

Czy był i czym był humanizm chrześcijański w Polsce?

W liście 22 św. Hieronim opowiada o wizji, którą miał, gdy po długich postach, wycieńczonego fizycznie, ale i tęskniącego za lekturą Cyceronu i Platona, zmogła go ciężka choroba. Miał ostanąć przed tronem najwyższego Sędziego, w morzu światłości, i odparł, gdy spytano go o tożsamość: „Christianus sum”¹. W odpowiedzi na te słowa usłyszał, że kłamie: „Ciceronianus es, non Christianus”². Tam bowiem, gdzie jest Twój skarb, tam będzie i serce Twoje. Gdy miłosierny Bóg dał się przebłagać nieszczęśnikowi i wstawiającym się za nim mieszkańcom niebios, Hieronim obiecał: „Domine, si umquam habuero codices saeculares, si legero, te negavi”³. Ta wizja, która nawiedziła go zapewne w Trewirze w 370 r., znaczy moment konwersji w jego pracy intelektualnej⁴. Dobitnie artykułuje też dylemat, który nabierze szczególnej aktualności ponad tysiąc lat później, w doświadczeniu formacji, którą nazywamy renesansowym humanizmem chrześcijańskim.

Program humanizmu chrześcijańskiego ma właśnie genezę starożytną; badacze odczytują go w pismach Klemensa Aleksandryjskiego, Minucjusza Feliksa, Laktancjusza, Prudencjusza, oczywiście samego Hieronima⁵. W liście 70 *Ad Magnum de scriptoris ecclesiasti-*

¹ Jestem chrześcijaninem.

² Jesteś cycerończykiem, nie zaś chrześcijaninem.

³ Boże, gdybym znów posiadał świeckie kodeksy, gdybym je czytał, zaparłbym się Ciebie.

⁴ S. Rebenich, *Jerome*, London 2002, s. 7–10.

⁵ E.K. Rand, *Prudentius and Christian Humanism*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” t. 51, 1920, s. 71–73.

cis tłumacz Wulgaty, objaśniając rzymskiemu mówcy Magnusowi, dlaczego w swych pismach przywołuje pisarzy pogańskich, wskazuje np. samego św. Pawła, który w listach cytował Epimenidesa, Menandra, Aratosa, a także wymienia kilkudziesięciu mniej lub bardziej dzisiaj znanych pisarzy wczesnochrześcijańskich, greckich i łacińskich, którzy nie gardzili mądrością pogan i uczynili ją drogą do poznania Boga.

Humanizm chrześcijański, w szerszym sensie terminu, jest właśnie postawą, która zakłada, że *litterae*, klasyczne dziedzictwo literatury, filozofii i nauk przyrodniczych, kształtują jednostkę, uczą *boni mores* i reguł myślenia, a w ten sposób przygotowują do poznania Boga. Zasadnicza różnica w stosunku do rzymskiej tradycji *humanitas* polega na tym, iż proces humanizacji, dokonujący się dzięki studiom, dopełnia się i kulminuje dopiero w osiągnięciu *Christiana pietas*. W tę postawę wpisane jest nieuniknione napięcie między „grzechem pierworodnym” pogańskiej klasycyzacji a prawdą chrześcijańskiego Objawienia, między uwodzącym umysł wyrafinowaniem starożytnych myślicieli i pisarzy a prostotą orędzia ewangelicznego, wreszcie między rozumem a wiarą. Przypomniana na wstępie trewirski wizja św. Hieronima jest wyrazem owych napięć i nieuniknionych konfliktów poznawczych, które zarówno temu wielkiemu ojcu Kościoła, jak i jego następcom towarzyszyć będą zawsze. Chrześcijański humanizm *sensu largo* obejmuje bowiem dwa tysiąclecia rozwoju chrześcijaństwa, a jest w tym nurcie miejsce i dla Orygenesza, Prudencjusza, Hieronima, i dla św. Tomasza z Akwinu (jak to przekonująco wykazał Werner Jaeger)⁶, i dla Erazma, Lutra, Melanchtona, Kalwina, i dla św. Ignacego Loyoli. To ideał zdefiniowany jako *sapiens et eloquens pietas*, zawsze trwający w trudnej równowadze między pokusami rozumu a imperatywem wiary.

Można też jednak mówić o humanizmie chrześcijańskim w sensie węższym, w ścisłym kontekście kultury renesansowej, jako o nurcie znajdującym wyraz w twórczości takich pisarzy i myślicieli jak Lorenzo Valla, Francisco Jiménez de Cisneros, Jacques Lefèvre

⁶ W. Jaeger, *Humanism and Theology*, Milwaukee 1980, s. 1–3.

D'Étaples, Erazm z Rotterdamu, Guillaume Budé, Thomas More, George Buchanan, Juan Luis Vives, Johannes Reuchlin i wielu innych. Bywa on czasem (niesłusznie) utożsamiany z erazmianizmem, czasem termin ów zastępuje się (również niesłusznie) określeniem „humanizm ewangelicki”. W niniejszym rozdziale będę abstrahować od tych ujęć, a renesansowy humanizm chrześcijański chcę rozumieć jako historycznie zdefiniowany, rozwijający się od XIV do połowy XVI w. program odnowy chrześcijaństwa, mający się dokonać przez zwrot *ad fontes* i wykorzystanie instrumentów intelektualnych wykształconych dzięki studiom klasycznym oraz ściśle filologicznym. Jest to zatem zjawisko szersze niż erazmianizm (choć Erazm niewątpliwie pozostaje jego najwybitniejszym przedstawicielem), a przy tym nienacechowane konfesyjne, czego logicznym skutkiem stał się tak znamienity dla tego nurtu irenizm. Więcej nawet: określając ramy czasowe, zwłaszcza *terminus ante quem*, podkreślam nie tylko historyczny związek z epoką odrodzenia, ale przede wszystkim akcentuję, że humanizm chrześcijański – tak jak go chcę rozumieć – był fenomenem świadomie uchylającym się od wyzwań (czy przymusu) konfesjonalizacji, postępującej w Europie od początku lat 20. XVI w. po moment zakończenia obrad Soboru Trydenckiego. Rozwijał się w warunkach niepodzielonego chrześcijaństwa, niosąc nadzieję na jego reformę w duchu pierwotnego Kościoła. Wyrastał z odnowionych i nieskrępowanych poszukiwań biblijnych, w których filologia wyprzedzała teologię. Reformacja bezpowrotnie unicestwiła tę przestrzeń swobody poszukiwań. Od wystąpienia Lutra humanizm chrześcijański trwał w napięciu, w trudnej równowadze, krytykowany przez wszystkie strony religijnego konfliktu⁷.

Św. Hieronim, który w obliczu niebieskiego trybunału dokonał tak radykalnego wyboru między klasycznością a chrześcijaństwem, był postacią niezwykle ważną dla Erazma z Rotterdamu. Bracia Życia Wspólnego, w środowisku których dorastał i wychował się Erazm, byli nazywani hieronimitami ze względu na

⁷ J.H. Bentley, *Humanists and Holy Writ. New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton 1983, s. 12–13.

swoje szczególne uwielbienie dla starożytnego ojca Kościoła. Już jako w pełni dojrzały uczony, Rotterdamczyk odegrał kluczową rolę w przygotowaniu dziewięciotomowej edycji dzieł Hieronima (I wyd. Bazylea 1516, w druk. J. Frobenia; Erazm osobiście opracował cztery pierwsze tomy, zawierające listy i utwory o autorstwie niepewnym)⁸. W pierwszym tomie wydania *Opera omnia* św. Hieronima Erazm umieścił *Hieronymi Stridonensis vita*, arcydzieło renesansowej hagiografii i krytycznej biografistyki zarazem, w pełni oparte na pismach samego Hieronima oraz świadectwach pisarzy mu współczesnych. W żywocie Hieronima narrator to niemal alter ego świętego pustelnika; z jego życia i myśli Erazm wysnuwa ideę odrzucenia zarówno pustego cyceronianizmu (oczywiście, przypomina sławną wizję Hieronima)⁹, jak i współczesnej mu teologii systematycznej (wprost pisze o tomizmie, skotyzmie i okhamizmie), która, w jego przekonaniu, skupia się na konstruowaniu definicji dogmatów, nie zaś na kształtowaniu sumienia i życia chrześcijańskiego¹⁰. Hieronim, ale i inni ojcowie Kościoła są dla Erazma sojusznikami w walce ze scholastyką, lecz również w budowaniu wizji nowej teologii, teologii retorycznej, czerpiącej z *bonae litterae*, są najlepszymi pośrednikami między klasyczną starożytnością a światem chrześcijańskim. Komentarze, jakimi Erazm w kolejnych czterech tomach wielkiej edycji opatrzy Hieronimowe listy, wskazują na postawę niemal partnerskiej dyskusji w interpretacji poszczególnych miejsc Pisma, przyjacielskiej emulacji dwóch tłumaczy i badaczy Biblii¹¹.

Humanizm sam w sobie, przy całym wewnętrznym zróżnicowaniu nurtu, zmierzał nie tylko do odzyskania starożytności klasycznej dla kultury nowożytnej, ale i do jej reinterpretacji. Chodziło o odszyfrowanie znaczeń, prawdziwych znaczeń – stąd postulat dotarcia *ad fontes*, stąd projekt badania znaczeniowoczej

⁸ R.J. Schoeck, *Erasmus of Europe: The Prince of Humanists, 1501–1536*, Edinburgh 1993, s. 167–169.

⁹ *Ibidem*, s. 154.

¹⁰ *Ibidem*, s. 179.

¹¹ H.M. Pabel, *Reading Jerome in the Renaissance: Erasmus' Reception of the Adversus Iovinianum*, „Renaissance Quarterly” t. 55, 2002, nr 2, s. 470n.

roli kontekstu¹². Poznając rzeczywiste znaczenie tego, co klasyczne i dawne, możemy odnaleźć miejsce klasycyzmu w tym, co współczesne, możemy usłyszeć prawdziwe przesłanie. Nie można przecenić wagi tego zadania, gdy chodzi o rozpoznanie prawdy Bożej... Humanizm chrześcijański, jaki zaproponowali Europie Valla, Erazm, Lefèvre i ich uczniowie, był zaangażowaniem krytycznego rozumu i badań filologiczno-historycznych do odzyskania owych pierwotnych znaczeń chrześcijaństwa. Ów krytycyzm stanowił istotną zmianę względem późnośredniowiecznego, medytacyjnego modelu pobożności: nim zaczniesz medytować, rozpoznaj dobrze przedmiot swojej medytacji.

Intelektualne tło programu Erazma jest bardzo złożone, gdyż pozostaje funkcją jego niezwyklej wprost erudycji. Niewątpliwie, wielką rolę odegrały tu i pisma św. Hieronima, i Orygenes, i krytykowany, lecz ceniony przez Rotterdamczyka największy biblista późnego średniowiecza Mikołaj z Lyry, przede wszystkim zaś *Adnotationes* Lorenza Valli, któremu Erazm zawdzięczał metodę filologiczną w pracy nad Nowym Testamentem¹³. Jak wiadomo, odkrył on rękopis Valli w bibliotece premonstrantów w Abbaye du Parc w 1504 r.; była to druga, poprawiona i pochodząca z 1449 r. redakcja dzieła włoskiego humanisty, którą Erazm wydał w 1505 r. jako *Laurentii Vallensis [...] in Latinam Novi Testamenti interpretationem ex collatione Graecorum exemplarum Adnotationes*. Już sam tytuł manuskryptu (Valla tytułował swoją pracę jako *Collatio*) wskazywał na metodę pracy: kolacjonowanie różnych przekazów, porównywanie Nowego Testamentu w wersji Hieronimowej z przekazami greckimi, krytycyzm filologiczny, który dla Erazma stał się o tyle rewelacją (znał on bowiem wcześniejsze pisma Valli), że odniesiony został do tekstu Pisma¹⁴. Uczynił to zaś uczony, dla którego Erazm mógł i tak mieć wiele sympatii czy to z powodu jego antycyeronianizmu, czy głębokiej religijności

¹² S. MacDonald, *Erasmus and Christian Humanism*, „History Review” t. 6, 2000, s. 1–2.

¹³ R.J. Schoeck, *op. cit.*, s. 178–179.

¹⁴ *Ibidem*, s. 44–46.

bądź właśnie fascynacji ojcami Kościoła¹⁵. Valla stosował tę samą metodę w znanym traktacie o donacji Konstantyna, a także w *Emendationes* do dzieła Liwiusza, tu jednak narzędzia filologii dotknęły tekstu świętego, a autorytet został zdegradowany do rangi źródła¹⁶. Nic więc dziwnego, że Poggio Bracciolini, a także inni zaatakowali Vallę za podważanie autorytetu św. Hieronima i „wbijanie włóczni” w ciało Chrystusa.

Cele, jakie stawiał sobie Valla, dotyczyły weryfikacji wartości przekładu św. Hieronima; w swojej pracy wykorzystał co najmniej siedem greckich i cztery łacińskie rękopisy Nowego Testamentu. Nie tłumaczył, lecz porównywał przekazy i komentował, dostrzegając błędne lekcje i w niektórych miejscach proponował emendacje. Były to procedury o tyle rewolucyjne, że odniesione do Biblii, choć zauważa się, że sam Valla w studiach nad Nowym Testamentem bynajmniej nie wykorzystywał wszystkich instrumentów filologicznych, które były właściwością jego warsztatu naukowego, gdy pracował nad autorami klasycznymi. Bezkrzytycznie założył też, że rękopisy greckie zawsze przekazują tekst lepszy, gdy tymczasem późniejsza filologia biblijna wykazywała, iż w wielu wypadkach to właśnie manuskrypty łacińskie przechowały wersje nieskażone lub mniej skażone¹⁷. Elementem krytyki Wulgaty w ujęciu Valli była także dezaprobata dla samego stylu łaciny Hieronimowej, która pozbawiała Nowy Testament literackiego piękna¹⁸. Również i ten problem został usunięty w cień w procesie rozwoju humanistycznej filologii biblijnej, która jednak bardziej koncentrować się będzie na „szczyrym” niż pięknym Słowie Bożym, aż do translacji literalnej.

Zarówno w samej metodzie Valli, jak i w jej na pozór świętokradczej aplikacji Erazm odnalazł swój własny program, który był zarazem dawnym programem Hieronimowym. Wierność staro-

¹⁵ G. Toffanin, *History of Humanism*, tłum. E. Gianturco, New York 1954, s. 159.

¹⁶ J.S. Gruchała, *Lucunda familia librorum. Humanisci renesansowi w świecie książki*, Kraków 2002, s. 214–215.

¹⁷ J.H. Bentley, *op. cit.*, s. 37–46.

¹⁸ *Ibidem*, s. 50n.

żytnemu mistrzowi sprawi, że – paradoksalnie – postawi krytyczne pytania jego dziełu, a w przedmowie do edycji Valli (list do Christophera Fishera) napisze już otwarcie, że Wulgata wymaga emendacji i że grzechem jest zaniechanie ich tam, gdzie widzimy, iż z powodu niewiedzy doszło do zniekształcenia prawdziwych znaczeń.

Humanizm Erazma nie skupia się więc na sztukach wyzwolonych, lecz na teologii – tak właśnie Rotterdamczyk rozumie swoją misję intelektualną, jako misję odnowienia studiów teologicznych i swoistego odrodzenia wzoru życia i pracy twórczej św. Hieronima. Ten program ma dwa podstawowe nurty: krytyczne studium Biblii, a przede wszystkim Nowego Testamentu, oraz krytyczne studium ojców Kościoła, których przesłanie Erazm uważa za historycznie (a zatem i teologicznie) najbliższe źródłom chrześcijaństwa. Na tych podstawach kształtuje on swoją teologię retoryczną, silnie akcentującą problematykę moralną, lecz minimalistyczną pod względem doktrynalnym. To ona stanie się podstawą jego irenizmu i tolerancji. Przez filologiczne badania nad Biblią i dziełami patrystycznymi Erazm poszukuje prawdziwych acz zapomnianych znaczeń chrześcijaństwa; jego praca jest poniekąd archeologią teologii, ma służyć odkrywaniu i rekonstruowaniu sensów prawdziwych, lecz utraconych w wielowiekowych przekształceniach i zniekształceniach¹⁹.

Rok 1516, *annus mirabilis*, był rokiem inicjacji owego Erazmowego programu, wtedy bowiem ukazała się edycja dzieł św. Hieronima, na którą czuwał, i pierwsze wydanie Nowego Testamentu. Niemniej jednak odnowione studia biblijne rozwijały się już wcześniej, jeszcze przed pracą Erazma, a już po śmierci Valli. Marsiglio Ficino napisał obszerny komentarz do listów św. Pawła (Wenecja 1491), choć – mimo dobrej znajomości greki – praktycznie nie podejmował tu zagadnień filologicznych. John Colet, który wywarł niemały wpływ na Erazma, opracował wykłady egzegetyczne Listu do Rzymian i Pierwszego Listu do Koryntian (1496–1498), niemniej jednak oparł się w swych rozważaniach na

¹⁹ *Ibidem*, s. 31.

Wulgacie. W rękopisie pozostał dokonany z greki przez Gianozza Manettiego przekład Nowego Testamentu. W 1509 r. ukazał się *Quincuplex Psalterium* Jacquesa Lefèvre'a D'Étaples, który zainicjował niezwykle ważną dla humanizmu falę zainteresowania Psalmami i w konsekwencji przyczynił się do ukształtowania gatunku humanistycznej parafrazy psalmicznej. W swej edycji francuski humanista zestawiał i opatrzył komentarzami przypisywane św. Hieronimowi *Psalterium Gallicum*, *Psalterium Romanum* i *Psalterium Hebraicum*, dodał wykorzystywany przez św. Augustyna *Psalterium vetus* i opracowany przez siebie samego *Psalterium conciliatum*. W komentarzach radykalnie zerwał ze średniowieczną tradycją czworakiej egzegezy Pisma²⁰. W trzy lata później Lefèvre wydał jeszcze zrewidowaną wersję łacińską listów św. Pawła z komentarzami²¹. Prace biblijne Lefèvre'a zyskały mu uznanie zarówno ze strony kardynała Jiménezza, jak i Lutra, ostatecznie jednak stały się jednym z najważniejszych argumentów w formułowanych przeciwko humaniście oskarżeniach o herezję²².

Największym osiągnięciem humanistycznej filologii biblijnej przed Erazmem była niewątpliwie tzw. Poliglota Compluteńska, czyli *Biblia polyglotta Complutensis*, przygotowana pod kierunkiem Francisca Jiménezza de Cisneros w środowisku założonego przez niego uniwersytetu w Alcalá, w którym *collegium trilingue*, a więc Kolegium św. Ildefonsa (utworzone w 1508 r.), zaczęło działać dziewięć lat wcześniej niż w Lowanium i dwadzieścia dwa lata wcześniej niż w Paryżu²³. Poliglota miała być elementem reformatorskiego programu Jiménezza, przekonanego o potrzebie powrotu do źródeł chrześcijaństwa, a zarazem miała nawiązywać

²⁰ Na ten temat zob. G. Beduelle, *Le Quincuplex Psalterium de Lefèvre D'Étaples: un guide de lecture*, Genève 1979 (Travaux d'Humanisme et Renaissance t. 171).

²¹ A.A. Tilley, *The Dawn of the French Renaissance*, Cambridge 1918, s. 245n.

²² R. Cameron, *The Attack on the Biblical Work of Lefèvre D'Étaples 1514–1521*, „Church History” t. 38, 1969, nr 1, s. 9–24.

²³ Jak zauważa jednak Erika Rummel, Kolegium św. Ildefonsa działało w strukturze uniwersytetu, w odróżnieniu do lowańskiego Collegium Trilingue i paryskiego Collège Royal, które były instytucjami alternatywnymi. Zob. E. Rummel, *Jiménez de Cisneros: On the Threshold of Spain's Golden Age*, Tèmp 1999, s. 53–54.

do sławnej, wielojęzycznej wersji Starego Testamentu *Hexapla Orygenes*²⁴. Druk Nowego Testamentu kompluteńskiego zakończono w styczniu 1514 r., Starego Testamentu – w 1517 r., lecz wydawcy otrzymali prawo rozpowszechniania swej pracy dopiero w 1520 r., kiedy Erazm przygotowywał już trzecie z kolei wydanie Nowego Testamentu. Poliglota kompluteńska to sześć tomów *in folio*, z których pierwsze cztery obejmują Stary Testament, prezentowany w równoległych kolumnach w wersji hebrajskiej, greckiej i łacińskiej, a Pięcioksiąg w tomie pierwszym uzupełniony został ponadto parafrazą aramejską i jej łacińskim przekładem. W tomie piątym w paralelnych kolumnach wydrukowano grecki i łaciński tekst Nowego Testamentu, a tom szósty zawiera słownik hebrajsko-aramejsko-łaciński, krótką gramatykę hebrajską i inne materiały pomocnicze. Noty marginalne wyjaśniają głównie kwestie gramatyczne i zasadniczo nie ma w nich (inaczej niż u Valli czy później Erazma) dyskusji tekstologicznych i filologicznych, tym mniej teologicznych. W miejscach wątpliwych zwycięża zawsze ortodoksja, czego dobitnym przykładem był problem tzw. *comma Johanneum*, czyli wersetu 1J 5, 7, uważanego za najbardziej wyrazisty dowód skrypturalny na istnienie Trójcy Św. Ten werset zachował się w bardzo nielicznych rękopisach greckich, a tłumacze kompluteńscy nie znali żadnego z tych przekazów, na własną rękę zatem przetłumaczyli zdanie z Wulgaty i dodali do tekstu greckiego. Mimo całej filologicznej skrupulatności to przekonanie o bezwzględnej autorytecie Wulgaty oddała ich od założeń dzieła Erazma²⁵. Ten zresztą, na pewnym etapie zaproszony przez Jiméneza do pracy nad Nowym Testamentem, odrzucił propozycję, najwyraźniej świadom wielorakich różnic między jego własnym warsztatem a warsztatem tłumaczy kompluteńskich²⁶.

Wulgata pozostawała wciąż w centrum zainteresowania renesansowych filologów biblijnych, choć jej krytyczne wydanie miało się ukazać dopiero w 1528 r. u Estienne'a. Z Wulgaty krytycznie,

²⁴ *Ibidem*, s. 58.

²⁵ J.H. Bentley, *op. cit.*, s. 70–111.

²⁶ E. Rummel, *op. cit.*, s. 61–62.

ale i z filologiczną pieczołowitością korzystał Lefèvre. Tłumacze kompluteńscy dawali jej pierwszeństwo przed wersjami greckimi. Pierwotną intencją Rotterdamczyka również było wydanie tekstu biblijnego właśnie w wersji Wulgaty, opatrzonej wszakże jego własnymi komentarzami i uwagami, na wzór dzieła Valli. Ok. 1507 r. Erazm uświadomił sobie jednak potrzebę opracowania wiarygodnej wersji greckiego Nowego Testamentu. Jak dowodzi jego korespondencja z Coletem, wkrótce potem rozpoczął poszukiwanie rękopisów, kolacjonowanie, które w jego intencji zmierzało do sporządzenia emendacji (*castigatio*) tekstu²⁷. Tekst łaciński umieszczony w pierwszym wydaniu to w istocie zrewidowana redakcja Wulgaty, nie zaś całkowicie nowe tłumaczenie²⁸. Za życia Erazma jego Nowy Testament miał jeszcze cztery, wciąż zmieniające, rozszerzane i korygowane edycje (1519, 1522, 1527, 1535); w drugiej wersja Wulgaty została zastąpiona już przez łaciński przekład sporządzony przez samego Rotterdamczyka (choć tekst Wulgaty pojawi się jeszcze w wydaniu z 1527 r.). W pierwszym wydaniu Erazm dał swemu dziełu śmiały tytuł *Novum Instrumentum*, który mógłby dobrze wyrażać jego istotę, gdyby rozumieć je jako lekcję metody, lekcję humanistycznej filologii biblijnej (w gruncie rzeczy Erazmowi chodziło o znaczenie *instrumentum* jako zachowanego na piśmie dokumentu przymierza czy porozumienia). Już w drugiej wszakże edycji (i we wszystkich kolejnych) powrócił do określenia *Novum Testamentum*²⁹.

Nie tylko tytuł dzieła był szokujący dla czytelników. Erazm był świadom tego, że wiele z jego rozwiązań wywoła sprzeciw; rozrastające się *Annotationes* w kolejnych wydaniach (od 294 stron w pierwszym wydaniu do 783 stron w wydaniu piątym!) miały nie tylko objaśniać, ale i uzasadniać jego filologiczne decyzje. Deklarował, że wykorzystał cztery rękopisy greckie w pierwszej edycji i pięć w następnej, lecz w istocie ta liczba odnosi się jedynie do manuskryptów, które kolacjonował i które w jego przekonaniu

²⁷ J.H. Bentley, *op. cit.*, s. 118.

²⁸ S. MacDonald, *op. cit.*, s. 5.

²⁹ J.H. Bentley, *op. cit.*, s. 121, 135–136.

zasługiwały na miano kodeksów – konsultował znacznie więcej przekazów, na co wskazują właśnie *Annotationes*. Dla Objawienia św. Jana Rotterdamski dysponował wszakże tylko jednym rękopisem, który, niestety, pozbawiony był ostatniej karty. Poradził sobie podobnie jak tłumacze kompluteńscy w wypadku *comma Johanneum*, a mianowicie końcowe sześć wersetów Apokalipsy przetłumaczył z Wulgaty na grecki... Dopiero w czwartej edycji uzupełnił je na podstawie Poligloty kompluteńskiej. Idąc śladem Valli, Erazm wskazywał błędy kopistów Wulgaty, zwłaszcza te związane z obecnością homonimów i upodobnień, trafnie oceniał wartość przekazów greckich, choć nie umiał jeszcze wskazać ich wzajemnych relacji, traktował je jako dzieła ludzkie, a zatem podatne na błąd³⁰. To w tym doświadczeniu, w istocie filologicznym, widzieć należy źródło tak charakterystycznej dla niderlandzkiego humanisty świadomości ograniczeń ludzkiego umysłu, ujawniających się zwłaszcza w dociekaniu prawd nadprzyrodzonych. Wszyscy mogą się mylić: kopiści, egzegeci, także filologowie, z Erazmem włącznie. Nie mamy jednak innego instrumentu niż rozum, więc powinniśmy go używać jak najlepiej – temu właśnie służy filologia biblijna.

Choć sam Rotterdamski był daleki od wzniecania religijnych pożarów, jego prace filologiczne okazały się (między innymi) ich zarzewiem. Słowo biblijne stało się otwartą przestrzenią eksploracji i interpretacji. Do najbardziej znanych przykładów spośród takich śmiałych propozycji Erazma należy jego tłumaczenie pierwszego zdania z Ewangelii św. Jana: „In principio erat sermo” (zamiast tradycyjnego: „In principio erat verbum”) czy zakwestionowanie Hieronimowego przekładu wersetu Ewangelii św. Mateusza 3, 2 *poenitentiam agite* – Erazm zaproponował *resipiscite* lub *ad mentem redite*³¹. Rzecz jasna, skłaniało to do pytań krytycznych dotyczących sakramentu pokuty i tak też miał to zinterpretować Luter... Różnica między podejściem Lutera a Erazma polegała jednak m.in. na tym, że propozycje filologiczne i interpretacyjne tego drugiego

³⁰ *Ibidem*, s. 123–142.

³¹ *Ibidem*, s. 169–170.

nie krzepły w doktrynę, pozostawały propozycją ludzkiego umysłu, nie zaś owocem religijnego natchnienia, zakładały możliwość błędu.

Podstawowym zatem zakresem, w którym poszukiwać należy tropów humanizmu chrześcijańskiego w Polsce, jest filologia biblijna, rozwijająca się ze szczególną dynamiką od początku lat 50. XVI w., kiedy to w Królewcu wychodzi Nowy Testament (w latach 1551–1552 kolejne dwie części, poprzedzone osobną edycją Ewangelii św. Mateusza, a potem w 1553 r. *Nowy Testament zupełny*), pierwsze w istocie polskie dzieło bodaj częściowo spełniające standardy nowoczesnej filologii biblijnej. Przejawy zainteresowania jej osiągnięciami dostrzec można i wcześniej, pamiętać bowiem warto o takich translacjach jak *Ecclesiastes* (Kraków 1522) Hieronima z Wielunia, *Księgach Jezusa, syna Syrachowego, Ecclesiasticus rzeczonych* (Kraków 1535) Piotra Poznańczyka, anonimowym dziele *Tobias patriarcha* (1539) czy wreszcie zachowanych w rękopisie przekładach biblijnych wielkopolskiego benedyktyna Tomasza Łysego ze Zbrudzewa, obejmujących Apokalipsę św. Jana, perykopy na czas Wielkiego Postu oraz brulion kilku ksiąg Starego Testamentu³². Nawet tak, na pozór, średniowieczne z ducha dzieło, jak *Żołtarz Dawidowy* Walentego Wróbla (I wyd. w opracowaniu Andrzeja Glabera, Kraków 1539, w druk. F. Unglera) zaświadcza o obeznaniu z nowymi nurtami. Poznański kaznodzieja, choć kształtuje swój komentarz wedle średniowiecznych zasad egzegetycznych, a argumenty w dużej mierze czerpie od Ludolfa Saksończyka, wydaje się kolacjonować własny, oparty

³² Zob. Perykopy wielkopostne w przekładzie Tomasza Łysego ze Zbrudzewa, oprac. I. Kwilecka, Wrocław 1967; Brulion przekładu pierwszych trzech ksiąg Biblii pióra Tomasza ze Zbrudzewa, czyli tzw. mamotrept gnieźnieński, oprac. eadem, Wrocław 1971; Apokalipsa św. Jana w przekładzie Tomasza ze Zbrudzewa, oprac. eadem, Wrocław 1976; Brulion przekładu Biblii pióra Tomasza ze Zbrudzewa. Cz. II. Księgi Liczb, Powtórzonego Prawa, Pieśń nad Pieśniami, oprac. eadem, Wrocław 1995; Księgi Jezusa, syna Syrachowego, *Ecclesiasticus* rzeczone, oprac. eadem, Poznań 2006; Hieronim z Wielunia, *Ecclesiastes. Księgi Salomonowe, które polskim wykładem kaznodziejskie mianujemy*, Wieluń 2003; I. Kwilecka, *Studia nad staropolskimi przekładami Biblii*, Poznań 2003.

na Wulgacie, przekład z Biblią hebrajską, a nawet w miejscach wątpliwych wybiera właśnie jej wersję, i pisze np.: „Tak się ten wirsz wyklada z żydowskiego, ale z łacińskiego inac” (Ps 17, 26)³³. Niemniej jednak humanistyczna filologia biblijna koncentrowała się na Nowym Testamencie, u jej źródeł leżała bowiem intencja odnowienia chrześcijaństwa, dotarcia do duchowości pierwszego Kościoła, do „szczyrej prawdy”, prawdziwej nauki Chrystusa. Stąd, niezależnie od niewątpliwych filologicznych wysiłków i osiągnięć ks. Walentego Wróbla, za swoisty manifest nowożytnej polskiej bibliistyki uznać trzeba Nowy Testament królewiecki.

To w istocie pierwszy znany nam przekład Nowego Testamentu na język polski, choć przypuszcza się, że w XV-wiecznej *Biblii Królowej Zofii* mogło znajdować się również tłumaczenie ksiąg Nowego Przymierza, a zachowały się pośrednie świadectwa istnienia polskiej translacji Nowego Testamentu w XVI-wiecznym obiegu rękopiśmiennym³⁴. Z całą pewnością jest to pierwszy przekład ogłoszony drukiem. W swoim dziele tłumacz (a był nim dawny student Melanchtona Stanisław Murzynowski, *homo trium linguarum*, którego pracę wydał Jan Seklucjan) korzystał zasadniczo z tekstu greckiego opracowanego przez Erazma, choć uwzględniał także i polski przekład średniowieczny, i Biblię czeską, i Wulgatę. Jego przedsięwzięcie (podobnie jak w wypadku następców) nie zakładało jednak procedur, które dziś określamy mianem krytyki tekstu³⁵. Deklaracja, iż dzieło Murzynowskiego przełożone jest „z greckiego języka na polski”, wyeksponowana została już na karcie tytułowej, a przedmowa wskazuje na Nowy Testament

³³ W. Wróbel, *Żołtaz Dawidów [...] polską mową wyłożony [...]*, Kraków 1540, w druk. M. Scharffenbergera. Zob. na ten temat A. Brückner, *Psalterze polskie do połowy XVI wieku*, Kraków 1902, s. 10; M. Kossowska, *Biblia w języku polskim*, t. 1–2, Poznań 1968, t. 1, s. 103–104; P. Buchwald-Pelcowa, *Nad psalmami i psalterzami polskimi XVI wieku*, w: *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, red. S. Nieznanowski, J. Pelc, Lublin 1994, s. 251–252.

³⁴ Pisze o tym M. Kossowska, *op. cit.*, t. 1, s. 162, 169.

³⁵ D.A. Frick, *Polish Sacred Philology in the Reformation and the Counter-Reformation. Chapters in the History of the Controversies (1551–1632)*, Berkeley–Los Angeles–London 1989, s. 33.

Erazma jako na wzór. W istocie był to już kształtujący się tzw. *textus receptus*, gdyż kolejne edycje Roberta Estienne'a, dla których wersja Erazma była punktem wyjścia, stopniowo doprowadziły do ukształtowania się postaci tekstu znacznie różniącej się od Erazmiańskiej³⁶. Już w trzecim wydaniu z 1550 r. Estienne wykorzystał piętnaście rękopisów, czyli dwa razy więcej niż Erazm, a Beza, wydający dziewięciokrotnie ową trzecią edycję Estienne'a, uwzględniał w aparacie filologicznym jeszcze co najmniej dwa kolejne, a także w adnotacjach wprowadzał świadectwa wersji syryjskiej i arabskiej.

Popularność królewieckiego Nowego Testamentu, w którym ewangelie opatrzone były dość napastliwie antykatolickim komentarzem, domagała się reakcji. Stał się nią tzw. Nowy Testament Scharffenbergera (Kraków 1556, w druk. Mikołaja Scharffenbergera, kolejne wydania 1564, 1566, 1568), opracowany być może przez Marcina Bielskiego „wedle doświadczonego łacińskiego tekstu od Kościoła krześcijańskiego przyjętego”, a więc wykorzystujący jako podstawę nie wersję grecką, lecz tekst Wulgaty, zapewne także wspomniany już średniowieczny przekład polski i – mimo wszelkich konfesyjnych różnic – przekład Murzynowskiego³⁷. W przedmowie wydawca podkreślał właśnie związek przekładu z kanoniczną wersją łacińską i literalność translacji, w której wierności daje się pierwszeństwo przed jasnością³⁸. W tym sa-

³⁶ Termin *textus receptus* pojawił się jednak dopiero na początku XVII w., w przedmowie do lejdejskiego wydania greckiego Nowego Testamentu z 1633 r., opartego zresztą na starszym wydaniu Bezy z 1565 r. Wydawcy użyli w przedmowie terminu *textus receptus* w znaczeniu tekstu powszechnie uznanego, standardowego, akceptowanego przez wszystkich: „Textum ergo habes, nunc ab omnibus receptum; in quo nihil immutatum aut corruptum damus” (Masz zatem tekst przez wszystkich akceptowany, w którym nie dajemy niczego zmienionego lub zepsutego). *Textus receptus* był zasadniczo uznawany do XIX w. Zob. B.M. Metzger, *The Text of the New Testament*, New York 1968, s. 95–146; idem, *History of Editing the Greek New Testament*, „Proceedings of the American Philosophical Society” t. 131, 1987, nr 2, s. 155–156.

³⁷ K. Górski, *Nowy Testament Scharffenbergera*, w: idem, *Z historii i literatury polskiej* (seria 2), Warszawa 1964, s. 98–115

³⁸ M. Kossowska, *op. cit.*, t. 2, s. 183.

mym czasie, w latach 50., pracują już tłumacze przygotowujący pełny katolicki przekład Biblii, która w 1561 r. ukaże się jako *Biblia Leopolity*, oraz Biblii ewangelickiej, znanej jako *Biblia raziwiłłowska* czy *Biblia brzeska* (1563). *Biblię Leopolity*, przełożoną przez profesora Akademii Krakowskiej Jana Nicza ze Lwowa lub Leonarda Niezabitowskiego, kaznodzieję Zygmunta Augusta³⁹, trudno przy najlepszej nawet woli, podobnie jak Nowy Testament Scharffenbergera, uznać za realizację erasmiańskiego programu filologii biblijnej, nie tylko dlatego, że oba dzieła oparte zostały na nieznanym dziś przekładzie średniowiecznym⁴⁰. Ten przekład zapewne wykorzystywał przecież także Murzynowski. W *Biblii Leopolity* jednak translator, choć – jak się przypuszcza – miał na warsztacie i Biblię hebrajską, w przedmowie deklaratywnie odcinał się od nowożytnej filologii, która, jego zdaniem, wywołuje tylko zamęt i niezgodę⁴¹. Tymczasem kryterium prawdy biblijnej nie jest sam tekst, ale autorytet świętego tłumacza i jemu właśnie należy zaufać:

Żebym miał powiedzieć, iż według żydowskiej Biblijej tłumaczone jest, wiedz, iż nie. A to dlatego, że ile widzimy, którzy rzkomo wedle żydowskiego tekstu tłumaczyli, tedy się jeszcze nigdy dwa nie zgodzili, ale jeden tak, drugi inac. [...] Daliśmy już tę wiarę (a nie tylko my, ale wszytek Kościół krześcijański) przetłumaczeniu Jeronima Ś[więtego], że on wedle żydowskiego prawdziwie na łaciński język przełożył, wedle którego myśmy też tę przetłumaczyli, ile polski język mógł znosić (*Ku czytelnikowi krześcijańskiemu o zacności Pisma Świątego przedmowa*)⁴².

Trudno o bardziej dobitne stwierdzenie, że kryterium prawdy leży poza rzeczywistością dostępną racjonalnym i krytycznym wysiłkom umysłu, że ma źródło w nieweryfikowalnym autorytecie

³⁹ R. Świętochowski, *Leonard Niezabitowski tłumaczem Biblii Leopolity*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” t. 14, 1961, z. 5, s. 195–197.

⁴⁰ Na temat źródeł *Biblii Leopolity* zob. E. Belcarzowa, *Polskie i czeskie źródła Biblii Leopolity*, Kraków 2006.

⁴¹ Por. M. Kossowska, *op. cit.*, t. 1, s. 208.

⁴² Cyt. za: *Leopolita. Faksimile der Ausgabe Kraków 1561*, t. 1–2, wyd. R. Olesch, H. Rothe, Paderborn–München–Zürich 1988.

i jest depozytem przekazywanym sobie przez kolejne generacje. Trudno o stwierdzenie bardziej przeciwstawne etosowi chrześcijańskiego humanizmu... i procedurom badawczym samego św. Hieronima. W dalszej części przedmowy tłumacz powie jeszcze, że „rozumienie” nie powinno być główną ambicją czytelnika jego dzieła; owszem, ciemność tekstu jest jego przywilejem i winna być respektowana.

Nieporównanie silniej powiązane było z humanistycznym programem odnowionej filologii biblijnej dzieło *Biblii brzeskiej*, zainicjowane decyzją synodu pińczowskiego w 1559 r. i ukończone w 1563 r. (wyd. w Brześciu Litewskim, w Drukarni Radziwiłłowskiej). Zespół świetnie wykształconych tłumaczy, wśród których był i Grzegorz Orszak, i Piotr Statorius-Stoiński, Jean Thénaud, i Jan Łaski, Jakub Lubelczyk, Szymon Zacjusz, Andrzej Trzeciecki, Grzegorz Paweł z Brzezin, przygotował pierwszy przekład całej Biblii na język polski sporządzony z języków oryginalnych – Stary Testament z hebrajskiego (zapewne jednak przy uwzględnieniu Septuaginty, może nawet Wulgaty), Nowy Testament z greki. Współpraca dwóch humanistów francuskich przyczyniła się do wykorzystania komentarzy wybitnego egzegety francuskiego, jakim był Lefèvre, a także francuskich przekładów biblijnych: Pierre’a Roberta Olivétana z 1535 r. i Biblii z 1546 r.⁴³. Zwraca uwagę fakt, że – dysponując tak nowoczesnym warszatem – protestanczy tłumacze docenili w przedmowie wysiłek tłumacza *Biblii Leopoldy*, ale za podstawową wadę pracy poprzednika uznali wynikającą z nieznamomości języków antycznych zależność od Wulgaty⁴⁴. Następująca dalej krytyka Wulgaty jest przede wszystkim krytyką manipulacji, jakiej – zdaniem tłumaczy – podlegało w ciągu wieków dzieło Hieronima, i krytyką sprzeniewierzenia się jego etosowi. Szczęśliwie jednak nastąpiły czasy, w których „się umiejętność języków z poznaniem prawdy zacie rozkwitnęła” i można było wreszcie skorygować błędy Wulgaty, a co za tym idzie, błędy *Biblii Leopoldy*:

⁴³ D.A. Frick, *op. cit.*, s. 75.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 73.

nie dlatego, żebyśmy już on stary wykład precz odrzucić mieli, który by słuszenie od nas swemi chwałami mógł przyzdobion być, gdyby się nam tym zabawić godziło. Ale iż ten stary wykładacz, któżkolwiek jest, nie wszędy doszedł samej szczyrej prawdy, jako się to z wiewa miejsc pokazać może, tedychmy z pilnością się starali, jakobyśmy szczyrość prawdy im naławiej wyprawić mogli⁴⁵.

Najbardziej dramatycznym i w pewien sposób wstrząsającym aspektem owych dyskusji jest właśnie ta deklaracja poszukiwania prawdy, „szczyrej prawdy”, „szczyrego Słowa Bożego”, formułowana przez wszystkich uczestników sporów religijnych, a nie ma potrzeby wątpić, że przez wszystkich traktowana równie serio. Także przez Szymona Budnego, który, dyskredytując pracę tłumaczy brzeskich, w 1572 r. wydał u Macieja Kawieczynskiego kolejną polską wersję Biblii, tłumaczoną z języków oryginalnych i w poszczególnych lekcjach, a przede wszystkim na poziomie teologicznym (problem boskości Chrystusa) silnie polemiczną względem dzieła poprzedników. W przedmowie do *Biblii nieświejskiej* Budny, zachowując pozory wszelkiej rewerencji dla tłumaczy brzeskich, zarzuca im inercyjne uleganie wersji Wulgaty, ale także Bibliom francuskim: „Bo ma się prawdą mówić, że oni mili brzescy tłumacze, acz w greckim języku nie lada jako byli uczeni, wszakże znać to po ich przekładzie, iż cudzemi oczami patrzyli”⁴⁶. Opiera niemal całą swoją wypowiedź na wyliczeniu filologicznych błędów poprzedników, choć zastrzega, że się „w objawianiu cudzych usterków” nie kocha, lecz pragnie jedynie, by tłumacze brzescy poprawili swą pracę, a przykłady błędów przedstawione w przedmowie służą przede wszystkim uzasadnieniu celowości jego własnego dzieła⁴⁷. Niemniej w translacji Budnego filologiczna akrybia, znajdująca wyraz w niezwykle bogatym komentarzu

⁴⁵ *Biblia święta, to jest księgi Starego i Nowego Zakonu, właśnie z żydowskiego, greckiego i łacińskiego, nowo na polski język z pilnością i wiernie wyłożone*, Brześć 1563, k. iiiii v.

⁴⁶ S. Budny, *Pobożnemu czytelnikowi [...] tych ksiąg tłumacz łaski i pokoju od Boga Ojca naszego i Pana Jezusa Chrystusa żąda*, w: *Biblia to jest księgi Starego i Nowego Przymierza znowu z języka ebrejskiego, greckiego i łacińskiego na polski przełożone*, Nieśwież 1572, w druk. Kawieczynskich, k. cij r.

⁴⁷ *Ibidem*, k. cij r.

i przygotowanych „przypiskach” (niestety, w ostatniej chwili usuniętych na skutek interwencji wydawców), w świadomej decyzji, by dać pierwszeństwo znaczeniu przed literackim pięknem, zyskuje wartość aktu religijnego jako metoda prowadząca do poznania prawdy teologicznej. Radykalizm ariańskiego tłumacza w tym się m.in. wyrazi, że, dostrzegłszy interwencje wydawcy, tudzież własne błędy, wyrzeknie się autorstwa swego wielkiego dzieła i wyda jeszcze dwukrotnie Nowy Testament w Łosku w 1574 r. (II wyd. 1589). Zwłaszcza w pierwszej z tych odrębnych edycji Nowego Testamentu, w bardzo rozwiniętych komentarzach, ze szczególną wyrazistością objawia się unitarystyczna teologia Budnego, co zresztą sprawi, że tłumacz spotka się z krytyką i odrzuceniem na kolejnych synodach ariańskich, wreszcie zostanie wykluczony ze zboru. Ale też dzieła te są najznakomitszym w Polsce świadectwem humanistycznej, krytycznej filologii biblijnej, stosunkowo najbliższej typowi erazmiańskiemu, w istocie nieskrępowanej względami na żadne rygory doktrynalne, a nawet więcej – gotowej modyfikować doktrynę tam, gdzie argumentów za tym dostarczają narzędzia filologiczne. Z ducha humanizmu chrześcijańskiego wywodzi się też przekonanie, że to właśnie etos św. Hieronima, przekładającego Biblię hebrajską, ustala wzór procedur badawczych tłumacza Biblii⁴⁸. Budny bodaj jako jedyny z polskich tłumaczy faktycznie zмага się z problemem ustalenia właściwej postaci tekstu, co widoczne jest zwłaszcza w edycji Nowego Testamentu z 1574 r. Podobnie jak Erazm, ma świadomość zawodności i nieoczywistości wszystkich właściwie dostępnych przekazów, a także natury błędów popełnianych przez kopistów (błędy oka, błędy pamięci). Inaczej jednak niż Rotterdamczyk, i wbrew później rozwijanej filologii protestanckiej, uznaje, że dla tradycji tekstu rękopisy łacińskie mają większą wartość niż greckie czy staro-cerkiewno-słowiańskie, gdyż utrwalają wcześniejszą postać tekstów⁴⁹. Nieerazmiańskie z ducha wydaje się też wyprawdanie bardzo radykalnych wniosków doktrynalnych z docie-

⁴⁸ D.A. Frick, *op. cit.*, s. 85.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 87–98.

kań filologicznych, tak jakby badacz Pisma zapominał czasem o swej omyłności. Uznał ją jednak w edycji Nowego Testamentu z 1589 r.⁵⁰

Racjonalizm i indywidualizm teologii ariańskiej znajdzie też wyraz, choć w dużo mniejszym stopniu, w kolejnych, wychodzących z tego obozu przekładach – Nowego Testamentu Czechowica (Kraków 1577, 1594) i Walentego Szmalca (Raków 1606, 1620, Amsterdam 1686). Wersja Marcina Czechowica wprawdzie, choć deklaratorywnie miała być oparta na tekście greckim, okazała się bardzo zależna od *Biblii brzeskiej*, tak że w dwadzieścia lat później nie bez racji Marcin Łaszcz drwił z Czechowica: „boś ty wszytek swój przekład z Biblijej Brzeskiej wziął, wszędzie się jej trzymając jako pijany płota”⁵¹. Niemniej jednak, co stwierdził sam Czechowic i co potwierdzają współcześni badacze, lubelski minister korzystał i z wydania Estienne’a z 1549 r., i z paryskiej edycji Szymona de Colines z 1534 r., i z innych, szwajcarskich oraz niderlandzkich wersji Biblii. Znał także wiele komentarzy, w tym Sebastiana Castelliona i oczywiście Erazma⁵². Szmalc (Smalcus) dał przekład pozbawiony komentarzy i opatrzony jedynie krótką przedmową, wskazującą na błędy poprzedników, którzy „nie temu, co widzieli w tekście greckim, dogadzali, ale temu, czemu z dawna oni wierzyli”⁵³. Dla ewangelików i arian grecki *textus receptus* jest już koniecznym standardem filologicznym translacji biblijnej, co zdaje się sytuować ich znacznie bliżej programu humanizmu chrześcijańskiego niż katolików⁵⁴. Niemniej jednak, jak zauważył Konrad Górski, wszystkie właściwie staropolskie przekłady biblijne wykazują znaczne związki

⁵⁰ Zob. J. Kamieniecki, *Szymon Budny, zapomniana postać polskiej reformacji*, Wrocław 2002, s. 84–135.

⁵¹ M. Łaszcz, *Recepta na Plastr Czechowica*, Kraków 1597, cyt. za: L. Szczucki, *Marcin Czechowic. Studium z dziejów antytrynitaryzmu polskiego XVI wieku*, Warszawa 1964, s. 264.

⁵² L. Szczucki, *op. cit.*, s. 102; D.A. Frick, *op. cit.*, s. 120.

⁵³ Cyt. za: M. Kossowska, *op. cit.*, t. 2, s. 34.

⁵⁴ Na ten temat zob. kolejny rozdział niniejszej syntezy w opracowaniu Katarzyny Meller – *Chryściańska humanitas Braci Polskich XVI i XVII wieku*.

intertekstualne, a nawet zdają się odsyłać do średniowiecznego wzorca⁵⁵.

Nad sławnym przekładem *Biblii Jakuba Wujka* (1599) zaciążyło zamieszanie związane z opublikowaniem Wulgaty sykstyńskiej w 1590 r. i wcześniejszą decyzją Soboru (1546), zgodnie z którą to właśnie Wulgata miała mieć cechy tekstu autorytatywnego⁵⁶. Wulgata sykstyńska okazała się zjawiskiem efemerycznym, już w 1592 r. ogłoszono drukiem Wulgatę klementyńską, niemniej jednak atmosfera niejasności wokół tekstu kanonicznego pozostała. To ona m.in. usprawiedliwiała ową, tak często krytykowaną, rewizję tekstu *Biblii Wujka*, podjętą przez jezuickich redaktorów z nieprzychylnym tłumaczowi Stanisławem Grodzickim na czele. Biblia, z której Wujek niewątpliwie korzystał, to bynajmniej nie Wulgata sykstyńska, ani nawet wcześniej ogłoszona w Rzymie Septuaginta (1587) z klauzulą *ne varietur*, ale – dla wersji greckiej – tzw. Poliglota antwerska, czyli wydana w latach 1569–1573 u Christophe’a Plantina w Antwerpii ośmiotomowa *Biblia regia* (pod auspicjami Filipa II); źródłem wersji łacińskiej była również Biblia opracowana przez teologów lowańskich, a wydana u tegoż Plantina w 1574 r.⁵⁷. Tłumacz najpełniej przedstawił założenia swojej pracy w przedmowie do osobno wydanego Nowego Testamentu (Kraków 1593). Podstawą jest Biblia łacińska, lecz tekst grecki obecny jest w adnotacjach. Wujek, podobnie jak Budny, głosił wyższość wersji łacińskiej nad grecką, co w jego wypadku pozostawało zgodne z zaleceniami Soboru. Przedstawiany w adnotacjach tekst grecki spełniał, w jego przekonaniu, jedynie funkcję pomocniczą, służył lepszej interpretacji i przygotowywał katolików do ewentualnej dyskusji z heretykami. Niemniej jednak

⁵⁵ K. Górski, *op. cit.*, s. 90–115.

⁵⁶ Na ten temat zob. E.J. Crehan, *The Bible in the Roman Catholic Church from Trent to the Present Day*, w: *The Cambridge History of the Bible*, t. 3, red. S.L. Greenslade, Cambridge 1975, s. 205n.

⁵⁷ Na temat edycji Septuaginty zob. *ibidem*, s. 207–208. Na temat źródeł *Biblii Wujka* zob. J. Gołąb, *O tłumaczeniu Nowego Testamentu przez ks. Jakuba Wujka*, Warszawa 1906; K. Gąsiorowski, *Ks. Jakub Wujek jako tłumacz Psalterza Dawidowego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” t. 7, 1961, z. 3, s. 41; D.A. Frick, *op. cit.*, s. 148.

zakonni redaktorzy, którzy po śmierci pisarza przygotowują do druku całą Biblię, nie omieszkają wytknąć mu pewnych niezgodności z Wulgatą klementyńską i nadmiernego ulegania wersji greckiej:

I przetoż Nowy Testament, i Psalterz, który już przedtym był po polsku wydany, teraz jeszcze znowu przeźrzany jest i z łacińskim zniesiony, aby się jako nawłaśniej z łacińską Wulgatą zgadzał. Bo się w pierwszej edycyjej w niektórych rzeczach greckiego tekstu dla tych, którzy tego pragnęli, naszladowało, co teraz wszystko odrzuciwszy, masz tu szczerze tekst łaciński jako sam w sobie jest⁵⁸.

Po Nowym Testamencie Wujek ogłosił jeszcze *Psalterz Dawidow [...] z łacińskiego, z greckiego i z żydowskiego na polski przełożony* (Kraków 1594, w druk. A. Piotrkowczyka). Podstawą była i tu Wulgata oraz Septuaginta, a mimo deklaracji zawartej w tytule tłumacz zachowywał rezerwę wobec tekstu masoreckiego, który i w tym wypadku traktował głównie jako pomocniczy (we wstępie czynił nawet zarzut pod adresem Kochanowskiego i jego parafrazy psalmów z powodu nadmiernego zaufania wobec psalmów herbajskich)⁵⁹. Tradycja masorecka jest, zdaniem Wujka, niewiarygodna, gdyż kopiści niejednokrotnie, kierowani niechęcią wobec chrześcijan, deformowali przekaz⁶⁰. Niemniej jednak należy korzystać ze źródeł greckich i hebrajskich, gdy dostrzegamy błąd kopisty w tekście łacińskim, gdy mamy sprzeczne lekcje, gdy wreszcie znajdujemy hebraizmy i hellenizmy⁶¹. Wujkowe adnotacje do psalmów i marginalia przynoszą rzeczywisty materiał filologiczny, w którym analizuje się formy gramatyczne, nazwy i pojęcia biblijne, realia historyczno-geograficzne⁶².

⁵⁸ *Apparatus sacer, to jest przygotowanie do pożytecznego czytania Pisma Ś[więtego]*, w: *Biblia to jest księgi Starego i Nowego Testamentu [...] przez D. Jakuba Wujka z Wągrowca*, Kraków 1599, w druk. Księdza Arcybiskupa Gnieźnieńskiego, k. iiiii r.

⁵⁹ K. Gąsiorowski, *Ks. Jakub Wujek...*, s. 40; P. Buchwałd-Pelcowa, *op. cit.*, s. 260–261. Na temat stosunku Jana Kochanowskiego do źródeł hebrajskich zob. J. Pelc, *Kochanowski. Szczyt renesansu w literaturze polskiej*, Warszawa 2001, s. 494–496.

⁶⁰ D.A. Frick, *op. cit.*, s. 195–196.

⁶¹ *Ibidem*, s. 213.

⁶² J. Sobczykowa, *O myśli filologicznej Jakuba Wujka w komentarzu biblijnym*, w: *Od Biblii Wujka do współczesnego języka religijnego*, red. Z. Adamek, S. Koziara, Tarnów

Jak wiadomo, owocem pracy Wujka, ale też jezuickiej komisji rewizyjnej stała się pełna edycja Biblii z 1599 r. Konfrontacja wcześniej ogłoszonych ksiąg z wersją poprawioną pozwala domniemywać, jak głębokie były interwencje redaktorów – w samym tylko Psalterzu zmieniono blisko 65% wersetów, co skłania współczesnych badaczy do tego, by wprost pisać o „dwóch Psalterzach” Wujka⁶³. Zmiany szły w kierunku werbalizmu, imitacji składni i szyku łacińskiego, także, co oczywiste, silniejszego związania tekstu z obowiązującą wersją Wulgaty. W przedmowie do czytelnika biskup Karnkowski silnie podkreślał humanistyczny standard przekładu, zapewniając, że Wulgata klementyńska opracowana została „według oryginałów żydowskiego i greckiego języka” przez ludzi „dobrze w językach wyćwiczonych”, którzy „zawsąd co nawięcej nastarszych egzemplarzów dla uznania tekstu nawłaśniejszego zbierali”, a także, iż Wujek sam był „w językach żydowskim, greckim i łacińskim biegły”. W 1599 r. nie ma już właściwie żadnego sporu co do potrzeby owego standardu w zakresie filologii biblijnej (i to jest niewątpliwe zwycięstwo humanizmu chrześcijańskiego), ale zastrzeżony on pozostaje dla odległego autorytetu. Humanizm z jego postulatem krytycznego rozumu narażony jest bowiem na grzech pychy. Podczas obrad Soboru Trydenckiego teologowie hiszpańscy, z kardynałem Carlo Carafą i Alfonsem de Castro na czele, formowali stronnictwo przeciwne humanistycznym pracom biblijnym, a zwłaszcza przekładom Biblii na języki wernakularne, które to translacje nazywali „matkami herezji”⁶⁴. Echa tych poglądów można znaleźć nawet u Wujka, a w większym jeszcze stopniu u Hozjusza, na którego formacji, zdaniem księdza Jana Fijałka, wpływ teologów hiszpańskich zaciążył dość niefortunnie⁶⁵. Zapyta dramatycznie Hozjusz:

1999, s. 74–78. Zob. także eadem, *Komentarz księdza Jakuba Wujka w Biblii 1599 roku jako tekst naukowy*, „Prace Językoznawcze” t. 24, 1996, s. 49–60.

⁶³ K. Gąsiorowski, *Ks. Jakub Wujek...*, s. 39; idem, *Dwa Psalterze ks. Wujka*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” t. 12, 1959, nr 3, s. 246–259.

⁶⁴ F.J. Crehan, *op. cit.*, s. 202.

⁶⁵ J. Fijałek, *Przekłady pism Grzegorza z Nazjanzu w Polsce*, „Polonia Sacra” t. 1, 1918, s. 104.

Gdzie się wdajesz, duszo nędzna [...]? Także to, co się tobie podoba, to chcesz, abyśmy tak brzmieć Pismo wierzyli, a za szczyre Słowo Boże mieli? Czemu nie to radniej, co wszystkim, to jest, co się Kościołowi wszystkiemu podobało? Co za nadętość to jest pychy? Co za hardość umysłu? Jaka duma wysoka?⁶⁶.

Niekończące się poszukiwania są niebezpieczne, spór jest niebezpieczny, meandry ludzkiego umysłu – nieskończone. W drugiej połowie stulecia wrogie sobie i ukształtowane obozy religijne będą w tej konkretnej kwestii zadziwiająco zgodne, choć kryteria prawdy – autorytet i tradycja z jednej strony oraz kryterium subiektywnej pewności z drugiej – pozostają dramatycznie niespójne. Tylko antytrynitarze nie będą chcieli okrzepnąć w ustalonych odpowiedziach – i nikt nie zaatakuje ich tak gwałtownie, jak nowe Kościoły reformowane.

Do pewnego stopnia osiągnięcia polskiej filologii biblijnej w XVI w. można by uznać za najbardziej typowy przejaw humanizmu chrześcijańskiego – zarówno przez zaangażowanie metod filologicznych do analizy tekstu świętego, jak i przez bezpośrednie, intertekstualne odniesienie do osiągnięć humanistycznej egzegezy w Europie Zachodniej, do prac Erazma, Lefèvre'a, Estienne'a, Bezy. Z drugiej jednak strony nie możemy zapominać, że wszystkie właściwie polskie Biblie renesansowe pochodzą już z okresu, w którym konfesjonalizacja humanizmu jest faktem dokonany. Od 1546 r. wiadomo, że odejście od Wulgaty to akt nieprawowierny, choć przez prawie pięćdziesiąt kolejnych lat ta autorytatywnie katolicka postać Wulgaty nie będzie jeszcze ostatecznie określona (mimo krytycznych wydań Estienne'a). Polskie Biblie noszą więc już nieuchronnie piętno rozłamu dokonującego się w łonie chrześcijaństwa i wyborów wyznaniowych, żadna z nich nie jest w istocie owym całkowicie swobodnym poszukiwaniem znaczeń Pisma, które znamienne było dla Valli, Erazma i Lefevre'a, jest opowiedzeniem się po jednej lub po drugiej stronie. Humanizm chrześcijański Erazma i Levefre'a, choć nigdy nie opuścili Kościoła

⁶⁶ S. Hozjusz, *Księgi o jasnym a szczyrym Słowie Bożym*, oprac. M. Korolko, Kraków 1999, s. 76.

katolickiego, z racji ich doktrynalnej otwartości i pewnego minimalizmu miał cechy ponadwyznaniowe. Humanizm chrześcijański filologów biblijnych polskiego renesansu nie ma takich cech w żadnym właściwie wypadku (największą stosunkowo otwartość deklarują tłumacze *Biblii brzeskiej*). Można natomiast poszukiwać ich w niektórych częściowych translacjach biblijnych – najlepszym przykładem będzie *Psalterz Dawidów* Kochanowskiego, wymykający się więzom konfesyjnym, a jednocześnie dający wyraz obeznania z filologią biblijną, lecz także – na dużo mniejszą skalę – znana parafraza Psalmu 50 Hozjusza (jest bardzo prawdopodobne, że Hozjusz – wedle świadectwa Tretera – sparafrazował większą liczbę psalmów). Są też przedsięwzięcia pośrednie, jak *Psalterz Reja*, konfesyjnie otwarty, lecz, by tak rzec, mało „filologiczny”, wykazujący związek z filologią biblijną głównie przez swoją relację do parafrazy Campensisa. Mniej więcej to samo można powiedzieć o zachowanych parafrazach psalmicznych Sępa Szarzyńskiego, z tym że tu w miejsce Campensisa jako punktu odniesienia pojawia się dużo bardziej wyrafinowany filologicznie Buchanan. Mniej ściśle humanistycznych odniesień, lecz również niemałą dozę konfesyjnego otwarcia dostrzec można w *Psalterzu* Jakuba Lubelczyka⁶⁷.

Humanistyczny program odnowy teologii zakładał nie tylko studia biblijne, lecz także patrystyczne. Prace te podejmowano już w XV w. Geoffroy Boussard wydał w 1497 r. Euzebiusza z Cezarei, Lefèvre wydał w 1499 r. domniemane dzieła św. Dionizego Areopagity, na początku XV w. Guillaume Budé wydał Bazylego, Grzegorza z Nyssy, Grzegorza z Nazjanu⁶⁸. Lecz wysiłek i osiągnięcia Erazma w tej dziedzinie są doprawdy niewiarygodne. Wszystkie edycje patrystyczne Rotterdamskiego wychodziły w bazylejskiej oficynie Johanna Frobenia, który wydał również Nowy Testament. Po pierwszym wydaniu u Frobenia zwykle pojawiała się edycja poprawiona w paryskiej drukarni Claude’a Chevallon (tak też było

⁶⁷ Na temat psalterzy renesansowych w Polsce zob. przede wszystkim A. Brückner, *op. cit.*; P. Buchwald-Pelcowa, *op. cit.*

⁶⁸ A.A. Tilley, *The Dawn of the French Renaissance*, Cambridge 1918, s. 240–242.

w wypadku edycji dzieł Hieronima). W ten sposób Erazm ogłosił nowoczesne, czasami nawet spełniające wymogi wydań krytycznych, tomy pism kolejnych dziesięciu pisarzy patrystycznych: św. Cypriana (1520), Arnobiusza młodszego (1522), św. Hilarego z Poitiers (1523), św. Jana Chryzostoma (pojedyncze dzieła, po grecku bądź po łacinie, począwszy od 1525 r., a pięciotomowa łacińska edycja pism zebranych w 1530 r.), św. Augustyna (dziesięć tomów w latach 1527–1529), św. Ireneusza (1526), św. Ambrożego (czterotomowa edycja dedykowana prymasowi Janowi Łaskiemu, 1527), Laktancjusza (1529), św. Grzegorza z Nazjanzu (1531), św. Bazylego Wielkiego (1532), wreszcie Orygenesusa dwutomowe *Opera omnia* (1536). Nie pracował sam. W gronie jego licznych współpracowników znajdziemy Juana Luisa Vivesa, Johanna Reuchlina, Johanna Kuno, Conrada Pellicana, Willibalda Pirckheimera, katolików i zwolenników reformacji. Wykorzystywał też istniejące wcześniej przekłady starożytne, jak np. w wypadku wydania Orygenesusa, kiedy włączył do swej edycji łacińskie translacje Hieronima i Rufina⁶⁹.

Pytając o humanizm chrześcijański w Polsce, musimy zatem zapytać również o to, czy i w jakiej mierze polscy humaniści podjęli Erazmowe dzieło przywrócenia nowożytniej Europie nieskażonej tradycji patrystycznej. Trzeba przyznać, że wydań dzieł ojców Kościoła jest w Polsce w połowie XVI w. więcej niż można by się spodziewać, choć nie zawsze można je łączyć z filologią erazmiańską. *Opuscula* św. Augustyna drukował w Krakowie już ok. 1476 r. Kasper Straube. Niemal sto lat później (w 1573 r.) polskie tłumaczenie Listów św. Hieronima (*Listy Hieronima s[w] na polski język przełożone*) zostaje wydane u Scharffenbergera, lecz najprawdopodobniej przekład oparty był na starszym, nieznanym wzorze. Św. Augustyna wydawał też, z inspiracji Piotra Tomickiego, bakałarz Akademii Krakowskiej i nauczyciel szkoły cysterskiej w Jędrzejowie, Jan Cervus Tucholczyk (*De moribus Ecclesiae Catholicae Divi Aurelii Augustini Hipponensis episcopi liber I [...]*, Kraków

⁶⁹ J.C. Olin, *Erasmus and the Church Fathers*, w: *idem, Six Essays on Erasmus and a Translation of Erasmus' Letter to Carondelet (1523)*, New York 1979, s. 36–47.

1530, w druk. F. Unglera). Edycję Augustyńskich dialogów o muzyce przygotował i dedykował Erazmowi Ciołkowi znamienity kompozytor, Sebastian z Felsztyna (*De musica dialoghi VI*, Kraków 1536, w druk. H. Wietora). W rękopisie pozostała przygotowana przez Jerzego Libana w 1528 r. antologia pism ojców greckich⁷⁰. Wawrzyniec Krzyszkowski wydał w 1564 r. przygotowany przez Szymona Budnego przekład dialogu św. Justyna *Rozmowa z Tryfonem Żydem*⁷¹. Patrystyką interesował się już od wczesnej młodości Stanisław Grzępski, który w 1565 r. ogłosił w Łazarza Andrysowicza dwa poematy św. Grzegorza z Nazjanzu *Duo poemata Gregorii Nazianzeni theologi, alterum de virtute hominis, alterum de vitae itineribus et vanitate rerum huius saeculi [...]*, opatrzone łacińskimi komentarzami⁷². W rok później przełożył na język polski wiersz Grzegorza *O ulomności natury ludzkiej* i ofiarował Antoniemu Schneebergerowi⁷³. W Bazylei u Oporina wydawał Grzegorza z Nazjanzu, dołączając własne poezje, śląski erasmianista Jan Lang (*Divi Gregorii Nazianzeni graeca quaedam et sancta carmina [...] interprete adiectis aliquot propriis eius poematibus christianis*, 1561). Łaciński przekład sentencji Grzegorza wydał też w drukarni Łazarzowej w 1578 r. słowacko-węgierski humanista Johannes Sambucus. Patrystyczne prace Rotterdamszczyka popularyzował w Polsce przede wszystkim Hieronim Wietor, który już w 1519 r. zarówno przedrukował dwukrotnie Erazmową edycję *De custodia virginitatis* św. Hieronima, opatrując ją pochwalnym wierszem najbardziej chyba cenionego podówczas w Krakowie humanisty, Leonarda Coxe'a, jak też wydał zbiór ośmiu Hieronimowych listów, również w opracowaniu Erazma (*Aliquot epistolae Divi Eusebii Hieronymi Stridonensis [...]*). W 1928 r. ogłosił też edycję *De beato Philogonio deque digne sumenda Eucharistia* św. Jana Chryzostoma w opracowaniu Rotterdamszczyka. Dla żadnego chyba z ojców Kościoła polscy humaniści nie uczy-

⁷⁰ J. Fijałek, *op. cit.*, s. 77.

⁷¹ J. Kamieniecki, *op. cit.*, s. 78–83.

⁷² J. Fijałek, *op. cit.*, s. 135–142.

⁷³ Utwór odnalazł w spuściźnie po Schneebergerze Jan Brożek i zamieścił w *Żywocie Stanisława Grzępskiego*. Zob. H. Barycz, *Stanisław Grzępski – człowiek i dzieło*, w: idem, *Z epoki reformacji, renesansu i baroku*, Warszawa 1971, s. 579.

nili tak wiele, jak właśnie dla św. Jana Chryzostoma. W tymże samym roku, w którym Wietor wydrukował Erazmową wersję *De beato Philogonio*, młody Stanisław Hozjusz, składając hołd zarówno świętemu autorowi, jak i jego humanistycznemu wydawcy, opracował łacińskie tłumaczenie nieprzełożonego przez Erazma z greki (choć przełożonego przez Johanna Oecolampada) dziełka *Comparatio regis cum monacho* i wydał dwujęzycznie jako *Libellus elegans in quo confert verum monachum, cum principibus, divitibus ac nobilibus non huius mundi Stanislaw Hosio inteprete* (Kraków 1528, w druk. H. Wietora). W przedmowie Hozjusz podkreślał zasługi mistrza z Bazylei⁷⁴. I choć, jak wiadomo, jego entuzjazm dla Erazma (któremu nigdy zresztą nie zaprzeczył) z czasem osłabł, to sentyment dla Jana Chryzostoma chyba w jakiejś mierze pozostał, o czym może świadczyć przypisanie Hozjuszowi przez Kromera jednego z późniejszych wydań Chryzostomowych homilii, ale także fakt, że staraniem Hozjusza wyszły w 1576 r. *Epistolae duae ad viduam iuniorem*. Warto także wspomnieć, że i Grzepski, świadom patrystycznych zainteresowań Hozjusza, jemu właśnie dedykował edycję poematów Grzegorza z Nazjanzu. Biograf kardynała, Stanisław Reszka, twierdził również, że to staraniem Hozjusza ogłoszono drukiem u Wietora w 1539 r. *Commonitorium* Wincentego z Lerynu, choć dziełko, zatytułowane *Pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium haereseon novationes libellus*, wyszło pod auspicjami ówczesnego biskupa chełmskiego Samuela Maciejowskiego⁷⁵. Hozjusz stał się zresztą najważniejszym promotorem polskich studiów patrystycznych w XVI w.; zainteresowanie nimi wyrosło wprost z jego erazmianizmu, z przejęcia się ideami „filozofii Chrystusowej”, choć dość szybko teolog wziął w nim górę nad humanistą. Z jego inicjatywy sprowadzono do Rzymu Pawła Manucjusza (Paolo Manuzio), by rozpoczął prace nad edycjami ojców Kościoła, a korespondencja Hozjusza dowodzi tego, jak wielką wagę przywiązywał do odrodzenia patrystyki jako drogi do odnowy teologii. Jego pisma znakomicie zresztą zaświadcza-

⁷⁴ J. Fijałek, *op. cit.*, s. 123–126.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 91–92.

ją o bynajmniej nie powierzchownej inspiracji i bardzo rozległej erudycji patrystycznej⁷⁶.

Dla renesansowej polskiej patrologii osiągnięcia Marcina Kromera wydają się bodaj najznaczniesze i wyjątkowo dobrze wpisują się w Erazmowy program odnowy teologii za sprawą humanistycznych studiów nad dziełami ojców Kościoła. Kromer, który już w wczesnych latach 30. dał się poznać jako bardzo dobry grezysta i ogłosił pierwsze przekłady z Arystotelesa i Pitagorasa, podczas studiów w Bolonii (1537–1539) odnalazł w zniszczonym starożytnym kodeksie rękopiśmiennym nieznanie wcześniej homilie św. Jana Chryzostoma; po powrocie do kraju, pracując w kancelarii biskupa Gamrata, zajął się ich opracowaniem⁷⁷, przełożył na łacinę i wydał u Wietora osobno, ale niemal wszystkie równocześnie: *Divii Ioannis Chrysostomi [...] de divitiis et paupertate oratio [...]* (Kraków 1541), *Divi Ioannis Chrysostomi [...] de non contemnenda Ecclesia Dei et mysteriis oratio [...]* (Kraków 1541), *Divi Ioannis Chrisostomi [...] oratio de anima [...]* (Kraków 1541), *De inglavie et ebrietate oratio [...]* (Kraków 1541), *Divi Ioannis Chrisostomi [...] oratio de humilitate* (Kraków 1541), *De adversa valetudine et medicis oratio [...]* (Kraków 1541). Cztery lata później, również u Wietora, wydał jeszcze *Orationes duae: de humilitate animi et de uxore et pulchritudine [...]* (Kraków 1545). Późniejsze prace patrystyczne to już zbiorowe edycje. W oficynie Franza Behema w Moguncji ukazał się nielegalnie, ogłoszony staraniem Johanna Cochlaeusa, tom *Orationes octo, ex antiquo exemplaria Graeco in Latinum versae, et aliis eius homeliis et operibus non adiunctae [...]* (1550); do siedmiu homilii, które wcześniej tłoczono u Wietora, dodano tu jeszcze *De avaritia*⁷⁸. Dwa lata później, w Bazylei u Oporina Kromer, we współpracy z Witem Amerbachem, wydał *Aliquot orationes Graecae et Latinae* i zadedykował ten tom Hozjuszowi, z którym się już wówczas przyjaźnił. Henryk Barycz uznał tę edycję „za ważne

⁷⁶ *Ibidem*, s. 96n.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 133–137; J. Łoś, *Wstęp*, w: M. Kromer, *Rozmowy dworzanina z mnichem (1551–1554)*, Kraków 1915, s. 3; H. Barycz, *Kromer Marcin*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 15, red. E. Rostworowski, Wrocław 1970, s. 321.

⁷⁸ H. Barycz, *Kromer...*, s. 321.

ogniwo w tworzeniu się polskiej teologii humanistycznej opartej treściowo i co do formy na literaturze patrystycznej”⁷⁹.

Zwłaszcza osiągnięcia Hozjusza i Kromera w zakresie patrystyki należy wziąć pod uwagę, gdy podejmujemy refleksję nad humanizmem chrześcijańskim w Polsce. Są one z jednej strony niemal modelową realizacją programu erazmiańskiego, z drugiej zaś przecież prace te wykonali twórcy, którzy w niewiele lat później stanęli w pierwszym szeregu kontrreformacji, wyraźnie odchodząc od ideału irenicznego chrystianizmu, o jakim marzył Erazm. Niewątpliwie jednak w polemikach religijnych swego czasu, w których uczestniczyli z tak wielką aktywnością, wielorakie elementy owego humanistycznego programu „teologii retorycznej”, homiletycznej, wyzwolonej ze sztywnych kategorii scholastycznej, teologii odnoszącej się do życia moralnego, zostają – paradoksalnie – zrealizowane. Oto bowiem, właśnie w warunkach sporu i wprost walki religijnej, kształtuje się i rozwija teologia najgłębiej perswazyjna, mająca pozyskiwać dusze odbiorców, nie troszcząca się bynajmniej o definicje, lecz zorientowana na słowo skuteczne, poruszające emocje i wyobraźnię. Jej podstawową formą wyrazu jest dialog. Nazwiska Kromera, Reja, Hozjusza, Orzechowskiego i Frycza Modrzewskiego wydają się tu najistotniejsze, choć – rzecz jasna – niemal całe ówczesne piśmiennictwo polemiczno-religijne, prace Czechowica, Niemojewskiego, Krowickiego, później Skargi, Wujka, nosić będzie znamię owej humanistycznej koncepcji teologii retorycznej.

Można by więc uznać, że program humanizmu chrześcijańskiego, tak jak go kształtowali swą działalnością pisarską i życiem Erazm czy Lefèvre, został w polskiej kulturze renesansowej zrealizowany w swoich najważniejszych punktach – przez odnowienie studiów biblijnych i patrystycznych, przez ukształtowanie nowego typu piśmiennictwa religijnego, a co za tym idzie – nowego typu teologii, zorientowanej na odbiorcę, odnoszącej się do życia moralnego, indywidualnej odpowiedzialności wiernych. Czy to jednak opisuje cały fenomen tego niezwykłego nurtu?

⁷⁹ *Ibidem*.

Humanści chrześcijańscy zachodnioeuropejskiego renesansu postawili na nowo odwieczny problem wiary i rozumu, udzielając na pozór optymistycznej odpowiedzi. Zaangażowanie instrumentów filologicznych do studium Słowa Bożego nie jest przecież niczym innym jak wyrazem przekonania, że umysł krytyczny może rozpoznać znaczenia, językowe i historyczne, tekstu świętego, a tym samym dotrzeć do prawdy Objawienia. Erazmowi ta prawda jawi się jako wyzwanie, w wymiarze intelektualnym i moralnym, najdonioślejsze w istocie spośród tych, przed którymi może stanąć humanista. To dumne przedsięwzięcie dotarcia do prawdy odsłania jednak ograniczenia instrumentu, jakim jest umysł. W jednym ze swych najbardziej kontrowersyjnych i krytykowanych tekstów, czyli w liście do Jeana de Carondelet, będącym przedmową do edycji pism św. Hilarego z Poitiers (1523), Erazm napisze, że w Biblii jest bardzo wiele miejsc, których nie umiemy wyjaśnić; wysiłki naszego umysłu prowadzą do przekonania, iż niewiele wiemy o tym, co najważniejsze. Jedno wszakże wiemy z pewnością – istotą chrześcijaństwa jest pokój i zgoda. Aby ją zachować, powinniśmy definiować i rozstrzygać kwestie doktrynalne w tak ograniczonym stopniu, jak to tylko możliwe, pozostawiając je wolnemu osądowi sumienia każdego człowieka. Można by powiedzieć: moralność przed teologią, moralność przed filozofią. Tło tej postawy jest – i chcę to mocno podkreślić – sceptyczne, wynika z rozpoznania ograniczeń ludzkiego poznania. Temu sceptycyzmowi Erazm da wyraz również w kolejnych latach, w *De libero arbitrio* (1524) i *Hyperspistes* (1526), gdy w dość niezwykły sposób uzasadni swój wybór wyznaniowy: nie dlatego trwam w Kościele katolickim, iż wiem, że w nim jest pełna prawda, ale właśnie dlatego, że nikt nie jest w stanie poznać pełnej prawdy, a praktyczny rozsądek uczy, że w takiej sytuacji lepiej kierować się tradycją, mniej bowiem ryzykujemy. Dla chrześcijańskiego humanizmu nie jest to argumentacja niezwykła; tym samym argumentem posłużył się św. Thomas More wobec Henryka VIII, mówiąc, że – choć nie może wiedzieć ponad wszelką wątpliwość po czyjej stronie jest racja – idzie za wskazaniem tradycji i większości, bo to wydaje się rozsądniejsze. O sceptycyzm oskarży

Erazma Luter. Martin Bucer nazwie tolerancyjnych i nieufnych wobec teologicznego radykalizmu humanistów chrześcijańskich epikurejczykami. Katolicycy teologowie hiszpańscy i francuscy będą pisali o lukianistach. Lowański teolog i jeden z głównych adwersarzy Erazma Jacques Masson w *Disputationes contra Lutherum* (1519) zarzuci humanistom, że kwestionują reguły prawa kanonicznego oraz kary przewidziane w nim dla heretyków i schizmatyków, że w swej zarozumiałości głoszą, iż nauki Kościoła należy bronić za pomocą dyskusji, nie zaś siły, a w samej dyskusji potwierdzają swe stanowisko w jednym miejscu, w innym zaś mu przeczą lub zasiewają wątpliwości⁸⁰. Charakterystyka sformułowana przez Massona wskazuje na *modus dubitandi* jako cechę metody krytycznej humanistów chrześcijańskich oraz postawę niezgody na stosowanie przemocy czy inaczej – postawę tolerancji wobec inaczej myślących. Ta postawa, co chcę bardzo mocno podkreślić, ma źródło nie w jakiejś przyrodzonej łagodności wszystkich bez wyjątku humanistów, ale w sceptycznym przekonaniu, iż pełna prawda nie jest dostępna nikomu, a zatem najlepszym rozwiązaniem jest respektowanie prawa innych ludzi do ich własnych przekonań. Irenizm i tolerancja, tak charakterystyczne dla Erazma i chrześcijańskiego humanizmu, mają takie właśnie podłoże, mają podstawę w uznaniu ograniczeń poznawczych ludzkiego umysłu. Dokonująca się od lat 20. XVI w. konfesjonalizacja humanizmu polegać będzie przede wszystkim na porzuceniu tego przekonania. Należąca na to wszystkie strony religijnego konfliktu; i katolicy, i luteranie, i kalwiniści domagają się pewności oraz przyjęcia doktryny bez zastrzeżeń. Gdy zapłoną stopy, deklaracja tej pewności przestanie być czysto intelektualnym wyborem.

Czy w tolerancyjnej Polsce ireniczny humanizm chrześcijański triumfował? Bynajmniej. Tolerancja polska była przywilejem szlacheckim, wyrastała z praktyki życia społecznego, nie zaś z inspiracji erazmiańskich, które przecież oddziaływały w dość wąskim krę-

⁸⁰ E. Rummel, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, Oxford 2000, s. 51. Na temat Jacques'a Massona zob. też A.K. Jenkins, P. Preston, *Biblical Scholarship and the Church. A Sixteenth-Century Crisis of Authority*, Ashgate 2007, s. 66–68.

gu intelektualistów. Zrodził ją tradycjonalizm i pacyfizm polskiej szlachty, od wieków przecież nawykłej do sąsiedztwa rusińskich schizmatyków, uznającej, że wspólne interesy łączą bardziej niż religijny zapał. Zjednoczona we wspólnym dążeniu do ograniczenia władzy królewskiej szlachta dość zgodnie przedkładała wymogi politycznego współdziałania nad rygory takiej czy innej doktryny⁸¹. Tymczasem irenizm humanizmu chrześcijańskiego nie miał podłoża pragmatycznego, zakładał możliwość i potrzebę zdystansowania się wobec własnego racjonalnego rozpoznania prawd religijnych, zakładał szansę ponadwyznaniowego porozumienia co do prawd i wartości zasadniczych, zwłaszcza moralnych, a także różnic we wszystkich kwestiach bardziej szczegółowych. Uznawał, że wszyscy mogą się mylić. Ten właśnie aspekt humanizmu chrześcijańskiego, będący pochodną sceptycznej oceny możliwości poznania pełnej prawdy religijnej, znajduje nikły wyraz w polskiej literaturze renesansowej. Jak wykazywano wielokrotnie, czy to w studiach Marii Cytowskiej, czy Zofii Szmydtowej, twórczość Erazma oddziaływała przede wszystkim jako wzór stylu czy typ erudycji; epistemologiczne podstawy humanizmu chrześcijańskiego okazywały się elementem na tyle subtelnym, a jego konsekwencje etyczne na tyle trudne, że bardziej rozległa recepcja w istocie nie była możliwa⁸². Ci sami humaniści, tacy jak Hozjusz, Kromer, Budny, Łaski, Trzeciński, którzy we wczesnym okresie swojej twórczości realizowali biblijno-patrystyczny program humanizmu chrześcijańskiego, byli zarazem dalecy od postaw ponadkonfesyjnych, dopuszczających, iż każda ze zważnionych stron może mieć jakiś udział w prawdzie. „Kacierz nie jest krześcijanin” – powie wprost Hozjusz⁸³. Chrześcijaństwa irenicznego, ponadwyznaniowego niewątpliwie należy szukać w twórczości Frycza Modrzewskiego, Jana Kochanowskiego i kręgu jego przyjaciół – przede wszystkim Grzeguskiego, może

⁸¹ Na ten temat zob. J. Tazbir, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI–XVIII w.*, Warszawa 1967; M. Kosman, *Protestanci i kontrreformacja. Z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, Wrocław 1978.

⁸² M. Cytowska, *Erazmianizm w literaturze polskiej XVI–XVII w.*, w: *Studia porównawcze o literaturze staropolskiej*, red. T. Michałowska, J. Ślaski, Wrocław 1980, s. 7–28; Z. Szmydtowa, *Erazm z Rotterdamu a Kochanowski*, w: eadem, *Poeci i poetyka*, Warszawa 1964, s. 68–100.

⁸³ S. Hozjusz, *op. cit.*, s. 49.

Nideckiego i Górnickiego, zapewne w środowisku Jana Zamoyskiego. Szczególnie u Frycza widoczna jest ta wybitnie erazmiańska linia rozumowania, ujawniająca się w sceptycznym z ducha zakwestionowaniu zasady nieomylności papieża i w uznaniu tego, że w kontrowersjach religijnych każdy ma, w najlepszym razie, jedynie cząstkowy dostęp do prawdy. Wydane pośmiertnie *Sylwy* Frycza dobitnie artykułują zarówno doświadczenie bezradności umysłu konfrontowanego z pytaniami teologicznymi, jak też postulat wzajemnej zgody i miłości wśród sporów religijnych oraz głoszą potrzebę pokoju⁸⁴. Brak wyrazistych sygnałów konfesyjnych w twórczości Kochanowskiego skłania wielu badaczy do podkreślania jej ponadwyznaniowości, a niektórzy mówią nawet o nikodemizmie czarnoleskiego poety, zachowującego rezerwę wobec doktrynalnych kontrowersji czy pospolitych sporów⁸⁵. Najpełniejsza recepcja erazmiańskiego irenizmu będzie jednak porenasansowa i dokona się w twórczości socynian, Samuela Przypkowskiego czy Stanisława Lubienieckiego, którzy tradycję humanizmu chrześcijańskiego zwiążą z nowymi już ideami Hugona Grotiusa.

⁸⁴ S. Kot, *Andrzej Frycz Modrzewski. Studium z dziejów kultury polskiej wieku XVI*, Kraków 1919, s. 229–255; J. Pelc, *Literatura polskiego Odrodzenia a prądy umysłowe epoki*, w: *Andrzej Frycz Modrzewski i problemy kultury polskiego Odrodzenia*, red. T. Bieńkowski, Wrocław 1974, s. 13–15; W. Voisé, *Andrzej Frycz Modrzewski 1503–1572*, Wrocław 1975, s. 98–106; K. Górski, *Ewolucja poglądów religijnych Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, w: idem, *Literatura i katolicyzm*, oprac. A. Bielak, Lublin 2004, s. 158–167.

⁸⁵ W. Weintraub, *Religia Kochanowskiego a polska kultura renesansowa*, w: idem, *Rzecz czarnoleska*, Kraków 1977, s. 236–258; idem, *O poezji religijnej Jana Kochanowskiego*, w: idem, *Nowe studia o Janie Kochanowskim*, Kraków 1991, s. 70–107; S. Gracioti, *Religijność poezji Jana Kochanowskiego*, w: idem, *Od Renesansu do Oświecenia*, t. 1, tłum. W. Jekiel e.a., Warszawa 1991, s. 230–243; A. Nowicka-Jeżowa, *Le controverse letterarie di Jan Kochanowski con le figure centrali della cultura protestante*, w: *Il Rinascimento in Polonia. Atti dei Colloqui Italo-Polacchi 1989–1992*, red. J. Żurawska, Bibliopolis 1994, s. 202–226; J. Pelc *Kochanowski, Szczyt renesansu w literaturze polskiej*, Warszawa 2001; idem, *Jeszcze o Janie Kochanowskim, a także o religijności polskich i nie tylko polskich humanistów z epoki renesansu*, w: *U progu trzeciego tysiąclecia. Człowiek – nauka – wiara*. Księga pamiątkowa Sympozjum Naukowego zorganizowanego w Uniwersytecie Warszawskim z okazji 2000-lecia chrześcijaństwa 19–21 XI 1999, red. A. Biątecka, J. Jadacki, Warszawa 2001, s. 387–402; P. Wilczek, *W co wierzył Jan Kochanowski? Głos w sporze o religijność poety i jego poezji*, „Zeszyty Naukowe KUL” t. 45, 2002, nr 1–2, s. 37–47.