



ARCHIWUM WARSZAWSKIEJ SZKOŁY HISTORII IDEI • ARCHIVE OF THE WARSAW SCHOOL OF THE HISTORY OF IDEAS

ZBIGNIEW OGONOWSKI

Trzy postawy wobec tolerancji: Włodkowic – Modrzewski – socynianie

*Three Attitudes towards Tolerance:
Włodkowic – Modrzewski – Socinians*

ABSTRACT: The author recapitulates views of three important Polish thinkers who were proponents of both tolerance and freedom of conscience. Paweł Włodkowic early in the 15th century provided an extended rationale for tolerance towards both Pagan communities and monotheistic non-Christian religions such as Judaism, at the same time supporting severe persecutions of the heresies in the very bosom of the Catholic Church. Andrzej Frycz Modrzewski takes this argumentation one step further and rejects persecutions against Christian heresies (including Lutherans and Calvinists), acknowledging that nobody can be forced to believe in any religion whatsoever, adding that many different Christian creeds may very well represent the evidence that no one is in the possession of absolute theological truth. Nevertheless, Modrzewski still maintained that the state authorities should actively promote unity of faith within the confines of a single society. Jan Crell, Polish adherent of Fausto Sozzini from 17th century, rejects this view. He claims that only permanent separation of Church and the State will enable different religious groups to live in peaceful harmony due to the fact that the problem of salvation will become purely private and subjective matter.

KEY WORDS: tolerance • freedom of conscience • socinianism • Reformation

W tym krótkim eseju chcę skonfrontować trzy postawy wobec tolerancji: Włodkowica, Modrzewskiego i socynian. W opinii potocznej – mam tu na myśli oczywiście opinie tych, którzy interesują się bliżej dziejami polskiej kultury – zarówno Włodkowica, jak Modrzewskiego, jak wreszcie socynian uważa się za przedstawicieli orientacji liberalnej, ukierunkowanej na humanizację stosunków wyznaniowych. Tej dość powszechnej akceptacji tego poglądu towarzyszy przecież niejasna świadomość, że postawa tolerancyjna, którą przypisujemy Włodkowicowi (i szerzej: środowisku ówczesnych prawników i teologów krakowskich, których reprezentantem najwybitniejszym był, obok Włodkowica, Stanisław ze Skarbimierza), musi się różnić od postawy tolerancyjnej Modrzewskiego, a ta z kolei od postawy socynian. Czym jednak te postawy różnią się naprawdę i czy są to jakieś

różnice esencjonalne, o tym pouczyć może tylko uważniejsza refleksja. Otóż zadaniem tego eseju jest przyjrzeć się tym różnicom.

Na czym polegała liberalna orientacja Włodkowica w odniesieniu do stosunków wyznaniowych? Włodkowic – przypomnijmy – przyznaje niewiernym, więc poganom, Żydom i muzułmanom prawo do posiadania własnych państw i do swobodnego praktykowania w swych państwach własnych religii; przyznaje im dalej, prawo do własnego kultu religijnego także wtedy, jeśli żyją w państwie chrześcijańskim, pod warunkiem wszakże, że kult ten nie będzie wykraczał przeciw normom prawa naturalnego.

Te – dla tamtych czasów – bez wątpienia liberalne i humanitarne poglądy, uznające w niechrześcijańskim człowieka i bliźniego, dostrzegające jego godność ludzką, a także niedwuznacznie potępiające przymus religijny¹, były jednak (jak nam wiadomo) odbiciem stosunków wyznaniowych i politycznych panujących w ówczesnej Polsce, a w pewnym sensie i stanu prawno-politycznego, jaki w monarchii wczesnojagiellońskiej już istniał. Stanowisko Włodkowica zaprezentowane na soborze w Konstancji, będące przecież oficjalnym stanowiskiem delegacji polskiej, nie mogło na gruncie polskim szokować kogokolwiek w kręgach elity politycznej, wyrażało przecież interesy polskiej racji stanu i było – by tak rzec – obroną *status quo*.

Jeśli zaś chodzi o tło europejskie, to program ten ostro przeciwstawiał się antyhumanitarnym poglądom odmawiającym niechrześcijanom prawa do własności i do posiadania własnych państw i pochwalającym, a nawet zalecającym stosowanie przymusu religijnego wobec niewiernych, aż do terroru włącznie². Jednakże poglądy te właściwie były i tu już w odwrocie. Wielu wybitnych kanonistów i doktorów Kościoła (na których powołuje się

¹ Zob. J. Domański: *La tolleranza religiosa e la guerra giusta negli scritti di Stanislaw di Scarbimiria e di Paolo Vladimiri*, [w:] „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. XXXIX (1995). Tu także literatura przedmiotu. O poglądach Włodkowica na tolerancję wypowiedział się Domański także w: J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wiek XIII–XVII*, Warszawa 1989, cz. I, wieki XIII–XV, rok IV, s. 56–62.

² Poglądy zalecające przymus religijny wobec niewiernych w swej warstwie argumentacyjnej powoływały się także na doktrynę, wedle której wraz z przyjściem Chrystusa wszelka władza i własność zostały przeniesione z niewiernych na wiernych. Bodajże najwybitniejszym obrońcą tej doktryny był Henryk z Suzy (de Segusio), kardynał Ostii, zwany Hostiensis lub Ostiensis, zmarły w roku 1271 (zob. o tym szerzej L. Ehrlich, *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza*, Warszawa 1954, s. 150–151). Włodkowic polemizuje z nim na kartach traktatu *Saevientibus...* oraz w piśmie *Opinio Ostiensis* (zob. L. Ehrlich, *Pisma wybrane Pawła Włodkowica. Works of Paul Vladimiri (A Selection)*, Warszawa 1968, t. 1, s. 80–98 i s. 113–136). W czasach współczesnych Włodkowicowi głosili słuszość przymusu religijnego wobec niewiernych, m.in. opłaceni przez Krzyżaków teologowie: Jan Frebach i Jan Falkenberg (ok. 1363–1430). Zob. o tym L. Ehrlich: *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza*, op. cit., s. 159–169.

m.in. Włodkowic) już dawniej się im przeciwstawiało, w tym m.in. św. Tomasz, a ze współczesnych Włodkowicowi zwalczał je w swych pismach także obecny na soborze mistrz Włodkowica kardynał Francesco Zabarella. Dlatego to właśnie mógł Włodkowic wyłożyć swe liberalne poglądy w pismach, które przedstawił w Konstancji i mógł liczyć, że pisma te nie spotkają się z ogólnym potępieniem.

Zapytać jednak warto i zapytać trzeba, jakie było stanowisko Włodkowica wobec herezji i heretyków. Otóż i w tym przypadku Włodkowic idzie tropem św. Tomasza i orzeka, że heretyków, którzy są czymś nieporównanie gorszym niż niewierni i Żydzi, należy ścigać zbrojnie i przekazywać sądom świeckim. Władza zaś świecka, która jest zobowiązana do tępienia herezji pod groźbą grzechu śmiertelnego, winna skazywać heretyków na surowe kary przewidziane prawem, aż do kary śmierci włącznie. Nie jest bowiem okrucieństwem, ale pobożnością karać za zbrodnie popełnione wobec Boga. Dowodem tego — pisał dalej Włodkowic — jest chwalebna praktyka tego świętego soboru w odniesieniu do dwóch rebelianckich heretyków: Jana Husa i Hieronima z Pragi³.

Nasuwa się tu oczywiście pytanie, jak te deklaracje dadzą się pogodzić z tezą (którą Włodkowic głosił, zwłaszcza w piśmie *Saevientibus*), że wiara jest aktem dobrowolnym i ma wartość o tyle, o ile wynika z wolnej woli? Otóż w opinii Włodkowica nie zachodziła tu sprzeczność. Jakoż mógł on powołać się m.in. na wyjaśnienie św. Tomasza, który w *Sumie Teologicznej* pisał na ten temat tak: Do wiary przymuszać nie wolno nikogo, ale od wiary, jeśli została raz przyjęta, odstępować w żadnym razie nie wolno⁴. Innymi słowy, zasadę *compelle intrare*, którą teologowie kościelni głosili od czasów co najmniej św. Augustyna, św. Tomasz zastąpił zasadą *compelle remanere*⁵, co na język zwykłych pojęć przekłada się po prostu tak: wiernym nie wolno pod żadnym pozorem odstępować od nauk Kościoła. Tolerancja (zresztą ograniczona) jest możliwa, a nawet zalecana, wobec niewiernych, wobec heretyków jednak należy kierować się bezkompromisową nietolerancją.

Akceptując tę zasadę Włodkowic dokonał jednak pewnego przemieszczenia akcentów, co — jak wolno mniemać — wielu ówczesnym teologom chrześcijańskim mogło się bardzo nie podobać. Włodkowic pisał bowiem: wśród wielkiej mnogości herezji są takie, które są bardziej i takie, które są mniej szkodliwe. Do najszkodliwszych należą nie te, które dotyczą tak new-

³ P. Włodkowic, *Ad aperiendam...*, op. cit.; zob. L. Ehrlich, *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, op. cit., t. I, s. 197–215.

⁴ *Accipere fidem voluntatis est, sed tenere iam acceptam est necessitatis* (2.2.g.10, a.8 ad 3).

⁵ Zob. J. Lécler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris 1955, I, s. 112, oraz *ibidem* przypis 79.

ralgicznego punktu religii chrześcijańskiej, jakim są spekulacje dotyczące istoty Boga, ale te, których wyznawcy głoszą poglądy sprzeciwiające się najważniejszemu przykazaniu Ewangelii: miłości bliźniego. Stąd też w wykładzie Włodkowica to nie sekta Ariusza, która głosiła bezbożne poglądy na Tróję Świętą, jest sektą najobrzydliwszą i najbardziej godną potępienia, ale te sekty, które chociaż obłudnie zapewniają o swej całkowitej wierności nauce Kościoła, w rzeczywistości tę naukę gruntownie zniekształcają w jej najważniejszym punkcie. Dopuszczają się mianowicie – wbrew przykazaniu miłości – okrutnych zbrodni na bliźnich i jednocześnie kłamliwie głoszą, że zbrodnie te dokonywane są dla dobra Kościoła i w zgodzie z jego nauką, służą bowiem rozkrzewianiu wiary i rozszerzaniu władzy i potęgi Kościoła⁶.

Tak więc gwałtowny atak Włodkowica na heretyków (podjęty w piśmie *Ad aperiendam...*) dyktowany był nie względami teologicznymi, tj. troską o zachowanie nieskalanej czystości dogmatyki katolickiej (te sprawy – jak można się przekonać czytając to pismo – w gruncie rzeczy mało go interesowały), ale racjami powołującymi się na moralność ewangeliczną, a ściślej – na stosunek do bliźniego. Stąd grzech wobec moralności pojmowanej humanistycznie został określony jako herezja najgorsza. Oczywiście, u źródeł tego stanowiska tkwiły także motywy patriotyczno-polityczne. Bo tą najgorszą w całym chrześcijaństwie sektą jest – jak autor pisma dowodzi – „sekta pruska”, a najgorszymi heretykami są Krzyżacy.

Zakończmy tę prezentację stanowiska Włodkowica krótką konkluzją: Włodkowic, jakkolwiek przewartościowuje pojęcie herezji w duchu humanizmu, akceptuje przecież pogląd, przyjęty wówczas powszechnie w zachodnim chrześcijaństwie, że herezja jest zbrodnią, którą należy zwalczać także za pomocą władzy państwowej. Nietolerancja wobec heretyków, również i dla niego, jest czymś, co nie podlega dyskusji i nie wywołuje wątpliwości.



Przyjrzyjmy się teraz poglądom Modrzewskiego. O tolerancji pisał Modrzewski niewiele. To, co na ten temat powiedział, zawarte jest głównie w dwu króciutkich rozdziałach księgi I: *O kościele* oraz w czterech krótkich rozdziałach II, I, IV *Sylwy*⁷. Wypowiedzi te są utopione w morzu roztrząsań,

⁶ P. Włodkowic, *Ad aperiendam...*, op. cit., s. 197–204 i *passim*.

⁷ A. F. Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, Warszawa 1953 (*Dzieła Wszystkie*, t. I), Księga IV. *O kościele*, rozdział VI i VII, s. 406–416, oraz *Sylwy* (*Dzieła Wszystkie*, t. V), Warszawa 1959: *Sylwa Druga*, rozdz. II i III, s. 148–150 i *Sylwa Czwarta*, rozdz. II i IV (s. 240–250). Interesujące uwagi na temat wolności wypowiedziania się na mającym

które dzisiejszego czytelnika nie zachęca do lektury. Jeśli jednak wyodrębnić je z teologicznego dyskursu, łatwo dostrzec, że zawierają treści dla problemu tolerancji niezmiernie ważne.

Zacznijmy od stwierdzenia, które będzie niejako nawiązaniem do wywodów o poglądach Włodkowica: oto Modrzewski w ogóle nie dotyka problemu, który dla Włodkowica był tematem głównym, tzn. jaki ma być stosunek chrześcijan do niechrześcijan: pogan, muzułmanów, Żydów. Zauważmy, że w tym przemilczeniu nie ma nic dziwnego. Ten temat praktycznie zniknął z pola widzenia pisarzy, którzy w tym wieku i w następnym angażować się będą po stronie tolerancji bądź nietolerancji. To znaczy, ściślej mówiąc, temat nie zniknął całkowicie o tyle, że pojawił się w dyskusjach w sprawie niehumanitarnych praktyk konkwisty i konkwistadorów w Nowym Świecie. Opublikowanie w roku 1552 książeczki Las Casasa odbiło się w Europie szerokim echem.

Niemniej przecież, jeśli chodzi o problem tolerancji religijnej, te sprawy, tzn. stosunek do niewiernych, były już na marginesie, zwłaszcza od czasu, kiedy przez Europę przetoczył się walec Wielkiej Reformacji. Nerwem głównym problemu tolerancji stał się stosunek chrześcijan do chrześcijan inaczej wierzących, a w szczególności stosunek do heretyków. I tak już miało pozostać na czas bardzo długi.

Modrzewski swój wywód na temat tolerancji rozpoczyna od deklaracji, które brzmią bardzo tradycjonalistycznie. W rozdziale VI księgi I: *O Kościele* czytamy oto na początku, że herezja jest złem i wielkim nieszczęściem. Wiele szkód wyrządzili religii różni tyrani srożący się ogniem i mieczem, ale o wiele cięższych szkód doznała religia od heretyków. Tamci bowiem wyrządzali krzywdę ciału, heretycy natomiast duszy ludzkiej. Jednakże pisarz po tych deklaracjach, które z powodzeniem mogły być wypowiedziane przez zwolennika nietolerancji, zamieszcza oświadczenia, które stanowią zupełne zerwanie z dotychczasowym sposobem patrzenia na te sprawy.

Heretycy – czytamy – są istotnie wielkim złem dla religii, ale heretycy wyrządzają to zło przy pomocy argumentów czerpanych z rozumu i z Pisma. Zwalczać ich zatem trzeba tymi samymi metodami i żadnymi innymi. Przymus w religii jest bowiem rzeczą absolutnie niedopuszczalną.

Racje, jakie Modrzewski wytacza przeciw stosowaniu przymusu w sprawach religii, wywołują i dzisiaj w czasie lektury wrażenie zarówno przez celność argumentacji, jak i trafnością spostrzeżeń psychologicznych.

się zebrać soborze powszechnym znaleźć można w *Mowie o wysłaniu posłów na sobór chrześcijański*, napisanej i wydanej już w roku 1546. Zob. idem, *Mowy. Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa 1954, zwłaszcza strony 198 i 201.

Nie będziemy ich tu cytować, podamy tylko esencję tego stanowiska używając – gdzieś – własnych sformułowań autora Księgi *O Kościele*.

Narzucanie jakiegokolwiek religii za pomocą presji fizycznej jest nie-ludzkie i co więcej – nieskuteczne. Dusza ludzka jest bowiem tak wolna, że nawet na torturach myśli po swojemu, a nie tak, jak chciałby ten, kto zadaje gwałt. Narzucanie takie nie może też być miłe Bogu. Wyznanie wiary – jak poucza Pismo św. – musi być złożone z dobrą i nieprzymuszoną wolą, i jeśli nie wypłynęło z serca i czyjejś zgody, jest szyderstwem i naigrawaniem się z Boga⁸.

Zapytać można i zapytać trzeba, czym różni się to stanowisko od stanowiska Włodkowica, który przecież także wymownie (w traktacie *Saevientibus*) potępiał przymus w religii i podkreślał rolę dobrowolności w wyznaniu wiary. Otóż różni się tym, że Modrzewski zasadę dobrowolności w religii i zasadę niestosowania przymusu potraktował jako uniwersalnie ważną, której nigdy i w żadnych okolicznościach nie wolno łamać, a więc także w odniesieniu do heretyków. W świetle takiego stanowiska upada nie tylko argument *compelle intrare*, na który powoływano się w czasach św. Augustyna, ale także i Tomaszowe *compelle remanere*, tj. po prostu dyrektywa głosząca, że heretyków należy zmuszać, by pozostali w Kościele i akceptowali we wszystkim jego naukę. Ale argument *compelle remanere* jest dla Modrzewskiego nonsensem także z innej jeszcze przyczyny, tej mianowicie, że – jak powiada się w *Sylwie II* – nie wiadomo dziś, gdzie jest prawdziwy Kościół.

W rozdziale II tej *Sylwy* Modrzewski pisze:

Cieniutka jest warstewka naszej wiedzy [...]. Przystoi, aby każdy w owym zamęcie domniemań miał litość nad drugim nie poczytując za poganina ani za celnika człowieka, który inaczej myśli. Wprawdzie Chrystus nakazuje, aby właśnie za takich uważać tych, co nie słuchają Kościoła. Nakazuje, to prawda. Wszelako dziś toczy się dyskusja, gdzie jest właściwie ten Kościół? [...] Wypada zatem, by każdy zachował równowagę ducha wobec tych, którzy co innego myślą i zwrócił pilną uwagę na własne majaczenia i własną niewiedzę⁹.

Należy wszakże podkreślić, że religijny sceptycyzm Modrzewskiego nie jest radykalny i w samym swym założeniu raczej tymczasowy. Modrzewski ciągle wierzy, że istnieje możliwość zbudowania jednego wspólnego Kościoła, który obejmie zarówno rzymskich katolików, jak i wszystkie odłamy

⁸ *Ibidem*, s. 407.

⁹ *Ibidem*, s. 148–149.

protestantyzmu, jak wreszcie prawosławie. Skoro bowiem jest – pisze – jeden Bóg, to powinna być jedna wiara i jeden Kościół. Modrzewski nadal mniema, że możliwe jest co najmniej znaczne przybliżenie się do tego ideału. Drogi do tego nie prowadzą – rzecz jasna – przez narzucanie poglądów siłą czy kneblowanie ust tym, którzy wątpią. Jedynym sposobem dążenia do jedności jest wyszukiwanie tego wszystkiego, co łączy wszystkich chrześcijan. Z całą pewnością tym czymś jest etyka Ewangelii i jej najważniejsze przykazanie: miłość bliźniego.

Pozostaje jeszcze rozważyć pytanie ostatnie, a dla problemu tolerancji niezmiernie istotne: jak, według Modrzewskiego, winna się zachować wobec sporów wyznaniowych władza państwowa?

Odpowiedź jest następująca: władca powinien dążyć wszystkimi godziwymi środkami i zgodnymi z prawem do ustanowienia w państwie jedności Kościoła. Ale dążności tej musi stale towarzyszyć troska, by nikomu pod pretekstem religii nie działa się jakakolwiek krzywda. Wyznawców religii odmiennej od naszej, jeśli chcą uparcie trwać przy swojej, należy pozostawić w spokoju. W żadnym razie władca nie powinien się tu uciekać do jakichkolwiek kar. Rozbieżność zdań w rzeczach religii nie może w szczególności stanowić przyczyny, dla której czy to wypędza się kogoś na wygnanie, czy też wyzuwa z mienia. Zadaniem władcy jest czuwać, by nikt pod pokrywką religii nie siał zamętu w Rzeczypospolitej i aby każdy spełniał swe obywatelskie powinności i nie szkodził wspólnej sprawie pokoju. Resztę trzeba zostawić Bogu.

Konkluzja z tych rozważań będzie taka: Modrzewski nie wypracował wprawdzie dojrzałej doktryny tolerancji, nie stawiał sobie zresztą takiego zadania. Pozostawił jedynie luźne uwagi na ten temat. To jednak, co w tej materii wypowiedział, czyni go najwybitniejszym w Polsce XVI wieku rzecznikiem idei tolerancji.



Z socynianami jest inaczej. Mówiąc zaś o socynianach mam na myśli liderów i czołowych myślicieli tego religijnego ugrupowania, w szczególności zaś tych, którzy problemem tolerancji zajmowali się nie tylko okazjonalnie, ale którzy wypowiadali się na ten temat w specjalnych pismach. To po pierwsze.

Po drugie zaś, i trzeba to powiedzieć już zaraz na wstępie, ograniczam tu zakres moich rozważań do tzw. późnego socynianizmu. Ograniczam m.in. dlatego, że we wczesnym socynianizmie nie dostrzegam na tyle znaczących enuncjacji na ten temat, by warto im było poświęcić uwagę w tym

krótkim eseju¹⁰. Tak więc mówiąc tu o socyniańskiej doktrynie mam na myśli te koncepcje, które wykrystalizowały się w późnym socynianizmie, ściślej: w latach trzydziestych–pięćdziesiątych XVII wieku. Głównymi zaś eksponentami tej doktryny byli trzej pisarze: Jan Crell (1590–1633), Samuel Przypkowski (1592–1670) i Jonasz Szlichtyng (1592–1661).

To, co nazywam socyniańską doktryną tolerancji, nie istnieje w postaci jednolitego wykładu. Składają się na nią poglądy wypowiedzane w różnych pismach. Stąd też i metoda wykładu musi być w tym przypadku inna. Nie mogąc mówić o każdym z tych pisarzy oddzielnie, wyłożę istotną treść całej doktryny w kilku zbiorczych punktach. A zatem:

Po pierwsze, problem herezji. Tym najgruntowniej zajął się Jan Crell w traktacie *O wolność sumienia* (1637)¹¹. Traktat adresowany jest do polskich katolików, ale może być odniesiony w równej mierze do protestanckich ideologów nietolerancji. Crell przyjmuje tu roboczo założenia teologów katolickich, że ten, kogo Kościół katolicki uważa za heretyka, jest istotnie heretykiem. I na gruncie tego to stanowiska stara się wykazać, że przyznanie wolności religii właśnie najprawdziwszym choćby heretykom nie kłóci się z zasadami religii chrześcijańskiej i w niczym nie obciąża sumienia katolików. Wszak, jeśli się toleruje herezję, nie znaczy to wcale, że się ją aprobuje. A jeśli ponadto tolerancja nie kłóci się z interesami państwa katolickiego, w którym żyją heretycy, należy tę wolność religii heretykom konieczniej przyznać.

Traktat Crella, pisany stylem beznamiętnym, retorycznie jest bezbarwny, ale w swych logicznych wnioskach jest zniewalającą krytyką zasady *compelle remanere*.

¹⁰ Sam Socyn sprawą tolerancji się nie interesował. Co prawda, można wskazać na pewne jego wypowiedzi, z których wynika jednoznacznie, iż był przeciwny mieszanii się władzy państwowej w wewnętrzne sprawy kościołów i negował prawo władzy świeckiej do posyłania heretyków na śmierć lub ich wypędzanie z kraju. Jednakże poglądy te, będące – by tak rzec – naturalną konsekwencją doktryny teologiczno-filozoficznej, były wypowiedzane okazjonalnie. Problem tolerancji sam w sobie nigdy nie przyciągnął uwagi Socyna. Jedyne poważniejsze pismo na temat tolerancji, jakie się pojawiło we wczesnym socynianizmie (i jeszcze za życia Socyna), to napisana w roku 1599 *Apologia...* Krzysztofa Ostorodta i Andrzeja Wojdowskiego, opublikowana w rok później w języku łacińskim i holenderskim (zob. A. Kawecka-Gryczowa, *Ariańskie oficyny wydawnicze Rodeckiego i Sternackiego. Dzieje i bibliografia*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1974, s. 167–168). Pismo to, adresowane do Stanów Generalnych Holandii i protestujące przeciw wydaleniu obu pisarzy z tego kraju za propagowanie socynianizmu, choć interesujące, nie zawiera treści na tyle znaczących, by w tym eseju poświęcić mu osobną uwagę.

¹¹ *Tuni Brutī Poloni Vindiciae pro religionis libertate*, Eleutheropoli (Amsterdam) 1637. Nowoczesne wydanie: J. Crell, *O wolność sumienia. Vindiciae pro religionis libertate*. (Tekst paralelny łacińsko-polski), przeł. I. Lichońska, Warszawa 1957, Biblioteka Klasyków Filozofii.

Po drugie, problem pluralizmu religijnego. Socynianie nie uważają już, jak Modrzewski, pluralizmu religijnego za zło i za nieszczęście. Postulat Modrzewskiego, by dążyć koniecznie do jedności Kościoła, potraktowany zostaje jako nierealny, a pluralizm religijny uznany za zjawisko naturalne. Hasło do zjednoczenia wszystkich wyznań chrześcijańskich w jednym wspólnym Kościele zostaje zastąpione hasłem irenizmu, tj. dążności do pokojowego i zgodnego współżycia różnych kościołów chrześcijańskich. Hasło to zresztą akceptowane było w pełni także przez Modrzewskiego, z tym że traktował on je tylko jako program minimum.

Po trzecie, zakres wolności religii i granice tolerancji. Crell postuluje wolność wyznania dla wszystkich heretyków, co w praktyce oznaczało tolerancję powszechną. Tolerowani mają być ci wszyscy, którzy nie naruszają więzi społecznej i nie mącą pokojowi społecznego. Zadaniem władzy państwowej ma być – jak u Modrzewskiego – stać na straży pokoju i nie pozwolić, by komuś pod przykrywką obrony „prawdziwej religii” wyrządzano jakąkolwiek krzywdę. U Szlichtynga pojawia się postulat sformułowany bardziej radykalnie: wolność religii ma być „wolnością nieograniczoną”. Krępować i ograniczać należy swawolę, czyli bezprawie. Dla wolności religii natomiast władza państwowa, zwłaszcza jeśli chce postępować zgodnie z duchem chrystianizmu i dobrem państwa, nie może ustanawiać żadnych barier dogmatycznych.

Po czwarte, rozdział Kościoła i państwa, która to idea była Modrzewskiemu zupełnie obca. W postaci załączkowej pojawia się ona już u Crella. Zupełnie wyraźnie, choć w sformułowaniu lapidarnym, wypowiada ją w 1654 roku Szlichtyng: Czym innym jest Kościół, czym innym państwo. Nie wolno tych dwu rzeczy z sobą mieszać. Kościół obejmuje tylko tych, którzy uznają normę pobożności przepisaną przez Chrystusa. Państwo natomiast obejmuje ludzi dowolnej religii i otacza r ó w n ą o p i e k ą wszystkich, nawet bałwochwalców, nawet pogan, nawet heretyków, nawet odstępców od Chrystusa – pod warunkiem, że okazują państwu wierność i żyją w pokoju¹². Jednakże to nie Szlichtyng był tym, który postulat rozdziału Kościoła i państwa ujął w doktrynę dojrzałą teoretycznie. Uczynił to wcześniej Samuel Przypkowski. Paradoksalnie, wyłożył ją nie w traktatach skierowanych przeciw nietolerancji katolików czy protestantów, ale w pismach polemizujących z radykałami swej własnej sekty¹³.

¹² *Apologia pro veritate accusata [...] conscripta ab Equite Polono*, b.m. (Amsterdam) 1654, s. 107–109. Przedruk w przekładzie polskim T. Włodarczyka w: *Myśl arikańska w Polsce XVII wieku. Antologia tekstów*. Teksty wybrał, opracował, wstępem i przypisami opatrzył Z. Ogonowski, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 97–98.

¹³ Zob. o tym: S. Kot. *Ideologia polityczna i społeczna Braci Polskich, zwanych arianami*, Warszawa 1932, s. 125–139. Obszerne fragmenty pism Przypkowskiego poświęconych

Po piąte wreszcie, wśród pisarzy socyniańskich wywodzących się ze szlachty pojawia się postulat – nieobecny zupełnie u Crella – równości praw obywatelskich bez względu na wyznawaną religię¹⁴. Ale to już jest temat osobny, wykraczający poza zadanie, jakie autor postawił sobie w tym esej.



Zakończyć te uwagi chciałbym następującą refleksją: Przedstawione tu trzy postawy wobec tolerancji pochodzą z zupełnie odmiennych czasów i kształtowały się w zupełnie różnych sytuacjach. Cała epoka historyczna dzieli pisma Włodkowica od pism Modrzewskiego, nie mówiąc już o pismach socynian, epoka, w której dokonały się ogromne przeobrażenia religijne i społeczno-polityczne. Myślę tu zwłaszcza o Wielkiej Reformacji, ale nie tylko. Porównując zatem te trzy postawy nie można wobec nich stosować tej samej miary.

Nie można zatem brać za złe Włodkowicowi, że nie postulował tolerancji dla heretyków, czy Modrzewskiemu, że powierzał władzy państwowej misję jednoczenia Kościoła, czy wreszcie socynianom, że, na przykład, do zakresu tolerancji powszechnej nie włączyli ateistów.

Można natomiast słusznie powiedzieć, że każda ze scharakteryzowanych tu postaw wobec tolerancji reprezentuje w swej epoce bardzo wysoki stopień liberalizmu religijnego, być może najwyższy, jaki w owej epoce był, w ramach formacji chrześcijańskiej, możliwy do pomyślenia.

ZBIGNIEW OGONOWSKI (ur. 1924) – profesor filozofii, historyk idei. Wybitny znawca polskiej filozofii XVII wieku, w tym dziejów tolerancji i arianizmu. Redaktor naczelny „Archiwum” w latach 1994–2002, obecnie członek Rady Programowej. W „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” opublikował:

- *Kryteria prawdziwości chrystianizmu u Fausta Socyna*, Tom 9 (1963);
- *Le «Christianisme sans Mysteres» selon John Toland et les Sociniens*. Traduit par Claire Brendel, Tom 12 (1966);
- *Polonica w bibliotece Locke’a*, Tom 18 (1972);

omawianym tu kwestiom zostały przedrukowane w przekładzie polskim w: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*. Teksty wybrał, opracował, wstępem i przypisami opatrzył Z. Ogonowski, Warszawa 1979, cz. I, s. 243–260 (w przekładzie K. Staweckiej), oraz w: *Myśl ariańska w Polsce XVII wieku*, op. cit., s. 214–249 (w przekładzie T. Włodarczyka).

¹⁴ Postulat ten został wyraźnie sformułowany i szeroko rozwinięty przez S. Przypkowskiego w piśmie opublikowanym anonimowo: *Braterska deklaracja na niebraterskie napomnienie [...] ad Dissidentes in Religione uczyniona*, b.m., drukowana prawdopodobnie w Gdańsku w roku 1646. Zob. o tym: Z. Ogonowski, *Spór o Konfederację Warszawską. Starowolski contra Przypkowski (1644–1646)*, [w:] Z. Ogonowski: *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Warszawa 1992, s. 123–138.

TRZY POSTAWY WOBEC TOLERANCJI

- *W sprawie korespondencji Leibniza z Samuelem Crellem*, Tom 27 (1982);
- *Przyppkowski i Locke wobec problemu tolerancji*, Tom 34 (1989);
- *Pierre Bayle o poglądzie socynian na przedwiedzę Bożą i wolną wolę*, Tom 40 (1995);
- *Trzy postawy wobec tolerancji. Włodkowic - Modrzewski - socynianie*, Tom 42 (1997);
- *Lech Szczucki, filozofii historyk niekonwencjonalny*, Tom 47 (2002).

ZBIGNIEW OGONOWSKI (born in 1924) – professor of philosophy, historian of ideas. An expert in the area of Polish philosophy of 17th century, especially in the history of Arianism and problem of tolerance. Editor-in-chief of the "Archive" from 1994 to 2002, now member of the Advisory Board.