

Lech Szczucki (Warszawa)

Heterodoksja XVI wieku wobec problemu tolerancji religijnej

Już na wstępie muszę się zastrzec, że nie zamierzam przedstawiać dziejów walki o tolerancję podjętej przez środowiska heterodoksji szesnastowiecznej, jest to bowiem temat tak obszerny, że nie dałoby się go zamknąć w krótkim wystąpieniu. Próbowałem natomiast spojrzeć na to zagadnienie z innej nieco strony, a mianowicie historyczno-doktrynalnej, przy czym ograniczyłem się do kilku jeno przykładów, w moim mniemaniu charakterystycznych i wyczerpujących z grubsza podstawowe problemy. I jeszcze jedno zastrzeżenie. W referacie moim nie poruszam też problematyki polskiej, uważam bowiem, że nie ma potrzeby, by streszczać raz jeszcze wyniki dotychczasowych badań, tym bardziej że nie dysponuję nowym materiałem źródłowym, który by zmieniał poczynione dotąd konstatacje.

Mówiąc zaś o heterodoksji XVI wieku mam na myśli ów rozległy i dynamiczny ruch religijny, zrodzony niejako na marginesie, choć zarazem pod zasadniczym impulsem reformacji luteranańskiej, zwinglikańsko-kalwińskiej czy anglikańskiej, ruch zresztą płynny, zróżnicowany ideowo i społecznie, choć zarazem konstytuujący tę jedność w nieprzejednanie wrogim stosunku do instytucjonalizmu Kościołów reformacyjnych i w większym jeszcze stopniu Kościoła katolickiego, które to kościoły — z kolei — traktowały z reguły jego przedstawicieli jako wyłączonych ze społeczności chrześcijańskiej i prześladowały z nieubłaganą surowością.

Terminu „tolerancja” używać tu będziemy w sensie wskazanym przez Z. Ogonowskiego¹. Oznaczać więc nim będziemy 1) postulowany system stosunków międzyludzkich umożliwiający istnienie w obrębie określonego społeczeństwa rozbieżności religijnych; 2) postawę polegającą na wewnętrznym pogodzeniu się z istnieniem tego, co odmienne jest od własnych przekonań; 3) zasadę głoszącą, że w walce ideologicznej nie należy posługiwać się siłą ani stosować przemocy.

Historyczna zasługa podjęcia na szerszą skalę problematyki tolerancji przypisywana jest zazwyczaj środowiskom anabaptystycznym, które ze względu na swą liczebność, dyscyplinę wewnętrzną i radykalny program społeczny, stanowią stały niejako

¹ Z. Ogonowski, *Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1958, s. 10 (z uwagi na skrótowy charakter niniejszych uwag ograniczam do niezbędnego minimum referencje bibliograficzne).

punkt odniesienia dla pozostałych środowisk heterodoksyjnych². Intencje, by tak rzec, pierwotne anabaptyzmu wydają się tożsame we wszystkich jego odłamach: świat — czyli otaczająca anabaptystów rzeczywistość społeczno-polityczno-religijna — jest zepsuty i zdegenerowany, zdradził bez reszty Chrystusa ubogiego (lub — by użyć określenia T. Münzera — gorzkiego). Z tej ogólnej diagnozy wyprowadzali atoli ideologowie anabaptyzmu wnioski rozmaite. Przywódcy tzw. rewolucyjnego anabaptyzmu — np. Münzer lub B. Rothmann — doszli więc do wniosku, że zbrojne powstanie antyfeudalne jest jedyną drogą wyjścia. Charakterystyczna dla ideologii religijnej tego ruchu jest adaptacja wątków profetyczno-apokaliptycznych, sięgnięcie do przykładów walk Ludu Wybranego z bałwochwalcami. Stąd też w doktrynie rewolucyjnego anabaptyzmu, który zresztą wykazywał dość daleko posunięty liberalizm wobec indywidualnych poglądów religijnych swych wyznawców, kwestia tolerancji rozpatrywana jest w porządku raczej eschatologicznym, w perspektywie królestwa równości, pokoju i szczęścia, jakie zbudowane zostanie po obaleniu dawnego ustroju.

Do innej natomiast konkluzji doszli — częściowo zresztą pod wpływem represji, jakie spadły na cały ruch — ideologowie tzw. anabaptyzmu pokojowego: Konrad Grebel, Baltazar Hubmaier, Menno Simmons. Wszelka myśl o naprawie „świata” zostaje tu porzucona; skoro jest on całkiem zepsuty, prawdziwi i nieliczni chrześcijanie winni z nim zerwać i realizować zasady ewangelii w separatystycznych gminach wzorowanych na wspólnotach wczesnochrześcijańskich. Anabaptyzm musiał wszakże przyjąć do wiadomości istnienie owego zdegenerowanego świata i ułożyć z nim jakoś swe stosunki, zwłaszcza zaś w delikatnej — i budzącej tyle kontrowersji wewnątrz samego środowiska anabaptystycznego — kwestii stosunku do władzy świeckiej. Akceptując w końcu — zdają sobie sprawę ze schematyczności tego ujęcia — istnienie państwa jako tworu boskiego i zgadzając się nawet z tezą o niezbędności urzędów świeckich (Hubmaier), anabaptyzm wykazywał jednak w praktyce kompletny brak zainteresowania dla celów i zamierzeń tego państwa, zabraniał bowiem — generalnie rzecz biorąc — swym wyznawcom uczestniczenia w jego instytucjach, a co więcej, regulując drobiazgowo ich życie wedle prawa biblijnego, skutecznie paraliżował ingerancję państwa we własne sprawy. Ta swoista neutralizacja wpływów władzy świeckiej dokonywała się ponadto w dwu innych, nader istotnych planach; po pierwsze więc, anabaptysty występowali jako rzecznicy bezwzględnego pacyfizmu, po drugie — co nie mniej ważne — zasada chrzczenia ludzi świadomych, a więc dorosłych, z położeniem nacisku na pełną dobrowolność tego aktu, uderzała bardzo silnie w kościoły zinstytucjonalizowane, automatycznie niejako dotąd zasilane przez nowych wyznawców. Cała polemika wokół kwestii tolerancji toczona przez anabaptystów obraca się wciąż wokół tych zarysowanych kwestii, przy czym postula-

² Por. H. Bender, *The Anabaptists and Religious Liberty in the XVIth. Century*, „Archiv für Reformationsgeschichte”, 44, 1953, s. 32—50; R. H. Bainton, *The Anabaptist Contribution to History*, [w:] R. H. Bainton, *Studies on the Reformation. Series Two*, Boston 1963, s. 199—208. Por. też G. H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia 1963, *passim*. Obszerny zarys ruchu anabaptystycznego w pierwszym, „bohaterskim” jego okresie podaje V. Gastaldi, *Storia dell'anabattismo dalle origini a Münster (1525—1535)*, Torino 1972.

ty ich nie dotyczą tyle, jak sugerują niektórzy historycy, oddzielenia kościoła od państwa, bo to państwo i jego cele są im obojętne: idzie tu głównie o uznanie przez państwo sekciarskiego stylu życia wspólnot nowochrześcijańskich, udzielenie mu milczącej choćby aprobaty i ochrony. Faktem jest atoli, że anabaptyści wielokrotnie występowali z wymownymi apologiami wolności religijnej, w których podkreślali stanowczo nieskuteczność i niemoralność wszelkich prześladowań za wiarę — w tym również i niechrześcijan — jako że jest ona darem boskim, człowiek zaś nie ma żadnego prawa, by korygować słowa Chrystusa, który zakazał wrywania kłokolu przed czasem żniwa, czyli Sądu Ostatecznego. Anabaptyzm wyznaje tedy — by użyć sformułowania E. Troeltscha — „tolerancję idealizmu, który wierzy we własną sprawę i stąd zabrania siły przy jej szerzeniu, a przede wszystkim nie wierzy, by zapanowała ona powszechnie przed dniem sądu”³. Dodajmy już od siebie, że w doktrynie tej nie ma mowy o równouprawnieniu innych wyznań, kwestia bowiem zbawienia związana jest nierozdzielnie z przynależnością do gminy, która dysponuje wyłącznością Prawdy. Wydaje się, że ten właśnie sekciarski stosunek do rzeczywistości sprawił, że anabaptyzm szesnastowieczny nie odegrał samoistnie większej roli w dziejach tolerancji, lecz oddziaływał przede wszystkim na drodze pośredniej, kształtując pewien model religijności, by tak rzec, nieagresywnej, czy też budząc żywe zainteresowanie i współczucie w rozmaitych, nie tylko heterodoksyjnych, środowiskach społecznych.

Eksperymentowi anabaptystycznemu przyglądał się z najwyższą uwagą Sebastian Franck (1499—1542), najwybitniejszy zapewne w XVI wieku ideolog chrześcijaństwa akonfesjonalnego, myśliciel, geograf i historyk, którego idee wywarły poważny wpływ na ukształtowanie się tzw. liberalnego protestantyzmu w stuleciach następnych⁴. Mimo wielkiego szacunku i uznania, jakim darzył on prześladowanych krwawo sekciarzy, Franck wykazywał pełną rezerwę wobec ich prób tworzenia wspólnot wzorowanych na gminach wczesnochrześcijańskich. Franck uważa bowiem, że wszystkie zewnętrzne kościoły straciły rację bytu po śmierci Chrystusa i apostołów, kładąc przy tym nacisk nie tyle na społeczno-polityczne — jak to czynili anabaptyści, datujący zwykle upadek kościoła od panowania Konstantyna Wielkiego⁵ — ile doktrynalno-moralne przyczyny korupcji, jaka wówczas miała nastąpić. Od tego momentu — stwierdza Franck — prawdziwy kościół działa w ukryciu i powołać go na nowo mógłby tylko człowiek wyposażony w specjalne pełnomocnictwo boskie. Zrozumiała tedy jest niechęć Francka do istniejących wspólnot kościelnych, wyrażona dobitnie w sławnej jego wypowiedzi poetyckiej, którą warto może przytoczyć:

„Nie chcę być papistą; mała jest wiara wśród księży i mnichów. Mimo zewnętrznych pozorów serce ich czystym się nie staje; oni to sprawiają, że ludzie stają się

³ E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1923, s. 971 (*Gesammelte Schriften*, t. I).

⁴ Podstawową bibliografią na temat Francka znaleźć można m.in. w antologii *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*, opr. L. Szczucki, Warszawa 1972, s. 215. Por. też ostatnio S. Wollgast, *Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert. Sebastian Franck und seine Wirkungen auf die Entwicklung der pantheistischen Philosophie in Deutschland*, Berlin 1972.

⁵ Anabaptystycznej koncepcji upadku kościoła poświęcił interesujące uwagi F. H. Liettel, *The Anabaptist View of the Church*, Boston 1958, s. 46—76.

małpami. Ceremonie kościelne brzuch im napęniają, brzuch, który jest ich Bogiem. Zdaję sobie sprawę z tego oszustwa i nie dam nim sobie zawrócić głowy [...] Nie chcę być luteraninem; oszustwem i pozorem jest wolność przez Lutra głoszona, która do ruiny a nie zbudowania prowadzi. Nauczając «miej wiarę», «miej wiarę» Luter ogłusza lud i czyni go nieaktywnym [...] Nie chcę być zwinglianinem [...] i oni też nie są nieskazitelni i nie da się obronić ich wiara. Nie czynią pokuty lepiej od innych a jedyną ich troskę stanowi obalenie bałwanów [aluzja do ikonoklazmu zwinglian — L. S.]... Nie chcę być anabaptystą [...] słaby jest ich fundament, bo opiera się tylko na chrzcie z wody. Inne sekty nie chcą o nim wiedzieć [...] stąd anabaptyści tworzą osobne kościoły i cierpią nędzę, nienawiść świata i śmierć. Dlatego też anabaptyści są o wiele bliżsi Bogu niż wymienione grupy.” I stąd konkluzja: „Kto chce więc wejść do królestwa bożego, niech unika sekt i do Chrystusa się zwróci”⁶.

Na gruzach skompromitowanych czy zbyt technicznych wspólnot zewnętrznych wznosi Franck niewidzialny Kościół Ducha, mistyczną wspólnotę tych wszystkich ludzi, którzy niezależnie od rasy i wyznania idą za głosem sumienia, realizując — choćby nieświadomie — nakazy ewangelii. „Odnoszę się bezstronnie do każdego człowieka, nie pytam, w co wierzy, ale jak żyje” powiada Franck. A w innym miejscu, polemizując ze spirytualistą niemieckim Janem Campanusem, autorem dzieła *Contra totum post apostolos mundum*, w którym zawarty był program restytucji pierwotnego chrześcijaństwa, Franck pisze wręcz: „Uważaj też za swych braci wszystkich Turków i pogan, gdziekolwiek by byli, jeśli są bogobojni i postępują sprawiedliwie [...] chociażby nigdy nie słyszeli o chrzcie, a nawet nie znali żadnej historii mówiącej o Chrystusie, żadnego pisma o nim nie poznali i tylko mocy jego doświadczyli poprzez słowo wewnętrzne, które uczynili owocnym”⁷.

Zewnętrzne tedy formy kultu nie mają żadnego znaczenia i wszystkie są w końcu usprawiedliwione, o zbawieniu zaś decyduje wyłącznie postawa moralna jednostki obdarzonej możliwością wyboru między dobrem i złem. Franck nie ma żadnej wątpliwości — i świadomość ta nadaje jego medytacji ton patetycznej goryczy — że ów Kościół Ducha może objąć tylko nielicznych. Większość ludzi bowiem nie chce wcale osiągnąć wolności wewnętrznej i wyrwać się ze stanu duchowej niedojrzałości. Instytucje zewnętrzne — religijne czy polityczne — są więc naturalną niejako koniecznością „człowieka Adamowego” i trwać będą zawsze. Przed dojmującym naciskiem tych zewnętrzności człowiek wolny szukać może schronienia tylko w głębinach własnego sumienia, do których nie ma już dostępu prawo ludzkie. I tu w myśl tego niezłomnego apostoła indywidualizmu pojawia się, jak sądzę, pewne rozdzielenie. Z jednej strony twierdzi on więc, że na zewnątrz, wobec „świata”, trzeba być konformistą, nauczyć się milczeć, słowem praktykować teorię symulacji, którą Kalwin określił mianem nikodemizmu. Tego rodzaju stwierdzenia skłoniły badacza włoskiego Carlo Ginzburga do postawienia (dość ryzykownej zresztą) tezy, że u Francka religia

⁶ Cyt. wg Ph. Wackernagel, *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts*, Bd. III, Leipzig 1867, s. 817—818.

⁷ *Myśl filozoficzno-religijna reformacji...*, s. 227—228.

jest już — po mieszczańsku — sprawą prywatną⁸. Z drugiej atoli strony nie sposób nie zauważyć, że ów niewidzialny kościół Francka obdarzony jest tymi cechami, które anabaptyzm uważał za znamiona prawdziwego kościoła: cierpienia, niedole i prześladowania są jego losem. Heretykiem bowiem jest ten, kto głosi prawdę: „Któż wierzył, że Chrystus, jego apostołowie i ubogie gminy pierwotnego kościoła stanowią lud boży? Nikt. Wszyscy traktowali ich jako heretyków i dopiero, gdy ich uciemieżyli, wówczas byli usatysfakcjonowani”⁹. Myślę, że to rozdwojenie wyraża nader wymownie nieprzewycięzalną rozterkę intelektualisty, który, skazując się świadomie na całkowitą beczynność, uważa jednak, że jego moralnym obowiązkiem jest współczucie i poparcie dla prześladowanych.

Rolę tedy Francka w historii walki o tolerancję w XVI wieku można scharakteryzować ogólnie tak oto: Podczas gdy jego koncepcja Kościoła Ducha przyjęta została bez zastrzeżeń przez niewielkie tylko grupy mistyków i wizjonerów, idea rozdziału kościoła jako dystrybutora kultu od religii będącej sprawą jednostki, interioryzacja oraz indywidualizacja przeżycia religijnego, akcentowanie moralnych treści chrystianizmu, oddziaływały potężnie na środowiska heterodoksyjne, zwłaszcza holenderskie, odbiły się wreszcie głośnym echem w twórczości człowieka, którego dzieło tworzy epokę w dziejach walki o tolerancję — Sebastiana Castelliona (1515—1563)¹⁰. Ponieważ wśród heretyków zachodnioeuropejskich XVI w. jest to postać znana w Polsce może najlepiej — któż zresztą nie pamięta tej symbolicznej wręcz sceny, kiedy to garstka polskich scholarów urządza manifestacyjny pogrzeb zaszczytemu przez fanatyków myślicielowi¹¹ — ograniczymy się do kilku tylko spostrzeżeń.

Cały splot okoliczności sprawił, że proces i śmierć Michała Serveta, spalonego w Genewie 22 października 1553 r., stał się procesem stulecia, a zarazem początkiem wielkiej polemiki na temat tolerancji. Gdy sympatyzujący z hiszpańskim heretykiem anonimowy autor *Historii śmierci Serveta* stwierdza, że „cała ta sprawa wzburzyła wielu pobożnych mężów i wywołała niebывale zgorzenie”¹², to rejestruje nie tylko gwałtowną reakcję środowisk heterodoksyjnych, których ośrodkiem był bazylejski krąg Castelliona, lecz ma również na myśli zaniepokojenie nielicznych wprawdzie, lecz niekiedy wpływowych przedstawicieli środowisk protestanckich. Jawna ingerencja konsystorza genewskiego z Kalwinem na czele w przebieg procesu, okrutna śmierć człowieka znajdującego się w Genewie tylko przejazdem, triumfalna wręcz apologia procesu i wyroku ogłoszona przez Kalwina niemal natychmiast po całej sprawie, nasuwały w sposób oczywisty analogie do postępowania inkwizycji katolickiej. „Nie możemy większej przysługi wyświadczyć papistom — pisał do Kalwina

⁸ C. Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino 1970, s. 132. Nieślusnie jednak twierdzi autor, że w liście do Campanusa brak jest usprawiedliwienia symulacji religijnej — por. sformułowania końcowe listu (*Myśl filozoficzno-religijna reformacji...*, s. 233).

⁹ G. Fraccari, *I mistici protestanti*, [w:] *Grande antologia filosofica*, t. 8, Milano 1964, s. 1518.

¹⁰ Najważniejszą literaturę przedmiotu podaje G. Radetti we wstępie do wyboru pism Castelliona *O wierze, wątpliwości i tolerancji*, Warszawa 1963, s. XLI—XLIII.

¹¹ Por. słowo wstępne do cytowanego w przyp. 10 wyboru pism Castelliona, s. VIII—X.
¹² *Michał Servet. Wybór pism i dokumentów*, opr. L. Szczycki, Warszawa 1967, s. 246.

Mikołaj Zurkinden, sekretarz republiki berneńskiej — niż gdy oburzając się na ich okrucieństwo sami na to samo pozwalamy, wznosząc u siebie prywatną katownię”¹³. Zurkinden nie znał jeszcze zapewne (jeśli kiedykolwiek zresztą poznał je w ogóle) wcześniejszych konszachtów Kalwina z inkwizycją katolicką w Vienne, które doprowadziły Serveta do ucieczki z tego miasta i przybycia do Genewy. Wiadomość ta znana była natomiast dobrze w środowiskach heterodoksji, złożonych — co szczególnie podkreślić należy — z wygnańców z krajów katolickich i wywarła wśród nich ogromne wrażenie. Z tą chwilą nadzieje, jakie wiązali z reformacją kalwińską, zostały ostatecznie już przekreślone¹⁴.

Jeśli pierwsze rozprawy polemiczne wymierzone przeciw ortodoksji genewskiej mają charakter typowej publicystyki *ad hominem*, obliczonej głównie na skompromitowanie Kalwina, Castellion — mam tu zresztą na myśli nie tylko napisany w głównej mierze przez niego słynny traktat *De haereticis an sint persequeundi*, lecz również *Contra libellum Calvini* i spoczywającą dotąd jeszcze w rękopisie, znaną tylko we fragmentach, polemikę z Bezą¹⁵, jak wreszcie traktat *De arte dubitandi* — traktuje proces genewski z perspektywy daleko szerszej i głębszej.

Castelliona doktryna religii, z której wynika cała jego koncepcja tolerancji, ukształtowała się pod wpływem humanizmu renesansowego, w szczególności Erazma, oraz mistycyzmu niemieckiego (Tauler, Tomasz z Kempis¹⁶, Franck). Stąd też bierze się tak charakterystyczny dla niego optymizm poznawczy, przekonanie o godności człowieka, który dysponuje swobodnie swymi czynami i obdarzony jest przez miłosiernego i łaskawego Boga naturalną skłonnością do czynienia dobra, a przy odpowiednim wysiłku moralnym może stać się doskonały. Powołanie człowieka polega na realizacji nakazów ewangelii — religia zaś już jest dla Castelliona przede wszystkim doktryną moralną.

Przy takich założeniach spory dogmatyczne są czymś absurdalnym, oddalają bowiem tylko ludzi od ich zadań istotnych, a co więcej, rodzą nienawiść i zbrodnie: „Rozprawiamy nie o drodze, którą by można było dojść do Chrystusa, to znaczy nie o poprawie życia, ale o stanie jego i funkcji, a mianowicie — gdzie on teraz przebywa, co czyni, w jaki sposób zasiada po prawicy Boga, w jaki sposób tworzy jedno z Ojcem. Podobnie o Trójcy i predestynacji, o wolnej woli, o Bogu, o aniołach, o stanie, w jakim znajduje się dusza, i o innych tego rodzaju rzeczach, które do osiągnięcia zbawienia przez wiarę nie są wcale aż tak konieczne, aby je poznać, skoro bez ich znajomości zbawieni zostali celnicy i nierządnicę”¹⁷.

Dochodzimy w ten sposób do teorii prawd koniecznych i niekoniecznych do zbawienia, która w systemie Castelliona odgrywa wielką rolę. Całe zagadnienie nie było

¹³ *Ibid.*, s. 288.

¹⁴ Por. interesujące uwagi E. Feist Hirsch, *Castellio's „De arte dubitandi” and the Problem of Religious Liberty*, [w:] *Autor de Michel Servet et de Sébastien Castellion*, recueil publié sous la direction de B. Becker, Haarlem 1953, s. 244—258.

¹⁵ B. Becker, *Un manuscrit inédit de Castellion*, w: *Castellioniana. Quatre études sur Sébastien Castellion et l'idée de la Tolérance*, Leiden 1951, s. 101—111.

¹⁶ Por. D. Cantimori, *Note su alcuni aspetti del misticismo del Castellione e della sua fortuna*, [w:] *Autour de M. Servet et de S. Castellion*, s. 239—243. Zagadnienie wpływu doktryny Francka na poglądy Castelliona nie zostało dotąd wyczerpująco przedstawione.

¹⁷ *O wierze, wąpieniu i tolerancji*, s. 4—5.

nowe, gdyż myśliciel bazylejski nawiązywał do ekumenicznych koncepcji protestanckich, jednakże w sposób drastyczny ograniczył on ową liczbę prawd do zbawienia niezbędnych, które sprowadzały się w istocie do wiary w Boga i Chrystusa. Redukując zasadniczo liczbę dogmatów do kilku podstawowych, uniwersalnie akceptowanych, Castellion liczył na to, że uwolnienie chrześcijaństwa od bagażu zbędnych twierdzeń odbierze sens prześladowaniom religijnym, które właśnie przez nie są powodowane. Teoria prawd koniecznych wiązała się zresztą ściśle z poglądem Castelliona na *Pismo św.* W odróżnieniu od Kalwina, który uważał, że w *Biblii* zawarte są tylko bardzo nieliczne miejsca ciemne, które Bóg pozostawił w tym celu, by człowiek mógł ćwiczyć się w pokorze, Castellion zajmował w tej kwestii postawę agnostyczną¹⁸.

„Lecz w sprawach chrztu, wieczerzy, usprawiedliwienia, predestynacji trwają śmiertelne spory. Dlaczego? Z pewnością dlatego, ponieważ w boskich księgach podano nam te sprawy w sposób niejasny. Gdyby bowiem w równej mierze były oczywiste te sprawy, z pewnością nikt by w nie nie wątpił... Bóg chciał, by [księgi święte] były niejasne, w tym celu, żeby przemyślność ludzka miała pole działania, na którym by rozwijała swą sprawność i żeby w ten sposób zdobywała sobie pokarm dla duszy z nie mniejszym znojem niż zdobywa pokarm dla ciała”¹⁹.

Skoro większość zagadnień doktrynalnych, wokół których toczą się zażarte spory teologów i giną ludzie, przekazana została w *Pismie* w sposób celowo niejasny, to żadnych podstaw nie mają prześladowania w imię tych niejasnych kwestii prowadzone. „Wszystkie sekty uważają, że znajdują się w posiadaniu słowa bożego i uważają je za pewne [...] Kalwin powiada, że jego słowo jest pewne, a one — że ich. Kalwin twierdzi, że są one w błędzie i chce być ich sędzią — one postępują analogicznie. Któż ma być sędzią? Któż ustanowił Kalwina sędzią nad wszystkimi sektami, które on sam miałby mordować!”²⁰.

W tej sytuacji szermowanie pojęciem „herezja” jest tylko nędzną gierką słowną, albowiem:

„W gruncie rzeczy, kiedy wielokrotnie zadawałem sobie pytanie, co to jest herezyk, nie mogłem wymyślić nic innego niż to, że za herezyka uważamy każdego, kto różni się od nas w zapatrywaniach”²¹. Jeśli więc uważamy — stwierdza w innym miejscu Castellion — że za herezję trzeba karać śmiercią, to z uwagi na fakt, że świat podzielony jest na ogromną ilość wzajemnie zwalczających się kościołów i sekt, nie pozostaje nic innego jak totalna wojna wszystkich ze wszystkimi²².

Pamiętać ponadto należy, że przy rozpatrywaniu cudzych opinii niezmiernie ważna jest intencja, z którą są one wypowiedane. Opinie mogą być błędne, intencje natomiast — rozumiane przez Castelliona jako najgłębsza wiara w te opinie — w żadnym razie. Servet mógł uniknąć śmierci, gdyby odwołał swe poglądy, jednakże

¹⁸ Bardzo wnikliwe uwagi poczynił w tej kwestii R. H. B a i n t o n, *Sebastian Castelleo Champion of Religious Liberty*, s. 168.

¹⁹ *O wierze, wątpieniu i tolerancji*, s. 120—121, 123.

²⁰ [S. Castellion], *Contra libellum Calvinii in quo ostendere conatur haereticos iure gladii coercendos esse*, bm. 1612, k. H.

²¹ *O wierze, wątpieniu i tolerancji*, s. 15.

²² *Contra libellum Calvinii*, np. k C₇, F_{6v}.

nie uczynił tego, gdyż nie chciał kłamać wbrew swym przekonaniom. Najwybitniejszy znawca Castelliona, Roland Bainton, który zwrócił uwagę na to ostatnie twierdzenie, akcentując zarazem jego nowatorstwo, choć i kontrowersyjność, podkreśla słusznie, że dokonana przez Castelliona rehabilitacja subiektywnych intencji ma na celu zachowanie integralności moralnej jednostki, która ulega kompletnemu rozbięciu w chwili, gdy strach i przemoc zmuszają ją do zmiany przekonań. Szlachetny błąd jest tedy bliższy prawdy niż nieszlachetna poprawność, integralność moralna ważniejsza zaś od dogmatycznej prawowierności²³. Castellion wiele miejsca poświęca też na wykazywanie zgubnych — pod względem moralnym, społecznym i politycznym — skutków hipokryzji. Kto natomiast „woli raczej życie utracić niż głosić poglądy, o których nie jest przekonany (bo przecież by grzeszył, gdyby tak czynił, a kto go do tego zmusza, do grzechu go zmusza), nie ma, jak sądzę, powodu, aby się trzeba było obawiać, że człowiek taki da się znieprawić przez pieniądz albo przez co innego. Zaiste, jestem święcie przekonany, że w ogóle nie ma ludzi posłuszniejszych władzom i urzędowi publicznym niż ci, którzy szczerze Boga się boją i w sprawach, które wierzą, wiernymi się okazują. Posłuszeństwo natomiast u wszystkich innych jest w gruncie rzeczy obłudne i nie trwa dłużej niżli bądź strach je wymusza, bądź korzyść przynęca”²⁴.

Podsumujmy pokrótce dotychczasowe rozważania. Castellion jest rzecznikiem pełnego równouprawnienia wszystkich kościołów, sekt czy jednostek, które akceptują *fundamentalia fidei*. Jeśli idzie o inne społeczności wyznaniowe (Turcy, Żydzi), to jego wypowiedzi w tym względzie są, o ile się nie mylę, tak ogólne, że trudno jest na ten temat coś powiedzieć. Należy wszakże zwrócić uwagę na fakt, że z tej tolerancji Castellion wyłącza ateistów, a nawet uważa, że urzędy świeckie mają prawo ich karać, aczkolwiek kara śmierci jest tu z góry wykluczona. Niektórzy badacze zarzucają tu Castellionowi niekonsekwencję, sądzę jednak, że rację ma Ernst Troeltsch, który podnosi, że nie jest to niekonsekwencja, lecz logiczne następstwo „spirytualistycznego umotywowania tolerancji”²⁵. Bez trudu zresztą można zauważyć inne słabe punkty doktryny Castelliona, która obciążona jest cechą idealistycznego utopizmu. Mam tu na myśli nie tylko niedowład propozycji praktycznych zmierzających do uzdrowienia sytuacji w zwaśnionym chrześcijaństwie, które u Castelliona przybierają z reguły charakter ogólnikowych jeno wezwań do zgody, jedności i zaprzestania prześladowań. Ta słabość pozytywnego, by tak rzec, programu szczególnie ostro załamuje się bowiem w kwestii stosunków władza świecka — kościół. Castellion poświęca temu zagadnieniu bardzo mało uwagi, szkicując tylko najogólniejsze rozwiązania. Urząd tedy nie ma żadnych praw do zajmowania się sprawami religijnymi, jego obowiązkiem jest tylko ochrona obywateli, karanie zbrodni pospolitych i czuwanie nad dobrymi obyczajami, aczkolwiek zachowuje nadal swe — prawda że ograniczone — kompetencje w wypadku jawnych i czynnych ateistów. Istnieje więc pewien, choć przez Castelliona bliżej nie sprecyzowany, styk wzajemnych interesów

²³ R. H. Bainton, *Sebastian Castelleo Champion of Religious Liberty*, s. 174—175.

²⁴ *O wierze, wątpieniu i tolerancji*, s. 28.

²⁵ Troeltsch, *op. cit.*, s. 891 przyp. 485.

urzędu i kościoła, który dokonuje się na polu moralności publicznej. Z drugiej strony jednak, w koncepcji kościoła Castelliona, nigdy bodaj zresztą systematycznie nie wyłożonej, dochodzą wyraźnie do głosu elementy spirytualistyczne, wyrażające się w eksponowaniu roli kościoła nie jako organizacji zewnętrznej, lecz niewidzialnej wspólnoty skupiającej tych, co praktykują zasady miłości Boga i wypełniają przykazania. Ponieważ Castellion był zasadniczym przeciwnikiem wszelkiej symulacji, konsekwencje dezintegracyjne takiej postawy w stosunku do każdej organizacji kościelnej zdają się oczywiste²⁶.

Gdy wspominamy wszakże o tych wszystkich ograniczeniach czy załamaniach poglądów Castelliona, nie sposób zarazem zapomnieć, że ten skromny profesor greki na uniwersytecie bazylejskim nie miał nigdy żadnych aspiracji politycznych i chwycił za pióro, by potępić sędziów Serveta wyłącznie z pobudek religijno-humanitarnych. I stąd ma częściowo rację Peter Bietenholz, gdy stwierdza, że „przed Wolterem nikt [poza Castellionem] nie uświadomił sobie tak jasno, że inkwizytorzy wszystkich wyznań nie mogą być zwyciężeni przy pomocy argumentów prawnych, ścisłych definicji i skomplikowanych teorii. Należy raczej poruszyć sumienie publiczne i wywołać oburzenie moralne”²⁷.

Jeśli powiedziałem, że Bietenholz ma rację tylko w części, to dlatego, że w kilkanaście lat po *De haereticis* Castelliona ukazało się dzieło, bardziej jeszcze niż to pierwsze poczytne, czynne w kulturze europejskiej aż do XVIII wieku, które problem tolerancji religijnej próbowało jednak ująć od strony innej — mam tu na myśli *Stratagemata Satanae* Jacopo Aconcia (zm. ok. 1566)²⁸. Aconcio, postać zresztą w Polsce całkowicie zapoznana, choć w XVI i XVII wieku dzieła jego cieszyły się znaczną popularnością w środowiskach naszych antytrynitarzy²⁹, należy — generalnie biorąc — do tej samej co Castellion formacji ideowej i bez trudu możemy wykazać liczne powinowactwa jego myśli z doktryną autora *De haereticis*: dążenie do eliminacji zbędnej nadbudowy dogmatycznej, położenie nacisku na moralne i osobiste, by tak rzec, aspekty religii, przekonanie o godności człowieka — oto wątki, które również u Aconcia występują z notoryczną regularnością. Jednakże pomiędzy obu myślicielami występują też różnice, i to różnice, jak się zdaje, znaczące. W przeciwieństwie do Castelliona, którego horyzonty myślowe wyznacza w znacznej mierze tradycyjny, „literacki” humanizm, w postawie Aconcia dochodzi już do głosu nowa orientacja intelektualna. Zainteresowania Aconcia dla problematyki religijnej, aczkolwiek bardzo trwałe i silne, stanowią w pewnym sensie uboczny nurt jego aktywności, ześrodkowanej wokół działalności służby publicznej i działalności technicznej. Do

²⁶ R. H. Bainton, *Sebastian Castellio Champion of Religious Liberty*, s. 175—176.

²⁷ P. Bietenholz, *Mino Celsi and the Toleration Controversy of the Sixteenth Century*, „Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance”, 34, 1972, s. 38—39.

²⁸ Por. *Dizionario biografico degli italiani*, t. 1, Roma 1960, s. 154—159 (art. Delio Cantimorigio wraz z bibliografią).

²⁹ Historia recepcji myśli Aconcia w środowisku antytrynitarzym czeka wciąż na opracowanie. Tytułem przykładu zwracam tylko uwagę na *Rozmowę o szczerzej znajomości Boga* (1567) dyteisty Stanisława Wiśniowskiego, w której wpływ *Stratagemata* — *explicito* zresztą cytowanych (*Literatura ariańska w Polsce XVI wieku*, opr. L. Szczucki i J. Tazbir, Warszawa 1959, s. 437) — jest bardzo widoczny. Por. też dzieło cyt. w przyp. 33..

chwili swej ucieczki z Włoch w 1557 *religionis causa* Aconcio pełnił rozmaite funkcje dworskie i urzędowe i tam też zdobył wykształcenie prawnicze, które nadało jego książkom charakterystyczną zwięzłość i precyzję. Po krótkim pobycie w Szwajcarii (gdzie wszedł w zażyłe kontakty z heterodoksyjnym środowiskiem bazylejskim) i w Wiedniu, Aconcio przeniósł się do Anglii, w której też szybko zrobił błyskotliwą karierę jako inżynier wojskowy oraz wynalazca, twórca wreszcie i realizator śmiałego planu osuszenia bagien wokół Tamizy. Związany ze środowiskiem dworskim licznymi i wpływowymi przyjaźniami, cieszący się łaską królowej Elżbiety, miał natomiast szereg poważnych konfliktów na tle swych liberalnych poglądów religijnych z władzami „kościółw cudzoziemskich” w Londynie i od 1563 r. aż do swej śmierci nie należał bodaj do żadnego zboru.

Z takich to doświadczeń i zainteresowań wyrosła też twórczość Aconcia, nader zresztą charakterystyczna dla jego umysłowości: obok traktatu *Ars muniendorum oppidorum* wyszły spod jego pióra dzieła z zakresu logiki, metodologii historii, a wreszcie szereg utworów religijnych, wśród których na pierwszym miejscu znajduje się obszerny traktat *Stratagemata Satanae*, ogłoszony po raz pierwszy w 1564 roku, którym pokrótce się zajmiemy. Trudno jest wynaleźć formułę charakteryzującą lapidarnie treść tej książki — nie jest to bowiem tylko, jak się zdaje, traktat o obronie tolerancji religijnej, a również podręcznik normatywnej, by tak rzec, erystyki, próba psychologicznego i częściowo socjologicznego opisu powstawania postaw agresywnych *in genere*, metodyka wreszcie — by użyć szczęśliwego sformułowania Paolo Rossiego — współżycia między ludźmi³⁰. Ta wielostronność dzieła sprawiła też zapewne, że doczekało się ono licznych wydań w XVI i XVII wieku³¹.

Nie będą omawiał wszystkich tych aspektów, ograniczając się tylko do niektórych problemów ściśle związanych z naszym tematem. Najpierw jednak należy wyjaśnić, co Aconcio rozumie przez owe *Satanae stratagemata*. Są to rozmaitego rodzaju pułapki, zasady czy sztuczki, za pomocą których usiłuje on zapanować nad człowiekiem, przy czym Aconcio traktuje niekiedy szatana jako realnie istniejącego ducha nieczystego, niekiedy zaś — i ten aspekt zdaje się go interesować w głównej

³⁰ P. Rossi, *Giacomo Aconcio*, Milano 1952, s. 99.

³¹ Por. bibliografię edycji *Stratagemata*, którą zestawił Rossi, *op. cit.*, s. 126—127. Jako swego rodzaju ciekawostkę warto odnotować, że choć *Stratagemata* znalazły się już w apendyksie do tzw. indeksu trydenckiego z 1564 r., to przy końcu XVII w. stanęły znów na porządku obrad kongregacji indeksu. Trudno powiedzieć, jakie przyczyny spowodowały to spóźnione zainteresowanie, ocena wszakże końcowa, jak to wynika z opinii anonimowego cenzora z maja 1665, była jednoznacznie negatywna: „Secundus [liber — scil. *Stratagemata* — L. S.] videtur etiam prohibendus, propterea quod laudat Elisabetham Angliae Reginam contra fidem historiarum eandem Divam appellat. Insinuat in dubiis, quae circa fidei articulos occurrunt, recurrendum esse ad spiritum uniuscuiusque privatum. Paucula (inquit) tantummodo credere necesse est necessitate mediis, ergo de ceteris quicquid crediderim parum interest ea pro libito, vel affirmare potius, vel negare. Existimat summum pontificem non habere facultatem condendi novas leges. Missae sacrificium rem esse abominabilem et satanae inventum. Confessionem esse politicum stratagematum. Confessarios appellat per contemptum sacrificulos. Omnia opera quavis secundum speciem bona, credit esse peccata mortalia, in quibus nullam putat esse vim satisfaciendi pro peccatis” (Bibl. Watykańska, ms. Barb. lat. 3146, k. 36v.). Ponieważ akta kongregacji indeksu — dostępne w Bibliotece Watykańskiej — zachowały się w stanie szczątkowym, nie mogłem prześledzić do końca całej sprawy.

mierze — jako zło tkwiące w naturze ludzkiej. *Stratagemata satanae* nie są bynajmniej podręcznikiem demonologii: Aconcio chce uświadomić czytelnikowi to zło, jakie działalność szatana — której celem głównym jest sianie powszechnej niezgody — spowodowała i powoduje w „rzeczypospolitej chrześcijańskiej” i wskazać odpowiednie środki, które działalność tę mogą ograniczyć w sposób zasadniczy. Używam tu rozmyślnie słowa „ograniczyć“, gdyż Aconcio nie żywi bynajmniej przekonania, iżby sytuację można było szybko uzdrowić. W porównaniu z Castellionem jest on pesymistą w poglądach na naturę ludzką: „człowiek — powiada (i w stwierdzeniu tym zdają się pobrzmiwać tony Machiavellovskie) — jest z natury swej zuchwały, pyszny, nieumiarkowany, skąpy, kłótniwy, zazdrosny, zdradliwy, kłamliwy, mściwy, zaślepiiony, nierozważny, uparty, bezbożny, do każdego występkę stworzony”³².

Z obserwacji tej jeden płynie wniosek zasadniczy, który — jak wnikliwie zauważył monografista Aconcia — leży u podstaw rozważań włoskiego heretyka. Skoro człowiek ma tyle zasadniczych wad (za najważniejszą z nich uważa Aconcio przyrodzoną niejako skłonność do narzucania swych poglądów innym), to jedyny ratunek leży w kompromisie³³. Stąd też realizm i swoisty pragmatyzm Aconcia, unikanie za wszelką cenę rozwiązań kategorycznych i jednoznacznych, stałe akcentowanie niebezpieczeństwa wszelkich stwierdzeń autorytatywnych i głoszenie zasady poszanowania wszystkich poglądów.

Rozbicie chrześcijaństwa na liczne, skłócone wzajemnie kościoły i sekty można więc będzie przezwyciężyć dopiero na drodze długotrwałej dyskusji pomiędzy zainteresowanymi stronami, „droga zaś do znalezienia prawdy powinna być taka: znalazłszy wykładnię, która zdaje się wspierać nasze zdanie, stanąć na stanowisku przeciwnym i pilnie rozważyć, jakie mogą być przeciwko niemu argumenty, nie zaś od razu zwycięstwo przypisywać sobie. W ten sposób ludzie mający sprzeczne opinie nie będą ich podtrzymywać w nieskończoność, lecz w końcu kiedyś błędzący przyznają rację tym, których pogląd jest słuszny”³⁴.

Aconcio bardzo szczegółowo zastanawia się nad zasadami prowadzenia dysput na tematy religijne, w nieprzestrzeganiu bowiem tych zasad widzi ogromne niebezpieczeństwo, gdyż przeradzają się one bądź w próżne popisy retoryczne, bądź też — z uwagi na kalumnie, jakimi obrzucają się zwaśnione strony, prowadzą tylko do wzmocnienia wzajemnej wrogości.

„Gdy więc argumentujesz na rzecz jednej lub drugiej strony, wstrzymaj się od wypowiadania zdań tego typu: «cóż to za bezbożność, cóż to za zuchwałość, cóż to za głupota głosić podobne poglądy». Matematycy przytaczają dowody niezmiernie pewne i solidne, nie znajdziesz w nich wszakże żadnego z przytoczonych tu słów, które nie nadają dowodzeniu ani pewności, ani jasności”³⁵.

Z drugiej strony Aconcio podnosi stale, że tylko nieskrępowane rozstrzygnięcie

³² G. Aconcio, *Stratagematum Satanae libri VIII*, a cura di G. Radetti, Firenze 1945, s. 18 (odtąd: *Stratagemata*).

³³ Ch. D. O'Malley, *Jacopo Aconcio*, Roma 1955, s. 131 i 151.

³⁴ *Myśl filozoficzno-religijna reformacji*, s. 441.

³⁵ *Stratagemata*, s. 130.

spraw religijnych — i to w możliwie najszerszym gronie — jest jedynym sposobem dojścia do prawdy:

„Jeśli każdy będzie mógł swobodnie czcić i kultywować tę religię, którą wybierze, to biorąc pod uwagę wielką różnorodność temperamentów i umysłowości, bardzo wielka będzie również rozbieżność poglądów i opinii, tak że każdy będzie miał przeciwnika, z którym nie będzie się zgadzał; ponieważ nie znajdzie się niemal nikt, z kim by można się zgodzić, wynikać musi stąd, że wielu ludzi będzie wątpić, w co należy wierzyć i czego się trzymać. Ten, kto wątpi, pobudzany jest do szukania prawdy, i dziwne byłoby, gdyby przy wielkiej ilości poszukujących ktoś by jej nie znalazł: odnalazszy prawdę i po zbadaniu opinii poszukujących (pod warunkiem, że istnieć tu również będzie wolność dyskusji) musi ona koniecznie zwyciężyć. Stąd wynika, że królestwo szatana nie może długo współistnieć z wolnością poglądów religijnych. A jeżeli wolność mu nie odpowiada, wynika stąd, że odpowiada mu takie prawo, które wolność swą ogranicza i ciemieży”³⁶.

Swoboda dyskusji ma jeszcze jedną zasadniczą zaletę, ponieważ ujawnia błędne poglądy i w ten sposób zmusza do nieustannej pracy tych ludzi, którzy kierują kościołem. Dyskusja wewnętrzna jest więc dla Aconcia dowodem duchowej przężności kościoła, jej brak zaś świadczy o postępującej jego degeneracji.

Aczkolwiek Aconcio, zgodnie ze swym kompromisowym stanowiskiem, nader ostrożnie formułuje zarzuty, to zdaje się nie ulegać wątpliwości, że najwierniejsze narzędzia szatana upatruje w stanie duchownym. Jego zdaniem, duchowni protestancy stworzyli zamkniętą kastę, broniącą zażarcie swej wyłączności do interpretowania i tłumaczenia *Pisma*, i w ten sposób powstała między nimi a resztą społeczeństwa ogromna przepaść. Z jednej bowiem strony nakłada się wędzidło tym prostym ludziom, którzy szczerze są zainteresowani w problemach religijnych i nie chce się z nimi dysputować — bo są nieuczeni — z drugiej zaś strony rośnie lawinowo nieużyteczna wiedza teologiczna.

„Ponieważ istnieje już taka wielka liczba komentarzy do *Pisma świętego*, nauczyciele zaś nie chcą, by ich działalność wydawała się niepotrzebna lub niewielki przynosząca pożytek, pragną za to by studenci znaleźli w ich komentarzach coś nowego albo wymyślają nowe obiekcje, które następnie rozwiązują, albo wypowiadają się przy pomocy nowych sformułowań, albo wreszcie wymyślają nowe kwestie. Jest to zwykła strata czasu. Co gorsza, wielu z tych nauczycieli nie zadowala się samym tylko wykładaniem, lecz ogłaszają oni wciąż drukiem nowe elaboraty i w ten sposób rośnie zatrważająco zatruwająca umysły pseudowiedza”³⁷.

Niechęć Aconcia do abstrakcyjnej scholastyki, przeciwstawianej stale żywemu doświadczeniu religijnemu jednostki, każe mu sformułować tezę, że „tylko ta doktryna może być pożyteczna, która przynosi jakąś korzyść praktyczną, ponieważ jeśli zasada się tylko na czystej spekulacji i nie prowadzi do żadnego działania, należy uznać ją za czczą i próżną”³⁸.

³⁶ *Ibid.*, s. 412.

³⁷ *Ibid.*, s. 86.

³⁸ *Ibid.*, s. 78.

Stanowisko to prowadzi Aconcia do sformułowania doktryny prawd koniecznych do zbawienia, czyli zespołu nielicznych podstawowych twierdzeń doktrynalnych tak pomyślanych, że negacja jednego z nich pociągnęłaby automatycznie za sobą podanie w wątpliwość całej nauki chrześcijańskiej. Jak się zdaje, koncepcja ta, analogiczna niemal do referowanej poprzednio koncepcji Castelliona, odgrywa w intencjach autora *Stratagemata* rolę nie tylko ireniczną, lecz ma zapewnić wiernym szeroki udział w kierowaniu sprawami kościelnymi, zaanektowanymi teraz przez profesjonalnych teologów.

W przeciwieństwie do Castelliona daleko też obszerniej i precyzyjniej rozważa Aconcio sprawę wzajemnych stosunków pomiędzy władzą państwową a kościołem. Intencja główna jego wywodów polega na tym, by ograniczając w maksymalnym stopniu prerogatywy władzy świeckiej w sprawach religii nie rezygnować zarazem z jej pomocy tam, gdzie zachodzi niebezpieczeństwo rozpanoszenia się teokracji. „Trzeba upomnieć urzędników świeckich [...] aby nie stali się katami na służbie pastorów [...] Nie nakazano im bowiem, by słuchali się jakichkolwiek ludzi, lecz by sami czytali w księdze praw”³⁹. Urzędy świeckie nie mogą tedy pod żadnym pozorem karać heretyków — słowo to jest dla Aconcia typową „zasadzką szatana” — z tej prostej przyczyny, że brak im wszelkich kompetencji; z sarkazmem występuje też autor *Stratagemata* przeciw rozróżnieniu pomiędzy urzędem pobożnym, tj. ewangelickim, a niepobożnym: „Ale któż to miecz nosząc, nie chciałby uchodzić za zbożnego, a za heretyka uważać tego, kto w doktrynie religijnej przeciwnego niż on jest zdania?”⁴⁰.

Kompetencjom urzędu pozostawia jednak włoski heretyk bałwochwalców, ateistów i apostatów, przy czym — o ile można sądzić z jego ogólnikowych na ten temat wywodów — chodzi mu raczej tylko o nadzór policyjny nad takimi ludźmi, a nie o ich karanie⁴¹. Ponadto Aconcio domaga się od urzędu, aby interweniował w sprawy religijne, w tym mianowicie przypadku, gdy jedna ze stron używa argumentów, które podważają dobre imię przeciwnika⁴².

Skuteczność tedy tolerancji zapewnić ma w doktrynie Aconcia demokratyczny w pełni kościół, w którym ścierają się różne, nawet błędne poglądy — herezja jest tu więc, by użyć jego słów, „podniecią, bez której [pobożni — *L. S.*] oddaliby się lenistwu i popadliby powoli w całkowitą ignorancję”⁴³ — kościół używający jedynie metod perswazji, a co najwyżej ekskomuniki, która nie może być zresztą upokarzająca, oraz w pewnej mierze państwo, które wprawdzie nie ma prawa wnikać w sprawy religijne, czuwa jednak nad tym, by szerzący niebezpieczne teorie apostaci czy ateści trzymani byli w ryzach, i powściąga zarazem tych wszystkich, co pod płaszczykiem religii usiłują rozgrywać prywatne spory.

Aconcio — jak się rzekło — podniósł herezję czy błędny pogląd do roli twórczego zaczynu intelektualnego. Czynił to zresztą świadomy w pełni trudności, jakie

³⁹ *Ibid.*, s. 450.

⁴⁰ *Myśl filozoficzno-religijna reformacji*, s. 449.

⁴¹ Por. O'Malley, *op. cit.*, s. 163—166.

⁴² *Ibid.*, s. 148.

⁴³ *Myśl filozoficzno-religijna reformacji*, s. 448.

mogą stąd wyniknąć, ale, jak podkreślał, drastyczne nawet różnice w poglądach są niczym w porównaniu z tyranią, jaką rodzi sojusz sfanatyzowanego kleru z władzą świecką. Dla jednostki ludzkiej tolerancja ma zresztą jeszcze dodatkowe znaczenie, stanowi bowiem zwycięstwo nad zwierzęcymi instynktami i popędami, czyli tyranią, która znajduje się w sercu każdego człowieka: „nemo est nostrum, qui non suum in pectore papatum sustentet”⁴⁴.

Ten pobieżny przegląd stanowisk kilku reprezentantów heterodoksji szesnastowiecznej nie upoważnia oczywiście do wysnuwania wniosków bardziej ogólnych, ograniczę się więc do jednego tylko spostrzeżenia. Wszyscy bodaj wspomniani w toku niniejszych rozważań heretycy przekonani byli, że prawda religijna ma charakter absolutny, co łączyło ich — paradoksalnie — z przedstawicielami ortodoksji katolickiej i protestanckiej. Gdy jednak dla ortodoksów prawda ta, skodyfikowana w sztywnych formułach doktrynalnych, podlegać musiała szczególnej ochronie w analogii do osoby panującego, którego obraza pociąga za sobą automatycznie *crimen laesae maiestatis*, to dla przedstawicieli heterodoksji — mimo wszelkich sygnalizowanych już niekonsekwencji ich stanowisk — prawda, objawiająca się dopiero po długich swobodnych poszukiwaniach, nie potrzebuje wcale protekcji ludzkiej i zwycięża zawsze bez pomocy miecza czy stosu. I stąd owo proste zdanie Castelliona, które, jak sądzę, wniosło do świadomości ówczesnej treści ważne: „Zabicie człowieka nie jest obroną doktryny, lecz zabiciem człowieka”⁴⁵.

L'eterodossia del XVI secolo e il problema della tolleranza

Il presente articolo è dedicato alla trattazione della problematica intorno alla tolleranza negli ambienti eterodossi del XVI secolo. Cioè tra quei gruppi, quelle sette e quegli individui che si misero contro le istituzioni rappresentate dalle chiese protestanti e dalla chiesa cattolica romana. L'autore affronta il problema scegliendo alcuni esempi. Dopo una succinta caratterizzazione del rapporto istituito dal settarismo anabattista di Tommaso Müntzer nei confronti della tolleranza e dopo la presentazione delle discussioni sul problema della tolleranza negli ambienti anabattisti, l'autore passa a considerare le idee di Sebastiano Castellione e, soprattutto, di Giacomo Aconcio, due dei più eminenti rappresentanti della concezione della libertà di coscienza nel quadro dell'eterodossia cinquecentesca.

⁴⁴ *Stratagemata*, s. 596. Por. Rossi, *op. cit.*, s. 105. Aconcio sięga tu zresztą do patrimonium tradycji heterodoksji włoskiej. Por. D. Cantimori, *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Bari 1960, s. 41—42.

⁴⁵ [S. Castellion], *Contra libellum Calvinii*, k. Ev. Zagadnienia poruszone w niniejszym artykule omawia ostatnio obszernie S. E. Orment, *Mysticism and Dissent Religion Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century*, New Haven 1973, aczkolwiek muszę tu podkreślić — na razie tylko deklaratywnie — że szereg jego twierdzeń budzi mój sprzeciw.