

Zbigniew Ogonowski (Warszawa)

## Filozoficzne aspekty walki ideologicznej o tolerancję w XVII wieku

Kiedy zajmujemy stanowisko wobec tolerancji, zajmujemy równocześnie stanowisko wobec nietolerancji, i gdy mówimy o nietolerancji, musimy w jakiś sposób mieć również na myśli i tolerancję. Ale niekiedy dobrze jest traktować tę sprawę tak, jak gdyby te dwa pojęcia, tolerancja i nietolerancja, dawały się traktować rozłącznie. Otóż w tym referacie — który nie jest referatem syntetycznym, lecz tylko przeglądem zagadnień — chciałbym przyjrzeć się po kolei i osobno: doktrynie tolerancji i doktrynie nietolerancji.

Zacznę od stanowiska, które tolerancję religijną uważało za zło i które ją zwalczało.

Tu jednak potrzebne jest pewne wyjaśnienie wstępne: kiedy mówię o stanowisku, które w tolerancji religijnej upatrywało zło, nie mam na myśli postaw nietolerancyjnych takich, które kształtowały się pod bezpośrednim ciśnieniem walki o cele społeczne i polityczne, gdzie więc prawdziwą stawkę w grze stanowiły naprawdę nie sprawy religii, lecz interesy bądź to elity rządzącej, bądź też większych grup społecznych, zaangażowanych w utrzymanie posiadanych przywilejów. Albowiem w takich przypadkach nietolerancja religijna była, rzecz jasna, tylko parawanem; posługiwano się nią — nierzadko zapewne bez wyraźnego uświadomienia sobie tego faktu — jako narzędziem w rozgrywce o cele jak najbardziej materialne.

A z kolei podobną rolę odgrywała przecież niekiedy i ideologia tolerancji, służąc innym grupom społecznym do osiągania ich celów politycznych. Są to dziś rzeczy znane, banalne i wcale nie o tym chcę mówić.

To, co mnie w tym momencie interesuje, to ideologia nietolerancji taka, jaka krystalizowała się pod wpływem refleksji raczej teoretycznej. Inaczej mówiąc pytam: jakie były przesłanki myślowe, które, niejako bezinteresownie, skłaniały do konkluzji zdecydowanie potępiających doktrynę tolerancji religijnej?

\*  
\*                      \*

Przeświadczenie, że idea tolerancji religijnej jest ideą zgubną bądź że jest nonsensem, w XVII wieku miało inspirację religijną, ale miało ono także inspi-

rację zupełnie świecką, mimo że i wówczas — zgodnie z duchem epoki — uzasadniane było frazeologią także religijną.

Przyjrzyjmy się najpierw stanowisku pierwszemu, religijnemu.

Aby uzasadnić słuszność i konieczność nietolerancji religijnej, napisano w samym tylko XVII wieku wiele setek, a być może i wiele tysięcy traktatów i pism. Jednakże w istocie rzeczy cała doktryna opiera się na kilku zaledwie przesłankach głównych.

Jedną z nich, tą, która leżała u podstaw doktryny, była teza, że zbawienie wieczne może zapewnić tylko religia prawdziwa, a ponieważ alternatywą wiecznej szczęśliwości w zaświatach były męki wprost niewyobrażalne, mające trwać po wiek wieków, zatem dla tego, kto patrzył z tego punktu widzenia, herezja była rzeczywiście złem najokropniejszym, jakie może przydarzyć się chrześcijaninowi. Im bardziej więc ktoś był przeświadczony o absolutnej i niepodważalnej prawdziwości wyznawanej religii, im częściej, im intensywniej to przeświadczenie przeżywał, tym bardziej był nietolerancyjny, tym bardziej wobec heretyków nieprzejednany, i zapewne w szczerym przeświadczeniu, że powoduje nim miłość bliźniego.

Z tej głównej przesłanki, którą wyłożyliśmy, wyciągane były dalsze wnioski: oto heretyk gubi nie tylko siebie, bo sący jad trucizny w serca innych ludzi i tym samym ich również może doprowadzić do wiecznej zguby. Skoro zaś napomnienia i przestrogi okazują się nieskuteczne, jedno już tylko pozostaje lekarstwo: przymus obwarowany sankcją kary, która wywołuje grozę. Wprawdzie wówczas może się zdarzyć, że heretycy przywdzieją na twarz maskę obłudy, że będą tylko udawać nawróconych i prawowiernych, ale istnieje przynajmniej jedna szansa na tysiąc, że w warunkach przymusu i pod wpływem strachu heretyk otrzeźwieje i okaże rzeczywistą skruchę. W każdym zaś razie przymus z pewnością zmniejszy niebezpieczeństwo rozprzestrzeniania się zgubnych dogmatów i w ten sposób będzie można uratować dusze tych, którzy, przy tolerancji, mając możliwość swobodnego stykania się z bezbożną nauką, mogliby w niej zagustować.

Ten ciąg przesłanek, który przedstawiliśmy, opierał się na motywacji — nie bójmy się użyć tego terminu — humanitarnej. Ale często, równoległe z tą, jak ją nazwaliśmy, motywacją humanitarną (czy też humanistyczną) operowano również motywacją inną, która z czasem uległa wprawdzie zupełnej deprecjacji, ale która jeszcze w pierwszej połowie XVII wieku stosowana była jako argument ważki i za taki w świadomości współczesnych uchodziła. W dużym skrócie można ją przedstawić tak: Bóg rozkazał, aby Mu oddawano cześć w sposób ściśle określony, właśnie tak, jak uczy prawdziwa religia. Heretyk rozsiewając sprzeczne z nauką bożą dogmaty nie tylko buntuje się przeciwko woli Stwórcy, lecz także (i argument ten godził zwłaszcza w antytrynitarzy) bluźni Jego świętemu Imieniu, znieważa Jego majestat. Skoro zaś wymierza się surową karę tym, którzy obrażają majestat władzy sprawowanej na ziemi, to na jakąż karę zasługuje zniewaga wyrządzona samemu Bogu?

Nie tyle jednak sama ta motywacja, ile — w stopniu o wiele większym — wniosek, jaki z niej zwykle bywał wyprowadzany, przyczyniał się do spetryfikowania postawy nietolerancyjnej. W świetle bowiem tego wniosku tolerowanie herezji jawiło

się jako karygodna obojętność na krzywdę wyrządzoną Bogu. W tej perspektywie nie tylko herezja, ale i tolerancja wobec herezji była ciężkim wobec Boga przestępstwem. Tolerancyjna postawa świadczy bowiem o braku troski o Jego chwałę, a nawet — jak podkreślało wielu polemistów — tolerancja jest, praktycznie biorąc, równoznaczna z aprobatą herezji.

Na takich to podstawach opierała się doktryna nietolerancji, motywowana racjami religijnymi, a jej ideologom wydawało się, że idea tolerancji, ujęta w żelazne ceگی tych dwu szeregów przesłanek, w sferze myślenia religijnego ulega zniweczeniu.

\*  
\*                      \*  
\*

Jak jednak na początku wspominaliśmy, istniały w XVII wieku doktryny nietolerancji religijnej mające inspirację zupełnie świecką, abstrahujące w swych prawdziwych motywacjach od czynnika religijnego.

Co najmniej aż do połowy XVII wieku koncepcje takie były wśród ówczesnej elity intelektualnej rozpowszechnione. Hołdowali im po części libertyni francuscy, na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych nie był od nich odległy John Locke. Głównym jednak takich poglądów eksponentem, tym, który wyciągnął z nich chyba wszystkie konsekwencje, był Tomasz Hobbes.

Nie miejsce tu i nie pora zastanawiać się, w czym zwolennicy tego rodzaju koncepcji między sobą się różnili. Skupimy zatem uwagę tylko na poglądach myśliciela najbardziej z tego punktu widzenia interesującego, właśnie Hobbesa.

Hobbes był najprawdopodobniej ateistą, co nie znaczy wcale, że był przeciwnikiem religii: mniemał — i to był wówczas pogląd pospolity — że religia jest niezbędnym czynnikiem w życiu społeczności państwowej. I sędzę, że Hobbes, cokolwiek sam myślał o religii, tego poglądu gotów byłby bronić z całą szczerością.

Nie zaniedbał też żadnych starań, aby przekonać, że jego filozoficzny system jest najzupełniej zgodny z duchem i literą świętych ksiąg chrześcijan. Zdumiewa fakt, jak wiele wysiłku włożył ten ateusz w egzegezę Pisma św., jak wielką i jak niezwykłą okazał tu inwencję.

Przypomnijmy — bardzo krótko — jakie było stanowisko Hobbesa w tej materii. Według doktryny Hobbesa zwierzchnikiem religijnym w państwie jest suweren. To erastiańskie stanowisko, naówczas pospolite, zostało tu ujęte w klamry systemu antropologicznego, w którym znalazłszy swój najpełniejszy wyraz równocześnie zmieniło swój sens.

Suwerenem może być bądź jakaś jedna osoba, bądź jakieś kolektywne ciało — są to szczegóły mało ważne; ważne natomiast jest to, że suwerenowi ma przysługiwać pełnia władzy absolutnej. Władza ta rozciąga się na wszystkie bez wyjątku dziedziny życia ludzkiego, również na życie umysłowe i religijne.

W sprawach religii każdorazowy suweren jest namiestnikiem Boga na ziemi. On decyduje nie tylko o tym, w jaki sposób ma być Bogu oddawany kult zewnętrzny,

i nie tylko, jak poddani mają rozumieć dogmaty religijne wyłożone w *Piśmie świętym*<sup>1</sup>. Więcej nadto: samo *Pismo święte* również czerpie swój autorytet z jego, suwerena, ustanowienia<sup>2</sup>. Poddany więc dlatego ma uznawać, że *Pismo święte* zawiera Słowo Boże, ponieważ takie jest orzeczenie suwerena. Wszelkie nauki religijne niezgodne z sądem, jaki na ten temat wypowiada suweren, nie mogą być w państwie tolerowane. Skoro są zakazane, są *ipso facto* bezbożne. Ale w państwie Hobbesa nie tylko nie wolno szerzyć nauk religijnych, uznanych za błędne; nie wolno także wątpić o prawdziwości oficjalnie uznawanej religii. Aby zaś zapobiec szerzeniu się błędnych (z punktu widzenia suwerena) nauk i niepotrzebnych wątpliwości, zaleca Hobbes w *Lewiatanie* rygorystyczny system prewencyjnej cenzury<sup>3</sup>.

Ze stanowiska tego wypływa wniosek, że poddani w każdym państwie mają wyznawać taką religię, jaką zaleca suweren. I postulat ten odnosi się w równej mierze do tych państw, gdzie władzę sprawuje suweren nie będący chrześcijaninem. Również i w tym przypadku bezwzględny obowiązek poddanego jest podporządkować się szczerze we wszystkim religii oficjalnej. Słuszność zaś tego stanowiska uzasadnia Hobbes nie tylko racjami zaczerpniętymi z zasad rozumu, lecz — co bardziej frapujące — materiałem z *Pisma świętego*<sup>4</sup>. I uspokaja chrześcijańskiego czytelnika, że chrześcijanin w przypadku, gdyby stał się poddanym niewiernego, wraz z wyrze-

<sup>1</sup> Nasuwa się pytanie: Jak mają postępować chrześcijańscy poddani, jeśli suweren interpretuje dogmaty *Pisma świętego* najzupełniej błędnie. Hobbes podkreśla, że i to nie zwalnia poddanych od posłuchu jego naukom. Tok zaś jego argumentacji jest taki: *Summa* religii chrześcijańskiej zamyka się w jednym artykule wiary, głoszącym, że Jezus jest Chrystusem (*Lewiatan*, III, 43, w wydaniu BKF, Warszawa 1954, s. 525—538). Wszystkie inne artykuły religii chrześcijańskiej z niego wynikają. Suweren, jak długo jest chrześcijaninem, nie może oczywiście zabronić wiary w ten podstawowy artykuł religii. A jeśli wyprowadza stąd fałszywe wnioski i każe tych wniosków nauczać? Odpowiedź Hobbesa brzmi następująco: „Otóż biorąc pod uwagę to, co mówi św. Paweł, ten suweren będzie zbawiony; a tym bardziej zbawiony będzie ten, kto tego naucza z jego rozkazu; a jeszcze tym bardziej zbawiony będzie ten, kto nie naucza, lecz tylko wierzy swemu prawowitemu nauczycielowi. Ale w przypadku, gdy poddanemu suweren państwowy zabrania wyznawać pewne spośród jego poglądów, na jakiej słusznej podstawie może ten poddany odmówić posłuszeństwa? Królowie chrześcijańscy mogą błędnie wyprowadzać jakąś konkluzję; lecz kto ma być sędzią? Czy sędzią ma być człowiek prywatny, gdy chodzi o jego własne posłuszeństwo? Czy też ma sądzić jedynie ten, kto został do tego wyznaczony przez Kościół, to znaczy: przez suwerena państwowego, który ten Kościół reprezentuje? Jeśli zaś ma sądzić papież albo apostoł, to czy on nie może błędzić, wyprowadzając jakąś konkluzję? Czy któryś z nich, św. Piotr czy też św. Paweł, nie błędził co do tej nadbudowy, gdy św. Paweł okazał opór św. Piotrowi? Nie może więc być żadnej sprzeczności między prawami Bożymi a prawami państwa chrześcijańskiego” (*ibid.*, s. 539).

<sup>2</sup> Por. to następujący ustęp w *Lewiatanie*: „Prawami Bożymi tedy są tylko prawa natury, z których najważniejsze jest to, że nie powinniśmy łamać naszej wiary, to znaczy: wykraczać przeciwko nakazowi posłuszeństwa dla naszego suwerena państwowego, któregośmy nad sobą ustanowili paktem wzajemnym. I to prawo Boże, które nakazuje posłuch dla prawa państwowego, nakazuje też, co za tym idzie, posłuch dla wszelkich wskazań *Biblii*, która (jak dowiodłem w rozdziale poprzednim) jest prawem tylko tam, gdzie suweren państwowy ją nim uczynił, gdzie indziej zaś jest tylko radą, której człowiek na własne ryzyko może odmówić posłuchu, nie popełniając niesprawiedliwości” (Wyd. BKF, Warszawa 1954, s. 526—527, *podkreślenie moje* — Z.O.).

<sup>3</sup> Zob. *ibid.*, s. 157.

<sup>4</sup> Por. to następujące wypowiedzi Hobbesa: „A cóż będzie (może ktoś zarzucić), jeżeli król czy senat, czy inna osoba suwerenna zakaże nam wierzyć w Chrystusa? Na to ja odpowiadam, że taki zakaz nie ma żadnego skutku, jako że wiara i niewiara nigdy nie poddają się rozkazowi człowieka. Wiara jest darem Boga, którego człowiek nie może ani dać, ani odjąć przyrzeczeniem nagród czy też groźbą tortury. A gdyby ktoś pytał dalej, co będzie, jeżeli nasz prawowity władca rozkaże nam, byśmy językiem naszym mówili, iż nie wierzymy; czyż musimy być posłusznymi takiemu rozkazowi? Wyznanie mową jest rzeczą zewnętrzną i nie jest niczym

zeniem się swej religii nie traci szans na zbawienie; zgrzeszy natomiast ciężko, jeśli okaże w tym przypadku suwerenowi nieposłuszeństwo<sup>5</sup>.

Można zapytać: czy Hobbes naprawdę sądził, że doktryna, którą wykladał w *Lewiatanie*, ma szansę recepcji społecznej? Mamy na ten temat jego własną wypowiedź. Dowiadujemy się z niej, że nie wierzył, by mogła ona zostać zaakceptowana przez ludzi możnych, jako że nazbyt oczywiście koliduje z ich interesami; a tak samo nie wierzył, by mogła spodobać się teologom oraz nauczycielom uniwersyteckim. Co zaś do ludu pospolitego, który stanowi w państwie ogromną większość, Hobbes snuł prognozyki optymistyczne. Na jakiej podstawie?

Oto dosłowny cytat z *Lewiatana*: „[...] umysły ludzi pospolitych, o ile nie są skazane zależnością od możnych albo zabazgrane opiniami doktorów, są podobne do czystego papieru i są zdolne przyjąć wszystko, co im wrazi autorytet publiczny. Czyż nie można skłonić całych narodów do tego, iżby uznały wielkie tajemnice religii chrześcijańskiej, które przechodzą rozum ludzki? I czyż nie można skłonić milionów ludzi, iżby wierzyli, że to samo ciało może być na niezliczonych miejscach w jednym i tym samym czasie, co jest sprzeczne z rozumem? [...] Wyprowadzam więc wniosek, że pouczenie ludzi o zasadniczych uprawnieniach suwerena [...] nie nastęrcza żadnych trudności [...]”<sup>6</sup>.

więcej niż wszelki inny gest, którym dajemy znak naszego posłuszeństwa; i co do tego chrześcijanin, który w swym sercu ma mocną wiarę w Chrystusa, ma tę samą swobodę, jaką prorok Elizeusz dał Naamanowi Syryjczykowi”. [Wg *II Księgi Królów*, (5. 17—18) prorok Elizeusz pozwolił nawróconemu Naamanowi, by uczestniczył, u boku swego pogańskiego władcy, w pogańskich ceremoniach religijnych w świątyni Remmon] „[...] Tutaj Naaman wierzył w swoim sercu, lecz oddając pokłon przed bożkiem Remmon, faktycznie odrzucał prawdziwego Boga zupełnie tak samo, jakby to uczynił swymi wargami. Lecz cóż wtedy odpowiemy naszemu Zbawicielowi, który mówi (Mateusz, 10, 33): *ktokolwiek wypiera się mnie przed ludźmi, tego ja się wyprę przed Ojcem moim, który jest w niebiesiach*. Na to możemy odpowiedzieć: gdy jakiś poddany, podobnie jak Naaman, jest zmuszony do czegoś rozkazem swego suwerena i czyni to nie z własnego impulsu, lecz zgodnie z prawami swego kraju, to czyn ten nie należy do niego, lecz jest czynem jego suwerena; i w tym przypadku nie on wypiera się przed ludźmi Chrystusa, lecz jego władca i prawo jego kraju. Jesliby ktoś oskarżał tę doktrynę, że jest niezgodna z prawdziwą i szczerą wiarą chrześcijańską, to postawię mu następujące pytanie: gdyby w jakimś państwie chrześcijańskim był poddany, który by wewnętrznym w swoim sercu wyznawał religię mahometanскую, i gdyby jego suweren kazał mu być obecnym na nabożeństwie w kościele chrześcijańskim i to pod karą śmierci, to czy mój rozmówca myślałby, że ten mahometanin obowiązuje jest w swoim sumieniu raczej wystawić się na śmierć z tej racji, niż usłuchać się rozkazu swego prawowitego władcy? Jeśli mój rozmówca powie, że ten mahometanin powinien raczej wybrać śmierć, to w takim razie upoważnia on wszystkich ludzi, by wyłamywali się z posłuszeństwa dla swoich władców, by zachować swoją religię, prawdziwą, czy też fałszywą. Jeśli zaś mój rozmówca powie, że ten mahometanin winien posłuchać rozkazu władcy, wówczas on sam uznaje to dla siebie, czego odmawia innym, niezgodnie ze słowami naszego Zbawiciela (Łukasz, 6. 31): *cokolwiek chcecie, iżby ludzie wam czynili, czyńcie sami ludziom; i niezgodnie z prawem natury (które jest niewątpliwym i wiecznym prawem bożym), które mówi: nie czyni tego drugiemu, czego byś nie chciał, iżby tobie czyniono.*” (*Lewiatan*, cyt. wyd. s. 444—445).

<sup>5</sup> „Gdy zaś suweren państwowy jest niewiernym, każdy z jego własnych poddanych, który stawia mu opór, grzeszy przeciwko prawom Bożym (takimi bowiem są prawa natury) i odrzuca radę apostołów, która napomina wszystkich chrześcijan, iżby okazywali posłuszeństwo swoim księżętom, a wszystkim dzieciom i sługom każe, iżby słuchali swych rodziców i panów we wszelkich rzeczach. Co się zaś tyczy ich wiary, to ta jest sprawą wewnętrzną i niewidzialną; i mają oni tutaj tę swobodę, jaką miał Naaman, i nie potrzebują z tego powodu wystawiać się na niebezpieczeństwo. Jeżeli zaś tak czynią, to powinni oczekiwać swej nagrody w niebie i nie skarżyć się na swego prawowitego suwerena, a tym bardziej nie prowadzić z nim wojny”.

<sup>6</sup> *Lewiatan*, s. 300.

Sedno sprawy, według Hobbesa, leży w tym, by znalazł się ktoś, „mający odpowiednią moc”, kto mógłby i chciałby z tej doktryny zrobić właściwy użytek. Hobbes obiecywał w tym przypadku, że ustrój państwowy, zbudowany na takich podstawach, „[...] o ile go nie obali zewnętrzna przemoc, okaże się wiecznie trwałym”<sup>7</sup>.

Stanowisko, które przedstawiliśmy, może się wydać, zwłaszcza na pierwszy rzut oka, odrażającym przejawem sympatii dla despotyzmu. W rzeczywistości, jeśli wejrzeć głębiej w sprawę, rzecz przybiera inny kształt, nabiera innych odcieni. Ale o tym nie pora tu mówić. Spróbujmy raczej zastanowić się, jakie przesłanki tkwiły u podstaw tej doktryny?

Otóż, chociaż zabrzmiało to paradoksalnie, Hobbes budując ją powodował się motywacją jak najbardziej humanitarną. Obserwując z baczną uwagą to, co działo się w Anglii w latach długoletniej wojny domowej, doszedł do przekonania, że społeczności ludzkiej nic gorszego przydarzyć się nie może niż anarchia, która powstaje wskutek rozterek i walk wewnętrznych, obojętne, na jakim tle: politycznym czy religijnym. I postawił sobie pytanie: jak należy zorganizować ludzką społeczność, aby życie stało się znośniejsze, aby było wolne nie tylko od anarchii, lecz także od strachu przed niebezpieczeństwem anarchii.

Rozważania nad tym problemem poprzedził rozważaniami nad naturą ludzką. Doprowadziły go one do przeświadczenia, że człowiek, cokolwiek sam o tym sądzi i mówi, rządzi się egoizmem; że jeśli potrafi zapanować nad egoistycznymi uczuciami, to czyni tak zwykle pod naporem innych, silniejszych uczuć, także egoistycznych. Najsilniejszą zaś ludzką namiętnością jest strach przed nagłą śmiercią, który przejawia się jako wrodzony każdej istocie ludzkiej instynkt samozachowawczy. Na tych ustaleniach zbudował system etyczny i prawno-polityczny.

Konstatując ten stan rzeczy Hobbes był przekonany, że wszelkie usiłowania zmierzające do naprawy natury ludzkiej są nierealne i naiwne. Jedyne, co można i należy czynić, to znaleźć optymalny, przy tym stanie rzeczy, system stosunków politycznych, taki, który dążnościom ludzkiego egoizmu zdolny byłby położyć tamę i zagwarantować maksimum wygody i bezpieczeństwa dla możliwie największej liczby ludzi.

Hobbes wcale nie sądził, że rozwiązanie, które proponuje, jest dobre. W ustępie, gdzie twierdzi, że władza suwerena musi być niczym nieograniczona, pisał równocześnie: „I chociaż ludzie mogą sobie wyobrazić, że taka nieograniczona moc może mieć złe konsekwencje, to przecież konsekwencje, jakie płyną z braku tej mocy [...], są znacznie gorsze. Sytuacja człowieka w tym życiu nigdy nie będzie taka, by w niej nie było złych stron”<sup>8</sup>.

Była to więc ideologia humanisty, zrodzona z bezbrzeżnego pesymizmu; intelektualisty, który szukając dróg wyjścia postanowił trzymać się twardo rzeczywistości i szukać tylko realnych rozwiązań, i który, idąc ciągle drogą realiów, zabrnął bez nadziei w jeszcze jedną utopię.

\* \* \*

<sup>7</sup> *Ibid.*, s. 299.

<sup>8</sup> *Ibid.*, s. 184.

Czas przyjrzeć się z kolei stanowisku zwolenników tolerancji. Wyróżniam tu, jak i w poprzednim przypadku, stanowisko inspirowane motywami religijnymi oraz stanowisko inspirowane motywacją wyłącznie świecką.

Zacznę od tolerancji inspirowanej myśleniem religijnym. Na ten temat pisałem sporo i wielokrotnie. Miałem też okazję wypowiadać się na sesjach naukowych. Nie sądzę więc, aby było stosowne streszczać w sposób nieudolny, bo zbyt skrótowo, to, co szerzej omawiam gdzie indziej. Zamiast więc iść tym wydeptanym szlakiem i mówić po raz któryś z rzędu, jakie to czynniki w myśleniu religijnym wpływały korzystnie na kształtowanie się postaw liberalnych, tolerancyjnych, chciałbym raczej przedstawić kilka refleksji bardziej ogólnych.

Są to refleksje banalne, nasuwają się każdemu, ktokolwiek zajmie się tą kwestią bliżej. Sądzę jednak, że warto są tego, by im poświęcić chwilę uwagi.

Ci wszyscy, którzy w XVII wieku uznawani byli za heretyków, kiedy walczyli o tolerancję, walczyli o prawo do istnienia dla swej religii. W walce tej niekiedy poświęcali mienie, wygodę, czasem nawet życie. Ich bezinteresowność, w tych zwłaszcza przypadkach, kiedy dla swych przekonań cierpieli dobrowolnie prześladowania, nie może podlegać wątpliwości.

Ale czy w równym stopniu nie może podlegać wątpliwości szczerść ich przekonań w kwestii tolerancji, którą zalecali? A mam tu na myśli te ugrupowania religijne, których religijne doktryny zdają się harmonizować w pełni z hasłami tolerancji, a więc socynian, independentów itp.

Wierzmy łatwo, że członkowie tych ugrupowań wtedy, kiedy byli przedmiotem dyskryminacji, bronili idei tolerancji z całą szczerością. Ale gdyby w swym państwie zyskali przewagę? Czy można wróżyć, że wytrwaliby przy swoich tolerancyjnych ideałach także wówczas? A oto jeszcze bardziej ważne pytanie (bo to dopiero byłby prawdziwy probierz trwałości ich przekonań w tej dziedzinie): czy gdyby tę zdobytą przewagę zaczęli tracić, naprawdę wszędzie nie uciekliby się do przemocy? Skąd pewność, że nie nastąpiłaby wtedy raczej reorientacja w sferze religijnej motywacji?

Innymi słowy stawiam tu kwestię następująco: czy na gruncie samego tylko myślenia religijnego możliwe jest ukształtowanie się autentycznej i trwałej postawy tolerancyjnej w religii? Mówiąc zaś o autentycznej postawie tolerancyjnej mam na myśli taką postawę, która skłania raczej do zaakceptowania totalnej przegranej niż do skorzystania z szansy ratunku, jeśli ratunek ten możliwy jest tylko za cenę złamania zasady tolerancji.

Otóż sądzę, że w warunkach, kiedy myślenie religijne angażuje główną uwagę, a cel religijny (lub może lepiej: cel religijnej instytucji, kościoła) jest uważany za cel wyłączny działalności ziemskiej, lub choćby za najważniejszy, tolerancyjność tego, kto się za tolerancją religijną opowiada, w większości przypadków takiej próby zapewne nie wytrzyma. Dlaczego tak sądzę? Bo w przeciwnym razie musiałbym założyć, że większość, optując w opisanym przypadku raczej za tolerancją niż za ratowaniem swej religii, przypisywałaby główną wartość właśnie zasadzie tolerancji, a nie ideałowi religii, którą wyznawali, czy interesom swego Kościoła.

Bez względu jednak na to, jak patrzymy na tę kwestię i jak odpowiemy na to pytanie, lub też, czy na to pytanie w ogóle nie odpowiemy, uznając je za pozbawione sensu, bo wkraczające w dziedzinę czystej spekulacji, musimy zgodzić się z tym przynajmniej, że idea religijnej tolerancji (właśnie dlatego, że z konieczności dotyczy nie tylko sfery życia spekulatywnego, wewnętrznego, ale i sfery stosunków międzyludzkich) nie może przekształcić się w dojrzałą koncepcję, jeśli nie zostanie połączona konkretnie z kwestią tolerancji cywilnej. Ta zaś ostatnia wchodzi w zakres problematyki prawno-ustrojowej, czyli należy do dziedziny filozofii państwa.

W związku z tym nasuwa się ciekawe spostrzeżenie, że najbardziej dojrzałe w XVII wieku próby rozwiązania kwestii tolerancji cywilnej zostały podjęte przez myślicieli, którzy w sferze życia religijnego byli indyferentni, mianowicie przez Spinozę i Locke'a. Czy jest to rzeczywiście tylko przypadek?

Intencją tego, co powiedziałem, nie jest pomniejszenie rangi i waloru mnogich traktatów poświęconych tolerancji religijnej, rozpatrujących to zagadnienie ze stanowiska tylko filozofii religii. Sądzę, przeciwnie, że miały one nieocenione znaczenie w procesie krystalizowania się doktryny tolerancji i wytworzenia się właściwego klimatu społecznego. Myślę nawet, że za mało mówi się w Polsce o ogromnych zasługach, jakie w tej dziedzinie położyli nasi arianie, którzy zresztą nie ograniczyli się w swej pisarskiej na tym polu działalności do rozwijania wątku tylko filozoficzno-religijnego, bo mieli także pewne ważne i ciekawe intuicje w zakresie tolerancji cywilnej.

Ale to nie jest temat na teraz.

\* \* \*

Przechodzę do kwestii następnej: do stanowiska tolerancyjnego, inspirowanego motywacją zupełnie świecką. Zatrzymam się zaś tylko przy dwu myślicielach, którzy zresztą, jak już wspomniałem uprzednio, mają na tym polu zasługi największe: przy Spinozie i Locke'u.

Zaczynam od Spinozy. Nie dlatego, że jego wypowiedzi na temat tolerancji religijnej są chronologicznie wcześniejsze od podobnych wypowiedzi Locke'a, jak się często mniema, bo właśnie obaj myśliciele dziwnym zbiegiem okoliczności zajęli się poważniej tym tematem prawie równocześnie. *Traktat teologiczno-polityczny*, w którym Spinoza wyłożył swe poglądy na wolność religii, opublikowany został w r. 1670, a ukończony o dwa lata wcześniej, w r. 1668. W tym czasie w szufladach biurka Locke'a spoczywał całkowicie już gotowy *Esej o tolerancji*, napisany w r. 1667, ale opublikowany dopiero dwieście dwadzieścia lat później. Co prawda *Esej o tolerancji* nie jest ostatnim słowem Locke'a w tej materii; zmienił on później swe poglądy w pewnych wcale niebłahych kwestiach w *Liście o tolerancji* napisany w r. 1685, a więc dwadzieścia prawie lat później. Ale nie zmienia to faktu, że podstawowe tezy miał Locke przemyślane już wówczas, tj. w tym właśnie momencie, kiedy Spinoza pracował jeszcze nad *Traktatem teologiczno-politycznym*.

Przyczyna, dla której zaczynam właśnie od *Traktatu teologiczno-politycznego* Spinozy, jest ta, że wątki myślowe, którymi Spinoza tu operuje, korespondują



w znacznym stopniu z wątkami myślowymi Hobbesa. I dlatego konfrontacja stanowisk obu tych myślicieli wydaje się bardzo stosowna.

Istnieje między nimi, tj. między Spinozą a Hobbesem, bardzo znaczne podobieństwo w sposobie podejścia do tego tematu.

W *Traktacie teologiczno-politycznym* pisał Spinoza, zupełnie jak Hobbes w *Le-wiatanie*, że ludzie rządzą się popędami egoistycznymi i, jak Hobbes, wywodził stąd konieczność istnienia państwa, na rzecz którego jednostki muszą scedować całą swą moc. Jak Hobbes, twierdził, że władza państwowa rozciąga się na wszystkie dziedziny życia ludzkiego. I równie silnie, jak Hobbes, podkreślał, że jest ona absolutna także w sprawach religii, jako że religia otrzymuje prawomocność jedynie z postanowienia władzy państwowej. Dalej, choć osobiście zupełnie niewierzący, podjął, jak Hobbes, mozolny trud drobiazgowej egzegezy *Pisma świętego* w przeświadczeniu, że tylko w ten sposób można rozprawić się z poglądami wpływowych teologów i duchownych, którzy w oparciu o *Pismo święte* domagali się podporządkowania interesów państwa interesom jakiejś jednej religii. I wreszcie egzegeza ta szła podobnym torem i zmierzała ku podobnemu celowi: miała wykazać, że celem religii wyłożonej w *Pismie świętym* jest nic innego, jak uczyć ludzi posłuszeństwa Bogu, który na ziemi zawsze reprezentowany jest przez władzę państwową: Bogu można okazać posłuszeństwo — pisał, zupełnie jak Hobbes — tylko przez posłuszeństwo okazywane władzy państwowej<sup>9</sup>.

Przy tym wszystkim konkluzje ostateczne Hobbesa i Spinozy są zupełnie inne. Po pierwsze, Spinoza uważał za szkodliwy i za naiwny pogląd Hobbesa, że despotyczna władza nad myślą ludzką zdolna będzie zapewnić państwu długotrwały pokój wewnętrzny<sup>10</sup>. Sądził, przeciwnie, że niezadowolenie wskutek takiego stanu rzeczy przemieni się w podskórne wrzenie społeczne, które da o sobie znać prędzej czy później, a im bardziej będzie tłumione, tym silniejszy będzie wybuch przy pierwszej okazji, jakich życie przecież nie może poskąpić.

Poza tym twierdził, że pogląd ów opiera się na fałszywych przesłankach. Teoretycznie można głosić, że z chwilą powstania państwa ludzie przelewają całą swą indywidualną moc na władzę państwową, i że wraz z tym przelewają na nią wszystkie swe prawa. W rzeczywistości jednak jest inaczej. I pisał: „[...] nikt nigdy nie będzie mógł przelać całej swej mocy, a wskutek tego i swego prawa na kogoś innego do tego stopnia, aby przestał być człowiekiem, a z drugiej strony nie będzie nigdy dana taka władza najwyższa, która by zdołała wykonać wszystko tak, jak chciała”<sup>11</sup>. Otóż człowiek, jeśli ma pozostać człowiekiem, nie może zrzec się prawa do myślenia,

<sup>9</sup> *Traktat teologiczno-polityczny*, 16.27 (w przekładzie Halperna, wyd. Warszawa 1917). Por. *ibid.*, 19.9 i 19.25.

<sup>10</sup> „Skoro nikt nie może odstąpić swej wolności sądenia i myślenia, lecz każdy jest panem swej myśli [...], wynika stąd, że musi to prowadzić do skutków nader niepomysłnych, gdy dąży się w państwie do tego, aby ludzie myślący rozmaicie i przeciwnie, stosowali się jednak w tym, co mówią, do przepisów władz najwyższych. Milczeć nie potrafią ludzie bardzo doświadczeni, pomijając już ludzi z tłumu [...]. A zatem państwo będzie despotyczne, gdy odmówili komukolwiek wolności mówienia i uczenia tego, co myśli, i przeciwnie, będzie rozsądne, gdy wolność tę pozostawi każdemu”. (*ibid.*, 20. 8—9, cyt. wyd.).

<sup>11</sup> *Ibid.*, 17.2.

które — wbrew temu, co sugeruje Hobbes — polega także na swobodnym wypowiedaniu tego, co się myśli.

A tak samo i państwo: nigdy nie będzie zdolne utrzymać i w pełni egzekwować zakazu swobody myślenia i mówienia. „Czego zaś nie można zabronić — pisał — na to trzeba z koniecznością pozwolić, chociażby nieraz wynikała stąd szkoda”<sup>12</sup>. Zresztą wolność myśli nie tylko państwu nie przynosi szkody, lecz przeciwnie, przyczynia się do jego rozkwitu, pod warunkiem wszakże, że wolności tej zakresli się właściwe granice.

Jakież są zatem granice wolności myślenia religijnego i jak — pytajmy także — pogodzić te enuncjacje filozofa z poprzednimi, w których akcentował tak silnie władzę państwa w zakresie spraw religii?

Odpowiedź brzmiałaby tak:

Władza państwowa jest istotnie najwyższym zwierzchnikiem religijnym. Z tego stanowiska Spinoza się nie wycofuje. Ale ponieważ władza ta nie powinna ingerować w sferę myślenia, zatem kontrola jej może się rozciągać co najwyżej na przejawy kultu zewnętrznego. Państwo — w myśl tej zasady — miałoby więc prawo wymagać od poddanych uczestniczenia w obrzędach religii państwowej, jeśli taka istnieje, nie powinno natomiast interesować się tym, czy poddani w dogmaty tej religii wierzą, czy też nie, a nawet więcej — winno ścierpieć bez protestu także i publiczną krytykę tej religii, choćby najsurowszą. A tak samo jest ze swobodą myślenia w innych sferach życia państwowego: Poddany ma prawo krytykować wszelkie ustawy państwowe i wykazywać ich sprzeczność ze zdrowym rozsądkiem, ale równocześnie ma on obowiązek poddać swój pogląd osądowi najwyższej władzy. Jeśliby uprawiał krytykę religii państwowej czy krytykę ustaw państwowych z zamiarem dyskredytowania władzy w oczach poddanych lub usiłował pogląd swój narzucić podstępem albo wzbudzić do władzy najwyższej nieufność, jest „wichrzycielem i buntownikiem”<sup>13</sup>.

\*

Jeśli teraz porównamy stanowisko Spinozy ze stanowiskiem Locke’a, to obok daleko idących podobieństw zauważamy istotne różnice.

Ogólnie biorąc postawa Locke’a jest taka sama: liberalna, ugruntowana na przekonaniu, że nie tylko daremne, ale i szkodliwe dla państwa są wszelkie wysiłki zmierzające do stłumienia swobody myślenia religijnego.

Ale stanowisko to uzasadnia Locke innymi racjami. Podczas gdy Spinoza twierdził, że prawo boskie, czyli prawo dotyczące spraw duchowych, zależy bezwzględnie od władzy najwyższej, Locke bronił tezy całkowicie przeciwnej: rozdziału Kościoła od państwa. Głosił, że tak jak celem społeczności świeckiej, tj. państwa, jest tylko i wyłącznie doczesne dobro obywateli, tak celem społeczności religijnej, tj. Kościo-

<sup>12</sup> *Ibid.*, 20.25. I dalej pisał: „Skoro już natura ludzka jawnie jest taka, to wynika stąd, że ustawy dotyczące poglądów [tzn. zabraniające swobodnego głoszenia pewnych poglądów] zwracają się nie przeciwko złym ludziom, lecz przeciwko szlachetnym, że nie powściągają złośliwych, lecz rozdrażniają znacznych [...]”. Por. też *ibid.*, 20. 30.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 20.14—15.

ła, jest tylko i wyłącznie publiczny kult Boga dla uzyskania wiecznej szczęśliwości<sup>14</sup>. Z rozdziału tych celów wyprowadzał rozdział metod działania i rozdział jurysdykcji obu tych instytucji. I pisał: „Niebo i ziemię, a więc rzeczy najodleglejsze od siebie, miesza ze sobą ten, kto te dwie społeczności z gruntu i absolutnie różne, tak pod względem powstania jak i celu, jak i całej swej treści istnienia, chciałby zespolić z sobą w jedno”<sup>15</sup>.

Kościół rządzi się własnymi prawami i jest w ustanawianiu tych praw od państwa niezależny. Władza państwowa, jeśliby chciała się mieszać w sprawę Kościoła i religii, wykraczałaby poza granicę swych uprawnień, wytyczonych umową społeczną. W takim przypadku poddani mają prawo stawić opór. Jest to koncepcja zupełnie inna niż u Spinozy.

Ale Kościół nie jest bynajmniej tak całkowicie od państwa niezależny. Kościół istnieje i rozwija się na terenie, który podlega jurysdykcji władzy państwowej w sprawach świeckich; jego członkowie są nie tylko członkami społeczności religijnej, ale jako obywatele państwa podlegają w sferze życia cywilnego jurysdykcji państwowej<sup>16</sup>.

Co więcej, Locke przewiduje, że mogą się zdarzyć przypadki, kiedy państwo zmuszone będzie ingerować w sprawy samego kultu religijnego. I przytacza następujący przykład:

„Melibeusz, którego własnością jest bydło, może sobie zabijać cielca w ofierze, a część tego cielca, jaką mu się podoba, spalić w ogniu [...] Czy taka ofiara podoba się Bogu, nad tym niech się już głowią zainteresowane osoby” — państwa ta sprawa nie interesuje. „Jeśli jednak zdarzy się taka sytuacja, że z pożytkiem dla państwa będzie przez pewien okres oszczędzać każdą kroplę krwi bydłowej dla poratowania pogłównia zdziesiątkowanego przez jakiś pomór dobytku, to któż nie widzi, że w tym wypadku urząd ma pełne prawo zakazać każdemu z poddanych wszelkiej rzezi bydła, bez względu na jej cel i użytek. Lecz w takiej sytuacji urząd wydaje ustawę nie o charakterze religijnym, ale państwowym”<sup>17</sup>, działa nie jako zwierzchnik religijny, bo nim być nie może, lecz jako najwyższy zwierzchnik społeczności cywilnej.

Opisany przykład uzasadnionej — zdaniem Locke’a — ingerencji państwa w sprawę kultu jest przypadkiem krańcowym. Sytuacja konfliktowa na tym tle zdarzyć się może niezmiernie rzadko. Natomiast częściej mogą się zadarzać konflikty między państwem a Kościołem w sferze poglądów religijnych. Otóż stanowisko Locke’a w tej kwestii nie pozostawia żadnej wątpliwości: Jeśliby Kościół szerzył poglądy sprzeczne z interesami państwa, władza państwowa ma prawo ingerować.

W związku z tym należy rozpatrzyć kwestię: Jakie to poglądy są sprzeczne z interesami państwa? Jest to pytanie kluczowe.

Według wyjaśnień Locke’a żadne poglądy spekulatywne, tj. ściśle religijne i ściśle filozoficzne, nie są i nie mogą nigdy stać się sprzeczne z interesami państwa. Nie są, ponieważ nie mają żadnego związku ze sprawami społeczności

<sup>14</sup> *List o tolerancji*, w przekładzie polskim L. Joachimowicza, Międzynarodowy Instytut Filozofii, Warszawa 1963, s. 7—12. seria: Filozofia i Wspólnota Światowa.

<sup>15</sup> *Ibid.*, s. 21.

<sup>16</sup> *Ibid.*, s. 37—38.

<sup>17</sup> *Ibid.*, s. 38.

świeckiej. Poglądami takimi natomiast mogą stać się (ale nie muszą) nauki wykraczające poza myślenie czysto religijne. Jeśli więc Kościół głosi nauki, które wykraczają poza dziedzinę dla niego zastrzeżoną, władza państwowa ma prawo wówczas do interwencji.

Dla życia religijnego wynikały z tego programu konsekwencje następujące: pełna tolerancja dla wszystkich istniejących wyznań religijnych, bez względu na treść głoszonych nauk spekulatywnych. Spory religijne między Kościołami muszą być rozstrzygane przez same te Kościoły. Żadna religia nie może rościć sobie pretensji do ubiegania się o pomoc władzy państwowej w zwalczaniu jakiejś innej, choćby ta inna uważana była za najpotworniejszą herezję. Każdy Kościół natomiast, który by walkę z herezją usiłował prowadzić w sposób niezgodny z prawami cywilnymi, tj. przy pomocy gróźb, obelg i cielesnej przemocy, musi się liczyć z nieuniknioną ingerencją władzy państwowej, której w takim przypadku nie wolno nie wystąpić w obronie religii prześladowanej, jeśli jej wyznawcy zwrócą się do państwa w tej sprawie.

Ale wówczas władza państwowa występuje w celu wymuszenia posłuszeństwa dla ustaw świeckich, które nie pozwalają, by można było spokojnie patrzeć na krzywdy cielesne i moralne, wyrządzane poddanym<sup>18</sup>.

Tak z grubsza wyglądają różnice między koncepcjami Spinozy i Locke'a.



Na zakończenie należałoby jeszcze poruszyć kwestię następującą: jak na tle zaprezentowanych koncepcji wygląda stanowisko polskich socynian? Chodzi, rzecz jasna, o koncepcje z zakresu tolerancji cywilnej, a mianowicie: czy propozycje rozwiązań, z którymi spotykamy się w traktatach socyniańskich, a które w Polsce były koncepcjami najdojrzalszymi, szły po linii programu Spinozy czy Locke'a? Pytanie jest oczywiście raczej retoryczne. Stawiam je po to, aby przy tej okazji przypomnieć, że sprawy te były w Polsce XVII wieku żywo dyskutowane i że te dyskusje zyskały w ówczesnej Europie znaczny rozgłos.

Od czasu, kiedy w r. 1932 Stanisław Kot opublikował książkę o ideologii społecznej i politycznej Braci Polskich, wiemy, że Samuel Przypkowski w traktatach swych propagował ideę rozdziału kościoła od państwa<sup>19</sup>. Ale traktaty te drukiem ukazały się dopiero u schyłku XVII wieku, przedtem krążyły tylko w kopiach rękopiśmiennych. W r. 1958, w książce poświęconej tolerancji w Polsce XVII wieku<sup>20</sup>, przedstawione zostały nowe materiały, które uszły uwagi znakomitego badacza, mianowicie został dokładnie zanalizowany traktat o tolerancji Jana Crella, opublikowany w r. 1637<sup>21</sup> (gdzie ideę rozdziału Kościoła od państwa wyłożono *implicite*)

<sup>18</sup> Dokładniej omawiam stanowisko Locke'a w kwestii tolerancji w książce *Locke*, Warszawa 1972, w rozdz. III: „Pisma o tolerancji”, s. 76—136.

<sup>19</sup> Przed. St. Kotem poglądy Przypkowskiego na ten temat zreferował szczegółowo L. Chmaj w książce *Samuel Przypkowski na tle prądów religijnych XVII wieku*, Kraków 1927, PAU. Ale zarysowane tu kontury programu Przypkowskiego są znacznie mniej wyraźne niż w późniejszej o lat kilka książce Kota.

<sup>20</sup> Z. Ogonowski, *Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku*.

<sup>21</sup> Traktat *O wolność sumienia (Vindiciae pro religionis libertate)* ukazał się w przekładzie polskim I. Lichońskiej (wraz z paralelnym tekstem łacińskim) w serii BKF

oraz omówione dokładniej rozważania na ten temat Jonasza Szlichtynga, zawarte w traktacie opublikowanym w Holandii w r. 1654<sup>22</sup>. W traktacie tym Szlichtyng — trzynastcie lat przedtem, zanim Locke zajął się poważniej kwestią tolerancji — przemawia językiem, znanym nam z dojrzałych pism filozofa: z *Eseju o tolerancji* i *Listu o tolerancji*<sup>23</sup>. Z faktu, że Locke posiadał w swej bibliotece wspomniany traktat Szlichtynga można by snuć domysły o inspiracji socyniańskiej. Ale wnioski takie — dodajmy od razu — w świetle znanego nam materiału muszą być uznane za bezpodstawne.

Zapytać można, czy w Polsce tego czasu istniały propozycje także innych rozwiązań tej kwestii? Jeśli były, to należałoby chyba szukać ich w środowiskach protestanckich, którym sprawa tolerancji w Polsce XVII w. szczególnie leżała na sercu.

Jakoż natrafiono na ślad takich zainteresowań. W książce mało znanego pisarza protestanckiego<sup>24</sup> *De scopo rei publicae polonicae*, opublikowanej we Wrocławiu w r. 1665, zamieszczony został długi rozdział, specjalnie poświęcony kwestii tolerancji<sup>25</sup>. Pisarz opowiada się tu za rozważaniem właśnie innym niż proponowane w traktatach socynian, rozważaniem, które na gruncie polskim jest oryginalne. Broni

w r. 1957, ze wstępem Z. Ogonowskiego. Zasadnicze tezy tego wstępu zostały następnie powtórzone we wzmiankowanej w przypisie 20 książce, w rozdziale VIII i IX.

<sup>22</sup> St. Kot w swej książce o ideologii społecznej i politycznej arian w ogóle nie wspomina ani o traktacie Jana Crella *Vindiciae pro religionis libertate*, ani o traktacie Jonasza Szlichtynga, opublikowanym w r. 1654 pt. *Equitis Poloni Apologia pro veritate accusata*. Dopiero w angielskim przekładzie swej książki, dwadzieścia parę lat później (*Socinianism in Poland...*, Boston 1957) zamieścił Kot krótką kilkuwierszową wzmiankę o traktacie Crella, mianowicie we Wstępie (*Introduction*) na s. XXV.

Należy dorzucić, że nieco wcześniej, bo w r. 1955, w książce *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, poświęcił kilka stron omówieniu tego traktatu Crella Joseph Lecler (t. I, s. 393—97). Lecler omawia tu również jeden z traktatów Przypkowskiego, mianowicie *Dissertatio de pace et concordia Ecclesiae*, w którym zresztą zagadnienie wzajemnych stosunków między państwem a Kościołem jest w ogóle nie poruszone. Lecler pomija zupełnym milczeniem późniejsze pisma autora *De pace*, omówione przez Kota w r. 1932, (stad charakterystyka Przypkowskiego w jego książce jest bardzo uproszczona); nie wspomina też ani słowem o traktacie Szlichtynga *Equitis Poloni Apologia pro veritate accusata*. To pominięcie wynika zapewne z faktu, że Lecler programowo ograniczył chronologiczny zakres swej książki do r. 1640, tymczasem wzmiankowane pisma Przypkowskiego i Szlichtynga powstały później.

<sup>23</sup> A oto fragment najbardziej charakterystyczny, w przekładzie I. Lichońskiej: „Różne są to rzeczy: Kościół i państwo, i łącząc je wprowadza się wielkie zamieszanie [...]. Kościół przyjmuje na swe łono tylko tych, którzy dostosowali się do wzoru pobożności przykazanej przez Chrystusa. Tylko tych strzeże i otacza swą opieką, którzy od owego wzoru nie odstępują. Państwo przyjmuje i wspomaga ludzi wszelkiego rodzaju i wyznania: i bałwochwalców, i pogan, i heretyków, i odstępców od imienia Chrystusowego. Owe też państwa dochodzą do największego rozkwitu, gdzie w tej mnogości ludu panuje zgoda między obywatelami, dla których nie ma różnicy, czy ktoś jest Trojaninem czy Rutulem, byleby tylko wszyscy żyli w spokoju i dochowali wierności państwu, które pośród tej tak wielkiej nierówności wszystkim w równym stopniu opieki swej udziela”. Z fragmentów przedrukowanych w antologii tekstów socyniańskich, [w:] Z. Ogonowski, *Socynianizm polski*, Warszawa 1960, s. 189—190.

<sup>24</sup> Był nim Hans Sachs, pseudonim: Franciszek Marinius Polonus.

<sup>25</sup> Mianowicie rozdział XIII, zatytułowany „De religione in Polonia”, s. 282—344. Rozdział ten z nieznacznymi skrótami opublikowany zostanie w przekładzie polskim K. Staweckiej w tomie II („Wiek XVII”) antologii *Siedemset lat myśli polskiej*, opracowywanej w Zespole Historii Polskiej Filozofii Nowożytnej i Myśli Społecznej przy Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Należy podkreślić, że książka Sachsa znana była St. Kotowi, który uznawszy wywody pisarza na temat tolerancji za bardzo ciekawe, poświęcił jednak tej kwestii tylko kilka zdań, koncentrując swą uwagę na zupełnie innych zagadnieniach. Zob. o tym St. Kot, *Rzeczpospolita Polska w literaturze politycznej Zachodu*, Kraków 1919, s. 137—138.

mianowicie tezy, że troska o sprawy religii bezwzględnie leży w obowiązkach władzy państwowej i że — co za tym idzie — państwo ma nie tylko prawo, ale i powinność narzucać religię swoim poddanym. Tylko że religia, o której tak mówi, to religia naturalna. Dla wszystkich innych religii, z których każda łatwo się mieści w ramach religii naturalnej, domaga się całkowitej tolerancji. Ściślej mówiąc domaga się nieingerencji państwa w spory dogmatyczne, przy zastrzeżeniu, że państwo winno wymusić na wszystkich kościołach posłuszeństwo dla praw cywilnych, mających jednako obowiązywać członków wszystkich Kościołów.

Program ten zatem, choć teoretycznie jest rozwiązaniem innym niż proponowane przez Szlichtynga, w swych konsekwencjach praktycznych nie odbiega od programu socynian. Tolerancja bowiem, którą postuluje, obejmowałaby wszystkie istniejące w Polsce religie, nie wyłączając mojżeszowej i muzułmańskiej.

## Die philosophischen Aspekte des ideologischen Kampfes um die Toleranz im XVII. Jahrhundert

Im ersten Teil des Aufsatzes betrachtet der Verfasser die Doktrine der Intoleranz und deren Motivationen. Er unterscheidet hier die Intoleranz, die von rein religiösen Auffassungen bestimmt war, und die, die ihre Motive in rein weltlichen Anschauungen fand. Als Beispiel der weltlichen Motivation charakterisiert der Verfasser die Konzeption von Thomas Hobbes.

Der zweite Teil des Aufsatzes ist dann der Doktrine der Toleranz gewidmet. Auch in diesem Fall unterscheidet der Verfasser zwei Inspirationen der Toleranz: die religiöse und die weltliche. Er konzentriert sich hier auf die weltliche Motivation, da die religiöse bereits in anderen Werken des Verfassers eingehend behandelt wurde. Als zwei der vollkommensten Toleranzdoktrinen jener Zeit konfrontiert er die Doktrinen von Spinoza und Locke.

Im letzten Teil zeigt der Verfasser, in welche Richtung die Versuche gingen, die im XVII. Jahrhundert in Polen von Kreisen der Sozinianer und der Protestanten unternommen wurden, um eine Lösung dieser Frage zu finden.