

MACIEJ PTASZYŃSKI

Instytut Historyczny
Uniwersytetu Warszawskiego„PAPIEŻ LITEWSKIEJ REFORMACJI” CZY PÓŻNY HUMANISTA?
UWAGI NA MARGINESIE NAJNOWSZEJ BIOGRAFII
ANDRZEJA WOLANA*

„Mało u nas ludzi wie teraz, kto był Andrzej Wolan? — i nic dziwnego. — Pisał w obcym, dawno zmarłym języku, który już od stu lat wyszedł z użycia w księgach — —, i tylko (z małym wyjątkiem) w przedmiotach sporów religijnych”¹. Uwaga Michała Balińskiego, umieszczona we wstępie do obszernego opracowania poświęconego jednemu z najważniejszych myślicieli Rzeczypospolitej drugiej połowy XVI w., wciąż jest aktualna. Wolan nie doczekał się jeszcze hasła w *Polskim Słowniku Biograficznym*, a krótka nota w *Nowym Korbutie* dowodzi, że w ciągu niemal półtora wieku, które upłynęło od powstania studium Balińskiego, „papież kalwinów litewskich” rzadko stawał się obiektem zainteresowania badaczy². Do wyjątków należą — obok kompendium Józefa Łukaszewicza — studia Eugeniusza Jarry oraz wzmianki w najważniejszych pracach poświęconych dziejom reformacji: Henryka Merczynga, Stanisława Kota, Ludwika Chmaja, Janusza Tazbira czy Lecha Szczuckiego. Brak studiów analitycznych i edycji — z wyjątkiem dziewiętnastowiecznej publikacji Kazimierza Józefa Turowskiego i fragmentu w antologii myśli XVI w.³ — kontrastuje z coraz większym zainteresowaniem tym filozofem i jego poglądami, by wspomnieć choćby ostatnie publikacje Anny Grześkowiak-Krwawicz czy Edwarda Opalińskiego⁴.

Znacznie bardziej zaawansowana jest historiografia litewska: Marcelinas Ročka przygotowywał już w latach siedemdziesiątych XX w. edycję pism Wolana, którą dokończyła Ingė Lukšaitė w połowie lat dziewięćdziesiątych, poświęcając Wolanowi tak-

* Kęstutis Daugirdas, *Andreas Volanus und die Reformation im Grossfürstentum Litauen*, Mainz 2008, Verlag Philipp von Zabern, ss. 324, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländischen Religionsgeschichte.

¹ M. Baliński, *Andrzej Wolan, jego życie uczone i publiczne*, w: idem, *Pisma historyczne*, t. 3, Warszawa 1843, s. 3.

² *Nowy Korbut. Piśmiennictwo Staropolskie*, oprac. R. Pollak, Warszawa 1963, t. 3, s. 414–416.

³ A. Wolan, *O wolności Rzeczypospolitej albo szlacheckiej*, wyd. K.J. Turowski, Kraków 1859 (edycja siedemnastowiecznego tłumaczenia dzieła *De libertate politica sive civili libellus lectu non indignus*); A. Wolan, *O wolności politycznej, czyli obywatelskiej*, tł. M. Cytowska, w: *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, oprac. L. Szczucki, Warszawa 1978, s. 333–356.

⁴ A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk 2006 (Wolan należy do najczęściej przywoływanych myślicieli, mimo że praca dotyczy XVIII w.); eadem, *Anti-monarchism in Polish Republicanism in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, w: *Republicanism. A Shared European Heritage*, t. 1: *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, wyd. M. van Gelderen, Q. Skinner, Cambridge 2002, s. 43–60, zwłaszcza s. 46; E. Opaliński, *Civic Humanism and Republican Citizenship in the Polish Renaissance*, w: *Republicanism*, s. 147–166, zwłaszcza s. 162.

że wiele uwagi w swych studiach nad dziejami reformacji na Litwie⁵. Kontynuację tych badań stanowi wydana w języku niemieckim rozprawa doktorska Kęstutisa Daugirdasa, powstała pod kierunkiem Irene Dingel w Institut für Europäische Geschichte w Moguncji. Stanowi ona pierwsze całościowe ujęcie teologicznego dorobku Wolana.

Książka zasługuje na uwagę przynajmniej z dwóch względów. Po pierwsze, sam Wolan — podobnie jak Mikołaj Rej — jest „zapomnianym teologiem ewangelickim z XVI wieku”, który odegrał ważną rolę w rozwoju reformacji i protestantyzmu w Rzeczypospolitej⁶. Po drugie, analiza życia i poglądów Wolana stanowi także ważny przyczynek do dziejów Rzeczypospolitej XVI w. Według deklaracji Autora celem pracy było odtworzenie poglądów Wolana i ukazanie ich na tle dziejów reformacji litewskiej. Podzielając opinię o kluczowym znaczeniu tej postaci dla schyłkowej fazy reformacji w polsko-litewskiej Rzeczypospolitej, wypada od razu zaznaczyć, że możliwa jest inna interpretacja sylwetki Wolana — nie jako teologa, lecz świeckiego filozofa, parającego się teologią, należącego do kulturowej formacji późnych humanistów, którzy w renesansowym duchu próbowali godzić wyzwania *vita activa* i *vita contemplativa*. Przed podjęciem polemiki z główną tezą książki trzeba jednak prześledzić wyniki badań Daugirdasa, wybrane tezy poddając szczegółowej dyskusji.

Podstawę opracowania stanowiły wszystkie znane pisma wileńskiego filozofa (ok. 30 druków), należy jednak dodać, że Autor wykorzystał także — jako źródła pomocnicze — liczne pisma Piotra Skargi, Szymona Budnego, Piotra z Goniądza, Fausta Socyna i wielu innych pisarzy XVI i XVII w. Uwzględnił także wydane zbiory korespondencji — poczynając od „listów Polaków i Szwajcarów” (ze znanej edycji Theodora Wotschkego, *Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen*, Leipzig 1908), a kończąc na listach P. Skargi, Jana Kalwina czy Teodora Bezy. Ze względu na znaczenie metody biograficznej w pracy Daugirdasa wypada wyrazić żal, że nie przeprowadzono kwerendy archiwalnej w Wilnie, Krakowie, Warszawie, Wiedniu, Genewie czy Zurychu. Fakt, że w 1611 r. archiwum zboru wileńskiego spłonęło i zachowały się późniejsze zasoby dotyczące okresu po śmierci Wolana, nie musi oznaczać, że nie istnieje żadna rękopiśmienna spuścizna po teologu. Z drugiej jednak strony już samo wyliczenie ośrodków, w których należałoby przeprowadzić gruntowną kwerendę archiwalną, przekonuje, że jest to osobne zadanie.

Konstrukcja książki jest przejrzysta: w pierwszej części Daugirdas prezentuje biografię wileńskiego myśliciela na tle ważniejszych wydarzeń epok, dzieląc ją na trzy okresy: 1531–1565/1566, 1565/1566–1599 i 1600–1610. W drugiej części zarysowuje teologię Wolana, skupiając się na doktrynie trynitarnej, chrystologii, sakramentologii, eklezjologii, wyobrażeniach na temat Antychrysta oraz na wpływie Filipa Melanctona i J. Kalwina na poglądy wileńskiego filozofa i teologa. Książkę zamyka obszerne podsumowanie, wykaz literatury i indeks osobowy.

Głównym źródłem do najwcześniejszych lat życia Wolana jest polemiczny utwór *Ad scurrilem et famosum libellum*, choć także w innych utworach wileńskiego pisarza znajdują się autobiograficzne wątki i okrucy wspomnień, które Daugirdas starannie zebrał. Edukacja syna Jana Wolana i Zofii z Kwileckich nie odbiegała od ówczesnych standardów cechujących ambitniejsze środowiska⁷. W 1544 r. trzynastoletni Wolan immatrykulował się na uniwersytecie we Frankfurcie nad Odrą, gdzie spędził trzy lata. Daugirdas słusznie ocenia Viadrinę jako drugorzędny ośrodek z punktu widzenia

⁵ *Andrius Volanas. Rinktiniai raštai*, wyd. I. Lukšaitė, M. Ročka, Vilnius 1996.

⁶ Por. J. Maciuszko, *Mikołaj Rej. Zapomniany teolog ewangelicki z XVI wieku*, Warszawa 2002.

⁷ Por. C. A. Zonta, *Schlesische Studenten an italienischen Universitäten*, Köln–Weimar–Wien 2004, s. 16–35, (rozdz. „Schlesier an europäischen Universitäten”).

dziejów reformacji, choć bardzo mało uwagi poświęca dziejom uczelni i nie docenia wpływu Melanchtona na jej kształt. Wydaje się, że praca Michaela Höhlego, która porusza ten wątek, mogłaby rzucić nieco światła na ów fragment edukacji przyszłego myśliciela⁸.

Przełomem w życiu Wolana był z pewnością rok 1547, gdy po powrocie z Frankfurtu został przez krewnego matki, Hieronima Kwileckiego, ściągnięty do Wielkiego Księstwa Litewskiego. Dzięki protekcji wpływowego krewnego został sekretarzem Mikołaja Radziwiłła Rudego. Finansowe wsparcie możnego protektora pozwoliło młodemu Wolanowi na kontynuowanie nauki w Królewcu (1550–1553), gdzie raczej nie studiował teologii, choć należała ona z pewnością do jego zainteresowań (s. 24–25). W tym okresie na jego formację silny wpływ wywarła osobowość profesora Georga Sabinusa oraz — kolejny raz pośrednio — F. Melanchtona. Podobnie jak w przypadku Viadriny, także dziejom Albertiny poświęca Daugirdas mało uwagi, zapewne wychodząc z założenia, że są one znane⁹, a może dlatego, że i sam Wolan pisał o nich niewiele.

Po powrocie z Królewca rozpoczęła się prawdziwa kariera Wolana na dworze M. Radziwiłła Rudego, brata Mikołaja Czarnego, dobroczyńcy i protektora protestantów na Litwie. W pierwszych latach reformacja litewska podlegała wpływom luteranizmu, mającego już dominującą pozycję w Prusach Książęcych, oraz wyznania reformowanego, dopiero zyskującego sobie sympatyków w Koronie. Sytuacja w Wielkim Księstwie skomplikowała się jeszcze bardziej w połowie lat pięćdziesiątych w związku z pojawieniem się heteromorficznej grupy antytrynitarzy, osiągających początkowo znaczne sukcesy. Z czasem opór wobec antytrynitarzy nasilił się — według Daugirdasa głównie za sprawą A. Wolana i biskupa (nominata) wileńskiego, ewangelika Mikołaja Paca (s. 50–53). To wówczas, w połowie lat sześćdziesiątych, Wolan po raz pierwszy publicznie zabrał głos, opowiadając się za tradycyjną nauką o Trójcy Świętej. Stanowisko i argumenty Wolana miały — w świetle ustaleń Daugirdasa — wpływ zarówno na biskupa wileńskiego, jak i na Mikołaja Rudego (s. 59–62). Do ostatecznego przezwyciężenia rozbicia i konsolidacji zboru wileńskiego doszło dopiero po 1572 r., gdy Stanisława Sudrowskiego powołano na pierwszego pastora w Wilnie (s. 68). Wówczas, po podpisaniu Zgody Sandomierskiej, rozpoczął się proces recepcji Konfesji Sandomierskiej (tłumaczenia *Confessio Helvetica Posterior*), który można uznać za zamknięcie pierwszej fazy budowania świadomości wyznaniowej ewangelików reformowanych w Wielkim Księstwie.

Wolan prowadził w tym okresie polemiki zarówno z antytrynitarzami, jak i z jezuitami, jednocześnie nie zaniedbując ożywionej działalności dyplomatycznej, której Daugirdas poświęca również wiele miejsca. Do najważniejszych epizodów kariery na dworze Radziwiłłów należy z pewnością sejm lubelski 1569 r., gdzie Wolan reprezentował Mikołaja Rudego. Wolan jawi się jako znakomity dyplomata, przewidujący i ostrożny. Te zasługi u boku Mikołaja Rudego stworzyły Wolanowi drogę na dwór królewski, gdzie otrzymał funkcję sekretarza. Nie jest co prawda jasne, czy Wolan piastował tę funkcję już za Zygmunta Augusta (za czym opowiada się większość badaczy), czy dopiero za Stefana Batorego (co Daugirdasowi wydaje się bardziej prawdo-

⁸ M. Höhle, *Universität und Reformation. Die Universität Frankfurt (Oder) von 1506 bis 1550*, Köln–Weimar–Wien 2002, s. 558–560 (we fragmencie dotyczącym immatrykulacji studentów z Rzeczypospolitej wzmiankowany jest także A. Wolan).

⁹ Na temat aktywności Sabinusa w Królewcu patrz: M. Töppen, *Die Gründung der Universität zu Königsberg und das Leben ihres ersten Rectors Georg Sabinus*, Königsberg 1844; G. von Selle, *Geschichte der Albertus-Universität zu Königsberg in Preussen*, Königsberg 1944, s. 34–48.

podobne). Do najważniejszych misji dyplomatycznych Wolana należało poselstwo do Pragi w 1575 r., udział w pertraktacjach w Będzinie w 1589 r. oraz pomoc w uregulowaniu sytuacji po rozruchach w Rydze.

Najwięcej uwagi poświęca Daugirdas polemikom, które Wolan prowadził z P. Skargą, Franciskiem de Torresem (Turrianim), Emanuelem Vegą i Andrzejem Jurgiewiczem z jednej strony oraz S. Budnym i F. Socynem — z drugiej. W obu polemikach Wolan wypowiadał się jedynie po łacinie, dbając, by jego pisma były zrozumiałe dla europejskiego odbiorcy. Jak trafnie zauważa Autor, druki polemiczne były nie tylko sposobem dotarcia do europejskiego czytelnika, lecz także stanowiły więź łączącą litewską prowincję z centrami myśli protestanckiej (s. 127). Recepcja antyjezuickich pism Wolana na Zachodzie świadczy o sukcesie odniesionym na tym polu. Jak dowodzi Daugirdas, także polemika z antytrynitarzami dobrze wpisuje się w dyskusje prowadzone przez Josiasa Simlera i Girolama Zanchiego.

W drugiej części pracy Daugirdas przeprowadza systematyczną analizę wybranych zagadnień teologicznych w dziełach Wolana. Subordynacyjny trydeizm Piotra z Goniądza, odrzucającego dogmat konsubstancjacji, krytykującego pojęcie osoby boskiej i podporządkowującego Chrystusa Bogu Ojcu, porównuje z poglądami Wolana i M. Paca oraz ideami wyrażonymi w listach Radziwiłła Czarnego do Kalwina i Stanisława Hozjusza. Wolan i Pac zgodnie odrzucali skrajny biblicyzm i racjonalizm Goniądza, przywołując tradycję czterech pierwszych synodów i nauki Ojców Kościoła.

W dalszych partiach Daugirdas szczegółowo opisuje chrystologię Wolana, który opowiadał się za chalcedońską wykładnią unii hipostatycznej, scalającej w jednej osobie dwie natury Chrystusa „bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania”. Ludzka natura nie różni się niczym w stanie ante resurrectionem i post resurrectionem, prócz nieśmiertelności (s. 206). Zgodnie z charakterystyczną dla reformowanych odłamów protestantyzmu i potępioną przez Formułę Zgody koncepcją *extra calvinisticum* (s. 207) ludzka natura po zmartwychwstaniu znajduje się fizycznie po prawicy Ojca, nie posiada zaś cechy wszechobecności (*ubique*), charakteryzującej boską naturę. W świetle tego oczywiste jest odrzucenie luteranckiej koncepcji *communicatio idiomatum* (*realis, maiestaticum*), sformułowanej przez Johanna Brenza i Martina Chemnitza i zaakceptowanej przez twórców Formuły Zgody (s. 209)¹⁰. Nie jest natomiast jasne, dlaczego przyjęcie przez Wolana „reformowanej wersji” koncepcji *communicatio idiomatum*, ograniczającej przypisywanie predykatów obu natur jedynie do sfery języka (*communicatio idiomatum verbalis, forma loquendi*), uznaje Daugirdas za wyłączny wpływ Antoine'a de la Roche Chandieu (s. 210–211). Przecież sformułowanie „*communicatio idiomatum*” w takim znaczeniu występuje w *Confessio Helvetica Posterior* i *Konfesji Sandomierskiej*¹¹, co sugerowałoby konieczność zwrócenia uwagi także na inne źródła myśli Wolana¹².

¹⁰ Por. J. Baur, *Lutherische Christologie*, w: *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland: wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1988*, wyd. H.–Ch. Rublack, Gütersloh 1992, s. 83–124; H. Ch. Brandy, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, Tübingen 1991.

¹¹ *Konfesja Sandomierska*, komentarz K. Długosz–Kurczabowa, Warszawa 1995, s. 86; por. J. Lehmann, *Konfesja sandomierska na tle innych wyznań*, Warszawa 1937, s. 180–181.

¹² Por.: „Die *communicatio idiomatum* ist also gar keine solche in strengem Sinne, sondern lediglich eine uneigentliche Redeweise, ein grammatisch-exegetischer Terminus, mit Hilfe dessen gewisse Aussagen der Schrift so interpretiert werden müssen, daß sie dem christologischen Grundriß des Zweinaturenschemas und der inneren Einheit der kanonischen Schriften gerecht werden. So bezeichnet Bullinger die *communicatio idiomatum* als *loquendi figura*”, E. Koch, *Die Theologie der Confessio Helvetica Posterior*, Neukirchen-Vluyn 1968, s. 119.

W dalszych partiach analiz chrystologicznych poglądów Wolana Daugirdas do-
wodzi obecności w myśli wileńskiego filozofa koncepcji trzech urzędów Chrystusa
(munus triplex), charakterystycznej głównie dla kalwińskiej chrystologii, oraz Anzel-
mowej koncepcji zadośćuczynienia (Satisfaktionslehre), odrzuconej przez Socyna
i Budnego. Można jednak podnieść wątpliwość, czy Daugirdas nie wiąże zbyt silnie
wypowiedzi Wolana z koncepcjami Kalwina. Sam termin *munus triplex* nigdy nie zo-
stał przecież przez Wolana użyty, jednocześnie zaś niektóre z przytoczonych przez
Autora fragmentów mówią wyraźnie o *munus duplex* (*Libri quinque*, s. 28: „Iam enim
Christus Dominus & salvator noster — —, dum verus ipse Sacerdos”, cyt. na s. 212,
przyp. 176). Trzeba także zaznaczyć, że również u Kalwina koncepcje te występowały
paralelnie¹³ oraz że w myśli Heinricha Bullingera, autora *Confessio Helvetica Posterior*,
można znaleźć odwołania do *munus triplex*, mimo że — jak wiadomo — opowiadał się
on *explicite* za formułą *munus duplex Christi*¹⁴.

Z kwestii chrystologicznych logicznie wynikają zagadnienia sakramentologii.
Istotą sakramentów była dla Wolana ich funkcja świadectw i znaków, dlatego często
przywoływał określenie św. Augustyna, pisząc o nich „*verba visibilia*” albo po prostu
„*signa*”, które należało nie tyle odróżnić, ile przeciwstawić „*res significata*”. Znaki
nie mogły ani wzbudzać wiary, ani jej przekazywać, lecz mogły służyć jedynie jej
umocnieniu (s. 233). Ta dość abstrakcyjna koncepcja stawała się przedmiotem najza-
ciekleszego sporu w przypadku sakramentów uznawanych zarówno przez Kościoły
ewangelickie, jak i przez Kościół katolicki: chrztu i eucharystii. Symboliczna wykład-
nia obecności Chrystusa w eucharystii była oczywiście sprzeczna z głoszoną przez
Kościół rzymskokatolicki zasadą transsubstancjacji, wykluczała bowiem fizyczną
i cielesną obecność Chrystusa w sakramencie. Z tego powodu Wolan odrzucał możli-
wość fizycznego uczestniczenia w eucharystii — dochodziło do tego tylko za pośred-
nictwem wiary. Konsekwencją tego stanowiska jest też odrzucenie luteranisko-ka-
tolickiej koncepcji *manducatio indignorum* (*impiorum*), zakładającej uczestnictwo
w uczcie eucharystycznej także osób niegodnych.

Chrystologia i sakramentologia pozostają w bezpośrednim związku z eklezjolo-
gią. Pojęcie Kościoła odnosiło się w języku Wolana do wspólnoty wiernych. Niewi-
dzialny Kościół miał oczywiście widzialną strukturę, w której wybrani współlistnieli
z potępionymi (*corpus permixtum*) i dla której konstytutywne było głoszenie Słowa,
wyznawanie wiary i rozdawanie sakramentów. Ta koncepcja eklezjologiczna dość
wyraźnie odróżniała poglądy Wolana od Skargi, ale nie pozwala precyzyjnie przypo-
rządkować go do Wittenbergi, Genewy czy Zurychu. Według Daugirdasa w eklezjolo-
gicznej refleksji Wolana brak elementów, które wskazywałyby na kalwinistyczny
charakter: nie pojawia się w niej bowiem ani kwestia dyscypliny kościelnej (*Kirchen-
zucht*), ani wzmianka o typowej dla genewskiego modelu strukturze gminy ze star-
szymi i diakonami (s. 250 i 258).

Drugą część rozprawy zamykają dwa krótkie rozdziały mające wyraźnie inny
charakter niż wcześniejsze, systematyczno-teologiczne wywody. Pierwszy poświęco-
no wizji Antychrysta w pismach Wolana, Skargi i Budnego, drugi — wpływowi Me-
lanchtona i Kalwina na myśli Wolana.

Zaczynając od pierwszej kwestii, trzeba przyznać, że uznawanie adwersarza za
Antychrysta było mocno zakorzenione w refleksji wszystkich analizowanych przez
Daugirdasa pisarzy. Według Wolana Antychryst zgodnie z biblijnym prorocstwem

¹³ Taka argumentacja w: K. Bornkamm, *Christus — König und Priester, das Amt Christi bei Lu-
ther im Verhältnis zur Vor- und Nachgeschichte*, Tübingen 1998, s. 305–318.

¹⁴ E. Koch, op. cit., s. 124–128.

miał pojawić się w Kościele (2 Tes 2,3) i zaburzyć słuszny porządek. Wszyscy autorzy posługiwali się najczęściej fragmentem księgi Daniela (Dan 8, 11), który — co warto dodać do rozważań Autora — cieszy się już od dłuższego czasu zainteresowaniem badacza nowożytności. Daugirdas nie wspomina o tym, że słynna interpretacja drugiego rozdziału prorocstwa Daniela, zaczerpnięta od św. Hieronima, znalazła się już u Marcina Lutra, spodziewającego się nadejścia Antychrysta, upadku Rzeszy i rychłego końca świata. W czterech królestwach (Reiche) Luter widział królestwo Asyryjczyków (Babilończyków), Medów (Persów), Aleksandra Wielkiego i Rzymian. Rzymskie imperium trwało według Lutra do czasów obecnych — podzielone, osłabione i chylące się ku upadkowi¹⁵. Proroctwo Daniela było w XVI i XVII stuleciu wykorzystywane zarówno w apokaliptyce luterańskiej, reformowanej, jak i różnych odłamów „non-konformizmu religijnego”¹⁶. W dotychczasowych badaniach dominują jednak analizy myśli chiliastów oraz apokaliptyki luterańskiej, dlatego porównanie tych ustaleń z wynikami pracy Daugirdasa mogłoby okazać się interesujące¹⁷. Tym bardziej odczuwalny jest więc w tej pracy brak głębszej analizy tego zagadnienia i dyskusji z tezami literatury przedmiotu.

Kluczowe znaczenie dla całej pracy ma jednak ostatni rozdział, poświęcony wpływowi, jaki na Wolana wywarły pisma Melanchtona i Kalwina. Inspiracja myślą Kalwina wydaje się więcej niż oczywista, choć teza ta okazuje się niełatwa do udowodnienia. Znaczenie Melanchtona dla rozwoju reformacji w Rzeczypospolitej, jak i na innych obszarach Europy, jest ciągle zagadnieniem mało zbadanym. Teza, którą Daugirdas rozpoczyna ten rozdział, brzmi kontrowersyjnie: „Bei der Beantwortung der Frage nach dem Einfluss Melanchthons auf Volanus ist zunächst generell festzuhalten, dass die Theologie des Wittenberger Reformators und dessen Werke — vor allem die Loci communes bzw. Loci praecipui theologici — besonders in den frühen Auseinandersetzungen um die traditionelle Trinitätslehre für Volanus eine wichtige Richtschnur darstellen” (s. 278). Jest tym bardziej zaskakujące, że nazwisko Melanchtona pojawiało się w pracy dotąd jedynie kilkakrotnie: głównie w odniesieniu do profesora z Królewca, Sabinusa (s. 23–25), a także jedyne go utworu, w którym Wolan przywołał nazwisko Melanchtona i zacytował fragment jego dzieła (*Epistola ad Nicolaum Pacium*). Również w tym rozdziale Daugirdas dodaje niewiele nowych świadectw: w 1585 r. Wolan wystąpił na synodzie z obroną eucharystycznych koncepcji Melanchtona („Volanus. Philippus qui Augustanam confessionem conscripsit, post ea rectius de sacramento sensit et docuit”, cyt. na s. 279, przyp. 506). W późniejszych pismach Wo-

¹⁵ Por. E. W. Zeeden, „denn Daniel lügt nicht.” *Daniels Prophetie über den Gang der Geschichte in der Exegese des Kirchenvaters Hieronymus und Martin Luthers. Von der Dominanz der Tradition über das Bibelwort*, w: *Recht und Reich im Zeitalter der Reformation, Festschrift für Horst Rabe*, red. Ch. Roll, Frankfurt/Main 1996, s. 357–385 (odnosi się głównie do Dan 2).

¹⁶ M. Pohlig, *Konfessionelle Deutungsmuster internationaler Konflikte um 1600 — Kreuzzug, Antichrist, Tausendjähriges Reich*, „Archiv für Reformationsgeschichte” 93, 2002, s. 278–316 (na temat prorocstwa Daniela, choć w odniesieniu do tureckiej tyranii: s. 289–290; luterańskie wizje Apokalipsy: s. 297); C. Zwierlein, *Heidelberg und „der Westen” um 1600*, w: *Späthumanismus und reformierte Konfession: Theologie, Jurisprudenz und Philosophie in Heidelberg an der Wende zum 17. Jahrhundert*, wyd. Ch. Strohm, J. S. Freedman, H. J. Selderhuis, Tübingen 2006, s. 27–92 (proroctwo Daniela w refleksji wyznania reformowanego, s. 56–60); R. E. McLaughling, *Apocalypticism and Thomas Müntzer*, „Archiv für Reformationsgeschichte” 95, 2004, s. 98–132, zwl.: s. 105, 111–113, 118–124 (Dan 2 i Dan 7).

¹⁷ Por. M. Pohlig, op. cit., s. 293–296 (uwagi na temat katolickiej apokaliptyki rażą ogólnością, wiele mówi przykład Rzeczypospolitej i „potopu szwedzkiego” jako wątku eschatologicznego); idem, *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identität. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617*, Tübingen 2007, s. 462–495.

lana Daugirdas doszukuje się charakterystycznego dla Melanchtona wyobrażenia Kościoła jako szkoły (*coetus scholasticus*). Wreszcie dopatruje się jego wpływu w przytaczanych przez Wolana fragmentach dzieł Tertuliana (*Adversus Praxean* i *Liber de praescriptionibus*).

Według Daugirdasa dowody te są bezsporne, przy bliższej analizie budzą jednak wątpliwości. Przede wszystkim w pismach Wolana dzieło Melanchtona jest przywoływane tylko raz w *Epistola ad Nicolaum Pacium*, a więc w utworze skierowanym, jak Daugirdas sam przyznaje (s. 58, 287), do biskupa nominata przynależącego do wyznania augsburskiego¹⁸. Natomiast w obszernych traktatach liczących po kilkaset stron (*Defensionis Verae, Orthodoxae, Veterisque In Ecclesia Sententiae, De Sacramento Corporis* czy *Paraenesis Andreae Volani*) imię preceptora Niemiec nie pojawia się ani razu.

Pochwała Melanchtona, wygłoszona w 1585 r., jest dość stereotypowa i – wbrew temu, co twierdzi Daugirdas – nie musi dowodzić dobrej znajomości jego pism. Jak wiadomo, reformowani teologowie drugiej połowy XVI w. akceptowali opracowaną przez Melanchtona *Confessio Augustana* ze względu na łagodne sformułowanie artykułu X, poświęconego Wieczery Pańskiej¹⁹. Zmiany w późniejszych redakcjach Wyznania Augsburskiego przyczyniły się do zamieszania w obozie luteranów i nie były w pełni zgodne z intencjami reformowanych²⁰.

Wydaje się, że odwołania do Tertuliana w dziełach Wolana również wymagają głębszej analizy niż zaproponowana przez Daugirdasa, gdyż recepcja dzieł apologety w okresie reformacji była zjawiskiem złożonym. Oba przywoływane dzieła Tertuliana znalazły się w edycjach Beatusa Rhenanusa (1521, 1528, 1539) i weszły do kanonu humanistycznych lektur epoki²¹. Przywoływanie ich w drugiej połowie XVI w. nie stanowi jednoznacznego dowodu na inspirację pismami Melanchtona.

W końcu, odnosząc się do trzeciego argumentu, należy powtórzyć za Daugirdasem, że samo sformułowanie „*coetus scholasticus*” nie pojawia się u Wolana, który wspomina jedynie o szkole Chrystusa („*schola Christi*”, *Defensionis*, s. 323) lub nazywa apostołów uczniami (*Meditatio*, k. A2v–A3r; N2r–N2v). Wydaje się, że te – dość ogólne – „wątki szkolne” stanowią zbyt słabą podstawę tezy o inspiracji pismami Melanchtona. Co więcej, można także wskazać, że termin „*schola Christi*” pojawia się

¹⁸ Sympatie wyznaniowe Paca także współczesnym nie były nieznanne, o czym świadczy słynne zdanie Jana Zamoyskiego z 1582 r.: „nie mogli temu dosyć uczynić księża, aby biskupa kijowskiego ruszeli, chocia Luter”, cyt. za: H.E. Wyczawski, *Pac, Mikołaj*, PSB, t. 24, Wrocław 1979, s. 736–737; Daugirdas (s. 58, przyp. 238) wskazuje także na list Jana Chlebowicza do Bezy z 20 kwietnia 1584 r., w: T. de Bèze, *Correspondance*, wyd. A. Dufour, B. Nicollier, H. Genton, t. 25, Genève 2003, s. 81.

¹⁹ Por. J.T. Maciuszko, *Jan Łaski a Confessio Augustana*, w: *Jan Łaski 1499–1560*, wyd. W. Kriegseisen, P. Salwa, Warszawa 2001, s. 51–70.

²⁰ Por. W.H. Neuser, *Bibliographie der Confessio Augustana und Apologie 1530–1580*, Nieuwkoop 1987; W. Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, Gütersloh 1979; I. Mager, *Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel. Entstehungsbeitrag-Rezeption-Geltung*, Göttingen 1993; I. Dingel, *Concordia controversa. Die öffentliche Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*, Gütersloh 1996.

²¹ J.F. D'Amico, *Beatus Rhenanus, Tertullian and the Reformation. A humanist's critique of scholasticism*, „*Archiv für Reformationsgeschichte*” 71, 1980, s. 37–63 (artykuł dotyczy jednak przede wszystkim dramatycznych wyborów humanistów oraz zagadnień spowiedzi i pokuty); Ch. Strohm, *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen, sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus*, Berlin 1996, s. 39–52; nie zdołałem dotrzeć do pracy: A.N.S. Lane, *Tertullianus Totus Noster? Calvin's use of Tertullian*, „*Reformation and Renaissance Review*” 4, 2002, s. 9–34.

również w pismach Lutra²², do którego Wolan odwoływał się częściej niż do Melanchtona.

Rozwijając wątek inspiracji teologicznych, można zauważyć, że równie często co Kalwina i Melanchtona przywołuje Wolan Ulricha Zwingliego i Lutra (por. przykłady na s. 139, 256, 282 i in.), najwyraźniej nie przeciwstawiając ich sobie. W *Paraenesis* padają słowa: „Scribunt enim Lutherum ac Zvinglium, & reliquos huius farinae homines a pontifice totaque Ecclesia Romana pro haereticis itidem iudicari, quia avitam & antiquam Ecclesiae sententiam oppugnant & novam veterique illa discrepantem doctrinam introducunt. — At vero turpiter in eo falluntur qui Lutherum & Zvinglium & alios non minus doctrina quam sanctitate illustres viros, novorum dogmatu[m] autores in Ecclesia statuunt, ac non potius priscae illius & Apostolicae puritatis restauratores agnoscunt”²³. Jeszcze dobitniej w obronie autorytetu Lutra wypowiedział się Wolan na synodzie w 1585 r., przyznając jednak Doktorowi Marcinowi — jako człowiekowi — prawo do błędu: „scimus Lutherum fuisse organum, per quod Deus multa salutaria agit, sed tamen homo fuit et labi atque errare potuit” (cyt. s. 282, przyp. 524).

Prócz tych szczegółowych uwag, dotyczących wykorzystanej literatury i zaproponowanych przez Autora interpretacji, nasuwają się jeszcze dwie refleksje ogólniejszej natury. Pierwsza dotyczy przyjętej przez Daugirdasa metody analizy debaty religijnej, druga — metody badania poglądów Wolana. Zaproponowane przez Autora ujęcie skłania do podjęcia dyskusji, dotyczącej nie tylko A. Wolana, lecz także rozumienia ruchu reformacyjnego i sposobów badania tego złożonego fenomenu.

Metoda badawcza przyjęta przez Daugirdasa ma w gruncie rzeczy charakter filologiczny: Autor pozostaje bardzo blisko tekstów polemik, starannie analizując ich treść i eksplikując znaczenia, ukryte nieraz za skomplikowanym żargonem teologicznym. Ta hermeneutyka opiera się na przekonaniu, że kluczem do interpretacji poglądów i znaczeń jest samo dzieło. Daje to bardzo interesujące wyniki przy analizach trudnych pism Budnego, Goniądza i Socyna, ale wydaje się zawodne w przypadku dzieła P. Skargi. Polemika toczona z Wolanem jest tylko częścią debaty między jezuitą a obozem protestanckim oraz niewielkim fragmentem bogatej twórczości Skargi. Dlatego należałoby uwzględnić także inne jego pisma, przy czym szczególnie interesujące byłoby zestawienie argumentacji wykorzystywanej przez Skargę w polemikach z Wolanem z wywodami jezuitę znanymi z polemik z luterańskim duchownym Danielem Cramerem²⁴. Po drugie, w pracy zabrakło ukazania szerszego kontekstu sporu, czyli ciągłej debaty toczącej się między pisarzami kontrreformacji a szermierzami reformacji. Na temat wymiany argumentów między Skargą a Wolanem pisał J. Tazbir,

²² *Annotationes in aliquot capita Matthaei* (1538), w: *D. Martin Luthers Werke*, t. 1–73, Weimar 1883–2009 [Weimarer Ausgabe–Schriften (dalej: WA–Schriften)], t. 38, s. 638; *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius ex praelectione D. Martini Lutheri collectus* (1531), *Annotationes Martini Lutheri in Epistolam Pauli ad Galatas* (1535), WA–Schriften, t. 40, 1, cz. 2, s. 579 (dopisek do komentarza do Gał, wątpliwą ręką).

²³ A. Wolan, *Paraenesis // Andreae Volani // Ad omnes in Regno Poloniae, Magnoque Ducatu Lituaniae // Samosatenianae vel Ebioniticae doctrinae professores: Eiusdemq.; ad nova Ebionitarum contra Paraenesin obiecta, // Responsio*, Spirae 1583, s. 162–163, Herzog–August–Bibliothek, Wolfenbüttel [dalej: HAB], sygn. A:731 Th(3).

²⁴ Por. J. Węgiel, *Polemika księdza Piotra Skargi z Danielem Cramerem ze Szczecina*, „Przegląd Zachodniopomorski” 16, 1972, 2, s. 17–32; Z. Szultka, *Polemika pastora dr. Daniela Cramera z Piotrem Skargą SJ i innymi jezuitami oraz nieudana próba polskiej dyplomacji nakłonienia do konwersji księcia szczecińskiego Barnima X*, w: *Tempus nostrum est. Księga pamiątkowa ofiarowana Prof. Edwardowi Włodarczykowi w 60. rocznicę urodzin*, red. W. Stępiński, D. Szudra, R. Techman, Szczecin 2006, s. 381–408.

że „stała [ona] na ogół na wyższym poziomie niż dzieła innych pisarzy doby kontrreformacji”²⁵. Takiej, głębszej refleksji nie ma jednak w pracy Daugirdasa. Po trzecie, trzeba zauważyć, że poglądy samego Skargi były nieraz drobiazgowo analizowane. Oczywiście nie znaczy to, że są już dobrze znane albo że nie budzą wątpliwości, jednak badacz zobowiązany jest ustosunkować się do ustaleń literatury przedmiotu²⁶.

Co najmniej równie fundamentalne znaczenie ma druga ze wspomnianych powyżej wątpliwości. Autor, koncentrując się na twórczości teologicznej, mało uwagi poświęca Wolanowi jako filozofowi: zdawkowo wspomina tylko o jego relacjach z Bartholomäusem Keckermannem i nie poddaje analizie dzieła o wolności. Dla Daugirdasa najważniejsze pytanie dotyczy źródeł reformacji litewskiej, ale przecież można argumentować, że żądanie praw „ku zawściąganiu obżarstwa i opilstwa” oraz „ku zawściąganiu zbytku”, postulowane w traktacie o wolności, mogło mieć także religijne korzenie²⁷.

Nietrudno również wskazać wątki polityczne podejmowane w teologicznych dziełach Wolana. W dedykacji dzieła *Defensionis Verae Orthodoxiae*, skierowanej do Stefana Batorego, Wolan nałożył na króla obowiązek dbania o zachowanie prawdziwego kultu i religii w państwie²⁸. Dalej zaś precyzował, że do powinności monarchy należy nie tylko ochrona poddanych przed przemocą papieską, lecz także ograniczenie wolności szlacheckich w imię czystości kultu i religii, w czym trudno nie dostrzec echa traktatu o wolności²⁹. Rozwijając tę myśli, można dowodzić, że sam Wolan w polemikach

²⁵ J. Tazbir, *Skarga, Piotr*, PSB, t. 38, Warszawa 1997–1998, s. 37.

²⁶ Por. S. Obirek, *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi SJ*, Kraków 1994, s. 83–150.

²⁷ A. Wolan, *O wolności Rzeczypospolitej*, r. XIII–XIV, s. 64–83.

²⁸ „Sed quia quicumque Rempublicam infestant morbi, non nisi ex corrupta & perversa religione plerunque promanant, utpote sicut pravis humoribus corpus infectum afflicatur, sic pestiferis opinionibus mens imbuta, indomitas atque effraenatas cupiditates generat, nullum munus est, quod aequae dignitati, officioque Regio conveniat, quam veram et sanctam unici et aeterni Dei religionem in Republica constituere, ad eamque amplificandam omni cura ac cogitatione incumbere. Haec enim sola est, qua metum & reverentiam nominis divini mentibus hominum imprimit, quae exaestuantis animi cupiditates refraeat ac coercet, quae mutuo charitatis nexu omnes colligat, quae debitu[m] magistratui obsequium praestare docet, quae pro gloria Dei & salute Reipublicae nullum periculum reformidare facit. Postremo hic totius societatis humanae finis est, hic pacis & tranquillitatis publicae fructus, ut omnes pura fide & pietate Deum colentes, aeternam illam & coelestem hic interris meditentur vitam, qua[m] deinde in omne aevum foelices in coelo transigant. Si quando autem Principes et praeclaros orbis Christiani Monarchas, omnes decebat intendere nervos et verum & legitimum unius aeterni Dei procurarent cultum, haec potissimum corrupta et depravata mundi ad occasum suum vergentis requirit aetas, ut inter reliquas Reipublicae curas, omnes suas cogitationes in cognoscendam veram religionem maxime confirant”, A. Wolan, *Defensionis // Verae, Ortho-// doxae, Veterisque in Ecclesia Sententiae // De Sacramento Corporis // Et sanguinis Domini nostri Iesu Christi, // veraque eius in Caena sua praesentia, con-// tra nouum & commentitium Transub-// stantiationis dogma, aliosque errores ex // illo natos // Libri Tr̄s. // Ad Petrum Scargam Iesuitam Vil-// nensem, vanissimi huius commentii // propugnatorem*, [Bazylea] 1586, s. 740–741, HAB, sygn. A:649 Theol.

²⁹ „Nobis tamen singulari Dei providentia tam prudentes hactenus Principes contigerunt, ut multoties a Pontificibus Romanis sollicitati, et variis artibus ad similem carnificinam illecti, ab omni crudelitate abstinerint, libertatemque conscientiarum salvam omnibus esse suis voluerint. Bona quidem haec omnia & salutari consilio, sed quia ulterius progressi non sunt, ut veram religionem ab omnibus falsis & adulterinis discernere, hancque solam & unica[m] constituerent, iusta[m] reprehensionis & neglecti officii culpa[m] minime evitaverunt. Libertate enim omnibus ista permissa, utquam quisque velit, religione[m] sequatur, futuro[m] ego auguror, ut novis subinde doctrinis et erroribus pullulantibus, tot sint in regnis hisce futurae

z jezuitami i antytrynitarzami podawał się za świeckiego myśliciela i dystansował się od teologii. Wileński myśliciel w obu starciach przybierał jednak nieco inną pozę.

W polemice z antytrynitarzami Wolan kilkakrotnie zabierał głos jako przedstawiciel obozu erudytów i uczonych. *Paraenesin obiecta responsio* rozpoczął od cytatu z Tuki-dydesa: „eruditio quidem cu[n]ctationem quandam ec timiditatem, inscitia autem audatiam et confide[n]tiam afferre soleat”³⁰. Na kartach tego dzieła Wolan dał wyraz przekonaniu, że tylko długie obcowanie z pismami teologicznymi uprawnia do nauczania³¹, odmawiając laikom prawa do interpretacji pisma i do zabierania głosu w sprawach teologii³². Nowi pisarze („scriptores Neoterici”) nie znają ani Pisma, ani języka hebrajskiego oraz popełniają błędy w grece³³. Owi „theologastri” nie uprawiają teologii, tylko kiepską filozofię (w odróżnieniu od prawdziwej filozofii, która oczywiście stoi w zgodzie z teologią), a właściwie — jak dodaje dalej — nawet nie filozofię, lecz gramatykę³⁴. Wolan doradzał, aby sprowadzić na ziemię tych rzekomych mistrzów³⁵.

Trudno nie dostrzec w tych słowach i myślach odniesień do humanistycznej, erazmiańskiej koncepcji filozofii. Na szczególną uwagę zasługuje termin „theologastri”, którego użycie w tym kontekście jest znaczące. Jako pierwszy posłużył się nim bodajże właśnie Erazm z Rotterdamu w liście do swojego ucznia Thomasa Greya, pisanym z Paryża w sierpniu 1497 r.³⁶ Następnie korzystali z niego także Luter³⁷

sectae, totque religiones, quot numerantur urbes. Diabolicam autem hanc libertatem, vir quidam magni nominis, vere praedicat, in qua perire licet cuique, si vult”, ibidem, s. 742–743; por. ibidem, s. 752.

³⁰ A. Wolan, *Paraenesis*, s. 37.

³¹ „Imo quis unquam extitit, aut etiamnum existere potest, qui cum aliquo fructu, & admiratione hominum sive viva voce, sive scriptis in Ecclesia populum Dei docere possit, nisi diu multumq[ue] in libris divinatoru[m] istorum scriptorum versatus?”, ibidem, s. 25.

³² „Idiotae autem vel sciolii, qui leviter prima artium fundamenta degustarunt, hanc enim de se in animis opinionem concipiunt, quod in arcem universae doctrinae conscenderint, & ultimam illam omnis scientiae metam attigerint. Hoc vero si quando perspicere potuit, hac potissimum aetatae nostra animadvertere facile quisque potest”, ibidem, s. 37–38.

³³ Ibidem, s. 55–57.

³⁴ „Si enim fingere cuivis, quidquid libet, licebit, & pro certa scientia quaslibet coniecturas sequi, actum est de universa Christiana religione, & pro coelesti illa ac sola infalibili philosophia, volaticam illam quae nihil certi affirmat, habituri sumus Academia[m]”, ibidem, s. 131–132; „En quae monstra nobis novi isti Theologastri parturiunt, & in quam absurdas ac impias opiniones proruu[n]t, dum scripturis sanctis vim faciunt, easquae temulentis suis sensibus subservire cogunt — Dei, inquit, nomen cum non sit proprium sed appellativum. Ergo nihil aliud significat, quam iustum, fortem, potentem ac Dominatorem. Quid audio bone philosophie, sive potius Gramaticae, nomina appellativa sola significare accidentia, & non ipsas etiam rerum substantias?”, ibidem, s. 139–140.

³⁵ Ibidem, s. 40.

³⁶ Erazm do T. Greya, Paryż, VIII 1497, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, wyd. P. S. Allen, t. 1, Oxford 1906, nr. 64, s. 190–193. List jest cytowany w wielu klasycznych biografiach Erazma jako jedyne świadectwo na temat jego studiów, por. P. Mestwerdt, *Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und Devotio moderna. Studien zur Kultur und Geschichte der Reformation*, Leipzig 1917, s. 316; J. Huizinga, *Erasmus*, Haarlem 1947, s. 24–25; R. Stupperich, *Erasmus von Rotterdam und seine Welt*, Berlin 1977, s. 46–47.

³⁷ *Asterisci Lutheri adversus Obeliscos Eckii* (1518), WA-Schriften, t. 1, s. 284; *Sermone aus den Jahren ca. 1514–1520: De festo Corporis Christi Sermo* (ok. 1519–1529), ibidem, t. 4, s. 700. Por. wzmianki w listach: Luter do J. Langa, Kamberg 5 X 1516, *D. Martin Luthers Werke. Briefwechsel*, t. 1–18, Weimar 1930–1985 [dalej: WA-Briefe], t. 1, nr 24, s. 61. Miejsca w korespondencji wskazuje Gerhard Ebeling, *Lutherstudien*, Tübingen 1989, t. 2, cz. 3: *Die theologische Definition des Menschen*, s. 22, przyp. 61 (mylnie wylicza także: Luter do G. Spalatina, Wittenberga po 5 X 1516, WA-Briefe, t. 1, nr 25, s. 64: tam mowa o „damnatores theologistas”).

i Melanchton w pierwszym wydaniu *Loci communes*³⁸. W późniejszych latach termin ten pojawiał się również w pismach Zwingliego, Kalwina, Bezy oraz wielu innych protestanckich teologów i humanistów³⁹. Można więc postawić tezę, że w XVI w. stosowano go w odniesieniu do scholastyków i traktowano jako wyraz humanistycznej nieufności w stosunku do „teologii” i „teologów”, odziedziczonej przez Lutra i Melanchtona⁴⁰.

Zupełnie inne oblicze ukazał jednak Wolan w polemice z jezuitami. W tej konfrontacji nie mógł bowiem wystąpić w obronie wiedzy dostępnej tylko nielicznemu gronu erudytów. Dlatego w debacie ze Skargą przyjął pozę prostego człowieka, która także nosiła silne humanistyczne piętno. Na kartach *Defensionis* kilkakrotnie podkreślał, że nie jest teologiem: od dzieciństwa służył na dworze, oddawał się świeckim zajęciom i nigdy nie rościł sobie pretensji do zabierania głosu w sprawach duchowych⁴¹ ani do kompetencji w zakresie filozofii⁴². Do swych oponentów, Skargi i Turrianiego, Wolan zwracał się z przewrotnym szacunkiem i uniżonością, jako do uczonych i kapłanów. Wybitnemu filologowi, Turrianemu, wileński filozof dziękuje za zaszczyt lektury jego słów⁴³, Skardze zaś przyznaje godność kapłana, następcy Arona i Mojżesza, co potwierdzają rogi na głowie jezuita⁴⁴. Kryje się za tym humanistyczna kpina, która służy wyśmianiu oponentów i oskarżeniu ich o uprawianie fałszywej filozofii⁴⁵ oraz przedkładanie jej i autorytetu Arystotelesa nad wiarę i argumenty Pisma⁴⁶. Erudycyjna odpowiedź Skargi nosi ślady mozołu⁴⁷, podczas gdy odpowiedź Wolana tchnie prostotą, lekkością i wdziękiem, a skomplikowane wywody skrzą się dowcipami, do których należy porównanie oponenta do puszającej się żaby z Ezopowej bajki⁴⁸. Za tą pozą prostoty często kryją się wnikliwie pytania i poważne wątpliwości, co najwyraźniej widać w krytyce doktryny transsubstancjacji: Wolan niby żartem oskarża jezuitów,

³⁸ *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae* (1521), w: *Corpus Reformatorum*, t. 1–28, Halle 1834–1860, tu: t. 21, s. 115. Występuje również w korespondencji: np. F. Melanchton do G. Spalatina, Wittenberga, X 1522, *Corpus Reformatorum*, t. 1, nr 218, s. 579. Można wskazać wiele innych przykładów. Por. obrona Melanchtona przeciw wyrokowi Sorbony: *Didymi Faventini [=Melanchton] adversus Thomam Placentinum Oratio pro Martino Luthero Teologo*, Wittenberga 1521, w: *Corpus Reformatorum*, t. 2, s. 321; apologia ukazała się także jako *Adversus furiosum parisiensium theologastrorum decretum, Philippi Melanchtonis pro Luthero Apologia*, cyt. za WA-Schriften, t. 8, s. 261.

³⁹ Por. *La farce des Théologastres*, wyd. C. Longeon, Genève 1989.

⁴⁰ G. Ebeling, op. cit., s. 22–23.

⁴¹ „Turrianus meus me Ministrum (nimirum Ecclesiasticum) illustrissimi viri Nicolai Radivili Palatini Vilmensis ac deceptorem vocat, cuius cum nunquam Minister Ecclesiasticum fuerim, ne deceptor quidem esse potuerim. Ego enim fere a puero in aula Principis huius educatus, ac civilibus negotiis semper occupatus, ad ministerium docendi verbi Dei, ut tanto oneri impar, nunquam vocatus fui, & nunc rem familiarem procurans, vocationique meae serviens, quam equestris ordo in gente nostra requirit, docendi munus non mihi usurpo”, A. Wolan, *Defensionis*, s. 836.

⁴² *Ibidem*, s. 1013.

⁴³ „Sit sane Turrianus vir doctissimus: sit magna rerum omnium, & linguarum cognitione instructus, sicuti videri vult, qui toties incitiam, linguaeque & Latinae & Graecae imperitiam mihi obiicit”, *ibidem*, s. 834.

⁴⁴ „Obsecro te Aaron, sive Moses (si quidem cornua quae perpetuo in capite gestas, Mosem te fecerunt)”, *ibidem*, s. 1014.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 806 nn.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 902–908, 1011–1012 nn.

⁴⁷ „multum diuque tibi desudandum esset”, *ibidem*, s. 745.

⁴⁸ „Sed rana haec Aesopica quantumvis intumescat, corpusque suum distendat, nunquam bobus istis, vel si rumpatur media, similem sese praestabit”, *ibidem*, s. 876.

że chcą podczas mszy stworzyć Boga, choć przecież nie potrafią stworzyć nawet komara czy muchy⁴⁹. W innym miejscu, krytykując arystotelesowsko-scholastyczną koncepcję substancji (esencji) i właściwości (przypadłości, akcydensów), Wolan stwierdza, że nie może sobie wyobrazić, żeby za tymi samymi akcydensami (wyglądu, smaku i zapachu chleba) ukrywała się inna substancja (Chrystus) – tak jak nie może sobie wyobrazić, aby za pozorami uczoności, cechującymi jego oponenta, ukrywał się osioł⁵⁰.

Wolan był więc nie tylko świeckim teologiem, lecz – co więcej – w obu polemikach świadomie przyjmował pozę humanisty, krytykując antytrynitarzy jako nieuków lub oskarżając jezuitów o uleganie pokusom filozofii. Dyskutując w obronie dogmatu Trójcy Świętej, występował otwarcie jako humanista i uczoney, broniący dorobku i tradycji Kościoła. W debacie zaś z jezuitami ukrywał się za humanistyczną maską prostoty, przypominającą erasmiańską „pochwałę głupoty”, która obnażała absurdy scholastyków. Wydaje się, że bez uwzględnienia tego humanistycznego warsztatu Wolana odtworzenie jego teologicznych poglądów pozostanie zawsze niepełne.

Podsumowując, trzeba dobitnie podkreślić, że rozprawa Daugirdasa jest ważnym studium na temat jednego z najważniejszych świeckich teologów Rzeczypospolitej XVI w. Jej cel badawczy został jasno postawiony, baza źródłowa starannie dobrana i poddana gruntownej analizie, a spójne i logiczne wnioski niełatwo poddają się krytyce. Dzięki wnikliwej lekturze źródeł Autor zdołał wydobyć z nich informacje, które dotąd umykały uwadze historyków. Dla badaczy kancelarii królewskiej szczególnie ciekawy okaże się cytowany fragment *Apologia ad calumnias*, zawierający informację o żądaniu zmiany wyznania postawionym przez Stefana Batorego w momencie przyjmowania Wolana na służbę (s. 86). Takich przykładów, świadczących o głębokiej lekturze i starannej analizie źródeł, można podać więcej. Zasluguje również na uwagę to, że Autor szeroko korzystał z polskojęzycznej literatury przedmiotu, opierając się głównie na studiach historyków reformacji (przede wszystkim L. Szczuckiego) oraz badaczy kancelarii królewskiej (Leszka Kieniewicz i Mirosława Korolki). Nie ulega wątpliwości, że Autorowi powiodło się całościowe ujęcie teologicznego dorobku A. Wolana. Jasność i precyzja stawianych tez oraz ścisłość wywodu zachęcają jednak do podjęcia szerszej dyskusji, choć zarysowana powyżej polemika dotyczy w gruncie rzeczy tylko metody analizy poglądów świeckich teologów.

Lektura książki Daugirdasa nasuwa także dwie refleksje ogólniejszej natury. Po pierwsze trzeba postawić pytanie, czy analizę poglądów świeckiego teologa należy prowadzić tymi samymi narzędziami, którymi badacze teologii posługują się w przypadku duchownych. Wolan teologiem – w ścisłym sensie tego słowa – nie był: nie odebrał wykształcenia teologicznego, nie był ordynowanym pastorem ani nie wykonywał zawodu kaznodziei. Raczej, jak starano się wykazać, należałoby zaliczyć go do grona późnych humanistów, którzy, niczym Michel de Montaigne i Justus Lipsius, szukali swojego miejsca w szybko zmieniającym się świecie drugiej połowy XVI w.

⁴⁹ „Atqui ne vilis quidem muscae aut culicis creandi potestatem ullam habetis, tanto omnibus muscis & culicibus inferiores, quanto maior ex eorum creatione, quam ex vestra impia voce in Deum gloria redu[n]dat”, ibidem, s. 750–751.

⁵⁰ „Si ergo, Turriane, persuadere mihi vis, ut panem non esse credam, quem omnia panis accidentia illi propria revera panem esse non aliam substantiam renunciant, eadem ratione omnibus hominibus persuadeas oportet, te sub hac hominis quam contemplantur forma & specie, non hominis sed asini circumferre substantiam. Mihi certe nunquam persuadebis, ut te asinum esse credam, qui tantam doctrinam & sapientiam assequutus es, tantumque in Peripateticorum schola profecisti, ut te solum praecepta Aristotelica scire, nobis vero illa ignota nimis confidenter profitearis”, ibidem, s. 892.

Humanizm bowiem nie skończył się wraz ze sporem Lutra i Erazma, ani nie został zdławiony przez reformację i kształtujące się kultury konfesyjne⁵¹. Na północ od Alp pojawił się wprawdzie ponad wiek później niż na południe od nich, istniał jednak w drugiej połowie XVI i w XVII w.⁵² Zmieniły się jedynie warunki, w jakich musieli działać jego zwolennicy.

Kategoria późnego humanizmu stosunkowo niedawno weszła do szerszego użycia w naukach humanistycznych⁵³. Erich Trunz w pionierskim, a dziś już klasycznym artykule stwierdził, że ok. 1600 r. uczeni stanowili jeden ze stanów społecznych w Rzeszy⁵⁴. O przynależności do niego decydowały zdobyte wykształcenie i społeczny szacunek, a nie „ryty przejścia”, tytuły naukowe czy laury poetyckie. Członków heterogenicznej grupy, złożonej z prawników, lekarzy, nauczycieli i teologów, łączyło przekonanie o własnym znaczeniu, znajdujące wyraz w określeniach „nobilitas literaria” czy „nobilitas scientiae”. Podzielali oni także wspólny system wartości i wzorce zachowań: pielęgnowali więzy „literackich” przyjaźni listami, pisanymi znakomitą łaciną i ozdabianymi retorycznymi conceptami; dbali, aby w częstych podróżach odwiedzać się i dokumentować spotkania w sztambuchach; demonstracyjnie wręcz byli przywiązani do książek i kultury druku. Studia Gerharda Oestreicha dowiodły, że późni humaniści nie byli jedynie antykwarystami, lecz że wnieśli także istotny wkład do teorii nowożytnego państwa⁵⁵. W przeciwieństwie do swych starszych o pokolenie kolegów byli silniej związani z instytucjami: uniwersytetem czy dworem. W gęstej atmosferze konfesyjnych sporów i rozbudowy administracji nowożytnej maszyny państwowej szukali miejsca dla studiów, refleksji i stoickiej stałości⁵⁶. Owo oderwanie od otaczającego świata było jednak często jedynie pozą, za którą kryło się zaangażowanie w toczące się spory i kwestie nurtujące współczesnych⁵⁷.

Wolan również obrał drogę zaangażowania w życie polityczne i religijne, rezygnując ze stoickiego dystansu i odosobnienia. W jego pismach jednak można odnaleźć cały ładunek humanistycznej kultury, a w koncepcjach teologicznych więcej wolności Erazma niż „niewolnej decyzji” Lutra. Obrona tez o decydującym wpływie Melarchtona lub Kalwina na poglądy głoszone przez Wolana jest dlatego tak trudna, że

⁵¹ Por. N. Hammerstein, *Einleitung*, w: *Späthumanismus: Studien über das Ende einer kulturhistorischen Epoche*, wyd. N. Hammerstein, G. Walther, Göttingen 2000, s. 11.

⁵² W.J. Bouwsma, *A Usable Past. Essays in European Cultural History*, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1990, s. 74.

⁵³ E. Trunz, *Der deutsche Späthumanismus um 1600 als Standeskultur*, „Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts” 21, 1931, s. 17–53 (przedruk w: *Deutsche Barockforschung. Dokumentation einer Epoche*, wyd. R. Alewyn, Köln–Berlin 1966, s. 147–181); W. Kühlmann, *Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat: Entwicklung und Kritik des deutschen Späthumanismus in der Literatur des Barockzeitalters*, Tübingen 1982; A.E. Walter, *Späthumanismus und Konfessionspolitik. Die europäische Gelehrtenrepublik um 1600 im Spiegel der Korrespondenzen Georg Michael Lingelheims*, Tübingen 2004; *Späthumanismus und reformierte Konfession Justus Lipsius und der europäische Späthumanismus in Oberdeutschland*, wyd. A. Schmid, München 2008.

⁵⁴ E. Trunz, *op. cit.*, s. 19.

⁵⁵ Por. G. Oestreich, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin 1919; idem, *Strukturprobleme der frühen Neuzeit: ausgewählte Aufsätze*, wyd. B. Oestreich, Berlin 1910.

⁵⁶ R.J. Collins, *Montaigne's Rejection of Reason of State in 'De l'utile et de l'honneste'*, „The Sixteenth Century Journal” 23, 1992, s. 71–94.

⁵⁷ A. Schubert, *Kommunikation und Konkurrenz. Gelehrtenrepublik und Konfession im 17. Jahrhundert, w: Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität: neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, wyd. K. von Greyerz, M. Jakobowski–Tiessen, T. Kaufmann, H. Lehmann, Gütersloh 2003, s. 105–131.

przy całym szacunku dla Kościoła i reformowanej doktryny dość swobodnie czerpał on z dorobku myśli reformacyjnej.

Po drugie dla Daugirdasa losy Wolana i reformacji wileńskiej stanowią reprezentatywny przykład dziejów reformacji na Litwie i poniekąd w całej Rzeczypospolitej. Jednak dorobek teologiczny „papieża kalwinów litewskich” obejmuje niespełna 30 stosunkowo krótkich pism, trudno więc mówić o nich jako o bardziej znaczących osiągnięciach reformacyjnej teologii na tych ziemiach. Wydaje się, że umieszczenie Wolana i jego pism w tradycji „późnego humanizmu” umożliwia nieco inną interpretację intelektualnych dziejów ruchu reformacyjnego w Rzeczypospolitej. O jego sile nie stanowiły bowiem mocne teologiczne podstawy, lecz aktualność humanistycznej tradycji i zaangażowanie świeckich intelektualistów. W miarę jak to „późnohumanistyczne” dziedzictwo traciło na aktualności, słabł także i ruch reformacyjny, który pozostał w Rzeczypospolitej zakładnikiem reformy postulowanej przez zwolenników ruchu egzekucyjnego. Wielkim zwycięstwem było, co prawda, przyjęcie Konfederacji Warszawskiej, gwarantującej pokój i bezpieczeństwo „rozdzielnym w wierze”. Zarazem jednak sukces ów, cementując fundamenty społeczeństwa staropolskiego, nie pozwolił na utworzenie silnego obozu protestanckiego, który zadbałby w następnym stuleciu o „proces Konfederacji”. Śmierć Wolana w 1610 r. oznaczała także zamknięcie epoki, w której rozważania o wolności łączono z teologią.