

# Rychlicki, Czesław

---

## Metoda teologiczna w chrystologii A. Frycza Modrzewskiego i jej uwarunkowania historyczno-religijne

---

Studia Płockie 5, 23-44

---

1977

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Czesław Rychlicki

## METODA TEOLOGICZNA W CHRYSTOLOGII A. FRYCZA MODRZEWSKIEGO I JEJ UWARUNKOWANIA HISTORYCZNO-RELIGIJNE

**Treść: Wstęp. I. Historyczno-religijny kontekst formowania się metody teologicznej Frycza Modrzewskiego. 1. Społeczna i humanistyczna recepcja protestantyzmu w Polsce. 2. Ruch antytrynitarSKI i jego związek z humanizmem erasmiańskim. 3. Teologia katolicka a ruch humanistyczny. II. Metoda teologiczna w chrystologii Frycza Modrzewskiego. 1. Stosunek Frycza do metody scholastycznej. 2. Przejście od metody scholastycznej do metody humanistycznej w problematyce chrystologicznej. 3. Ekumeniczne tendencje w metodologii Frycza. Zakończenie,**

### WSTĘP

Publikacja *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, która ukazała się pod redakcją Bpa Prof. Mariana Rechowicza (Lublin 1974—75), zadość czyni długim oczekiwaniom na tego rodzaju pozycję, orientującą szeroko w historii polskiej myśli teologicznej. Odkrycie tej myśli i zrozumienie jej treści we właściwym kontekście historyczno-teologicznym, pozwala docenić wkład rodzimych uczelni, ich związków z ważnymi ośrodkami kultury europejskiej i wkład polskich uczonych w ogólnonarodowy i kościelny skarbiec kultury teologicznej. Kontekst historyczno-religijny epoki posiada ogromne znaczenie dla zrozumienia nie tylko treści publikacji danego autora, ale także jego metody stosowanej w podejmowanych problemach, zwłaszcza gdy od nich dzieli nas niekiedy przestrzeń kilku wieków.

Niniejszy artykuł, z zakresu historii teologii, ma za przedmiot badań metodę teologiczną, zastosowaną w wykładzie chrystologii, wielkiego pisarza i teologa wieku XVI Andrzeja Frycza Modrzewskiego. Dochodzenie do tej metody będzie się dokonywać drogą analizy tekstów i sposobów uzasadnień. Poznanie metody stosowanej w pracach teologicznych pisarza-humanisty winno pomóc do lepszego poznania jego twórczości, przypadającej na burzliwy okres ścierania się prądów kulturowych i religijnych, niesionych przez Renesans z Humanizmem oraz Reformację.

Badania nad metodą teologiczną stosowaną przez Frycza Modrzewskiego nie są czymś zupełnie nowym. Zagadnieniem tym zajął się już w r. 1934

ks. J. Chechelski.<sup>1</sup> Stąd nasze studium będzie kontynuacją rozpoczętych badań.

Praca niniejsza obejmuje dwa rozdziały: I. Historyczno-religijny kontekst formowania się metody teologicznej Frycza Modrzewskiego; II. Metoda teologiczna Frycza Modrzewskiego. Rozdział pierwszy, przez ukazanie tła historyczno-religijnego epoki, ma stanowić przygotowanie do rozdziału drugiego, w którym będziemy się starali zwrócić uwagę na charakterystyczne dla Frycza, przejście od stosowania metody scholastycznej do humanistycznej.

## I. HISTORYCZNO-RELIGIJNY KONTEKST FORMOWANIA SIĘ METODY TEOLÓGICZNEJ FRYCZA MODRZEWSKIEGO

### 1. SPOŁECZNA I HUMANISTYCZNA RECEPCJA PROTESTANTYZMU W POLSCE

Na przełomie wieku XV i XVI Polska została włączona w nurt wielkich przemian kulturowych i religijnych, które niósł z sobą Renesans z Humanizmem oraz Reformacja zapoczątkowana przez Lutra.<sup>2</sup>

Rozkład Średniowiecza i jego form sakralnych staje się początkiem dla nowego prądu kulturowego, który otwiera nową kulturę świecką. Choć ten nowy duch epoki, którym rządzi Odrodzenie humanistyczne i Reformacja, powoduje odmienny od dotychczasowego prąd kultury antropocentrycznej, nowe przemiany społeczno-ekonomiczne i polityczne, nową literaturę i sztukę, to jednak opiera się silnie o Średniowiecze i czerpie z jego ducha. Nowy prąd kulturowy, jakim był humanizm, wyraził się głównie w dwóch koncepcjach:

1) w *ideale kulturalno-wychowawczym*, zawierającym w sobie naturalistyczne ujęcie człowieka i jego wolności, w przeciwieństwie do teocentryzmu Średniowiecza, który mieści w sobie chrześcijańskie pojęcie człowieka grzesznego i odkupionego oraz chrześcijańską koncepcję łaski i wolności;

2) w *formie literackiej i estetycznej*, która mając oparcie w starożytności, stała się wzorcem dla wszelkiej twórczości pisarskiej.

Przyjmując postawę antydogmatyczną i antropocentryczną, humaniści szukali prawdy religijnej głównie w teozofii i okultyzmie. W zakresie moralności natomiast hołdowali autonomizmowi i naturalizmowi.

Ruch humanistyczny, akceptowany przez autorów katolickich, został także bardzo wczesnie zasymilowany przez protestanckich reformatorów, jak J. Reuchlin, F. Melancton, Ulrych von Hutten. Powiązanie pierwszych form reformy protestanckiej z ruchem humanistycznym w Niemczech i Francji stworzyło opinię, że protestantyzm w stosunku do scholastyki reprezentuje doskonalszą formę rozwoju. Ponieważ potrzebę reformy Kościoła odczuwano powszechnie, tego rodzaju przekonanie ułatwiło rozszerzenie się ruchu reformacyjnego. Jeśli jednak chodzi o Polskę, należy podkreślić, że ruch reformacyjny posiadał dwa oblicza. Pierwsze z nich miało charakter społeczny, drugie — humanistyczny.

Mówiąc o *receptji społecznej* protestantyzmu należy stwierdzić, że protes-

<sup>1</sup> J. Chechelski, Wpływ scholastyki na Andrzeja Frycza Modrzewskiego. W: Reformacja w Polsce, 6 (1934), 64—77.

<sup>2</sup> Zagadnienie Renesansu i Humanizmu posiada olbrzymią literaturę. Spośród dzieł ujmujących dobrze problematykę można zacytować: W. K. Ferguson, The Renaissance in Historical Thought, Boston 1948. Nie wdając się w analizę pojęć, należy stwierdzić, że w Polsce Renesans występuje jako zjawisko jednorodne.

tantyzm w Polsce rozwijał się głównie wśród warstw wykształconych. Reprezentowały je przede wszystkim szlachta i nieliczne grupy mieszczaństwa. Nie dotknął natomiast szerokich mas ludu.

Szlachcie imponował protestantyzm, ponieważ niósł z sobą ożywcze fermenty ruchu intelektualnego, a także dlatego, że sprzyjał jej walce o niezależność polityczną i ekonomiczną w epoce wszechwładzy Kościoła. Począwszy od XV w. Kościół uzyskał w sprawach herezji jurysdykcję również nad świeckimi. W zakres sądownictwa kościelnego hierarchia kościelna włączała nie tylko zagadnienia wiary, ale również świadczona materialnie dla Kościoła, a w szczególności dziesięciny. Ponieważ szlachta nie chciała płacić dziesięcin, widziała rozwiązanie problemu na podwójnej drodze: odejście od Kościoła oraz walkę na sejmach o całkowite zniesienie sądownictwa kościelnego nad laikami. W literaturze historycznej ustalili się poglądy, że wzrost protestantyzmu szedł równoległe z walką o zniesienie sądownictwa kościelnego. Z chwilą obalenia jurysdykcji kościelnej nad świeckimi, co miało miejsce w roku 1562 (sejm piotrkowski), warstwy szlacheckie nie widziały dalszej potrzeby walki z Kościołem katolickim. Data ta jest granicą przełomu w procesie rozwoju protestantyzmu polskiego. Od tego czasu zarówno warstwy magnackie, jak i szlacheckie zaczynają powracać do Kościoła katolickiego.<sup>3</sup> Problemy polityczno-społeczne nie były jednak problemami teologicznymi.

Recepcja humanistyczna łączyła się z ruchem ewangelicznym na niektórych uniwersytetach niemieckich. W w. XVI wielki wpływ na Polskę zaczęły wywierać nowe uniwersytety: w Wittemberdze, gdzie nauczał Melanchton, we Frankfurcie, w Regensburgu. Zanim w Polsce uformował się luteranizm jako herezja, wpływ tych uniwersytetów był olbrzymi. Tam udawali się na studia synowie bogatej szlachty polskiej, nasiąkali nowymi ideami i wracali jako zdecydowani protestanci. Duży wpływ wywierały również holdujące racjonalizmowi uniwersytety w Bolonii i Padwie.

## 2. RUCH ANTYTRYNITARSKI

### I JEGO ZWIĄZEK Z HUMANIZMEM ERAZMIAŃSKIM

Odrębne zagadnienie w recepcji protestantyzmu w Polsce stanowi problem antytrynitarSKI. Z tej racji, że praca niniejsza dotyczy metody stosowanej w kwestiach chrystologicznych poruszanych przez Frycza Modrzewskiego, które autor rozpatruje głównie na tle doktryny antytrynitarSKiej, zagadnieniu temu poświęcimy nieco więcej uwagi.

Ruch arian polskich albo antytrynitarzy, który wyłonił się z Reformacji w. XVI, zapoczątkowany został w umysłach ludzi Zachodu, ale rozwinął się głównie w Siedmiogrodzie, w Polsce i na Litwie.<sup>4</sup> Dążenia antytrynitarSKie pojawiły się wcześniej już u anabaptystów. Wysuwany przez nich postulat ścisłego trzymania się Pisma św. prowadzi ich do odrzucenia chrztu dzieci. Stąd poddają krytyce formuły trynitarne stosowane w Kościele od Soboru Nicejskiego. Ruch antytrynitarSKI był niesłychanie zróżnicowany. Zaczęto od zakwestionowania trzeciej Osoby Boskiej, przyjmując jeszcze wiarę w Ojca i Syna (dyteizm). Z kolei zakwestionowano boskość drugiej Osoby, przyznając przymioty boskie jedynie Ojcu. Zwolenników tej tezy nazwano unitarianami. Wśród czołowych unitarian należy wymienić: L. Hätzerza, M. Cellariusza, J. Campanusa i A. Pastora. Ten ostatni może być uważany za przywódcę uni-

<sup>3</sup> M. Rechowicz, *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. II/1, Lublin 1975, 76.

<sup>4</sup> J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, t. I, Paris 1955, 367 nn.



tarian.<sup>5</sup> Pastor był najbardziej zdecydowanym obrońcą tezy, że tylko Ojciec jest Bogiem w ścisłym tego słowa znaczeniu. Należy on do szeregu unitarian, którzy, jak np. David i Budny zniosną w przyszłości adorację Syna.<sup>6</sup> Zdecydowanie w duchu antytrynitarским działał również lekarz hiszpański Michał Servet.<sup>7</sup> System swój wyłożył w *De Trinitatis erroribus* (1531), w *Dialogi de Trinitate* (1532) oraz w dziele, za które został spalony: *Christianismi restitutio* (1553). Punktem wyjścia jego poglądów chrystologicznych jest teza: **Chrystus jest Bogiem i jest godny uwielbienia; nie znaczy to jednak, że jest Bogiem z natury, lecz jest Nim mocą daną Mu przez Ojca.** Te założenia stały się podstawą doktryny *socyniańskiej*.<sup>8</sup> Głównie jednak początków herezji antytrynitarskiej należy szukać w działalności niektórych humanistów włoskich. Włoska arystokracja intelektualna, przechodząc na protestantyzm, hołdowała nadal krytycyzmowi, liberalizmowi, racjonalizmowi rozbudzonemu przez Renesans. Niektórzy nie wyszli poza ramy któregoś z wielkich wyznań, ale część przejęła nowe doktryny, jak anabaptyzm i antytrynitarizm.<sup>9</sup> W roku 1550 w Wenecji zorganizowano synod anabaptystyczny, na którym ustalono wyznanie wiary ujęte w 10 punktach. Pierwszy przyjmował twierdzenie Serveta: Chrystus jest tylko człowiekiem, ale jest obdarzony pełnią władzy boskiej.<sup>10</sup> Od tej pory egzystencja arian zostaje poważnie zagrożona w Italii, i zaczynając szukać schronienia przybywają do Polski.<sup>11</sup> Wkrótce przybyli tu także humaniści włoscy: Laelius Socyn w r. 1551 (um. 1562), i jego bratanek Faust Socyn oraz J. Blandrata, M. Garibaldi z Padwy, Jan Gentile, a w r. 1564 Bernardino Occhino.<sup>12</sup> Początkowo ruch ten nie zwracał na siebie szczególnej uwagi. Po raz pierwszy doszło do ostrych antagonizmów między nim a kalwinami na sejmie w Parzewie (1564). Kalwini zażądali od króla usunięcia antytrynitarzy z kraju. Plany ich jednak pokrzyżował Hozjusz i Commendone (nuncjusz papieski w Polsce). Hozjusz sądząc, że istnienie nowej sekty może stać się jeszcze jednym sposobem osłabienia protestantyzmu w Polsce, odwołał nawet króla od zadośćuczynienia żądaniom kalwińskim. Ponadto, respektując istniejącą tolerancję sekt, nie chciał zezwolić na zwycięstwo kalwinom. Widać to z listu Hozjusza do króla, z dnia 20 maja 1569: „*Aut omnes eiiciendi sunt, aut omnes tolerandi, ne si una tantum aliqua secta proscripta fuerit, aliae receptae videantur et approbatae*”.<sup>13</sup> Król zastosował się do rad Hozjusza. Pozostawił wyznawców nowej sekty w kraju, ale usunął jej propagatorów cudzoziemców. Dużo wcześniej już opuścił Polskę J. Blandrata, który

<sup>5</sup> Tamże, s. 368.

<sup>6</sup> Por. S. Dunin-Borkowski, Untersuchungen zum Schrifttum der Unitarier vor Faustus Socini. W: 75 Jahre Stella Matutina Festschrift, t. II, Feldkirch 1931, 106—109.

<sup>7</sup> Michał Servet ur. w r. 1511 w Villanueva, w Hiszpanii. Umysł encyklopedyczny, żądny bardzo nowości zarówno w dziedzinie naukowej, jak i religijnej. Po studiach prawniczych w Tuluzie przebywał we Włoszech i w Niemczech. W Augsburgu, Bazylei i w Strasburgu zetknął się z reformatorami: Melanchtonem, Oekolampadiussem, Bucerem. W r. 1531 ogłosił pierwszą swoją pracę „*De Trinitatis erroribus*”, która wywołała ogromne oburzenie. Dowodził w niej, że dogmat Trójcy Św. nie ma uzasadnienia w Piśmie św. Nauką swoją ściągnął na siebie wrogość Kalwina i na jego polecenie został spalony w Genewie w r. 1553.

<sup>8</sup> Por. S. Dunin-Borkowski, Quellenstudien zur Vorgeschichte der Unitarier des 16 Jahrhunderts. W: 75 Jahre Stella Matutina Festschrift, t. I, Feldkirch 1931, 125—134.

<sup>9</sup> J. Lecler, dz. cyt., 369.

<sup>10</sup> Por. D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze 1939, 54—56.

<sup>11</sup> Pionierem antytrynitarizmu w Polsce był Piotr z Goniądza.

<sup>12</sup> J. Umiński, *Historia Kościoła*, t. II, Opole 1960, 84.

<sup>13</sup> S. Hosius, *Opera omnia*, t. II, Coloniae 1584, 266.

osiadłszy w Siedmiogrodzie, zorganizował sekte „unitarian”.<sup>14</sup> Usunięcie wielu przywódców antytrynitarских z Polski nie położyło kresu sekcje. Już sejm w Piotrkowie w r. 1565 usankcjonował podział polskiego kościoła kalwińskiego na „ecclesia maior” i „minor” (antytrynitarский). Do istniejących już dołączyła się zatem nowa sekta. Przeciwnicy tej sekty, łącznie ze Stankarem, nazwą jej zwolenników „arianami”.<sup>15</sup>

Antytrynitarze chcąc usprawiedliwić swoje posunięcia w zakresie podważania niektórych katolickich prawd wiary, powoływali się często na autorytet Erazma jako krytyka tekstów Nowego Testamentu. Erazm znany jest przede wszystkim jako krytyk komentarzy do Nowego Testamentu (*Annotationes in Novum Testamentum, Basilea 1542*) i wydawca Ojców Kościoła. Na Rotterdamczyka, jako prekursora arianizmu na odcinku badań filologicznych nad tekstem świętym powołuje się Jerzy Blandrata, człowiek, który zaważył bardzo na powstaniu i rozwoju nowego ruchu religijnego w Siedmiogrodzie, w Polsce i na Litwie. W dziele swoim „*De falsa et vera unius Dei Patris, Filii et Spiritus Sancti cognitione*”, Blandrata podaje główne etapy rozwojowe ruchu reformatorskiego. Lutrowi przyznaje stworzenie nauki o usprawiedliwieniu, Zwingliemu oczyszczenie nauki o sakramentach, M. Servetowi, M. Cellariuszowi i Erazmowi z Rotterdamu stworzenie podstaw pod poznanie prawd podstawowych i ostatecznych. Idąc za prof. K. Górskim<sup>16</sup> jako punkty styczności humanizmu z arianizmem można wymienić następujące:

- 1) Walka ze scholastyką i głoszenie haseł powrotu do pierwotnej czystości słowa Bożego.
- 2) Krytyka tekstu biblijnego w celu osiągnięcia autentycznego sensu Objawienia.
- 3) Nowy ideał religijny.
- 4) Nowe idee etyczne oparte na humanistycznej koncepcji antropocentryzmu.

Humaniści byli jednak przede wszystkim filologami i historykami. Badania filologiczne nad tekstami starożytności literackiej wyrobiły w nich nową szkołę myślenia. Badania tego typu dały początek studiom nad tekstami źródeł Objawienia. Erazm głosił hasło powrotu do źródeł chrześcijaństwa. Stąd też podejmuje pracę nad nowym przekładem łacińskim Nowego Testamentu, opracowuje do niego komentarz, wydaje Ojców Kościoła. Powrót do czystego tekstu Pisma św. oraz do Ojców Kościoła, jako bliskich świadków tradycji apostołskich, miał przyczynić się do odrodzenia chrześcijaństwa. Dzięki humanizmowi powstaje na początku XVI w. przekonanie o wyłącznej wartości starożytnych źródeł chrześcijaństwa, co jednocześnie budzi krytykę w stosunku do późniejszych też teologicznych. To stanowisko zostało przejęte od humanistów przez arian z tym, że ci ostatni doprowadzili je do skrajności. Jednym z haseł antytrynitarских była irracjonalna pokora wobec słowa Bożego i lęk o to, aby nie skazić jego czystości rozumem ludzkim. W oparciu o tego rodzaju metodę, arianie są gotowi uznać wszelki nakaz wiary pod warunkiem, że taki nakaz jest *expressis verbis* wyrażony w Piśmie św. Jednocześnie przystąpiono do odrzucania dogmatyki jako racjonalizmu religijnego włączonego do tajemnic wiary. Antytrynitarze wyprowadzili stąd wniosek, że dialektyka w wyjaśnianiu ta-

<sup>14</sup> S. Kot, *Le mouvement antitrinitaire aux XVI et XVII siècles*, W: *Humanisme et Renaissance*, t. IV, 1937, 36—38.

<sup>15</sup> E. M. Wilbur, *A History of Unitarianism, Socinianism and its Antecedents*, Cambridge Mass., 1945, s. 301, 321.

<sup>16</sup> K. Górski, *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej XVI w.*, Kraków 1949, 6.

jemnic wiary może prowadzić tylko do odrzucenia autentycznego chrześcijaństwa.

Studia nad pisarzami starożytności i propagowane humanistyczne hasło nawrotu do źródeł chrześcijaństwa postawiły wobec pytania, na ile można uważać za autentyczny tekst Pisma św.?

Pierwszym krokiem były tu prace L. Valli nad tekstem Pisma św. W dokonanej analizie gramatycznej tekstu Wulgaty wskazał on na pewne niekonsekwencje łacińskiego przekładu w użyciu słów, form gramatycznych itd.

Erazm poszedł jeszcze dalej. Swoją śmiałą krytyką filologiczną podał w wątpliwość szereg tekstów ważnych dla dogmatyki. Aby dotrzeć do autentycznego tekstu źródeł Objawienia posługiwał się metodą własną, polegającą na zestawianiu cytatów Pisma św. w pismach Ojców Kościoła z brzmieniem tekstu w kodeksach zachowanych do jego czasów. Arianie przejęli tego rodzaju metodę i posługiwali się nią w stosowaniu dowolnych hipotez co do autentyczności tekstów Pisma św. Reformacja jednak łącznie z antytrynityzmem jest tylko jednym z refleksów idei humanistycznych. Pozostawiając zatem rozważania nad humanizmem w ogólności i nad recepcją Reformacji w Polsce wypada zastanowić się nad stosunkiem teologii katolickiej do problematyki ruchu humanistycznego. W pierwszym rzędzie przyjrzymy się scholastyce tradycyjnej, panującej na uniwersytetach i w szkołach zakonnych, a następnie poświęcimy chwilę uwagi humanizmowi katolickiemu w Polsce.

### 3. TEOLOGIA KATOLICKA A RUCH HUMANISTYCZNY

Humanści w wystąpieniach swoich wypowiedzieli protest przeciwko dialektycznej metodzie, która zdeformowała metodę teologiczną. Ukazując nowe ideały, humanizm zmuszał scholastykę do zajęcia negatywnej postawy wobec nowo głoszonych haseł, bądź też do zajęcia postaw konformistycznych. Na dawnych pozycjach pozostała scholastyka reprezentowana przez profesorów olbrzymiej większości uniwersytetów i szkół zakonnych. Jeśli chodzi jednak o stronę katolicką nie wszyscy wypowiedzieli się przeciwko nowej fali kulturowej. Wśród ruchów konformistycznych wyodrębniły się dwa nurty. Pierwszy o poglądach bardziej świeckich i radykalnych wiązał się z erazmianizmem, drugi obejmujący zarówno teologię, jak i mistykę zrodził się w Hiszpanii, a głównie w Salamance. O ile nurt pierwszy reprezentowany przez Erazma i wiernych mu zwolenników podkreślał zagadnienia moralne, tak nurt drugi dał podstawy do wykształcenia się nowej dyscypliny teologicznej, teologii fundamentalnej, i do recepcji tomizmu.<sup>17</sup>

Teologia średniowieczna zbyt słabo uwzględniała doniosłość sensu ścisłego, mało również znała Ojców Kościoła. Cały akcent był położony na sens duchowy i spekulację. Te słabe punkty teologii zostały zaatakowane przez humanistów. We Włoszech zaatakowali je: Corneto, Ficino, Valla, Pico della Mirandola; w Niemczech: Cochleus, Reuchlin, Hutten, Melanchton; we Francji Budé; w Anglii Colet; w Hiszpanii Vives; w Polsce: Hozjusz, Orzechowski, Frycz Modrzewski i inni. Wielu spośród humanistów szczerze myślało o reformie Kościoła widząc jego odnowienie głównie w ocaleniu Objawienia (Pismo św. i Tradycja) oraz w nawrocie do zasad moralnych opartych o Pismo św. Da się zauważyć współrzędność pracy humanistów w wielu krajach Europy. Podczas gdy Erazm i jego zwolennicy działali w Holandii, Szwajcarii, w Niemczech i w Italii, podobne prace prowadzą w Paryżu: Lefèvre d'Étaples, profesor Sor-

<sup>17</sup> Por. Heredia (V. Beltran de), DTC, t. XV, Paris 1950, 3118—3133.



bony (do r. 1517) i tłumacz na język francuski Pisma św. i Ojców Kościoła; egzegeta i filozof W. Budé, założyciel Collège de France oraz Pierre Crockaert z Brukseli (um. 1514).<sup>18</sup> W środowisku paryskim słynne było Kolegium Św. Jakuba, w którym uczniem i słuchaczem Lefèvre'a i Budégo był twórca tomiścycznej szkoły w Salamance Franciszek de Vitoria (um. 1546). W czasie studiów w Paryżu wywarł na niego wielki wpływ Pierre Crockaert, a poprzez niego również i środowisko humanistyczne z Lovanium. Renesans teologii hiszpańskiej w XVI w. na Uniwersytecie w Salamance jest dziełem Franciszka z Vitorii. Dzięki jego wpływowi Uniwersytet w Salamance wysunął się na czoło ruchu umysłowego w Europie katolickiej. W latach, kiedy wykładał w Salamance (1526—46), Franciszek z Vitorii posiadał wśród swoich słuchaczy uczniów wyjątkowo dobrze przygotowanych do współpracy w dziele restauracji teologii. Z Salamanki poniosą oni w całe chrześcijaństwo tradycję odnowionej teologii. Należą do nich: Melchior Cano, Mancio, Tudela, Baron i inni. Salamanka wywrze także wielki wpływ na Polskę, ale dopiero w w. XVII.

Na życie umysłowe w Polsce XVI w. wywarł wielki wpływ ruch erazmiański, którego twórcą był najwybitniejszy humanista XVI w. Erazm z Rotterdamu (1466—1536). Wybitny erudyta, myśliciel i reformator w podróżach swoich po Europie żywo obserwował rozwój nauki i kultury we Włoszech, Hiszpanii, Anglii i w Niemczech. Wielki wpływ wywierał poprzez swoją działalność pisarską i kontakty osobiste. Dostrzegając potrzebę reformy w Kościele, widział ideał chrześcijaństwa w powrocie do Pisma św. i Ojców Kościoła, oraz do form dominujących w Kościele w starożytności. Aby ten ideał móc urzeczywistnić, odrzucał formy zewnętrzne, nie tyle strukturalne, ile całą stronę obrzędową, jak: posty, pielgrzymki, manifestacje liturgiczne. Odrzucał zewnętrzne formy średniowiecznej ascezy i kształtował ją według zasad tzw. „devotio moderna”, której najbardziej typowym przykładem jest „Naśladowanie Chrystusa”. Bardzo szybko jego dzieła dostały się do Polski i tu zostały życzliwie przyjęte, chyba głównie dzięki jego umiarkowanemu stanowisku. Odrywając teologię od scholastyki, Erazm potrafił zachować krytyczny stosunek do protestantyzmu.

W Polsce wpływ wywarli szczególnie dwaj pionierzy humanizmu. Pierwszym z nich był uczeń Erazma Leonard Coxe (Brytyjczyk, działający w Krakowie w latach 1518—27), drugim był historyk Jodoka Ludwik Decjusz. Ich uczniami byli: Jan Łaski (bratanek prymasa), Stanisław Hozjusz, Mikołaj Rej, A. Frycz Modrzewski, Stanisław Orzechowski. Ci młodzi polscy uczniowie, wychowani w szkole humanistycznej, rozwiną nurt polskiego humanizmu w trzech kierunkach. Jeden kierunek reprezentuje Jan Łaski, który przeszedł z czasem na pozycje kalwińskie. Przedstawicielem drugiego kierunku jest Stanisław Hozjusz, który zatrzymując w teologii metodę humanistyczną, bronił katolicyzmu w szczególności w swojej „Confessio” i stał się jednym z najwybitniejszych przedstawicieli Soboru Trydenckiego. Pośrednie stanowisko między protestantyzmem humanistycznym a kalwinizmem humanistycznym zajmuje A. Frycz Modrzewski. Większość humanistów skupiona wokół osoby Hozjusza pozostała najbardziej wierna Kościołowi i ci staną wkrótce na pozycjach obronnych Kościoła. Rozwijając idee Erazma, skoncentrowali swoją działalność na trzech odcinkach:

- 1) tłumaczenie źródeł Objawienia i historyczny wykład Pisma św.;
- 2) zapoczątkowanie teologii pozytywnej mającej na celu obronę prawd zaatakowanych przez Reformację: nauka o Kościele, sakramenty, kult Świętych;
- 3) sprawy duszpasterskie.

<sup>18</sup> Por. M. Rechowicz, *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. II/1, Lublin 1975, 22.



Humaniści, dążąc do odrodzenia chrześcijaństwa, przede wszystkim chcą go ratować poprzez dotarcie do autentycznych źródeł Objawienia. W związku z tym przystąpiono do krytyki tekstu w językach oryginalnych i starano się na nowo docierać głębiej do patrystyki i historii Kościoła pierwszych wieków.<sup>19</sup> Sam Hozjusz jest najwybitniejszym polskim teologiem wieku XVI. Przedewszystkim zasłynął rozległą działalnością pisarską na odcinku teologii pozytywnej i polemicznej. Klasycznym tego przykładem jest „Confessio Catholicae fidei Christiana”, ogłoszona w r. 1553 na prośbę biskupów zebranych na synodzie piotrkowskim. Jego metoda pozytywna w przedstawieniu nauki o Kościele wyprzedza czasowo najlepsze w tym zakresie prace Bellarmina i Petaviusza.<sup>20</sup> W walce z protestantyzmem w Polsce Hozjusz stał się postacią pierwszoplanową. Obok wielu prac prowadzonych w Polsce i na Soborze Trydenckim polemizował z teologiem niemieckim Janem Brenszuszem, z Janem Łaskim i z A. Fryczem Modrzewskim. Jego dzieła charakteryzują się doskonałą znajomością Pisma św., Ojców Kościoła i humanistyczną formą wykładu. Pracę pisarską Hozjusza kontynuował jego następca na stolicy biskupiej na Warmii Marcin Kromer, autor wielu prac historycznych i głównie teologiczno-polemicznych.

Przywódca drugiego skrzydła katolickiego w polskim ruchu erazmiańskim Stanisław Orzechowski skupił swoją działalność na problemach unii Kościoła Zachodniego ze Wschodnim.

Jak wyżej zostało już powiedziane, trzeci jakkolwiek odmienny i bardziej radykalny kierunek w ruchu erazmiańskim, reprezentował w tym czasie Andrzej Frycz Modrzewski. Nie tylko, że pozostał on wierny Erazmowi, ale rozwinął jeszcze bardziej idee erazmiańskie, a w kwestiach religijnych zajął stanowisko własne.

## II. METODA TEOLOGICZNA FRYCZA MODRZEWSKIEGO

### 1. STOSUNEK FRYCZA MODRZEWSKIEGO DO METODY SCHOLASTYCZNEJ

Akademia Krakowska zaważyła bardzo na stosowaniu przez Frycza metody scholastycznej. Metodę scholastyczną można określić jako dążność do wyjaśnienia treści prawd wiary za pomocą filozofii i rozumu naturalnego. Pod względem formalnym jednak stosowano utarty schemat, który znalazł najlepszy wyraz w „Quaestiones” św. Tomasza.

Ujmując tę metodę od strony jej cech najbardziej pozytywnych należy stwierdzić, że metoda scholastyczna stara się wniknąć w treść Objawienia, aby przybliżyć człowiekowi treściowo prawdę nadnaturalną, umożliwić organicznie wykład prawdy zbawczej; aby móc odeprzeć zarzuty podnoszone przez rozum przeciwko treści Objawienia. W stopniowym rozwoju metoda scholastyczna wypracowała sobie określoną technikę zewnętrzną i określoną formę zewnętrzną. Opierając się na filozofii, metoda scholastyczna przy pomocy spekulacji przenika tę treść, której dostarcza teologia pozytywna na podstawie źródeł Objawienia, ażeby wyprowadzić z tego dalsze stwierdzenia; zdobyte stwierdzenia głębiej i bardziej wszechstronnie ująć i według wzajemnych

<sup>19</sup> Por. M. Rechowicz, dz. cyt., s. 22, 45—65.

<sup>20</sup> Ibidem. s. 23.

związków wewnętrznych ukształtować je w system.<sup>21</sup> W tym całym procesie zachodzi konieczność dokonania precyzji pojęć wchodzących w układ prawd objawionych i rozumowych. Do osiągnięcia tej precyzji scholastyka posługuje się stosowaniem różnego rodzaju dystynkcji, w oparciu o analizę treściową i zakresową pojęć.

Frycz, który doskonale znał metodę scholastyczną, unikając jej przerostów, niepotrzebnych dystynkcji, przejął ze scholastyki to, co było w niej jak najbardziej wartościowe. Metodę scholastyczną zastosuje on jednak w sposób nierównomierny. Nie zrywając całkowicie ze scholastyką, stopniowo znacznie stosować metodę humanistyczną. W jednych rozprawach „*Sylw*” („*Sylvae*” stanowią t. V dzieł Modrzewskiego), zachowuje struktury wewnętrzne i zewnętrzno-formalne metody scholastycznej, w innych zachowuje struktury zewnętrzno-formalne i od wewnętrznych odchodzi, a w innych struktury wewnętrzne i zewnętrzno-formalne są odrębne, raczej humanistyczne.

Jak się przedstawia konkretnie stosunek Frycza do metody scholastycznej?

W pierwszej rozprawie w *Sylwach* poświęconej zagadnieniu bóstwa Jezusa Chrystusa i kwestiom trynitarnym, autor wyraża duże uznanie dla metody scholastycznej.<sup>22</sup> Jeszcze w rozprawie *Sylwy* drugiej, zaadresowanej do króla, widać u Frycza charakterystyczny dla Średniowiecza teocentryzm,<sup>23</sup> a więc uwzględnia on wyraźnie wewnętrzną strukturę metody scholastycznej. Na teocentryzmie i na jedności źródła wiary dokonuje się wzajemne przenikanie prawdy objawionej i naturalnej. W dowodzeniu argumentów za i przeciw tezie autor posługuje się dialektyką, którą uważa za narzędzie w poszukiwaniu prawdy.<sup>24</sup> Z zewnętrzno-formalnej struktury metody przyjmuje terminologię scholastyczną. Każde niemal trudniejsze zagadnienie chrystologiczne rozpoczyna autor od analizy pojęć pod względem ich treści i zakresu, od precyzowania tych pojęć, które wchodzi w systematyczny układ prawd objawionych i rozumowych. Z tego rodzaju zjawiskiem spotykamy się zarówno przy wykładzie nauki o trzech osobach w Bogu, o współistotności Ojca i Syna, jak i przy omawianiu kwestii pośrednictwa Chrystusa, gdzie zdefiniowane terminy: „*persona*”, „*hypostasis*”, „*essentia*”, „*suppositum*”, „*unum*”, „*mediatio*”, autor stosuje do wyjaśnienia natury boskiej Chrystusa oraz jej zjednoczenia z na-

<sup>21</sup> Por. definicję metody scholastycznej podaną przez M. Grabmanna: „Die scholastische Methode will durch Anwendung der Vernunft, der Philosophie auf die Offenbarungswahrheiten möglichste Einsicht in den Glaubensinhalt gewinnen, um so die übernatürliche Wahrheit dem denkenden Menschengenosse inhaltlich näher zu bringen, eine systematische, organisch zusammenfassende Gesamtdarstellung der Heilswahrheit zu ermöglichen und die gegen den Offenbarungsinhalt vom Vernunftstandpunkte aus erhobenen Einwände lösen zu können. In allmählicher Entwicklung hat die scholastische Methode sich seine bestimmte äussere Technik, eine äussere Form geschaffen, sich gleichsam versinnlicht und verleiblicht.” M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg i. Br. 1911, t. I, 36—37, oraz por.: „*Sie ist eine Methode der Theologie, in welcher ganz vorzüglich von der Philosophie Gebrauch gemacht wurde, indem sie den Inhalt, welchen die positive Theologie aus den Quellen der Offenbarung mitteilte, mit der Spekulation durchdrang, um weitere Erkenntnisse daraus abzuleiten, die gewonnenen tiefer und allseitiger zu erfassen und nach ihrem inneren Zusammenhange zu einem System zu gestalten.*” H. Kihn, *Enzyklopädie und Methodologie der Theologie*, Freiburg 1892, s. 93.

<sup>22</sup> OM V, 49 (Skrót „OM” stosowany będzie na oznaczenie: A. Frycz Modrzewski, *Opera omnia*, vol. I—V, Warszawa 1953—1960.)

<sup>23</sup> OM V, 170.

<sup>24</sup> „Est enim dialectica instrumentum veritatis inquirendae. Verissime mihi videor, dicturus esse unumquodque ignoracione dialecticae falli et errare maxime nihilque vere et constanter concludi posse, nisi syllogismi veritate et constantia, quem dicet dialectica.” OM V, 87.

turą ludzką.<sup>25</sup> Tego rodzaju precyzja, stosowana wzorem scholastyków, ma ułatwić uzgodnienie danych Objawienia z danymi rozumu. Spośród scholastyków najczęściej cytowanymi autorami są: Duns Scot, P. Lombard, Tomasz z Akwinu, G. Biel, Durandus.<sup>26</sup>

Frycz zachował także scholastyczną budowę traktatów teologicznych. W rozkładzie treści stosuje scholastyczną trójczłonowość: 1) argumentacja za i przeciw tezie, 2) wzmocnienie rozumowe argumentów skryptyzystycznych, 3) próby rozwiązania argumentu przeciwnego.<sup>27</sup>

Kiedy chodzi o jasne wyrażenie myśli i jej przekazanie, Frycz posługuje się prawie zawsze formą dowodu opartego o sylogizm. Niektóre dowody z Piśma św. zyskują u autora właściwą moc przez poparcie ich dowodami rozumowymi. Przykładem tego jest „*argumentatio insolubilis*” za dowodzeniem współistotności Syna z Ojcem.<sup>28</sup>

W dowodzeniu Frycz przestrzega ściśle formy scholastycznej. Nierzadko podaje wyraźnie figurę i nazwę terminu sylogizmu.<sup>29</sup> Często rozpoczyna zagadnienie od przedstawienia różnych opinii szkół, jak to ma miejsce przy omawianiu zagadnienia sposobu zjednoczenia hipostatycznego.

Po ogólnym omówieniu struktury metody scholastycznej, przypatrzmy się, jak wygląda wykład Frycza od strony struktury zewnętrzno-formalnej metody. Wykład dogmatyczny Frycz rozpoczyna od podstawienia tezy. Następnie podaje wyjaśnienie terminów wchodzących w zakres twierdzenia. Po omówieniu terminologii następuje rozwinięcie tezy i jej uzasadnienie, głównie w oparciu o materiał skryptyzystyczny oraz doktrynę Ojców Kościoła i czołowych pisarzy scholastyki. Po uzasadnieniu tezy przytacza szereg kwestii wysuwanych przeciwko tezie przez reformatorów. W związku z tym następuje ponowna analiza szeregu tekstów biblijnych, w której Frycz stara się wydobyć na zewnątrz wszystkie słabe punkty dowodzenia.<sup>30</sup> W ten sposób pragnie usprawnić wysiłki do podejmowania solidniejszych badań nad dowodzeniem tezy. Po przedstawieniu stanowiska strony przeciwnej Frycz podaje argumentację rozumową na rzecz tezy postawionej na początku wykładu.<sup>31</sup>

Konfrontując schemat wykładu Frycza ze schematem wykładu św. Tomasza otrzymujemy następujący obraz:

Św. Tomasz	Frycz Modrzewski
1. Thesis	1. Thesis
2. Opinio adversaria	2. Notiones
3. Rationes	3. Doctrina Ecclesiae
4. Contrapositio (S. Scriptura, Traditio)	4. Argum. ex S. Scriptura et Trad.
5. Responsio	5. Quaestiones et argumentorum solutio
	6. Adversarii
	7. Argumentum rationis

<sup>25</sup> OM IV, 19 nn.; 34—35, 37.

<sup>26</sup> Duns Scot; OM IV, 8, 27, 84, 180; V, 49, 52, 53, 95, 98, 123, 188, 257; Piotr Lombard: OM IV, 131, 134, 180; V, 47, 133, 202, 203, 204, 206, 256; św. Tomasz z Aqu.: OM IV, 27, 55, 85, 92, 132, 137, 142, 143, 144, 158, 171, 180, 182, 191, 201, 207, 220—223, 225, 226, 298, 326; V 40, 94—97, 99, 106, 131, 132, 188. G. Biel: OM V 306; Durandus, OM IV 180; V 53, 95, 98, 124.

<sup>27</sup> OM V 51—124.

<sup>28</sup> OM V 92.

<sup>29</sup> OM V 91.

<sup>30</sup> OM V 54.

<sup>31</sup> OM V 34—92.



Powyższe porównanie pozwala stwierdzić, że pod względem zewnętrzno-formalnym metoda Frycza w rozprawach *Sylwy* pierwszej odbiega od schematu postępowania rozumowego, jaki znajdujemy u św. Tomasza.

Niewątpliwie, Frycz włącza często do swojego wykładu *Sumę Teologiczną* jako bazę wyjaśnień. Eksploatuje jednak w sposób trzeźwy sam styl scholastyczny i uwzględnia pozytywne cechy tej metody. Mówiąc więc o tych samych problemach, formę dobiera sam i to świadczy o pewnej oryginalności jego metody. Wydaje się, że w tym zakresie natrafiamy na pewne podobieństwo metody Frycza z metodą stosowaną przez Franciszka z Vitorii i Szkołą w Salamance.<sup>32</sup>

## 2. PRZEJŚCIE OD METODY SCHOLASTYCZNEJ DO METODY HUMANISTYCZNEJ W PROBLEMATYCE CHRYSOLOGICZNEJ

Frycz, zachowując w *Sylwach* w dużym stopniu struktury metody scholastycznej, zdradza jednocześnie pewną opozycję przeciw czołowym scholastykom, jak: św. Tomasz i Duns Scot. O ile początkowo odstępuje od scholastyki bardzo spokojnie podkreślając, że różnice między nim a scholastykami są raczej drugorzędne,<sup>33</sup> tak w późniejszych rozważaniach zdecydowanie uważa ich sposób wyjaśniania Trójcy Św., rozróżnienia natury, osoby i relacji za czysto sofistyczne.<sup>34</sup> O ile w rozprawach *Sylwy* I i II Frycz posługuje się metodą scholastyczną, tak już w rozprawie czwartej zawartej w Sylwie III, przy omawianiu kwestii przedwieczności Chrystusa, oraz w traktacie „*De Mediatore*”, ustępuje wyraźnie na rzecz teologii pozytywnej i zaczyna stosować metodę humanistyczną.<sup>35</sup>

Zarzucając stopniowo metodę scholastyczną, Frycz wzorem czołowych przywódców humanizmu, widzi odrodzenie chrześcijaństwa w powrocie do źródeł Objawienia.<sup>36</sup> Stąd też pod koniec czwartej rozprawy w *Sylwach* autor wyraźnie już usuwa rolę rozumu z terenu teologii i wykazuje, że poza Objawieniem właściwie wychodzić nie można, jeśli chce się doprowadzić do zgody między wyznaniem.<sup>37</sup>

Modrzewski korzysta obficie z cytatów Pisma św. Powstaje jednak w tym miejscu pytanie, czy Frycz posługując się tekstami biblijnymi opiera się o przekład erazmiański Pisma św.? Odpowiedź na to pytanie otrzymamy przez zestawienie niektórych spośród tekstów Pisma św. cytowanych przez Frycza z przekładem Erazma.<sup>38</sup>

Łac. przekład Erazma (z gr. tekstu u Erazma z r. 1527)	Tekst cyt. u Frycza	Wulgata wg Erazma
	J 1, 1 nn.	
In principio erat Sermo, et Sermo erat apud deum, et deus erat ille Sermo.	In principio erat Verbum. Verbum erat apud Deum. Et Verbum erat Deus.	In principio erat verbum: et verbum erat apud deum: et deus erat verbum.

<sup>32</sup> Por. Heredia (V. Beltran de), W: DTC XV, 3120—3123.

<sup>33</sup> OM I 394—411.

<sup>34</sup> OM V 231, 256.

<sup>35</sup> OM V 279.

<sup>36</sup> OM I 333 nn., V 57, 58.

<sup>37</sup> OM V 280.

<sup>38</sup> Dokładniejszą synopsę tekstów, z uwzględnieniem tekstu greckiego u Erazma zob. Cz. Rychlicki, *Cristologia negli scritti di Andrea Frycz Modrzewski, il precursore dell'ecumenismo*, Roma (PUG) 1971.



Łac. przekład Erazma  
(z gr. tekstu u Erazma  
z r. 1527)

Tekst cyt.  
u Frycza

Wulgata  
wg Erazma

14. Et Sermo ille caro factus est, et habitavit in nobis: et conspeximus gloriam eius, gloriam velut unigeniti a patre: plenus gratia et veritate.

14. Verbum caro factum est et habitavit in nobis (et vidimus gloriam quasi unigeniti a patre) plenum gratiae et veritatis.

14. Et verbum caro factum est: et habitavit in nobis. Et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre: plenum gratiae et veritatis.

#### J 8, 24—25

Dixi ergo vobis, quod moriemini in peccatis vestris. Si enim non credideritis, quod ego sum, moriemini in peccatis vestris.

Dicebant ergo ei: Tu quis es? Et dicit eis Jesus: In primis quod et loquor vobis.

Nisi non credideritis, quod ego sum moriemini in peccatis vestris...

... Principium quod et loquor vobis. (Hoc primo loco dicam, is sum qui loquor vobiscum.)

Dixi ergo vobis: quia moriemini in peccatis vestris. Si enim non credideritis quia ego sum: moriemini in peccato vestro.

Dicebant ergo ei: Tu quis es? Dixit eis Jesus: Principium qui et loquor vobis.

#### Rz 9, 5

ex quibus est Christus quantum attinet ad carnem, qui est in omnibus deus laudandus in saecula, amen.

Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula, Amen.

ex quibus est Christus secundum carnem qui est super omnia deus benedictus in saecula, amen.

#### Flp 2, 6—7

qui cum esset in forma dei, non rapinam arbitratus est ut esset aequalis deo, sed semetipsum inanivit, forma servi sumpta in similitudine hominum constitutus, et figura repertus ut homo, humilem prae buit semetipsum, factus...

Christus cum in forma Dei esse, non rapinam arbitratus est Deo se aequalem esse sed semetipsum exinanivit, forma servi sumpta, similis hominibus constitutus et habitu compertus ut homo.

Qui cum in forma dei esset: non rapinam arbitratus est esse se aequalem deo: sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.

#### Kol 2, 9—10

Quoniam in illo inhabitat omnis plenitudo deitatis corporaliter: et estis in illo completi, qui est caput omnis principatus ac potestatis, per quem et circumcisi estis...

In ipso enim inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter.

quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter, et estis in illo repleti qui est caput omnis principatus et potestatis. In quo et circumcisi estis...

#### I Tym 3, 16

Et citra controversiam magnum est pietatis mysterium. Deus manifestatus est in carne, iustificatus est in

Et sine controversia magnum est pietatis mysterium. Deus apparuit in carne, in spiritu iustificatus,

Et manifeste magnum est pietatis mysterium: quod manifestatum est in carne, et iustificatum est in spiri-

Łac. przekład Erazma (z gr. tekstu u Erazma z r. 1527)	Tekst cyt. u Frycza	Wulgata wg Erazma
--------------------------------------------------------------	------------------------	----------------------

spiritu, visus est angelis, conspectus angelis praedicaedificatus est gentibus, fidentibus, fidem obtinuit illi habita est in mundo, receptus in mundo, receptus est in gloria. gloriam.		tu: apparuit angelis, praedicatum est gentibus: creditum est in mundo: assumptum est in gloria.
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--	-------------------------------------------------------------------------------------------------

## Tt, 2, 13

expectantes beatam illam spem, et illustrationem gloriae magni dei, et servatoris nostri Jesu Christi...	Expectemus adventum gloriae magni Dei et servatoris nostri Jesu Christi.	expectantes beatam spem et adventum gloriae magni dei et salvatoris nostri Jesu Christi...
----------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------

## I J 5, 7

Quoniam tres sunt qui testimonium dant in coelo: pater, sermo et spiritus sanctus: et hi tres unum sunt.	Tres sunt, qui in coelo testantur, pater, Logos, et spiritus.	Quoniam tres sunt qui testimonium dant in coelo, pater, verbum, et spiritus sanctus. Et hi tres unum sunt.
----------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Zastosowane wyżej porównanie niektórych cytatów Pisma św. u Frycza z przekładem Erazma pozwala wnosić z całą pewnością, że Modrzewski zna dobrze Rotterdamszczyka (por. np. J 8,24—25; Kol 2,9—10; I Tym 3,16). Nie zawsze jednak opiera się na jego przekładzie. Korzysta również z Wulgaty, a nieraz też posługuje się różnymi tłumaczeniami tego samego tekstu (por. J 8,25 i Kol 2,10). Nasuwa to przypuszczenie, że Frycz nie chcąc być skrupowany, korzysta z różnych przekładów i wybiera taką interpretację, która w danej chwili jest mu wygodniejsza. Znając Erazma i pozostając pod jego wpływem zachowuje własną myśl krytyczną. Nieraz nie podziela krytyki filologicznej Erazma.<sup>39</sup>

W dowodzie teologicznym Frycz nie ogranicza się do stosowania cytatów biblijnych, ale w niektórych wypadkach sam dokonuje analizy gramatycznej tekstu, która prowadzi go do własnej interpretacji. Przykładem tego jest tekst J 8,24—25:

Przekład Erazma	Przekład Frycza	Wulgata wg Erazma
-----------------	-----------------	-------------------

Si enim non credideritis, quod ego sum, moriemini in peccatis vestris. Dicebant ergo ei: Tu quis es? Et dicit eis Jesus: In primis quod et loquor vobis.	Nisi non credideritis, quod ego sum moriemini in peccatis vestris ... Principium quod et loquor vobis.	Si enim non credideritis quia ego sum: moriemini in peccato vestro. Dicebant ergo ei. Tu quis es? Dixit eis Jesus: Principium qui et loquor vobis.
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

## II versio:

Hoc primo loco dicam, is sum qui loquor vobiscum.

<sup>39</sup> Por. OM V 42 nn.; V 57—58.

Tekst J 8,24—25 jest przyjmowany za dowód przedwieczności Chrystusa jako Boga. Jezus dowodzi swojego bóstwa przez odwieczność swej egzystencji. Tekst ten jednak od dawna stanowi poważną trudność egzegetyczną i stwarza okazję dla wielu tłumaczeń.<sup>40</sup> Wulgata przetłumaczyła go „Si enim non crederitis quia ego sum: moriemini in peccato vestro. Dicebant ergo ei: Tu quis es? Dixit eis Jesus: Principium qui et loquor vobis.” Erazm natomiast przetłumaczył końcową część frazy w sposób następujący „... in primis quod et loquor vobis.” Modrzewski w oparciu o tekst grecki tłumaczy „*ten archen*” nie jako mianownik (jak tłumaczy Wulgata), ale jako określenie przysłówkowe „*pro primo*”, „*principio*”, w wyniku czego otrzymujemy sens następujący „Hoc primo loco dicam, is sum, qui loquor vobiscum”. Na podstawie własnej analizy dochodzi do interpretacji, jaką przyjmuje Erazm.

W cytowaniu tekstów biblijnych Modrzewski zachowuje nieraz oryginalną terminologię grecką. Dzieje się tak wówczas, gdy widzi, że przekład nie oddaje dobrze prawdziwej zawartości semantycznej jakiegoś terminu. Takie zjawisko spotykamy przy okazji egzegezy J 1,1 nn. oraz I J 5,7, gdzie słowo „Logos” stało się w historii podstawą spekulacji filozoficznych, a także pewnych nieporozumień doktrynalnych.<sup>41</sup> Należy też zauważyć, że Frycz czasem cytuje Pismo św. z pamięci. Wskutek tego zdrażają się pomyłki w zaznaczeniu miejsca pochodzenia cytatu.<sup>42</sup>

Na podstawie analizy traktatów teologicznych widać, że Modrzewski nie posługuje się materiałem z archeologii biblijnej i bardzo mało korzysta z historii biblijnej. Jeśli chodzi o archeologię biblijną, to mógł jej nie znać, albo mógł celowo zaniechać zajmowania się nią. Dla humanistów jest rzeczą typową, że nie zajmują się archeologią biblijną. Brak jej u Frycza stanowiąc by mógł potwierdzenie stosowania przez niego metody humanistycznej.

Przy egzegezie tekstów nie stosuje też autor tzw. „*exempla*”, charakterystycznych dla wielu scholastyków, co świadczy znowu o stosowaniu przez niego metody humanistycznej. W porównaniu ze scholastykami jego wykład jest o wiele bogatszy. Wielu ze scholastyków, w wyjaśnianiu sensu tekstu biblijnego ujmowało dany tekst na podwójnej płaszczyźnie:

- 1) *significancia verborum*
- 2) *significancia rerum.*

<sup>40</sup> Por.: „Texte extrêmement difficile, qui a donné lieu à des traductions diverses: 'D'abord pourquoi vous parlé-je?'; 'pourquoi vous parlerais-je?'; dès les commencement ce que je vous dis'; 'absolument ce que je vous dis'. Notre traduction se rapproche cette dernière, mais elle garde la nuance temporelle, qui prépare le 'allors' du v. 28: les Juifs ont maintenant l'occasion de connaître Jésus par sa parole; quand le Fils de l'homme sera 'élevé', il sera trop tard: la connaissance qu'ils auront alors de Jésus les condamnera. La traduction de la Vulgate: 'Je suis le Principe, moi qui vous parle', est grammaticalement insoutenable.”, D. Mollat, L'Évangile selon Saint Jean, W: R. M. Boismard, L'Évangile et les épîtres de Saint Jean, Paris 1960, 116. Por. C. K. Barrett, The Gospel according to St. John, London 1967, 282—284.

<sup>41</sup> W XV w. L. Valla przystępuje do pracy filologicznej nad tekstem Pisma św. Słowo „Logos” u J 1, 1 przełożył jako „Sermo”. Przejął to następnie Erazm i potraktował owo wyrażenie jako metaforę. Sens J 1, 1 byłby następujący: Sermo (mowa) oznacza Chrystusa, gdyż Bóg przez Chrystusa przemawia do świata. Z kolei przejęli to arianie i wykorzystywali tego rodzaju tłumaczenie dla podważenia dogmatu o przedwieczności Chrystusa. Ich zdaniem słowa św. Jana z Prologu (1,1) nie mówią o odwiecznym bytowaniu Chrystusa jako Boga, ale zawierają tylko sens moralny i duchowy, o bytowaniu Chrystusa jako Boga przed stworzeniem przez siebie nowego świata duchowego. Por. K. Górski, Studia na dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej XVI w., Kraków 1949, s. 15. Por. OM V, 92—93.

<sup>42</sup> Por. OM I, 442—443, I, 345—346; III 27. (Mdr 8, zamiast Pr 8, 22).



Humaniści stosują również „*significantiam verborum*”. Scholastycy jednak nie znali głębiej filologii biblijnej i stąd „*significantiam verborum*” opierają najczęściej na powierzchownej znajomości języków biblijnych. Bliższa niezajomość języka greckiego i hebrajskiego jest przyczyną opierania się, z konieczności, na kontekstach historycznych (np. Flawiusz) i na innych dziełach historycznych (np. Tacyt). Uciekają się do encyklopedystów wczesnego Średnio-wiecza, a zwłaszcza do „*Etymologii*” Izydora z Sevilli.<sup>43</sup>

Frycz stosuje „*significantiam verborum*” ale zna jednocześnie dobrze język grecki<sup>44</sup> i w tym leży różnica między nim a scholastykami. U niego wykład filologiczny tekstu jest o wiele szerszy. Przed przystąpieniem do wykładu dogmatycznego podaje dość szczegółową analizę filologiczną pojęć i to w oryginalnym języku biblijnym. Przykładem jest traktat pierwszy Sylwy pierwszej, gdzie autor omawia pojęcie bóstwa, natury boskiej itd.<sup>45</sup>

W interpretacji tekstów natchnionych Modrzewski nie opiera się w pierwszym rzędzie na powadze oficjalnych komentatorów powołanych przez Kościół, ale w miejscach niezbyt jasnych i trudniejszych do zrozumienia, stara się dotrzeć do istoty sensu przez zestawienie tych miejsc z kontekstem. Jest to cecha charakterystyczna dla metody humanistycznej. Tego nauczyli się humaniści w pracy krytyczno-filologicznej nad tekstami autorów starożytności. Dla Frycza sens tekstu ma znaczenie w zestawieniu go z sensem i duchem całego tekstu. Zasada kontekstu jest jego zdaniem bezpieczniejsza od komentarzy. Komentarze egzegetów przez zbyt szczegółowe stosowanie analizy logicznej w wykrywaniu sensu słów i zawartych w nich pojęć, raczej często deformują i zacierają sens Objawienia, aniżeli czynią go jasnym.<sup>46</sup>

Kościółowi przyznaje Frycz prawo i obowiązek autentycznego wyjaśniania słowa Bożego. Kościół jednak nie może dowolnie tłumaczyć i objaśniać Pisma św., lecz powinien to czynić przez zestawianie tekstów mniej jasnych z kontekstem uprzednim i następnym, w świetle którego miejsca niejasne stają się bardziej zrozumiałe. Powaga Kościoła jest zależna od słowa Bożego, bez którego nigdy nie cieszyłby się on powagą taką, jaką posiada.

Oprócz Magisterium Kościoła prawo wyjaśniania Pisma św. Modrzewski przyznaje egzegetom. Ich zadanie polega na wyjaśnianiu „*sensus plenior*” zawartego w Piśmie św., jako sensu głębokiego, który z woli Boga, jako autora pierwszorzędnego, jest jakby zamknięty w sensie bezpośrednio wyrażonym przez piszącego. Jakkolwiek powaga wybitnych egzegetów takich, jak: Orygenes, Tertulian, Laktancjusz, Cyprian, Augustyn, Hieronim i inni, jest wielka, to jednak nie ma absolutnego obowiązku przyjmować ich wyjaśnień za ostateczne. Komentatorzy nie są wolni od popełniania błędów i dlatego, aby dobrze odczytać myśl zawartą w Piśmie św., trzeba oprzeć się nie na przekładach i komentarzach późniejszych, ale należy dotrzeć do źródeł zawartych w księgach kanonicznych Pisma św.<sup>47</sup> Autor podaje szereg reguł interpretacji Pisma św.:

1) należy bronić wszystkiego, cokolwiek jest zawarte w Piśmie św.;

2) wszystko, co się wywodzi z jego źródła, jakkolwiek nie wyrażone wyraźnie, ma mieć taką samą moc, jakby było wypowiedziane wyraźnie. W całym Piśmie św. należy uznać za pewne i obowiązujące nie tylko to, co zostało wyraźnie wypowiedziane, ale także to, co jest w duchu i intencji Pisma św.

3) w wyjaśnianiu tekstów należy stosować najpierw zasadę kontekstu, a następnie dopiero dołączący świadectwa Kościoła i uczonych pisarzy kościelnych;

<sup>43</sup> Por. C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris 1944, 11.

<sup>44</sup> Por. OM V, 142.

<sup>45</sup> Por. OM V, 34—40.

<sup>46</sup> OM I, 333.

<sup>47</sup> OM I, 338.



4) w sprawach, które nie zostały w Piśmie św. zdefiniowane jasno i jeżeli nie da się ich wyprowadzić z tego, co zostało jasno wyrażone, należy oprzeć się na obyczajach i tradycji przodków panującej w Kościele. Należy jednak uznać za błąd wszelki zwyczaj sprzeczny z dobrymi obyczajami, religią, Pismem św., choćby uchodził za najstarszy.<sup>48</sup>

Obok znajomości Pisma św. humaniści kładli nacisk na znajomość Ojców Kościoła. Zgodnie z tym hasłem Frycz dociera do Ojców Kościoła i starożytnych pisarzy chrześcijańskich. W tym czasie ukazały się już wydawnictwa Ojców pochodzące od Erazma i innych humanistów (jest wydany Hieronim, Cyprian, Hilary, Ireneusz, Ambroży, Augustyn, Bazyli, Jan Chryzostom, Orygenes i inni.)<sup>49</sup>

W stosunku do scholastyków, Frycz dysponował niepomniernie bogatszym aparatem naukowym w znajomości Ojców Kościoła. Scholastycy cytują Ojców, ale znajomość ich jest dość powierzchowna. Dostęp do źródeł utrudnia im głównie słaba znajomość języka Ojców (z wyjątkiem niektórych scholastyków, którzy cytują obficie Ojców greckich, jak np. Scot Eriugena cytuje często Grzegorza z Nyssy, Pseudo-Dionizego, Maksyma Wyznawcę; Raban Maurus cytuje Grzegorza z Nazjanzu.)<sup>50</sup>

Mimo tego, że Frycz dysponował bogatym aparatem naukowym, trzeba stwierdzić, że w cytowaniu Ojców Kościoła ograniczał się nieraz do korzystania z drugiej ręki.<sup>51</sup> Ojców greckich cytuje stosunkowo mało.<sup>52</sup> Zasadniczo ogranicza się albo do zreferowania jakiejś idei ogólnej poszczególnych Ojców przy omawianiu zagadnienia,<sup>53</sup> albo do podania tylko nazwiska, czy też przytacza tekst z Ojców, ale nie podaje miejsca pochodzenia cytatu. Nasuwa to myśl, że albo nie miał tekstów bezpośrednio w rękach i korzystał z innych wydawnictw, bądź też cytował z pamięci.<sup>54</sup> Cytuje również często Ojców i pisarzy z drugiej ręki, poprzez św. Augustyna oraz poprzez „Sentencje” Piotra Lombarda.<sup>55</sup>

Spośród Ojców łacińskich, cytowanych przez Frycza, szczególną pozycję zajmują: Augustyn, Hieronim i Ambroży. Wśród nich uprzywilejowany jest św. Augustyn. Jest on dla Frycza przewodnikiem i mistrzem we wszystkich zagadnieniach, zwłaszcza w traktacie „*De Mediatore*”. W cytowaniu Augustyna i pisarzy chrześcijańskich Modrzewski trzyma się wiernie tekstu oryginalnego, o czym możemy przekonać się na podstawie porównania niektórych tekstów oryginalnych z cytatami pochodzącymi od Frycza.

## AUGUSTYN

## MODRZEWSKI

„Descendere in mundum Deus legitur, quando aliquid novum quod antea non fuerat in creatura humana operatur: sicut Filius Dei Patris descendisse narratur, quando veram carnem ex

„Descendere in mundum Deus legitur, quando aliquid novum, quod antea non fuerat, in creatura humana operatur, sicut Filius Dei descendisse narratur, quando veram carnem ex Maria virgine

<sup>48</sup> OM I, 340.

<sup>49</sup> Por. K. Górski, *Studia* ..., s. 11.

<sup>50</sup> C. Spicq, dz. cyt. s. 11.

<sup>51</sup> Por. OM IV, 61 (por. Athanasius, „*Quicumque*”, PL 28, 1583. Pierwsze zbiorowe wydanie pism św. Atanazego ukazało się drukiem dopiero w latach 1600—1601 w Heidelbergu. Frycz cytuje za Augustynem, por. Augustinus, *De Trinitate* 1,7).

<sup>52</sup> Por. OM I, 442—443; I, 345—346; III, 27.

<sup>53</sup> Por. OM IV, 47; V, 147, 267.

<sup>54</sup> Por. OM III, 66; V, 66.

<sup>55</sup> Por. OM V, 120—121; V, 133.

## MODRZEWSKI

Maria virgine propter redemptionem nostram suscepit, et vero homo fieri dignatus est, non amittendo quod erat, sed assumendo quod non erat.”<sup>56</sup>

„Nec tamen ob hoc mediator, quia Verbum; maxime quippe immortale et maxime beatum Verbum longe est a mortalibus miseris; sed mediator, per quod homo, eo ipso utique ostendens ad illud non solum beatum verum etiam beatificum bonum non oportere quaeri alios mediatores, per quos arbitremur nobis perventionis gradus esse moliendos, quia beatus et beatificus Deus, factus particeps humanitatis nostrae, compendium praebuit participandae divinitatis suae.”<sup>58</sup>

propter redemptionem nostram suscepit et verus homo fieri dignatus est, non amittendo, quod erat, sed assumendo quod non erat.”<sup>57</sup>

„Nec tamen ob hoc mediator, quia Verbum, maxime quippe immortale et maxime beatum Verbum longe est a mortalibus miseris; sed mediator, per quod homo, eo ipso ostendens utique ad illud beatum et beatificum bonum non oportere quaeri alios mediatores, per quos arbitremur nobis perventionis gradus esse moliendos, quia beatus et beatificus Deus, factus particeps humanitatis nostrae, compendium praebuit participandae divinitatis suae.”<sup>59</sup>

## LAKTANCJUSZ

„Cum dicimus Deum Patrem, et Deum Filium, non dicimus diversum, nec utrumque secernimus; quia nec Pater sine Filio esse potest, nec Filius a Patre secerni, si quidem nec Pater sine Filio nuncupari, nec Filius potest sine Patre generari. Cum igitur et Pater Filium faciat, et Filius Patrem, una utriusque mens, unus spiritus, et una substantia est. Sed ille quasi exuberans fons est hic tamquam defluens ex eo rivus; ille tamquam sol, hic quasi radius a sole porrectus. Qui quoniam summo Patri et fidelis, et carus est, non separatur: sicut nec rivus a fonte, nec radius a sole: quia et aqua fontis in rivo est, et solis lumen in radio; aequae nec vox ab ore seiungi, nec virtus, aut manus a corpore divelli potest.”<sup>60</sup>

## MODRZEWSKI

„Cum dicimus Deum Patrem et Deum filium, non dicimus nec diversum nec utrumque secernimus, quia nec Pater sine filio esse potest nec filius a patre secerni, si quidem nec pater sine filio nuncupari nec filius potest sine patre generari. Cum igitur et pater filium et filium patrem, una utriusque mens, unus spiritus, una substantia est. Sed ille quasi exuberans fons est, hic tanquam defluens ex eo rivus, ille tanquam sol, hic quasi radius a sole porrectus. Qui quoniam summo patri et fidelis et charus est, non separatur, sicut nec rivus a fonte nec radius a sole. Quia et aqua fontis in rivo est et solis lumen in radio; aequae neque vox ab ore seiungi nec virtus aut manus a corpore divelli potest.”<sup>61</sup>

Metoda humanistyczna, obok docierania do nieskażonego tekstu Pisma św., nakazuje powrót do czystości doktryny i świętości pierwszych wieków chrześcijaństwa. To humanistyczne hasło głosi także Frycz Modrzewski. Przyczy-

<sup>56</sup> PL 42, 1204.

<sup>57</sup> OM IV, 55.

<sup>58</sup> PL 36, 1383—1384.

<sup>59</sup> OM V, 11.

<sup>60</sup> PL 6, 538—540.

<sup>61</sup> OM V, 120—121.

nę nadużyć w Kościele widzi on w oddalaniu się od czystości doktryny Kościoła pierwotnego. W związku z tym prawdziwe odrodzenie chrześcijaństwa widzi w nawrocie do ducha apostołskiego pierwszych wieków, w zachowywaniu i utrzymaniu czystości nauki i obrzędów przekazanych apostołom przez Chrystusa. Powrót do pierwotnej czystości słowa Bożego, do nauki Ojców Kościoła oraz do czystości nauki i obrzędów Kościoła pierwotnego, ma się przyczynić do odrodzenia chrześcijaństwa oraz do zlikwidowania stanu zamieszania w nauce, zamętu i zaburzeń obyczajów w Kościele.<sup>62</sup> Taką drogę postępowania zawdzięczał Frycz w dużej mierze zależności od Erazma.

Podsumowując dotychczasowe rozważania nad metodą teologiczną Frycza Modrzewskiego trzeba stwierdzić, że:

1. Jego traktat chrystologiczny stanowi w stosowaniu metody wyraźne przejście od scholastyki do metody humanistycznej, pozostającej w ścisłym związku z ruchem erazmiańskim.

2. Z metody scholastycznej przejął autor elementy najbardziej wartościowe. Metodę tę stosuje jednak w sposób nierównomierny w zakresie struktur wewnętrznych i zewnętrzno-formalnych.

3. W stosowaniu metody humanistycznej Frycz zbliża się jak najbardziej do haseł Erazma z Rotterdamu i innych humanistów. Miejsce pierwszoplanowe zajmuje u niego Pismo św. Autor nie ogranicza się do obfitego cytowania go, ale dokonuje własnej analizy filologicznej niektórych tekstów. Wykazuje także dobrą znajomość łacińskich Ojców Kościoła, wśród których szczególnie uprzywilejowaną pozycję zajmuje św. Augustyn.

### 3. EKUMENICZNE TENDENCJE W METODOLOGII FRYCZA

Jednym z motywów zastosowanej przez Frycza metody teologicznej były tendencje ekumeniczne.<sup>63</sup> Prawie równocześnie z podziałami i rozbięciem chrześcijaństwa w Europie XVI w. idzie proces podejmowania wysiłków w kierunku przywrócenia jedności wśród chrześcijan. Te tendencje do szukania jedności leżą bądź to w motywach politycznych, bądź religijnych.

Dokonana na początku charakterystyka historyczno-teologiczna epoki zorientowała nas, że silne zabiegi około uzyskania jedności wykazali humaniści. Starają się oni doprowadzić do jedności religijnej poprzez stosowanie metody powrotu do źródeł chrześcijaństwa (Pismo św., patrystyka, historia Kościoła starożytnego).

Rozważania nad metodą teologiczną Frycza Modrzewskiego pozwoliły go określić mianem „humanisty erazmiańskiego”. Modrzewski żywił głęboką sympatię dla Erazma, którego nazywał „*vir doctrinae et eloquentiae*”.<sup>64</sup> Podobnie jak Erazma, również autora „*De Republica emendanda*” opanowała myśl zaprowadzenia jedności religijnej drogą stosowania wymiany poglądów między stronami, z jednoczesnym wykluczeniem użycia przemocy fizycznej.<sup>65</sup>

Tendencje do szukania jedności między chrześcijanami wyznaczają mu określoną linię działania we wszystkich kwestiach dogmatycznych, a więc i w interesującej nas chrystologii. Tradycyjna wiara w bóstwo Chrystusa winna

<sup>62</sup> OM I, 546.

<sup>63</sup> Posługując się w stosunku do Modrzewskiego pojęciem ekumenizmu, stosujemy to pojęcie tylko w sensie analogicznym. W wieku XVI nie można bowiem mówić o ekumenizmie w tym sensie, jak rozumiemy go dziś, przynajmniej na odcinku teologicznym. Skoro bowiem ekumenizm stosuje jako metodę dialog, to w wieku XVI metodą tą nie był dialog, ale raczej polemika.

<sup>64</sup> Por. OM I, 501. Por. M. Rechowicz, Dzieje... t. II/1, s. 59.

<sup>65</sup> J. Lecler, dz. cyt. s. 368.



zjednoczyć wszystkie odłamy chrześcijaństwa. W tym pozostawał Frycz w zgodzie z luteranami i kalwinami, ale nie był i nie mógł być w zgodzie z arianami. Ponieważ arianie zaatakowali podstawowy dogmat wiary — bóstwo Chrystusa — Frycz podejmuje wysiłki, by obronić zaatakowany dogmat. Nie mógł pogodzić się z nimi, ponieważ chciał zachować do końca rolę mediatora. Zgoda z arianami byłaby zdradą i burzeniem jedności, a nie jej budowaniem. Mając natomiast wspólną płaszczyznę porozumiewawczą z protestantami (uznawanie bóstwa Jezusa), Frycz prowadzi dyskusje w kwestiach szczegółowych, dotyczących pośrednictwa Chrystusa oraz „communicatio idiomatum”.

Punktem wyjścia w chrystologii Frycza jest nauka o bóstwie Chrystusa. Humanista przyjmuje dogmat o dwóch naturach zjednoczonych w jednej osobie Syna Bożego. Rozważa też konstytucję ontologiczną osoby Chrystusa. Uznanie jedności osoby w Chrystusie posiada dla Frycza znaczenie także ekumeniczne. Podkreślając prawdę teologiczną o Chrystusie jako Głowie Mistycznego Ciała Kościoła, akcentuje mocno myśl, że Chrystus stanowi ze swoim Ciałem-Kościółem organiczną jedność, a zatem jedność Kościoła wypływa z jedności osoby Chrystusa. Z osobą Chrystusa jest związane całe dzieło usprawiedliwienia człowieka. Dokonuje się ono dzięki wierze działającej przez miłość. Sama wiara nie usprawiedliwia. Usprawiedliwienie jest związane z odkupieniem dokonany przez Chrystusa i wiara usprawiedliwia poprzez związek z odkupieniem.<sup>66</sup> Ontologia osoby Chrystusa znajduje swój wyraz, według Frycza, w ontologicznej strukturze Kościoła (dwie natury Kościoła: widzialna i niewidzialna, są zespolone w Chrystusie jako Głowie). Aby więc dojść do jedności trzeba dobrze poznać osobę Chrystusa, a to można osiągnąć poprzez poznanie źródeł wiary i życia zgodne z nią.

Jakkolwiek Frycz prowadzi rozważania nad konstytucją ontologiczną osoby Chrystusa, to jednak unika przesadnych spekulacji i raczej pochłania go bardziej to, czym Chrystus jest dla nas, niż to, czym jest sam w sobie. Ten pierwszy aspekt został zaakcentowany bardzo mocno. Zarówno w nauce o Wcieleniu, jak i przy omawianiu skutków zjednoczenia osobowego, a zwłaszcza w wykładzie nauki o pośrednictwie Chrystusa. Jezus u Frycza występuje głównie w funkcji przynoszącego zbawienie. W ten sposób chrystologia Frycza rzeczywiście stanowiła realizację programu zjednoczenia, przynajmniej katolików z protestantami.

Luter potraktował chrystologię całkowicie soteriologicznie. Pomiął prawie zupełnie ontologię osoby Chrystusa,<sup>67</sup> co musiało wywrzeć wpływ na całość jego doktryny, zwłaszcza jego nauki o Kościele, o sakramentach, o usprawiedliwieniu.

Frycz uwzględnił podwójny aspekt. W ten sposób położył on pomost między katolikami i protestantami. Jedni i drudzy, spotykając się na wspólnej płaszczyźnie zjednoczenia z Chrystusem, powinni poprowadzić badania teologiczne w obydwóch kierunkach, aby osiągnąć ściślejszą jedność. Wykład chrystologiczny Frycza stanowił płaszczyznę spotkania katolików z protestantami. W tym leży wartość i znaczenie chrystologii Modrzewskiego w jego programie zjednoczenia Kościoła.

Podobnie w dyskusjach z arianami Modrzewski bronił nauki katolickiej o Wcieleniu Syna Bożego. Temu zagadnieniu poświęcił rozważania *Sylwy III*. W oparciu o materiał biblijny dowodził on tam faktu przybrania przez Słowo integralnej natury ludzkiej w momencie Wcielenia. Frycz uznaje decyzje chal-

<sup>66</sup> OM I, 363 nn.

<sup>67</sup> M. Luther, Werke (Erlangen — Frankfurt 1826), t. 35, s. 207, cyt. za: S. Moysa, Dialog katolicko-protestancki w świetle Dekretu o ekumenizmie, RTK, t. XIV, 2 (1967) 124.



cedońskie. Przyjmuje fakt zjednoczenia dwóch natur w osobie Słowa, a także opowiada się za możliwością uznania tej prawdy przez rozum ludzki. Trudności napotkał, gdy przystąpił do rozważań nad sposobem zjednoczenia hipostatycznego. Nie wynikały one z jakichkolwiek uprzedzeń autora. Po prostu, trudności te jawią się na skutek stosowania przez szkoły filozoficzne scholastycznej metody wykładu, która poprzez nadmierne podziały i rozróżnienia zaciera jasność ekspozycji prawd objawionych. Frycz już odstąpił od stosowania metody scholastycznej i dlatego podejmuje krytykę jej przesadnych, filozoficznych sformułowań, podziałów itd. Bowiemy na skutek podejmowanych przez szkoły filozoficzne prób wyjaśniania sposobu unii natur w osobie Słowa, sama prawda staje się trudna do zrozumienia. Jego zdaniem, jeśli nie można wyjaśnić w sposób możliwie prosty prawdy objawionej o Wcieleniu, należy uznać sam fakt jako jedną z największych tajemnic wiary. Frycz domaga się podchodzenia z szacunkiem do tego rodzaju tajemnic, które dla rozumu są bardzo trudne do uchwycenia.<sup>68</sup>

Metoda teologiczna stosowana przez Frycza stworzyła wspólną płaszczyznę porozumiewawczą w dyskusjach międzywyznaniowych. Ale, mimo to, należy stwierdzić też pewne jego odchylenia od ortodoksji katolickiej w zakresie wyjaśniania kwestii współistotności Syna Bożego z Ojcem. Stało się to wbrew jego woli. Jak w innych bowiem kwestiach chrystologicznych, tak i w tym wypadku dążył szczerze do zgody. Na początku rozważań zgadza się całkowicie z teologią katolicką. Przyjmuje istnienie Boga trójosobowego w jednej wspólnej naturze. Mając jednak przed sobą zarzuty arian, przystępuje do szczegółowej analizy wielu argumentów biblijnych. Większości tych argumentów przeciwstawił krytyczne rozumowanie, na podstawie którego odkrył tylko słabe strony materiału dowodowego w odnośnym zagadnieniu. Sam fakt pozabawienia siły dowodowej niektórych tekstów biblijnych przytaczanych tradycyjnie na rzecz jedności Ojca i Syna nie budzi jeszcze wątpliwości co do trwania autora w granicach ortodoksji katolickiej. Jego twierdzenie, że owe dowody w konfrontacji z zarzutami arian nie wytrzymują krytyki i dlatego trzeba szukać w miejsce tych dowodów argumentacji solidniejszej, jest jak najbardziej twórcze przy dostarczeniu odpowiedniejszej argumentacji. Niestety, Frycz stwierdziwszy brak siły dowodowej przyjmowanych ogólnie argumentów, nie daje na ich miejsce żadnych nowych dowodów. Zanegowanie wartości dowodowej rozważanych tekstów nie jest jednak tylko zewnętrzną techniką odcięcia mało wartościowego, jego zdaniem, materiału. Analiza argumentów, i z kolei ich odrzucenie, prowadzi Frycza w praktyce do pewnych wniosków, które są już rozminięciem się z prawowiernością. Dlatego słuszna jest częściowo ocena T. Grabowskiego, który pisze o Fryczu: „Współistotności z Ojcem przyjąć nie może, złączenia natur także”.<sup>69</sup>

Analizując teksty biblijne, Frycz dochodzi do wniosku, że należy uznać za pewne bóstwo Logosu. Trzeba też, jego zdaniem, uznać równość Syna z Ojcem i oto właśnie w tym punkcie dostrzega się u Humanisty z Wolborza niejasność i słabość jego wykładu. Nie neguje on możliwości przytaczania niektórych tekstów Pisma św. (np. IJ 5,7) na rzecz bytowej jedności Ojca i Syna, ale uważa, że tego rodzaju argumentacja wymaga już uprzednio silnego przekonania umysłu o jedności istoty osób w Bogu.<sup>70</sup> Zasadniczo jednak sam autor przechyla się za przyjęciem nie jedności istoty, ale za uznaniem zgodności wewnętrznej,

<sup>68</sup> OM V, 231.

<sup>69</sup> T. Grabowski, *Literatura arikańska w Polsce 1560—1660*, Kraków 1908, s. 150.

<sup>70</sup> OM V, 272.

jedności moralnej między Ojcem i Synem.<sup>71</sup> Takie pojęcie „jedności” Frycz przejął od Erazma, na którym wzorowali się również Kalwin i Beza.<sup>72</sup> W wprowadzeniu wniosku o jedności moralnej autor wyraźnie sugeruje się wypowiedziami Kalwina.<sup>73</sup> Wydaje się, że większość dowodów biblijnych Frycz przeanalizował zbyt powierzchownie. Np. komentując tekst listu do Hbr 1,2 „Figura substantiae Patris”, nie wnika głębiej w treść takich słów greckich, jak „charakter”, czy „hypostasis”, ale zatrzymuje się na powierzchni tłumaczenia. Modrzewski znał dobrze język grecki. Nie miał więc technicznych trudności w dotarciu do pełnego sensu. Ponadto znał dobrze orzeczenia Soboru Nicejskiego, łącznie z całym przebiegiem dyskusji na nim toczonych. Mając więc i środki techniczne, jakie stanowi dobra znajomość języka greckiego, i pomoc w postaci orzeczeń doktrynalnych Kościoła, Frycz mógł dojść do pozytywnych wyników w wyjaśnianiu kwestii współistotności. Dlatego można zgodzić się z P. J. Lecler, któremu wydaje się, że Frycz nie orientował się dobrze w granicach ortodoksji katolickiej.<sup>74</sup> Lektura wykładu o współistotności osób w Bogu pozwala bowiem zauważyć, że Frycz nie zajmuje zdecydowanego stanowiska, zdradza jakiś niepokój, którego skutkiem jest niejasność myśli, wyrażania się itd. Wskutek tej niejasności w wyrażaniu staje się w pewnym momencie trudny do odczytania. Raz bowiem wyraźnie stwierdza, że niższość Syna dotyczy tylko natury ludzkiej Chrystusa,<sup>75</sup> to znowu wydaje się w innych przypadkach, że tę niższość względem Ojca odnosi także do natury boskiej mówiąc, że bóstwo Syna jest „pochodne” od Ojca.<sup>76</sup> Frycz ma świadomość, że pozbawienie Logosu równości z Ojcem byłoby w praktyce zaprzeczeniem bóstwa Logosu. Na to zgodzić się nie może i broni tej jedności, ale sposób jego tłumaczenia jest niejasny, gdy stwierdza, że Logos jest prawdziwym Bogiem, ale bóstwo nie przysługuje Mu „ex natura”, lecz „ex beneficentia Patris”.<sup>77</sup>

Tego rodzaju rozwiązaniami Modrzewski stwarza sobie sytuację, w której niełatwo jest pozostać w zgodzie z ortodoksją katolicką, bez zmiany własnego stanowiska.

Frycz posiadał umysł przede wszystkim krytyczny, mniej konstrukcyjny. Uwzględniając wartość rozumu i wiary, w badaniu teologicznym zastosował wyraźne rozgraniczenie między rozumem i wiarą, na korzyść czynnika ostatniego. W wyniku stosowania takiej metody w jego wykładzie teologicznym przeważał czynnik wiary nad rozumem. W swoich wywodach teologicznych poszedł on raczej po linii metody skotyzmu. Frycz przyjmuje prawdy, które są trudne do uzasadnienia. Uważał je za prawdy objawione i żądał ich przyjęcia przez wiarę. Skłonny jest wyłączyć niektóre prawdy objawione z zakresu rozważań intelektualnych. Przez to jednak nie pomniejszał ich wartości.

<sup>71</sup> „Verum Christus hic non de unitate substantiae disputat, sed de consensu, quem habet cum Patre. Quicquid scilicet geritur a Christo, patris virtute confirmatum iri. Hoc textu verborum Christi satis indicatur. Cum enim dixisset oves sibi a patre datas, sicut a manibus patris, qui sit omnium maximus, neminem eripere posse, ita ne ex suis quidem ullam vim eas ablaturam, mox subdidit: 'Ego et pater unum sumus, hoc est sumus pariter potentes, idem volentes, idem nolentes. Quid hoc ad unitatem essentiae?', OM V, 59.

<sup>72</sup> Por. Desiderium Erasmus, In Novum Testamentum Annotationes, W: Opera, Basileae (apud Frobenium) 1540, t. III, s. 580; J. Calvinus, Brevis admonitio ad fratres Polonos, Genevae 1563 (CR 37, 636); T. Beze, Annotationes maiores in Novum Testamentum, Genevae 1565, ad Joan. 10, 30.

<sup>73</sup> Por. CR (Corpus Reformatorum, Berolini 1847) 75, 387; por. OM V, 59, 272.

<sup>74</sup> J. Lecler, dz. cyt., s. 372.

<sup>75</sup> OM V, 135 nn.

<sup>76</sup> OM V, 68.

<sup>77</sup> OM V, 91.

Jego analiza nie kwestionowała prawd objawionych. Wykazała tylko ograniczoną rozum w ich uzasadnianiu i stąd prowadziła konsekwentnie do wniosków sceptycznych.

Chrystologia Frycza w zasadzie ortodoksyjna, w wyjaśnianiu kwestii współistotności Logosu z Ojcem, przez brak jasności w wykładzie, przez niezdecydowaną postawę autora, stanowi mimo jego woli pewne odejście od ortodoksji katolickiej. Stąd też, jakkolwiek zawiera ona hasła pokoju religijnego (*pax religiosa*), da się w niej odkryć pewne tendencje ireniczne w stosunku do arian.<sup>78</sup>

Przy ocenie metody stosowanej przez Frycza i ustalaniu w wielu kwestiach jego stanowiska napotyka się często trudności wynikające stąd, że sam Frycz zestawia nieraz stanowiska krańcowo przeciwne, a swoją własną myśl wyraża niezdecydowanie albo też stara się ją odnaleźć w licznie cytowanych tekstach innych autorów. O ile są więc rozbieżności wśród krytyków pism Modrzewskiego, wydaje się, że źródła ich należy upatrywać także w tego rodzaju fakcie.

### ZAKOŃCZENIE

Rozważania nad metodą teologiczną, zastosowaną w kwestiach chrystologicznych przez A. Frycza Modrzewskiego, ukazały nam mocne powiązanie, zarówno treściowe jak i zewnętrzno-formalne, z treściami i sposobami ich przekazu właściwymi dla pisarza w. XVI. Reformacja oraz Renesans z Humanizmem dostarczyły Fryczowi materiału i formy prowadzonych dyskusji. Zarówno treści wykładu, jak i jego forma miały na uwadze podwójny cel: spekulatywne szukanie prawdy religijnej i na niej oparte praktyczne jednoczenie stron zwaśnionych wyznaniowo. W dużej mierze obydwie cele zostały osiągnięte. Zaiścia potknięcia i pewna doza heterodoksyjności były wynikiem braku należytej orientacji Modrzewskiego w kwestiach spekulatywnych. Być może, że tego rodzaju braki wpływały z silnego pragnienia osiągnięcia przez autora pokoju religijnego. Ten aspekt ekumeniczny jest cechą charakterystyczną metody Frycza. Jest on też jednym z przejawów odejścia autora od stosowanej początkowo szeroko metody scholastycznej na rzecz metody humanistycznej.

Metoda humanistyczna, na jakiej Frycz oparł swoje studium dogmatyczne chrystologii, akceptowała także humanistyczny program w stosunkach między ludźmi o różnych poglądach religijnych. Frycz Modrzewski, przez zastosowaną metodę humanistyczną, dał przykład dobrego wpływu rozważań ściśle spekulatywnych, naukowo-teologicznych, na tworzenie konkretnego dobra człowieka, w jego wymiarach jednostkowych i społecznych. W wykładzie chrystologii wykazał, że wprowadzenie ładu w zakresie rozważań czysto spekulatywnych prowadzi do widzialnego dobra człowieka, do jego współzycia w społeczności na zasadach jedności i pokoju. Zwrócił przez to uwagę, że nauka teologiczna, nawet w swoich najbardziej spekulatywnych formach, pozostaje w stałej symbiozie z życiem praktycznym człowieka.

<sup>78</sup> Por. OM V, 67—68.