

Ks. Jerzy Misiurek. *Chrystologia braci polskich. Okres przedsocuniański*. Lublin 1983 ss. 260. Redakcja Wydawnictw KUL.

Po bardzo licznych studiach historycznych o niezwykle ciekawym zjawisku braci polskich przyszedła pora na studia zgłębiające ich doktrynę teologiczną. Praca ks. dra hab. Jerzego Misiurka, długoletniego naukowego pracownika Encyklopedii Katolickiej oraz badacza teologii polskiej epoki odrodzenia i reformacji, dotyczy tym razem całej nauki o Chrystusie i naukę tę przedstawia w formie tryptyku polemicznego: naukę braci polskich, protestantów (kalwinistów i luteran) oraz katolików.

Na pierwszym planie chodzi o polski ruch antytrynitarny, wyłoniony bezpośrednio z kalwinizmu, zwany też, niesłusznie, arianizmem polskim, a najważniejszej braćmi polskimi — od 1548 r., zwłaszcza od synodu w Pińczowie w 1561 r., do 1596 r. Ruch ten był fenomenem trudnym do wytłumaczenia, zwłaszcza w jego metamorfozie: od radykalizmu społecznego po regresję teologiczną. Autor jednak nie zajmuje się, na pierwszym planie, ani historyczną, ani społeczno-kulturową stroną tego ruchu. Daje więc pracę ściśle teologiczną, a dokładniej: historyczno-doktrynalną. Chrystologiczna mozaika braci polskich miała swoją dynamikę eklezjalną oraz ponadto była w stanie istotnej metamorfozy: od tryteizmu, poprzez dyteizm, ku unitaryzmowi w nauce o Bogu. Jeśli idzie o stronę osobową, to przedstawicielami tego ruchu, przyniesionego na fali reformacji i ciągle wspieranego przez przybyszów z Zachodu, szczególnie pod koniec tego okresu, są przede wszystkim: Grzegorz Paweł z Brzeziny, Piotr z Goniądza, Stanisław Farnowski, Stanisław Wiśniowski, Szymon Budny, Piotr Statoriusz starszy, Piotr Statoriusz młodszy, Jan Niemojewski, Marcin Czechowicz, Jerzy Schoman, Marcin Krowicki, Tomasz Falkoniusz, Jan Licyniusz Namysłowski i Stanisław Lubieniecki starszy, na koniec omawianego okresu trzeba by wymienić także Fausta Socyna i Balcera Wilkowskiego. Przy tym z reguły poglądy jednego i tego samego pisarza ulegały różnym przemianom, nieraz o wielkiej amplitudzie, jak u Szymona Budnego lub Marcina Krowickiego.

Obraz „chrystologicznych przemian” braci polskich jest bardzo pogłębiony przez osadzenie ich w perspektywie owego tryptyku, a więc w ciągłej i wszechstronnej konfrontacji z chrystologią protestancką oraz katolicką. Prawosławie wówczas stało tak nisko pod względem intelektualnym, że nie odgrywało żadnej roli w tej konfrontacji. Idea takiego traktowania łącznego jest bardzo słuszna, choć cierpi na tym bardzo przejrzystość obrazu i płynność wywodów. Dobrze świadczy o tym przykład Marcina Krowickiego, który był przez wiele lat duchownym katolickim, potem pastorem luterańskim zwalczającym kalwinizm oraz braci polskich, następnie był kaznodzieją kalwińskim, wreszcie przystał do braci polskich, ale przyczyniał się do rozłamów tychże (Por. *Obrona nauki prawdziwej i wiary starodawnej chrześcijańskiej*. Pińczów 1560). Nie dziwię się wyczuwanemu wahaniu autora, do kogo go zaliczyć: do braci polskich czy do protestantów. Jeśli idzie o teologów katolickich, to ci w sprawach chrystologii nie różnili się między sobą, co najwyżej różnili się w sposobie argumentacji. Jednak żeby te różnice dobrze wychwytać i wyjaśnić, trzeba by osobnych badań. O zróżnicowaniu można mówić u protestantów, których przemiany doktrynalne pomagają, rzeczywiście, lepiej rozumieć meandry chrystologii braci polskich.

Historycy mogą mieć tendencję do potraktowania pracy ks. Misiurka jako jeszcze jednego przyczynku do zewnętrznych dziejów czasów reformacyjnych. Autor tymczasem chce się utrzymać dokładnie na bazie doktrynalnej. Dlatego też stosuje metodę historii doktrynalnej, kładącą główny nacisk na intelektualne treści poglą-

dów, bez wdawania się przy tym — choć trochę szkoda że tak — w badania ogólnych warunków historycznych, gospodarczych, społecznych i kulturowych. Chodzi mu głównie o przedstawienie chrystologii: wydobyć jej z dzieł polemicznych, uporządkowanie, oznaczenie chronologii przemian, ukazanie różnic i podobieństw oraz o syntezę, na ile taka jest możliwa. Dużą nowością metodyczną jest rozszerzenie horyzontu hermeneutycznego dzięki owemu polemicznemu tryptykowi. Prac o polemikach tamtych czasów nie brakuje, ale przeważnie traktują one poglądy danego wyznania *à part* lub ograniczają się do luźnego zestawienia doktryn, bez pełnego ukazywania ich wnętrza, powiązań, spójności, rodzajów argumentacji oraz systematyzacji.

Baza źródłowa rozprawy jest imponująco obszerna, doskonale dobrana i w pełni wykorzystana — (s. 239-245). Postulat ewentualnego wykorzystania większej ilości rękopisów byłby przesadny. Można byłoby tylko zajrzeć do rękopisu „*Commentarius in Evangelium Johannis*” (BJ sygn. 2304), przypisywanego Wojciechowi Nowopolczykowi, choć autorstwo to nie jest pewne. Autor zrobił jednak dostateczną kurendę w licznych bibliotekach i archiwach. Więcej korzyści przyniosłoby porównywanie różnych wydań tych samych dzieł, co ukazuje lepiej rozwój myśli i charakter tego rozwoju. Inna rzecz, że ówcześni autorzy zmianę poglądów sygnalizowali najczęściej w wydaniach pod nowymi tytułami. Na kształt tytułu wpływał w dużym stopniu sam wigor polemiki. Niemniej można byłoby wykorzystać jeszcze następujące źródła: J. Behm, *De aeterna Filii Dei Divinitate [...] oppositum hodiernorum Ebionitarum in Hungaria et Polonia blasphemis* (Lipsiae 1607); X. S. Lutomirski, *Confessio, to iest Wyznanie Wiary Chrześcijańskiej* (Królewiec 1556); M. Czechowic, *Apologia do Ostafieia Wołowicza* (Łosk 1570); Grzegorz Paweł z Brzezina, *Antidotum contra articulos fidei novae a Sernicio Varsaviae exhibitos* (Niesvisii 1563, 1578); *Judicium albo rozsądek niektórych Katholików o Confessiey Sędmirskiej Roku 1570 wydanej* (Kraków 1570); M. Kromer, *De falsa nostri temporis et vera Christi religione* (b.m.w. 1559); J. Niemojewski, *Diatrybe albo Kollokacya przyjacielska z XX Jezuitami Poznanskimi o przednieysze różnice wiary chrześcijańskiej czasu tego* (b.m.w. 1579); Piotr Statorius, *Dysputacia Lubelska* (b.m.w. 1592); Piotr Skarga, *Messyas Aryański* (Kraków 1612); M. Śmiglecki, *De erroribus novorum Arianorum libri duo* (Cracoviae 1615). Poza tym Hozjusz mało mówi o chrystologii, więcej dałoby tu odniesienie się do *Katechizmu* P. Kanizjusza czy trochę późniejszego *Katechizmu rzymskiego*.

Opracowania są równie liczne (s. 246-254) i dobrze wykorzystane. Nawet wiele z nich jest zbytecznych, bo albo nie dotyczą doktryny, a jedynie historii „zewnątrznej”, zdarzeniowej, albo wychodzą daleko poza meritum rozprawy. Jednakże wiele prac o tamtych czasach ma swoje znaczenie dla egzegezy pod kątem chrystologii. Można więc było uwzględnić jeszcze prace następujące: J. L. Krakowski, *Bracia polscy* (Toledo 1923); Szczęsny Morawski, *Arjanie polscy* (Lwów 1906); S. Szczotka, *Synody arjan polskich* (1569-1662) — Warszawa 1935; J. Tazbir, *Polski kryptoarianizm* („Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 10:1965 s. 187-211); P. Wrzecionko, *Die Theologie des Rakower Katechismus* (Göttingen 1963). Jednak wiele opracowań jest ciągle wąskoaspektowych i jednostronnych.

Podstawowa problematyka książki jest ujęta w 7 rozdziałów. Obejmuje ona genezę ruchu braci polskich i tło historyczno-doktrynalne polemik, chrystologię w znaczeniu węższym i szerszym (łącznie z soteriologią i kultem Chrystusa) oraz szeroką próbę oceny tej chrystologii (z niepotrzebnymi akcentami o braku ortodoksji). W rezultacie otrzymujemy bardzo ciekawy obraz idei religijnych w Królestwie Polskim owego czasu. Uważam bowiem, że wszystkie te spory nie były

czysto abstrakcyjne. Sądę, że wielu uczonych popełnia błąd, traktując ówczesne doktryny jako czysto religijne, podczas gdy są one raczej kryptoreligijne. W głębi rzeczy chodziło nie tyle o koncepcje Chrystusa, ile raczej o koncepcje społeczne, a przynajmniej o kształt Kościoła i konkretne struktury życia w Królestwie, chociaż sami polemicy mieli to wszystko więcej w podświadomości niż wyraźnej świadomości. W każdym razie wydaje mi się, że z katolickiego punktu widzenia dążono do zachowania dotychczasowego stanu rzeczy, a nawet do umocnienia idei Chrystusa i Kościoła (z boskiego ustanowienia) jako najsilniejszego władza społecznego i duchowego ówczesnej Rzeczy Pospolitej Szlacheckiej. Miała temu służyć, sięgająca czasów cesarstwa rzymskiego, jedna i nienaruszona wiara w Chrystusa jako Prawdziwego Syna Bożego, Przedwiecznego, Równego Ojcu, posiadającego dwie natury w jedności, ale nie zmieszane, jakby obraz życia ziemskiego i wyższego. Tylko od takiego Chrystusa katolicy oczekiwali mocy odkupienia, wpływu na los Królestwa i ojczyzny oraz źródła odrodzenia ducha. Naród winien być zjednoczony w kulcie Chrystusa, zwornika całego ówczesnego świata — jak uważano. Protestanci na ogół godzili się z dogmatem Chalcedońskim, ale nie chcieli w nim widzieć oparcia dla życia doczesnego, chcieli zerwać wszelkie, narosłe z czasem, więzi społeczne i eklezjalne wokół Chrystusa. Atakując zeświecczenie Kościoła chcieli odrzucić raz na zawsze ideę Chrystusa społecznotwórczego; przy tym dla kalwinistów nad wszystkim, także i nad państwem, zapanuje bezpośrednio sam duch Chrystusa i wiara weń, dla luteran zaś należy całkowicie oddzielić życie doczesne i kościelne, Chrystusa i Kościół zamykając w obrębie samej duszy, a na zewnątrz tworząc nowe formy życia zbiorowego. Arianie byli ruchem typowo „prorockim”, chwilowym, o wielkiej zmienności i krótkotrwałości fundamentalnych tez. Ten ruch typowy dla dążeń społeczno-reformistycznych: demokratyzujący, kwietystyczny, pacyfistyczny, utopijny, o hasłach społecznej ascezy, nie mógł przedstawiać większej wartości dla chrystologii jako takiej. Pod chrystologią kryły się raczej pewne próbne szkice nowe społeczeństwa, zaczynając od radykalnej negacji dotychczasowych poglądów i stosunków społecznych, a kończąc na, zwyczajnym w takim przypadku, cofnięciu się na dawniejsze pozycje. Nie był to nowy etap społeczny, lecz tylko jedno z luźnych marzeń o takim. Między innymi bracia polscy chcieli, na odmienny od protestantów sposób, odrzucić drabinę feudalną. W doktrynie więc zaatakowali jedność i uniwersalność Senioratu Boga, tworząc tryteizm, potem przeszli do dyteizmu, przyjmując Boga Ojca i Chrystusa Odkupiciela, a odrzucając inspirację na świat w postaci Ducha Świętego, kończyli zaś, na ogół, na unitaryzmie, który z jednej strony redukował Kościół do sprawy Jednego Boga, a z drugiej — ocalenie widział w nowej idei jednego, absolutnego króla, ojca o równym dostępie dla wszystkich, niejako francuskiej idei *le Roi Très-Chétien* (w starożytności: *princeps christianissimus*). Równolegle rozplýwały się powoli radykalne na początku hasła społeczne oraz idee odrodzenia: humanizm, naturalizm, historyzm, empiryzm, moralizm. Zresztą z czasem pojawiły się drobne frakcje braci polskich, zróżnicowane znacznie bardziej niż protestanci.

Mimo pominięcia owej „chrystologii socjalnej” walory pracy ks. J. Misiurka są znaczne i niezaprzeczone. Przede wszystkim przygotowuje on pewien grunt pod taką chrystologię dając summę jej tez. Pod tym względem uzupełnia lukę nie tylko w piśmiennictwie katolickim, ale także innych obozów, łącznie z dalekimi epigonami i sympatykami braci polskich. Przy tym trzeba pamiętać, że historycy nieteologowie napisali wiele rzeczy o poglądach teologicznych braci polskich, niedokładnie, a niekiedy wręcz błędnie. Praca obfituje także w różne drobne odkrycia: że to protestanci zabiegali w 1566 r. o banicję arian z Polski, że Piotr z Goniądza i Fal-

koniusz przyjmowali już wówczas pewien rodzaj „teologii śmierci Boga”, że wielu z nich, pozbawionych wyższego wykształcenia, popełniało kardynalne błędy filozoficzne i w innych gałęziach wiedzy ludzkiej. W całości opracowanie ks. J. Misiurka jest głęboko źródłowe, wyczerpujące i syntetyczne. Prawdziwe novum rozprawy stanowi właśnie ten charakter summy chrystologicznej II połowy XVI w. w Polsce, zwłaszcza zaś u braci polskich. Nie było dotąd ujęcia w owej perspektywie tryptyku. Dla opracowania takiej summy trzeba olbrzymiej erudycji, dokładności oraz znajomości ówczesnego piśmiennictwa. Wyrazem tego są doskonałe przypisy: finezyjne, wszechstronne, świetnie dokumentujące, ubogacone podstawowymi biogramami ówczesnych postaci. Praca stanowi klucz do pełnego zrozumienia różnych problemów szczegółowych z historii doktryny religijnej owego czasu i jako taka nie będzie mogła być pomijana także przy czysto historycznych opracowaniach II połowy XVI w. w Polsce.

*Ks. Czesław Bartnik*