

Wojciech Kriegseisen (Warszawa)

Polski przekład XX rozdziału czwartej księgi *Institutio Christianae religionis* Jana Kalwina

Jednym z ważnych a ciągle jeszcze niedostatecznie wyjaśnionych problemów w badaniach nad polską reformacją jest przyczyna popularności jej reformowanego, kalwinistycznego nurtu wśród szlachty Korony i Litwy w połowie XVI w. Wielu badaczy sądziło, że reformowana eklezjologia oddająca wiernym władzę w zborach oraz religijne dowartościowanie przez Kalwina ideologii wolności stanowych musiało być szczególnie atrakcyjne dla szlachty polsko-litewsko-ruskiej za panowania Zygmunta Augusta, w pierwszej fazie otwartej reformacji w Polsce i Wielkim Księstwie Litewskim, która nałożyła się przecież na szlachecki właśnie ruch egzekucji praw. Postawiono nawet hipotezę, że niektóre sformułowania w dziele najwybitniejszego polskiego pisarza politycznego tej epoki Andrzeja Frycza Modrzewskiego *Commentariorum de Republica emendanda libri V* (1554) są tego śladem jako zaczerpnięte z Kalwinowego *Institutio Christianae religionis*, a konkretnie z wydania 1543 r., w którym reformator umieścił pochwałę władzy elekcyjnej, a nawet republikańskiej¹.

Można też przekonująco wykazywać, że ideologiczny potencjał zawarty w teologiczno-politycznych koncepcjach Kalwina interpretowanych przez jego następców włącznie z niemieckimi i francuskimi monarchomachami uczynił ewangelicko-reformowaną teologię polityczną tak atrakcyjną dla stanów walczących w drugiej połowie XVI w. o polityczną dominację, a następnie broniących wolności stanowych i parlamentów przed monarchistycznymi i absolutystycznymi tendencjami władców w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII w. Kalwinizm odgrywał wtedy w Europie Środkowej rolę ideologii — dostarczał m.in. teologicznego i religijnego uzasadnienia szlacheckim i mieszczańskim obrońcom stanowych wolności w Czechach i na Morawach oraz na Węgrzech, a nawet w Austrii², a być może także w Rzeczypospolitej.

¹ W. Sobieski, *Król czy tyran? Idee rokoszowe a różnowiercy za czasów Zygmunta Augusta*, „Reformacja w Polsce”, IV, 1926, 13–16, s. 1–14.

² S. Bildheim, *Calvinistische Staatstheorien. Historische Fallstudien zur Präsenz monarchomachischer Denkstrukturen im Mitteleuropa der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. 2001; W. Schulze, *Estates and the problem of resistance in theory and practice in the sixteenth and seventeenth centuries*, w: *Crown, church and estates. Central European politics in the sixteenth and seventeenth centuries*, ed. by R. J. W. Evans, T. V. Thomas, N. York 1991,

I choć w przypadku polskim Leszek Jarmiński w bogato udokumentowanej źródłowo monografii wykazał, że w przeciwieństwie do austriackich, czeskich i węgierskich protestantów, a także reformowanych mieszczańskich elit Niderlandów Północnych czy francuskiej arystokracji i szlachty hugenockiej³, polscy i litewscy protestanci nie utworzyli na przełomie XVI i XVII w. stronnictwa politycznego, to jednak nie wyklucza to możliwości wcześniejszej inspiracji nie tylko teologicznymi, ale także politycznymi ideami kalwinizmu⁴.

Jeśli jednak przyjmiemy, iż koncepcje Jana Kalwina miały wpływ na kształtowanie się poglądów religijnych i politycznych szlachty, przede wszystkim protestanckiej w Rzeczypospolitej, to dziwić musi fakt, iż tak niewiele z jego podstawowych tekstów publikowano i przekładano w XVI w. na język polski. W *Bibliografii* Estreichera znajdujemy tylko drukowane w latach sześćdziesiątych XVI w. łacińskie teksty jego listów kierowanych głównie przeciw antytyrytaryzom⁵, w 1558 r. opublikowano przekład *Katechizmu*, a dopiero w 1599 i 1626 r. przetłumaczono i wydano dwa fragmenty Kalwinowego *opus magnum*, czyli *Institutio Christianae religionis*, poświęcone kolejno relacji pomiędzy kościołem a państwem⁶ oraz nauce o sakramentach⁷. Oczywiście ewangelickie elity — przede wszystkim duchowne — korzystały z prac genewskiego reformatora w edycjach oryginalnych. Jednak brak większej liczby wydań i przekładów potwierdza tezę o względnej intelektualnej słabości szlacheckiej reformacji w Rzeczypospolitej⁸, a wieloletnią przerwę pomiędzy edycją *Katechizmu* i fragmentów *Institutio* tłumaczyć może przypominiana przez Janusza Tazbira opinia Jakuba Niemojewskiego, który w 1580 r. uważał, że „teologija wszytka [...] ludziom ledwo nie obrzydła”⁹.

s. 158–175; J. Bahlcke, *Calvinism and estate liberation movements in Bohemia and Hungary (1570–1620)*, w: *The Reformation in Eastern and Central Europe*, ed. by K. Maag, Aldershot 1997, s. 72–91; D. P. Daniel, *Calvinism in Hungary: the theological and ecclesiastical transition to the Reformed faith*, w: *Calvinism in Europe, 1540–1620*, ed. by A. Pettegree, A. Duke, G. Lewis, Cambridge 1994, s. 205–230; R. Pörtner, *Gegenreformation und ständischer Legalismus in Innerösterreich, 1564–1628*, „Zeitschrift für Historische Forschung” XXVII, 2000, 4, s. 499–542.

³ H. G. Koenigsberger, *The Organization of Revolutionary Parties in France and the Netherlands during the Sixteenth Century*, „Journal of Modern History”, 27, 1955, s. 335–351; polski przekład: *Partie rewolucyjne we Francji i Niderlandach w XVI w.*, w: *Europa i świat w początkach epoki nowożytnej*, cz. 1: *Społeczeństwo, kultura, ekspansja*, pod red. A. Mączaka, Warszawa 1991, s. 206–225.

⁴ L. Jarmiński, *Bez użycia siły. Działalność polityczna protestantów w Rzeczypospolitej u schyłku XVI w.*, Warszawa 1992, s. 243–248.

⁵ T. Grabowski, *Z dziejów literatury kalwińskiej na Litwie*, nadbitka z „Reformacji w Polsce”, VI, 1934 Estreicher, t. XIX.

⁶ *O zwierzchności świeckiej porządne według sznuru Pisma świętego opisanie. Zaraz o pożytkach y powinnościach urzędu iey. Z łacińskiego na polskie wiernie przetłumaczone*, b. m. 1599.

⁷ *Nauka o sakramencie świętych Nowego testamentu. Wzięta z czwartych ksiąg Institucij nabożeństwa krześcijańskiego Jana Kalwina*, Lubcz 1626.

⁸ J. Tazbir, *Reformacja jako ruch umysłowy*, w: Id., *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa 1987, s. 31–52.

⁹ *Ibidem*, s. 43.

Coś się jednak musiało zmienić w końcu XVI stulecia skoro najpierw w 1599, a potem w 1626 r. ukazały się po polsku te dwa bardzo ważne fragmenty *Institutio*. Dość dobrze znamy okoliczności edycji drugiego tekstu — *Nauki o sakramenciech świętych*. W 1624 r. władze Jednoty Litewskiej dysponowały przekładem dokonany przez Jana Czyżę. Jakość pracy musiała jednak budzić wątpliwości, bowiem odbywający się w tymże roku synod Jednoty w Wilnie zlecił duchownym kontrolę tłumaczenia, z góry przyjmując możliwość ponownego przekładu tego kluczowego z punktu widzenia sporów o interpretacje eucharystii fragmentu¹⁰. W dwa lata później tekst ukazał się drukiem, ale za autora przekładu uznaje się Piotra Sistrzeńcewicza, a więc praca Czyży została najpewniej zdyskwalifikowana. Synod Jednoty Litewskiej obradujący w 1626 r. w Wilnie dziękował hetmanowi polnemu litewskiemu Krzysztofowi Radziwiłłowi za sfinansowanie prac nad przekładem i prosił Sistrzeńcewicza o przetłumaczenie całego tekstu *Institutio*¹¹. Inicjatywę tę skłonni jesteśmy łączyć z prowadzoną w latach dwudziestych i trzydziestych XVII w. przez kalwinistów w Wielkim Księstwie Litewskim akcją umacniania struktur kościelnych oraz świadomości wyznaniowej wiernych.

Inaczej przedstawia się sprawa z edycją XX rozdziału czwartej księgi tego dzieła w 1599 r. pod tytułem *O zwierchności świeckiej porządne według sznuru Pisma świętego opisanie*. Okoliczności, w których powstał ten przekład nie zostały zbadane, choć tekst został odnotowany nie tylko przez bibliografów, ale także badaczy kultury staropolskiej. Zwrócił nań uwagę Janusz Tazbir, który na marginesie rozważań poświęconych społeczno-politycznej propagandzie kontrreformacji zauważył, iż tłumaczenie zostało opublikowane w obronie przed zarzutami, iż reformacja burzy przyrodzony porządek społeczny i polityczny, a przede wszystkim skłania do buntów przeciw legalnej władzy¹². Poza tym, jak się wydaje, przekład nie interesował historyków stosunków wyznaniowych ani teologów i nie został też uwzględniony w cennej pracy Izabeli Winiarskiej poświęconej słownictwu religijnemu nowożytnego polskiego kalwinizmu, choć autorka wspomina o edycji *Nauki o sakramenciech świętych*¹³.

A przecież jest to jeden z najważniejszych tekstów teologiczno-politycznych epoki, który nie tylko budził ogromne zainteresowanie w XVI w., ale nadal jest obiektem badań i sporów. Zatytułowany w oryginale

¹⁰ Kanon 17 synodu wileńskiego 1624 r., *Akta synodów prowincjalnych Jednoty Litewskiej 1611–1625*, Wilno 1915, s. 88, *Monumenta Reformationis Polonicae et Lithuanicae*, ser. IV, z. II; zob. T. Grabowski, *op. cit.*

¹¹ „Akta i sprawy synodu prowincjonalnego wileńskiego 1626”, AGAD, AR VIII, nr 713, s. 71.

¹² J. Tazbir, *Společno-polityczna propaganda kontrreformacji*, w: Id., *Szlachta i teologowie*, s. 89; zob. idem, *Společno-polityczna propaganda polskiej kontrreformacji*, „Euhermer. Przegląd Religioznawczy”, XIX, 1975, 1, s. 75–89.

¹³ I. Winiarska, *Słownictwo religijne polskiego kalwinizmu od XVI do XVIII wieku*, Warszawa 2004, s. 60.

*De politica administratione*¹⁴, podsumowuje poglądy Kalwina na państwo i władzę polityczną. Idąc za św. Augustynem, reformator uznawał niezbędną państwa działającego *propter peccatum*, tzn. dla ograniczania opłakanych skutków grzesznej natury ludzkiej równoległe (choć nie równorzędnie) z kościołem¹⁵. Porządek państwowy jest kościołowi potrzebny, bowiem pokój to podstawa, na której społeczność chrześcijańska buduje życie religijne. Władza świecka jest więc niezbędna dla strzeżenia owego pokoju „cuius usus non minor inter homines quam panis, aqua, solis et aeris”¹⁶.

Co ważniejsze, sformułowane w tym tekście idee polityczne odegrały w latach siedemdziesiątych XVI w. zasadniczą rolę w rozwoju poglądów na granice prawa poddanych do oporu wobec władzy państwowej. I choć jeden z najwybitniejszych współczesnych znawców zagadnienia Robert Kingdon przypomniał, że: „In development of Calvinist resistance theory, Calvin himself played a role which was seminal but not major. For the greatest political challenges to his movement developed after his death”¹⁷, to bez przedstawienia jego stanowiska w sprawie *ius resistentiae* trudno byłoby zrekonstruować polityczny kontekst publikacji w 1599 r. tekstu *O zwierzchności świeckiej*.

Koncepcje polityczne Kalwina są tym bardziej interesujące, że dotyczyły tu sporu o początki demokracji parlamentarnej. Od XIX w. trwa polemika, czy geneza europejskiej demokracji wiąże się z angielską dyskusją ustrojową, dla której postaciami symbolicznymi są Thomas Hobbes i John Locke, czy z wcześniejszym o ponad stulecie kalwinizmem. Wielu, szczególnie piszących w XIX i pierwszej połowie XX w., historyków (Max Weber i Ernst Troeltsch oraz autor pomnikowej biografii genewskiego reformatora, Émile Doumergue) uważało, że w preferowanym przez Kościoły reformowane systemie, w którym „lud”, tj. ogół pełnoprawnych członków wspólnoty (w praktyce ojcowie rodzin), dokonywał wyboru władz zboru, doszukiwać się można korzeni demokracji przedstawicielskiej. Demokratyzm eklezjologii reformowanej wynikać miał właśnie ze sformułowanych w XX rozdziale czwartej księgi *Institutio* poglądów Kalwina¹⁸. Ich wpływem wyjaśniano też sukces demokracji w krajach zdominowanych przez kalwinizm: Szwajcarii, Niderlandach, Anglii, Szkocji, a przede wszystkim w brytyjskich koloniach w Ameryce Północnej. Szcze-

¹⁴ Korzystamy z edycji *Joannis Calvini opera selecta*, ed. P. Barth, G. Niesel, vol. V: *Institutionis Christianae religionis 1559 librum IV. continens*, Monachii in Aedibus 1936. Por. J. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis*, übers. und bearb. von O. Weber, Neukirchen 1997 (6. Aufgabe) oraz J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, transl. by H. Beveridge, vol. II, Grand Rapids b. d.

¹⁵ Św. Augustyn, *O państwie bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, tł. i oprac. W. Kornatowski, t. II, Warszawa 1977, ks. XIX, rozdz. 17; S. Józwiak, *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Lublin 2004, s. 66–91; por. B. B. Warfield, *Calvin and Augustine*, Philadelphia 1956.

¹⁶ *Joannis Calvini opera selecta*, vol. V, s. 473–474.

¹⁷ R. Kingdon, *Calvinism and resistance theory, 1550–1580*, w: *The Cambridge History of Political Thought, 1450–1700*, ed. by J. H. Burns, M. Goldie, Cambridge 1991, s. 193.

¹⁸ H. Baron, *Calvinist republicanism and its historical roots*, „Church History”, VIII, 1939, s. 30–41.

gólnie we Francji długo uważano, że korzenie współczesnej demokracji tkwią w pismach Kalwina¹⁹, a gdy szczegółowe studia wykazały, że jest to sąd uproszczony, pozostało przekonanie, że kalwinizm przyczynił się do rozwoju świeckiej demokracji, co podważone zostało dopiero w drugiej połowie XX w.²⁰ Nie będziemy tu referować wieloletniej dyskusji na ten temat, ponieważ ma ona swą literaturę²¹.

Współczesną interpretację poglądów Kalwina na państwo i obowiązki poddanych ugruntowały prace Josefa Bohatca oraz Marc-Eduarda Chenevière'a²². Zdaniem tego ostatniego, Kalwin pod wpływem doświadczeń francuskich preferował system rządów „arystokratycznych” ograniczany czy też kontrolowany przez czynnik „demokratyczny”, przy czym określenia „arystokratyczny” i „demokratyczny” oznaczają tu kategorie Arystotelesowskie mocno przykrojone do realiów XVI w.²³ Bohatec analizował m.in. zasadę *mutua obligatio*, którą Kalwin przedstawił już w komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian z 1539 r.²⁴ Wynika z niej, że władza i poddani połączeni są zobowiązaniem, którego zwornikiem i gwarantem jest Bóg. Jeśli władza łamie prawo, zda przed Bogiem rachunek, a to samo dotyczy poddanych²⁵. Podkreślić trzeba jednak, że nie należy tego związku rozumieć w kategoriach kontraktu o charakterze publiczno-prawnym. Ta interpretacja spopularyzowana została później przez monarchomachów jako *mutua regis cum civibus pactio* lub nawet *contractus populi cum principe*²⁶.

Zobowiązanie, o którym mówi Kalwin ma religijny charakter, zawarte jest przed Bogiem, a jego złamanie oznacza przede wszystkim Jego obrazę. Dlatego w wypadku sprzeniewierzenia się przez władzę prawu bożemu poddani jako jednostki zobowiązani są do biernego oporu, tj. odmowy wykonywania bezbożnych poleceń. Władza sprzeciwiająca się jawnie prawu bożemu traci prawomocność, a więc odmowa posłuszeństwa nie jest buntem²⁷. Jednostki nie mają jednak prawa do czynnego oporu, nawet wobec aktów oczywistej tyranii, bo „non est in arbitrio populi con-

¹⁹ É. Doumergue, *Calvin, le fondateur des libertés modernes. Discours prononcé à la séance de rentrée de la Faculté de Montauban, le 17 novembre 1898*, Montauban 1898.

²⁰ R. M. Kingdon, *Calvinism and democracy. Some political implications of debates on French Reformed church government, 1562–1572*, w: *Calvin and calvinism. Sources of democracy?*, ed. by R. M. Kingdon, R. D. Linder, Lexington Mass. 1970, s. 45–49.

²¹ *Calvin and calvinism*; H. Vahle, *Calvinismus und Demokratie im Spiegel der Forschung*, „Archiv für Reformationsgeschichte”, LXVI, 1975, s. 182–212.

²² J. Bohatec, *Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens*, Breslau 1937; M.–E. Chenevière, *La pensée politique de Calvin. Thèse droit Genève*, Genève 1937.

²³ M.–E. Chenevière, *op. cit.*, s. 181–190. Por. J. T. McNeill, *Democratic elements in Calvin's thought*, w: *Calvin and calvinism*, s. 30–35.

²⁴ J. Calvin, *Commentaries on the Epistle to the Romans, Chapter XIII*, w: Id., *On God and political duty*, ed. J. T. McNeill, N. York 1950, s. 83–87.

²⁵ S. Bildheim, *op. cit.*, s. 31–36.

²⁶ J. Bohatec, *op. cit.*, s. 64–75; M. Thompson, H. Höpfl, *The history of contract as a motif in political thought*, „American Historical Review”, LXXXIV, 1979, 4, s. 919–944.

²⁷ *Praelectiones in Daniele prophetam*, vol. II, w: *Ioannis Calvini opera*, vol. XLI, ed. E. Reuss, A. Erichson, W. Baldensperger, Brunsvigae 1889, s. 25, *Corpus reformatorum*. Zob. S. Bildheim, *op. cit.*, s. 31; J. Bohatec, *op. cit.*, s. 75–91.

stituere principes”²⁸. Poddanym pozostaje tylko wyrazić sprzeciw, a potem ponosić konsekwencje — modlić się i cierpieć z poczuciem pewności, iż boża sprawiedliwość zwycięży²⁹. Nie znaczy to wcale, że reformator wykluczał czynny opór w ogóle — nie ma wątpliwości, że za powołane do ograniczania królewskiej *libido dominandi* uznawał jednak nie jednostki, a *magistratus populares* lub *magistratus inferiores*, czyli lokalne władze oraz reprezentacje stanowe działające w ramach prawa³⁰.

Ten właśnie pogląd sformułowany *expressis verbis* w XX rozdziale czwartej księgi *Institutio* stał się punktem wyjścia dla teorii monarchomachów protestanckich oraz teologicznym fundamentem ideologii oporu stanów przeciw centralistycznym i konfesjonalizacyjnym tendencjom władców. Na tych właśnie tezach Kalwina Teodor Beza, François Hotman i Phillippe Duplessis–Mornay — by wymienić tylko najślawniejszych teoretyków hugenockiej szkoły prawa oporu — budowali po 1573 r. swe rewolucyjne teorie³¹. Opublikowanie polskiego przekładu tych rozważań w okresie zacieklej walki pomiędzy opozycją szlachecką a pomawianym o tendencje absolutystyczne stronnictwem dworskim, w 1599 r., a więc w pół drogi pomiędzy sejmem inkwizycyjnym 1592 r. a rokoszem sandomierskim, mogłoby więc być interpretowane jako ewangelicki wkład w konstruowanie polskiej wersji prawa oporu — *ius de non praestanda*

²⁸ *Praelectiones in Ieremiae prophetias et lamentationes*, vol. III, w: *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, vol. XXXIX, ed. E. Reuss, A. Erichson, W. Baldensperger, Brunsvigae 1889, s. 158, *Corpus reformatorum*. Zob. W. J. Bouwsma, *John Calvin. A sixteenth-century portrait*, N. York–Oxford 1988, s. 54–56.

²⁹ J. W. Allen, *A history of political thought in the sixteenth century*, London 1957, s. 57–58; J. Bauer, *Gott, Recht und weltliches Regiment im Werke Calvins*, Bonn 1965, s. 124, *Schriften zur Rechtslehre und Politik*, Bd 44.

³⁰ Kluczowe znaczenie ma tu § 31 rozdziału XX wg edycji 1559 r.: „Verum utcunque ipsa hominum facta censeantur, Dominus tamen per ea suum aequae opus exequatur, quum sanguinaria Regum insolentium sceptrum confringeret, ac intolerandas dominationes everteret. Audiant principes et terreantur. Nobis autem interim summopere cavendum, ne illam plenam venerandae maiestatis magistratum auctoritatem, quam Deus gravissimis edictis sanxit, etiamsi apud indignissimos resideat, et qui eam sua nequitia, quantum in se est, polluunt, spernamus aut violemus. Neque enim, si ultio Domini est effraenatae dominationis correctio, ideo protinus demandatam nobis arbitremur: quibus nullum aliud quam parendi et patiendi datum est mandatum. De privatis hominibus semper loquor. Nam siqui nunc sint populares magistratus ad moderandam Regum libidinem constituti (quales olim erant, qui Lacedaemoniis Regibus oppositi erant Ephori: aut Romanis Consulibus Tribuni plebis: aut Atheniensium senatui Demarchi: et qua etiam forte potestate, ut nunc res habent, funguntur in singulis regnis tres ordines, quum primarios conventus peragunt), adeo illos ferrocienti Regum licentiae pro officio intercedere non veto, ut si Regibus impotenter grassantibus et humili plebeculae insultantibus conniveant, eorum dissimulationem nefaria perfidia non carere affirmem: quia populi libertatem, cuius se Dei ordinatione tutores positos norunt, fraudulenter produunt”, *Ioannis Calvini opera selecta*, vol. V, s. 501. Zob. interpretacje tego fragmentu, m.in.: H. Baron, *Calvinist republicanism and its historical roots* (1939), w: *Calvin and calvinism*, s. 50–55; J. T. McNeill, *Democratic elements in Calvin's thought* (1949), w: *ibidem*, s. 30–35; J. T. McNeill, *Introduction*, w: J. Calvin, *On God and political duty*, ed. J. T. McNeill, N. York 1950, s. XVIII–XIX; H. Höpfl, *The Christian polity of John Calvin*, Cambridge 1985, s. 152–171; W. J. Bouwsma, *John Calvin. A sixteenth-century portrait*, N. York–Oxford 1988, s. 207–209.

³¹ W. S. Stankiewicz, *Politics and religion in seventeenth century France. A study of political ideas from Monarchomachs to Bayle, as reflected in the toleration controversy*, Berkeley–Los Angeles 1960, s. 11.

oboedientia. Byłoby to jednak założenie sprzeczne z przytoczoną wyżej opinią Janusza Tazbira³².

Przyjrzyjmy się bliżej polskiej edycji tekstu Kalwina. Jest to druk notowany przez Estreichera³³, na karcie tytułowej brak miejsca wydania oraz — co ciekawsze — także informacji o autorze i tłumaczu. Wyekspozowano za to werset z Listu św. Pawła do Rzymian: „A tak kto się przeciwia zwirzchności, Bożemu rządowi przeciwia się. A którzy się przeciwiają, sobie sami potępienie biorą” — cytat ten uznać można za demonstrację oficjalnych intencji anonimowego tłumacza-wydawcy, który nazwisko autora tekstu przywołał dopiero w dedykacji.

Znacznie większe pole do interpretacji daje owa, licząca prawie 5 stron, dedykacja poprzedzająca tekst Kalwina. Tłumacz określający się jako „sługa w Chrystusie minimus”, a więc duchowny ewangelicki, skierował ją do starosty lelewskiego Andrzeja Szafranca z Pieskowej Skąły. Był to kalwinista, syn zmarłego w 1598 r. wybitnego przywódcy ewangelików małopolskich, eks-wojewody sandomierskiego Stanisława Szafranca. Wiemy zaś, że Szafraniec senior po wycofaniu się z polityki w końcu lat osiemdziesiątych, ostatnie lata życia poświęcił działalności kościelnej, umacniając w osłabionej secesją antytrynitarzy Jednocie Małopolskiej kalwińską ortodoksję³⁴. Być może częścią tej akcji był projekt edycji przekładu Kalwina? Potwierdzony przez dedykację związek Szafranców z tym wydaniem sugerowałyby poszukiwanie autora przekładu wśród duchownych Jednoty Małopolskiej. Od razu zresztą nasuwa się hipotetyczna kandydatura pastora z sąsiadującego z dobrami Szafranców zboru reformowanego we Włoszczowej, Grzegorza z Żarnowca (1528–1601), autora m.in. *Postylli albo wykładów ewangeliczej niedzielnych i świąt uroczystych przez cały rok*, pism teologiczno-polemicznych, a zapewne także uczestnika polemiki wokół konfederacji warszawskiej³⁵.

Tekst dedykacji potwierdza intencję sygnalizowaną przez umieszczony na stronie tytułowej cytat. Już w pierwszym zdaniu polski tłumacz Kalwina stwierdza, że ewangelicy postrzegani są często jako wrogowie władzy państwowej, a następnie doprecyzowuje: „Jako jeden niekiedy śmiał to mówić i pisać, że kto nie jest papistą, ten też ani registą, to jest, kto nie jest poddany ani posłuszny papieżowi, ten też ani królowi”³⁶. Opinie takie szerzą złą opinię o ewangelikach „między spólną w narodzie, w języku i we krwi bracią”, czyli szlachtą, ale także pobudzają przeciw nim „zwirzchność przedniejszą”, czyli władzę królewską³⁷. Aby przeciwstawić się tej niebezpiecznej dla protestantyzmu tendencji, „zdało mi się tę książeczkę maluczka, przez uczonego i pobożnego męża D. Jana Kal-

³² Zob. przyp. 14 oraz J. Tazbir, *Reformacja jako ruch umysłowy*, s. 39–40.

³³ Estreicher, XXX, 3, s. 187; korzystamy z egzemplarza Biblioteki Kórnickiej Cim. Q 2665 za pośrednictwem mf BN 2472.

³⁴ H. Kowalska, *Stanisław Szafraniec z Pieskowej Skąły*, OiRwP, III, 1958, s. 93–131; A. Kawecka-Gryczowa, *Przyczynek do biografii Stanisława Szafranca*, XVII, 1972, s. 189–190.

³⁵ H. Kowalska, *Grzegorz z Żarnowca*, PSB, t. IX, 1960, s. 91–93; J. Winiarska, *op. cit.*, s. 58.

³⁶ *O zwirzchności*, k. a II.

³⁷ *Ibidem*.

wina, łacińskim językiem, *O zwirzchności świeckiej* napisaną na polski język przetłumaczyć i na jawią podać³⁸ — pisał tłumacz. Dalej odwołując się do Kalwina, dowodzi, że ewangelicy, mimo że stanowczo odmawiają posłuszeństwa papieżowi, są sługami Chrystusa, a co za tym idzie wiernymi poddanymi szanującymi władze dane im od Boga.

Ostatni akapit dedykacji wydaje się jednak aluzją do sytuacji w Rzeczypospolitej. Tłumacz Kalwina stwierdza, że wszyscy ewangelicy bardzo ubolewają nad tym, iż wielu władców „papieżowi czołem bije i nogi jego całuje”, ale zaraz znacząco zamyka ten wątek, pisząc: „O czym żeby szyroce mówić trzeba, na ten czas krotkości folgując, więcej nie piszę. Dosyć na tym, że się to oczywiście okazuje, jako ewangelicy zawsze są i chcą być registami, chociaż niechcą być ani są papistami³⁹”. Do tego wątku pewnej dwuznaczności intencji tłumacza i wydawców wypadnie jeszcze wrócić.

Spróbujmy najpierw odpowiedzieć na pytanie, co skłoniło małopolskich kalwinistów do opublikowania w 1599 r. tekstu Kalwina jako demonstracji ich wierności wobec władzy państwowej. Nic się przecież w końcu XVI w. nie zmieniło w stanowisku ich katolickich przeciwników — kontrreformatorzy od dawna głosili, że będące konsekwencją reformacji zróżnicowanie wyznaniowe prowadzić musi do konfliktów i osłabienia lub nawet obalenia przyrodzonego porządku politycznego, a nawet społecznego. Także w Polsce od czasów Stanisława Hozjusza i Stanisława Orzechowskiego w propagandzie katolickiej popularny był argument, że tolerancja lub równouprawnienie innowierców prowadzić musi do zamieszek wewnętrznych lub nawet obalenia monarchii⁴⁰.

Ideologia kontrreformacji nie uległa zmianie, wydaje się jednak, że w latach dziewięćdziesiątych XVI w. zmieniła się sytuacja społeczna. Powoli do głosu dochodzili „nowi katolicy”, którzy w konfrontacji z innowiercami łatwiej dawali posłuch kontrreformacyjnym argumentom i gotowi byli przyjąć taką koncepcję stosunków wyznaniowych, która na miejsce wprowadzonego na mocy konfederacji warszawskiej równouprawnienia proponowała tolerancję rozumianą jako warunkowe przyzwolenie na istnienie społeczności mniejszościowych⁴¹. Oznaczało to w praktyce powrót do idei katolickiego państwa wyznaniowego, co w Rzeczypospolitej szlacheckiej konsekwentnie głosili w nauczaniu i propagandzie członkowie Towarzystwa Jezusowego⁴².

Najwybitniejszym u schyłku XVI w. propagatorem tej koncepcji był w Rzeczypospolitej Piotr Skarga i najpewniej jego to pisma oraz wypowiedzi miał na myśli anonimowy tłumacz Jana Kalwina, gdy wspominał o owym „jednym”, który śmiał mówić i pisać, że ewangelicy — odrzucając

³⁸ *Ibidem*, k. a III.

³⁹ *Ibidem*, k. A.

⁴⁰ J. Tazbir, *Spoleczno-polityczna propaganda*, s. 97.

⁴¹ J. Tazbir, *Kultura polska między renesansem a barokiem*, w: *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze staropolskiej*, pod red. B. Otwinowskiej i J. Pelca, Wrocław 1984, s. 22–25 (Studia Staropolskie LII).

⁴² S. Obirek, *Jezuici w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1564–1668. Działalność religijna, społeczno-kulturalna i polityczna*, Kraków 1996, s. 45–51, 127–149.

posłuszeństwo papieżowi — nie mogą być uważani za lojalnych poddanych⁴³. Poglądy Skargi są dobrze zbadane — w zakresie stosunków państwo–kościół był zwolennikiem papalistycznych koncepcji Roberto Bellarmina, a w zakresie politycznym nawiązywał do monarchistycznych poglądów Jeana Bodina⁴⁴. Do idei monarchistycznych odwoływał się także w tekstach antyprotestanckich, począwszy od toczonej w pierwszej połowie lat osiemdziesiątych polemiki z wybitnym teologiem reformowanym Andrzejem Wolanem⁴⁵.

Wydaje się jednak, że do otwartej kontrowersji wokół sprawy lojalności obywatelskiej ewangelików i ich stosunku do władzy królewskiej doszło dopiero na początku lat dziewięćdziesiątych, kiedy to w napiętej — po zburzeniu w Krakowie reformowanej świątyni — atmosferze Skarga opublikował *Upominanie do ewangelików* (Kraków 1592)⁴⁶. W piśmie tym otwarcie zaatakował koncepcję równouprawnienia wyznaniowego oraz konfederację warszawską, pisząc: „Przeciwna też jest i szkodliwa polityce i Rzeczypospolitej ta to konfederacja, bo gdzie różne wiary i religije panują, tam musi być różne o rzeczach świeckich rozumienie i wspólnej miłości i zgody rozerwanie, i słabe posłuszeństwo i szanowanie zwierzchności, bez czego Rzeczpospolita mdleje i umiera”⁴⁷. Odpowiedź znalazła się w polemice *Respons w porywczą dany na upominanie do ewangelików* (Toruń 1592), której nieznanemu autorowi stwierdził mało przekonująco: „I konfederacyjej, i ewangelikom nikt nie może zadać lekkiego zwierzchności poważenia”. A potem wskazał na antytrynitarzy jako tych, którzy tłumaczyć się powinni z niechęci do zajmowania urzędów świeckich⁴⁸.

Kolejny atak Skargi na konfederację warszawską jeszcze mocniej oskarżał niekatolików o szkodzenie interesom Rzeczypospolitej, poświęcona była temu czwarta część wydanego w Krakowie w 1595 r. *Procesu konfederacyjej* zatytułowana „O szkodach i utratkach, które herezysze chrześcijaństwu i polityjom abo Rzeczypospolitym przynoszą”⁴⁹. Nic dziwnego, że tym razem odpowiedź polemisty ewangelickiego, zapewne wspomnianego już wyżej Grzegorza z Żarnowca, była mocniejsza. W piśmie pod tytułem *Obrona przeciw procesowi konfederacyjej*⁵⁰ krótko, ale stanowczo zaprze-

⁴³ Zob. przyp. 38.

⁴⁴ J. Tazbir, *Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji*, Warszawa 1978, s. 168–169; S. Obirek, *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi SJ*, Kraków 1994, s. 199–210.

⁴⁵ T. Grabowski, *Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce wieku XVI. 1536–1612*, Kraków 1913, s. 322.

⁴⁶ [P. Skarga], *Upominanie do ewangelików i do wszystkich spółem niekatolików iż o skazanie zborów krakowskich gniewać się i nic nowego i burzliwego zaczynać nie mają*, wyd. M. Korolko, w: Id., *Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573–1658*, Warszawa 1974, s. 177–213.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 183.

⁴⁸ *Respons w porywczą dany na upominanie do ewangelików o zburzenie zboru krakowskiego i na przestrożę do katolików od kogoś uczynioną w roku 1592*, wyd. M. Korolko, *op. cit.*, s. 232–233.

⁴⁹ M. Korolko, *op. cit.*, s. 99–100.

⁵⁰ *Obrona przeciw procesowi konfederacyjej teraz przed sejmem krakowskim wydanej, w którym jest jasne okazanie, że ewangelicy konfederacyjej się upominając, nie żadnej in-szej rzeczy żądają, jedno samego pokoju*, wyd. M. Korolko, *op. cit.*, s. 261–292.

czył tezie Skargi, iż równouprawnienie wielu wyznań oznacza dopuszczenie głoszenia poglądów wrogich porządkowi politycznemu, w efekcie upadek monarchii i dobrych obyczajów, a w końcu i państwa. Polemista ewangelicki odwoływał się do doświadczenia czytelników, argumentując, iż od czasu jak przed ponad dwudziestu laty przyjęto konfederację warszawską nikt nie szerzył w Rzeczypospolitej nauk przeciwnych jej porządkowi politycznemu, a konfederacja została uchwalona właśnie po to, aby bez sporów pomiędzy przedstawicielami różnych wyznań wybierać królów i bronić ojczyzny. Równouprawnienie wyznaniowe jest więc gwarancją, a nie zagrożeniem pokoju politycznego⁵¹.

Jako prawdziwe zagrożenie dla praw politycznych niekatolików odebrane zostać mogły wydane w 1597 r. *Kazania sejmowe* Piotra Skargi. Nie będziemy tu analizować tych znanych i wielokrotnie omawianych tekstów⁵². Skupimy się tylko na rozsianych w nich oskarżeniach o lekceważenie i wrogość wobec władzy królewskiej, która charakteryzować miała niekatolików. Wydaje się, że układają się one w konsekwentną całość, która przekonać miała katolickich czytelników, iż innowiercy nie zasługują na polityczne równouprawnienie⁵³. Już w „Kazaniu pierwszym na początku sejmku przy ś. mszy sejmowej” znajdujemy tezę nawiązującą do bezkrólestwa po śmierci Stefana Batorego: „Nadto namnożyło się w tym królestwie ludzi złych barzo [...] a gdzie mogą, bunty i zmywy czynią, na urząd Boży szemrzając i potwarzę zmyślając, i do rozruchów i nowin namawiając”⁵⁴. Mowa tu nie tylko o politycznych przeciwnikach kandydatury późniejszego Zygmunta III, lecz także o politycznych przywódcach protestantów. Remedium na spory miał być powrót do wyznaniowej jedności: „Przetoż odnówcie między sobą święty pokój, zgodę i jedność. Wyrzucicie kacerstwa, które są wszytkiej niezgody matką”⁵⁵.

W „Kazaniu trzecim o drugiej chorobie Rzeczypospolitej, która jest z niezgody domowej” Skarga rozwinął tezę o różnowierstwie jako przyczynie nieporozumień politycznych w Rzeczypospolitej: „kacerstwa i różne fałszywe wiary, które jedną prawdziwą zepsować chcą, przyczyną są naprzędniejszą tych niezgód waszych”⁵⁶, aby zaraz potem stwierdzić, że: „Niemala też jest przyczyna niezgód: lekkie uważenie królewskiej od Boga zwierzchności”⁵⁷. W efekcie powstawała sugestia związku pomiędzy równouprawnieniem wyznaniowym a lekceważeniem władzy królewskiej w Rzeczypospolitej, choć przecież protestanci stanowili tylko część, i to nie zawsze najważniejszą, antydworskiej opozycji.

„Kazanie czwarte o trzeciej chorobie Rzeczypospolitej, która jest naruszenie religii katolickiej przez zarazę heretycką” w całości poświęcone

⁵¹ *Ibidem*, s. 276–277.

⁵² T. Grabowski, *op. cit.*, s. 399–446; S. Windakiewicz, *Piotr Skarga*, Kraków 1925, s. 158–185; S. Kot, „Wstęp”, w: P. Skarga, *Kazania sejmowe*, oprac. S. Kot, Kraków 1925 BN; J. Tazbir, *Piotr Skarga*, s. 136–163.

⁵³ Korzystamy z: P. Skarga, *Kazania sejmowe*, oprac. J. Tazbir, M. Korolko, Wrocław 1984 (wyd. IV uzupełnione) BN.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 10–11.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 21.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 73.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 74.

zostało atakowi na niekatolików, którzy samym swym istnieniem niszczą państwo. Ostateczne wnioski przedstawił Skarga w „Kazaniu piątym jako katolicka wiara policyj i królestw szczęśliwie dochowyywa, a heretyctwo je obala”. Za pewnik uznał, że „gdzie około wiary i rzeczy Boskich zgody nie masz, tam i w rzeczach świeckich, w w policyjej być nie może”⁵⁸, a więc porozumienie polityczne niemożliwe jest pomiędzy innowiercami. Z tego wyciągnął wniosek, że „Jedność wiary Bożej czyni jedno zgodne królestwo, a herezyje i różne wiary dzielą królestwa i rozdziałem je gubią”⁵⁹. Już więc nie tylko równouprawnienie polityczne niekatolików, ale w ogóle ich tolerowanie w państwie jest dlań zagrożeniem. Tym samym ci, którzy upierają się przy równouprawnieniu oraz swobodach wyznaniowych, szkodzą Rzeczypospolitej.

W końcowych partiach piątego kazania Skarga uciekł się wreszcie do swoistej interpretacji ewangelickiej doktryny predestynacji, stwierdzając, że ci, którzy nie wierzą w pośmiertną karę za grzechy, pozbawieni są wszelkich hamulców w życiu doczesnym — także politycznym: „przeto herezyje nie mogą czynić *bonos cives*”⁶⁰. Następnie zaś w oczywistej złej wierze przypisał protestantom poglądy anabaptystów: „I teraz są takie między lutry i ewangeliki błędy, które nauczają, iż urzędnik, król abo starosta, w grzechu śmiertelnym będąc, urząd traci, i nikt go nie winien słuchać. Co może być na tę tak złą naukę do swej wolej i sedycyj, i wzruszenia pokoju pospolitego sposobniejszego?”⁶¹. A więc nie tylko równouprawnienie wyznaniowe jest przyczyną zagrożenia dla Rzeczypospolitej, lecz także szkodzą jej protestanci teologowie szerzący poglądy skłaniające do anarchii i buntów przeciw legalnej władzy. Ostatecznym celem Skargi była nie tylko likwidacja równouprawnienia i przejście do tolerowania przez katolickie państwo wyznaniowych mniejszości. Jego koncepcja państwa zaprezentowana w *Kazaniach sejmowych* zakładała likwidację wyznaniowego różnicowania w ogóle, bowiem nie tylko z religijnego, ale także z politycznego punktu widzenia innowiercy stanowili zagrożenie dla Rzeczypospolitej.

Być może takie właśnie, radykalne postawienie sprawy przez Skargę w 1597 r. skłoniło małopolskich ewangelików do przedstawienia w języku polskim doktryny politycznej Jana Kalwina. Autorytet genewskiego reformatora rozwiązać miał wątpliwości tych, którzy pod wpływem niezgodnej z prawdą argumentacji *Kazań sejmowych*, a szczególnie „Kazania piątego” skłonni byli podejrzewać kalwinistów o wrogi lub przynajmniej lekceważący do Rzeczypospolitej stosunek. W ten sposób Kalwin nie tylko pośmiertnie wziął udział w polemice wokół konfederacji warszawskiej, i to w gronie jej zwolenników, co za życia byłoby dlań raczej trudną decyzją, ale także dostarczył swym polskim współwyznawcom alibi w zakresie obywatelskiej lojalności.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 113.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 115.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 123.

⁶¹ *Ibidem*, s. 124.

Nie możemy jednak, wracając do wspomnianej wyżej dwuznaczności sformułowania w dedykacji tłumacza *O zwierchności świeckiej*, nie wspomnieć także o tym, że publikacja politycznej doktryny Kalwina w Rzeczypospolitej w 1599 r. mogła mieć drugie dno. Oficjalnie potwierdzała obywatelskie kwalifikacje polskich kalwinistów, wykazując, że najwybitniejszy teolog tego nurtu reformacji miał ewidentnie „państwo-wotwórcze” poglądy. Nie ulega jednak wątpliwości, że elity ewangelickie w Polsce i w Wielkim Księstwie Litewskim orientowały się w głównych kierunkach rozwoju doktryn polityczno-teologicznych kalwinizmu po 1573 r. Może publikacja w języku polskim tekstu, do którego odwoływali się budzący współcześnie takie zainteresowanie zwolennicy teorii prawa oporu wobec monarchii, miała też na celu ideologiczne podbudowanie działań protestanckich opozycjonistów występujących przeciw planom wzmocnienia władzy monarszej snutym przez Zygmunta III i jego otoczenie, m.in. właśnie ks. Skargę, czego mocnym wyrazem były *Kazania sejmowe*.

Wskazywać na to mogą pewne zmiany wprowadzone do przekładu w stosunku do oryginalnego tekstu Kalwina. Tłumacz, który na ogół wiernie oddawał oryginał, dokonał więc dość charakterystycznych modyfikacji. Przede wszystkim usunął cały punkt 5 rozdziału XX, gdzie Kalwin potępił przeciwników tezy o nieograniczonej, bo pochodzącej od Boga władzy królewskiej, uznając ich za zwolenników anarchii⁶². Poza tym w tekście polskim dokonano pewnych skrótów i zabiegów dostosowujących go do polskich realiów, czego najbardziej znaczący przykład mamy pod koniec, w punkcie 30 (p. 31 oryginału), gdzie mowa o warunkach, w których dopuszczalny jest opór przeciw władzy tyrańskiej. „Bo jeśli gdzie są jakie urzędy i stany, dla hamowania swowolnych panów postanowione (jakowi byli niekiedy u Lacedemończyków i Rzymianów, także w Ateniech, i teraz bez wątpienia na sejmiech pospolitych) takowym godzi się to czynić co ich powinność niesie”⁶³. Upraszczając wywód Kalwina, tłumacz potwierdził tu po prostu postulat sejmowej kontroli władzy królewskiej w Rzeczypospolitej.

Wykorzystanie przez małopolskich ewangelików autorytetu Jana Kalwina w dyskusji wokół konfederacji warszawskiej wydaje się potwierdzać opinię Antoniego Mączaka, że „społeczeństwo szlacheckie tworzyło

⁶² „Excipiunt qui anarchiam inducere cuperent, quanvis olim rudi populo praefuerint Reges ac Iudices, hodie tamen perfectioni, quam Christus cum Evangelio so attulit, minime quadrare servile illud gubernandi genus. In quo non suam modo inscitiam, sed Diabolicum fastum produunt, dum perfectionem sibi arrogant, cuius ne cetesima quidem pars in illis conspicitur”, *Joannis Calvinii Opera selecta*, vol. V, ed. cit., s. 475–476.

⁶³ Karta E III przekładu; tekst oryginalny: „Nam siqui nunc sint populares magistratus ad moderandam Regum libidinem constituti (quales olim erant, qui Lacedaemoniis Regibus oppositi erant Ephori: aut Romanis Consulibus Tribuni plebis: aut Atheniensium senatui Demarchi: et qua etiam forte potestate, ut nunc res habent, fubguntur in singulis regnic tres ordines, quum primarios conventus peragunt), adeo illos ferocienti Regum licentiae pro officio intercedere non veto, ut si Regibus impotenter grassantibus et hunili pebeculae insultantibus conniveant, eorum dissimulationem nefaria perfidia non carere affirmem: quia populi libertatem, cuius se Dei ordinatione tutores positos norunt, fraudulententer produunt”, *ibidem*, s. 501.

własną koncepcję stosunku między społeczeństwem i państwem, swoiste ujęcie racji narodu niekoniecznie tożsamej z racją stanu, zwłaszcza z racją stanu uosobioną w monarchie i jego dworze⁶⁴. Dotyczy to zresztą nie tylko ewangelików niejako skazanych na opozycje wobec konfesjonalizacyjnych koncepcji dworu Zygmunta III, lecz także podobne tendencje dostrzegamy równocześnie wśród katolików. Przykładem wydany w 1595 r. przekład najśłynniejszego współcześnie traktatu politycznego, *De politicorum* Justusa Lipsiusa, opracowany przez protegowanego przez Jana Firleja i Jana Zamoyskiego Pawła Szczerbica. Modyfikacje wprowadzone do drugiego wydania z 1608 r. zdają się wskazywać, że i ta edycja nie zdobyła uznania w kręgu nadwornych teologów⁶⁵. Wypracowywane na przełomie XVI i XVII w. w opozycji do ideologii dworskiej szlacheckie koncepcje racji stanu Rzeczypospolitej ciągle jeszcze nawiązywały do nieakceptowanych przez Kościół katolicki nurtów europejskiej myśli politycznej.

Die polnische Übersetzung des XX. Kapitels des IV. Buches *Institutio Christianae religionis* von Johannes Calvin

Es scheint, dass die Gründe für das Interesse des Adels im Königreich Polen und im Großfürstentum Litauen an dem Calvinismus in der zweiten Hälfte des 16. Jh. sowie der Rahmen dieses Interesses noch nicht genügend erforscht sind. Einerseits kann die geringe Zahl der polnischen Ausgaben und Übersetzungen der Arbeiten von Johannes Calvin von der Oberflächlichkeit dieses Interesses zeugen. Andererseits jedoch konnten die politischen Ideen Calvins, die im *Institutio christianae religionis* enthalten sind, für den Adel in der Adelsrepublik noch um die Wende des 16. zum 17. Jh. anziehend sein, als die Protestanten sich in einem Lager mit den katholischen Verteidigern der Adelsdemokratie einfanden, die von Politikern aus den Kreisen des Hofes des Königs Sigismunds III. Wasa in Frage gestellt wurde. Die von dem königlichen Hof forcierte Politik der Festigung der königlichen Macht und der katholischen Konfessionalisierung der multikonfessionellen Gesellschaft der Adelsrepublik rief Proteste hervor, die ihren Niederschlag auch in der Publizistik fanden. Es scheint, dass die im Artikel besprochene polnische Übersetzung des XX. Kapitels des IV. Buches der *Institutio* von Calvin, die im Jahre 1599 im Kreise kleinpolnischer Protestanten des reformierten Glaubens vorbereitet und herausgegeben wurde, eine Antwort auf die Anschauungen katholischer Monarchisten, vor allem des Jesuiten Piotr Skarga sein sollte, die er in Schriften, die in den 90er Jahren veröffentlicht wurden, vor allem jedoch in den 1597 herausgegebenen *Sejmpredigten* zum Ausdruck brachte.

⁶⁴ A. Maczak, *Przełom stulecia przełomem losów Rzeczypospolitej?*, w: *Przełom wieków*, s. 46.

⁶⁵ A. Kempfi, *O tłumaczeniach Justusa Lipsiusa w piśmiennictwie staropolskim*, *Studia i materiały z dziejów nauki polskiej*, ser. A, z. 5, 1962, s. 41–65; K. Lepszy, *Firlej Jan z Dąbrowicy*, *PSB*, t. VII, Kraków 1948–1958, s. 7.