



TOLERANCJA RELIGIJNA WEDŁUG THOMASA BROWNE’A

Wprowadzenie

Przez większą część XVII wieku Anglia była krajem pogrążonym w chaosie religijno-politycznym. W latach 40. tego wieku doszło wręcz do wojny domowej między zwolennikami monarchii a purytanami – radykalnymi sektami kalwińskimi. Działaniom militarnym towarzyszyły gorące spory religijne, które doprowadzały serca i umysły ówczesnych ludzi do skrajnych duchowych namiętności. Z tamtych czasów pochodzą lapidarne sentencje Thomasa Hobbesa (1588–1679): *homo homini lupus est*¹ oraz *bellum omnium contra omnes*². Wojna wszystkich ze wszystkimi przyczyniała się do niepomiernego wzrostu złych emocji, głównie nienawiści między ludźmi, oraz do wzajemnej nietolerancji pomiędzy wspólnotami religijnymi i ugrupowaniami politycznymi.

Jedną z osób publicznych, które nie zatraciły się w szaleństwie tamtych czasów, lecz wręcz przeciwnie: zachowały spokój, rozsługę i mądrość i dawały przykład tolerancji wobec innych, był lekarz i myśliciel Thomas

Browne (1605–1682). Całkiem niedawno ukazało się polskie tłumaczenie głównego dzieła tego autora zatytułowane *Religio Medici*, czyli *Religia lekarza*. Tłumaczenia i opracowania książki dokonał profesor Adam Grzeliński i jego współpracownicy z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu³. Polscy tłumacze wykonali ogromną pracę i udało im się przełożyć na piękną polszczyznę ten językowo i stylistycznie trudny XVII-wieczny angielski tekst. W *Słowie od tłumaczy* szczegółowo przedstawiono sylwetkę Thomasa Browne’a na tle jego epoki, a także dokonano merytorycznego wprowadzenia do przełożonego dzieła. Autor *Religio Medici* jest myślicielem stosunkowo mało znanym w Polsce, był dotąd słabo obecny w literaturze polskiej, poza kilkoma publikacjami⁴. A warto zwrócić na niego

¹ Łac., „człowiek człowiekowi wilkiem” (T. Hobbes, *De Cive* [O obywatelu], London 1651).

² Łac., „wojna wszystkich ze wszystkimi”. Ten cytat również pochodzi z wyżej wymienionego traktatu.

³ T. Browne, *Religio Medici. Religia lekarza*, przekład, słowo od tłumaczy i opracowanie J. Czekajewska, A. Grzeliński, M.T. Zdrenka, Toruń 2022 (dalej: RM). *Religio Medici* to najbardziej znane dzieło Browne’a, ale nie jedyne. Thomas Browne jest także autorem osobliwej książki o urnach grzebalnych pt. *Hydriotaphia, Urn Burial, or, a Discourse of the Sepulchral Urns lately found in Norfolk* (1658) czy bardzo erudycyjnej książki pt. *Pseudodoxia Epidemica, or, Enquiries into Very many Received Tenents, and commonly Presumed Truth* (1646).

⁴ M.in. E. Olechnowicz, *Thomas Browne: między racjonalnym a hermetycznym*, w: *Światło i ciemność*, red. M. Rzeczycka, I. Trzeńska, Gdańsk 2015; A. Szwed,

bacniejsza uwagę, bo był to człowiek wyjątkowy, otwarty na inne poglądy, przyjazny ludziom myślącym inaczej niż on, kierujący się bardziej namysłem i rozważą niż nieokreślonymi emocjami, charakterystycznymi dla jego czasów. Można także o nim powiedzieć, że spośród współczesnych wyróżniał się tolerancją w stopniu nadzwyczajnym, co jego czasach było czymś rzadko spotykanym. Oczywiście, nie ma jednego rozumienia tolerancji i w czasach Browne'ą również go nie było. Uzasadnienie takiego, a nie innego jej pojmowania u autora *Religio Medici* było odmienne niż u później urodzonego Johna Locke'ą (1632–1704). Browne żył w czasach, w których nie było zrozumienia dla poglądów religijnych i politycznych innych niż własne. Sprzężenie między wyznawaną religią a walką o władzę nie pozwalało na prawie żadną tolerancję w ówczesnej Anglii. Doskonale to widać w pismach przeciwników tolerancji z tego okresu. Wartość dzieła Browne'ą i nowatorstwo jego koncepcji daje się ocenić dopiero w zderzeniu z tym dosyć ponurym tłem religijno-politycznym. Dlatego rzeczą konieczną jest zarysowanie owego tła wraz z konfliktami wówczas się rozgrywającymi. I nie umniejsza wartości myśli Browne'ą to jego pojmowanie tolerancji, które z perspektywy XXI wieku wydaje się jakby mniej oryginalne i przez to mniej interesujące. Istotna, i ciekawa zarazem, jest bowiem XVII-wieczna geneza obecnych poglądów na tolerancję panujących w liberalnych demokracjach. I jeszcze jedno. Uzasadnienie dla bycia tolerancyjnym nie ogranicza się u Browne'ą do jakichś zdroworozsądkowych

twierdzeń – bycie tolerancyjnym ma znacznie głębsze filozoficzne uzasadnienie, które również warto uwypuklić.

Kim był Thomas Browne?

Przyszły lekarz i myśliciel urodził się w Londynie 19 października 1605 r. Był synem bogatego i pobożnego kupca, który modlił się nad łóżeczkiem małego Thomasa do Ducha Świętego o przyszłą pomyślność dla syna. Ojciec zmarł wcześniej, ale zostawił po sobie spory majątek, który pozwolił młodemu Thomasowi na solidną edukację, a później na studia i podróże zagraniczne. Po ukończeniu Winchester College studiował w latach 1623–1626 w Oksfordzie w Broadgates Hall (w 1624 r. był to już Pembroke College, założony przez króla Jakuba I). Następnie przez siedem lat podróżował po Irlandii, Francji i Włoszech. W tym czasie studiował medycynę, najpierw na uniwersytecie w Montpellier (Francja), później na słynnym w całej Europie wydziale medycznym uniwersytetu w Padwie. Po pobycie we Włoszech zatrzymał się w Lejdzie, gdzie w 1633 r. otrzymał stopień doktora medycyny – cztery lata później uzyskał go także w Oksfordzie. Praktykę lekarską rozpoczął w 1635 r. i prawdopodobnie również wtedy zaczął pisać swoje najważniejsze, najbardziej znane dzieło – *Religio Medici*, które w ostatecznej formie (po dokonanych w 1643 r. poprawkach) ukazało się w 1645 r. Dzieło to od razu zyskało licznych czytelników – zarówno gorących zwolenników, jak i krytyków, zarzucających jego autorowi teologiczną nieortodoksyjność w niektórych miejscach. Wielokrotnie wydane, w Anglii szybko doczekało się tłumaczeń na języki

Fideizm Kalwina i bunt angielskich racjonalistów, Kęty 2016, s. 173–180; A. Grzebiński, *Religio Medici – osobiste wyznanie wiary Thomasa Browne'ą*, „Przegląd Religioznawczy” 2021, nr 2 (280), s. 175–191.

obce: łaciński, francuski, holenderski⁵, włoski i niemiecki.

Thomas Browne nie brał udziału w walkach politycznych. Podczas wojny domowej nie angażował się po żadnej z walcujących stron. Był zajęty swoimi pacjentami, zaś w wolnym czasie pisał do różnych zaprzyjaźnionych osób w kraju i za granicą. Kochał spokój i życiową stabilność. W 1637 r. przeniósł się do miejscowości Norwich. Tam w 1641 r. ożenił się z Dorotą Mileham, z którą miał 11 dzieci. W tej jednej miejscowości żył wraz z rodziną przez 45 lat i był wziętym i dobrze płatnym lekarzem. Zmarł w 1682 r.

Postawa tolerancji Thomasa Browne'a

Browne był człowiekiem religijnym. Wyznawał pogląd, że religia „reformowana” jest jedyną prawdziwą religią, którą głosił sam Jezus Chrystus, Apostołowie i Ojcowie Kościoła. Sądził, że za sprawą reformatorów (Luter, Kalwin) wracała ona do swojej „pierwotnej prawości”, po tym jak później w średniowieczu ta pierwotna religia uległa wypaczeniu⁶. Reformatorzy przywrócili jej utraconą postać, co najpełniej miało objawić się w Kościele Anglii. Przez całe życie pozostawał członkiem tego Kościoła i wiernym poddanym angielskiego króla. Utożsamiał się z anglikanizmem, gdyż – jak twierdził – instytucje, zasady i artykuły wiary tego Kościoła były zgodne z jego sumieniem⁷. Taka deklaracja w czasach monarchii była bezpieczna, ale w okresie rządów purytańskiego przywódcy Olivera Cromwella (1599–1658) z całą pewnością nie⁸. Nie wydaje się jed-

nak, by Browne był koniunkturalistą. Niewątpliwie był człowiekiem bardzo religijnym, ale jednocześnie nie był fanatycznie przywiązany do swojego anglikańskiego wyznania. Religia ta bardziej odpowiadała, jak pisał, jego rozumowi, usposobieniu i własnej pobożności; nie była rezultatem biernej akceptacji tez Lutra czy Kalwina. W swoim życiu kierował się konfesyjną otwartością, o której wielokrotnie zaświadcza w *Religio Medici*. Dawał temu wyraz, pisząc, że przyjmował niektóre orzeczenia katolickiego soboru trydenckiego (1545–1563), jak i pewne stwierdzenia z ortodoksyjnie kalwińskiego synodu w Dordrechcie (1618–1619). Dobór religijnych treści z różnych źródeł Browne zawdzięczał, podobnie jak Chillingworth, swojemu racjonalnemu nastawieniu do tych kwestii.

Z lektury *Religio Medici* wnosić można, że Browne'a charakteryzowała nie tylko konfesyjna otwartość, ale również zwykła ludzka przyzwoitość i uczciwość. Wzbraniał się przed używaniem wobec papieża obelżywych szyderstw i potwarzy. Nie traktował go, co prawda, jako przywódcy całego chrześcijaństwa, ale widział w nim ziemskiego władcę, któremu z tego tytułu należał się szacunek. Nie nazywał go „antychrystem”⁹, a w Rzymie nie widział „babilońskiej

autora *The Religion of Protestants: A Safe Way to Salvation* (London 1638). Chillingworth wygłosił w 1643 r. mowę w Oksfordzie i wytknął w niej błędy moralne zarówno królowi Karolowi I, jak i purytańskiej większości parlamentarnej. To spowodowało negatywną reakcję tej ostatniej. Chillingworth został uwięziony, poddany przesłuchaniom i był zaszczytowany przez takich jak purytanin Francis Cheynell, co przyczyniło się do przedwczesnej śmierci Chillingwortha. (Obszerniej o tym w: A. Szwed, *Fideizm Kalwina i bunt angielskich racjonalistów*, Kęty 2016, s. 182–190).

⁵ Por. J. Czekajewska, A. Grzeliński, M.T. Zdrenka, *Słowo od tłumaczy*, w: RM, s. 10.

⁶ RM, s. 60–61.

⁷ Tamże, s. 64.

⁸ Mógł go spotkać los Williama Chillingwortha (1602–1644),

⁹ Takich określeń używał Marcin Luter (1483–1546). Papieża Hadriana VI nazywał „Antychrystem”, „prześladownicą Chrystusa”, „arcybluźniercą”, „Stolicę Apostolską „mieszkaniem diabła” (por. C. Höfler, *Papst Adrian VI*, Wien 1880, s. 41).

nierządniczy”¹⁰. Abstrahował od obelg i wyzwisk, którymi nawzajem obrzucały się obie strony: protestancka i katolicka. Kiedy przebywał na studiach we Francji i we Włoszech, niekiedy wstępował do kościołów katolickich i modlił się wraz z katolikami. Zdecydowanie sprzeciwiał się niszczeniu świętych obrazów i rzeźb, co miało miejsce w wielu miastach Francji w drugiej połowie XVI wieku, gdy hugenoci w ikonoklastycznym zapale demolowali wystrój wnętrza katolickich kościołów¹¹. Podobnie zresztą działo się w Anglii w XVII wieku głównie za sprawą ortodoksyjnych kalwinistów¹². Browne odżegnywał się od takich praktyk. Ani krucyfiks na ścianie świątyni (a te krucyfiksy były szczególnie często niszczone w angielskich kościołach), ani woda święcona nie wzbudzały w nim niechęci. Owszem, sam jako protestant nie poszedłby na pielgrzymkę, ale nigdy nie wyśmiewał się z tych, którzy na nią szli. Nie odnosił się z pogardą do praktyk ascetycznych i ubóstwa mnichów katolickich – traktował je jako oznaki „pewnej pobożności”. Kochał dźwięk dzwonów wybijających skoordynowanymi dźwiękami *Ave Maria*. Nie gardził zresztą modlitwami do Maryi, co u protestantów było ewenementem, choć sam modlił się wprost do Boga¹³. A zachowywał się tak dlatego, że był przeświadczony, iż podstawowe prawdy i zasady religii reformowanej i religii katolickiej są wspólne. Słusznie zauważał, że nie ma między nimi fundamentalnej sprzeczności. „Wszyscy jesteśmy chrześcijanami;

nie dzieli nas żadne odrażające bezbożności”. Katolicy w niczym nie obrażają Boga¹⁴. Fundamentalne prawdy chrześcijańskie, takie jak prawda o Trójcy Świętej czy prawda o Bogu-Człowieku, nie dzieliły chrześcijan różnych wyznań także po reformacji. Bezsporne było to, że ostatecznie wszędzie chodziło o to samo: jak doprowadzić dusze ludzkie do zbawienia. Jeśli powstawały kwestie sporne, to dotyczyły one spraw drugorzędnych¹⁵.

Tolerancyjne nastawienie Thomasa Browne'ą do innych chrześcijan wynikało również z tego, że – jak sam to podkreślał – nie był profesjonalnym teologiem. Mówił o sobie, że nie miał zdolności do rozprawiania na tematy religijne, co chyba jednak nie do końca było prawdą. Był wziętym i szanowanym lekarzem, a jednocześnie mędrcom, który głęboko zastanawiał się nad sensem ludzkiego życia. Być może dlatego nie zwalczał tych, którzy mieli odmienne poglądy i sądy, choć osobiście był anglikaninem i starał się unikać herezji, schizm i błędów religijnych¹⁶.

Z dzisiejszego punktu widzenia tolerancyjne zachowania Browne'ą niczym szczególnym nie zaskakują, wydają się całkiem naturalne. W XVII-wiecznej Anglii taka postawa była czymś nadzwyczajnym. Wówczas Browne należał do bardzo wąskiego grona ludzi, którzy tak myśleli i tak się zachowywali¹⁷. Autor *Religio Medici* w tej swojej postawie kierował się swoiście pojmanym miłosierdziem, rozumianym przez

¹⁰ RM, s. 65–66.

¹¹ Por. np. O. Christin, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris 1991.

¹² J. Spraggon, *Iconoclasm during the English Civil War*, Woodbridge 2003.

¹³ RM, s. 61–63.

¹⁴ Tamże, s. 62.

¹⁵ Tamże, s. 165.

¹⁶ Tamże, s. 66–67.

¹⁷ Za prekursorów takiego bardziej racjonalnego i otwartego myślenia w Anglii można uznać zawiązaną w 1632 r. Grupę Falklanda, której przewodził wicehrabia Falklandu Lucius Cary (1610–1643). Należeli do niej John Hales (1584–1656) oraz William Chillingworth (1602–1644).

niego jako dzielenie się posiadaną wiedzą. „Nie chcę mieć na nią monopolu, ale pragnę przynależać do społeczności uczonych: oddaję się studiom nie tylko ze względu na siebie, ale też przez wzgląd na innych” – pisał. Ten, kto się dzieli wiedzą, ma usposobienie pokojowe, nie patrzy z góry na innych i ich nie zwalcza. Taka postawa nie przekreśla różnicy zdań w dyskusji, a filozoficzne czy teologiczne kontrowersje i spory nie wywołują negatywnych emocji, „jeśli tylko prowadzą je ludzie o stonowanym i spokojnym charakterze”¹⁸. Nikomu bowiem nie da się przemówić do rozumu z pomocą namiętności. Nie można też nikogo słusznie potępiać czy ganić za coś, ponieważ „tak naprawdę nie znamy siebie nawzajem”. Nie można nikogo osądzać, gdyż nawet samych siebie nie znamy do końca. Człowiek dla świata pozostaje „skryty w ciemnościach”¹⁹.

Historyczne tło poreformacyjnej nietolerancji w Anglii XVI i XVII wieku

Gdy John Locke (1632–1704) ogłaszał swoje pisma o tolerancji²⁰ w latach 80. i 90. XVII wieku, w Anglii działali bardzo nieliczni myśliciele opowiadający się za tolerancją w życiu politycznym i religijnym. Należeli do nich Henry Stubbe (1632–1676) i Joseph Glanvill (1636–1680), a nieco później działali Gilbert Burnet (1643–1715) i William Penn (1644–1718). Tych nielicznych

wyprzedził Thomas Browne. Nie był on bezpośrednim prekursorem Johna Locke'a, a jego koncepcja tolerancji oparta była na trochę innych założeniach niż u Locke'a. W przeciwieństwie do tego ostatniego Browne nie był profesjonalnym filozofem i za takiego się nie uważał, a jego rozumienie tolerancji miało szerszy i nieco inny zakres. Locke w swoich *Listach o tolerancji* uznawał równe prawa polityczne i religijne wspólnot i sekt protestanckich istniejących w ówczesnej Anglii, odmawiał ich zaś katolikom, antytrynitarzom (w tym socynianom i unitarianom), żydom, muzułmanom i ateistom. Browne krytykował prześladowania żydów i muzułmanów. Uważał, że jedynie umacniają one prześladowanych w ich fałszywej wierze i wynikają z „przepełnionej złością pobożności”. Są więc przeciwskuteczne. Nie oznacza to jednak, że Browne nie krytykował Koranu jako „utworu złe ułożonego”, pełnego „zadziwiających filozoficznych błędów”, fikcji opartej na sofizmatkach, wspierających niewiedzę i odwracających się od uniwersyteckiej uczoności. Zauważał, że Koran nie jest oparty na rozumie, lecz na przemocy i sile, dzięki którym rozpowszechnił się na świecie. Podobną krytykę kierował ku żydom. Zarzucał im, że wyparli się Nowego Testamentu i „nie zdradzają najmniejszej ochoty na nawrócenie”. Nie postulował jednak, by państwo przymuszało tych ludzi do zmiany wiary lub ich prześladowało w razie odmowy przejścia na chrześcijaństwo²¹.

Angielska nietolerancja, której przeciwstawiał się Browne, wynikała z dwóch przyczyn. Pierwsza była związana z polityczną

¹⁸ RM, s. 164–165.

¹⁹ Tamże, s. 167–169.

²⁰ J. Locke, *List o tolerancji*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1963. Locke zaczął go pisać w 1685 r. podczas przymusowego pobytu w Holandii. Po powrocie do Anglii do tematu tolerancji powracał jeszcze kilka razy: w *A Second Letter Concerning Toleration* (1690) i *A Third Letter for Toleration* (1692). Ostatecznie swoje poglądy na tolerancję Locke sformułował w *Essay Concerning Toleration*, wydanym pośmiertnie, bo dopiero w 1876 r.

²¹ RM, s. 100–103.

doktryną erastianizmu²², zgodnie z którą suweren (król, książę) na swoim terytorium miał prawo do narzucenia poddanym wyznawanej przez niego religii. Była to słynna zasada *cuius regio eius religio*²³. W Anglii od czasów Henryka VIII lokalny Kościół podlegał królowi i był uznawany za Kościół państwowy. Drugą przyczyną była niezgoda radykalnych sekt kalwinistycznych na realizację powyższej zasady erastianizmu. Członkowie tych sekt byli głęboko przekonani – zgodnie z nauczaniem Kalwina, a wcześniej Lutra – że wyznają prawdziwą religię chrześcijańską, mającą swe korzenie w pierwotnym chrześcijaństwie, i że jedynym Panem jest Jezus Chrystus, a nie żaden ziemski władca. Te wspólnoty i sekty niejako z definicji stawały się nieposłuszne wobec króla jako suwerena. Dodatkowo chaos w państwie powiększał się przez to, że każda z tych radykalnych sekt rościła sobie prawo do wyłącznej i pełnej prawdziwości swojego wyznania, co powodowało nie tylko konflikt z monarchią, ale także konflikty między nimi.

Stąd nieunikniony był spór polityczno-religijny, który następnie w latach 40. XVII wieku doprowadził do wojny domowej. Za rządów króla Karola I (1625–1649), poczynając od 1629 r., rozgorzała dysputa, czy państwo i Kościół Anglii powinny być zarządzane tylko przez króla (suwerena państwa i zwierzchnika Kościoła Anglii), czy także przez przedstawicieli radykalnego kalwinizmu, mającego większość w angielskim parlamencie. Anglikanie (zwolennicy

monarchii) na jednym z synodów Kościoła Anglii przyjęli zasadę, że opór i bunt wobec króla jako suwerena jest niezgodny z Boskim prawem we wszystkich przypadkach. Radykalni kalwiński (głównie purytanie²⁴) zakwestionowali tę zasadę, zarzucając królowi, że ogranicza ich wolność religijną na korzyść anglikanów. Co więcej, zaczęli oskarżać Karola I o to, że chyłkiem przywraca w Kościele Anglii zwyczaje katolickie („papistowskie”), zwalczając w nim nawet reformy umiarkowanych kalwinistów (prezbiterianów). Narastający polityczno-religijny spór doprowadził do wybuchu wojny domowej w latach 1642–1649, podczas której wybitnym przywódcą politycznym, religijnym i militarnym purytańskiej większości parlamentarnej stał się Oliver Cromwell (1599–1658).

Pierwsze radykalne sekty²⁵ kalwińskie zaczęły powstawać w Anglii już za rządów Elżbiety I. Taką sektą byli separatyści, którzy nie uznawali Kościoła Anglii²⁶. Siebie nazywali wspólnotą „świętych” i uważali się za prawdziwy Kościół Chrystusa. Radykalnymi kalwinistami byli także kongregacjoniści często nazywani independentami (niezależnymi). Wspólnotę tę założył w 1592 r. teolog Robert Browne (ok. 1550–1633). Oni również pozostawali na zewnątrz Kościoła Anglii, stąd często nazywano ich „dysydentami” lub „odszczepieńcami” (*Dissenters*). Uważali, że Kościół Chrystusa to nie cała populacja

²² Nazwa pochodzi od Thomasa Erastusa (1524–1583), medyka z Bazylei, który był także nadwornym teologiem elektora Palatynatu Fryderyka III (1515–1576). W swoich poglądach Erastus zgadzał się z Zwinglim, że sprawy religijne winny być w całości podporządkowane władzom świeckim, sprawującym kierownictwo i nadzór nad władzami kościelnymi.

²³ Łac., „czyja władza, tego religia”.

²⁴ Purytanie – radykalni kalwiński domagający się oczyszczenia Kościoła anglikańskiego z pozostałości katolickich i przywrócenia mu kalwińskiej czystości doktrynalnej. Obszerniej na temat purytanizmu piszę w: *Fideizm Kalwina i bunt angielskich racjonalistów*, dz. cyt., s. 102–122.

²⁵ Łac. *secta* posiada wiele znaczeń. Wśród nich te, które pochodzą od łac. *secare* – odcinać, odrąbywać, odcinać się od czegoś.

²⁶ Elżbieta I wydała wyrok śmierci na przywódców tej sekty: Henryka Barrowa (ok. 1550–1593), Johna Greenwooda (?–1593). Wyrok wykonano 6 kwietnia 1593 r.

ochrzczonych, obecnych w parafiach. Królestwo Boże nie istnieje we wszystkich parafiach, lecz tylko w tych najwartościowszych, a tych jest niewiele. Odprawiali nabożeństwa po kryjomu w prywatnych domach i tworzyli tzw. konwentykłe. Elżbieta I gwałtownie prześladowała dysydentów kalwińskich. Z rozkazu królowej Elżbiety w całym kraju niszczone ich pisma²⁷, zaś niektórych przywódców powieszono²⁸.

Za rządów następcy Elżbiety Jakuba I (1603–1625) znacznie powiększyła się liczba sekt, zwłaszcza o charakterze purytańskim – pod koniec XVII wieku doszła do kilkadziesiątu. Obok wymienionych działali m.in.: baptyści; familiści (*Familiists*); antynomianie (*Antinomians*); arminianie; perfekjoniści (*Perfectionists*); cieleśni ewangelicy (*carnal Evangelists*); lewellerzy (*Levellers*), których odłamek byli kopacze (*Diggers*); poszukiwacze (*Seekers*)²⁹; kwakrzy. Później pojawili się także socynianie i unitarianie. To oczywiście niepełna lista. Za Elżbiety I i jej następców³⁰ również katolicy byli zwalczani w Anglii jako „papistowska” sekta, a ich duchowi przedstawiciele byli skazywani na śmierć³¹.

Te „schizmatyczne sekty”, jak je określił

w XIX wieku angielski historyk Marsden, szczególnie rozmnożyły się w czasach rządów większości parlamentarnej tworzonej przez purytanów i za protektoratu Olivera Cromwella w latach 50. XVII wieku³². Sekty zwalczały się nawzajem, mając Kościół anglikański za wspólnego wroga. Rościły sobie prawo do wyłącznego posiadania prawdy chrześcijańskiej i odmawiania posiadania tej prawdy innym wspólnotom. Nie dążyły do doktrynalnych dyskusji z innymi grupami celem wspólnego dojścia do prawdy, lecz do nawrócenia lub unicestwienia tych grup. To powszechne religijno-polityczne wzburzenie, jakie opanowało ówczesne społeczeństwo angielskie, było opisywane przez wielu świadków tych wydarzeń. Do nich z pewnością można zaliczyć: Daniela Featleya (1582–1645), Thomasa Edwardsa (1599–1647)³³, Samuela Parkera (1640–1688) – autora *A Discourse of Ecclesiastical Politie*³⁴ oraz Rogera L'Estrange'a (1616–1704). Trzech pierwszych było w młodości gorliwymi purytanami, ostatni z trójki, Parker, wcześniej purytanin, za króla Karola II i w okresie restauracji został biskupem anglikańskim, z zapalem zwalczającym purytańskie sekty.

Ich pisma są o tyle interesujące, że odnajdujemy w nich charakterystyki osobowe członków ówczesnych sekt. Thomas Edwards pisał:

W naszych czasach nigdy nie było pokolenia większych samolubców (*selfe-seekers*), pyszałków (*boasters*), bluźnierców

²⁷ W czerwcu 1583 r. wyszedł dekret królewski nakazujący zniszczenie wszystkich egzemplarzy „wywrotowych” książek, zarówno przywiezionych z zagranicy, jak i wydrukowanych w Anglii.

²⁸ W miejscowości Bury Saint Edmunds powieszono za to Johna Coppinga i Eliasa Thackera, zaś w Thetford Williama Denysa.

²⁹ Wymieniają je współcześni świadkowie tamtych czasów: T. Edwards, *Gangraena*, London 1646, s. 16, 125, 156; także: R. L'Estrange, *Dissenters Sayings*, London 1681, s. 5.

³⁰ Nie oznacza to, że katolicy byli mordowani tylko w czasach panowania Elżbiety, choć za jej rządów zamordowano ich najwięcej. Działo się to już za Henryka VIII, a także później, za panowania Jakuba I, Karola I, Cromwella, Karola II. W XVI i XVII wieku zamordowano w Anglii ok. sześciuset katolików.

³¹ Czterdziestu z nich (wraz z jezuitą św. Edmundem Campionem na czele), jako męczenników, zostało kanonizowanych przez Kościół katolicki przez papieża Pawła VI.

³² J.B. Marsden, *The History of the Later Puritans*, London 1852, s. 77–78.

³³ Thomas Edwards był wpływowym purytańskim kaznodzieją, głoszącym kazania w Londynie w latach 40. XVII wieku.

³⁴ S. Parker, *A Discourse of Ecclesiastical Politie*, London 1670.

(*blasphemers*), łamaczy przymierza (*Covenant-breakers*), niewdzięczników, podjudzaczy, osób bardziej piorących mózgi (*heady*), bardziej pogardzających dobrymi ludźmi, większych prześmiewców, szyderców, ludzi bardziej idących za swoimi bezbożnymi przyjemnościami, bardziej pogardzających zwierzchnikami (*despisers of dominions*) i gorzej mówiących o ludziach wysokiej rangi (*speakers evil of dignities*), formalnie pobożnych, ale negujących moc pobożności³⁵.

Rówieśnik Edwardsa Daniel Featley przypisywał sektom ciąg nieszczęść, które spadły na Anglię i Szkocję. Pisał:

Nieszczęść [wynikających z] naszych wyniszczających chorób nie zapomnieliśmy, bowiem nasz kraj został przesycony krwią, a nasze ubrania wytarzane we krwi, nasze życie nieśliśmy na swoich rękach, a nasze posiadłości były wystawione na grabież. Herezje i schizmy zjadały [nas] jak gangrena, a religia zatraciła się w ateizmie, bluźnierstwie, epikureizmie i swobodzie politycznej tych rozwiązłych czasów. Skąd wyrosła ta niespodziewana wściekłość? Skąd wyskoczyło to zaraźliwe szaleństwo, apostazja i ruina? [...] Było coś szczególnego w poządliwości, zazdrości, ambicji i przebiegłej złośliwości, które powodowały i kierowały naszymi wojnami domowymi (*Civil Wars*)³⁶.

Najobszerniej wypowiadał się na ten temat Samuel Parker w swoim dziele *A Discourse*

of Ecclesiastical Politie. Opisywał zachowania i cechy charakteru członków sekt. Zauważał, że ci ludzie łączą „święty zapach w sprawie Boga” ze złośliwością (*malice*) i goryczą (*bitterness*)³⁷. Ci ludzie, według Parkera, „zniesławiali prawdziwą pobożność”, byli hipokrytami. Określał ich jako wyniosłych, drażliwych (*peevish*) i ponurych (*sullen*) religiantów (*religionists*), a jednocześnie nazywał ich „dziką i fanatyczną hałastą” (*wild and fanatique rabble*)³⁸. Nade wszystko ostrze swojej krytyki zwracał ku purytańskim kaznodziejom, pełnym „pychy i bezczelności”, „drażliwym, ignoranckim i zuchwałym”. Wskazywał na ich „głupotę i ignorancję”, która niszczyła „publiczny pokój i porozumienie narodowe”. Oskarżał ich o to, że są skłonni do wywołania buntu (*rebellion*) wobec króla i dążą do „rozlewu krwi”. A było to możliwe dlatego, że kaznodzieje potrafili wywoływać silne emocje u słuchaczy. Używali „nazbyt wylewnych” (*fulsome*) i „bujnych” (*lushious*) metafor oraz nośnych „biblijnych wyrażen”, mimo że często ich wypowiedzi były pozbawione sensu, tonęły w płaskim i pustym nonsensie i nierzadko kończyły się kreowaniem pozornych tajemnic i różnych „fanatyzmów”. Parker zarzucał im tzw. entuzjazm (*enthusiasm*), czyli gorliwość religijną, która skłaniała ich do opowiadania się za „czystą mistyfikacją”³⁹. Tą mistyfikacją wśród odłamów purytańskich miał być używany przez nich argument z „wolności sumienia”. Według Parkera ten argument był fałszywy, bo „gdyby ludzie przyswoili sobie tę zasadę, ludzkość byłaby wolna od

³⁵ T. Edwards, *Gangraena*, dz. cyt., part 3, s. 256–257. Tłumaczenia wszystkich przytoczonych w artykule cytatów pochodzących z nieprzetłumaczonych dotąd na j. polski publikacji są dziełem autora niniejszego artykułu.

³⁶ D. Featley, *The League illegal, Publishers Introduction*, London 1660.

³⁷ S. Parker, *A Discourse*, dz. cyt., s. ii.

³⁸ Tamże, s. 13.

³⁹ Tamże, s. 76–77.

wszelkich zobowiązań” i – co ważniejsze – tacy ludzie zawsze stawaliby w opozycji wobec suwerena i stanowionego przez niego prawa⁴⁰. Biskup Parker oczywiście popiera kierowanie się sumieniem i zasadami religii, ale tylko wtedy, gdy nie stoją one w sprzeczności z wolą suwerena (np. króla).

Skąd brała się purytańska gorliwość? Autor *A Discourse of Ecclesiastical Politie* daje następującą odpowiedź. Członkowie sekt (szczególnie purytanie) żyli w ciągłym lęku przed „bólem wiecznego potępienia” (*pain of eternal damnation*). By go uniknąć, „ze wszystkich sił starali się pracować nad ustalaniem kultu Boga w tego kultu największej czystości i doskonałości”⁴¹. Warunkiem zbawienia miało być wyznawanie absolutnie prawdziwej religii. Dlatego swoje religijne opinie (przekonania) traktowali jako „fundamentalne artykuły wiary”, zaś wszystko, co negowali, traktowali jako pogańskie i wrogie wierze. W swej gorliwości uważali siebie za jedynych obrońców „Boskiej prawdy”⁴². Postrzegali siebie jako prawdziwie wybranych, a wszystkich innych uważali za „niegodziwców, wyrzutków, znienawidzonych przez Boga”, których nie da się kochać. Parker nazywał to ich zachowanie „świętą nieľudźkością”, zaś purytańskich „świętych” (*Saints*) uważał za bardziej okrutnych od niejednego tyrańa⁴³.

Zauważał przy tym, że sekty zawsze są bardziej buntownicze niż te wspólnoty, od których się oderwały. „Odlamy” (*factions*) religijne zawsze są najbardziej wywrotowe, a im mniej jest materialnych różnic

między nimi, tym bardziej nieubłagana jest ich nienawiść. [...] Nic tak gwałtownie nie wyobcowuje ľudzkich uczuć jak różnica sądów w sprawach religii, tu nie mogą się zgadzać, lecz muszą się kłócić”⁴⁴. Dlatego według Parkera trudno oczekiwać w państwie pokoju, jeśli sekciarskie religie utrzymują ludzi w stanie wojny, w którym „gorliwość” (*zeal*) jest uzbrojona przeciw gorliwości, a sumienie napotyka sumienie, w którym stawką jest chwała Boga i zbawienie duszy”. Dopóki utrzymuje się rywalizacja religii, nie można ograniczyć „wzajemnej nienawiści, zazdrości i wzajemnych animozji”. Stąd ile jest wspólnot religijnych w państwie, tyle jest armii gotowych do walki z sobą, wobec których suweren nie wie, jak się zachować⁴⁵. Żadna siła nie jest w stanie utrzymać równego dystansu wobec nich, ponieważ jedne wspólnoty są większe i silniejsze, inne mniejsze i słabsze. Te większe dążą do pochłonięcia mniejszych. Dla suwerena równowaga między nimi jest niemożliwa do zachowania⁴⁶.

Później, bo w drugiej połowie XVII wieku, rojalistyczny publicysta Roger L'Estrange pisał, że różnorodność religii „rozdziała i rozprasza ľudzkie umysły” (*disjoins and distracts minds of men*) i jest posiewem „trwałej nienawiści, zazdrości, podburzania, wojen” (*seminary of perpetual hatreds, jealousies, seditions, wars*). Pisał, że independenci są „najbardziej faryzejską, pyszną, zawistną i złośliwą sektą” (*malicious sect*), jaka kiedykolwiek się pojawiła”⁴⁷. Podobnie jak wyżej cytowani autorzy także L'Estrange był zdania, że sekty żywiły względem siebie

40 Tamże, s. 137.

41 Tamże, s. 163.

42 Tamże, s. 157–158.

43 Tamże, s. ii–vii.

44 Tamże, s. 155.

45 Tamże, s. 158.

46 Tamże, s. 159.

47 R. L'Estrange, *Dissenters Saying*, dz. cyt., s. 6.

nieprzejednaną awersję i traktowały siebie nawzajem jako „śmiertelnych wrogów”⁴⁸. Powołując się na Edwardsa, L'Estrange dodawał, że do „pobożnych pastorów” dołączyło wielu sekciarzy „charakteryzujących się wielką pogardą”. Tacy ludzie byli potem powoływani przez parlament jako „doradcy w sprawach religijnych”. Byli to ludzie – jak się wyrażał L'Estrange – godni „spalenia” (*to be burnt*) na stosie. „Mający dwa rogi jak baranek, ale usta jak smok” (*having two horns like a lamb, but a mouth like a dragon*). Nazywał ich ludźmi „antychrześcijańskimi”, „kapłanami Baala, wróżbitami, kłamcami Południa, ludźmi żądającymi dla siebie tolerancji”⁴⁹.

Sekty tworzyły się pod wpływem charyzmatycznego przywódcy. Ten, dzięki swojej wyrazistej osobowości, żarliwości religijnej i ponadprzeciętnej znajomości Pisma Świętego, potrafił skupić wokół siebie wielu zwolenników i wyznawców. Niekiedy sekty powstawały, kiedy określone wspólnoty opuszczały większe związki religijne. Wspólnoty te dokonywały rozłamu, schizmy i stawały się często nieprzejednanymi wrogami tych związków, od których wcześniej się oderwały. Członkowie każdej z tych sekt siebie mianowali jedynymi obrońcami wiary w Chrystusa, a innych nazywali „antychrystami”⁵⁰.

Cytowany Marsden podsumowywał:

Anglia przez dwadzieścia lat⁵¹ była ogłuszana religijnymi polemikami. Na każdej kazalnicy dyskutowano formy zarządu Kościoła – presbiterianizm i prałatura, roszczenia independentów i zgłęb sekciarzy (*sectaries*), prawa pastorów i ludzi. Siali zamęt w każdej parafii i w każdym domu. Wrzawa była nieustanna i jest zdumiewająca, że prawdziwa religia⁵² nie została zagłuszona przez wrzask⁵³.

Za rządów Olivera Cromwella, przywódcy purytańskiej większości parlamentarnej, sekty działały w miarę swobodnie, później, za czasów restauracji i powrotu do władzy dynastii Stuartów w 1660 r., po osadzeniu na tronie syna Karola I – Karola II, karta się odwróciła i członkowie radykalnych sekt kalwińskim bądź byli zmuszani do przejścia na anglikanizm, bądź – w razie odmowy – więzieni lub wypędzani z kraju. I faktycznie: część aktywnych purytanów przeszła do stronnictwa królewskiego i Kościoła anglikańskiego, część nadal stawiała opór, wybierając więzienie⁵⁴ lub banicję.

Edwards, L'Estrange i Parker opowiadają się za nietolerancją

Dlaczego wyżej wymienieni autorzy wypowiadali się przeciwko tolerancji religijnej i politycznej? Warto odnotować, że odnosili się do minionego okresu wojny domowej i rządów Olivera Cromwella już za czasów restauracji, czyli po 1660 r. Bronili erastianizmu, koncepcji, która legitymizowała

⁴⁸ Tamże, s. 12.

⁴⁹ Tamże, s. 11.

⁵⁰ „O Panie, Twoja cześć jest obecnie zagrożona, bo teraz, o Panie, Antychryst wyciągnął swój miecz przeciwko Twojemu Chrystusowi. I jeśli nasi nieprzyjaciele zwyciężą, Ty stracisz swoją cześć”. To fragment kazania jednego z kaznodziejów w Strickland w Southhampton z 9 czerwca 1643 r. Inny narzekał: „[J]eśli nie zakończysz dobrego dzieła, które zacząłeś poprzez reformację Kościoła, pokaże się, że jesteś Bogiem zamętu (*the God of Confussion*)”. To spowoduje „destrukcję Twoich własnych dzieci” (Crosse w S. Mildreds in the Counter, 6 czerwca 1643 r.). (Por. R. L'Estrange, *Dissenters Sayings*, dz. cyt., s. 7).

⁵¹ Chodzi o lata 40. i 50. XVII wieku, w których Anglia była pogrążona w wojnie domowej.

⁵² Tj. wyznanie anglikańskie.

⁵³ B., Marsden, *The History of the Later Puritans*, dz. cyt., s. 234–235.

⁵⁴ Np. znany kaznodzieja, purytanin Richard Baxter (1615–1691), który dwa lata spędził w więzieniu.

monarchię. Odwoływali się do jednej z głównych zasad protestantyzmu, do tego, że kalwińska (wcześniej luterńska) wersja chrześcijaństwa jest jedynie prawdziwa, gdyż oparta wyłącznie na Piśmie Świętym, a nie na „zepsutej” Tradycji. Ponieważ „Pismo Święte jest jedyną regułą wiary i religijnej praktyki”⁵⁵. Stąd gwałtownie oponowali przeciwko jakiegokolwiek tolerowaniu sekt. Uważali, że to król gwarantuje w państwie i w Kościele pokój religijny, społeczny i stabilność polityczną, czemu zagrażała aktywność sekt, zwłaszcza ich przywódców, którzy wierność swojemu sumieniu stawiali wyżej niż posłuszeństwo władzy królewskiej.

W *Dissenters Sayings* L'Estrange przytoczył opinię Edwardsa na temat tolerancji. Pisał: „Tolerancja jest przeciwna naturze reformacji; tolerancja i reformacja są sobie diametralnie przeciwstawne. [...] Tolerowanie ludzi w ich błędach, ta udawana wolność sumienia jest niezgodna z sądem najbardziej światłych ludzi w Kościele zarówno starożytnym, jak i nowożytnym”⁵⁶. L'Estrange sądził, że tolerowanie niektórych sekt byłoby niesprawiedliwością, zaś tolerowanie wszystkich groziłoby nie tylko bezbożnością, ale także tym, że w krótkim czasie cały Kościół Anglii zostałby pochłonięty przez destrukcję i zamęt⁵⁷. Publicysta powoływał się przy tym na fakt, że zaraz na początku restauracji, gdy tylko prezbiterianie uzyskali władzę, przygotowali Akt Jednolitości (*Act of Uniformity*), gdyż „przeciwstawiali się tolerancji ze wszystkich sił”, ponieważ przewidywali i przepowiadali „potworne opinie i zamieszania, które ona

by niechybnie wywołała”⁵⁸.

Parker wprost opowiadał się za kasacją sekt. Twierdził, że nie można dać wszystkim dysydentom pełnej wolności działania, gdyż wtedy można by się spodziewać jedynie spisów przeciw obecnej władzy i przeciw ustanowionemu porządkowi kościelnemu. Postulował „stłumienie” (*suppress*) wszystkich sekt i pozostawienie w państwie jednego, angikańskiego wyznania. Uważał, że odstąpienie od tolerancji wobec nich będzie mądre i roztropne⁵⁹. Parker był przekonany, że długotrwały konflikt pomiędzy królem jako suwerenem a radykalnymi purytańskimi odłamami jest głęboko szkodliwy dla Anglii. Szkodliwość ta wynikała ze swoistej rywalizacji pomiędzy władzą królewską a tzw. ludźmi sumienia.

Ci ostatni z góry odrzucali możliwość osądu swojego sumienia w sprawach religijnych i konsekwentnie nie zgadzali się na polityczną jurysdykcję suwerena⁶⁰. Pobożni purytanie (tzw. święci) skłonni byli łamać królewskie prawo, ale nie „prawa Chrystusa”. W swoim postępowaniu ponosili odpowiedzialność jedynie przed Chrystusem. Zatem odczuwali potrzebę religijnej wolności i żądali jednocześnie prawa do prywatnego osądu we wszystkich kwestiach religijnych⁶¹. Przy czym jako radykalni kalwiniści powoływali się na Kalwina, który w swojej *Institutio christianae religionis* wykazywał liczne błędy i odejścia Kościoła katolickiego od pierwotnego chrześcijaństwa⁶². Teolog

⁵⁸ Tamże, s. 9.

⁵⁹ S. Parker, *On Ecclesiastical Politie*, dz. cyt., s. 162–163.

⁶⁰ Tamże, s. 1.

⁶¹ J. Hall, *The Puritans and their Principles*, New York 1851, s. 91–92, 94, 270–272.

⁶² J. Kalwin, *Institutio christianae religionis*, np. I, 11, 15; IV, 6, 8, w: *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, t. 1–59, Braunschweig 1863–1900.

⁵⁵ J. Bennet, *The History of Dissenters*, London 1833, I, s. 88–89.

⁵⁶ R. L'Estrange, *Dissenters Saying*, London 1681, s. 1.

⁵⁷ Tamże, s. 2–3.

z Genewy nie dążył do jakiegokolwiek religijnego pluralizmu, a tym bardziej do kompromisu z Rzymem, w swoich poglądach był skrajnie nietolerancyjny. Tę postawę Kalwina wobec katolicyzmu purytanie pragnęli wcielać w życie swego kraju w całej rozciągłości i dlatego wiedli spór z Kościołem Anglii.

Ale z drugiej strony „monarchiści” tacy jak L'Estrange i Parker także odwoływali się do ducha reformacji i uznawali za słuszną oraz całkowicie uzasadnioną jej nietolerancję w sprawach religijnych. Chcieli tę nietolerancyjność przenieść na grunt anglikanizmu, czyli jedyne go wyznania państwowe go w Anglii, którego gwarantem był król. Jedni i drudzy odwoływali się do tej samej nietolerancji, czynili to jednak z różnych pobudek. Czy był w tym jakiś paradoks? Robert Kraynak zauważył, że taki religijny paradoks rzeczywiście zaistniał. „Doktryna Kalwina – pisał – umożliwiła religię indywidualnego sumienia i potencjalnie religijny pluralizm, ale z drugiej strony genewski reformator chciał określić wyłącznie jedną prawdziwą religię, jego religię, która wykluczała inne interpretacje Pisma Świętego jako uprawnione”. Kraynak dostrzeża ten paradoks, ale jednocześnie nazbyt łatwo się z nim rozprawia. Píše dalej tak: „Od początku głównym celem [reformacji] było przekształcenie chrześcijaństwa z religii kapłańskiej ortodoksji w religię wolności sumienia. Stąd powstała protestancka idea »chrześcijańskiej wolności«. Zgodnie z tą paradoksalną ideą tylko chrześcijańska ortodoksja jest wolnością od ortodoksji lub wolnością pójścia za własnym sumieniem”⁶³.

Współczesny komentator tamtych czasów pomija długi proces religijno-polityczny, który odbywał się najpierw w Niderlandach, a nieco później w Anglii. W 1602 r. odbyła się wielka publiczna dysputa na uniwersytecie w Lejdzie. Uczestniczyli w niej dwaj kalwiniści: Jakub Arminiusz (1560–1609) i Franciszek Gomar (1563–1641). Spierali się o doktrynę podwójnej predestynacji Kalwina, opierając się jedynie na Piśmie Świętym i dowodząc swych racji z pomocą złożonych sylogizmów. Kalwiński synod w Dordrechcie (1618–1619) potępił zwolenników Arminiusza⁶⁴. Obie strony kierowały się Pismem Świętym i własnym sumieniem oraz korzystały z powszechnie znanych sylogistycznych rozumowań. Obie były absolutnie przekonane o niepodważalności swoich racji i prawdziwości swoich przekonań, więc na stałe poróżniły się między sobą zarówno w Niderlandach, jak i w Anglii. Ten głośny spór (zresztą jeden z wielu) pokazuje, że kalwinizm nawet potencjalnie nie był pluralistyczny i w założeniu nie dawał możliwości własnej interpretacji Pisma, zgodnej z własnym sumieniem. To indywidualne podejście w obrębie protestanckich sekt i wspólnot wynikało z czego innego. Jak się zdaje, po raz pierwszy wskazał na to coś, pośrednio co prawda, William Chillingworth w swoim dziele *Religion of Protestants*, w którym dyskutował z jednej strony z jezuitą Knottem, z drugiej z anglikaninem Potterem (rektorem Queen's College w Oksfordzie). Odnosił się do różnych interpretacji Pisma Świętego i proponował nowe kryterium ich oceny. Było to kryterium rozumu, pozwalające mu, niezależnie

⁶³ R.P. Kraynak, *John Locke: From Absolutism to Toleration*, „The American Political Science Review” March 1980, 74, No. 1, s. 55.

⁶⁴ Niektórych wsadził do więzienia – m.in. Hugona Grocjusza (1583-1645), holenderskiego prawnika i filozofa, autora znanego dzieła *De iure belli ac pacis*.

od kościelnych i niekościelnych autorytetów, odróżniać w Piśmie prawdy „fundamentalne”, czyli takie, których wyznawanie jest konieczne do zbawienia, od prawd „niefundamentalnych”, niekoniecznych do zbawienia⁶⁵. Nawet jeśli Chillingworth pojmował ludzki rozum w sposób ahistoryczny i niezmienny, to przecież wprowadzał element subiektywnego rozumienia, który niejako legitymizował indywidualną interpretację Pisma i pośrednio, siłą rzeczy, wprowadzał pluralizm wspólnot i sekt protestanckich. Stało się to jednak nie dzięki rozstrzygnięciom Kalwina, lecz wiek później za przyczyną Anglika Chillingwortha, który przytomnie zauważył, że różniące się między sobą interpretacje kwestii biblijnych nie mogą być jednocześnie prawdziwe. Z pomocą kryterium rozumu wskazywał drogę wyjścia z tego egzegetycznego galimatiasu, przezwyciężając, krok po kroku, „jedynie prawdziwe” kalwińskie chrześcijaństwo. Dojście do rozumu jako kryterium rozstrzygania między biblijnymi egzegezami następowało więc po zaciętych doktrynalnych i politycznych walkach między wspólnotami i sektami protestanckimi, o czym pisali Edwards, L'Estrange i Parker.

Warto tu dodać jeszcze jedną uwagę, pochodzącą od Stephena Feldmana. Wolność sumienia nie pociągała za sobą wyborów religijnych czy politycznych. Oznaczała jedynie to, że wierni danej sekty szli za tym, czego w swoim sumieniu doświadczali jako prawdy Chrystusa. Wolność sumienia była konieczna do przyjęcia tej prawdy, ale nie do tego, by respektować lub tolerować wolność innych grup religijnych. Wolność sumienia miała pozwalać

jedynie na rozwój purytańskiej egzegezy i teologii. Wprowadzenie rzeczywistej tolerancji wobec różnych religijnych sekt protestanckich było sprawą decyzji politycznej⁶⁶, podjętej w ramach tzw. chwalebnej rewolucji w 1689 r.

Racjonalne podstawy tolerancji Thomasa Browne'a

Jak to się stało, że Browne przyjął tolerancyjną postawę wobec innych w świecie nieustających sporów, kłótni i nienawiści? Czy wynikała ona tylko z pogodnego i spokojnego usposobienia autora *Religio Medici*, czy też miała jakieś głębsze racjonalne podstawy? Oczywiście, Browne był świadom tego, w jakich czasach żyje. Negatywnie odnosił się do sekciarzy i schizmatyków, bo, jak pisał, [u]mysł, który posiada zdolność do schizmy i temperament skory do nowinkarstwa, z natury nie potrafi wytrwać w jakiejś społeczności i nie podporządkuje się jednym regułom tej organizacji, dlatego też ludzie tacy oddzielają się od innych i łączą się ze sobą; czynią to jednakże w luźny sposób, a nie zadowolwszy się samym odejściem i rozdzieleniem od swego Kościoła, dzielą się dalej i rozdrabniają niemal na atomy⁶⁷.

Tego typu ludziom zarzucał kierowanie się namiętnościami, które sprowadzają rozum na fałszywą drogę, co powoduje, że ludzie ci nie są w stanie porozumieć się między sobą. Różnica zdań w filozofii, teologii czy w „naukach niższych” u stonowanego i spokojnego człowieka nie „pogwałca praw miłosierdzia”. Wtedy mimo sporu obie strony

⁶⁵ W. Chillingworth, *The Religion of Protestants: A Safe Way to Salvation*, London 1638, s. 33–34.

⁶⁶ S.M. Feldman, *Please Don't Wish Me a Merry Christmas*, New York and London 1997, s. 92.

⁶⁷ RM, s. 71.

zachowują właściwe nastawienie wobec siebie. Przejawem miłosierdzia jest dzielenie się posiadaną wiedzą, bo – jak twierdził – jest to chrześcijański uczynek wobec duszy bliźniego. Sam Browne jako lekarz oddawał się studiom „nie tylko ze względu na siebie, ale też przez wzgląd na innych”⁶⁸. Łączył empiryczną wiedzę lekarską z chrześcijańskimi zasadami, pochodzącymi z łaski Boga i z jego ludzkiego rozumu⁶⁹. Browne odcinał się od tak bardzo obecnego w jego czasach fideizmu proveniencji kalwińskiej. Sekty dawniejsze i nowsze prowadziły do „zepsucia rozumu” i „zatruiowały ludzkie skłonności”, które za sprawą heretyckich przekonań tych sekt były doprowadzane do skrajności i do ekscentryzmu. Oczywiście, opinie tego rodzaju musiały być podzielane przez całą sektę, co wypaczało lub w ogóle wyłączało funkcjonowanie własnego rozumu. Browne wyznaje, że nigdy „nie był zatwardziały w swoich opiniach”⁷⁰.

Ów brak religijnego fanatyzmu ma u Browne'a głębsze podstawy. Jego refleksja wykracza poza prostą egzegezę Pisma Świętego, a raczej tę egzegezę racjonalnie podbudowuje. Browne jest myślicielem, który porusza się w obszarze tego, co moglibyśmy nazwać teologią naturalną. Traktuje ją jako intelektualne wprowadzenie do chrześcijaństwa i stara się ją łączyć ze swoją obserwacją świata natury. Odnajduje w tym świecie Boską mądrość, umacniającą jego chrześcijańską pobożność. Bóg „jest mądry, ponieważ wszystko wie, a wie, ponieważ wszystko uczynił”, choć „nie uczynił On samego siebie”⁷¹.

Boska mądrość nie jest teoretyczna, lecz bez wątpienia praktyczna, bo Bóg stworzył świat wedle swych najlepszych idei. „Jego Intelkt jest pełen najdoskonalszych i najczystszych idei dobra”. Jego działania płyną z Jego mocy i woli. Browne uznaje te metafizyczne spekulacje, które łatwo można by znaleźć u średniowiecznych myślicieli, pilnie wszak studiowanych w XVII wieku. Te metafizyczne elementy swojej teologii naturalnej uzupełnia „śledzeniem i odkrywaniem Boskiego przejawiania się w stworzeniach i śladach, które są widoczne w naturze”. Świat został stworzony po to, aby „kontemplował go człowiek”. Należy więc oddawać cześć Bogu za to, że dał człowiekowi rozum, który odróżnił go od zwierząt. Zadaniem uczonych ludzi jest rozumne badanie Boskich czynów i Jego stworzeń. Takie badanie „stanowi wyraz nabożnego i uczonego podziwu”⁷².

Browne czerpie wiedzę o Bogu z dwóch ksiąg. Z tej, którą „napisał sam Bóg”, oraz z księgi „podległej Mu natury”. Ta ostatnia jest „rękopisem powszechnie dostępnym”, który „rozciga się przed oczyma wszystkich”. Kiedy poganie patrzyli w tę drugą, mieli do dyspozycji swoje „Pismo” i swoją „teologię”. Autor *Religio Medici* chwali pogan, że oni „lepiej potrafili składać owe mistyczne znaki i odczytywać je” niż chrześcijanie. Ci ostatni rzucali „jedynie przelotne spojrzenie na owe wszechobecne hieroglify, wzgardziwszy spijaniem nektaru boskości z kwiatów natury”. Browne zastrzega się, że wychwalając przyrodę, nie zapomina o Bogu⁷³. Innymi słowy, prawdy Boże zawarte w teologii nadnaturalnej łączy z rozważaniami metafizyki i teologii naturalnej i popiera je

⁶⁸ Tamże, s. 164–165.

⁶⁹ Tamże, s. 60.

⁷⁰ Tamże, s. 69–70.

⁷¹ Tamże, s. 78.

⁷² Tamże, s. 78–79.

⁷³ Tamże, s. 83–84.

naukowymi obserwacjami świata przyrody. Przypatruje się „rozumności” zwierząt: pszczoł, mrówek, pajaków. I z tych obserwacji wyciąga wniosek, że skrywają one w swoim zachowaniu „zadziwiającą matematykę”, która ukazuje mądrość Stwórcy⁷⁴. Píše, że obserwacja zachowań jedwabników przekształciła jego filozofię w teologię. „W owych dziełach natury, które zdają się wprawiać rozum w konsternację, tkwi coś Boskiego, coś więcej niż to, co jest w stanie dostrzec zwykły obserwator”⁷⁵.

Jakże inny stosunek ma Browne do filozoficznej refleksji niż Marcin Luter, który ją zdecydowanie wyrzucał z biblijnej egzegezy i teologii⁷⁶. Kalwin nie był tak radykalny jak Luter, ale i on ograniczał się jedynie do estetycznego podziwu nad pięknem wszechświata⁷⁷. Kalwin, a zwłaszcza Luter, był człowiekiem o dosyć ciasnym, dogmatycznym umyśle. Browne jest ich przeciwieństwem – ma bowiem szacunek do filozofii i nauk przyrodniczych (wszak sam jest lekarzem). U niego nie ma tej reformacyjnej dysjunkcji: albo rozum, albo wiara. Dlatego jest w stanie powiedzieć, że „w filozofii z samej jej istoty znaleźć można rzeczy, w których na pierwszy plan wysuwają się sprawy Boskie, choć nie obwieszcza się ich wielkimi literami, lecz jedynie małymi, i to za pomocą skrótów”⁷⁸.

Dlaczego zdaniem autora *Religio Medici* należy badać naturę? Bo jej istota i działanie są jedynym „narzędziem Boga”. Nie można więc przypisywać samej naturze

Boskich działań w niej, gdyż w przeciwnym razie oznaczałoby to „scedowanie przywilejów głównego wykonawcy na narzędzie”. To tak – tu Browne posługuje się porównaniem – jakby domy były budowane przez nasze młoty, a nie przez tych posługujących się tymi młotami. Browne nie pozostawia wątpliwości, że to Bóg jest w działaniu pierwszy, a nie natura, która sama z siebie nie może nic tworzyć. Bóg nadzoruje wszystko, zaś natura stanowi jedynie stworzoną sztukę Boga⁷⁹.

Browne jest jednym z tych myślicieli europejskich XVII wieku, którzy chcą i potrafią łączyć obie te księgi. Badanie przyrody nie miało dla owych myślicieli przede wszystkim charakteru użytkowego (jak to dzieje się dziś – w XXI wieku), lecz było drogą do osiągnięcia prawdy o niej i pośrednio drogą do Boga. U Browne’a nie było rozdziewu między nauką a wiarą w Boga, ponieważ początki szczególnych badań fizycznych, biologicznych nie były pozbawione udziału filozofii (metafizyki, teologii naturalnej). Dlatego autor *Religio Medici* nie miał wątpliwości, że np. wszelka muzyka (najpierw zjawisko fizyczne, później przeżycie estetyczne) pochodzi od „Pierwszego Kompozytora” i „ma coś z Boskości”. Muzyka jest harmonią, która „rozbrzmiewa w uszach samego Boga”. Ta muzyka, która „wpada w ucho”, sprawia, że „zaczynamy rozumieć całość wszechświata” na tyle, na ile potrafimy. To ona porusza „ukrytą pobożność” Browne’a⁸⁰.

Browne nie twierdzi, że ludzkie racjonalizacje prawd Bożych mogą wnikać w „najgłębsze tajemnice” Boga i zastąpić wiarę. Nie jest to możliwe. W stosunku do racjonalnego poznania wiara zachowuje swoje

⁷⁴ Tamże, s. 82.

⁷⁵ Tamże, s. 126.

⁷⁶ Obszerniej na ten temat piszę w artykule pt. *Dlaczego Luter odrzucił filozofię?*, <https://deliberatio.eu/pl/analizy/dlaczego-luter-odrzucił-filozofie> (dostęp: 3 kwietnia 2025).

⁷⁷ J. Kalwin, *Institutio christianae religionis*, dz. cyt., I, 14, 20.

⁷⁸ RM, s. 77

⁷⁹ Tamże, s. 84–85.

⁸⁰ Tamże, s. 180–181.

pierwszeństwo. Stwierdzenie, że coś jest tajemnicą, nie wymaga dalszych definicji⁸¹. Zatem między rozumem a „prawymi nakazami wiary” jest ścisły związek. Ateizm pojawia się wtedy, gdy zapomina się o wierze z powodu „podszeptów namiętności i rozumu”. Z tego powodu ważne jest, aby nie dopuścić do rozejścia się wiary, rozumu i namiętności (uczuć). „Jak rozum buntuje się przeciwko wierze, tak uczucia buntują się przeciwko rozumowi: artykuły wiary wydają się rozumowi niedorzeczne, podobnie jak dla uczuć niedorzeczne są twierdzenia rozumu”. Rozum i uczucia mogą zachować swoją autonomię, a jednocześnie ściśle z sobą współpracować. Owszem, Browne zauważa napięcia między filozofią a teologią chrześcijańską. Pojawiają się wątpliwości, ale jego zdaniem trzeba dążyć, na ile to możliwe, do przezwyciężenia wątpliwości i „wygrać z szatanem”. Ten ostatni wykorzystuje ludzkie badania, by przywieść ludzi do bezbożności. Sam Browne doświadczał tego narastającego rozziwu między wiarą chrześcijańską a badaniami przyrodniczymi. Oceniał ten stan jako jednoznacznie negatywny. Pisał: „Szatan gra ze mną w szachy i poddaje pionka, chcąc zdobyć mą królową, wykorzystując moje szczere starania, i gdy ja próbuję umocnić gmach, który wznosi mój rozum, on usiłuje podkopać budowlę mej wiary”⁸².

Skoro naukowy i filozoficzny rozum nie są sprzeczne z wiarą, lecz do pewnego stopnia dopełniają ją, to dla Browne'ą nie jest problemem uznawanie istnienia cudów jako nadzwyczajnych Boskich interwencji w porządek

naturalnego świata, zarówno w przypadku cudów Chrystusa, jak i tych późniejszych w chrześcijaństwie. Cuda bowiem mają nie tylko charakter nadnaturalny, ale również, można być rzec, naturalny – cudem jest stworzenie całego świata, jak i pojedynczego bytu. „Zbyt wąsko definiujemy moc Boga, ograniczając ją do naszych możliwości. Uważam, że Bóg może uczynić wszystko, i choć nie rozumiem, jak może doprowadzać do sprzeczności, to nie ośmielam się temu zaprzeczyć”⁸³.

Oczywiście Browne był dzieckiem swoich czasów: nie zrywał z astrologią (wróženiem z gwiazd i planet)⁸⁴, wierzył także w istnienie czarownic⁸⁵. Nie on jeden zajmował się takimi rzeczami⁸⁶. Temat ten wymagałby jednak osobnego potraktowania.

Zakończenie

Thomas Browne na tle nietolerancyjnej epoki, w której żył, wypada korzystnie. Jest jednym z bardzo niewielu ludzi w ówczesnej Anglii śmiało wykraczających poza ciasne, dogmatyczne przekonania religijne i polityczne. Nie czynił tego w jakiś głośny, manifestacyjny sposób. Żył wraz z rodziną w małej miejscowości i jako lekarz zajmował się przede wszystkim leczeniem swoich pacjentów. W wolnym czasie snuł refleksje ogólniejszej natury, których owocem miała być *Religio Medici*. Ta książka przyniosła mu największy rozgłos. Co przyczyniło się do sukcesu Thomasa? W czym różnił się od zdecydowanej większości ówczesnych protestantów? Co spowodowało jego tolerancyjne,

⁸¹ Tamże, s. 72–73.

⁸² Tamże, s. 90–92.

⁸³ Tamże, s. 105–106.

⁸⁴ Tamże, s. 89.

⁸⁵ Tamże, s. 109.

⁸⁶ Można tu wymienić Josepha Glanvilla (1636–1680) i jego traktat *Saducismus Triumphatus*, w którym wskazywał na rzeczywiste istnienie czarowników i czarownic.

a niekiedy przyjazne nastawienie do ludzi innych wyznań? Jak się zdaje, nie popełnił on tego błędu, jaki popełniali inni gorliwi protestanci, zwłaszcza purytanie. Nie poprzestawał na jakiejś własnej, uproszczonej egzegezie Pisma Świętego, jak to czyniło wielu ówczesnych przywódców sekt. Sam nie był umysłowym sekciarzem. Nie traktował Biblii jako źródła wszelkiej możliwej wiedzy, nie poprzestawał także na wyrastającej z niej teologii nadnaturalnej, lecz starał się głębiej rozumieć objawione Słowo Boga, posługując się własną refleksją filozoficzną i naukową. Dlatego interesowała go metafizyka i dosyć ściśle związana z nią teologia naturalna. Obficie korzystał także z wyników obserwacji przyrody. Odkrywana racjonalność struktury i funkcjonowania świata natury była dla niego potwierdzeniem tego, że jego medyczne, biologiczne dociekania i filozoficzny namysł nie przeczą jego wierze w Boga i nie czynią z niego ateisty. Owszem, uznawał, że wiara otwiera szersze horyzonty

poznawcze niż rozum, ale jednocześnie był przekonany, że pewność i solidność racjonalnego poznania umacnia, a nie osłabia wiarę w Boga. Browne nie był natomiast przekonany, że posiadał wszystkie tajemnice nadprzyrodzonego świata i że jest jedynym posiadaczem prawdy o nim, ani że jego naturalne poznanie jest na tyle wystarczające, by zrezygnować z poznania nadprzyrodzonego. To powodowało, że Browne miał umysł otwarty, skłonny do ciągłego poznawania nowych rzeczy i zdobywania nowej wiedzy. Nie był ciasnym, zacietrzewionym fanatykiem, jak wielu współczesnych mu protestanckich wyznawców, uznających jedynie swoją własną „prawdę”. Był człowiekiem, który w centrum swojego poznania stawiał Boga jako Źródło poznania naturalnego i nadnaturalnego. Był przeświadczony o tym, że wiedza o rzeczywistości nie zamyka się w paru dogmatycznych stwierdzeniach, lecz może stawać się rezultatem wysiłku wielu umysłów. Stąd postawa tolerancji była u niego czymś naturalnym.

Bibliografia

- Bennet J., *The History of Dissenters*, Frederick Westley and A. H. Davis, London 1833, vol. I.
- Browne T., *Religio Medici. Religia lekarza*, przekład, słowo od tłumaczy i opracowanie J. Czekańska, A. Grzeliński, M. T. Zdrzenka, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2022.
- Chillingworth W., *The Religion of Protestants: A Safe Way to Salvation*, London 1638.
- Edwards T., *Gangraena*, London 1646.
- Featley D., *The League illegal, Publishers Introduction*, London 1660.
- Feldman S.M., *Please Don't Wish Me a Merry Christmas*, New York University Press, New York and London 1997.
- Grzeliński A., *Religio Medici – osobiste wyznawanie wiary Thomasa Browne'a*, „Przegląd Religioznawczy” 2021, nr 2 (280), s. 175–191.
- Hall J., *The Puritans and their Principles*, Charles Scribner, New York 1851.
- Hobbes T., *De Cive*, London 1651.
- Höfler C., *Papst Adrian VI*, Wien 1880.
- Kalwin J., *Institutio christianae religionis*, w: *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, t. 1–59, Braunschweig 1863–1900.
- Kraynak R.P., *John Locke: From Absolutism to Toleration*, „The American Political Science Review” March 1980, 74, No. 1, s. 53–69.

- L'Estrange R., *Dissenters Sayings*, London 1681.
- Locke J., *List o tolerancji*, przeł. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1963.
- Marsden J.B., *The History of the Later Puritans*, London 1852.
- Olechnowicz E., *Thomas Browne: między racjonalnym a hermetycznym*, w: *Światło i ciemność*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcńska, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2015.
- Olivier Ch., *Une révolution symbolique. L'icoclisme huguenot et la reconstruction catholique*, Les Editions de minuit, Paris 1991.
- Parker S., *A Discourse of Ecclesiastical Politie*, London 1670.
- Spraggon J., *Iconoclasm during the English Civil War*, The Boydell Press, Woodbridge 2003.
- Szwed A., *Fideizm Kalwina i bunt angielskich racjonalistów*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2016.

Tolerancja religijna według Thomasa Browne'a

Abstrakt

Wiek XVII w Anglii to okres wielkich napięć, konfliktów, wojny domowej, to okres powszechnej nietolerancji wyznaniowej i politycznej. W tym czasie tolerancja religijna była zjawiskiem rzadkim. Jednym z jej zwolenników był lekarz i myśliciel Thomas Browne (1605–1682), autor *Religio Medici*. Browne żył w czasach, w których nie było zrozumienia dla poglądów religijnych i politycznych innych niż własne. Sprzężenie między wyznawaną religią a walką o władzę nie pozwalało na prawie żadną tolerancję w ówczesnej Anglii. Doskonale to widać w pismach przeciwników tolerancji z tego okresu, takich jak Samuel Parker czy Roger L'Estrange. Taka sytuacja wynikała również ze sporu pomiędzy zwolennikami erastianizmu a zwolennikami wierności swojemu sumieniu. Browne wychodzi poza ten spór. Opowiada się za tolerancją, wykraczając poza ciasne, dogmatyczne poglądy wspólnot i sekt religijnych. Jako wierzący chrześcijanin (anglikanin) podbudowuje swoją

wiarę refleksją filozoficzną i naukową. Teologię nadnaturalną podbudowuje teologią naturalną, metafizyką i obserwacjami przyrodniczymi. Prezentuje postawę tolerancyjną, a nawet życzliwą wobec innych, nie pretenduje do posiadania pełnej i ostatecznej prawdy o rzeczywistości, ma umysł otwarty. Odkrywana racjonalność struktury i funkcjonowania naturalnego świata jest dla niego potwierdzeniem tego, że jego medyczne, biologiczne dociekania i filozoficzny namysł nie przeczą jego wierze w Boga i nie czynią z niego ateisty. Przeciwnie, uznaje, że wiara otwiera szersze horyzonty poznawcze niż rozum, ale jednocześnie jest przekonany, że pewność i solidność racjonalnego poznania wzmacniają wiarę w Boga. W artykule Autor dąży do pokazania, że są to źródła postawy tolerancji u Thomasa Browne'a.

Słowa kluczowe: tolerancja, nietolerancja, teologia naturalna, reformacja, sekty protestanckie, obserwacje przyrodnicze.

Religious tolerance according to Thomas Browne

Abstract

In England of 17th century there were periods of tensions, conflicts, and at last the Civil War. The public life was dominated by religious and political intolerance. At that time a religious tolerance, and connected with it political one was a rare phenomenon, and many confessional communities and radical sects tolerated only their own opinions and convictions. Quite a different attitude towards religious issues took Thomas Browne (1605-1682), English physician, thinker, and the author of *Religio Medici*. He stood in opposition to the contemporary intolerant public opinion in England. Support of that intolerance can one see in the works of Samuel Parker and Roger L'Estrange. They described and judged permanent disputes between Erastian protagonists and confessors of conscience freedom. Browne goes beyond those disputes. He strongly sympathizes with a tolerance, going beyond narrow dogmatic convictions of religious communities and sects by his philosophical and scientific reflections. As an Anglican believer, he underpins

supranatural theology by natural theology, elements of metaphysics and some biological and medical observations in his work. Browne presents tolerant attitude and even a benevolent one towards other people, does not aspire to own any full and definite truth of reality. As an open-minded man, he discloses the rationality of the structure and functioning of the natural world. For him biological research and philosophical reflection do not contradict his faith in God and do not make him an atheist. On the contrary, Browne acknowledges that faith opens wider cognitive horizons than reason, but simultaneously he is convinced that certainty and solidity of rational cognition reinforce his faith in God. In this article we want to demonstrate that above mentioned cognitive elements are the main source of the tolerant attitude of Thomas Browne.

Keywords: tolerance, intolerance, natural theology, Reformation, Protestant sects, natural observations.

ANTONI SZWED: jest profesorem. Wykłada na Uniwersytecie Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Ukończył fizykę na UJ (1979) oraz filozofię na KUL (1983). Uzyskał doktorat w 1988, habilitację w 2012, a profesurę w 2024. Był asystentem, a potem współpracownikiem Józefa Tischnera (1983-1995). Zajmuje się myślą Sorena Kierkegaarda oraz siedemnastowieczną myślą protestancką.

Przetłumaczył *Pojęcie lęku* (2000), *Wprawki do chrześcijaństwa* (2002), *Czyny*

miłości (2007), *Dzienniki NB 31 – NB 36* (2021), *Dzienniki NB – NB 5* (2023) oraz *Dzienniki NB 11 – NB 14* (2025).

Wydał książki: *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sorena Kierkegaarda* (1999), *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard* (2011), *Szkice o Kierkegaardzie i nie tylko...*, (2014), *Fideizm Kalwina i bunt angielskich racjonalistów* (2016).

Adres e-mil: antoni.szwed@uken.krakow.pl