

# Tomasz Fijałkowski

---

## Erazm z Rotterdamu a literatury dysydenckie w Polsce XVI wieku

---

Prace Polonistyczne Studies in Polish Literature 27, 245-266

---

1971

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TOMASZ FIJAŁKOWSKI

### ERAZM Z ROTTERDAMU A LITERATURY DYSYDENCKIE W POLSCE XVI WIEKU\*

Na przełomie XV i XVI wieku dynamizm myśli włoskiej, która roznieciła ogień humanizmu ulega zahamowaniu. Życie umysłowe w dużej mierze niezależne dotychczas od nacisków dworów panujących, spada do roli narzędzia systemu, zaczyna stawać się orężem kontrreformacji. W tych warunkach nowe i twórcze elementy humanizmu znajdują podatny grunt poza Alpami. We Francji i Anglii, później w Hiszpanii, Niemczech, Niderlandach, Szwajcarii, Polsce.

Pojawiają się na międzynarodowej widowni takie nazwiska jak: Dolet, Kopernik, Budè, Paré, Paracelsus. Z Niderlandów wyszedł ten, który żywe dziedzictwo myśli renesansowej będzie kontynuował i wywrze niezatarty wpływ na umysłowość europejską — Erazm z Rotterdamu<sup>1</sup>.

W XVI wieku również przechodzi przez Europę fala wstrząsów religijnych. Wystąpienia Lutra, Zwinglego, Kalwina podważają tradycyjny gmach katolickich dogmatów, rozbudzają na niespotykaną dotychczas skalę zarzewie buntu przeciw papiestwu i rzymskim kanonom. Coraz powszechniejsze staje się żądanie reformy Kościoła.

Prekursorami reformacji są nie tylko pierwsze ruchy innowiercze z najznamienitszym pośród nich wiklefizmem i husytyzmem; przyczyniły się również do niej dzieła tego kierunku reformistycznego, który nie zrywając z kościołem katolickim, dążył

---

\* W artykule niniejszym zajmujemy się tylko tymi przedstawicielami literatur dysydenckich, których twórczość obracała się w kręgu zagadnień religijnych i miała istotne znaczenie dla rozwoju polskiej myśli reformacyjnej.

<sup>1</sup> H. Barycz, *Wstęp* do wydania: Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, przeł. E. Jędrkiewicz, BN II, 81, Wrocław 1953, s. XXII.

do usunięcia błędów posługując się jednak w walce argumentami nieraz bardzo radykalnymi; oraz później erazmianizm<sup>2</sup>.

Erazm był przodownikiem nowych prądów w teologii. Prostota, naturalność, czystość, rozsądek, przekonanie, że prawda może i musi być jasną — to kamień węgielny jego działalności. Powrót do źródeł był nie tylko filologiczną, ale etyczną i estetyczną potrzebą życia<sup>3</sup>.

Kraków nie mógł pozostać i nie pozostał na to obojętny. Staje się stosunkowo prędko ośrodkiem, w którym myśl i nauka Erazma poczynają zdobywać pierwszych zwolenników i propagatorów jego idei. Dwa są w Krakowie ośrodki promieniowania erazmianizmu. Leonard Cox skupia wokół siebie Jana Łaskiego, Stanisława Hozjusza, Andrzeja Zebrzydowskiego i innych, a więc przedstawicieli najznakomitszych rodzin polskich, czasami nawet poważniejszych jak w wypadku Tomickich i Krzyckich, ale przecież teraz zgodnych na gruncie wspólnych umiłowań związanych z kultem Erazma. Drugi ośrodek to Jodok Justus Decjusz wraz ze swym otoczeniem. Z jego osobą wiąże się jeden z pierwszych druków erazmiańskich<sup>4</sup> w Polsce, będący gwałtownym atakiem na zaśniedziałość scholastyczną w uniwersytecie. Zaslugą Decjusza jest skupienie wokół siebie grona młodych erazmiańczyków śląskich: Jerzego z Lignicy, Wacława Hirschberga (z Jeleniej Góry), Marcina Dobergasta, Anzelma Eforyna, Macieja Pyrsera czy Andrzeja Trzycieskiego starszego. Większość z nich opowie się w przyszłości za obozem reformacyjnym<sup>5</sup>.

Ruch ten aczkolwiek intensywny i żywotny, był jednak ograniczony i elitarny. Dopiero drugi nurt erazmianizmu polskiego, rozwijający się po śmierci wielkiego Holendra, często pod bezimienną postacią, przyniósł szeroką infiltrację jego koncepcji, ideologii i kultury literackiej wchodzących niepostrzeżenie do umysłowości staropolskiej i utrwalających się w niej. Nie ma bowiem prawie pisarza, czy to katolika, czy to dysydenta, który by nie czerpał z jego dzieł bezpośrednio lub pośrednio, bez względu na przynależność światopoglądową i stosunek do zagadnień religijnych, nie zapładniał jego myślą swej twórczości<sup>6</sup>.

Z trzech nurtów polskiej myśli reformacyjnej jakie stanowiły luteranizm, kalwinizm i arianizm, najwięcej może z dziedzictwa erazmiańskiego skorzystały dwa ostatnie.

<sup>2</sup> K. Kolbuszewski, *Proza polska XVI wieku*, [w:] *Kultura staropolska*, Kraków 1932, s. 510.

<sup>3</sup> H. Barycz, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*, Kraków 1935, s. 175—176.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 47 i 53.

<sup>5</sup> Barycz, *Wstęp...*, s. CII.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. CXIV.

W 1567 roku Jerzy Blandrata w dziele pt. *De falsa et vera unius Dei Patris, Filii et Spiritus Sancti cognitione*, w rozdziale *Quomodo Christus suam instauret ecclesiam* wywodząc rodowód wysiłków dla poznania ostatecznej i podstawowej prawdy, wyraźnie wymienia wśród tych, którzy jako pierwsi te wysiłki podjęli Erazma z Rotterdamu i jego *Adnotationes in Novum Testamentum*. W ten sposób jedna z czołowych postaci antytrynitaryzmu polskiego podkreśliła duchową zależność ruchu od księcia humanistów. Nie jest to jedyne wyraźne stwierdzenie istniejących oddziaływań. Także inni koryfeusze arianizmu powołują poglądy Erazma w swoich pracach.

Ogólnie rzecz biorąc, zależności jakie dają się ustalić między Erazmem a arianami można sprowadzić do następujących momentów:

1. zagadnienia walki ze scholastyką i hasło powrotu do czytego słowa Bożego,
2. zagadnienia związane z krytyką tekstu Biblii,
3. zagadnienia etyczne, oparte na humanistycznej idealizacji człowieka.

Stanowisko Erazma, opozycjonistyczne do średniowiecznej teologii jest jasno i wyraźnie sformułowane tak w *Pochwale głupoty* i *Podręczniku rycerza chrystusowego* jak i w *Colloquia*. Hasło powrotu do źródeł chrześcijaństwa, którego konsekwencją była praca nad przekładem Nowego Testamentu, komentarze do niego, wydanie pism Ojców Kościoła — wszystko to miało wyrwać ludzi z ponurego labiryntu scholastyki, doprowadzić do odrodzenia się wiary.

W *Podręczniku rycerza chrystusowego* kładzie Erazm nacisk na dwa momenty w wykształceniu człowieka: znajomość Pisma św. i autorów starożytnych, wskazuje na konieczność pogłębionego ich rozumienia pisząc: „[...] Ale jak Pismo św. niewiele daje pożytku jeśli trzymać się uporczywie tylko sensu dosłownego, tak znów poezja Homera i Wergiliusza ogromnie jest pożyteczna jeśli pamiętasz, że jest ona całkowicie alegoryczna, czemu nie zaprzeczy nikt, kto starożytnej nauki choćby trochę skosztował...”<sup>7</sup>. Podobnie ma się sprawa z interpretatorami Pisma, wybierać należy tych, którzy jak najdalej odstepują od litery (Ambroży, Orygenes, Hieronim, Augustyn). Myśl bowiem nowożytnych teologów zbyt daleko idzie krętymi drogami spekulacji, a nie trzyma się wykładu dawnych pisarzy kościelnych<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik rycerza chrystusowego*, przeł. J. Domański, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1965, s. 28.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 31.

Pogląd ten, zaprzeczający osiągnięciom w sprawach wiary myśli średniowiecznej, i przekonanie o jedynej wartości źródeł starożytnych, arianie sprowadzili do skrajności. Jakże podobnie do słów Erazma: „[...] Choćby niebo zginęło, choćby zginęła ziemia, ze słów bożych nie zginie ani jedna kreska, ani jedna jota, lecz wszystko się wypełni. Ludzie mogą kłamać, mogą błędzić, prawda Boża, ani w błąd wprowadzać, ani mylić się nie może...”<sup>9</sup>, brzmią słowa Grzegorza Pawła z Brzezin, kiedy pod koniec 1562 roku pisał do szwajcarskich teologów:

[...] Napominam was i przestrzegam, abyście zwracali tylko uwagę na chwałę Bożą, na prostotę i czytość słowa Bożego. Nie oglądajcie się na wrogów, na zamieszanie. Niech wali się świat, byleby ostała się chwała Boga i prawda Syna jego, której bronimy. Droższą winna być dla nas jedna kreska w słowie Bożym, niż całego świata pokój czy zatracenie. Już się rzecz ma ku rozterkom i krwi. Strzeżcie się abyście się nie stali winni rozlewu krwi przez utwierdzenie przeciwników, bo krew rozlana będzie wołać do nieba...<sup>10</sup>

Determinacja autora tych słów była najprawdopodobniej odzwierciedleniem nastroju, w którym żyli i pracowali wszyscy zwolennicy antytrynitaryzmu w Polsce. Atakowani i potępiani przez Kalwina i teologów helweckich, wyklinani przez polskich jego zwolenników i całą różnowierczą szlachtę, rozbudowywali swą doktrynę w oparciu o pisma Serweta, Gentilego, Pawła Alciatusa. Za przykładem Blandraty sięgano do Erazma z Rotterdamu, do jego komentarzy do Nowego Testamentu, w których znajdowano poparcie dla idei przez siebie głoszonych. Wśród licznych pism Erazmowych stosunkowo łatwo było znaleźć ustępy ułatwiające dyskredytację dotychczasowej wiary w boską potęgę Chrystusa i odmawiające boskości Duchowi Św.<sup>11</sup> Również pod wpływem lektury dzieł tego księcia humanistów, zapewniającego zresztą, że nie zamierza on zrywać z Kościołem rzymskim i podważać jego nauki, umocnił się w antytrynitarzach polskich swoisty racjonalizm. Krytykowali oni i odrzucali wszystko to, co nie znajdowało bezpośredniego oparcia w Piśmie św., czyli to, co było według nich ludzkim wymysłem, a co opierało się na wywodach myśli scholastycznej, na tradycji i nauce Kościoła katolickiego. Religia prawdziwa zdaniem arian, to tylko ta, która opiera się na Biblii, a tekst jej przyjmowano z irracjonalistyczną pokorą.

Zawężenie się w poglądach arian daleko posuniętego racjo-

<sup>9</sup> L. c.

<sup>10</sup> *Opera Calvinii*, T. XIX, nr 3877, s. 582—583.

<sup>11</sup> E. Kurdybacha, *Wstęp do wydania: A. Frycz-Modrzewski, Pisma wszystkie*, T. V, *Sylwy*, Warszawa 1959, s. 9.

nalizmu ze skrajnym, w odniesieniu do tekstu Pisma św., irracjonalizmem, było jak się wydaje wynikiem warunków w jakich działali. Powszechnie bowiem znany i uznany autorytet religii katolickiej, mógł być tylko podważony przez wykazanie jej niezgodności z autorytetem najwyższym — Biblią. I tylko ta droga wydawała się prowadzić do zwycięstwa<sup>12</sup>.

System teologiczny arian czerpał niewątpliwie pełnymi garściami z osiągnięć Erazma Rotterdamskiego.

Hasło powrotu do pierwotnych źródeł chrześcijaństwa oraz zmysł filozoficzno-krytyczny pobudzony studiami nad autorami starożytnymi musiał w końcu doprowadzić do pytania o autentyczność tekstu Pisma św., a zwłaszcza Nowego Testamentu. I choć zwiastunem nowego na tym polu był Wawrzyniec Valla, to jednak dominująca rola przypadła Erazmowi. Zestawiając bowiem jego najważniejsze dla arian dzieło *Adnotationes in Novum Testamentum* z ich poglądami dogmatycznymi, widać od razu zależność od twierdzeń wielkiego humanisty.

Metoda przyjęta przez Erazma w komentowaniu Nowego Testamentu miała wszelkie pozory lojalności i szacunku dla tradycji i autorytetu Kościoła rzymskiego, przy jednoczesnym umiejętnym przemyśleniu daleko posuniętego krytycyzmu. Zakwestionował więc Erazm autentyczność szeregu miejsc Pisma św. mających istotne znaczenie dla podtrzymania niektórych dogmatów kościelnych jak np. bóstwo Chrystusa, czy dogmat Trójcy. Przyjmując w wielu wypadkach interpolacje, czy zniekształcenia pierwotnego tekstu, prowadził swe wywody w ten sposób, aby można z nich było odczytać, iż miejsca te zostały wprowadzone dla skutecznej walki z herezją i heretykami, o których w innym momencie twierdził, że wprawdzie zapłacili za swe poglądy życiem, nie zostali jednak przekonani. Wywody te zaś na ogół kończyły się sugestią, że skoro Kościół przyjmuje inkryminowane fragmenty jako np. dowód boskości Chrystusa, to trzeba mu być posłusznym<sup>13</sup>.

Dwa z tych wywodów zyskały szczególne miejsce w rozwoju antytrynitaryzmu. Jeden dotyczy Ducha Św. Zwrócił bowiem Erazm uwagę arian na to, że nigdzie w Piśmie św. Duch Św. nie jest nazwany Bogiem, a również, że symbol nicejski nic o spójności Ducha Św. z Bogiem i Synem nie mówi<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 10.

<sup>13</sup> K. Górski, *Grzegorz Paweł z Brzezin. Monografia z dziejów polskiej literatury ariańskiej XVI w.*, Kraków 1929, s. 255—256; tenże, *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarzkiej XVI wieku*, Polska Akademia Umiejętności. Rozprawy Wydziału Filologicznego, T. LXVIII, nr 2, Kraków 1949, s. 14.

<sup>14</sup> Górski, *Grzegorz Paweł...*, s. 256 i *Studia...*, s. 23—24.

Drugi dotyczy pierwszego rozdziału ewangelii św. Jana, a więc kwestii podstawowej dla uznania bóstwa i przedwieczności Chrystusa. Komentując ten fragment zastanawia się Erazm nad użytym tam wyrazem λογος i poddaje możliwe jego tłumaczenia łacińskie, między innymi: *verbum* (słowo) i *sermo* (mowa). Idąc za przykładem Valli, tłumaczy λογος przez *sermo*, dając następujące uzasadnienie:

(Chrystus fałszywy) [...] Cały też świat idzie za Chrystusem bo-  
sta użył słowa λογος, ponieważ po łacinie *verbum* (słowo nie oznacza  
całej przemowy lecz tylko jedno powiedzenie. Chrystus zaś dlatego  
nazywany jest λογος, że wszystko, co mówi Ojciec, przez Syna mówi<sup>15</sup>.

Arianie doskonale orientowali się w znaczeniu pierwszego rozdziału ewangelii Jana jako dowodu przedwieczności Chrystusa, a pośrednio i dogmatu Trójcy św. Występowano więc ustawicznie przeciw rozumieniu w słowach ewangelii przedwiecznego Logosu, co miał się wcielić w historycznego Jezusa. Trzy interpretacje tego rozdziału — Blandraty, Leliusza i Fausta Socynów, Grzegorza Pawła z Brzezin mają swe źródło w Erazmie. Odnoszą bowiem słowa św. Jana do początków Chrystusa na ziemi, a nie do jakiejś przedwieczności. Chrystus był wprawdzie przed stworzeniem nowego świata na ziemi, ale świata duchowego, tego, który sam stworzył głoszoną przez siebie nauką. Blandrata pisząc o Logosie w *De falsa et vera...*, potępia wszelkie próby spekulacji na temat istoty i przedwieczności słowa Bożego, by w końcu za Erazmem stwierdzić, że dla ludzi, którym Pismo wystarcza jako podstawa wiary — słowo nie jest żadnym przedwiecznym Synem Bożym, lecz po prostu Bogiem mówiącym.

Nie spostrzegł zatem Erazm, a może nie chciał spostrzec, tego co kilka lat później zauważył Possevin<sup>16</sup> — związku między nauką Jana o Logosie, a Heraklitem, Trismegistą, Ameliusem Platonikiem, Filonem głoszącymi teorię o Logosie — pośredniku między Bogiem absolutem a światem. W każdym razie interpretacja Erazmowa i przyjęcie jej przez arian walnie przyczyniła się do rozwoju ruchu antytrynitarskiego<sup>17</sup>.

Etycznym *credo* Erazma stał się *Podręcznik rycerza chrystusowego*. Sformułowane w nim poglądy na postać Chrystusa —

<sup>15</sup> Tenże, *Grzegorz Paweł...*, s. 257 i *Studia...*, s. 15—16. Omawiany fragment zamieszczony jest w: Erazm z Rotterdamu, *Adnotationes in Novum Testamentum*, Basileae 1542, s. 232.

<sup>16</sup> Possevinus, *Atheismi, Lutheri, Melanchtonis, Calvini... etc.*, Vilnae 1568; W. Gordziejew, *Filologia Erazma z Rotterdamu*, EOS 1936, s. 213, 216.

<sup>17</sup> Por. G ó r s k i, *Studia...*, s. 15—17.

nauczyciela, podkreślenie duchowości religii chrześcijańskiej jako antytezy cielesnych nakazów Starego Testamentu, wysunięcie na czoło zagadnień etycznych wraz z maksymalnym ograniczeniem rytuału zewnętrznego, wszystko to znalazło swe odbicie w twórczości Braci Polskich.

I znów wypadnie odwołać się do Blandraty i Grzegorza Pawła. Pierwszy z nich zapatrywania swych współwyznawców zawarł w *Antithesis Pseudochristi cum vero illo ex Maria nato*. W niewielkiej tej książeczce przeciwstawił on Chrystusa takiego jakim go widzi tradycyjny dogmat i praktyka kościelna, Chrystusa fałszywego — Chrystusowi prawdziwemu, widzianemu przez pryzmat Nowego Testamentu. Jeden z końcowych fragmentów pracy brzmi:

(Chrystus fałszywy) [...] Cały też świat idzie za Chrystusem bogatym i łaskawym dla wszystkich swoich współwyznawców. Nie każe on dźwigać nikomu krzyża, jako i sam nie dźwigał. Poza tym wskazuje on swym współwyznawcom bardzo łatwą drogę do zbawienia: w nic nie wierzyć, niczego się nie uczyć, uznawać tylko papieża i mszę. Dlatego wszyscy, bez wyjątku obierają go sobie za Mesjasza.

podczas gdy:

(Chrystus prawdziwy) [...] Za tym Chrystusem ubogim, który sam niósł krzyż i swoim wyznawcom nieść kazał, idą ci nieliczni, pogardzani przez cały świat. On prowadzi przez umartwienie ciała, samozaparcie, pokutę, przez wiarę, przez miłość do wszystkich, przez to co ciału przykrość sprawia. Podobnie zaś jak tego Chrystusa potępili i prześladowali faryzeusze, a potem cały świat, tak i jego uczniów odstrasza od niego, wskutek czego niewielu wyznaje owego Chrystusa ubogiego<sup>18</sup>.

Słowa powyższe są jakby oddźwiękiem Erazmowych: „Dwie są tylko drogi, jedna przez uległość namiętnościom prowadzi do zagłady, druga przez umartwianie się do żywota”<sup>19</sup>.

Dramatyczna nuta i surowa asceza przebijająca w sformułowaniach Blandraty znajdują swe antecedencje w *Podręczniku rycerza chrystusowego*.

Antytetyczność założeń Starego i Nowego Testamentu uwydatnił Grzegorz Paweł z Brzezin w swym *Rozdziale Starego Testamentu od Nowego*. Konsekwentnie wykładany tok myśli auto-

<sup>18</sup> J. Blandrata, *Przeciwstawienie fałszywego Chrystusa i owego prawdziwego narodzonego z Marii*, [w:] *Literatura ariańska w Polsce XVI w. Antologia*. Opracowali: L. Szczucki i J. Tazbir, Warszawa 1959, s. 24—25.

<sup>19</sup> Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik...*, s. 90.



ra prezentuje między innymi następujące różnice: Stary Testament mówi o stworzeniu świata materialnego — Ewangelia o stworzeniu świata duchowego, a Chrystus jest panem wszelkiego stworzenia, nie chronologicznie, ale w sensie doskonałości; Stary Testament to strach, bojaźń, niewolnictwo, nakaz kierowania się literą — Ewangelia jest wcieleniem wolności, łaski, miłości, nakazuje kierować się porywem ducha; Stary Testament jest pedagogiem, a ludzie traktowani są w nim jak dzieci, w Nowym zaś jest religia dla człowieka dojrzałego. W końcu dogmatyka i obrzędowość katolicka jest zespoleniem pierwiastków starotestamentowych, ewangelicznych i filozofii pogańskiej. Chrystus zaś zniósł wszelki kult zewnętrzny i święcenie specjalnych dni, albowiem od jego czasów Bóg nie mieszka w żadnym kościele, tylko w duszach wolnych. O tych ostatnich kwestiach Grzegorz Paweł pisał:

My zasię widzimy, że Krystus żadnych dni osobnych ku święceniom nie stanowił, ani zalecał, ani zachowywał, i owszem i on sobotę od Boga Żydom (jako i kościół i ofiary) postanowioną sam niszczył, o co się nań gniewali Żydowie i kamionować go chcieli. Nie uczył tego Krystus, ani apostołowie raz w tydzień być nabożnym jako i raz w rok przystępować albo pokutować, bo to jednej szatańskiej kuźnicy sprawy były na kształt żydowskiej soboty i onego uroczystego bankranka wtoczone<sup>20</sup>.

i dalej:

Teraz się wszyscy przywiązali do Kościołów, przy nich trwają, a Krystus ci nasz Kościół, w którym Bóg mieszka. Krystus i apostołowie opuszczali kościół, a chodzili do ludzi i kto chce być Bogu miłym w Krystusa ma być wszczepion i w nim mieszkać *alias* uschnie. Krystus jest nasz oltarz, ornat, światłość, żywot, droga zmartwychstania, król, kapłan. Figur nie potrzeba już, bo Pan z nimi wespół nie może jakoś słyssa<sup>21</sup>.

Tezy głoszone przez Grzegorza Pawła i przyjęte przez wszystkich, z niewielkimi wyjątkami, antytrynitarzy są niewątpliwie bagażem ideologicznym arian wywodzącym się od Erazma. Występujące bowiem w Erazmowym *Podręczniku...* podkreślenie fundamentalnej różnicy między Starym a Nowym Testamentem, sprowadzającej się do przeciwstawienia sobie odpowiednio pojęć: cielesność — duchowość, pobudziło ich do zajęcia się tym zagadnieniem. W jego rozwiązaniu poszli wprawdzie dużo dalej niż

<sup>20</sup> Grzegorz Paweł z Brzezina, *Rozdział Starego Testamentu od Nowego*, [w:] *Literatura arianska...*, s. 245.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 241—242.

Erazm, ale kroczyli drogą przez niego wytkniętą, doprowadzając do konsekwentnego końca jego rozumowanie.

Jedna z podstawowych tez *Podręcznika rycerza Chrystusowego* — poczucie wartości człowieka, jego godności, występuje w systemie Erazma nie tylko jako składnik teorii postępowania, ale również jako bezpośrednia pobudka moralna. Postawa jaką wielki humanista chciałby wyrobić w człowieku, to trwały stan niesłabnącej czujności ducha, świadomość wyższego powołania człowieka i zdawanie sobie sprawy z możliwości istoty ludzkiej. Idea ta znalazła swe odbicie u Blandrata w *De Regno Christi* gdzie głosi się konieczność pokonywania samego siebie, wyrabiania dobrych nawyków, doprowadzenia ćwiczeniami do wyżyn bohaterstwa w celu realizowania na ziemi Królestwa Chrystusowego.

Do Erazma w swych pismach odwoływali się nie tylko Jerzy Blandrata i Grzegorz Paweł z Brzezin. Z imieniem Holendra spotykamy się w *Nowym Testamencie* Szymona Budnego i w przekładzie Wawrzyńca Krzyszkowskiego *Rozmowy z Teofrastem Żydem* św. Justyna<sup>22</sup>. Marcin Ruar zalecał w swych pismach czytać między innymi dzieła Erazma z Rotterdamu, a jego poglądy teologiczne kształtowały się pod wpływem rotterdamskiego humanisty<sup>23</sup>. W dyskusji między Grotiusem i Crellem, ten ostatni odpowiadając na zarzuty postawione Braciom Polskim i samemu Socynowi, w rozprawce *Ad librum H. Grotii, quem de satisfactione Christi adversus F. Socinum scripsit responsio*, dla poparcia swych wywodów powołuje słowa Bezy, Castelliona, Erazma, a przede wszystkim podkreśla konieczność trzymania się Pisma św.<sup>24</sup>

Także jedna z najwybitniejszych postaci antytrynitarystyki polskiego — Marcin Czechowic, wykazuje pokrewieństwo ideowe z Erazmem z Rotterdamu.

Wydane w 1575 roku przez Aleksego Rodeckiego w Krakowie *Rozmowy chrystiańskie* są ujętym w formie dialogów, dokładnie sprecyzowanym wykładem doktryny unitariańskiej. Dyskusje z ortodoksją trynitarą (kalwinizm, katolicyzm), zawarte w dialogach, toczone były metodą tradycyjną — analizy wybranych miejsc Pisma św. Po uporaniu się z trynitarzami rozpoczyna Czechowic walkę z najbardziej radykalnymi odłamami polskiej reformacji — dyteizmem, trydeizmem i judaizantyzmem, przy czym ten ostatni jest opracowany szczególnie troskliwie. Wskazując na

<sup>22</sup> G ó r s k i, *Studia...*, s. 116—118.

<sup>23</sup> Por. L. C h m a j, *Marcin Ruar, [w:] Bracia Polscy. Ludzie — Idee — Wpływy*, Warszawa 1957, s. 65—208, a zwłaszcza s. 82—84.

<sup>24</sup> C h m a j, *op. cit.*, s. 279—280.

sposoby walki z żydo-poganami, tak bowiem nazywa judaizantów, podkreśla, że Talmud jest jedynie tradycją ludzką, „czym wymysłem” i, że żydzi „nie przestawając na słowie Bożym jako na źródłach wód żywych, studniska sobie kopią, które w sobie wód żywych zatrzymać nie mogą”. To przeciwstawienie słowa Bożego tradycjom ludzkim jest *leitmotivem* prac Erazma i od niego przejął je Czechowic, skierowując wszakże ostrze swej antytezy przeciw ortodoksji protestanckiej i katolickiej<sup>25</sup>.

Powołuje dalej Czechowic Erazma z Rotterdamu w *Appendix continens testimonia patrum de vita et moribus Christianorum primitivae ecclesiae* zamieszczonym na końcu wspomnianej wyżej książki, podtrzymując cytatami z *Adnotationes in Novum Testamentum* swe twierdzenia o organizacji zboru i modelu społeczności religijnej opartej na wzorach gmin wczesnochrześcijańskich<sup>26</sup>.

Z pracami i poglądami Erazma spotykamy się również w *De paedobaptistarum errorum origine* gdzie powołuje się na niego mówiąc, że nawet przeciwnicy anabaptyzmu (Erazm, Vives) wyznają, że w Kościele apostoelskim nie znano chrztu dzieci<sup>27</sup>. We wszystkich swych dziełach Czechowic niezwykle ostro oceniał filozofię, obciążając ją bez reszty winą za skażenie chrześcijaństwa ludzkimi błędami. Zarzuty te zrodziły się pod wpływem Erazma i są jeszcze jednym świadectwem wpływu jaki wywarł on na arianizm<sup>28</sup>.

Jak z powyższych, szkicowych zresztą niezmiernie rozważań wynika, był Erazm dla antytrynitaryzmu polskiego swego rodzaju ojcem duchowym. Nie był z pewnością przyczyną, która ruch ten rozpoczęła, ale przez swoje prace i stanowisko zajmowane między koryfeuszami reformatorów Kościoła, wpłynął w sposób istotny na tok i sposób rozumowania Zboru Mniejszego, który myśl swego nauczyciela poprowadził dalej, do konsekwentnego końca.

Wśród polskich zwolenników reformacji poczesne miejsce, reprezentując poglądy zbliżone do kalwinizmu, zajął jedyny w naszym kraju reformator na wielką skalę — Jan Łaski.

Wpływ Erazma z Rotterdamu na tę postać czeka na opracowanie. Można jednak już teraz wskazać główne kierunki infiltracji myśli Rotterdamczyka i uchwylić zasadnicze momenty w rozwoju erazmianizmu Łaskiego.

<sup>25</sup> Por. L. Szczucki, *Marcin Czechowic. Studium z dziejów antytrynitaryzmu polskiego XVI w.*, PWN, Warszawa 1964, s. 89—93.

<sup>26</sup> Szczucki, *op. cit.*, s. 96—97; S. Kot, *Ideologia polityczna i społeczna Braci Polskich zwanych arianami*, Warszawa 1932, s. 53.

<sup>27</sup> Szczucki, *op. cit.*, s. 155.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 205.

Stanowisko Łaskiego wobec reformy Kościoła nie było w zasadzie jednoznaczne. Należał on niewątpliwie do zwolenników usunięcia nadużyć, ale w początkowym okresie nie myślał o zerwaniu z Rzymem. Reformatorzy wywarli na nim wprawdzie wrażenie, ale metody jakimi się posługiwali i wierzenia ich odstraszały go i trudno mu było je podzielać. Był zwolennikiem łagodności i spokoju, zaprzeczeniem fanatyzmu i heroizmu apostołskiego<sup>29</sup>.

Łaski w swych listach wspomina Erazma ze wzruszeniem<sup>30</sup>. Nauki Holendra odbiły się głęboko na koncepcji kościoła i jedności kościelnej wyznawanej przez Łaskiego, z tym jednak, że irenizm pierwszego jako egidę zjednoczenia stawiał Kościół katolicki, a ekumenizm Łaskiego ograniczał się do pogodzenia kalwinizmu z luteranizmem. Idea umacniania się poprzez studiowanie zasad i czerpanie ich z Pisma św. jest tą, którą Łaski dzięki kontaktom z Erazmem i Zwinglim chciał realizować i której wprowadzenie w życie postulował. Studiując Ewangelię i Listy Pawła znajdował Łaski w nich potwierdzenie swych pragnień tolerancji, a także dążności do unii pomiędzy chrześcijanami. Najlepiej chyba charakterystykę stanu umysłowego polskiego reformatora oddaje zdanie Erazma zamieszczone w liście do Jana Carondeleta, arcybiskupa Palermo: „Summa religionis — pisał Erazm — nostrae pax est et unamitatis”. Pokój i zgoda oto zasadnicze podstawy naszej religii<sup>31</sup>. Również niewielka rozprawka Erazma *De ambili ecclesiae concordia*, wywarła na Łaskim duże wrażenie. W korespondencji z Justusem Jodokiem Decjuszem, w liście z 5 czerwca 1534 roku pisał, że chciałby, aby wszyscy ludzie poszli śladem nauki Erazma, porzucili ducha niezgody i dążyli jak najusilniej do traktowania się z większą niż dotychczas dobrocią. W umysłowości Łaskiego nastąpiło prawie niedostrzegalne przesunięcie w rozumieniu pojęcia kościoła, od erazmiańskiego modelu do melanchtonowskiej jego koncepcji. Zerwanie z katolicyzmem pozwoliło mu na stosunkowo łatwe pokazanie rozbieżności oddalających go od Erazma. Szczególnie znamienny jest tu list Łaskiego do Melanchtona z listopada 1543 roku. Przytaczając przykład dzieci urodzonych tam gdzie nie będą się mogły zapoznać ze słowem Bożym, a mimo to pozostających w obrębie Kościoła, nie oddzielonych od Chrystusa, wskazuje na bardziej etyczną niż teologiczną podstawę protestantyzmu przez siebie wyznawanego<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> J. C. Margolin, *Erazmianizm Jana Łaskiego*, [w:] *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, T. IX, R. 1964, s. 75.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 75.

<sup>31</sup> P. S. Allen, *Opus Epistolarum Des. Erasmi Rotterodami*, T. V, list 1334.

<sup>32</sup> Margolin, *op. cit.*, s. 78.

Także pojęcie kościoła zdaje się wychodzić u Łaskiego z tej samej podstawy. Kościół, zdaniem Łaskiego, winien być jeden, święty i katolicki<sup>33</sup>. Jest wolną i braterską wspólnotą dzieci Bożych. Przekonania są najsilniejszą więzią tej duchowej wspólnoty. Miłosierdzie, miłość prawdy i dobra połączona z ukochaniem, a przede wszystkim realizowanie wolności stanowi istotę religijnej pedagogiki Łaskiego. Poglądy te, oparte na założeniach etycznych są wydane się refleksem Erazmowego *Enchiridion militis christiani*. Łaski jest raczej psychologiem humanistycznym i *sui generis* antropologiem. Ustrzegł się on jednak z jednej strony błędów ahumanistycznej scholastycznej teologii, z drugiej strony zaś antropologicznego lekceważenia Boga<sup>34</sup>. Wypływający stąd humanitaryzm, tolerancyjna postawa, przekonanie o faktycznym relatywizmie wierzeń, nie rodziły u Łaskiego, ani tym bardziej u Erazma sceptycyzmu. Z postawy ich obu płynęło zrozumienie i chęć właściwej oceny genezy i sił napędowych bratobójczych walk toczonych przez ludzi<sup>35</sup>. Pacyfistyczna postawa Erazma jest znana i niezłomnie konsekwentna. *Querela pacis, Institutio principis christiani* są najlepszym tego dowodem. Jest on w swych poglądach irenistą i zwolennikiem tolerancji. To samo podkreślają wypowiedzi Łaskiego, że kościół jest kolumną i podstawą prawdy, strażnikiem prawdziwej i zbawiennej doktryny<sup>36</sup>. U niego jednak również, podobnie jak u Erazma, który pisał, że „pobożność wymaga czasami ukrywania prawdy” daje się zauważyć pewien praktycyzm i odejście z pozycji czystej doktryny w przyznanie, że inteligentny człowiek nie może przestrzegać ortodoksji w sprawach religijnych, najlepiej więc trzymać się ducha Ewangelii<sup>37</sup>. Stałą swą skłonność do pokojowej konfrontacji idei i wyraźną antypatię do gwałtownych, dogmatycznych sporów podkreślił Łaski w liście do Melanchtona z września 1556 roku<sup>38</sup>. Znajdziemy w nim pogłosy Erazmowego żądania pokoju i porozumienia<sup>39</sup>.

Kościół Łaskiego to ciało i świadek Chrystusa, to zgromadzenie tych, którzy w sposób nieprzerwany świadczą na chwałę Chrystusa, bowiem: „Chrystus jest tym, który nas jednoczy więzami

<sup>33</sup> Pojęcie to, występujące w pismach Łaskiego dość często, podkreśla zarówno uniwersalizm działalności kościoła w sensie geograficznym jak i osobisty charakter więzi. Por. Margolin, *op. cit.*, s. 78.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 79.

<sup>35</sup> *L. c.*

<sup>36</sup> *Epistolae ad potentissimum regem Poloniae, senatum religiosque ordines*, Bazylea 1556.

<sup>37</sup> Margolin, *op. cit.*, s. 80.

<sup>38</sup> H. Dalton, *Lasciana*, Berlin 1898, s. 353.

<sup>39</sup> Por. przypis 31.

swego ducha" i „jedynie On czyni z nas wspólnotę połączoną miłością”<sup>40</sup>.

Takie widzenie kościoła i umiejscowienie w nim Chrystusa narzuca porównanie z obrazem ciała Chrystusowego przedstawionym w *Enchiridionie*:

Niech Chrystus pozostanie tym, czym jest rzeczywiście — punktem środkowym otoczonym przez kilka kręgów. Nie ruszaj celu z jego miejsca. Ci, którzy są najbliżej Chrystusa — kapłani, biskupi, kardynałowie, papież i których zadaniem jest iść w ślady Baranka, do jakkolwiek on się skieruje, zajmować winni ową dziedzinę najczystsza i w miarę możliwości udzielać jej tym, którzy są najbliżej. Drugi krąg niech obejmie władców świeckich, których oręż i prawa na swój sposób też służą Chrystusowi, bądź to tak, że władcy w wojnach sprawiedliwych biją wroga i zapewniają pokój powszechny, bądź też tak, że sprawiedliwymi karami hamują przestępców...<sup>41</sup>

Myśl ta, że prałaci powinni być sługami Chrystusa, posiadaczami pewnego autorytetu a nie władzy, bowiem tylko Chrystus jest wodzem czy imperatorem Kościoła przewija się przez liczne utwory Erazma, by w końcu być wypowiedzianą w sposób zupełnie bezpośredni i nie pozostawiający żadnych wątpliwości: „Daje się zazwyczaj imię Kościoła kapłanom, biskupom, papieżom; w istocie jednak, nie są oni niczym innym jak jego sługami”<sup>42</sup>.

Nawet później, gdy Łaski stworzył organizację kościelną w Emden i będzie organizował kościół cudzoziemski w Londynie, mimo oparcia się w tych pracach na zasadach administracyjnych stworzonych przez Kalwina, podkreśli w *Forma ac ratio*, że wierni zajmują pierwsze miejsce w organizacji kościoła, którego autorytet opiera się na spójności, a wszyscy funkcjonariusze nawet najwyżsi są tylko sługami Chrystusa<sup>43</sup>.

Chrystus w pojęciu Erazma i Łaskiego ucieleśnia w sobie najwyższą władzę, ale władza ta jest oświetlona od wewnątrz przez najwyższą godność i najwyższą mądrość z najdalej posuniętą prostotą<sup>44</sup>.

Erazmiańska opozycja przeciw różnym zewnętrznym objawom kultu, przeciw oddawaniu czci obrazom, głośnym modlitwom

<sup>40</sup> J. Łaski, *Tractatus de Sacramentis*, [w:] *Opera omnia*, T. I, s. 141.

<sup>41</sup> Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik...*, *Przedmowa* do wydania z 1518 roku, *List do Pawła Wolza*, s. 275; oraz: Tenże, *Metoda prawdziwej teologii*, przeł. J. Domański, Warszawa 1960, s. 109—110.

<sup>42</sup> Erazm z Rotterdamu, *Opera omnia*, Leyda 1703—1706, T. 2, kol. 775.

<sup>43</sup> Margolin, *op. cit.*, s. 82.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 82.

tylekroć podkreślana chociażby w *Podręczniku rycerza chrystusowego* i przeciwstawienie temu skupienia wewnętrznego, w którym modlitwa zachowuje swą skuteczność, znajduje refleksy w czasami wprost ascetycznej prostocie propagowanej przez Łaskiego.

W *Epistola de Coena* polski reformator zaleca, aby chrześcijanin miłość do Chrystusa wyrażał swoim życiem i piętnuje teologów, którzy pragną wykorzystać swą wiedzę dla podniesienia własnego autorytetu. Jest tu jakby odbicie tego co Erazm pisał w *Pochwale głupoty*. Ideał Łaskiego to zbliżenie do siebie wiedzy religijnej i życia, bowiem ludzka egzystencja nie powinna być pozbawiona światła rozumu i wiary. Te elementy, pogodzenie rozumu i wiary, utożsamianie prawdy i dobra, uduchowienie elementów życia, przeniesienie życia religijnego z płaszczyzny teologicznej na etyczną przypomina doktrynę Platona — tego, którego nie wyrzekłby się i Erazm i Łaski<sup>45</sup>.

Przedstawiając, choćby skrótowo, wpływ jaki Erazm z Rotterdamu wywarł na polskich pisarzy reformacyjnych trzeba wspomnieć o Andrzeju Fryczu-Modrzewskim. Literatura krytyczna jaka nagromadziła się wokół tej postaci jest olbrzymia<sup>46</sup>, a jednak mimo to wciąż jeszcze pewne kwestie są nie wyjaśnione i wymagają szczegółowych badań.

Wpływ Erazma na Frycza zajmuje w katalogu zagadnień niezbadanych, czy też opracowanych w sposób marginesowy poczesne miejsce. Frycz w swych dziełach cytuje oprócz dzieł holenderskiego humanisty, olbrzymią ilość literatury reformacyjnej (Kalwin, Melanchton, Bucer, Beza, Zwingli i inni), lecz wydaje się, że wpływ myśli Erazma jest daleko większy niż innych pisarzy tego okresu.

Frycz-Modrzewski jest humanistą. W chwili gdy pisze swą mowę o wysłaniu posłów na Sobór Trydencki sprawa religijnych sporów epoki jest jeszcze dla niego odległa, a interesuje go tylko konieczność poprawy stosunków w jednej z najważniejszych dziedzin ówczesnego życia. Rozwój jednak wypadków, wybuchające z coraz to większą gwałtownością spory w obozie reformacyjnym, zmuszają go, stojącego dotychczas na uboczu, do zagłębienia się w studia teologiczne i w miarę ich pogłębiania powodują ewolucję poglądów religijnych Frycza.

W sporach między poszczególnymi odłamami reformacji polskiej zajął Frycz-Modrzewski stanowisko niezmiernie charakterystyczne — wiecznego mediatora. Postawa ta, a zarazem jak się

<sup>45</sup> Łaski, *Opera...*, t. I, s. 558. Por. Margolin, *op. cit.*, s. 83.

<sup>46</sup> Por. *Andrzej Frycz-Modrzewski. Bibliografia*, Wrocław 1962.

wyduje cecha charakteru zbliża go do Erazma z Rotterdamu, który w *Podręczniku rycerza chrystusowego* pisał:

Któż się dziś nie zajmuje kwestiami teologicznymi? Nic innego przecież nie czynią szkół całe roje. Tyle jest prawie komentarzy do *Sentencji* ile nazwisk teologów. Bez miary i bez liku *summulariów*, które jedne z drugich nawzajem zapożyczają i obyczajem aptekarzy nowe w stare, stare w nowe, wiele w jedno, jedno w wiele przekształcają nieustannie. Jakże tak olbrzymia masa ksiąg może nas wykształcić do uczciwego życia, jeżeli całego życia nawet nie starczy, aby je przeczytać? [...] A przecież na tym, żeby żyć dobrze zależy każdemu i Chrystus chciał, żeby życie takie łatwo osiągnąć i to nie przez zawiłe labirynty dysput, lecz przez wiarę szczerą, miłość niekłamana i nadzieję jej towarzyszkę, która zawieść nie może<sup>47</sup>.

Starac się bowiem trzeba o to: „o to mianowicie żebyśmy [filozofię Chrystusa — podkreślenie moje T. F.] na ile to możliwe uczynili jak najłatwiejszą i bez trudu dostępną wszystkim”<sup>48</sup>.

Refleksje stanowiska Erazmowego znajdują się we wszystkich tych pismach Frycza, gdzie wypowiada się on na tematy teologiczne. Irenizm Erazma i irenizm Frycza wynikają z przekonania, że chodzić musi w całym naszym działaniu o poprawę życia chrześcijańskiego, o doprowadzenie do zgody wszystkich chrześcijan.

Postawę moralną wobec sporów religijnych epoki narzucił Fryczowi humanizm i wybijający się na pierwszy plan Erazm. Postawę metodologiczną zawdzięczał również sugestiom humanizmu. Reformacja głosząc prymat Pisma św. jako źródła wiary i odrzucając scholastyczną spekulację kontynuowała stanowisko zajęte przez humanizm. Frycz podzielał pogląd na rolę Pisma św., nie uległ wpływom reformacji, jest wychowankiem humanizmu w czystej niejako postaci.

Humaniści byli historykami i filologami. Poszukiwanie tekstów starożytnych autorów, ustalanie ich, fascynująca bogactwem zagadnień praca krytyczna, wyrobiła w ludziach pewien sposób myślenia, doprowadziła do traktowania tekstu źródłowego jako konkretnego w przeciwieństwie do nieuchwytnego, jałowej abstrakcji scholastycznej. Stąd też nic dziwnego, że znajdujemy u Frycza stwierdzenie, iż „trzeba aby Kościół stosował się do Biblii, a nie Biblia do Kościoła”<sup>49</sup>, co znaczy, że wprawdzie Kościół ma prawo interpretować Pismo św., ale tylko „przez zestawienie z innymi słowami samego Boga, aby były jaśniejsze”<sup>50</sup> bowiem „wydaje się

<sup>47</sup> Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik...*, s. 265—266.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 267.

<sup>49</sup> A. Frycz - Modrzewski, *Dzieła wszystkie*, T. I, s. 410.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 412.



rzeczą niegodną zgoła przenosić z tego powodu Kościół czy innych egzegetów nad słowo Boże, albo stawiać je na równi z nim, czy to do powagi, czy co do wiarygodności”<sup>51</sup>.

Stwierdzając w ten sposób prymat Pisma św., idzie Frycz jednak nieco inną drogą niż obóz reformacyjny. Nie odrzuca, ani nie potępia w czambuł tradycji kościelnej. Wprost przeciwnie, uznaje ją, z tym jednak zastrzeżeniem, że ma się ona nie sprzeciwiać podstawowemu źródłu wiary jakim jest Pismo św. — słowo Boże, w przeciwnym bowiem razie:

We wszystkich innych sprawach, które, ani wyraźnie nie zostały określone, ani nie dają się wyrozumieć ze słów napisanych, najbezpieczniej jest się trzymać obyczajów i urzędów przodków; w podobny sposób Paweł odwołuje się do zwyczajów panujących w Kościele. Ale i tu trzeba baczyć, aby zwyczaje ze względu na swój charakter, bądź przez nieodpowiednie stosowanie nie przyniosły uszczerbku pobożności i karności, albo nie sprzeciwiały się Pismu św. Nic bowiem nie znaczy w tych sprawach powaga jakiegokolwiek dawności, jest natomiast rzeczą niewątpliwą i pewną, że należy uważać za błąd każdy zwyczaj sprzeczny z dobrymi obyczajami, religią, Pismem św., choćby był jak najbardziej zadawniony<sup>52</sup>.

To ostrożne, kompromisowe stanowisko, tak pojęty prymat Pisma św. da się wyjaśnić wpływem Erazma i jest ono uderzająco podobne do zajętego przez niego w tej kwestii. Podkreślany wielokrotnie przez Rotterdamczyka charakter Pisma św. jako głównego i podstawowego źródła chrystianizmu, a także sformułowany w słowach:

[...] Cóż za tym będzie czynił chrześcijanin? Czy zignoruje przykazania Kościoła?; czy wzgardzi szlachetnymi tradycjami przodków? Czy potępi zbożne zwyczaje? Bynajmniej. Jeśli będzie słaby, zachowa je jako konieczne. Jeśli zaś będzie silny i doskonały, tym bardziej będzie je zachowywać, aby wiedzą swą nie zgorszył słabego brata i nie zabił tego, za którego umarł Chrystus<sup>53</sup>.

stosunek do tradycji kościelnej jako etapu wtórnego w stosunku do Biblii w rozwoju chrześcijaństwa, i wynikającej stąd konieczności oparcia tej tradycji na Piśmie św. w sposób z nim niesprzeczny, znalazł swe odbicie u Frycza. Dodać należy, że Modrzewski w całym swym piśmarstwie nieustannie zaznacza tak pojęty prymat Pisma św. i w poszczególnych wywodach zasadę tę z żelazną konsekwencją stosuje.

Mediacyjna i irenistyczna postawa Frycza w sporach między

<sup>51</sup> L. c.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 416.

<sup>53</sup> Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik...*, s. 148.

reformatorami daje się wyraźnie zauważyć, gdy w zakończeniu księgi pierwszej *O pośredniku* pisał:

Tego jednak przemilczeć nie mogę, że waszym obowiązkiem jest raczej usuwać takie spory, aniżeli pozwalać, aby nieuśmierzone poszły na języki i gadanie tłumu, co ostatecznie i zrozumiane zostanie jako rozłam wśród was i ci, którzy się do was dołączyli, albo was opuszczą albo przejdą na stronę przeciwną. Ci zaś, którzy się do was nie odnosili przyjaźnie, zniechęcą was bardziej niż poprzednio, przypisując wam niestałość, niedbalstwo, nierozwagę i Bóg wie co jeszcze. [...] Jest zaś rzeczą waszej roztropności, aby tego unikać i nie dawać złośliwym sposobności do zniechęcania waszej nauki i Chrystusowej religii...<sup>54</sup>

W rok później widząc, że nie ustają, ale co więcej wzrastają spory napisał, że nie uważa aby miały one aż takie znaczenie, by trzeba za nie płacić życiem, a tych, którzy się tak swarzą można posądzić czy to o brak miłości chrześcijańskiej, czy zdrowego rozsądku.

Dla humanisty, który religię traktował nie w kategoriach teologicznych, a etycznych to co się działo było niezrozumiałe i graniczyło z obłędem. Zamknawszy się w Wolborzu, w świetle własnych myśli napisał Frycz trzy księgi rozważań: o grzechu pierworodnym, o wolnej woli i o predestynacji.

W przedmowie skierowanej do Jana Krzysztoporskiego, omawiając stanowiska w sprawie wolnej woli, cytuje Erazma z Rotterdamu i jego wymierzoną przeciwko Lutrowi *De libero arbitrio*. Rozprawa Erazma nie znalazła się przypadkowo w zakresie rozważań Frycza. Holender w początkowym okresie reformacji i sporów z nią związanych stał na uboczu przetaczającej się burzy. Zmuszony jednak do zajęcia jednoznacznego stanowiska, przeniósł spór na płaszczyznę filozoficzną, w sferę zagadnień wolności ludzkiej woli i utrafił w sedno rozpętanych przez Lutra kontrowersji.

Zaprzeczenie przez wittenberskiego reformatora istnienia wolnej woli człowieka i zdeterminowanie wysiłków w osiągnięciu zbawienia jedynie pozarozumowymi aktami jakim była wiara, musiało wywołać w Erazmie wychowanym i wykształconym na tradycji stoi greckiej i rzymskiej odruch sprzeciwu. Wedle niego, wolna wola to nic innego jak zdolność człowieka do obrania rzeczy prowadzących do zbawienia, albo odwrócenia się od nich, a przy tym cały zespół pojęć religijnych i etycznych zawartych w pierwotnym chrześcijaństwie zakładał, jak twierdził Erazm, istnienie wolnej woli. Błędy ludzkie są raczej wynikiem niewiedzy niż skazonej, skłonnej do upadku ludzkiej woli.

<sup>54</sup> Frycz - Modrzewski, *Dzieła...*, T. IV, s. 52.

Trzy księgi Frycza powstały nie jako bezpośrednia potrzeba, zamówienie społeczne, nie są to również rozważania nad akademickimi zagadnieniami<sup>55</sup>. Są natomiast wyrazem dostrzeżenia powiązań między genezą ruchu reformacyjnego, a własnym, głębokim poznaniem duchowej natury człowieka.

Wnioskiem ostatecznym wynikłym z rozważań o grzechu pierworodnym jest stwierdzenie, że: „Dlatego nie tylko przez Pismo św., ale i przez doświadczenie pouczeni wyznajemy, że jest w nas pierworodne i dziedziczne skażenie, które niewątpliwie wynika z wrodzonego zepsucia i wytwarza w ludziach wielką skłonność do grzeszenia”<sup>56</sup>.

Zajęcie się sprawą grzechu pierworodnego było konieczne dla późniejszego zdania sobie sprawy z tego, czy człowiek posiada wolną wolę, czy nie? Na początku księgi drugiej *O wolnej woli człowieka* spotykamy się z kategorycznym twierdzeniem, że:

O tym, że człowiek posiada wolną wolę, pouczają nas najpewniejsze dowody, ponieważ czynimy, czujemy, że przyjmujemy lub odrzucamy rzeczy, które się nastęrczają, przy wielu namyślamy się, staczamy walkę z naszymi zmysłami i często wychodzimy z niej zwycięsko. Dowodem, że istnieje wolna wola w nas są takie groźby i nagrody, które zapowiadają nam ustawy zarówno boskie jak i wydawane przez urzędy. Świadczy o tym również cała szkoła filozofów, którzy ogłosili wiele znakomitych dzieł o wolnej woli [...] Wolna wola jest zatem władzą rozumu i chcenia, albo nawet jest samym rozumem i chceniem<sup>57</sup>.

Wolność jednak w tym znaczeniu o jakim wyżej jest mowa, istniała dla człowieka dotąd, dopóty nie popadł w grzech pierworodny. Ten upadek sprawił, że człowiek wprawdzie nie stracił jej, ale nie posługuje się nią jak należy. Aby wieść życie uczciwe wolność wyboru ma pewne znaczenie. W dążeniu do spraw ludzkich nawet dosyć duże, w dążeniu jednak do boskich, wola człowieka nie może dokonać niczego, jeżeli jej siły boskie nie napełnią i nie umocnią. Jest wprawdzie naszym obowiązkiem dążyć usilnie drogą dobrych uczynków do zbawienia, ale same wysiłki ludzkie nic nie pomogą „jeśliśmy z nieba nie mieli ducha i woli i zdolności wykonania”<sup>58</sup>.

Tak więc Frycz odszedł dość daleko od swych pierwotnych stanowisk w sprawie wiary i uczynków wyrażonych w obu księgach *O kościele*. Poglądy jego doznały niewątpliwej zmiany

<sup>55</sup> K. Górski, *Ewolucja poglądów religijnych Andrzeja Frycza-Modrzewskiego*, [w:] *Studia nad arianizmem*, Warszawa 1959, s. 36—37.

<sup>56</sup> Frycz - Modrzewski, *op. cit.*, s. 136.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 138—139.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 171.

i przeszły dość swoistą ewolucję. Stanowisko zaprezentowane w wyżej omawianych księgach, choć zachowało pewne elementy erazmiańskiego przekonania, że człowiek wolną wolę posiada, zwróciło się w końcowym efekcie ku luteranizmowi.

Niezmiernie istotnym materiałem do poznania stosunku Erazm — Frycz są *Sylwy* tego ostatniego.

Zajęty w okresie rozwijania się najbardziej radykalnych ruchów polskiej reformacji różnymi sprawami patrzył Frycz-Modrzewski z niepokojem na rosnące w obozie dysydenckim spory i rozdzwiewki religijne. Charakterystyczna dla niego głęboka troska o pogodzenie poważnionych obozów różnowierczych i zorganizowanie kościoła polskiego z możliwością przyciągnięcia doń katolików przejawiała się nader wyraźnie w czasie dysputy ariańsko-kalwińskiej na sejmie w Piotrkowie w 1565 roku. Nie przyznał w niej Modrzewski słuszności żadnej ze stron, ale wspólnie z prymasem Jakubem Uchańskim rozwijał akcję pojednawczą, kontynuowaną jeszcze po zakończeniu sejmu. Współpracy z Uchańskim można chyba przypisać to, że Zygmunt August właśnie Fryczowi powierzył próbę pogodzenia ze sobą głównych uczestników sporu, choć nie bez znaczenia pozostał wpływ magnatów różnowierczych popierających koncyliarystyczne tendencje prymasa, a także dotychczasowe taktowne i pełne umiaru stanowisko Frycza. W każdym razie wydaje się, że nie względy dogmatyczne odegrały tu główną rolę, ale chęć Zygmunta Augusta do zakończenia zaciekłych walk i sporów.

Wynikiem tego *sui generis* zamówienia społecznego były *Sylwy*, podporządkowane, mimo pozorów, sprawie głównej — zwołaniu soboru narodowego. Dzieło to jednak było już spóźnione w momencie jego powstawania, nie mogło też wywołać skutków na jakie liczył jego wysoki protektor. Poruszało bowiem sprawy nieaktualne. Rozstrząsało zagadnienia, które były już przesądzone, a arianizm ewoluował od trydeizmu do unitarianizmu.

*Sylwa* pierwsza bowiem obraca się w problematyce trydeistycznej, trzecia broni przedwieczności Chrystusa, podczas gdy trydeizm już w zasadzie w obozie ariańskim nie miał zwolenników, czwarta jest zaś obroną przed zarzutami podniesionymi przeciwko pierwszej.

Wyrwane więc z kontekstu dziejowego, interesujące są jedynie jako dokument ewolucji umysłowej ich autora<sup>59</sup>.

Erazm i jego prace pojawiają się na kartach *Sylw* wyjątkowo często.

Przedstawiając w pierwszej części pierwszej *Sylwy* istotę

<sup>59</sup> Górski, *op. cit.*, s. 40.

sporu i obiektywnie stanowisko arian w sprawie Trójcy św., prezentuje Frycz jednocześnie wszystkie miejsca Pisma św., na których opiera się zaatakowany przez antytrynitarzy dogmat. Omawia więc zagadnienie trzech osób boskich, tak jak ono występuje we wszystkich ewangeliach, rozpatruje szeroko naukę o przedwieczności Chrystusa, badając krytycznie jej podstawy i uzasadnienia. Wszystko to razem pozwala mu dojść do wniosku, że nie ma wśród Ewangelistów i apostołów nikogo, kto by uczynił jakąkolwiek wzmiankę o tym, że Chrystus jest współistotny z Bogiem. Jest on bowiem Bogiem z łaski, a nie z natury. Zająwszy to rewizjonistyczne stanowisko, w dalszym ciągu wywodów uzasadnia je Frycz i rozbudowuje argumenty przemawiające za prezentowanym wynikiem badań. Powołuje w tym miejscu autorytet Erazma z Rotterdamu, przeciwstawiając go filozofii scholastycznej i Kalwinowi. Tak więc w świetle tego, co zostało powiedziane o Chrystusie jako o Bogu, nie może być mowy o jednolitości boskiej istoty wszystkich osób Trójcy, lecz o jej odrębności „Albowiem tam gdzie jest troje nie może być jedno”<sup>60</sup>. Syn i Ojciec mogą być uznani za jedno, nie dzięki jednolitej istocie, a dzięki temu, że ożywia ich ta sama myśl.

Wywód ten oparty na I Liście św. Jana, jest w zasadzie identyczny z wywodem Erazma w *Adnotationes in Novum Testamentum* gdzie zakwestionowano jego autentyczność, a słowo *unum* zostało przez egzegetę odczytane w sensie jedności duchowej, zgodności wewnętrznej a nie substancji<sup>61</sup>.

Dogmatem, który zdaniem Frycza czekał na udowodnienie była sprawa Ducha św. Przytaczając wiele miejsc z Pisma św., w których jest mowa o Ojcu i Synu, Modrzewski w końcu pisze:

Dodać tu można wszystkie w poprzednich rozdziałach przytoczone cytaty, w których jest wzmianka o Synu i Ojcu, żadnej natomiast nie ma o Duchu św. Nie należało tego przemilczeć, jeśli to samo jest bóstwo jego co Ojca i Syna. Widocznie tak Chrystus, jak i apostołowie, na których słowa powoływaliśmy się, zupełnie nie brali pod uwagę bóstwa, które byłoby wspólne trzem osobom. I nie tylko to. Wielokrotnie wymieniali aniołów z pominięciem Ducha św. jak gdyby oni mieli pierwszeństwo i wyższość nad Duchem św. Jest również zagadką, dlaczego też ani razu nie nadaje się Duchowi św. imienia Boga, chociaż nadaje się nieradko i aniołom i tym, którzy sprawują urząd i innym ludziom. To bowiem podaje się za przyczynę dlaczego pewni teologowie dawnych czasów nie mieli odwagi nazywać Ducha św. Bogiem, choć przypisywali mu wiele rzeczy właściwych tylko Bogu<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> Frycz - Modrzewski, *op. cit.*, s. 126.

<sup>61</sup> Tenże, *op. cit.*, T. V, s. 75; Erazm z Rotterdamu, *Adnotationes...*, s. 800—803.

<sup>62</sup> Frycz - Modrzewski, *op. cit.*, s. 144.

Słowa te, kończące trzeci rozdział III traktatu pierwszej *Sylwy* znajdują swe uzasadnienie w badaniach Erazma z Rotterdamu, którego Frycz cytuje. Erazm w *Eklezjaście* rozważając zagadnienia bóstwa trzech osób, obficie przytacza wypadki, w których imię Boga stosuje się do Ojca, czy do Syna. „Ileć się wymienia Boga z Boga każdy przez to rozumie Syna zrodzonego z Ojca”<sup>63</sup>, gdy chodzi jednak o Ducha św. przykładów na zawołanie brak. Podobnie twierdzi Grzegorz z Nazjanzu, który wprawdzie dochodzi do wniosku, że Duch św. jest Bogiem, ale nigdzie w otwarty sposób tak go nie nazywa. To samo tyczy się św. Hilarego, który nigdzie mianem Boga Ducha św. nie określa, ale mówi, że jest on duchem Boga.

W *De orando Deum* Erazm idzie za twierdzeniem św. Hilarego pisząc:

Widzimy, że większą część uroczystych modłów kościelnych, przekazanych nam przez przodków (mam tu na myśli tzw. *Kolekty*) da się do Ojca, niektóre do Syna, żadnych do Ducha św. We wszystkich jednak wspomina się o trzech osobach. Tej zasady tak sumiennie i ściśle przestrzegali dawni chrześcijanie, że nawet wśród licznych modlitw jakie odmawiamy w czasie uroczystości Zielonych Świątek nie ma ani jednej, która by była zanoszona do Ducha św. [...] Tak wielka panowała wśród dawnych ludzi skrupulatność religijna, że nikt nie ważył się na nic, co nie było wyraźnie powiedziane w Piśmie św. Dlatego modlitwy ich płyną do Ojca, ponieważ w wielu miejscach czytają wyraźnie o napomnieniach skierowanych do apostołów, by ci zwracali się w swych prośbach do Ojca niebieskiego, lecz w imię Syna. Podobnie w opowieściach ewangelicznych, Syn modląc się często przemawia do Ojca. Ducha przywołuje, ale się doń nie modli<sup>64</sup>.

Przedstawione wyżej przykłady oprócz niewątpliwych powiązań Frycza z ideami Erazma, wykazują pokrewieństwo i to dość istotne z teoriami głoszonymi przez arian<sup>65</sup>. Czy można wobec tego nazwać Frycza antytrynitarzem? Oczywiście *Sylwy* zbliżają go do Grzegorza Pawła, ale wyraźnej afirmacji poglądów ariańskich nie spotkamy.

Postawił Modrzewski znak zapytania, trwając na pozycjach obiektywnego sprawozdawcy dwu przeciwstawnych stanowisk, nie osmielając się wydać orzeczenia na korzyść którejkolwiek ze stron. Żądał tego od Kościoła, od soboru narodowego, o który wielokrotnie błagał króla.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 139.

<sup>64</sup> Erazm z Rotterdamu, *Modus orando Deum*, [w:] *Opera omnia*, T. V, s. 930.

<sup>65</sup> Górski, *op. cit.*, s. 46.

W tym sensie ariańskiemu środowisku słuszności nie przyznał i nie może być uważany za antytrynitarza.

Zbliżenie się Frycza do arianizmu, to nie tylko czysty przypadek. W jego humanistycznej postawie, w dążności do gaszenia i łagodzenia sporów teologicznych, przeniesieniu punktu ciężkości w kwestiach religijnych z dogmatyki na etyczną stronę zagadnienia, tkwiły elementy arianizmu, który był przecież, tak jak cała reformacja, duchowym dzieckiem humanizmu. Podobnie jak tkwiły one w działalności Erazma z Rotterdamu. I to jest jeszcze jeden moment zbieżności między wielkim Holendrem a polskim humanistą.

Na przykładach arianizmu, Jana Łaskiego i Andrzeja Frycza-Modrzewskiego przedstawiliśmy w niniejszym szkicu zarys problematyki powiązań Erazma z Rotterdamu z polską myślą reformacyjną. Nie było celem, bo zresztą nie było to możliwe, danie wyczerpującego obrazu infiltracji myśli erazmiańskiej. W jednych wypadkach wpływ Rotterdamczyka narzuca się z całą oczywistością, szczególnie tam gdzie następuje bezpośrednio odwołanie się do jego pism lub też przetworzenie któregoś z nich. Z drugiej zaś strony występują przypadki bardziej skomplikowane, szczególnie tam gdzie chodzi o inicjatywę Erazma jako humanisty i swego rodzaju prekursora reformacji. Oba prądy, erazmiański i reformacyjny przeżywały swój żywiołowy rozwój w różnych środowiskach europejskich, nie jest więc łatwo wyróżnić to co wyszło bezpośrednio z pism holenderskiego humanisty od tego co zostało przejęte z zadomowionej i przyjętej tradycji, od tego w końcu, co powstało samorzutnie, bez inspiracji obcej.

Te trudności występują zwłaszcza przy analizie poglądów ariańskich i Jana Łaskiego.

Badanie wpływu myśli erazmiańskiej na polski ruch reformacyjny i jego wybitniejszych przedstawicieli pociąga za sobą jednocześnie konieczność ustalenia, kto jeszcze oprócz niego i w jakim stopniu oddziaływał na tendencje występujące w pismach naszych reformatorów. Tradycja myśli scholastycznej, bezpośrednia lektura dzieł Ojców Kościoła, zetknięcie się z nieskażoną obcymi naleciałościami myślą filozoficzną starożytności greckiej i rzymskiej nie były tu zapewne bez znaczenia. Także pisma Serveta, Kalwina, Zwinglego, Vivesa, Lutra, Melanchtona i innych znane były i czytane w Polsce, czego mamy niezbite dowody, choćby poprzez istnienie ich w bibliotekach naszych humanistów. Wyodrębnienie więc myśli Erazma z Rotterdamu z tej ogromnej masy płodów myśli europejskiej jest sprawą niezwykle trudną, ale wydaje się, możliwą.