

MIROŚLAW ŻAROWSKI

Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego

## ETYCZNA MYŚL BRACI POLSKICH O UMIŁOWANIU CNOTY DLA NIEJ SAMEJ

### Imiona i przezwiska

Pięknie i zwięźle napisał o nich Aleksander Brückner: „i najciekawsii, i najwięcej zapomniani, i najniesprawiedliwiej zasądzeni”<sup>1</sup>. Z pewnością ciekawi – jako jedno z obliczy polskiej Reformacji, bez którego jej obraz byłby niezupełny. Także bowiem dzięki nim – zgódźmy się z tym: działającym w dobrej wierze – polszczyzna XVI i XVII wieku, młoda jeszcze i początkująca, z coraz lepszym skutkiem dźwigała brzemię doniosłych i subtelnych treści teologicznych, ponosząc zarazem ich doczesne i wiekuiste ryzyko. Zapewne niesłusznie zapomniani, być może niesprawiedliwie „zasądzeni”. Kiedy jednak od początku zeszłego stulecia przywracani z wolna do łask, zjawiający się zazwyczaj w nieadekwatnych, ahistorycznych maskach i przebraniach już to zwolenników religii racjonalnej i prekursorów oświeceniowego deizmu, już to proroków całkiem współczesnych form wolnomyślicielstwa religijnego, areligijnego, aż wreszcie antyreligijnego. Czy jednak w nowoczesnym świecie, który wydaje się urzeczywistnieniem ich marzeń, wyobrażeń i postulatów, czuliby się naprawdę u siebie? Warto może przywołać filozoficzne i teologiczne podstawy ich niegdysiejszego namysłu moralnego, wystawiając ponownie na próbę dobrze znaną tolerancję katolików i protestantów, gdy z okazji obchodów 500-lecia Reformacji próbują zmniejszyć dzielący ich samych protokół rozbieżności.

---

<sup>1</sup> A. Brückner, *Różnowiercy Polscy. Szkice obyczajowe i literackie*. Seria I. Warszawa 1904, s. 134.

Różnymi, przeważnie bałamutnymi określano ich mianami. Nazywani ironicznie w literaturze sowizdrzalskiej „nurkami” – od praktykowanego jedynie przez niektórych spośród nich zwyczaju chrztu w wieku dojrzałym poprzez „ponurzenie” w rzece, zwłaszcza w Dunajcu nieopodal Lusławic, niby w Jordanie. Odrzucenie dogmatu grzechu pierworodnego pozwalało im niespiesznie, a nawet nieufnie podchodzić do aktów religijnej inicjacji. Uzależniali ją od przemyślanej, świadomej oraz indywidualnej decyzji człowieka w sprawach wiary, człowieka nieobarczonego ani winą prymarną, ani zbiorową odpowiedzialnością, który w swej naturalnej dyspozycji do cnotliwego życia sumiennie pielęgnuje własne posłuszeństwo wobec Bożych przykazań.

Mawiano o nich „sekta filozofów”, podejrzewając ich o to, że za radą epikurejczyków prowadzą jakoby przewrotną grę: wyznają wprawdzie wiarę w Boga werbalnie, lecz w rzeczywistości nic sobie z Jego istnienia nie robią, żyjąc tak, jakby Go nie było<sup>2</sup>. „Sekta filozofów”, ponieważ pozbywszy się niemal wszystkich form kultu i obrzędu, zewnętrznemu obserwatorowi jawili się jako bałwochwalczy czciciele rozumu, miłośnicy dialektyki i kazuistyki pogrążeni w niekończących się studiach i dyskusjach. W rzeczy samej pilnie, a nawet ostentacyjnie studiowali Pismo Święte, usiłując na swoją miarę sprostać zasadzie *sola Scriptura*, skierowanej w równej mierze przeciwko teologom katolickim, przyznającym Tradycji apostoelskiej i Magisterium Kościoła uprzywilejowane znaczenie, oraz przeciwko religijnym entuzjastom, których Bóg zaczął nawiedzać bezpośrednio, dyktując nowe, nieznane wcześniej orędzia. Przekonanie, że Pismo Święte jest wszystkim tym, w co ludzie mają wierzyć, a zarazem wszystkim, co jest dla ich wiary konieczne, korespondowało z na wskroś humanistycznym postulatem powrotu *ad fontes*, przeniesionym przez Lorenza Vallę i Erazma z Rotterdamu na grunt rozważań teologicznych. O Biblii jako jedynym źródle objawienia wypowiadali się zawsze z czcią i tkliwością. Uważali ją za prawdziwy, nieomylny, doskonały, szczery, zupełny, prosty, jasny, a nawet „łacny” fundament wiary. Podtrzymywali też to, co ona sama mówiła o sobie, że jest mianowicie testamentem, przymierzem, zakonem, świadectwem, Słowem dotrzymującym słowa o sobie, pierwszą i ostatnią teologią. Odrzucali zaś nie tylko większość dogmatów tradycyjnego chrześcijaństwa, ale dogmatykę w ogóle, o tym, co jest, a co nie jest prawdą wiary, rozstrzygając w publicznych dysputach, od spotkania do spotkania, od synodu do synodu. Podstawową ułomnością tradycyjnych dogmatów, jak twierdzili, jest to, że albo są one całkowicie obojętne wobec przewodniego, moralnego sensu objawienia, albo

<sup>2</sup> Taki właśnie sens owemu wyrażeniu nadawał Jacques-André Naigeon, przyjaciel Diderota; por. Z. Ogonowski, *Socynianizm polski*. Warszawa 1960, s. 240.

go przesłaniają, skierowując prosty, zdrowy rozum ludzki – *ratio recta* – stworzony wszak i powołany nade wszystko do tego, aby odróżnić to, co prawe, od tego, co niegodziwe, na tory jałowych spekulacji. Od samego początku bliska im była myśl, że o właściwym rozumieniu biblijnego przekazu decydują nie tyle zdolności intelektualne czy szczególne charyzmaty, ile cnotliwe życie, a przyczyną nierozumienia Pisma Świętego przez ludzi, jak pisał Faust Socyn: „nie jest nic innego jak ich bezbożność lub bardzo wątpliwa i ograniczona uczciwość”<sup>3</sup>. Myśl o prymacie etyki była myślą nienową, nieobcą innym wyznaniom chrześcijańskim, jeśli nie stale obecną, to przynajmniej uporczywie na przestrzeni dziejów powracającą, arianizm polski XVI i XVII wieku nadał jej jednak oryginalny wyraz i radykalną postać.

Znani jako antytrynitarianie, ponieważ ich znakiem rozpoznawczym było zaprzeczenie dogmatowi Trójcy Świętej, odkąd w latach sześćdziesiątych XVI wieku ujawniły się w Kościele kalwińskim w Polsce, dopiero co erygowanym, poważne na ten temat spory teologiczne. Wówczas w odróżnieniu od zdecydowanej większości ministrów i teologów kalwińskich, którzy podobnie jak sam Kalwin i inni ojcowie Reformacji dogmat Trójcy Świętej nie tylko akceptowali, ale wydawali się go dodatkowo poważać, ci spośród duchownych, pisarzy i działaczy, którzy reprezentowali poglądy antytrynitariańskie, czyli wspomniany dogmat uznali za sprzeczny zarówno z rozumem, jak i treścią Pisma Świętego, utworzyli własny Kościół, nazwany zborem mniejszym (*Ecclesia minor*). Jako arianie właśnie zaczęli wzbudzać powszechne zgorszenie, choć oni sami nigdy tak siebie nie nazywali i – przy bliższym wejrzeniu – w kwestii boskości Jezusa podczas namiętnych i przedłużających się dyskusji nad prologiem do Ewangelii Janowej tylko jeden z ich odłamów głosił początkowo poglądy tożsame z wczesnochrześcijańskim arianizmem doby Soboru Nicejskiego. Był więc arianizm w oczach katolików herezją herezji, dla polskich zaś protestantów tamtych czasów być może katolicką prowokacją, która na szczytach zwolenników Reformacji: luteranów, kalwinistów, braci czeskich i zwolenników Kościoła narodowego, próbujących właśnie wpiisywać się w polityczno-prawny pejzaż Rzeczypospolitej, ścierała odium niebezpiecznego, doktrynalnego i społecznego radykalizmu. Z powodu bezkompromisowego i prostolinijnego monoteizmu pomawiano ich także o kryptojudaizm, a nawet o sprzyjanie islamowi, a podejrzenia te kulminowały w czarnej legendzie na temat jakoby wyjątkowo niebezpiecznej i szkodliwej sekty, legendzie tworzonej u schyłku XVII stulecia zarówno przez zadawnionych przeciwników, jak i spóźnionych admiratorów, czyli

<sup>3</sup> Faust Socyn, *List XV. Do Andrzeja Dudycza*. Tłum. I. Lichońska. W: idem, *Listy*. T. 1. Biblioteka Pisarzy Reformacyjnych 2. Oprac. L. Chmaj. Warszawa 1959, s. 168.

w okresie, gdy zbor nie istniał praktycznie i do takiej o sobie opinii żądnych już nie mógł dawać powodów.

Przyłągnęło do nich cokolwiek złowrogie imię socynian – od Fausta Socyna, włoskiego myśliciela religijnego, a przy tym skromnego, uprzejmego i łagodnego człowieka, który osiadłszy w Polsce, odegrał wybitną rolę w konsolidacji zboru mniejszego w pierwszym okresie jego trwania, nadając stanowisku w kwestii dogmatu Trójcy Świętej wykładnię bardziej jednolitą, unitariańską, a jego pogląd na temat relacji między rozumem i wiarą, przepojony nowym duchem moralnym, ukształtował doktrynę szkolną sławnej w pierwszych dziesięcioleciach wieku XVII Akademii Rakowskiej.

Sami siebie nazywali „chrystianami”, chcąc podkreślić, że są związani wiarą w Chrystusa, nie zaś w chrzest jak inni chrześcijanie. W Chrystusa, któremu jednocześnie odmawiali pełni boskości, a niekiedy nawet jak Szymon Budny – wszelkiej boskości, chociaż nonadorantystami byli jedynie nieliczni spośród nich. Połączeni więc wiarą w Chrystusa człowieka, którego dzieło sprowadzali li tylko do bycia wzorcem, nauczycielem i przewodnikiem w sferze moralnej. Tradycyjną wykładnię ofiary zbawczej jako odkupienia przeszłych i przyszłych grzechów ludzkich uznawali za niedorzeczność, bluźnierstwo, a przynajmniej za doktrynę nieliczącą z zasadami ludzkiej i boskiej sprawiedliwości. Wszelako tak jak odrzucali dogmat o grzechu pierworodnym nie po to, by uczynić egzystencję człowieka łatwiejszą i bardziej znośną, lecz żeby, jak mniemali, wydobyc z niej radykalny, zamierzony przez Boga rys najbardziej własnej, osobistej, imiennej odpowiedzialności, tak też rażące innych chrześcijan umniejszenie metafizycznej i eschatologicznej rangi Chrystusa równoważyli gestami bezgranicznego szacunku i ufności, gdy jakby połączeni z Nim najintymniejszą więzią jako człowiekiem, mistrzem i nauczycielem próbowali naśladować Go w pokorze i zachwycie. Boga uważali za przyczynę sprawczą zbawienia, a Jezusa za przyczynę najbliższą, Faust Socyn przyznawał zaś: „Istotnie nie mogła wiara nasza bez tylu cierpień i tak okrutnej śmierci naszego mistrza Chrystusa tak się podnieść i wzrósć, jak z nimi”<sup>4</sup>. Czuli się Jego dozgonnymi, niewypłacalnymi dłużnikami, dzięki bowiem Chrystusowi mogli za apostołem Pawłem powtarzać z przekonaniem: *scio cui credidi* (2 Tm 1, 12), mając to wyznanie za ostatnie, jakie szczery chrystianin winien złożyć w godzinie śmierci.

Najczęściej jednak, nie dbając o dystynkcje stanu i pochodzenia, mówili o sobie po prostu „bracia w Chrystusie”. Dla odróżnienia od braci czeskich i morawskich, jak również swoich współwyznawców na Litwie Ma-

<sup>4</sup> Faust Socyn, *List XC. Do Walentego Szmalcza do Lublina*. Tłum. T. Bieńkowski. W: idem, *Listy*. T. 2, s. 225.

łopolanie, stanowiący zawsze sedno ruchu, określali siebie mianem braci polskich, która to nazwa stała się dominującą dla całego ruchu zwłaszcza w końcowym okresie jego istnienia, a bardziej jeszcze na obczyźnie po wygnaniu ich z kraju mocą ustawy sejmowej z roku 1658. Odtąd o ich złej i dobrej sławie jako pisarzy religijnych przekonywać się mogły kolejne generacje myślicieli na Zachodzie, między innymi Spinoza, Lock i Leibniz, dzięki lekturze wielotomowej edycji *Bibliotheca Fratrum Polonorum*.

## Rozum w służbie ludzkiej uczciwości

Gdy idzie o zagadnienie relacji między Bożym objawieniem a ludzkim rozumem, ich wypowiedzi – wbrew temu, co się o nich zazwyczaj sądzi – nigdy nie były jednolite, bo też nader trudnego, trudnego po dziś dzień dotykały zagadnienia. Antytrynitarianie polscy mawiali wprawdzie, że dogmat Trójcy Świętej należy odrzucić, ponieważ zakładając „istność trojaką”, sprzeciwia się rozumowi, a nawet utrzymywali, że nic, co rozumowi urąga, nie pochodzi od Boga, przyjmowali jednak na ogół wobec rozumu postawę krytyczną, twierdząc równie często, że w sprawach wiary jest on raczej zwodzicielem niż sprzymierzeńcem<sup>5</sup>. I większość tradycyjnych dogmatów, z dogmatem Trójcy Świętej na czele, poczytywali właśnie za racjonalistyczne, filozoficzne, obce duchowi chrześcijańskiemu koncepty<sup>6</sup>. Z jednej strony byli przekonani o tym, że objawienie podane człowiekowi ku zrozumieniu nie może nie pozostawać w zgodzie z kryteriami rozumu, „inaczej bowiem nikt nie wiedziałby, w co wierzy”<sup>7</sup>, a w swoich polemikach otwarcie czerpali zarówno ze sprawdzonych, jak i całkiem nowych osiągnięć logiki i hermeneutyki biblijnej, z drugiej zaś rozum jednostajnie przeciwstawiali Pismu, w którym prawdy wiary albo wyłożone zostały

<sup>5</sup> Przyznają to nawet ci wybitni znawcy przedmiotu, którzy widzą w socynianizmie przejaw wczesnego oświecenia. Por. Z. Ogonowski, *Wstęp. Socynianizm: zarys dziejów – doktryna – oddziaływanie*. W: *Myśl ariańska w Polsce XVII wieku. Antologia tekstów*. Wybór i oprac. Z. Ogonowski. Wrocław – Warszawa – Kraków 1991, s. 18–19.

<sup>6</sup> Krytykowali zwłaszcza wtręty platońskie i neoplatońskie, kojarzone przez nich z tradycją ezoteryczną, znacznie łagodniej zaś odnosili się do filozofii Arystotelesowej. Pochlebnie, a przynajmniej ogólnie wyrażał się o niej Faust Socyn, często w listach odwołujący się do filozofii praktycznej Stagiryty, a następne pokolenie braci polskich wydało niepospolitego znawcę *Etyki nikomachejskiej* w osobie Adama Gosławskiego, autora dwóch rozpraw opublikowanych w Strasburgu: *Disputatio ethica de veritate ex libro Ethicorum Nicomachiorum* (1596) i *Libri primi Ethicorum Nicomachiorum interpretatio analytica* (1598). Około roku 1623 Jan Crell pisał równocześnie obie etyki: *Ethica Christiana* i *Ethica Aristotelica*, nie tylko nie przeciwstawiając ich sobie, lecz nawet uznając „świętość” czy też „pobożność” za „całokształt” wszystkich cnót moralnych.

<sup>7</sup> J. Szlichtyng, *Do Prześwietnych i Wielmożnych Stanów Holandii i Zachodniej Fryzji obrona oskarżonej prawdy napisana przez Szlachcica polskiego (Apologia pro veritate accusata)*. Tłum. I. Lichońska. Za: Z. Ogonowski, *Socynianizm polski...*, s. 148.

tak prosto i „otworzyście”, że nie wymagają od intelektu ani szczególnych kompetencji, ani wyjątkowego wysiłku, albo są tak trudne, że człowiek nie może ich zrozumieć bez wyraźnej Bożej pomocy. Trudność pewnych miejsc Pisma Świętego proponowali traktować nie jako szczególne poznawcze wyzwanie, lecz raczej jako wyraźną wskazówkę, że ich wyjaśnienie nie jest nieodzowne do zbawienia. Długo uważali za Faustem Socynem, że nie istnieje religia naturalna jako wiedza bądź to czerpana z analizy wrodzonych pojęć umysłu, bądź to wywiedziona z refleksji nad światem jako Bożym dziełem. Nigdy jednak nie kwestionowali czegoś w rodzaju naturalnej etyki, którą Faust Socyn i Jan Crell nazywali wprost „prawością” (*rectum*)<sup>8</sup>, a którą pojmowali jako prefigurację chrześcijańskiej moralności, a nawet w pewnym sensie jej wstępny warunek. Przekonani byli, że powrót do litery Pisma – jedyne depony wiary i jedynej instrukcji pouczającej, jak należy się z nim obchodzić, równoznaczny jest ze zwróceniem się ku moralnemu sednu objawienia i ku głosowi sumienia, które treść Bożego przekazu niejako przeliterowuje. „Prosty i zdrowy rozum”, do którego odwoływali się chętnie jako do instancji doradczej postrzegającej to, co słuszne, bliski był zawsze rozumowi praktycznemu, stojącemu w ich mniemaniu w opozycji do umysłu spekulatywnego i kontemplatywnego. Swoje koncesje na rzecz tradycji racjonalistycznej równoważyli zaś respektem dla doświadczenia, zmysłowości i cielesności. Toteż Janowi Ludwikowi Wolzogenowi, jednemu z pierwszych uważnych czytelników kartezyjskich *Medytacji*, w rozumieniu człowieka jako psychofizycznego *compositum*, w tym także pojmowaniu pośmiertnych losów duszy – bliżej było do Arystotelesa i Tomasza niżli do Kartezjusza.

Wprawdzie Joachim Stegmann starszy i Samuel Przypkowski zbliżyli się do koncepcji religii racjonalnej na mniejszą odległość, niż dopuszczał to Socyn, uznali bowiem Pismo za normę wiary, która jednak sama orzeczeń nie wydaje, i desygnowali „zdrowy ludzki rozum” na sędziego działającego z Bożego upoważnienia. Atoli nawet wtedy, gdy Andrzej Wiszowaty w traktacie *O religii zgodnej z rozumem* nazwał intelekt „właściwym podmiotem wiary”, przydając biblijnym tajemnicom, cudom i prawdom *supra rationem* racjonalistyczną wykładnię, zarówno autorytet Pisma i nie naruszalność jego *dictum*, jak i prymat zagadnień moralnych<sup>9</sup> oraz swoisty

<sup>8</sup> Jan Crell pisze, że „podstawą świętości jest prawość. Ta zaś prawość to nic innego jak miłość tego, co godne, czyli dobrowolna skłonność ducha do praktykowania cnoty [...]”, J. Crell, *Etyka chrześcijańska*. Tłum. T. Włodarczyk. W: *Mysł ariańska w Polsce XVII wieku...*, s. 572. Człowiek prawy miłuje cnotę dla niej samej lub dla dóbr, które z niej wynikają „czy to w sposób naturalny, czy to z dobrodziejstwa Bożego”, *ibidem*, s. 577.

<sup>9</sup> Sam Andrzej Wiszowaty, wnuk Fausta Socyna, znany przede wszystkim z autorstwa *Religio rationalis*, w którym to dziele dał większy niż inni bracia polscy asumpt do upatrywania w nich prekursorów oświeceniowego deizmu, napisał również pod koniec

filozoficzny eklektyzm wyznaczały paradygmatyczne granice, których bracia polscy nie odważyli się przekroczyć, „stąd racjonalizm ich pozostawał zawsze połowicznym”<sup>10</sup>.

Do historii przeszli jako głosiciele ideałów tolerancji religijnej, wolności sumienia oraz irenizmu. Z pism Samuela Przypkowskiego, Jana Crella lub Jonasza Szlichtynga można się dowiedzieć, że tolerowanie tego, co za herezję się uznaje, nie jest wcale równoznaczne z jej akceptacją i żadną miarą nie przynosi ujmy chrześcijańskiemu sumieniu. Przyznanie wolności religijnej i rękojmi bezpieczeństwa tym właśnie, czyich przekonań nie podzielamy, są tak jak wielkoduszność i miłosierdzie nakazem religii chrześcijańskiej, tyle bowiem jest w nas prawości i wolności, ile praw i swobód skłonni jesteśmy ofiarować tym, których nieomal nie możemy ścierpieć. I głosząc bezwzględną wyższość cierpliwości nad surowym potępieniem i wykluczeniem, znajdowali bracia polscy w historii wiele przekonujących przykładów na to, że różnice wyznaniowe mniej są niebezpieczne dla ładu państwowego i dobrobytu społecznego niżli religijny fanatyzm. Wszelkiego przymusu sumienia należy w duchu chrześcijańskim poniechać, tym bardziej że niezgoda i waśń między chrześcijanami szerzą się zazwyczaj w odniesieniu do prawd, od których poznanie zbawienie człowieka w ogóle nie zależy.

Głosząc owe szlachetne idee, byli zarazem w swoich poglądach wyjątkowo nieustępliwi, niezdolni zwłaszcza w kwestiach chrystologicznych do jakichkolwiek kompromisów. Uważali przy tym najczęściej samych siebie nie za stronę teologicznych sporów, ale ich ośnowę. Sądziło się mianowicie, że wszelkie odłamy Reformacji zjednoczyć się mogą i zjednoczyć się powinny wokół doktryny ich, braci polskich, sprowadzonej, jak mniemali, do niezbędnego dogmatycznego minimum, na które każdy rozsądny czytelnik Biblii winien bez oporów przystać. Sami jednak nigdy nie byli całkiem we wszystkim jednomyślni, toteż w tolerancji zaprawiali się najpierw i najczęściej w relacjach pomiędzy sobą, wielokrotnie odkładając rozstrzygnięcie sporu na później, do następnego spotkania, zjazdu lub synodu, a *residuum* jedności odnajdując w prostych zasadach etyki ewangelicznej. Uważając się za jej depozytariuszy, stawali się mimowolnymi świadkami jednej z największych zagadek moralności chrześcijańskiej, że mianowicie z uwagi na swoją prostotę wydaje się ona tym, co najmocniej łączy poważnionych w wierze, lecz tym ostatecznie się okazuje, co

---

życia rozprawę *Bodźce cnót, wędzidła grzechów*, gdzie obok nawiązań perypatetycko-stoickich w zakresie teorii cnót docenił heurystyczne znaczenie starożytnej literatury dla etyki chrześcijańskiej, dopuszczając do głosu Horacego, Owidiusza, Cyserona, Juwenalisa, Wergiliusza, Lukana.

<sup>10</sup> L. Chmaj, *De Spinoza a Bracia Polscy*. „Reformacja w Polsce” 1924, t. 3, nr 9–10, s. 87.

dzieli i różni najdłużej. Tymczasem *dissidentes in religione* odmawiali braciom polskich tego, w czym byli poróżnieni, czy może rozróżnieni: samej *christianitas*, zwłaszcza w kluczowych momentach: zarówno w okresie zgody sandomierskiej w 1570 roku, jak i pamiętnej sejmowej debaty po opadnięciu wód potopu szwedzkiego, zobowiązującej braci polskich – co prawda, z dwuletnią *vacatio legis* – do porzucenia swej konfesji lub opuszczenia kraju.

Z początku swoją rozbudzoną pod wpływem gorliwej lektury Pisma Świętego wrażliwość moralną bracia polscy manifestowali, formułując najbardziej radykalne zagadnienia etyki chrześcijańskiej, które nawiązywały zarówno do heterodoksalnej tradycji, jak i humanizmem podszytego ówczesnego anabaptyzmu. Pytali więc: Czy godzi się chrześcijanom uczestniczyć w wojnie i sprawować „urząd mieczowy”? Czy przystoi utożsamiać się ze swoją ziemską ojczyzną i gdzie przebiegają granice obywatelskiego posłuszeństwa? Czy wolno żyć kosztem innych, a nawet cokolwiek posiadać na własność? I bywało, że na pytania te udzielali najbardziej śmiałych, nonkonformistycznych, godzących w porządek Rzeczypospolitej odpowiedzi<sup>11</sup>. Jednak w miarę jak od destrukcji cudzych zapatrywań przechodzili do opracowania własnych, owe wielkie idee całościowej przebudowy świata, zakrawające przeciw na jego abnegację, ustąpiły miejsca, także z przyczyn pragmatycznych, zagadnieniom z pozoru tylko mniejszej wagi. Bo czyż mniejszą wagę miało zadawane w porządku katechizmowym i szkolnym pytanie, jak żyć, jak w oczach Boga wydać się człowiekiem uczciwym i porządnym, skoro spodobało się Bogu, aby człowiek stawał się w miarę możliwości wiarygodnym świadkiem we własnej sprawie? Starali się więc być rygorystyczni w teorii i praktyce, prowadząc na ogół skromny i niewyszukany tryb życia wedle drobiazgowych ustaleń monastyki – etyki życia indywidualnego. Pracowali usilnie nad poprawą obyczajów, zaczynając od siebie i nie wahając się nadawać potoczności potoczność dobrze opowiedzianej historii, w której ten, kto słowa dotrzymuje, okazuje się tym samym, które je wypowiedział, historii wciąż od nowa wpisującej się w Pismo jako kanon tradycji żywej, jedynej, zupełnej, domkniętej. Odkrywali też, najpierw na własny użytek, zdumiewającą zgodność pomiędzy życiem cnotliwym a rozumieniem Bożego przekazu, w obu przypadkach doświadczając sumiennie, że rzeczy proste i łatwe właśnie jako takie należą do najtrudniejszych, a przed tym, do czego dostęp mają wszyscy i czemu sprostać mogą wszyscy, nikt nie ujdzie<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Wciąż podstawową na ten temat monografią pozostaje książka Stanisława Kota: *Ideologia polityczna i społeczna Braci Polskich zwanych arianami*. Warszawa 1932.

<sup>12</sup> Polscy arianie potrafili owo doświadczenie wyrazić w terminologii teologicznej, jak napisał niegdyś górnołotnie Konrad Górski: „stwarzając swój najszczytniejszy tytuł do



## Obietnica i posłuszeństwo

Człowiek przychodzi na świat zasadniczo w stanie niewinności, kojarzonej przez braci polskich z prawością i prostotą, i odtąd odpowiada wyłącznie za swoje własne czyny. O godności bytu ludzkiego stanowi wolna wola i naturalna sposobność do życia cnotliwego, wyrażająca się w możliwości miłowania cnoty dla niej samej. A przeto wpisując się w sławny spór między reformatorami a humanistami, Marcinem Lutrem jako autorem *De seruo arbitrio* a Erazmem z Rotterdamu jako autorem *De libero arbitrio*, brali, choć nie bezwarunkowo, stronę Erazma. Nie bezwarunkowo, ponieważ jakkolwiek bliższa im była erazmiańska, bardziej optymistyczna wizja człowieka, związani przecież Słowem Bożym ani wiary, ani łaski nie chcieli mimo wszystko traktować jako zbytecznych w dziele zbawienia. Odżegnując się od pelagianizmu, zaprzeczali więc temu, jakoby człowiek wyłącznie o własnych, przyrodzonych siłach zdolny był do przestrzegania prawa Bożego. Przyznawali, przynajmniej formalnie, że usprawiedliwienie dokonuje się dzięki łasce Bożej danej tym, którzy mają w sobie żywą wiarę i niezachwianą przytomność wobec obietnicy życia wiecznego<sup>13</sup>. Miejsce dla wiary i dla łaski znajdowali zaś tam, gdzie naturze ludzkiej, choć obdarzona jest wolną wolą, zbywa na stałości i niezawodności. Człowiek sam z siebie, twierdzili, nie potrafi na przykład pokonywać granicy między dobrymi chęciami a dobrymi działaniami. Albo też uważali, że może sam z siebie chcieć dobra, lecz żeby w ogóle chcieć, do tego potrzebuje i łaski, i wiary<sup>14</sup>. Obstawali przy tym, że życie dobre i dobre czyny są zwyczajnym wyrazem posłuszeństwa, a „zasługa nie ma u Boga żadnego znaczenia. I obrażają Boga ci, którzy mianem zasług określają uczciwe swe postępowanie”<sup>15</sup>. Bracia polscy przeciwstawiali się jednak doktrynie predestynacji, a nawet starali się ograniczać znaczenie

---

chwaly u potomnych – etykę Braci Polskich”. K. Górski, *Grzegorz Paweł jako tłumacz Blandraty i Fausta Socyna. „Reformacja w Polsce” 1926, t. 4, nr 13–16, s. 31.*

<sup>13</sup> Czytamy: „Należy jednak zrozumieć, że jeśli Pismo św. przyznaje, iż wiara, że Jezus jest Chrystusem, wyjednuje nam żywot wieczny, wypływa to nie stąd, iż owa wiara jest rzeczywiście wiarą nas usprawiedliwiającą, ale ponieważ przypadkowo – mianowicie wskutek owych wielkich obietnic – nikt nie może posiadać tej wiary, żeby konsekwentnie i koniecznie nie ufał i nie był posłuszny Chrystusowi”. Faust Socyn, *List LV. Do Krzysztofa Morsztyna, starosty filipowskiego*. Tłum. T. Bieńkowski. W: idem, *Listy*. T. 2, s. 125. O specyfice socyniańskiej koncepcji usprawiedliwienia z wiary wobec protestanckiej zasady *sola fide*: zob. Z. Ogonowski, *Wstęp...*, s. 26–27.

<sup>14</sup> „Bóg tedy nie wywołuje w nas dobrych chęci, lecz chęci jako takie. Urzeczywistnia on swą łaskę w tych, którzy czynią, co mogą”. Faust Socyn, *Wykłady Rakowskie (Epitome colloquia Racoviae habiti Anno 1601*. Red. L. Szczucki, J. Tazbir. Warszawa 1966). Ten i inne cytaty z tego dzieła w tłum. Z. Brzostowskiej. Za: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*. Oprac. L. Szczucki. Warszawa 1977, s. 454.

<sup>15</sup> Faust Socyn, *Wykłady Rakowskie...*, s. 447.

nauki o Bożej przedwiedzy. Wszystko po to, aby pod żadnym pozorem nie umniejszyć znaczenia wolności i konstytutywności ludzkiego wyboru, Bóg zechciał bowiem, żeby człowiek z własnej i nieprzymuszonej woli był uczciwy. Zechciał, a przeto wciąż chciałby.

Negacja dogmatu o grzechu pierworodnym przywiodła ich w trakcie szczerzej, źródłowej konfrontacji z Księgą Rodzaju ku nader ekskluzywnym przekonaniom: Bóg stworzył pierwszego człowieka jako istotę śmiertelną, jedynie utrzymując go, aż do aktu nieposłuszeństwa, w stanie nieumieralności. Czym innym jest bowiem, jak pisze Faust Socyn w *Wykładach Rakowskich*, „nie móc umrzeć”, a czym innym „móc nie umrzeć”<sup>16</sup>. Akt grzechu nie osłabił zdolności poznawczych Adama, ponieważ nigdy nie był on pod tym względem doskonalszy od nas, jego potomków. Nie został stworzony jako mądry i sprawiedliwy, skoro przecież mądrość i sprawiedliwość wymagają czasu i doświadczenia. Właśnie „doświadczenie praktyczne”, jako dar ponawiania słusznych i niesłusznych decyzji, jest „pośrednikiem” i „światłem” intelektualnej władzy poznawczej człowieka, jak bowiem czytamy: „człowiek posiada wprawdzie rozum, lecz narzędzie to samo przez się, bez swego pośrednika, nic nie znaczy, tak jak oko pozbawione światła nic nie widzi”<sup>17</sup>. Był więc Adam, jako i my jesteśmy, podobny Bogu, jednakże nie z powodu posiadania duszy rozumnej, owej bujającej w obłokach, goniącej za spekulatywnymi prawdami pogańskiej iluzji, ani nawet za sprawą wolnej woli – prawdziwego klejnotu człowieczeństwa, lecz dlatego po prostu, że Bóg scedował na ludzi swoje rządy nad światem. Rozum ludzki wskutek grzechu Adama nie doznał żadnego istotnego uszczerbku, jeśli pojmować rozum nie jako cel i wartość same w sobie, lecz środek i narzędzie do odpowiedzialnego sprawowania owych rządów, w znaczeniu już to niższym, utylitarnym jako władzę rozeznawania tego, co korzystne, i tego, co zgubne, już to wyższym, moralnym jako władzę rozróżniania tego, co prawe, od tego, co niegodziwe<sup>18</sup>.

Człowiek świadczy przed Bogiem o sobie, nie tyle składając dowody wiedzy, ile ponawiając swą zdolność do wielokrotnego dokonywania dobra i zła. Jednorazowość grzechu nie mogła pociągnąć za sobą skażenia natury ludzkiej, albowiem „trwałą dyspozycję do grzechu nabywa się dopiero poprzez liczne, powtarzające się występki”<sup>19</sup>. Jakże więc – pytali bracia polscy – karą za grzech Adama miało być to, że odtąd jego potomkowie nie mogą już nie grzeszyć? Że umieramy? Czymże jest śmierć

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 445.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 448.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 455.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 452.

w porządku doczesnym wobec obietnicy życia wiecznego? Ani tedy nieobecność śmierci nie jest miarą stanu doskonałości, ani jej obecność nie jest wyrazem upadku i kary, bo też „Bóg nie stworzył niczego w postaci doskonałej”<sup>20</sup>. Można powiedzieć, że wszystko, co stworzył, upodmiotowił. Właściwa jest nam względna doskonałość, która na tym tylko i aż na tym polega, że posiadamy wszystko, co potrzebne, by dobrze się prowadzić i wieść życie pocziwe<sup>21</sup>. Mamy też wolną wolę, choć jej rzeczywistą moc poznajemy jedynie po skutkach, sprawiedliwy Bóg stawia zaś przed nami wymagania, które nigdy nie przekraczają naszych możliwości. Naturalna, przyrodzona zdolność człowieka do wybierania dobra, a unikania zła, zdolność przecież nie nieskończona<sup>22</sup>, otrzymuje łaskawe wsparcie ze strony Pisma Świętego, zawiera ono bowiem wyrażone jasno i dobitnie kryteria dobra i zła, klarowny zbiór norm oraz, co najważniejsze, obietnicę życia wiecznego w zamian za ich przestrzeganie, nadającą ludzkemu postępowaniu najszlachetniejszy z możliwych motyw. Nie nakłada natomiast na życie moralne człowieka zasadniczo innych powinności od tych, które nakazuje mu naturalny wymóg cnoty jako jedynej całości skończonego życia.

Po czym tedy, warto zapytać na zakończenie, poznaje się *auctoritas* Pisma Świętego, pisma upoważnionego przez Boga, pisma, którego bez reszty moralny sens bardziej niż do człowieka adresowany dedykowany jest człowiekowi?

Według Fausta Socyna „natura religii” zawartej zwłaszcza w Nowym Testamencie ma to do siebie, że wymaga „zasługi wiary”, a zarazem stanowi „kamień probierczy ludzkiej uczciwości”<sup>23</sup>. Nagroda przyobiecana i zapowiedziana jest tak wielka, że gdyby wszyscy ludzie mieli całkowitą pewność co do spełnienia Bożej obietnicy, a tekst Biblii niczyich nie budził wątpliwości, wszyscy wyznawaliby chrześcijaństwo, co więcej: wszyscy istotnie byłiby chrześcijanami, wskutek czego ani o zasłudze wiary, ani o różnicy między złymi i dobrymi nie mogłoby być mowy. Pierwszymi zaś konwertytami byłiby dotychczasowi niegodziwcy, zaprawieni w wybieraniu tego jedynie, co się im opłaca. Nie byłoby za co karać ani za co

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 447.

<sup>21</sup> „I nie ma może nikogo, kto będąc przekonany, że uzyska to samo dobro, postępując dobrze, jak i postępując źle, nie wolałby postępować raczej dobrze niż źle”. Faust Socyn, *List IX. Do Jana Niemojewskiego*. Tłum. T. Bieńkowski. W: idem, *Listy*. T. 1, s. 68.

<sup>22</sup> Jan Crell pisze, że „miłość czystej cnoty nie jest na tyle doskonała, by zdolna była skłonić człowieka do faktycznego jej praktykowania oraz do stałego ujawniania jej czynami [...]”. J. Crell, *Etyka chrześcijańska...*, s. 577. Dopiero więc dzięki łasce Bożej „nienaruszalności cnoty” staje się zadość.

<sup>23</sup> Faust Socyn, *O autorytecie Pisma Świętego*. Tłum. I. Lichońska. Za: Z. Ogonowski, *Socynianizm polski...*, s. 119.

nagradzać. Lecz Bóg z właściwą sobie mądrością i sprawiedliwością nie ukazał w Piśmie obietnicy i nagrody w sposób pewny i niewątpliwy<sup>24</sup>. Tekst Pisma Świętego przekonuje tych tylko, którzy sami z siebie podług przyrodzonej słuszności i prawości postępują, a przynajmniej zdolni są postępować, i przywykli odbierać nagrodę za dobry czyn w samym tym czynie. Poniekąd najdalsi od tego, by spodziewać się nagrody innej prócz samej cnoty, nie wątpią oni, że czynienie dobra może sprawiać przyjemność i stanowić źródło szczęścia. Z życiem obeznani, ponieważ żyjący własnym życiem, a jego rozproszonym momentom nadający temporalną jedność, z rosnącym zrozumieniem przyjmują wieść o wiekuistej nagrodzie, która odsłania przed człowiekiem nieznaną dotąd powagę tego, czym naprawdę jest życie. Pod wpływem lektury Pisma, choćby obietnicę nagrody dostrzegali jedynie mgliście i w zarysie, dobrzy stają jeszcze lepsi, jeszcze bliżsi prawu Bożemu. Źli przeciwnie: w obietnicę nieśmiertelności w zamian za życie dobre nie wierzą, gdyż kojarzy im się ono w najlepszym razie z przykrym wyrzeczeniem. Żyjąc nie własnym, lecz cudzym życiem, nie mogą nie postrzegać „życia wiecznego” jako oksymoronu i paradoksu. Jeśli się więc nie nawrócą, czyli nie odwrócą stanowczo od zła moralnego, to pod wpływem lektury Pisma brną w złość coraz bardziej i nikczemnieją, daremnie próbując wywikłać się z dysonansu poznawczego, który popycha ich ku tym większej pysze, przekorze i beznadziei. Tak oto zarówno ludzie dobrzy, jak i źli zachowują siebie w obliczu Bożego orędzia według tego, jak się zachowują, Pismo Święte zaś jest niejako przezroczyście, krystalicznie czystym środowiskiem, które w życiu ludzi dobrych i złych zmienia wszystko, a zarazem niczego nie zmienia, także tego, że Bóg „słuszny powód” zachowuje, „żeby w tamtych okazać swe największe miłosierdzie, w tych słuszną surowość, w jednych i drugich zaś objawić swą podziwu godną potęgę i najwyższe władztwo nad całym światem oraz panowanie w nieskończonej i nieśmiertelnej swej chwale”<sup>25</sup>.

Pismo Święte jako przymierze, zakon i świadectwo jest dyscypliną posłuszeństwa, do którego prawdziwa wiara się sprowadza, a że posłuszeństwo to jest posłuszeństwem czynnym wobec zawartych w Biblii norm moralnych, poznanie Boga to znajomość Jego woli, nie zaś istoty. Majesta-

<sup>24</sup> W ślad za Socynem również Jan Crell pisze o tym, że Bóg, objawiając obietnicę nieśmiertelności, pozostawił miejsce dla wątpliwości, które zrównoważyć może jedynie umiłowanie cnoty dla niej samej. Przy tej okazji, co znamienne, odwołuje się także do znanej wypowiedzi Arystotelesa z pierwszej księgi *Etyki nikomachejskiej* na temat akrybii, czyli ścisłości, która w każdej dziedzinie poznania powinna być inna, stosownie do natury przedmiotu, po to aby również wobec tekstu biblijnego podtrzymać pogląd, że od dowodów etycznych nie należy wymagać ścisłości i pewności apodyktycznej. J. Crell, *Etyka chrześcijańska...*, s. 582.

<sup>25</sup> Faust Socyn, *O autorytecie Pisma Świętego...*, s. 121.

tyczną obecność Boga w Piśmie rozpoznaje się po szlachetności i delikatności stylu, w jakim treść objawienia uczynił On rzeczą ludzką, nie używając wieczności przeciwko przemijaniu. Sam charakter Pisma Świętego, który jest charakterem moralnym, akceptującym naturę ludzkiej uczciwości (*honestas*), przekonuje o jego autorytecie, troska bowiem o prawość i cnotę, ludzka lub niczyja, napotyka w Biblii samą siebie.

Za boską proweniencją Pisma przemawia jego doskonałość i niezawodność, z jakimi zachowuje ono wzgląd na to, że przeznaczone jest istotom wolnym, które mogą miłować cnotę dla niej samej, ale też lekceważyć ją i jej nienawidzić. Jest jawne i otwarte dla każdego, a zarazem zapieczętowane. Może spokojnie zaufać jemu i własnemu rozumieniu ktoś, kto się dobrze prowadzi, nie tracąc z oczu zarówno danej, jak i zadanej, aż wreszcie obiecaney całości życia. Właściwa jest Pismu nieomyślność łagodnie i subtelnie dopuszczająca wątpliwość, która dla dobrych jest pierwszym, a dla złych ostatnim zwiastunem prawdy. Jako jedyna normatywna instancja wiary Księga ta wymaga wyjątkowej skrupulatności, a zarazem dokładnie tej skrupulatności, z jaką sama w najdrobniejszych szczegółach wychodzi naprzeciw temu, co ludzkie. Prawda o człowieku, o której Bóg nie chce wiedzieć absolutnie wszystkiego, spotyka się tam, i tylko tam, z pełnym i ochoczym przyjęciem.

**Ethical Thought of the Polish Brethren:  
Concerning Loving Virtue for Its Own Sake**

A b s t r a c t

The article refers to the philosophical and theological foundations of ethical thinking of the Polish Brethren. Rejection of the dogma of original sin made it possible to claim that human beings are entirely free and responsible for their individual choices. The Brethren also rejected the dogma of the Holy Trinity. Thus, they understood the saving power of Christ as to consist in his role as a teacher and a moral guide. The content of the Bible as the only source of revelation culminates in the moral message which is identified with the free will of each human being, the natural ability to love virtue for its own sake (not in the hope for reward), and the capability to distinguish between the right and the impious. They perceived faith and grace as necessary for salvation. According to them, the essence of Christian religion is active obedience to God's rules. They treated it as the touchstone of human decency.