

Racjonalizm humanistyczny w kulturze XVII wieku. O Janie Andreju Białobockim i środowisku socynian

„Videmus enim nunc per speculum in aenigmate”

(1 Kor, 13, 12)

Erazm z Rotterdamu ukształtował humanistyczny model poznania filozoficznego, który oparł na restytucji źródeł antycznych i na zaufaniu do rozumu w poszukiwaniach prawdy, akceptując jednak z pokorą, że istnieją tajemnice dla rozumu niedostępne. Z tych przesłanek wysnuł on przekonanie, że prostota nauk powinna skłaniać wszystkich chrześcijan do życia w pokoju i zgodzie.

Erazm był prawdziwym teoretykiem pacyfizmu w Europie, pacyfizmu moderowanego przez Rozum i przez *Philosophia Christi*, czyli przez porzucenie instytucyjnych struktur religii na rzecz wewnętrznego i subiektywnego poszukiwania prawdy, uwolnionego od zewnętrznych praktyk. W *Querela pacis* z 1517 r. holenderski humanista twierdzi, że wojna nie tylko stanowi jaskrawe pogwałcenie wartości *vera religio*, ale jest także bezsensowną i pozbawioną usprawiedliwienia zdradą ludzkiego rozumu, którego cnoty zostały wspaniale opisane już przez największych autorów greckich i łacińskich. Wiadomo, że głoszone przez Erazma idee tolerancji religijnej znalazły polityczny oddźwięk dopiero w szczytowym momencie konfliktów wstrząsających Europą w wyniku szerzenia się reformacji.

W średniowieczu różne religie współistniały bez większych tarć (przykład: *Regnum Siciliae* Fryderyka II), a pod koniec XV w. chrześcijaństwo, które skonsolidowało się po wstrząsie schizmy wschodniej i pokonało ruchy heretyckie zagrażające jego jedności – albigensów, waldensów, husytów, zwolenników Wiklefa – przeżywało okres wewnętrznego pokoju. Reformacja rodziła się więc jako ruch występujący przeciw dominującej od pięciu stuleci doktrynie religijnej i politycznej. Wstrząsy duchowe, a także starcia zbrojne, które były jej wynikiem, stały się przyczyną wielu nieszczęść.

Jak widać, idea tolerancji kształtowała się z obywatelskiej potrzeby przywrócenia porządku w społeczeństwie targanym religijną niezgodą, która zagrażała wręcz współistnieniu narodów. Tolerancja zakładała istnienie hierarchii wyznań – najważniejsze z nich tolerowało pozostałe – szybko jednak zmieniała się w świadomość, że rozum ludzki nie może akceptować przymusu w sferze, w której porusza się z trudem, pełen niepewności i wątpliwości, to znaczy w sferze wiary.

Noc św. Bartłomieja stanowiła moment przejścia konfliktu między wyznaniem i zakresem ściśle religijnego w wymiar polityczny i doprowadziła państwo do rezygnacji ze spełniania zadań świeckiego ramienia inkwizycji. Kontrowersje religijne we Francji pokazują, że państwo, które już od początku XVI w. zaczęło przejawiać symptomy postępującej laicyzacji, musiało wziąć na siebie zadanie zaprowadzenia obywatelskiego porządku tam, gdzie panował nieporządek religijny.

W ten sposób nadzieja pacyfizmu wyrażona przez Erazma, a także przez Tomasza Morusa, legła u podstaw polityki w dojrzałej wizji Jeana Bodina, który w *Colloquium Heptaplomeres* (rozwijającym dyskurs prawniczo-polityczny zapoczątkowany w *Six Livres de la Republique*) głosi zasadę, że wiara nie może być narzucana siłą ani przez jednego człowieka drugiemu, ani przez państwo swoim poddanym. Według Jeana Bodina droga tolerancji politycznej wiedzie przez rozum, który z jednej strony pozwala rozdzielić duchowy i świecki wymiar rządów, z drugiej zaś, podjąwszy bezskuteczną próbę przeniknięcia tajemnicy Boga, zmuszony jest

przyznać, że prowadzi do Niego wiele dróg i wiele prawd może wyrażać, choć nie w pełni, Jego naturę.

Można powiedzieć, że w późnym renesansie kultura humanistyczna powróciła, w bardziej dojrzały i świadomy sposób, do średniowiecznej zasady podwójnej prawdy (czyli do nieuniknionego rozdźwięku między prawdą ziemską, wyrażoną przez Arystotelesa, i pozaziemską, wyrażoną przez Pismo Święte), którą Marsyliusz z Padwy zaproponował, by wyjaśnić sprzeczność między arabskimi przekładami dzieł Arystotelesa i zasadami wiary głoszonymi przez Pismo Święte.

Jeśli człowiek widzi Boga „per speculum in aenigmate”, jak pisze św. Paweł, nikt nie może zostać skazany za to, że wierzy w coś innego niż wierzą inni.

W XVII w. polemika była wciąż żywa, przesunęła się jednak zdecydowanie na pole rozumu: władzy, jaką rozum sprawuje nad rzeczami, i porządku, jaki nadaje im człowiek. Z tego punktu widzenia *List o tolerancji* Johna Locke’a wyznacza ważny moment zmiany perspektyw politycznych i religijnych, i wraz z *Traktatem o rządzie* buduje model poznania, który wymaga zarówno tolerancji religijnej, jak i obywatelskiej.

W panoramie kultury europejskiej, z trudem torującej sobie drogę do wprowadzenia w życie praw obywatelskich wskazanych przez Bodina, socynianizm odgrywał rolę szczególną, gdyż przyczynił się w znaczący sposób do zlaicyzowania pojęcia tolerancji. Czynił to proponując nowy, chrystocentryczny i racjonalizujący neoprotestantyzm o rodowodzie erazmiańskim, skupiony na problemach etycznych i opierający się w dziedzinie wiary na rygorystycznym i laickim używaniu rozumu, co stało się jednym z podstawowych elementów światopoglądu oświeceniowego.

Mimo iż tradycyjna periodyzacja uznaje za punkt wyjściowy racjonalizmu filozofię Kartezjusza, już wcześniej rozum został uznany za instrument zdolny zaprowadzić człowieka tak daleko na drodze poznania, jak daleko pozwalały mu na to jego siły. Koncepcja ta – która zaczęła się rozpowszechniać w okresie dojrzałego renesansu – w pewnym sensie jest równie całościowa jak racjonalizm kartezjański. Nie przeciwstawia ona wiary i rozumu,

raczej słyca przepaść między nimi, którą budował w swej *Summa Theologiae* św. Tomasz z Akwinu. W istocie renesansowy „racjonalizm”, który miał swe korzenie w *De docta ignorantia* Mikołaja z Kuzy, przyznawał rozumowi i wierze odrębne pola działania: ta druga wkracza tam, gdzie pierwszy musi się zatrzymać – jest on jednak równie ważny, jak wiara, w kształtowaniu się świadomości chrześcijańskiej.

Znaczący przykład tego typu postawy intelektualnej można znaleźć w środowisku socyniańskim. Mimo istotnych czasami różnic w poglądach teologicznych jego głównych przedstawicieli był to ruch w zasadzie jednolity pod względem doktrynalnym: idea rozumu nie była w nim przeciwstawiana idei wiary. Socyniańska koncepcja rozumu jest zarazem negatywna i pozytywna: z jednej strony, rozum pozwala człowiekowi zbliżyć się do poznania Boga, z drugiej strony – wytycza granice tego poznania. Rozum zatem wyznacza sferę, poza którą nie można krytykować wiary indywidualnej; właśnie uznanie tych granic stwarza podstawę tolerancji religijnej. Rozum i wiara są więc niezbędnymi towarzyszami drogi życiowej człowieka¹.

Racjonalna teologia, charakteryzująca doktrynę Socyna, czyni ją najbardziej ludzką spośród wiar protestanckich, co docenili wybitni intelektualiści, tacy jak Wolter, Bayle czy Naigeon².

¹ Jak napisał w 1677 r. A. Wiszowaty, ostatni przedstawiciel dojrzałego socynianizmu: „Ponieważ więc podmiotem wiary (czyli, jak mówią, podłożem jej inherecji) jest intelekt czyli rozumna dusza, nie ulega wątpliwości, że wiara nie może istnieć bez intelektu i posługiwania się rozumem”. I dalej: „Jeżeli jednak termin wiedza pojmuje się szeroko, to wiara i wiedza nie walczą ze sobą, ale dobrze się godzą i zasiadają na jednym tronie” – *Religio rationalis*, red. L. Chmaj, D. Gromska, V. Wąsik, Warszawa 1960, s. 1, 61.

² Bibliografię prac na temat socynianizmu oraz Lelia i Fausta Sozzinich zestawia tom *Bibliographia sociniana. A Biographical Reference Tool for the Study of Dutch Socinianism and Antitrinitarianism*, red. P. Knijff i S. Visser, Amsterdam 2004. Warto jednak wymienić tu kilka ważnych prac z tej dziedziny: E.M. Wilbur, *A History of Unitarianism. Socinianism and its Antecedents*, Cambridge Mass. 1947; Z. Ogonowski, *Socynianizm polski*, Warszawa 1960; J. Tazbir, *Bracia polscy w Siedmiogrodzie 1660–1784*, Warszawa 1964; idem, *Arianie i katolicy*, Warszawa 1971; idem, *Bracia polscy na wygnaniu. Studia z dziejów emigracji arianskiej*, Warszawa 1977; F. Pintacuda

O ile wolny związek unitarian z władzą polityczną czyni ich prekursorami państwa całkowicie laickiego, o tyle stawia ich także w pozycji stosunkowej obojętności wobec władzy świeckiej, w tym czasie tak bardzo zajmującej umysły filozofów i władców. Socynianie, którzy władzy świeckiej poddawali się, lecz jej nie wspierali, nie dostarczali w istocie żadnego poparcia ideologicznego dla władzy pragnącej umocnić swą prawowitość. Można zatem zrozumieć, dlaczego socynianie (z wyjątkiem anarchistycznych anabaptystów) nie zdołali znaleźć w żadnym regionie Europy władcy, który wzięłby ich pod opiekę i nie tylko tolerował, ale i zagwarantował ową wolność religijną i sumienia, tak stanowczo przez nich głoszoną.

W 1658 r., podczas gdy z jednej strony następowało rozproszenie wspólnoty braci polskich, zmuszonych do emigracji w wyniku prześladowań, z drugiej strony dokonywał się proces doktrynalnej konsolidacji socynianizmu, który stał się jednym z najżywszych prądów europejskiej kultury filozoficznej. Korzystając z warunków stosunkowej swobody politycznej panującej w najbardziej rozwiniętych ekonomicznie społecznościach Europy, najpierw w Holandii, potem w Anglii, socynianie podjęli wysiłek, by nadać swoim koncepcjom religijnym wymiar powszechny, za jedyny uniwersalny poziom refleksji uznając otwarcie myśl racjonalną, czyli tę, na której opierała się cała kultura filozoficzna i naukowa tego stulecia.

Socynianizm w dalszym ciągu wypracowywał oryginalne i niezależne propozycje pogodzenia rozumu z Objawieniem, łącząc je z nawoływaniem do tolerancji religijnej i oddzielenia państwa od

De Michelis, *Socinanesimo e tolleranza nell'età del razionalismo*, Firenze 1975; *Socinianism and its Role in the Culture of XVIth to XVIIIth Centuries*, red. L. Szczucki, Z. Ogonowski i J. Tazbir, Warszawa–Łódź 1983; D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Torino 1992 (przede wszystkim fragmenty poświęcone Sozzinim); L. Szczucki, *Nonkonformiści religijni XVI i XVII wieku: studia i szkice*, Warszawa 1993; V. Marchetti, *I simulacri delle parole e il lavoro dell'eresia. Ricerca sulle origini del socinanesimo*, Bologna 1999; *Faustus Socinus and his heritage*, red. L. Szczucki, Kraków 2005; *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa*, red. M. Priarolo i E. Scribano, Siena 2005.

Kościola. Udało mu się przetrwać dzięki połączeniu z najbardziej postępowymi europejskimi tendencjami społecznymi. Zniknął ze sceny historii kultury, gdy w XVIII w. te same tematy stały się składnikami wspólnej europejskiej refleksji i podstawowymi czynnikami rzeczywistej organizacji państw.

Dzieje i odmiany socynianizmu stały się przedmiotem licznych różnorodnych i wnikliwych badań uczonych polskich i europejskich.

Chciałabym tu jednak wspomnieć o mało znanym epizodzie, dotyczącym nietypowej historii pewnego polskiego intelektualisty w Moskwie: jest on interesujący nie tylko jako przykład niezwykle wysokiego poziomu intelektualnego tego humanisty końca XVII w., ale także jako świadectwo długiej trwałości niektórych najważniejszych i najbardziej znaczących paradygmatów owego racjonalizmu o rodowodzie socyniańskim, którego był on, moim zdaniem, zwolennikiem. Jan Białobocki, mało znany Polak, który przeszedł do historii Kościoła prawosławnego pod imieniem Andreja Christoforoviča Belobockiego (Białobocki) (dzieje tego wyrafinowanego i tajemniczego intelektualisty zostały odtworzone przez Aleksandra Ch. Gorfunkela na podstawie źródeł archiwalnych)³, przybył w 1681 r. do Moskwy, gdyż pragnął nauczać w tamtejszej akademii, świeżo założonej z woli cara. Jego pobyt obfitował w różne perypetie, zawiści, polemiki doktrynalne, spektakularne wydarzenia, co daje nam pojęcie o klimacie społecznym i kulturalnym Moskwy z czasów sprzed panowania Piotra I i rzuca nowe światło na ten okres zawirowań w historii Rosji.

Tym, co interesuje nas w tej chwili, są jednak przede wszystkim zdarzenia związane z oskarżeniem o herezję wysuniętym przeciw Białobockiemu przez kilku jego rodaków. Zaskakujące jest to, że owo oskarżenie nie tylko nie doprowadziło go do podzielenia smutnego losu Avvakuma czy Quirinusa Kuhlmana, w tym

³ A.Ch. Gorfunkel', *Andrej Belobocki – poet i filosof konca XVII – načala XVIII v.*, „Trudy otdela drevnerusskoj literatury” 1962, nr XVIII, s. 188–213; idem, „Penta-teugum” Andreja Belobockogo (*Iz istorii pol'sko-russkich literaturnych svjazej*), „Trudy otdela drevnerusskoj literatury” 1965, nr XXI, s. 39–43.

samym mniej więcej okresie skazanych na spalenie na stosie, ale otworzyło mu drzwi do elitarnego i wąskiego środowiska inteligencji moskiewskiej. Oskarżyciele, mimo iż ich donos został przekazany zarówno patriarsze Joachimowi, jak i carowi Fiodorowi, nie zyskali posłuchu u władz⁴.

Historia Białobockiego zaczęła się, jak on sam twierdził, w Polsce, w prowincjonalnym mieście Przemyśl, gdzie urodził się około 1640 r. W wieku 17 lat, czyli około roku 1658 – tego samego, który zapisał się w historii jako data wygnania z Rzeczypospolitej braci polskich – opuścił ojczyznę i po wielu latach błąkania się po europejskich ośrodkach naukowych, gdzie studiował teologię i filozofię, przybył do Moskwy. Jak sam oświadczył, skłoniła go do tego wieść, że car ma zamiar otworzyć w Moskwie nowe szkoły. Białobocki pragnął uzyskać w nich posadę *ucitel'a*, 'profesora'. W rzeczywistości, zgodnie z tym, co jakoby wyznał w tajemnicy pewnemu rodakowi, prawdopodobnie został zmuszony do ucieczki z Polski, a potem ze Smoleńska, w wyniku prześladowań ze strony jezuitów. W każdym razie, by tylko móc zostać w Moskwie jako profesor, zadeklarował chęć porzucenia swojej wiary (której nigdy jednak nie nazwał) i szczerego nawrócenia się na wyznanie prawosławne.

Jego pragnieniu nawrócenia się na nową wiarę – które nie było niczym niezwykłym w ówczesnej Rosji, choć wiązało się ze skomplikowaną procedurą – przeciwstawili się natychmiast, z wielką stanowczością, inny Polak, Pavel Negrebeckij, oraz Silvestr Medvedev, znany i wpływowy *strojtel'* Monasteru Spaskiego (Zaikonospasskij monastyr'). Obaj twierdzili, że posiadają dowody, iż Białobocki jest luteraninem lub kalwinistą i że nie przyznaje się do tego, iż zamierzał przeniknąć do społeczności prawosławnej, a następnie

⁴ W kwestii atmosfery kulturalnej i religijnej w Europie i w Rosji w tej epoce pozwałam sobie odesłać do wydanego przeze mnie tomu *Ultimi roghi. Fede e tolleranza alla fine del '600: il caso di Andrej Christoforovič Belobockij*, Roma 2008, por. zvl. s. 1–35. Por. także A.Ch. Gorfunkel', *Jan (Andrei) Belobotskii. Gli albori della tolleranza religiosa nella Russia del tardo Seicento*, w: *La formazione storica della alterità*, t. II, red. H. Méchoulan, R.H. Popkin, G. Ricuperati i L. Simonutti, Firenze 2001, s. 798.

szerzyć w jej obrębie odrażające herezje. Na potwierdzenie swych oskarżeń przytoczyli niepokojące rozmowy o charakterze doktrynalnym, które oskarżony odbył jakoby nie tylko z Negrebeckim, ale także z innymi Polakami przebywającymi w monasterze. 18 maja Białobocki został wezwany do Sali Krzyża Patriarchy, by złożyć zeznania przed patriarchą Joachimem, który po przesłuchaniu go nie był w pełni przekonany o jego winie i zażądał, by napisał w następnych dniach *Wyznanie wiary*, odrzucające i potępiające rzymską, luterańską i kalwińską herezję oraz potwierdzające, że pragnie dożywotnio nawrócić się na wiarę prawosławną. 31 maja Białobocki oddał rękopis *Wyznania*, napisanego w języku polskim i przetłumaczonego na rosyjski⁵. 10 czerwca pojawiła się odpowiedź Silvestra Medvedeva – upoważnionego przez patriarchę do wyrażenia swojej oceny – w której, uciekając się do mniejszych i większych manipulacji tekstem Białobockiego i odwołując się do interesujących spostrzeżeń doktrynalnych stwierdził on, że heretyk nie może być uznany za katolika, ale za luteranina lub kalwinistę. Mimo to Białobocki nie został skazany; nawrócił się na prawosławie i osiadł w Moskwie, gdzie do końca życia pisał i przekładał oraz pełnił wiele ważnych funkcji, jako nauczyciel i urzędowy tłumacz z polskiego, francuskiego i łaciny.

Wyznanie wiary Jana Białobockiego to małe arcydzieło retoryki i sztuki perswazji, zarazem jednak płomienne *credo* człowieka, który nie ma zamiaru wyrzec się swych najgłębszych przekonań, zapewne także dlatego, że prawdopodobnie wątpi, czy jego argumenty mogłyby zostać w pełni zrozumiane przez inkwizytorów.

⁵ Wydanie drukiem rękopisu rosyjskiego tłumaczenia *Wyznania wiary*, z komentarzem i notami krytycznymi, ukazało się w dwóch częściach: por. A.Ch. Gorfunkel', *Ispovedanie very Jana (Andreja) Belobockogo*, „Palaeoslavica” 2000, nr 8, s. 226–254 i „Palaeoslavica” 2001, nr 9, s. 164–210. W „Palaeoslavica” 1999, nr 7, s. 116–135 Gorfunkel' omówił rękopis rosyjski i przedstawił syntezę dzieła i myśli Białobockiego. Transkrypcja rękopisu *Wyznania wiary* z polskiego oryginału w jedynym egzemplarzu przechowywanym w GIM (Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej – Historyczne Muzeum Narodowe w Moskwie) (zb. 1), znajduje się w: M. Ciccarini, *op. cit.*, s. 113–181. Z tego wydania pochodzą fragmenty *Wyznania* cytowane w niniejszym artykule, podane tu w pisowni znormalizowanej.

Dlatego też Białobocki mówi to, czego się od niego oczekuje, nie wyrażając jednak żadnych deklaracji pozostających w sprzeczności z jego głęboką wiarą; co więcej, w niektórych ustępach czyni uwagi, które mogłyby uświadomić jego wrogom, jakie jest naprawdę jego wyznanie, gdyby mieli oni szerszą wiedzę teologiczną i filozoficzną. Jak zobaczymy, krytyczne opinie wyrażone zarówno przez Negrebeckiego jak i Medvedeva oraz oskarżenie Białobockiego o kalwinizm lub luteranizm są w rzeczywistości nietrafne.

Z długiego i trudnego tekstu Białobockiego chciałabym tu przedstawić kilka krótkich fragmentów, które mogą rzucić światło na przekonania religijne autora.

Z jednej strony, na przykład, Białobocki potępia różne wyznania i sekty odmienne od prawosławia, z drugiej jednak jego poglądy na herezję, a zatem także na drogę do zbawienia, są bardzo nietypowe. W jednym z najważniejszych ustępów *Wyznania* autor pisze:

Wyznaję, iż lubo różne są ustawy Cerkwi świętej greckiej i Kościoła rzymskiego, kto jednak rozeznac nie może, która pewniejsza i bezpieczniejsza wiara, zbawion w obojgu być może [...] tak jedna wiara będzie, kiedy po dniu Sądu Ostatecznego stanie się dopiero jedna owczarnia i jeden Pasterz (s. 171).

Zbawienie jest zatem dostępne także tym, którzy w poszukiwaniu prawdy, w dobrej wierze przyjmą niewłaściwe wyznanie, gdyż fundamentalna jest uczciwość i czystość serca: „bo kto mówi, iż Boga miłuje, a brata nienawidzi, kłamca jest i prawdy w nim nie masz” (s. 113). Należy w istocie uznać za cudzołożnika człowieka, który świadomie porzuca własną wiarę w celu osiągnięcia jakiejś korzyści, albo tego, kto postawiony wobec wyboru, czy przeżyć wyrzekając się swojej wiary, czy też umrzeć, wybiera tę pierwszą możliwość, tracąc w ten sposób życie wieczne, albo wreszcie tego, kto ustami wyznaje coś, w co nie wierzy w sercu (s. 119).

Podstawowym wymaganiami jest posłuszeństwo zasadom ustanowionym przez Kościół. Wszyscy jesteśmy członkami tego samego ciała, ale, jak pisze Białobocki:

jeżeli wszyscy są członkami zdrowymi albo skancerowanymi, to poznawać trzeba z tego, jeżeli wszyscy zupełnie i doskonale trzymamy, co trzyma Cerkiew święta, i jeżeli czynimy, co Bóg rozkazuje przez Cerkiew świętą. Albowiem martwy członek w ciele, którego dusza nie ożywia, imię tylko członka ma, ale przynależytego uczynku i dzieł zwyczajnych tego członka nie ma. Tak też kto w Cerkwi świętej się być mieni, a nie trzyma tak, jako Cerkiew, ani czyni, co Cerkiew rozkazuje, imieniem tylko chrześcijaninem jest (s. 115).

I nieco dalej:

Wyznaję naprzód, iż żadnej ustawy nie masz w Cerkwi świętej, która by nie miała być w Piśmie Świętym pod podobieństwem jakim, albowiem i sakramenty święte ze wszystkimi ceremonijami swemi mieli podobieństwo w Starym Testamencie, i obrządki w liturgijej albo służbie świętej, także i w czasach albo godzinach ze wszystkimi częściami swoimi (s. 171).

Posłuszeństwo jest jednak wartością moralną:

Wyznaję, iż pod czym kto zostaje posłuszeństwem, tego i wolę czynić winien, albowiem posłuszeństwo większe jest niż ofiara (s. 170)

i skazany może być tylko ten, kto narusza normy ustanowione przez Kościół:

Wszakże tenże Duch Pański innych mi sądzić i potępiać nie dopuszcza, chyba w tym, w czym cała Cerkiew święta, w Duchu Świętym zgromadzona, potępiła (s. 171).

Istnieją rzeczy, które człowiek może pojąć rozumem, i inne, których uchwycić nie potrafi, które trzeba zostawić w spokoju, zawierając słowom Ojców Kościoła:

Przeto w miłosierdziu nieskończonej łaski Bożej nadzieje moje pokładając, iż czego sam zrozumieć nie mogę ani rozeznąć, za to mnie Bóg miłościwy karać nie będzie raczył [...]. I nie wchodząc w labirynt wywodów ich trzymam z decyzją Ojców Świętych [...] i tym się mają kontentować, a głębszych wywodów nie szukać (s. 122–126).

Do Kościoła należy w istocie ustalenie zasad zachowania, do których wierny musi się stosować, za przykładem Chrystusa, podczas gdy trzeba ograniczyć do minimum sofizmaty teologów: „albowiem nie tylko między heretykami, ale i między Rzymianami, jak wiele głów, tak wiele o tym zdania [...]. Ten najlepszy teolog, który pełni wolę Bożą, a nie ten, który o niej ciekawie mówi” (s. 178).

Jedyną rzeczą pewną są uczynki: „przeto Jakub święty świadczy, iż wiara czczya jest i proza bez dobrych uczynków” (s. 179).

Ale o jakim Kościele mówi Białobocki? Możemy to zrozumieć w początkowych ustępach *Wyznania*, w których pisze on:

Wyznaję, iż Cerkiew święta jest to Zebranie jedne Stworzyciela rozumnego, do poznania prawdziwego Boga sposobnego [...] i wyznaję, iż Głową tej Cerkwi był i teraz jest, i na wieki będzie Chrystus (s. 114–115).

Odwołanie do rozumu i stałe podkreślanie znaczenia i fundamentalnej roli Chrystusa to dwa motywy przewodnie *Wyznania*. Prawda, rozum i uczynki to trzy kategorie wyliczane i powtarzane wielokrotnie w dziele.

Poza tym Białobocki, mimo iż zdaje sobie sprawę, że od tego wyznania wiary zależy jego ocalenie, w gruncie rzeczy nie przyjmuje nigdy postawy pokornej czy przestraszonej. Co więcej, zamyka swe *Wyznanie* następującym zdaniem:

Niewiedomość tedy moja, a nie złość czyni, w czym nie jestem doskonały. „Vos autem qui spirituales estis, infirmum in fide absumite”, mówi Paweł święty. Wy, którzy duchowni jesteście, niedoskonałego w wierze pokrzepiajcie bez poruszenia. Amen (s. 181–182).

Podstawowy teoremat rozwinięty przez Białobockiego jest więc następujący: nieświadomość nie jest grzechem ani też, tym bardziej, nie jest nim błąd doktrynalny, czy też upieranie się w dobrej wierze przy jakimś przekonaniu; ważne jest posłuszeństwo zasadom Kościoła i przyjęcie Chrystusa za wzór miłości i prawdy.

W ustępach przytoczonych tu, z konieczności, bardzo wyrywkowo, pobrzmiewają echa najważniejszych tez Samuela

Przypkowskiego, znanego pisarza z okresu dojrzałego socynianizmu z XVII w., który nadał ruchowi definitywny kształt doktrynalny.

Autor opublikowanego w 1628 r. *De pace et concordiae Ecclesiae* i innych pism o charakterze irenistycznym, Przypkowski rozwija pojęcie tolerancji w śmiały, jak na owe czasy, sposób: jedność wszystkich wierzących tworzy się dzięki szczerzej miłości do Boga i do Chrystusa, która daje zbawienie, podczas gdy potępienie jest rezultatem wyłącznie błędu woli, działania, nie zaś intelektu. Intencja czynku jest wyznacznikiem wierności człowieka wobec Boga. Błąd doktrynalny, czysty występki umysłu, nie może zatem stanowić sam w sobie herezji.

Oto, co pisze na temat tych, którzy błędzą, wybierając niewłaściwą wiarę:

Znowu więc trzeba będzie pytać o przywilej dla tego naszego dogmatu, który by sprawiał, że ludzie, błędząc w innych rzeczach, w tym by potykać się nie mogli. A jeżeli uważamy, że powinni wszystkie opinie sprawdzić z normą Pisma Świętego, a potem wybrać prawdziwszą, to oni jedno i drugie zrobili: tyle tylko, że gdy chodzi o to drugie, poszli nie za prawdziwszym zdaniem, lecz za tym, które sami za takie uznali. To zaś na pewno jest tylko błędem, ale nie złą wolą⁶.

Według Przypkowskiego:

Któż bowiem śmiałyby skazać na karę wiecznej śmierci człowieka, w którym żyje szczerza miłość do swego Stwórcy i Odkupiciela? Albo – jakąż jest pewniejsza szczęścia wiecznego poręka nad miłowanie Boga i Pana Chrystusa z całego serca i ze wszystkich sił swego ducha? Jest ona rzeczywiście aż nazbyt pewna, skoro na tym polega istota naszego posłuszeństwa. A to, choćby nie było przyczyną naszego zbawienia, jest przynajmniej drogą do niego, jest oczywistym jego dowodem i najpewniejszym znakiem⁷.

⁶ S. Przypkowski, *Dissertatio de pace et concordiae Ecclesiae*, red. L. Szczucki, Warszawa 1981, s. 97 (z rozdz. XI: *Argumenty i przykłady przemawiające za tolerancją heretyków i określenie prawdziwych heretyków*).

⁷ *Ibidem*, s. 47 (z rozdz. III: *Szczerza miłość do Boga i Chrystusa wystarcza do zbawienia, a tę błędzący w wierze mogą posiadać*).

Niezbędna jest szczerść własnych przekonań:

pozostaje rozpatrzyć, czy same błędy umysłu są nieposłuszeństwem. Otoż nie są nim. A wynika to choćby stąd, że polegają one na omyślności rozumu, a nieposłuszeństwo na nieprawości woli. Wobec tego ktoż nie widzi, że skoro Bóg patrzy nie na same czyny ludzkie, lecz na wolę czyniących, [...] ludzi, którzy z serca chcą być posłuszni, ale przez błądzenie i nieświadomość nie spełniają warunków posłuszeństwa, nie można słusznie obwiniać o pogwałcenie obowiązku uległości? Nie odmawia przecież wykonania rozkazu sługa, który źle zrozumiałszy wolę pana wykonuje ją według własnego rozumienia; tym mniej można by go karać z tytułu nieposłuszeństwa, i to skazaniem na wieczne potępienie⁸.

Miłość do Boga i Jezusa Chrystusa, dwumian rozum–wiara, rozum–miłosierdzie, dają z jednej strony gwarancję prawości czynów chrześcijanina, opartych na posłuszeństwie prawu Bożemu, z drugiej zaś owocują stosunkową obojętnością wobec czynów państwa oraz, przeciwnie, negacją wszelkiej władzy, która rości sobie prawo do decydowania o czyichś racjach etycznych.

Zarówno u Przytkowskiego, jak i u Białobockiego dostrzec też można odrzucenie kalwińskiej wizji niedoskonałości etycznej człowieka. Zdaniem ich obu nie unieważnia ona ludzkiego działania. Człowiek, mimo swej niedoskonałej natury, może w istocie realizować podstawowe zalecenia Chrystusa: jego ograniczenia dotyczą wymiaru poznania, gdyż nie jest on w stanie pojąć natury Boga. Tę ułomność rozumu można jednak przewyciężyć, ustalając ścisły zakres, w którego obrębie może on i musi się poruszać⁹. W ten

⁸ *Ibidem*, s. 59 (z rozdz. V: *Tylko nieposłuszeństwo i niewiara wykluczają człowieka od zbawienia wiecznego, a błędzący w wierze są od tego wolni. Czy same błędy umysłu skazują człowieka na potępienie?*).

⁹ Przytkowski neguje nawet znaczenie dogmatu Trójcy dla zbawienia chrześcijanina, wypowiadając się tak:

Toteż najmądrzejszym Boga rozumem podstawowe prawdy, do zbawienia konieczne, zostały tak sformułowane, żeby je wszyscy mogli bez żadnego trudu pojąć i zrozumieć. Natomiast ten dogmat, doprawdy, którego dotyczy niniejsza rozprawa, jest tak zawiły i trudny i do tego stopnia przekracza wszelką pojętność prostszych ludzi, by go zrozumieć, że bardzo mało z nich mogłoby sobie robić nadzieję na zbawienie, gdyby komukolwiek źle rozumienie rzeczy miało

sposób zostaje podkreślona i potwierdzona teza, że powszechna przynależność ludzi do Boskiego planu zbawienia, a zatem do jednego i prawdziwego Kościoła Powszechnego, wynika wyłącznie z ich zachowania moralnego.

Zasady, których chrześcijanin powinien przestrzegać, są proste i można je wywnioskować z prawd fundamentalnych, niezbędnych do zbawienia, *ad salutem scitu necessaria*, zawartych w Piśmie Świętym. Są one tak jasne i zrozumiałe, że mogą być dostępne dla każdego, obdarzonego zdrowym rozsądkiem. Są to prawdy zawarte w Symbolu Apostolskim, któremu także w *Wyznaniu Białobockiego* przypisuje się wielkie znaczenie¹⁰.

Nie mamy bezpośrednich dowodów, że Białobocki znał pisma Przypkowskiego i kręgu innych autorów socyniańskich, którzy w drugiej połowie XVII w. rozwijali myśl Fausta Sozziniego. Niewątpliwie jednak przekonania wyrażane przez niego wprost lub przebijające z tekstu *Wyznania* skłaniają do przypuszczenia, że socynianizm wywarł na niego głęboki wpływ¹¹.

Można by zatrzymać się nad wieloma innymi zagadnieniami, obecnymi w tekście Białobockiego, takimi jak jego koncepcja grzechu pierwotnego, przedwiedzy, kwestia *Filioque* – wszystkie są niezwykle istotne dla ustalenia oddziaływań socyniańskich na przekonania polskiego autora.

Zarówno w *Wyznaniu*, jak i w innych dziełach, które przetrwały do naszych czasów (mam tu na myśli adaptacje tekstów świętego Tomasza à Kempis i Ramona Llulla), Białobocki ujawnia formację kulturalną, która nawiązuje do długiej tradycji humanistycznego racjonalizmu, jako myśli przepełnionej duchem pojednania i tolerancji, zdolnej zaproponować w obliczu współlistnienia różnych

tu przynieść szkodę (*ibidem*, s. 69, z rozdz. VI: *Niewiele jest prawd koniecznych, które znać trzeba, aby dostąpić zbawienia, I prawdy te są bardzo proste i łatwe do zrozumienia dla wszystkich najprostszych ludzi. A takim nie jest dogmat głoszony o Trójcy św.*).

¹⁰ *Wyznanie Wiary* w części początkowej tekstu zawiera długą dysertację Białobockiego o *Simbolum Apostolskim*, od karty 273v do 279. Por. M. Ciccarini, *op. cit.*, s. 122–134.

¹¹ Szczegółową analizę tej kwestii przeprowadzam w: *ibidem*, s. 113–127.

odmian chrześcijaństwa rozwiązania inne niż prześladowania i stopy.

Siedemnastowieczny socynianizm w swej doktrynalnej prostocie stanowi może najbardziej wyrafinowany i wzniosły, z moralnego i etycznego punktu widzenia, wyraz owych racjonalistycznych motywów humanistycznych i obrony godności człowieka, które dwa stulecia wcześniej zostały wyrażone przez najwybitniejszych myślicieli Zachodu, a potem przeniknęły na ziemię polskie i tam przybrały swój dojrzały kształt.