
Rozmowy chrystyjańskie Marcina Czechowica – katechizm czy dialog?

Magdalena Ryszka-Kuczab

TEKSTY DRUGIE 2019, NR 2, S. 187–205

DOI: 10.18318/td.2019.2.15 | ORCID: 0000-0002-4175-9414

Rozmowy chrystyjańskie¹, opublikowane w 1575 roku w Krakowie w oficynie Aleksego Rodeckiego, uznaje się za najważniejsze dzieło w dorobku Marcina Czechowica (1532–1613)². Sam Czechowic był przez prawie trzydzieści lat (1570–1598) rzeczywistym przywódcą najradykalniejszego odłamu reformacji w Rzeczypospolitej. Od 1570 roku przewodził małopolskiemu zborowi unitariańskiemu, aktywnie kształtując jego oblicze aż do roku 1598, kiedy przywództwo powierzono włoskiemu herezjarsze, Faustowi Socynowi (Faustus Socinus). Przez cały ten czas Czechowic głosił poglądy, zarówno

Magdalena Ryszka-Kuczab – dr, adiunkt w Katedrze Literatury Staropolskiej i Oświeceniowej oraz w Katedrze Lingwistyki Kulturowej i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Interesuje się historią retoryki i dialektyki w okresie wczesnej nowożytności. Jej obecne badania dotyczą publicznych dysput wyznaniowych, wczesnonowożytnych przekształceń ars disputandi oraz dysputy jako narzędzia propagandy religijnej w XVI i XVII stuleciu.

-
- 1 M. Czechowic *Rozmowy chrystyjańskie, które z greckiego nazwiska dyjalogami zowią, a tyje nazwać możesz wielkim katechizmem, w których są rozmaite gadania o przedniejszych artykułach wiary chrystyjańskiej, a z osobna o żydowskich gadkach, którymi Pana Jezusa Chrystusa i Ewanjeliję wyniszczyć chcą*, Aleksy Rodecki, Kraków 1575.
 - 2 L. Szczucki *Wstęp*, w: M. Czechowic *Rozmowy chrystyjańskie*, oprac. A. Linda, M. Maciejewska, L. Szczucki, Zdzisław Zawadzki, PWN, Warszawa–Łódź 1979, s. V.

doktrynalne, jak i społecznie, które napotykały na silny opór religijnych przeciwników braci polskich, a nawet niektórych członków samego zboru mniejszego (np. Szymona Budnego). Najważniejsze idee, których propagowaniu i praktykowaniu poświęcił życie, widoczne są już w *Rozmowach chrystyjańskich*, stanowiących najpełniejszy wykład doktryny unitariańskiej w okresie przedsocyniańskim³.

O ile jednak problematyka wykładu doktrynalnego w *Rozmowach chrystyjańskich* niejednokrotnie przykuwała uwagę badaczy⁴, o tyle kwestie genologiczne nie zyskały dotąd należnego im zainteresowania. Dzieło Czechowica nazywane jest często – w zgodzie z tytułową wzmianką – katechizmem⁵, tymczasem niniejszy artykuł stawia sobie za zadanie spojrzenie na *Rozmowy* jako na dialog doktrynalny. Trzy różnorodne komunikacyjne cele, jakie miał pełnić tekst Czechowica⁶: cel kodyfikacyjny (chęć „uporządkowania i zatwierdzenia obowiązującego we wspólnocie braci polskich zespołu poglądów i wartości oraz ich umocowanie w źródłach”), cel dydaktyczny (istniała potrzeba zapoznania członków zboru z podstawami doktryny unitariańskiej) oraz propagandowy (kształcenie wśród współwyznawców umiejętności prowadzenia sporu z religijnymi oponentami), pozwalają znacznie lepiej wpisać *Rozmowy chrystyjańskie* w genologiczną charakterystykę dialogu niż katechizmu. Katechizm bowiem, służył, owszem, wykładowi religijnej doktryny i krzewieniu wiary wśród wyznawców danego kościoła, jednak – w przeciwieństwie do dialogu – nie zwykł pełnić funkcji apologetyczno-polemicznych.

3 L. Szczucki *Marcin Czechowic. Studium z dziejów antytrynitaryzmu polskiego XVI w.*, PWN, Warszawa 1964, s. 89.

4 L. Szczucki *Marcin Czechowic*; A. Brückner *Różnowiercy polscy. Szkice obyczajowe i literackie*, oprac. i posł. L. Szczucki, PIW, Warszawa 1962, s. 169–198; S. Kot *Marcin Czechowic*, [s.n.], Kraków 1938; w pewnym stopniu M. Hawrysz *Polemiczna twórczość Marcina Czechowica w perspektywie genologii lingwistycznej*, Oficyna Wydawnicza UZ, Zielona Góra 2015.

5 Np. M. Hawrysz „*Rozmowy chrystyjańskie*” Marcina Czechowica jako komunikat kształtujący wspólnotę arian, w: *Gatunki mowy i ich ewolucja*, t. 4: *Gatunek a komunikacja społeczna*, red. D. Ostaszewska, przy udziale J. Przyklenk, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2011, s. 181–193. L. Szczucki – zapewne ze względów stylistycznych – używa wymiennie określeń „katechizm” i „dialogi”: L. Szczucki *Marcin Czechowic*.

6 Zob. M. Hawrysz „*Rozmowy chrystyjańskie*” Marcina Czechowica, s. 181 i n.

7 M. Hawrysz „*Rozmowy chrystyjańskie*” Marcina Czechowica..., s. 182.

W ogniu polemik

Poglądy Czechowica w latach 60. i 70. podlegały ewolucji⁸, ewolucji znamiennej i charakterystycznej dla większości członków tzw. zboru mniejszego (zboru braci polskich). Wyodrębnienie się *ecclesia minor* z małopolskiego zboru kalwińskiego miało charakter procesualny. Mimo że sygnały odstępowania od ortodoksji helweckiej obserwować możemy już w drugiej połowie lat 50.⁹, kulminacyjna faza sporów przypada na okres między synodem pińczowskim z 4 listopada 1562 roku¹⁰ a tzw. synodem rozładowym, zwołanym do Piotrkowa 22-30 marca 1565 roku¹¹. Rozłam w małopolskim zborze kalwińskim miał podstawy doktrynalne, bowiem znamienita część członków zaczęła ulegać poglądom zagranicznych – głównie włoskich – ideologów (Matteo Gribaldi Mofa, Jerzy Blandrata, Franciszek Stankar, Michał Serwet) głoszących poglądy wymierzone w teologiczno-scholastyczny koncept Trójcy Świętej. Doktrynalne odstępstwo od ortodoksji helweckiej nie zaowocowało jednak szybkim wykrystalizowaniem się konfesji braci polskich. Przeciwnie, rzutki umysły zboru mniejszego występowały z coraz to nowymi koncepcjami teologicznymi i społecznymi, doprowadzając w drugiej połowie lat 60. i w latach 70. do wykształcenia się różnorodnych sekt antytrynitarnych, będących względem siebie w nieustającym napięciu czy po prostu w otwartym konflikcie. Tak więc odrzucenie przez Jerzego Blandratę niebiblijnych, filozoficznych koncepcji *homousia* (istoty), *trinitas* czy *persona*, w połączeniu z postulatem ścisłego skrypturalizmu, spowodowało najpierw rozbitcie Trójcy na trzy odrębne byty: Ojca, Syna i Ducha Świętego, a już w kroku następnym prowadziło do wyeliminowania Ducha Świętego, któremu odmówiono statusu „osoby”, a co za tym idzie pozbawiono „przedwieczności” i udziału w stworzeniu świata, uznając po prostu za „moc Boga” albo „dar Boży”, udzielany przez Ojca ludziom czy Synowi. Powyższą koncepcję, uznającą wyłącznie Boga Ojca oraz Syna głosili tzw. dyteści, zwani inaczej „dwubożanami” (m.in. Stanisław Farnowski, Stanisław Wiśniowski¹²). Co prawda sam Marcin Czechowic w latach

8 L. Szczucki *Marcin Czechowic*, s. 64-172.

9 Np. antytrynitarskie poglądy Piotra z Goniądza zaprezentowane na synodzie w Seceminie (1556) czy tezy Franciszka Stankara na temat Chrystusa jako pośrednika.

10 Zob. M. Wajsblum *Dyteści małopolscy. Stanisław Farnowski i Farnowanie*, „Reformacja w Polsce” 1928 nr 5, s. 37.

11 Zob. S. Zachorowski *Najstarsze synody arian polskich*, „Reformacja w Polsce” 1921 nr 1, s. 218 i n.

12 M. Wajsblum *Dyteści małopolscy*, s. 37 i n.

1566-1569 ulegał poglądom dyteistycznym, jednak w okresie prac nad *Rozmowami chrześcijańskimi* zdążył już dyteizm porzucić¹³ i stać się zaangażowanym unitarianinem – dwubożan gorliwie zwalczającym. Doktryna unitarianizmu, w porównaniu z dyteizmem, poszła o krok dalej: po tym jak rozbito Tróję i wyeliminowano Ducha – aby ocalić monoteistyczny charakter religii chrześcijańskiej – uznano Jezusa za historycznego człowieka, poczętego co prawda z Ducha Świętego, jednak pozbawionego przedwieczności, który do godności bożej został podniesiony przez Ojca dopiero po swej męczeńskiej śmierci. Chrystus był więc w tej koncepcji Bogiem, ale niejako podrzędnym wobec Boga Ojca.

W pierwszej połowie lat 70. zbor unitariański stanął przed koniecznością sprecyzowania zasad własnej doktryny oraz dookreślenia jej wobec innych odłamów radykalnej reformacji. W tym czasie w zborze mniejszym rolę pierwszoplanową zaczął odgrywać ośrodek lubelski, na którego czele w 1570 roku stanął Czechowic. Palącymi problemami nowego kościoła były: z jednej strony wspomniany spór doktrynalny z małopolskimi dyteistami, z drugiej natomiast walka z tzw. judaizantami. Na terenie zboru lubelskiego judaizujące tendencje zyskiwały coraz większą popularność po śmierci wcześniejszego ministra, Stanisława Paklepki (Paclesius), który zmarł – jak przypuszcza Stanisław Tworek – w roku 1567¹⁴. Działo się tak zwłaszcza za sprawą nieznanych nam bliżej Ezajasza Moskwicina i Walentego Krawca¹⁵. Judaizanci, odrzuciwszy wpiery przedwieczne bóstwo Chrystusa, w kolejnym kroku zaczęli odmawiać autorytetu Nowemu Testamentowi (jako poświęconemu człowiekowi, Jezusowi Chrystusowi). Przedkładali więc nad Nowy Testament Stare Przymierze oraz zawarte tam nakazy (m.in. święcenie soboty czy obrzezanie), upodabiając w ten sposób własną doktrynę do judaizmu.

W obliczu nieustannych i burzliwych sporów doktrynalnych koniecznością stało się wyklarowanie samej unitariańskiej doktryny. Zadanie takie powierzył Czechowicowi synod rakowski w 1574 roku¹⁶. Co prawda w tym samym roku Jerzy Szoman i Grzegorz Paweł opublikowali łaciński katechizm:

13 Podczas synodu w Beżycach w marcu 1569 roku Czechowica odnajdujemy już wśród unitarian; por. S. Zachorowski *Najstarsze synody*, s. 233.

14 S. Tworek *Zbór lubelski i jego rola w ruchu ariańskim w Polsce w latach 1570-1598*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio F. Nauki Filozoficzne i Humanistyczne” 1955 nr 10, s. 25.

15 S. Zachorowski *Najstarsze synody*, s. 232.

16 S. Kot *Marcin Czechowic*, s. 308.

*Catechesis et confessio fidei coetus per Poloniam congregatis*¹⁷, ale w związku z plebejskim składem społecznym zboru lubelskiego¹⁸ oraz w kontekście intensywnych sporów doktrynalnych istniała potrzeba wykładu zasad wiary oraz idei społecznych, politycznych i etycznych, językiem przystępniejszym niż łacina, a więc po polsku. Z kolei kontekst wspomnianych doktrynalnych sporów z judaizantami z jednej strony (do których Czechowic zaliczał również Szymona Budnego ze względu na jego naturalistyczną koncepcję poczęcia Chrystusa, skutkującą nonadorantyzmem¹⁹), a z drugiej strony z dyteistami, zadecydował o kluczowej roli problematyki chrystologicznej w *Rozmowach*. Na wszystkie trzynaście dialogów – podzielonych na „chrystyjańskie gadki” (dialogi I-IV, częściowo X, XI-XIII) oraz „gadki żydowskie” (V-IX, częściowo X) – aż dziewięć zostało poświęconych w całości lub przeważającej części Jezusowi Chrystusowi. Pozostałe tematy to unitariańska koncepcja Boga Ojca, koncepcja zboru, ponurzanie i wieczerza.

Katechizm i dialog

Pod względem genologicznym *Rozmowy chrystyjańskie* są często identyfikowane jako katechizm, „wielki katechizm”²⁰. Jest to uzasadnione, jeśli przyjmiemy bardzo szeroką definicję katechizmu jako „zwięzłego wykładu podstawowych zasad religii”²¹ i weźmiemy pod uwagę przyświecający Czechowicowi cel, jakim było wyklarowanie doktryny unitariańskiej w sytuacji burzliwych dyskusji i sporów, jej ustabilizowanie, a także przystępne zakomunikowanie pozostałym członkom zboru. Jednak tym, co w zauważalny sposób różni *Rozmowy chrystyjańskie* od katechizmów XVI-wiecznych, jest silnie apologetyczny charakter tego dzieła. Formuła katechizmowa, odkryta na nowo przez wspólnoty reformowane w związku z koniecznością upowszechniania różniących się doktryn oraz potrzebą pogłębiania wiary członków nowych kościołów, nie miała charakteru polemicznego ani apologetycznego²².

17 L. Szczucki *Marcin Czechowic*, s. 89.

18 S. Tworek *Zbór lubelski*, s. 26-27.

19 Zob. L. Szczucki *Marcin Czechowic*, s. 86-87.

20 Zob. przyp. 5.

21 *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 10, kom. red S. Bąk [et al.], Ossolineum, Wrocław 1976, s. 170.

22 Zob. D. Kuźma *Katechizmy w Rzeczypospolitej XVI i początku XVII wieku*, Wydawnictwo SBP, Warszawa 2002, s. 10. Zdaniem Kuźmy *Rozmowy chrystyjańskie* nie spełniają definicji katechizmu,

W *Rozmowach chrystyjańskich*, podobnie jak w przypadku wielu innych ówczesnych katechizmów – np. *Catechismus, to jest krótka a prosta nauka* Jana Seklucjana (1549); *Katechizm brzeski* (1553/1554), *Katechizm rzymski* (wydanie 1603), *Katechizm Krzysztofa Kraińskiego* (1603) – doktryna została zaprezentowana za pośrednictwem fikcyjnego dialogu²³. Jednak często Uczeń nie poprzestaje na wysłuchaniu wykładu Nauczyciela, ale werbalizuje argumenty polemiczne, które miał rzekomo zasłyszeć podczas własnych rozmów z „innowiercami”, a których nie był w stanie samodzielnie odeprzeć. W tych partiach tekstu rola Nauczyciela polega na przedstawieniu gotowych kontrargumentów, które pozwalałyby wykazywać błędy w tezach innowierców i nadawałyby się do wykorzystania w późniejszych religijnych dyskusjach. Mamy tu do czynienia z intencją kształcenia wśród członków zboru umiejętności polemicznych, które pozwalałyby skuteczniej bronić stanowiska unitariańskiego i refutować ataki. Przyjrzyjmy się kilku przykładowym werbalizacjom takiego zamysłu:

UCZEŃ: a od tych wszystkich [przeciwników] różnego słucham, a gdy sie o tym trefi z którym z nich co mówić, nie do końca umiem na ich wywody odpowiadać, których oni wiele zadawają, przeto rad bym sie tego od ciebie (wszakoz z słowa Bożego) nauczył, ja ko bym i ja sam potem onym na ich powieści mógł odpowiadać.²⁴ (22)

UCZEŃ: Nie idzieć tu o mię samego, który w to nie wątpię, ale idzie o Żydy, abym umiał z nimi dostateczniej i gruntowniej mówić i rzecz tę pokazać. (120)

UCZEŃ: Wyrozumiałem to, wszakże proszę, niech ci nieciężko będzie jeszcze jeden przykład pokazać, abych potem sam,

a „noszą znamiona pracy apologetycznej” (s. 119). Badacz zaproponował własną definicję katechizmu, która – w przeciwieństwie do wcześniejszych – uwzględnia jako zasadnicze kryterium specyficzny podział treści, tj. „prezentację Składu Apostolskiego, dekalogu, sakramentów i Modlitwy Pańskiej w formie wykładu ciągłego lub pytań i odpowiedzi” (D. Kuźma *Katechizmy w Rzeczypospolitej*, s. 16-17).

23 Dariusz Kuźma zwraca uwagę na znamiennej ewolucję formy katechizmów na przestrzeni XVI-XVII wieku. Pierwsze prace były pisane w formie ciągłego wykładu, z czasem dzielono je na pytania i odpowiedzi. D. Kuźma *Katechizmy w Rzeczypospolitej*, s. 17.

24 Wszystkie cytaty z *Rozmów chrystyjańskich* pochodzą z edycji: M. Czechowicz *Rozmowy chrystyjańskie*, oprac. A. Linda, M. Maciejewska, L. Szczucki, Z. Zawadzki, PWN, Warszawa–Łódź 1979. Numery stron podaję w nawiasach okrągłych. Rozstrzelenia pochodzą ode mnie.

gdyby się co takiego trefiło, umiał też na to odpowiadać i takie zagadanie rozwiązać. (162)

Literackie przedstawienie ustnego sporu wyznaniowego nie jest genologiczną charakterystyką katechizmu, ale dialogu – obecnego od czasów antycznych w europejskim piśmiennictwie filozoficznym i literaturze. Należy jednak pamiętać, że grecki termin *dialogos* (rozmowa, dyskusja), który po łacinie zwykle oddawano jako *dialogus* (choć niekiedy również jako *disputatio*), był wieloznaczny, co rodzi niebezpieczeństwo ekwiwokacyjnych pomyłek. Zgodnie z upowszechnioną w średniowieczu definicją dialogu autorstwa Izydora z Sewilli, niezwykle pojemną i bez końca powielaną, jest to po prostu rozmowa dwóch lub kilku osób (*dialogus est collatio duorum vel plurium: Etymologiae* 6, 8, 2). Zatem określenie „dialog” częstokroć wskazywało po prostu formę podawczą, informując, że nie jest to tekst ciągły, ale napisany *per dialogum*, rozdzielony na głosy. Stąd też mianem dialogów określano szeroką gamę niekiedy bardzo różniących się od siebie tekstów: utwory dramatyczne, przeznaczone do wystawienia na scenie, poetyckie dialogi [ang. *dispute poems*] w typie *Streitgedicht* (tytułowane często: *altercatio, disputatio, dialogus, certamen*) oraz dzieła prozatorskie, o ile tylko stanowiły literackie przedstawienie rozmowy. Ponadto dyskurs ustrukturyzowany jako naprzemienne pytania i odpowiedzi był od czasów antycznych uznawany za bardzo efektywną formę przekazywania wiedzy²⁵ – atrakcyjniejszą niż tekst ciągły. Z tego względu w okresie średniowiecza dialog dydaktyczny (stał się powszechny²⁶. Rozmowy Nauczyciela i Ucznia czy jakichkolwiek dwóch lub więcej osób bądź podmiotów (personifikowanych pojęć, alegorii) służyły nauczaniu najróżniejszych dyscyplin: gramatyki (np. *De partibus orationis ars minor* Donata), muzyki (np. *De musica* Augustyna), innych sztuk wyzwolonych, religii. Przy czym teksty te niekoniecznie tytułowano *dialog*, stosowano też określenia: *questiones et responsiones, aporiai, altercationes, colloquia*. Wszystkie one przynależały do szerokiej i zróżnicowanej kategorii określanej jako *didascalica*, czyli podręczniki, teksty służące nauczaniu. Dialog w takim

25 Zob. O. Weijers *In Search of the Truth. A History of Disputation Techniques from Antiquity to Early Modern Times*, Studies on the Faculty of Arts History and Influence, vol. 1, Brepols Publishers, Turnhout 2013, s. 52.

26 Zob. K. Wilson *The continuity of post-classical dialogue*, „Cithara” 1981 No. 21, s. 23-44; C. Cardelle de Hartmann *Lateinische Dialoge 1200-1400. Literaturhistorische Studie und Repertorium*, Brill, Leiden 2007. Tam szczegółowe odesłania bibliograficzne.

rozumieniu był po prostu formalnym zabiegiem, który łatwo pozwalał stosować się do wszelakiej materii. I właśnie z powodu swojej dydaktycznej atrakcyjności i skuteczności struktura naprzemiennych pytań i odpowiedzi (albo forma rozmowy fikcyjnych postaci: Ojca i Syna, Nauczyciela i Ucznia) zagościła powszechnie w katechizmach. Tytułowe *Rozmowy chrystyjańskie, które z greckiego nazwiska dyjalogami i zowią* [...] wskazują zapewne na tego rodzaju formalny zabieg zastosowania rozmowy wymyślonych osób. Tezę te potwierdzają uwagi zawarte w innym tekście Czechowica (*Odpis Jakuba Żyda z Bełżyc*), który powstał jako kontynuacja polemiki wywołanej *Rozmowami chrystyjańskimi*:

tak wiedz, iż i u Greków, i u Łacinników, i u inszych narodów, i u nas Polaków, ludzie uczeni i baczni zwykli tym sposobem księgi swe na jaśnią wypuszczać, że się zda, jakoby z sobą dwa lub trzej, albo i więcej rozmawiać mieli, chociaż to w rzeczy tym sposobem nie było. A czynią to dlatego, że tym sposobem rzeczy spisane snadniej mogą być i od najprostszyc porozumiane, których i ja w tym sposobie pisania ksiąg naśladowałem.²⁷

Ciekawsze wydaje się jednak spojrzenie na tekst Czechowica jako na dialog w rozumieniu nie tyle formy podawczej, ile gatunku literackiego. Tematem dialogów pojmowanych genologicznie był pierwotnie spór filozoficzny. Za wzorzec uchodzą dialogi platońskie. W średniowieczu jedną z odmian (wariantów gatunkowych) dialogu był spór doktrynalny (*doctrinal controversies*)²⁸. Teksty te tytułowano często *dialogus* (albo *disputatio*) „*contra*”, „*adversus*”; za przykład mogą służyć skierowane przeciwko sceptycyzmowi Akademii *Contra academicos* św. Augustyna. Dialogi mogły też przedstawiać fikcyjną rozmowę doktrynalną między przedstawicielami różnych religii, jak np. Piotra Abelarda *Rozmowa między filozofem, Żydem i chrześcijaninem*. Częste były też dialogi z domieszką dyskursu dydaktycznego, podobne *Rozmowom chrystyjańskim*, gdzie Nauczyciel instruuje Ucznia, jak należy dyskutować z niewiernymi. Za przykład mogą służyć dialogi Anzelma Kantuaryńskiego,

27 M. Czechowic *Odpis Jakuba Żyda z Bełżyc na dyjalogi albo rozmowy Marcina Czechowica, na który zaś odpowiedział Jakubowi Żydowi tenże Marcin Czechowic, Aleksy Rodecki*, Kraków 1581, s. 7. Tekst ten powstał w odpowiedzi na niezachowaną polemikę z *Rozmowami chrystyjańskimi* autorstwa Jakuba z Bełżyc.

28 Olga Weijers wymienia cztery warianty dialogowych sporów doktrynalnych: 1) dialogi alegoryczne, 2) dialogi pedagogiczne, 3) fikcjonalne dialogi między przedstawicielami różnych religii; 4) literackie zapisy ustnych dysput: O. Weijers *In Search of the Truth*, s. 56.

w których rozmawiają Anzelmem i jego uczeń Bozon (*Cur Deus homo; De eodem et diverso*). Póki było kogo nawracać: pogan, heretyków, Żydów czy Arabów, dialog doktrynalny dostarczał produktywnego wzorca gatunkowego.

Kolejną genologiczną charakterystyką dialogu – ściśle związaną z faktem literackiego naśladowania dyskusji filozoficznej, w tym teologicznej – jest metoda. Carmen Cardell de Hartmann, badaczka średniowiecznego dialogu filozoficzno-doktrynalnego słusznie podkreśla, że aby mówić o realizacji antycznych wzorców dialogu filozoficznego, nie wystarczy literackie przedstawienie rozmowy dwóch (lub więcej) postaci na temat przynależący do którejś z dyscyplin naukowych, ale rozmowa ta musi być prowadzona metodycznie, zgodnie z akceptowanymi w danym czasie sposobami uzasadniania i odpierania argumentów²⁹. W przypadku *Rozmów chrystyjańskich* nie należy więc oczekiwać pouczającej acz swobodnej konwersacji Nauczyciela i Ucznia, ale rozmowy prowadzonej zgodnie z zasadami dialektyki (tak jak bywały one adaptowane do celów merytorycznej polemiki religijnej, w tym *ars disputandi*), uzupełnianymi ewentualnie o narzędzia retoryki (analogie, *comparatio, exemplatio*).

Metoda

Mimo że *Rozmowy chrystyjańskie* nie są tekstem zupełnie wolnym od operowania nacechowanym słownictwem³⁰, to jednak przedstawiona tam polemika ma charakter zasadniczo merytoryczny, stonowany i rzetelny³¹. Nauczyciel

29 Zob. C. Cardelle de Hartmann *Lateinische Dialoge 1200-1400...*, s. 210-214.

30 Przykładowo: papież określany jest wielokrotnie mianem „Antychryst” (np. 94, 200); rzymscy katolicy to „papanowie” (80), „papieżnicy” (80); poglądy przeciwników o wcieleniu się Słowa Bożego to „stara papieska brednia” (44), „fałsz niewstydlivy i błąd nieznośny” (49), „kuźnia szatańska przez papieża wprowadzona” (94); o Żydach mówi się „nędzniczy” (150), którzy „źle i głupie mówią” (166), czy z ironią i politowaniem – „nieboraczkowie Żydowie” (82), „niebożęta” (80). Magdalena Hawrysz, identyfikując różne strategie polemiczne w pismach Czechowica, zauważa, że „polemika inwektyw” jest w pismach Czechowica rzadka i nie wynika z „indywidualnej predyspozycji twórcy” (M. Hawrysz *Wzory XVI-wiecznej polemiki religijnej w świetle pism Marcina Czechowica (rekonesans)*, „Studia Językoznawcze. Synchroniczne i diachroniczne aspekty badań polszczyzny” 2009 nr 8, s. 68).

31 M. Hawrysz na podstawie spuścizny pism Czechowica uznaje „polemikę argumentu” za podstawową dla XVI-wiecznego dyskursu wyznaniowego (M. Hawrysz *Wzory XVI-wiecznej polemiki religijnej*, s. 68). Równocześnie zupełnie ową „polemikę argumentu” pomija ze względu na konieczność odnoszenia się do logiki i dialektyki przy jej opisie. Można przyjąć, że czynione przeze mnie uwagi na temat zastosowanych w *Rozmowach chrystyjańskich* metod uzasadnia-

w rozmowie z Uczniem przedstawia argumenty, które mają za zadanie wykazać, że zarzuty oponentów wobec doktryny unitariańskiej są obarczone błędami, a w związku z tym są bezzasadne, oraz że istnieją powody, dla których twierdzenia doktrynalne adwersarzy są nie do utrzymania.

Ponadto doradzane przez Nauczyciela strategie argumentacyjne korespondują ze sposobami prowadzenia rzeczywistych polemik religijnych w tamtym okresie, o których możemy wyrobić sobie zdanie na podstawie drukowanych i rękopiśmiennych tekstów, relacjonujących ówczesne dysputy wyznaniowe³². Takie opisy dysput szczegółowo odtwarzają kolejne ruchy obu adwersarzy (*defendens* i *opponens*), dostarczając nam wyjątkowo cennych informacji na temat metod dialektyki stosowanych do atakowania tez przeciwników wyznaniowych oraz do uzasadniania twierdzeń własnej religii.

W Rozmowach chrystyjańskich doradza się przede wszystkim dwie rzeczy – obowiązujące również podczas dysput wyznaniowych – ażeby kwestie doktrynalne uzasadniać wyłącznie na podstawie Słowa Bożego oraz przedstawiać je najprościej, nieozdobnie, zgoła „nieretorycznie”:

NAUCZYCIEL: [...] w tym cię też przestrzegam i upominam, abyś zawżdy raczej wierzył jednemu świadectwu porządnie z słowa Bożego przywiezionemu niżli nasubtylniejszym i napodobniejszym wywodom i dowodom z ludzkiego rozumu uczynionym, chociażby się ony ciału i rozsądkowi cielesnemu spodołały nad ono świadectwo słowa Bożego. (11)

W całym dialogu widać, że ogromny nacisk kładzie się na uzasadnianie tez doktrynalnych cytatami z Pisma, co jest znamienne dla skrypturalizmu,

nia twierdzeń dogmatycznych oraz zbijania tez adwersarzy są wstępem do opisu owej merytorycznej „polemiki argumentu”.

³² Np.: S. Szamatulski [H. Powodowski?] *Dysputacja księdza Hieronima Powodowskiego z ministrem zboru nowoariańskiego śmigleckiego Janem Krotowicjuszem. O niektórych artykułach przedwiecznego bóstwa Syna Bożego i Trójce Przenaświętszej...*, Jan Wolrab, Poznań 1581; [H. Powodowski] *Dysputacja wtóra księdza Hieronima Powodowskiego z śmigielskimi różnobożany. O trzech personach w jednymże bóstwie i o krzczeniu małych dzieciak...* Barbara Wolrab i dziedzice Jana Wolraba, Poznań, 1592; [J. Niemojewski?] *Krótkie a prawdziwe opisanie dysputacyjnej, która była w Lewartowie 1592 d<nia> 13 i 14 stycznia...*[Sebastian Sternacki, Kraków] 1592; [M. Śmiglecki] *Dysputacja wileńska, którą miał ksiądz Marcin Śmiglecki Societatis Iesu z ministrami ewangelickimi [...]* *O jednej widomej głowie Kościoła Bożego*, Drukarnia Łazarzowa, Kraków 1599.

cechującego nowe wspólnoty chrześcijańskie. W *Rozmowach* wyraźna jest dbałość o to, by Nauczyciel, a za jego przykładem Uczni, mogli swoje tezy „jasnymi słowy Pisma świętego obronić” (12). Słowo Boże przeciwstawiane jest „wymysłom i tradycjom ludzkim”. Pojawia się *explicite* sformułowana myśl, że odwoływanie się do ludzkich autorytetów zamiast do tekstu Pisma jest przyczyną błędów i nieporozumień, a nakaz wyprowadzania tez doktrynalnych z konkretnych miejsc Biblii, ma zapewniać rzeczowość rozmów dotyczących wiary i ma umożliwiać adwersarzom zrozumienie własnych błędów i fałszywych mniemań. Egzegeza Pisma staje się więc właściwą i pożądaną strategią polemiczną:

Łacnoć człowiekowi zawiedzionemu w błąd wiele mówić, ale tego porządnie i przystojnie dowieść i to, co twierdzi, prawdziwą rzeczą pokazać nie tak łacno bywa. [...] Ale gdyby Żydowie rabiny swe, a papanowie ojce porzucili, a do samego się Pisma świętego udali, tedyby pewnie nie tak mówili i błąd by też swój tym snadniej poznali i porzucili. (80-81)

Rezygnacja na rzecz Pisma ze scholastycznych pojęć i filozoficznej metody uzasadniania prawd wiary, idzie w parze z postulatem prostoty dyskursu i porzucenia oratorskiej ozdobności.

NAUCZYCIEL: [...] w tym cię przestrzegam i napominam [...], żebyś się co najprostszego pytania trzymał, a łapaczek filozofskich i babiego badania i zbytniego, i dwornego, i nieużytecznego [...] żebyś się wystrzegał. Ja też także czynić będę, żeć też opuściwszy subtylną filozowską i oratorską odpowiedź, po prostu odpowiedzieć będę. (11)

Niechęć zarówno do kruczków logicznych, sofistyki („łapaczki filozofskie”), jak i retorycznej rozlewności jest typowa dla dysput wyznaniowych, gdzie metodę postępowania fundowano na prawidłach dialektyki. W mowach zwyczajowo wygłaszanych przed dysputacjami przez samych dysputantów lub ich protektorów często wzywano do zarzucenia retoryki i sofistyki. Postulowano rzetelną, prostą, krótką dysputę, tak jak to czynił Daniel Mikołajewski przed dysputacją z Marcinem Śmigleckim w Wilnie (2 czerwca 1599 roku): „Aby się prefacyjami, aklamacyjami i wielomównością, kazaniom raczej niż dysputacyjom należną nie bawili, gdyż krótkie argumentacje do pojęcia służą

i do zbudowania”³³. W przypadku dysput metodą postępowania *opponens* i *defendens* była sylogistyka. W tekście *Rozmów chrystyjańskich* zasada prostoty i polemiki prowadzonej z pominięciem oratorskiej ozdobności również realizuje się za pośrednictwem sylogizmów. W tekście nie używa się terminu sylogizm, ale argumentacje zarówno referowane przez Ucznia i kierowane przeciwko doktrynie unitariańskiej, jak i refutacje przedstawiane przez Nauczyciela przyjmują zwykle postać sylogizmów. Przywołajmy przykład, w którym Uczeń zwraca się do Nauczyciela z prośbą o radę:

A tak powiedz mi naprzód, jako by na to odpowiedzieć, gdy tak [...] zadawają, mówiąc: „Słuchaj, Izraelu, Pan Bóg nasz, Bóg jeden jest”. I zaś: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną” (5 Moj.6, v.4; a 2 Moj.20v.3). Z których słów taki wywód czynią: „Wiara chrystyjańska Boga jednego wyznawa, a Syn i Duch Święty jest też Bóg jako i Ociec, tedyć to musi być, iż Ociec, Syn i Duch święty są jeden Bóg”. (22)

Argument został sformułowany jako sylogizm, który dla klarowniejszego przedstawienia można rozpisać na dwie przesłanki i wniosek:

P1: Jest jeden Bóg.

P2: Ojciec jest Bogiem i Syn jest Bogiem tak jak Ojciec, i Duch Święty jest Bogiem tak jak Ojciec.

W: Zatem Ojciec, Syn i Duch Święty muszą być jednym Bogiem.

Nauczyciel bezpośrednio – bez żadnych dodatkowych uwag czy zastrzeżeń – przystępuje do obalenia dowodu, przyjmując tym samym rolę analogiczną do roli *opponens* w dyspucie. W omawianym fragmencie Nauczyciel akceptuje twierdzenie, że „wiara chrystyjańska jednego tylko samego jeszcze i prawdziwego Boga wyznawa” – uznając *de facto* przesłankę większą sylogizmu, czyni jednak zastrzeżenie, że chodzi o Boga „prawdziwego, nie zmyślnego: tego, który sam przez się jest Bogiem, a nie tego, by albo od kogo innego takim został, albo co by z wielu złożony był” (22). Strategia odrzucania sylogizmu polega na ataku na drugą przesłankę, która okazuje się pozbawiona podstawy biblijnej. Nauczyciel stwierdza, że w całym Piśmie nie znajdziemy

33 D. Mikołajewski *Dysputacja wileńska, którą miał ks. Marcin Śmiglecki Soc[ietatis] Jesu z ks. Daniłem Mikołajewskim, sługą Słowa Bożego de prymatu Petri*, Andrzej Koteniusz, Toruń, k. C3r.

ani jednego fragmentu, który stwierdzałby, że Duch święty jest Bogiem, ani miejsca, które mówi o Bogu, złożonym z trzech:

Nadto barzo to wielka śmiałość przydawać co abo ujmować [...] z słowa Bożego. A w tym to wywodzie ja widzę nie lada przydatek, gdy sie tego ważą mówić, iż też także Duch Święty jest Bóg, jako Ociec [...] czego nigdzie w Piśmie świętym nie masz, choiaby je też kto nasubtylniej nicować abo wyszpacać chciał. A iż tego w Piśmie świętym nie masz, żeby także Bogiem był, jako i Ociec, Duch Święty, boby też także Ojcem i Synem zaraz być musiał, jako i Ociec Synem i Syn Ojcem i Duchem, bo Boga samego jednego sprawy rozdzielne być nie mogą [...] tedy ten wszystek dowód jako fałszywy, choć rzekomo misternie, bo nie lada od głowy urobiony, upaść musi. (22)

Ponieważ sylogizmy są ważnym sposobem argumentowania, jest ich w *Rozmowach chrystyjańskich* naprawdę wiele. Spójrzmy na jeszcze jeden przykład:

UCZENI: Otóż oni [tj. Żydzi – przyp. M.R.-K.] tak tego dowodzą, iż jeszcze Mesyjasz nie przyszedł, tak mówiąc: „Malachijasz prorok to opowiedział o przyjściu Mesyjaszowym, iż przysć miał przed nim Helijasz, który iż jeszcze nie przyszedł, przeto też nie przyszedł ani Mesyjasz, a tak Jezus nie jest Mesyjaszem”. (121)

A zatem:

P1: Przed Mesjaszem miał przyjść Eliasz.

P1: Eljasz jeszcze nie przyszedł.

W: A zatem Mesjasz jeszcze nie przyszedł.

I oczywiście, w kolejnym kroku: ponieważ Mesjasz jeszcze nie przyszedł, a Jezus już przyszedł, to Jezus w związku z tym nie może być Mesjaszem.

Stosowanie pełnych sylogizmów (z wyeksplikowanymi obiema przesłankami i wnioskiem) w miejsce entymematów (zwykle, owszem, perswazyjnych, ale enigmatycznych, nieprecyzyjnych) jest sygnałem, że mamy do czynienia z logiką (autorowi zależy na ścisłości)³⁴. Współgra to ze specyfiką

³⁴ Interesujące jest zagadnienie przystosowywania sylogistyki – nauczanej i rozwijanej przecież na gruncie języka łacińskiego – do polszczyzny. Niewątpliwie zmiana języka nastęrczała kło-

XVI-wiecznej kultury dysputacyjnej i logicznej, która z jednej strony zapewne była doskonale znana Czechowicowi, który wielokrotnie przystępował do dysput, z drugiej – znajdując swą realizację w *Rozmowach chrystyjańskich*, czytiła ten tekst użytecznym dla unitarianina, stojącego często przed koniecznością obrony własnej wiary. Oczywiście sposób dowodzenia twierdzeń i zbijania zarzutów jest w *Rozmowach chrystyjańskich* pozbawiony balastu sztywnych reguł dysputacji (np. specyficznej nomenklatury dialektycznej), ale techniki odpierania sylogizmów są podobne do tych, które znamy z dysput. Dialog jest bowiem gatunkiem pokrewnym *disputatio*, choć z nią nietożsamym³⁵.

W dialogu Czechowica strategia argumentacyjna wykracza niekiedy poza operowanie samymi tylko sylogizmami i uwzględnia również psychologiczne aspekty związane z sytuacją sporu (zaciętrzewienie przeciwnika; przywiązanie do własnych twierdzeń i chęć ich głoszenia bez względu na prawdę) oraz zrozumienie istoty racjonalnego przekonywania, które odwołuje się do potrzeby spójności poglądów i trudności w całkowitym ignorowaniu tej spójności³⁶. Na początku *Rozmowy piątej: O Synu Bożym, Jezusie Nazareńskim [...] przeciw błędom żydowskim, starym i nowym* dowiadujemy się, że poprzedniego dnia Uczeń nie przyszedł do Nauczyciela kontynuować rozmowy, ponieważ spotkał się „z Żydy”, z którymi wdał się w polemikę. Po konwencjonalnych utyskiwaniach na adwersarzy, którzy: „mówią wrzaskliwie i nieporządnie, niebo z ziemią mieszając, wołają, a drugiego, by też i złotymi słowy mówił, słuchać nie chcą” (79), Nauczyciel prosi Ucznia: „miasto tego powiedz mi,

potów, o czym wspominał Hieronim Powodowski w *Dysputacyjnej śmigielskiej* (1581), zauważając, że „polskim językiem sylogizmy formować trudno”, k.A7r. Ponieważ nie prowadzono dotąd badań nad dialektyczną metodą w polskich publicznych dysputach wyznaniowych, nie jest możliwe formułowanie wiążących wniosków. Jednak rozumowania, określane w tekstach jako *sylogismi*, które spotykamy w zapisach polskich dysput wyznaniowych, sposobem językowego ujęcia zasadniczo nie różnią się od tych zamieszczonych w *Rozmowach chrystyjańskich*. Oto przykład sylogizmu, który Wojciech z Kalisza sformułował w trakcie dysputy w Lewartowie (13.01.1592) przeciwko tezie, że „Jezus Chrystus Pan a zbawiciel nasz jest nie tylko człowiekiem prawdziwym, ale i Bogiem przedwiecznym”: „Ktokolwiek w Jezusie Chrystusie Panu stanowi dwie naturze, od siebie różne, z których natur obiedwie są nierozdzielne i rozumne, ten też w tymże Jezusie Chrystusie stanowi dwie persone i dwu synów, a to czyni przeciwko Pismu i przeciwko rozumowi. Ale W[asza] M[iłość] X. Radzymiński w Chrystusie Jezusie stanowi dwie naturze rozumne, nierozdzielne od siebie różne, etc., a tak W[asza] M[iłość]. czynisz przeciwko Pismu i przeciwko rozumowi”, w: [J. Niemojewski?] *Krótkie a prawdziwe opisanie dysputacyjnej, która była w Lewartowie*, k. Czr.

35 Zob. O. Weijers *In Search of the Truth*, s. 45-70.

36 Zob. K. Szymanek *Argument z podobieństwa*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2008, s. 17-18.

proszę cię: pamiętaszli, co też za wywodów używali, którymi Jezusa Pana odrzucili, nie chcąc go znać i przyjąć za Mesyjasza” (80). Następnie Uczeń relacjonuje polemikę z Żydami:

gdym ja to pokazaował, iż nasz Pan Jezus, od przodków ich w Jeruzalem niewinnie zamordowany, jest Mesyjaszem i umiłowanym Synem Bożym, tedy z tym najpierwej na plac wyjechali, mówiąc: „Gdyby ten wasz Jezus był onym zaślubionym Mesyjaszem i – jako wy mówicie – Synem Bożym, tedyby on nie był Bogu przeciwny, aleby był wolą jego pełnił, zakonu Bożego raz przez Mojżesza podanego pilnował, a jego zakonnych ksiąg z ręku nigdy nie wypuszczał, ponieważ to Bóg wszem Mesyjaszom swym abo królom pomazanym mianowicie i osobliwie czynić rozkazał. Ale iż on tymi księgami Bożymi pogardziwszy i ustawy w nich spisane odrzuciwszy, nowe rozkazania i ustawy wam, uczniom swym, zostawił i onych przestrzegać rozkazał, tedy oto tym samym pokazał to po sobie, iż on nie był Mesyjaszem ani Synem Bożym, ale iż był głównym nieprzyjacielem Bożym, Mojżeszowym i prorockim”. (80)

Argument znów bez trudu możemy zrekonstruować jako sylogizmy:

P1: Mesjasz, Syn Boży, nie jest Panu Bogu przeciwny, ale pełni wolę Bożą. [Tj. zakonu Bożego raz przez Mojżesza podanego pilnuje, ksiąg zakonnych z ręku nie wypuszcza, bo tak Bóg Mesjaszom i królom pomazanym czynić rozkazał]

P2: Jezus sprzeciwiał się Bogu. [Bo pogardziwszy księgami Bożymi i odrzuciwszy ustawy w nich spisane, nowe rozkazania i ustawy zostawił wam i rozkazał ich przestrzegać].

W: Jezus nie był Mesjaszem ani Synem Bożym.

Dodając ewentualnie drugi, podobny:

[P1]: Kto sprzeciwia się Bogu, ten jest nieprzyjacielem Bożym.

[P2]: Jezus sprzeciwiał się Bogu.

W: Jezus był nieprzyjacielem Bożym.

Tym razem, zanim Nauczyciel przystąpi do przedstawienia strategii obalania argumentu poprzez kwestionowanie przesłanki mniejszej [P2], stwierdzającej, że Jezus sprzeciwiał się Bogu), zaleca ją Uczniowi jako

najskuteczniejszą argumentacyjnie. Strategia ta nie ogranicza się wyłącznie do obalenia sylogizmu, ale została zamierzona szerzej. Można w niej wyróżnić dwie odrębne części, z których każda składa się z kilku kolejnych kroków.

Ja gdybym z Żydy mówić miał, nie zaraz bym z Jezusem Chrystusem, Synem Bożym, na plac wyjeżdżał; owszem, bym się tego długo barzo wystrzeżał, żebym go ani wspomniał. A choćby go oni wspominali, tedybym abo to imo się puszczał, abo to na potem mówić o nim odkładał, a do porządnego mówienia onych upomniał. A naprzód mówiłbym z nimi o zacności słowa Bożego, przez Mojżesza i proroki podanego, przeto iż oni nad nie Talmud swój przekładają, a bez niego i na stopie postępić nie umieją.

A tak bym im naprzód słowo Boże zalecał, ganiąc ludzkie wymysły i przydatki. (81)

Po zalecaniu ścisłego skrypturalizmu na podstawie miejsc ze Starego Testamentu Nauczyciel radzi Uczniowi przejście do wykazywania:

iż Talmud ich jest nowy wymysł i nie nadawniejsze spisanie, z sobą barzo na wielu miejscach niezgodne i przeciwne, a plotek niezliczonych i babich bajek wiele w sobie mające [...]. (81)

Kolejnym krokiem ma być zasianie w adwersarzach wątpliwości, czy uznawane przez nich autorytety są nieomyłne w swoich sądach na temat Jezusa:

Abobym też z nimi począł mówić o tym: mogli też ludzie błędzić? [...](81)

Potem zaleca:

A tak im to potem byliby temu na odpór pokazać, że też i ludzie święci a Bogu mili w mnogich rzeczach błędzili i w wielu rzeczach grzeszyli [...], a nie tylko którzy inszy, ale też i on przedniejszy wódz ich, Mojżesz. A to bym dlatego czynił, aby oni niebożęta, gdyby im to było pokazano, mogli to do siebie i do swoich rabinów obaczyć, iż też ludźmi są i oni też ludźmi byli, a iż się dlatego omylić mogli, jakoż się i teraz jeszcze dotychczas myślą. A tam dopiero [...] to bym im pokazywał, iż się na Jezusie Mesyjaszu także omylili. (81).

Po „zasianiu wątpliwości” Nauczyciel radzi przystąpienie do drugiej części strategii, czyli pozytywnej argumentacji (probacja), mającej za zadanie wykazać, że to, co w Biblii dotyczy Mesjasza, można prawdziwie odnieść do Chrystusa. Zaleca więc najpierw szczegółowe prześledzenie miejsc starotestamentowych, zapowiadających przyjście Mesjasza,

Co gdyby się wprzód wszystko z nimi mówiło i porządnie rozebrało, toż by dopiero z osobna do Pana Jezusa przystąpić i o jego też urodzeniu, czasie i miejscu mówić, naukę jego i żywot zgodne z pismy świętymi prorockimi pokazać i tego dowieść, iż on, a nie żaden inšny jest onym Mesyjaszem z dawna obiecany [...]. (81-82).

A na koniec Nauczyciel jeszcze raz smutno konkluduje:

Ale gdzie się wprzód od Jezusa Pana pocnie, tego tam w głowach nie założywszy, aźci się na nim wnetże zgorszą, a tak też lada co bez rozsądku mówić będą, nic się nie nauczywszy, ale tylko rozgniewani, hańbiąc nas i Pana naszego Jezusa Chrystusa, precz odejdą. (82).

Potem następuje powrót do zbijania przedstawionego wcześniej przez Ucznia sylogizmu. Nauczyciel usiłuje wykazać, iż Chrystus prawa Bożego nie odmienił, na co Uczeń co chwila przytacza rzekome żydowskie kontrargumenty, w rodzaju: „Gdyby to tak było, jako mówisz, a czemuż z nami soboty nie święcicie ani zachowywacie, tak jako Bóg w Zakonie rozkazał?” (82) albo „A na obrzezanie co powiesz? O którym też tak mówili: «Oto Bóg sam, jeszcze przed Zakonem nie tak, jako szabat, obrzezanie postanowił, a potem je i Zakonem utwierdził, chcąc to mieć, aby na wieki trwało. A wždy je też Paweł, wierny on sługa i uczeń Jezusa waszego, odrzucił, powiedając to o nim, że nic nie jest, jako i nieobrzezka. [...] a więcże ten wasz Jezus z takimi uczniami i sługami swoimi nie jest Bożym nieprzyjacielem, gdy tak ustawy Boże wieczne odmienia i odrzuca?»” (84) itd. Argumentacja kontynuowana jest przez kolejnych 10 stron.

Wnioski

Zastanawiając się nad genologicznymi aspektami *Rozmów chrystyjańskich*, należy brać pod uwagę związki tego najważniejszego dzieła Marcina Czechowica nie tylko z katechizmem, ale również z dialogiem. Dialogiem rozumianym

nie tyle jako forma podawcza – na co najpewniej wskazuje tytuł za pośrednictwem terminów: „rozmowy” czy „dyjalogi” – ale przede wszystkim jako gatunek literacko-filozoficzny, bardzo popularny i płodny w XVI wieku³⁷. Na genologiczne powiązanie z dialogiem wskazują przede wszystkim: 1) właściwa *Rozmowom chrystyjańskim* tematyka wyznaniowa, zaprezentowana nie za pośrednictwem pozytywnego wykładu, ale w sporze, a zatem w sposób polemiczny i apologetyczny; 2) literackie, prozatorskie, odwzorowanie fikcyjnej rozmowy dwóch postaci, Nauczyciela i Ucznia, czemu towarzyszy zarys elementów świata przedstawionego; 3) charakterystyczna dla dialogu dyskursywność, brak zdarzeniowości oraz nacisk na argumentację (uzasadnianie tez i odpieranie zarzutów), przy czym wykorzystana w tekście metoda dowodzenia koresponduje z ówczesnymi sposobami prowadzenia dysput (*ars disputandi*). Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że w *Rozmowach chrystyjańskich* argumenty częstokroć formułowane są jako pełne sylogizmy, których przesłanki uzasadnia się stosownymi miejscami Pisma Świętego. Metoda kontrargumentacji skierowanej przeciw odmiennym dogmatycznie tezom adwersarzy polega przede wszystkim na podważaniu prawdziwości przesłanek, które interpretuje się jako nieugruntowane w Piśmie (służą temu metody właściwe filologii i hermeneutyce biblijnej).

37 Na temat popularności dialogu w okresie renesansu zob.: D. Marsh *The Quattrocento Dialogue, Classical Tradition and Humanist Innovation*, Harvard Studies in Comparative Literature vol. 35, Harvard University Press, Cambridge 1980; *Möglichkeiten des Dialogs. Struktur und Funktion einer literarischen Gattung zwischen Mittelalter und Renaissance in Italien*, hsg. von Klaus W. Hempfer, Text und Kontext, vol. 15, Steiner, Stuttgart 2002; J. Kampe *Problem „Reformationsdialog“. Untersuchungen zu einer Gattung in reformatorischen Medienwettbewerb*, Beiträge zur Dialogforschung vol. 14, Niemeyer, Tübingen 1997; L. Bianchi *From Jacques Lefèvre d'Étaples to Giulio Landi. Uses of the Dialogue in Renaissance Aristotelianism, w: Humanism and Early Modern Philosophy* ed. by J. Krayer and M. W.F. Stone, London Studies in History of Philosophy, Routledge, London–New York 2000, s. 41–58. V. Cox *The Renaissance Dialogue. Literary Dialogue in Its Social and Political Contexts: Castiglione to Galileo*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

Abstract

Magdalena Ryszka-Kurczab

PEDAGOGICAL UNIVERSITY OF CRACOW

Marcin Czechowic's Rozmowy chrystyjańskie [Christian Conversations]: A Catechism or a Dialogue?

Marcin Czechowic was the longtime leader of the Unitarian community in Lesser Poland. His key work, *Rozmowy chrystyjańskie* [Christian Conversations], was published in Cracow in 1575 and is usually classified as a catechism, although it also displays many of the characteristics of a doctrinal dialogue. Ryszka-Kurczab re-examines the work in terms of genre. The most important aspects supporting its association with the doctrinal dialogue are: 1) the focus on religious matters and a polemical and apologetic presentation; 2) the literary imitation of a fictional conversation between Teacher and Student, accompanied by an outline of elements of the dialogue's depicted world; 3) discursivity, the absence of a plot and the emphasis on argumentation, whereby the method corresponds to contemporary ways of conducting a disputation (*ars disputandi*).

Keywords

Rozmowy chrystyjańskie, Christian Conversations, Marcin Czechowic, doctrinal dialogue, catechism, genre, early modern period