

Lech Szczucki (Warszawa)

Wokół *Sylw* Modrzewskiego*

Na wstępie pragnę zaznaczyć, że uwagi niniejsze nie stanowią całości organicznej; jest to raczej garść fragmentarycznych spostrzeżeń, dotyczących zagadnień związanych z zewnętrzną, by tak rzec, historią *Sylw*, recepcją ich w kręgach ortodoksji kalwińskiej i — częściowo — antytrynitarskiej, wreszcie zaś z samą interpretacją tego dzieła. Co więcej — i na to pragnę też zwrócić szczególną uwagę — nawet te fragmentaryczne rozważania mają charakter niepełny bądź hipotetyczny.

Rozpoczniemy je zaś od kwestii dobrze, zdawałoby się, znanej i opracowanej, tj. głośnego epizodu wykradzenia manuskryptu *Sylw* z bazylijskiej drukarni Jana Oporyna. Informacje na ten temat czerpano dotąd z czterech przekazów: 1) relacji samego Frycza zawartej we wstępie do *Sylwy* czwartej¹, relacji — dodajmy — bardzo wstrzeźliwej i bynajmniej nie jednoznacznej, 2, 3) relacji Stanisława Budzińskiego i Erazma Otwinowskiego cytowanych w *Historia reformationis Polonicae* Stanisława Lubienieckiego i *Bibliotheca antitrinitariorum* Sandiusa², 4) fragmentu listu Bezy do Bullingera z 15 lipca 1567, który ogłosił Wotschke w swej rozprawie o Krzysztofie Trecym³. W świetle tych przekazów cała sprawa miała przebieg następujący (pomijamy tu rozmaite drugorzędne szczegóły).

Pierwsza redakcja dzieła Fryczowego, zawierająca trzy traktaty (*O Trójcy Świętej*, *O konieczności zwołania narady dla zażegnania sporów religijnych*, *O chrzcie niemowląt*), opracowana pomiędzy grudniem

* Artykuł niniejszy stanowi rozszerzoną nieco wersję komunikatu ogłoszonego 6 października 1972 r. w czasie sesji naukowej z okazji czterystolecia śmierci A. Frycza Modrzewskiego, zorganizowanej przez Instytut Badań Literackich, Instytut Filozofii i Socjologii oraz Zakład Historii Nauki i Techniki PAN.

¹ A. Frycz Modrzewski, *Sylwy*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1959, s. 218—221 (odtąd: *Sylwy*).

² S. Lubieniecki, *Historia reformationis Polonicae*, Freistadii [Amsterdam] 1685, s. 221—222; Ch. Sandius, *Bibliotheca antitrinitariorum*, Freistadii [Amsterdam] 1684, s. 38.

³ T. Wotschke, *Christoph Thretius*, „Altpreussische Monatsschrift”, 44, 1907, s. 175 przyp.

1565 a marcem 1566 roku, przesłana została — zapewne jeszcze w 1566 r. — do bazylejskiej drukarni Jana Oporyna, z którym łączyły Frycza więzy długoletniej współpracy i przyjaźni⁴. Typograf przystąpił już do składania dzieła, jednakże Frycz dowiedziawszy się, iż teolog zuryski Jozjasz Simler przygotowuje książkę na podobny temat, wstrzymał druk. Tymczasem — późnym latem 1567 r. — przybył do Bazylei wybitny działacz małopolskiego zboru kalwińskiego, dobry zresztą znajomy Frycza, Krzysztof Treacy, i wypożyczył, *respectively* — jak pisze autor *Sylw* — „wykradł” rękopis utworu z drukarni, co — znów są to słowa samego Modrzewskiego — „spowodowało pewną zwłokę” w tłoczeniu utworu⁵.

Z ogłoszonego przed trzema laty i dotąd niewykorzystanego listu Bullingera do Oporyna wynika wszakże jasno, że po zapoznaniu się z wykradzionym rękopisem przywódcy reformacji helweckiej postanowili wyperswadować Oporynowi zamiar publikacji. Oto co pisze na ten temat we wspomnianym przed chwilą liście, datowanym 1 sierpnia 1567, Henryk Bullinger, *antistes* kościoła zuryskiego i faktyczny przywódca reformacji kalwińskiej w Szwajcarii, który zresztą utrzymywał z Oporynem przyjacielskie stosunki i odgrywał niekiedy rolę cenzora utworów wydawanych w oficynie sławnego drukarza: „Najmilszy bracie Oporynie! W imię zbawiciela naszego proszę cię, byś nie drukował książki pana Frycza przeciwko Chrystusowi z pewnością wymierzonej. Przejrzałem pobieżnie jej rękopis przywieziony przez Polaka, pana Trecego. Gdy zaś tego rodzaju książki do wydania są ci przedkładane, proszę cię, abyś miał się na baczności i pozostał przyjacielem Syna Bożego. W przeciwnym bowiem razie narazisz się na potępienie”⁶.

Jak wiadomo, Beza powiadał już Bullingera o dziele Frycza w dwóch listach z lipca 1567 (jak dotąd, znamy z nich tylko drugi, z 15 lipca) nie kryjąc zresztą wcale swego zaniepokojenia z powodu „bardzo niebezpiecznej książki Frycza”⁷. Wynika stąd, że przedsiębiorczy Treacy nie tracił czasu i podniósł alarm również w środowisku genezewskim, w którym miał największe może wpływy⁸. Żałować trzeba,

⁴ Por. S. Kot, *Andrzej Frycz Modrzewski*, Kraków 1923, s. 241—263.

⁵ *Sylwy*, s. 219—221.

⁶ M. Steinmann, *Aus dem Briefwechsel des Basler Druckers Johannes Oporinus*, „Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde”, 69, 1969, s. 192—193.

⁷ „De Frici libello plane meo iudicio pernicioso scripsi ad te nonnihil postremis litteris meis. Velim autem omnino d. Simlerum nostrum diligenter illum legere ac etiam refellere, quod omnino utile fuerit ecclesiae atque adeo necessarium” (Beza do Bullingera 15 lipca 1567 — cyt. Wotschke, *op. cit.*, s. 175 przyp).

⁸ Treacy przywiózł zresztą Szwajcarom inne jeszcze pisma antytrynitarские, o czym m.in. donosił Bullingerowi Beza w liście z 6 lipca 1567 r.: „Legi, quae attulit noster Thretius, id est βαδερημιαν ἀμάξης quibus omnino respondere constitui, ac praesertim ori illi blasphemio Laelii [Socini], quem utinam citius et melius novissem. Utinam nihilominus vel D. Simlerus noster vel alius quispiam e vestro coetu

że ogromna korespondencja Bullingera spoczywa dotąd w większości w rękopisie i nie umiemy — nie mając do niej dostępu — prześledzić innych przypuszczalnych odgłosów sprawy *Sylw* na gruncie szwajcarskim w 1567 r.

Gdy zawiodły próby odzyskania rękopisu od Trecego — znamy ich przebieg dzięki Lubienieckiemu czerpiącemu informacje z kroniki Budzińskiego — Frycz przygotował drugą redakcję *Sylw*, przy czym — wbrew twierdzeniom Budzińskiego — nie musiał on wcale dokonywać jakiejś ich generalnej rekonstrukcji „ex adversariis et chartis fere reiectaneis”⁹. Poucza nas o tym dowodnie pomnikowa edycja łacińska *Sylw* opracowana przez prof. Kazimierza Kumanieckiego i rejestrująca skrupulatnie wszystkie warianty redakcji pierwotnej zachowanej w tzw. rękopisie lejdejskim¹⁰. Przy okazji zwrócimy uwagę na kwestię, którą to znakomite wydanie pominęło, a która wyświeśla pewne istotne zagadnienia dotyczące samego tekstu, a zarazem potwierdza w całej pełni wywody profesora Kumanieckiego, nadając im walor już nie tylko przekonywującej hipotezy, ale oczywistego pewnika. Otóż w przedmowie do *Sylwy* czwartej wspomina Frycz, że zdobył ową od dawna wyczekiwaną księgę na temat Trójcy i po jej pobieżnym — jak stwierdza — przestudiowaniu spostrzegł, że autor „wskazał na pewne rzeczy, które słowo w słowo zawierają się w moich *Sylwach*”; z tego względu Frycz zmienił te partie tekstu, które ów autor „ze szczególną zawziętością atakował, w tych oczywiście miejscach, które nie zostały jeszcze przez drukarza wytłoczone. Takie mam bowiem usposobienie, że ustępuję tym, którzy okazują lepszą znajomość rzeczy”¹¹.

Frycz jest, jak zawsze, prawdomówny, choć przecenia nieco w tym przypadku swą ustępliwość. Porównanie bowiem, jakie — wrywkowo zresztą — przeprowadziłem pomiędzy odpowiednimi fragmentami dzieła zuryckiego teologa Jozjasza Simlera *De aeterno Dei filio* (przedmowa do tego dzieła datowana jest z Zurychu w sierpniu 1568 r.), w którym wiele miejsca poświęcono na polemikę z *Sylwą* pierwszą (udostępnioną Simlerowi w odpisie przez Bezę, Bullingera lub Trecego), a rejestrującą warianty wersji pierwotnej edycją Kumanieckiego, wykazuje, że krytyka

illis quoque eisdem respondeat” (Zurych, Staatsarchiv, E II 371, k. 1186v. — kserokopię tego listu zawdzięczam dr. Manfredowi Weltiemu z Bazylei).

⁹ Lubieniecki, *op. cit.*, s. 222. Trafnie natomiast ujął rzecz całą autor tzw. nieznannej kroniki ariańskiej: „Christophorus Thretius intercept Basileae apud Oporinum typographum Sylvas Andreae Fricii et se in Poloniam confert, ubi tamen postea prelo subiecta fuerant, Fricio illas describere curante” (*Nieznannej kroniki ariańskiej część pierwsza*, [w:] *Wokół dziejów i tradycji arianizmu*, pod red. L. Szczuckiego, Warszawa 1971, s. 171).

¹⁰ A. Fricii *Modrevti Sylvae*, ed. C. Kumaniecki, [Warszawa] 1960 (odtąd: *Sylvae*). Pomijam tu, oczywiście, kwestię uzupełnienia tej nowej redakcji o dwa nowe traktaty (*O Jezusie Chrystusie* i *O homouzji*) oraz usunięcia z niej traktatu *O chrzcie*.

¹¹ *Sylwy*, s. 219.

kalwińskiego teologa wywarła na Fryczu wrażenie, o czym świadczą amputacje w wersji drugiej całych fragmentów tekstu, odmienna ich redakcja, liczne wreszcie modyfikacje precyzujące dokładniej niektóre myśli itd.¹² Frycz powrócił wszakże do argumentów swego uczonego przeciwnika w rozdziale piątym traktatu pierwszego *Sylwy* czwartej — powstałej zapewne w pierwszym półroczu 1569 roku — i to właśnie miałem na myśli mówiąc, że przeceniał nieco swą ustępliwość — w rozdziale tym bowiem poglądy Simlera doczekały się starannej i wyczerpującej refutacji. Jest to jednak kwestia uboczna, chodzi mi bowiem o postawienie kwestii owych powtórných zabiegów Frycza o edycję *Sylw* podjętych w 1569 r., o czym mówi on *expresse* w tylekroć już cytowanej przedmowie do *Sylwy* czwartej¹³. Nie chciałbym tu mnożyć nieudokumentowanych należycie hipotez, trudno jednak powstrzymać się od przypuszczenia, że spadkobiercy zmarłego 6 lipca 1568 r. Oporyna nie wchodzili raczej w rachubę. Jedynym bodaj drukarzem, który mógł się podjąć takiego zadania, był słynny Pietro Perna, powiązany licznymi nićmi z kręgami heterodoksji, znienawidzony i prześladowany przez zelantów kalwińskich, którzy nie mogli mu zwłaszcza wybaczyć druku *Dialogów* Ochina i niektórych utworów Castelliona.

Rebus sic stantibus, wolno wyrazić pogląd, że nielojalny postępek Trecego był jednym tylko z czynników, które doprowadziły do zaniechania publikacji *Sylw*. Całą bowiem sprawę przesądziła ostatecznie nieprzychylna opinia teologów kalwińskich, którą autorytatywnie sformułował Bullinger w cytowanym przed chwilą liście.

Zauważyc zresztą należy, że w środowisku ortodoksji kalwińskiej — i tu przechodzimy od razu do kwestii drugiej — krytyczny odzew wzbudziła wyłącznie *Sylwa* pierwsza, poświęcona, jak wiadomo, problematyce trynitologicznej, natomiast *Sylwa* druga (*O konieczności zwołania rady dla zażegnania sporów*) i trzecia (*O chrzcie niemowląt*), nie wywołały, o ile wiem, żadnego rezonansu krytycznego, choć — jak świadczy znany biograf kalwiński Konrad Gesner¹⁴ — były w tym środowisku dobrze znane. Jest to zrozumiałe, gdy się zważy, iż *Sylwa* druga zawierała liczne i *expressis verbis* podane sformułowania antykatolickie, *Sylwa* natomiast trzecia szła po linii zgodnej z przeciwną anabaptyzmowi (czy antypedobaptyzmowi) doktryną teologów szwajcarskich¹⁵. Teologowie

¹² Por. — tylko przykładowo — *De aeterno Dei filio*, k. 141—142; 207—208; 214—216 — *Sylvae*, s. 135—136, 86—87, 105 (aparatus krytyczny).

¹³ *Sylwy*, s. 220—221. Anonimowy wydawca *Sylw* z 1590 r. stwierdza we wstępie, że „rękopis samego Frycza, powierzony niegdyś przez niego drukarzowi w celu opublikowania, nie tylko zachował się w stanie całym i nienaruszonym, lecz nadto dostał się świeżo do rąk tego męża [A. Rodeckiego — L. S.], który nie szczędził trudu, żeby go jak najwierniej wydrukować” (*Sylwy*, s. 39).

¹⁴ Por. K o t., op. cit., s. 260 przyp. 1.

¹⁵ Nasuwa się tu pytanie, dlaczego Modrzewski nie włączył do nowej redakcji *Sylw* traktatu *O chrzcie*. Wolno chyba przypuszczać, że bądź uznał cały problem za

kalwińscy docenili natomiast w pełni niebezpieczeństwa płynące z *Sylwy* pierwszej, która na przestrzeni trzech lat doczekała się dwóch obszernych refutacji pióra wspomnianego już Jozjasza Simlera i znakomitego teologa heidelberskiego Girolamo Zanchiego.

Słów więc najpierw kilka o *De aeterno Dei filio* tego pierwszego. Obszerne to dzieło (przypisane grupie polskich magnatów kalwińskich) oparte jest na solidnej znajomości przedmiotu, Simler bowiem przestudiował liczne traktaty antytrynitarские, z którymi przeprowadza polemikę. Autor podkreśla wielką rolę Trecego przy powstaniu dzieła, który dostarczał mu potrzebnych lektur i w ogóle nakłonił go niemal siłą do podjęcia polemiki przeciwko antytrynitarzom.

Jak zauważył już Stanisław Kot, Modrzewski traktowany jest przez Simlera z kurtuazją i nigdy nie wymieniony z nazwiska¹⁶, lecz zarazem — dodajmy od siebie — Simler traktuje go konsekwentnie jako „przeciwnika”, to jest — zgodnie ze swą terminologią polemiczną — jako antytrynitarza. Kalwiński teolog stwierdza, że wedle niektórych zwolenników arianizmu Chrystus istniał wprawdzie przedwiecznie, „przeczą oni jednakże, by był on Bogiem z natury i powiadają, że jest on prawdziwym stworzeniem, które nazywa się Bogiem z uwagi na uczestnictwo w boskości, czyli z uwagi na znakomitość i pełnię darów, jakich Bóg temu synowi udzielił. Wydaje się, że opinia taka przypadła do gustu nieszczęsnemu starcowi Ochinowi, choć w swych dialogach nie twierdzi niczego w sposób kategoryczny i zwyczajem akademików dyskutuje za i przeciw tej tezie”¹⁷. I w tym miejscu Simler, nawiązując zresztą wyraźnie do końcowych fragmentów *Sylwy* pierwszej, czyni aluzję do Frycza: „Ten pogląd Ochina przejęli, jak słyszę, niektórzy Polacy, ludzie niepospolici; przekonani są oni, że wszelkie — inaczej nierozwiązywalne — kontrowersje na temat osób i istoty, współistnienia czy substancji odłączonych, ustaną, gdy powiemy, że Logos jest stworzeniem, duchem pierwotnym, który stał się ciałem, poczęty został z ducha świę-

drugorzędny, bądź też, że usunął ten traktat ze względu na nie pozostawiające najmniejszych wątpliwości własne stanowisko — przeciwne anabaptyzmowi — gdyż kolidowało ono wyraźnie z „mediatorskim” charakterem całości.

¹⁶ Kot, *op. cit.*, s. 267. Por. I. Simler, *De aeterno Dei filio*, np. k. 206, 208. Przy okazji warto zwrócić uwagę, że Simler przenikliwie dostrzegł antropologiczno-etyczne implikacje prowadzonej przez antytrynitarzy krytyki tradycyjnej trynologii i chrystologii: „[Adversarii] neque tantum in doctrina de Deo, quae fundamentum est religionis, ab omnibus dissentiunt, sed semel a vero tramite digressi, prorsus novum et portentosum genus doctrinae excogitarunt, et quidam illorum, ut audio, impudenter asserunt, nos solum venerationem divorum, imaginum usum et ciborum delectum recte vetare, cetera omnia apud nos vitiosa et papistica esse. Sed quid non illi audeant, qui semel Christum abnegarunt et ex redemptore nostro philosophum quendam faciunt, datum nobis in hunc duntaxat finem, ut sit recte vivendi exemplum” (*De aeterno Dei filio*, k.*2).

¹⁷ Simler, *De aeterno Dei filio*, k. 73. Cały ten wywód zamknął Simler następującym zdaniem: „Verum quia hanc doctrinam tueantur non multum refert, quando non de personis, sed de re ipsa agitur”.

tego, narodzony z dziewicy, który za nas cierpiał i umarł, a z martwych wzbudzony wstąpił na niebiosa i zasiadł na prawicy ojca, skąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych”¹⁸. Abstrahując od innych punktów polemiki Simlera z Fryczem, która w znacznej zresztą mierze dotyczy też kwestii poprawności stosowanej przez autora *Sylw* analizy pojęciowej (Simler natychmiast zauważył dialektyczny charakter *Sylwy* pierwszej: *agendum nobis dialectice cum homine dialectico*), godne uwagi wydaje się owo umiejscowienie Frycza wśród antytrynitarzy i zwrócenie uwagi na pokrewieństwo jego myśli z doktryną Ochina. Tu drobna ciekawostka. Wszyscy pamiętamy ów sławny opis wizyty Belga Spiritusa w Krakowie w 1546 r. i jego rozmowy na tematy trynitologiczne w domu Trzebieskiego, zanotowany przez Frycza w rozdziale drugim traktatu drugiego *Sylwy* pierwszej¹⁹. Warto więc zwrócić uwagę, że postać o analogicznym imieniu występuje w XIX i XX dialogu Ochina *De Trinitate* (1563), przy czym Ochino wkłada w usta owego Spiritusa argumenty zaczerpnięte z krążących wówczas w rękopisie utworów Fausta i Leliusza Socynów wymierzonych przeciw preegzystencji Chrystusa, co czyni zresztą w tym celu, by się od nich zdecydowanie odciąć²⁰. Niewykluczone tedy, że uważna konfrontacja *Sylw* i *Dialogów* mogłaby pomóc do wyjaśnienia całej tej zagadki.

Bardziej zróżnicowane i elastyczne, choć jeśli idzie o meritum sprawy podobne do Simlera, stanowisko zajął wobec *Sylw* wybitny teolog kalwiński Girolamo Zanchi w wydanym we wrześniu 1572 r. dziele pt. *De tribus Elohim*. Stanisław Kot zwrócił już był uwagę na wielką atencję, jaką Zanchi darzy Frycza²¹; tu chciałbym dodać, że obszerna polemika z tezami *Sylwy* pierwszej (dwu następnych *Sylw* Zanchi w ogóle nie bierze pod uwagę²²) przeprowadzona w tym dziele odsłania niekiedy zakłopotanie autora, który nie może czasem ustalić, czy dany pogląd jest tylko przez Frycza referowany, czy też przyjęty jako jego własny. Rozprawiając się więc np. z argumentacją przytoczoną przez Frycza w piątym rozdziale pierwszego traktatu *Sylwy* pierwszej, która podaje wyraźnie w wątpliwość współlistotność Ojca i Syna i przeczy tezie, że Syn jest Bogiem z natury, Zanchi powiada: „Jeśli Mediator nasz — Zanchi stale nazywa tak Frycza — pisze to, co myśli, jawnym jest arianinem, albowiem czyni tu Chrystusa czystym stworzeniem. Jeśli zaś referuje pogląd innych, to winien zaznaczyć ów fakt przy końcu rozdziału deklarując swe

¹⁸ *Ibid.*, k. 73rv.

¹⁹ Por. *Sylwy*, s. 111—112.

²⁰ Na fakt ten zwrócił uwagę A. Rotondo, *Calvino e gli antitrinitari italiani*, „Rivista storica italiana”, 80, 1968 (s. 8 przyp. 17 odbitki).

²¹ Kot, *op. cit.*, s. 272—273.

²² Przeprowadzona przeze mnie konfrontacja kilkunastu fragmentów z *Sylwy* pierwszej zacytowanych przez Zanchiego a edycją Kumanieckiego (która nie bierze nieestety *De tribus Elohim* pod uwagę) udowodniła, że Zanchi korzystał z pierwszej redakcji dzieła Frycza.

odmienne zapatrywania...”. Stwierdzając zaś następnie, że zmuszony był polemizować z Fryczem, gdyż rękopis jego dzieła krąży wśród ludzi, dodawał Zanchi dyplomatycznie, nie wiedząc jeszcze o tym, że autor *Sylw* znajdował się już na łożu śmierci: „De homine ipso spero meliora”²³. Jeśli więc Simler nie miał trudności z doktrynalną kwalifikacją *Sylw*, to Zanchi wolał sobie zostawić furtkę w nadziei na pozyskanie Frycza, choć zasadniczą intencję jego dzieła uważał za całkowicie błędną: „Cum omnino aut libere fatendum sit, aut ingenue negandum Christum verum et aeternum esse Deum et itidem Spiritum Sanctum”. Wydaje się, że ten wycieniowany, by tak rzec, stosunek czołowego ideologa kalwinizmu zachodnioeuropejskiego do Frycza wpłynął w znacznej mierze na stanowisko, jakie wobec *Sylw* zajął w r. 1591 — a więc już po ukazaniu się tego dzieła drukiem w krakowskiej oficynie Rodeckiego — Andrzej Wolan. Odpowiadając bowiem na list unitarianina Jana Liciniususa, powołującego się na autorytet *Sylw*, Wolan kładł nacisk na brak zaangażowania się Modrzewskiego po określonej stronie, jego niezdecydowanie czy nawet brak zdania w kwestii dogmatu Trójcy i preegzystencji Chrystusa²⁴. Podobnie więc jak Zanchi Wolan stara się jakby o zneutralizowanie wymowy *Sylw*, a zarazem o odebranie unitarianom prawa do powoływania się na autorytet Frycza.

Te wypowiedzi wybitnych ideologów kalwinizmu stanowią dogodny punkt wyjścia do zasygnalizowania kwestii recepcji *Sylw* na gruncie polskim. Podkreślić należy, że zarówno Simler, jak i Zanchi zwracają uwagę na fakt szerokiej poczytności rękopiśmiennej wersji *Sylw*, co, jak sądzę, pozwala w pewnej mierze na zmodyfikowanie poglądu przyjętego zwykle w literaturze przedmiotu, że dzieło to nie wywarło żadnego wpływu na spory dogmatyczne okresu, w którym powstało. Wydaje się, że czynnikiem decydującym o tej poczytności było właśnie niedookreślenie doktrynalne *Sylw*, fakt, że dzieło stanowiło obiektywny przewodnik²⁵ po głównych wątkach polemiki trynitologiczno-chrytologicznej, z którego obie partie — zwolennicy tradycyjnego dogmatu i jego rozmaici przeciwnicy — mogli wygodnie i bezpiecznie korzystać, czerpiąc argumenty na poparcie własnego stanowiska. Obserwacja ta jest w gruncie rzeczy banalna, wydaje się wszakże, że wzięcie jej pod uwagę jako pewnej dyrektywy badawczej umożliwiłoby chyba stwierdzenie wpływu *Sylw* w walce dogmatycznej na terenie zborów małopolsko-litewskich w sześćdziesiątych latach XVI wieku i potem. Co więcej, wskazać chyba już można na środowisko, które z *Sylw* czerpało inspiracje — mam tu na myśli tzw. dyteizm małopolski kierowany przez Stanisława

²³ G. Zanchi, *De tribus Elohim*, [w:] *Opera theologica*, t. I, br 1605, kol. 537.

²⁴ Por. L. Szczucki, *Jan Licinius Namysłowski*, [w:] *Studia nad arianizmem*, pod red. L. Chmaja, Warszawa 1959, s. 142.

²⁵ Por. G. H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia 1962, s. 668.

Wiśniowskiego i Stanisława Farnowskiego, ruch żywy i czynny aż do osiemdziesiątych lat XVI wieku. Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że sympatie doktrynalne Frycza zbliżały się najbardziej do poglądów tzw. dyteistów i to zarówno w kwestiach chrystologicznych, jak i zapatrywaniach na rolę Ducha Św.²⁶. Unitarianie natomiast mieli wobec utworu Frycza uprzedzenia, z racji jego wyraźnie negatywnej w stosunku do nich postawy wyrażonej w *Sylwie* czwartej. I dopiero gdy odrodzony przez Fausta Socyna zбір unitariański przewycięży trudności wewnętrzne i wyjdzie z długoletniego impasu sekciarskiego, wówczas *Sylwy* zostaną ogłoszone, a Frycz zaliczony niejako do „świadców prawdy”. Zбір mniejszy żywił więc może nadzieję, że krytycyzm i sceptycyzm Frycza drażącego aż do końca tradycyjny dogmat stanowić będą dogodny pomost do przyjęcia konfesji unitariańskiej. O utożsamianiu się unitarian z poglądami Frycza nie było naturalnie mowy. Faust Socyn tak pisał w 1591 r. do Antoniego Ewonyma, sympatyzującego z unitarianami profesora uniwersytetu wittenberskiego: „Spodziewam się, że albo już otrzymałeś książkę Frycza, albo ją otrzymasz teraz. Jest to książka zaiste wspaniała, ale czytać ją jednak należy z wielkim krytycyzmem. Jestem całkowicie przekonany, że to uczynisz. I spodziewam się, że wreszcie czy to z lektury tego dzieła, czy z innych posiadasz najczystsza prawdę”²⁷.

Czy całkowicie słuszna jest więc ocena prof. Konrada Górskiego, który w swym pięknym studium na temat ewolucji poglądów religijnych Modrzewskiego traktuje *Sylwy* jako książkę spóźnioną już w chwili napisania, „wyrwaną z kontekstu dziejowego”, która „interesuje nas tylko jako dokument ewolucji myślowej samego Frycza”²⁸? Abstrahując na-

²⁶ Do podobnych częściowo wniosków dochodzi M. Wajsblum, który uważa jednak, że „na rozwój dyteizmu dzieło Modrzewskiego żadnego wpływu nie wywarło i wyrzucić nie mogło, po pierwsze dlatego, że drukiem zostało ogłoszone w 1590 r., po drugie, że w nim była zastosowana przez autora duchowi antytrynitaryzm polskiego zupełnie obca i wroga metoda analizy scholastyczno-dialektycznej” (*Dyteiści małopolscy, „Reformacja w Polsce”, t. V, 1928, s. 146*). Pogląd pierwszy wydaje się nieprzekonywający już choćby ze względu na zaświadczony źródłowo fakt krążenia *Sylw* w rękopisie. Nie wydaje się też, ażeby przyjęta w *Sylwach* metoda wykładu musiała stanowić zasadniczą przeszkodę dla ich recepcji w polskim środowisku antytrynitariskim (dyteistyczno-trydeistycznym), tym bardziej, że torowała ona drogę — w ostatecznym rozrachunku — ściśtemu „biblizmowi” (charakterystyczne są pod tym względem dwie ostatnie *Sylwy*).

²⁷ F. Socyn, *Listy*, opr. L. Chmaja, t. 2, Warszawa 1959, s. 114; por. też F. S. Bock, *Historia antitrinitariorum*, t. I cz. 1, Regiomonti et Lipsiae 1774, s. 487—488.

²⁸ K. Górski, *Ewolucja poglądów religijnych Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, [w:] *Studia nad arianizmem*, pod red. L. Chmaja, Warszawa 1959, s. 40—41. Całkowicie natomiast przekonująca jest dla mnie analiza *Sylw* przeprowadzona w tym studium i wydobycie osobistych niejako poglądów Frycza na kwestie trynitologiczno-chrystologiczne. Stąd trudno byłoby zgodzić się z zupełnie gołosłownym — choć kategorię sformułowanym — twierdzeniem A. Rotondò, że Modrzewski zajmuje w pierwszych *Sylwach* w kwestii dogmatu Trójcy stanowisko zdecydowanie ortodoksyjne (A. Rotondò, *Giorgio Biandrata e Johann Sommer*, „*Critica storica*”, 8, 1969, s. 379).

wet od wciąż otwartej kwestii wpływu *Sylw* na te ugrupowania antytrynitarskie, które stały w opozycji wobec potężniejącego wciąż unitarianizmu, i od roli *Sylw* jako „przewodnika po kwestiach trynitologiczno-chrystologicznych” — o czym przed chwilą napomknąłem — wolno, jak sądzę, przyjąć też perspektywę odmienną, próbując umiejscowić to dzieło w szerszym kontekście europejskim, na tle dążeń i aspiracji tego środowiska, które określić można mianem heretyckiego *sensu stricto*²⁹. Środowisko to sytuuje się, w sposób mniej lub bardziej świadomy, poza wszelkimi zorganizowanymi kościołami i sektami, przedstawiciele zaś jego — wystarczy wymienić nazwiska Francka, Ochina, Castelliona i Aconcia — stawiają sobie za cel główny zredukowanie dogmatyczno-rytualnej nadbudowy chrześcijaństwa na rzecz uwydatnienia jego treści etycznych i moralnych. Jest rzeczą oczywistą, że przy takim programie ideowym otwarcie deklarującym obojętność wobec też dogmatycznych, ograniczonych do kilku tzw. podstawowych prawd do zbawienia koniecznych, wszelkie kwalifikacje doktrynalne postaw tych ludzi mają niewielkie w istocie znaczenie³⁰. Idzie tu bowiem o kwestie wykraczające zasadniczo poza ograniczenia konfesjonalne — o zagadnienie pluralizmu światopoglądowego, o uznanie prawa jednostki do swobodnego wyznawania i głoszenia własnych poglądów, wreszcie zaś — co może najważniejsze — o rewindykację wspólnoty celów etycznych zagubionej przez pogrążoną w bezpłodnych sporach wyznaniowych ludzkość.

Jeśli spojrzymy na *Sylwy* z tej właśnie perspektywy heretyckiego uniwersalizmu, to nietrudno będzie dostrzec, że mieszczą się w niej one prawie bez reszty. Już samo założenie naczelne *Sylw*, przekonanie, że w sporach dogmatycznych — i to dotyczących głównego dogmatu chrześcijaństwa — można osiągnąć kompromis (założenie dostrzeżone zresztą natychmiast i od razu odrzucone przez teologów kalwińskich) było nie do pogodzenia z jakąkolwiek ortodoksją, broniącą przeciw zażarcie samej zasady niepodważalności dogmatu. Frycz natomiast z uporczywością zastanawiającą powraca na kartach *Sylw* do myśli, którą ująć można tak oto: spory i walki na temat problemów doktrynalnych nie powinny w istocie przesłaniać najważniejszej w gruncie rzeczy sprawy, jaką stanowi realizacja zadań etycznych, bo tylko one są wymiernym miernikiem wartości człowieka. Nie ulega chyba kwestii, że Frycz zdawał sobie sprawę z klęski własnych usiłowań mediacyjnych — wystarczy odwołać się do kolejnych przedmów do *Sylw* i wskazać na rosnący coraz bardziej ich pesymizm, jeśli idzie o przyszłość kościoła w ogóle, a naturę ludzką w szczególności³¹. Zwątpiwszy całkowicie w dobrą wolę i kom-

²⁹ Por. L. Szczucki, *W kręgu myślicieli heretyckich*, Wrocław 1972, s. 5.

³⁰ Bardzo trafne uwagi poczynił w tej kwestii D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze 1939, s. 259—260.

³¹ Warto byłoby zresztą zbadać, w jakim stopniu pesymizm antropologiczny Modrzewskiego wpłynął na kompromisowy i tolerancyjny charakter jego propozy-

petencje ludzi zajmujących się *ex officio* sprawami wiary — niewiele mamy dzieł w XVI wieku, w których zawarta byłaby tak gorzka i przenikliwa zarazem charakterystyka teologów — nie spodziewając się też wiele po wystąpieniach zwykłych wiernych, Frycz zdaje się do końca żywić cię nadziei, że tylko wystąpienie władzy królewskiej zmieni sytuację — przypomnijmy solenne wywody trzeciego rozdziału *Sylwy* czwartej na temat obowiązków władców i obowiązków zachowania pokoju i tolerancji religijnej w państwie, wywody, które uznać można za testament ideowy Frycza i jego ostatnie przesłanie.

Pozostaje jeszcze zastanowić się pokrótce nad kwestią w gruncie rzeczy drugorzędną, a mianowicie dalszym kierunkiem myśli Fryczowej. Jeśli słuszne jest spostrzeżenie, że możemy zaliczyć Modrzewskiego do akonfesjonalnego w istocie kierunku szesnastowiecznej reformacji, to, nie przesądając oczywiście całej kwestii, można zwrócić tu uwagę na ewolucję poglądów religijnych Andrzeja Dudycza, jednego z promotorów *Sylw*, od którego Frycz — jak sam powiada — przejął koncepcję bezstronnego i wolnego od jakichkolwiek uprzedzeń badania sporów religijnych³². Otóż ewolucja ta szła konsekwentnie w kierunku postawy adogmatycznej i otwartej na te wszelkie tendencje, które uwalniały jednostkę spod nacisku instytucji kościelnych, a rzeczywistej autonomii kazały jej szukać w głębi własnego sumienia³³.

A propos des «*Sylvae*» de Modrzewski

Cette étude est une version élargie d'un communiqué prononcé lors de la séance scientifique consacrée à l'oeuvre d'Andrzej Frycz Modrzewski et qui s'est tenue à Varsovie en octobre 1972, à l'occasion du 400^e anniversaire de la mort du penseur polonais.

Ce communiqué concerne son dernier écrit, à savoir les *Sylvae*, oeuvre posthume publiée en 1590. Sa première version, envoyée — en 1566 probablement — à Jean Oporinus, imprimeur à Bâle, n'a jamais été publiée. Sa parution fut en effet entravée par l'intervention d'un calviniste renommé en Petite-Pologne, Christophe Treçy: il a emprunté à l'imprimeur le manuscrit pour le transmettre

cji. Charakteryzując *Stratagemata satanae* Aconcia, myśliciela pod pewnymi względami niezwykle do Modrzewskiego podobnego, Ch. O'Malley pisze: „Questo è motivo che sta sullo sfondo del libro dell'Aconcio; la natura dell'uomo è immutabile, senza speranza. È inutile tentare di migliorarla con precetti o con l'esempio; è inutile, e l'ambiente [...] può fare poco. L'unica soluzione è compromesso [...]” (Ch. D. O'Malley, *Jacopo Aconcio*, Roma 1955, s. 131).

³² *Sylwy*, s. 44. Przy okazji drobne uzupełnienie do łacińskiej edycji *Sylw* w opracowaniu K. Kumanieckiego. Jak wiadomo, tzw. rękopis lejdejski *Sylw* kopiowany był przez pięć osób, z których znamy tylko jedną, a mianowicie samego właściciela rękopisu — Andrzeja Dudycza (por. *Sylvae*, s. 10—11). Obecnie możemy zidentyfikować drugiego kopistę, którym był Józef Zgłobicki, postać zresztą właściwie dotąd nieznaną, jeśli pominąć enigmatyczną raczej wzmiankę w liście F. So-

ensuite aux chefs de la Réforme helvétique (Bèze, Bullinger) qui se sont opposés à la publication. Le manuscrit n'en a pas moins éveillé un vif intérêt des théologien calvinistes, Ainsi, en 1568, Josias Simler, dans son *De aeterno Dei Filio*, tenait des propos polémiques contre Modrzewski, et, en 1572, Girolamo Zanchi procédait à la réfutation des idées de Modrzewski dans son *De tribus Elohim*. Les répercussions de ces idées exprimées dans les *Sylvae* se sont également manifestées dans le milieu dissident polonais. L'auteur insiste notamment sur certaines convergences entre les solutions proposées par Modrzewski et la doctrine du „dithéisme”. Dans le milieu unitaire, au contraire, l'intérêt porté aux *Sylvae* n'apparut qu'à une date relativement tardive et qui coïncidait avec l'entreprise d'une action de propagande visant à attirer les partisans du calvinisme. C'est alors que l'écrit de Modrzewski fut publié à l'imprimerie cracovienne d'A. Rodecki et Modrzewski se trouva situé au rang du „témoin de la vérité” antitrinitaire.

Enfin, dans ses considérations concernant le contenu doctrinal de l'oeuvre de Modrzewski, l'auteur souligne l'insuffisance des critères strictement confessionnels dans la détermination de l'aspect d'une oeuvre. En effet, les *Sylvae* doivent être conçues comme expression d'une attitude hérétique par excellence et qui, en tant que telle, se définit par la mise de l'accent principal sur les buts moraux communs de l'humanité entière, et, par là-même, n'attache qu'une importance secondaire aux solutions positives en matière de dogme.

cyna do M. Radeckiego z 8 stycznia 1586 r. (F. Socyn, *Listy*, t. II, s. 287) — Socyn nie podaje zresztą imienia owego Zgłobickiego). W przechowywanym bowiem w Bibliotece Watykańskiej rękopisie (cod. Regin. lat. 1115) stanowiącym niegdyś własność Andrzeja Dudycza i zawierającym odpisy rozmaitych traktatów magiczno-astrologicznych znajduje się kopia traktatu Jana z Głogowa *In scientiam nativitatum mortalium hominum... introductorium* (k. 208—316). W kolofonie czytamy wzmiankę następującą: „Et sic adest finis nativitatum magistri Ioannis de Maiori Glogovia... Et sunt scripta per me Iosephum Zgłobiczki, servitorem magnifici domini Andreae Dudicii, finitaeque die Mercurii 23 mensis Martii anno Domini 1569” (k. 316).

⁸⁸ Na temat ewolucji poglądów Dudycza por. D. Caccamo, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania*, Firenze 1970, s. 109 nn. (i moją recenzję tej książki, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. XVI, 1971, s. 201—202).