

TERMINUS. Czasopismo Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

REDAKCJA

*Jakub Niedźwiedz* (redaktor naczelny)

*Wojciech Ryczek* (sekretarz redakcji)

*Andrzej Borowski*

*Justyna Kiliańczyk-Zięba*

*Magdalena Ryszka-Kurczab*

*Wojciech Ryczek* (redaktor odpowiedzialny za numer)

Tłumaczenie i redakcja tekstów angielskich *Kaja Szymańska, Greg Nieuwsma*

© Copyright by Uniwersytet Jagielloński & Autorzy

Wydanie I, Kraków 2013

All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Wydziału Polonistyki

ISSN 2082-0984

e-ISSN 2084-3844

Pierwotną wersją czasopisma „Terminus” (e-ISSN 2084-3844) jest wersja online, publikowana kwartalnie w internecie na stronie [www.ejournals.eu/Terminus](http://www.ejournals.eu/Terminus).

WYDAWNICTWO  
UNIWERSYTETU  
JAGIELLOŃSKIEGO

[www.wuj.pl](http://www.wuj.pl)

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków

tel. 12-631-18-81, tel./fax 12-631-18-83

Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98

tel. kom. 506-006-674, e-mail: [sprzedaz@wuj.pl](mailto:sprzedaz@wuj.pl)

Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

SUMPTIBUS UNIVERSITATIS JAGELLONICAE CRACOVIAE MMXIII

## SPIS TREŚCI

Od Redakcji .....	IX
-------------------	----

### ARTYKUŁY I PRZYCZYNKI

1. Anna Kocot, <i>Zagadnienie kształtu typograficznego w badaniach dawnej książki polskiej</i> .....	151
2. Jakub Niedźwiedź, <i>The Use of Books in 16<sup>th</sup>-century Vilnius</i> .....	167
3. Jakub Koryl, <i>Trudne dziedzictwo Troeltscha. Uwagi krytyczne o dwóch modelach studiów nad reformacją protestancką. Część pierwsza: Pojęcia (ekumenizm – irenizm – tolerancja) i doktryny</i> .....	185
4. Jakub Koryl, <i>Trudne dziedzictwo Troeltscha. Uwagi krytyczne o dwóch modelach studiów nad reformacją protestancką. Część druga: Historie (konfesjonalizacja – reformacja – humanizm – hermeneutyka) i perspektywy (modernizacja)</i> .....	229

### RECENZJE I OMÓWIENIA

1. Kaja Szymańska, <i>Neil MacGregor, A History of the World in 100 Objects, first published in print in October 2010 by Allen Lane imprint of Penguin Books, pp. 640</i> .....	275
2. Andrzej Tadeusz Staniszewski (UJ, Kraków), <i>Jack Goody, Renesans. Czy tylko jeden?, tłum. Ireneusz Kania, Czytelnik, Warszawa 2012, ss. 412</i> .....	283

## EDYCJE I PRZEKŁADY

1. Grzegorz Franczak, <i>Antonio Querenghi, Carmen ad Urbem Romam in adventu Serenissimi Vladislai Poloniae Principis (1625)</i> .....	295
2. Antonio Querenghi, <i>Carmen ad Urbem Romam in adventu Serenissimi Vladislai Poloniae Principis (1625)</i> , tłum. i oprac. Grzegorz Franczak.....	306
O Autorach .....	313



## TABLE OF CONTENTS

Editorial Note .....	XIII
----------------------	------

### DISSERTATIONS AND ESSAYS

1. Anna Kocot, <i>The Problem of Typographic Design in the Studies on Old Polish Book</i> .....	151
2. Jakub Niedźwiedź, <i>The Use of Books in 16<sup>th</sup>-century Vilnius</i> .....	167
3. Jakub Koryl, <i>Troeltsch's Difficult Legacy. Critical Remarks on the Two Models of Protestant Reformation Studies. Part 1: Terms (Ecumenism – Irenicism – Toleration) and Doctrines</i> .....	185
4. Jakub Koryl, <i>Troeltsch's Difficult Legacy. Critical Remarks on the Two Models of Protestant Reformation Studies. Part 2: Histories (Confessionalisation – Reformation – Humanism – Hermeneutics) and Perspectives (Modernisation)</i> .....	229

### REVIEWS AND ANALYSES

1. Kaja Szymańska, <i>Neil MacGregor, A History of the World in 100 Objects, first published in print in October 2010 by Allen Lane imprint of Penguin Books, pp. 640</i> .....	275
2. Andrzej Tadeusz Staniszewski, <i>Jack Goody, Renaissances. The One or The Many?, transl. by Ireneusz Kania, Czytelnik, Warszawa 2012, pp. 412</i> .....	283

## EDITIONS AND TRANSLATIONS

1. Grzegorz Franczak, <i>Antonio Querenghi, Carmen ad Urbem Romam in adventu Serenissimi Vladislai Poloniae Principis (1625)</i> .....	295
2. Antonio Querenghi, <i>Carmen ad Urbem Romam in adventu Serenissimi Vladislai Poloniae Principis (1625)</i> , ed. and transl. by Grzegorz Franczak .....	306
Notes on Authors .....	313



## OD REDAKCJI

Ostentacyjny opór wobec szeroko rozumianej teorii literatury, który bywa przypisywany badaczom staropolskiej kultury literackiej co najmniej od czasów świetności strukturalizmu, powinien już dawno temu trafić do słownika humanistycznych komunałów i frazesów.

Nie ulega wątpliwości, że do upowszechnienia takiej opinii przyczyniło się wielu historyków literatury dawnej, przywiązanych do tradycyjnej analizy filologicznej i idei naukowego „badania” tekstu. Z prawdziwym zatroskaniem i uśmiechem pobłażliwości przypatrują się oni poczynaniom tych autorów, którzy – sięgając po narzędzia oferowane przez współczesne teorie interpretacji – sytuują się po stronie hermeneutów podejrzanych od samego początku o interpretacyjne fałszerstwo, zrodzone z braku filologicznej rzetelności, maskowanej w dodatku odwołaniem do metodologicznych nowinek i atrakcyjnych kategorii filozoficznych.

Dwie dość oczywiste rzeczy trzeba tu jednak przypomnieć. Po pierwsze, tak rozumiane, tradycyjne badania polskich historyków literatury dawnej łączą się nierozzerwalnie z rekonstrukcją adekwatnej wobec niej teorii. Została ona wyłożona w dawnych traktatach i podręcznikach poetyki i retoryki, opisujących zarówno złożony proces powstawania, jak i odczytywania tekstu. Po drugie, wszystkie najbardziej konserwatywne odmiany hermeneutyki, oparte na tradycyjnych narzędziach analizy filologicznej i zdystansowane wobec spekulacji teoretycznych, wyrastają z określonych i niekiedy nader rozbudowanych teorii interpretacji. Należy dodać, że teorie te są wspierane wieloma, często kontrowersyjnymi, założeniami filozoficznymi lub ideologicznymi. W tej sytuacji niemożność uniknięcia teorii staje się faktem. Nawet jeśli badacz rezygnuje z teoretyzowania na rzecz praktyki interpretacyjnej, wszelki, zazwyczaj jedynie deklaracyjny, opór wobec teorii musi pozostać gestem retorycznym.

Niniejszy, a także następny zeszyt „Terminus”, tworzą monografię poświęconą w całości dwóm, powiązanim ze sobą licznymi zależnościami, problemom. Pierwszym z nich jest rekonesans dotyczący wstępnego rozpo-

znania głównych kierunków badań nad literaturą dawną, prowadzonych m.in. na gruncie historii książki (typografii), studiów nad reformacją czy neolatynistyki. Drugim problemem jest otwarcie badań nad staropolszczyzną na inspiracje czerpane ze współczesnych teorii literatury.

Teorie te traktujemy jako jedne z wielu możliwych języków interpretacji czy sposobów myślenia o tekście. Nie chodzi o wykazanie, iż niezajomość teorii szkodzi (*ignorantia theoriae nocet*) ani o wezwanie do pospolitego ruszenia w sprawie dekonstruowania Reja, Kochanowskiego czy Sarbiewskiego, ani tym bardziej o uzasadnienie konieczności przekładu sarmatyzmu na kluczowe pojęcia studiów postkolonialnych czy postzależnościowych (albo innych, lecz obowiązkowo opatrzonych prefiksem 'post'). Naszą intencją jest refleksja nad funkcjonalnością kategorii zaczerpniętych ze współczesnych teorii literatury w analizie i interpretacji tekstów dawnych. Pytanie, przed jakim wówczas stajemy, pozostaje niezmiennie to samo: czy pragnienie (z)rozumienia utworu napisanego przed wiekami w języku zarazem bliskim, jak i obcym nam kulturowo, usprawiedliwia hermeneutyczny anachronizm? A jeśli tak, to w jakim zakresie?

Artykuły prezentowane w tym tomie łączy ze sobą idea metodologicznego rekonesansu. Anna Kocot omawia zwięźle w swoim artykule historię badań nad polską książką, sięgających swymi początkami XIX wieku, które koncentrowały się wokół typografii. Analiza kształtu typograficznego wczesnonowożytnych książek potwierdza nie tylko kulturowe znaczenie rewolucji Gutenberga, ale także odsłania niekiedy tajemnice warsztatu prawdziwych artystów „czarnej sztuki”. W badaniach nad historią książki, prowadzone w szerokim kontekście społeczno-kulturowym, wpisuje się także artykuł Jakuba Niedźwiedzia. Omówienie niektórych druków, jakie ujrzały światło dzienne w szesnastowiecznym Wilnie, prowadzi do wniosku, że książka była również wskaźnikiem tożsamości religijno-narodowej mieszkańców tego wieloetnicznego miasta. Jakub Koryl w obszernym, dwuczęściowym, studium przedstawia główne kierunki badań nad reformacją protestancką, prowadzone w perspektywie historii idei. Analiza takich pojęć, jak ekumenizm, irenizm i tolerancja, pozwala lepiej zrozumieć dwa modele opisu i interpretacji reformacji jako ważnego w dziejach wczesnonowożytnej Europy fenomenu społeczno-kulturowego (konfesjonalizacja i modernizacja). W dziale tłumaczeń zamieściliśmy edycję krytyczną panegiryku *Ad urbem Romam* autorstwa humanisty związanego z dworem papieża Urbana VIII, Antonia Querenghi, przygotowaną przez

Grzegorza Franczaka. Utwór ten upamiętnia wizytę księcia Władysława Wazy w Rzymie w 1625 roku. Królewicz, w którym widziano zwycięzcę spod Chocimia, wysławiany jest jako nowy Herkules (Alcydes), śpieszący na ratunek chrześcijańskiej Europie przed „bezbożnymi potworami”. Równie interesująco przedstawia się dział recenzji i omówień nowości wydawniczych. Kaja Szymańska pisze o głośnej książce Neila MacGregora *A History of the World in 100 Objects*, a Andrzej Staniszewski omawia ważną dla badaczy kultury wczesnonowożytnej Europy publikację Jacka Goody’ego, *Renesans. Czy tylko jeden?*

Życzymy owocnej lektury!

Wojciech Ryczek







## EDITORIAL NOTE

The ostentatious resistance to broadly understood literary theory has been ascribed to the researchers of the Old Polish literary culture at least since the heyday of structuralism. Although it should have landed in a dictionary of humanistic clichés and platitudes long ago, there is no doubt that many historians of old literature attached to traditional philological analyses and the idea of scientific “examination” of text contributed to this opinion. With honest concern and a lenient smile they look down on the doings of those authors who, reaching for instruments offered by contemporary theories of interpretation, situate themselves among hermeneuts suspected from the very beginning of interpretative fraud. A fraud born of the lack of philological diligence, additionally masked with reference to methodological novelties and attractive philosophical categories.

Still, two quite obvious things should be kept in mind here. Firstly, traditional studies of Polish historians of old literature inevitably involve reconstructing a certain theory commonly considered to be adequate to the researched subject. This theory was explained in old treatises and textbooks on poetics and rhetoric that described both the complex process of creating and of reading a text. Secondly, all the most conservative variants of hermeneutics, based on traditional instruments of philological analysis and distanced from theoretical speculations, have their origins in concrete and extremely elaborate theories of interpretation. Furthermore, these theories are supported with numerous and often controversial philosophical and ideological assumptions. In this situation, it becomes downright impossible to escape the theory. Even if a scholar refrains from theorising in favour of interpretative practice, any – and usually only declarative – resistance to the theory becomes nothing but a rhetorical gesture.

The next two issues of “Terminus” will form a monograph dedicated entirely to two things related to each other in various respects. On the one hand, we focus on preliminary recognition of the main currents in the studies of old literature, that are conducted for instance in the field of

typography (the history of books), Reformation or neo-Latin studies. On the other hand, we raise the question of opening the studies of old Polish literature and culture to contemporary literary theories.

We treat these theories as just a few out of many possible interpretative languages or ways of thinking about text. It is not about proving that ignorance of theory is harmful (*ignorantia theoriae nocet*); neither is it a call for a mass movement aimed at deconstructing Rej, Kochanowski or Sarbiewski; nor is it about justifying the necessity of translating Sarmatism into key notions of postcolonial or post-dependency studies (or other disciplines obligatory given the ‘post’ prefix). Our intention is to reflect upon categories drawn from contemporary literary theories paying special attention to their functionality in the analysis and interpretation of ancient texts. The question we therefore face is invariably the same: does the wish to understand a text written ages ago in a language both close and culturally strange to us justify hermeneutic anachronism? And if so, then to what extent?

The papers presented in this volume are tied together by the idea of methodological reconnaissance. Anna Kocot concisely discusses the history of the studies of Polish books that originated in the 19<sup>th</sup> century and focused on typography. The analysis of the typographic shape of early modern books not only confirms the cultural significance of the Gutenberg revolution, but also sometimes reveals the secrets of the technique of the real “black art” artists. Jakub Niedźwiedź’s text also fits into the studies on the history of books, carried out in a broad social-cultural context. The elaboration of selected prints that saw daylight in the 16<sup>th</sup>-century Vilnius leads to the conclusion that books were also a sign of the religious-national identity of the city’s multi-ethnic inhabitants. Jakub Koryl, in his extensive two-part study, presents chief currents in the studies of Protestant Reformation conducted from the perspective of the history of ideas. The analysis of such terms as ecumenism, irenism and religious toleration allows better understanding of two models of description, and interpretation of the Reformation as a social-cultural phenomenon of major importance for the history of early modern Europe (confessionalisation and modernisation). In the section of translations we print a critical edition of a panegyric *Ad urbem Romam* by a humanist connected with the court of the pope Urban VIII, Antonio Querenghi, prepared by Grzegorz Franczak. The work commemorates Władysław Waza’s visit to Rome in 1625. The prince,

seen as the victor of Chocim, is praised as a new Hercules (Alcydes) rushing to the rescue of Christian Europe from the “godless monsters”. The section of reviews and analyses of new publications is equally interesting. Kaja Szymańska writes about the renowned book by Neil MacGregor *A History of the World in 100 Objects* and Andrzej Staniszewski reviews Jack Goody’s publication *Renaissances. The One or the Many?* Which is important for researchers of early modern European culture.

Let the reading be fruitful!

Wojciech Ryczek





## ARTYKUŁY I PRZYCZYNKI







## ZAGADNIENIE KSZTAŁTU TYPOGRAFICZNEGO W BADANIACH DAWNEJ KSIĄŻKI POLSKIEJ

ANNA KOCOT

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

### Abstract

### The Problem of Typographic Design in the Studies on Old Polish Book

The purpose of this paper is to present the problem of typographic design in the studies on Polish books printed until the 18<sup>th</sup> century.

Although some of the ideas of Polish bibliologists have closely corresponded with new directions in French and Anglo-American bibliography, they have never resulted in such books as: *Apparition du livre* by Febvre-Martin, *Gutenberg Galaxy* by McLuhan, *Printing Press as an Agent of Change* by Eisenstein or *Histoire de l'édition française*. In Polish book studies, the issue of typography was raised essentially to confirm or establish the provenance of a print or to demonstrate the existence of many variants of an edition. In the second decade of the 20<sup>th</sup> century, in opposition to the ideas represented e.g. by Jan Ptaśnik, who postulated mainly the examination of historical documents, Kazimierz Piekarski worked out the so-called “typographic method” of book studies, which consisted in the analysis, description and creating the catalogue of printing types and typographic material employed in the examined prints. This method was successfully used in the series *Polonia Typographica Saeculi Sedecimi*, which Piekarski initialised in 1936. While the idea to evaluate and compare the aesthetic value of production of different printers were present in Polish bibliography, they could not, nevertheless, be realised before the second world war. In the second half of the 20<sup>th</sup> century researchers focused, among others questions, on: paper, bookbinding, readers, publicity, musical prints, bookselling, history of libraries and printers, but the issue of typographic design was only discussed as an exception.

Making an attempt to characterise and estimate the visual aspect of Polish books printed before the end of the 18<sup>th</sup> century requires difficult study not only in bibliography, but also in the history of literature, culture and art. Works such as: *Encyklopedia wiedzy o książce*, *Słownik pracowników książki polskiej*, *Drukarze dawnej Polski*, a recently published bibliography of books printed by Franciszek Cezary the older,



as well as already mentioned *Polonia Typographica...* and numerous articles (some of them concerning precisely e.g. title-pages or printers' devices) remain a useful source of knowledge. However, Polish scientific vocabulary in this subject is still deficient and sometimes a researcher could find it indispensable to create a new term him- or herself.

The author of this paper had a similar experience during her studies on the typography of prints published in sixteenth-century Cracow by Florian Ungler and Maciej Wirzbięta. The other problem she had to deal with was the creation of an original database, which allowed her to collect, research and present data in a much simpler, faster and more comfortable way. Comparative studies of selected prints published in Cracow in the first and the second half of the 16<sup>th</sup> century have shown a development of local typography and book design during this period, including changes in book architecture, typographic material and page layout. They also indicated the introduction and perfection of multiple helpful elements of a book, like pagination or foliation, indexes, errata, notes *etc.*, as well as an establishment of some patterns of composition for *editions de luxe* and "series."

Despite many attempts, including those mentioned in this paper, the issue of typographic design of Polish books printed before the 18<sup>th</sup> century remains mostly unknown. Simultaneously, the general interest in modern book design in Poland has greatly increased over the last few years and creating the layout of one's own book has become more and more popular. It is therefore extremely important to study the art of our predecessors and try to understand what they wanted to teach us in their own language of "black-art."

**Key words:** typographic design, the history of book, the art of printing

Podstawy teoretyczne i metodologiczne polskiej nauki o książce<sup>1</sup> (która określana bywa równoznacznymi już dziś chyba terminami bibliologia lub

<sup>1</sup> Kolejne próby ujęcia dziejów polskiego księgoznawstwa, wraz z omówieniem najważniejszych teorii i odesłaniami do literatury przedmiotu, można znaleźć m.in. w następujących pracach i artykułach: Z. M o c a r s k i, *Stan badań polskiego drukarstwa*, [w:] *IV Zjazd Bibliotekarzy Polskich w Warszawie dnia 31 maja–2 czerwca 1936 roku*, cz. II: *Referaty*, Warszawa 1936, s. 51–60; H. B u ł h a k, *Badania nad dziejami książki polskiej wieków XVI–XVIII w okresie powojennym*, cz. I, „Rocznik Biblioteki Narodowej” IV, 1968, s. 333–357; H. W i ę c k o w s k a, *Organizacja, stan i kierunki badań bibliologicznych 1945–1967*, „Przegląd Biblioteczny” XXXVI, 1968, z. 1/2, s. 45–77; A. K a w e c k a - G r y c z o w a, *Dzieje drukarstwa w Polsce XV i XVI wieku. Stan badań i postulaty*, [w:] *Dawna książka i kultura. Materiały międzynarodowej sesji naukowej z okazji pięćsetlecia sztuki drukarskiej w Polsce*, red. S. G r z e s z c z u k, A. K a w e c k a - G r y c z o w a, Wrocław 1975, s. 9–32; K. M i g o ņ, *Nauka o książce. Zarys problematyki*, Wrocław 1984, *passim*. O związkach historii książki z historią literatury i stopniowym usamodzielnianiu się księgoznawstwa zob. P. B u c h w a l d -

księgoznawstwo) zaczęto tworzyć w XIX wieku. Niewątpliwie zasłużyli się w tej dziedzinie m.in. Jerzy Samuel Bandtkie, Joachim Lelewel i Karol Estreicher. Od początków XX stulecia w wypowiedziach badaczy pojawiały się elementy tzw. funkcjonalnej (funkcjonalnobillogicznej) nauki o książce. W ostatecznym ukształtowaniu się tej koncepcji udział mieli Kazimierz Piekarski, Stefan Vrtel-Wierczyński, Mieczysław Rulikowski, Kazimierz Dobrowolski, Stanisław Sierotwiński, Tadeusz Mikulski, Kazimierz Budzyk, Adam Łysakowski, Jan Muszkowski, Karol Głombiowski oraz Krzysztof Migoń, który sformułował definicję metody. W oczach przedstawicieli tzw. szkoły polskiej książka stanowiła istotną część życia społecznego, nośnik idei oraz komunikatu autora kierowanego do odbiorcy<sup>2</sup>. Studia nad wszystkimi elementami dzieła i procesami zachodzącymi w obrębie tzw. życia książki<sup>3</sup> (obejmującego trzy etapy: wytwarzanie, rozpowszechnianie i użytkowanie<sup>4</sup>) zakładały związki pomiędzy przedmiotem badań a rzeczywistym lub hipotetycznym czytelnikiem. Proponowano też stworzenie tzw. socjologii książki (Muszkowski<sup>5</sup>) bądź stosowanie metod socjologii np. w badaniach nad czytelnictwem (Głombiowski<sup>6</sup>).

Jeśli chodzi o spojrzenie na sam przedmiot badań, można zatem uchwycić istotne podobieństwa pomiędzy myślą polskich bibliologów a zachodzącymi w XX stuleciu we francuskiej i angloamerykańskiej nauce o książce zjawiskami<sup>7</sup>, których świadectwem pozostają słynne do dziś tytu-

---

- Pelcowa, *Historia książki a historia literatury*, [w:] eadem, *Historia literatury i historia książki. Studia nad książką i literaturą od średniowiecza po wiek XVIII*, Kraków 2005, s. 7–24, oraz T. Mikulski, *Historia literatury wobec zagadnień księgoznawstwa*, [w:] *Studia nad książką poświęcone pamięci Kazimierza Piekarskiego*, Wrocław 1951 (Książka w Dawnej Kulturze Polskiej, t. 1), s. 65–77. Wybrane koncepcje polskich badań nad książką przedstawił w swojej pracy J. S. Gruchała, *Iucunda familia librorum. Humanisci renesansowi w świecie książki*, Kraków 2002, s. 19–26 (część wstępna rozdziału 1: *Książka jako przedmiot badań historyka kultury*).

<sup>2</sup> M.in. T. Zbierski, *Semiotyka książki*, Wrocław 1978.

<sup>3</sup> Określenie to zaczerpnięto z tytułu popularnonaukowego dzieła J. Muszkowskiego, *Życie książki*, Warszawa 1936 (wyd. 2, Kraków 1951).

<sup>4</sup> Taką triadę zaproponował już w dwudziestoleciu międzywojennym K. Piekarski, a za nim podzielił ów przejął J. Muszkowski i inni.

<sup>5</sup> Zob. J. Muszkowski, *Książka jako zjawisko społeczne*, [w:] *Studia nad książką poświęcone pamięci Kazimierza Piekarskiego*, s. 79–104.

<sup>6</sup> M.in. K. Głombiowski, *Problemy historii czytelnictwa*, Wrocław 1966.

<sup>7</sup> Szerzej na ten temat zagranicznych badań nad historią książki zob. J. S. Gruchała, *Iucunda familia librorum...* (rozdział 1), a także zapis rozmowy przeprowadzonej

ły: *L'Apparition du livre* Febvre'a–Martina<sup>8</sup>, *Galaktyka Gutenberga* McLuhana<sup>9</sup>, *Rewolucja Gutenberga* Eisensteina<sup>10</sup> oraz zbiorowe dzieło *Histoire de l'édition française*<sup>11</sup>. W literaturze krajowej – mimo iż takie projekty postulowano – studia nad dawną książką nie przyniosły jednak publikacji, które choć w części przypominałyby prace wymienionych wyżej autorów. Badania typograficzne wykorzystywane były głównie do potwierdzenia lub ustalenia przynależności publikacji do produkcji danego warsztatu, ewentualnie aby wykazać istnienie wariantów.

W dwudziestoleciu międzywojennym Kazimierz Piekarski opracował tzw. metodę typograficzną<sup>12</sup>. Była to niejako jego odpowiedź na dynamicznie rozwijający się nurt badań archiwalnych, prowadzonych m.in. przez Jana Ptaśnika, Annę Jędrzejowską, Marię Wojciechowską, Józefa Serugę i Józefa Skoczka<sup>13</sup>. Piekarski krytykował uprawiany przez nich rodzaj stu-

---

z R. Chartierem umieszczony w zbiorze: P. R o d a k, *Pismo, książka, lektura. Rozmowy: Le Goff, Chartier, Hébrard, Fabre, Lejeune*, przedm. K. P o m i a n, Warszawa 2009, s. 57–106.

<sup>8</sup> L. F e b v r e, H.-J. M a r t i n, *L'Apparition du livre*, Paris 1958, wyd. 2, Paris 1971, wyd. 3, Paris 1999; polskie tłumaczenie fragmentu: L. F e b v r e, H.-J. M a r t i n, *Książka, ten zaczyn*, przeł. A. M e n c w e l, „Przegląd Humanistyczny” 1989, nr 8/9; przedruk w: *Antropologia słowa*, oprac. G. G o d l e w s k i, A. M e n c w e l, R. S u l i m a, wstęp i red. G. G o d l e w s k i, Warszawa 2003; obecnie przygotowywane jest polskie wydanie całości nakładem Wydawnictw Uniwersytetu Warszawskiego.

<sup>9</sup> M. M c L u h a n, *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*, Toronto 1962; tłumaczenie polskie fragmentów: i d e m, *Galaktyka Gutenberga*, [w:] i d e m, *Wybór pism*, przeł. K. J a k u b o w i c z, wstęp K. T. T o e p l i t z, Warszawa 1975.

<sup>10</sup> E. L. E i s e n s t e i n, *The Printing Press as an Agent of Change. Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe*, t. 1–2, Cambridge–London–New York–Melbourne 1979; dzieło to ukazało się również w ilustrowanej wersji skróconej: *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, Cambridge 1983 (na jej podstawie opracowano tłumaczenie polskie: *Rewolucja Gutenberga*, przeł. H. H o l l e n d e r, Warszawa 2004).

<sup>11</sup> *Histoire de l'édition française*, red. H.-J. M a r t i n, R. C h a r t i e r, t. 1: *Le livre conquérant. Du Moyen Âge au milieu de XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1982 (wyd. 2, Paris 1989); t. 2: *Le livre triomphant, 1660–1830*, Paris 1984 (wyd. 2, Paris 1990); t. 3: *Le temps des éditeurs. Du Romantisme à la Belle Époque*, Paris 1985 (wyd. 2, Paris 1990); t. 4: *Le livre concurrenté, 1900–1950*, Paris 1986 (wyd. 2, Paris 1991).

<sup>12</sup> Dokładny jej opis zamieszczono w: H. B u ł h a k, *Metoda typograficzna w badaniach nad dawną książką*, „Biuletyn Poligraficzny” 1977, nr 2, s. 37–52.

<sup>13</sup> Badania tą metodą zaowocowały m.in. pracami: J. P t a ś n i k, *Cracovia impressorum XVet.XVIss.*, Leopoli 1922 (Monumenta Poloniae Typographica I); M. W o j c i e c h o w s k a, *Z dziejów książki w Poznaniu w XVI wieku*, Poznań 1927; A. J ę d r z e j o w s k a, *Książka polska we Lwowie w XVI w.*, Lwów – Warszawa 1928 (Biblioteka Lwowska XVII); J. S e r u g a,

diów<sup>14</sup>, postulując, aby badano nie dokumenty źródłowe, a same druki. Jednocześnie zaproponował rozwiązanie polegające na analizie i opisie materiału typograficznego (czcionek i elementów zdobniczych) przy wykorzystaniu metod opracowanych przez Roberta Proctora<sup>15</sup> i Konrada Haeblera<sup>16</sup>. Poprzez porównanie dużej liczby druków można było zgromadzić dane na temat zasobu kaszt poszczególnych drukarni, a dzięki temu dokonać atrybucji książek niezawierających adresu wydawniczego oraz wysledzić ewentualne „poddruki” lub fałszerstwa, ustalić dokładną lub przybliżoną datację książki itp. W badaniach stosowano też analizę składu: porównywano pisownię, dzielenie wyrazów, położenie sygnatur na stronie. W okresie przed- i powojennym studia takie uprawiali m.in. Ludwik Bernacki, Aleksander Birkenmajer, Alodia Kawecka-Gryczowa i Kazimierz Budzyk (ten ostatni rozszerzył metodę typograficzną o badanie przekroju kolumny i odstępów międzywyrazowych)<sup>17</sup>.

W upowszechnieniu wspomnianej metody księgoznawczej najbardziej zasłużył się sam jej autor. Opublikowana przez niego monografia pierwszej oficyny Floriana Unglera<sup>18</sup> była nowatorską dla nauki polskiej pracą, w której przedstawiono nie tylko dzieje, ale także zasób typograficzny warsztatu oraz wykaz wytłoczonych tam dzieł (uwzględniono też druki, których chronologizację lub adres wydawniczy ustalono właśnie za pomocą metody typograficznej). Dzieło Piekarskiego ustanowiło wzorzec, w późniejszych latach jedynie udoskonalany, wypada zatem poświęcić mu nieco uwagi.

Oprócz wiadomości na temat osoby impresora i jego działalności w wyznaczonym tytule pracy okresie w monografii znalazła się również

---

*Jan Haller. Wydawca i drukarz krakowski (1467–1525)*, Kraków 1933; J. Skoczek, *Lwowskie inwentarze biblioteczne w epoce renesansu*, Lwów 1939.

<sup>14</sup> Zob. K. Piekarski, *Książka w Polsce XV i XVI wieku*, [w:] *Kultura staropolska*, Kraków 1932, s. 350–382.

<sup>15</sup> Zob. R. Proctor, *An Index to the Early Printed Books in the British Museum. With Notes of Those in the Bodleian Library*, London 1898–1903.

<sup>16</sup> Zob. K. Haebler, *Typenrepertorium der Wiegendrucke*, cz. 1, Halle an der Saale 1905; cz. 2–5, Leipzig 1908–1924.

<sup>17</sup> W wyniku tych badań powstały m.in. następujące prace: L. Bernacki, *Pierwsza książka polska. Studium bibliograficzne*, Lwów 1918; A. Birkenmajer, *Typograficzny zasób drukarni zamoyskiej w roku 1617*, Kraków 1936; K. Budzyk, *Studia z zakresu bibliografii i księgoznawstwa*, Warszawa 1948; i d e m, *Bibliografia konstytucji sejmowych XVII wieku w Polsce*, Wrocław 1952.

<sup>18</sup> K. Piekarski, *Pierwsza drukarnia Floriana Unglera 1510–1516. Chronologia druków i zasobu typograficznego*, Kraków 1926.

niezbyt pochlebna ocena poziomu estetycznego druków Unglera. Piekarski podzielił opisywany materiał typograficzny na trzy grupy: (1) pisma wraz z rubrykami i cyframi, (2) inicjały, (3) drzeworyty. W obrębie ostatniej z nich wyróżnił ze względu na występowanie, tematykę oraz formę drzeworyty tytułowe, ilustracyjne, herbowe, kalendarzowe, sygnetowe, do modlitewnika, winiety, listwy i ozdobniki. W odniesieniu do pism Piekarski zastosował typologię Konrada Haeblera<sup>19</sup>, opisał ich krój, funkcje i rozmiar, dodał także informację, w jakiego rodzaju drukach występowały, a niekiedy wskazał na możliwe proveniencje i dalsze dzieje kompletów czcionek. W osobnej tabeli przedstawił również występowanie pism w poszczególnych latach działalności drukarni. W przypadku inicjałów i drzeworytów opisał technikę wykonania, ogólne cechy charakterystyczne i wymiary elementu (przy drzeworytach – także treści przedstawieniowe) oraz wskazał druki, w których został on użyty. W końcowej części monografii autor przedstawił w formie tabeli „poczet chronologiczny” ksiązek pierwszej oficyny, a przy każdej pozycji wymienił wykorzystany w niej materiał typograficzny. W dziele znalazły się też reprodukcje wybranych elementów zasobu pierwszej drukarni Unglera.

W 1930 roku Kazimierz Piekarski opublikował następną pracę, zatytułowaną: *Bibliografia dzieł Jana Kochanowskiego*<sup>20</sup>. Tym razem metoda typograficzna święciła swój triumf: badacz odkrył i udowodnił nie tylko istnienie „poddruków” dzieł czarnoleskiego poety, ale też fałszerstwa, jakich dopuszczał się Januszowski, antydatując niektóre wydania.

Piekarski miał świadomość, że w przypadku tego rodzaju badań porównawczych dużym ułatwieniem byłoby opublikowanie zbiorów reprodukcji elementów typograficznych oficyn polskich<sup>21</sup>. Gdyby istniały tego rodzaju wydawnictwa źródłowe, można by przejść bezpośrednio do studiów nad układem typograficznym, z pominięciem pracochłonnej atrybucji zasobu o już ustalonych proveniencjach. Najwcześniejszą próbą na tym polu była wspomniana już monografia pierwszej drukarni Unglera. Następnie Piekarski przygotował m.in. we współpracy z Kazimierzem Hałacińskim wydanie z reprodukcjami sygnetów tłoczni polskich<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Zob. K. Haebler, *op. cit.*

<sup>20</sup> K. Piekarski, *Bibliografia dzieł Jana Kochanowskiego. Wiek XVI i XVII*, Kraków 1930, wyd. 2 rozsz., Kraków 1934.

<sup>21</sup> Przedsięwzięcie takie postulował również Z. MocarSKI, *op. cit.*, s. 56.

<sup>22</sup> K. Hałaciński, K. Piekarski, *Sygnety polskich drukarzy, księgarzy i nakładców. Zbiór podobizn i oryginalnych odbić*, z. 1–3, Kraków 1926–1929.

Stopniowo w księgoznawstwie polskim ujawniły się dążenia, aby wyjść poza żmudne kolekcjonowanie, reprodukowanie i opisywanie zasobu typograficznego. Kazimierz Piekarski kładł nacisk na konieczność rzetelnej oceny poziomu estetycznego produkcji dawnych polskich tłoczn<sup>23</sup>, a Zygmunt Mocarski przedstawił podczas IV Zjazdu Bibliotekarzy Polskich (Warszawa 1936) postulat badań porównawczych, które sytuowałyby oficyny krajowe na tle międzynarodowym: „w badaniach drukarstwa naszego punkt ciężkości winien leżeć w ustalaniu lokalnych odrębności formy graficznej druków polskich, charakterystyce wahań poziomu jak technicznego, tak estetycznego oficyn, a w drukach niejednorodnych artystycznie w ujawnianiu najlepszych ich fragmentów czy to co do kart tytułowych, czy też poszczególnych kolumn tekstu”<sup>24</sup>.

Planów tych nie udało się już, niestety, zrealizować. W 1936 roku Piekarski zainicjował jeszcze jedno ważne przedsięwzięcie naukowe: wyszedł wówczas pierwszy zeszyt serii *Polonia typographica saeculi sedecimi*. Wydany został jeszcze zeszyt drugi<sup>25</sup>, późniejsze badania przerwał wybuch wojny. Dzięki staraniom współpracownicy i następczyni Piekarskiego, Alodii Kaweckiej-Gryczowej, w 1959 roku udało się wznowić serię. Opublikowano dotąd dwanaście zeszytów (wznowiono także poprzednio wydane)<sup>26</sup>. Na opracowanie czekają wciąż pozostałe tłocznie XVI-wieczne, jak chociażby

<sup>23</sup> Zob. K. Piekarski, *Książka w Polsce XV i XVI wieku*, s. 361–362.

<sup>24</sup> Z. Mocarski, *op. cit.*, s. 55.

<sup>25</sup> *Polonia typographica saeculi sedecimi. Zbiór podobizn tłoczni polskich XVI stulecia*, wyd. K. Piekarski, z. 1: *Kasper Hochfeder. 1503–1505*, Warszawa 1936; z. 2: *Jan Haller. 1505–1525*, Warszawa 1937.

<sup>26</sup> *Polonia typographica saeculi sedecimi. Zbiór podobizn tłoczni polskich XVI stulecia*, red. A. Kaweckiej-Gryczowej, z. 1–12, Wrocław 1959–1981, z. 1: *Kasper Hochfeder. 1503–1505*, wyd. 2 uzup., oprac. M. Błońska, Wrocław 1968; z. 2: *Jan Haller. 1505–1525*, wyd. 2, oprac. H. Kapełus, Wrocław 1963; z. 3: *Pierwsza drukarnia Floriana Unglera. 1510–1516*, oprac. H. Bułhak, Wrocław 1959; z. 4: *Jan Haller. 1505–1525*, oprac. H. Kapełus, Wrocław 1962; z. 5: *Druga drukarnia Floriana Unglera. 1521–1536*, oprac. H. Bułhak, Wrocław 1966; z. 6: *Druga drukarnia Floriana Unglera. 1521–1536*, oprac. H. Bułhak, Wrocław 1966; z. 7: *Druga drukarnia Floriana Unglera. 1521–1536*, oprac. H. Bułhak, Wrocław 1970; z. 8: *Aleksander Augedecki. 1549–1561*, oprac. P. Buchwald-Pelcowa, Wrocław 1971; z. 9: *Maciej Wirzbięta. 1555/7–1605*, oprac. A. Kaweckiej-Gryczowej, Wrocław 1974; z. 10: *Maciej Wirzbięta. 1555/7–1605*, oprac. A. Kaweckiej-Gryczowej, Wrocław 1975; z. 11: *Maciej i Paweł Wirzbiętowie. 1555/7–1609*, oprac. A. Kaweckiej-Gryczowej, Wrocław 1981; z. 12: *Maciej Szarfenberg. 1527–1547*, oprac. H. Bułhak, Wrocław 1981.

Hieronima Wietora. Autor zeszytu poświęconego pierwszej oficynie Floriana Unglera, Henryk Bułhak, zasadniczo wzorował się na monografii Piekarskiego, uzupełnił jedynie na podstawie odnalezionych od 1926 roku druków informacje dotyczące materiału typograficznego i produkcji oficyny.

Zgodnie z zapowiedzią zawartą w tytule serii, w *Polonia typographica saeculi sedecimi* zostały zamieszczone przede wszystkim podobizny materiału typograficznego poszczególnych oficyn. Układ zeszytów oraz podział przedstawianego zasobu powtórzono właściwie za Piekarskim, przy czym do tablic z reprodukcjami w poszczególnych zeszytach dołączono część tekstową, która zawierała opis dziejów danej oficyny, charakterystykę zasobu typograficznego i produkcji oraz uwagi na temat chronologii druków, a także wykaz omawianych elementów i spis chronologiczny wytoczonych pozycji.

Po wojnie do zamierzeń Piekarskiego i Mocarskiego nie powrócono<sup>27</sup>. W odniesieniu do książki dawnej prowadzono badania papieru (Kazimiera Maleczyńska, Włodzimierz Budka, Jadwiga Siniarska-Czaplicka), opraw (Marta Burbianka), czytelnictwa (Karol Głombiowski), reklamy wydawniczej (Tadeusz Ulewicz, Danuta Hombek, Stanisław Grzeszczuk), drukarstwa muzycznego (Maria Przywecka-Samecka), a także ekslibrisów, księgarstwa, historii bibliotek i drukarstwa, zabrakło natomiast prób analizy porównawczej i oceny poziomu estetycznego książek z polskich tłoczni.

Podjęcie tego wyzwania zmusza do niełatwych studiów z pogranicza historii książki, literatury, kultury i sztuki. Niewątpliwie pomocne są tutaj, oprócz zeszytów serii *Polonia typographica saeculi sedecimi*, ważne dzieła zbiorowe o charakterze słownikowo-encyklopedycznym: *Encyklopedia wiedzy o książce*<sup>28</sup>, *Słownik pracowników książki polskiej*<sup>29</sup> oraz *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*<sup>30</sup>, a także opracowania i artykuły dotyczące

<sup>27</sup> Pewnej próby ukazania dziejów drukarstwa polskiego z uwzględnieniem jego roli w rozwoju renesansu na ziemiach polskich dokonała A. Kawecka-Gryczowa, *Z dziejów polskiej książki w okresie renesansu. Studia i materiały*, Wrocław 1975.

<sup>28</sup> *Encyklopedia wiedzy o książce*, Wrocław 1971.

<sup>29</sup> *Słownik pracowników książki polskiej*, red. I. Treichel, Warszawa–Łódź 1972.

<sup>30</sup> *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, praca zbiorowa, t. 1: *Małopolska*, cz. 1: *Wiek XV–XVI*, red. A. Kawecka-Gryczowa, Wrocław 1983, cz. 2: *Wiek XVII–XVIII*, vol. 1: *A–K*, vol. 2: *L–Ż i drukarnie żydowskie*, red. J. Piwożyński, Kraków 2000; t. 3, cz. 1: *Wielkopolska*, oprac. A. Kawecka-Gryczowa, K. Korotajowa, J. Sójka, Wrocław 1977, cz. 2: *Mazowsze z Podlasiem*, oprac. K. Korotajowa, red. K. Korotajowa, J. Krauze-Karpieńska, Wrocław 2001; t. 4: *Pomorze*, oprac. A. Kawecka-Gryczowa, K. Korotajowa, Wrocław 1962; t. 5: *Wielkie Księstwo Litewskie*, oprac.

grafiki książkowej<sup>31</sup> (Ewy Chojeckiej<sup>32</sup>, Janiny Wiercińskiej<sup>33</sup>, Zdzisława Staniszewskiego<sup>34</sup>, Jadwigi Bednarskiej<sup>35</sup>, Jolanty Talbierskiej<sup>36</sup>), w tym sygnetów drukarskich<sup>37</sup>, poszczególnych oficyn<sup>38</sup> lub elementów ramy

A. Kawecka-Gryczowa, K. Korotajowa, W. Krajewski, Wrocław 1959; t. 6: *Matopolska – Ziemia Ruskie*, oprac. A. Kawecka-Gryczowa, K. Korotajowa i W. Krajewski, Wrocław–Kraków 1960 (wszystkie tomy ukazały się w serii *Książka w Dawnej Kulturze Polskiej*, 10). Zob. też A. Kawecka-Gryczowa, „*Drukarze dawnej Polski*” na tle słowników drukarzy, [w:] *Dokumentacja w badaniach literackich i teatralnych. Wybrane problemy*, red. J. Czachowska, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 75–93.

<sup>31</sup> Jeszcze przed wojną zagadnieniem tym zajmowały się Z. Ameisenowa i A. Betterówna (zob. eadem, *Polskie ilustracje książkowe XV i XVI wieku (1490–1525)*, Lwów 1929).

<sup>32</sup> Zob. E. Chojecka, *Ilustracja polskiej książki drukowanej XVI i XVII w.*, Warszawa 1980; eadem, *Krakowska grafika kalendarzowa i astronomiczna XVI wieku*, [w:] *Studia renesansowe*, t. 3, Wrocław 1963, s. 319–473. Badaczka przedstawiła także postulaty dalszych prac, zwracając uwagę na konieczność współpracy historyków książki z historykami sztuki (zob. eadem, *Znaczenie kulturowe grafiki polskiej XVI wieku*, [w:] *Dawna książka i kultura...*, s. [86]–114; eadem, *Polska grafika renesansowa. Stan i postulaty badań*, [w:] *Renesans: sztuka i ideologia. Materiały sympozjum naukowego Komitetu Nauk o Sztuce PAN, Kraków czerwiec 1972 oraz sesji naukowej Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Kielce listopad 1973*, Warszawa 1976, s. 543–573).

<sup>33</sup> Zob. J. Wiercińska, *Sztuka i książka*, Warszawa 1986.

<sup>34</sup> Zob. Z. Staniszewski, *Estetyka polskiego druku książkowego XVIII wieku. Zarys problematyki*, „*Ze Skarbcza Kultury*” 1960, z. 1(12), s. 120–164.

<sup>35</sup> Zob. J. Bednarska, *Z dziejów polskiej ilustracji panegirycznej pierwszej połowy XVII wieku. Motywy i tematy antyczne w polskiej panegirycznej ilustracji książkowej. Studium z zakresu ikonografii sztuki nowożytnej* [cz. 1], Katowice 1994 (Rozprawy i Studia Muzeum Śląskiego), cz. 2: *Problematyka stylistyczno-formalna polskiej panegirycznej ilustracji książkowej*, Katowice 2005.

<sup>36</sup> Zob. J. Talbierska, *Grafika XVII wieku w Polsce. Funkcje, ośrodki, artyści, dzieła*, Warszawa 2011.

<sup>37</sup> Zob. K. Krzak-Weiss, *Polskie sygnety drukarskie od XV do połowy XVII wieku*, Poznań 2006 (por. krytyczne uwagi na temat tej pracy: R. Grzeskowiak, *Związki sygnety dawnych polskich drukarzy z emblematami Alciatusa. Uwagi na marginesie pracy Katarzyny Krzak-Weiss „Polskie sygnety drukarskie od XV do połowy XVII wieku”*, „*Barok*” XIV, 2007, z. 1, s. 257–277; tu również omówienie genezy kilku polskich sygnetów); J. Kilińska-Zięba, *W cieniu symbolicznego drzewa. O sygnecie drukarskim Macieja Wirzbięty*, „*Biuletyn Historii Sztuki*” LXXII, 2010, nr 1–2, s. 93–112; eadem, *Zagadka krakowskiego Terminusa. O sygnecie drukarskim oficyny Hieronima Wietora, propagatora erazmianizmu w Polsce*, „*Roczniki Biblioteczne*” LIII, 2009, s. 129–146; eadem, *Obelisk jako sygnet Drukarni Łazarzowej – źródła ikonograficzne i ideowe*, „*Terminus*” IX, 2007, z. 1, s. 75–96.

<sup>38</sup> Zob. m.in. publikacje z serii *Książki o Książce*: A. Mendykowa, *Kornowie*, Wrocław 1980; M. Rokosz, *Wenecka oficyna Alda Manucjusza i Polska w orbicie jej wpływów*, Wrocław 1982; B. Górska, *Krzysztof Plantin i Officina Plantiniana*, Wrocław 1989;



wydawniczej (m.in. kart tytułowych)<sup>39</sup>. Należy zauważyć, że w pracach tych stosunkowo niewiele uwagi poświęcono szacie typograficznej druków lub rodzajom składu bądź wzajemnym relacjom elementów strony, choć szczęśliwie znaleźć można kilka wyjątków<sup>40</sup>.

Trzeba także wspomnieć o wydanym niedawno tomie zawierającym bibliografię druków XVII-wiecznego impresora krakowskiego Franciszka Cezarego starszego<sup>41</sup>. Wstęp do opublikowanej części pierwszej zawiera m.in. wiadomości na temat zasobu pism wydawcy (w tomie zamieszczono też reprodukcje fragmentów tekstu tłoczonych odpowiednimi pismami) oraz czasu ich używania. W zajmujących większą część książki opisach bi-

---

J. Kiliańczyk-Zięba, *Czcionką i piórem. Jan Januszowski w roli pisarza i tłumacza*, Kraków 2007.

<sup>39</sup> M. Komza, *Zdobione karty tytułowe. Wprowadzenie do typologii na przykładzie siedemnastowiecznej książki gdańskiej*, [w:] *Studia o książce*, t. 8, Wrocław 1978, s. 51–68; M. Juda, *Karta tytułowa staropolskiej książki drukowanej*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” XLVI, 2002, s. 67–77; *Dedykacje w książce dawnej i współczesnej*, red. R. Ociczek, A. Sitkowska, Katowice 2006; A. Czekańska, *O listach dedykacyjnych w książce polskiej XVI w.*, „Roczniki Biblioteczne” 1962, z. 1/2, s. 22–53.

<sup>40</sup> Zob. H. Rusińska-Gierzych, *Drukarnia Pillerów we Lwowie i cechy edytorsko-typograficzne jej produkcji literackiej (1773–1800)*, [w:] *Oblicza kultury książki. Prace i studia z bibliologii i informacji naukowej*, Wrocław 2005, s. [269]–300; eadem, *Działalność typograficzna Pawła Józefa Golczewskiego we Lwowie w latach 1736–1751*, [w:] *Książka zawsze obecna. Prace ofiarowane Profesorowi Krzysztofowi Migoniowi*, Wrocław 2010, s. 323–334; A. Żbikowska-Migoni, *O potrzebie badań nad kształtem edytorskim polskiej książki naukowej XVIII–XIX wieku z perspektywy funkcjonalności publikacji*, [w:] *Od książki dawnej do biblioteki wirtualnej – przeobrażenia bibliologii polskiej. Na marginesie trzydziestolecia Instytutu Informacji Naukowej i Bibliologii UMK w Toruniu*, red. D. Degen, M. Fedorowicz, Toruń 2009, s. 165–186; J. S. Gruchała, *Wstęp* [część tekstologiczna], [w:] J. Lubelczyk, *Psalterz i kancjonał z melodiami drukowany w 1558 roku*, przygot. J.S. Gruchała, P. Poźniak, Kraków 2010 (Hymnorum Poloniae Antiquorum Corpus, t. 2); *Sztuka książki. Historia – teoria – praktyka*, red. M. Komza, Wrocław 2003 (tu szczególnie Wstęp M. Komzy oraz artykuł K. Migonia, *Bibliologiczne problemy książki ilustrowanej*, s. 13–21). Uwagi na temat typografii dawnych druków zamieszczała również w swoich pracach P. Buchwald-Pelcowa; zob. eadem, *Dawne wydania dzieł Jana Kochanowskiego*, Warszawa 1993; eadem, *Historia literatury i historia książki...* Również pisząca te słowa poświęciła zagadnieniu kształtu typograficznego wydań kancjonału Seklucjana fragment wstępu [część tekstologiczna] w: *Pieśni z kancjonałów Jana Seklucjana (1547, 1550, 1559) oraz z różnych druków ok. 1554–ok. 1607*, przygotowali do wyd. A. Kocot, P. Poźniak, Kraków 2012 (Hymnorum Poloniae Antiquorum Corpus, vol. 1).

<sup>41</sup> M. Malicki, *Repertuar wydawniczy drukarni Franciszka Cezarego starszego. 1616–1651*, cz. 1: *Bibliografia druków Franciszka Cezarego starszego 1616–1651*, Kraków 2010.

bliograficznych oprócz podstawowych danych znalazły się także informacje o położeniu sygnatur w badanych egzemplarzach (i wariantach), stosowanej w dziele numeracji kart oraz formach i rozmieszczeniu żywej paginy. Autor opracowania podjął zasadniczo zamysł serii *Polonia typographica saeculi sedecimi* (następne części mają zawierać szczegółową charakterystykę zasobu oficyny Franciszka Cezarego starszego), poszedł jednak o krok dalej i zwrócił uwagę nie tylko na same elementy, lecz także na ich układ: do opisów dodano odpisy kart tytułowych z określeniem koloru druku, kroju pisma oraz zdobień, np. ramek linijnych (których rodzaje autor rozróżnił i ponumerował). Należy wyrazić nadzieję, że wkrótce ukażą się następne części tego interesującego i wartościowego opracowania.

W tym samym nurcie badań mieści się – jak ufa pisząca te słowa – rozprawa doktorska jej autorstwa<sup>42</sup> przygotowana pod kierunkiem prof. UJ dr. hab. Janusza Stanisława Gruchały w Katedrze Edytorstwa i Nauk Pomocniczych Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Dysertacja miała na celu ukazanie rozwoju kształtu typograficznego XVI-wiecznych druków krakowskich na podstawie porównania publikacji z pierwszej i drugiej połowy stulecia. Ze względu na obszerność zagadnienia autorka zawęziła studia do materiału badawczego reprezentatywnego dla początku i końca tego okresu, za taki uznając książki wytłoczone w pierwszym i drugim warsztacie Floriana Unglera oraz w drukarni Macieja Wirzbięty.

Również tutaj punktem wyjścia stały się poświęcone tym oficynom zeszyty serii *Polonia typographica saeculi sedecimi*. Korzystając z reprodukowanego i opisanego w nich zasobu kaszt, autorka prześledziła, w jaki sposób elementy te były wykorzystywane i komponowane w publikacjach<sup>43</sup>. Badania obejmowały: cechy fizyczne książek (dobór formatu i zastosowanie

<sup>42</sup> A. K o c o t, *Kształt typograficzny szesnastowiecznych druków krakowskich – oficyny Floriana Unglera i Macieja Wirzbięty*, Kraków 2011. Ponieważ rozprawa ta nie ukazała się dotąd drukiem, w niniejszym artykule scharakteryzowano ją nieco szerzej niż inne prace, aby zainteresowany czytelnik mógł zyskać wyobrażenie o jej zawartości.

<sup>43</sup> Spisy druków zamieszczone w serii pozwalały zgromadzić materiał wystarczający do wiarygodnej analizy kształtu typograficznego produkcji wybranych warsztatów. W czasie kwerend w księgozbiorach krakowskich i pozakrakowskich, a także w zasobach Federacji Polskich Bibliotek Cyfrowych i przy wykorzystaniu mikrofilmów przebadanych zostało w sumie ponad 98% druków obu impresorów (338 publikacji), które w wykazie *Polonia typographica saeculi sedecimi* odnotowano jako znane i zachowane. Było to odpowiednio: 68 z 69 druków pierwszej oficyny Floriana Unglera i wszystkie publikacje jego drugiego warsztatu oraz 139 ze 143 druków Macieja Wirzbięty.

druku wielobarwnego), układ tekstu w obrębie akapitu (łączenie i funkcje pism w druku, style składu tekstu oraz nagłówków, zasady wprowadzania justunku w interlinii, sposoby wyróżniania typograficznego fragmentów dzieła), układ strony (układ kolumny tekstu głównego, zastosowanie i budowę schematów oraz tabel, umiejscowienie ewentualnych marginaliów, żywej paginy, sygnatur i kustoszy, numeracji kart i fragmentów logicznych tekstu), materiał zdobniczo-ilustracyjny (umiejscowienie i funkcję inicjałów, ornamentów oraz ilustracji, wzory ich łączenia na stronie) oraz ramę wydawniczą (występowanie, umiejscowienie i opracowanie typograficzne jej elementów, budowę karty tytułowej i ostatniej karty oraz umiejscowienie adresu wydawniczego)<sup>44</sup>.

Nowością było wykorzystanie w pracy autorskiej bazy danych, zaprojektowanej i stworzonej w programie Access. Uzyskane na podstawie kwerend informacje zostały do niej wprowadzone za pomocą pól opisowych oraz jedno- i wielokrotnego wyboru. Pozwoliło to na dokonywanie szybkich i różnorodnych kwerend, porównywanie i systematyzowanie danych, ułatwiło także przedstawienie konkretnych danych liczbowych i procentowych w formie opisowej lub w tabelach oraz zaobserwowanie zmian dokonujących się w kolejnych latach działalności oficyn.

W czasie gromadzenia materiału badawczego głównym problemem okazał się brak jednoznacznej terminologii dotyczącej typografii, ornamentyki oraz ilustracji. Niektóre terminy (np. „typograficzny”) zmieniają swoje znaczenie w zależności od kontekstu, kłopotliwa bywa również klasyfikacja poszczególnych elementów materiału zdobniczego (dla niektórych przyjęło się po kilka różnych określeń, podczas gdy dla innych brak terminów w języku polskim), czasami trudno sformułować jednoznaczne definicje poszczególnych elementów i obrać jednorodne kryteria podziału. W rozprawie zasadniczo została wykorzystana typologia przyjęta w serii *Polonia typographica saeculi sedecimi*, ze świadomością, iż w niektórych przypadkach może ona budzić wątpliwości lub wymagać uzupełnień. Przykładowo, ponieważ w zeszytach serii sklasyfikowano pojedyncze elementy zasobu typograficznego, konieczne okazało się stworzenie przez autorkę

<sup>44</sup> Ponieważ zachowane egzemplarze dzieł najczęściej nie dotrwały do naszych czasów w swym pierwotnym kształcie fizycznym, pisząca te słowa zrezygnowała z określania dokładnych proporcji elementów strony w oglądanych publikacjach. Nie badała także opraw ani supereklibrisów jako elementów niezamieszczonych ani niezaplanowanych w druku przez wydawcę.

własnego nazewnictwa dla różnego rodzaju zgrupowań zdobień na stronie, które opisano wspólnym mianem jako układy elementów ozdobnych<sup>45</sup>. Innowację stanowią także zaproponowane przez autorkę określenia układu tekstu w obrębie akapitu<sup>46</sup>.

Przeprowadzone badania pozwoliły zaobserwować pewne normy składu obowiązujące w drukarniach Unglera i Wirzbięty. Autorka zdołała opisać zmiany szaty typograficznej wprowadzane przy wznowieniach tytułu przez każdą oficynę oraz rozwój karty tytułowej i systemu udogodnień czytelniczych, takich jak: spisy zawartości dzieła, numeracja kart, indeksy opracowywane na podstawie marginaliów, przypisy, errata, znaki odsyłające od fragmentów ilustracji do odpowiednich akapitów tekstu itp. Wyodrębnione także zostały cechy tzw. edycji luksusowych i dostrzeżone pojawianie się z upływem XVI stulecia ustalonych wzorców składu dla konkretnych grup tematycznych dzieł. Udało się zaobserwować, że w objętym badaniem okresie nastąpiła ewolucja stylów składu i sposobów oznaczania początku nowej myśli w tekście, a także zmiany w materiale typograficznym, układzie strony i dzieła oraz rozmieszczaniu ilustracji w tekście. Autorka podjęła również próbę oceny poziomu estetycznego produkcji trzech objętych badaniami oficyn. Uzyskane wyniki zestawiała z wybranymi publikacjami krakowskich konkurentów obu impresorów (Hieronima Wietora, Łazarza Andrysowica, Mateusza Siebeneichera, Jana Januszowskiego) oraz z informacjami na temat opracowania typograficznego ówczesnych książek francuskich (na podstawie dostępnej literatury przedmiotu).

W epoce, którą otworzyło *L'Appartition du livre*, nie można już zapominać o tym, że książka to owszem, treść, ale obleczone w konkretny kształt, nawet jeżeli dziś często sprowadza się on do układu cyfrowych znaków na ekranie czytnika e-booków. Mimo przedstawionych wyżej prób, badania szaty typograficznej starych druków i wzorców estetycznych obo-

---

<sup>45</sup> Ze względu na różnorodność nazywanych zjawisk wprowadzane szczegółowe terminy miały zazwyczaj charakter opisowy, np. szlaczki z przerywników, listwy i ramki typograficzne, linie komponowane z elementów typograficznych, ramki drzeworytowe komponowane.

<sup>46</sup> Do tej pory w nielicznych pracach zajmujących się tym zagadnieniem każdorazowo charakteryzowano układy opisowo. Przy analizie dużej liczby druków takie rozwiązanie okazywało się dość niewygodne, autorka omawianej rozprawy zastosowała zatem w odniesieniu do książki dawnej kategorii znane nam dziś z tekstów w formie elektronicznej. Powtarzające się zarówno w tekstach prozatorskich, jak i w poetyckich wzory składu, wyodrębnione, poza nielicznymi wyjątkami, na podstawie oznaczenia początku akapitu, potraktowała niczym ich obecne odpowiedniki – tzw. style, używane w edytorach tekstowych.

wiązujących w minionych stuleciach, a także przemian w zakresie budowy i funkcjonalności książki wciąż jeszcze stanowią dziewicze obszary polskiej nauki o książce<sup>47</sup> – tym większą wskazzkę satysfakcję zyskają ci, którzy uważają się na nie zapuścić.

Istnieje jeszcze jeden powód, dla którego studia takie – przy wykorzystaniu technik komputerowych – wydają się szczególnie pożądane. Od kilku lat w Polsce wzrasta zainteresowanie tzw. dizajnem (słowo to otrzymało już spolszczoną pisownię). Ma to związek z rozwojem techniki i powstawaniem łatwych w obsłudze programów komputerowych, które umożliwiają „własnoręczne” projektowanie. Coraz liczniejsze przedsiębiorstwa usługowe oferują druk na życzenie klienta. Wszystko to sprawia, że zaczynamy w inny sposób patrzeć na książkę, krytycznie podchodzimy do niedbale wydanych dzieł, a często sami wcielamy się w rolę typografów. W tym kontekście warto sięgnąć do źródeł i z całym bagażem doświadczeń wynikających z minionych stuleci i epok historii sztuki, a także z rozwoju techniki druku zwrócić się ku książkom, które wyszły spod pras XV- i XVI-wiecznej Europy, aby przekonać się, że niektóre renesansowe wydania budową właściwie nie różnią się od książki nam współczesnej w jej najbardziej powszechnej formie, ale często przewyższają ją ornamentyką i elegancją.

Z takich spotkań ze starymi drukami zrodzić się może fascynacja, a czasem – po prostu chęć naśladownictwa i zrozumienia tego, co w języku typografii chciał czytelnikowi przekazać autor szaty zewnętrznej dawnej książki: składacz-typograf, niejednokrotnie dobry rzemieślnik, a czasem prawdziwy artysta. Badania kształtu typograficznego dzieł minionych epok stanowiłyby zatem jeszcze jedno źródło wiedzy dla wszystkich tych, którzy pragną doskonalić się w „czarnej sztuce” i uczyć od renesansowych mistrzów. I choć trudno dziś marzyć o szybkim powstaniu w odniesieniu do druków tłoczni polskich dzieł równie imponujących jak *Histoire de*

---

<sup>47</sup> Próbcę krótkiej charakterystyki druku renesansowego podjął w jednym ze swoich artykułów W. Strzeżmiński (i d e m, *Druk funkcjonalny*, [w:] i d e m, *Pisma*, zebra., oprac., wstępem i koment. opatrzył Z. Baranowicz, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1975, s. 165). O kompozycji graficznej strony z uwzględnieniem m.in. proporcji zwierciadła druku, interlinii, wyróżnienia za pomocą koloru, funkcji i umiejscowienia ilustracji pisał interesująco K. Głombiowski (i d e m, *Książka w procesie komunikacji społecznej*, Wrocław 1980, zwłaszcza rozdziały: *Ekspresja książkowa*, *Ilustracja w tekście* i *O dwóch tendencjach kształtowania kompozycji graficznej*).

*l'édition française*, których przygotowanie wymagałoby oczywiście lat pracy i zaangażowania wielu osób, to jednak warto zapoczątkować podobne przedsięwzięcia i mieć nadzieję, że inni badacze podejmą trud kontynuacji dzieła.







## THE USE OF BOOKS IN 16<sup>TH</sup>-CENTURY VILNIUS

JAKUB NIEDŹWIEDŹ

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

### Abstract

The main goal of the paper is to answer the question of what was unique about the use of books in Vilnius between 1522 and 1610.

The reason to take a closer look at the capital of the Grand Duchy of Lithuania is the fact that it has always been a multi-cultural, multi-ethnic and multi-religious city. This observation allows the author to assume that the use of books there could have been different than in other European cities of the time.

To find possible answers to the question posed, the author traces the changes in production, distribution and reading of books in the city. The research is based on several sorts of sources, such as printed books, manuscripts and documents from Vilnius archives (mainly the municipal archive, the Catholic chapter, the castle court etc.). He was supported by contemporary studies about early modern Vilnius scriptoria and printing houses (Kawecka-Gryczowa, Topolska, Nikalaieu), bookbinders (Laucevičius), book writing (Ulčainaitė, Narbutienė, Narbutas) and the history of the city (Frick).

At the beginning of the paper the author recalls the main facts about Vilnius in the 16<sup>th</sup> century. The city had increasingly grown in importance as a political, economical and cultural centre of the Jagiellonian monarchy.

The central part, divided in four chronologically arranged chapters, focuses on several problems, among them: the beginnings of Cyrillic prints and Skaryna's printing house, languages and alphabets of books (Latin, Ruthenian, Polish, Lithuanian, German, Hebrew, Yiddish and Arabic), book production, dissemination, storage and reading. The author notices that a significant contributing factor to the spreading book culture in Vilnius was the royal court and chancery. He puts emphasis on the significance of humanistic schools that were established in Vilnius in the 2<sup>nd</sup> half of the 16<sup>th</sup> century by four different Christian confessions (Calvinist, Catholic, Lutheran and Orthodox). The most influential one was the Jesuit Academy of Vilnius. This process was accompanied by the establishment of no less than 11 printing houses. Having said that, the author argues that books printed in Vilnius, imported to the city and held in its libraries reflect a fruitful competition between main religious communities.



At the end, the author reaches the conclusion that the use of books in Vilnius was similar to other European cities of the time, yet the capital of Lithuania still seems to be a good deal more complex a case. He ventures a hypothesis that the book can be deemed as one of the tools or factors by which religious or ethnic identity in Vilnius was defined.

**Key words:** history of book, Vilnius, the Grand Duchy of Lithuania, early modern print culture, Cyrillic script, Latin script

### Vilnius in the 16<sup>th</sup> century

In 1522 a Belorussian humanist, Dr Fracysk Skaryna (1486?–ca. 1540 or ca. 1551), published in his Vilnian press *A Little Travel Book*, which was the first printed book to appear in the Grand Duchy of Lithuania.<sup>1</sup> Because it was targeted at the Orthodox Christians of Lithuania it was printed in Cyrillic in the Church Slavonic language. Not quite 90 years later, in 1610, another outstanding Orthodox humanist, Meletij Smotryč'kyj, published *Threnos* in a Vilnian printing house that belonged to Bratstvo (Orthodox fraternity).<sup>2</sup> The book was a polemic work that defended the Orthodox Church outlawed in the Commonwealth after the Brest Union (1596). The vast majority of its readers were Orthodox, but it was also read by their opponents: Catholics and Uniates. Unlike Skaryna's books, *Threnos* was printed in the Latin alphabet in Polish. Despite this contrast, both publications, the one from 1522 and the one from 1610, evoked a wide response, although for different reasons.

I would like to treat these two books as emblematic of changes that took place in the culture of Vilnius and the Grand Duchy of Lithuania. In general, these changes mirror tendencies that occurred in the use of books in various places around 16<sup>th</sup>-century Europe. In *Threnos*, unlike the *Little*

<sup>1</sup> Cf. Е.Л. Немировский, *Франциск Скорина. Жизнь и деятельность белорусского просветителя*, Минск 1990, p. 410–418; Z. Jaroszewicz-Pieresławcew, *Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVIII wieku*, Olsztyn 2003, p. 24–32.

<sup>2</sup> Cf. J. Bardach, *Bractwa cerkiewne na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej w XVI i XVII wieku*, „Kwartalnik Historyczny”, LXXIV (1967), 1, p. 78–79; A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2003, p. 22; Z. Jaroszewicz-Pieresławcew, *op. cit.*, p. 102–104.

*Travel Book*, we can discern among other things the impact of antique and Italian literature, the use of vernacular instead of ecclesiastical language, treating the book as a weapon in religious polemics and introducing new genres and literary forms etc. In terms of changes in the process of book production Vilnius resembled numerous other European cities. However, the aim of this paper is not to demonstrate the affiliation of Vilnius to the Western ecumene, but rather to make an attempt at presenting what was different and specific about the use of books in this multi-ethnic city.

In the second half of the 15<sup>th</sup> century Vilnius was not yet an important economic or cultural centre, especially in comparison to other central-European cities as Buda, Danzig, Krakow or Prague. However, from the end of the century it began to grow to be one of the largest and most significant cities in the Jagiellonian monarchy. Its fast development began in the days of Alexander Jagiellon, who became the Grand Duke of Lithuania in 1492, and it then continued under the rule of his brother, Sigismund I the Old, who gave the city a new charter in 1536. During their reign a mint, a foundry, a paper mill, glassworks and a printing house were launched, and the city's defensive walls were built along with waterworks, a stone bridge over Neris and a dozen or so new gothic churches, both Orthodox and Catholic. In 1544 Sigismund II Augustus became the ruler of Lithuania. The Renaissance Palace of the Grand Dukes of Lithuania he built became his favourite residence. In those days Vilnius was booming economically and demographically, representatives of the political and cultural elite settled in the city and a Jewish community began to form there as well. From the mid-16<sup>th</sup> century Vilnius truly became the capital city of Lithuania and in some periods even of the whole Polish-Lithuanian monarchy.

It is hard to estimate the population but at the beginning of the century Vilnius may have had around 10 thousand inhabitants, and toward the end of the century this number might have doubled.

The city was multi-ethnic and multi-religious. Its character is well reflected in an excerpt from a letter by a Czech Jesuit Baltazar Hostounský from 1570:

In the city of Vilnius there are ... numerous nationalities, that is: Lithuanians, Ruthenians, Poles, Tatars, Germans, Jews, quite numerous Italians and Armenians. Germans have their own school with a Lutheran church, and Tatars

[= Mahometans] have their temple and school, in which they teach Arabic. On the festive days, there are sermons organised in a school specifically for Italians. Ruthenians [= Orthodox Christians] also have their schools and churches. Lithuanians and Poles [= Catholics] have their churches and schools. Zwinglians [= Calvinists] have a church and a school of their own as well.<sup>3</sup>

Two languages dominated in Vilnius: Ruthenian (Old Belorussian) and Polish, but there was a significant number of inhabitants who used Lithuanian, German and Tartar. When it comes to religions, the majority of inhabitants belonged to the Orthodox and the Catholic Churches (from the end of the 16<sup>th</sup> century also to the Uniate Church). Several languages of writing were in use, of which the most important were Latin, Church-Slavonic, Polish, Ruthenian, Lithuanian,<sup>4</sup> German, Hebrew and Arabic. As a consequence of this, Vilnian texts were compiled in as many as four alphabets: Latin, Cyrillic, Hebrew and Arabic. In this respect Vilnius was unique as the phenomenon of multi-literacy appeared in but few places in contemporary Europe.

1522

### The Book of the Church

It can be assumed that at the turn of the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries most books that were used in Vilnius were imported. We learn from several sources that there were two scriptoria, one Orthodox at the Holy Virgin Cathedral, and one Catholic in the Observant friars' monastery. We do not have any more information about any other places in Vilnius in which books might have been produced. The two centres copied liturgical and

<sup>3</sup> Baltazar Hostounský to superior general Francesco Borgia (12.09.1570), Ms Archivum Romanum Societatis Iesu, Germ. 151, f. 286r; after: L. Piechnik, *Początki Akademii Wileńskiej 1570–1599*, Foreword J.W. Woś, Rzym 1984, p. 32.

<sup>4</sup> The oldest known Lithuanian glosses were probably written in Vilnius, possibly in the scriptorium of the Observant friars; cf. G. Subačius, M. Leńczuk, W. Wydra, *The Earliest Known Lithuanian Glosses (-1520–1530)*, „Archivum Lithuanicum” 12 (2010), p. 33.

devotional books that were intended for Lithuanian churches, probably the Vilnian ones in majority.<sup>5</sup>

From these facts one may conclude that the demand for books in this period was limited chiefly to the ecclesiastical circle and to a small extent also to the elite of power.<sup>6</sup> The register of the library of the grand dukes listed 71 positions, which was a lot in that time.<sup>7</sup> Only few monastic and church libraries could have possessed 50–100 volumes, but average collections consisted of just a couple of books.<sup>8</sup> Books were handled by the clergy of both rites (Catholic and Orthodox) and by clerks of the Lithuanian chancellery. Presumably, book trade did not exist in those days in Vilnius as a separate line of business.

The situation changed in the second decade of the 16<sup>th</sup> century, a sign of which might be the activity of Francysk Skaryna. In 1517 he launched a printing house in Prague where he published the Church-Slavonic Bible.<sup>9</sup> The whole edition was probably intended for the Lithuanian market, and was distributed in Vilnius.<sup>10</sup> The result of this activity must have been

<sup>5</sup> Cf. M.B. Ніколаеў, *Кніжная культура Вялікага Княства Літоўскага*, Мінск 2009, p. 105, 348–351.

<sup>6</sup> Cf. D. Narbutienė, S. Narbutas, *Foreword*, in: *XV–XVI a. lietuvis lotyniškų knygų sąrašas. Index librorum latinorum Lituaniae saeculi quinti decimi et sexti decimi*, ed. D. Narbutienė, S. Narbutas, Vilnius 2002, p. 27.

<sup>7</sup> Probably the owner of the library was Sigismund I the Old, but some researchers suppose the books belonged to chancellor Olbracht Gasztołd. Cf. J. Lelewel, *Bibliograficznych ksiąg dwoje*, t. 2, Wilno 1826, p. 97; K. Hartleb, *Biblioteka Zygmunta Augusta*, Lwów 1928, p. 135–137; E. Laucevičius, *Knygų irišimai Lietuvos bibliotekose*, Vilnius 1976, p. 111; A. Kawecka-Gryczowa, *Biblioteka ostatniego Jagiellona. Pomnik kultury renesansowej*, Wrocław 1988, p. 29–30; K. Jablonskis, *1510 m. Albrechto Goštauto biblioteka*, [in:] *Lietuvių kultūra ir jos veikėjai*, Vilnius 1973, p. 353–357; D. Narbutienė, *LDK latynišką knygą asmeninėse XVI–XVII a. bibliotekose*, „Knygotyra” R. 2001, nr 37, p. 2; J. Ochmański, *Najdawniejsze księgozbiory na Litwie od końca XIV do połowy XVI wieku*, [in:] *Europa orientalis. Polska i jej wschodni sąsiedzi od Średniowiecza po współczesność. Studia i materiały ofiarowane Profesorowi Stanisławowi Alexandrowiczowi w 65 rocznicę urodzin*, ed. Z. Karpus, T. Kempa, D. Michaluk, Toruń 1996, p. 79–80.

<sup>8</sup> Cf. A.I. Груша, *Белоруская кірылычна палеаграфія. Вучэбны дапаможнік для студэнтаў гістарычнага факультэта*, Мінск 2006, p. 82; M.B. Ніколаеў, *op. cit.*, p. 67.

<sup>9</sup> Cf. E.I. Немировский, *op. cit.*, p. 200–216.

<sup>10</sup> Cf. M.B. Topolska, *Mecenasi i drukarze ruscy na pograniczu kulturowym XVI–XVII w.*, [in:] *Prawosławne oficyny wydawnicze w Rzeczypospolitej*, ed. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomiak, Białystok 2004, p. 35.

encouraging enough for Skaryna to decide to move his enterprise to the Lithuanian capital city.

This rise in the interest in books related not only to the clergy but also to the power elite. The Grand Chancellor of Lithuania Olbracht Gasztołd ordered for himself a manuscript book of hours illuminated in Cracow by Stanisław Samostrzelnik. Then, in 1518, the Grand Treasurer of Lithuania Jan Abraham Ezofowicz presented to St. Nicholas Orthodox church lavishly illuminated *Kiev Psalter*.<sup>11</sup>

Manuscript books were most commonly used in Vilnius at that time and the demand for Latin books was relatively low. In fact, so low that for a long time it would not be profitable to establish a press there which would publish books printed with Latin type. This was why in 1499 Vilnian bishop Wojciech Tabor ordered the print of a new *Agenda* (a textbook on administering sacraments and performing rituals) from a Danzig printer, Konrad Baumgarten.<sup>12</sup>

The interest in Orthodox books must have been greater, which was the reason for the emergence of Skaryna's printing house. It operated in Vilnius for about 4 years (1522–1525), but its publications were used by Vilnians even 100 years later. So what was unique about Vilnius in 1522 in terms of the use of book was the greater presence of Cyrillic books, both manuscript and printed, produced locally or imported. While Vilnius was one of many European cities reached by the invention of print, it was one of very few where a press was used to produce Cyrillic prints – and ones that had features of Renaissance humanism and Renaissance art of printing at that.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Cf. Г. Вздорнов, *Исследование о Киевской псалтыри*, Москва 1978, p. 10; *Киевская псалтырь 1397 года из Государственной Публичной библиотеки имени М.Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде [олдн F 6]*, Москва 1978, f. 1ar–13v.

<sup>12</sup> The *Agenda* written by a Vilnian canon, Marcin of Radom, was printed in two variants. Cf. *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, Vol. 4, *Pomorze*, oprac. A. Kawecka-Gryczowa, K. Korotajowa, Wrocław 1962, p. 36–37; Z. Nowak, *Konrad Baumgart i początki sztuki drukarskiej w Gdańsku w XV wieku*, Gdańsk 1998, p. 133–165; D. Narbutienė, *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos latyniškoji knyga XV–XVII a.*, Vilnius 2004, p. 64.

<sup>13</sup> Cf. Е.И. Немировский, *op. cit.*, p. 450–452; M.B. Topolska, *Czytelnik i książka w Wielkim Księstwie Litewskim w dobie Renesansu i Baroku*, Wrocław 1984, p. 103–106; A. Наумов, *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*, [in:] *Studia slawistyczne krakowsko-wileńskie*, Vol. 1, Kraków

1565

## The book for elite

From 1544 on king Sigismund II Augustus often visited Vilnius, and between 1559–1563 he rarely left the city. He was accompanied by his court and chancellery, and in both institutions he employed outstanding humanists educated in Italy.<sup>14</sup> Representatives of humanist culture were present in the chancellery of the Grand Duke and in the cathedral chapter from the end of the 15<sup>th</sup> century,<sup>15</sup> but in the first half of the next century Vilnius became one of the most important centres of the intellectual elite of the country. The city and the castle were then inhabited by such persons as Augustinus Rotundus (since 1562 the mayor of Vilnius), Pedro Ruiz de Moros, Łukasz Górnicki, Andrzej Wolan, Andrzej Patrycy Nidecki and Jan Kochanowski.<sup>16</sup> These writers introduced on a large scale new models of reading and new ways of using a book.

The first symptom of these changes was the emergence of private humanist libraries in the city. Presumably, every humanist living there owned a collection of books. Unfortunately, the inventories of these libraries have not survived. The only preserved one is a posthumous record of books which belonged to a mayor of Vilnius, Felix Langurga, dated to May 15<sup>th</sup> 1551. The inventory contains 67 books, including various contemporary and antique works, e.g. eight by Erasmus of Rotterdam. In comparison to other private libraries we know from that period Langurga's collection appears to be quite typical. From the testaments and inventories of the

---

1996, p. 20, 83; A. Buračas, V. Užtupas, *Senieji Lietuvos spaudmenys. XVI–XVIII amžiaus faksimilės*, Vilnius 2004, p. 25–37.

<sup>14</sup> Cf. M. Korolko, *Seminarium Rzeczypospolitej Królestwa Polskiego. Humanieści w kancelarii królewskiej Zygmunta Augusta*, Warszawa 1991, p. 17.

<sup>15</sup> Among them were Adam Jakubowicz z Kotry (died 1517) and Erazm Ciołek (1474–1522) – both of them graduated from the University of Kraków and the bishop of Vilnius Jan z Książąt Litewskich (1499–1538) who studied at the University of Bologna.

<sup>16</sup> Augustinus Rotundus Mielecki (ca. 1520–1582; a lawyer and writer), Pedro Ruiz de Moros (ca. 1505–1571; a lawyer and poet), Łukasz Górnicki (1527–1603; a writer and translator), Andrzej Wolan (ca. 1530–1610; a Calvinist activist and polemist, writer), Andrzej Patrycy Nidecki (1522–1587; an editor of Cicero's writings, Catholic polemist), Jan Kochanowski (1530–1584; the most significant Polish Renaissance poet).

members of the Vilnian cathedral chapter from the end of the 16<sup>th</sup> century we can conclude that they possessed book-collections of a similar size.<sup>17</sup>

Comparably big libraries must have been owned by the humanists in the royal chancellery and other Vilnian institutions, although their content was probably different. The model of reading employed by these sort of people involved reading multiple books at the same time, referring to source texts and commentaries, in short, using a wide range of texts.<sup>18</sup> The ultimate aim of this style of reading was production of new texts. Vilnian humanists used books in this way composing letters, translations, legal or historical studies and poetry. Rotundus, for instance, drew up a new code of Lithuanian law (II Statute of Lithuania, 1566), and his friend, Ruiz de Moros, published a treatise containing adjudications of the highest appeal court (*Decisiones*, 1563). Górnicki paraphrased in Polish the famous dialogue by Baldassar Castiglione *Il cortegiano* (*Dworzanin polski*, 1566),<sup>19</sup> Maciej Strubicz translated a treatise on military science by Albrecht Hohenzollern (*Books on knightly things and matters*, 1561), whereas Wolan wrote a treatise on liberty (*De liberate politica sive civili*, 1572).

To create these books other books were necessary – and in large numbers at that. Scholars have listed 50 texts on law and politics that Wolan refers to in his brief treatise.<sup>20</sup> We do not know if he was in possession of all of these items, but he might have accessed them in private libraries belonging to other Vilnian humanists.<sup>21</sup> He could have used books owned by Augustinus Rotundus. We know that the latter's house at the market square was a place where Vilnian humanists would meet to discuss issues such as books. It is also possible that the king's library was a venue for in-

<sup>17</sup> Cf. Ms in The Wroblewski Library of the Lithuanian Academy of Sciences (Vilnius) F43-26717; J. Niedźwiedź, *Kultura literacka Wilna 1323–1655. Retoryczna organizacja miasta*, Kraków 2012, p. 96; W. Pawlikowska-Butterwick, *Księgozbiór biblioteki katedralnej w Wilnie*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” LVI (2012), p. 164.

<sup>18</sup> Cf. A. Grafton, *The Humanist as Reader*, in: *A History of Reading in the West*, ed. G. Cavallo, R. Chartier, transl. L.G. Cochrane, Amherst, University of Massachusetts Press, 1999, p. 206.

<sup>19</sup> Cf. A. Grafton, *The Fortunes of the Courtier: The European Reception of Castiglione's Cortegiano*, Cambridge 1995.

<sup>20</sup> Cf. R. Mazurkiewicz, *Wstęp*, [in:] A. Wolan, *De libertate politica sive civili. O wolności rzeczypospolitej albo słacheckiej*, ed. M. Eder, R. Mazurkiewicz, Warszawa 2010, p. 44–47.

<sup>21</sup> Cf. A. Grafton, *The Humanist as Reader...*, p. 209.

tellectual discussions. When the king's secretary Andrzej Patrycy Nidecki was preparing an edition of Cicero's *Fragments*, Łukasz Górnicki, who at that time was the king's librarian, lent him a rare edition of *De civitate Dei* by St. Augustine from the king's collection.<sup>22</sup>

Sometimes, however, owning and lending books sadly entails losing them. In 1542, Paweł Holszański, the bishop of Vilnius and an owner of a major humanist library, complained in a letter to archdeacon Józef Jasiński:

As you wrote that you could not have found in our treasury those books containing *vita sancti Adalberti*, and that master Valentine is missing, we are astonished and sorrowful to have lost them.<sup>23</sup>

The Vilnian library of Sigismund August, although a private property of the ruler, probably served other people from his circle: courtiers, chaplains and secretaries from the chancellery. The first purchases for the collection were made in 1547.<sup>24</sup> It was stored in the palace of the Grand Dukes of Lithuania in Vilnius, and since 1565 at the castle in Tykocin. The first librarian to work there was Stanisław Koszutski, and upon his death Górnicki assumed the post. The collection was one of the largest in contemporary Europe amounting to nearly 4000 prints and manuscripts towards the end of Sigismund August's life.<sup>25</sup> Its significance relied not only upon its magnitude. It was a large humanist and broad collection of books that was also a work of art: all volumes had Renaissance bindings, primarily made in Cracow and then in Vilnius.<sup>26</sup>

The presence of book binders, who were usually also book dealers<sup>27</sup>, and the significant demand for books among the Vilnian elite should have

<sup>22</sup> Cf. K. Morawski, *Andrzej Petrycy Nidecki. Jego życie i dzieła*, Kraków 1892, p. 99–100.

<sup>23</sup> Cf. J. Kurczewski, *Kościół zamkowy, czyli katedra wileńska w jej dziejowym, liturgicznym, architektonicznym i ekonomicznym rozwoju*, Vol. 2, *Źródła historyczne*, Wilno 1910, p. 113–114.

<sup>24</sup> Cf. K. Hartleb, *Biblioteka Zygmunta Augusta*, Lwów 1928, p. 69; A. Kawecką-Gryczową, *op. cit.*, p. 33.

<sup>25</sup> Cf. A. Kawecką-Gryczową, *op. cit.*, p. 41–43

<sup>26</sup> Cf. E. Laucevičius, *op. cit.*, p. 111–117; M. Krynicka, *Oprawy książkowe z herbami ostatnich Jagiellonów w zbiorach Muzeum Narodowego w Krakowie*, „Rozprawy i Sprawozdania Muzeum Narodowego w Krakowie”, Vol. 12, (1980), p. 39.

<sup>27</sup> Cf. E. Laucevičius, *op. cit.*, p. 11.



laid the ground for the development of book trade, but we do not have any sources that would tell us anything about Vilnian book sellers in the mid-16<sup>th</sup> century. After Skaryna's press there was no other printing house in Vilnius so almost all books used in the city, apart from the manuscript ones, were imported. Vilnius was probably also the place from which all Protestant books were distributed further into Lithuania. In 1563, the whole edition of the Polish Calvinistic translation of the Bible printed in Brześć (Brest) two years before was stored in the Vilnian palace of Mikołaj "the Black" Radziwiłł, the Grand Lithuanian Chancellor and the main patron of Calvinism in Lithuania. The funds from its sale were supposed to finance a school that operated at the Vilnian Calvinistic church.<sup>28</sup>

The lack of sources makes it impossible for us to establish how common burghers used books. Taking into account the poor literacy of the inhabitants of the city we can assume that in the mid-16<sup>th</sup> century books were used largely by professionals: clergy of all rites and humanists related directly or indirectly with the royal chancellery.

1579

The book for schools. Printing houses

Institutions that emerged in Vilnius in the last three decades of the 16<sup>th</sup> century significantly changed cultural relations in the city. In this period several schools were established with libraries attached to them. The number of literate and semi-literate people grew, around a dozen printing houses were launched, and yet we come across records noting major transports of books from Cracow to Vilnius.

Until the 1560s there were a couple of Catholic and Orthodox church schools but only the cathedral school, which provided the pupils with basic knowledge from the scope of humaniora, allowed its graduates to take up further studies at a university.<sup>29</sup> The situation changed with the Reformation. From the 1550s Vilnius was the chief centre of Lithuanian Lu-

<sup>28</sup> *Testament Mikołaja Radziwiłła „Czarnego”, [in:] Testamenty ewangelików reformowanych w Wielkim Księstwie Litewskim*, ed. U. Augustyniak, Warszawa 1992, p. 20.

<sup>29</sup> Cf. J. Niedźwiedź, *Kultura literacka Wilna 1323–1655...*, p. 150–155.

therans and Calvinists who launched schools at Vilnian churches. During their heyday in the 1580s and 1590s, there were humanist gymnasiums that offered a five-class educational programme. Sources inform us that the authorities of both congregations assumed responsibility for these schools providing them with well-educated professors.

Alarmed by this situation, a Catholic bishop, Walerian Protasewicz, opened a Jesuit humanist college in 1570 which in 1579 was transformed into the Academy of Vilnius, the first university in Lithuania and at the same time the largest academy in this part of Europe.<sup>30</sup> At the end of the century the number of its students reached 900. Protestant schools were much smaller: each of them might have had no more than 100 students.

The Orthodox were the last to establish their own school in Vilnius. In 1592 they launched a school under the authority of the Orthodox fraternity. Like the schools of other Christian denominations it offered a programme of a humanist gymnasium and was probably of a similar size to the Lutheran and Calvinist ones.

The schools drew students whose number at the end of the 16<sup>th</sup> century amounted to at least 1100, which constituted ca. 5–7% of all inhabitants of the city. Previously, Vilnius had been a political and economic centre. Now it gained the role of the centre of education and science, which was one of the reasons why it became the leading Lithuanian centre of book production and book trade. Students needed textbooks, mainly on grammar, rhetoric, poetics, but also catechisms and school editions of classical literature. The majority of these books were imported, which is mentioned by a Jesuit, Adam Brocus, in his letter to general Aquaviva from the 13<sup>th</sup> of June, 1594:

(...) students are forced to pay dear for their books printed in Cracow that need to be transported here from a place over a thousand miles away. Meanwhile, we can support them with low prices of both religious and secular books from our typography. Since we do not do sale, we give the books to a book-seller to trade them and pay us what justice orders, so that the printing house does not make loss.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Cf. L. Piechnik, *Początki Akademii Wileńskiej...*, p. 113; idem, *Rozkwit Akademii Wileńskiej w latach 1600–1655*, Rzym 1983, p. 87–88.

<sup>31</sup> *Vilniaus akademijos spaustuvs šaltiniai XVI–XIX a.*, ed. I. Petrauskienė, Vilnius 1992, p. 67.

Schools contributed to the new bloom of manuscript book in the forms of either recorded lectures or *silva rerum* – collections of *loci communes* and school exercises<sup>32</sup>. An example of such a manuscript is *Prolegomena logicae*, a record of lectures given probably by Marcin Śmiglecki in the 1580s.<sup>33</sup>

The development of the educational system was parallel with the development of printing industry in Vilnius. Between 1574 and 1600 there were 11 publishing companies operating in the city. The first was the Mamowicz printing house (ca. 1574–1624), initially in a partnership with Piotr Mściśławiec. But yet in the 1570s there is a little convergence visible between the needs of the humanist schools and the print production: Mamonicz printed Orthodox liturgical or religious texts, they also obtained a Sigismund III Vasas' privilege to publish official prints including the III Statute of Lithuania (1588), whose first version was in Ruthenian<sup>34</sup>. Like in the Skaryna's times, it was more profitable for printers to publish Cyrillic books in Ruthenian or Church-Slavonic than in Latin or Polish, even though the number of potential buyers, students and teachers, was growing.

Yet with time the situation changed. In 1576, a fervent Catholic, Mikołaj Krzysztof "the Orphan" Radziwiłł, launched a Catholic publishing house in Vilnius. Ten years later he handed it over to the Jesuits who in the next century made it into the largest publishing press in Lithuania. They published books mainly in Latin and Polish, that were targeted to the cultural establishment of the city, but they also focused on new groups of readers from below. For this Lithuanian-speaking audience they printed *Catechism* (1595) and *Postilla* (1599) translated into Lithuanian by a Jesuit Mikalojaus Daukša.<sup>35</sup> The Jesuit printing house not only produced religious works and textbooks, but also anti-Protestant pieces, theological works and belles-lettres. Students and professors of the Vilnian Academy were authors of a vast part of these books. The press consolidated actions

<sup>32</sup> Cf. A. Moss, *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*, Oxford 1996, p. 134–185; J. Niedźwiedź, *Sylwa retoryczna. Reprezentacja kultury literackiej XVII i XVIII w.*, [in:] *Staropolskie kompendia wiedzy*, ed. I. Dacka-Górzyńska, J. Partyka, Warszawa 2009, p. 87–89.

<sup>33</sup> Cf. Ms in the Vilnius University Library (VUB), F3-2171.

<sup>34</sup> Cf. M.B. Topolska, *Czytelnik i książka...*, p. 107–108.

<sup>35</sup> Cf. A. Jovaišas, *Raštai lietuvių kalba*, [in:] E. Ulčinaitė, A. Jovaišas, *Lietuvių literatūros istorija. XIII–XVIII amžiai*, Vilnius 2003, p. 203–210.

of Jesuits' *Respublica litteraria* (the Republic of Letters), which formed in Vilnius in the end of the 16<sup>th</sup> century.<sup>36</sup>

Three thriving printing houses, one belonging to Jan Karcan (since 1580), another to Daniel of Łęczycza (since 1582), and yet another of Jakub Markowicz (since 1592), that produced Calvinistic books, had a similar function. They released numerous publications targeted at the Lithuanian Evangelical Reformed Church, such as catechisms, textbooks, theological and polemical works.

Vilnian printing activity was not only multi-religious, but also multi-lingual. Kuźma Mamonicz and the Orthodox Bratstvo's press published Church-Slavonic Orthodox books. Daniel of Łęczycza, Markowicz and Karcan mostly Calvinistic printed books in Polish and Latin. The Jesuit Academic Printing House produced Catholic books in Latin, Polish, Lithuanian and Latvian, while Salomon Sultzer – Lutheran and Calvinistic books in Latin and German. It was common, however, especially at the end of the 16<sup>th</sup> and the beginning of the 17<sup>th</sup> centuries, that Catholic printers published books for Protestants, Orthodox printers for Catholics and Protestants, and Protestant ones for Catholics.

It reflected the complex religious and linguistic situation in Vilnius and, wider, in Lithuania. However, if we considered only printed books, we would pass over one important thing: the presence of non-Christian book in Vilnius. In the second half of the 16<sup>th</sup> century there was a Jewish population and a significant number of Muslims. Both communities used manuscript liturgical books, and Jews probably imported from Cracow prints in Hebrew and Yiddish. Perhaps already then representatives of the community carried Halachic studies, although the earliest reliable sources are several dozen years later.<sup>37</sup> Tatars' mother tongue at the end of the 16<sup>th</sup> century was Belorussian, and they wrote their kitabs in this language but using Arabic alphabet.

Although not everyone had access to books, in those days in Vilnius the book ceased to be a good targeted exclusively at humanist elites and

<sup>36</sup> Cf. J. N i e d Ź w i e d Ź, *Kultura literacka Wilna...*, p. 333–337.

<sup>37</sup> I. C o h e n, *History of the Jews in Vilna*, Philadelphia 1943, p. 187–188; J. F r e n - k e l, *Literatura rabiniczna Żydów w dawnej Rzeczypospolitej*, [in:] *Żydzi w Polsce odrodzonej*, Vol. 1, ed. I. S c h i p e r, A. T a r t a k o w e r, A. H a f f t k a, Warszawa 1932, p. 222.

the clergy: to commune with texts required a quite advanced level of literacy, which was introduced on growing scale thanks to the large number of schools.

1610

Polemical book

In 1610, the Vilnian Orthodox fraternity's press published *Threnos* by Meletij Smotryc'kyj (ca. 1578–1633). The author, a humanist, a monk at the Holy Spirit's monastery and a lecturer in an Orthodox school, stood up for the Orthodox Church:

There is sure and infallible evidence – a latest deed of anonymous authors. Recently they wrote some manuscripts titled *Some Nalewajka* which are filled with strange and extraordinary shamelessness. They printed *The Relation or Consideration of the Events which Occured in Vilnius in 1609* as well. They put there so many hideous and deceitful tales that everybody who examines it must admit that all those anonymous authors are deprived of the natural virtue of the fear of God and they overstepped every borderline of a human shame.<sup>38</sup>

This excerpt touches several important issues relating to the use of book in Vilnius in those days. First, the capital city of Lithuania was an arena for major events connected to putting into effect the provisions of the Union of Brest (1596), so authors of polemics often gave an account of what took place in the city. The natural consequence was that their opponents were inspired to write subsequent polemical texts. Therefore, books would become an impulse to write more books. This was also the case before, during the contention between Catholics and Protestants, and within the Protestant congregation. The arguments involved such writers as the chancellor of the Vilnian Academy Piotr Skarga and a Vilnian canon, Andrzej Jurgiewicz having a few years' dispute with a Calvinistic activist, Andrzej Wolan.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> M. Smotrycki, ΘΠΕΝΟΣ, *To jest lament jedynej świętej powszechnej apostołskiej wschodniej Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary. Pierwej z greckiego na słowieński, a teraz z słowieńskiego na polski przełożony*. Przez Theophila Orthologa, też świętej wschodniej Cerkwie Syna, Wilno 1610, p. ()()iiii.

<sup>39</sup> The most prominent Vilnian polemicists were Piotr Skarga, Marcin Śmiglecki, Jakub Wujek, Stanisław Warszawicki, Stanisław Grodzicki, Andrzej Jurgiewicz, Andrzej Wolan,

Secondly, books were written and published fast – subsequent publications appeared in intervals of several months, like *Threnos* which was, among other things, a response to *Relatia* from 1609. It intensified the development of the Vilnian publishing market. The printing houses of Karcan, Radziwiłł, the Bratsvo or the Academy released several dozens of volumes that were involved in the Vilnian “bibliomachia”, and we should also add manuscript publications to that.

Another thing is the common ground of contention, or the set of weapons used in the conflict, that is above all the language and the form of discourse, hammered out by all participants of the argument. As I mentioned before, there were a few languages of writing used in Vilnius, but only two of them, Polish and Latin, became the leading languages of local debates. Orthodox, Catholics and Uniates printed polemics in Polish, while Vilnian Catholic-Protestant polemics were printed either in Polish or in Latin.

In both languages, authors used a number of genres and literary forms: dialogue, monologue (in case of *Threnos* it was prosopopeia of the Orthodox Mother-Church), treatise, pasquil and various poetic forms. All these texts, both Polish and Latin, were formed by the use of the matrix of Latin rhetoric and Roman literature. Because of this rhetoric discourse, polemical book published in Vilnius would become part of the pan-European ecumene of texts.

When it comes to Orthodox polemicists, the use of humanistic Polish language was a compromise. If they had written only for their coreligionists, it would have been enough to use Church-Slavonic or Ruthenian. But since their voice was to be heard also by their Catholic opponents, they had to use a language and an alphabet the latter knew. Latin was out of the question because most Orthodox readers did not know it, and therefore Polish was the only alternative, being the other language of *Latinitas* (Latin culture) in this part of Europe. At the same time, however, it is possible to

---

Hipacy Pocięj, Jozafat Kuncewicz, Józef Welamin Rutski, Leon Kreuzu-Rzewuski, Leon-tyj Karpowicz, Meletij Smotrycki and Józef Bobrykowicz. However, writers from other parts of the Polish-Lithuanian Commonwealth, as Faust Socyn, Grzegorz z Żarnowca, Hiob Borecki, Zachariasz Kopysteński and Marcin Broniewski, were also engaged in the Vilnius polemics. Cf. J. N i e d Ź w i e d Ź, *Kultura literacka Wilna...*, p. 274.

discern, at least in case of Smotryc'kyj's writings, such a use of Polish that is recognizably different from the Polish of Catholics or Protestants.<sup>40</sup>

Similar attempts to create an autonomous language of writing are visible in texts of contemporary Lithuanian Tatars, particularly in books called *kitab*s. They were manuscript collections of parables, prayers, commentaries to rites etc. written in Ruthenian (Old-Belorussian), but using the Arabic alphabet.<sup>41</sup> The language, however, was not identical with the kind of Ruthenian used by Orthodox, and the alphabet was not the only difference. Its specificity was due to loanwords from Arabic and Tatar, and to the way of conducting discourse, which was characteristic for Muslim texts. For these reasons we can describe it as a written Ruthenian-Muslim language (later also Polish-Muslim). A similar phenomenon occurred in contemporary Spain, where in the 16<sup>th</sup> century Moriscos created literature in their "kind" of Romance language.<sup>42</sup> In both these literatures people wrote polemical texts that debunked the truthfulness of Christian and Jewish dogmas.

Printed polemical texts had a diverse audience and the levels of literacy among their recipients differed. Due to this reason the complexity of these texts must have been adjusted in accordance to their targeted readers. Some of them were highly abstract Latin treatises: we come across such works in book inventories of Vilnian canons, Ambroży Bejnart and Jan Ryszkowski from 1603 and 1606, or in church libraries.<sup>43</sup> More popular were polemical sermons or accounts of public disputes between representatives of different religions.

One of the best-known disputes of the kind took place on the 2<sup>nd</sup> of June, 1599. The Catholic side was represented by a Jesuit, Marcin Śmiglecki, the Calvinists by a humanist Daniel Mikołajewski.<sup>44</sup> Several

<sup>40</sup> Cf. D.A. Frick, *Meletij Smotryc'kyj*, Cambridge, Massachusetts 1995, p. 181–182.

<sup>41</sup> Cf. J. Szykiewicz, *Literatura religijna Tatarów litewskich i jej pochodzenie*, „Rocznik Tatarski”, Vol. 2 (1932), p. 139; S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, Warszawa 1938, p. 217–218; Cz. Łapicz, *Trzy redakcje językowe muzułmańskiej legendy w piśmiennictwie Tatarów litewsko-polskich*, „Acta Baltico-Slavica”, Vol. XX (1991), p. 155; idem, *Zawartość treściowa kitabów Tatarów litewsko-polskich*, „Acta Baltico-Slavica”, Vol. XX (1991), p. 169–191; G. Miškinienė, *Seniausii lietuvos totoriu rankraščiai. Grafika, transliteracija, vertimas, tekstu struktura ir turinys*, Vilnius 2001, p. 16.

<sup>42</sup> Cf. L.P. Harvey, *Muslims in Spain, 1500 to 1614*, Chicago, London 2005, p. 126–167.

<sup>43</sup> Cf. Ms VUB F4-35808 (A-2472), p. 86–89.

<sup>44</sup> Cf. B. Naton'ski, *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna od XVI do XVIII wieku. Nauka i piśmiennictwo*, Kraków 2003, p. 103–107.

different accounts of this event were published in Vilnius and in other cities.<sup>45</sup> Each of them was meant to support different side of the conflict. To facilitate the reading for poorly educated readers, Śmiglecki concluded his account with a short summary: “learn also, how to answer a Calvinist’s question, if they ask you in which way a Calvinist priest beat a Jesuit.”

This final piece from Śmiglecki’s book resembles to an extent contemporary catechisms that consisted of questions concerning the articles of faith and answers to them. Catechisms, prayers and hymnals were the most popular books in Vilnius at the turn of the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries. Each of the leading Christian denominations in the city distributed these sort of books. As the *Vilnian Dispute* by Śmiglecki suggests, these popular books might also have been used in the polemics between denominations. *Kitabs* and *chamails* had an analogous function for Muslims. Thus book contributed to the maintenance of religious identity of different groups living in Vilnius.

## Book and identity

At the beginning of the 16<sup>th</sup> century book in Vilnius had a relatively narrow scope of application. It was limited mainly to liturgical and religious purposes, which was characteristic for the local use of book in the previous centuries. Yet the situation changed within under a century. It was anticipated by the establishment of the printing house of Francysk Skaryna, whose attitude combined elements taken from the Eastern Christianity and modern humanist culture.

Presses that emerged in Vilnius in the second half of the 16<sup>th</sup> century were not a immediate continuation of Skarynas activity, but in some ways they headed in the same direction. Books published in Vilnius at the same time reflected and confirmed religious divisions in the city. Every denomi-

<sup>45</sup> Cf. M. Śmiglecki, *Dysputacja wileńska, którą miał ks. Marcin Śmiglecki Societatis Iesu z ministrami ewanjelickimi 2 Iunii w r. 1599 o jednej widomej głowie Kościoła Bożego*, Wilno 1599; D. Mikołajewski, *Dysputacja wileńska, którą miał ks. Marcin Śmiglecki Societatis Iesu z ks. Danielem Mikołajewskim*, [Toruń 1599]; M.G. Gertich, *Protestacja przeciwko niesłusznej chlubie tych, co za przyczyną disputacji ks. Marcina Śmigleckiego z ks. Danielem Mikołajewskim*, Wilno 1599.



nation (particularly Christian ones) was able to produce or import books, and all of them would eagerly make use of this.

The scope of users of most of these books was limited. Despite the rapid growth in the literacy of Vilnians, only some of them were predestined to use other books than catechisms or prayers. And so this circle included almost exclusively male members of higher social classes: clergy, gentry, wealthy merchants, plus teachers and students. Due to the needs of the latter, libraries at churches and schools were lauded, and private libraries developed as well. Most institutional libraries had a religious character. While at the beginning of the 16<sup>th</sup> century there might have been a few hundred books in the city, at the beginning of the subsequent century they amounted to dozens of thousands.

What we find in other parts of 16<sup>th</sup>-century Europe, is also apparent in Vilnius: books became an indicator of religious identity, its material evidence. So followers of a given religion treated books of their denomination as a benefit, and considered books published by other Christian rites a threat. Hence during anti-Calvinist riots in September 1581 Protestant books, taken from the press of Daniel of Łęczycza, were burnt in front of St. John's church.

At the same time books of different rites mirrored and formed not only religious identity but also early-modern national identity which was emerging at that time. These books, written and printed in a variety of languages and alphabets, and even with various types of writings and fonts, created a sense of difference. It was pretty easy to distinguish between a Ruthenian and a Polish book, or a Jewish and a Latin one and to divide people according to the kind of book they used. Thus books constituted a criterion of identity, but being a source of knowledge about the Other, it might have also been an impulse to transgress one's identity. Inventories of libraries owned by 17<sup>th</sup>-century Vilnian merchants testify that volumes printed with Cyrillic or Latin font, in Ruthenian, Church-Slavonic, Polish or Latin were stored all together.<sup>46</sup>

London, July 2013

Translated by Kaja Szymańska  
Proofread by Greg Nieuwsma

<sup>46</sup> Ms in Lithuanian State Historical Archive in Vilnius, F23, ap. 1, nr 5096, f. 441r–441v; *Wilnianie. Żywoty siedemnastowieczne*, ed. D.A. Frick, Warszawa 2008, p. 185–186 and 189–192; J. Niedźwiedź, *Kultura literacka Wilna...*, p. 114.



## TRUDNE DZIEDZICTWO TROELTSCHA. UWAGI KRYTYCZNE O DWÓCH MODELACH STUDIÓW NAD REFORMACJĄ PROTESTANCKĄ

Część pierwsza: pojęcia (ekumenizm – irenizm – tolerancja)  
i doktryny

JAKUB KORYL

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

### Abstract

#### **Troeltsch's Difficult Legacy. Critical Remarks on the Two Models of Protestant Reformation Studies. Part 1: Terms (Ecumenism – Irenicism – Toleration) and Doctrines**

On the basis of the seminal paper *On the Historical and Dogmatic Methods in Theology* authored by Ernst Troeltsch and of critical assessments of his polemicists, mainly Martin Heidegger and Rudolf Bultmann, this article aims to recognise the recent tendencies in theological and philosophical development of the studies devoted to the early modern Protestant thought. The subject matter of the paper, which is not a bibliographical study but a description of current intellectual history, is concerned with the consequences of Troeltsch's thesis, namely the separation of scientific lore together with its particular and different goals – the theological one concerned with doctrinal questions, and the historical one concerned with rise, development and change. Due to the doctrinal problems discussed in the first part, the contemporary ecumenical movement appears to be the main driving factor for theological recognition of early modern Protestant doctrines. Beside the several unquestionable benefits of the recent intensification of Reformation studies in Poland, there are also several disadvantages or inherent limitations of this branch of Polish scholarship. First of all, the conceptual framework typical for ecumenism poses a threat of anachronic attitude to the specificity of early modern religious realities that were different from contemporary conditions of the ecumenical movement. Secondly, it may overlook the semantic changes undergone by

the historical meanings and modes of usage of particular terms, once used for specific intended purposes. Consequently, basic concepts devoid of historical significance like irenicism, toleration and ecumenism, lacking their *Begriffsgeschichte* clarifications, are too often used interchangeably, although there are pivotal differences between them. Moreover, the area of the interest of ecumenism is currently restricted to the historical precedents (irenicism, for instance) of the modern strive for an interconfessional agreement and is limited merely to the questions that divide contemporary Christianity (for example, the Lutheran doctrine of justification). Therefore, numerous other theological problems of Protestant Reformation are ignored.

The second part of this paper will discuss the historical facet of the specificity of Troeltsch's legacy.

**Key words:** Reformation, *Begriffsgeschichte*, irenicism, toleration, ecumenism

By uniknąć nieporozumień i zarysować tok przyjętego tutaj rozumowania, pragnę na wstępie wyjaśnić znaczenie dwóch pojęć w tytule. Po pierwsze krytyka nie oznacza tu czegoś negatywnego, a z pewnością nie ogranicza się wyłącznie do takiego, pospolitego znaczenia. Pojęciem tym posługuję się bowiem w restytuowanym przez Kanta<sup>1</sup> i omówionym przez Heideggera znaczeniu etymologicznym (gr. *κρίνειν*), jako wyodrębnienie i uwydatnienie tego, co szczególne, nade wszystko jako odróżnianie, kontrastowanie, wyznaczanie granic i zakresianie możliwości<sup>2</sup>. Funkcją tak rozumianej krytyki będzie zatem wydobycie różnych możliwości myślenia o reformacji jako zjawisku historycznym i wskazanie charakterystycznych dla takiego myślenia prawideł. W konsekwencji wskazywania na to, co szczególne, krytyka pozwala również identyfikować i negatywnie oceniać to, co pospolite, tzn. poznawczo niemiarodajne<sup>3</sup>. Przez model natomiast rozumiem kategorię popularyzowaną od lat 70. przez Barboura, a następnie przez Dullesa. W ich odpowiedzi na wzorcową, tj. dostarcza-

<sup>1</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. oraz wstępem i przyp. opatrzył R. Ingarden, t. 1, Warszawa 1957, s. 11, 36–39.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 36–37: *Sein und Wahrheit. 1. Die Grundfrage der Philosophie. 2. Vom Wesen der Wahrheit*, red. H. Tietjen, Frankfurt am Main 2001, s. 26: „Kritik: unterscheiden, abheben, Grenzen setzen, Möglichkeit umgrenzen” [„Krytyka: odróżniać, kontrastować, wyznaczać granice, zakreślać możliwość” – przeł. J. Koryl]; i dem, *Zasada racji*, przeł. J. Mitera, Kraków 2001, s. 99–100.

<sup>3</sup> Por. M. Heidegger, *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentnych*, przeł. J. Mitera, Warszawa 2001, s. 111–112.

jąca pewnych rozwiązań problemów badawczych niczym wzory deklinacyjne w gramatyce<sup>4</sup>, teorię paradygmatu, obaj uczeni zaproponowali metafizologiczne i heurystyczne (w odróżnieniu od epistemicznej krytyki) pojęcie modelu, który sugerując sposoby myślenia, nie wychodzi poza tworzenie jedynie możliwych hipotez. W tym sensie dyskutowane tutaj i rozpatrywane z osobna modele studiów nad chrześcijaństwem w okresie wczesnej nowożytności nie potwierdzają samodzielnie prawdy o niej, lecz wspólnie dopomagają w tworzeniu hipotez, które następnie muszą zostać zweryfikowane przez kryteria typowe dla dziedzin wiedzy, do których przynależą (teologia, filozofia, historia, *etc.*)<sup>5</sup>. Jest więc model niepełną poznawczo konstrukcją myślową, której jedynym kryterium weryfikowalności jest nie tyle jej logiczno-pojęciowa spójność, ile przede wszystkim uznanie jej za funkcjonalnie użyteczną przez określoną grupę badaczy. W rezultacie model zakłada komplementarną koegzystencję innych modeli myślenia.

Przyjęte przeze mnie Kantowsko-Heideggerowskie rozumienie krytyki słusznie sugerowałoby, iż przedstawię tu pełny przegląd modeli badań nad przemianami chrześcijaństwa w okresie wczesnej nowożytności, jednak przez wzgląd na modelowość takich studiów, jako cechę porządkującą ich wzajemne relacje, a zarazem przez ekscerptyczność samych uwag ograniczę się jedynie do wybranych, ufam wszak, że reprezentatywnych zagadnień<sup>6</sup>. Niniejsze opracowanie nie jest wyłącznie przeglądem tego, co w ostatnim mniej więcej półwieczu napisano o przemianach chrześcijaństwa u progu nowożytności. Jeśli jednak taką również, rejestrującą funkcję będzie spełniać, to nade wszystko jako wskazanie na źródła intelektualnej samowiedzy ostatnich dekad – wiedzy, która dziś przedmiotowo zainteresowana jest również zagadnieniami zajmującymi ważne

<sup>4</sup> Por. H. Blumenberg, *Paradygmat – jako gramatyka*, [w:] *idem, Rzeczywistości, w których żyjemy. Rozprawy i jedno przemówienie*, przeł. W. Lipnik, Warszawa 1997, s. 151.

<sup>5</sup> Zob. I.G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, przeł. M. Krośniak, Kraków 1984, s. 88–91; A. Dulles, *Models of Revelation*, Garden City 1983, s. 31–35; *idem, Models of the Church*, New York 2002, s. 15–18; M. Bielański, *Modele teologiczne*, [w:] *idem, Mikroteologie*, posłowie M.P. Markowski, Kraków 2008, s. 63–78.

<sup>6</sup> Pełniejszy przegląd najnowszych prac na temat reformacji podają: D. MacCulloch, M. Laven, E. Duffy, *Recent Trends in the Study of Christianity in Sixteenth-Century Europe*, „Renaissance Quarterly” 59, 2006, nr 3, s. 697–731.

miejsce w intelektualnej panoramie XVI stulecia. Rozpoznanie kierunków i tendencji rozwojowych w studiach nad dawnym chrześcijaństwem, wraz z ich motywacjami i celami, będzie możliwe dzięki odniesieniu ich do warunków i możliwości dzisiejszego myślenia, również myślenia o przeszłości. Piśmiennictwo poświęcone przemianom chrześcijaństwa wczesnonowożytnego rozpoznane będzie zatem jako jeden z aspektów najnowszej historii intelektualnej, o ile dla ujęć tego historycznego problemu poszukiwać będzie uwarunkowań i motywacji w przemianach intelektualnych i religijnych, jakie zaszły w ostatnich dekadach<sup>7</sup>.

### Ernst Troeltsch: humanistyczne znaczenie Ewangelii

W opublikowanym przeszło sto lat temu, w 1898 roku artykule *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie* [*O historycznej i dogmatycznej metodzie teologii*] Ernst Troeltsch nie tylko uzasadniał potrzebę respektowania obecnej w uprawianiu teologii akademickiej alternatywy pomiędzy metodami dogmatycznymi a historycznymi, ale również metodzie historycznej przyznawał uprzywilejowane miejsce w teologicznym *curriculum* swoich czasów<sup>8</sup>. Jakkolwiek tezy Troeltscha dziś interesują głównie religioznawców, socjologów lub historyków teologii liberalnej, to problem przez niego poruszony w znacznym stopniu wciąż pozostaje aktualny, nawet jeśli w badaniach nad reformacją bywa on często bezrefleksyjnie pomijany. Biorąc w nawias szczegółowe rozważania Troeltscha o historyzmie, sygnalizowane, lecz nie dość jeszcze sproblematyzowane we wspomnianym artykule, a rozwinięte w jego późniejszych pracach historiozoficznych, interesującą nas tezę da się sprowadzić do dwojakiego rozróżnienia w rozwiązywaniu problemów teologicznych, czy szerzej, bo taki jest jej właściwy kontekst – dwojakiego myślenia o chrześcijaństwie i jego roszczeniach do powszechności w kulturze europejskiej. Z jednej strony jest to myślenie

<sup>7</sup> Podobnie, tyle że w odniesieniu do literatury poświęconej Erazmowi z Rotterdamu rzecz ujmuje Bruce Mansfield w swej książce *Erasmus in the Twentieth Century. Interpretations c1920–2000*, Toronto 2003.

<sup>8</sup> E. Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie*, [w:] i d e m, *Gesammelte Schriften*, t. 2: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen 1913, s. 729–753.

dogmatyczne, czyli opierające się na zewnętrznie nieweryfikowalnym autorytecie, gdzie określone okoliczności oraz idee, ze względu na ich nadprzyrodzone, a więc uniwersalne i historycznie indyferentne pochodzenie, pojmowano jako oczywiste same przez się. Dzięki temu przedmiot zainteresowań metody dogmatycznej nie potrzebuje krytycznej, tj. historycznej weryfikacji w jej rozmaitych, bo politycznych, społecznych i kulturowych aspektach. Rozważając wyłącznie treść Objawienia, metoda ta obchodzi się zatem bez materii faktograficznej, skoro jej samoobiektywizujący się temat całkowicie przewartościowuje temporalne zapośredniczenie konkretnych prawd i czyni ich czasowość zbędną cechą dla teologii. Z drugiej jednak strony w myśleniu o chrześcijaństwie każdorazowo należy, według Troeltscha, wychodzić od analizy jego historycznego kontekstu, uwzględniającego zagadnienia teologiczne i w równym stopniu także legislacyjne, moralne, socjologiczne i estetyczne. W rezultacie niezbywalnego już zapośredniczenia czasowego, powiada Troeltsch, tradycja religijna winna być traktowana w dokładnie taki sam sposób, jak traktowane są inne tradycje – rozumiana zatem wedle trzech zasad (historyczny krytycyzm, analogia, korelacja), które zarówno legitymizują naukowość twierdzeń o chrześcijaństwie, jak i uwalniają myślenie o nim od dogmatycznych presupozycji<sup>9</sup>. I chociaż wynika to już z tej pobieżnej charakterystyki metody dogmatycznej i historycznej, Troeltsch podkreśla w zakończeniu, iż „każda z nich ma swoje własne założenia i problemy, każda jest wewnętrznie spójna. [...] z powodu owej wewnętrznej spójności nie mogą one być ze sobą łączone”<sup>10</sup>.

Poznawczego potencjału wywodów Troeltscha dla badań przemian chrześcijaństwa w okresie wczesnej nowożytności nie ogranicza jego przekonanie, iż teologia, o jaką mu chodzi, jest z punktu wiedzenia wyznaniowego indyferentna, nawet jeśli jej wariant protestancki, a zwłaszcza kalwinizm w XVI i protestantyzm liberalny XIX wieku, do takiej właśnie roli wydaje się najlepiej przystosowany, skoro historycznie wywodzi

---

<sup>9</sup> E. Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie...*, s. 730–733. Zob. również Ch. Hartlich, *Historisch-kritische Methode in ihrer Anwendung auf Geschehnisaussagen der Hl. Schrift*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 75, 1978, z. 4, s. 467–484; E. Krentz, *The Historical-Critical Method*, Philadelphia 1975, s. 55–72; K. KarSKI, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, s. 18–19.

<sup>10</sup> „Jede hat ihre eigenen Grundlagen und Probleme und jede ist in sich konsequent. [...] eben wegen ihrer Konsequenz beide nicht vermischt werden können” – E. Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie...*, s. 745.

się on z zakwestionowania katolickiej doktryny o autorytecie Kościoła (*magisterium ecclesiae*)<sup>11</sup>, a zarazem „jest blisko związany z historyzmem, wybiera z bogactwa historii humanistyczne znaczenie ewangelii, uzupełniając je o dalsze elementy historyczne, które historia stopiła z chrześcijaństwem”<sup>12</sup>. Istotne jest ponadto, iż postulowane przez Troeltscha ujęcie pozostaje jego zdaniem również metodyczną na dobrą sprawę koniecznością. Wynika ona pospół z postępującej na przestrzeni kilkuset lat partykularyzacji niegdyś uniwersalnie obowiązujących podstaw doktrynalnych, warunkujących – również kulturową – jedność chrześcijaństwa, oraz z sekularyzacji tych elementów owej tradycji, które posiadały, *toutes proportions gardées*, właściwości dostosowane do już odmiennych potrzeb nowoczesnego chrześcijaństwa przełomu XIX i XX stulecia. „Z powodu ostatecznego rozkładu dogmatu chrześcijańskiego ukształtowanego we wczesnym Kościele, przez rozpad jedności kultury chrześcijańskiej”, jak pisał w broszurze *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben* [*Znaczenie historycznego Jezusa dla wiary*], dawna metoda dogmatyczna okazała się anachronicznym i funkcjonalnie ograniczonym zaledwie do pierwotnego chrześcijaństwa reliktem. Dzięki temu, czytamy dalej, „wyrósł w świecie, który nie jest już zdominowany przez Kościół, historyczny krytycyzm dziś na powrót przywrócił [osobę Chrystusa] do historii, skończoności i przygodności”<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 744–745; i d e m, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, wyd. 5, München 1928, s. 36–39; i d e m, *Logos i mit w teologii i filozofii religii*, [w:] i d e m, *Religia, kultura, filozofia. Wybór pism*, wybór, wstęp, przekład A. P r z y - ł ę b s k i, Poznań 2006, s. 220–221.

<sup>12</sup> I d e m, *Kryzys historyzmu*, [w:] idem, *Religia, kultura, filozofia...*, s. 190 [podkreślenie moje – J. K.].

<sup>13</sup> „Seit der endgültigen Zersetzung des von der Urkirche gebildeten christlichen Dogmas, seit der Auflösung der christlichen Einheitskultur und seit dem Beginn der historischen Bibelkritik ist eine der Hauptfragen für das christlich-religiöse Denken die Wirkung der geschichtlichen Kritik auf den Christusglauben. [...] Die in einer von der Kirche nicht mehr beherrschten Welt aufkommende geschichtliche Kritik hat ihn nun aber heute der Geschichte, der Endlichkeit und Bedingtheit, zurückgegeben” [„Z powodu ostatecznego rozkładu dogmatu chrześcijańskiego ukształtowanego we wczesnym Kościele, przez rozpad jedności kultury chrześcijańskiej oraz dzięki zapoczątkowaniu historycznej krytyki Biblii, jednym z głównych zagadnień myśli religijnej chrześcijaństwa jest oddziaływanie historycznego krytycyzmu na wiarę w Chrystusa. [...] Wyrósł w świecie, który nie jest już zdominowany przez Kościół, historyczny krytycyzm dziś na powrót przywrócił [osobę Chrystusa]

Jakkolwiek postulowane przez Troeltscha metodyczne przeformułowanie teologii służyć miało jej obronie przed izolacjonizmem i podejrzliwą wrogością względem innych dziedzin wiedzy, a dzięki otwarciu się na doświadczenia i osiągnięcia nauk humanistycznych również właściwemu rozumieniu zsekularyzowanej rzeczywistości początków zeszłego stulecia, to jednak tak stanowcze rozdzielenie metod dogmatycznej i historycznej przyniosło, jak można przypuszczać, skutek odmienny od oczekiwanego. Mimo że Troeltsch, myśląc o teologii jako dyscyplinie naukowej, zakładał jej dyskursywny i interdyscyplinarny charakter, to pozbawiając ją konfesyjnego lub egzystencjalnego ugruntowania (koniecznego zdaniem dogmatyków w rodzaju Ritschla, a nieco później także przedstawicieli teologii dialektycznej, do pełnego zrozumienia nauki chrześcijańskiej<sup>14</sup>), mimowolnie przyczynił się zarówno do wykształcenia się specjalistycznych metod użytecznych dla historycznego opisu chrześcijaństwa, jak i do postępującego usamodzielniania się wiedzy o historycznie, estetycznie, socjologicznie czy psychologicznie rozumianych dziejach chrześcijaństwa i jej rozchodzenia się z jego ponadnaturalną, ponadczasową, a zatem uniwersalną zawartością dogmatyczną. Domeną pierwszej, jak pisał w innym miejscu, były zewnętrzne fakty i realność świata, druga natomiast skupiała swoją uwagę na wewnętrznym odrodzeniu i doświadczeniu<sup>15</sup>.

Jednakowoż stale akcentując „humanistyczne znaczenie Ewangelii”, czyli konkretne prawdy historyczne, które dostarczają prawdom wiary wymiernych podstaw ich rozumienia, Troeltsch daleki był od bagatelizowania tego, co nadprzyrodzone, w imię tego, co historycznie zróżnicowane, ale namacalne. Przeciwnie – co zrazu zauważył Heidegger – z jednej strony interesowało go „ureczywistnienie religijnego *a priori* w faktycznym przebiegu dziejów”, z drugiej zaś zadowalały go nie „gołe fakty, lecz prawa, zgodnie z którymi religia rozwija się historycznie”<sup>16</sup>. Problemem dla Troeltscha,

---

do historii, skończoności i przygodności” – przeł. J. Koryl] – i d e m, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben*, Tübingen 1911, s. 1.

<sup>14</sup> Zob. K. Karski, *Teologia protestancka...*, s. 16; W. Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen 1997, s. 124–166.

<sup>15</sup> E. Troeltsch, *Pozycja chrześcijaństwa pośród religii światowych*, [w:] i d e m, *Religia, kultura, filozofia...*, s. 79.

<sup>16</sup> M. Heidegger, *Wprowadzenie w fenomenologię religii. Wczesne wykłady fryburskie, semestr zimowy 1920/21*, [w:] i d e m, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2002, s. 24.



jak czytamy we wstępie do wspomnianej broszury *Znaczenie historycznego Jezusa dla wiary*, była bowiem pragmatyczna, by tak rzec, doniosłość dla wiary chrześcijańskiej precyzyjnego obrazu Jezusa, naukowo odtworzonego dzięki metodzie historycznej<sup>17</sup>. Pragmatyczny charakter tego przedsięwzięcia – Troeltsch był wówczas skądinąd gorliwym czytelnikiem *Doświadczeń religijnych* Jamesa – polegał zatem na stworzeniu wymiernego obrazu faktycznego oddziaływania ponadczasowej i ponadhistorycznej natury Chrystusa w historycznym świecie. Leżąca u podstaw argumentacji Troeltscha, choć wyłącznie na poziomie metodycznym, diachroniczno-synchroniczna opozycja w ujmowaniu problemów stanie się tym bardziej widoczna, gdy współczesne studia nad przemianami chrześcijaństwa wczesnonowożytnego ujmemy w perspektywie systematyzującej nie tylko ich metodę, ale również zawartość.

Przyglądając się miejscu, jakie tezy Troeltscha zajmują w XX-wiecznym myśleniu o chrześcijaństwie, wypada stwierdzić, iż postulowane przezeń oparcie teologii na historycznym krytycyzmie zaowocowało dwojakimi następstwami, a zarazem stało się co najmniej na następne pół wieku ważną cezurą historii intelektualnej. Naruszając tradycję, owe tezy oznaczały również początek jej nowego rozwoju – chrześcijaństwo jako treść krytycznego namysłu historyczno-humanistycznego odsłoniło swój dotychczas naukowo niedoceniany potencjał, ale zarazem już w samym poznaniu naukowym znacznie zawężony został zakres treści, jakie są w nim rozpatrywane. Trzeba zatem dokonać rachunku zysków i strat. Konsekwencją owej permanentnej rozłączności jest widoczne we współczesnych pracach nad przemianami chrześcijaństwa wczesnonowożytnego (świadome bądź nie) ich rozejście się w dwóch kierunkach – historycznym anektowanym przez historiografię i skupiającym się na dziejach dyskutowanych zagadnień (powstawanie, trwanie, zmiana) oraz teologicznym, który na gruncie dyscyplin teologii interesuje się przedmiotową i materialną treścią doktryn reformacyjnych i w konsekwencji najczęściej anachronizuje ich historycz-

---

<sup>17</sup> „Welche Bedeutung kann ein der historischen Kritik ausgesetztes und von ihr gestaltetes Jesusbild für den Glauben haben, der doch seinem Wesen nach auf das Ewige, Zeitlose, Unbedingte und Uebergeschichtliche gerichtet ist?” [„Jakie znaczenie może mieć dla wiary podlegający krytyce historycznej i dzięki niej opracowany obraz Jezusa, dla tej wiary, której istota skierowana jest jednak ku temu, co wieczne, ponadczasowe, bezwarunkowe i ponadhistoryczne?” – przeł. J. Koryl] – E. Troeltsch, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu...*, s. 1.

ne zapośredniczenie. Nie znaczy to, iż orientacja teologiczna pozbawiona byłaby krytyczno-historycznego rozpoznania swojej treści. Jej krytycyzm wynika jednak nie z dziejowo-humanistycznej oceny dyskutowanego problemu, jak w metodzie historycznej, ale wyłącznie z podwójnego przekonania – o omyślności ocen wystawianych konkretnym problemem i konieczności mierzenia tych ocen miarą Pisma Świętego, które jest jedynym weryfikatorem<sup>18</sup>.

W kontekście zabiegów Troeltscha mających na celu zachowanie równowagi pomiędzy prawdami historii a prawdami wiary wysoce znamienny jest również komentarz Rudolfa Bultmanna, jednego z głównych krytyków teologii liberalnej w latach dwudziestych zeszłego stulecia. Analizując m.in. prace Troeltscha, trafnie rozpoznał on ograniczenia teologii liberalnej, stwierdzając, iż w swoim namyśle nad człowiekiem i historią unika ona, wbrew zaleceniom św. Pawła, stawiania konstytutywnych dla teologii chrześcijańskiej i zarazem przewartościujących wymiar historyczny pytań o „słowo Krzyża”<sup>19</sup>. Zdanie Bultmanna jest tutaj szczególnie pouczające; wszak podobnie jak Troeltsch dostrzegł on poważne zakłócenie w komunikacji, jaka powinna zachodzić pomiędzy treścią Objawienia a współczesnym człowiekiem, podobnie jak Troeltsch uznał też, iż rolą teologii jest przywrócenie utraconej łączności tego, co historyczne, z tym, co uniwersalne, wreszcie podobnie jak Troeltsch był świadom pewnej swobody (*Freiheit*) i jedynie względnej słuszności (*nur relative Geltung*) wpi-

---

<sup>18</sup> Zob. K. Barth, *Dogmatyka w zarysie*, przeł. I. Nowicka, przedmowa do wyd. pol. P. van Veldhuizen, Warszawa 1994, s. 10–11.

<sup>19</sup> „Der Gegenstand der Theologie ist Gott, und der Vorwurf gegen die liberale Theologie ist der, daß sie nicht von Gott, sondern von Menschen gehandelt hat. Gott bedeutet die radikale Verneinung und Aufhebung des Menschen; die Theologie, deren Gegenstand Gott ist, kann deshalb nur den λόγος το σταυρο zu ihrem Inhalt haben; dieser aber ist ein σκάνδαλον für den Menschen. Und so ist der Vorwurf gegen die liberale Theologie der, daß sie sich diesem σκάνδαλον zu entziehen oder es zu erweichen suchte” [„Obiektem teologii jest Bóg, a zarzut wobec teologii liberalnej polega na tym, że zajmowała się ona nie Bogiem, lecz człowiekiem. Bóg oznacza radykalne zaprzeczenie i sublimację człowieka; dlatego treścią teologii, której obiektem jest Bóg, może być jedynie λόγος το σταυρο [słowo Krzyża], który jest jednak σκάνδαλον [pułapką] dla ludzi. I taki jest zarzut przeciw teologii liberalnej, że stara się ona to σκάνδαλον usunąć albo je złagodzić” – przeł. J. Koryl] – R. Bultmann, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung* (1924), [w:] i d e m, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, t. 1, Tübingen 1933, s. 2.

sanych w naukową charakterystykę chrześcijaństwa<sup>20</sup>. Pomyłka teologów liberalnych polegała według Bultmanna nie na próbie krytycznego odtworzenia historycznej osoby Jezusa, lecz na uczynieniu z takiego obrazu warunku koniecznego dla świadomego istnienia chrześcijańskiej wspólnoty. Metodycznie spetryfikowany przez Troeltscha historyczny zwrot uczynił z teologii liberalnej zjawisko rozpoznawalne, a do pewnego stopnia także akademicko wartościowe, ale jednak rozmiągające się z właściwym, zdaniem Bultmanna, tematem teologii, czyli radykalnie od człowieka odmiennym (*ganz Andere*) Bogiem, którego Słowo jest pułapką (σκάνδαλον) dla tego,

<sup>20</sup> „Ihren Charakter erhielt die liberale Theologie wesentlich durch die Vorherrschaft des *historischen Interesses*, und hier liegen ihre großen Verdienste, — Verdienste nicht nur für die Aufhellung des Geschichtsbildes, sondern vor allem für die *Erziehung zur Kritik*, d.h. zur Freiheit und Wahrhaftigkeit. [...] Wohin führte der Weg der historisch-kritischen Theologie? War er anfangs geleitet von dem Vertrauen, daß die Kritik von der Last der Dogmatik befreit und dahin führt, das echte Jesusbild, auf das der Glaube sich gründen kann, zu erfassen, so ward diese Meinung schnell als Wahn offenbar. Die Geschichtswissenschaft kann überhaupt nicht zu irgendeinem Ergebnis führen, das für den Glauben als Fundament dienen könnte, denn alle *ihre Ergebnisse haben nur relative Geltung*. Wie verschieden sind die Jesusbilder der liberalen Theologie, wie unsicher das Bild des historischen Jesus: Ist er überhaupt noch für uns erkennbar? [...] Der Fehler ist nicht der, daß man diese Arbeit trieb und in ihr zu mehr oder weniger radikalen Ergebnissen kam, sondern der, daß man den Sinn der Arbeit, den Sinn jener Frage nicht erfaßte. Man wich der Frage aus, selbst da, wo sie so scharf gestellt war wie von Troeltsch in der Schrift «Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben» (1911). In welchem Sinn auch immer, — ein Bild des geschichtlichen Jesus ist nach Troeltsch für den Glauben der Gemeinde nötig” [„Teologia liberalna zawdzięczała swoją specyfikę głównie prymatowi *historycznego zainteresowania* i w tym zawierają się jej duże zasługi — zasługi nie tylko dla rozjaśnienia historycznego obrazu, ale w szczególności dla rozwoju *zmysłu krytycznego*, czyli dla swobody i prawdziwości. [...] Dokąd zaprowadziła droga teologii historyczno-krytycznej? Z początku wiodła ona przez przekonanie, że krytyka oswobadza od ciężaru dogmatyki, a stąd prowadzi do rzeczywistego obrazu Jezusa, który wiara może przyjąć za swoją podstawę. Ta opinia rychło okazała się złudzeniem. Nauka historyczna w ogóle nie może prowadzić do rezultatów, które mogłyby służyć za podstawę dla wiary, skoro wszystkie *jej rezultaty posiadają jedynie względną słuszność*. Jak zróżnicowane są obrazy Jezusa w teologii liberalnej, jak niepewny jest obraz historycznego Jezusa — czy on w ogóle jest jeszcze dla nas widoczny? [...] Błąd nie polega na tym, że ktoś wykonał pracę historyczną i doszedł w niej do mniej lub bardziej radykalnych wniosków. Polega on raczej na tym, że ktoś nie pojął sensu pracy ani znaczenia tego problemu. Ów problem ominięty został, nawet tam, gdzie był on postawiony tak przenikliwie, jak przez Troeltscha w piśmie «Znaczenie historycznego Jezusa dla wiary» (1911). Cokolwiek miaoby to znaczyć — zdaniem Troeltscha obraz historycznego Jezusa jest konieczny dla wiary we wspólnocie” — przeł. J. Koryl] — *ibidem*, s. 2–3 [podkreślenie moje — J.K.]. Por. wyżej przypis 17.

co Troeltsch nazywał „humanistycznym znaczeniem Ewangelii”. O ile jednak dla Troeltscha skończoność i przygodność rekonstrukcji historycznego obrazu chrześcijaństwa były rezultatem mimo wszystko pozytywnym i pożądanym, to dla Bultmanna zainicjowany przez jego adwersarza zmysł krytyczny trywializował lub nawet usuwał rzeczywistą powinność teologii, czyli wolne od dowolności „słowo Krzyża” (λόγος το σταυρο).

Krytyczne uwagi Bultmanna pozwalają sądzić, że historyczna metoda zaproponowana dla opisu przedmiotowej i synchronicznej treści chrześcijaństwa nie dostarczała teologii narzędzi adekwatnych do jej tematu radykalnie od człowieka odmiennego. Na gruncie historiograficznym natomiast mogła być ona w pełni usprawiedliwiona, skoro jej obiektem były przygodne konsekwencje oddziaływania na człowieka tego, co uniwersalne. Jeśli jednak owa metoda identyfikowała historyczne, estetyczne, socjologiczne czy psychologiczne aspekty tego oddziaływania, to względem samej materii teologicznej w rozumieniu Bultmanna były one w najlepszym razie wtórne. W rezultacie zamiast mówić o teologii posługującej się metodą historyczną „równie dobrze – na co słusznie zwrócił uwagę Heidegger – można by mówić o socjologii lub estetyce religii”<sup>21</sup>, jako że każda z dyscyplin humanistycznych dostarczających teologii ram pojęciowych jest względem teologii niezależna, a rozumienie tej ostatniej warunkowane jest nie przez dystynktywny dla niej temat (*Gott, der ganz Andere*), lecz przez koncepcję np. socjologii czy estetyki. Zdaniem Heideggera i Bultmanna propozycja Troeltscha tworzyła na gruncie nauk humanistycznych iluzję ich teologicznej zawartości, a co za tym idzie, zachowuje ona funkcjonalność tylko w badaniu obiektów historycznych, a więc tych, które powstają, przebiegają w czasie, podlegają zmianom i przysługują jedynie określonej rzeczywistości dziejowej. W tym konkretnym aspekcie relacji pomiędzy prawdami historii a prawdami wiary Bultmann pozostawał zgodny z Troeltschem, iż historyczno-teologiczne perspektywy są niemożliwe do pogodzenia.

Z punktu widzenia ostatniego stulecia – wyłączwszy wysoce specyficzny moment, jakim była próbująca je ze sobą pogodzić hermeneutyka protestancka – obie te drogi rzeczywistości z rzadka przecinały się w swoich zainteresowaniach. Jednakowoż specjalizację metod charakterystycznych dla modeli historycznych i teologicznych (odpowiednio konfesjonalizacja

---

<sup>21</sup> M. Heidegger, *Wprowadzenie w fenomenologię religii. Wczesne wykłady fryburskie, semestr zimowy 1920/21...*, s. 28.

i ruch ekumeniczny) wypada uznać za pozytywny i ożywczy poznawczo rezultat partykularyzowania tematyki i modeli badawczych. Mimo że na poziomie pojęciowym historiografia ostatnich dziesięcioleci pozostawała pod pewnym wpływem nomenklatury wypracowanej przez ruch ekumeniczny, to model historyczny i ekumeniczny rozwijały się w znacznym stopniu niezależnie od siebie. Wprawdzie konfesjonalizacja oraz perspektywa ekumeniczna stanowią dziś dwa bodaj najważniejsze, tj. ilościowo najobficiej reprezentowane nowe kierunki rozwojowe studiów nad przemianami chrześcijaństwa wczesnonowożytnego, to w polskim piśmiennictwie naukowym proporcja między nimi jest mocno zachwiana na korzyść modelu ekumenicznego. W tym ostatnim z kolei studia reformacyjne stanowią tylko wycinek całości zainteresowań ruchu ekumenicznego, skupiony na badaniu precedensów i zarazem historycznych uzasadnień uprawiania współczesnej teologii po Vaticanum Secundum.

### Pojęcia doktryn: ekumenizm – irenizm – tolerancja

Badania nad wczesnonowożytnym irenizmem oraz wciąż chętnie łączoną z nim tzw. tolerancją wyznaniową XVI i XVII stulecia zbiegają się z rozwojem ruchu ekumenicznego, dla którego jednym z punktów zwrotnych było uchwalenie w roku 1964 podczas Soboru Watykańskiego II dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*. Rezultaty owej konwergencji są dwojakie. Z jednej strony teolodzy ekumeniczni podejmują w swoich studiach precedensowe dla swoich zamierzeń problemy jak irenizm i tolerancja oraz analizują te zagadnienia absorbujące dawną teologię, które dziś trwale warunkują ekumeniczną jedność chrześcijaństwa. Z drugiej zaś strony zakres oddziaływania metod i ram pojęciowych typowych dla ruchu ekumenicznego wykracza daleko poza swoją pierwotną dyscyplinę, dzięki czemu stają się one wspólnym instrumentarium dla różnych kierunków badań nad teologią wczesnej nowożytności. Ilustracją poszukiwania owej transdyscyplinarnej funkcjonalności może być ewolucja znaczeniowa takich pojęć podstawowych jak ekumenia, irenizm i tolerancja.

W pionierskiej i na dobrą sprawę wciąż dzięki syntetycznemu ujęciu niezastąpionej monografii *Starania ekumeniczne polskich protestantów do roku 1645* Kaia Eduarda Jørgensena perspektywa ekumeniczna oznacza

coś nieco innego niż można by sądzić na podstawie np. wspomnianego dekretu *Unitatis redintegratio*<sup>22</sup>. Omawiając bowiem zasygnalizowany w tytule swojej rozprawy problem, na materiale z pism m.in. Jana Łaskiego mł., Andrzeja Frycza Modrzewskiego i dokumentów toruńskiego *Colloquium charitativum*, Jørgensen odwołuje się do tradycyjnego, tzn. jeszcze nienacechowanego teologicznie znaczenia imiesłowu o *κοιμμένη*, czyli ‘zamieszkana’<sup>23</sup>. Jako taki oznacza on raczej mandat do wspólnego zamieszkiwania, uczestnictwa chrześcijan w Kościele powszechnym niż specyficzny, teologicznie uwarunkowany ruch dążący do pojednania wyznań chrześcijańskich. W rezultacie duński uczony koncentruje się na tematycznym i źródłowym uporządkowaniu kolejnych wypowiedzi, z pominięciem ich teologicznego (ekumenicznego) ugruntowania. Omawiając kolejno koncepcje, znamiona i dyscyplinę kościoła, rolę egzegezy biblijnej dla poszanowania jedności, wreszcie opozycję konfesyjnego szowinizmu i poszukiwanej wspólnoty, Jørgensen na dobrą sprawę nie podejmuje się jednak systematycznej, a zwłaszcza metodycznej oceny „ekumenicznych starań polskich protestantów”. Taka ocena służyłaby nie tylko wskazaniu metod i ich źródłowych motywacji, ale w równym stopniu także, już na poziomie pojęciowym, rozpoznaniu środków służących do realizacji owych starań, w gruncie rzeczy mających dwojaki charakter – na płaszczyźnie doktrynalnej rodzaju teologii polemicznej, a na płaszczyźnie politycznej religijno-społecznego programu rekoncylacji chrześcijaństwa.

Pomimo historycznie określonych różnic w rozumieniu imiesłowu o *κοιμμένη* – subtelnych na tyle, że nie zawsze możliwe jest uchwycenie

<sup>22</sup> K.E.J. Jørgensen, *Ökumenische Bestrebungen unter den polonischen Protestanten bis zum Jahre 1645*, København 1942.

<sup>23</sup> To dawne znaczenie dobrze wyjaśnia sam Frycz Modrzewski w *O poprawie Rzeczypospolitej* (IV, 3): „te słowa z pewnością nie oznaczają, że idzie tu o zgromadzenie jedynie biskupów. Albowiem powszechne jest to, co odnosi się do całej ziemi, i *oikumene* oznacza cały świat, to znaczy całą zamieszkałą ziemię” – A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, przeł. E. Jędrkiewicz, wstęp Ł. Kurdybacha, Warszawa 1953, s. 378–379. Zob. również W.A. Visser ‘t Hooft, *The Word Ecumenical – Its History and Use*, [w:] *A History of the Ecumenical Movement 1517–1948*, wyd. R. Rouse, S.Ch. Neill, Philadelphia 1954, s. 735–740; R. Mc. Brown, *Wcześniej i współczesne znaczenie słowa oikoumene*, [w:] idem, *Rewolucja ekumeniczna. Wokół zagadnień katolicko-protestanckiego dialogu*, przeł. H. Bednarek, Warszawa 1970, s. 27–34; K. Karński, *Rozwój znaczenia słowa ekumena na przestrzeni wieków*, [w:] idem, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Warszawa 1974, s. 5–14.

dzielących je treści – pokusa posługiwania się modelem ekumenicznym w jego znaczeniu posoborowym udzieliła się znakomitej większości badaczy wczesnonowożytnego irenizmu. Na przykład w pracach na temat irenizmu Jana Łaskiego mł. kolejni badacze, podążając drogą wyznaczoną w latach czterdziestych przez Jørgensena, ze zdumiewającą konsekwencją pisali nie tyle o irenizmie polskiego reformatora, ale o jego ekumenizmie lub tolerancji, nie zadając sobie przy tym trudu pojęciowego rozpoznania omawianego problemu<sup>24</sup>. Innego irenistę protestanckiego, Daniela Kałaja, nazwano wprost „poprzednikiem ekumenizmu”<sup>25</sup>, zatracając w ten sposób znaczną część specyfiki XVII-wiecznego irenizmu na rzecz anachronicznych kategorii wypracowanych kilkaset lat później. Tej samej presji pojęciowej uległ także Dariusz Bryćko, autor opublikowanej niedawno monografii *Rozmowy przyjacielskiej Kałaja*<sup>26</sup>. Jej tytuł: *Ireniczny kalwinizm Daniela Kałaja* jest bowiem nieco mylący. Wprawdzie irenizm jest dla autora naczelną kategorią porządkującą, historycznie i przedmiotowo wyzyskaną z XVI- i XVII-wiecznych źródeł, to brak tej kategorii jednak pojęciowego usystematyzowania, które odgraniczałoby semantycznie irenizm od innych, funkcjonalnie zbliżonych doń pojęć. W konsekwencji w toku dalszych wywodów pojęcie irenizmu wespół z tolerancją i ekumenizmem stosowane są przez Bryćkę wymiennie na oznaczenie wysiłków służących chrześcijańskiej rekoncylacji. Poprzednikiem ekumenizmu, choć z istotnymi, o czym niżej, zastrzeżeniami, otwarcie nazwano również Frycza Modrzewskiego, a szerzej – także te wszystkie próby zjednoczenia chrześcijan, które w XVI i XVII wieku określano mianem irenizmu<sup>27</sup>. Punktem zwrotnym, acz nie wolnym od pewnych nieścisłości, był obszerny artykuł *Reformowany erasmiańczyk Jan Łaski i powstanie jego nauki o Eucharystii*

<sup>24</sup> Zob. O. Bartel, *Reformatorska i ekumeniczna działalność Jana Łaskiego w Polsce*, „Rocznik Teologiczny” 4, 1962, s. 21–36; H. Kowalska-Kossobudzka, *Jana Łaskiego pojęcie kościoła. Z dziejów myśli ekumenicznej polskiej reformacji*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” X, 1965, s. 81–101; K. Karski, *Ekumenizm Jana Łaskiego*, „Jednota” 43, 1999, nr 8–9, s. 21–24.

<sup>25</sup> J. Tazbir, *Daniel Kałaj – ein Vorläufer des Ökumenismus*, „Analecta Cracoviensia” 27, 1995, s. 619–627.

<sup>26</sup> D.M. Bryćko, *The Irenic Calvinism of Daniel Kalaj (d. 1681). A Study in the History and Theology of the Polish-Lithuanian Reformation*, Göttingen 2012.

<sup>27</sup> R. Goczół, *Ogólne założenia ireniczne Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 5, 1972, s. 107.

w latach 1544–1552 autorstwa Cornela Zwierleina<sup>28</sup>. Zdaniem autora, ireniczna postawa polskiego reformatora została ukształtowana w toku adaptowania przezeń metod hermeneutyki biblijnej Erazma z Rotterdamu, bezpośrednio wpływających na kształtowanie się dyskursu polemicznego zarówno samego Erazma, jak i jego entuzjastów. Istotne jest zatem, iż Zwierlein nie tylko uniknął w swoim opisie anachronicznych kategorii ekumenizmu oraz tolerancji, które zdominowały myślenie o historycznych próbach rekoncylacji chrześcijaństwa, ale również w systematycznym oglądzie trafnie, choć tylko ogólnie wskazał na podstawowe wyznaczniki metodyczne omawianego problemu.

Konkluzje Zwierleina dobrze ilustrują nieco inną charakterystyczną cechę współczesnych studiów nad zagadnieniem wczesnonowożytnego irenizmu. Bywa on bowiem postrzegany jako jeden z wariantów dziedzictwa myśli Erazma, co samo w sobie zawiera istotne ograniczenia odnośnie do merytorycznej zawartości omawianego zjawiska (zarówno irenizmu, jak i erazmianizmu), a także może pociągać za sobą poważne nieścisłości pojęciowe. Przykładem rezultatów takiego pomieszczenia pojęć we współczesnym dyskursie naukowym jest, by ograniczyć się do zagadnień z historii rodziwej reformacji, omówiony przez Paula Wrzecionko problem, jak powiada autor, ekumenicznego programu polskich protestantów, wyrażonego m.in. w ugodzie sandomierskiej jako akcie religijnej tolerancji, która za pośrednictwem doświadczeń Jana Łaskiego mł. sięga swoimi początkami do irenicznej postawy Erazma<sup>29</sup>. Wprawdzie nie kwestionuje się tak zarysowanych zależności, jednak przez wymieszanie opisujących je pojęć każde z nich pozabawia się na dobrą sprawę jakiegokolwiek funkcjonalności dyskursywnej. Mimo że dysponujemy, również w języku polskim, licznymi opracowaniami na temat referowanej tu problematyki, to wciąż brak wyczerpującego studium z zakresu historii pojęć (*Begriffsgeschichte*), w którym podjęto by się uporządkowania i oceny historyczno-społecznych konceptów. W szanowanym niemieckim leksykonie pod redakcją Reinharta Kosellecka *Ge-*

---

<sup>28</sup> C.A. Zwierlein, *Der reformierte Erasmianer a Lasco und die Herausbildung seiner Abendmahlslehre 1544–1552*, [w:] *Johannes a Lasco (1499–1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator*, red. Ch. Ströhm, Tübingen 2000, s. 35–99 (o irenizmie *ibidem*, s. 50–57).

<sup>29</sup> P. Wrzecionko, *Das ökumenische Programm der Union von Sandomierz des Bartholomeus Bythner und des Daniel Kalaj*, „Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde” 30, 1987, s. 26–41.



*schichtliche Grundbegriffe* [Podstawowe pojęcia historii] nie znajdziemy bowiem osobnego hasła dotyczącego irenizmu. Obfite uwagi na temat tego ostatniego znalazły się wprawdzie w leksykonie, ale, co wysoce znamienne, pod hasłem *Tolerancja*<sup>30</sup>. Tradycyjne encyklopedyczne opracowania na temat irenizmu, autorstwa Wilhelma Holtmanna i Mariana Ciszewskiego, z oczywistych powodów nie czynią zadość historyczno-pojęciowemu rozpoznaniu<sup>31</sup>. Tę lukę we współczesnych pracach częściowo wypełnia wydana niespełna dekadę temu książka Hansa-Joachima Müllera<sup>32</sup>. Przedmiotowo dotyczy ona jednak toruńskiego *Colloquium charitativum* z 1645 roku, a jej rozdział poświęcony historii pojęcia irenizmu pomyślany i opracowany został w perspektywie najważniejszych precedensów określających podstawy orientacji irenicznej, przez co nie obejmuje całej, także źródłowo, problematyki składającej się na to zagadnienie. Pomimo tego zaproponowana przez Jørgensena anachroniczna wykładnia przyjęła się w literaturze sekundarnej, skoro ireniczne motywacje *Colloquium charitativum* wciąż omawiane są w perspektywie ekumenicznej lub w najlepszym razie pod kątem tolerancji wyznaniowej, na dodatek często traktowanej względem irenizmu synonimicznie<sup>33</sup>. W rezultacie pojęcie irenizmu, któremu wciąż brak wyczerpującego omówienia z punktu widzenia *Begriffsgeschichte*, we współczesnym dyskursie humanistyki i teologii jest nader często rozumia-

<sup>30</sup> K. Schreiner, G. Besier, *Toleranz*, [w:] *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, red. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, t. 6, Stuttgart 1990, s. 445–605.

<sup>31</sup> W. Holtmann, *Irenik*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, t. 16: *Idealismus – Jesus Christus IV*, red. G. Müller, Berlin 1987, s. 268–273; M. Ciszewski, *Irenizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 7: *Ignoratio elenchi – Jędrzejów*, Lublin 1997, s. 452–455; idem, *Irenizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5: *Ir-Ko*, Lublin 2004, s. 10–14. Zob. również A.H. Swinne, *Bibliographia Irenica 1500–1970. Internationale Bibliographie zur Friedenswissenschaft, kirchliche und politische Einigungs- und Friedensbestrebung, Oekumene und Völkerverständigung*, Hildesheim 1977.

<sup>32</sup> H.-J. Müller, *Irenik. Versuch einer Begriffsgeschichte*, [w:] idem, *Irenik als Kommunikationsreform. Das Colloquium Charitativum von Thorn 1645*, Göttingen 2004, s. 35–58. Tam również przegląd literatury sekundarnej na temat irenizmu.

<sup>33</sup> Zob. P.H. Wojciechowski, *II „Colloquium charitativum” di Torun del 1645*, Pelplin 2000, s. 36–37; E. Piszcz, *Colloquium Charitativum w Toruniu A.D. 1645. Geneza i przebieg*, Toruń 1995, s. 34–38; *Colloquium Charitativum Secundum. Materiały konferencji międzynarodowej zorganizowanej w Toruniu 13–15 października 1995 r. w 350 rocznicę Rozmowy Braterskiej*, red. K. Maliszewski, Toruń 1996 [tutaj przede wszystkim artykuły K. Maliszewskiego, Z. Trandy, M. Czajkowskiego, A. Nossola].

ne w sposób tyleż opatrny, co względem ekumenizmu i tolerancji nawet synonimiczny, mimo że pomiędzy tymi pojęciami, przede wszystkim pomiędzy irenizmem i ekumenizmem zachodzą poważne różnice.

U progu nowożytności każde z tych pojęć miało charakterystyczny dla siebie zakres znaczeń, który niekiedy bywał rozłączny w stosunku do zakresów pozostałych pojęć; sam irenizm w XVI stuleciu dysponował z kolei funkcjonalnie analogicznymi precedensami pojęciowymi: pokój (*pax*) i zgoda (*concordia*), którymi, zamiast współczesnymi pojęciami ekumenizmu i tolerancji, posługiwali się ówcześni autorzy zainteresowani irenicznym pojednaniem chrześcijaństwa. Ponadto w źródłach z XVI wieku nie odnajdziemy leksykalnie wyodrębnionego pojęcia irenizmu, zarówno w znaczeniu religijno-politycznego programu rekonyliacji (aspekt społeczny), jak i rodzaju teologii zorientowanej bardziej ekspozycyjnie niż apologetycznie (aspekt metodyczny). Jego leksykalne określenia (*eirenicum*, *irenicum*) pojawiają się bowiem z końcem tego stulecia, a ich właściwy rozwój przypada dopiero na wiek XVII. Pomimo że pojęcie *irenicum* jest nieco późniejsze, mówienie o irenizmie także w kontekście autorów z drugiej połowy XVI wieku i wcześniejszych uzasadnione będzie z tym jednakowoż zastrzeżeniem, iż rozpoznane powinny zostać wspomniane wyżej pojęciowe ekwiwalenty, jak *pax* i *concordia*, wraz ze specyficznymi dla nich funkcjami. Wobec tego równie mylące, a już z pewnością konceptualnie nieprecyzyjne są dzieje tzw. tolerancji wyznaniowej przedstawione przez autorów polskich<sup>34</sup> i zagranicznych<sup>35</sup>. Jeśli bowiem w XVI i XVII

<sup>34</sup> Z. Ogonowski, *Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1958; P. Skwarczyński, *Tolerancja w Rzeczypospolitej między 1572–1632; Przegląd przepisów tolerancyjnych przed reformacją oraz w epoce reformacyjnej*, [w:] i d e m, *Szkice z dziejów reformacji w Europie środkowo-wschodniej*, Londyn 1967, s. 13–30, 85–116; T. Wojaś, *Uwagi o tolerancji w Polsce na tle polemiki wyznaniowej w XVI wieku*, [w:] *Wkład protestantyzmu do kultury polskiej. Z zagadnień protestantyzmu w Polsce*, red. T. Wojaś, Warszawa 1970, s. 44–90; M. Kosman, *Protestanci i kontrreformacja. Z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, Wrocław 1978; J. Tańbier, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII wieku*, Warszawa 1967; i d e m, *Dzieje polskiej tolerancji*, Warszawa 1973; i d e m, *Tradycje tolerancji religijnej w Polsce*, Warszawa 1980; J. Dzięgielewski, *O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*, Warszawa 1986.

<sup>35</sup> J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, przeł. L. i H. Kühn, t. 1–2, Warszawa 1964; J. Brenger, *Tolerancja religijna w Europie w czasach nowożytnych (XV–XVIII wiek)*, przeł. M. Forczyk, przedmowa M. Serwański, Poznań 2002; M. G. Müller, *Protestancka konfesjonalizacja w miastach Prus Królewskich a praktyka tolerancji religijnej*

wieku posługiwano się, również w kontekście kontrowersji wyznaniowych, pojęciem tolerancji, to oznaczało ono coś zgoła odmiennego od dzisiejszego jej znaczenia, co sygnalizował już Edward Schillebeeckx<sup>36</sup>. Szczegółowe analizy Kosellecka, a ostatnio również Istvána Bejczy i Astrid Dröse nie pozostawiają wątpliwości, że pojęcie *tolerantia*, które odnajdujemy np. u Erazma, Lutra i innych autorów XVI-wiecznych pod względem funkcjonalnym wciąż mieściło się w semantyce klasyczno-średniowiecznej, przewartościowanej dopiero przez filozofię Oświecenia, która wprawdzie przyczyniła się do spopularyzowania tolerancji jako zagadnienia samodzielnego, ale zarazem zdeterminowała jego pojmowanie na własną już modłę<sup>37</sup>. W Polsce na te niecisłości i wynikające z nich nieporozumienia bodaj jako jedyny stanowczo zwracał uwagę Janusz Maciuszko, kwestionując miarodajność i adekwatność tradycyjnie rozumianego, a więc tego określonego przez Oświecenie, pojęcia tolerancji w odniesieniu do sytuacji wyznaniowej w pierwszej Rzeczypospolitej<sup>38</sup>.

Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że dotychczasowe studia na temat tolerancji religijnej i politycznej w XVI i XVII stuleciu dyskutują ów

---

w *Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, przeł. J. Serwański, [w:] i d e m, *Zrozumieć polską historię*, Poznań 2012, s. 109–132; P.W. Knoll, *Religious Toleration in Sixteenth-Century Poland. Political Realities and Social Constraints*, [w:] *Diversity and Dissent. Negotiating Religious Difference in Central Europe 1500–1800*, red. H. Louthan, G.B. Cohen, F.A.J. Szabo, New York 2011, s. 30–52.

<sup>36</sup> E. Schillebeeckx, *Teologiczne podstawy tolerancji*, przeł. M. Tarnowska, „Znak” 45, 1993, nr 6 (457), s. 10–11.

<sup>37</sup> R. Koselleck, *Oświecenie i granice jego tolerancji*, [w:] i d e m, *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, przeł. J. Merecki, W. Kunicki, Warszawa 2009, s. 367–391; I. Bejczy, *Tolerantia. A Medieval Concept*, „Journal of the History of Ideas” 58, 1997, nr 3, s. 365–384; A. Dröse, *Lichtblicke in einer „finstern Zeit”. Aspekte des Toleranzdenkens im Mittelalter*, [w:] *European Ideas on Tolerance*, red. G. Naschert, M. Rebes, Kraków 2009, s. 33–44.

<sup>38</sup> „Należy postawić pytanie o adekwatność pojęcia «tolerancja» do sytuacji protestantyzmu w Rzeczypospolitej XVI w. Czasownik «tolerare» słownikowo znaczy: znosić, cierpieć, wytrzymać; rzeczownik «tolerantia» – znoszenie. Stosowanie tych słów bądź polskich odpowiedników, głównie staropolskiego oddania «tolerare» przez «cierpieć», zakłada stan niemożności, trudności rozwiązania problemu, rezygnację i zwątpienie w efekty działania, niejako «skazanie» na jakąś określoną sytuację, a w każdym razie nie oznacza akceptacji czy poparcia” – J.T. Maciuszko, *Konfederacja warszawska 1573 roku. Geneza, pierwsze lata obowiązywania*, Warszawa 1984, s. 34–35. Analogiczne znaczenia notują późnośredniowieczne słowniki łacińsko-niemieckie: ‘tragen’, ‘lyden’, ‘lassen’, ‘fürgen’, ‘zuolassen’, ‘geduldig tragung / lydung’. Zob. A. Dröse, *Lichtblicke in einer „finstern Zeit”...*, s. 37.

problem raczej w perspektywie oświeceniowej niż typowej dla – znacząco przecież pod tym względem odmiennego – okresu wczesnonowożytnego. Dla przykładu jeden z najbardziej opiniotwórczych w Polsce badaczy tego zagadnienia, a zarazem znawca filozofii Locke’a, Zbigniew Ogonowski, w swoich semantyczno-historycznych rozważaniach nad pojęciem tolerancji w XVI i XVII wieku tłumaczył ją w kategoriach jednoznacznie oświeceniowych – jako wolność w sprawach religijno-politycznych<sup>39</sup>. Taką wykładnię od Ogonowskiego właśnie przejął Lech Szczucki, referując wypowiedzi radykalnych teologów reformacyjnych<sup>40</sup>, a za Szczuckim z kolei posłużył się nią m.in. jego uczeń, wspomniany wcześniej Bryćko w swej monografii o Kałaju. W rezultacie również znaczenie tolerancji – pojmowanej błędnie jako dziedzictwo dopiero polemik reformacyjnych – dla autorów z XVI i XVII stulecia bywa mocno przeceniane, czego przykładem są liczne prace dotyczące Erazma, w których problem tolerancji urasta do jednej z centralnych kategorii określających specyfikę myśli niderlandzkiego uczonego<sup>41</sup>. Nie trzeba dodawać, iż taka ocena wynika zasadniczo z anachronicznego adaptowania oświeceniowego rozumienia tolerancji w miejsce jej dużo skromniejszego i odmiennego merytorycznego znaczenia, jakie funkcjonowało w XVI i XVII wieku.

Łaciński rzeczownik *tolerantia* wraz ze swoimi morfologicznymi i leksykalnymi wariantami oznaczał pierwotnie i etymologicznie zarówno wewnętrzną, tj. osobistą, jak i polityczną zdolność do ‘znoszenia’ świa-

<sup>39</sup> Z. Ogonowski, *Różne sensory terminu „tolerancja”. Rozważania semantyczno-historyczne*, [w:] i d e m, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, wyd. 2 rozszerz., Warszawa 1999, s. 160–167; i d e m, *Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku...*, s. 10–11.

<sup>40</sup> L. Szczucki, *Heterodoksja XVI wieku wobec problemu tolerancji religijnej*, [w:] i d e m, *Nonkonformiści religijni XVI i XVII wieku. Studia i szkice*, Warszawa 1993, s. 9–10.

<sup>41</sup> R.H. Murray, *Erasmus and Luther. Their Attitude to Toleration*, London 1920; W.K. Ferguson, *The Attitude of Erasmus towards Toleration*, [w:] i d e m, *Renaissance Studies*, wyd. 2, New York 1970, s. 75–81; J. Lecler, *Historia tolerancji...*, t. 1, s. 140–157; G. Marcel, *Erazm i dialogiczny humanizm*, [w:] i d e m, *Mądrość i poczucie sacrum*, przeł. K. Chodacki, P. Chołda, Kraków 2011, s. 75–89; M.P. Gilmore, *Les limites de la tolerance dans l'oeuvre politique d'Erasmus*, [w:] *Colloquia Erasmianna Turonensia*, red. J.-C. Margolin, t. 2, Paris 1972, s. 713–736; K.H. Oelrich, *Zum Toleranzbegriff des späten Erasmus von Rotterdam*, [w:] *Festgabe für Ernst Walter Zeeden. Zum 60. Geburtstag am 14. Mai 1976*, red. H. Rabe, H. Molitor, H.-Ch. Rublack, Münster 1976, s. 248–259; M. Hoffmann, *Erasmus and Religious Toleration*, „Erasmus of Rotterdam Society Yearbook” 2 (1982), s. 80–106.

topoglądowych przeciwności, nie zaś zewnętrzną postawę akceptacji dla politycznych i wyznaniowych outsiderów. Wobec tego pojęcie *tolerantia* w swoim przedświeceniowym znaczeniu było dalekie od przyjętego dziś intuicyjnie i bezrefleksyjnie za XVIII stuleciem przekonania, że tolerancja zakłada wolność przekonań religijnych i politycznych, a w rezultacie również pokojowe współistnienie ich odmiennych postaci. *Tolerantia* oznaczała raczej, jak zauważyli Schillebeeckx i Bejczy, „wybór mniejszego zła”<sup>42</sup> lub pełne rezygnacji i zwątpienia „skazanie na określoną sytuację”, jak proponował Maciuszko<sup>43</sup>, czy zwyczajnie „znoszenie cierpienia”, na co zwracała uwagę Dröse<sup>44</sup>. Przedświeceniowy sens *tolerantia* wskazywał zatem na jednoznacznie negatywne konsekwencje różnorodności, a więc radzenie sobie ze zjawiskami, które nie mogą zostać zaakceptowane. W swoim sensie pierwotnym, a typowym jeszcze dla intelektualistów w wieku XVI i XVII, *tolerantia* nie była postacią politycznego oportunistu lub prymitywnego indyferentyzmu w stosunku do prawdy<sup>45</sup> ani tym bardziej nie oznaczała, jak się najczęściej sądzi, awersji do szowinistycznego odrzucania obcych sobie poglądów. Tego rodzaju niechęć była typowa wyłącznie dla pojęć pokoju (*pax*) i zgody (*concordia*), jako konceptów o znaczeniach dużo szerszych, a przede wszystkim od tolerancji odmiennych. Na prawie sugestywnego, a dla omawianego okresu historii także relewantnego przykładu, warto dodać, że Erazm nigdy nie posługiwał się pojęciem *tolerantia* na oznaczenie tego, co dziś chętnie nazywa się tolerancją we wczesnej nowożytności. Temu bowiem służyły wyłącznie terminy *pax* oraz *concordia*. Wobec powyższego *tolerantia* jako szczególny sposób postępowania z istotnymi i niezbywalnymi różnicami polityczno-wyznaniowymi pozostaje jednak pojęciem o znaczeniu fundamentalnym dla pełnego rozumienia irenizmu, skoro wskazuje na jego nieredukowalne ograniczenia, a zarazem czyni z irenizmu możliwy do zrealizowania program polityczny.

<sup>42</sup> E. Schillebeeckx, *Teologiczne podstawy tolerancji...*, s. 11; I. Bejczy, *Tolerantia...*, s. 376.

<sup>43</sup> J.T. Maciuszko, *Konfederacja warszawska 1573 roku...*, s. 34. Por. również T. Wojak, *Kilka słów o tolerancji i ekumenii*, [w:] *Nauka – Kościół – ekumenizm. Studia ofiarowane księdzu Bogdanowi Trandzie*, red. K. Karski, Warszawa 1994, s. 64. Wprawdzie Wojak sięga po leksykalne znaczenia łacińskiego rzeczownika *tolerantia* (‘coś znosić, cierpieć, godzić się na istnienie czegoś’), to w toku dalszych jego wywodów pojęcie to funkcjonuje jednak jako synonim wolności.

<sup>44</sup> A. Dröse, *Lichtblicke in einer „finstern Zeit”...*, s. 36.

<sup>45</sup> Por. R. Mc Brown, *Rewolucja ekumeniczna...*, s. 238–239.

Wszystkie te subtelności znaczeniowe składające się na kluczowe pojęcia ekumenii (o *κοιμμένη*), tolerancji (*tolerantia*) oraz irenizmu (*irenicum*) dowodzą, iż dopóki dzisiejsze teologiczne i pozostające pod wpływem ich nomenklatury historyczne studia nad próbami rekoncylacji chrześcijaństwa wczesnonowożytnego nie zaczną brać pod uwagę problematyczności znaczeń i funkcji samych pojęć, jakimi owe dążenia są wyrażane w językach charakterystycznych dla czasu ich użycia i w typowym dla nich zwyczaju, dopóty grzęznąć będziemy w anachronicznych nieściśłościach pojęciowych.

Ta konceptualna drzemka, by nie powiedzieć zwyczajne niedbalstwo naukowe, nie jest przypadłością typową wyłącznie dla studiów nad reformacją, choć ta ostatnia, z racji bogactwa swoich uwarunkowań i motywacji, jest bodaj najbardziej podatna na ideologizacyjne zniekształcenia. Możliwe próby wyjścia z takiego poznawczego impasu łączą się wszakże z szeregiem metodycznych pułapek. W pierwszym rzędzie nie chodzi tutaj o historię pojęć w znaczeniu językoznawczej onomazjologii lub semazjologii, która, jak sądzę, pod względem poznawczym daje równie mało korzyści, co tradycyjna historia wydarzeniowa, skoro językowi przypisuje właściwości wyłącznie receptywne, tj. rejestrujące to, co znajduje się poza nim. Mało zadowalająca jest również historia idei, w której pojęcia wprawdzie miały charakter nie tyle receptywny, co nade wszystko produktywny, ale pojmowane były jako wartość samoistna, która bez szkody może obchodzić się bez polityczno-społecznego zapośredniczenia. Tym bardziej nie chodzi również o ścisłe i uniwersalne definiowanie pojęć i ich katalogowanie, a w konsekwencji traktowanie ich jako gotowych narzędzi służących poznaniu interesujących nas zagadnień. Zakładając bowiem, że taki katalog byłby w ogóle nie tylko możliwy, ale przede wszystkim operacyjnie użyteczny przy badaniu historii intelektualnej, należałoby również przyjąć, że ideał języka jednoznacznych i transparentnych pojęć da się w ogóle zrealizować, z czym nie poradziła sobie przecież nawet logika matematyczna<sup>46</sup>.

Dla przykładu – takie pojęcie jak *irenicum* dostarcza nam znacznie więcej informacji niż tylko, skądinąd skromne ilościowo, znaczenia leksykalne. Odnosi się ono bowiem do określonych systemów filozoficznych i teologicznych, a siłą rzeczy do dogmatów religijnych oraz programów

---

<sup>46</sup> Zob. H.-G. Gadamer, *Historia pojęć jako filozofia*, przeł. K. Michalski, [w:] idem, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wybór, oprac. i wstęp K. Michalski, Warszawa 1979, s. 92.

politycznych i społecznych, by nie wspomnieć o konkretnych uwarunkowaniach historycznych. W konsekwencji pełniejsze rozumienie tego, co *irenicum* oznaczało np. w XVII wieku wymaga perspektywy, która przekraczając rzekomą samowystarczalność wymiarów językowych, ideowych oraz zdarzeniowych, korzysta z doświadczeń każdego z nich. Innymi słowy, *irenicum* jako pojęcie receptywno-produktywne nie powinno być sprowadzane wyłącznie do roli epifenomenu rzeczywistości, jej wtórnego elementu. Zarazem wycinek samej rzeczywistości historycznej, jaką *irenicum* opisuje, nie wyczerpuje się w swojej postaci językowej<sup>47</sup>. Gdy chodzi o takie różniczenia, a wynikają one z samej praktyki myślenia o relacji pomiędzy pojęciami a rzeczywistością, ich podstawową wadą jest zastępowanie jednego drugim, podczas gdy namysł nad historią pojęć winien uwzględniać to, jak rzeczywistość kształtuje język oraz jak język wpływa na rozumienie rzeczywistości. Dlatego też historia pojęć, jak stwierdza Koselleck,

[...] pyta zarówno o to, jakie doświadczenia lub stany rzeczy zostają wyrażone w pojęciu, jak i o to, jak te doświadczenia lub stany rzeczy są pojmowane. [...] Historia pojęć pyta przede wszystkim o to, kiedy, gdzie, przez kogo, dla kogo i jak zostają pojęte określone intencje lub stany rzeczy. Historia pojęć pyta zawsze o jednorazowe wyzwania; odpowiedzi na nie zostają językowo skondensowane w konkretnym użyciu słów<sup>48</sup>.

Rzeczowe korekty wcześniejszych ustaleń, czy szerzej – korzyści poznawcze, które można osiągnąć dzięki takiemu ujmowaniu problemów z historii teologii, spróbuję zilustrować na przykładzie zaczerpniętym z historiografii dotyczącej tożsamości wyznaniowej Erazma. Jeszcze przed II wojną światową, niezależnie od siebie i wychodząc od nieco odmiennych przesłanek, Joseph Lortz i Augustin Renaudet zaproponowali dwie równie heterodoksyjne interpretacje teologii Erazma – jako adogmatycznego wariantu chrześcijaństwa<sup>49</sup> oraz dyskretnej inicjacji modernizmu chrześcijańskiego z jego laicyzacją moralności i krytyką dogmatów<sup>50</sup>. Nie wnikając w szczegóły argumentacji, a nade wszystko w filozoficzne i historyczne

<sup>47</sup> Zob. R. Koselleck, *Historia pojęć i pojęcia historii*, [w:] i d e m, *Dzieje pojęć...*, s. 62, 72–73; H.-G. Gadamer, *Historia pojęć jako filozofia...*, s. 92–93.

<sup>48</sup> R. Koselleck, *Hasło: Historia pojęć*, [w:] i d e m, *Dzieje pojęć...*, s. 103–104.

<sup>49</sup> J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, t. 1, Freiburg im Breisgau 1939, s. 127–138.

<sup>50</sup> A. Renaudet, *Études érasmienne (1521–1529)*, Paris 1939, s. 122–189.

motywacje wykładni Renaudeta, wystarczy jedynie stwierdzić, iż przyczyną negatywnej oceny wystawionej przez niego i przez Lortza ortodoksyjności Erazma było nie zawsze u tego ostatniego jasne pojęcie dogmatu, a dokładniej, zupełnie przeoczone przez Lortza i Renaudeta semantyczno-historyczne zróżnicowanie tego pojęcia. W rezultacie następne pokolenia badaczy tego zagadnienia, w polskojęzycznej literaturze aprobatorywnie omawianego w latach sześćdziesiątych przez Leszka Kołakowskiego<sup>51</sup>, skłaniały się często ku relatywizującej i heterodoksyjnej ocenie myśli religijnej niderlandzkiego uczonego<sup>52</sup>. Rzeczową dyskusję ze stawianymi Erazmowi zarzutami umożliwiły dopiero prace Cornelii de Vogel<sup>53</sup>, Huberta Filsera<sup>54</sup>, a nade wszystko Petera Waltera, który wydobywając intelektualny wysiłek Erazma i kilku innych humanistów w konfrontacji z wielowyznaniową rzeczywistością początków XVI wieku, pokazał, jak na przestrzeni kilkunastu zaledwie lat pojęcie *dogma* zmieniało i wzbogacało swoje pierwotne znaczenia<sup>55</sup>. I choć trudno dziś oczekiwać, by ustalenia Waltera dały pozytywną i ostateczną odpowiedź w toczącej się od XVI wieku debacie na temat ortodoksyjności poglądów Erazma, to z pewnością dostarczają one argumentów dużo skuteczniejszych niż te, które przeszło pół wieku temu przedstawił Luis Bouyer w odpowiedzi na wspomniane tezy Renaudeta<sup>56</sup>. O ile bowiem francuski teolog katolicki, m.in. z punktu widzenia historii idei, zarzucał temu ostatniemu zarówno manipulowanie tekstami Erazma,

<sup>51</sup> L. Kołakowski, *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, Warszawa 1962, s. 113–118; idem, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, Warszawa 1965, s. 100–103; idem, *Erazm i jego Bóg*, [w:] Desiderius Erasmus Roterodamus, *Podręcznik żołnierza chrystusowego nauk zbawiennych pełny*, przeł. oraz wstępem i przyp. opatrzył J. Domański, przedm. L. Kołakowski, Warszawa 1965, s. VII–XVIII.

<sup>52</sup> Zob. B. Mansfield, *Erasmus in the Twentieth Century...*

<sup>53</sup> C.J. de Vogel, *Erasmus and Church Dogma*, [w:] *Scrinium Erasmianum*, red. J. Coppins, t. 2, Leiden 1969, s. 101–132.

<sup>54</sup> H. Filser, *Dogma, Dogmen, Dogmatik. Eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theologischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung*, München 2001.

<sup>55</sup> P. Walter, *Humanistische Einflüsse auf die Entstehung der Dogmatik? Ein Beitrag zur Vorgeschichte einer theologischen Disziplin*, [w:] *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. Festschrift für Bischof Walter Kasper*, red. E. Schockenhoff, Mainz 1993, s. 50–68.

<sup>56</sup> L. Bouyer, *Erasmus and the Humanist Experiment*, przeł. F.X. Murphy, London 1959, s. 137–151.



jak i przydawanie im anachronicznej etykiety (*Le modernisme érasmien*)<sup>57</sup>, to Walter odchodząc od apologetycznego tonu, dzięki analizie pojęcia dogmatu dokładnie pokazał ograniczony zakres, w którym możliwe jest mówienie o adogmatycznej koncepcji chrześcijaństwa u niderlandzkiego uczonego. Historyczno-pojęciowe ustalenia Waltera niczym w zwierciadle skupiają w sobie nie tylko konsekwencje partykularyzacji wyznaniowej w spetryfikowanym natychmiast języku, ale nade wszystko sposoby, dzięki którym ten sam język stawał się formą aktualnego rozumienia zróżnicowanej wyznaniowo rzeczywistości. Sproblematyzowanie zagadnień na poziomie pojęciowym nie gwarantuje zatem znalezienia ostatecznej i satysfakcjonującej odpowiedzi – skądinąd trudno oczekiwać czegoś takiego od języka – pozwala jednak z pewnością uchwycić intelektualną dynamikę historii, w której śledzi się ruch myśli poszukującej adekwatnych dla siebie pojęć.

## Doktryny teologiczne protestantyzmu

Podstawowe, a wychodzące z dowartościowania historycznych źródeł procedury badawcze teologii ekumenicznej, takie jak metoda porównawcza i kontekstowa oraz leżący u ich podstaw dialog międzywyznaniowy<sup>58</sup>, pozwoliły wydobyć wiele zagadnień teologicznych, które w dotychczasowych studiach nad reformacją protestancką tematycznie ustępowały miejscem analizie faktograficznej, na ogół unikającej bliższego sproblematyzowania rzeczowej, czy ściślej, doktrynalnej zawartości opisywanych zagadnień. Ponadto, dzięki owym metodom, a nade wszystko za sprawą dowartościowania eksplikacyjno-ekspozycyjnej funkcji dyskursu naukowego w miejsce apologetycznego szowinizmu współczesna teologia ekumeniczna w znacz-

<sup>57</sup> „Whether we like it or not, the term «modernism» which M. Renaudet employs has in recent history of ideas acquired a special significance which makes it dangerous to use as he does” [„Czy się nam to podoba, czy nie, pojęcie modernizmu, jakim posługuje się Pan Renaudet, zyskało w najnowszej historii idei szczególne znaczenie, które sprawia, iż niebezpieczne jest posługiwanie się nim w taki sposób, w jaki używa go Renaudet” – przeł. J. Koryl] – *ibidem*, s. 138.

<sup>58</sup> Zob. K. Pathil, *Models in Ecumenical Dialogue. A Study of the Methodological Development in the Commission on “Faith and Order” of the World Council of Churches*, Bangalore 1981.

nym stopniu stała się swoistym katalizatorem ponownego rozwoju badań naukowych nad teologią protestancką okresu wczesnonowożytnego. Należy przy tym zwrócić uwagę, iż jakkolwiek konstytutywne dla powojennego ruchu ekumenicznego dokumenty, z dekretem *Unitatis redintegratio* na czele, z oczywistych powodów pozytywnie oddziaływały na intensyfikację studiów nad doktrynami teologicznymi również wczesnonowożytnych reformatorów chrześcijaństwa, to funkcjonalnie, przynajmniej w pierwszych latach, wyniki owych badań nie wykraczały poza rozpoznanie koniecznych precedensów współczesnego ekumenizmu. Dość powiedzieć, że konkretne nazwiska historycznych postaci albo dokumenty, takie jak katechizmy lub teksty XVI-wiecznych konfesji, w oficjalnych materiałach pojawiały się sporadycznie. Przedmiotem zainteresowania tych ostatnich były bowiem w pierwszym rzędzie aktualne problemy dzielące poszczególne denominacje chrześcijaństwa, również te, na które wpływ miały historyczne zasłóści, np. kwestia aktualności ekskomuniki Lutra czy szerzej – skorygowanie negatywnego, a dla dialogu ekumenicznego wysoce problematycznego obrazu Lutra w historiografii katolickiej. Gdy natomiast sięgano już po teksty reformatorów, to wyłącznie dla adekwatniejszego zrozumienia różniących się dziś stanowisk.

Decydującym impulsem do pewnego usamodzielnienia się badań nad teologią wczesnonowożytną okazały się dwie późniejsze oficjalne wypowiedzi – ogłoszone w roku 1980 wspólne katolicko-luterańskie stanowisko *Wszyscy pod jednym Chrystusem* na temat zawartości doktrynalnej Konfesji Augsburskiej<sup>59</sup> oraz przede wszystkim późniejszy o trzy lata i podpisany przez tę samą Wspólną Komisję dokument *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*<sup>60</sup>. Treść drugiego z tych dokumentów, z czasem również jako temat osobnych opracowań<sup>61</sup>, nie tylko ostatecznie legitymizowała luteranizm jako już pozytywny, nie zaś, jak przez wiele stuleci, wyłącz-

<sup>59</sup> *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Stanowisko Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterańskiej wobec Konfesji Augsburskiej (1980)*, przeł. S.C. Napiórkowski, [w:] *Blżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1865–2000*, red., wpraw. i przekład K. Karski, S.C. Napiórkowski, Lublin 2003, s. 229–236.

<sup>60</sup> *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa. Słowo Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterańskiej z okazji 500-lecia urodzin Marcina Lutra (1983)*, przeł. S.C. Napiórkowski, [w:] *Blżej wspólnoty...*, s. 273–281.

<sup>61</sup> A. Szałajko, *Rzymskokatolicki a ewangelicki obraz Marcina Lutra. Ekumeniczne znaczenie katolicko-luterańskiego dokumentu Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa (1983)*, Kraków 2013.

nie polemiczny temat teologii katolickiej, ale również czyniła z dorobku teologicznego Lutra nad wyraz atrakcyjny i zarazem konieczny obiekt studiów. W rezultacie, na przestrzeni ostatnich trzech dekad, jakie minęły od opublikowania tego materiału, którego beneficjentami jest sam dialog międzywyznaniowy oraz interesujący nas tutaj stan wiedzy o teologicznym aspekcie protestantyzmu, mamy do czynienia z kompletnym i wiążącym na następne dziesięciolecia ustabilizowaniem się zjawiska sygnalizowanego na wstępie niniejszej pracy – kierunku teologicznego w badaniach przemian chrześcijaństwa wczesnonowożytnego, który z pomocą ekumenicznego instrumentarium pojęciowo-metodycznego dyskutuje przedmiotową i materialną treść doktryn reformacyjnych.

Niezwykle istotnym elementem tego zjawiska, również w perspektywie akademickiej, sygnalizowanym ponadto otwarciem na poziomie najwyższych instancji – papieskiej oraz Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-Luterańskiej, jest stanowcza dyrektywa uzyskania w badaniach teologicznych właściwego, czyli pozbawionego uprzedzeń oraz dawnych zniekształceń i wypaczeń obrazu protestantyzmu, a Lutra w szczególności<sup>62</sup>. Ponadto, co dla naukowego rozpoznania teologii protestanckiej jest tym ważniejsze, ów zniekształcony i spaczony obraz zdaniem sygnatariuszy dokumentu *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa* nie ogranicza się wyłącznie do negatywnego obrazu Lutra znanego z historiografii katolickiej, ale dotyczy również uproszczeń i zafalszowań, jakim konkretne elementy jego myśli były poddawane w swoim dziejowym rozwoju, także w obrębie luteranizmu<sup>63</sup>. Zawarta w omawianym dokumencie niezwykle trafna

<sup>62</sup> „Chodzi o uzyskanie, poprzez pozbawione uprzedzeń i tylko poszukiwaniem prawdy podyktowane badania, właściwego obrazu Reformatora, jak i całej epoki Reformacji oraz osób, które z nią są związane” – *List Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji pięćsetlecia urodzin Marcina Lutra – 31 października 1983 r.*, [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, red. S. C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 2000, s. 335 [podkreślenie moje – J.K.]. „Tekst ten chciałby wyeksponować pewne istotne zamiary Lutra, ukazać jego sylwetkę w wymiarze ekumenicznym. Chciałby też zwrócić uwagę na zmianę świadomości, która się dokonała dzięki badaniom ewangelickim i katolickim, i w ten sposób przyczynić się do przezwyciężenia często funkcjonującego w przeszłości spaczzonego obrazu Lutra. [...] w związku ze wzrastającą świadomością ekumeniczną toruje sobie drogę pozytywna katolicka ocena Lutra. Obie strony odstępują od przestarzałego, zniekształconego polemicznej natury obrazu Lutra” – *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa...*, s. 273–274 [podkreślenia moje – J.K.].

<sup>63</sup> *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa...*, s. 278.

lista siedmiu takich zniekształceń jest wyzwaniem naukowym rzuconym na dobrą sprawę nie tylko teologii ekumenicznej, ale całej naukowej refleksji nad doktrynalną oceną teologii Lutera, nie wyłączając specyfiki jej oddziaływania. Osobną kwestią pozostaje oczywiście merytoryczna wartość takich opracowań, wynikająca nie tylko z przyjętej metody, ale także i podejmowanego tematu. Wydaje się ona bowiem tym większa w sytuacji, gdy tematem zainteresowania są nie tyle wymienione wyżej historyczne precedensy współczesnego ruchu ekumenicznego, co te zagadnienia protestantyzmu, które w XVI i XVII stuleciu składały się przede wszystkim na teologię dogmatyczną, a więc nie dotyczyły bezpośrednio wyodrębnionego i samodzielnego już wówczas nurtu irenicznego.

Taka charakterystyka widoczna jest wyraźnie w publikowanych w Polsce pracach na temat teologii protestanckiej XVI wieku, w większości mieszczących się w modelu ekumenicznym, który na przestrzeni ostatnich mniej więcej dwudziestu lat, a więc po publikacji dokumentu *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*, w znacznym stopniu przyczynił się w Polsce do zainteresowania nie tyle dziejami reformacji, co stanowiącymi jej właściwą materię doktrynami teologicznymi. Wcześniejsze opracowania bowiem nie tylko miały charakter w przeważającej mierze biograficzny, ale również nie wychodziły poza krąg kilku najważniejszych postaci, takich jak Luter, Kalwin i Zwingli<sup>64</sup>, a w tym wąskim gronie z rzadka dodawano nowe ustalenia<sup>65</sup>. Podobny charakter mają również prace przekrojowe na temat reformacji, skoro dostarczają niewiele ponad rozmaicie zintensyfikowany ilościowo materiał faktograficzny<sup>66</sup>. Zaskakujące jest ponadto, iż w przeciagu

<sup>64</sup> A. Rondthaler, *Doktor Marcin Luter*, przejrzał i poprawił O. Bartel, Warszawa 1960; F. Lau, *Marcin Luter*, przeł. J. Narzyński, Warszawa 1966; J.M. Todd, *Marcin Luter. Studium biograficzne*, przeł. T. Szafrąński, Warszawa 1970; R. Friedenthal, *Marcin Luter. Jego życie i czasy*, przeł. C. Tarnogórski, Warszawa 1992; R. Bainton, *Tak oto stoje. Marcin Luter*, przeł. W. Maj, Katowice 1995; G.R. Potter, *Zwingli*, przeł. T. Szafrąński, Warszawa 1994; B. Cottret, *Kalwin*, przeł. M. Milewska, Warszawa 2000; A.E. McGrath, *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, przeł. J. Wołak, przedmowa i konsultacja hist. W. Kriegseisen, Warszawa 2009.

<sup>65</sup> D. Emme, *Marcin Luter. Młodość i czasy studenckie 1483–1505*, przeł. H. Ulrich, Komorów 2011; i dem, *Marcina Lutera droga do klasztoru*, Komorów 2011.

<sup>66</sup> J.M. Todd, *Reformacja*, przeł. J.S. Łoś, przekład, oprac. i uwagi bibliograficzne T. Szafrąński, Warszawa 1974; V. Green, *Reformacja*, przeł. S. Bartosiak, Warszawa 2000; R. Decot, *Mala historia reformacji w Niemczech*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2007.

ostatnich stu lat z górą nie powstała w Polsce choćby i popularnonaukowa synteza dziejów rodzimej reformacji. Książki Pawła Skwarczyńskiego, Tadeusza Wojaka i Janusza Tazbira, mimo że w porządku chronologicznym obejmują stulecia XVI i XVII, tej luki z pewnością nie wypełniają, skoro bez wyjątku mają one charakter szkicowy, w najlepszym razie analityczny, a nade wszystko ekscerptyczny<sup>67</sup>. O dziejach polskiej reformacji, również syntetycznie, pisano natomiast na zachodzie Europy. Jedną z tego rodzaju prac wydano w Polsce – mianowicie monografię Ambroise Joberta, która wciąż, pomimo pewnych merytorycznych mankamentów, pozostaje jedynym dostępnym u nas podręcznikowym opracowaniem dziejów rodzimej reformacji<sup>68</sup>. Oczekiwanym kryteriów w całości nie spełnia również najnowsza książka na ten temat autorstwa Christoph Schmidta *Possiane na skale. Reformacja w Polsce i na Inflantach*<sup>69</sup>. Wprawdzie Schmidt m.in. skorygował wciąż funkcjonujące w niemieckiej historiografii, wobec braku innych, tezy z przestarzałej i skompromitowanej naukowo książki o reformacji w Polsce Theodora Wotschke z początku zeszłego wieku<sup>70</sup>, to jego studium koncentruje się na społeczno-politycznych implikacjach omawianego problemu, sama zaś teologia polskich protestantów została w znaczny sposób zmarginalizowana. Jeśli bowiem Schmidt porusza kwestie teologiczne, to jedynie w kontekście reakcji, jakie wywołały w kręgach ówczesnej elity politycznej.

Studia na temat doktryn teologicznych mieściły się częściej w ramach opracowań popularyzatorskich niż specjalistycznych, pozbawionych ekumenicznego zapośredniczenia. Nierzadko pomimo popularnej funkcji, jak w wypadku książek Stanisława Piwki o Kalwinie czy Heiko Obermana i Andrzeja Ściegiennego na temat Lutra, te opracowania miały również

<sup>67</sup> P. Skwarczyński, *Reformacja w Europie środkowo-wschodniej*, [w:] i d e m, *Szki-ce z dziejów reformacji...*, s. 33–82; T. Wojak, *Szki-ce z dziejów reformacji z Polsce XVI i XVII w.*, Warszawa 1977; J. Tazbir, *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontr-reformacji*, Warszawa 1987; i d e m, *Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie*, Warszawa 1993.

<sup>68</sup> A. Jobert, *Od Lutra do Mohyły. Polska wobec kryzysu chrześcijaństwa 1517–1648*, przeł. W. Sękowska, przedmowa do wyd. pol. J. Kłoczowski, posłowie Z. Libiszowska, Warszawa 1994.

<sup>69</sup> Ch. Schmidt, *Auf Felsen gesät. Die Reformation in Polen und Livland*, Göttingen 2000.

<sup>70</sup> Th. Wotschke, *Die Geschichte der Reformation in Polen*, Leipzig 1911.

wysoką wartość naukową<sup>71</sup>. Ściegienny ponadto, po opuszczeniu Polski z początkiem lat siedemdziesiątych prowadził, głównie we Francji, niezwykle owocną naukowo działalność, publikując podstawowe dziś monografie na temat doktryn radykalnych teologów z pierwszej połowy XVI stulecia<sup>72</sup> oraz redagując poświęconą im serię studiów *Bibliotheca dissidentium*. W tej ostatniej kilka tomów poświęcono m.in. Fryczowi Modrzewskiemu i polskim antytrynitarzom<sup>73</sup>. Część pomniejszych, głównie analitycznych prac Ściegiennego, składających się jednak na reprezentatywny dla jego zainteresowań i kompetencji wybór, opublikowano niedawno w polskim przekładzie<sup>74</sup>, wypełniając do pewnego stopnia lukę w pracach na temat wciąż mało u nas znanego, może poza Kasparem von Schwenckfeldem<sup>75</sup>, spirytualizmu niemieckiego pierwszych dziesięcioleci XVI wieku. Studia Ściegiennego należą bez wątpienia do najbardziej wartościowych spośród dostępnych w Polsce opracowań z zakresu teologii reformacyjnej. Jednak nie samej tylko teologii – wszak autor, omawiając wzajemne wpływy oraz petryfikacje idei religijnych, w umiejętny sposób, tj. bez posługiwania się naukowymi komunałami, zdołał uchwycić zarówno relacje teologii re-

<sup>71</sup> A. Ściegienny, *Luter*, Warszawa 1967; M. Uglorz, *Marcin Luter. Ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała 1995; H.A. Oberman, *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*, przeł. E. Adamiak, Gdańsk 2004; S. Piwko, *Jan Kalwin. Życie i dzieło*, Warszawa 1995.

<sup>72</sup> A. Séguenny, *Homme charnel homme spirituel. Étude sur la christologie de Caspar Schwenckfeld 1489–1561*, Wiesbaden 1975; idem, *Les Spirituels. Philosophie et religion chez les jeunes humanistes allemands au seizième siècle*, Baden-Baden 2000.

<sup>73</sup> *Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, red. A. Séguenny, współpraca I. Backus, J. Rott, t. 8: *Antitrinitaires polonais 1. Daniel Bieliński, Stanisław Budzyński, Stanisław Taszycki, Wojciech Calissius, Piotr Gonesius, Marcin Krowicki, Andrzej Wójdowski*, red. W. Urban, H. Gmiterek, Z. Pietrzyk, Baden-Baden 1987; t. 13: *Antitrinitaires polonais 2. Szymon Budny (Budneus), Pierre Satorius (l'Ancien), Christian Francken*, red. A. Séguenny, Z. Pietrzyk, J. Wijaczka, A. Matuszewski, Baden-Baden 1991; t. 14: *Antitrinitaires polonais 3. Marcin Czechowicz, Jan Niemojewski, Christoph Ostorodt*, red. H. Gmiterek, Baden-Baden 1992; t. 18: *Andrzej Frycz Modrzewski (Modrevius)*, red. A. Séguenny, W. Urban, Baden-Baden 1997.

<sup>74</sup> A. Séguenny, *W poszukiwaniu prawdziwej wiary. Szkice z historii religii XVI wieku. Humanizm, reformacja, spirytualizm*, Lublin 2009.

<sup>75</sup> G. Wąs, *Kaspar von Schwenckfeld. Myśl i działalność do 1534 roku*, Wrocław 2005. Wydano w Polsce również krytykę Lutra pod adresem Schwenckfelda: M. Luter, *Krótkie wyznanie o świętym sakramencie przeciw marzycielom (koniec września 1544)*, przeł. oraz wpraw. i koment. opatrzył M. Osęka, Warszawa 2007.

formacyjnej z renesansowym humanizmem, jak i te dużo mniej oczywiste związki ze średniowieczną scholastyką. Wylaniający się na marginesie rozważań Ściegiennego o oddziaływaniu idei religijnych niezwykle ważny problem tzw. scholastyki protestanckiej, w ostatnich latach dyskutowany przede wszystkim przez Willema van Asselta<sup>76</sup>, w polskojęzycznej literaturze wciąż znajduje się na dalekich peryferiach zainteresowań badawczych<sup>77</sup>.

Poza obszarem historycznych zainteresowań ruchu ekumenicznego, na marginesie niezależnych od niego prac poświęconych teologii reformacyjnej – również w literaturze obcojęzycznej – znajduje się zagadnienie etyki życia doczesnego. Oprócz kilku publikacji Friedricha Gogartena, Gerhard Ebelinga i Oswalda Bayera, do tej ilościowo niewielkiej grupy należy również opublikowane niedawno, a jedyne dostępne w języku polskim studium Ireny Lichtner<sup>78</sup>. Autorka, uczennica Bayera, umiejętnie i treściwie przedstawiła te elementy teologii Lutra, głównie na podstawie jego komentarza do Księgi Rodzaju, dzięki którym reformator mógł etykę chrześcijańską napełnić afirmacją ludzkich zdolności, pracy, rodziny i seksualności w niespotykanym dotychczas stopniu. Dzięki takiemu rozpoznaniu zagadnienia do tej pory bagatelizowanego możliwe jest nowe spojrzenie na takie elementy teologii ewangelickiej, jak powszechne kapłaństwo, sakramenty, usprawiedliwienie synergizmu w relacji człowieka do Boga, wreszcie rozum czy wolność jako główne cechy rzeczywistości przyrodzonej.

Ważne miejsce, zwłaszcza wobec skromnej ilościowo literatury przedmiotu, zajmuje też zbiór kilkunastu artykułów na temat rozmaitych, acz pozbawionych funkcji ekumenicznej, aspektów doktryny Lutra *Teologia wiary*<sup>79</sup>. Jest on także swoistym podsumowaniem prowadzonych na przestrzeni ostatniego półwiecza przez polskich teologów ewangelickich

<sup>76</sup> W.J. van Asselt, *Protestant Scholasticism. Some Methodological Considerations in the Study of its Development*, „Dutch Review of Church History” 81 (2001), s. 265–274; *Reformation and Scholasticism. An Ecumenical Enterprise*, red. W.J. van Asselt, E. Dekker, Grand Rapids 2001.

<sup>77</sup> Zob. A. Aduszkiewicz, *Pojęcie ontologii w siedemnastowiecznej scholastyce protestanckiej*, [w:] idem, *Od scholastyki do ontologii. Dwa studia*, Warszawa 1995, s. 77–109; S. Huber, *Logika i wiara w sporze Andrzeja Wiszowatego i Gottfrieda Wilhelma Leibniza o Trójcę Świętą*, Warszawa 2005.

<sup>78</sup> I. Lichtner, *Afirmacja życia. Kwestia doczesności w teologii Marcina Lutra*, Dziegielów 2012.

<sup>79</sup> *Teologia wiary. Teologia ks. Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych kościoła luteranckiego*, red. M. Uglorza, Bielsko-Biała 2007.

studiów nad doktryną reformatora z Wittenbergi. Analogiczny tom, bo również składający się z tekstów uprzednio publikowanych, przygotowano na temat teologii Kalwina<sup>80</sup>. Podobny charakter ma inna praca zbiorowa – *Reformatory*; stanowi ona wprowadzenie do moralnych, politycznych i społecznych ramifikacji luteranizmu, nie wyłączając przeglądu nieco bardziej szczegółowych problemów teologii Lutra, takich jak egzegeza biblijna i jego wczesna nauka o usprawiedliwieniu<sup>81</sup>. Opublikowana kilka lat temu po polsku obszerna praca Otto Hermanna Pescha *Zrozumieć Lutra*, jednego z ekspertów i pierwszoplanowych uczestników ruchu ekumenicznego, była ważnym wydarzeniem nie tylko w momencie wydania w Niemczech przed trzydziestu laty, ale również w chwili swej edycji w Polsce<sup>82</sup>. Jest to bowiem jedyna dostępna w naszym kraju książka, w której wybrane zagadnienia teologii Lutra doczekały się opracowania nie tylko tak drobiazgowego i kompetentnego, ale także nowatorsko wychodzącego daleko poza konfesyjne schematy narosłe wokół obrazu wittenberskiego reformatora zarówno w historiografii, jak i teologii. Równie duże zaniedbania widoczne są w zakresie prac na temat teologiczno-wyznaniowych aspektów twórczości autorów skądinąd zadomowionych w rodzimych pracach z zakresu historii literatury. Poświęcone im badania w niewielkim bowiem stopniu związane były z rozpoznaniem ich teologicznego czy choćby tożsamościowo-wyznaniowego oblicza. Wyjątkiem jest tu obszerna monografia Maciuszki o Reju, w której wszystkie dzieła Nagłowiczana zostały szczegółowo omówione pod kątem modyfikacji, jakim poddawane były w nich doktryny teologów niemieckich i szwajcarskich<sup>83</sup>. Mając świadomość dotychczasowych zaniedbań na tym polu, Maciuszko prowokacyjnie, ale nie bez słuszności pisał o Reju jako „zapomnianym teologu”. Pod tym względem autorem równie dziś zapomnianym jest Dantyszek, o którego związkach z teologami protestanckimi, zwłaszcza z Lutrem i Melanchtonem, na dobrą sprawę można wciąż powiedzieć niewiele więcej ponad to, że

---

<sup>80</sup> *Człowiek z Noyon. O Janie Kalwinie na łamach „Jednoty”*, red. E. Jóźwiak, K. Urban, Warszawa 2009.

<sup>81</sup> *Reformatory*, red. i oprac. Ł. Barański, M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2013. Drugą część książki (s. 81–141) zajmuje słownik biograficzny obejmujący sylwetki przeszło czterdziestu najważniejszych teologów luteranckich, przede wszystkim w Niemczech i Polsce.

<sup>82</sup> O.H. Pesch, *Zrozumieć Lutra*, przeł. A. Marniołk, K. Kowalik, Poznań 2008.

<sup>83</sup> J.T. Maciuszko, *Mikołaj Rej. Zapomniany teolog ewangelicki XVI w.*, Warszawa 2002.



były<sup>84</sup>. Nade wszystko jednak Krzycki, który w latach dwudziestych XVI stulecia był nie tylko bodaj najważniejszym polemistą antyluterańskim w Polsce, jednym z głównych egzekutorów polityki religijnej Zygmunta Starego, ale także autorem dwóch cenionych w Europie traktatów eklezjologicznych, o których krytyczną edycję upominał się z górą czterdzieści lat temu Stefan Zabłocki<sup>85</sup>. Wprawdzie gdy chodzi o polityczno-wyznaniową działalność Krzyckiego, nie tylko napisano o niej sporo, lecz także – dzięki kwerendum Władysława Pociechy i Jerzego Starnawskiego – odkryto niepublikowane nigdzie wcześniej dokumenty z tą aktywnością bezpośrednio związane<sup>86</sup>, to jego pisma teologiczne na dobrą sprawę wciąż pozostają pod względem merytorycznej zawartości zupełnie niezbadane. Nieliczne prace na ich temat ograniczają się bowiem do omówienia okoliczności ich powstania lub zreferowania samej treści<sup>87</sup>. Źródłem zupełnie przeoczonym pozostaje ponadto, powstała być może z inspiracji Krzyckiego – przypominająca bowiem zbiór *Encomia Lutheri* – a materiałowo niezwykle interesująca i zasobna tematycznie *Elegia pestifere Lutheranæ sectæ errorumque eius confutativa*<sup>88</sup>. Druku tego nie odnotowuje opracowanie recepcji Lutra

<sup>84</sup> Na wagę tego zagadnienia przeglądowo zwraca uwagę A. Skolimowska, *Dantiscus and the Reformers. Preliminary Remarks*, [w:] *Respublica Litteraria in Action. Religion and Politics*, red. A. Skolimowska, współpraca K. Jasińska-Zdun, Warsaw 2012, s. 181–207. Tam również dalsza literatura przedmiotu.

<sup>85</sup> S. Zabłocki, *Krzycki Andrzej (1482–1537)*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 15, z. 4 (67): *Kozłowska Zofia – Kubacki Stanisław*, Wrocław 1970, s. 549.

<sup>86</sup> J. Fijałek, *Krzycki przeciw Lutrowi w Rzymie. Kilka uwag z powodu wydań rzymskich dzieła A. Krzyckiego 1524. i 1527. r.*, „Pamiętnik Literacki” 1, 1901, s. 421–432; W. Pociecha, *Rzym wobec starań o sprowadzenie Melanchtona do Polski*, „Reformacja w Polsce” 9–10, 1937–1939, nr 33–40, s. 418–422; R. Nier, *Próba nawrócenia Melanchtona przez biskupa Andrzeja Krzyckiego*, „Studia Płockie” 8, 1980, s. 169–177; i d e m, *Stanowisko biskupa Andrzeja Krzyckiego wobec luteranizmu*, „Studia Płockie” 9, 1981, s. 73–85; J. Starnawski, *Dwa listy Andrzeja Krzyckiego do Filipa Melanchtona (1535)*, [w:] i d e m, *Polska w Europie*, Kraków 2001, s. 147–150.

<sup>87</sup> J. Fijałek, *Wydawcy rzymscy dziełka Krzyckiego O ucisku Kościoła i jego znaczenie*, „Pamiętnik Literacki” 1901 z. 1, s. 615–622; B. Krzan, *Andrzej Krzycki – liturgista polski XVI wieku*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1, 1948, nr 4, s. 236–245; J. Starnawski, *Nad łacińskim traktatem Andrzeja Krzyckiego o mszy świętej*, [w:] i d e m, *Antyk wciąż żywy*, Łódź 2010, s. 44–62.

<sup>88</sup> *Jaroslavicius M. Praesbyter. Elegia pestifere Lutheranæ sectæ, errorumq; eius confutativa. Videlicet de Fide, De Operibus bonis, De Euchariæ sacramento, De invocatione sanctorum, De imaginibus sanctorum, De purgatorio animarum, De summis pontificibus, De confessione, De ieiunijs. Authore M. Jaroslauicio praesbytero. Ad Lectorem Epigramma.* [B. m.

w Polsce przygotowane przez Bartla i Narzyńskiego<sup>89</sup>. Tęgo rodzaju luk, tylko w odniesieniu do autorów z XVI wieku, można by się doliczyć jeszcze co najmniej kilkunastu.

Do innych nielicznych wyjątków prac naukowych na temat teologii reformacyjnej należy niedawno spolszczony, znakomity komentarz Leifa Grane'a do Wyznania Augsburskiego<sup>90</sup>, będący dziś, obok fundamentalnego, dwutomowego *Komentarza historycznego do Confessio Augustana* Wilhelma Maurera<sup>91</sup>, podstawowym opracowaniem z tego zakresu. Prac rodzimych na temat doktrynalnej zawartości ksiąg wyznaniowych protestantyzmu, udostępniionych polskiemu czytelnikowi, choć tylko w przekładzie z łaciny oraz bez aparatu krytycznego, a nade wszystko bez zmienionej przez Melanchtona w 1540 roku redakcji Wyznania Augsburskiego<sup>92</sup>, jest niestety niewiele. Ta dysproporcja widoczna jest zwłaszcza w zestawieniu z licznymi studiami niemieckojęzycznymi<sup>93</sup>, z ogromnym komentarzem Albrechta Petersa do obu Katechizmów Lutra na czele<sup>94</sup>. Ograniczają się bowiem zaledwie do kilku szczegółowych artykułów<sup>95</sup> oraz dwóch pozycji

---

b. r., zapewne druk Wietora około roku 1524]. Por. K. E. S t r e i c h e r, *Bibliografia polska. Stulecie XV–XVIII*, t. 18, Kraków 1901, s. 491. Syg. Ossol. XVI.O.703.

<sup>89</sup> Zob. O. B a r t e l, J. N a r z y ń s k i, *Marcin Luter w Polsce*, [w:] F. L a u, *Marcin Luter...*, s. 105–235.

<sup>90</sup> L. G r a n e, *Wyznanie Augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luterńskiej*, przeł. K. L a z a r, J. T. M a c i u s z k o, Bielsko-Biała 2002.

<sup>91</sup> W. M a u r e r, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, t. 1: *Einleitung und Ordnungsfragen*, t. 2: *Theologische Probleme*, Gütersloh 1976.

<sup>92</sup> *Księgi wyznaniowe kościoła luterńskiego*, Bielsko-Biała 2003.

<sup>93</sup> F. B r u n s t ä d t, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, przedm. K. J a n s - s e n, Gütersloh 1951; E. S c h l i n k, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Berlin 1954; H. F a g e r b e r g, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*, przeł. G. K l o s e, Göttingen 1965; F. M i l d e n b e r g e r, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Stuttgart 1983; G. W e n z, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 1–2, Berlin 1996–1998.

<sup>94</sup> A. P e t e r s, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, red. G. S e e b a ß, t. 1: *Die zehn Gebote. Luther Vorreden*, t. 2: *Der Glaube*, t. 3: *Das Vaterunser*, t. 4: *Die Taufe, das Abendmahl*, t. 5: *Die Beichte, die Haustafel, das Traubüchlein, das Taufbüchlein. Mit Beiträgen von F. Schulz und R. Keller*, Göttingen 1990–1994.

<sup>95</sup> J. J e z i e r s k i, *Sakrament ołtarza w Katechizmach Marcina Lutra*, „Studia Warmińskie” 26, 1989, s. 249–254; idem, *Eucharystia w Artykulach Szmallaldzkich*, „Studia Warmińskie” 31, 1994, s. 47–57; P. H a u s e, *Wiara i dobre uczynki według Wyznania Augsburskiego i Obrony Wyznania Augsburskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 36,

książkowych. Pierwszą jest wydany przeszło trzydzieści lat temu skromny objętościowo tom, który ze względu na fragmentaryczność podjętej problematyki traktować wypada raczej jako wprowadzenie niż jako, choćby nawet popularną, syntezę<sup>96</sup>. Drugą zaś jest wydana w 1978 roku, a później wielokrotnie wznawiana rozprawa habilitacyjna Stanisława Napiórkowskiego *Solus Christus*, w której w klarowny sposób przedstawione zostały wszystkie najistotniejsze zagadnienia teologiczne poruszane w luteranckich księgach wyznaniowych<sup>97</sup>. Co równie istotne, obie wspomniane książki mieszczą się w ekumenicznym modelu badań nad reformacją protestancką (Napiórkowski należy skądinąd do ścisłego grona najważniejszych teologów ekumenicznych w Polsce), który począwszy od przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych zeszłego stulecia bodaj w największym stopniu przyczynił się do zintensyfikowania, by nie powiedzieć zainicjowania specjalistycznych studiów nad teologią reformacyjną w Polsce.

Prace na temat doktryny teologicznej Kalwina zajmują licznie i objętościowo niewiele miejsca, a dotyczą ekumenicznych aspektów jego pneumatologii oraz nauki o łasce i predestynacji<sup>98</sup>. Jak do tej pory, najwięcej opracowań poświęcono Lutrowi – zarówno szczegółowym tematom jego teologii, jak i ogólniejszym, bo rozpatrującym możliwości ekumenicznego dialogu z perspektywy całościowo ujmowanej nauki wittenberskiego reformatora. Do pierwszej z wyróżnionych grup studiów nad teologią Lutra należą monografie na temat jego mariologii i antropologii<sup>99</sup>, hamartolo-

1994, z. 1–2, s. 165–188; P. Jaskóła, *Pneumatologia w Katechizmie Heidełberskim*, „Rocznik Teologiczny” 47, 2000, z. 2, s. 47–67.

<sup>96</sup> *Z problemów reformacji. Praca zbiorowa*, t. 2: 450-lecie Konfesji Augsburskiej i 400-lecie Formuły Zgody, red. M. Uglorz, Warszawa 1980.

<sup>97</sup> S.C. Napiórkowski, *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według Księgi zgody*, Lublin 1978.

<sup>98</sup> P. Jaskóła, *Spiritus effector. Nauka Jana Kalwina o roli Ducha Świętego w misterium zbawienia. Studium dogmatyczno-ekumeniczne*, Opole 1994; i d e m, *Die verborgene Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Ein Beitrag zur Theologie von Johannes Calvin*, „Rocznik Teologiczny” 45–46, 1998–1999, z. 7, s. 27–36; R. Lipiński, *Łaska boża a predestynacja w pracach Jana Kalwina oraz we współczesnej nauce Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce*, [w:] *Nauka – Kościół – Ekumenizm...*, s. 90–105.

<sup>99</sup> K. Kowalik, *Wejrzał na nicosć swojej służebnicy. Teologiczno-ekumeniczne studium Komentarza Dr. Lutra do Magnificat*, Lublin 1995.

gii i charytologii<sup>100</sup>, wreszcie zaś pnematologii<sup>101</sup>. Są to prace spełniające pod względem merytorycznym wysokie standardy wyznaczane przez tematycznie analogiczne opracowania publikowane na zachodzie Europy, przede wszystkim w Niemczech. Ponadto, co stanowi pozytywną cechę ekumenicznych studiów nad protestantyzmem, dyskutowane zagadnienia z pierwszych dekad XVI stulecia są – jak w książce Tomasza Jaklewicza na temat formuły *simul iustus et peccator* – stale odnoszone do odpowiedzi, jakich udziela na nie współczesna teologia katolicka i protestancka. W takich zestawieniach – należy podkreślić: nie tyle efektywnych, co niezwykle funkcjonalnych poznawczo – wyraża się także historyczna dynamika i żywotność protestantyzmu, która bynajmniej nie ogranicza się do prokurujących takie poszukiwania problemów dzisiejszego dialogu międzywyznaniowego. Owe przymioty i charakterystyki teologii ekumenicznej zainteresowanej historycznymi problemami chrześcijaństwa są widoczne jeszcze wyraźniej w pracach należących do drugiej z wymienionych wyżej grup<sup>102</sup>. W świetle syntetycznego ujęcia zarówno ekumenicznego potencjału całej teologii Lutra i luteranizmu, jak i katolickich wniosków z niej wyciąganych na przestrzeni ostatnich pięćdziesięciu lat, za nieporozumienie wypadłoby uznać te próby, które ograniczają się do deskryptywnej wyłączonej oceny nawet wszystkich materiałów, bez jednak uwzględnienia ich historycznych konsekwencji. Tym samym dochodzimy do meritum wspomnianych wcześniej metod porównawczych i kontekstualnych, które służą również rozpoznaniu i ocenie wkładu poszczególnych denominacji do chrześcijaństwa ekumenicznego. W tym kontekście na uwagę zasługuje objętościowo szczupła antologia *Kazania nieekumeniczne*, będąca wyborem z *Postylli domowej* Lutra, w starym jednak, bo jeszcze XIX-wiecznym przekładzie<sup>103</sup>. Dostarczając według tematycznego klucza wielu wciąż kon-

<sup>100</sup> T. Jaklewicz, *Święty grzesznik. Formula Marcina Lutra simul iustus et peccator w kontekście ekumenicznym*, Lublin 2006.

<sup>101</sup> M. Waluś, *Spiritus sanctificator. Człowiek wobec Ducha Świętego według ksiąg wyznaniowych luteranizmu (1529–1537)*, Lublin 2010.

<sup>102</sup> *Martin Luther in Ökumenischer Reflexion. Symposium zum 500. Geburtstag des Reformators veranstaltet vom Lehrstuhl für ökumenische Theologie der Akademie für Katholische Theologie in Warszawa, 9.–10. November 1982*, red. A. Skowronek, Warszawa 1984; *Z problemów Reformacji*, t. 6, red. E. Ołtarzewska-Wieja, Białsko-Biała 1993; T. Woja, *Ekumeniczne znaczenie luteranizmu*, [w:] *Z problemów reformacji...*, t. 2, s. 108–115.

<sup>103</sup> M. Luter, *Kazania nieekumeniczne*, Warszawa 1998. Niedawno opublikowano również nowe tłumaczenie *Postylli domowej* przygotowane przez Marcina Waltera: *Kazania ks. dra Marcina Lutra. Postylla domowa, nowy przekład*, przeł. M. Walter, Kraków 2011.

trowersyjnych, by nie powiedzieć skandalizujących wypowiedzi Lutra na temat Kościoła katolickiego, tworzących skądinąd w XVI wieku swoiste *loci communes* w argumentacji heterodoksyjnych polemistów, są *Kazania nieekumeniczne* dokumentem pouczającym, co do możliwości prowadzenia dialogu międzywyznaniowego, w którym, jak trzeźwo argumentuje jeden ze współczesnych ekumenistów protestanckich, chodzi nie tyle o jedność, ile raczej o harmonijną różnorodność na wzór biblijnego opisu stworzenia<sup>104</sup>.

Osobne monografie bądź artykuły poświęcono również trzem rodzimym teologom, tworzącym, jak przed laty zauważył Marian Rechowicz<sup>105</sup>, trzy koncepcje jedności chrześcijaństwa: Stanisławowi Orzechowskiemu, Stanisławowi Hozjuszowi i Andrzejowi Fryczowi Modrzewskiemu. Dwaj pierwsi autorzy byli przy tym rozpatrywani w perspektywie ekumenicznej (choć omówienie to prowadziło za każdym razem do odmiennych rezultatów). Monografia na temat Hozjusza nie tylko niewiele wnosi do dotychczasowych ustaleń na temat teologicznej zawartości jego myśli, ale nierzadko opiera się na błędnych i naukowo dziś zdyskredytowanych komunałach<sup>106</sup>; natomiast studium Andrzeja Kaima o Orzechowskim dostarcza niepozbawionej historycznego krytycyzmu analizy jego pism dotyczących reformy Kościoła łacińskiego<sup>107</sup>. Korzystając z ekumenicznych doświadczeń Wacława Hryniewicza i jego koncepcji „kościółw siostrzanych”, Kaim na materiale zaczerpniętym z trzech traktatów eklezjologicznych Orzechowskiego – teologa nie tyle nieznanego, co niezrozumianego, jak powiada w zakończeniu<sup>108</sup> – umiejętnie rekonstruuje te jego intuicje i motywacje teologiczne, które dziś stanowią podstawę eklezjologii komplementarnej. W przeciwieństwie do monografisty Hozjusza Kaim jednak, pomimo typowej dla ekumenizmu taksonomii i nomenklatury, daleki jest od bezrefleksyjnego przenoszenia obecnych ambicji modelu ekumeniczne-

<sup>104</sup> *Może być różnorodność i harmonia... Z ks. Bogdanem Trandą, duchownym Kościoła Ewangelicko-Reformowanego rozmawia Jan Turnau*, „Znak” 44, 1992, nr 7 (446), s. 72.

<sup>105</sup> M. Rechowicz, *Teologia pozytywno-kontrowersyjna. Szkoła polska w XVI wieku*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*, cz. 1: *Teologia humanistyczna*, Lublin 1975, s. 50–65.

<sup>106</sup> R. Samseł, *Teoria reformacji Stanisława Hozjusza na podstawie jego Cenzury*, Kraków 2011.

<sup>107</sup> A. Kaim, *Ekumenia w dobie renesansu. Jedność kościoła w ujęciu Stanisława Orzechowskiego*, Lublin 2002.

<sup>108</sup> *Ibidem*, s. 154.

go na realia polityczno-wyznaniowe XVI wieku, wyłącznie na podstawie preferencji badawczych czy tym bardziej pozornych podobieństw między irenizmem, tolerancją i ekumenizmem. Dostrzegłszy ich odmienność i specyfikę, wyzyskał również to, co składało się na bezprzykładność eklezjologii Orzechowskiego, a także przedstawił powody niepowodzenia jego programu restytucji dawnej katolickości chrześcijaństwa, przechowanej niejako w Kościele prawosławnym. Ponadto dzięki takiej analizie uwidocznione zostały ograniczenia, jakie całościowej ekumenicznie ujmowanej rzeczywistości wyznaniowej w drugiej połowie XVI wieku narzucił konfesyjny sposób myślenia, nade wszystko w kategoriach chrześcijaństwa łacińskiego.

Miejsce szczególne, przede wszystkim z punktu widzenia metodologicznego, w konsekwencji odmiennego rozłożenia akcentów badawczych, zajmują prace na analogiczny temat dotyczące Frycza Modrzewskiego. W przeciwieństwie bowiem do wspomnianych opracowań na temat eklezjologii Hozjusza i Orzechowskiego, w studiach nad podejmowanymi przez Frycza próbami rekonyliacji chrześcijaństwa, wyłączywszy pioniera tych badań Jørgensena, odchodzi się od modelu ekumenicznego na rzecz irenizmu, przede wszystkim motywowanego filozoficznie<sup>109</sup>. Szybko bowiem zwrócono uwagę na metodyczne i merytoryczne ograniczenia posługiwania się modelem ekumenicznym w odniesieniu do autorów wczesnonowożytnych. W konsekwencji przypisano ekumenizmowi funkcjonalność ograniczoną jedynie do porównań z irenizmem służących ocenie jego aktualności. Ponadto jeśli z rzadka odnoszono jednak koncepcje Frycza do współczesnego ruchu ekumenicznego, przede wszystkim do treści dekretu *Unitatis redintegratio*, to tylko w zakresie, na jaki pozwalały jego własne wypowiedzi. Rufin Goczół pisał wprost o anachronizmie owych prób, które objaśniają irenizm w perspektywie współczesnego ekumenizmu:

[...] dokonanie krytycznej oceny dążeń irenicznych naszego autora wyłącznie w świetle wypowiedzi wspomnianego dokumentu [Dekretu o ekumenizmie] byłoby nieściśłością metodologiczną. Bardziej słuszne natomiast będzie porównanie poglądów Frycza ze współczesnymi orzeczeniami Kościoła w tym celu, alby wykazać, o ile są one aktualne także w czasach obecnych<sup>110</sup>.

---

<sup>109</sup> R. G o c z o ł, *Ogólne założenia ireniczne Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 5, 1972, s. 107–130; S. P i w k o, *Irenisme de Andrzeja Frycz Modrzewski*, [w:] *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI–XVII: Atti del convegno italo-polacco, Firenze 22–24 settembre 1971*, Firenze 1974, s. 61–75.

<sup>110</sup> R. G o c z o ł, *Ogólne założenia ireniczne Andrzeja Frycza Modrzewskiego...*, s. 126.

To kluczowe dla owych dziejowych i przedmiotowych relacji stwierdzenie stało się, jak można sądzić, podstawą traktowania irenizmu w dzisiejszym dyskursie naukowym jako zjawiska merytorycznie już samodzielne, nie zaś sprowadzane, jak dotychczas, jedynie do roli historycznego precedensu ekumenizmu. Jeśli więc Goczół nazywał Frycza „prekursorem ekumenizmu”, to w ten sposób zwracał jedynie uwagę na aktualność jego programu. Wprawdzie ten ostatni był poddawany oglądowi z różnych stron, ale to właśnie badania nad irenizmem Wolborzanina przyczyniły się w znacznym stopniu do ponownego okrycia teologiczno-filozoficznych źródeł, motywacji i aspektów jego twórczości, o które bez mała pół wieku temu słusznie dopominał się Konrad Górski<sup>111</sup>. Jak duży jest intelektualny potencjał irenizmu Frycza, nawet bez potrzeby odwoływania się do optyki lub kryteriów ekumenizmu, umiejętnie wykazuje ostatnio Steffen Huber<sup>112</sup>. Rezygnując z ideowo wyeksploatowanego przez ekumenizm pojęcia katolicyzmu, posługuje się on m.in. kategorią pluralizmu – pojęciem zaczerpniętym wprawdzie ze słownika XX-wiecznej filozofii (James) i teologii (Vagaggini), ale funkcjonalnie niezwykle użytecznym do opisu specyfiki filozoficznych podstaw irenizmu Frycza. Rekonstruując filozoficzne strategie irenizmu wraz z typowymi dla niego procedurami objaśniania i poprawiania intelektualnych pomyłek w kontrowersyjnych wówczas kwestiach, Huber dostarcza wzorcowego niemal, nowoczesnego naukowo modelu myślenia o irenizmie jako problemie samodzielnym, czyli ekumenicznie niezapośredniczonym.

Wpływ teologii ekumenicznej na obszarze studiów nad myślą prote stancką wczesnej nowożytności nie ograniczał się jednak do opracowań jej doktryn teologicznych – w pewnym stopniu oddziaływała ona również na analizę filozoficznych implikacji teologii Lutera, zwłaszcza tych dotyczących jego systematycznej refleksji nad człowiekiem. Sygnalizowany bowiem w dokumencie *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*,

<sup>111</sup> K. Górski, *Ewolucja poglądów religijnych Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, [w:] *Studia nad arianizmem*, red. L. Chmaj, Warszawa 1959, s. 9–10.

<sup>112</sup> S. Huber, *Searching for a philosophic foundation of irenicism. The Sylvae of Frycz Modrzewski*, [w:] *Irenicism in Central Europe 1550–1700*, red. V. Urbánek, P. Wilczek, S. Huber, Ashgate Publishing [w druku]; idem, *Polifonia tradycji filozoficznych w Sylwach Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, [w:] *Reformacja w dawnej Rzeczypospolitej i jej europejskie konteksty. Postulaty badawcze*, red. P. Wilczek, współpraca red. M. Choptiany, J. Koryl, A. Ross, Warszawa 2010, s. 67–77.

pośród wymienionych tam siedmiu uproszczeń i zniekształceń doktryny teologicznej reformatora, indywidualizm religijny, jak wspomniałem wyżej, faktycznie otwierał pole do zintensyfikowanych studiów, również na gruncie filozoficznym<sup>113</sup>. Osiągnąwszy wolność duchową, daną jednak nie przez obrzędy i tradycyjne ceremonie kościelne, lecz dzięki wewnętrznemu doświadczeniu, Luter umożliwił następnym pokoleniom odkrycie religijnej subiektywności – dokładnie taką opinię sformułował Hegel, inicjując w ten sposób jedną z istotniejszych historycznych wykładni myśli Lutra<sup>114</sup>. W zeszłym stuleciu potwierdził ją, by ograniczyć się tylko do postaci najbardziej wpływowych, Max Scheler i dokładnie w tym samym tonie co Hegel powtórzył Kołakowski. Co za tym idzie, na wiele dziesięcioleci teza Hegla stała się niemal powszechnie powtarzaniem komunałem, który nie tylko zniekształcał faktyczne wypowiedzi Lutra na ten temat, ale również w znacznym stopniu upraszczał jego wrażliwość filozoficzną. Gdy zatem mowa o przezwycięzeniu owej, jak się okazuje, rzeczywiście mylnej interpretacji, to największy wkład wypada przypisać właśnie ruchowi ekumenicznemu. Już bowiem w roku 1983 teolog luterański Gerhard Sauter na jednym z sympozjów ekumenicznych w przekonujący sposób dowodził, iż Luter „stoi daleko od subiektywizmu”<sup>115</sup>, czym kwestionował oskarżenia Schelera o zobojętnienie względem obiektywnych warunków życia. Wspomniana książka Pescha, przy wielu innych swoich zaletach, również w tej konkretnej kwestii koryguje pewne nieporozumienia, głównie te dotyczące stosunku Lutra do filozofii średniowiecznej, a nominalizmu oraz św. Tomasza z Akwinu w szczególności. Wypada przy tym zwrócić uwagę, iż faktyczna funkcjonalność modelu ekumenicznego, gdy chodzi o rozpoznanie filozoficznych uwikłań myśli Lutra, była w znaczny sposób ograniczona. Sprowadzała się ona bowiem do zdiagnozowania jedynie tych elementów, które treściowo odpowiadały potrzebom dzisiejszego dialogu międzywyznaniowego i mogły mieć wpływ na jego powodzenie. W praktyce oznaczało to zawężenie obszaru takich badań do polemiki Lutra z filozofią chrześcijańską wieków średnich, a w dalszej perspektywie również

---

<sup>113</sup> „[...] pogląd Lutra na człowieka jako osobę stojącą przed Bogiem został zrozumiany źle (w sensie indywidualistycznym)” – *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa...*, s. 278.

<sup>114</sup> Zob. G.H.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, wstęp T. Kroński, t. 2, Warszawa 1958, s. 337.

<sup>115</sup> G. Sauter, *Die Wahrnehmung des Menschen bei Martin Luther*, [w:] *Martin Luther in Ökumenischer Reflexion. Symposium zum 500. Geburtstag des Reformators...*, s. 141.



ze współczesnymi mu teologami katolickimi, takimi jak Kajetan i Johann Eck. Przykład analiz Pescha w przedmiocie kontrowersyjnej relacji pomiędzy biblijną nauką o usprawiedliwieniu a filozoficzną kategorią *habitus* stanowi tego doskonałą ilustrację.

Dzieje dowartościowania filozoficznej roli Lutra – jeszcze przez Kołakowskiego ocenianej jako „jałowa”<sup>116</sup> – biegły zatem drogą w znacznym stopniu niezależną od ruchu ekumenicznego. Niezwykle drobiazgowo, znakomite studium Theodora Dietera *Der junge Luther und Aristoteles* [*Młody Luter i Arystoteles*] wypada uznać tu za niewątpliwy przełom<sup>117</sup>. Choć praca Dietera nie zmienia zasadniczo kwestii od dawna znanej, czyli negatywnej postawy Lutra w stosunku do Stagiryty, to wydobywa z niej wiele szczegółów pozwalających nie tylko precyzyjnie identyfikować specyfikę owej niechęci, zwłaszcza w zestawieniu z innymi ówczesnymi antagonistami arystotelizmu, ale przede wszystkim dowieść, iż nie była ona podyktowana filozoficzną ignorancją. Dzięki temu, jak można oczekiwać, krytyczne wypowiedzi Lutra na temat Arystotelesa czy szerzej, filozofii klasycznej oraz jej chrześcijańskich użytkowników, w jednostronny i tendencyjny sposób wyeksploatowane przez Jacquesa Maritaina<sup>118</sup>, uzyskają swoje adekwatne i dużo bardziej złożone znaczenie, niż dotychczas sądzono. Podobną rolę, choć w tematyce jeszcze szerszym zakresie, pełnić może wydane przeszło trzydzieści lat temu, a od niedawna dostępne także w polskim przekładzie studium Siegberta Beckera *Głupstwo Boże* – wyjątkowo trzeźwa, poparta analizą obszernego materiału źródłowego i jak dotychczas najbardziej wyczerpująca praca na temat znaczenia dla Lutra podstawowej kategorii dawnej antropologii filozoficznej, jaką jest rozum<sup>119</sup>. Z tego trudnego materiału, pełnego paradoksów i często nad wyraz subtelnych detali, Beckerowi udało się zebrać i usystematyzować zbalansowany obraz całości poglądów Lutra w przedmiocie funkcji, zdolności i ograniczeń dyskursywnych człowieka, siłą rzeczy również poglądów dotyczących znaczenia samej

<sup>116</sup> L. Kołakowski, *Filozoficzna rola reformacji*, [w:] idem, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. 1, przedmowa, wybór, oprac. Z. M e n t z e l, Warszawa 1989, s. 24–25.

<sup>117</sup> Th. Dieter, *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, Berlin 2001.

<sup>118</sup> J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter, Kartezjusz, Rousseau*, przeł. K. Michałski, wyd. 2 popr., Warszawa 2005, s. 32, 63–66.

<sup>119</sup> S.W. Becker, *Głupstwo Boże. Miejsce rozumu w teologii Marcina Lutra*, przeł. M. O s ę k a, przekład przejrzał B. J a r m u ł a k, Warszawa 2012.

filozofii. W wyniku swoich analiz uwolnił reformatora od powierzchownych ocen wystawionych mu m.in. przez Maritaina. Dalszym krokiem na drodze filozoficznej rehabilitacji Lutra, wyjaśniającym nie tylko jego stosunek do kręgu mistyków nadreńskich, ale także jego oddziaływanie na filozofię niemiecką XIX i XX stulecia (Schelling, Schopenhauer, Nietzsche oraz Heidegger), jest studium Piotra Augustyniaka *Istnienie jest Bogiem, ja jest grzechem*<sup>120</sup>. Pomimo że autor zajmuje się Lutrem jedynie w sposób pośredni (jako czytelnikiem *Teologii niemieckiej*), to przedstawione przezeń argumenty nie pozostawiają wątpliwości co do jedynie pozornej bezproduktywności filozoficznej reformatora. Przeprowadzone przez Augustyniaka analizy należałoby wprawdzie uzupełnić o komentarz odnoszący się do dodatkowych materiałów, głównie autorstwa Heideggera – w latach dwudziestych bezprzykładnego czytelnika Lutra<sup>121</sup> – jednak już w obecnej postaci jest to jedyne opracowane w rodzimej literaturze, które na tak szeroką skalę aprobatywnie i umiejętnie omawia miejsce Lutra w dziejach nowożytnej filozofii.

## Podsumowanie

Dzięki zastosowaniu wspomnianych metod eksplikacyjno-ekspozycyjnych oraz przyjęciu hipotezy o historycznym podobieństwie określonych zjawisk z dziejów chrześcijaństwa współczesny ruch ekumeniczny przyczynił się znacząco do rozwoju badań nad teologią protestancką oraz pewnymi jej inklinacjami filozoficznymi. Dzieląc zyski i straty, należy wszakże podkreślić, iż poprzez hipotezę o analogiach ekumenizm generuje zarówno w teologii, jak i w pozostającej pod wpływem jej nomenklatury historiografii zagrożenie anachronicznego przeoczenia odmienności i specyfiki dwóch rzeczywistości wyznaniowo-politycznych: wczesnonowożytnej i współczes-

---

<sup>120</sup> P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem, ja jest grzechem. Theologia Deutsch i początki niemieckiej filozofii*, Warszawa 2013.

<sup>121</sup> Temu celowi przysłużyć może się również jeden z ostatnich numerów kwartalnika „Kronos”, który w całości został poświęcony niemieckiemu protestantyzmowi, a przede wszystkim jego filozoficznemu zmaganiom i wnioskom. Tam m.in. tekst referatu *Problem grzechu u Lutra*, który Heidegger wygłosił na seminarium teologicznym Bultmanna w Marburgu. Zob. „Kronos” 2012, nr 4: *Teologia niemiecka. Luter, Barth, Bultmann*.

nej. Wprawdzie już samo sprobemalizowanie owych odmiennych charakterystyk byłoby poznawczo interesujące dla historii pojęć, w której pewne terminy techniczne uzyskują wyższy stopień ogólności i dzięki temu stają się pojęciami już historiozoficznymi (od irenizmu do ekumenizmu), jednak wciąż pozostaje problemem uzasadnienie wątpliwej hipotezy o pewnym podobieństwie łączącym wczesnonowożytny irenizm i posoborowy ekumenizm. Gdy zestawia się wypowiedzi klasyków irenizmu, takich jak Erazm, Pareus czy Zwicker, z treścią dekretu *Unitatis redintegratio*, faktycznie trudno nie ulec pokusie wskazania licznych, często zdumiewających analogii między nimi. Owe, skądinąd bezsprzeczne, podobieństwa nie są jednak jeszcze dowodem uprawomocniającym poznawczą efektywność takich porównań, by posłużyć się stwierdzeniem René Etiemble'a. W studiach nad irenizmem nie chodzi bowiem o samo udzielanie odpowiedzi na problemy, które również dziś są zajmujące z punktu widzenia współczesnej kondycji chrześcijaństwa, ale nade wszystko o rekonstrukcję historycznych pytań, na które m.in. Erazm, Pareus i Zwicker udzielali odpowiedzi za pomocą charakterystycznego dla siebie zestawu pojęć, częstokroć zwodniczo podobnych do tych, którymi posługuje się dziś refleksja ekumeniczna.

Poszukując wzajemnego potwierdzenia dla swoich racji lub przynajmniej komplementarnego porozumienia co do kontrowersyjnych zagadnień, wczesnonowożytny irenizm był mniej lub bardziej skłonny do ustępstw służących uzyskaniu trwałego, głównie politycznego rozwiązania. W rezultacie ireniści dążyli nie tyle do odnalezienia wspólnej, ekumenicznej prawdy, którą akceptowałyby wszystkie wyznania chrześcijańskie, ile raczej do nakreślenia choćby ograniczonej przestrzeni doktrynalnej, w obrębie której byłby w ogóle możliwy kompromis wyznaniowy. W związku z tym pod adresem irenicznej pragmatyki XVI i XVII wieku, zwłaszcza jeśli rozpatrywana jest ona z punktu widzenia zgoła odmiennych celów współczesnego ekumenizmu, z łatwością można wysunąć anachroniczne oskarżenia o bezpodstawne zaciemnianie różnic doktrynalnych, a w rezultacie – przedkładanie pokoju nad prawdę, co zasugerowano już w dekrecie *Unitatis redintegratio*<sup>122</sup>. W związku z tym często przywoływane za owym

<sup>122</sup> „Sposób wyrażenia wiary katolickiej żadną miarą nie powinien stać się przeszkodą w dialogu z braćmi. Całą i nieskazitelną doktrynę trzeba przedstawić jasno. Nic nie jest tak obce ekumenizmowi jak fałszywy irenizm, który przynosi szkodę czystości nauki katolickiej i przyćmienia jej właściwy i pewny sens” – Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie*, [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu...*, s. 19.

dekretem pojęcie „fałszywego irenizmu”<sup>123</sup>, w takim znaczeniu obecne już w encyklice *Humani generis* Piusa XII z roku 1950, z historycznego punktu widzenia okazuje się kolejnym dezorientującym następstwem ekumenicznej miary stosowanej do motywacji irenicznych. Jako wynik trzeźwej kalkulacji celów i możliwości, irenizm był chyba wyrazem nie tyle redukcjonistycznego zafałszowania, ile raczej przemyślanych i realnych z racji swej skromności postulatów w materii religijnej, skoro pierwotna i uniwersalna wspólnota chrześcijańska była zwyczajnie niemożliwa do restytuowania w politycznie i wyznaniowo podzielonej Europie. Jej rozwój bowiem zdecydowanie ciążył ku pogłębieniu owych partykularyzacji, a nie ku uniwersalizmowi pojmowanemu wówczas jako niechciany relikwyt poprzedniej epoki.

Pomimo istnienia wymienionych tu opracowań wciąż jednak brakuje w Polsce syntetycznego, bazującego przede wszystkim na materiałach źródłowych, systematycznego i pozbawionego ekumenicznego zapośredniczenia wprowadzenia do teologii Lutra i Kalwina w rodzaju bodaj najlepiej spełniających taką funkcję prac Paula Althausa, Ebelinga, Bernharda Lohsego i Hermana Selderhuisa<sup>124</sup>. Model ekumeniczny, pomimo otwarcie deklarowanego dążenia do ponadkonfesyjnych, a zwłaszcza obiektywnych ocen dawnej teologii, właśnie ze względu na znaczną intensyfikację prób oczyszczenia jej z historycznych nieporozumień jest niczym innym jak kolejnym historycznym jej wykładaniem. Jako taka, rozumując po Heideggerowsku<sup>125</sup>, wykładnia (*Auslegung*) Lutra czy w ogóle protestantyzmu oznacza, upraszczając pojęcie *Auslegung* w granicach sensowności, demisty-

---

<sup>123</sup> „Nie pochwalamy również «irenizmu»: nie zapoznajemy różnic, aby się łatwiej dogadać, nie lekceważymy ich. Nie przechodzimy ponad różnicami, bo to byłaby płytczna: raczej szukamy zbieżności idąc w głąb. Również jednak nie wyolbrzymiamy rozbieżności ani też nie uważamy, by należało usuwać wszystkie: chodzi przecież o jedność w różnorodności” – J. Turneau, *Siedem błędów głównych ekumenii przeszkadzających*, [w:] *Nauka – Kościół – ekumenizm...*, s. 26–27. Zob. również R. Mc. Brown, *Revolucja ekumeniczna...*, s. 89–90, 224–225.

<sup>124</sup> P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962; G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964; B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995; *The Calvin Handbook*, red. H.J. Selderhuis, przeł. H.J. Baron [i inni], Grand Rapids 2009.

<sup>125</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł., przedmową i przyp. opatrzył B. Baran, Warszawa 1994, s. 53.

fikację obiektywizujących ambicji dyskursu teologii współczesnej. Innymi słowy, zrywając z dawnymi nawykami interpretacyjnymi model ekumeniczny dostarcza w ich miejsce nowych, niezwykle wyrazistych, a w rezultacie także nieobiektywnych wykładni.

Gdyby ideologizacja była właściwością rozciągłą, wówczas, czy nam się to podoba, czy nie, można by stwierdzić, iż zniekształcenia, jakim poddawany bywa irenizm we współczesnym modelu ekumenicznym, porównywalne są ze zniekształceniami, które dokonały się kilka dekad wcześniej w niemal zgodnie dziś krytykowanej historiografii marksistowskiej. Nie chcę tu jednak nikomu zarzucać przeinaczeń; pragnę raczej zwrócić uwagę na dwie odmienne, poznawczo neutralne kwestie. Oba bowiem te nurty: marksizm i ekumenizm – niezależnie od ich merytoryczno-metodycznej zawartości – są na poziomie ogólnym niczym innym jak dwoma wyrazami świadomości historycznej, które w określonym czasie jako pojęcia już historiozoficzne opisywały najważniejsze tendencje rozwojowe w myśleniu o chrześcijaństwie. Konsekwencje zaś, jakie rodzą one w naszym rozumieniu historii, wynikają w pierwszym rzędzie z czasowego zapośredniczenia pojęć, które ową historię próbują opisać. Jeśli zatem uzasadnione jest mówienie o modelu ekumenicznym (a *de facto* również każdym innym) jako możliwym ideologicznym zniekształceniu historii reformacji, to wyłącznie pod warunkiem przyjęcia nieprzejednanej postawy względem przedmiotu rozumowania. Bezkrytycyzm takiego nastawienia polega bowiem na milczącym niekwestionowaniu tych zawiłości, które składają się na kolejne historyczne postaci rekonyliacji chrześcijaństwa, a więc na nieumiejętności odróżniania, kontrastowania, wyznaczania granic i zakreślania możliwości używanych kiedyś i dziś pojęć. W ten sposób wracamy do zasygnalizowanego na wstępie etymologicznego znaczenia krytyki oraz do intelektualnej dynamiki dziejów, którą stara się opisać historia pojęć.



## TRUDNE DZIEDZICTWO TROELTSCHA. UWAGI KRYTYCZNE O DWÓCH MODELACH STUDIÓW NAD REFORMACJĄ PROTESTANCKĄ

Część druga: Historie (konfesjonalizacja – reformacja – humanizm –  
hermeneutyka) i perspektywy (modernizacja)

JAKUB KORYL

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

### Abstract

**Troeltsch's Difficult Legacy. Critical Remarks on the Two Models of Protestant Reformation Studies. Part 2: Histories (Confessionalisation – Reformation – Humanism – Hermeneutics) and Perspectives (Modernisation)**

Having the theoretical deliberation in the previous part as a point of departure, this paper discusses the other side of the dichotomy caused by Troeltsch's thesis on methodological framework designed for theological inquiry. Unlike the first part of the article, which was focused on doctrinal questions, this one is devoted to the historical facet of Reformation studies. The predominant trend in recent Reformation historiography should be attributed to a model created by German historians, namely Confessionalisation. Rather than specific procedures typical for that model, the study describes historiographical content, especially these parts of it that concentrate on the developmental socio-political tendencies of the early modern period. Consequently representatives of the Confessionalisation model, together with French historians gathered around the *Annales* school and later joined also by J. Bossy with his pragmatic concept of *Christianity Translated*, raised the question of whether the conventional notion of *Reformation* should retain its functional significance in the modern scholarship. Whether or not *Reformation*, *Vorsattelzeit der Moderne*, *longue durée*, *Christianity Translated* or anything else is in question, recent historiography under the influence of the social sciences, unlike the old-fashioned history of events, is focused on effects. Instead of giving an

answer to the question of what, when or where happened in relation to the Reformation phenomenon, historians establish the purpose for which it took place and what its later implications and different ramifications were. Therefore, aspects of the early modern period ignored thus far, like the rise of the myth of Reformation reinforced by communication process, as well as a visual and propaganda revolution, and finally the impact of religious change upon the humanist movement (so called confessionalisation of humanism) have been brought into light. On the other hand, historians like H. Schilling deliberately justified the dichotomy of doctrinal or historical examination of the discussed period. Such a separation was thoroughly repealed only in twentieth-century theological hermeneutics, Lutheran in particular. R. Bultmann's disciples, first of all the originators of the New Hermeneutic, not only aimed at a complementary description of the universal aspect of sacred matter entangled with particular human experiences, but also contributed tremendously to the explanation of Luther's hermeneutic, henceforth no longer limited to exegetical procedures. The concluding part of the article is aimed at sketching a new attitude towards the lore obtained both by doctrinal and historical studies on Reformation. Commonly called *modernisation* of Reformation knowledge, this approach does not make a new tool designed for examination of doctrinal or historical data, but indicates a present that seriously considers its past. In consequence, and after Gadamer's concept of *Geisteswissenschaftliche Forschung*, modernisation as the name of this attitude cannot be characterised by distancing itself from tradition. Its scope consists of being situated within the tradition of Reformation that can provide an example suitable for the understanding of our own selves.

**Key words:** Reformation, *Begriffsgeschichte*, irenicism, toleration, ecumenism

Procedury myślenia o reformacji jako o zjawisku doktrynalnym albo historycznym, które pod znacznym, a omówionym w części pierwszej niniejszego studium<sup>1</sup> wpływem Ernsta Troeltscha stały się cechą wyróżniającą rozmaite naukowe opisy przemian zachodzących we wczesnonowożytnej Europie, sprzyjały wykształceniu się metod do takich opisów użytecznych, a co za tym idzie, postępującemu rozchodzeniu się tematyki takich badań. Jak wynika z historiograficznego rozpoznania specyfiki i dziejowego sensu reformacji, mimowolne rezultaty też Troeltscha mogły także polegać na sekularyzacji takiego myślenia, czyli na marginalizowaniu uniwersalnych treści dogmatycznych lub na takim ich przedstawieniu, aby myślenie o dziejach chrześcijaństwa stało się adekwatnym wyrazem dla odmiennych

<sup>1</sup> Zob. J. Koryl, *Trudne dziedzictwo Troeltscha. Uwagi krytyczne o dwóch modelach studiów nad reformacją protestancką. Część pierwsza: pojęcia (ekumenizm – irenizm – tolerancja) i doktryny*, „Terminus” XV, 2013, nr 2, s. 185.

doświadczeń i potrzeb nowożytności. Wprawdzie ruch ekumeniczny, co w dokumencie na temat treści doktrynalnej Konfesji Augsburskiej wyrażono *expressis verbis*, także dostrzega swoje położenie „radycznie zmienione w porównaniu z sytuacją z roku 1530”<sup>2</sup>, ale ocena okoliczności historycznych oraz powstawania, przebiegu i zmiany poszczególnych zjawisk nie jest dla teologów ekumenicznych badawczo samodzielnyim zagadnieniem. Zainicjowane przez nich studia nad doktrynami teologicznymi protestantyzmu są wszelako historycznie uwarunkowane, a nawet historycznie efektywne, jednak ich dziejowe wyznaczniki i produktywność ograniczają się do rozpoznania i oceny precedensów ekumenizmu oraz tych zagadnień doktrynalnych, które dawniej dzieliły poszczególne denominacje, a dziś warunkują oczekiwaną rekonyliację chrześcijańskiej wspólnoty.

Niniejsza, druga część rozpoznania akademickiej dychotomii sprofilowanej przez tezy Troeltscha, utrzymując przyjęty w części pierwszej Kantowsko-Heideggerowski sens *krytyki*, rozróżnia, kontrastuje, wyznacza granice i nakreśla możliwości marginalizowanego lub anachronizowanego przez ekumenizm myślenia o historycznym aspekcie reformacyjnego uniwersum. Ujęcie historyczne tym razem będzie redukować – w sposób typowy dla różnych szkół współczesnej historiografii – treść doktrynalną protestantyzmu do jego społecznego i politycznego oddziaływania lub do przemian, jakie pod wpływem podziałów wyznaniowych zaszły w dotychczas konfesyjnie indyferentnej tradycji humanistycznej.

## Fakty i dzieje: reformacja i konfesjonalizacja

Stworzony pod koniec lat siedemdziesiątych zeszłego stulecia i kilka lat później metodycznie utrwalony przez niemieckich historyków model badań nad wczesną nowożytnością, który określa się mianem konfesjonalizacji, od strony motywujących go pobudek naukowych można rozpatrywać w perspektywie dwojakiego sprzeciwu. Z jednej strony mamy zatem konfesjonalizację jako model korygujący redukcjonistyczne ustale-

---

<sup>2</sup> *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Stanowisko Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterańskiej wobec Konfesji Augsburskiej (1980)*, przeł. S.C. Napierkowski, [w:] *Blżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, red., wpraw. i przekład K. Karski, S.C. Napierkowski, Lublin 2003, s. 229.



nia historiografii marksistowskiej oraz przywracający religijne i kulturowe uwarunkowania historii XVI i XVII wieku, co widoczne jest w dyskutowanym przez historyków stosunku zachodzącym pomiędzy instytucjami państwowymi, społeczeństwem a wyznaniowym charakterem reformacji. Z drugiej zaś strony ów model konfesjonalizacji sytuuje się w opozycji do tych historiozoficznych ustaleń Troeltscha, które w poszukiwaniu przełomu nowożytności jeśli nie dyskredytowały, to z pewnością ograniczały dziejowy udział reformacji w przewyżczeniu średniowiecznych form religijności, rozumianych szeroko – jako praktyk religijnych oraz roli Kościoła i jego nauczania. W tym sensie pośród analitycznych tematów badawczych modelu konfesjonalizacji miejsce podstawowe zajmuje problem historiozoficzny, na który składa się rozpoznanie dziejowej roli reformacji i humanizmu oraz właściwa ocena ich historycznie warunkowanej specyfiki. W dalszej części niniejszego opracowania zajmę się również perspektywą historiozoficzną konfesjonalizacji, uzupełniając i korygując część z nie dość precyzyjnych uwag, które na jej temat opublikowałem kilka lat temu<sup>3</sup>.

Przypadający na ostatnie trzy dziesięciolecia rozwój analitycznych oraz syntetycznych badań skupionych na konkretnych procedurach, dzięki którym konfesjonalizacja zmieniała społeczno-polityczny oraz wyznaniowy profil Europy w XVI wieku, zdaje się dziś przyciemniać fakt, iż u podstaw modelu konfesjonalizacji we współczesnej historiografii leżało historiozoficzne pytanie o początek modernizacji średniowiecznej Europy, nie zaś o same procedury, które napędzały ten proces przemian. Już bowiem w pierwszym artykule, programowym dla tego modelu badań, jego współtwórca Wolfgang Reinhard stawiał wprost prowokacyjne pytanie *Kontrreformacja jako unowocześnienie?*, podnosząc w ten sposób kwestię relacji, jakie zachodzą pomiędzy rozwojem i petryfikacją odmiennych wyznań chrześcijaństwa a początkami świata nowożytnego, do rangi podstawowego zagadnienia nowoczesnej historiografii tego okresu<sup>4</sup>. Wprawdzie dokładnie

<sup>3</sup> J. Koryl, *Konfesjonalizacja humanizmu w Niemczech i Rzeczypospolitej w XVI wieku*, [w:] *Reformacja w dawnej Rzeczypospolitej i jej europejskie konteksty. Postulaty badawcze*, red. P. Wilczek, współpraca red. M. Choptiany, J. Koryl, A. Ross, Warszawa 2010, s. 51–66.

<sup>4</sup> W. Reinhard, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, „Archiv für Reformationsgeschichte” 68, 1977, s. 226–252. Zob. również tom *Luther and the Dawn of the Modern Era. Papers for the Fourth International Congress for Luther Research*, red. H.A. Oberman, Leiden 1974. Zebrano w nim prace najwybitniejszych współczesnych badaczy Lutra i protestantyzmu, m.in. J. Pelikana,

takie pytanie znacznie wcześniej postawił również Troeltsch w swoich głosnych pracach na temat dziejowego znaczenia protestantyzmu, to jednak wyprowadzone stąd wnioski nie były zadowalające już u początków XX wieku, czego dowodzi głośna wówczas replika Karla Holla, wspierana przez teologię dialektyczną Karla Bartha. O ile bowiem Troeltsch na podstawie jedynie społeczno-politycznego rozpoznania dostrzegał w protestantyzmie liczne znamiona o średniowiecznej proveniencji, a w rezultacie początek nowożytności przesuwiał na okres Oświecenia<sup>5</sup>, o tyle propozycja Holla wychodząc od analizy teologii Lutera i znaczenia jego nauki o usprawiedliwieniu, wskazywała na bezprecedensowość odkrytej przez Lutera relacji między Bogiem a człowiekiem<sup>6</sup>. Pomimo dzielących Troeltscha i Holla różnic co do dziejowej oceny protestantyzmu obaj byli zgodni, że to właśnie protestantyzm (Troeltsch wskazywał głównie na kalwinizm) dał mniejszy bądź większy impuls do modernizacji średniowiecznej Europy.

Dopiero w tym kontekście dostrzegalny staje się przełom, który współczesna wiedza na temat zrehabilitowanej odtąd historyczno-rozwojowej roli katolicyzmu potrydenckiego zawdzięcza historii pojęć i chętnie z niej korzystającemu modelowi konfesjonalizacji. Nim jednak pojęcie kontrreformacji, wokół którego skupiają się liczne, a deprecjonujące dla katolicyzmu nieporozumienia, stało się przedmiotem studiów w perspektywie konfesjonalizacji, bezcenną pracę nad nim, również w Polsce, wykonali w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych historycy pojęć<sup>7</sup>. Wskazując

---

G. Ebelinga, L. Spitzza, M. Brechta, B. Lohsego, H. Obremana, w całości poświęcone ocenie historycznej roli reformacji.

<sup>5</sup> E. Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, wyd. 5, München 1928 [wyd. 1, München 1911]; i d e m, *Renaissance und Reformation*, „Historische Zeitschrift” 110 (1913), z. 3, s. 519–556; i d e m, *Znaczenie protestantyzmu dla powstania nowożytnego świata*, [w:] i d e m, *Religia, kultura, filozofia. Wybór pism*, wybór, przeł. A. Przyłębski, Poznań 2006, s. 91–103.

<sup>6</sup> K. Holl, *Die Kulturbedeutung der Reformation* [wyd. 1, 1911], [w:] i d e m, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, t. 1: *Luther*, Tübingen 1921, s. 468–543.

<sup>7</sup> H.D. Wojtyńska, *Reformacja – reforma katolicka – kontrreformacja. Dzieje nomenklatury i próba uściślenia pojęć*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 24, 1977, z. 4, s. 226–248; E. Wolgast, *Reform, Reformation*, [w:] *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, red. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, t. 5, Stuttgart 1984, s. 313–360; G. Strauss, *Ideas of Reformatio and Renovatio from the Middle Ages to the Reformation*, [w:] *Handbook of European History 1400–1600*, t. 2: *Visions, Programs and Outcomes*, red. T.A. Brady, H.A. Oberman, J.D. Tracy, Leiden 1995, s. 1–30.

jednoznacznie na nieusprawiedliwione źródłowo nadużywanie tego pojęcia, zrewaloryzowano stosunek katolicyzmu do protestantyzmu drugiej połowy XVI wieku w tym sensie, że przestał być on postrzegany w kategoriach reakcyjnego sprzeciwu mającego wyłącznie na celu zachowanie polityczno-wyznaniowego *status quo* sprzed przełomu drugiej i trzeciej dekady tego stulecia. W konsekwencji, jak argumentował już Reinhard, pojęcie kontreformacji, a do pewnego stopnia również reformacji katolickiej, jest o tyle nieadekwatne do opisu tradycyjnie kojarzonych z nim zjawisk, o ile opiera się na błędnej derywacji dziejowych procesów z całej historii Kościoła, wynikającej z przyjęcia pseudodialektycznej relacji pomiędzy reakcyjnym katolicyzmem a postępowym protestantyzmem. Wobec tego opisanie właściwego sensu epoki konfesji (*konfessionelles Zeitalter*), zarówno w historii kościelnej, jak i w perspektywie społeczno-politycznej, możliwe będzie tylko wtedy, gdy idea protestantyzmu jako antytezy katolicyzmu zostanie zastąpiona ich paralelnym rozwojem i współzawodniczeniem<sup>8</sup>.

Model konfesjonalizacji, choć dużo bliższy wnioskowi Holla, daleki jest od przypisywania protestantyzmowi historycznego monopolu na przewyższenie średniowiecznego dziedzictwa. Jak dowodzą prace Reinharda i innych historyków, którzy w roku 1993 spotkali się na sympozjum w Augsburgu, katolicyzm potrydencki w równym stopniu co skonfesjonalizowany protestantyzm przyczynił się do zmodernizowania średniowiecznego, wyznaniowo-politycznego modelu Europy<sup>9</sup>. Analizując modernizacyjne procedury skonfesjonalizowanego katolicyzmu, Reinhard nie tylko dokonał ich użytecznej systematyzacji, ale również, na kilku przykładach (rola tradycji, zachowanie łaciny jako języka liturgicznego, akceptacja dla popularnych form religijności i sprzeciw wobec państwa wyznaniowego), wskazał miejsca, w których konfesjonalizacja katolicka rozchodziła się z protestantką pomimo wspólnego im przekonania o potrzebie instytucjonalizowania wiary i ważnej roli przypisywanej edukacji<sup>10</sup>. Wczesny, bo sformułowany przez Reinharda już w 1977 roku, postulat komplementarnego ujmowania katolicyzmu i protestantyzmu znalazł swoją realizację również w paralelnie

<sup>8</sup> W. Reinhard, *Gegenreformation als Modernisierung?*..., s. 226–252.

<sup>9</sup> *Die katholischen Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993*, red. W. Reinhard, H. Schilling, Gütersloh 1995.

<sup>10</sup> W. Reinhard, *Was ist katholische Konfessionalisierung?*, [w:] *Die katholischen Konfessionalisierung*..., s. 439–448.

prowadzonych przez Heinza Schillinga badaniach nad konfesjonalizacją protestancką. Skupił się on przede wszystkim na tzw. drugiej reformacji jako adekwatnym synonimie pozostającej pod wpływem kalwinizmu konfesjonalizacji w Rzeszy<sup>11</sup>, a ponadto, o czym niżej, przedstawił w systematycznym oglądzie historyczną rolę konfesjonalizacji w procesie modernizowania Europy. Reprezentatywny, a zarazem autorski wybór jego prac, stanowiących także metodyczną podstawę dla badań nad konfesjonalizacją, opublikowano niedawno w polskim przekładzie<sup>12</sup>.

Korekta ustaleń Troeltscha na temat roli reformacji w kształtowaniu nowoczesnego świata nie rozwiązywała jednakowoż wszystkich jej historyzoficznych problemów. Reformacja pojmowana odtąd w równoważnych dziejowo kategoriach katolickich oraz protestanckich, obu rzecz jasna skonfesjonalizowanych, nie tylko nie mieściła się w kanonizowanej przez Hegła idei zniesienia katolicyzmu przez protestantyzm jako jedyną normatywną dla nowoczesności postać chrześcijaństwa, ale również we wtórujących na dobrą sprawę Hegłowi poglądom Troeltscha o większych możliwościach akomodacyjnych protestantyzmu do wymagań nowoczesnego świata<sup>13</sup>. Rehabilitacja modernizacyjnej roli skonfesjonalizowanego katolicyzmu w okresie wczesnonowożytnym ujawniła złożoność dotychczas pojmowanych pod względem wyznaniowym jednorodnie impulsów, które nadawały impet zachodzącym wówczas przemianom. Ponadto, pod wpływem historiografii francuskiej, skupionej wokół paradygmatu *Annales*, tradycyjnie służące do opisu naczelnych zjawisk XVI wieku kategorie (np. reformacja, humanizm) straciły swoją pierwotną i mocno skondensowaną wyrazistość, skoro – zamiast przypisywać im jak wcześniej walor historycznej przelomowości – sprowadzono je do pojęć opisujących w najlepszym razie intensyfikację tendencji o długofalowych proweniencjach.

---

<sup>11</sup> H. Schilling, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*, Gütersloh 1981; *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der „Zweiten Reformation“*. *Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1985*, red. H. Schilling, Gütersloh 1986.

<sup>12</sup> H. Schilling, *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, przeł. J. Kałużny, posłowie H. Orłowski, Poznań 2010; idem, *Jedność i różnorodność Europy we wczesnej epoce nowożytnej. Religia – społeczeństwo – państwo*, przeł. J. Górny, K. Kowalewski, Warszawa 2010.

<sup>13</sup> Zob. G. Ebeling, *Luther and the Beginning of the Modern Age*, [w:] *Luther and the Dawn of the Modern Era...*, s. 15–26.

W rezultacie Pierre Chaunu pisał nie o reformacji jako zdarzeniu jednostkowym (*eo ipso* przełomowym), ale o czasie reform (*Le Temps des réformes*) jako o rozciągniętych w stosunkowo długim okresie odpowiedziach na kolejne kryzysy chrześcijaństwa. Obejmując około trzystu lat, czas reform skupiał w sobie szereg sukcesywnie powtarzających się zjawisk, dla których wiek XVI był jedynie zwieńczeniem, nie zaś nawet jakościowym przełomem<sup>14</sup>. W zbliżony sposób historyczną rolę reformacji rozumiał inny przedstawiciel szkoły *Annales*, Jean Delumeau<sup>15</sup>. Skupiając się na społecznych, gospodarczych (w tym zakresie Francuzi, zwłaszcza Chaunu, sporo zawdzięczali Troeltschowi oraz Maxowi Weberowi), teologiczno-filozoficznych i kulturalnych problemach obaj historycy ukazywali modyfikacje mentalności wciąż jednak osadzonej w tradycjach wcześniejszych, głównie w długiej historii augustynizmu. Obaj również konsekwentnie unikali posługiwania się pojęciem reformacji. Z jednej strony rozmywali je w długim czasie reform o początkach średniowiecznych. Z drugiej natomiast strony Delumeau zamiast o katolickiej reformacji, nie wspominając już o kontrreformacji, pisał jedynie o dziejowych modyfikacjach katolicyzmu. Dzięki temu, już na poziomie pojęciowym (tzw. c z a s r e f o r m), wskazywał nie tyle na historię Kościoła jako instytucji kształtującej wyznania, ile jedynie na historyczne przemiany praktyk religijnych i towarzyszącej im mentalności, która interesowała go najbardziej.

Zwieńczenie w latach osiemdziesiątych zeszłego wieku procesu kwestionowania, a ostatecznie wyeliminowania na pewien czas tradycyjnego pojęcia reformacji ze współczesnego dyskursu historiograficznego przypisać należy Johnowi Bossy'emu, autorowi jednej z najpopularniejszych w świecie anglosaskim syntez dziejów chrześcijaństwa<sup>16</sup>. Zrezygnowawszy świadomie z tradycyjnej nomenklatury, z terminów takich jak reforma, reformacja, kontrreformacja i katolicyzm potrydencki, Bossy zaproponował w jej miejsce dwie ogólne kategorie – t r a d y c y j n e g o c h r z e ś c i j a ń -

<sup>14</sup> Zob. P. Chaunu, *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250–1550)*, przeł. J. Grosfeld, Warszawa 1989. Por. również F. Braudel, *Historia i nauki społeczne. Długie trwanie*, [w:] i d e m, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, wyd. 2, Warszawa 1999, s. 46–89.

<sup>15</sup> J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. 1: *Narodziny i rozwój reformy protestanckiej*, przeł. J.M. Kłocowski, t. 2: *Katolicyzm między Lutrem i Wolterem*, przeł. P. Kłocowski, Warszawa 1986.

<sup>16</sup> J. Bossy, *Christianity in the West 1400–1700*, Oxford 1985.

stwa (*Traditional Christianity*), sięgającego chronologicznie do początków XVI stulecia, oraz następującego po nim tzw. chrześcijaństwa przetłumaczonego (*Christianity Translated*), które oznaczać ma to, co w rozmaitych wariantach leksykalnych było dotychczas określane jako reformacja. Z motywacji badawczych Delumeau odnośnie do konieczności sproblematyzowania mentalności, nawet kosztem samych doktryn, Bossy wyciągnął daleko idące wnioski w swojej krytyce funkcjonalności pojęcia reformacji. Angielski historyk skądinąd słusznie zwrócił uwagę, że jako pojęcie zaczerpnięte ze słownika kościelnego, nade wszystko z dokumentów soborowych, implikuje ono przekonanie o istnieniu złej formy chrześcijaństwa, która na poziomie wyłącznie instytucjonalnym zastępowana jest jego lepszą postacią. Reformacja zatem jako element specjalistycznego żargonu teologicznego jest według Bossy'ego pojęciem zbyt abstrakcyjnym, a w rezultacie w zbyt małym stopniu oddziałującym na mentalność zbiorową, by w adekwatny sposób opisać konkretne zachowania i oczekiwania samego społeczeństwa jako nośnika i zarazem ratyfikatora rzeczywistych przemian<sup>17</sup>. W związku z tym jego funkcjonalność została ograniczona do roli *terminus technicus* o oddziaływaniu niewykraczającym poza specjalistyczny krąg jego użytkowników.

Zdaniem Bossy'ego, wprowadzona przezeń kategoria przekładu w sposób dużo bardziej właściwy oddaje faktyczne, a nie teoretyczne znaczenie zmian, jakie zaczęły zachodzić w XVI stuleciu. Nie ograniczały się one bowiem do typowych jeszcze dla „chrześcijaństwa tradycyjnego” dyskusji akademickich, które w żaden sposób nie mogły „przetłumaczyć” swoich ustaleń na potrzeby społeczeństwa. Faktyczny zatem proces przemian rozpoczął się dopiero wtedy, gdy oczekiwania na zmiany zostały „przeniesione” w struktury społeczne, znajdując tam odbicie w postawach i mentalności zwykłych ludzi<sup>18</sup>. By właściwie pojąć specyfikę nowatorstwa ustaleń Bossy'ego, należy zwrócić uwagę na to, że samo przypisanie przezeń decydującego znaczenia duchowym aspiracjom zbiorowości, nie zaś odgórnej i instytucjonalnej działalności zwierzchników (jak chce model konfesjonalizacji), nie było niczym innowacyjnym ani tym bardziej rewolucyjnym, skoro już przed wojną na taką hierarchię historycznych ról religijności i ustępującej jej miejsca w tym układzie instytucji wskazał wprost

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 91.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 168–171.

Lucien Febvre<sup>19</sup>. Jeśli zatem Bossy zajmuje we współczesnej historiografii pozycję uprzywilejowaną, to wyłącznie dzięki pojęciowym innowacjom i dyskursywnej przenikliwości w kwestii problematycznego sensu terminów używanych wciąż nawet przez najbardziej wnikliwych historyków. Z racji swojej skrajności jednak na poziomie pojęciowym propozycja angielskiego historyka może wzbudzać wątpliwości natury merytorycznej, zwłaszcza w zestawieniu z radykalnymi odłamami reformacji XVI i XVII wieku, które programowo obchodziły się bez instytucjonalnego zapośredniczenia.

Wspólnym rezultatem rozmaitych ujęć było najczęściej dwojakiego rodzaju deklaratywne zakwestionowanie poznawczych korzyści wynikających z posługiwania się terminem „reformacja”: na poziomie pojęciowym – przez kontestowanie, a w najlepszym razie ograniczanie funkcjonalności reformacji jako konceptu (Bossy) oznaczającego jednak ważny bądź co bądź i historycznie samodzielny splot motywacji i wydarzeń; na poziomie merytorycznym – przez sprowadzanie reformacji jako zjawiska historycznego do roli kontynuatora późnośredniowiecznych, głównie XV-wiecznych ruchów odnowy Kościoła (Troeltsch, historiografia *Annales*, a poniekąd także ruch ekumeniczny i pozostająca pod wpływem jego nomenklatury historiografia, działające jednak w przeciwnym kierunku – reformacja jako precedens ekumenizmu). W dwójnasób zatem problematyczny na przestrzeni ostatniego półwiecza status reformacji jako pojęcia i jako kategorii zarazem historycznej i historiozoficznej (kontynuacja – przełom) można zamknąć w tyleż prowokacyjnym, co trafnie oddającym stan faktyczny stwierdzeniu Schillinga: „reformacja nam się zawieruszyła”<sup>20</sup>.

Zaproponowany przez Reinharda, a zwłaszcza przez Schillinga kwestionariusz do opisu przemian zachodzących w XVI wieku był kompromisem wchodzącym w sam środek procesualno-przełomowej dychotomii. Respektując akcentowaną przez historyków *Annales* długotrwałość przemian zwieńczonych powstaniem świata nowoczesnego, obaj badacze dalecy byli od marginalizowania innowacyjnego impulsu, jaki stanowiła w XVI stuleciu reformacja dzięki bezprecedensowemu zintensyfikowaniu i zmodyfiko-

<sup>19</sup> L. Febvre, *The Origins of the French Reformation. A Badly-Put Question?*, [w:] *idem, A New Kind of History and Other Essays*, red. P. Burke, przeł. K. Folca, New York 1972, s. 59.

<sup>20</sup> H. Schilling, *Reformacja – przełom czy szczyt swojego Temps des Réformes*, [w:] *idem, Konfesjonalizacja...*, s. 104.

waniu ambicji późnośredniowiecznej *via moderna* oraz długiej historii *via Augustini*, czemu z teologiczno-filozoficznego punktu widzenia wiele miejsca poświęcił Oberman<sup>21</sup>. To procesualno-przełomowe napięcie tłumaczy zawężenie obszaru zainteresowań modelu konfesjonalizacji do problematyki jej społeczno-politycznego oddziaływania. Wprawdzie w rezultacie tego ograniczenia niemieckim historykom udało się w przekonujący sposób ukazać dystynktywne zjawiska, takie jak proces formowania wyznań (*Konfessionsbildung*) i kształtowania wczesnonowożytnych państw rozbijających średniowieczny uniwersalizm władzy cesarskiej (*Konfessionalisierung*), jednak siłą modernizacyjną, jak otwarcie stwierdza Schilling, nie był sam protestantyzm pierwszych dziesięcioleci XVI wieku, ale nadrzędna względem niego konfesjonalizacja, którą określa właśnie państwowotwórczy, nie zaś teologiczny charakter<sup>22</sup>. Widzimy teraz, iż „zawieruszenie się” reformacji było efektem wyparcia jej z przestrzeni badawczej pod naporem znaczenia przypisywanego późnośredniowiecznym tendencjom reformatorskim oraz modernizacyjnym, tj. kształtującym państwa i wyznania impetem konfesjonalizacji w drugiej połowie XVI wieku<sup>23</sup>.

Model konfesjonalizacji w niewielkim, jeśli w jakimkolwiek, stopniu rewaloryzuje pierwotny status i sens pojęcia reformacji w dyskursie historyograficznym. Niemieccy historycy – mam tu na myśli przede wszystkim Heinza Schillinga, Johanna Burkhardta i Bernda Moellera – stoją bowiem okragiem pomiędzy procesualnym i przełomowym rozumieniem reformacji. Nie negując na dobrą sprawę ani jednego, ani drugiego – za czym przemawia z jednej strony trudne do podważenia oddziaływanie teologii późnośredniowiecznej, z drugiej zaś bezprecedensowość wyciągniętych z niej w XVI wieku wniosków, łączą perspektywy długofalowe z przełomowymi w hermeneutycznym modelu *challenge-response*<sup>24</sup>. Wobec tego to, co

<sup>21</sup> Zob. H.A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge Mass. 1963; i d e m, *Forerunners of the Reformation. The Shape of Late Medieval Thought*, New York 1966; i d e m, *The Dawn of the Reformation. Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*, Edinburgh 1986; S. Swieżawski, *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu*, Kraków 1990; *Via Augustini. Augustine in the Later Middle Ages, Renaissance, and Reformation. Essays in Honor of Damasus Trapp*, red. H.A. Oberman, F.A. James III, współpraca E.L. Saak, Leiden 1991.

<sup>22</sup> Zob. H. Schilling, *Reformacja – przełom czy szczyt swoistego Temps des Réformes...*, s. 109–110.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 106, 114–115.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 119–120.



nazywamy reformacją, zarówno protestancką, jak i katolicką, było w gruncie rzeczy odpowiedzią na pojawiające się wówczas wyzwania. Istotne jest, że taka odpowiedź znosiła dotychczasowe rozwiązania i dodatkowo formułowała nowe pytania, w czym wyrażał się przełomowy charakter reformacji. Na tej samej zasadzie jej wariant radykalny już w latach dwudziestych w Niemczech był krytyczną, ale też, niestety, krwawą (wojna chłopska) odpowiedzią na niespełnione oczekiwania względem zinstytucjonalizowanego protestantyzmu.

Zmodyfikowawszy w ten sposób aporię procesu i przełomu, model wyzwania i reakcji służy jednak nie tyle rozwikłaniu kwestii historycznego znaczenia reformacji, skoro udziela tu przygodnie tylko częściowej odpowiedzi, ile przede wszystkim pokazaniu, jak reformacja była w XVI wieku rozumiana. Tym bowiem, co kształtowało ich samoświadomość, a w dalszej perspektywie również tożsamość wyznaniową był tzw. mit reformacji, którego powstaniu i funkcjom wiele miejsca poświęcił Burkhardt<sup>25</sup>. Operując pragmatyczną kategorią skuteczności w miejsce logicznej opozycji prawdy i fałszu, mit jako zbiór przekonań typowych dla danej zbiorowości w stopniu nieporównywalnym z innymi czynnikami przyczyniał się do kształtowania się wczesnonowożytnej tożsamości wyznaniowej. Pomimo jednak ujmowania problemu reformacji z punktu widzenia historii mentalności, niemiecki historyk kieruje swoją uwagę w bardzo typowym dla niemieckiej historiografii kierunku, odmiennym od wcześniej obranego przez Delumeau. Burkhardt bowiem skupia się przede wszystkim na zagadnieniu kształtowania się wyznań (*Konfessionsbildung*) – preferuje wszak najczęściej tę właśnie starą kategorię Ernsta Zeedena w miejsce nieco węższego i merytorycznie różniącego się odeń pojęcia konfesjonalizacji (*Konfessionalisierung*). Reformacja zatem „jako pierwszy wielki mit historyczny rodem z prasy drukarskiej”<sup>26</sup>, jak stwierdza Burkhardt, była tylko w takim znaczeniu zjawiskiem przełomowym, że jako pierwsza uczyniła propagandowy użytek z druku jako platformy nie tylko polemicznej, ale przede wszystkim ekspozycyjnej, a więc służącej kształtowaniu i petryfikowaniu wyznań. Moeller konkluduje wobec tego, iż Luter i jego nauka zapewne nie zajmowałyby uprzywilejowanego miejsca w historii, gdyby za pośrednictwem reformacji jako zintensyfikowanego procesu komunikacji nie tyl-

<sup>25</sup> J. Burkhardt, *Stulecie reformacji w Niemczech (1517–1617). Między rewolucją medialną a przełomem instytucjonalnym*, przeł. J. G ó r n y, Warszawa 2009.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 14.

ko nie został stworzony pewien obraz Lutra, ale również nie utrwalono więzi z jego odbiorcami<sup>27</sup>. Na ten sam element reformacji, jako rewolucji propagandowej i wizualnej sterowanej głównie za pośrednictwem druku, zwracają uwagę ostatnimi laty także historycy anglosascy Mark Edwards oraz Andrew Pettegree<sup>28</sup>.

Paradoksalnie jednak owa rewolucja medialna, zintensyfikowany proces komunikacji, czy po prostu medialne wydarzenie, jak określił reformację Schilling<sup>29</sup>, i towarzyszący jej przełom instytucjonalny służyły nie czemu innemu jak uzasadnieniu znanego stwierdzenia Lutra, że „jesteśmy starym Kościołem”, skoro etykietę nowości, a więc tego, co względem Ewangelii heterogeniczne, pojmowano wówczas jako największą obelgę. Patrząc zatem na reformację z punktu widzenia stworzonego na jej potrzeby mitu w XVI-wiecznych mediach, a więc tego, jak była ona wówczas upowszechniana i rozumiana, trudno oprzeć się wrażeniu, że reformatorzy chrześcijaństwa z pewnością poczuliby się urażeni dzisiejszymi deliberacjami o ich nowatorstwie i przełomowości<sup>30</sup>. Za pośrednictwem badań nad medialnym i mitycznym charakterem reformacji została pośrednio przywrócona jej historyczna rola, ujmowana jednak poza tradycyjnie rozumianymi kategoriami procesu i przełomu. Kategorie owe, a zwłaszcza druga z nich, charakteryzują bowiem faktycznie rewolucyjną konfesjonalizację jako fundamentalną społeczno-polityczną transformację Europy, na którą składały się przemiany eklezjologiczne, państwowe oraz społeczne, które prowadziły pospołu do przekształceń idących w kierunku powstania nowoczesnego, demokratycznego społeczeństwa przemysłowego<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> B. Moeller, *Die frühe Reformation als Kommunikationsprozess*, [w:] i d e m, *Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte*, red. J. Schilling, Göttingen 2001, s. 90. Por. również i d e m, *Inquisition und Martyrium in Flugschriften der frühen Reformation in Deutschland*, [w:] i d e m, *Luther-Rezeption...*, s. 219–244; S. Homeyer, *Strukturen vormoderner Intellektualität in der Frühen Neuzeit. Wissensvermittlung durch das astronomische Flugblatt*, [w:] *Intellektuelle in der Frühen Neuzeit*, red. J. Held, München 2002, s. 33–42.

<sup>28</sup> Zob. M. U. Edwards Jr., *Printing, Propaganda, and Martin Luther*, Berkeley 1994; A. Pettegree, *Reformation and the Culture of Persuasion*, Cambridge 2005, s. 102–127.

<sup>29</sup> H. Schilling, *Religijno-psychologiczny profil Europy. Reformacja i wczesnonowożytna konfesjonalizacja państwa i społeczeństwa*, [w:] i d e m, *Konfesjonalizacja...*, s. 47–49.

<sup>30</sup> J. Burkhardt, *op. cit.*, s. 136.

<sup>31</sup> Zob. H. Schilling, *Konfesjonalizacja Kościoła, państwa i społeczeństwa. Profil, efekty, deficyty i perspektywy historiograficznego paradygatu*, [w:] i d e m, *Konfesjonalizacja...*, s. 313–314.

Można zatem stwierdzić, iż z punktu widzenia modelu stworzonego przez Schillinga sens poznawczy pytania o umiejscowienie i ocenę udziału reformacji w zachodzących w XVI stuleciu przemianach jest w znacznym stopniu ograniczony. Wynika to przede wszystkim z historiograficznego, a zaczerpniętego z aparatury socjologicznej Webera kryterium modernizacji (*Modernisierung*) jako wartości konstytutywnej i dla pojęcia konfesjonalizacji niezbędnej<sup>32</sup>. Modernizacja oraz konfesjonalizacja są bowiem tymi pojęciami, które w przeciwieństwie do raczej niemiarodajnej diagnostycznie kategorii reformacji pozwoliły Schillingowi rozwikłać problem wkładu, jaki w proces dalszych, a sięgających XIX stulecia przemian wniosły zjawiska z okresu wczesnej nowożytności. Model konfesjonalizacji stara się zatem wypełnić lukę, jaka powstała przez degradację roli reformacji w ukształtowaniu epoki nowożytnej. Jeśli bowiem reformacja, czego dziś chyba nikt nie kwestionuje, na poziomie doktrynalnym wciąż była w wielu miejscach uwarunkowana przez późną scholastykę, a sama wpisywała się w długą historię augustynizmu, to decydujące z punktu widzenia historycznego rozwoju przemiany zaszły na wykraczającej poza kwestie tylko doktrynalne płaszczyźnie politycznej i społecznej. Jeśli więc Schilling stanowczo stwierdza, że „to nie reformacja [...], lecz konfesjonalizacja [...] dała społeczeństwom europejskim potężny impuls modernizacyjny”<sup>33</sup>, to nie deprecjonuje on całkowicie dziedzictwa reformacji, a jedynie wskazuje na potrzebę społeczno-politycznego uzasadnienia i wyjaśnienia jej ograniczonego udziału w mechanizmach transformacyjnych. W przeciwieństwie bowiem do zarazem procesualnej i przełomowej treści doktrynalnej reformacji tylko religia zdefiniowana przez swoją społeczną postać i możliwość społecznego oddziaływania mogła dostarczyć niezbędnego impulsu dla dalszych przemian w Europie.

Konfesjonalizacja zatem jest opisem społeczno-politycznego oddziaływania przemian religijnych, pierwotnie typowych jedynie dla doktrynalnych rozważań reformacji. Modernizacyjny postęp zapoczątkowany został w wieku XVI przez kombinację sił religijnych i splotów wydarzeń politycznych, które na gruncie społecznym przyczyniły się do fundamentalnego dla historii Europy, a zapoczątkowanego w dobie przemian chrześcijaństwa, przejścia od tradycyjnego systemu feudalnego do nowoczesnego, de-

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 336.

<sup>33</sup> H. Schilling, *Reformacja – przełom czy szczyt swojego Temps des Réformes...*, s. 110.

mokratycznego i zsekularyzowanego społeczeństwa industrialnego w XIX stuleciu. Dopiero w perspektywie społeczno-politycznego celu, do którego prowadzą procedury modernizacyjne takie pojęcia jak wczesna nowożytność (*Frühe Neuzeit*), a zwłaszcza sugestywny w swojej obrazowości wstępny czas siodła nowoczesności (*Vorsattelzeit der Moderne*), czyli rozciągniętego w czasie łagodnego dochodzenia do pierwszych jaskrawych znaków nowoczesności, uzyskują swoje pełne znaczenie. Istotne i znamienne, że u Schillinga oba pojęcia odnoszą się nie tyle do czasu, ile nade wszystko do społeczeństwa. W rezultacie oznaczają etap w rozwoju systemu społecznego, w którym zinstytucjonalizowana religia wciąż reguluje stosunki na polu aktywności politycznej i społecznej, zapewniając im funkcjonalność<sup>34</sup>. Pojęcia *Frühe Neuzeit* i *Vorsattelzeit der Moderne* mają więc charakter opisowy, bo charakteryzują stan XVI- i XVII-wieczny, oraz normatywny, jako że zakładają dalszy rozwój cywilizacji europejskiej w kierunku społeczeństwa epoki przemysłowej. Dowartościowawszy dzięki precyzyjnemu opisowi znaczenie tego stulecia dla dalszych transformacji, historiografia niemiecka posługuje się pojęciem *das lange 16. Jahrhundert*<sup>35</sup>, znacznie lepiej odzwierciedlającym skondensowanie problematyki modernizacyjnej niż francuskie *longue durée*, w którym problematyka owa jest chronologicznie rozmyta i w niewielkim stopniu wyekspozowana.

Mimo że stworzony przez Reinharda i Schillinga model badań nad konfesjonalizacją topograficznie ograniczał się do terytorium Rzeszy Niemieckiej, to w założeniu jego autorów miał on dostarczać funkcjonalnego kwestionariusza dla pozostałych państw wczesnonowożytnych, tworzących razem wewnętrznie podzieloną „wyznaniową Europę”<sup>36</sup>. Do pewnego stopnia przemawiały za tym znaczne zróżnicowanie Rzeszy na płaszczyźnie społeczno-politycznej i wyznaniowej oraz w systematyzującym ujęciu wyliczone cechy charakteryzujące procedury konfesjonalizacji jako zjawie-

<sup>34</sup> Zob. H. Schilling, *Konfesjonalizacja Kościoła, państwa i społeczeństwa...*, s. 311; idem, *The Confessionalization of European Churches and Societies. An Engine for Modernizing and Social and Cultural Change*, [w:] idem, *Early Modern European Civilization and Its Political and Cultural Dynamism*, Hanover – London 2008, s. 14.

<sup>35</sup> Zob. H. Schilling, *Das lange 16. Jahrhundert. Der Augsburger Religionsfrieden zwischen Reformation und Konfessionalisierung*, [w:] *Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden. Begleitband zur Ausstellung im Maximilianmuseum Augsburg*, red. C.A. Hoffmann [et al.], Regensburg 2005, s. 19–34.

<sup>36</sup> Zob. H. Schilling, *Confessional Europe*, [w:] *Handbook of European History...*, s. 641–682.

ska względem samej reformacji nadrzędnego, a przez to w znacznym stopniu uniwersalnego i obowiązującego w całej Europie. W rezultacie model pierwotnie aplikowany wyłącznie do księstw niemieckich zaczęto przenosić, choć nie bezkrytycznie, również na inne terytoria, takie jak Anglia, Francja i Niderlandy. Na przestrzeni ostatniej dekady z górą – jakkolwiek nieśmiało, wciąż skromnie pod względem ilościowym i raczej przyczynkarsko – korzysta się z tego modelu również w odniesieniu do Europy Środkowo-Wschodniej<sup>37</sup>. Wyjątkiem są tu studia Michaela Müllera, w których model konfesjonalizacji okazał się w pełni adekwatnym narzędziem badawczym do opisu realiów wyznaniowych, głównie dyskusji teologicznych na terenie Prus Królewskich<sup>38</sup>. Należy przy tym zwrócić uwagę, iż w dotychczas opublikowanych w Polsce pracach pojęcie konfesjonalizacji często ustępuje miejsca wcześniejszemu, bo wprowadzonemu już z końcem lat pięćdziesiątych przez wspomnianego wyżej Zeedena, pojęciu „formowania wyznań” (*Konfessionsbildung*). Koncept Zeedena zupełnie jednak nie odpowiada intencjom Reinharda i Schillinga, ponieważ ich zdaniem nie uwzględnia w należyтым stopniu kontekstów polityczno-społecznych tego procesu, a w szczególności jego podstawowego nośnika, którym było wczesnonowożytne państwo<sup>39</sup>. Jest to jednak wybór świadomy, podyktowany specyfiką społeczno-polityczną Rzeczypospolitej, która w znacznym stopniu dyskwalifikuje funkcjonalność na rodzimym gruncie modelu konfesjonalizacji stworzonego dla Rzeszy Niemieckiej. Pojęcie Zeedena natomiast oznaczające zachodzącą w rezultacie dyskusji między katolikami, lu-

<sup>37</sup> J.T. Maciuszko, *Proces konfesjonalizacji w Europie i w Polsce. Kontekst wyznaniowy synodu generalnego toruńskiego z roku 1595*, „Czasz Nowożytny” 2, 1997, s. 17–26; *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, red. J. Bahlcke, A. Strohmeier, Stuttgart 1999; J. Mańk, *Tolerancja religijna a konfesjonalizacja w Polsce i Szwecji w XVI i XVII wieku*, „Przegląd Humanistyczny” 43, 1999, nr 2–3, s. 25–29; A. Bues, *Konfesjonalizacja w księstwie Kurlandii. Przypadek wyjątkowy w skali Rzeczypospolitej szlacheckiej?*, [w:] *Rzeczpospolita wielu wyznań. Materiały z międzynarodowej konferencji, Kraków, 18–20 listopada 2002*, red. A. Kaźmierczyk [et al.], Kraków 2004, s. 47–63; R. Frost, *Konfesjonalizacja a wojsko w Rzeczypospolitej 1558–1668*, [w:] *Rzeczpospolita wielu wyznań...*, s. 89–98.

<sup>38</sup> M.G. Müller, *Zrozumieć polską historię*, przeł. J. Serwański [et al.], Poznań 2012. Zob. część III: *Region, reformacja, konfesjonalizacja w historii Polski oraz historia stosunków niemiecko-polskich*, s. 107–228.

<sup>39</sup> E.W. Zeeden, *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, „Historische Zeitschrift” 185, 1958, s. 249–299. Zob. niżej przyp. 63.

teranami i kalwinistami instytucjonalizację ich Kościołów i kształtowanie się odmiennych konfesji jako wyrazów ich tożsamości wyznaniowej, a przy pominięciu polityczno-społecznych uwarunkowań tych procesów, takich zagrożeń ze sobą nie niesie, przez co jest użyteczniejsze do opisu innych niż niemiecka rzeczywistości wyznaniowych<sup>40</sup>.

Wyraźnie widoczny w polskich pracach krytycyzm wobec możliwości takiej aplikacji w szerszej perspektywie terytorialnej polega każdorazowo, jak wynika z uwag Pettegree<sup>41</sup>, na empirycznej weryfikacji superstruktury służącej do porządkowania źródeł, co w praktyce oznacza rozpoznanie odmiennych uwarunkowań polityczno-ustrojowych i różnej od pierwotnej stratyfikacji społecznej w regionach, na które przenoszony jest model stworzony dla Rzeszy Niemieckiej. Jeśli jednak rozpatrywać takie zagadnienia jak próby marginalizowania roli łaciny na rzecz języków wernakularnych, instytucjonalizacja wiary, partykularyzacja państwowa i religijna, czy nade wszystko problem kształtowania się tożsamości wyznaniowej i służącej temu propagandy, to zarzuty stawiane tezom na temat konfesjonalizacji tracą znaczną część swojej siły perswazyjnej. Ograniczając się do uporządkowania kwestii od strony systematycznej, bez analitycznej eksplikacji specyficznych dla danych terytoriów uwarunkowań, procedury wskazane przez Reinharda dla katolicyzmu oraz przez Schillinga dla protestantyzmu zachowują, jak sądzę, swoją funkcjonalną wartość również poza granicami Rzeszy Niemieckiej. Jako takie pozostają one również adekwatnym i poznawczo produktywnym narzędziem do opisu polityczno-wyznaniowych procesów kształtujących dawną Rzeczpospolitą.

W kontekście nie tylko przestrzennej akomodacyjności tego modelu studiów, przede wszystkim dotyczących konfesjonalizacji katolickiej, niezwykle istotne wydają się niedawne spostrzeżenia Johna O'Malley'a. W książce *Trent and All That [Trydent i to wszystko]*, na marginesie etykiet przydawanych katolicyzmowi w okresie od XVI do końca XVIII stulecia,

<sup>40</sup> Zob. A. Moritz, H.-J. Müller, M. Pohlig, *Konfesjonalizacja Rzeczypospolitej szlacheckiej w XVII i XVIII wieku?*, „Kwartalnik Historyczny” 108, 2001, nr 1, s. 37–46; M. Dygo, *Podsumowanie*, [w:] *Stosunki międzywyznaniowe w Europie Środkowej i Wschodniej w XIV–XVII wieku*, red. M. Dygo, S. Gawałs, H. Grala, Warszawa 2002, s. 105–107; J. Deventer, *Confessionalisation. A Useful Theoretical Concept for the Study of Religion, Politics, and Society in Early Modern East-Central Europe?*, „European Review of History” 11, 2004, nr 3, s. 403–425.

<sup>41</sup> A. Pettegree, *Confessionalization in North Western Europe*, [w:] *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa...*, s. 105–107.

kwestionował on nie tyle funkcjonalność procedur konfesjonalizacyjnych dla całej Europy, ile przede wszystkim wiarę w relewantność tej metody w konfrontacji z całym materiałem źródłowym, zwłaszcza tym dotyczącym religii jako indywidualnego i subiektywnego doświadczenia, nie zaś wyłącznie fenomenu społeczno-politycznego, jak sugerowali Reinhard i Schilling. O'Malley zgadzał się z nimi co do krytycznej oceny takich pojęć jak kontrreformacja i reformacja katolicka. Pozytywnie oceniał również ich wysiłek w ujmowaniu historii Kościoła przy uwzględnieniu tendencji polityczno-społecznych. Dzięki wypracowaniu szeregu podkategorii opisujących proces konfesjonalizacji Reinhard i Schilling dostarczyli, jak stwierdza O'Malley, najbardziej dotąd koherentnej i precyzyjnej, „teoretycznie wyrafinowanej”<sup>42</sup> metody służącej przejrzystemu opisowi przemian zachodzących we wczesnonowożytnym chrześcijaństwie<sup>43</sup>. Z drugiej jednak strony zaproponowany przez niemieckich historyków koncept katolickiej konfesjonalizacji, choć trafnie tłumaczył zmiany, jakim ulegał katolicyzm, to rozmiął się z wieloma jego konsekwencjami, zwłaszcza na płaszczyźnie zupełnie przez nich pominiętego doświadczenia religijnego. Nazbyt mocno bowiem polegając na przekonaniu o paralelnym rozwoju katolicyzmu, luteranizmu i kalwinizmu, koncept ten minimalizował w rezultacie poważne między nimi różnice, kluczowe dla zrozumienia specyfiki potrydenckiego katolicyzmu<sup>44</sup>. Pomimo przeoczenia tego, co nie mieściło się w metodzie badawczej Reinharda i Schillinga, to właśnie konfesjonalizacja „odstąpiła tę stronę reformy, na którą byliśmy ślepi” – obsesyjną potrzebę zdefiniowania tożsamości wyznaniowej, a więc konieczność w znacznym stopniu fundującą bezprecedensowe cechy wczesnonowożytnego chrześcijaństwa<sup>45</sup>.

Nie należy jednak ulegać równie pozytywnej, co na korzyść konfesjonalizacji wyraźnie koncesjonowanej konkluzji O'Malley'a. Jak bowiem przekonują przykłady dwóch książek Ireny Backus o kształtowaniu się tożsamości wyznaniowej w dobie reformacji, perspektywa przyjęta przez

<sup>42</sup> J.W. O'Malley, *The Historiography of the Society of Jesus. Where Does It Stand Today?*, [w:] *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773*, red. J.W. O'Malley [et al.], Toronto 1999, s. 22.

<sup>43</sup> I d e m, *Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge Mass. 2000, s. 137.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 138. Zob. również i d e m, *Was Ignatius Loyola a Church Reformer? How to Look at Early Modern Catholicism*, „The Catholic Historical Review” 77, 1991, nr 2, s. 177–193.

<sup>45</sup> J.W. O'Malley, *Trent and All That...*, s. 137.

historyków niemieckich nie jest warunkiem koniecznym dla rzeczowego opisu tego rodzaju zjawisk<sup>46</sup>. Backus bowiem w miejsce akcentowanej przez Reinharda i Schillinga wspólnej dla wszystkich wyznań chrześcijańskich potrzeby instytucjonalizacji wiary polegającej na ścisłym określaniu granic ortodoksji wyznaniowej, w której ramach mieści się dana tożsamość, zaproponowała nieco inną perspektywę. Omawiając sposoby, w jakie katolicy, luteranie i kalwiniści stosowali historyczne i doktrynalne kryteria do oceny teologicznego dziedzictwa przeszłości, zarówno tej odległej, patrystycznej, jak i czasowo dużo im bliższej, bo już XVI-wiecznej, Backus udowadnia, jak bardzo ówczesne pojmowanie historii było zakorzenione w religijnych przekonaniach jej użytkowników. Czerpane z niej argumenty nie odgrywały bowiem jedynie roli narzędzia perswazyjnego, ale na poziomie wyjaśniającym służyły dziejowemu ugruntowaniu ich własnej tożsamości wyznaniowej. W ten sposób autorka bez odwoływania się do metod historyków niemieckich przybliżyła apologetyczne i dogmatyczne metody stosowane przez ówczesnych teologów na obronę, a następnie w celu ekspozycji charakterystycznych dla nich przekonań zbiorowych.

### Konfesjonalizacja humanizmu: oddziaływanie reformacji na humanizm

W stworzonym przez Reinharda i Schillinga modelu badań nad reformacją zagadnienia renesansowego humanizmu, w znaczeniu zarówno Kristellerowskim, jak i tym, które zaproponował Eugenio Garin, reprezentowane były w bardzo niewielkim stopniu. Wprawdzie same procedury konfesjonalizacji na poziomie legislacyjno-ustrojowym, obyczajowym i wyznaniowym wykorzystywały pewne elementy składające się na tradycję humanistyczną, np. edukację, jednak nie stanowiły one tam samodzielnego zagadnienia. Ponadto jeśli omawiano rolę takich autorów jak Erazm, to przede wszystkim w kontekście anachroniczności jego programu politycznego w wyzna-

---

<sup>46</sup> I. Backus, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378–1615)*, Leiden 2003; eadem, *Life Writing in Reformation Europe. Lives of Reformers by Friends, Disciples and Foes*, Ashgate 2008.



niowo podzielonej Europie<sup>47</sup>. Brakowało zatem studiów, które wychodząc poza społeczno-polityczny wymiar konfesjonalizacji, dowartościowałyby również jej intelektualny, czy ściślej – humanistyczny charakter, przy czym nie chodzi mi tutaj o tradycyjne, jednokierunkowe ujęcie relacji pomiędzy humanizmem a reformacją. Pionierskie dla tych relacji prace Konrada Burdacha, Lewisa Spitzza i Charlesa Trinkausa<sup>48</sup>, a z polskojęzycznych Konrada Górskiego<sup>49</sup>, by poprzestać tylko na ujęciach syntetycznych, wskazując wprawdzie na religijne motywacje humanizmu renesansowego, nie wychodziły na dobrą sprawę poza omówienie jednokierunkowego tylko oddziaływania humanizmu na reformację. Poświęcone temu zagadnieniu najnowsze syntezy Janusza Maciuszki i zwłaszcza Katarzyny Meller deklaratywnie i faktycznie są kontynuacją studiów podjętych przeszło pół wieku temu przez Górskiego<sup>50</sup>. Ten zgodnie przyjmowany przez niemal wszystkich badaczy sposób opisywania humanistyczno-reformacyjnych konwergencji można najogólniej zamknąć w znanym stwierdzeniu Bernda

<sup>47</sup> Zob. W. Blockmans, *Die politische Theorie des Erasmus und die Praxis seiner Zeit*, [w:] *Erasmus von Rotterdam. Die Aktualität seines Denkens*, red. J. Sperna Weiland, W. Blockmans, W. Frijhoff, Hamburg 1988, s. 57–72; H. Schilling, *Erasmus i tendencje polityczne jego epoki*, [w:] idem, *Jedność i różnorodność Europy...*, s. 99–115; J. Koryl, *Erasmus Among his Polish Correspondents. Religious Identity in the Age of Confessionalization*, [w:] *Respublica Litteraria in Action. Religion and Politics*, red. A. Skolimowska, współpraca K. Jasińska-Zdun, Warsaw 2012, s. 143–175.

<sup>48</sup> K. Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus. Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst*, Berlin 1918; L.W. Spitz, *The Religious Renaissance of the German Humanists*, Cambridge Mass. 1963; idem, *Headwaters of the Reformation. Studia Humanitatis, Luther Senior, et Initia Reformationis*, [w:] *Luther and the Dawn of the Modern Era...*, s. 89–116; Ch. Trinkaus, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, t. 1–2, Chicago 1970; idem, *The Scope of Renaissance Humanism*, Ann Arbor 1983.

<sup>49</sup> K. Górski, *Humanizm i antytrynitaryzm*, [w:] idem, *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarzkiej*, Kraków 1949, s. 1–51.

<sup>50</sup> J.T. Maciuszko, *Reformacja polska wobec humanizmu*, [w:] *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa 2009, s. 125–151; K. Meller, *Chryściańska humanitas braci polskich XVI i XVII wieku*, [w:] eadem, *Słowa jak ziarna. Reformacyjne idee, książki, spory*, Poznań 2012, s. 15–43. „Ze związku z antytrynitaryzmem renesansowa *humanitas* wydała późne owoce [...] interferencja renesansowej *humanitas* i na nowo przemyslanej, w zgodzie z założeniami doktryny zboru mniejszego [...] zrodziła humanizm «chryściański». Stał on w jednym rzędzie ze współczesnym mu humanizmem jezuickim i humanizmem ewangelickim” – *ibidem*, s. 15.

Moellera – „bez humanizmu brak reformacji”<sup>51</sup>. W konsekwencji wszystkie tzw. humanizmy doby konfesjonalizacji (ewangelicki, reformowany, jezuicki, antytrynitarSKI) były z pomocą generatywnej metaforyki rozpoznawane jako w rozmaitym stopniu i na różne sposoby zmodyfikowana, ale przede wszystkim jedynie interpretacja ruchu humanistycznego w jego ścisłym, a opisanym przez Kristellera znaczeniu. Model konfesjonalizacji, nie negując zasadności tradycyjnego kierunku oddziaływań humanizmu na reformację, wymagał jednak odmiennego i wyodrębnionego sprobematyzowania owych relacji, obejmujących przemilczany dotychczas wpływ reformacji na humanizm. Przełomem w tym zakresie okazała się dopiero opublikowana w roku 2000 książka Eriki Rummel *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany* [*Konfesjonalizacja humanizmu w reformacyjnych Niemczech*]<sup>52</sup>.

Kanadyjska uczona przeniosła środek ciężkości swojej argumentacji z dotychczas dyskutowanych społeczno-politycznych konsekwencji procesu kształtowania się tożsamości wyznaniowej oraz organizowania Kościołów i szkolnictwa na kulturowe znaczenie (*Kulturbedeutung*) dominujących w tym okresie tendencji modernizacyjnych. Mówiąc o tym, nie ograniczała się jednakowoż do udziału protestantyzmu w kształtowaniu się nowożytnych państw jako efektu „właściwej potęgi kulturowej owej konfesyjnej epoki”, jak pisał Troeltsch<sup>53</sup>, ale drobiazgowo penetrowała wpływ protestantyzmu na humanistyczne sposoby myślenia o chrześcijaństwie. Rummel świadomie odwróciła wspomnianą wcześniej tezę Moellera, by przekonująco wykazać, iż bez reformacji nie byłoby również humanizmu w takiej postaci, jaką znamy począwszy od lat dwudziestych XVI wieku. Korzyści poznawcze wynikające z takiej, co wypada podkreślić, komplementarnej, nie zaś dysjunktywnej zmiany perspektyw są trudne do przecenienia. Przede wszystkim taki model dostarcza funkcjonalnego na poziomie systematycznym opisu procedur interpretacyjnych, którym poddawany był humanizm pod wpływem reformacji – począwszy od propagandowego użytku, jaki z autorytetu Reuchlina i Erazma czynili pierwsi reformatorzy niemiec-

---

<sup>51</sup> B. M o l l e r, *Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 70, 1959, s. 59.

<sup>52</sup> E. R u m m e l, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, Oxford 2000.

<sup>53</sup> E. T r o e l t s c h, *Znaczenie protestantyzmu dla powstania nowożytnego świata...*, s. 91.

cy o zbieżnej jeszcze z humanistyczną formacji intelektualnej, poprzez religijne, a później także wyznaniowe implikacje humanistycznego programu kształcenia, kończąc zaś na wypracowaniu nowego modelu teologii pozytywno-kontrowersyjnej. Z tego pobieżnego opisu wynika, iż konfesjonalizacja humanizmu była realizowana głównie na płaszczyźnie polemicznej. Początkowo jako element scholastyczno-humanistycznej debaty, w której kształtowała się tożsamość intelektualna humanistów niemieckich, a następnie już wewnątrzreformacyjnych polemik na tematy doktrynalne.

Definicję konfesjonalizacji humanizmu oraz systematyzację typowych dlań procedur, którą zaproponowałem kilka lat temu<sup>54</sup>, chciałbym tu uzupełnić o szereg nowych spostrzeżeń, przede wszystkim na temat korzyści poznawczych, jakie niesie ze sobą odwrócenie tradycyjnego kierunku oddziaływania humanizmu na reformację. Przeformułowując ten kierunek, model konfesjonalizacji humanizmu niewątpliwie pozwolił w krytyczny sposób rozpoznać sens naczelnych kategorii określających specyfikę humanizmu północnego, które w znacznym stopniu odróżniały go od śródziemnomorskiego wzorca kultury. Wynikiem owego rozpoznania w studiach nad reformacją było odzyskanie i dowartościowanie brakującego ogniw historii intelektualnej pomiędzy humanizmem w Italii a reformacją w Niemczech, skoro w tejże historii ruch humanistyczny nazbyt często ujmowany był schematycznie i mało konkretnie jako na dobrą sprawę nie-realna hipostaza zjawisk, które ze sobą pogodzić się nie dały, jak humanizm śródziemnomorski i jego późniejszy nieco wariant północny. Ponadto, na co zwracali wielokrotnie uwagę Marcel Bataillon, Cornelis Augustijn i Silvana Seidel Menchi, już w obrębie północnego modelu kultury błędem było podnoszenie roli skądinąd znaczących postaci, takich jak Erazm, do paradygmatycznego wzorca dla całej północnej formacji intelektualnej<sup>55</sup>,

<sup>54</sup> J. Koryl, *Konfesjonalizacja humanizmu w Niemczech i Rzeczypospolitej w XVI wieku...*, s. 64–65.

<sup>55</sup> M. Bataillon, *Vers une définition de l'érasme; A propos de l'influence d'Érasme*, [w:] idem, *Érasme et l'Espagne. Nouvelle édition en trois volumes*, tekst przyg. D. Devoto, red. Ch. Amiel, t. 3: *Annexes. Etudes diverses de Marcel Bataillon sur Érasme et l'érasme*, przyg. D. Devoto, Genève 1991, s. 141–154, 305–312; C. Augustijn, *Erasmus. Erasmus. His Life, Works and Influence*, przeł. J.C. Grayson, Toronto 1995, s. 194–200; idem, *Verba valent usu. Was ist Erasmianismus?*, [w:] *Erasmianism. Idea and Reality*, red. M.E.H.N. Mout, H. Smolinsky, J. Trapman, Amsterdam 1997, s. 5–14; S. Seidel Menchi, *Érasme et son lecteur à propos du rapport auteur-public au XVI<sup>e</sup> siècle*, [w:] *Colloque Érasmien de Liège. Commémoration du 450<sup>e</sup> anniversaire de la mort d'Érasme*,

co jednak wciąż jest częstym i wygodnym badawczo procederem. Jedną z takich kategorii szczególnie podatnych na hipostazy i ideologizację w dzisiejszym dyskursie naukowym był erazmianizm, który dotychczas jako pojęcie był w gruncie rzeczy poznawczo zupełnie jałowy<sup>56</sup>. Mimo to przywoływany bywa równie często, co bezrefleksyjnie, skoro w jednym pojęciu można bez dalszych wyjaśnień i bezkrytycznie (a więc ideologizacyjnie i w uproszczeniu) zamknąć nierzadko względem siebie heterogeniczne zagadnienia, same w sobie takich wyjaśnień wymagające. Wskazując na przestrzenno-kulturowe, a nieco później i wyznaniowo-polityczne cechy składające się na to pojęcie, perspektywa konfesjonalizacji humanizmu pozwala na nowo oceniać rolę wybitnych, acz anachronicznych w swoich postulatach intelektualistów w podzielonej wyznaniowo rzeczywistości XVI stulecia. Sprawia również, iż atrakcyjne i wygodne operacyjnie metafory – np. szczególnie popularny w różnych wariantach leksykalnych „duch Erazma” – zupełnie wszakże nieprzydatne w konfrontacji z rzeczowym, nie zaś ideologicznym określeniem ich zawartości, można zastąpić pojęciami, które dzięki krytycznemu rozpoznaniu (powraca tu Kantowsko-Heideggerowski sens *krytyki*) dużo bliższe są merytorycznej wiedzy na temat określonej rzeczywistości historycznej niż nadbudowanym nad nią ideologicznym frazesom<sup>57</sup>.

W tradycyjnej optyce jednokierunkowego oddziaływania humanizmu na reformację takie oceny najczęściej uchodziły uwadze badaczy, skoro cechom składającym się na ruch humanistyczny i reformacyjny brakowało historycznej dynamiki ich pospołu wewnętrznego i wzajemnie stymulowanego rozwoju oraz pragmatycznie i przygodnie określonych motywacji. Te ostatnie, jak wykazał wspomniany wyżej Burkhardt, bardzo często były kształtowane na poziomie nie filozofii lub teologii, ale przede wszystkim propagandowej ideologii. W rezultacie, pozbawione takiej dynamiki cechy humanizmu (*sub specie antiquitatis et hominis*) bywają oceniane jako

---

red. J.-P. Massaut, Paris 1987, s. 31–45; eadem, *Erasmus als Ketzer. Reformation und Inquisition im Italien des 16. Jahrhunderts*, Leiden 1993, s. 7–9; eadem, *Do We Need the 'Ismi? Some Mediterranean Perspectives*, [w:] *Erasmianism. Idea and Reality...*, s. 47–57.

<sup>56</sup> Zob. J. Koryl, *Erasmianism, Mediterranean Humanism, and Reception History: The Case of Jerzy Liban of Legnica at the University of Cracow*, „Studi Slavistici” A. X, 2013 [w druku].

<sup>57</sup> Por. A. Borowski, *Humanizm jako przedmiot współczesnej humanistyki*, [w:] *Humanizm. Historie pojęcia*, red. A. Borowski, Warszawa 2009, s. 137–139.

schyłkowa postać typowych dla ówczesnej kultury europejskiej tendencji rozwojowych, bezpośrednio poprzedzających reformy chrześcijaństwa – postać dla oczekiwanych przemian niewystarczająca, dlatego rychło przewartościowana, w najlepszym razie wchłonięta przez reformację (edukacja humanistyczna), bądź pojmowana jedynie jako narzędzie, z którego daleko idące, praktyczne konsekwencje wyciągnęli dopiero teolodzy reformacyjni (filologia biblijna). W konfrontacji z celami oraz motywacjami reformacji ruch humanistyczny rzeczywiście skazany był na historyczną dezaktualizację. Stosując kryteria oceny typowe wyłącznie dla reformacji, nie tylko pozbawia się humanizm jemu właściwych motywacji, ale także sprowadza się go do roli merytorycznie niesamodzielnego zjawiska w kulturze europejskiej drugiej połowy XVI wieku. Wyznaniowe epitety, które są mu przydawane (ewangelicki, reformowany, jezuicki, antytrynitarski), świadczą bowiem nie tyle o jego dziejowej żywotności, co właśnie o znacznym jego ograniczeniu, by nie powiedzieć historycznym ubezwłasnowolnieniu przez przewartościowującą go reformację.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że taki historiozoficzny osąd roli ruchu humanistycznego w okresie wczesnonowożytnym, jaki m.in. za Burdachem i Górskim formułują kolejni badacze zajmujący się oddziaływaniem humanizmu na reformację, odzwierciedla w znacznym stopniu oceny, które humanistom wystawiali już w latach dwudziestych XVI wieku niechętni im reformatorzy w rodzaju Huttena czy Lutra. Innym przykładem takich historycznych analogii jest przez długi czas marginalizowane, tu jedynie zasygnalizowane zagadnienie metodycznych podstaw irenizmu chrześcijańskiego, któremu filozoficznych przesłanek dostarczyła chrześcijańska modyfikacja sceptycyzmu. Podobnie bowiem jak w wypadku Lutra, tak również we współczesnym dyskursie naukowym mamy nierzadko do czynienia z manipulacją pojęciową, która schrystianizowanej, a przez to epistemologicznie złagodzonej postaci sceptycyzmu przypisuje radykalne motywacje jego antycznego pierwowzoru. W konsekwencji zagadnieniu filozoficznych podstaw irenizmu tak długo brakowało rzeczowego ugruntowania (rezultaty tego braku omówiłem powyżej), jak długo nie zostały rozpoznane odmiennosc i specyfika samego sceptycyzmu chrześcijańskiego. Z punktu widzenia konfesjonalizacji humanizmu taki opis, jak przekonują

efekty prac Rummel<sup>58</sup>, jest nie tylko możliwy, ale przede wszystkim funkcjonalnie użyteczny dla dalszych badań. Dzięki bowiem zawieszeniu ostrzeżenia humanizmu *sub specie antiquitatis* chrystianizacja sceptycyzmu przestaje być wyłącznie adaptacją starożytnego nurtu filozofii – który u progu nowożytności, jak wykazał niedawno William Wright<sup>59</sup>, był oceniany przez reformatorów niezwykle surowo i z podejrzliwością jako filozoficzna postać ateizmu – a staje się w pierwszym rzędzie odpowiedzią humanistów na wyzwania stawiane przez postępującą partykularyzację wyznaniową Europy. Jednakowoż wykazanie anachronizmu takiego dyskursu w kontrowersjach doktrynalnych możliwe jest jedynie w zestawieniu go z dominującymi społeczno-politycznymi i wyznaniowymi tendencjami rozwojowymi XVI stulecia, które stanowią przedmiot zainteresowania badań nad konfesjonalizacją. Niezależnie bowiem od fiaska, jakie poniósł sceptycyzm chrześcijański w XVI wieku, jego uwarunkowania, metoda oraz docelowo spełniane funkcje nie mieszczą się ani w obrębie ruchu humanistycznego z początków tego stulecia, zainteresowanego m.in. odczytaniem filozofii starożytnej, ani w przewartościowującym go później doktrynalnym szwinnizmie reformacji. Na dokładnie te same relacje zwracała uwagę Backus, stanowczo argumentując, iż wczesnonowożytne odrodzenie klasycznego sceptycyzmu, przede wszystkim pyrronizmu, dokonało się z przyczyn niezależnych od epistemicznych wymagań stawianych reformacyjnym dyskusjom<sup>60</sup>. Jeśli zaś w ich toku kwestionowano możliwości poznawcze rozumu w orzekaniu na tematy zapośredniczone przez wiarę, to takie zastrzeżenia

<sup>58</sup> Poza wspomnianą książką *The Confessionalization of Humanism* zob. również: E. Rummel, *Argumentis, non Contumeliis. The Humanistic Model for Religious Deabte and Erasmus' Apologetic Letters*, [w:] *Self-presentation and Social Identification. The Rhetoric and Pragmatics of Letter Writing in Early Modern Times*, red. T. van Houdt [et al.], Leuven 2002, s. 305–315; eadem, *Erasmus*, London 2004, s. 90–105.

<sup>59</sup> W.J. Wright, *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms. A Response to the Challenge of Skepticism*, Grand Rapids 2010.

<sup>60</sup> I. Backus, *The Issue of Reformation Scepticism Revisited. What Erasmus and Sebastian Castellio did or did not know*, [w:] *Renaissance Scepticisms*, red. G. Paganini, J.R. Maia Neto, Dordrecht 2009, s. 87: „early modern scepticism has nothing to do with Reformation debates which focus on the status of reason in relation to faith. As we saw, the term sceptic as used by Castellio and Beza is merely a rhetorical ploy. If Pyrrhonism did revive in the sixteenth century, it did so independently of the confessional debates of the period” [„wczesnonowożytny sceptycyzm nie ma nic wspólnego z reformacyjnymi dyskusjami na temat pozycji rozumu w relacji do wiary. Jak zobaczyliśmy – pojęcie sceptyka, którym posługiwali się Castellion i Beza, jest jedynie retoryczną taktiką. Jeśli w szesnastym

u Erazma i Castelliona wynikały przede wszystkim (jeśli nie wyłącznie) z chęci pojednania skonfliktowanych stron, nie zaś z przesłanek wywiezionych z kluczowej dla sceptycyzmu starożytnego konfrontacji rozumu z poznawczymi aporiami. Jedynie pozorne, co wynika z wywodu Backus, podobieństwa, jakie zachodzą pomiędzy sceptycyzmem chrześcijańskim, stanowiącym metodyczną podstawę irenizmu, a sceptycyzmem klasycznym wynikają z odmiennych i niezależnych od siebie uwarunkowań. O ile bowiem sceptycyzm chrześcijański był bezpośrednią konsekwencją oddziaływania reformacji na humanizm, o tyle restytucja jego postaci klasycznej stanowiła efekt konfesyjnie niezmotywowanego ruchu humanistycznego.

Ambicją badawczą modelu konfesjonalizacji z pewnością nie jest rewaloryzacja pierwotnego ruchu humanistycznego w podzielonej wyznaniowo Europie. Wskazując jednak cechy odróżniające *studia humanitatis* od programu kształcenia humanistów północnych (począwszy od Agricoli do co najmniej Melanchtona), ów model nakreśla również granice dla przestrzeni intelektualnej, w której w XVI stuleciu spotykały się dwa modele edukacji: konfesyjnie indyferentnej oraz dostosowanej do wymogów wyznaniowych. Konfesjonalizacja przybliżyła ponadto złożoność sposobów, dzięki którym sami humaniści pod wpływem impulsu reformacyjnego weryfikowali tradycyjny grecko-laciński paradygmat kultury wysokiej, a także opisuje ich historyczną świadomość jego wyeksploatowania i anachroniczności, przeczuwanych już w latach dwudziestych XVI stulecia. Innymi słowy, perspektywa zaproponowana przez Rummel w centrum swoich zainteresowań sytuuje te wszystkie wysiłki intelektualne, które służyć miały w XVI wieku zachowaniu samodzielności cnót i oczekiwań humanizmu, tj. nieredukowalności ich do roli wyłącznie bezpośredniego precedensu przewartościowanego przez motywacje i ambicje reformatorów chrześcijaństwa – nawet jeśli odbywało się to faktycznie kosztem pogrzebania dawnej, ponadwyznaniowej i przez to uniwersalnej niejako idei humanizmu chrześcijańskiego. Każdorazowo ten wysiłek, którego analizie i systematyce wiele miejsca poświęciła kanadyjska uczona, był sprokurowany przez zupełnie nowe wymagania, jakie przed myśleniem o chrześcijaństwie postawiła reformacja. Rezultaty natomiast, które przynosił, były niczym innym jak kompromisową akomodacją uniwersalności *sub specie antiquitatis et*

---

stuleciu odrodził się pyrronizm, to stało się tak niezależnie od prowadzonych wówczas dyskusji wyznaniowych” – przeł. J. K o r y l].

*hominis* humanizmu do wyznaniowo spartykularyzowanych realiów *sub specie modernitatis*. Dyskusja Erazma z Lutrem, rozpatrywana jednak na poziomie nie tyle doktrynalnym (łaska, grzech pierworodny, wolna wola), ile przede wszystkim metodycznym (sceptycyzm chrześcijański), jest bodaj najlepszą ilustracją modernizacyjnej akomodacji cech określających dawną, wyznaniowo jeszcze indyferentną specyfikę humanizmu renesansowego i typowych dlań metod argumentacji.

Dopiero w takiej, odzyskanej przez konfesjonalizację, perspektywie możliwa jest, jak sądzę, rzeczowa ocena relacji zachodzących pomiędzy wyznaniowo już zmodyfikowanym humanizmem a reformacją w rozmaitych jej wariantach denominacyjnych. Ponadto, co starałem się wykazać we wspomnianym wyżej artykule, historyczne zapośredniczenie modelu konfesjonalizacji humanizmu przez typową dla całej Europy typologię ruchu humanistycznego neutralizuje te z zastrzeżeń, które podważały funkcjonalność modelu stworzonego przez Schillinga i Reinharda w przestrzeni polityczno-społecznej innej niż niemiecka. Dzięki temu propozycja konfesjonalizacji humanizmu dostarcza wysoce użytecznych przesłanek dla dalszych badań, topograficznie wykraczających poza Rzeszę Niemiecką, która stanowiła przedmiot analiz przeprowadzonych przez Rummel. Dotyczyć będą one pospołu wyznaniowych i politycznych interpolacji humanizmu renesansowego z uwzględnieniem zarysowanych tu historycznych relacji i zależności, a nade wszystko rozpoznania intelektualnych i metodycznych podstaw umożliwiających definiowanie w dyskursie teologicznym ortodoksji oraz heterodoksji wyznaniowej.

### Konfesjonalizacja: radykalizacja tez Troeltscha

Ze swojej strony, choć pod silnym wpływem sugestii O'Malley'a, pragnę zwrócić uwagę na jeszcze jedną negatywną cechę modelu konfesjonalizacji, typową przede wszystkim dla eksplikowanego przez Reinharda i Schillinga aspektu społeczno-politycznego. Spośród bowiem wszystkich znanych mi krytyków metody konfesjonalizacji O'Malley jako jedyny zwrócił uwagę nie tyle na wciąż dyskutowane możliwości akomodacyjne tego modelu, ile na zgoła odmienny problem, który uszedł uwadze dotychczasowych komentatorów. Amerykański jezuita miał bowiem niewątpliwą rację, twier-



dząc, że główną wadą konfesjonalizacji jako modelu badawczego nie były ograniczone możliwości przenoszenia go na terytoria inne niż niemieckie – tę wadę stanowiło podzielane przez jego reprezentantów przekonanie o ekwiwalencji i adekwatności przyjętej metody względem odpowiadających jej materiałów źródłowych<sup>61</sup>. Tymczasem dzięki wypracowanej przez niemieckich historyków metodzie, w konfrontacji ze źródłami konfesjonalizacja przypominać może szczelną wprawdzie, ale niewielką sieć rybacką, która wydobędzie tylko to, co wyłapie, resztę pozostawiając na zewnątrz. Pomimo ograniczenia namysłu badawczego do społeczno-politycznego oddziaływania religii, konfesjonalizacja nie traci jednak ambicji, by opisywać struktury zjawisk i towarzyszące im kluczowe tendencje rozwojowe wczesnonowożytnej Europy<sup>62</sup>. Taki obraz z pewnością będzie niezwykle sugestywny i precyzyjny, ale wyłącznie w odniesieniu do realiów społecznych i politycznych. Zupełnie nic natomiast nie powie na temat zachodzącej wówczas głębokiej przemiany w indywidualnych i subiektywnych uczuciach religijnych, których znaczenie dla zrozumienia ówczesnej Europy tak silnie podkreślali Holl, Febvre, Delumeau, Bossy i O'Malley.

Tego rodzaju uchybienia wewnątrz modelu konfesjonalizacji Schilling mógłby jedynie usprawiedliwić, nie byłby natomiast w stanie ich zakwestionować. Gdyby bowiem w kontekście takiego osądu raz jeszcze podjął się on próby uzasadnienia przyjętego punktu widzenia i zastosowanej metody, wówczas w myśl zasady o metodzie, która jest samorealizującą się przepowiednią, jeszcze bardziej pogłębiłby zasadność wysuwanych pod adresem konfesjonalizacji zarzutów o przedstawianie wybrakowanej struktury, która pomimo to nie przestaje pretendować do spełniania funkcji systemowej. Choć przy innej okazji Schilling udzielił istotnie takiej odpowiedzi. Uściślając na poziomie pojęciowym swoją metodę, raz jeszcze zarysował również jej temat, by w konsekwencji właśnie usprawiedliwić ograniczony do tegoż przedmiotu obszar zainteresowań badawczych. Sięgając zarazem do dalekich precedensów nowoczesnego myślenia o chrześcijaństwie, uzasadnienie Schillinga oznaczało w gruncie rzeczy wybór tylko jednej z dwóch historyczno-dogmatycznych dróg sproblematyzowanych przez Troeltscha.

Przez wzgląd na dbałość o precyzję pojęciową Schilling uznał za badawczą opieszałość nierozróżnianie konfesjonalizmu (*Konfessionsbildung*), czyli

<sup>61</sup> J.W. O'Malley, *Trent and All That...*, s. 138–140.

<sup>62</sup> H. Schilling, *Erazm i tendencje polityczne jego epoki...*, s. 101.

formowania wyznań, od konfesjonalizacji (*Konfessionalisierung*), czyli efektu, jaki stworzone już dokumenty określające tożsamość wyznaniową wywołują w państwie i społeczeństwie. W pojęciu konfesjonalizmu niemiecki historyk bliski jest Zeedenowskiej *Konfessionsbildung*, z tym że ogranicza jej sens do ściśle teologicznych operacji mających na celu sformułowanie doktryny teologicznej dla danego wyznania. W rezultacie konfesjonalizm przynależy do historii teologii i Kościoła, konfesjonalizacja natomiast jest przedmiotem uprawianej przez niego historiografii ogólnej. Wprawdzie w tak wyrazistej postaci owo rozdzielenie kompetencji pojawia się bodaj tylko w dyskusji Schillinga z Berndem Moellerem<sup>63</sup>, ale stanowi ono jednak bardzo charakterystyczne znamię całej orientacji badawczej Schillinga.

Co więcej, debata na temat relacji pomiędzy teologicznym konfesjonalizmem a historyczną konfesjonalizacją, jak z perspektywy kilku lat komentował ją Schilling, „zepchnęła cechy właściwe poszczególnym systemom teologicznym oraz religijnym systemom światopoglądowym na skraj pola badawczego”<sup>64</sup>. Zgodnie z tym, a czego można się było spodziewać, idące tak daleko zawężenia konfesjonalizacji jako metody z punktu widzenia jej autora i użytkownika nie były jednak uchybieniem ani tym bardziej jej nie osłabiły, jak chcieliby krytycy, ale raczej nadały jej tematycznie konieczną i merytorycznie uzasadnioną jednostronność. Zagadnienia teologiczne nie zajmują bowiem w refleksji Schillinga miejsca samodzielnego i przedmiotowo wyodrębnionego, lecz jeśli już sięga on po wiedzę z zakresu historii teologii i dogmatów, to jego podstawową i najczęściej jedyną motywacją jest niewystarczalność samej historii wydarzeniowej. Zwłaszcza w sytuacji, gdy do wyjaśnienia nie tylko faktów, ale również ich uwarunkowań i skutków konieczne jest uwzględnienie odmiennych od faktograficznego punktów widzenia<sup>65</sup>. Wszelkie zmiany, w tym również te uwarunkowane przez subiektywne doświadczenia religijne albo systemy teologiczne, interesują model konfesjonalizacji jedynie przez wzgląd na spełnianą przez nie modernizującą funkcję oddziaływania społeczno-politycznego, a w konsekwencji pojmowane są wyłącznie jako zmiana społeczna i polityczna, nie zaś indywidualna i doktrynalna. W stosunku do dyskursu konfesjonalizacyjnego dyscypliny teologiczne zachowują więc odrębne dla siebie cechy,

---

<sup>63</sup> *Die zweite Reformation als Kategorie der Geschichtswissenschaft...*, s. 454.

<sup>64</sup> H. Schilling, *Konfesjonalizacja Kościoła, państwa i społeczeństwa...*, s. 326.

<sup>65</sup> H. Schilling, *Druga Reformacja jako pojęcie nauk historycznych*, [w:] *idem, Konfesjonalizacja...*, s. 233–234.

w najlepszym razie służą jedynie pełniejszemu skontekstualizowaniu społecznych i politycznych transformacji, w obrębie których mieści się charakterystyczna dla konfesjonalizacji domena poznawcza.

Wprawdzie już kilka lat po opublikowaniu dyskusji Schillinga z Moellerem niemiecki teolog Johannes Wallmann uznał taki stan rzeczy za niezadowolający<sup>66</sup>, ale jego przewyżczenie w ramach modelu tak wysoce wyspecjalizowanego i wymagającego metodycznej dyscypliny jak konfesjonalizacja okazało się na dobrą sprawę niemożliwe. Oznaczałoby ono bowiem, jak sądzę, zarzucenie tego rodzaju badań nad społeczno-politycznym oddziaływaniem doktryn teologicznych, w których kategorią centralną niezmiennie pozostaje państwo jako nośnik przemian, nie zaś sama doktryna i jej abstrahująca od społeczno-politycznych kontekstów zawartość merytoryczna. Pomimo zatem krytycznego nastawienia do wypowiedzi Troeltscha na temat oceny roli dziejowej protestantyzmu, Schilling nie tylko potwierdził sformułowaną przez niego rozłączność metod historycznych i dogmatycznych, ale również niepomniernie ją pogłębił, usprawiedliwiając swój model konfesjonalizacji. Przeniósłszy bowiem historyczno-dogmatyczny podział z pierwotnego dlań środowiska teologicznego do historiografii, zbudował na gruncie nauk historycznych bezprzykładną wizję wczesnej nowożytności, która swoją specyfikę zawdzięcza metodycznie zaawansowanym badaniom społeczno-politycznego uwikłania przemian wyznaniowych.

## Hermeneutyka: zniesienie dogmatyczno-historycznej opozycji

Powyższe uwagi, choć źródłowo niekompletne, nie oznaczają bynajmniej, iż podkreślana przez Troeltscha, a pozytywnie zaopiniowana i zintensyfikowana przez Schillinga opozycja tego, co dogmatyczne, i tego, co historyczne nie została w toku XX-wiecznego myślenia o chrześcijaństwie przewyższona. Na przestrzeni bowiem ostatniego stulecia taką próbę z powodzeniem podjęła hermeneutyka teologiczna, zarówno katolicka, jak i protestancka, co w obu wypadkach z jednej strony pozwoliło wyciąg-

<sup>66</sup> J. Wallmann, *Lutherische Konfessionalisierung – ein Überblick*, [w:] *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1988*, Gütersloh 1992, s. 35–36.

nać pozytywne wnioski z metody krytyczno-historycznej, z drugiej zaś, co jest sprawą zasadniczą, posłużyło przełożeniu twierdzeń dogmatycznych chrześcijaństwa na język zrozumiały dla współczesnego już człowieka<sup>67</sup>. Hermeneutyka protestancka jednak, zwłaszcza ta stworzona przez Bultmanna i rozwinięta przez jego uczniów do postaci wpływowego modelu Nowej Hermeneutyki, ze względu na specyfikę swoich uwarunkowań i motywacji doktrynalnych odziedziczonych po XIX stuleciu, jest znacznie bardziej pouczającym przykładem zniesienia dychotomii dogmatu i historii w myśleniu o chrześcijaństwie. Tkwiąc z jednej strony w dogmatycznych aporiach, z drugiej zaś w prowadzącym do zobojętnienia na doktrynalne powołanie historyzmu Troeltscha i teologii liberalnej, protestantyzm na początku XX wieku potrzebował refleksji równomiernie zapośredniczonej przez historyczno-krytyczną egzegezę oraz dogmatykę. Zainteresowany tym problemem Gadamer zwracał wprost uwagę na tę teologiczną dysfunkcję, a zarazem wskazywał przede wszystkim na hermeneutykę Bultmanna jako epokowe wydarzenie w dziejach protestantyzmu<sup>68</sup>. Dzięki zrelatywizowaniu interpretacji, a więc wprowadzeniu historii w sam proces rozumienia Bultmannowi udało się bowiem przywrócić

<sup>67</sup> Zob. E. Schillebeeckx, *O katolickie zastosowanie hermeneutyki. Tożsamość wiary w toku jej reinterpretacji*, przeł. H. Bortnowska, „Znak” 20, 1868, nr 7–8 (169–170), s. 978–1010; C. Geffre, *Teologia rozumiana jako hermeneutyka*, przeł. A. Kuryś, [w:] *Nowe światło. Kościół a teologia dwudziestego wieku*, oprac. T. Bartoś, Kraków 2008, s. 280–284; C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, przeł. J. Partyka, wprowadzenie M. Bielański, Kraków 2005, s. 73–74.

<sup>68</sup> „Epokowym wydarzeniem było, gdy przeszedłszy fazę radykalnego historyzmu refleksja hermeneutyczna Rudolfa Bultmanna, skupiająca się na hasle odmitologizowania, pod wpływem impulsu teologii dialektycznej (Barth, Thurneysen) ugruntowała prawdziwe zapośredniczenie między egzegezą historyczną a dogmatyczną. Dylemat między analizą historycznie indywidualizującą a dalszym głoszeniem nauczania Kościoła pozostaje naturalnie teoretycznie nierozwiązywalny. [...] Debata o odmitologizowaniu [...] pozostaje jednakże w ścisłym kręgu ogólnego zainteresowania hermeneutycznego, o ile jest w nim ponownie przedstawione stare napięcie między dogmatyką a hermeneutyką w jego współczesnej modyfikacji. [...] Bultmann poszukiwał rozwiązania pozytywnego, tzn. dającego się metodycznie uzasadnić, ale nieporzucającego niczego z osiągnięć historycznej teologii” – H.-G. Gadamer, *Hermeneutika klasyczna i filozoficzna* (1968), przeł. A. Mergler, [w:] i d e m, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, wybór R. Godoń, red. P. Dybel, Warszawa 2008, s. 80–81 [podkreślenia moje – J.K.]. Zob. również i d e m, *Hermeneutik und Historismus* (1965), [w:] i d e m, *Gesammelte Werke*, t. 2: *Warheit und Methode. Ergänzungen Register*, Tübingen 1993, s. 406–410.

dogmatyczno-historyczną komplementarność myślenia o chrześcijaństwie, które w swoim historycznym zapośredniczeniu wychodzi wprawdzie od dogmatycznej praktyki Kościoła, ale ponownie do niej wkracza z indywidualnym bagażem dziejowych doświadczeń<sup>69</sup>.

Doniosłość spostrzeżeń Bultmanna w znacznym stopniu przełożyła się również na prace poświęcone hermeneutyce protestanckiej, nade wszystko tej uprawianej przez Lutra. Większa bowiem część studiów na ten temat wyszła spod pióra uczniów Bultmanna lub uczonych rozmaicie z nim spowinowaconych, ponadto zdominowały, zwłaszcza w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX stulecia, badania nad całą twórczością wittenberskiego teologa<sup>70</sup>. U początków współczesnych studiów nad hermeneutyką Lutra leży bowiem leciwa wprawdzie, wydana w latach czterdziestych, ale wciąż wznawiana i naukowo na dobrą sprawę niezastąpiona rozprawa doktorska Ebelinga *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik* [*Protestancki wykład Ewangelii. Analiza hermeneutyki Lutra*]<sup>71</sup>. Jego późniejsza o dekadę praca *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik* [*Początki hermeneutyki Lutra*] przybliży nie dość docenione w poprzednim studium wczesne wykłady Lutra na temat Psalmów z lat 1513–1515, w których pomimo odmiennych jeszcze praktyk interpretacyjnych Ebeling wskazuje tu na fundamentalne dla hermeneutyki wittenberskiego teologa implikacje egzystencjalne owych wykładów<sup>72</sup>. Książka Helmuta Felda sięga jeszcze głębiej – przede wszystkim źródłowo, ale także hermeneutycznie; analizując bowiem pospołu humanistyczną i późno-

<sup>69</sup> R. Bultmann, *Problem of Hermeneutics*, [w:] idem, *New Testament & Mythology and other Basic Writings*, wybrał i przeł. S.M. Ogden, Philadelphia 1984, s. 86–88. Por. również G. Ebeling, *Hermeneutische Theologie?*, [w:] *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaft*, red. H.-G. Gadamer, G. Boehm, Frankfurt am Main 1978, s. 320–343; idem, *The Significance of the Critical Historical Method for Church and Theology in Protestantism*, [w:] idem, *Word and Faith*, przeł. J.W. Leitch, Philadelphia 1963, s. 17–61.

<sup>70</sup> Zob. J.S. Preus, *Old Testament Promissio and Luther's New Hermeneutic*, „The Harvard Theological Review” 60, 1967, nr 2, s. 145. Zob. również bibliografię prac na temat hermeneutyki Lutra w: H. Karpp, *Die Funktion der Bibel in der Kirche*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, t. 6: *Bibel – Böhmen und Mähren*, red. G. Krause, G. Müller, Berlin 1980, s. 76–77.

<sup>71</sup> G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, wyd. 3, Tübingen 1991 [wyd. 1, München 1942].

<sup>72</sup> G. Ebeling, *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 48, 1951, s. 174–230.

średniowieczną teologię (św. Franciszek, Ockham, Hus, Steinbach), Feld odnajduje początki nowożytnej hermeneutyki protestanckiej w zindywidualizowanej, tj. samorozumiejącej postawie, która zakwestionowała dotychczasową autorytarność kościelnego magisterium, przyjęła samo Pismo w postaci, w jakiej odczytywano je bez zapośredniczenia instytucjonalnego<sup>73</sup>. W tym kwestionowaniu ogólnie narzuconego autorytetu zaczyna się ujawniać prawdziwie filozoficzny sens dawnej hermeneutyki, która przestaje być utożsamiana wyłącznie z metodycznym rozpoznaniem procedur, które można uznać za użyteczne w osiągnięciu konkretnych celów poznawczych na podstawie lektury biblijnej. Z nieco innej perspektywy Lutrową hermeneutykę rozpatrują prace zuryskiego współpracownika Ebelinga, Waltera Mosterta, zebrane w jego tomie *Glaube und Hermeneutik* [*Wiara i hermeneutyka*], gdzie cała teologia Lutra ujęta została z punktu widzenia sposobów i konsekwencji interpretacji Pisma Świętego<sup>74</sup>. Pozbawioną egzystencjalnych implikacji typowych dla szkoły Bultmanna, systematyczno-historyczną ocenę protestanckiego kanonu hermeneutycznego *sola scriptura* bardzo przejrzyście i przystępnie omawia Bernhard Lohse, opierając się na wypowiedziach Lutra dotyczących autorytetu i koherentnej jasności Pisma<sup>75</sup>.

Odmienne miejsce od wspomnianych tu opracowań zajmuje monografia ucznia Ebelinga – Albrechta Beutla *In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis* [*Na początku było Słowo. Studia o rozumieniu języka u Lutra*]<sup>76</sup>. Autor tej znakomitej i zarazem najobszerniejszej jak dotąd pracy na temat hermeneutyki Lutra skupia się bowiem wyłącznie na jego analizach Prologu Ewangelii św. Jana (przekład i komentarze), dzięki czemu wydatnie rewaloryzuje nie dość doceniony wcześniej aspekt

<sup>73</sup> H. F e l d, *Die Anfänge der modernen biblischen Hermeneutik in der spätmittelalterlichen Theologie*, Wiesbaden 1977. Na temat hermeneutycznego znaczenia takiej krytycznej postawy i usamodzielnienia się hermeneutyki protestanckiej względem instytucjonalnego autorytetu Kościoła zob. H.-G. G a d a m e r, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. B a r a n, Kraków 1993, s. 266.

<sup>74</sup> W. M o s t e r t, *Scriptura sacra sui ipsius interpres. Bemerkungen zu Luthers Verständnis der Heiligen Schrift* (1979), [w:] *Glaube und Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze*, red. P. B ü h l e r, G. E b e l i n g, Tübingen 1998, s. 9–41.

<sup>75</sup> B. L o h s e, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, s. 204–213.

<sup>76</sup> A. B e u t e l, *In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis*, Tübingen 2006 [wyd. 1, Tübingen 1991].

omawianego zagadnienia. Wychodząc od klasycznej, a podjętej przez św. Augustyna hierarchicznej opozycji słowa wewnętrznego i zewnętrznego w Piśmie Świętym, pokazuje Beutel, jak stosowane przez Lutra procedury deontologizacji języka doprowadziły go ostatecznie do przekonania o samowystarczalności słowa zewnętrznego, w dotychczasowej metafizyce będącego jedynie emanacją słowa wewnętrznego. Dzięki temu, nie godząc się na hierarchizowanie w Boskim Logosie rzeczywistości objawionej i wewnętrznej, która określa Objawienie, Luter przyjmował ich jedność, w wyniku czego już zewnętrzne słowo wypełnia Ewangelię i jako takie jest tematem teologii protestanckiej. Trzeba tu jednakowoż dodać, iż wprawdzie zarówno teologia patrystyczna (św. Augustyn, św. Hilary) oraz scholastyczna (św. Tomasz), jak i humanistyczna (Erazm) mówiła o wiernej emanacji Boskiego słowa zewnętrznego, a więc *de facto* jego doskonałej zgodności ze słowem wewnętrznym, to dopiero zasługą i nowatorstwem teologii Lutra było nie tyle odrzucenie ontologicznego ugruntowania owej relacji (takie próby podejmował już Valla), co nade wszystko utożsamienie Boskiego Logosu z samą jego inkarnacją (wypowiedzeniem), a w konsekwencji przewartościowanie, które znalazło swój wyraz w formalnym i hermeneutycznym kanonie *sola scriptura*<sup>77</sup>. Książka Beutla bardzo znacząco poszerza naszą wiedzę zarówno na temat hermeneutyki Lutra, jak i przeoczonych konsekwencji jego antyscholastycyzmu. Dotychczasowe syntezy często mieściły się w obrębie inspiracji Bultmannowskich lub tych związanych z tzw. Nową Hermeneutyką jego uczniów, a w rezultacie, m.in. na materiale zaczerpniętym z pism Lutra, poszukiwały odpowiedzi bądź to na pytanie o egzystencjalny cel lektury tekstu biblijnego, bądź o możliwość wsłuchiwania się w niezakłócony język bycia Nowego Testamentu, który jako „podręcznik hermeneutyki” uczy poznania Boga<sup>78</sup>. Pomijając doniosłość problemu relacji pomiędzy słowem wewnętrznym a zewnętrznym, relacji

<sup>77</sup> Należy tu podkreślić, iż podział na zasady formalne (*sola scriptura*) i materialne (*sola fide*, *sola gratia*) protestantyzmu ma rodowód dopiero XIX-wieczny. Zob. A.N.S. Lane, *Sola Scriptura? Making Sense of a Post-Reformation Slogan*, [w:] *A Pathway into the Holy Scripture*, red. P. E. Satterthwaite, D.F. Wright, Grand Rapids 1994, s. 298.

<sup>78</sup> Określenie Nowego Testamentu jako „podręcznika hermeneutyki” zaproponował Ernst Fuchs pół wieku temu podczas kongresu hermeneutycznego w Stanach Zjednoczonych. Zob. E. Fuchs, *The New Testament and the Hermeneutical Problem*, [w:] *The New Hermeneutic*, red. J.M. Robinson, J.B. Cobb Jr., New York 1964, s. 141.

w samej hermeneutyce filozoficznej przez długi czas marginalizowanej<sup>79</sup>, niechęć Lutra do filozoficznej spekulacji, a także jego wypowiedzi na temat autorytetu Pisma wciąż mogły natomiast budzić uzasadnione wątpliwości.

Odmianą zgoła charakterystykę hermeneutyki Kalwina, bo osadzoną w tradycyjnym, tj. metodycznym rozumieniu interpretacji jako egzegezy, przybliżają prace Thomasa Parkera, Alexandra Ganoczego i Stefana Schelda, Petera Opitza, Thomasa Torrance'a oraz Warda Holdera<sup>80</sup>. Jego, w stopniu dużo większym niż w wypadku Lutra, metodyczna orientacja, humanistyczno-egzegetyczne początki twórczości (komentarz do Seneki), wreszcie odmienna specyfika uprawiania teologii – zorientowanej nie tyle na interpretację Pisma, co na nie samo jako autorytet formalny – przyczyniły się zarówno do znacznie mniejszego zainteresowania dorobkiem hermeneutycznym Kalwina, jak i do omawiania go w innej perspektywie intelektualnej. Jeśli bowiem dziedzictwo wittenberskiego teologa znalazło swoje jakże twórcze rozwinięcie w późniejszej myśli luteranckiej (Flacius, Dannhauer, Pfeiffer, Chladenius, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Bultmann, Tillich, Ebeling, Gadamer), to dorobek Kalwina – doskonale zaznajomionego, jak drobiazgowo wykazali Ganoczy i Scheld, z wcześniejszymi procedurami hermeneutycznymi – wciąż pozostawał w ramach tradycyjnego pojmowania interpretacji, pozbawionej nie tylko tak daleko idących implikacji filozoficznych, ale z czasem w tradycji reformowanej sprowadzonej do bezkrytycznego, a obcego Kalwinowi biblicyzmu. Paraliżująco, jak sądzę, na analogiczne do luteranizmu próby wyzyskania ponadmetodycznego i egzystencjalnego potencjału hermeneutyki reformowanej zadziałała również myśl Bartha, tego najważniejszego obok Kalwina teologa reformowanego. Skoro otwarcie zakładał on, iż nasze kolejne wypowiedzi

<sup>79</sup> Znamienne, że wagę tej opozycji dla hermeneutyki filozoficznej, ściślej – dla jej uniwersalności, otwarcie wyzyskał dopiero pod koniec swego życia Gadamer w rozmowie przeprowadzonej z Jeanem Grondinem w 1996 roku. Zob. *Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte* (1996), [w:] *Gadamer Lesebuch*, red. J. Grondin, Tübingen 1997, s. 286–288.

<sup>80</sup> T.H.L. Parker, *Calvin's New Testament Commentaries*, wyd. 2, Louisville 1993; idem, *Calvin's Old Testament Commentaries*, Edinburgh 1986; A. Ganoczy, S. Scheld, *Die Hermeneutik Calvins. Geistesgeschichtliche Voraussetzungen und Grundzüge*, Wiesbaden 1983; P. Opitz, *Calvins theologische Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn 1994; Th.F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin*, Edinburgh 1988; R. Ward Holder, *John Calvin And the Grounding of Interpretation. Calvin's First Commentaries*, Leiden 2006; *Calvin and the Bible*, red. D.K. McKim, Cambridge 2006.



na temat Boga znoszą się nawzajem, to w konsekwencji tradycyjne metody egzegetyczne, a także wszelkie formalne zasady hermeneutyki filozoficznej (czyli to jak przebiega i do czego zmierza akt rozumienia) są w najlepszym razie dla teologii bezużyteczne. Głośna polemika Bartha z Bultmannem stanowi wymowną ilustracją tego, jak w zgoła przeciwnych kierunkach podążały w XX wieku hermeneutyka reformowana i luterańska, z których ostatnia odczytywała myśl Lutra w pozytywnej perspektywie filozoficznych doświadczeń nowożytności<sup>81</sup>. Być może jednak skłonność Kalwina do respektowania różnorodności orzeczeń egzegetycznych wymaga dziś ponownego namysłu, podobnie jak wspomniany tu krytyczny stosunek do tekstu objawionego, czyli taki, który służy każdorazowemu, osobistemu rozpatrywaniu wiary i jej wzrostu w relacji do Pisma. Zarazem rola służących jego udostępnianiu narzędzi hermeneutycznych, których dostarczają nam komentarze biblijne, a nade wszystko *Institucje* Kalwina, prowokują do kolejnych pogłębionych ocen jego myśli.

W polskojęzycznej literaturze przedmiotu problem hermeneutyki protestanckiej w zasadzie nie istnieje. Bardzo wartościowa skądinąd książka Bogusława Milerskiego dotyczy przede wszystkim XX-wiecznej hermeneutyki protestanckiej, a jeśli sięga głębiej w przeszłość, to jedynie na prawie precedensu historycznie warunkującego współczesny wysiłek w interpretacji i uprawomocnieniu kanonu *sola scriptura*, który współokreśla tożsamość protestantyzmu<sup>82</sup>. Wydane przed dwudziestu laty polskie tłumaczenie wyboru z *Przedmów do ksiąg biblijnych* Lutra, podobnie jak wcześniejszy przekład jego *O niewolnej woli* z pewnością pozwalają oczekiwać pogłębienia, czy raczej rozpoczęcia w Polsce poważnych studiów nad hermeneutyką wittenberskiego teologa<sup>83</sup>. Należy bowiem żałować, że hermeneutyka Lutra jest u nas trywializowana, a w najlepszym razie, zapewne za niefortunną tezę Dilthey'a o przełomowej roli protestantyzmu dla hermeneutyki<sup>84</sup>,

<sup>81</sup> Na temat tej dyskusji zob. W. Pannenberg, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen 1997, s. 205–211; W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, przeł. M. Borowska, Kraków 1999, s. 152–176. Tam również szczegółowa literatura.

<sup>82</sup> B. Milerski, *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Łódź 1996.

<sup>83</sup> M. Luter, *Przedmowy do ksiąg biblijnych*, przeł. J. Krzyszczyk, wstęp K. Mrowciewicz, Warszawa 1992; idem, *De servo arbitrio. O niewolnej woli*, przeł. W. Niemczyk, Świętochłowice 2002 [pierwsze wydanie Warszawa 1978].

<sup>84</sup> „Nicht exegetische Kunst oder Versuche der Reflexion über dieselbe, aber wohl die hermeneutische Wissenschaft beginnt erst im Protestantismus” [„W przeciwieństwie do

sprowadzana do pierwocin metodycznej refleksji późniejszych, działających na przełomie XVI i XVII stulecia hermeneutów protestanckich lub zredukowana do egzystencjalnie nie dość jeszcze relewantnej, tradycyjnej dyscypliny egzegetycznej<sup>85</sup>. Dużo więcej światła na filozoficzną, nie zaś wyłącznie egzegetyczną funkcję hermeneutyki protestanckiej, rzuca znakomite studium Dariusza Chwastka *Człowiek w obliczu słowa*, poświęcone analizie porównawczej nauki o usprawiedliwieniu u Lutra i Bultmanna<sup>86</sup>. Luterkańska specyfika tej doktryny, polegająca m.in. na relewantnej egzystencjalnie lekturze Biblii, okazuje się właściwym kontekstem dla uchwycenia pełnego sensu modyfikacji, jaka wraz z Lutrem zaszła w dziejach hermeneutyki. Podkreślane natomiast w związku z tym zmiany, takie jak odrzucenie wykładni alegorycznej oraz dowartościowanie komentarza filologicznego, stają się jedynie egzegetyczną konsekwencją, nie zaś celem czy tym bardziej tematem przewodnim hermeneutyki Lutra.

Pisma Bultmanna, w których filozoficzna i egzystencjalna materia hermeneutyki luterkańskiej uzyskała swoją w pełni usystematyzowaną postać, mieszcząca się ponadto w granicach ewangelickiej ortodoksji doktrynalnej, dostarczają bezcennych narzędzi dla rozpoznania metod, faktycznego przebiegu oraz celu i funkcji przypisywanych lekturze Biblii przez Lutra. Taki wniosek nasuwa się również po lekturze pracy Chwastka. Można oczywiście dalej dyskutować na temat możliwości wyzyskania filozoficznego potencjału hermeneutyki Lutra – potencjału przekraczającego jej aspekt metodyczno-egzegetyczny, któremu Dilthey i Gadamer wciąż dawali pierwszeństwo. Faktem jest jednak, że to dopiero hermeneutyka uprawiana przez uczniów Bultmanna w decydującym stopniu przyczyniła się do wskazania w pismach Lutra tych problemów, które leżą u podstaw rozu-

---

nauki hermeneutycznej, sztuka egzegetyczna albo próby refleksji nad nią nie zaczynają się dopiero w protestantyzmie” – przeł. J. Koryl] – W. Dilthey, *Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik*, [w:] idem, *Leben Schleiermachers*, t. 2: *Schleiermachers System als Philosophie und Theologie*, red. M. Redeker, Göttingen 1966 (*Gesammelte Schriften*, t. 14), s. 597. Taką tezę podzielał na dobrą sprawę również Gadamer, zob. *Prawda i metoda...*, s. 180, 266; idem, *Klassische und philosophische Hermeneutik...*, s. 96.

<sup>85</sup> D. Nowak, *Najważniejsze jest zwiastowanie Ewangelii. Specyfika interpretacji biblijnej Marcina Lutra*, [w:] *Reformatory*, red. i oprac. Ł. Barański, M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2013, s. 24–33.

<sup>86</sup> D. Chwastek, *Człowiek w obliczu Słowa. Nauka o usprawiedliwieniu Marcina Lutra a program demitologizacji Rudolfa Bultmanna*, Lublin 2008.

mienia w ogóle. Sygnalizowane bowiem już bez mała sto lat temu przez Heideggera, zarówno *differentia specifica* Lutrowej hermeneutyki, jak i jej wczesnochrześcijańskie precedensy i powinowactwa<sup>87</sup>, rozmaicie wyzyskane i drobiazgowo opisane zostały właśnie przez Ebelinga, a następnie Felda i Beutla. Nie chodzi przy tym wyłącznie o tradycyjnie wzmiankowanego w tym kontekście św. Augustyna, ale również o oddziałującego w nie mniejszym stopniu na hermeneutyczną wrażliwość Lutra św. Hilarego. Wkład tego ostatniego w rozwój hermeneutyki protestanckiej (nie tylko egzegezy) jest kwestią dotychczas przemilczaną. W polskojęzycznej literaturze te zagadnienia wciąż czekają na opracowanie.

Niepodobna dziś zajmować się hermeneutyką Lutra w oderwaniu od całej jego myśli teologicznej, skoro, jak jednoznacznie wynika z ustaleń Mosterta, Lohsego, a także Chwastka, przenikała ona zarówno jego koncepcję uprawiania teologii, jak i jej konkretną, rzeczową zawartość. W przeciwnym razie, tj. w oderwaniu od tego całościowego kontekstu myśli Lutra, dyskusje wokół jego hermeneutyki wciąż sprowadzane będą wyłącznie do procedur egzegetycznych albo mało precyzyjnych uwag na temat autorytetu Pisma. Trudno bowiem zadowolić się zdawkowymi, a nade wszystko pozbawionymi źródłowego ugruntowania przyczynkami, których autorzy z zastanawiającą konsekwencją ograniczają się do powtarzania protestanckiej zasady *sola scriptura* – nie dość, że jej sformułowanie błędnie przypisywane jest Lutrowi, to jeszcze sama jej treść bywa w kontekście hermeneutyki najzwyczajniej spłykana. W rzeczywistości jednak, o czym przekonywał przede wszystkim Ebeling<sup>88</sup>, u podstaw tożsamości

<sup>87</sup> „Allerdings zeigt sich gerade von da her eine verhängnisvolle Beschränkung seiner Position [Dilthey – J.K.]. In der Entwicklung der eigentlichen Hermeneutik blieben ihm daher die entscheidenden Epochen (Patristik und Luther) verdeckt, sofern er immer nur insoweit thematisch die Hermeneutik verfolgte, als in ihr sich die Tendenz zu dem zeigte, was er selbst als ihr Wesentliches nahm – zur Methodologie der hermeneutischen Geisteswissenschaften” [„Właśnie z tego wynika jednak zgubne ograniczenie jego [Dilthey’a – J.K.] stanowiska. Decydujące bowiem epoki w rozwoju rzeczywistej hermeneutyki (patrystyka i Luter) pozostawały dlań ukryte, skoro hermeneutykę jako temat bada on zawsze tylko w takim zakresie, w jakim ujawnia ona tendencję do tego, co on sam uznał za jej istotę – tendencję do metodologii hermeneutycznych nauk humanistycznych” – przeł. J. Koryl] – M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, red. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main 1988, s. 14 [podkreślenia moje – J.K.].

<sup>88</sup> G. Ebeling, „*Sola scriptura*” und das Problem der Tradition, [w:] *idem, Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, wyd. 2, Göttingen 1966,

protestantyzmu leży nie tyle *nuda vox Dei* czy *sola scriptura*, co językowo skonceptualizowana na potrzeby Kościoła, normatywna wykładnia, która przez historyczne zapośredniczenie nabiera cech hermeneutycznych. Przekaz także sygnatariusze ekumenicznego dokumentu *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa* zwracali uwagę, iż zasada *sola scriptura* mylnie pozbawiana jest swojego kościelnego kontekstu<sup>89</sup>. Co za tym idzie, błędy w rozumieniu owej zasady biorą się, zdaniem Ebelinga, także z równie opatrznego rozumienia Tradycji, w którym to pojęciu u progu nowożytności zaszyły fundamentalne, a dziś często niedostrzegane zmiany zarówno semantyczne, jak i funkcjonalne<sup>90</sup>. Ebeling podaje przykłady kilku rozpowszechnionych błędów w rozumieniu relacji pomiędzy *sola scriptura* a Tradycją, które można by sprowadzić do nieprawidłowego przekonania, iż są to w luteranizmie elementy niemożliwe do pogodzenia<sup>91</sup>. Ze względu natomiast na egzystencjalne uwarunkowanie hermeneutyki luteranckiej zamknięta, a więc pozbawiona żywego świadectwa, Biblia autorytetem jeszcze nie jest; „autorytetem staje się – jak powiada Manfred Uglorz – gdy, podczas zwiastowania jej poselstwa działa zbawczo Duch Boży”<sup>92</sup>. Ponadto po śmierci Lutera, a przed przygotowaniem *Formuły Zgody*, tożsamość wyznaniową luteranizmu określało nie tyle Wyznanie Augsburskie, co hermeneutyczny spór o jego treść pomiędzy zwolennikami a adwersarzami Melanchtona. Również wtedy hermeneutyka nie była elementem dodanym do teologii protestanckiej, wstępną refleksją poprzedzającą właściwy namysł teologiczny, nie była jedynie użytecznym dla tego namysłu narzędziem, ale motywowała ona wszystkie przejawy wyznaniowo-intelektualnej aktywności protestantyzmu.

s. 91–143. Por. również M. Uglorz, *Sola Scriptura*, [w:] *Teologia wiary. Teologia ks. Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych kościoła luteranckiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007, s. 272–285; J.B. Niemczyk, *Autorytet Pisma Świętego według Doktora Marcina Lutra*, [w:] *Mysterium Verbi*, red. H. Muszyński, A. Skowronek, Warszawa 1985, s. 16–28.

<sup>89</sup> *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa. Słowo Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luteranckiej z okazji 500-lecia urodzin Marcina Lutra (1983)*, przeł. S.C. Napiórkowski, [w:] *Blżej wspólnoty...*, s. 278.

<sup>90</sup> Zob. również R.J. Geiselman, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen*, [w:] *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition*, red. M. Schmaus, München 1957, s. 123–206; J. Szacki, *Tradycja*, wyd. 2 rozszerzone, Warszawa 2011, s. 98–180.

<sup>91</sup> G. Ebeling, „*Sola scriptura*” und das Problm der Tradition..., s. 98–112.

<sup>92</sup> M. Uglorz, *op. cit.*, s. 282.

## Uzasadnienie i perspektywy: modernizacja wiedzy o reformacji

W niniejszym opracowaniu, koncentrując się na możliwościach, jakie przed dzisiejszym myśleniem o chrześcijaństwie wczesnonowożytnym otwierają zarysowane tu modele, świadomie unikałem jednak formułowania dalszych postulatów badawczych. Jak bowiem poucza doświadczenie, prace naukowe kierują się najczęściej własnym, indywidualnym trybem, niezależnym od wysuwanych pod ich adresem oczekiwań. Z braku miejsca pomiąłem również zapoczątkowany przez Paula Tillicha kulturowy zwrot w teologii, którego konsekwencje w badaniach nad reformacją wykraczają daleko poza ramy wskazane wcześniej przez Troeltscha. Przykład tego ostatniego nie służył mi za uzasadnienie zarysowanego tu podziału, wielokrotnie zresztą powtarzanego przez innych autorów. Jeśli wszakże uznałem jego wypowiedź za uprzywilejowaną, to dlatego, że dzięki skondensowaniu i merytorycznej wyrazistości jest ona niemal ikonicznym wyzwaniem rzuconym XX wiekowi, co do dwóch niedających się ze sobą pogodzić możliwości uprawiania naukowego myślenia o chrześcijaństwie. Jak trudne to było wyzwanie, dodawać już nie trzeba.

Jeśli zgłaszam tu jakiś postulat w związku z dzisiejszym myśleniem o reformacji, to będzie nim coś, co, jak ufam, wynika z dotychczasowych wypowiedzi. Chodzi mi mianowicie o modernizację wiedzy o reformacji. Wobec braku innych, adekwatniejszych pojęć, przede wszystkim mniej obarczonych różnorodnymi historycznymi znaczeniami, samo pojęcie *modernizacji* jest w tym kontekście umowne. Nie chodzi tu o jego sens, jakim się dotychczas posługiwałem, a więc o wyrażenie zaczerpnięte z aparatury pojęciowej Webera i Troeltscha czy tym bardziej ze słownika pozostającej pod jego wpływem współczesnej historiografii niemieckiej (Wehler, Kocka, Reinhard, Schilling). Modernizacja zatem nie jest tu kategorią historiograficzną, służącą do opisu powstawania nowoczesnego, demokratycznego społeczeństwa przemysłowego. Więcej nawet – nie nazywa tu metody badań, jej tematem nie jest bowiem procedura umożliwiająca osiągnięcie pewnego stanu wiedzy o reformacji, ale sam stosunek do takiej wiedzy opierający się na pragmatycznej *pożyteczności*, w opozycji do samej *rzeczności* w operowaniu materią historyczną.

Modernizacja, tak jak ją rozumiem, jest takim przedsięwzięciem intelektualnym, które w rozmaitych postaciach, jako odpowiedź udzielana

przez serio traktującą swoje precedensy współczesność, dochodzi do głosu nade wszystko w XX-wiecznej teologii protestanckiej. Niezależnie jednak od jej osiągnięć współczesne myślenie o dziejowo określonym fenomenie reformacji nie powinno sprowadzać się do skądinąd szlachetnej pasji antykwarycznej, gdzie jednak dynamika i żywotność problemów, które absorbowały teologów reformacyjnych, zasłaniane są dziś parawanem samych faktów<sup>93</sup>. Naturalnie chodzi tutaj nie o kwestionowanie rozmaitych badań faktograficznych, lecz raczej o niemożność redukcji myślenia o reformacji wyłącznie do prób rozpoznania tego, co i jak zostało kiedyś pomyślane, zrealizowane *etc.* Sprzeciwiam się zatem wyłącznie temu, co Herbert Schnädelbach nazwał przed laty trzydziestoma filologicznym fetyszyzmem<sup>94</sup>. Wprawdzie uwaga tego niemieckiego filozofa odnosiła się do akademickiego uprawiania filozofii, lecz zasygnalizowany przez niego proceder ma znacznie szersze zastosowanie. Ów fetyszyzm polega bowiem na zastępowaniu celów środkami i przenoszeniu uwagi z tego, co wypełnia rozumienie, na samo jego medium, czyli język i fakty. W tej perspektywie gromadzenie faktów i materiałów źródłowych na temat historii może prowadzić do niesprawiedliwej pogardy dla tzw. pozytywizmu nauk humanistycznych i jego niesłychanym wysiłkom służącym opracowaniu, głównie edytorskiemu, dawnych źródeł. Pragnę zatem podkreślić, że modernizacja wiedzy o reformacji swój przedmiot zyskuje wyłącznie za pośrednictwem tekstów, a w rezultacie filologiczne i historyczno-wydarzeniowe ustalenia nie mogą zostać z niej usunięte. To fakty użyczają modernizującemu je ujęciu siły perswazyjnej, nie można jednakowoż na nich tylko poprzestawać. Chodzi tutaj o to, by posłużyć się intuicją Cassirera, o wyzyskanie dla bogactwa gromadzonych faktów towarzyszącego im bogactwa myśli<sup>95</sup>.

Wówczas studiowanie intelektualnej, ale także materialnej treści przemian chrześcijaństwa w XVI i XVII stuleciu – na poziomie doktrynalnym, historycznym oraz hermeneutycznym i kulturowym – nie będzie

---

<sup>93</sup> Na temat funkcjonalnej poznawczo pasji antykwarycznej, bo będącej wyrazem kształcenia zmysłu ogólnego (*sensus communis*, *allgemeiner Sinn*) zob. H.-G. G a d a m e r, *Prawda i metoda...*, s. 49–52.

<sup>94</sup> H. S c h n ä d e l b a c h, *Morbus hermeneuticus – tezy na temat pewnej choroby filozoficznej*, [w:] i d e m, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy 1*, przeł. K. K r z e m i e n i o w a, Warszawa 2001, s. 226.

<sup>95</sup> E. C a s s i r e r, *Esaj o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. S t a n i e w s k a, przedmowa B. S u c h o d o l s k i, Warszawa 1971, s. 65, 134.

czynnością polegającą jedynie na zbieraniu wiedzy o przeszłości. Nie chodzi tu o naiwne restytuowanie np. luteranizmu w jego dawnej postaci, na co zwracali uwagę Tillich i Ebeling<sup>96</sup>, ani tym bardziej o anachroniczne, choć jako rozrywka atrakcyjne przebieranie reformatorów chrześcijaństwa w nasze własne stroje. Modernizację wiedzy interesować będzie reformacja jako jedno ze źródeł obecnej samowiedzy, jej uwarunkowań i motywacji. Źródło, nie bójmy się tego powiedzieć, w znacznym stopniu wyeksploatowane i wyschnięte, ale dzięki świadomości jego przedawnienia znacznie bardziej wymagające intelektualnie, skoro nie ujmowane jako jedynie muzealny obiekt podziwu lub pogardy. Modernizacja, jako serio traktująca swoje precedensy współczesność, bliska jest zatem temu, co Gadamer określał *humanistycznym badaniem*<sup>97</sup>. Oznacza to, że modernizacja unika uprzedmiotowiającego reformację dystansu do rozpoznawanej tradycji, lecz stale pozostaje wewnątrz niej, poszukuje w niej własnego miejsca, a więc stara się zrozumieć sytuację, w jakiej dziś znajduje się chrześcijaństwo.

Modernizacja zatem będzie próbą rekonstrukcji nie tylko odpowiedzi, jakich udzielali reformatorzy chrześcijaństwa na zajmujące ich kwestie, skoro to właśnie te odpowiedzi są dziś wyeksploatowane i zupełnie niezrozumiałe. W konsekwencji załamania się tradycji (*breaking-down of tradition*), o którym pisał Tillich, bezmyślną nonszalancją jest, zwłaszcza na poziomie akademickim i naukowym, pomijanie pytań o to, kto dziś rozumie dla przykładu naukę o usprawiedliwieniu albo predestynacji, nie mówiąc już o tym, komu taka wiedza jest potrzebna. Poważnie traktując zarówno białe plamy, którym poświęciłem tutaj sporo miejsca, jak i właśnie przypomniane za Tillichem dzisiejsze możliwości i oczekiwania względem problemów stawianych przez historię intelektualną wczesnej nowożytności modernizacja wiedzy o niej będzie nade wszystko próbą rekonstrukcji samych pytań, na które w XVI i XVII wieku odpowiadało. W ten sposób modernizacja będzie także czynić zadość antykwarycznym ambicjom, ale sięgając poza nie, a więc ku problemom, które motywowały myślenie reformatorów, postawi również uniwersalne pytania, które z punktu widzenia współczesnej kondycji ludzkiej wyeks-

<sup>96</sup> P. Tillich, *The Protestant Era*, przeł. J.L. Adams, Chicago 1948, s. 196–197; idem, *Męstwo bycia*, przeł. H. Bednarek, Paris 1983, s. 159–160; G. Ebeling, *The Significance of the Critical Historical Method...*, s. 18.

<sup>97</sup> Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 270.

placowane już nie są i pomimo dziejowego zapośredniczenia określają również naszą własną samowiedzę.

Odmienność specyfiki myślenia dzisiejszego i tego sprzed pięciuset lat wynika również z tego, iż takie pytania dezaktualizują się wobec braku udzielanych nań odpowiedzi, a w rezultacie, jak argumentował Blumenberg, mogą być zastępowane nowymi pytaniami, typowymi dla nowych standardów myślenia<sup>98</sup>. Innymi słowy, modernizacja wiedzy o reformacji nie przestaje na pytaniu, „co Luter albo Kalwin mówili o sobie współczesnym chrześcijaństwie?”, ale sięga dalej i pyta, „czy Luter albo Kalwin mogą coś nam powiedzieć również o naszym świecie?”. Dzięki takiemu rozpoznaniu pytań, a w ich obrębie również tych, które wyczerpały się pozornie, modernizacja skłania dawną i zarazem przedawnioną reformację nie tyle do mówienia, co do porozumienia z nami, a więc mówienia do nas takim językiem, który jest dla nas zrozumiały, czyli odzwierciedla odmienną specyfikę naszych własnych doświadczeń i oczekiwań. W tym właśnie dostosowaniu do dzisiejszej mentalności, akomodacji pospołu retoryczno-filozoficznej nadającej dawnym pytaniom znaczenie aktualne i normatywne, widzę cel modernizacji wiedzy o reformacji, która od wyznaniowego zapląta jest niezależna i nie ma nic wspólnego z neoprotestantyzmem.

---

<sup>98</sup> H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, przeł. R.M. Wallace, Cambridge (Mass.) 1999, s. 379: „the modern age was [...] the system of efforts to answer in a new context questions that were posed to man in the Middle Ages, then this would entail new standards for interpreting what does in fact function as an answer to a question but does not represent itself as such an answer and may even conceal the fact that that is what it is” [„nowożytność była [...] splotem wysiłków służących udzieleniu w nowym kontekście odpowiedzi na pytania, które zostały postawione człowiekowi w wiekach średnich. Wówczas wiąże się to z nowymi normami dotyczącymi rozumienia, co staje się w rzeczywistości odpowiedzią na pytanie, choć nie przedstawia siebie jako taka odpowiedź, a nawet może ukrywać fakt, że nią właśnie jest” – przeł. J. Koryl]. Zob. również *ibidem*, s. 483.





## RECENZJE I OMÓWIENIA







NEIL MACGREGOR, *A HISTORY OF THE WORLD  
IN 100 OBJECTS*, FIRST PUBLISHED IN PRINT  
IN OCTOBER 2010 BY ALLEN LANE IMPRINT  
OF PENGUIN BOOKS, PP. 640

Edition used for the review: Kindle Edition, 6 October 2011,  
Penguin

KAJA SZYMAŃSKA

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

Only stable, rich and powerful states can commission great art and architecture that, unlike text or language, can be instantly understood by anyone – a great advantage in multilingual empires.

Neil MacGregor<sup>1</sup>

The book *A History of the World in 100 Objects* is a result of a multi-platform BBC and British Museum joint enterprise released in 2010. It offered an innovative look at history and the role of a museum, and was a great success in popularising knowledge, and history in particular. The whole project involved 550 heritage partners and comprised several media outlets: a six-month long series of daily broadcasts by BBC Radio 4, a website through which individual users and other institutions could also contribute, uploading objects of their own choice, and finally, the book to which this review specifically relates. The radio programme drew 4 million listeners and podcast downloads amounted to over 10 million during the

---

<sup>1</sup> N. MacGregor, loc. 3542/9008.

following year (only just over 5.7 million from the UK). Additionally, individual and institutional contributors uploaded 3240 objects to the project's website accompanied by short historical narratives. In recognition of the accomplishment of the undertaking, in 2011 the British Museum was awarded the Art Fund Prize. The chair of the judges, Michael Portillo, admitted that the jury was "particularly impressed by the truly global scope of the British Museum's project" and the fact that it "went far beyond the boundaries of the museum's walls". He also emphasised the "truly pioneering use of digital media, [that] has led the way for museums to interact with their audiences in new and different ways."<sup>2</sup> These features were also appreciated in numerous favourable reviews that flourished in 2010 and 2011<sup>3</sup>. The global dimension and the redefining of a museum's relation with its public were the bargaining chip for which the project bought its popularity and acknowledgement. Yet this coin has also its other, imperial side.

The preparation for the radio programme took four years and was overseen by Mark Damazer, Controller of Radio 4. The broadcasting of the 100 part series began on 18<sup>th</sup> January 2010 and lasted, with two holiday breaks, until 22<sup>nd</sup> October. It was divided into 20 weeklong parts, each of which consisted of 5 episodes broadcast on weekdays. The programme was run by an art historian and the British Museum director Neil MacGregor who engaged historians of specific areas and periods along with specialists in other fields, like industrial design, fashion design, architecture, archaeology, economy, sociology, philosophy, mathematics, and many others

---

<sup>2</sup> M. Portillo, cited from the speech given during the ceremony held at Tate British, 15 June 2012 London. Source: <http://www.artfundprize.org.uk/art-fund-prize-winner-announced.php> (consulted 23 December 2012).

<sup>3</sup> For instance, T. Holland's review in "The Guardian", 7 November 2010, <http://www.theguardian.com/books/2010/nov/07/history-of-world-100-objects-review> (consulted 27 December 2012); G. Riddihough, *Objectifying Our Past*, "Science", 23 March 2012, Vol. 335, no. 6075, p. 1444; C. Vogel, *Stuff That Define Us*, "The New York Times", 28 October 2011, [http://www.nytimes.com/2011/10/30/arts/design/history-of-the-world-in-100-objects-from-british-museum.html?pagewanted=all&\\_r=0](http://www.nytimes.com/2011/10/30/arts/design/history-of-the-world-in-100-objects-from-british-museum.html?pagewanted=all&_r=0) (consulted 30 December 2012); S. Roulac's review in the "New York Journal of Books", posted online 12 March 2012, <http://www.nyjournalofbooks.com/book-review/history-world-100-objects-handaxe-credit-card> (consulted 31 December 2012); E. Lambourn's review – one of only few texts that makes an attempt at thorough analysis of the project's scientific value, "Journal of Global History" 6 (2011), pp. 529–533.

as additional commentators. In each 15-minute episode they presented a historic narrative built around one object selected from among the Museum's collection. On their website BBC provides a permanent access to all the broadcasts as well as to their transcripts and images of the discussed objects.

In the *Preface* and *Introduction* to the book MacGregor sets out to take an inventive look at history. Instead of written accounts, he uses objects as historical sources. MacGregor recognises that "Telling history through things is what museums are for."<sup>4</sup> In and of itself this is not at all original. But in MacGregor's view things tell a more democratised version of history because, unlike texts, objects represent the world of both literate and illiterate, victorious and conquered. Yet nowhere does MacGregor express awareness that the choice of objects alone is quite significant, since unless completely random it is inevitably arbitrary. It therefore allows all kinds of selective narratives and does not necessarily offer a voice to those that textual records pass over in silence. This is why Damazer set certain rules when it came to choosing concrete objects for the project: he aimed at telling a global history of humanity that would cover "as far as possible equally" the whole world, whole societies and all aspects of human experience.<sup>5</sup> We recognise here a search for a kind of history from below which might be considered one of the project's greatest assets.

This is why among the chosen objects are both everyday articles and works of art, although not typical fine art highlights. All of them are artefacts, that is, products of human labour,<sup>6</sup> and not, for example, elements of landscape or animal remains. However, it is difficult or even impossible to draw the line between what is and what is not art in this collection. In fact, one of the first conclusions reached in the book is that the eternal human aspiration to do things better is about producing "tools that are not only more efficient but also more beautiful."<sup>7</sup> So the utilitarian items described

---

<sup>4</sup> MacGregor, loc. 141/9008.

<sup>5</sup> MacGregor, loc. 149/9008. Whether "the goal of equitably covering the whole world was reasonably realized", as Roulac assures, is probably a matter of the geographical-cultural point of view, as the numbers precisely established by Roulac present themselves as follows: Europe 27, Asia 24, Middle East 22, North America 13, Africa 6, Latin America 5. Roulac 2012.

<sup>6</sup> D. Miller, *The Artefact as Manufactured Object*, in *Design Studies: A Reader*, ed. by H. Clark, D. Brody, Oxford 2009, p. 231.

<sup>7</sup> MacGregor, loc. 694/9008.

in the book include a whole variety of things like money (several coins and a Ming banknote from 1375) or cookery utensils (e.g. a several-thousand-year-old bird-shaped pestle from Papua New Guinea), but also cult objects (like Taino ritual seat, Santo Domingo, Carribean, 13<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> c.), items related to war (Sutton Hoo helmet, England, 7<sup>th</sup> c.) and conquest (Mexican codex map, late 16<sup>th</sup> c.), musical instruments (Chinese bronze bell, 5<sup>th</sup> c. BC) and many others. The choice of art works *sensu stricto* also encompasses many widely differing forms: from Dürer's woodcut picturing a rhinoceros (Germany, 1515) or the Miniature of a Mughal prince (India, about 1610), to architectural elements like the Parthenon sculpture of Centaur and Lapith (Greece, c. 440 BC) or decors (Harem wall painting fragments, Iraq, 9<sup>th</sup> c.), to what we can consider applied art in the form of Paracas Textile (Peru, 3<sup>rd</sup> c. BC) or the Russian Revolutionary Plate (Soviet Russia, 1921).

MacGregor emphasises that all the objects are sources of information not only about the world they were designed in and made for but also about the people who came across them later, changing the things' functions, value and meaning. In their biographies artefacts are subjects not only to decay but also to the practice of reuse, refashioning, recycling and finally collecting. Furthermore, it is highly significant that new technologies enable us to reopen historical investigations and obtain new answers, both from the artefacts whose origin and purpose has until now been unclear, and those that seemed utterly familiar. In result of the objects' own diachronies and our changing methods of examining them, as time goes by they accumulate meaning<sup>8</sup> and become a sort of palimpsest:

The African wooden slit drum is [...] a remarkable example of an object's many lives. Made in the shape of a calf for a ruler probably in the northern Congo, it was re-branded as an Islamic object in Khartoum, and then, captured by Lord Kitchener, carved with Queen Victoria's crown and sent to Windsor – a wooden narrative of conquests and empires.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> S.M. Pearce, *Objects as meaning; or narrating the past*, in *Interpreting Objects and Collections*, ed. by S.M. Pearce, London & New York 2006, p. 19 and MacGregor, loc. 262/9008.

<sup>9</sup> MacGregor, loc. 270/9008.

The same applies to the few written records discussed in the book: the Flood Tablet, (northern Iraq, about 7<sup>th</sup> c. BC), the Rhind Mathematical Papyrus (Egypt, about 1550 BC), the Rosetta Stone (Egypt, 196 BC) and some objects on which text appears as something additional, like the annotated Mexican codex map (late 16<sup>th</sup> c.). Even these textual sources are treated as things and the predominant assumption is that, apart from what is written, the artefact contains information pertaining to other phenomena, often unrelated to the story told in the text. Whatever events are reported on the Flood Tablet, the material existence of this record triggered in the 19<sup>th</sup> century a discussion on the controversial subject of trustworthiness of biblical narratives. Thus, the deciphering of the tale of the great deluge inscribed on the Mesopotamian clay tablet brought about a change in our thinking similar in its scale to that caused less than a century ago by the discovery of the 13,000 years old Clovis spear point in New Mexico, USA.

Yet not only the sources, but also the order in which they are organised is characteristic of this project. The narrative in the *History of the World* reflects the flow of time, but the sequence of parts and objects is not purely chronological. Time periods outlined by consecutive parts are of different length (from roughly 2 million years to less than a century) and they often overlap each other (in fact, parts thirteen and fourteen both correspond to the same years 1200–1400). What is more, within a chapter the story goes back and forth and even beyond the time frames given in the chapter's subtitle. The latter might be considered imprecision, that, since it is prevalent all over the book, gives an impression of negligence. But it could also be taken that the boundaries between periods are blurred deliberately to emphasise that cultural phenomena do not have concrete time limits. Whether or not this operation is intentional, it brings us to the notion of time underlying specific chronology of the book. It is thus made so as to highlight distinctive cultural features of the certain periods, no matter how long they last. It rejects the focus on short span and therefore the history of events. Instead, the five artefacts within each part are chosen from different places all over the globe to create a global outlook for particular times. Inevitably, being only "refracted through individual objects,"<sup>10</sup> major political events are moved from the centre to the periphery of interest. Such time division has clear Braudelian undertones, especially in view of

---

<sup>10</sup> MacGregor, loc. 175/9008.



the parts that cover the years 1680–1820 and 1780–1914 precisely corresponding to the notions of the long eighteenth and nineteenth centuries respectively (nb. Eric Hobsbawm, the author of concept of “the long nineteenth century”, was engaged in the project as a contributing commentator). And although the long sixteenth century is not mentioned in the book due to the global character of the history it aims to present, the *longue durée* is certainly one of the auspices of the project.

Also noteworthy is the interpretative technique employed by MacGregor to investigate the objects’ histories. Besides tools provided by archaeology, anthropology and other sciences, in order to ‘decipher’ historic information conveyed by things MacGregor states the necessity of employing imagination, which in the case of the *History of the World* results in a set of vivid, witty and extremely engrossing stories. Unfortunately, it also seems that imagination is sometimes an excuse for certain abuses in reasoning, like drawing universal conclusions from individual facts. For instance, the fact that the Olduvai stone chopping tool has to date been the only 2,000,000-year-old object found anywhere in the world serves as the proof that all humans come from one place of origin. Another weak point of the book is the tendency towards generalisation that, for example, allows MacGregor to ascribe certain beliefs to the Egyptian priest Hornedjitef on the basis of what all Egyptians believed in. It may be historically insignificant whether the priest was actually convinced of the truthfulness of the religion he served, but then to claim his private views a fact seem neither necessary nor even credible. Even the way he was interred does not allow us to make more than assumptions about his personal opinions, as it is those still alive who decide how to bury the dead. And MacGregor proves to be aware of that elsewhere in the book. On the other hand, such simplifications seem inevitable in order to link individual objects with whole societies and so to consider them records of a wider cultural order, which is the strategy MacGregor goes in for.

Another thing is that in contrast to declarations stated in the opening chapters is the author’s frequent use of historical knowledge drawn from other sources to speculate about the objects of his interest, rather than scrutinising and interpreting the artefacts themselves in order to milk them for all they are historically worth. Surprisingly enough, not only does he allow himself to look into things from the past through the spectacles of our own experience of the present, but he also frankly states that in this

way we can actually understand past societies. And he bases his view on the assumption that we are essentially alike.<sup>11</sup> While this procedure, involving for instance a contemporary cook commenting on an ancient cookery aid, produces exceptionally interesting results, it remains highly controversial in the view of past and present cultural clashes, as well as the discussion on otherness and the Other.

When it comes to the global aspect of the project, the important thing is that it is such not only due to world history being its subject. In the *Preface* MacGregor stresses three things: first of all, that the origins of the British Museum's collection are unquestionably global and the choice of artefacts deliberately reflects that. Secondly, the BBC radio broadcasts to every part of the globe and so the range of the project was worldwide, not limited only to the British Isles or Europe. And finally, commentators invited to contribute to the project came from many different places across the world forming a truly international team. But what seems to be most innovative in terms of globality here is the way MacGregor used objects to link distant places, peoples and times. He investigated journeys that individual objects made across the world to establish a global net of cultural-material connections. It is palpable throughout the book but evident especially in parts 10, 12 and 16 that deal with global movement of people, goods and ideas. The subtitle of part 12 could actually serve as a subtitle of the whole book: "How trade, war and religion moved objects around the globe".

Finally, we should scrutinise the ultimate purpose of this global character of the project. Over the course of history as told by MacGregor we observe a symptomatic turn towards Britain, which intensifies in the early modern period. It is not without significance, if we take into account that the British Museum, founded in 1753, holds an incomparable collection of things from all over the world as a result of Britain's colonial conquests, and every now and then other nations claim their rights to items that somewhere in the past belonged to them. It is the case of the Parthenon sculptures, the Lewis Chessmen or the Mummy of Hornedjitef, to name only a few things. To resolve the question of "Where do things from the past belong now?"<sup>12</sup> MacGregor invokes the notion of common heritage.

---

<sup>11</sup> MacGregor, loc. 225/9008.

<sup>12</sup> MacGregor, loc. 432/9008.

He links separate items with multiple places and eristically proves that in a result of trade, war or other kind of cultural exchange, in their rich past objects may have belonged to many different peoples. That they have come into the property of Britons is in a way a natural course of history. Thus, not only does he make connections between distant places, he also inseparably ties the past to the present. But it should also be noticed that he inscribes objects from the British past within the global history too, like when he examines the early Victorian tea set that linked a tea-drinker with “virtually every continent on the globe”<sup>13</sup> or when he renders the Suffragette’s coin a symbol of the universal idea of the right to vote. In this way the *History of the World* is not only an academic undertaking, but it has a clear rhetoric and political dimension as well. Thanks to the cooperation with BBC and its global range, it was a resounding success in terms of promoting the British Museum with its global heritage and the idea of the Great imperial Britain and its continuous global impact. Only a stable, rich and powerful state can afford a great museum in which the imperial history told through objects can be instantly understood by everyone – a great advantage in a multilingual empire.

---

<sup>13</sup> L. Colley, cited in MacGregor, loc. 7538/9008.



JACK GOODY, *RENEASANS. CZY TYLKO JEDEN?*,  
TŁUM. IRENEUSZ KANIA, CZYTELNIK,  
WARSZAWA 2012, SS. 412

ANDRZEJ TADEUSZ STANISZEWSKI  
Uniwersytet Jagielloński, Kraków

Wydana w 2010 roku książka Jacka Goody'ego kontynuuje podejmowane wcześniej przez autora w *Kradzieży historii* (2006) oraz *Kapitalizmie i nowoczesności* (2004)<sup>1</sup> rozważania mające na celu reinterpretację wciąż dominującej na Zachodzie wizji narodzin współczesnego świata. Krytyka zachodniej, mocno etnocentrycznej koncepcji rozwoju cywilizacyjnego obecna jest w badaniach brytyjskiego antropologa już od czasu klasycznych prac *Poskromienie myśli nieoswojonej* (1977) i *Logika pisma a organizacja społeczeństwa* (1986)<sup>2</sup>, gdzie Goody pokazywał, że dociekania na temat rewolucji komunikacyjnych umożliwiają nie tylko lepsze zrozumienie przemian, którym podlegają dane społeczności ludzkie pod wpływem wynalazku pisma, ale też pomagają badać rozwój cywilizacyjny bez popadania zarówno w narrację o odwiecznej przewodze jednej części świata, jak i w skrajny relatywizm kulturowy, uniemożliwiający przeprowadzenie obserwacji porównawczej. Ostatnia książka, „kulminacja wysiłków podejmowanych [...] w ciągu ostatnich lat” (s. 9)<sup>3</sup>, skupia się na pojęciu „renesans”, rozumianym zarówno jako pewien konkretny okres w dziejach wczesnonowożytnej Europy, jak i jako ogólne określenie używane do opi-

<sup>1</sup> Por. J. Goody, *Kradzież historii*, przeł. J. Dobrowolski, Warszawa 2009; idem, *Kapitalizm i nowoczesność. Islam, Chiny, Indie a narodziny Zachodu*, przeł. M. Turowski, Warszawa 2006.

<sup>2</sup> J. Goody, *Poskromienie myśli nieoswojonej*, przeł. M. Szuster, Warszawa 2011; idem, *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*, przeł. G. Godlewski, Warszawa 2006.

<sup>3</sup> Wszystkie cytaty z omawianego dzieła wg wyd. J. Goody, *Renesans. Czy tylko jeden?*, przeł. I. Kania, Warszawa 2012 – cytowane strony podano w nawiasie po cytacie.

sania procesu odrodzenia kultury i jej rozwoju, który inspirowało. Goody nie chce umniejszać realnych osiągnięć tamtego czasu, pragnie jednak sproblematyzować kwestię odrodzenia, które przecież nie było zjawiskiem czysto europejskim, zaznaczając, iż „chodzi nie tylko o ich wkład w nasz renesans, lecz również o to, czy do podobnych odrodzeń dochodziło też gdzie indziej” (s. 58, podkr. J.G.).

Co jednak autor rozumie przez to pojęcie? Rozdział pierwszy, *Idea renesansu*, silnie wiąże możliwość zaistnienia procesów odnowy z kwestią piśmienności, gdyż w „odróżnieniu od komunikacji czysto oralnej pismo unaoeczniło język, przekształcało go w przedmiot materialny zdolny wędrować między kulturami i w tej samej formie trwać przez wieki” (s. 17–18), zatem „odrodzenie i reformacja w swych formach znanych z Europy są w zasadzie możliwe w każdej społeczności piśmiennej, czyli w każdym okresie po rewolucji brązu, ponieważ pismo pozwala nawiązywać do «wizualnej mowy» z epok wcześniejszych, a następnie budować na tym coś nowego” (s. 31), a liczne „renesansy” można zaobserwować już wcześniej (Grecja V wieku p.n.e. zwraca się ku Homerowi, hellenistyczna Aleksandria ku Grecji V wieku p.n.e., w świecie islamu cykliczne odrodzenia nawiązują „na sposób świecki do greckich klasyków” (s. 32), a ruchy reformacyjne powracają do Koranu itd.).

Odrzucający wizję nieprzerwanej obecności dziedzictwa klasycznego w Europie Goody wiąże piśmienne odrodzenie z powrotem tego, co wcześniej odrzucone, i procesem sekularyzacji – dla uczonego wieki średnie i nastanie chrześcijaństwa to nie okres przyswajania kultury antycznej, lecz czas zdecydowanego zerwania z przeszłością, marginalizacji dokonań grecko-rzymskich na rzecz wiary despotycznej, monopolizującej objaśnianie rzeczywistości, pozostawiającej „niewiele miejsca nie tylko dla alternatywnych wersji «prawdy», lecz również dla niezależnych dociekań, a [...] także dla rozwoju sztuk przedstawiających” (s. 23). Uwagi te częściowo stanowią rozwinięcie zawartego w *Logice pisma...* przeciwstawienie przedpiśmiennych, inkorporujących wciąż nowe bóstwa panteonów lokalnych i związanych niezmiennym tekstem Księgi religii Abrahamowych<sup>4</sup>, co widać choćby wtedy, kiedy autor stwierdza, że „monoteizm mógł oznaczać pewną spójność ukierunkowaną na uniwersalizm, ale była to spójność religijna [...] pod wieloma względami szkodliwa dla rozwoju nauk, jak

<sup>4</sup> J. Goody, *Logika pisma...*, s. 37–54.

i sztuk” (s. 23). Dlatego „renesans wydaje się okresem tak wyrazistym częściowo wskutek poprzedzającego go półmroku” (s. 21).

Tak konfrontacyjne zestawienie wydaje się dość daleko idące, niemniej sam autor dostrzega to, że stosunek religii do odrodzeń jest bardziej skomplikowany. Po pierwsze, kiedy mówi o renesansowej sekularyzacji, ma na myśli nie zanik, lecz „zawężenie intelektualnej sfery religii [...], ponowne rozważenie odpowiedniości stosowania na dłuższą metę religii Abrahamicznej do kontrolowania nauki i sztuki” (s. 19). Po drugie, sięgnięcie do przeszłości było możliwe tylko w momencie osłabienia kontroli sprawowanej przez religię, ale procesy, które mogą doprowadzić do owego „zawężenia” są tymi samymi, które odpowiadają za propagowanie wiary. Religia Księgi rozszerza swoje oddziaływanie dzięki pismu, ale i pismo jest propagowane przez religię. Piśmienność, nawet dominująca w średniowieczu „piśmienność ograniczona”, nastawiona przede wszystkim na cele rytualne, dostarcza swym użytkownikom kompetencji umożliwiających obcowanie z różnymi tekstami, niekoniecznie ortodoksyjnymi, co autor szerzej pokaże w rozdziale trzecim. Co istotne, zachodzące w religiach pisma procesy reformacji dostarczają matrycy dla „świeckich” odrodzeń – zapisana doktryna umożliwia sięgnięcie do niej i oczyszczenie jej z narosłych w czasie deformacji, czego efektem jest – paradoksalnie – nie tylko restauracja tego, co było, „ponieważ pismo pozwala nawiązywać do «zapisanej mowy» z epok wcześniejszych, a następnie budować na tym coś nowego” (s. 31). Goody podaje przykład prasy drukarskiej, która początkowo służyła „do powielania dzieł klasycznych”, ale „z czasem poszerzyła ona również wydatnie obieg nowych idei w sztuce i nauce” (s. 37).

Skoro odnowienia kultury są charakterystyczne dla każdej społeczności czy religii piśmiennej, w czym tkwi wyjątkowość renesansu? Druk jest dla badacza dobrym przykładem tego, że to nie bliżej nieokreślona „europejska wyjątkowość” decydowała o pojawieniu się odrodzenia, lecz splot wielu czynników: adaptacji obcych wzorów i wynalazków, korzystnej koniunktury gospodarczej owocującej rozwojem miast i mieszczaństwa na Zachodzie, procesów i instytucji, które możemy odnaleźć także w innych kulturach... Pismo rozprzestrzenione jest po całej Eurazji. Łacina, wspólny język intelektualnych elit i restaurowanej kultury, pełniła podobną rolę do hebrajskiego dla judaizmu i arabskiego dla islamu. Wielkie biblioteki spotykamy w islamskich miastach takich jak Kordoba, Bagdad i Kair, role uniwersytetów pełniły np. Wielka Szkoła za chińskiej dynastii Song czy

uczelnia w Nalandzie w Indiach Guptów. Sam druk jest pomysłem chińskim, a fakt, że to nie w Państwie Środka, lecz Europie doszło do rewolucji Gutenberga wynika i z zastosowania przez drukarza z Moguncji prasy, i posługiwania się pismem alfabetycznym, skądinąd wynalazkiem fenickim.

Goody nie jest rewolucjonistą; nie pragnie deprecjonować europejskiego odrodzenia, a większość elementów, które według niego składały się na ten proces, zostały już wyszczególnione w wielu wcześniejszych opracowaniach poruszających zagadnienie renesansu. Pragnie jednak, byśmy ujrzeli je w szerszym kontekście rozwoju kulturowego Eurazji, dokonującego się mniej więcej od epoki brązu (s. 53–59). Dobrym przykładem jest tutaj rozwój i upowszechnianie nauki, zdaniem uczonego mniej niż sztuka zależnej od kontekstu lokalnego (s. 38). W rozdziale drugim, *Montpellier i medycyna w Europie*, analizuje wkład kultury arabskiej i żydowskiej (będących też ogniwami pośredniczącymi między Europą a Indiami i Chinami) w odrodzenie europejskiej medycyny w szkołach w Montpellier, na którą oddziaływały dokonane przez żydowskich lekarzy z muzułmańskiej Hiszpanii przekłady (nie tylko medycznych) traktatów antycznych i arabskich (Galena, Majmonidesa, Awerroesa) i działanie ośrodka w Salerno, pozostającego pod wpływem islamskiej kiedys Sycylii. Impuls do rozwoju medycyny nie był tylko zasługą lektury Galena i Hipokratesa i powrotu do tradycji antycznej, lecz był skutkiem sięgnięcia do *ś r ó d z i e m n o m o r s k i e j w i e d z y*, dzieł starożytnych autorów czytanych przez współczesnych Europejczykom żydowskich i muzułmańskich komentatorów-tłumaczy, którzy nie ograniczali się do przechowania dorobku dawnych wieków, lecz „poważnie wzbogacali je własną wiedzą” (s. 73, 83), jak w wypadku dzieł wybitnego chirurga, Abu al-Kasima Az-Zahrawiego, pioniera sekcji zwłok.

Trzeci rozdział, *Religia a świeckość*, powraca do podniesionej już kwestii występującej w społeczeństwach piśmiennych dynamicznej, pełnej napięć relacji między sferami religii i szeroko pojętej aktywności świeckiej. Goody, wskazując na spory Kościoła z takimi uczonymi jak Giordano Bruno, duchownych muzułmańskich z kalifami czy przypadki kolidowania w Indiach *artha* (ekonomii politycznej) i *dharma* (religijnej czystości), stawia tezę o nieuchronności konfliktu między upowszechnianymi przez medium pisma dwoma odmiennymi sposobami opisanja rzeczywistości: religijnymi i naukowym (świeckim). Zapisany tekst nie pozwala odejść pewnej tradycji, wymusza na czytelnikach konieczność przystosowania jej do otaczającej rzeczywistości – wczesnośredniowieczna Europa wierzy wprawdzie za

Augustynem, że „w oczach aniołów wiedza o wszelkich rzeczach doczesnych jest nędzna” (s. 123), ale pamięć o przeszłości pogańskiej trwa w kalendarzu, astronomii, literaturze gromadzonej w bibliotekach i czytanej w szkołach, a zapisanej w tym samym języku, co dzieła autora *Wyznań*.

Czasy przed włoskim renesansem to dla Goody’ego okres ciągłych negocjacji między zrazu bardzo wrogą przeszłości hegemoniczną religią a stopniowo coraz trwalej obecnym w świadomości dziedzictwem klasycznej nauki i sztuki, zasilanym dorobkiem kultur, które nie przeżyły załamania cywilizacji miejskiej w stopniu zbliżonym do Europy (tu istotne są np. arabskie przekłady i komentarze Arystotelesa). Ten sam język i to samo pismo służą obu stronom, by więc przeczytać Wulgatę, uczeń szkoły katedralnej pozna gramatykę łacińską dzięki lekturze i objaśnianiu utworów Horacego czy Wergiliusza. Nie ma w tej sytuacji nic specyficznie europejskiego: studiujący Koran uczeń madrasy nabywał zarazem kompetencje umożliwiające mu lekturę arabskich poetów przedmuzułmańskich, a w krajach islamskich okresy intensywnego zgłębiania nauki świeckiej – inspirowanego dorobkiem greckim, jak działo się to np. w Hiszpanii – przeplatają się z czasami wzmożonej aktywności religijnej. Proces negocjacji obszaru oddziaływania między świeckim objaśnieniem rzeczywistości a eksplikacją inspirowaną religijnie, który, jeśli ma nastąpić rozwój nauki i sztuki, musi wedle Goody’ego zawsze zakończyć się „zakreśleniem granic przemożnym wpływom religii” (s. 123), jest zjawiskiem charakterystycznym dla każdej kultury piśmiennej. Ustabilizowany, niemożliwy do cofnięcia proces sekularyzacji stał się częścią historii Europy w renesansie nie z racji „geniuszu” epoki bądź miejsca, lecz w wyniku splotu wymienionych już uprzednio korzystnych czynników: koniunktury ekonomicznej, wzmocnienia pozycji miast, ale też wyłonienia trwałych struktur wiedzy i władzy alternatywnych wobec struktur religijnych (których miało zabraknąć np. w świecie arabskim).

Trzy pierwsze rozdziały *Renesansu...* precyzują to, co Goody rozumie pod nazwą „odrodzenia”, i czynniki, które kształtują ów proces, a ponadto ilustrują jego tezę o etnocentrycznie marginalizowanym wkładzie innych kultur w jeden z takich odnawiających powrotów do przyszłości, który miał miejsce w Europie. W drugiej części swojej pracy brytyjski antropolog pokazuje podobne zjawiska tego typu w islamie, judaizmie, Indiach i Chinach (rozdziały – z wyjątkiem piątego, poświęconego kulturze żydowskiej, którego autorem jest sam Goody – powstały we współpracy ze Stephenem



Fennellem, filologiem i historykiem z Cambridge), starając się oddać specyfikę dynamiki każdej z omawianych społeczności.

W przypadku państw obszaru muzułmańskiego Goody przygląda się procesom wewnętrznego odrodzenia, znajdując liczne podobieństwa między nimi a zjawiskami europejskimi, jak występujące za czasów dynastii Abbasydów (VIII–XIII wiek), budowniczych Bagdadu, zjawiska reformacji (sięgnięcia do korzeni wiary) islamu i przyswajania osiągnięć wcześniejszych kultur (nie tylko grecko-rzymskiej, ale też orientalnych i przedarabskich, głównie perskiej). Autor zwraca uwagę na cykliczną przemienność okresów bardziej „świeckich” i wzmożenia religijnego, np. w Hiszpanii Almohadów, gdzie po latach rozkwitu kulturalnego za Al-Hakama II (posiadacza biblioteki liczącej 400 000 rękopisów, fundatora 27 szkół w samej Kordobie) władzę przejął pobożny, „nieskażony wpływami «falsifa»” (tj. filozofów) generał Al-Mansur, który „postanowił rozproszyć bibliotekę i spalić wszystkie księgi odnoszące się do «cudzoziemskich nauk»” (s. 162). Mimo licznych „złotych wieków” w rodzaju rządów abbasydzkich nie doszło jednak w islamie do renesansu typu „europejskiego”, nie z racji inherentnych cech kultury, lecz z powodu splotu określonych elementów: słabego upowszechnienia druku (które miało kolosalne znaczenie na Zachodzie), przejmowania przede wszystkim nauki Greków i Rzymian bez pogłębionego zainteresowania ich kulturą (która mogła stanowić „świecką” przeciwwagę dla dominującej wiary) oraz niewykształcenia się trwałych ośrodków wiedzy niezależnych od duchownych. Brak stałej, sekularnej alternatywy dla religijnej eksplikacji rzeczywistości sprawił, że „mniejsza tu była ciągłość, a większy opór niż w Europie po 1600 roku” (s. 178–179).

Z kolei rozkwit kultury wśród diaspory żydowskiej nie tyle przyjął postać sięgania do przeszłości (nieustannie obecnej w postaci religijnej, gdzie też „dochodziło do reform”, jak w „renesansie studiów hebrajskich w Starym Kairze pod koniec X wieku” – s. 204), ile był raczej skutkiem „rozglądania się wokoło” (s. 205). Jak zauważa Goody, wysoko piśmienna społeczność żydowska, dokonując tłumaczeń z licznych języków, usytuowana była w roli pośredników, nie tylko upowszechniających pisma innych, ale też za pomocą ich lektury pokonujących ograniczenia, zarówno te nakładane przez kulturę dominującą, jak i własną<sup>5</sup>, co doprowadziło w końcu XVIII

<sup>5</sup> Świadectwem takich wewnętrznych, inspirowanych nakazami religijnymi ograniczeń miała być według Goody’ego np. „nieobecność żydowskich artystów w europejskim średniowieczu”, która wynikała „częściowo [...] z faktu, że wszelka sztuka (jak dramat czy

wieku do emancypacji, a przez to bogatej aktywności żydowskich artystów i uczonych w XIX i XX wieku. Wprawdzie Goody podkreśla różnice odrodzeń kultur związanych z trzema wyznaniem Abrahامowymi, ale dostrzega w nich jednak wspólny element w postaci sięgania do tradycji „nauk starożytnych”, tworzących jeśli nie trwałą alternatywę (jak w renesansowej Europie), to przynajmniej okresową przeciwwagę (jak to się działo w świecie islamu) dla „religii hegemonicznej”.

Na inne modele rozkwitu wskazują rozdziały poświęcone Indiom i Chinom. W przypadku Indii Goody pisze o „ciągłości kulturowej” (s. 208). Wyklucza ona zerwanie, a zatem konieczność odrodzenia („albowiem jeśli nastąpiło odrodzenie – powrót do życia – to wcześniej musiała też być śmierć” – s. 22), takiego procesu, który nastąpił w momencie rewalizacji kultury klasycznej, zepchniętej na bok przez chrześcijaństwo. Nie wyklucza to jednak „rozkwitu” cywilizacyjnego (s. 208), który jest skutkiem dojrzewania pewnych procesów, raczej ewolucji niż rewolucji. Choć Goody jest daleki od podtrzymywania przekonania Maksa Müllera o „niezmienności Indii” i sam wspomina o konsekwencjach podbojów muzułmańskich oraz brytyjskich, wskazuje na czynniki, które odróżniały rozwój kultury subkontynentu od chrześcijańskiej Europy czy świata islamu: hinduizm, religia inkluzywna, nieuzurpująca sobie monopolu na objaśnianie rzeczywistości; trwałość kultury zespolonej z wciąż żywym sanskrytem; ciągły, pozbawiony dramatycznych załamania rozwój nauki między VI a XII wiekiem; stała obecność intelektualnej alternatywy wobec religii w postaci silnego wątku myśli ateistycznej. Czasy rozkwitu (np. za panowania Guptów) były przede wszystkim efektem długiego trwania pewnych formacji cywilizacyjnych.

większość literatury pięknej) miała charakter specyficznie chrześcijański (jej mecenasami bądź odbiorcami bywały kościoły, nieraz też dwór), ale również stąd, że w świętych Pismach umieszczono zakaz przedstawień figuralnych” (s. 204). Pewne wątpliwości może budzić dość pojemne rozumienie terminu „artysta”: jakkolwiek Goody może mieć rację w wypadku krępowanych przez anikoniczne zakazy sztuk plastycznych, w wypadku literatury na przełamanie monopolu tematyki religijnej nie musimy czekać aż do „emancypacji i samoemancypacji XVIII wieku”: już w XIV wieku spotykamy *Dukus Horant* (*Księcia Horanta*), hebrajską transkrypcję niemieckiego eposu, a od wczesnej nowożytności mamy do czynienia z coraz liczniejszymi adaptacjami włoskiej prozy fabularnej dokonanych w jidysz (*majse bichl*) na czele z popularną w całej Europie *Bove buch* (romansem rycerskim będącym przeróbką *Bova d'Antona*, którego pierwowzorem był z kolei angielski *Bevis of Hampton*) z 1507 roku (por. Ch. S h m e r u k, *Historia literatury jidysz*, Warszawa 2007, wyd. 2).

Podobnie działo się w Chinach, które już od V wieku p.n.e. dysponowały silną, świecką tradycją w postaci konfucjanizmu, a także nigdy nie uległy wpływowi jednej, hegemonicznej religii: bujnie rozwijał się buddyzm (do zakazania go w 845 roku, w celu ochrony rodzimych tradycji), taoizm, kulty przodków, lokalne i cesarskie, jednak dominację ideologiczną utrzymywał nieateistyczny, nastawiony na kształtowanie obywatela system Konfucjusza, do którego – co istotne – odwoływali się zarówno konserwatyści, jak i reformatorzy. Chociaż Chiny cierpiały czasami z powodu najeźdźców, nauka i sztuka nie przeżyły nigdy okresu załamania porównywalnego z tym, czym było dla Goody'ego wprowadzenie w Europie chrześcijaństwa, a kształcąca świeckie warstwy urzędnicze, od dawna piśmienna kultura podlegała względnie trwałemu rozwojowi. Złote okresy w rodzaju panowania dynastii Han czy „chińskiego renesansu” za dynastii Song były, podobnie jak w Indiach, procesami nie odrodzenia, lecz odnowy, zjawiskami naturalnymi w tak długo istniejącej kulturze, a nie reakcją na wcześniejszy upadek. Jak to podsumował cytowany przez autora amerykański sinolog, Frederick W. Mote: „samoodnawiająca się zmiana miała charakter stały i stopniowy, nie zaś gwałtowny i niszczący; zawsze też usprawiedliwiała ją jakieś odniesienie do dawnych wzorców” (s. 302).

Docierając do ostatniego rozdziału, *Renesans – zjawiskiem wyłącznie europejskim?*, czytelnik dobrze zna już odpowiedź na postawione w tytule pytanie. Wprawdzie włoski renesans jest zjawiskiem historycznie jednostkowym, niemniej jako proces socjologiczny może być zidentyfikowany – jak pokazał to Goody – w każdej kulturze piśmiennej. Tym, co odróżnia europejskie odrodzenie od podobnych zjawisk nie jest dla autora „wyjątkowość” Zachodu, pojmowana „mistycznie” czy rasowo, lecz skala wcześniejszego zerwania z tradycją (co tłumaczyć ma intensywność i wyrazistość tego procesu w porównaniu np. z bardziej harmonijnymi okresowymi rozkwitami kultury w Azji) oraz splot korzystnych okoliczności w rodzaju rozprzestrzenienia się „piśmienności funkcjonalnej” wśród bogacącego się mieszczaństwa, popularyzacji usprawniającej komunikację technologii druku, ekonomicznej prosperity i coraz silniejszych instytucji odpowiedzialnych za przekazywanie świeckiej wiedzy.

*Renesans...* Jacka Goody'ego przypomina, że „Europa nie była sama, nie była też kulturą wyspą” (348). Pisząc tę książkę, uczony koryguje także swoje własne etnocentryczne uwagi ze znanego (napisanego razem z Ianem Wattem) artykułu *Konsekwencje piśmienności*. Błędem jednak by-

łoby sprowadzanie jego najnowszej pracy do ekspiacji; zawarte w niej przemyślenia stanowią logiczną konsekwencję rozwijanych przez całą karierę naukową pomysłów na temat pisma i człowieka. Autor nie boi się sądów zdecydowanych, a nawet dość kontrowersyjnych. Pomijając już np. dyskusyjny wybór Augustyna na reprezentanta formacji rzekomo całkowicie niechętniej antykowi grecko-rzymskiemu, warto zastanowić się nad ogólniejszą, dość problematyczną dla badacza kultury konsekwencją refleksji brytyjskiego uczonego – kwestii, na ile funkcjonalne będzie w wypadku twórczości artystycznej tak zdecydowane odróżnianie tego, co świeckie, i tego, co religijne; gdzie mieściłby się np. często wymieniany w książce Petrarca czy Caravaggio? Goody snuje na tyle wielką i złożoną narrację o piśmiennej kulturze Eurazji, że tego typu „drobiazgi” gubią się w licznych, choć nieuchronnych generalizacjach. Trzeba jednak przyznać, że zarazem uczciwie zaznacza, iż nie chce stworzyć iluzji świadomie laicyzujących otaczający ich świat humanistów. Odróżnia tutaj intencję – lekturę pogańskich klasyków, dokonywaną wszakże przez czytelników będących wierzącymi chrześcijanami – od skutku, czyli renegeacji granic między sferą działań człowieka kontrolowaną przez religię a obszarem wolnym od dogmatycznego nadzoru, procesu sekularyzacji, który oczywiście nie dopełnił się w czasach renesansu, lecz wtedy się zaczął.

Można też podnieść inną kwestię – jak bardzo potężny jest dziś wróg, z którym walczy Goody, czyli eurocentryzm? Naturalnie, pytanie to trzeba by było doprecyzować, by otrzymać choć trochę satysfakcjonującą odpowiedź, niemniej wydaje się, że „jakiś” euro- albo bardziej jeszcze partykularny etnocentryzm – spotykamy czy to w badaniach naukowych, czy to w nasyconej różnymi mitami powszechnej świadomości historycznej – wciąż jednak uparcie funkcjonuje, zmniejszając potencjalnie nasze szanse na zrozumienie nie tylko przeszłości, ale też współczesnego świata. Już to czyni wysiłek podjęty przez Goody’ego niezbędnym.



## EDYCJE I PRZEKŁADY







ANTONIO QUERENGHI, *CARMEN AD URBEM  
ROMAM IN ADVENTU SERENISSIMI VLADISLAI  
POLONIAE PRINCIPIS* (1625)

GRZEGORZ FRAN CZAK  
Università degli Studi di Milano

Abstract

***Antonio Querenghi, Carmen ad Urbem Romam in adventu Serenissimi  
Vladislai Poloniae Principis* (1625)**

The subject of this edition is a forgotten 17<sup>th</sup>-century *Polonicum*: a Latin panegyric in hexameter by Antonio Querenghi entitled *Ad urbem Romam in adventu Serenissimi Vladislai, Poloniae Principis* (To the city of Rome on the occasion of the arrival of His Most Serene Highness Vladislaus, the Prince of Poland). The work, published in 1625 in Rome, was noted in bibliographies of S. Ciampi and K. Estreicher as anonymous. This is because the only copy known of the first edition until recently, preserved in the holdings of Biblioteca Ambrosiana in Milan, was deprived of the title page. The discovery of a second, complete copy in the collection of Biblioteca Casanatense in Rome allowed us to identify the author, namely the Padovan humanist Antonio Querenghi (1546–1633), who from 1605 served as the pope's personal secretary (*cubicularius*), prelate and referendary of both signatures. The closest relation Querengi developed with Maffeo Barberini (Urban VIII), the “pope-Cicero” and patron of poets and artists, at whose side he stayed until his own death. On 19 January 1625 he graced with his panegyric the Roman visit of Prince Vladislaus Vasa, the later King of Poland and Grand Duke of Lithuania Vladislaus IV.

The prince arrived in Rome on 20 December 1624, after an eight-month journey around Europe. Vladislaus, who tried to travel incognito, was received with all the honour due to the successor to the Swedish throne with the title of *electi Magni Ducis Moschoviae* (the elected Grand Duke of Muscovy). In the minds of the inhabitants of Europe, his person was also inextricably associated with the double triumph over the “schismatic” Muscovy, and above all with fending off Turks at the battle of Chocim (2 September–9 October 1621). Vladislaus spent the fortnight from 20 December



1624 to 2 January 1625 in the papal capital and took part in the celebration of the Jubilee. On 17 January he arrived there again after a short trip to Naples and left the city after only three days. Yet it was the latter short stay in Rome that the grandest reception in honour of the Polish Prince was held. On Sunday, 19 January, after a private audience with Pope Urban, at which only the closest curial dignitaries (with Querenghi probably among them) and officials from Vladislaus' retinue were present, a sumptuous dinner was given with a concert afterwards. In the panegyric written for this occasion, Querenghi praises Vladislaus' triumphs over "Muscovy twice defeated" (he meant armed attempts of the prince to the tsarist throne in the years 1610–1619) and over "the Thracian (i.e. Turkish) enemy," the army of sultan Osman II. The ideological pivot of the poem is the pope's planned general military expedition against Turkey: Urban VIII anoints the Polish Prince as the commander in chief of the upcoming crusade and a defender of Christianity. Vladislaus appears to be a new Hercules choosing the difficult path of Virtue, filled with renunciations and leading to eternal fame. In the panegyric apostrophe, the poet appeals to the Christian prince to follow the example of the mythical hero by taming the "godless monsters" (*monstra impia*) and taking upon his shoulders the weight of the world resting theretofore on the shoulders of the Italian Atlas – Pope Urban. *Ad urbem Romam* constitutes an excellent example of Querenghi's stylistic manner shaped in the neo-Platonist spirit of hermetism, which made the poet create labyrinthine and enigmatic texts for the exclusive use of a narrow circle of exegetes. This manner resulted in a discrepancy, starkly visible through the refined hexameters, between two irreconcilable textual (and thus essentially linguistic) facts, one arising from historic discourse and the other generated within conventionally antiquisating, petrified, panegyric hyperbole. Namely, between Vladislaus who, abashed, retreated from Muscovy and spent the battle of Chocim sick in his own tent, and the new Hercules who puts to rout the schismatic-pagan monsters threatening the Western civilisation.

**Key words:** Antonio Querenghi, Vladislaus Vasa, panegyric, Neo-Latin poetry

Sebastiano Ciampi, niestrudzony pionier badań nad włosko-słowiańskimi związkami kulturalnymi, odnotował w trzecim tomie swojej bibliografii dwukartkowy druk *in folio* wszyty w jeden z kodeksów mediolańskiej Ambrozjany, zawierający łaciński panegiryk na cześć bawiącego w 1625 roku w Rzymie przyszłego króla Rzeczypospolitej, Władysława IV Wazy<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Zob. S. Ciampi, *Bibliografia critica delle antiche reciproche corrispondenze politiche, ecclesiastiche, scientifiche, letterarie, artistiche dell'Italia colla Russia, colla Polonia ed altre parti settentrionali*, t. 3, Firenze 1842, s. 6. Autor składa podziękowania na ręce dr Ariadny Masłowskiej-Nowak i dr. hab. Romana Krzywego za cenne uwagi do niniejszej edycji.

Notatkę Ciampiego powtórzył Karol Estreicher, nie dodając żadnej informacji o ewentualnych egzemplarzach dziełka w polskich zbiorach<sup>2</sup>. Do poematu odkrytego w pierwszej połowie XIX wieku przez włoskiego filologa nikt już później nie sięgnął, pozostał on tekstem anonimowym i niecytowanym. Warto go dziś przypomnieć, wydobywając z cienia jego autora. Był nim jeden z najwyżej cenionych humanistów działających przy kurii Urbana VIII Barberiniego, przyjaciel Galileusza, Justusa Lipsjusza i Torquata Tassa, żyjący w latach 1546–1633 padewczyk Antonio Querenghi.

Niespełna trzydziestoletni Władysław zjechał do Rzymu 20 I 1625 roku, po ośmiu miesiącach podróży przez Śląsk, Austrię, Niemcy, Niderlandy, Francję i Szwajcarię: szczegóły tej peregrynacji, zrelacjonowanej przez towarzyszących królewiczowi dostojników – Stefana Paca, Albrychta Stanisława Radziwiłła i Jana Hagenawa – są bardzo dobrze znane<sup>3</sup>. Starający się podróżować *incognito*, pod nazwiskiem szlachcica Snopkowskiego, Władysław był niemal wszędzie przyjmowany z honorami należnymi synowi królewskiemu, następcy na tronie szwedzkim, szczącemu się na dodatek tytułem „*electi Magni Ducis Moschoviae*” (obraný wielkim księciem moskiewskim). Co jednak ważniejsze – interesuje nas wszak panegiryczne pokłosie peregrynacji Wazowicza – jego postać wiązała się nierozzerwalnie w świadomości mieszkańców Europy z dwukrotnym tryumfem nad „schizmatycką” Moskwą (choć wiadomo, jak wątpliwe były to tryumfy), a przede wszystkim z odparciem Turków spod Chocimia. Jak pisał Albrycht Stanisław Radziwiłł, „ekspedycja [...] chocimska tak sławnym uczyniła go w Europie, że wszyscy zbiegali się, aby go oglądać”<sup>4</sup>. Fakty zrelacjono-

<sup>2</sup> Zob. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 33, Kraków 1939, s. 154. Bibliograf przywołuje Querenghiego jedynie jako autora dwóch tekstów: wiersza pochwalnego do Abrahama Bzowskiego w jednym z wydań *Annalium*, Coloniae Agrippinae 1641 (*ibidem*, t. 13, Kraków 1894, s. 493) oraz przeróbki wierszem traktatu *De rana et lacerta succino Prussico insitis* Daniela Hermanna z 1588 r. (*ibidem*, t. 18, Kraków 1901, s. 151).

<sup>3</sup> Zob. *Podróż królewicza Władysława Wazy do krajów Europy Zachodniej w latach 1624–1625 w świetle ówczesnych relacji*, oprac. A. Przyboś, Kraków 1977. Por. też: S. Kobierzycki, *Historia Władysława, królewicza polskiego i szwedzkiego*, wyd. J. Byliński, W. Kaczorowski, tłum. M. Krajewski, Wrocław 2005, s. 393–400; S. Twardowski, *Władysław IV, król polski i szwedzki*, wyd. R. Krzywy, Warszawa 2012, punkt III. O znaczeniu tej bezprecedensowej podróży syna królewskiego pisze W. Czaplński, *Władysław IV i jego czasy*, Kraków 2008, s. 57–66.

<sup>4</sup> *Podróż królewicza Władysława Wazy...*, s. 307. Zob. też: W. Czaplński, *op. cit.*, s. 56.

wane przez historyków (lub ściślej: fakty dyskursu historycznego) są nieco inne. Władysław, krzyżowiec przybyły 29 VIII 1621 roku do obozu chocimskiego na czele osiemnastotysięcznego wojska i pod poświęconym przez nuncjusza papieskiego Cosima de Torres sztandarem z orłem białym i hasłem „Pro gloria Crucis”, zapadł na gorączkę mołdawską i „z konia [...] przesiadł się na łożę”<sup>5</sup>, a jego rola ograniczała się odtąd do mediacji: to w jego namiocie odbywały się narady sztabowe, gdy zaś po śmierci hetmana wielkiego litewskiego Jana Karola Chodkiewicza (24 IX 1621) dowództwo przejął podczaszy koronny Stanisław Lubomirski, to dzięki aurytetytowi królewicza wojsko litewskie zgodziło się, choć z oporami, pójść pod komendę koroniarza. Tak czy owak, mówiąc słowami Brücknera, królewicz „zwlókł się z łożka dopiero przy *Te Deum* końcowym”<sup>6</sup>, a w niespełna pół wieku po chocimskich wydarzeniach Wacław Potocki, niecierpiący cudzoziemców, szczególnie tych zasiadających na tronie polsko-litewskim, napisze z właściwym sobie sarkazmem:

Nie mógł się nasz królewic nasycić swej chwały  
 W Warszawie, aże dla niej obleciał świat cały,  
 [...] Niemce, Włochy, Holendry, skąd sławą odęty  
 Pełne panegiryków prowadził okręty.  
 Każdemu piękne miłe; ale takie kruszce  
 Nie na łożku, nie w miękkiej kopają poduszce!  
 [...] Ale w cudze ozdoby, w cudze się pstrzyć piórka,  
 Nie siedziawszy na koniu, nie widziawszy Turka,  
 Ujma cnocie hetmanów, których krwią i męstwem  
 Z szczęśliwym z tego placu zeszliliśmy zwycięstwem<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> W. Potocki, *Wojna chocimska*, oprac. A. Brückner, Wrocław 2003, s. 165.

<sup>6</sup> A. Brückner, *Wstęp*, [w:] W. Potocki, *op. cit.*, s. X.

<sup>7</sup> W. Potocki, *op. cit.*, s. 389. Mówiąc językiem komentatorów sportowych, w Chocimiu osiągnięto honorowy remis, który może być interpretowany na wiele sposobów. Historia krzywym kołem się toczy: niepodległa Ukraina wystawiła przy wjeździe do twierdzy pomnik własnego chocimskiego Herkulesa, atamana Piotra Konaszewycza Sahajdacznego. Gdyby Chocim znajdował się dziś w granicach Turcji, stałby tam zapewne pomnik sultana Osmana II, który wycofał się wszak honorowo spod fortecy, wynegocjowawszy utrzymanie korzystnego *status quo* sprzed konfliktu.

Władysław, który dał się sportretować konno na tle twierdzy chocimskiej<sup>8</sup>, chętnie pozwalał drapować się w lwią skórę chrześcijańskiego Herkulesa, zbawcy cywilizacji Zachodu – zwłaszcza w Rzymie, gdzie papież Urban VIII ustanowił święto dziękczynne w dniu 10 X na pamiątkę chocimskiej wiktorii.

Sporo uwagi poświęcono w literaturze tematu florenckiemu pobytowi Wazowicza (26 I–13 II 1625), podejmowanego wystawnie i wśród nieprzerwanych spektakli – teatralnych i „sportowych” – przez rodzoną ciotkę, Marię Magdalenę Habsburżankę, sprawującą rządy we Florencji w imieniu młodego księcia Ferdynanda II Medyceusza<sup>9</sup>. Królewicz, który po latach wprowadzi na założoną przez siebie scenę operową w Warszawie ten nowy gatunek, obejrzał m.in. dwa „dramaty muzyczne” (*drammi per musica*): *La regina Sant’Orsola* Andrei Salvadoriego z muzyką Marco de Gagliano oraz *La liberazione di Ruggiero dall’isola di Alcina* Ferdinanda Saracinellego z muzyką Franceski Caccini, przełożony kilka lat później przez Stanisława Serafina Jagodyńskiego<sup>10</sup>. Nazbyt pobieżnie natomiast traktowano jak dotąd rzymskie obchody ku czci dostojnego gościa.

Władysław przebywał w stolicy papieskiej od 20 XII 1624 do 2 I 1625 roku, biorąc udział w celebracji Roku Jubileuszowego. Stał w Rzymie ponownie 17 I po krótkiej podróży do Neapolu, by już po trzech dniach opuścić miasto. Ale to właśnie w czasie owego drugiego krótkiego pobytu miało miejsce najhuczniejsze przyjęcie wystawione na cześć polskiego kró-

<sup>8</sup> Chodzi o słynny portret konny Władysława na tle twierdzy chocimskiej, znajdujący się obecnie w zbiorach wawelskich, inspirowany portretem pędzla Petera Paula Rubensa z 1624 roku.

<sup>9</sup> Zob. K. Targosz-Kretowa, *Teatr dworski Władysława IV: 1635–1648*, Kraków 1965, s. 44–56; A. Sajkowski, *Wczasy florenckie królewicza Władysława*, [w:] idem, *Włoskie przygody Polaków. Wiek XVI i XVII*, Warszawa 1973, s. 164–171; A. Szweykowska, *Dramma per musica w teatrze Wazów 1635–1648*, Kraków 1976, s. 23–25 i 295–299; L. Bernardini, *A Firenze con i viaggiatori e i residenti polacchi / Florencja polskich podróżników i mieszkańców / Polish travellers and residents in Florence*, red. L. Bernardini, Firenze 2005, s. 26–32, 108–109 i 180–183. Relacje: *Podróż królewicza Władysława Wazy...*, s. 338–355.

<sup>10</sup> *La regina Sant’Orsola, recitata in musica nel teatro del Serenissimo Gran Duca di Toscana, dedicata al Serenissimo Principe Ladislao Sigismundo, principe di Polonia e di Svezia* (przedstawienie 28 I, druk: Firenze 1625); *La liberazione di Ruggiero dall’isola di Alcina* (przedstawienie 3 II, druk: Firenze 1625). Wydanie krytyczne wersji Jagodyńskiego z 1628 roku: F. Saracini, S.S. Jagodyński, *Wybawienie Ruggiera z wyspy Alciny*, wyd. R. Krzywy, Warszawa 2007.

lewicza. W niedzielę 19 I, po prywatnej audiencji u papieża (Urban VIII obdarował królewicza poświęconym mieczem i kapeluszem), na której obecni byli jedynie najbliżsi dostojnicy z otoczenia głowy Kościoła (wśród nich zapewne i Querenghi) oraz z orszaku Władysława, odbył się wystawny obiad, po nim zaś koncert. Oddajmy głos naocznemu świadkowi, Stefanowi Pacowi:

Po obiedzie przyszedłszy przed antykamerę papieską, zastaliśmy tam co przedniejsze muzyki rzymskie, którzy *in vocali musica* [w wokalne muzyce] wiersze *in laudem* [na chwałę] Królewica J.Mci i jego szczęśliwej ekspedycji przeciwko poganom uczynione reprezentowali. Oboje to *excellens* [wyśmienite] było: i wiersze, i muzyka [...]. Autor wierszów był monsignor Ciampola, człowiek godny i uczoney, [...] a muzykę komponował Tedescino, który sobie *parem in ea arte* [równego w tej sztuce] w Rzymie nie ma<sup>11</sup>.

Giovanni Ciampoli (1589–1643), papieski sekretarz *dei brevi segreti*, był poetą wylansowanym przez Querenghiego i zarekomendowanym przezeń ojcu świętemu. Kantata dramatyczna, zatytułowana *La vittoria del Principe Vladislao in Valachia* (opublikowana dopiero po śmierci autora<sup>12</sup>), stanowiła bodaj najznaczniejszy poetycko-muzyczny panegiryk na cześć Wazowicza: opiewała zwycięstwo chocimskie i wcześniejsze przewagi Władysława nad Moskwą; występowały w niej m.in. chóry żołnierzy polskich i tureckich, całość zaś wieńczyło pojawienie się alegorii Nadziei (*Speranza*) i śpiew chóru rzymian sławiących pobyt Władysława w stolicy papieskiej<sup>13</sup>. Sam autor wspominał po latach:

Było wielkim zaszczytem dla mych Muz, że mogły przed nim otworzyć Kapitol tryumfu w sali papieża, gdy to przez najłaskawszego Urbana zostało mi zleczone przygotowanie dlań deseru papieskiego stołu – tryumfalnej harmonii, która

<sup>11</sup> *Podróż królewicza Władysława Wazy...*, s. 326. Zob też: *ibidem*, s. 329–330.

<sup>12</sup> G. Ciampoli, *La vittoria del Principe Vladislao in Valachia*, [w:] *idem*, *Rime scelte*, Roma 1666. A.S. Radziwiłł podaje mylną informację, jakoby ową kantatę „sam Urban ułożył” (*Podróż królewicza Władysława Wazy...*, s. 327).

<sup>13</sup> Zob. K. Targosz-Kretowa, *op. cit.*, s. 46. Muzykę do kantaty ułożył wzięty kompozytor na służbie papieskiej, Johann Hieronymus (Giovanni Girolamo) Kapsberger (1580–1651), zwany „Il Tedeschino” lub „Il Tedesco della Tiorba”.

na nowo miała przedstawić jego uszom ucieczkę onych dwóch pokonanych tyranów<sup>14</sup>.

Jest wielce prawdopodobne, że przy okazji tego samego przyjęcia na pokojach papieskich również Querenghi uraczył królewicza swoim łańskim *pospato*.

Autorowi *Carminis ad Urbem Romam*, niewzmiankowanemu – o ile mi wiadomo – w polskiej literaturze naukowej, należy się tu krótki biogram. Antonio Querenghi urodził się w 1546 roku w Padwie<sup>15</sup>. W padewskim *Studium* odebrał staranne wykształcenie: wśród jego mistrzów byli m.in. Carlo Sigonio (na jego zajęciach poznał młodego Torquata Tassa), Francesco Robortello, Bernardino Tomitano, Sperone Speroni i Iacopo Zabarella. W 1571 roku uzyskał bakalaureat *in utroque iure*, w dwa lata później ukończył również studia teologiczne. Był członkiem humanistycznych stowarzyszeń – padewskiej *Accademia degli Animosi* (wraz ze Speronim i Tomitanem), a także *Accademia degli Occulti* w Brescii. Młody Querenghi ukształtował się więc, także jako artysta, w duchu neoplatonickiego hermetyzmu, który nakazywał poecie tworzyć teksty labiryntowe i enigmatyczne, na wyłączny użytek wąskiego grona uczonych egzegetów<sup>16</sup>.

Okolo 1578–1579 roku Querenghi przeniósł się do Rzymu, pozostając w sekretarskiej służbie u możnych kardynałów – Flavia Orsiniego, a następnie Íñigo de Avalos de Aragon; w rezultacie, jak sam pisał z goryczą w niewydanym dotąd szkicu autobiograficznym pt. *Reditus ad Urbem* z okolo 1600 roku, „piętnaście długich lat strawił, pisząc listy pod cudzym nazwiskiem”<sup>17</sup>. W owych latach opublikował szereg poematów łańskich, m.in. jedno ze swych nielicznych dziełek związanych z Polską

<sup>14</sup> „Furono tanto favorite le mie Muse, che poterono aprirgli un Campidoglio di trionfo nella camera d'un pontefice, quando dal clementissimo Urbano mi fu commesso di prepararli un pospato della mensa pontificia in una trionfale armonia, che di nuovo gli facesse visibile alle orecchie la fuga di quei due tiranni sconfitti” – cyt. za: K. T a r g o s z - K r e t o w a, *op. cit.*, s. 244–245.

<sup>15</sup> Informacje na temat twórcy zaczerpnięto z monografii: U. M o t t a, *Antonio Querenghi (1546–1633): un letterato padovano nella Roma del tardo Rinascimento*, Milano 1997.

<sup>16</sup> Zob. *ibidem*, s. 40. W *Accademia degli Occulti*, której emblemem był Sylen z inskrypcją *Intus, non extra* [Wewnątrz, nie na zewnątrz], Querenghi nie przypadkiem wybrał sobie wraz z emblemem przedstawiającym jedwabnika przydomek *Intricato* (po włosku dosł. „pogmatwany”, przen. „zawily”).

<sup>17</sup> Zob. *ibidem*, s. 81–82.

i Litwą: panegiryk ku czci nowo mianowanego kardynała Jerzego Radziwiłła<sup>18</sup>. Szczęście uśmiechnęło się doń wreszcie po elekcji Sykstusa V (1585 rok), od którego otrzymał prepozyturę Świątych Schodów (*Scala Santa*) na Lateranie i który docenił jego talent poetycki – Querenghi w gronie innych wybitnych nowolacinników uświetnił pięcioma epigramami sławną imprezę przeniesienia egipskiego obelisku na Watykanie na środek placu św. Piotra (1586 rok)<sup>19</sup>.

Lata 1597–1605 (jeśli nie liczyć rocznego pobytu na parmeńskim dworze książąt Farnese<sup>20</sup>) spędził w Padwie, gdzie otrzymał godność kanonika i penitencjariusza miejscowej katedry. W swoim rodzinnym mieście był naówczas jedną z najważniejszych postaci środowiska humanistycznego: związał się z sodalicją *Accademia dei Ricovrati*, obracając się w kręgu takich znakomitości, jak Cesare Cremonini, Galileo Galilei i Battista Guarini. Jego prywatna biblioteka, licząca nie mniej niż trzy tysiące woluminów, stała się po śmierci wielkiego padewskiego bibliofila Gian Vincenza Pinello (1601) jednym z najważniejszych księgozbiorów w Italii, celem pielgrzymek humanistów, miejscem ich spotkań i dysput<sup>21</sup>. Jak pisał jeden z jego akolitów, Vincenzo Contarini: „dom Querenghiego był czymś w rodzaju świątyni, sławnej i uczęszczanej przez uczonych, on sam zaś odpowiadał wszystkim na podobieństwo wyroczni”<sup>22</sup>.

Wiosną 1605 roku humanista był na powrót w Rzymie, przy kurii Pawła V, dla którego stał się wkrótce jednym z najbliższych współpracow-

<sup>18</sup> A. Querenghi, *In cardinalatum illustrissimi principis episcopi Vrbensis*, Bononiae 1584, egzemplarz w Biblioteca Casanatense w Rzymie, sygn. Vol.Misc.1472.7. Dziełko nieznanne Estreicherowi, nienotowane również przez Ciampiego. Poemat (pod zmienionym tytułem: *In cardinalatum Radziwili*) otwiera ks. II ostatniego rzymskiego wydania zebranych dzieł łacińskich Querenghiego (*Hexametri carminis libri sex*, Romae 1629, s. 28–32), zamyka ją natomiast przedruk *Ad Urbem Romam* (*ibidem*, s. 49–51). Pozostałe *polonica* w zbiorze to panegiryk na cześć Jana Zamoyskiego (*Honoris Templum. Ad Ioannem Sarium Zamoscium Magnum Poloniae Cancellarium* – *ibidem*, s. 94–95) oraz epigram do Abrahama Bzowskiego (*Ad Abrahamum Bzovium* – *ibidem*, s. 193).

<sup>19</sup> *Carmina a variis auctoribus in obeliscum conscripta*, Romae 1587, s. 55–57.

<sup>20</sup> Po latach padewczyk odwdzięczy się swemu mecenasowi Ranuccio Farnesemu, dedykując mu swoje zebrane dzieła włoskie: *Poesie volgari*, Roma 1616.

<sup>21</sup> Zob. U. Motta, *La biblioteca di Antonio Querenghi. L'eredità umanistica nella cultura del primo Seicento*, „Studi secenteschi” 2000, s. 177–283.

<sup>22</sup> „[...] erat [...] Quaerengi domus templum quoddam eruditorum celebre ac frequens, ipse quasi oraculum omnibus respondens” – V. Contarini, *Variarum lectionum liber*, Venetiis 1606, s. 118. Cyt. za: U. Motta, *Antonio Querenghi...*, s. 193.

ników: otrzymał funkcję papieskiego sekretarza osobistego (*cubicularius*), papieskiego prałata, wreszcie referendarza obydwu Sygnatur. Funkcje te pełnił nieprzerwanie w czasie pontyfikatu Grzegorza XV (1621–1623) i Urbana VIII (od 6 VIII 1623). Z papieżem-Cyceronem, mecenasem poetów i artystów<sup>23</sup>, związał się Querenghi najbliżej, pozostając u jego boku aż do własnej śmierci. Zmarł 1 IX 1633 roku w wieku 87 lat.

„Tam gdzie był Querenghi, poza literaturą nie było innego tematu do rozmowy” – pisał o nestorze rzymskich humanistów Gian Vittorio Rossi<sup>24</sup>. Przyjaciela Urbana VIII wychwalał Torquato Tasso<sup>25</sup>, zaś Sforza Pallavicino uczynił go jednym z głównych rozmówców swego znakomitego neoplatońskiego dialogu *Del bene* (1644). To właśnie Pallavicino zdobył się na trzeźwą ocenę warsztatu poetyckiego swego dawnego mistrza:

Komponował swe wiersze, zarówno łacińskie, jak i tokańskie, w stylu oschłym cokolwiek i kostycznym, zdrowym raczej niż żywym, czystym nadzwyczaj, choć nie zanadto bogatym. I choć pod wieloma względami styl ten zasługuje na pochwałę, to na pewno nie na podziw – tyle że w niczym nie można go zganić. Dlatego wiersze te aprobowano raczej niż czytano i są one zaprzeczeniem owej poezji, która winna sprawiać, byśmy brwi unosili ze zdziwienia<sup>26</sup>.

Zdeklarowany przeciwnik Marina i barokowego konceptyzmu, Querenghi preferował suchą, klasyczną erudycję (jego poezja czerpie przede wszystkim ze stylów wergiliańskich i lukrecjańskich), połączoną z neoplatońskim naciskiem na semantyczną *gravitas*. W rezultacie jego teksty – łacińskie w szczególności, z labiryntową składnią, która czyni z nich istne

<sup>23</sup> Zob. np. M. Fumaroli, „*Cicéron Pape*”: *Urbain VIII et la seconde Renaissance romaine*, [w:] i d e m, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et „res litteraria” de la Renaissance au seuil de l'époque moderne*, Genève 1980, s. 202–226.

<sup>24</sup> „Ubi ipse aderat, nullus erat sermo nisi de litteris” – G. V. Rossi [Janus Nicius Erythraeus], *Pinacotheca imaginum illustrium doctrinae vel ingenii laude virorum*, Coloniae Agrippinae 1643, s. 64. Cyt. za: U. Motta, *Antonio Querenghi...*, s. 92.

<sup>25</sup> „Quis te Parnasso quaerat, vel quaerat Olympi, / o decus Aonidum, o decus Ausonidum?” – cyt. za: *ibidem*, s. 106.

<sup>26</sup> „Componeva egli nondimeno, come dimostrano le sue poesie latine e toscane, con uno stile alquanto smilzo ed asciutto, più tosto sano che vigoroso, pulitissimo ma non ricchissimo, ed in cui molto è da lodare, ma poco altro da ammirare, se non che nulla vi si possa rinvenir da riprendere. Sono elle state perciò più tosto approvate che lette, e l'isperienza in loro ha mostrato quanto sia vero [...] che la poesia è obligata di fare inarcar le ciglia” – S. Pallavicino, *Del bene libri quattro*, Roma 1644, s. 17.



rebusy domagające się uczonej egzegezy – cechuje „wyrafinowany, krystaliczny chłód”<sup>27</sup>.

*Ad Urbem Romam* stanowi znakomity przykład stylistycznej manieri Querenghiego. Maniery, której rezultatem – w kontekście panegirycznym – jest jaskrawo widoczny w przerafinowanych heksametrach rzymsko-padewskiego humanisty hiatus pomiędzy dwoma niedającymi się pogodzić tekstowymi (a więc w swej istocie językowym) faktami. Pomiędzy faktem dyskursu historycznego i faktem wygenerowanym w ramach antykwizacyjno-konwencjonalnej, spetryfikowanej, panegirycznej hiperboli. Pomiędzy Władysławem Zygmuntem, który wycofał się jak niepyszny spod Moskwy i wił się z bólu w chocimskim namiocie, a nowym Herkulesem, gromiącym zagrażające cywilizacji Zachodu schizmatycko-pogańskie monstra.

Podstawą wydania był druk:

[antykw:] ANT. QVAERENGI | V. S. REFEREND. | ET S. D. N. | VRBANI VIII. | PONT. MAX. | PRAELATI DOMESTICI | CARMEN AD VRBEM | ROMAM | IN ADVENTV SERENISS. | VLADISLAI | POLONIAE PRINCIPIS | [ozdobnik drukarski] | ROMAE | Ex Typographia Andreae Phei. MCXXV | [kursywa:] Superiorum permiffu. – 2°. K.nlb. 8.

Wydawcy znane są dwa egzemplarze pierwodruku. Kompletny znajduje się w klocku ze zbiorów Biblioteca Casanatense w Rzymie, sygn. Vol. Misc.1504.5. *Carmen ad urbem Romam* zajmuje tu pierwszych pięć stron (k. tyt. + 3 strony). Następuje po nim propemptikon Querenghiego *Ad Franciscum Barberinum [...] in Gallias proficiscentem* (w roku 1625 kardynał Francesco Barberini, nepot Urbana VIII, udał się z delikatną misją dyplomatyczną do kardynała Richelieu), wreszcie anonimowe elogium prozą (inc.: „At te, Antoni Quaerenge, clarissimum urbis nostrae sidus”), zaczerpnięte – jak się wydaje – z opublikowanego w tym samym roku antykwaryczno-historycznego dzieła padewskiego przyjaciela Querenghiego, Lorenza Pignorii (*Le origini di Padova, nelle quali si discorre dell'antichità, degl'abitatori, delle memorie illustri della città e della provincia tutta*, Padova 1625, s. 142–144).

Drugi egzemplarz (jedyne znany Ciampiemu i Estreicherowi) przechowywany jest w Mediolanie (Biblioteca Ambrosiana, sygn. R 115 sup./10,

<sup>27</sup> U. Motta, *Antonio Querengi...*, s. 330–331.

k. 202r.–203r.); pozbawiony jest on karty tytułowej. Dwie karty *in 2°*, pod względem typograficznym identyczne z kartami egzemplarza rzymskiego, zostały wszyte wraz z szeregiem druków ulotnych i wierszy pod koniec liczącego 230 kart kodeksu rękopiśmiennego z lat 1570–1601. Kodeks ten, zredagowany zapewne w Wenecji i zawierający w większości pisma w języku greckim (m.in. *Oracula Leonis* – poemat przypisywany cesarzowi bizantyjskiemu Leonowi VI Filozofowi, *Plutarchi variae lectiones*, *Liber tacticus* cesarza Konstantyna VII Porfirogenety), należał do padewskiego luminarza i bibliofila Gian Vincenza Pinello (1535–1601) – w 1608 roku trafił wraz z okazałą kolekcją manuskryptów do Ambrozjany. Na prawym marginesie k. 202r. nad tytułem utworu Querenghiego widnieje notatka, sporządzona najpewniej ręką Sebastiano Ciampiego: „anno 1625. v. Torrigio Le Sacre Grotte p. 206”, odnosząca się do obszernej wzmianki na temat wizyty królewicza Władysława w Bazylice św. Piotra na Watykanie w dziele Francesca Marii Torrigia pt. *Le sacre Grotte Vaticane, cioè narratione delle cose più notabili che sono sotto il pavimento della Basilica di S. Pietro in Vaticano in Roma* (Roma 1635, s. 206–208)<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Panegiryk Querenghiego został przedrukowany (z błędem w w. 65: „Aeterna meritae” zamiast: „Aeternum merita”) w ostatnim wydaniu zebranych wierszy łacińskich padewsko-rzymskiego humanisty: *Hexametris carminis libri sex*, Romae 1629, s. 49–51. Wydawca korzystał z egzemplarza należącego do Biblioteca Nazionale Braidense w Mediolanie, sygn. Coll. 25.13.G.18.

*Antonio Querenghi*

Ad urbem Romam

in adventu Serenissimi Vladislai, Poloniae Principis

tłum. i oprac. Grzegorz Franczak

- Threicii terrorem hostis clarumque triumpho  
bis domiti iuvenem Moschi iam laeta tueris,  
optasti quod, Roma, diu, fruerisque benigno  
principis affatu et sublimi in fronte refulgens  
5 nobile tot regum specimen veneraris avorum.  
Hic, placido cunctos qui nunc mitissimus ore  
allicit et veteris sacra urbis templa pererrans  
coelestis tecum vitae pius excolit artes,  
hic saevae in medio nuper discrimine pugnae  
10 innumeras equitum contra peditumque catervas  
tela – ferox – inimica volans per densa ruensque  
ingentem ferro caesorum stravit acervum  
et pavidae dare terga fugae crudele minantem  
Sarmatico exitium regi populisque tyrannum  
15 compulit ac turpes Byzanti in mollibus hortis  
inter semiviros latebras optare ministros.  
Nec, si vera canunt vates rexque altus Olympi  
annuit, hoc nostro decus indelebile saeclo  
sperandum ductore alio florentia quondam  
20 regna Asiae Graiasque urbes, Solymamque sacrumque  
Iordanem et magni felicia saxa sepulcri  
asserere antiquos in libertatis honores  
et veri superum cultus extendere fines.  
Hos laetos rerum eventus, haec publica vota  
25 pontificum venerandus apex, regni una Latini  
spes, agitans mente Urbanus venientis honori  
terrarum non parcus opes coelique profudit.  
Necdum etiam tribuisse putat se ingentibus aequa  
promeritis, teneros illi quae gesta per annos  
30 dum subeunt, animumque invictum observat et altae  
conscia virtutis prodentes pectora voces.  
Iamque nequit dulci expleri sermone loquentis  
et cupidus narrantem audit modo bella secundis  
magno exhausta patri superis repetitaque prisci

- 35 imperii iura in populos, urbesque receptas,  
et modo parta sibi metuendo ex hoste trophaea,  
vel tumidas armis cum Volgae exterruit undas,  
addidit et sceptris – victor – nova regna paternis,  
vel malefida tuos cum per Moldavia campos
- 40 obicere Osmani se immensis viribus ausum  
servatam laetum in patriam celebremque revexit  
gloria quae celso in labaro Crucis alta pependit –  
audit facundo et tacitus dependet ab ore.  
Tum longos meditata dies in magna vicissim
- 45 consilia et sensus admissum ducit in imos  
inque operum partem tanta vocat indole dignam.  
Nec se oneri non ille parem, cum tempora poscent,  
offeret aut sacri pia principis omina faller.  
Interea patrias remeare, invitus, ad arces
- 50 cogitur et gratis Latii decedere terris.  
Tu, breve laetitiae tempus quodcumque fugacis  
restat adhuc, rape, Roma, abitum solata propinquum,  
vocibus et faustis cursum comitator euntis!  
I, decus Europae eximium, nec fortibus ausis,
- 55 nec recti studio ac iusti minor Hercule princeps!  
Te vitae in bivio florentis tramite frustra,  
dulcibus aggressa illecebris, deterruit alto  
Virtutis durae ascensu malesuada Voluptas,  
te quoque bissemi manet inclyta fama laboris.
- 60 I, felix fortique doma monstra impia dextra,  
mox ubi, pontifice a magno terraque marique  
militiae impositus sacrae, victricibus armis  
fregeris eoas acies orbique timendum  
occiduo dira immanem feritate draconem.
- 65 Aeternum merita in terris ornabere laude!  
Vastae humeros olim pressus quod pondere molis,  
astrigerum magni qui sustinet aetheris axem,  
Ausonius verum te Alcidem senserit Atlas!

*Antonio Querenghi*

Do miasta Rzymu

na przyjazd Najjaśniejszego Władysława, Królewicza Polskiego

- Postrach trackiego wroga, młodzieńca sławnego tryumfem  
nad Moskwą dwakroć pobitą – oto po długim czekaniu  
dziś gościsz, Rzymie radosny! I już się cieszysz uprzejmą  
wymową księcia, i kornie przed czołem się kłonisz wyniosłym,  
5 na którym błyszczą szlachetna ozdoba królewskich pradziadów.  
Ten, co dziś tak łagodnie i z takim pogodnym obliczem  
zjednuje wszystkich, co krążąc po miasta świętych przybytkach,  
zaprawia się z tobą pobożnie do niebieskiego żywota,  
wczoraj wśród niebezpieczeństw, w srogiego boju zamęcie  
10 na niezliczone zastępy pieszych, na chmary konnicy  
prac, lecąc – straszliwy – wśród gęstych wrogich pocisków,  
mieczem ziemię zaścierał rosnącym stosem zabitych,  
aż do panicznej ucieczki rzucił się ów, który groził  
zgubą królowi Sarmatów: ów tyran nad narodami  
15 za jego schronił się sprawą w rozpustne ogrody Bizancjum,  
w swoje nikczemne kryjówki pośród usługnych eunuchów.  
A jeśli wieszczą prawdziwie poeci, a władca Olimpu  
przyzwoli, owego naszego wieku wieczysta ozdoba,  
jak tuszyć można, niebawem z niebios odbije pomocą  
20 kwitnące ongiś królestwa Azji i greckie miasta,  
i Jeruzalem, i święty Jordan, i szczęsne kamienie  
wielkiego grobu, dawniejszą cześć im i wolność przywróci,  
a wiary jedynie prawdziwej szeroko rozpostrze granice.  
Błogosławione te wróżby, całego świata modlitwy  
25 wążąc w sobie czcigodny kapłan najwyższy, jedyna  
nadzieja łacińskiej wspólnoty – Urban, darów nie szczędzi,  
tych ziemskich i tych, co od niebios, by godnie uczyć przybysza.  
A przy tym wie, że nierównie mało znaczą te dary  
wobec zasług niezmiernych tego, co w latach tak młodych  
30 rzeczy tak wielkich dokonał, więc ducha niezłomność dostrzega,  
szlachetność serca, co w słowach pełnych cnoty pobrzemiewa.  
I wciąż się nasycić nie może słodką księżęcia wymową,  
więc słucha chciwie powieści o wojnach, które z pomocą  
przychylnych niebios prowadził dla swego wielkiego ojca,  
35 albo jak prawa dawnego cesarstwa przywrócił narodom,  
jak miasta odzyskał, jak z wroga straszego wziął łupy bogate,

- jak swym orężem przeraził fale Wólgi wezbrane  
i pod berło ojcowskie poddał nowe królestwa,  
lub jak przez twoje, Mołdawio, zdradliwe przepawił się pola  
40 i ważył się stanąć naprzeciw tak licznym wojskom Osmana,  
by w szczęsnej sławie powrócić do ocalonej ojczyzny,  
za sprawą Chwały najwyższej, która od Krzyża zawisła.  
Więc słucha i milczy, i niemal warg się wymownych uczenia.  
Potem mu papież wyjawia swe najtajniejsze zamysły,  
45 wielkie i snute od dawna plany księciu odsłania,  
w których powierzył mu rolę godną tak mężnej natury.  
Ów zaś przyrzeka ten ciężar wziąć na swe barki w potrzebie  
i – namaszczony na wodza – nadziei papieża nie zawieść.  
Tymczasem jednak już musi – niechętny – w ojczyste dziedziny  
50 powrócić, zostawić za sobą powabną łatyńską krainę.  
Ty, Rzymie, chwilami radości, gdy czas chyżo ucieka,  
wesel się, póki możesz! By rychły mu odjazd osłodzić,  
radosnym śpiewem odprowadź w daleką drogę pielgrzyma!  
W drogę, książe, Europy chlubo prześwietna, w uczynkach  
55 mężnych, w sprawiedliwości równień Herkulesowi!  
Ciebie na życia młodego rozdrożu na próżno się stara  
słodkim pochlebstwem przywabić Rozkosz, zła doradczyni,  
niezdolna zawrócić cię z drogi, co stromo pnie się ku Cnocie,  
ciebie, co także się wsławisz po dwakroć sześcioma pracami!  
60 W drogę! Mocarną prawicą okrutne ujarzmiaj potwory!  
A kiedy najwyższy cię kapłan na czele świętych zastępów  
postawi, na ziemi i morzu – pójdiesz, zwycięskim orężem  
wojska Wschodu zdruzgoczesz i zdepczesz głowę straszego  
smoka, przed siłą którego świat cały Zachodu truchleje.  
65 Tak zasłużoną na wieki sławą się wszędzie okryjesz!  
A ten, który dotąd swe barki ugina pod świata zwaliskiem,  
ten, na którego ramionach wiruje gwiazdny nieboskłon,  
auzoński Atlas rozpozna prawego w tobie Alcydę!

## OBJAŚNIENIA

w. 1 *Threicii ... hostis* || *trackiego wroga* – antykezujący epitet „tracki” w odniesieniu do Turków, częsty w poezji nowołacińskiej.

w. 2 *bis domiti ... Moschi* || *Moskwą dwakroć pobitą* – wzmianka o dwukrotnym tryumfie nad Moskwą odnosi się do zbrojnych starań Władysława o tron carów. Już w 1606 roku poseł Dymitra Samozwańca, Iwan Bezobrazow, wysunął w imieniu bojarów propozycję osadzenia królewicza na tronie carów. 27 VIII 1610 roku hetman Stanisław Żółkiewski podpisał układ, na mocy którego bojarzy zgodzili się przyjąć Wazowicza jako cara. Plany spełzyły na niczym: w Moskwie wkrótce wybuchło powstanie, zakończone 7 XI 1612 roku kapitulacją garnizonu polskiego na Kremlu. Kolejną wyprawę po czapkę Monomacha podjął już królewicz samodzielnie, wyruszając 5 IV 1617 roku z Warszawy na czele swych wojsk. Rzekome tryumfy tej ekspedycji ograniczały się w istocie do zajęcia bez walki w październiku 1617 roku Dorohobuża i Wiaźmy. Przechimowawszy w Wiaźmie, w czerwcu 1618 roku wyruszył Władysław w stronę Moskwy. Próby zdobycia Borysowa, Możajska i Moskwy zakończyły się fiaskiem. Po długich pertraktacjach 3 I 1619 roku podpisano rozejm w Deulinie (Dywilinie). Rzeczpospolita zapewniła sobie co prawda kontrolę nad smoleńszczyzną (włączoną do Wielkiego Księstwa Litewskiego) oraz ziemią czernihowską i siewierską, a prawa królewicza do carskiego tronu pozostały formalnie nienaruszone, jednak wynik wyprawy przekreślał nadzieje Władysława na moskiewskie władztwo.

w. 15 *Byzanti in mollibus hortis* || *rozpustne ogrody Bizancjum* – Bizancjum tu w znaczeniu Stambułu, stolicy imperium osmańskiego. Por.: „Turreisque Byzanti probrosis / Concanus assounisset armis” (M.K. S a r b i e w s k i, *Lyr.* 1,15, 15–16).

w. 20 *Solymanque* || *Jeruzalem* – łac. *Solyma -orum* lub *Solyma -ae*, zamiast *Hierosolyma -orum* na określenie Jerozolimy.

w. 20–21 – papież Urban VIII snuł plany walnej wyprawy krzyżowej przeciw Turcji. Według relacji A.S. Radziwiłła: „Na następnej mszy [19 I 1625] przypasał papież Królewicowi miecz poświęcony. Przykładem Urbana II, zamyślając o wojnie przeciwko Turkom, chciał papież zaprosić innych królów i książąt, a królewica chciał mieć najwyższym wodzem tej wyprawy; księcia sabaudzkiego Pawła chciał mianować admirałem. Lecz wszystkie te projekta na niczym spełzyły” (*Podróż królewicza Władysława Wazy...*, s. 327–328).

w. 26 *Urbanus* || *Urban* – Urban VIII (Maffeo Barberini, 1568–1644), papież od 1623 roku.

w. 33–40 – relacjonowane papieżowi przez Władysława wydarzenia dotyczą wojen z Moskwą (zob. objaśn. do w. 2) oraz obrony Chocimia (2 IX–9 X 1621).

w. 37 *cum Volgae exterruit undas* || *przeraził fale Wołgi wezbrane* – panegiryczna przesada każe Querenghiemu widzieć zwycięskie wojska Władysława nad brzegami Wołgi, gdy w rzeczywistości dotarły one jedynie pod Moskwę.

w. 39 *tuos cum per Moldavia campos* || *przez twoje, Mołdawio, ... pola* – twierdza chocimska leży na prawym, wówczas mołdawskim brzegu Dniestru. Nb.: po dziś dzień okoliczni mieszkańcy stosują dla brzegów Dniestrowych nazwy *pol'skij* i *moldav'skij bereh*.

w. 40 *Osmani* || *Osmana* – Osman II (1604–1622), syn Ahmeda I, sułtan od 1618 roku, wkrótce po bitwie chocimskiej zamordowany przez własnych janczarów w wyniku przewrotu pałacowego.

w. 42 *in labaro Crucis* || *od Krzyża zawisła* – labarum był to czworokątny purpurowy sztandar legionów cesarstwa rzymskiego z orłem symbolizującym Jowisza. Od czasu bitwy Konstantyna Wielkiego z uzurpatorem Maksencjuszem, gdzie moc Krzyża została w cudowny sposób potwierdzona, *labarum*, czyli sztandar naczelnego wodza (etymologia niepewna: od łac. *laurus* – „zwycięski” lub cel. *labaron* – „mówiący”; por. gr. *staurou trópaion* – „zwycięski znak krzyża”), stał się symbolem chrześcijańskich cesarzy Rzymu. Według Laktancjusza (*Mort. persec.* 44) oraz Euzebiusza z Cezarei (*Vita Const.* 1,28–31) wojsko Konstantyna ruszyło z nim do boju. Na długim drzewcu, zwieńczonym złotym wieńcem laurowym z chryzmą (gr. *chrísmōn*), czyli monogramem Chrystusa, umieszczono poprzeczne ramię, tworząc w ten sposób znak krzyża. Chryzma skomponowana została z dwóch pierwszych liter imienia XPISTOS – *Christós* (X – chi, oraz P – rho), w ten sposób, aby litera P przechodziła przez środek litery X. Na poprzecznym ramieniu zawieszano drogocenną tkaninę (gr. *othónē*, łac. *vexillum*). Por. Sozomen (*Hist. Eccl.* 1,4): „Cesarz [...] polecił biegłym artystom, by używając złota i drogocennych kamieni, przerobili znak zwany u Rzymian *labarum*, nadając mu symboliczną postać krzyża. Ten sztandar bojowy tym bardziej był czczony niż wszystkie inne, że tradycyjnie zawsze poprzedzał cesarza i odbierał od żołnierzy przepisowe honory wojskowe. [...] Konstantyn [...] chciał, ażeby żołnierze, nieustannie mając go przed oczyma i okazując mu cześć, odzwyczajali się stopniowo od tradycyjnych kultów, a za jedynego uważali tego Boga, którego czci cesarz, zdając się na Jego przewodnictwo i pomoc w walce przeciwko nieprzyjaciołom” (przeł. S. Kazikowski).

w. 54–68 – porównanie Władysława do Heraklesa. W twórczości Querenghiego nie jest to przypadek izolowany: wokół motywu Heraklesa – mitycznego antenata rodziny d'Este – ogniskuje się pochwała ogrodów założonych przez Alessandra d'Este w Tivoli, jawiących się jako ogród Hesperyd: *Nympha Tiburs in Estensium Principum hortis hydraulici organi modulatrix* (A. Querenghi, *Hexametri carminis libri sex...*, s. 25–26). Zob. też objaśnienia do w. 68.

w. 56–58 – przypowieść o Heraklesie na rozdrożu wywodzi się z jednego z zaginionych dzieł *Horai* (*Okresy życia*) ateńskiego sofisty Prodikosa z Keos (V w. p.n.e.), a rozpowszechnił ją Ksenofont w *Apomnemeónmata* (*Wspomnienia o Sokratesie* 2,1,21–34). Młodemu Heraklesowi zastanawiającemu się nad wyborem drogi życia ukazują się dwie kobiety, Cnota i Nieprawość. Wysłuchawszy ich



argumentów, heros wybiera trudną i pełną wyrzeczeń drogę Cnoty, wiodącą ku nieśmiertelnej sławie (zob. Ksenofont, *Pisma sokratyczne: Obrona Sokratesa. Wspomnienia o Sokratesie, Uczta*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1967, s. 76–81). Często odwoływali się do przypowieści autorzy starożytni (np. Cic., *De officiis* 1,118) i nowożytni humaniści (np. Petrarca, *De vita solitaria* I 4,1 i II 13,4). Motyw Heraklesa na rozdrożu był także popularny w malarstwie renesansowym, por. np. *Ercole al bivio* pędzla Gerolamo di Giovanni di Benvenuto (1470–1524, Galleria G. Franchetti alla Ca' d'Oro w Wenecji) czy Annibale Carraccięgo (ok. 1596, Museo di Capodimonte w Neapolu).

w. 60 *fortique doma monstra impia dextra* || *mocarną prawicą okrutne ujarzmiąj potwory* – aluzja do prac Heraklesa pogromcy potworów: lwa nemejskiego, Hydry lernejskiej, dzika erymantejskiego, ptaków stymfalijskich i trójgłowego psa Cerbera. *Impia monstra* może też oznaczać w tym kontekście „bezbożne potwory”, tj. wrogów chrześcijaństwa.

w. 64 *draconem* || *smoka* – aluzja do stugłowego smoka Ladona strzegącego złotych jabłek w gaju Hesperyd, symbolizującego tutaj imperium osmańskie.

w. 68 *Ausonius verum te Alcidem senserit Atlas* || *auzoński Atlas rozpozna prawego w tobie Alcydę* – Herakles (zwany tu zgodnie z antykizującą konwencją Alcydą – wnukiem Alkajosa) wziął na swoje barki nieboskłon, by dźwigający go tytan Atlas mógł przynieść jabłka z ogrodu Hesperyd. Epitet *Ausonius* może oznaczać zarówno „zachodni”, jak też „italski” (*Ausonia* w literaturze klasycznej oraz u poetów nowofacińskich była synonimem Italii, por. np. Verg., *Aen.* 3,477: „ecce tibi Ausoniae tellus”). Władysław jawi się tu jako zbawca Italii i całego świata Zachodu lub ma wziąć na swoje barki ciężar świata spoczywający dotąd na ramionach italskiego Atlasa – papieża Urbana.

Ostatni heksametr pobrzmiewa echem przypisywanej Senece Młodszemu tragedii *Hercules Oetaeus* (*Herkules na Ecie*, w. 1907–1908): „dum stelligeri vector Olympi / pondere liber spiravit Atlans”, którą Querenghi imitował już w pochwalce pontyfikatu Klemensa VIII. Papież jawił mu się – niczym senecjański Herakles – jako „pogromca potworów niosący pokój światu” („domitor [...] ferarum / orbisque simul pacator”, *Hercules Oetaeus*, w. 1989–1990).

## O AUTORACH

DR ANNA KOCOT – asystent w Katedrze Edytorstwa i Nauk Pomocniczych UJ. Jej zainteresowania naukowe obejmują edytorstwo naukowe i historię dawnej książki. Tytuł doktora nauk humanistycznych uzyskała na podstawie przygotowanej pod kierunkiem prof. UJ dr. hab. Janusza Gruchały rozprawy pt. *Kształt typograficzny szesnastowiecznych druków krakowskich – oficyny Floriana Unglera i Macieja Wirzbięty*, która zdobyła wyróżnienia w konkursie o Nagrody Miasta Krakowa (2012) oraz w III edycji Konkursu PTWK im. Leona Marszałka (2012). Jest autorką i współautorką naukowych edycji pieśni z polskich kancjonałów szesnastowiecznych, m.in. *Pieśni z kancjonałów Jana Seklucjana (1547, 1550, 1559) oraz z różnych druków ok. 1554–ok. 1607*, przygotowali do wydania A. Kocot i P. Poźniak, Kraków, Musica Iagellonica. 2012 (Hymnorum Poloniae Antiquorum Corpus, vol. 1). Od wielu lat współpracuje także z wydawnictwami krakowskimi i pozakrakowskimi jako redaktor oraz tłumacz literatury naukowej, popularnonaukowej i duchowej.

DR HAB. JAKUB NIEDŹWIEDŹ – adiunkt na Wydziale Polonistyki UJ. Zajmuje się kulturą literacką Wielkiego Księstwa Litewskiego oraz użyciem pisma w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku. Ważniejsze publikacje: *Nieśmiertelne teatru sławy. Teoria i praktyka twórczości panegirycznej na Litwie w XVII–XVIII w.* (Kraków 2003); *Kultura literacka Wilna 1323–1655. Retoryczna organizacja miasta* (Kraków 2012). Wraz z Eugeniją Ulčिनaitė wydał *Bukolikos arba piemenų eilės apie Vilnių X eklogų* (Vilnius 2002), zaś z Radosławem Grześkowiakiem *Emblematy Mikołaja Mieleszki* (Warszawa 2009). Redaktor naczelny „Terminus”.

DR JAKUB KORYL – doktor nauk humanistycznych (2012). Laureat Nagrody Prezesa Rady Ministrów za pracę doktorską *Erazmianizm w polskiej kulturze literackiej XVI wieku*. Odbił studia magisterskie na Wydziale Polonistyki UJ oraz w Instytucie Filologii Klasycznej UJ. Zainteresowania

naukowe: historia intelektualna wczesnej nowożytności, historia pojęć, teologia protestancka i filozofia niemiecka XX wieku, epistemologia nauk humanistycznych.

DR GRZEGORZ FRAN CZAK – filolog klasyczny i polonista, adiunkt na Uniwersytecie w Mediolanie, wykładał literaturę polską także na uniwersytetach w Udine i Lecce. Autor rozprawy *Vix imitabilis. La Griselda polacca fra letteratura e cultura popolare* (Kraków 2006), wydawca tekstów staropolskich (m.in. *Kolędy moskiewskiej* Pawła Palczowskiego, Warszawa 2010). Tłumacz poezji łacińskiej (m.in. Katullus, *Poezje wszystkie*, Kraków 2013) i nowołacińskiej, a także włoskiej (m.in. G. Leopardi, *Nieskończoność. Wybór pieśni*, Warszawa 2000). Jego zainteresowania badawcze ogniskują się wokół strategii przedstawiania Innego oraz obcości kulturowej w literaturze staropolskiej, w szczególności w podróżopisarstwie i w tekstach propagandowych XVI i XVII wieku.





Redakcja

*Anna Poinc-Chrabąszcz*

Korekta

*Dagmara Małyśza*

Skład i łamanie

*Wojciech Wojewoda*

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków

tel. 12-663-23-80, 12-663-23-82, fax 12-663-23-83