Polska tradycja tolerancji stała się jednocześnie atutem i punktem sporu w polityce europejskiej.

7. Pamięć a odpowiedzialność

Największym wyzwaniem dla polskiej polityki historycznej na arenie międzynarodowej pozostaje pogodzenie dwóch wymiarów: afirmacji tradycji tolerancji i krytycznej refleksji nad jej ograniczeniami.

Z jednej strony Polska ma prawo i obowiązek przypominać światu, że była miejscem unikalnych rozwiązań prawnych i społecznych, które pozwalały przez wieki na współistnienie różnych religii. Z drugiej – próba pominięcia ciemnych kart historii prowadzi do oskarżeń o uprawianie polityki pamięci w duchu propagandy, a nie rzetelnej refleksji.

To napięcie jest widoczne zwłaszcza w kontekście dialogu polsko-żydowskiego i dyskusji o odpowiedzialności za Zagładę. Władze RP starają się eksponować tysiące przykładów pomocy udzielanej Żydom przez Polaków, równocześnie minimalizując zjawiska kolaboracji czy wrogości. Na arenie międzynarodowej bywa to odbierane jako brak pełnej gotowości do zmierzenia się z całością historii.

8. Dziedzictwo tolerancji jako „soft power”

Mimo tych kontrowersji polska tradycja tolerancji religijnej pozostaje ważnym narzędziem soft power.

- Polska wykorzystuje ją do promocji swojej kultury i historii,
- do budowania wizerunku kraju o głębokich tradycjach wolnościowych,
- oraz do legitymizacji swojego miejsca w debacie o wartościach demokratycznych w Europie.

W dłuższej perspektywie to właśnie od umiejętności połączenia afirmacji z krytyczną refleksją będzie zależało, czy Polska tradycja tolerancji stanie się autentycznym wkładem w globalną kulturę pamięci, czy też pozostanie jedynie elementem propagandowym.

V. Wyzwania współczesności

1. Dziedzictwo tolerancji wobec nowych mniejszości

Współczesna Polska, choć w ogromnej większości katolicka, staje się coraz bardziej zróżnicowana religijnie. Proces ten przyspieszyła globalizacja, migracje zarobkowe, a także kryzysy humanitarne. W ostatnich latach pojawiły się w Polsce wspólnoty muzułmańskie, hinduistyczne, buddyjskie, a także coraz liczniejsi wyznawcy różnych nurtów chrześcijaństwa spoza tradycyjnego katolicyzmu czy prawosławia.

W debacie publicznej powraca pytanie: czy historyczne doświadczenie Rzeczypospolitej, w której obok siebie żyli katolicy, prawosławni, protestanci, Żydzi i muzułmanie, może być punktem odniesienia dla XXI wieku? Polityka historyczna chętnie sięga po tę tradycję, podkreślając, że Polska ma wielowiekowe doświadczenie w integracji różnorodności. Jednak praktyka społeczna pokazuje, że wyzwania współczesności różnią się od tych z czasów nowożytnych – chodzi już nie tylko o współlistnienie wyznań chrześcijańskich, ale o obecność religii niechrześcijańskich i zjawiska sekularyzacji.

2. Edukacja historyczna a nowe pokolenia

Kluczowym elementem polityki pamięci jest edukacja. Młode pokolenia, które dorastają w coraz bardziej zglobalizowanym świecie, potrzebują wiedzy o tym, że Polska była przez stulecia krajem różnorodnym, a nie jednolitym etnicznie i religijnie. Podkreślanie tej tradycji może przeciwdziałać ksenofobii i stereotypom wobec mniejszości.

Jednak programy szkolne i narracje muzealne wciąż balansują między dwoma podejściami:

- afirmacyjnym – eksponującym „złoty wiek tolerancji” jako powód do dumy,
- krytycznym – wskazującym na ograniczenia i porażki tej tradycji.

Przyszłość polskiej polityki historycznej zależy od tego, czy uda się znaleźć równowagę między tymi narracjami. Jeśli historia będzie przedstawiana w sposób jednostronny, ryzykujemy utratę wiarygodności w oczach młodzieży, która oczekuje autentycznego i krytycznego spojrzenia na przeszłość.

3. Wpływ polaryzacji politycznej

Jednym z największych wyzwań jest głęboka polaryzacja polityczna w Polsce. Tradycja tolerancji religijnej stała się elementem sporu ideologicznego.

- Środowiska liberalne odwołują się do niej jako do fundamentu pluralizmu i otwartości, który powinien kształtować współczesną demokrację.
- Środowiska konserwatywne akcentują natomiast katolicki charakter polskiej tożsamości, widząc w tolerancji raczej instrument polityczny niż wartość uniwersalną.

Efektem jest instrumentalizacja historii – każda ze stron wybiera z przeszłości te fakty, które pasują do jej narracji. To osłabia spójność polityki historycznej i czyni z tradycji tolerancji narzędzie walki partyjnej, zamiast wspólnego dziedzictwa narodowego.

4. Relacje polsko-żydowskie i pamięć o Zagładzie

Szczególnym wyzwaniem jest pamięć o stosunkach polsko-żydowskich i doświadczeniu Zagłady. Polska polityka historyczna często akcentuje fakt, że przez stulecia Żydzi znajdowali w Polsce

bezpieczną przystań i że Polska była centrum diaspory żydowskiej. Równocześnie jednak problematyczne staje się zmierzenie z trudnymi momentami – antysemityzmem, pogromami, biernością czy wrogością części społeczeństwa wobec Żydów w czasie II wojny światowej.

Na arenie międzynarodowej to właśnie w tym punkcie najczęściej pojawia się krytyka polskiej narracji. Wyzwaniem dla polityki historycznej jest więc znalezienie takiego języka pamięci, który nie będzie unikał trudnych tematów, a jednocześnie pozwoli zachować pozytywny obraz tradycji tolerancji.

5. Migracje i kryzysy humanitarne

Kolejnym wyzwaniem są migracje. Kryzys uchodźczy 2015 roku, a także wojna w Ukrainie (od 2022 roku), pokazały, że Polska staje się krajem przyjmującym setki tysięcy, a nawet miliony osób z zewnątrz. Pojawia się pytanie, czy polityka historyczna – odwołująca się do tradycji tolerancji – może wspierać integrację przybyszów.

Z jednej strony, argumenty o dawnej wielowyznaniowości Polski mogą być użyte w debacie publicznej jako przypomnienie, że Polska potrafiła żyć w różnorodności. Z drugiej jednak – współczesne wyzwania, takie jak islamofobia, antyimigranckie nastroje czy strach przed „obcymi”, pokazują, że samo odwoływanie się do historii nie wystarczy. Potrzebne są praktyczne działania edukacyjne, kulturalne i społeczne.

6. Tolerancja religijna a sekularyzacja

Wyzwanie stanowi również proces sekularyzacji, szczególnie widoczny wśród młodych pokoleń. Polska, jeszcze niedawno uważana za jeden z najbardziej religijnych krajów Europy, przeżywa obecnie gwałtowne zmiany – spada liczba praktykujących katolików, rośnie odsetek osób deklarujących brak religii.

Polityka historyczna, która koncentruje się na tradycji tolerancji religijnej, musi wziąć pod uwagę ten nowy kontekst. Pluralizm XXI wieku oznacza nie tylko współistnienie różnych wyznań, ale także koegzystencję wierzących i niewierzących. To sprawia, że odwołania do Konfederacji Warszawskiej czy „Polski bez stosów” muszą być reinterpretowane – jako dziedzictwo wolności sumienia, a nie wyłącznie wolności religijnej.

7. Krytyczna refleksja a mit narodowy

Najważniejszym wyzwaniem pozostaje jednak napięcie między mitem narodowym a krytyczną refleksją historyczną. Z jednej strony, każda wspólnota potrzebuje pozytywnej narracji, która buduje poczucie dumy i tożsamości. Polska tradycja tolerancji religijnej spełnia tę funkcję doskonale – pozwala przedstawić Polskę jako kraj wyjątkowy i moralnie lepszy od sąsiadów.

Z drugiej strony, bez krytycznej analizy ta narracja grozi popadnięciem w jednostronną apologetykę. A to może prowadzić do utraty wiarygodności – zarówno w oczach własnych obywateli, jak i społeczności międzynarodowej.

Dlatego przyszłość polskiej polityki historycznej będzie zależała od umiejętności połączenia obu podejść: afirmacji i krytyki. Tylko w ten sposób tradycja tolerancji religijnej może stać się autentycznym fundamentem nowoczesnej tożsamości narodowej.

Zakończenie – między dziedzictwem a przyszłością

Polska polityka historyczna w odniesieniu do tradycji tolerancji religijnej stoi dziś na rozdrożu. Może dalej eksploatować mit „Polski bez stosów” i przedstawiać się jako kraj wyjątkowy w dziejach Europy. Może też wybrać drogę bardziej zniuansowaną – pokazującą zarówno sukcesy, jak i porażki, zarówno dumę, jak i dramaty.

W obliczu globalnych wyzwań – migracji, kryzysów humanitarnych, sekularyzacji, polaryzacji politycznej – to właśnie krytycznie przemyślana tradycja tolerancji może okazać się jednym z najcenniejszych kapitałów symbolicznych, jakie Polska wnosi do debaty o przyszłości Europy i świata.

prof. dr hab. Maciej Franz

Wydział Historii

Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu

<https://orcid.org/0000-0002-9075-605X>

Polska polityka w historyczna
w kajdanach dogmatu
„Polska państwem bez stosów”

Na początku była konfederacja warszawska

„...pokój między sobą zachować, a dla różnej wiary i odmiany w Kościołach krwi nie przelewać...”¹. Te dwa krótkie fragmenty konfederacji warszawskiej, uchwalonej w styczniu 1572 roku przez szlachtę zgromadzoną na sejmie konwokacyjnym po śmierci króla Polski i Litwy, Zygmunta II Augusta, stały się na wieki, symbolem polskiej tolerancji religijnej². Oto szlachta, przez nikogo nie przymuszana, widząc grożące ojczyźnie konflikty religijne, dostrzegając nadchodzące z Zachodu wieści o coraz częstszych rozruchach, wywołanych przez reformację i kontrreformację, a chcąc zabezpieczyć kraj przed takowymi, przez nikogo nie namawiana, uchwaliła akt nieporównywalny z jakimkolwiek w ówczesnej Europie.

Stworzyło to obraz Rzeczypospolitej Obojga Narodów, jako kraju w którym panowała tolerancja religijna. Obraz ten najmocniej utrwaliła praca Janusza Tazbira o Polsce bez stosów³. tym bardziej, że opowieść ta stała się jednym z wielkich motywów jego obecności w polskim dyskursie historiograficznym, istotnie oddziałując na innych badaczy i kolejne pokolenia historyków.

¹ A. Dyc, *Wielka karta staropolskiego pokoju między szlachtą różnej wiary – akt Konfederacji Warszawskiej*, bmnw 2023, s. 49.

² *Konfederacja warszawska 1573 roku wielka karta polskiej tolerancji*, opracowanie Mirosław Korolko, Janusz Tazbir, Warszawa 1980.

³ J. Tazbir, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w.*, Warszawa 1967.

Konstrukt ten oparto, jak można sądzić, o dwa zasadnicze założenia badawcze. Z jednej bowiem strony w Rzeczypospolitej Obojga Narodów, nie doszło do jej upadku do żadnej wojny religijnej, co dowodzić miało pokoju religijnego, z drugiej zaś, skoro nie płonęły stosy, to państwo i jego obywatele polityczni, czyli szlachta, byli tolerancyjni. Całość tego konstruktu była ryzykowna. Jednocześnie wpisywała się w to powszechne odczucie, że wyjątkowej tolerancyjności państwa polskiego i jego obywateli. Zbudowany został mit i jak każdy mit, nie było on łatwy do naruszenia. Trudno więc mieć pretensje do państwa i jego organów, kreujących, lub mających kreować politykę historyczną, że z tym mitem nie walczano. Zwłaszcza, że był on korzystny.

Mit polski państwa bez stosów

Śmierć ostatniego króla z dynastii Jagiellonów, Zygmunta II Augusta, postawiła państwo polsko-litewskie w obliczu wyjątkowego kryzysu politycznego. Kwestia ta nie budzi wątpliwości w polskiej historiografii. Podobnie jak fakt, że odpowiedzialność za dalszy los państwa znalazł się w rękach narodu politycznego, a więc szlachty. Moment w dziejach był szczególny. W Europie narastał konflikt religijny wywołany poprzez pojawienie się nurtów reformacyjnych w kościele rzymskim i jednocześnie natychmiastową wobec nich reakcję, czyli kontrreformację. Szlachta dostrzegała zagrożenie znajdujące się tuż za granicami państwa i w toku następnych miesięcy, które

miały zyskać nazwę „Wielkiego Bezkrólewia”, bardzo ostrożnie postępowała we wszystkich kwestiach odnoszących się do problemów religijnych.

Ostatecznie ta ostrożność przyniosła akt konfederacji warszawskiej, nie bez powodu uważanej za najdalej idący akt tolerancji religijnej w nowożytnej Europie⁴. Ten dokument przyjmowany jest w polskim dyskursie historycznym w sposób oczywisty. W efekcie nie powoduje szerszych badań, nad jego zakresem, sensownością, czy też uznaniem wyjątkowości drogi, jaką został ustanowiony. Warto bowiem przypomnieć, że przyjmowała go szlachta, a wpisując w tzw. Artykuły, zwane później henrykowskimi, wymuszała na kolejnych elekcjach ich respektowanie polskich monarchów⁵. Tymczasem w Europie akty tolerancji religijnej, o zdecydowanie węższym zakresie, nadawali swoim poddanym właśnie monarchowie. To co uchwalono w Polsce było wyjątkowe⁶.

Można jednak pozostawać w pewnym zaskoczeniu, że tak wyjątkowy akt, nie pobudził szerszej dyskusji historycznej nad jego

⁴ Próbą możliwie pełnego omówienia tego dokumentu i okoliczności jego przyjęcia, S. Salmonowicz, *Konfederacja Warszawska 1573*, Warszawa 1985.

⁵ W tym kontekście trzeba pamiętać, że pierwszy z polskich królów elekcyjnych, Henryk de Valois, po przedstawieniu mu Artykułów, odmówił zaprzysiężenia dwóch punktów w nich zawartych, w tym właśnie konfederacji warszawskiej, jako akty tolerancji religijnej. Nie mogło to nawet dziwić, pamiętając jaką rolę odegrał w czasie Nocy św. Bartłomieja. Należy także przypomnieć, że tuż przed koronacją ponownie przyszedł polski monarcha odmówił zaprzysiężenia konfederacji warszawskiej i tylko dzięki zdecydowanej postawie najwyższych, świeckich dostojników został do tego zmuszony, J. Tazbir, *Tradycje tolerancji religijnej w Polsce*, Warszawa 1980, s. 57-58.

⁶ *Konfederacja warszawska 1573 roku wielka karta polskiej tolerancji...*, s. 9.

zakresem. Nie będzie bowiem wielkim nadużyciem, jeśli wskaże się, że formalnie konfederacja warszawska uznawała tolerancję nad wszelkimi wyznaniem, bez jakichkolwiek ograniczeń. Nawet jeśli jej autorzy mieli na myśli, tworząc jej zapisy jedynie wyznania chrześcijańskie, to przecież liczyło się prawo pisane, a nie intencje jego autorów. Najlepszym przykładem tego, że dokument ten szedł realnie za daleko, był los Arian, czyli braci polskich. Ten odłam kalwinizmu, który stał się szczególnie popularny na ziemiach Rzeczypospolitej, nie był „tolerowany” przez inne wyznania protestanckie, które uważały go za niebezpieczny dla spokoju religijnego, za nadmiernie religijny. Pomimo sporego dorobku intelektualnego, będącego w dużym stopniu efektem działania Akademii Ariańskiej w Rakowie i istnienia tam też drukarni⁷, wyznanie to szybko stało się celem agresji. Ostatecznie spalono i zlikwidowano nie tylko gminę ariańską w Rakowie w 1638 roku, ale usunięto samych Arian z kraju, decyzją sejmu Rzeczypospolitej w 1658 roku, wykorzystując wojnę ze Szwecją i poparcie jakie tymże udzielili protestanci. Ukarano tak, jednak tylko Arian.

⁷ Jednym z największych dokonań, było ogłoszenie drukiem pierwszego tłumaczenia na język polski, czyli tzw. Biblii Nieświeskiej, za jej tłumaczenie odpowiadał Szymon Budny, Arianin. Biblię tę przetłumaczono w Nieświeżu, zaś opublikowano w Zaslaviu lub Uzdzie, ale całość rozwoju kultury ariańskiej, jednoznacznie wiązano z Akademią w Rakowie, którą postrzegano jako nową Akademię Ateńską, miejsce wolności myśli i poglądów, Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, sygn. 2339 III, *[Biblia nieświeska]* Biblia. To iest księgi starego y nowego przymierza znowu z ięzyka Ebreyskiego, Greckiego, Łacińskiego na polski przełożone przez Szymona Budnego, wydana przez Daniel z Łęczycy (ca 1530- ca 1600), Macieja Kawęczyńskiego (152.-1572), Nieśwież 1572.

Warto pamiętać, że ten mit o niezwyklej tolerancji na ziemiach polskich i braku płonących stosów, przykrywa przykre fakty, których niestety nie brakowało. Już w dwa lata po przyjęciu aktu konfederacji warszawskiej wybuchły w Polsce pierwsze tumulty antyprotestanckie. Niestety państwo polsko-litewskie nie było wolne od niechęci i nienawiści religijnych, a powszechność tolerancji była jednak elementem pewnego mitu zbiorowego⁸.

Każda tolerancja bowiem ma swoje granice, nawet jeśli formalnie się ich nie kreuje, to jednak praktyka zawsze takowe wytworzy⁹. W Rzeczypospolitej Obojga Narodów, granice takowe musiały się pojawić, zwłaszcza że przyjęcie tegoż aktu tolerancji religijnej, przyczyniło się do obudzenia na ziemiach polskich kontrreformacji Kościoła katolickiego, dla której najważniejszym celem było od początku, unieważnienie tego dokumentu¹⁰. Kwestia ta, jednak jeszcze mniej zajmowała historyków, którzy co prawda

⁸ Trzeba jednak pamiętać, że: „*Czas reformacji przyniósł tzw. walkę o wolność religijną, a kolejne wieki w historii Europy to czas wojen dla religii.*”, K. Kącka, *Geneza i źródła wolności religii w europejskiej przestrzeni politycznej i prawnej*, „Seminare”, t. 34, 2013, s. 157.

⁹ W Polsce pojawienie się nurtów reformacyjnych nawet nie bywa uznawane za stałe i utrwalone, czego aż za dobrym dowodem jest praca Wacława Urbana, *Epizod reformacyjny*, Kraków 1988. Faktycznie, na ziemiach Rzeczypospolitej, reformacja i tolerancja religijna w epoce nowożytnej, były jedynie epizodem.

¹⁰ Już w okresie panowania Zygmunta III Wazy, w pierwszej połowie XVII wieku, widoczny był regres ilości protestantów w Polsce i Litwie, a także odwrót od powstawania nowych gmin innowierczych, co z radością do Rzymu konstatowali kolejni nuncjusze apostołscy w Rzeczypospolitej Obojga Narodów, Z. Zarzycki, *Wolność religijna w pierwszych polskich konstytucjach do połowy XIX w.*, „Studia z prawa wyznaniowego”, t. 13, 2010, s. 27.

odnotowują, że takowy nurt na ziemiach polsko-litewskich się pojawił, nie drążąc ani jego przyczyn, ani jego zakresu¹¹. Ot Polska to przecież państwo bez stosów, daleko bardziej tolerancyjne niż państwa Europy Zachodniej czy Wschodniej. Ta konstatacja jest silniejsza, niż potrzeba solidnych studiów historycznych¹².

Zwłaszcza, że umacniają nas w tym także autorzy obcy: „*Sytuacja religijna w Polsce jest dla Europy w drugiej połowie XVI wieku zjawiskiem nieporównywalnym. Ten katolicki kraj stał się według powiedzenia kardynała Hozjusza <<przylutiskiem heretyków>>. Chroniły się w nim zwłaszcza sekty najbardziej radykalne, które ścigano lub prześladowano we wszystkich innych krajach świata chrześcijańskiego. Anabaptyści oraz antytrynitarze cieszyli się w tym katolickim królestwie takim pokojem i wolnością, jakiej nie znaleźli w żadnym innym kraju.*”¹³. Jest to obraz jednak bardzo płytki, nie

¹¹ Można wręcz uznać, że kwestie kontreformacji kościoła katolickiego, w polskiej historiografii podejmowano z mniejszą chęcią, niż choćby kłopoty kościoła unickiego, w jego stosunkach z prawosławiem, katolicyzmem, czy też wyznaniem protestanckimi, *400-lecie Unii Brzeskiej. Tło polityczne, skutki społeczne i kulturalne*, pod redakcją Andrzeja J. Zakrzewskiego i Janusza Fałowskiego, Częstochowa 1996.

¹² Doskonale to widać w podsumowaniu pracy Adama Dycy, która niestety jest dość bezkrytycznym spojrzeniem na ówczesną rzeczywistość: „*W pierwszej kolejności wspomnę, że w 2003 r. dokument Konfederacji Warszawskiej został wpisany na listę UNESCO Pamięć Świata. Chociażby to wskazuje na niezwykle znaczenie tego polskiego dokumentu. Dokument ten przypomina nam o staropolskiej tolerancji wyznaniowej czasów złotego wieku XVI (w mniejszym stopniu czasów późniejszych). Możemy być dumni, że Rzeczpospolita w tamtych czasach była domem dla różnie wierzących, niejednokrotnie uciekających przed wojnami domowymi czy prześladowaniami.*”, A. Dyc, *Wielka karta staropolskiego pokoju między szlachtą różnej wiary...*, s. 50.

¹³ J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. 1, Warszawa 1964, s. 383.

dostrzegający żadnych rys, na zbudowanym idealistycznym ujęciu i wykorzystujący przerysowane sformułowania radykalnego zwolennika kontrreformacji w Polsce, kardynała Stanisława Hozjusza. Już nie długo, ta wizja nie miała być już nawet bliska prawdzie¹⁴.

Tolerancja złożona na ołtarzu

O ile wiek XVII, przy wszystkich swoich złożonościach, można było jeszcze uznać za czas obowiązywania tolerancji religijnej na ziemiach polsko-litewskich, to czas potopu, czyli wojny ze Szwecją, mocno ten stan zaburzył¹⁵. Spalenie Leszna, a tym samym zniszczenie najważniejszej gminy braci czeskich¹⁶, wygnanie Arian, były sygnałami, że zmienia się nastawienie szlachty do in-

¹⁴ J. Małłek, *Stany pruskie a kwestia tolerancji religijnej XVI i XVII wieku*, „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis”, Folia 21, Studia Historica III, 2004, s. 279-280.

¹⁵ Jednocześnie znacząco wzmacniając przywiązanie magnaterii do kultu maryjnego, symbolizowanego także poprzez coraz silniejszą pozycję sanktuarium i klasztoru jasnogórskiego, J. Szpak, *Magnateria wobec sanktuarium i klasztoru na Jasnej Górze w XVII i XVIII wieku*, [w:] *Między obowiązkami, przywilejami a prawem Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku. Elity w państwie polsko-litewskim*, redakcja naukowa Aleksandra Barwicka-Makuła, Anna Kalinowska, Adam Perłakowski, Dariusz Rolnik, Filip Wolański, Warszawa 2023, s. 302-320.

¹⁶ Czescy wygnańcy religijni, pojawili się na ziemiach polskich w połowie XVI wieku i byli bardzo dobrze przyjmowani. Ich skromność, pracowitość, była bardzo pozytywnie odbierana. Niestety 100 lat później, w obliczu gwałtownego zaostrenia się nastrojów religijnych na ziemiach polskich, nikt tychże braci czeskich już nie bronił, M. Hanczakowski, *Czescy emigranci i ich wpływ na polską kulturę przełomu XVI i XVII wieku na przykładzie rodziny Rybińskich i Jana Łasickiego*, „Postscriptum Polonistyczne”, nr 2 (24), 2019, s. 215.

nowierców, czyli wszelkich wyznań innych niż rzymsko-katolickie. Wpisywało się to w coraz mocniejszy nurt „kulturowy polskiego sarmatyzmu, tego przekonania polskiej szlachty o jej wyjątkowości, wywodzeniu się od starożytnych Sarmatów¹⁷. To poczucie wyjątkowości polskiej szlachty, umacniały także głoszone poglądy o Rzeczypospolitej jako tarczy broniącej Europy przed zalewem islamu, i jednocześnie, że to właśnie szlachta swoimi piersiami, jako lud waleczny tą tarczą właśnie jest¹⁸. Co prawda w tym czasie wśród polskiej i litewskiej szlachty najbardziej dostrzegalny był skrajny pacyfizm i dążenie do uzyskiwania jak największych zysków z handlu zbożem, to jakoś tak się w tych polskich losach zbiegało, iż im głośniej krzyczano o potrzebie obrony granic, tym mocniej można było dostrzec, że krzyczeli ci, którzy nie bardzo się do tego garnęli.

Następujące w ostatnich dziesięcioleciach XVII wieku wojny z Imperium Osmańskim, a także prawosławną Moskwą, tylko te procesy wzmocniły. Jednocześnie spory polityczne pomiędzy stronnictwem francuskim, a habsburskim, przyczyniając się do

¹⁷ Pobożność sarmacka to jeden z najbardziej kontrowersyjnych elementów ówczesnej kultury staropolskiej. Bardziej można w niej widzieć zabobon, niż racjonalnie rozwijane przywiązanie do Kościoła, czy też Boga. Ponad wszystko naiwna i zagorzała, *Niezbędnik Sarmaty poprzedzony Obroną i Uświetnieniem Sarmacji Obojej*, przez Jacka Kowalskiego, Poznań 2006, s. 23.

¹⁸ Ekspansję turecką na Europę wykorzystywano w polityce Rzeczypospolitej już wcześniej, ale nie przynosiło to ówczesnie aż takich efektów. Opór wobec idei świętej ligi antytyureckiej był jeszcze w pierwszej połowie XVII wieku wśród polskiej i litewskiej szlachty dominującym, M. Łukomski, *Kwestia turecka jako czynnik polityki wewnętrznej Rzeczypospolitej w latach 1587-1606*, Zabrze – Tarnowskie Góry 2011.

groźby wojny domowej, zwiększały niechęć do obcych, widząc w nich zagrożenie dla stylu życia szlachty Rzeczypospolitej¹⁹. Polska tolerancja religijna stawała się z każdym kolejnym rokiem coraz bardziej pustym pojęciem. Już tylko formułą retoryczną. Powoli, ale nieodwołalnie innowiercy tracili w Rzeczypospolitej prawa polityczne. Nie mogli obejmować urzędów, mieli coraz większy kłopot z zakupem ziemi. Konwersja wyznania zaś, mogła się dokonywać tylko w jedną stronę, jedynie do kościoła katolickiego²⁰. Rola i pozycja duchowieństwa stawała się coraz bardziej niewspółmierna do tego, jakie były potrzeby państwa, powoli ale nieuchronnie obsuwającego się w niebyt. Nie bez powodu w 1716 roku na ziemiach państwa polsko-litewskiego zakazano budowy nowych zborów protestanckich, a już w dwa lata później usunięto z polskiego sejmu ostatniego ewangelika. Był to oczywisty i od wielu lat oczekiwany sukces duchowieństwa rzymsko-katolickiego.

¹⁹ Szczególnie źle przyjęto abdykację z tronu króla Jana II Kazimierza Wazy w 1668 roku i jego wyjazd do Francji, na dwór króla Ludwika XIV. Powszechnie oskarżano o to zdarzenie obcych i to zarówno Francuzów, jak też agentów austriackich. Powszechna niechęć do obcych, przyczyniła się na elekcji 1669 roku, do odrzucenia wszelkich zagranicznych kandydatur i wyniesienia na tron króla Polaka, czyli Michała Korybuta Wiśniowieckiego. Ten czas już w początkach polskiej historiografii doskonale naświetlił Wiktor Czermak, opisując ostatnie lata panowania i życia tego z Wazów, który domykał panowanie tej dynastii w Polsce i na Litwie, W. Czermak, *Ostatnie lata Jana Kazimierza*, Warszawa 1972, s. 259 i nn.

²⁰ W 1668 roku sejm Rzeczypospolitej przyjął ustawę zabraniającą konwersji wyznania na inne niż wyznanie rzymsko-katolickie, pod karą śmierci. Było to radykalnym ograniczeniem wszelkiej tolerancji religijnej.

Wiek XVIII-ty powszechnie uważa się jako czas narodzin nowoczesnej tolerancji religijnej, dostrzeżenia że Bóg może nie istnieć (ateizm), lub jest istotą boską, ale jakąś, nie do końca poznaną (deizm). Dostrzeżenia, że spojrzenie na świat, kulturę, ale i religię może być różne. Oczywiście, te ideały miały się dopiero i bardzo powoli przebijać do świadomości społeczeństw, to jednak na pewno dostrzec można było odwrót od radykalnej i krwawej kontrreformacji. Polskie przemiany obyczajowe i religijne, szły w tym czasie w drugą stronę. Najbardziej radykalnym tego przykładem stały się wydarzenia toruńskie z 1724 roku, gdy oskarżono jedenastu młodych protestantów o sprofanowanie hostii w czasie profesji Bożego Ciała, których w efekcie tego pojmano, postawiono przed sądem i skazano na śmierć²¹.

Wydarzenie to odbiło się niezwykle szerokim echem w całej Europie, przyczyniając się w oczywisty i radykalny sposób do powstania opinii o państwie polskim i Polakach, jako ciemnogrodzie²². Ta opinia, jedna z bardziej znienawidzonych na ziemiach

²¹ Jedną z konsekwencji tych wydarzeń, było bezproblemowe przeprowadzenie przez sejm w 1733 roku zakazów piastowania urzędów oraz wyboru na posłów i na deputatów trybunałskich, R. Kubicki, *Rola religii w tzw. artykułach henrykowskich i w prawach kardynalnych stanowiących podstawy ustrojowe Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, [w:] *Jedenaste wieki chrześcijaństwa w Polsce. Wymiar polityczny i historyczny*, red. R. Kubicki, A. Młynarczyk-Tomczyk, R. Dudala, Kraków 2021, s. 142. Był to jeszcze jeden z dowodów na radykalny odwrót na ziemiach polskich od wszelkiej tolerancji religijnej.

²² Sytuacji w żaden sposób nie zmienia chętnie przywoływany fakt, że do końca I Rzeczypospolitej zginęło ze względów religijnych „tylko” 25 osób i to ani jeden szlachcic, H. Juchimiuk, *Państwo bez stosów. Czy z doświadczeń polskich w zakresie tolerancji religijnej i kulturowej może czerpać współcze-*

polских, nie tylko przylgnęła do nas na stałe, ale była i jest ciągle wykorzystywana, w każdej sytuacji, gdy tylko pojawia się sytuacja, która nie odpowiada środowiskom Polskę i Polaków oceniających. By zrozumieć ten odwieczny problem walki o dobre imię, które podejmowane jest w kraju nad Wisłą, trzeba pamiętać, jak doszło do jego powstania i dlaczego tak trudno, kogokolwiek i gdziekolwiek przekonać do tego, że Polska była państwem z szerokim zakresem tolerancji religijnej. To zaś wpływa w oczywisty sposób na wszelką współczesną dyskusję, całość dyskursu o postrzeganiu i zakresie polskiego stosunku do wyznań i ludzi innych religii²³.

Całość zasygnalizowanych tu kwestii, wymyka się zainteresowaniom głównych nurtów polskiej historiografii, a już na pewno nie jest elementem trwałej polityki historycznej. Tej w odniesieniu do kwestii stosunku do innych wyznań, tolerancji religijnej, w ogóle nie można dostrzec. Tak jakby ten temat nie istniał, albo co prawda istniał, ale był niewygodny.

sna Europa?, „Historia i Świat”, nr 6, 2017, s. 306. Oczywiście dowodzi to, że faktycznie pogromów nie było może wiele, ale na dowód o tolerancji religijnej, to taki argument słabo się jednak nadaje.

²³ To pojęcie „ciemnogrodu” podtrzymywali także polscy politycy, wykorzystując je przeciwko swoim przeciwnikom, a tym samym podtrzymując takową opinię, którą skutecznie wykorzystywano w opisie o polskich obyczajach, S. K. Potocki, *Podróż do Ciemnogrodu*, t. 1-4, Warszawa 1820, wydanie współczesne, Warszawa 2003. Ten tytułowy „Ciemnogród”, przedstawiony jest w tym dziele, jako państwo zacofane, zabobonne i pełne strachu przed rozwojem. Niestety dyskusja nad tą przywarą, powracającą w dziejach państwa polskiego, nigdy nie zyskała wsparcia wśród badaczy dziejów Polski. Jest odrzucona, bezdyskusyjnie, a to nie zamyka tematu, tylko wręcz odwrotnie, mocno go otwiera, tylko dla autorów spoza polskiego kręgu kulturowego.

Upadek Rzeczypospolitej Obojga Narodów, który dokonał się w końcowej fazie XVIII wieku, w efekcie kolejnych rozbiorów, to jeden z najważniejszych tematów badawczych polskiej historiografii²⁴. Można wręcz postawić tezę, że jak niewiele z nich, ta akurat problematyka, ma bardzo rozbudowaną historiografię²⁵. Należy od wielu lat, do jednego z najważniejszych jej nurtów. Z jednej strony odnajdujemy tu opracowania rozliczeniowe, skierowane przeciwko środowisku Targowicy, a częściowo także ostatniemu królowi Polski, Stanisławowi Augustowi Poniatowskiemu, zaś z drugiej to bardzo silny nurt odnoszący się do podjętych reform polskiego oświecenia, którego ukoronowaniem stała się Konstytucja 3 Maja, uchwalona w 1791 roku. Te

²⁴ Co ciekawe, także w kontekście pierwszej połowy XX wieku, historycy spoglądający w czasy późnych Sasów, a rodzenia się polskiego Oświecenia, mają tendencję do powtarzania pewnego schematu myślenia o religii, jej pozycji i będących tego konsekwencji: „*Wyliczenie wyznań występujących w Polsce rozpoczyna od katolicyzmu, którego korzenie historyczne na ziemiach polskich sięgają najgłębiej. Można też założyć, że wymienia tę religię jako pierwszą, ponieważ była ona w I Rzeczypospolitej jedną z najbardziej licznych i cieszyła się specjalnymi przywilejami.*”, R. Magryś, *Tolerancja religijna i integralność społeczeństwa polskiego w Opisie obyczajów za panowania Augusta III Jędrzeja Kitowicza*, „Literatura w kręgu unijnych zbliżeń. Tematy i Konteksty”, nr 9 (14), 2019, s. 279.

²⁵ Choć bardzo często i chętnie przypomina się, że w 1768 roku formalnie przywrócono tolerancję religijną na ziemiach polskich. Już mniej chętnie wspomina się, że był akt dość formalny i przyjęty pod przymusem i naciskiem ze strony coraz silniejszych Prus i Rosji, które występowały formalnie w obronie wyznawców protestantyzmu i prawosławia na ziemiach polsko-litewskich, zyskując dodatkowy argument do ingerowania w sprawy wewnętrzne Rzeczypospolitej Obojga Narodów, J. J. Głowacki, *Tolerancyjność i fanatyzm szlachty katolickiej w Rzeczypospolitej u progu Oświecenia*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Historica”, t. 92, 2014, s. 35.

dwa nurty istnieją obok siebie, niejako uzupełniając obraz ówczesnej Rzeczypospolitej.

W tym dyskursie, niejako na jego marginesie przeemykają się kwestie tolerancji religijnej w ówczesnym państwie polsko-litewskim. Są jednak dla historyków drugorzędne, wobec kwestii politycznych, militarnych czy choćby rozwoju kultury i gospodarki. W efekcie można odnieść wrażenie, że akurat kwestie religijne, tolerancji dla różnych środowisk religijnych, zamieszkujących Rzeczypospolitą, nie były w tym czasie najważniejsze. Jednocześnie nie da się uciec od wrażenia, że jest to dość wygodne pomijanie tej tematyki. Polska historiografia nie próbuje poszukiwać odpowiedzi na pytanie, jaki stosunek wobec tegoż problemu zachowywały główne stronnictwa polityczne²⁶. Na ile kwestia praw i wolności religijnych, była obecna w ich dyskursie, stanowiła dla nich ważnych fragment programów, które starały się one realizować. Trudno także, analizując polską historiografię, odpowiedzieć na pytanie jaki był ostatecznie stosunek monarchy do tych kwestii. Jakby to wszystko gdzieś, na chwilę umknęło oglądowi historyków. A przecież stosunek do religii, był w tym czasie w Europie, kwestią bardzo istotną, zwłaszcza w kontekście niezwykle krwawej i brutalnej rewolucji burżuazyjnej we Francji.

²⁶ Już w okresie konfederacji barskiej rozpoczął się proces umacniania tez ideowych „patriotyzmu”, które szybko zaczęto sklejać z religią rzymsko-katolicką, A. M. Stasiak, *Patriotyzm w pismach „Konfederackich” Adama Stanisława Krasińskiego*, [w:] *Najjaśniejsza Rzeczypospolita. Studia ofiarowane profesorowi Andrzejowi Stroynowskiemu*, pod redakcją Małgorzaty Durbas, Częstochowa 2019, s. 947-956.

Te konteksty powinny być dość istotne, zwłaszcza że część środowisk polskich reformatorów, jak choćby Hugo Kołłątaj, postrzegana była jako polscy jakobini. Jednocześnie nie było szczególnie tajemnicą, jak brutalnie rewolucja we Francji, rozprawiała się z katolikami, postrzeganymi jako opozycja wobec zmian, postępu i nowoczesności²⁷. Obraz zbudowany przez P. Jasienicę, pokazywał że czasami dążenie do nowoczesności, oznacza także całkowite zaprzeczenie tolerancji i szacunku. Jednocześnie konserwatyizm, zyskiwał w tym tekście, charakter przywiązania do tradycji, a więc całość narracji szła w poprzek większości dociekań, a przez to siła tej opowieści była tak duża²⁸. Współcześnie to tekst jednak dość zapomniany i najpewniej czytanie inaczej, zwłaszcza w kontekście zerwania z wszelkim dogmatem marksistowsko-leninowskiej doktryny badań historycznych. Współczesny postmodernizm, postrzega kwestie wielkich przemian społecznych, recepcji ich doświadczeń inaczej. Więc odczytuje te wcześniejsze teksty w nowych kontekstach.

²⁷ Na gruncie polskich rozważań nad tymi kwestiami, ogromny rozgłos zyskał esej Pawła Jasienicy, który choć nie będący tekstem stricte historycznym, swoim obrazem narracji, robił istotne wrażenie. Szczególnie, że ukazał się w 1969 roku, a więc pod koniec czasów Władysława Gomułki. Jej premiera, odbiła się ówczesnie silnym echem, tym bardziej, że dostrzegano w niej różne analogie, do współczesnych losów państwa polskiego, P. Jasienica, *Rozważania o wojnie domowej*, Warszawa 1969.

²⁸ Jednakże dyskusja historiograficzna o tym tekście nie jest zbyt obszerna, a jednym z niewielu nowoczesnych tekstów pozostaje, A. Mękowski, *Ideologiczno-metodologiczne meandry Rozważań o wojnie domowej Pawła Jasienicy. Uwagi o dziele i jego recepcji*, „Klio Polska. Studia i Materiały z Dziejów Historiografii Polskiej” t. 12, 2020, s. 137-165.

Dla rozważań o zakresie tolerancji religijnej, czy też kreowania jej zabezpieczeń w ostatnich latach I Rzeczypospolitej, wnosi to jednak niewiele. Tym jednak co warto odnotować, było pojawienie się nie tylko oddziałów kosynierów w czasie powstania kościuszkowskiego, ale także silne związanie powstania z religią, kościołem katolickim, jako wyznaniem powszechnym, także dla ludności chłopskiej. Można tu właśnie szukać, tego związku walki o odzyskanie państwowości/niepodległości z kościołem katolickim, wiarą, na ziemiach polskich. To zespolenie, tak silne i jednoznaczne, miało zdefiniować wszelkie działania w XIX-tym wieku, a tym samym wpłynąć na całą pamięć historyczną.

Może więc wszelkie rozważania o tolerancji religijnej, powinno wpisywać się właśnie w ten element pamięci historycznej i to jak ona wpływa na wszelką politykę historyczną i odwrotnie²⁹. Te wątpliwości, tezy, nie są jednak szczególnie często podnoszone.

Polska i Polacy rozerwani pomiędzy trzy mocarstwa, utracili swoją podmiotowość. Stali się tylko przedmiotem gry potężniejszych od siebie. Jednocześnie, ich dotychczasowe postrzeganie kwestii religijnych, czy poziomu tolerancji wobec innych wyznań, stawało się drugorzędne wobec polityki przyjmowanej przez mocarstwa zaborcze. Ta zaś nie była jednorodna, tak samo, jak uzna-

²⁹ W tej szerokiej pamięci historycznej społeczeństwa, jakże chętnie odwołującego się do aktu polskiej tolerancji religijnej nie utrwaliła się informacja, że nie widząc początkowo niebezpieczeństwa mogącego grozić ze strony osób prywatnych, nie przewidziano kar za ich zamachy na bezpieczeństwo protestantów i świątynie różnowiercze, J. Tazbir, *Jak gasić stopy?*, „Nauka”, nr 4, 2012, s. 35. Płytkość wiedzy o problematyce i skomplikowaniu kwestii tolerancji religijnej na ziemiach polskich, pozostaje faktem.

nie dominacji danego wyznania. Nagle jednolite podejście, o ile takowe wcześniej istniało, faktycznie musiało ulec załamaniu. Te następne ponad 120 lat, musiało odbić się na świadomości zbiorowej Polaków. Jak bardzo? To niestety także nie okazał się dotąd nadmiernie istotny problem dla szerszych badań historycznych, a już na pewno nie tych inicjowanych przez państwo, jako jego jeden z nurtów oficjalnej polityki historycznej.

W zaborze rosyjskim wszelkie złudzenia Polakom minęły w do momentu wybuchu powstania listopadowego w 1830 roku. Liberalne założenia konstytucji z 1815 roku, nadanej Królestwu Polskiemu, tzw. „Kongresowymi”, szybko okazały się fasadą za którą nie kryły się żadne stałe prawa³⁰. Z życia społecznego można było usuwać każdą osobę³¹, z czasem całe grupy. W carskiej Rosji tolerancja wobec wszelkich odmienności, nie akceptowanych przez władzę centralną, nie była możliwa. Klęska powstania doprowadziła do fali represji. jedną z nich była likwidacja Kościoła unickiego w 1839 roku, którego cerkwie i wierni zostali siłą przyłączeni do prawosławia. Można wręcz powiedzieć, że był to

³⁰ Posiedzenia sejmu, wbrew zapisom konstytucji, były latami odraczane po wystąpieniu opozycji sejmowej, aż car Aleksander I przyjął poprawkę utajnającą jego obrady, co sprowadzało same obrady do farsy. Zwołany w 1825 rok sejm, był tego dowodem, Archiwum Państwowe w Łodzi (dalej APL), Archiwum Kazimierza Walewskiego z Tubądzina (Archiwum rodziny Walewskich), sygn. 7, *Uniwersał Aleksandra I zwołujący sejm do Warszawy w 1825 roku, wydany w Carskim Siole 13 lutego 1825 roku*.

³¹ Już w 1825 roku na sejm nie wpuszczono posła Wincentego Niemojowskiego, uznanego za wroga carskiego, APL, Archiwum rodziny Bartoszewiczów, sygn. 534, *Lista posłów i deputowanych z województwa kaliskiego w 1825 roku*.

początek końca jakichkolwiek elementów tolerancji religijnych na ziemiach zaboru rosyjskiego.

Podobnie tolerancyjne miały okazać się rządy pruskie, które nie tylko uważały wyznanie katolickie za wrogie wobec siebie. Tutaj także kościół spletał się z działalnością niepodległościową, a wszelki patriotyzm, stawał w jednym szeregu z wiarą. Umacniało to opór wobec pruskich rządów, ale też przyczyniało się do niechęci wobec obcych, także wyznaniowo, zamknięcia na nich.

Patrząc tylko na te kwestie, nie można więc nie dostrzec, że czas rozbiorów był dewastujący dla wszelkiej pamięci o tolerancji religijnej. Polskość i katolicyzm związały się ze sobą tak mocno, że w świadomości społecznej miały być jedynym możliwym rozwiązaniem. Tymczasem państwo, które miało nadejść, wywalczone tak ogromnym wysiłkiem narodu, polityków różnych opcji i partii, a ponad wszystko żołnierzy, których nikt nie pytał o wyznanie, okazało się nie tylko wielonarodowościowym, ale również wieloreligijnym, w którym do katolicyzmu przyznawała się większość, ale jednak niewiele przekraczająca połowę wszystkich obywateli. To zaś było szokujące nie tylko dla samego kościoła katolickiego, ale silnie z nim związanych środowisk prawicowych, narodowych, chadeckim, czy też ludowych. Duża ilość mniejszości narodowych, a tym samym spore wpływy kościoła unickiego, prawosławnego, wyznania żydowskiego, czy protestantyzmu, było dla takich środowisk szokujące i realnie nie do zaakceptowania³².

³² Pod tym względem odrodzona Rzeczypospolita przypominała państwo polsko-litewskie w epoce nowożytnej, gdy charakterystycznym jego rysem była

Choć wszyscy równi, są równiejsi

Problem z oceną II Rzeczypospolitej i jej stosunku do tolerancji religijnej, bierze się najpewniej z tego, że współcześnie próbujemy dokonywać oceny tamtego świata, z perspektywy współczesnej. To jak dziś postrzegamy kwestie tolerancji religijnej, równości wszelkich wyznań, jest tymczasem kompletnie inne, niż w czasach dwudziestolecia międzywojennego.

Można uznać, że to właśnie brak odpowiedniego punktu spojrzenia jest w tym wszystkim najbardziej istotnym. Konstytucja marcowa, mocno wzorowana na odpowiednich dokumentach francuskich, mogła i powinna być traktowana, jako ustawa zasadnicza o skrajnie demokratycznym charakterze. Wręcz można jej zarzucić nadmiernie rozbudowane procedury i osłabienie władzy wykonawczej, czy też jedynie figuracywny charakter urzędu Prezydenta. Kwestie praw i wolności religijnych, ustawa ta regulowała w sposób porównywalny z innymi państwami.

Można się zgodzić z Włodzimierzem Mędrzeckim, że po uchwaleniu konstytucji marcowej, oraz podpisaniu traktatu ryskiego, wydawało się, że do stabilizacji życia na ziemiach polskich

mozaika etniczna, religijna i kulturowa, wpływająca istotnie na funkcjonowanie państwa, J. Tazbir, *Tolerancja w Rzeczypospolitej XVI-XVII stulecia*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej”, t. 3, 2008, s. 122. W epoce nowożytnej był to jednak efekt wielowiekowego procesu, w 1918 roku państwo odradzało się jakby w jednej chwili i budziło to jednak zaskoczenie.

brakuje jedynie kroku³³. Niestety ten krok, okazał się trudniejszym do wykonania niż można by sądzić. Wybory parlamentarne doprowadziły do zdecydowanego rozognienia namiętności politycznych, a opór mniejszości narodowych wobec prób stabilizacji politycznego w Polsce był jednoznacznie dostrzegalny³⁴. Mord polityczny do jakiego doszło w grudniu 1922 roku, a więc zabicie pierwszego w dziejach państwa polskiego Prezydenta RP, Gabriela Narutowicza, obciążał moralnie nie tylko polską prawicę, ale również kościół katolicki, jego przedstawicieli, a także wysokich hierarchów. Nie uczynili nic, by uspokoić nastroje społeczne, a wręcz przeciwnie pozwalali na dalsze rozchybotanie tej dopiero co niepodległości, w imię własnych, partykularnych interesów. Można uznać, że faktycznie wszyscy, niezależnie od wyznania, byli w Polsce równi sobie, choć niektórzy uważali się za równiejszych³⁵.

³³ W. Mędrzecki, *Odzyskany śmietnik. jak radziliśmy sobie z niepodległością w II Rzeczypospolitej*, Kraków 2022, s. 199.

³⁴ M. Franz, *Nastroje mniejszości narodowych na terenie województwa stanisławowskiego w latach 1921-1922 w świetle raportów Policji Państwowej*, „Dzieje Najnowsze”, r. LVI, 2024, nr 3, s. 59-79; tegoż, *Wokół problemów bezpieczeństwa w dziejach Drugiej Rzeczypospolitej. Stosunek ludności żydowskiej do państwa polskiego na terenie województwa stanisławowskiego w latach 1921-1922*, [w:] *Polska bezpieczna czy nie? Służby specjalne - wojsko - dyplomacja w XX i XXI wieku*, red. Malwina Siewier, Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2023, s. 525-546; tegoż, *Spór o przynależność państwową Małopolski Wschodniej (1919-1923)*, „Textus et Studia”, nr 1(33), 2023, s. 7-28; tegoż, *Ludność żydowska wobec państwa polskiego na terenie województwa stanisławowskiego w latach 1921-1922*, „UR Journal Of Humanities And Social Sciences”, nr 1(22)/2022, s. 21-50.

³⁵ Ten dylemat całkiem solidnie zarysował w swoim szkicu Tomasz Bugaj, *Swój – inny – obcy. Mniejszościowe związki wyznaniowe w II RP: wybrane zagadnienia*, [w:] *II RP: cienie i blaski. Szkice do bilansu z perspektywy stulecia*,

Czasami warto pamiętać, że polskie podejście do religii, było inne niż to jak postrzegano je w Europie Zachodniej. Dla wielu odwiedzających II Rzeczypospolitą, ówczesne przywiązanie Polaków do katolicyzmu, kultu świętych, w tym także cudownych obrazów, postrzegali w kategorii szaleństwa, bliskiego opętaniu³⁶. Raczej nie wspominali o odczuciu tolerancji religijnej, a ogromnym przywiązaniu do jednego kultu. Formalnie jednak było tak jak być powinno. Wszyscy obywatele państwa polskiego mieli prawo do wolnego i w żaden sposób nieprzymuszonego wyznawania własnej religii, o ile jednak praktyki te, nie stały w sprzeczności z porządkiem publicznym, czy też nie kolidowały z obowiązkami wobec tegoż państwa³⁷. Był to oczywisty standard i pod tym względem Polska nie wyróżniała się na tle Europy ani na plus, ani na minus. W praktyce, bywało już różnie, zwłaszcza że państwo pilnowało tej „równiejszej pozycji” katolicyzmu.

Ta pozycja równiejszych wśród równych, była szczególnie dostrzegalna w celebrowaniu świąt katolickich, a już ponad wszystko Bożego Ciała, które przeradzało się w ścisłe zespolenie władzy kościelnej, z władzą świecką, państwową, lokalną. Podkreślało to dominujący charakter wyznania, które co prawda uznawało inne i je tolerowało, ale jednak, nie ukrywało swojej pozycji: *„Na procesję*

pod redakcją Patryka Pleskota, warszawa 2023, s. 241-260.

³⁶ B. Newman, *Rowerem przez II RP. Niezwykła podróż po kraju, którego już nie ma. Reportaż z 1934 roku*, Kraków 2022, s. 137-138.

³⁷ U. Wróblewska, *Polityka oświatowa państwa polskiego wobec mniejszości narodowych, grup etnicznych i wyznaniowych zamieszkujących Kresy Wschodnie w II RP*, „Nauka”, nr 2/2011, s. 110.

*Bożego Ciała też chodziliśmy do fary. Znowu tłumy, ołtarze na Województwie i pasażu, wojsko, orkiestra. Celebransa niosącego pod baldachimem monstrancję podtrzymując wojewoda i generał. Bardzo lubilem wielkie uroczystości kościelne, pełne powagi i dostojęstwa, ale oddziaływały na mnie tak, jak każde imponujące widowisko świeckie.*³⁸. Ten związek z kościołem katolickim na ziemiach polskich, jeszcze umocnił się w okresie II wojny światowej³⁹.

Po 1939 roku kościół stał się zdecydowanym wrogiem dla agresora sowieckiego. Na zajętych przez Sowieców Kresach Wschodnich likwidowano nie tylko strukturę kościoła katolickiego, ale starano się zlikwidować samych księży. Walka z religią zawsze pozostawała jednym z podstawowych celów ideologii marksistowsko-leninowskiej. W tej sytuacji kościół na tych ziemiach znalazł się w niezwykle trudnej sytuacji. Niewiele lepiej ta sytuacja wyglądała pod okupacją niemiecką. Tu co prawda nie prowadzono zaplanowanej operacji anihilacji kościoła, to jednak znacząca liczba księży została aresztowana, trafiła do obozów koncentracyjnych, czy też została zamordowana. Kościół na okupowanych ziemiach polskich stał się bardzo ważnym elementem ochrony narodu, zapleczem dla działalności niepodległościowej, wsparciem dla ro-

³⁸ *Stanisławów na dobre i na złe. Wspomnienia i relacje Polaków*, wstęp, wybór i opracowanie Jarosław Krasnodębski, Warszawa 2021, s. 73.

³⁹ Już wcześniej podejmowane, w latach trzydziestych próby poszukiwania świeckiego, w pełni świeckiego państwa w Polsce, kończyły się klęską. przykładem mogą być trafiające w próżnię idee podnoszone przez radykalne odłamy młodzieży, B. K. Truszkowski, *Walka o świeckie państwo w II Rzeczypospolitej. Memoriał Polskiego Związku Myśli Wolnej z 1933 r.*, „Miscellanea Historico-Iuridica”, t. XVII, z. 1, 2018, s. 61-74.

dzącej się działalności partyzanckiej i realnie elementem państwa podziemnego, które udało się stworzyć⁴⁰.

Współczesny dyskurs

Druga połowa XX wieku to dla historii Polski, kolejne radykalne wyzwanie. Dominacja sowiecka, która przyniosła komunizm, przyczyniła się do poważnego ograniczenia możliwych kierunków polityki historycznej. Ideologia marksizmu-leninizmu, implikowana polskim gruncie, faktycznie nie zdołała się przyjąć, a krótki okres stalinizmu, był jedynie epizodem w dziejach. Można uznać, że był to czas radykalnego braku tolerancji religijnej, ale wynikającej tylko i wyłącznie z imperatywów ideologicznych władzy. Kościół katolicki, ale także inne wyznania, zasadniczo oparły się tej niszczącej fali. Zaś październikowa odwilż 1956 roku, pozwoliła na pewną swobodę badawczą. Odnosiła się ona także, do kwestii tolerancji religijnej i studiów nad ta tematyką.

⁴⁰ O ile postawa polskiego kościoła katolickiego w czasie II wojny światowej nie budzi żadnej wątpliwości, to już szerzej stosunek tegoż wobec III Rzeszy, zwłaszcza w kontekście działań i postawu papieżstwa, budzi sporo wątpliwości. Co prawda można napotkać takie bezkrytyczne teksty, jak księdza Józefa Dębińskiego, to jednak pozostają one dość odosobnionym głosem, także na polu polskiej historiografii, Ks. J. Dębiński, *Udział Stolicy Apostolskiej w pokonaniu faszysty*, „Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie”, nr 3/2015, s. 233-253. Zdecydowanie częściej można napotkać w polskiej historiografii bardziej wyważone teksty, dostrzegające wieloznaczność ówczesnej postawy papieżstwa i możliwość różnej jej oceny, A. Stempin, *Postawa Piusa XII w czasie II wojny światowej. Sprzeciw czy kolaboracja?*, [w:] *Co warto, co się oplaca? Sprawiedliwi i kolaboranci*, pod redakcją Alicji Bartuś, Oświęcim 2022, s. 285-300.

Możliwe, że właśnie w efekcie tego uznano, że ten czas, po kres PRL stał się momentem intensyfikacji badań nad polską tolerancją religijną. Trudno w tym względzie byłoby jednak wskazać na konkretne oczekiwania władzy, a więc na inspirowanie takich badań, poprzez pewne wskazania, w ramach polityki historycznej. Zasadniczo starano się, by każde badania wpisywały się w oficjalną politykę władzy. Trzeba więc uznać, że z jakiejś przyczyny, także i te studia, w szczególności odnoszące się do dziejów I Rzeczypospolitej uznano za cenne. W tym względzie państwo umożliwiało swobodę badań. O taką, w odniesieniu do dziejów II Rzeczypospolitej trudno było oczekiwać.

Jednym z fundamentalnych założeń całej polityki historycznej czasów PRL, była krytyka międzywojennej Polski, uznanie jej za kraj niesprawiedliwy, zmarnowany czas w dziejach Rzeczypospolitej. Nawet jeśli doceniano budowę Gdyni, to zatapiano to opiniami o niesprawiedliwości społecznej, likwidacji demokracji, wprowadzeniem na poły faszystowskich rządów, z czasem nazywanych autorytarnymi i ostatecznie wskazywaniem na bankructwo polityki międzywojennych elit. W tym względzie raczej z radością przyjmowano wskazywanie na klerikalizm państwa, nadmierne wpływy kościoła katolickiego i spychanie na margines życia społecznego innych wyznań. Nawet jeśli nie artykułowano tego ostatecznie, jako polityki nietolerancji wobec innych niż katolickie, wyznań na terenie państwa polskiego, to zdecydowanie taką sytuację starano się sugerować. Trudno byłoby doszukać się takich pozycji opisujących życie społeczne Polski międzywojen-

nej, wskazujące że wszystkie uroczystości państwowe odbywały się w obecności duchownych wszelkich wyznań, a najważniejsze święta, zyskiwały sobie asystę wojskową w garnizonach, we wszystkich kościołach?

Czy po 1989 roku można dostrzec wyraźną zmianę? Najbardziej dostrzegalnym faktem, jest niewielkie zainteresowanie kwestiami tolerancji religijnej⁴¹. Trudno byłoby znaleźć taki moment, w którym to właśnie ta tematyka była szczególnie istotna dla państwa, zyskiwałaby jego wsparcie, a badacze chętniej sięgaliby po tę tematykę. Co prawda formalnie studia nad tą tematyką były kontynuowane, to jednak trudno byłoby uznać, że cieszyły się szczególnym zainteresowaniem, czy też wsparciem ze strony którejkolwiek z instytucji państwowych.

Czy rozmawiamy o tym samym?

Pod koniec lat 60-tych XX wieku, Janusz Tazbir zdecydował się podsumować dotychczasowe zainteresowanie historiografii, tematyką tolerancji religijnej na ziemiach polskich, w oczywisty

⁴¹ Niestety także utrzymujący się niski poziom tolerancji religijnej wśród młodzieży, szczególnie w tych regionach gdzie występują duże skupiska, osiadłych mniejszości narodowych, J. Górniewicz, *Spoleczne i psychologiczne czynniki warunkujące poziom tolerancji religijnej młodzieży szkolnej i studenckiej*, „Studia Socjologiczne”, nr 1-2 (124-125), 1992, s. 84. To w kontekście zmian narodowościowych wywołanych wojną rosyjsko-ukraińską i napływem mniejszości ukraińskiej do Polski, ale także sporym napływem bardziej „egzotycznych” mniejszości narodowych, które mogą się także stać osiadłe, a więc oczekiwać uznania ich praw odnoszących się do ich wyzwań, pozostaje sporym kłopotem na przyszłość.

sposób wywodząc takową od czasów konfederacji warszawskiej. Jak pisał: „*Ostatnie ćwierćwiecze (1944-1969) przyniosło ze sobą wyraźny wzrost zainteresowań dla dziejów tolerancji na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej.*”⁴². Nawet jeśli uznać, tak sformułowany wniosek, za prawdziwy, to nie da się nie dostrzec, że ten wzrost zainteresowania, nie oznaczał pogłębionych badań, ale podążanie ścieżkami już wcześniej wytyczonymi przez historyków. Trudno bowiem dostrzec, by w kolejnych latach, aż po kres Polski „ludowej”, próbowano zrywać z tym mitem tolerancji religijnej na ziemiach polskich. Władzy komunistycznej konflikt z Kościołem, w tym akurat zakresie, nie był potrzebny. Budowanie zaś mitu, wyjątkowości polskiej tolerancji religijnej, było dla władzy korzystne.

Ostatnie trzydziestolecie, a więc czas, gdy po zlikwidowaniu cenzury, możliwe stały się swobodne badania naukowe, nie sprzyjał szczególnie próbie korekty dotychczasowych ustaleń. Tym bardziej, że ta przeszłość odległa, związana z I Rzeczypospolitą i jej losami, nie stała się punktem istotnym w kreowaniu współczesnych kierunków polityki historycznej państwa polskiego. Wydaje się, że ta została wyraźnie zawężona do wieku XX-tego, a tym samym szczególnie ważna stała się historia II Rzeczypospolitej, katastrofa II wojny światowej i czas po 1945 roku, jakże dramatyczny dla narodu. Ta historia bliska, tak silnie oddziaływała na badaczy i instytucje państwa, że także dyskurs o tolerancji, został wyraźnie zawężony do tego czasu.

⁴² J. Tazbir, *Powojenne badania nad tolerancją religijną w Polsce*, „Przegląd Historyczny”, nr 60/3, 1969, s. 554.

Spór wokół tolerancji państwa polskiego pod rządami konstytucji marcowej, a potem kwietniowej, choć może nie tak ostry, pozostaje nie rozstrzygnięty. Ciągłe bowiem historiografia chętnie przypomina zapis z tej pierwszej ustawy zasadniczej, mówiący o równości wszystkich wyznań, a wszelkie odstępstwa od tej zasady wpisuje w kontekst sporów politycznych. Nawet jeśli cerkwie greko-katolickie były burzone, to przecież nie z powodów religijnych, a jedynie politycznych. Jeśli niektóre mniejszości religijne czuły się dyskryminowane, to raczej postrzega się to poprzez sporu narodowościowego, a nie religijnego.

Pod tym względem czas II wojny światowej, pozostaje jeszcze bardziej skomplikowany w ocenie. Holokaust jest tragedią niewyobrażalną, ale przecież postrzeganą zewnątrz. Dokonał się na ziemiach polskich, ale wobec obcej narodowo grupie ludzi. O ile bowiem w PRL chętnie wpisywano te 6 milionów Żydów w straty narodu polskiego, to współcześnie, raczej dominuje uznanie zewnętrzności tejże straty i wpisywanie jej w kontekst rasowy, narodowy, ale nie religijny. Postawa zaś kościoła katolickiego w czasie wojny, ciągle czeka na choćby próbę pełnego ujęcia. Każdej dotąd podejmowanej próbie przypomnienia o dwuznacznej postawie papieża, towarzyszyła raczej niechęć do naruszania świętości. Nauka zaś nie powinna uznawać świętości, tylko poszukiwać odpowiedzi. Ta droga, w dyskursie polskiej historiografii jest jeszcze ciągle daleka do domknięcia. Jak słusznie wyartykułował to Adam Szostkiewicz, trwa bowiem spór o postawę Watykanu wobec nazizmu, a w efekcie także Holokaustu i ten spór jest daleki od za-

kończenia⁴³. W żaden sposób nie kończą go mocno jednostronne teksty powstające w łonie badaczy kościelnych⁴⁴. Naiwnością jest wiara, że w ten sposób da się zagłuszyć ciągle powracające wątpliwości⁴⁵. Rozliczenie się z przeszłością, także w tym wymiarze historiograficznym, kiedyś musi nadejść.

Po 1945 roku, aż po 1989, Kościół katolicki, ale też i pozostałe związki wyznaniowe, stały się opoką oporu wobec komunizmu. Walka z kościołem, była elementem polityki państwa, które ostatecznie zostało odrzucone i w 1989 roku pogrzebane, kawałek po kawałku w wyniku częściowo wolnych wyborów i następujących po nich reform. Spór o tolerancję religijną w tym czasie, to element sporu o ocenę PRL. Tego rozerwać się już nie da.

Współczesność przynosi społeczeństwom, a w efekcie badaczom, jeszcze więcej nowych wyzwań. Wśród nich jest nie tylko spór o tolerancję religijną, ale szerzej spór kulturowy o wizję przyszłości, tej liberalnej, tej konserwatywnej, tej populistycznej i tej coraz bardziej alergicznie reagującej na patopolitykę, wypełnioną fejk newsami rozprzestrzeganymi przez social media, jak wirus wśród ludzi⁴⁶. Patrząc na to w tym kontekście, trzeba więc

⁴³ A. Szostkiewicz, *Spór o postawę Watykanu*, „Polityka. Pomocnik Historyczny”, 2020.

⁴⁴ Ks. J. Dębiński, *Udział Stolicy Apostolskiej w pokonaniu faszyzmu*, „Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie”, nr 3/2015, s. 233-253.

⁴⁵ A. Stempin, *Postawa Piusa XII w czasie II wojny światowej. Sprzeciw czy kolaboracja?*, [w:] *Co warto, co się opłaca? Sprawiedliwi i kolaboranci*, pod redakcją Alicji Bartuś, Oświęcim 2022, s. 285-300.

⁴⁶ Pewne rzeczy się nie zmieniają. W XXI wieku ponownie w Polsce reagu-

sobie zadać pytanie, czy pytając o tolerancję, na pewno rozmawiamy o tym samym? Można bowiem mieć całkiem spore wątpliwości, czy język pojęciowy, nie uległ współcześnie rozmyciu. Czy tolerancja nadal znaczy dla wszystkich bowiem to samo⁴⁷? Tym bardziej, że współcześnie problem tolerancji, rozszerza się na spojrzenia z łona kościoła katolickiego, który czuje się rugowany z życia społecznego i zagrożony poprzez coraz bardziej liberalne i świeckie społeczeństwo, ruchy polityczne, kulturowe. To zagrożenie, postrzegane jest właśnie w kontekście naruszenia, czy wręcz łamania zasad tolerancji wobec religii i jej wyznawców⁴⁸.

Tymczasem można uznać, że podstawowe pojęcia zachowały swoje znaczenie. Idąc bowiem za Wojciechem Świdziniewskim,

je się alergicznie na obcych. Znów na piedestał wynosi się cechy narodowe, odrębność polską, czy jak to nazwał premier RP Mateusz Morawiecki: „*My w Polsce chcemy się rządzić po naszymu, po polsku!*”, A. Romanowski, *Odwieczny PiS czyli Historia Polski*, Kraków – Budapeszt – Syrakuzy 2023, s. 38. To ten sam język wykluczenia, który był charakterystyczny dla przywódców sarmackiej Polski XVIII wieku, odrzucających obcych, innowierców, wszelkich nie patriotów. Za tym krzykiem, nie stała tolerancja, a my jako naród nadal się z tym nie uporaliśmy. Dla historyków i dyskursu o właściwych nurtach polskiej polityki historycznej, to nadal wyzwanie.

⁴⁷ Patrząc na dyskurs jaki jest prowadzony w tej kwestii, można odnieść wrażenie, że nawet publikowane przez niezależne fundacje raporty, obie strony sporu o polską tolerancję czytamy inaczej. W tej sytuacji, trudno oczekiwać, bez zdecydowanego zaangażowania władz, w politykę historyczną, zmiany tej coraz bardziej trudnej trudno oczekiwać, M. Boguszewski, *Formy naruszenia wolności religijnej*, [w:] *Wokół koncepcji wolności religijnej*, t. 1, praca zbiorowa pod redakcją Pauliny Jabłońskiej i Pawła Szuppe, Warszawa 2022, s. 67-76.

⁴⁸ T. Płoski, *Gwarancje wolności sumienia i religii w Polsce*, „Studia Warmińskie”, t. XL, 2003, s. 141-157.

trzeba się zgodzić, że „*Tolerancja nie znaczy, że mam kogoś lubić za to, że jest inny. Tolerancja jest wtedy, kiedy nie rzucasz się z nożem na kogoś, kto ci nie odpowiada.*”⁴⁹. To prosta prawda, ale jednak wymagająca ciągłego utrwalania w społeczeństwie. Tego jednak, bez profesjonalnie prowadzonej polityki historycznej, kulturalnej w państwie, nie da się zrealizować. Dlatego część poglądów głoszonych przez historyków, trzeba jednak traktować z ostrożnością: „*Zasada tolerancji religijnej współcześnie może być traktowana jako elementarny standard, którego spełnienia można i trzeba oczekiwać od każdego i jakiegokolwiek państwa, jeśli miałoby ono być uważane za „naród cywilizowany*”⁵⁰. O ile można się zgodzić, że może i powinien być to standard, to jednak otaczająca nas rzeczywistość, często temu przeczy. A wszelka dyskusja w tej sprawie w Polsce, nadal ma raczej formalny, a nie faktyczny charakter.

Podobnie można nadal poszukiwać odpowiedzi na pytanie, czy jako społeczeństwo, jesteśmy w stanie wyrwać się z tego szlacheckiego dziedzictwa, które przynosi nam wiarę na serio, żarliwą, aktualizowaną, widzianą w perspektywie osobistej, potem rodzinnej, a wreszcie w perspektywie całości państwa. Z tą ogromną artystyczną oprawą wyznania, monumentalną, istnieje niezwykle silny związek z polską wyobraźnią, sposobem myślenia i odczu-

⁴⁹ H. Juchimiuk, *Państwo bez stosów. Czy z doświadczeń polskich w zakresie tolerancji religijnej i kulturowej może czerpać współczesna Europa?*, „Historia i Świat”, nr 6, 2017, s. 305.

⁵⁰ T. Jasudowicz, *Zasada tolerancji religijnej w nauczaniu Pawła Włodkowica*, „Roczniki Nauk Społecznych”, t. XXII-XXIII, z. 1, 1994-1995, s. 47.

wania⁵¹. I czy to nasze poczucie wyjątkowości, jest elementem świadomej polityki historycznej państwa polskiego, czy wręcz przeciwnie, jej braku, a w efekcie tego trwania tych przekonań, które zyskały silne podstawy dużo wcześniej, ma mniejsze znaczenie. Istotniejszym pozostaje, że kwestia ta zamiast być traktowana jako standard w życiu społecznym, budzi coraz więcej wątpliwości, poczucia zagrożenia, czy naruszania norm⁵².

⁵¹ *Niezbędnik Sarmaty poprzedzony Obroną i Uświetnieniem Sarmacji Obojej...*, s. 40.

⁵² Świadczą o tym coraz bardziej rozbudowane i coraz mocniej skomplikowane wewnętrznie studia. Ukazują się opracowania, które raczej pokazują zagrożenia, a nie utrwalanie się poczucia bezpieczeństwa. Przykładem może być *Ograniczenia wolności religijnej w przestrzeni publicznej*, red. Marek Bielecki, t. 1-2, Warszawa 2024.

BIBLIOGRAFIA

Źródła archiwalne

Archiwum Państwowe W Łodzi

Archiwum Kazimierza Walewskiego z Tubądzina (Archiwum rodziny Walewskich)

sygn. 7, *Uniwersał Aleksandra I zwołujący sejm do Warszawy w 1825 roku, wydany w Carskim Siole 13 lutego 1825 roku.*

Archiwum rodziny Bartoszewiczów

sygn. 534, *Lista posłów i deputowanych z województwa kaliskiego w 1825 roku.*

Biblioteka Zakładu Narodowego Im. Ossolińskich we Wrocławiu

sygn. 2339 III, *[Biblia nieświeska] Biblia. To iest księgi starego y nowego przymierza znowu z ięzyka Ebreyskiego, Greckiego, Łacińskiego na polski przełożone przez Szymona Budnego, wydana przez Daniel z Łęczycy (ca 1530- ca 1600), Macieja Kawęczyńskiego (152.-1572), Nieśwież 1572.*

Źródła drukowane

Konfederacja warszawska 1573 roku wielka karta polskiej tolerancji, opracowanie Mirosław Korolko, Janusz Tazbir, Warszawa 1980.

Potocki Stanisław Kostka, *Podróż do Ciemnogrodu*, t. 1-4, Warszawa 1820, wydanie współczesne, Warszawa 2003.

Stanisławów na dobre i na złe. Wspomnienia i relacje Polaków, wstęp, wybór i opracowanie Jarosław Krasnodębski, Warszawa 2021.

Literatura

400-lecie Unii Brzeskiej. Tło polityczne, skutki społeczne i kulturalne, pod redakcją Andrzeja J. Zakrzewskiego i Janusza Fałowskiego, Częstochowa 1996.

Boguszewski Mariusz, *Formy naruszania wolności religijnej*, [w:] *Wokół koncepcji wolności religijnej*, t. 1, praca zbiorowa pod redakcją Pauliny Jabłońskiej i Pawła Szuppe, Warszawa 2022, s. 67-76.

Bugaj Tomasz, *Swój – inny – obcy. Mniejszościowe związki wyznaniowe w II RP: wybrane zagadnienia*, [w:] *II RP: cienie i blaski. Szkice do bilansu z perspektywy stulecia*, pod redakcją Patryka Pleskota, Warszawa 2023, s. 241-260.

Czermak Wiktor, *Ostatnie lata Jana Kazimierza*, Warszawa 1972.

Franz Maciej, *Nastroje mniejszości narodowych na terenie województwa stanisławowskiego w latach 1921-1922 w świetle raportów Policji Państwowej*, „Dzieje Najnowsze”, r. LVI, 2024, nr 3, s. 59-79.

Franz Maciej, *Wokół problemów bezpieczeństwa w dziejach Drugiej Rzeczypospolitej. Stosunek ludności żydowskiej do państwa polskiego na terenie województwa stanisławowskiego w latach 1921–1922*, [w:] *Polska bezpieczna czy nie? Służby specjalne - wojsko - dyplomacja w XX i XXI wieku*, red. Malwina Siewier, Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2023, s. 525-546.

Franz Maciej, *Spór o przynależność państwową Małopolski Wschodniej (1919-1923)*, „Textus et Studia”, nr 1(33), 2023, s. 7-28.

Franz Maciej, *Ludność żydowska wobec państwa polskiego na terenie województwa stanisławowskiego w latach 1921–1922*, „UR Journal Of Humanities And Social Sciences”, nr 1(22)/2022, s. 21-50.

Ks. Dębiński Józef, *Udział Stolicy Apostolskiej w pokonaniu faszyzmu*, „Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie”, nr 3/2015, s. 233-253.

Dyc Adam, *Wielka karta staropolskiego pokoju między szlachtą różnej wiary – akt Konfederacji Warszawskiej*, b.m.w. 2023.

Głowacki Jerzy Józef, *Tolerancyjność i fanatyzm szlachty katolickiej w Rzeczypospolitej u progu Oświecenia*, „Acta Universitatis Lodzensis.

Folia Historica”, t. 92, 2014, s. 29-48.

Górniewicz Józef, *Społeczne i psychologiczne czynniki warunkujące poziom tolerancji religijnej młodzieży szkolnej i studenckiej*, „Studia Socjologiczne”, nr 1-2 (124-125), 1992, s. 75-89.

Hanczakowski Michał, *Czescy emigranci i ich wpływ na polską kulturę przełomu XVI i XVII wieku na przykładzie rodziny Rybińskich i Jana Łasickiego*, „Postscriptum Polonistyczne”, nr 2 (24), 2019, s. 215-232.

Jasienica Paweł, *Rozważania o wojnie domowej*, Warszawa 1969.

Jasudowicz Tadeusz, *Zasada tolerancji religijnej w nauczaniu Pawła Włodkowica*, „Roczniki Nauk Społecznych”, t. XXII-XXIII, z. 1, 1994-1995, s. 47-58.

Juchimiuk Hubert, *Państwo bez stosów. Czy z doświadczeń polskich w zakresie tolerancji religijnej i kulturowej może czerpać współczesna Europa?*, „Historia i Świat”, nr 6, 2017, s. 305-307.

Kącka Katarzyna, *Geneza i źródła wolności religii w europejskiej przestrzeni politycznej i prawnej*, „Seminare”, t. 34, 2013, s. 155-174.

Kubicki Radosław, *Rola religii w tzw. artykułach henrykowskich i w prawach kardynalnych stanowiących podstawy ustrojowe Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, [w:] *Jedenaście wieków chrześcijaństwa w Polsce. Wymiar polityczny i historyczny*, red. R. Kubicki, A. Młynarczyk-Tomczyk, R. Dudała, Kraków 2021, s. 137-149.

Lecler Józef, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. 1, Warszawa 1964

Łukomski Mirosław, *Kwestia turecka jako czynnik polityki wewnętrznej Rzeczypospolitej w latach 1587-1606*, Zabrze – Tarnowskie Góry 2011.

Magryś Roman, *Tolerancja religijna i integralność społeczeństwa polskiego w Opisie obyczajów za panowania Augusta III Jędrzeja Kitowicza*, „Literatura w kręgu unijnych zbliżeń. Tematy i Konteksty”, nr 9 (14), 2019, s. 277-293.

Małek Janusz, *Stany pruskie a kwestia tolerancji religijnej XVI i XVII wieku*, „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis”, Folia 21, Studia Historica III, 2004, s. 279-285.

Mędrzecki Włodzimierz, *Odzyskany śmietnik. jak radziliśmy sobie z niepodległością w II Rzeczypospolitej*, Kraków 2022.

MękarSKI Artur, *Ideologiczno-metodologiczne meandry Rozważań o wojnie domowej Pawła Jasienicy. Uwagi o dziele i jego recepcji*, „Klio Polska. Studia i Materiały z Dziejów Historiografii Polskiej” t. 12, 2020, s. 137-165.

Newman Bernard, *Rowerem przez II RP. Niezwykła podróż po kraju, którego już nie ma. Reportaż z 1934 roku*, Kraków 2022.

Niezbędnik Sarmaty poprzedzony Obroną i Uświatnieniem Sarmacji Obojej, przez Jacka Kowalskiego, Poznań 2006.

Ograniczenia wolności religijnej w przestrzeni publicznej, red. Marek Bielecki, t. 1-2, Warszawa 2024.

Płowski Tadeusz, *Gwarancje wolności sumienia i religii w Polsce*, „Studia Warmińskie”, t. XL, 2003, s. 141-157.

Pollack Martin, *Po Galicji. O Chasydach, Hucułach, Polakach i Rusinach. Imaginacyjna podróż po Galicji Wschodniej i Bukowinie, czyli wyprawa w świat, którego nie ma*, Wołowiec 2017.

Romanowski Andrzej, *Odwieczny PiS czyli Historia Polski*, Kraków – Budapeszt – Syrakuzy 2023.

Salmonowicz Stanisław, *Konfederacja Warszawska 1573*, Warszawa 1985.

Stasiak Aarkadiusz M., *Patriotyzm w pismach „Konfederackich” Adama Stanisława Krasińskiego*, [w:] *Najjaśniejsza Rzeczypospolita. Studia ofiarowane profesorowi Andrzejowi Stroynowskiemu*, pod redakcją Małgorzaty Durbas, Częstochowa 2019, s. 947-956.

Stempin Arkadiusz, *Postawa Piusa XII w czasie II wojny światowej. Sprzeciw czy kolaboracja?*, [w:] *Co warto, co się opłaca? Sprawiedliwi i kolaboranci*, pod redakcją Alicji Bartuś, Oświęcim 2022, s. 285-300.

Szostkiewicz Adam, *Spór o postawę Watykanu*, „Polityka. Pomocnik Historyczny”, 2020.

Szpak Jacek, *Magnateria wobec sanktuarium i klasztoru na Jasnej Górze w XVII i XVIII wieku*, [w:] *Między obowiązkami, przywilejami a prawem Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku. Elity w państwie polsko-litewskim*, redakcja naukowa Aleksandra Barwicka-Makuła, Anna Kalinowska, Adam Perłakowski, Dariusz Rolnik, Filip Wolański, Warszawa 2023, s. 302-320.

Tazbir Janusz, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w.*, Warszawa 1967.

Tazbir Janusz, *Tradycje tolerancji religijnej w Polsce*, Warszawa 1980.

Tazbir Janusz, *Państwo bez stosów*, [w:] *Węzły pamięci Niepodległej Polski*, Kraków–Warszawa 2014, s. 530–533.

Tazbir Janusz, *Państwo bez stosów*, „Mówią Wieki”, Dodatek „Dziedzictwo dawnej Rzeczypospolitej”, nr 1, 2015, s. V-VII.

Tazbir Janusz, *Powojenne badania nad tolerancją religijną w Polsce*, „Przegląd Historyczny”, nr 60/3, 1969, s. 554-561.

Tazbir Janusz, *Jak gasić stosy?*, „Nauka”, nr 4, 2012, s. 33-36.

Tazbir Janusz, *Tolerancja w Rzeczypospolitej XVI-XVII stulecia*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej”, t. 3, 2008, s. 119-132.

Truszkowski Bartosz Kamil, *Walka o świeckie państwo w II Rzeczypospolitej. Memoriał Polskiego Związku Myśli Wolnej z 1933 r.*, „Miscellanea Historico-Iuridica”, t. XVII, z. 1, 2018, s. 61-74.

Urban Waław, *Epizod reformacyjny*, Kraków 1988.

Wróblewska Urszula, *Polityka oświatowa państwa polskiego wobec*

mniejszości narodowych, grup etnicznych i wyznaniowych zamieszkujących Kresy Wschodnie w II RP, „Nauka”, nr 2/2011, s. 109-124.

Zarzycki Zdzisław, *Wolność religijna w pierwszych polskich konstytucjach do połowy XIX w.*, „Studia z prawa wyznaniowego”, t. 13, 2010, s. 25-44.

Paweł Skutecki

Wielokulturowość Bydgoszczy a współczesna polska polityka historyczna: między pamięcią lokalną a narracją narodową

Tytułem wstępu

Współczesna polityka historyczna w Polsce stanowi jedno z najbardziej kontrowersyjnych i wielowymiarowych narzędzi oddziaływania państwa na świadomość zbiorową. Od początku XXI wieku obserwujemy wyraźny wzrost roli instytucji państwowych w kształtowaniu narracji o przeszłości – nie tylko poprzez edukację, ale też media, kulturę i dyplomację historyczną. Polityka historyczna, rozumiana jako zestaw działań podejmowanych przez władze publiczne w celu ukształtowania określonej pamięci zbiorowej i tożsamości narodowej, w Polsce odgrywa dziś kluczową rolę w debacie publicznej. Jej funkcja jest dwojaka: z jednej strony integracyjna i edukacyjna, z drugiej – legitymizacyjna, często służąca określonym interesom politycznym i ideologicznym. W rezultacie pojawiają się pytania o to, czy dominujący przekaz historyczny – budowany przez instytucje takie jak Instytut Pamięci Narodowej, Muzeum Historii Polski czy Ministerstwo Edukacji i Nauki – rzeczywiście oddaje złożoność dziejów kraju, czy raczej upraszcza je do formatu jednolitej narracji narodowej.

Jednym z aspektów szczególnie wrażliwych w tym kontekście jest kwestia pamięci o wielokulturowości. W dobie nasilających się tożsamościowych napięć – zarówno w Polsce, jak i w Europie – temat przeszłości wieloetnicznej, wielowyznaniowej i światopoglądowej często schodzi na dalszy plan. Dominuje narracja he-

roiczno-martyrologiczna, w której Polska ukazywana jest przede wszystkim jako ofiara agresji zewnętrznej (ze strony Niemiec i ZSRR) oraz jako moralny zwycięzca w walce o wolność. Równocześnie historia współistnienia z „innymi” – Żydami, Niemcami, Ukraińcami, Białorusinami, Litwinami, protestantami, prawosławnymi czy menonitami – bywa marginalizowana lub rekonstruowana w sposób wybiórczy. To zjawisko dostrzegalne jest nie tylko na poziomie treści podręczników czy wystąpień polityków, ale także w kształcie instytucji kultury, praktykach muzealnych oraz działaniach edukacyjnych. Problem ten szczególnie wyraźnie rysuje się w przypadku miast o bogatym dziedzictwie wielokulturowym – takich jak Bydgoszcz.

Bydgoszcz to miasto o skomplikowanej i bogatej przeszłości, usytuowane na pograniczu kultur i tradycji. Przez wieki było miejscem współistnienia Polaków, Niemców, Żydów, Ukraińców, menonitów, protestantów i katolików. Historycznie, Bydgoszcz nie wpisuje się łatwo w homogeniczną narrację narodową – jej tożsamość kształtowana była przez zmienność granic, zróżnicowanie ludności oraz długotrwałe oddziaływanie różnych imperiów i państw. Miasto rozwijało się dynamicznie w XIX i na początku XX wieku jako ważny ośrodek administracyjny i gospodarczy w zaborze pruskim, a po 1920 roku stanowiło istotny element odradzającego się państwa polskiego. Okres II wojny światowej i powojenne przesiedlenia dramatycznie zmieniły strukturę demograficzną miasta – zniszczona została większość społeczności żydowskiej i niemieckiej, a w ich miejsce napłynęła ludność z Kre-

sów Wschodnich i Polski Centralnej. Równolegle z rekonfiguracją społeczną rozpoczęła się przebudowa pamięci – zarówno symbolicznej (pomniki, nazwy ulic), jak i edukacyjnej – w duchu nacjonalistycznym i ideologicznym.

Po 1989 roku w Bydgoszczy – podobnie jak w innych miastach Polski – rozpoczął się proces stopniowego przywracania pamięci o dawnych mieszkańcach i ich wkładzie w rozwój miasta. Powstały liczne inicjatywy społeczne, stowarzyszenia historyczne, projekty edukacyjne i upamiętnienia. Ważną rolę odgrywają instytucje kultury, takie jak Muzeum Okręgowe im. Leona Wyczółkowskiego, które podejmują tematykę wielokulturowości i pograniczności. W mieście działają także lokalne oddziały IPN, archiwa, środowiska akademickie i NGO, które w różnym stopniu przyczyniają się do ożywiania pamięci o żydowskich cmentarzach, menonickich osadach, niemieckich przedsiębiorstwach czy protestanckich świątyniach. Jednak mimo tych wysiłków, wielokulturowość Bydgoszczy wciąż pozostaje niszowym tematem w oficjalnej narracji edukacyjno-historycznej. W podręcznikach szkolnych, programach nauczania i ogólnopolskich inicjatywach rzadko pojawia się Bydgoszcz jako przykład miasta złożonej przeszłości kulturowej. To, co jest żywym elementem lokalnej tożsamości i dumy, nie znajduje wyraźnego odzwierciedlenia w centralnie sterowanej polityce pamięci.

Warto zadać pytanie, dlaczego tak się dzieje? Czy dominująca polityka historyczna w Polsce – realizowana przez państwowe instytucje i administrację centralną – sprzyja promocji historii

lokalnej i wielokulturowej, czy też ją tłumi? Jakie napięcia rodzą się pomiędzy pamięcią lokalną a oficjalną, państwową narracją historyczną? Czy instytucje działające w Bydgoszczy mają realne wsparcie w realizowaniu działań edukacyjnych i kulturalnych ukierunkowanych na wielokulturowość? A może przeciwnie – są zmuszone do działania w kontrze do dominującej logiki państwowej pamięci?

Niniejszy szkic podejmuje próbę odpowiedzi na powyższe pytania. Celem jest krytyczna analiza sposobu, w jaki współczesna polityka historyczna w Polsce odnosi się do lokalnego dziedzictwa wielokulturowości – na przykładzie Bydgoszczy. W szczególności interesować będzie, czy i w jaki sposób instytucje działające w mieście (muzea, szkoły, organizacje pozarządowe) podejmują tematykę tolerancji, różnorodności i dziedzictwa mniejszości, oraz czy działania te znajdują oparcie w szerszym krajobrazie instytucjonalnym i ideologicznym państwa. Analiza opierać się będzie na przeglądzie dostępnej literatury naukowej, dokumentów publicznych, raportów instytucjonalnych oraz przykładów lokalnych inicjatyw. Za punkt wyjścia przyjmuje się rozróżnienie między pamięcią lokalną a pamięcią narodową – kategoriami często pozostającymi w napięciu, a niekiedy wręcz w konflikcie.

Jak pokazują badania z zakresu teorii pamięci, pamięć zbiorowa nie jest czymś obiektywnym ani stałym – jest wynikiem społecznych wyborów, instytucjonalnych ram i politycznych interesów. Dlatego badanie relacji między historią a pamięcią, między lokalnością a państwowością, pozwala nie tylko lepiej zrozumieć

przeszłość, ale także ujawnia mechanizmy kształtujące współczesne postawy wobec różnorodności i tolerancji. W dobie rosnącej polaryzacji społecznej i zagrożeń związanych z nacjonalizmem oraz ksenofobią, refleksja nad lokalnym dziedzictwem wielokulturowym – takim jak historia Bydgoszczy – może stanowić nie tylko przedmiot badań akademickich, lecz także istotny impuls do budowy bardziej otwartej i dojrzałej kultury pamięci.

I. Dziedzictwo wielokulturowe Bydgoszczy

Bydgoszcz jako ośrodek miejski o wielowiekowej historii była przestrzenią krzyżowania się różnych wpływów kulturowych, etnicznych i religijnych. Położenie miasta na pograniczu historycznych regionów – Wielkopolski, Pomorza i Kujaw – oraz bliskość granic państwowych sprawiały, że Bydgoszcz nie tylko odgrywała rolę strategiczną, lecz także stanowiła miejsce współistnienia wielu grup o odmiennych językach, wyznaniach i tradycjach. Historia miasta jest tym samym dobrym przykładem złożonej tożsamości lokalnej, która wymyka się prostym podziałom na „swoich” i „obcych”.

Od czasów średniowiecza aż po XX wiek struktura ludnościowa Bydgoszczy była niejednorodna. Obok rdzennych mieszkańców ziem polskich w mieście osiedlali się licznie Niemcy – zarówno w okresie zaboru pruskiego, jak i po nim – a także Żydzi sefardyjscy i aszkenazyjscy, menonici, Tatarzy, Rosjanie, ewangelicy i inne grupy. Po uzyskaniu praw miejskich w 1346 roku Byd-

goszcz podlegała długotrwałym wpływom Krzyżaków i później Korony Królestwa Polskiego. W okresie Rzeczypospolitej Obojga Narodów była przykładem miejskiej wspólnoty, w której katolicy współistnieli z protestantami, a Żydzi pełnili istotne funkcje w handlu i rzemiośle. Miasto czerpało korzyści z tej różnorodności, a jej przejawy były widoczne w urbanistyce, architekturze, wielojęzyczności dokumentów i różnorodnych formach religijnego życia społecznego.

Największe przemiany demograficzne i społeczne zaszły w XIX wieku, kiedy to Bydgoszcz – jako część zaboru pruskiego – przekształciła się w istotny ośrodek administracyjny i przemysłowy. W tym czasie nastąpił szybki rozwój niemieckiej klasy średniej, silna ekspansja architektoniczna oraz modernizacja infrastruktury miejskiej. Pomimo nasilającej się germanizacji, polska ludność Bydgoszczy zachowała wyrazistą tożsamość kulturową, podtrzymywaną m.in. przez działalność kościelną, prasę i stowarzyszenia społeczne. Współistnienie kultur miało charakter napięciowy, lecz również twórczy – powstawały dwujęzyczne gazety, mieszane małżeństwa, wielowyznaniowe cmentarze. Taką Bydgoszcz – pograniczną, niejednoznaczną, często sprzeczną – trudno jest dziś wpisać w schemat jednej, spójnej narracji narodowej.

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1920 roku Bydgoszcz została ponownie włączona do państwa polskiego. Z jednej strony władze podejmowały wysiłki na rzecz repolonizacji przestrzeni miejskiej i administracji, z drugiej jednak pozostałości niemieckie i żydowskie były nadal silnie obecne

w strukturze społecznej i kulturowej. Okres międzywojenny to czas złożonych relacji między społecznościami, pogłębianych przez narastający nacjonalizm, kryzysy gospodarcze i konflikty polityczne. W 1938 roku w Bydgoszczy mieszkało ok. 10–12% Niemców i kilka procent ludności żydowskiej. Miasto funkcjonowało jako złożony ekosystem tożsamości – nie w pełni spójny, ale wzajemnie zależny. Jak zauważał historyk Włodzimierz Jastrzębski, „Bydgoszcz była polsko-niemieckim miastem pogranicza, w którym ścierające się narracje miały jednocześnie charakter lokalny i geopolityczny”.

Wojna przyniosła brutalne zerwanie tej ciągłości. Okupacja niemiecka (1939–1945) doprowadziła do eksterminacji ludności żydowskiej i represji wobec Polaków, ale także do radykalizacji i upadku sąsiedzkich relacji. Po wojnie, w ramach przesiedleń i tzw. „repolonizacji” ziem zachodnich, niemal całkowicie zmieniono skład etniczny miasta. Usunięcie lub ucieczka Niemców, brak powrotu społeczności żydowskiej, a także przybycie osadników z dawnych Kresów Wschodnich i centralnej Polski doprowadziły do powstania nowej tożsamości mieszkańców Bydgoszczy – opartej na wspólnej historii cierpienia, wyzwolenia i odbudowy. W tym kontekście wielokulturowa przeszłość miasta została albo przemilczana, albo przedefiniowana na potrzeby dominującej narracji narodowej. Już w czasach PRL przestrzeń miejska ulegała stopniowemu „odniemczaniu”, zaś relikty kultury żydowskiej i protestanckiej popadły w ruinę lub zostały symbolicznie zneutralizowane.

Transformacja ustrojowa po 1989 roku otworzyła przestrzeń dla rewizji przeszłości i przywracania pamięci o dawnych mieszkańcach Bydgoszczy. W ciągu ostatnich trzech dekad zaczęto odnawiać cmentarze żydowskie i ewangelickie, stawiać tablice pamiątkowe, prowadzić badania nad historią menonitów i Niemców. Pojawiły się publikacje naukowe, wydawnictwa popularnonaukowe, wystawy muzealne, lokalne wydarzenia kulturalne i miejskie inicjatywy obywatelskie. Dużą rolę w tych działaniach odegrały instytucje takie jak Muzeum Okręgowe im. Leona Wyczółkowskiego, Wojewódzka i Miejska Biblioteka Publiczna, Fundacja dla Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, a także działające lokalnie środowiska akademickie i stowarzyszenia (np. Towarzystwo Miłośników Miasta Bydgoszczy).

Pomimo tych wysiłków, wielokulturowa przeszłość miasta nie zajmuje centralnego miejsca w edukacji szkolnej, oficjalnych programach miejskich czy ogólnopolskiej polityce historycznej. Narracja o Bydgoszczy jako mieście jedynie „odzyskanym” – czysto polskim, zbudowanym po 1945 roku na gruzach obcego dziedzictwa – wciąż dominuje w świadomości zbiorowej. Trwa zatem konflikt pamięci: z jednej strony rosnąca świadomość złożoności przeszłości, z drugiej – konserwatywna presja na uproszczenie, unifikację i nacjonalizację pamięci. Problem ten nie dotyczy wyłącznie Bydgoszczy, ale miast takich jak Gdańsk, Wrocław, Szczecin czy Lublin. Jednak w przypadku Bydgoszczy szczególnie wyraźnie widać napięcie między pamięcią lokalną a państwową.

II Polityka historyczna a marginalizacja pamięci o wielokulturowości

Polityka historyczna w Polsce po 1989 roku przeszła istotne przemiany: od początkowego pluralizmu interpretacyjnego, przez próbę symbolicznej dekomunizacji i budowy narracji „wspólnej pamięci”, aż po coraz bardziej scentralizowaną i ideologicznie ukierunkowaną politykę pamięci po 2005 roku. Choć pojęcie „polityki historycznej” stało się powszechne dopiero w pierwszej dekadzie XXI wieku – między innymi za sprawą prezydentury Lecha Kaczyńskiego – to już wcześniej istniały działania państwa zmierzające do kształtowania pamięci zbiorowej. Współcześnie, szczególnie od 2015 roku, polityka ta uległa dalszemu upaństwowieniu i podporządkowaniu celom tożsamościowym oraz geopolitycznym. Jednym z kluczowych jej aspektów jest selektywność pamięci – konstruowanie oficjalnej narracji o przeszłości, która faworyzuje określone wątki (bohaterskie, martyrologiczne, narodowo-jednolite), a marginalizuje inne (wielokulturowe, złożone, kontrowersyjne). To właśnie ta selektywność stanowi problematyczny punkt odniesienia w analizie relacji między polityką historyczną a dziedzictwem miast takich jak Bydgoszcz.

Jednym z głównych aktorów tej polityki jest Instytut Pamięci Narodowej (IPN), powołany w 1998 roku, który pełni rolę zarówno badawczą, edukacyjną, jak i śledczą. IPN odgrywa kluczową rolę w definiowaniu „właściwych” wersji historii – szczególnie do-

tyczącej II wojny światowej, komunizmu oraz historii narodu polskiego jako ofiary totalitaryzmów. Z perspektywy organizacyjnej i medialnej IPN posiada szeroki zasięg: oddziały w całym kraju, bogaty program edukacyjny, obecność w mediach społecznościowych i liczne publikacje. Jednakże krytycy – zarówno naukowcy, jak i działacze społeczni – zarzucają IPN-owi ideologizację przekazu, ignorowanie historii mniejszości i narzucanie jednolitego, nacjonalistycznego modelu interpretacyjnego. Jak zauważa historyk Dariusz Stola: *„Instytucjonalizacja pamięci może sprzyjać upowszechnieniu wiedzy o przeszłości, ale równie dobrze może służyć jej selektywnej reinterpretacji i budowie mitów”*.

Innym obszarem, w którym realizuje się polityka historyczna, są programy edukacyjne, w tym treści zawarte w podstawach programowych szkół podstawowych i średnich. Zmiany wprowadzone od 2017 roku przez Ministerstwo Edukacji i Nauki (wcześniej MEN) znacząco ograniczyły obecność tematów dotyczących historii lokalnej, wielokulturowości czy relacji międzyetnicznych. Akcent przeniesiono na treści heroiczne (Powstanie Warszawskie, Żołnierze Wyklęci), religijne (chrystianizacja Polski, rola Kościoła katolickiego) i militarnie patriotyczne. Historia mniejszości narodowych, etnicznych i religijnych – choć formalnie obecna – występuje często w ujęciu marginalnym lub w kontekście konfrontacyjnym. Na przykład historia Żydów bywa przedstawiana przede wszystkim przez pryzmat relacji z Niemcami (Zagłada), a nie jako integralna część historii Polski. W efekcie uczniowie rzadko mają okazję dowiedzieć się o lokalnych wspólnotach me-

nonickich, o współistnieniu z Niemcami w miastach takich jak Bydgoszcz, czy o obecności i wkładzie Ukraińców, Romów, Tatarów i innych grup. Taka edukacja, zamiast promować postawy tolerancji i dialogu, może wzmacniać obraz Polski jako wspólnoty jednorodnej i wykluczającej.

Kolejnym kanałem realizacji polityki historycznej są państwowe muzea i programy ministerialne, takie jak „Niepodległa”, „Wieloletni Program Niepodległa 2017–2022”, działania Biura Programu „Niepodległa” czy inicjatywy rocznicowe realizowane z okazji np. Bitwy Warszawskiej 1920 roku. Projekty te mają na celu konsolidację społecznej tożsamości wokół wspólnych symboli, dat i bohaterów. Choć w niektórych przypadkach dopuszcza się obecność tematów z pogranicza (np. wystawy o wielokulturowości w Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN), to jednak zasadniczy ton pozostaje jednoznacznie narodowy.

W tym kontekście warto zadać pytanie, jakie miejsce zajmuje Bydgoszcz i jej lokalna, wielokulturowa przeszłość w ogólnopolskiej polityce historycznej? Analiza centralnych programów edukacyjnych, muzealnych i medialnych wskazuje, że miasto to pojawia się rzadko – i to głównie w kontekście tzw. „krwawej niedzieli” z września 1939 roku, będącej jednym z najczęściej ekspozowanych momentów martyrologicznych w narracji o Bydgoszczy. Choć wydarzenie to jest ważne i zasługuje na pamięć, jego dominacja w obrazie miasta promowanym przez ogólnopolskie instytucje utrwała obraz Bydgoszczy jako „miasta ofiary” i zacieśnia inne wątki: współistnienie kultur, przemiany społeczne, wkład

mniejszości w rozwój miasta. To dowodzi nie tyle braku wiedzy, co intencjonalnej selekcji – wybierania tych elementów przeszłości, które pasują do założonego modelu narracyjnego.

W kontekście polityki historycznej warto także wspomnieć o ustawie o IPN z 2018 roku (tzw. nowelizacji o „dobrym imieniu Polski”), która wywołała międzynarodową kontrowersję i obawy o ograniczanie wolności badań naukowych oraz możliwości prowadzenia otwartej debaty o współodpowiedzialności Polaków za niektóre zbrodnie wojenne. Choć ostatecznie najostrzejsze zapisy ustawy zostały wycofane, to sam fakt ich przyjęcia wskazuje na kierunek: państwo nie tylko chce promować określoną wersję historii, ale także chronić ją przed krytyką i alternatywnymi interpretacjami. W tym modelu nie ma miejsca na złożone opowieści o współistnieniu, konfliktach tożsamościowych i relacjach między grupami etnicznymi.

Polityka historyczna, jak każda polityka publiczna, jest formą władzy symbolicznej. Kształtuje nie tylko naszą wiedzę o przeszłości, lecz także to, jak postrzegamy siebie i innych. Jeżeli jej fundamentem staje się mononarracja narodowa, to marginalizowane zostają doświadczenia lokalne, mniejszościowe i wielogłosowe. To z kolei może prowadzić do deficytu tolerancji, ograniczenia empatii społecznej oraz zawężenia pola dla obywatelskiego dialogu. Dlatego tak ważne jest, by polityka pamięci – zarówno na poziomie państwowym, jak i lokalnym – była świadoma swojej odpowiedzialności za kształtowanie społecznego wyobrażenia o różnorodności.

III Pamięć lokalna w cieniu narracji narodowej: przypadek Bydgoszczy

Współczesna Bydgoszcz znajduje się w szczególnym położeniu pamięciowym – z jednej strony jako miasto o bogatej, wielokulturowej przeszłości, z drugiej jako ośrodek, którego tożsamość przez dekady była kształtowana przez procesy repolonizacji, ideologizacji i narodowej homogenizacji. Choć od lat 90. XX wieku coraz wyraźniej obserwujemy powrót do narracji lokalnych, alternatywnych wobec oficjalnych modeli pamięci, to działania te wciąż funkcjonują w cieniu dominującego paradygmatu polityki historycznej. Przypadek Bydgoszczy doskonale ilustruje napięcie między oddolną wielogłosową pamięcią lokalną a scentralizowaną, selektywną narracją państwową, koncentrującą się na symbolach narodowych, ofiarności i etnicznej jednorodności. Analizując instytucje, projekty edukacyjne, działania muzealne i symbolikę miejską, można dostrzec zarówno inicjatywy otwierające przestrzeń dla wielokulturowości, jak i bariery wynikające z braku wsparcia ze strony państwa.

Muzea i instytucje kultury: pamięć w działaniu

Jednym z najważniejszych ośrodków upamiętniających przeszłość Bydgoszczy jest Muzeum Okręgowe im. Leona Wyczółkowskiego, które w swojej działalności stara się łączyć tożsamość lokalną z historią wielokulturowości. Wystawy stałe i czasowe po-

dejmowały m.in. temat społeczności żydowskiej, obecności menonitów na Dolinie Dolnej Wisły, a także przemian etnicznych i religijnych w Bydgoszczy od XVIII do XX wieku. Przykładem może być wystawa przygotowana przez Archiwum Państwowe w Bydgoszczy zatytułowana „Żydzi w Bydgoszczy i regionie (1772-1968)” w 2018 roku. Ekspozycja spotkała się z dużym zainteresowaniem publiczności – ale nie doczekała się echa w polityce edukacyjnej czy wsparcia ze strony instytucji centralnych.

Równolegle działa w mieście Bydgoskie Centrum Organizacji Pozarządowych i Wolontariatu, które prowadzi lub współorganizuje projekty poświęcone dziedzictwu wielokulturowemu, w tym działania skierowane do młodzieży. Pomimo niewielkiego budżetu i braku systemowego wsparcia, centra te pełnią funkcję „pamięci alternatywnej” – tworząc przestrzeń dla współczesnych narracji o zróżnicowanej przeszłości miasta. Działalność ta ma jednak charakter lokalny i niskozasięgowy, co pokazuje brak spójnego planu w polityce kulturalnej państwa wobec pamięci lokalnej.

Edukacja regionalna – zawieszona między ambicją a zależnością od podstawy programowej

Szkoły w Bydgoszczy wprowadziły w ostatnich latach do swoich programów elementy edukacji regionalnej, w tym zagadnienia związane z przeszłością lokalnych mniejszości. W liceach i szkołach podstawowych pojawiają się lekcje poświęcone menonitom, dziejom Żydów bydgoskich czy dziejom ewangelików. Jednakże

nauczyciele wskazują, że tego rodzaju zajęcia są dodatkiem – realizowanym poza obowiązkową podstawą programową i często zależnym od zaangażowania konkretnego pedagoga. Brakuje systemowego podejścia oraz wsparcia merytorycznego i materiałowego z poziomu centralnego.

W podstawach programowych dla szkół ponadpodstawowych zatwierdzonych przez MEiN, wielokulturowość Bydgoszczy nie istnieje jako temat – w najlepszym wypadku funkcjonuje jako kontekstowy dodatek do lekcji o II wojnie światowej. W podręcznikach odnajdujemy wzmianki o „krwawej niedzieli” z września 1939 roku, ale niewiele mówi się o kontekście wieloetnicznym przedwojennej Bydgoszczy, roli niemieckiej klasy średniej czy funkcjonowaniu żydowskich instytucji kulturalnych. Ta selektywność treści prowadzi do sytuacji, w której uczniowie kształtują obraz miasta jako jednorodnie polskiego – wyłącznie od czasów II RP lub nawet po 1945 roku – bez świadomości głębszych warstw jego tożsamości.

Krajobraz symboliczny miasta: między inkluzją a wymazywaniem

Przestrzeń miejska Bydgoszczy jest ważnym polem pamięci – a zarazem miejscem, w którym zderzają się różne narracje o przeszłości. W ostatnich latach przywrócono pamięć o dawnych cmentarzach ewangelickich i menonickich, pojawiły się też symboliczne tablice upamiętniające nieistniejące dziś synagogi.

W 2017 roku powstało lapidarium Cmentarza Ewangelickiego w Starym Fordonie przy ulicy Cechowej. Inicjatywa utworzenia lapidarium pojawiła się dwa lata wcześniej, kiedy Wisła, obniżając swój poziom, odsłoniła fragmenty pomników nagrobnych dawnego cmentarza ewangelickiego. Inicjatywa Stowarzyszenia Miłośników Starego Fordonu doprowadziła do uroczystego odsłonięcia lapidarium podczas festiwalu „Jedno Miasto - Trzy Kultury”. Wydarzenie promowało historię i współistnienie społeczności katolickiej, żydowskiej i ewangelickiej w Fordonie. Jednak mimo tych inicjatyw, w przestrzeni publicznej dominują formy upamiętnienia wpisujące się w oficjalny kanon państwowy – pomniki Armii Krajowej, Żołnierzy Wyklętych, ofiar komunizmu, Bitwy Warszawskiej. Inicjatywy oddolne dotyczące mniejszości napotykały przeszkody formalne i finansowe.

Jednym z wyrazistszych przykładów tej asymetrii był przypadek próby odsłonięcia tablicy pamiątkowej upamiętniającej bydgoskich Żydów zamordowanych podczas Holocaustu, której montaż w przestrzeni miejskiej był opóźniany ze względu na kontrowersje polityczne i obawy „nieprawidłowego przekazu”. Finałnie, mimo starań środowisk żydowskich i historyków, tablica została ustawiona w mało eksponowanym miejscu, a inauguracja miała charakter zamknięty i bez oficjalnego udziału władz centralnych. Podobnie, działania środowisk niemieckich i polsko-niemieckich stowarzyszeń na rzecz renowacji cmentarza ewangelickiego przy ul. Jagiellońskiej spotkały się z oporem, wynikającym m.in. z obaw o „rehabilitację niemieckości” przestrzeni miejskiej.

Tego typu przypadki pokazują, że pamięć lokalna jest traktowana nieufnie, jeśli nie wpisuje się w dominującą narrację państwową.

Podsumowanie

Przypadek Bydgoszczy ujawnia głębokie napięcia między pamięcią lokalną a oficjalną narracją państwową. W mieście podejmowane są liczne inicjatywy mające na celu przywracanie pamięci o przeszłości wielokulturowej – zarówno przez instytucje kultury, szkoły, jak i organizacje społeczne. Jednak działania te często funkcjonują w izolacji od polityki centralnej, która promuje selektywny i narodowo scentralizowany model tożsamości. Krajobraz symboliczny miasta, edukacja historyczna oraz polityka grantowa państwa wskazują na brak systemowego wsparcia dla wielogłosowej pamięci lokalnej. W rezultacie dziedzictwo mniejszości etnicznych i religijnych jest obecne – lecz nieobecne symbolicznie.

Bydgoszcz – jako przykład miasta pogranicza, w którym splatały się losy różnych grup – mogłaby być wzorcowym przypadkiem edukacji o tolerancji i współistnieniu. Aby tak się stało, konieczna jest jednak zmiana logiki polityki historycznej – z mononarracyjnej na dialogiczną, z wykluczającej na integracyjną, z państwowo-centralistycznej na otwartą na głosy lokalnych wspólnot. W przeciwnym razie pamięć o wielokulturowej Bydgoszczy pozostanie domeną niszowych projektów, nie zaś wspólnej historii narodowej.

Analiza przypadku Bydgoszczy – miasta o bogatej i złożonej historii wielokulturowej – w kontekście współczesnej polskiej

polityki historycznej prowadzi do kilku zasadniczych, i zarazem niepokojących, wniosków. Przede wszystkim należy stwierdzić wprost: państwowa polityka pamięci w Polsce nie tylko marginalizuje, ale aktywnie wypiera pamięć o lokalnej wielokulturowości. Choć narracja o „Polsce tolerancyjnej” bywa wygodnym orna-mentem w oficjalnych wystąpieniach i materiałach promocyjnych (np. w kontekście Konfederacji Warszawskiej, „ratowania Żydów” czy tradycji Rzeczypospolitej Obojga Narodów), to realna praktyka polityczna i instytucjonalna faworyzuje jednojęzyczną, jedno-wyznaniową, jednonarodową opowieść o dziejach Polski – często kosztem faktów, złożoności i doświadczeń mniejszości.

Współczesna polityka historyczna w wydaniu państwowym to polityka niepamięci – a czasem wręcz pamięciofobii – wobec wszystkiego, co burzy prosty obraz Polski jako ofiary i bohatera historii. W tym modelu nie ma miejsca na trudne pytania o relacje z mniejszościami, o współudział w prześladowaniach, o asymilacyjną presję wobec „innych”. Nie ma też miejsca na lokalne doświadczenia – niepasujące do scentralizowanej narracji hero-iczno-martyrologicznej. Przypadek Bydgoszczy dowodzi tego wy-jątkowo jasno: mimo realnego potencjału, aktywności instytucji kultury i zaangażowania środowisk lokalnych, miasto to nie zo-stało włączone do kanonu narodowej pamięci jako przykład suk-cesu wielokulturowości, lecz funkcjonuje w nim głównie jako tło dla jednej tragedii z września 1939 roku – krwawej, jednostron-nej, wpisanej w logikę „polskiego cierpienia”.

Tymczasem pamięć lokalna, jeśli ma być autentyczna i edu-

kacyjnie użyteczna, musi być odważna. Bydgoszcz nie potrzebuje ani mitologizacji, ani wymazania swojej przeszłości. Potrzebuje prawa do mówienia o niej w całej jej złożoności – z Niemcami jako sąsiadami i okupantami, z Żydami jako współobywatelami i ofiarami, z protestantami, menonitami, Ukraińcami i innymi, którzy współtworzyli tkankę tego miasta. Polityka państwa, która faworyzuje narodowy monolog i ignoruje regionalne polifonie, nie tylko deformuje przeszłość, ale zubaża współczesność. Kultura pamięci, która odrzuca pluralizm, przestaje być kulturą, a staje się propagandą.

Kontrowersyjnym, lecz koniecznym wnioskiem jest to, że władze państwowe w Polsce nie są dziś zainteresowane wspieraniem lokalnych narracji o tolerancji, współistnieniu i różnorodności. Takie opowieści są postrzegane jako politycznie „miękkie”, niewygodne, potencjalnie „relatywizujące”. Dofinansowanie trafia do projektów związanych z militarnym patriotyzmem, kultem „wyklętych”, bitwami, martyrologią. Tego typu projekty są bezpieczne, przewidywalne, zgodne z linią ideologiczną. Wszystko, co wykracza poza ten schemat – pamięć o dawnych sąsiadach, dialog z innymi narodami, pytania o winy i przemilczenia – jest spychane na margines.

Jednocześnie jednak obserwujemy, że pamięć lokalna – mimo braku systemowego wsparcia – potrafi się odradzać i rozwijać. Inicjatywy bydgoskich szkół, nauczycieli, muzeów, organizacji pozarządowych pokazują, że oddolna polityka pamięci jest możliwa. Co więcej – często jest ona bardziej etyczna, rzetelna i empatycz-

na niż oficjalna narracja. Lokalność daje możliwość dostrzeżenia niuansów, sąsiedztwa, konfliktu i porozumienia. W tym sensie Bydgoszcz jest jednym z tych miejsc, które – wbrew polityce państwa – mogą stać się laboratorium nowej kultury pamięci, bardziej obywatelskiej, dialogicznej i otwartej na inność.

Nie można jednak oczekiwać, że inicjatywy lokalne będą trwały wiecznie bez wsparcia systemowego. Potrzebna jest zmiana myślenia o polityce historycznej jako narzędziu ideologicznym, na rzecz uznania jej za przestrzeń wspólnego konstruowania pamięci. To oznacza odejście od scentralizowanego modelu, otwarcie się na wielogłos, uczciwe finansowanie inicjatyw regionalnych i edukacyjnych, wsparcie dla nauczycieli, historyków i animatorów kultury, którzy nie boją się trudnych tematów. To oznacza także odejście od „pamięci dyscyplinującej” – ku pamięci krytycznej i wspólnotowej.

Podsumowując: polityka historyczna w Polsce wymaga nie tylko korekty, ale głębokiej rekonstrukcji jej fundamentów aksjologicznych. Wielokulturowość Bydgoszczy to nie ciekawostka ani alternatywna opowieść – to realna część naszej wspólnej historii, której wymazywanie jest formą przemocy symbolicznej. Dopóki państwo będzie traktować różnorodność jako zagrożenie, a nie zasób, dopóty nie zbudujemy dojrzałej wspólnoty pamięci. Tylko uznając złożoność przeszłości, możemy kształtować otwartą przyszłość.

Judyta Frącz-Dutkowska

(Nie)potrzebna polityka
historyczna, czyli o konieczności
kształtowania świadomości
historycznej i publicznego
dyskursu na temat
przeszłości w Polsce

Podczas, gdy wiele państw europejskich na przestrzeni nie tylko dekad, ale wręcz już stuleci, skrupulatnie i drobiazgowo budowało fundamenty kształtowania własnej świadomości historycznej wraz z publicznym dyskursem na temat przeszłości, Polacy albo nie mieli takiej możliwości, albo nie byli sami w stanie wypracować analogicznych mechanizmów. Prowadzona na tym tle wojna polsko-polska (z przerwami) zdecydowanie nie pomagała, jeśli już pojawiały się ku temu sprzyjające okoliczności. Tym sposobem, na przestrzeni lat, pozwoliliśmy rozegrać się w tej materii państwom trzecim już co najmniej kilka razy.

Problemem zasadniczym w Polsce od lat jest fakt, że nie do końca rozumiemy realnie czym jest polityka historyczna i jakie ma znaczenie. Samo zagadnienie kojarzymy raczej z światem polityki i walkami partyjnymi o władzę i wpływy, a zatem nie oceniamy jej na chłodno i w kontekście korzyści dalekosiężnych, jakie może przynieść państwu, a jedynie doraźnego postrzegania bieżącej sytuacji. W dużym skrócie mówiąc większa część społeczeństwa wychodzi z założenia, że polityka historyczna to element klasycznej polityki z którą znaczna część społeczeństwa nie chce mieć wiele wspólnego (przy czym nawet nie chcąc w niej uczestniczyć czynnie, bierze udział choćby bierny). Co by nie było, jest to pogląd mylny, bowiem partie polityczne przemijają, znikają, a spójna polityka historyczna powinna być prowadzona bez względu na wszystko, dla dobra państwa i obywateli, z uwzględnieniem znaczącej perspektywy czasowej.

Skoro zatem tak wiele mitów narosło wokół zagadnienia polityki historycznej w Polsce warto podjąć próbę zdefiniowania tego

pojęcia. Nie zaszkodzi także zweryfikować czy i w jakim zakresie jest ono obecne w dyskursie naukowym, bowiem to właśnie przedstawiciele świata nauki, a nie polityki powinni mieć największy wpływ na debatę dotyczącą kwestii przeszłości oraz oceny i interpretacji faktów. Warto także zastanowić się dlaczego w Polsce zagadnienie to wzbudza tak wiele emocji społecznych oraz czy istnieją państwa w których kwestię tą rozwiązano instytucjonalnie, a stworzone mechanizmy działają skutecznie bez względu na zmiany w zakresie sprawujących władzę polityków i reprezentowanych przez nich poglądów.

Pod pojęciem polityki historycznej postrzega się najczęściej szeroko rozumiane kształtowanie świadomości historycznej, pojmowanej jako działanie publiczne zgodne z określonymi instrumentami i celami. Polityka historyczna realizowana powinna być za sprawą określonych narzędzi takich jak: badania naukowe, edukacja, wychowanie oraz działalność wyspecjalizowanych instytucji. Do tych ostatnich zaliczyć można przede wszystkim muzea, instytuty naukowe, centra badawcze, izby pamięci itp. Jak nietrudno się domyślić, prowadzenie polityki historycznej wymaga znacznych nakładów finansowych, które powinny w największym stopniu pochodzić z budżetu państwa. To ogranicza wpływ podmiotów trzecich na kierunki polityki historycznej¹.

¹ A.A. Ostanek, *Grzechów kilka polskiej polityki historycznej prowadzonej wobec Ukrainy po upadku Związku Radzieckiego*, [w:] *Polska polityka historyczna względem Ukrainy*, red. K. Drozdowski, Bydgoszcz 2024, s. 89-91.

Zagadnienie polityki historycznej w Polsce doczekało się w ostatnich latach co najmniej kilku wartościowych analiz naukowych – tak w ujęciu monograficznym², jak i mniejszych objętościowo artykułów³. Tematem podejmowanych rozważań była nie tylko sama terminologia, ale także (a może głównie) pożądane kierunki jej rozwoju, czy w końcu przyczyny takiego, a nie innego postrzegania problemu przez polityków oraz obywateli polskich. Wskazywano w nich także na lepsze lub gorsze wzorce i możliwe warianty podejścia do tematu. Podnoszono również wagę samej problematyki, jako instrumentu prowadzenia współczesnej polityki międzynarodowej. Trzeba bowiem pamiętać, że bardzo często, co brzmieć może jak swoisty paradoks, przyszłość zależy nie tylko od teraźniejszości, ale także przeszłości, a przynajmniej tego, co z tej przeszłości zasługuje na eksponowanie, bo może być przydatne w prowadzeniu określonych działań.

Samo kształtowanie polityki historycznej to pojęcie dość wielopłaszczyznowe, wymagające działania planowego, systematycznego i drobiazgowego. Już na tym etapie można zauważyć, że trud-

² M. Chwedoruk, *Polityka historyczna*, Warszawa 2018; M. Cichocki, *Władza i pamięć. O politycznej funkcji historii*, Kraków 2005; K. Drozdowski, *Polska polityka historyczna 1989–2023. Sukcesy i porażki*, Bydgoszcz 2023.

³ A. Dudek, *Historia i polityka w Polsce po 1989 roku*, [w:] *Historycy i politycy. Polityka pamięci w III RP*, red. P. Skibiński, T. Wiścicki, M. Wysocki, Warszawa 2011; K. Kącka, *Polityka historyczna: kreatorzy, narzędzia, mechanizmy działania – przykład Polski*, [w:] *Narracje pamięci. Między polityką a historią*, red. K. Kącka, J. Piechowiak, A. Ratke-Majewska, Toruń 2015; W. Roszkowski, *O potrzebie polskiej polityki historycznej*, [w:] *Pamięć i odpowiedzialność*, red. R. Kostro, T. Merta, Kraków–Wrocław 2005; K. Zieliński, *Kilka uwag o polityce historycznej w Polsce*, „Wschód Europy” 2022, nr 1(8).

no w Polsce o tego typu działania na wielu płaszczyznach. Liczne zadania realizuje się w naszym kraju w sposób doraźny, co gorsza, nie na zasadzie wyprzedzenia/przewidzenia sytuacji, a na zasadzie odpowiedzi na okoliczności z jakimi przychodzi się mierzyć. Powoduje to, że zamiast oswoić świat ze swoimi poglądami i stanowiskami na wiele kwestii, stawiani jesteśmy pod prężerem, co zmusza nas do tłumaczenia się z wielu kwestii i dopiero wówczas szukania właściwych argumentów. To zdecydowanie najbardziej niekorzystne z możliwych rozwiązań. Skąd zatem takie podejście do kwestii polityki historycznej w Polsce?

Likwidacja Rzeczypospolitej jako niepodległego i suwerennego państwa w 1795 roku zapoczątkowała także proces wymazywania polskości przez państwa zaborcze, tj. Rosję, Prusy i Austrię. Wszystkie one, bardzo często w porozumieniu, dążąc do depolonizacji zagarniętych ziem wraz z jej mieszkańcami, przedstawiały Polskę jako kraj zdemoralizowany i skorumpowany, który – dla dobra ogółu (a więc także samych Polaków) musiał ulec likwidacji. W ten sposób o Polsce pisano i uczono, taką narrację wprowadzano także do obiegu międzynarodowego, aby usprawiedliwić swoje działania z końca XVIII wieku. Na arenie międzynarodowej poskutkowały one w perspektywie czasu tym, iż faktycznie sprawę polską w większości państw ówczesnej Europy zaczęto rozpatrywać jako wewnętrzne zagadnienie państw zaborczych.

Paradoksalnie jednak w samych Polakach tak rozbiory, jak i proces zainicjowanej wkrótce rusyfikacji czy germanizacji wzmógł opór i ukształtował oddolnie prowadzoną politykę hi-

storyczną. Praca organiczna, realizowana przez rzymskokatolickich księży oraz część ziemiaństwa, a z czasem także nowej grupy społecznej, jaką była inteligencja spowodowały, że z przestrzeni publicznej nie zniknęły ani język, ani tradycje, ani kultura polska. Co więcej, czynniki te, współ z najlepszymi tradycjami historycznymi o których wiedzę przekazywano w rodzinach z pokolenia na pokolenie, dały efekt odwrotny od zamierzonego przez państwa zaborcze, powiem naród przetrwał ten trudny dla siebie okres. Oczywiście nie można zapominać, że większość z działań podejmowanych przez Polaków miała charakter oddolny, często wręcz konspiracyjny. Było to zatem swego rodzaju prowizorium w zakresie polityki historycznej, którego zadaniem było przede wszystkim podtrzymanie ducha polskości. Instytucjonalne kreowanie i koordynowanie owej polityki było niemal niemożliwe i jedynie na terenie pozostającej w składzie Austro-Węgier autonomicznej od 1867 roku Galicji można było prowadzić bardziej swobodne działania w tej materii (rozwój nauki polskiej, powstawanie instytucji kultury oraz organizacji i instytucji polskich).

Sytuacja na ziemiach polskich uległa zmianie po wybuchu I wojny światowej w 1914 roku, kiedy dawni sojusznicy – Rosja, Niemcy i Austro-Węgry stanęli naprzeciw siebie w okopach. Wówczas, tak Rosjanie z jednej strony, jak Niemcy i Austriacy z drugiej, przypomnieli sobie o Polakach. Każda ze stron podjęła wówczas próbę wykorzystania sprawy polskiej dla swoich partykularnych celów. Sięgnięto jednak w tym czasie i do ujęć historycznych, oczywiście właściwie je selekcionując z perspektywy potrzeb własnych,

tym niemniej strony zaczęły przypominać Polakom ich chwalebne karty historii i na nich wręcz niekiedy bazować.

Zakończenie wojny 11 listopada 1918 roku połączone z formalnym ogłoszeniem niepodległości otworzyło drogę do prowadzenia własnej polityki historycznej. Lata 1918-1921 upłynęły jednak na wojnach o granice – z Rosją, Ukrainą i Czechosłowacją. Spór prowadziliśmy także z Niemcami i Litwinami. Właściwie rzecz można, że z późniejszych sąsiadów II Rzeczypospolitej jedynie z Rumunami i Łotyszami nie spieraliśmy się o kształt i przebieg granic. Nie był to czas dobry do planowania i wdrażania długofalowej polityki historycznej – wymuszał raczej działania doraźne w tej materii.

Po 1921 roku wydawało się, że nadszedł wreszcie czas na to, aby odrobić „zaległości” w tej materii w stosunku do innych państw. Problemem jednak okazała się ogólna słabość państwa i niezwykła uległość na wpływy państw trzecich. Politycy a z nimi często także i historycy, zaangażowali się w spory wewnętrzne podsycane przez polityków, co nie sprzyjało debacie w zakresie polityki historycznej. Owszem – wypracowano programy nauczania młodzieży w szkołach, przeprowadzono stosowną selekcję wydarzeń, aby właściwie je podzielić, problemem była jednak interpretacja części szczególnie najnowszych w stosunku do całościowych dziejów Polski wydarzeń i forma przedstawiania ich społeczeństwu.

Przewrót majowy z 1926 roku i przejęcie rządów w Polsce przez Pierwszego Marszałka Polski Józefa Piłsudskiego oraz jego zwolenników przyniósł istotne zmiany także w zakresie kreowania

i koordynowania polityki historycznej. Można spierać się o to, czy zmiana ekipy rządzącej, pozostającej u sterów państwa do wybuchu II wojny światowej we wrześniu 1939 roku, przyniosła więcej korzyści, czy strat, bezsprzecznie jednak stwierdzić należy, iż dało to możliwość prowadzenia działań długofalowych i planowych w zakresie kreowania polityki historycznej. Choć nie uniknięto pewnych błędów, to trzeba przyznać, że polityka historyczna zyskała, ponieważ przekaz płynący ze strony państwa i władz zaczął być spójny i jednolity. Różnie dziś można oceniać zastosowane wówczas instrumenty – postawiono jednak jasne cele i dążono stanowczo do ich realizacji, a o to w polityce historycznej właśnie w sumie chodzi. W odbiorze społecznych taki sposób działania przynosi także o wiele lepsze efekty.

II wojna światowa i okres okupacji ponownie podzielił Polaków. Obok spadkobierców idei i tradycji niepodległościowych wraz z ich przesłaniem i ocenami historycznymi, wyrastać zaczął ruch komunistyczny, pozostający w stosunku do tego pierwszego w opozycji. Choć sama wojna skonsolidowała Polaków w oporze szczególnie wobec najeźdźcy niemieckiego, to postawy wobec agresora ze wschodu nie były już tak jednolite. Co więcej, w latach wojny, przedstawiciele komunistów skutecznie oddziaływali na najuboższe warstwy społeczeństwa, aby zaufanie do legalnych władz Polski podkopać. W całym tym działaniu uruchomiono oczywiście ogromną maszynę propagandową, w której historia stała się ważnym elementem składowym. Uderzano w szereg wartości, które można by uznać za swoistą świętość,

szereg faktów interpretowano odwrotnie, aby dopasować je do potrzeb.

Powojenna rzeczywistość Polski i fakt braku niezależności politycznej, a także swego rodzaju okupacji przez Armię Radziecką, bowiem bazy sił zbrojnych Związku Radzieckiego znajdowały się w Polsce przez niemal pięć dekad (w latach 1945-1993) nie ułatwiało działania. Władze ówczesnej Polski realizowały politykę, w tym także historyczną, zgodną z oczekiwaniami Moskwy i całego bloku wschodniego. Stosowane metody oddziaływania w zakresie kreowania świadomości historycznej były najczęściej dość prymitywne, przekaz prosty, niejednokrotnie nachalny, często również na tyle beczelnie zakłamanym, że nawet osoby niezbyt wykształcone miały świadomość i stykają się z kłamstwem. W części społeczeństwa wytwarzać się zaczęły mechanizmy działania podobne do tych, jakie zauważyć można w okresie rozbiorów – kościół i szereg obywateli prowadziło oddolną i konspiracyjną politykę historyczną. Warunki były jednak nieco inne, bowiem kraj formalnie istniał, co tworzyło pewne iluzje. To niestety powodowało, że byli i tacy, szczególnie kolejne pokolenia ludzi młodych, wychowywanych i wykształconych w tamtym okresie, którzy z propagandową polityką historyczną zaczęli się identyfikować. Była w końcu i taka grupa ludzi, która pozostając bierna lub przejawiając zachowania koniunkturalne, była obojętna na kierunki i formy realizowanej polityki historycznej.

I tu właśnie można doszukiwać się powodów dla których współcześnie zagadnienie rzeczony polityki jest odbierane czę-

ściej negatywnie niż pozytywnie przez społeczeństwo polskie. Ewentualnie jeszcze pewna część społeczeństwa nie ma zdania w tej kwestii, bowiem nie rozumie znaczenia i istoty tej polityki, utożsamiając ją wyłącznie z historią, a więc czymś co już było, i co nie ma wpływu na teraźniejszość i przyszłość. Co by nie było, okres lat 1945–1989 spowodował, że spory odsetek obywateli w polityce historycznej postrzegać zaczęło jedynie instrument walki politycznej, co gorsze, wewnętrznej. Warto dodać, że o ile niechęć do polityki historycznej prowadzonej w PRL wielu ludzi zjednoczyła i w jakiś sposób na pewno także wpłynęła na obalenie systemu, to obecnie już ona bardziej dzieli, niż łączy.

Dziś, po upływie przeszło 35 lat od czasu transformacji ustrojowej, od momentu, kiedy można niezależnie i swobodnie prowadzić badania, kiedy można pisać i mówić o wielu elementach polskiej historii, więcej w Polsce sporów, niekiedy wręcz o mało znaczące detale, niż konkretów. Spójnej polskiej polityki historycznej po 1989 roku w Polsce właściwie brak, i trzeba to sobie powiedzieć wprost. Wojna polsko-polska w tej materii rozgorzała do tego stopnia, że podzieliła ludzi nawet w rodzinach. Do wojny tej wciągnięto część przedstawicieli świata nauki, na potrzeby różnych opcji politycznych stworzono nawet instytucje i organizacje, które mają służyć realizacji tej partyjnej polityki historycznej. Warto się zatem zastanowić, czy na tym polu nie jesteśmy przypadkiem wszyscy rozgrywani i w ostatecznym rozrachunku „ogrywani”? Jak inni prowadzą swoją politykę historyczną?

Potęga historii i interpretacji faktów została dostrzeżona dość dawno temu – w Niemczech. Zauważono wówczas, że przeszłość można wykorzystywać w różnych celach – tak polityki wewnętrznej, jak i zewnętrznej. Co więcej, dostrzeżono i zrozumiano, że przyszłość – oczy była już mowa – może być kreowana za sprawą przeszłości. Wiele z działań w tej materii, co również warte podkreślenia – można prowadzić w sposób zawołany. Początków świadomej i zinstytucjonalizowanej polityki historycznej należy dopatrywać się w Ostforschung, tj. badaniach wschodnich zainicjowanych w Prusach u schyłku XVIII wieku. Kontynuowane i rozwijane były one w ciągu całego XIX wieku, a ich założeniem było uczynienie z badań historycznych narzędzia do uzasadnienia prowadzenia ekspansywnej polityki przez dążące do zjednoczenia państwa niemieckie (co stało się faktem w 1871 roku, kiedy powstała II Rzesza Niemiecka). Badaniami tymi objęto obszary Europy Środkowo-Wschodniej, a więc tereny znajdujące się kręgu zainteresowania Niemiec⁴.

Na czym zatem polegał fenomen działania? Kluczowe miejsce w działaniach Niemiec zarezerwowano dla różnego rodzaju instytucji naukowych i badawczych. Ważne miejsce zajmować miały także organizacje, które skupiały się na analizach obejmujących całokształt egzystencji narodów zamieszkujących region Europy Środkowej i Wschodniej. Efektem takiego podejścia było założenie w 1892 roku katedry Historii Europy Wschodniej. Kolej-

⁴ Szerzej o zagadnieniu: J. Szlarczyński, Tadeusz Walichnowski, *Nauka w służbie ekspansji i rewizjonizmu (Ostforschung)*, Warszawa 1969.

nym ośrodkiem, o analogicznych celach, była placówka założona w Berlinie. Po I wojnie światowej, to właśnie ten instytut stał się centralną organizacją działającą w strukturach Ostforschung.

W okresie międzywojennym, szczególnie po dojściu Adolfa Hitlera do władzy, tj. po 1933 roku, system łączący politykę historyczną z nauką zaczęto rozwijać. Powstawały kolejne instytuty, ośrodki, fundacje – słowem całe zaplecze instytucji, które właściwie opłacane, miały ogromne, niekiedy wręcz niczym nieograniczone możliwości prowadzenia badań, które – co warto podkreślić – często nie miały nic wspólnego już z nauką, a stały się jedynie narzędziem uprawiania polityki⁵.

Po II wojnie światowej Niemcy nie zrezygnowali ze zinstytucjonalizowanego systemu prowadzenia polityki historycznej i oddziaływania tym sposobem tak na politykę wewnętrzną, jak i zagraniczną. Stworzone mechanizmy okazały się po prostu zbyt dobre, aby je odrzucić. W ten sposób przez kolejne lata niemieccy naukowcy otrzymywali materiały będące efektem prac owych instytutów i organizacji. W oparciu o nie tworzono materiały propagandowe, programy nauczania a nawet wytyczne do działania w określonych sytuacjach dla ministerstw spraw wewnętrznych oraz zagranicznych. Równolegle wydawano także pokaźną ilość publikacji, które miały służyć celom założonym w polityce historycznej państwa. Już przed wybuchem II wojny światowej tak w Polsce, jak i Czechosłowacji rozpoczęto finansowanie towa-

⁵ Szerzej o zagadnieniu: M. Burleigh, *Germany Turns Eastwards. A Study of Ostforschung in the Third Reich*, Cambridge 1988.

rzystw naukowych. Wydawano także liczne czasopisma. Całość tych działań miała wpływać na postrzeganie Niemiec, a docelowo służyć interesom niemieckim na wschodzie.

Współcześnie w Niemczech istnieje olbrzymia ilość różnego rodzaju instytutów naukowych, organizacji i fundacji, których celem zasadniczym jest prowadzenie polityki historycznej i kreowanie takiego wizerunku Niemiec, jaki jest dla tego państwa, z uwzględnieniem jego trudnej historii, najkorzystniejszy. Co więcej, wszystkie owe podmioty utworzyły w wielu państwach, w tym także w Polsce, swoje filie lub tzw. „instytucje dzieci” – z pozoru niezależne, a w rzeczywistości uzależnione od środków finansowych płynących różnymi kanałami z Berlina (w postaci grantów, stypendiów czy innego rodzaju wsparcia). Potencjał finansowy Niemiec de temu państwu możliwość przyznawania znaczących środków finansowych na prowadzenie działalności naukowej poza granicami Niemiec. Można z powodzeniem powiedzieć, że za współczesną polityką historyczną Niemiec stoi ogromna machina zespolonych ze sobą podmiotów, które odpowiednio finansowane, oddziałują nie tylko na same Niemcy, ale i szereg innych państw.

Jak zatem widać, wzorce rozwiązań instytucjonalnych są dla Polski na wyciągnięcie ręki, potrzeba jedynie odrobinę chęci, no i środków rzecz jasna. Tu właśnie pojawia się problem pierwszy – chroniczne niedofinansowanie nauki. Trzeba jednak przyznać, że inwestycja w politykę historyczną, nie tylko się opłaca, ale potrafi się w postaci korzyści wizerunkowych zwrócić. Można, a na

pewno warto, zastanawiać się jedynie, na ile niedofinansowanie tego sektora w Polsce to efekt rzekomo słabej kondycji finansowej Polski (wciąż tłumaczymy to tak samo mimo, iż sytuacja Polski na przestrzeni ostatnich dekad zmieniła się mocno na korzyść), a na ile efekty celowo prowadzonej polityki? Chaos prawny i niedofinansowanie nauki trwają w najlepsze od lat mimo możliwości sięgania po wzorce. Taki stan rzeczy prowadzi do tego, iż polscy naukowcy czy adepci nauki sięgają chętnie (nie mając wyjścia) po granty i stypendia instytucji zewnętrznych, jak wspomniano wcześniej, często powiązanych finansowo z innymi krajami czy grupami interesów. W ostatecznym rozrachunku pozwala to wpływać stronie finansującej na stan i kierunki ewolucji polskiej polityki historycznej i całego dyskursu poświęconego przeszłości Polski.

Jak wspomniano już wcześniej, zasadniczym problemem w polskiej polityce historycznej jest fakt, że właściwie takowa nie istnieje, a przynajmniej nie w sensie tak zorganizowanym instytucjonalnie, jak choćby w Niemczech. Wewnętrznie może i widoczne są pewne koncepcje, na zewnątrz jednak, w rozumieniu międzynarodowym, sami sobie potrafimy zaprzeczać i pokazywać, że nie jesteśmy zgodni w zakresie interpretacji faktów i wydarzeń.

Pół do zagospodarowania w przypadku Polski jest całkiem sporo – to choćby kwestia kształtowania świadomości historycznej na temat polskiej obecności na dawnych ziemiach należących do Państwa Polskiego (nie tylko przed 1939 rokiem, ale także przed rozbiorami). Podczas, gdy Niemcy przez całe lata wspie-

rali działalność naukową ukierunkowaną na prowadzenie badań ilustrujących dorobek niemiecki na ziemiach na wschód od Odry i Nysy Łużyckiej, tj. tych obszarów, które obecnie znajdują się w granicach Polski), to Państwo Polskie nie wyrażało większego zainteresowania prowadzeniem analogicznych badań na szeroką skalę na obszarach i w państwach na wschód od Bugu, tj. tam, gdzie Polacy żyli, pracowali i tworzyli przez co najmniej sześć stuleci. W najlepszym wypadku badania takowe traktowano po macoszemu, przeznaczając na to niewielkie środki. Nie stworzyliśmy liczących się i wyspecjalizowanych instytucji naukowych czy systemu rozbudowanych grantów i stypendiów dla przedstawicieli świata nauki z tych krajów, aby zachęcić ich do badania polskiego dziedzictwa kulturowego na tamtych obszarach. Wręcz przeciwnie – zostawiliśmy niemal zupełnie ten obszar badawczy samemu sobie co skutkuje obecnie tym, iż naukowcy z tych krajów często podważają polski dorobek pozostały na tych ziemiach, tworząc narrację zakłamaną do granic absurdu (ale tylko dla naukowców z Polski, poza polską nikt tego nie rozumie). Takie są jednak skutki zaniedbań w zakresie własnych interesów.

Podobnie zresztą dzieje się od co najmniej pięćdziesięciu lat w zakresie stosunków polsko-żydowskich. O ile w okresie powojennym wręcz absurdalnym wydawało się podnoszenie kwestii rzekomego polskiego antysemityzmu, dziś stało się to normą a Polska i Polacy mają często problem z obroną przed takimi zarzutami. Niedawny przykład zachowania kibiców jednej z izraelskich drużyn piłki nożnej na meczu z drużyną z Polski i skan-

daliczny napisz jaki się tam pojawił sugerujący, że po wybuchu II wojny światowej Polacy stali się mordercami Żydów na równi z Niemcami dobitnie pokazuje, jakie skutki przynosi z jednej strony planowa polityka historyczna Izraela (choć oficjalnie przedstawiciele tego państwa odcięli się od zachowania kibiców, potępiają go), a z drugiej brak polityki historycznej w tym zakresie w Polsce.

Smutnym faktem nie tylko ostatnich lat, ale wręcz dekad jest to, że Polska jako kraj i Polacy jako naród stają przed koniecznością bronięcia się wobec ataków innych – czy to oficjalnych, czy prezentowanych przez przedstawicieli innych krajów, gdzie mimo świadomości nieprawdy, jaka tkwi w podstawach takich zarzutów (ale świadomości jedynie dla Polaków), zmuszeni jesteśmy z kłamstwem dyskutować, a w najgorszym przypadku negocjować i szukać „wspólnych wyjaśnień”. To co jeszcze nie tak dawno temu dla niektórych wydawało się niemożliwym (bo wielu polskich naukowców twierdziło, że irracjonalne oskarżenia wobec Polski to tylko zachowania chwilowe, które zanikną po okrzepnięciu wewnętrznym przykładowo wschodnich sąsiadów Polski), dziś stało się niestety codziennością, z którą mierzyć musi się państwo i obywatele. Świat nauki też zmuszany jest, jak wspomniano, do podejmowania dyskusji w sprawach, które nie powinny w ogóle podlegać dyskusji, bo z faktami historycznymi się nie dyskutuje. To jednak cena, którą płacimy za brak spójnej polityki historycznej. Zostaje jedynie mieć nadzieję, że ta tak „niepotrzebna” polityka historyczna, stanie się na decydentów „potrzebną”. Lepiej późno, niż wcale.

Zakończenie

Polska polityka historyczna, odnosząc się do tradycji tolerancji religijnej, operuje na styku mitu narodowego i krytycznej refleksji historycznej. Odwołania do Konfederacji Warszawskiej, do wielowyznaniowej mozaiki I Rzeczypospolitej czy do obrazu „Polski bez stosów” od wieków kształtują wyobrażenie o Polsce jako o kraju wolności i pluralizmu. W nowoczesnym dyskursie pamięci tradycja ta spełnia funkcję dwojaką: wewnętrzną – wzmacniającą poczucie dumy i tożsamości narodowej – oraz zewnętrzną, stanowiącą element wizerunkowej strategii państwa na arenie międzynarodowej.

Jednocześnie analiza pokazuje, że polityka historyczna nie może opierać się wyłącznie na jednostronnej afirmacji. Historia tolerancji w Polsce miała bowiem swoje ograniczenia: represje wobec braci polskich, napięcia wokół unii brzeskiej czy antyjudyzm w różnych epokach przypominają, że pluralizm nie był nigdy

pełny ani bezkonfliktowy. Wyzwanie współczesności polega na tym, by mówić o przeszłości w sposób zniuansowany – pokazując zarówno osiągnięcia, jak i porażki, a także szukając w nich lekcji dla przyszłości.

Dziedzictwo tolerancji religijnej może być dla Polski cennym kapitałem symbolicznym, o ile będzie interpretowane jako przestrzeń dialogu, a nie narzędzie doraźnej polityki. W świecie, który zмага się z migracjami, kryzysami tożsamości i napięciami międzykulturowymi, przypominanie o polskich doświadczeniach może stać się wkładem w globalną debatę o pluralizmie i wolności. Polska polityka historyczna stoi zatem przed wyborem: czy uczyni z mitu tolerancji wyłącznie element narodowej autopromocji, czy też wykorzysta go do budowania autentycznego modelu otwartości, zakorzenionego w refleksji nad własną przeszłością.

Krzysztof Drozdowski

Nowy portal historyczny

HISTORIA

naprawdę.pl



Wydawca: Fundacja historyczna im. Mariana Rejewskiego



**KOMITET
DO SPRAW
POŻYTKU
PUBLICZNEGO**



Narodowy Instytut Wolności
Centrum Rozwoju Społeczeństwa Obywatelskiego



Rządowy Program
Rozwoju Organizacji
Obywatelskich
na lata 2018–2030

PROO

**SFINANSOWANO ZE ŚRODKÓW NARODOWEGO INSTYTUTU WOLNOŚCI – CENTRUM
ROZWOJU SPOŁECZEŃSTWA OBYWATELSKIEGO W RAMACH RZĄDOWEGO PROGRAMU
ROZWOJU ORGANIZACJI OBYWATELSKICH NA LATA 2018–2030 PROO**