

Ks. JÓZEF TATARCZAK

STANISŁAWA HOZJUSZA NAUKA O TRADYCJI

Teologiczna działalność Hozjusza¹ przypada na pięćdziesiąte i sześćdziesiąte lata wieku XVI. Protestantyzm nabrał już w owym czasie rozmachu reformatorskiego. Opuścił już swoje ojczyste kraje w zachodniej Europie i począł przedostawać się do Polski, zrazu w postaci „nowinek religijnych“ niesionych przez młodzież studiującą za granicą a później jako mocny i zorganizowany prąd reformacyjny, by tu poczynić wyłomy w nienaruszonym dotąd organiźmie Kościoła rzymsko-katolickiego.

Z protestantyzmem spotkał się biskup warmiński oczywiście w postaci literackich jego przejawów: już to licznie po kraju rozsiewanych konfesyj protestanckich, już to rodzimych pism kacerskich. Hozjusz poczuł się w obowiązku zabrać głos w polemice, jaka niebawem wywiązała się między protestanckim a katolickim obozem.

Stanowisko Hozjusza w atakowanej przez protestantów zasadzie tradycji łatwiej nam będzie rozpatrzeć, gdy zapoznamy się ze stanowiskiem protestantyzmu w tej kwestii. Konieczną też rzeczą będzie naświetlić ten problem od strony ówczesnej nauki katolickiej i oficjalnej wypowiedzi Kościoła w tej materii, jakiej dostarczył Sobór Trydencki zaraz na początku swych obrad.

¹ Niniejszy artykuł stanowi część niedrukowanej rozprawy doktorskiej.

1. PROTESTANTYZM WOBEC TRADYCJI

Sam Hozjusz maluje nam poważną sytuację w jakiej znalazł się Kościół w dobie protestantyzmu. Ówczesne czasy Kościoła — w Europie i w Polsce — porównuje biskup warmiński do czasów arianskich, opisanych dokładnie przez Bazylego Wielkiego w jego listach². Podobnie jak w owych czasach uważano za największą zbrodnię, jeśli ktoś trwał przy tradycjach i dekretach ojców soborowych, tak też i w jego czasach — zauważa Hozjusz — rozpanoszone sekty uważają akatolicką wierność tradycjom za rodzaj zbrodni³.

Właśnie tę napaść na tradycję katolicką uważa Hozjusz za najbardziej charakteryzującą heretyków. Ta cecha — zdaniem Hozjusza — wydaje się najbardziej odróżniać nowinkarzy od katolików. I rzeczywiście, zarówno Luter, nazywany słusznie przez Hozjusza wodzem wszystkich sekt (*sectarum nostri aevi princeps*, — *Confess.* 395) jak i inni protestanczy reformatorzy, przyjmawszy zasadę *sola scriptura* przeciwstawili się tym samym zarówno kościelnemu urzędowi nauczycielskiemu jak i katolickiej zasadzie tradycji, które to tezy nie były zresztą jeszcze w ówczesnej teologii katolickiej należycie wyświecone. W tym przeciwstawieniu się tradycjom były różne „konfesje“ protestanckie bardzo zgodne, choć w wielu punktach doktrynalnych bardzo się między sobą różniły⁴.

Stosunek luteranizmu do tradycji mamy zarysowany już w najwcześniejszych jego księgach symbolicznych. Księgi te, będące syntezą protestanckiej doktryny — stanowiące „credo“ luteranizmu — to *Confessio Augustana* spisana w 1530 roku oraz *Apologia Confessionis* wydana łącznie z Artykułami Szmalkadzkimi w 1537 roku⁵. Z treści poszczególnych określeń protestanc-

² Basilius Magnus, *Epistolae* 6, 70 — PG., 32, 242—243, 434—435. — *Confess.* 383.

³ *Confess.* 383.

⁴ Różnice doktrynalne wśród poszczególnych grup protestanckich ujmuje Hozjusz w sposób niepozbowiony humoru: Heretycy — pisze Hozjusz — *aliud plerumque stantes aliud sedentes loquuntur* — *Confess.* 398.

Tekst tych ksiąg badałem według 12 wydania Müller - K o l d e, *Die*

kich wynika, że luteranizm ujmował tradycję w takim sensie, jaki nadawała jej ówczesna teologia w ogóle. Rozumiał ją przede wszystkim jako zespół prawno — liturgicznych instytucji i zwyczajów nie wynikających bezpośrednio z Pisma św., a przestrzeganych przez Kościół. Tradycjom tym, jako z gruntu — w swoim mniemaniu — ludzkim, protestantyzm albo przeciwstawiał się zupełnie albo obniżał ich wartość i rolę w dziedzinie wiary. Te urządzenia, zwyczaje i ryty mogą być — według ksiąg symbolicznych — przestrzegane — zwłaszcza gdy służą one pokojowi i porządkowi tak pożądanemu w kościele, jak ma to miejsce z przestrzeganiem pewnych dni, świąt itp. Wierni muszą jednak zdawać sobie sprawę z faktu, że przestrzeganie tych tradycji nie jest nakazane w sumieniu ani nie jest konieczne do zbawienia. Przeciwnie, tradycje ludzkie — uczyła *Augsburska Konfesja* — wprowadzone w celu przebłagania lub zadość uczynienia za grzechy albo pozyskania łask, sprzeciwiałyby się Ewangeli i wierze i byłyby bezużyteczne. Przeto — jeśli nawet ewangelicy przestrzegają pewnych tradycji, to czynią to tylko ze względów porządkowych i pedagogicznych, i zdają sobie przy tym sprawę, że przestrzeganie ich nie usprawiedliwia wiernych w oczach Bożych jako też i nieprzestrzeganie nie pociąga za sobą grzechu, jeśli dzieje się to bez zgorszenia⁶.

Jaśniej i bezwzględniej precyzuje luteranizm swe stanowisko wobec tradycji w *Apologia Confessionis*. Istotę chrześcijaństwa chce widzieć w posłuszeństwie nauce ewangelicznej i w przyjmowaniu uznanych sakramentów. Wszystko inne uważa on za „tradycje ludzkie“ czyli ryty, ceremonie i ustawy przez ludzi ustanowione. Nie są one tworem Ducha Sw. — twierdzi *Apologia* — i nie służą dziełu zbawczemu wiernych.

Przestrzeganie tradycji — nawet tych powszechnie przyjętych czyli tzw. uniwersalnych a nie tylko partykularnych — jak to podówczas dzielono tradycję, nie jest konieczne dla zachowania

symbolischen Bücher der evangelisch-lutherrischen Kirche, Gütersloh 1928 (skrót: MK).

⁶ Por. *Confess. August.* cap. XV XXVI — MK 42, 57—58.

duchowej jedności kościoła. Jedność tę zachowa się dostatecznie przez wspomniane posłuszeństwo czystej nauce ewangelicznej i przez praktykę sakramentalną. Naukę przeciwną — o przestrzeganiu i wierności tradycjom, jako koniecznym warunku do usprawiedliwienia nazywa *Apologia* „głupimi opiniami“⁷. Jednak i *Apologia* nie odrzuca tradycji bez poczynienia pewnych zastrzeżeń. Choć uznaje je za zarządzenie czysto zewnętrzne, wprowadzone w swoim czasie przez ludzi, to i *Apologia* podkreśla pedagogiczne znaczenie tradycji dla dobra ludu wiernego. Dla celów porządkowych i spokoju kościół chętnie zachowuje tzw. uniwersalne tradycje. Takimi są np. ustalony porządek nabożeństw oraz przestrzeganie dnia niedzielnego i świąt. Rozstrzygającym zagadnieniem według protestanckich ksiąg symbolicznych jest jednak to, by nie uważać tradycji za konieczne dla jedności kościoła — tak, jak nie jest konieczne dla kultu Bożego używanie takich czy innych szat. Oburza się też luteranizm na przeciwników, którzy dlatego każą przywiązywać tak wielką wagę do tradycji, bo je uważają za pochodzące od apostołów. Jednak, jeśli nawet apostołowie wprowadzili i przestrzegali pewne tradycje, mówią protestanci, to bynajmniej nie chcieli, byśmy uważali te ryty i ceremonie za coś koniecznego do zbawienia. Nie chcieli bowiem naszego usprawiedliwienia uzależniać od przestrzegania pewnych dni czy pokarmów... Tego rodzaju opinie miał — według *Apologii* — św. Paweł piętnować nazwą *doctrinae daemoniorum* (1 Tym 4, 1)⁸.

Nowinki religijne, pod postacią których wtargnął protestantyzm do Polski, cechował takież sam jawny bunt przeciw tzw. papizmowi czyli wszystkiemu, co nie wywodziło się z Pisma św. Na tradycję kościelną nacierali nowinkarze polscy z całą pasją, aby następnie móc wystąpić przeciw wszelkim dogmatom i instytucjom kościelnym, a w rezultacie przeciw zewnętrznej stronie Kościoła, przeciw jego widzialności, co było zresztą jednym z podstawowych założeń ruchu reformatorskiego. I nasi tedy rodzimi protestanci odrzucali wielowiekowy rozwój zarówno zew-

⁷ Por. *Apol. Confess.* VII. VIII. — MK 158—161.

⁸ Por. *Apol. Conf.* VII et VIII, 40, MK — 161.

nętrznej strony kościoła tj. liturgię, obrzędy, święta, instytucje klasztorów, posągi i obrazy Świętych, jak i rozwój wewnętrzny, doktrynalny. Słowem, odrzucano tradycję chcąc powrócić — jak twierdzono — do „apostolskiego kościoła“, do stanu pierwotnego chrześcijaństwa. Tę dążność ideową reformatorów możnaby scharakteryzować jako silną reakcję przeciw temu, co określano, jako przerost zewnętrżności i formalizmu w kościele — jako przewaga autorytetu i organizacji kościelnej nad stroną wewnętrzną i duchową chrystianizmu. Cokolwiek więc nie posiadało podstawy skrypturystycznej — nazywano „tradycjami ludzkimi“ sfałszowaniem „czystego słowa Bożego“. W tym względzie popełniali oczywiście protestanci niekonsekwencje, bo zarzucając katolikom przesadne hołdowanie tradycjom, sami wprowadzili wiele ustaw przeciwnych nawet Pismu św.⁹ co zauważa u nich biskup warmiński.

Gdy Hozjuszowi przyjdzie wystąpić przeciw tego rodzaju tezom u nas rozgłaszanym, to ostrze swej polemiki skieruje wyraźnie przeciw jednemu tylko doktorowi protestanckiemu — Bren-tiuszowi — w innych wypadkach, głównie zaś w *Konfesji*, przeciwników wcale nie wymienia. Było to o tyle słusznym, że walka z pojęciem tradycji cechowała całą w ogóle reformację. Dzisiaj jednak po zbadaniu znacznej części listów Hozjusza jest rzeczą pewną, że broniąc tradycji i w *Konfesji* miał Hozjusz przed oczyma Andrzeja Frycza Modrzewskiego¹⁰. Do tego, że go jednak wyraźnie nie wymienia przyczynił się zarówno katechetyczny charakter konfesji, jak i fakt, że Modrzewski cieszył się podówczas wielkimi względami u monarchy Zygmunta Augusta i niebezpiecznie było polemizować z jego poglądami bez narażenia się królowi.

⁹ *Confess.* 388.

¹⁰ *Hosii Epistolae* (u Hiplera-Zakrzewskiego — skrót: HE) 2.1355. Wy-danie to jest niekompletne. Obejmuje korespondencję hozjańską tylko od 1529 do 1559 roku. Wiele z listów Hozjusza, których liczba dochodzi 10 000 — znajduje się jeszcze w rękopisach. Część późniejszej korespondencji biskupa warmińskiego zamieszczono w II tomie wspomnianych już *Dzieł Wszystkich Hozjusza* z r. 1584.

Andrzej Frycz Modrzewski (1503—1572) jest wybitną i ciekawą postacią Polski wieku XVI. Towarzysz Hozjusza ze studiów krakowskich, później (1549) towarzysz jego podróży dyplomatycznej do wschodnich stolic Europy. Znamy Frycza jedynie jako wybitnego przedstawiciela literatury politycznej — mniej natomiast znany jest fakt, że wcześniej, bo już na dworze Łaskich, zabrał się Modrzewski do badania kwestii religijnych i zapragnął w tej dziedzinie odegrać rolę reformatora.

Na nieszczęście, zamiast czytać się w dziełach teologów katolickich, zgłębiał dzieła wierze katolickiej przeciwne. Pochłaniając pisma reformatorów powoli przejął się tezami protestanckimi, a w końcu doszedł do całkowitego indyferentyzmu, choć nigdy się doń nie przyznawał. Najwięcej oczywiście podzielał na niego pobyt w Wittemberdze (1533—1536) i jego bliższa znajomość z Melanchtonem. Rolę mistrza swego Melanchtona zapragnął Frycz odegrać na rodzimym gruncie. I rzeczywiście — podobnie jak Melanchton, który usiłował pogodzić naukę katolicką z reformatorską na drodze kompromisu, Modrzewski próbował w Rzeczpospolitej pogodzić z sobą zwaśnione obozy religijne. Jak jeden tak i drugi niby nie uważali siebie za zdeklarowanych protestantów a jednak wszystkie punkty sporne rozstrzygali na korzyść protestantyzmu¹¹.

W latach 1546—1550 pracował Frycz nad swym programowym dziełem: *Commentarii de republica emendanda*. Chciał je ogłosić drukiem w 1551 roku w Krakowie. Wśród drukujących się w oficynie Łazarzowej ksiąg tego dzieła — o obyczajach, o prawach, o wojnie i o szkole — miała znaleźć się jako księga czwarta — o kościele. Duchowieństwo polskie — z czujnym i ruchliwym już wówczas Hozjuszem na czele znając Frycza z wolno-myślnych pism publicystycznych i wystąpień, przeszkodziła mu w tym przedsięwzięciu. Ukazały się tylko trzy pierwsze księgi, choć karta tytułowa zapowiadała pełny zbiór ksiąg. Na ostatniej karcie wydanej części dzieła *O poprawie* nadmienia Frycz pod

¹¹ Porównaj: Knapieński, *Modrzewski pisarz wieku XVI jako teolog*, Warszawa 1881, s. 6.

datą 25 czerwca 1551 roku, że wydaniu dalszych ksiąg dziwnie losy przeszkodziły. Obiecuje jednak ogłosić je „o ile losy kiedyś się odmienia”^{11a}. Całe dzieło rzeczywiście ujrzało światło dzienne po trzech latach — ale zagranicą, w drukarni Jana Oporina w Bazylei. Księga o Kościele poszerzona została wtedy o polemikę z Hozjuszem — między innymi i w materii tradycji, bo rok 1553 przyniósł był właśnie pierwszą część *Konfesji*, w której Hozjusz przygodnie podkreślał powagę tradycji, jej konieczność i nadprzyrodzoność¹².

W swej księdze *de Ecclesia* wydaje się Modrzewski trzymać systemu irenicznego, dążącego do pogodzenia nauki protestanckiej z katolicką. System ten zasadza się u niego, jak u większej części tego rodzaju teologów na wzajemnych z jednej i z drugiej strony ustępstwach. I tak — jeśli chodzi o materię nas tu obchodzącą — to ponieważ katolicy wierzą w to, co się zawiera w Piśmie św. i w tradycji, a protestanci tylko Pismo św. chcą mieć za jedyne źródło wiary, więc Modrzewski, żeby pogodzić obie strony, proponuje (*De Ecc.* c. 7) wierzyć nie tylko w to, co się wprost w Piśmie św. zawiera, ale i w to, co bezpośrednio ze słów Pisma św. da się wyprowadzić; w rzeczach zaś, które ani bezpośrednio ani też pośrednio w Piśmie św. nie są zawarte, iść za obyczajem przodków (*morem maiorum sequi*) chyba, że ten sprzeciwia się pobożności, karności albo wyrokom boskim. Aczkolwiek ta zasada wydaje się napozór zgodna z katolicyzmem, jednakże u Modrzewskiego jest ona nawskroś luterską. Któż bowiem ma sądzić o tym, co się bezpośrednio lub pośrednio zawiera w Biblii? Kto będzie wyrokował o tym, że obyczaj przodków jest lub nie jest przeciwny słowu Bożemu? Nie Kościół — bo o jego omylności Modrzewski szeroko się rozpisywał; nie papież — bo i ten według Frycza (*De Ecclesia*, c. 5.) jest omylny; nie sobór powszechny, więc każdy człowiek prywatny. A mimo tych wyraźnych ustępstw na korzyść protestantyzmu, Modrzewski twierdzi, że tradycję Ojców szanuje i że mylnie mu przypisują,

^{11a} Th. Wierzbowski, *Bibliographia polonica*, II, 1286. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. XXII, s. 487.

¹² *Confess.* 56, 58.

jakoby odrzucał powagę Kościoła w tłumaczeniu Pisma św. Nos [...] *tamen auctoritati probatorum scriptorum tantum, quantum par est, tribuendum putamus; nec catholicae Ecclesiae sensum reicimus, quemadmodum nos nonnulli subaccusare videntur; Verum contrarium comperient, qui nostra legerint*¹³.

Mimo tych uroczystych zapewnień nie ustrzegł się Frycz zupełnie otwartych wystąpień przeciw powadze kościoła w tłumaczeniu Pisma św. i przeciw zasadzie tradycji. Na kartach tejże samej księgi o kościele zarzuca Frycz Hozjuszowi między innymi brak wnikliwej analizy i przesadne powoływanie się w swych pismach na autorytet kościoła i soborów.

W imię wolności ducha ludzkiego — opowiadał się Frycz za wiarą jedynie Słowu (*De Eccl.* c. 7). Ono stoi — uczył — ponad św. Augustynem (aluzja wyraźna do Hozjusza, który chętnie powoływał się na powagę św. Augustyna). Wszakże i Ojcowie mogli błędzić, a to każe być ostrożnym i wierzyć jedynie powadze słowa pisanego. Odrzucał więc Frycz tradycję i wszelkie przez ludzi ustanowione powagi. Wszakże Wittemberga nazywała każde poddanie się ludzkiej powadze czymś hańbiącym i niewolniczym. Nawet gdy na początku księgi o kościele żąda Frycz rychłego zwołania soboru (cap. 1—3), to napomina aby nie liczył się on z żadnymi tradycjami ani powagami. Przeciw tym tezom Modrzewskiego wystąpił Hozjusz w drugim poszerzonym wydaniu *Konfesji* w 1557 roku.

¹³ *De Ecclesia*, c. 7. Są trzy wydania ksiąg o naprawie Rzeczypospolitej.

I. — *Commentariorum de republica emendanda libri quinque*. Cracoviae 1551 — wyszły trzy księgi.

II. — *Andreae Fricii Modrevii Commentariorum de Republica emendanda libri quinque...* Basileae per Joannem Oporinum... 1554.

III. — *Andreae Fricii Modrevii de Republica emendanda libri quinque recogniti et aucti...* Basieleae per Joannem Oporinum 1559. To ostatnie wydanie przełożono na kilka języków.

Na język polski przełożył dzieło Modrzewskiego Cyprian Bazylík (*O poprawie Rzeczypospolitej* xiąg; czworo, w Lasku 1577, Wilno 1577, Przemyśl 1857). Księga czwarta o Kościele opuszczona jest w tym tłumaczeniu jako heretycka. Ostatnio staraniem Polskiej Akademii Nauk ukazały się Andrzeja Frycza Modrzewskiego *Dzieła Wszystkie*: Tom I *O poprawie Rzeczypospolitej*, 1953. Tom III *O Kościele księga druga*, 1957; Tom IV *Pisma 1560—1562*, 1957

Nie jest jednak Frycz Modrzewski jedynym przedstawicielem obozu protestanckiego w Polsce, z którym przyszło Hozjuszowi polemizować w kwestii tradycji. Rok 1557 przyniósł biskupowi warmińskiemu świeżą okazję polemiki. Okazji tej przysporzył niejaki Wergeriusz (1497 lub 1498—1564)¹⁴ — biskup — apostała, który przystawszy do herezji w r. 1549 znalazł się w Polsce w latach 1556—1557 a później jeszcze w 1560 i tu rozsiewał swoje żywo pisane broszury propagujące reformację.

Tenże Piotr Paweł Wergeriusz odważył się w roku 1557 dedykować Zygmuntowi Augustowi, królewiecki przedruk dzieła głośnego doktora protestanckiego, wspomnianego już Jana Brenza (1499—1570)¹⁵. Dzieło to *In apologiam Confessionis... Prologomena* — owoc nieprzebierający w środkach polemiki Brenza z czcigodnym Piotrem a Soto. Nazwisko Brenza widniało wśród podpisów największych luminarzy i doktorów protestanckich położonych pod tekstami Konfesji Augsburskiej, Apologii Konfesji i Artykułami Szmalkadzkimi z r. 1537 — a w przedmowie do Księgi Zgody Brenz wymieniony jest zaraz po Melanchtonie, jako bardzo prawowierny teolog protestancki, choć w rzeczywistości doktrynalnie odbiegał i od Lutra i od Kalwina i od Melanchtona. Świadczy o tym fakt, że nie czuł się zadowolony z Konfesji Augsburskiej, skoro opublikował własne wyznanie wiary, wkładając je w usta swego księcia: *Confessio fidei Christophori Ducis Wirtenburgensis* (1552). Znakomicie wyćwiczony był w polemice, którą nauczyciele protestanczy uważali za swoje główne rzemiosło.

Przedrukowane w Królewcu i dedykowane królowi dzieło Brenza było poważnym osiągnięciem polskiej reformacji oraz próbą bezpośredniego oddziaływania na monarchę, który i tak po demonstracjach na sejmie w Piotrkowie w 1555 roku stał się bardzo powolnym względem protestantów. *Prologomena* Brenza, które ofiarowano Zygmuntowi Augustowi były też chytrze dobrane. Brenz bowiem w tejże *Apologii* nazywa panujących głównymi członkami Kościoła. Oni to winni go bronić przed fałszywymi prorokami, niszczyć niepobożne nauki, iść w nauce za sło-

¹⁴ Sixt. Petrus Paulus Vergerius, Braunschweig 1855.

¹⁵ Bossert, art. Brenz w *Realencykl.* t. III. str. 376—388

wem boskim a nie ludzkim (chodziło o tradycję) — przy czym protestanci mieli tu na myśli nie siebie lecz katolicyzm. Taką rolę — wywodził Brenz — pełnili królowie w czasach biblijnych — tak powinno być i dzisiaj w dobie oczyszczania chrześcijaństwa przez reformatorów. Na plan pierwszy wybijają się w jego Apologii heretyckie twierdzenia o kościele, soborze i źródłach poznania nadprzyrodzonego. W trzeciej księdze *de traditionibus* atakuje Brenz tradycję katolicką. Stawia jej cały szereg — nieraz naiwnych — objecki¹⁶. Hozjusz czuł się upoważnionym podjąć z Brenzem polemikę, którą dobrze przysłużył się kościołowi polskiemu w walce z reformacją i rodzimej literaturze teologicznej. A zadanie, jakiego podjął się biskup warmiński, nie było łatwe. System Brenza jest pełen przeciwności i niekonsekwencji. W treści jego nauki spotykamy wiele niejasności — w metodzie zaś na przemian chytróść i podstęp, dochodzące nieraz aż do śmieszności. Posługuje się różnymi sztuczkami, którymi usiłuje przesłonić brak dowodów na poparcie głoszonych przez siebie tez. W użyciu dowodów z Ojców jest stronniczy, gdyż przytacza z nich tylko te teksty, które idą mu na rękę, a inne pomija lub nawet przeinacza¹⁷. Na skutek takiego stanowiska Brenza było niemożliwą rzeczą wprost go zwalczać lecz raczej trzeba było wkładać cały trud w wykrywanie właściwego sensu w przytoczonych przez Brenza tekstach. Taką właśnie metodą posłużył się nasz Hozjusz.

2. STANOWISKO DAWNEJ TEOLOGII KATOLICKIEJ ORAZ SOBORU TRYDENCKIEGO WOBEC TRADYCJI

Gdy Hozjusz przystępował do wyjaśnienia swego poglądu na problem tradycji, to za podstawę doktrynalną służył mu — jak zwykle — obfity materiał patrystyczny obok poglądów najwy-

¹⁶ Brenz J., *Opera Omnia*, Tubingae 1590. In *Apologiam Confessionis... Prologomena*, ibidem p. 169—236. Liber III — *De traditionibus*, p. 217—288.

¹⁷ Dobrą charakterystykę Brenza jako polemisty daje Elsner w monografii — *Der ermländische Bischof Stanislaus Hozius als Polemiker*, Königsberg 1911, s. 64—68.

bitniejszych teologów scholastycznych, z których czerpał ten teolog-humanista, jak zobaczymy niżej przy omawianiu jego metody teologicznej, oraz świeże, autorytatywne rozstrzygnięcie Soboru trydenckiego. Spróbujmy scharakteryzować pokrótce te punkty oparcia hozjańskich wywodów o tradycji. Teologia katolicka dość długo czekała na teologiczne wyjaśnienie kwestii tradycji. Dopiero Melchior Cano (1509—1560)¹⁸, w swym sławnym dziele *De locis theologicis libri XII*, z którego i dziś jeszcze teologowie czerpią obficie, wypowiedział się w księdze trzeciej — *de Traditionibus Apostolicis*. Nie można jednak twierdzić, że przed Melchiorem Cano problem tradycji nie istniał w Kościele. Tradycja i w czasach patrystycznych i w czasach scholastycznych była kwestią, której istnienie rozumiało się samo przez się. Kościół — rzecz można — widział tradycję żyjącą w nim. Już zdrowy rozsądek wskazywał na fakt, że były pewne prawdy dogmatyczne, pewne instytucje i zwyczaje oraz przepisy liturgiczne pozbawione oparcia w Biblii. Ojcowie Kościoła jak i późniejsi teologowie aż do scholastycznych włącznie, nie roztrząsają jednak szczegółowiej tego zagadnienia. Zadawałają się zdaniem św. Jana Chryzostoma, który każe uznać tradycję kościelną za fakt nieulegający żadnej wątpliwości — zdaniem, na które powołuje się również Hozjusz w swej *Konfesji*¹⁹ παράδοσις ἐστὶ, μὴδὲν πλέον ἔηται (istnieje tradycja i nie doszukuj się niczego więcej)²⁰. W historii dogmatu tradycji Ojcowie i pisarze starochrześcijańscy odegrali jednak pewną rolę, gdyż wielu z nich wypowiada się w swych pismach na temat tradycji albo opiera swe wywody teologiczne na argumentach z tradycji²¹. Za najzwyczajniejszy i najpoprawniejszy wyraz nauki starożytnego kościoła uważa się powszechnie *Commonitoria* spisane przez św. Wincentego, kapłana z klasztoru

¹⁸ Dzieło to ukazało się drukiem dopiero w 1563 roku a więc po śmierci Melchiora Cano. Nasz Hozjusz nie mógł przeto posłużyć się traktatem Melchiora Cano, bo i *Konfesja* i *Konfutacja* spisane zostały kilka lat wcześniej.

¹⁹ *Confut.* 558.

²⁰ *In 2 Tess. Hom.* 4. 2. PG., 62, 488.

²¹ Por. D. Ales, *Tradition chret. dans l'histoire*, — *Diction. Apol. de la Foi Cath.* col. 1740—1783. Deneffe, *Traditionsbegriff*, Münster. 1930.

w Lerynie pod Marsylią, a wydane pod pseudonimem Peregryna w 434 roku²². W przechowanej pierwszej księdze swego pamiętnika św. Wincenty z Lerynu podaje właśnie swą naukę o normie wiary i postępie w rozumieniu prawd objawionych w kościele. Dostateczną normą dla odróżnienia wiary katolickiej od poglądów heretyckich — uczy Wincenty z Lerynu — nie może być Pismo św., ponieważ z powodu jego głębi objaśnia się je rozmaicie, normą tą może być jedynie tradycja i według niej należy wykładać Pismo (Com. 2).

Tradycję tak określa Wincenty z Lerynu: *Magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est etenim vere proprieque catholicum* (Commonit. 2)²³.

Za prawdziwych świadków tej nauki uważać mamy — według Wincentego z Lerynu Ojców, którzy wytrwali w katolickiej społeczności, jednak nie są upoważnieni do autorytatywnego ogłaszania tejże nauki gdyż rolę tę pełnią sobory powszechne. Zwróciliśmy tu specjalną uwagę na Wincentego z Lerynu, bo Hozjusz traktując o tradycji a w związku z tym zagadnieniem i w kwestii wzrostu rozumienia prawd depozytu objawienia powołuje się właśnie na tego pisarza epoki patrystycznej²⁴. Wieki po Wincentym z Lerynu mało pamiętały o jego zasadach i o nauce o tradycji mniej udanych używały terminów. Św. Jan Damasczeński np. — którego wywody odnajdujemy również w polemice Hozjuszowej odnośnie poszczególnych tradycji w kościele — a który posłużył się tradycją w swej walce z ikonoklastami — daje przykłady takich tylko tradycji, dla których nie można przytoczyć uzasadnienia biblijnego, np.: stała cześć oddawana przez chrześcijan miejscu Grobu Pańskiego, którą uzasadnia ustna tylko tradycja, również ryt trzykrotnego zanurzania przy udzielaniu chrztu świętego, zwyczaj zwracania się na wschód podczas mo-

²² J. S t a h r, *Św. Wincenty z Lerynu. Pamiętnik 2, 3*, Poznań 1928, s. 7.

²³ PL, 50, 640.

²⁴ Por. rozd. 2 — kwestia wzrostu rozumienia praw objawionych w kościele. — *Confess.* 386.

dlitwy, instytucja sakramentów, adorowanie krzyża²⁵ — oto dziedzictwo odległej przeszłości, świadectwa dla którego naprózno byśmy szukali na kartach Biblii. Teologia scholastyczna nie dostarczyła również — jak wspomnieliśmy — gotowego traktatu *de traditione* i nawet tym zagadnieniem nie zajmowała się *ex professo*. Owszem, teologowie scholastyczni znają dobrze pojęcie tradycji. Powołują się na nią gdy traktują na przykład o formie poszczególnych sakramentów. Również gdy rozprawiają o roli kościoła, to nadmieniają, że jest ona szersza niż podawanie tylko prawd zawartych w Piśmie świętym. Św. Tomasz np. już całkiem jasno precyzuje pojęcie tradycji: *Ea enim, quae sunt divinitus instituta, traduntur nobis in Sacra Scriptura; sed quaedam aguntur in sacramentis, de quibus nulla fit mentio in sacra Scriptura*. W odpowiedzi na to zagadnienie nadmienia Doktor Anielski: *Licet non sint omnia tradita in Scripturis, habet tamen ea Ecclesia ex familiari Apostolorum traditione*²⁶. Przedmiotem tradycji są według świętego Tomasza również te prawdy, które i w Piśmie św. mają swe oparcie, jak na przykład — problem grzechu pierworodnego²⁷.

A jednak Kościół ani dawniej ani w epoce scholastycznej nie dostrzegł ani nie podkreślał dualizmu źródeł poznania prawd objawionych. I w dobie reformacji nie doszło prędko po stronie katolików do jasnego określenia pojęcia tradycji. Od początku wprawdzie spierano się energicznie z protestancką zasadą skryptystyczną, było to jednak naturalnie wystarczające, że się na przekór protestantom poprzestawało na samym Piśmie świętym i własne napadnięte pozycje usprawiedliwiała się szczegółową egzegezą. Albo wobec eksluzywnej w stosunku do tradycji postawy reformatorów, akcentowano po stronie katolickiej, że są przecież prawdy, których na próżno szukalibyśmy w Piśmie — a które przecież przyjmujemy. Najczęściej takie tylko prawdy podciągali teologowie wieku XVI pod miano tradycji i w ten spo-

²⁵ Wiele z tych tradycji jest przedmiotem ostrej polemiki Hozjusza w *Konfutacji*.

S. Th. 3, q. 64, a. 2 obi. 1 et ad 1.

Gen. 4. 50—52.

sób — jak wnioskuje Deneffe — zaciemniali na długo pojęcie tradycji w pełnym tego słowa znaczeniu²⁸.

Na tradycję jednak — w starciu z protestantyzmem wskazywali ci teologowie jakby tylko w ostateczności — wtedy, gdy nie wystarczała szczegółowa egzegeza biblijna. W takich wypadkach sięgano do innych autorytetów — do zarządzeń kościoła, do postanowień soborowych, dekretów papieskich itp. i żądano dla tego uznania — bez określenia zresztą tego wszystkiego mianem tradycji i bez stawiania jej na równi z Pismem św. Z takim faktem spotykamy się przynajmniej u teologów i polemistów początkowego okresu walki z protestantyzmem²⁹ — pisma których nie mogły być obce naszemu Hozjuszowi, występującemu na widownię w późniejszym nieco stadium.

Jako jeden z pierwszych, który usiłował ująć różnicę norm wiary u katolików i protestantów był John Fisher³⁰. U przeciwników jasno rozdzielał on między formalnym a materialnym elementem — ale nie był w stanie w swym dziele *Assertionis lutheranae confutatio* z roku 1523 postawić jasno i zwięźle obok już nie jedynej normy Pisma św. — drugiej powagi, lecz tylko obok tej normy powołuje się na komentarze Ojców, Kanony, Sobory, tradycje apostołskie i zwyczaje kościelne. Nieco dalej poszedł już Alfons de Castro, teolog hiszpański w dziele *Adversus haereses libri XIV* z r. 1534, który również zajął się kwestią znaczenia poszczególnych powag i usiłował określić ich teologiczne znaczenie w nauce o tradycji³¹. Jest to już pewnym postępem, gdy *definitiones Ecclesiae* ujmuje jako świadectwo, wchodzące w zakres źródeł poznania teologicznego. Takie ujęcie tradycji jest

²⁸ Deneffe, op. cit., s. 82.

²⁹ Por. H. Laemmer, *Die vortridentinische katholische Theologie des Reformations, Zeitalters* Berlin 1858. Por. Hurter, 1269—1271.

³⁰ A. Humbert, *Fisher John*. Art. DTC. V — 255—2561.

³¹ Por. T. Edonard d'Alencon; Castro, art. D. T. C. 1835—1836. Hurter, II. 1395—1396.

³² Hurter, II 1443—1444. E. Amann, *Pighi Albert* art. D. T. C. XII² 2094—2104. Tekst dzieła Pighiusa, *Hierachiae Ecclesiastica assertio* w wydaniu z r. 1572 — uzupełniony przez samego autora przed jego śmiercią — był mi dostępny.

jednak jeszcze zbyt wąskie. Przez *definitiones Ecclesiae* rozumie on bowiem tylko postanowienia konsyliarne, dekrety papieskie i przez kościół niekwestionowane jednomyślne zdanie Ojców — *consors sententia patrum*. — Cała dziedzina kościelnego zwyczaju — *consuetudo* — pozostaje nadal nieuregulowana. I w ten sposób *definitiones Ecclesiae* u Alfonsa de Castro nie są traktowane jako równe Pismu św. ale jako posiadające niższą powagę. Bezsprzecznie na pierwszym miejscu jako norma wiary stoi jeszcze u Alfonsa de Castro natchniona Biblia. Ponieważ ona jednak — z powodu tkwiącej w niej możliwości fałszywego tłumaczenia jej przez heretyków — nie wystarcza, musi wystąpić inny autorytet, który by tłumaczył i uzupełniał napotkane w niej niejasności. Zdawałoby się, że de Castro przez takie twierdzenie wynosi w pewnym czasie *denifinitiones Ecclesiae* ponad Pismo św., w rzeczywistości jednak Biblia utrzymuje — według tego teologa — swoje przodujące stanowisko i pozostaje najdoskonalszym środkiem przekonania heretyków.

Dopiero rozstrzygający krok w teologicznym ujmowaniu problemu tradycji uczynił teolog niderlandzki — Albert Pighius w dziele *Hierarchiae Ecclesiasticae assertio libri VI comprehensa* — wydanym w Kolonii 1538. On bowiem pierwszy materię oznaczoną dotąd przez *definitiones Ecclesiae* a poszerzoną o *consuetudines* nazwał tradycją i postawił ją obok Pisma św. jako drugie równie autorytatywne źródło poznania nadprzyrodzonego. Przez niego wynaleziona została odpowiednia forma na oznaczenie tego materiału, który dotychczasowi polemici w istocie kompletnie zebrali i wykorzystali. Przez wprowadzone w ten sposób dwudzielne ujęcie źródeł poznania Objawienia otwarto się wyjście z wielu polemicznych trudności. Zamiast wchodzić z przeciwnikami na drogę niebezpiecznych rozstrzygnięć biblijnych można było bezpieczniej posłużyć się pewniejszym od Biblii autorytetem tradycji kościelnej³³.

Metodę wykorzystania tradycji dla ówczesnych zadań teologiczno-polemicznych skreślił w wyczerpującej rozprawie *De divi-*

³³ *Hier. Eccl.*, p. 17—18.

nis apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus z roku 1549 Marcina Peresius³⁴.

Uwydatniewszy za Albertem Pighiusem, że tradycją jest obok Pisma św. drugim źródłem nauki objawionej o tym samym autorytecie — wypowiedział zarazem główne aksjomaty, które ciągle potem przez teologów są wysuwane — że mianowicie tradycja była przed Biblią, że nie wszystkie słowa i czyny Chrystusowe zapisane są w Piśmie św. i że Pismo św. ma tyle w sobie niejasności, że umysł ludzki nie jest w możności je wyjaśnić, zgodnie z myślą Bożą.

Przedstawione zdobycze teologii odnośnie tradycji polegające na zrównaniu jej z Pismem św., usankcjonowane zostały — jak wiadomo — na Soborze Trydenckim, na czwartej sesji 8 kwietnia 1546 roku — w następującej definicji:

*Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata, praesentibus in ea eisdem tribus Apostolicae Sedis Legatis, hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa Evangelii in Ecclesiae conservetur, quod promissum ante per Prophetas in Scripturis sanctis Dominus noster Iesus Christus Dei Filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos Apostolos tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omnis creaturae praedicari (Mt. 28. 19, Mc. 16, 15) iussit: perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur*³⁵.

³⁴ Hurter oraz DTC wzmiankując o kilku innych teologach nazwiskiem „Perez“ nie notują Marcina Peresiusa (Aiala) — autora *De divinis apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus*. Dzieło to było mi dostępne w wydaniu z roku 1560.

³⁵ Denz. 783.

Kanon, którym jak zwykle, kończą się dekrety soborowe stawia powagę tradycji równie przejrzyste:

Si quis autem libros ipsos... pro sacris et canonicis non susceperit et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit: A. S. ³⁶.

Co sobór trydencki rozumiał pod nazwą *traditiones*? Dla znalezienia odpowiedzi na to pytanie, należy tekst dekretu, traktujący o tradycjach poddać analizie. Otóż Sobór orzeka w dekrecie wyłącznie na temat objawionych prawd dogmatycznych i zasad moralnych w sensie obiektywnym — *traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes*. O tych prawdach tradycji kościelnej sobór dalej orzeka, że są one przez Boga objawione: — *vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas* — że zostały przekazane Apostołom od których myśmy z kolei je wzięli — *ab Apctolis acceptae ad nos usque pervenerunt quasi per manus traditae*. Podmiotem zachowania tych prawd w nienaruszalności jest sam Kościół przez swą ciągłą sukcesję — *continua succesione in Ecclesia catholica conservatas*. I wreszcie orzeka sobór, że tradycyjne prawdy dogmatyczne i etyczne przyjmuje i uznaje z powagą równą powadze Pismu — *pari pietatis affectu suscipit et veneratur*.

Chociaż w dekrecie nie ma wyraźnie wymienionego magisterium Kościoła, jako podmiotu prawnego przechowania i autorytatywnego przekazywania tradycji to jednak podkreślona jest w nim łączność tradycji z Kościołem i prawą sukcesją — co oznacza właśnie podmiot tradycji — urząd nauczycielski Kościoła.

Hierarchia Kościoła ma za zadanie — idąc po myśli dekretu otrzymaną urzędowo od Apostołów naukę przechować i mocą trwałej sukcesji przekazywać swym następcom: *continua succesione in Ecclesia catholica conservatas*. Gdy w dekrecie widzimy obok siebie Pismo św. i tradycje — to jeszcze nie jesteśmy upoważnieni do twierdzenia że sobór trydencki pod nazwą tradycji rozumiał jedynie takie prawdy objawione, które nie zostały w Piśmie św. zawarte. Tylko w projekcie dekretu było wyrażenie,

³⁶ Denz. 784.

które odgraniczało Biblię od tradycji: *partim — partim*³⁷. W za-
twierdzonym przez sobór dekrete nie znajdujemy jednak tych
wyrażeń — bez uzasadnienia zresztą — dlaczego je pominięto.
Sobór trydencki jednak zajmował się ustnie przekazanymi przez
Apostołów prawdami tradycyjnymi. Wynikało to z podyktowa-
nej sytuacją potrzeby bronienia poza biblijnych prawd objawio-
nych atakowanych przez protestantyzm. Wyrażenia *sine scripto*
traditionibus trzeba więc rozumieć w sensie pozytywnym a nie
ekskluzywnym.

Powyższe zdefiniowanie tradycji dokonane przez Sobór Try-
dencki zaistniało w przededniu teologiczno-polemicznej działal-
ności Hozjusza. Autorytatywne to orzeczenie Kościoła miał Ho-
zjusz do swej dyspozycji, choć formalnie się na nim nie oparł,
ani nawet o nim nie wspomniał, gdyż główne swe dzieła spisał
przed zakończeniem Soboru. Zobaczymy nawet, że biskup-po-
lemista w swym pojmowaniu tradycji nie we wszystkim trzyma
się zakresu, zakreślonego jej przez ojców soboru trydenckiego —
tego soboru, który w roku 1563 zakończył swe obrady pod prze-
wodnictwem teologa warmińskiego — jako Kardynała — Legata
papieskiego.

3. POJĘCIE I ROLA TRADYCJI W KOSCIELE

W dobie Hozjusza pojęcie tradycji nie było jeszcze teologicz-
nie sprecyzowane i teolog warmiński nie posiadał do swej dyspo-
zycji gotowego traktatu *de traditione*. Wprawdzie pierwszy trak-
tat o tradycji ukazał się jeszcze w wieku XVI ale już po ustaniu
działalności teologicznej Hozjusza a była nim czwarta księga Mel-
chiora Cano *De traditionibus* zamieszczona w jego dziele *De lo-
cis theologicis* z roku 1563. Pomimo, że w ówczesnej teologii był
on znacznym osiągnięciem, to jednak był dopiero zawiązkiem
z którego rozwijała się coraz to systematyczniej i wszechstron-

³⁷ *Perspiciensque hanc veritatem partim contineri in libris scriptis, par-
tim sine scriptis traditionibus.* Gerres, V. 31. 25.

niej ujmowana wiedza o tradycji³⁸. Choć Hozjusz nie brał udziału w rozbudowie wspomnianego traktatu, to jednak bez wątplenia dorzucił wiele cennego materiału, z którego musieli zaczerpnąć późniejsi teoretycy tradycji.

Biskup warmiński Hozjusz może by nawet w ramach swej działalności teologicznej nie poruszał tego trudnego zresztą zagadnienia teologicznego, gdyby problemu tego nie wyciągnął na światło dzienne protestantyzm. Hozjańskie pojęcie tradycji zamierzamy poddać szczegółowej analizie.

Dla całości tego zagadnienia posłużył się Hozjusz zarówno w *Konfesji* (rozdz. 92) jak i w *Konfutacji* (księga czwarta) nazwą użytą w liczbie mnogiej *de traditionibus*, chcąc niejako dać poznać, że będzie teologicznie wyjaśniać (jak w *Konfesji*) lub polemizować (jak w drugim dziele) na temat, co w dekrete trydenckim postawione zostało jako *traditiones* na równi z Pismem św. W tekście jednak — obok nazwy *traditiones* używa teolog warmiński nazwy *tradio* — przy czym lubuje się w przydawaniu tym słowom różnorodnych określeń, jak *ecclesiastica traditio* (w przeciwieństwie do *Scriptura* — Conf., 399) albo *traditiones apostolicae* (Conf. 383, 384). Najchętniej i najczęściej posługuje się Hozjusz określeniem *traditiones paternae*. Dysponuje też wyrażeniem *decreta patrum, pia et salutaris doctrina* (Confess. 383, 384). Spotykamy się też z określeniem na wskroś oryginalnym *sanctum mandatum*, a rozkaz rozumie tu na pewno Hozjusz jako podaną nam do przyjęcia prawdę — przekazaną powagą władzy nauczycielskiej Kościoła.

Postawimy obecnie pytanie, w jakim znaczeniu Hozjusz używał wyrazu *tradio*, jaki zakres i jaką treść pragnął objąć tym terminem. Pod tym względem teolog warmiński musiał być bardzo samodzielny, gdyż — jak widzieliśmy do wieku XVI pojęcia *tradio* jeszcze nie sprecyzowano. Nawet na soborze trydenckim istniała wśród Ojców różnica zdań, co do zakresu treści i jej

³⁸ Por. D e n e f f e, *Der Traditionsbegriff*, Münster, 1930. P. D A l e s, *Tradition chrét. dans l'histoire* art. w D. A. col. 1740—1783. P e r e n n è s, *Tradition et Magistère*, ibidem, col. 1783—1793.

stosunku do Pisma św.³⁹. Hozjusz wypowiadając się na temat tradycji mógł już mieć przed oczyma dekret IV sesji wspomnianego soboru trydenckiego. Dlatego też Hozjusz używa słowa *traditio* lub *traditiones* podobnie jak dekret w znaczeniu obiektywnym określając tymi terminami naukę, której należy się cześć równa Biblii. Niekiedy odnosi się jednak wrażenie przy lekturze wywodów Hozjusza w tej materii, że przez tradycję (w liczbie pojedynczej) rozumie on świadectwa Ojców o pewnych prawdach religijnych (dogmatycznych) a przez tradycje oznacza dekrety soborowe, pewne instytucje, obserwacje, przepisy liturgiczne, którym przypisuje pochodzenie apostołskie. Najczęściej jednak używa Hozjusz tych terminów w identycznym znaczeniu⁴⁰.

Widzimy więc, że zakres treściowy terminu *traditio* jest u Hozjusza szerszy niż w dekrecie soborowym, który wypowiedział się tylko w kwestii tradycji apostołskich (dogmatycznych). Tradycja u Hozjusza obejmuje w szerszym znaczeniu rzecz można całość nauki chrześcijańskiej czy to podaną w Piśmie św. czy też poza nim. Tradycję braną w tym znaczeniu nazywa on *Evangelium* albo *Verbum Dei*. I rzeczywiście ma to swe uzasadnienie w licznych tekstach dzieł hozjańskich⁴¹.

W wypowiedziach Hozjusza łatwo dostrzec, że pojęcie tradycji rozszerza on nie tylko do Objawienia Starego Testamentu i Nowego, obejmującego Chrystusowe i apostołskie Objawienie. Mówi również o tradycjach pochodzenia pozaapostołskiego. Dziś mówilibyśmy w takim wypadku, o tradycjach czysto kościelnych, które z natury rzeczy obejmują jedynie stronę dyscyplinarną⁴².

Hozjusz zdaje się być bliski temu pojęciu, bo mówi przy tym o *novi ritus* i zastrzega się, że cokolwiek konieczne jest do zbawienia, to już w Ewangelii zostało zawarte. Podkreśla jednak Hozjusz z naciskiem powagę zarówno mężów pozaapostołskich —

³⁹ Por. rozdz. I. § 2.

⁴⁰ Z tej racji używać będziemy w dalszym wyrazie tradycja czyli „traditio” nawet tam, gdzie Hozjusz używa tegoż terminu w liczbie mnogiej.

⁴¹ *Confut.* 584; *Confess.* 55.
Confess. 388.

z których wyrosły dane ustawy — jako też i powagę samych ustaw — owocu, ustawicznie działającego w Kościele Ducha Świętego ⁴³.

Na tej chyba podstawie podciąga Hozjusz owe późniejsze tradycje pod miano apostojskich tradycji. W pojęciu tradycji w tym bardzo rozszerzonym znaczeniu, włącza Hozjusz prócz objawionej nauki wiary i moralności także przepisy liturgiczne oraz to, co ogólnie nazywa *instituta ecclesiastica* ⁴⁴ albo *praecepta, observationes* ⁴⁵, a nadto przepisy prawa kościelnego pozytywnego (*ecclesiastica disciplina*). Dlatego to Hozjusz tak żarliwie broni w Konfucacji takich przejawów dyscypliny jak celibatu, terminów świąt itp.

Wśród tych tradycji w szerszym tego słowa znaczeniu Hozjusz zna jednak tradycje mogące ulec zmianie — mianowicie nakazy z zakresu karności kościelnej — te nie obawia się nazwać — używając pogardliwego określenia zaczerpniętego z języka ówczesnych reformatorów *traditiones humanae*. Ponieważ Hozjusz — jak zauważyliśmy — pod miano tradycji apostojskich podciąga nie tylko prawdy wiary, przekazane ustnym nauczaniem lecz cały zespół instytucji kościelnych i przepisów prawno-liturgicznych. przeciw powadze których tak ostro występowali protestanci, więc konsekwentnie zmuszony był wprowadzić rozróżnienia, co do ich ważności ⁴⁶.

Rozróżnienie to jest u niego dość prymitywne, jednak — rzecz można — zasadnicze. Tradycje tak pojęte dzielą się u Hozjusza na zmienne i niezienne ⁴⁷

Za niezienne uważa Hozjusz te, które są takie z natury rzeczy a więc wieczne prawa miłości Boga i bliźniego lub im podobne czyli nauka wiary i moralności najogólniej pojęta. Za zmienne uważa takie, których przeznaczeniem jest służyć miłości Boga

⁴³ Confess. 388.

⁴⁴ Confess. 389.

⁴⁵ Confess. 392.

⁴⁶ Confess. 388, 389.

⁴⁷ Confess. 37. Nowoczesny podział tradycji patrz u Pèrennes, *Tradition et Magistère, Diction. Apol. de la Foi Cath.* col. 1785.

i bliźniego ale z uwzględnieniem czasu miejsca i okoliczności ⁴⁸. Gdy wspomniane okoliczności się zmieniają to i te tradycje wygasają gdyż przestają już nadal służyć wszechogarniającej *caritas* — cnotcie miłości. Cnotę tę Hozjusz uważa za rządzącą wszystkim. Kościelne nakazy (pozytywne prawo Kościoła) są niczym innym jak stróżami tejże miłości, jak twierdzi Hozjusz, opierając tę myśl na zdaniu św. Bernarda ⁴⁹. Poza tym wymienia jeszcze Hozjusz — tradycje, biorące swój początek od apostołów i tradycje pochodzące od ich następców ⁵⁰. Bynajmniej Hozjusz nie twierdzi, że tradycje apostołskie pozostają zawsze i wiecznie niezmiennie i że muszą być utrzymane w takiej formie, w jakiej zostały ustanowione. Wszakże wiele z nich normuje czysto zewnętrzne przejawy życia religijnego, które z natury rzeczy zmieniają się stosownie do czasów, ludzi, miejsca itp. Jeśli więc one mają przeznaczenie skłonić ludzi do pełnienia woli Chrystusa oraz zadość uczynienia wymaganiom miłości — to się muszą również dostosowywać do zmiennych okoliczności. Oczywiście pojedynczy wierny nie może wydawać na takie stare i czcigodne urzędy wyroku i na własną rękę uznać je już za przestarzałe ⁵¹.

Funkcja ta przynależy zwierzchności religijnej tj. biskupom ⁵² a nie nowatorom, którzy nacierają tak gwałtownie na tradycje pod pozorem, że są one już bezużyteczne. Niektóre z nich rzeczywiście mogą się wydać takimi, lecz kryje się za nimi głębszy sens. W całości swej tworzą one wielkość, której chrześcijaństwo niczym nie mogłoby zastąpić. Tradycja jest prawdziwie *certissimum fidei fundamentum* ⁵³.

Spotykamy się też u Hozjusza z inną jeszcze dystynkcją. Oto niektóre tradycje choć pochodzenia apostołskiego nadane zostały

⁴⁸ *Confess.* 388. *Confut.* 559.

⁴⁹ *Confess.* 389. *Por. Divi Bernardi Clarevalensis, Opera omnia Antverpiae MDLXXV — Liber de precepto et dispensatione, fol. 295—299.*

⁵⁰ *Confut.* 558.

⁵¹ *Confut.* 560—561.

Hozjusz przeprowadza żarliwą obronę niektórych przez nowatorów zaatakowanych tradycji — *Confut.* 557—585, któremu to zagadnieniu poświęcimy ostatni rozdział naszej pracy.

⁵³ *Confut.* 553.

niejako prawo mające trwale obowiązywać, ale w tej myśli i w tym celu, by spełnić pewną tylko rolę i wygasnąć. Taki charakter miał na przykład przepis o wystrzeganiu się pewnych pokarmów (Dz 15, 20). Na takiej podstawie apostołowie ongiś uwolnili narody od ciężarów prawa możeszowego. Na tejsze podstawie i Kościół z czasem zniósł tradycje Komunii św. dla dzieci oraz Komunii pod dwiema postaciami dla świeckich⁵⁴. Kończąc swój wykład o podziale tradycji mówi Hozjusz, że obowiązkiem chrześcijanina jest przyjąć wszystkie te tradycje ochotnym sercem, bo podaje nam je jeden, święty, katolicki i apostołowski Kościół. W przeciwnym wypadku zasłużylibyśmy na nazwę ojcobójców, unicestwiających spuściznę ojcowską⁵⁵.

Tradycję religijną osadza Hozjusz głęboko w dziejach ludzkich i w ten sposób podkreśla jej powagę. Istniała tradycja, twierdzi biskup warmiński, nawet wtedy, gdy nie było objawienia spisane go w Biblii. Już przed Mojżeszem — pierwszym z pisarzy biblijnych — kwitła tradycja religijna obok prawa natury, a tradycję tę stanowiło Objawienie pierwotne, dane świętym patriarchom. Również i Objawienie Chrystusowe nie od razu i nie w całości było utrwalone pismem. Ewangelię polecił Chrystus Pan przede wszystkim głosić całemu światu⁵⁶.

Przy tych hozjańskich wywodach o tradycji, spotykamy się z piękną próbą wytłumaczenia głównego powodu jej istnienia. Już mieliśmy sposobność wspomnieć, że według Hozjusza tradycja ma służyć miłości — wszystko ogarniającej *Charitas*⁵⁷. Tradycje pełnią tę rolę służby dla miłości w wyższym stopniu niżli protestancka *Sola Scriptura*. Biblia bowiem — rozumuje biskup warmiński — choć święta, doskonała i pożyteczna, pozostaje zawsze zimną i martwą literą. Jakżesz ograniczony jest zakres działania pisanego Słowa Bożego! Tam, gdzie Pismo Święte z racji swej niejasności nie udzieli dalszych wyjaśnień — to tradycja wejdzie w szczegóły nauk i terminów biblijnych. Gdy Pismo

⁵⁴ *Confut.* 555.

Cinfect. 384.

⁵⁶ *Mt* 18, 19; *Confut.* 528.

⁵⁷ *Confut.* 560, 565, 566, 584, 585.

św. przemawia do wiernych w zimnych słowach, to tradycja posługuje się żywym obrazem, prostym zwyczajem, symbolem lub czynnością, które tak są proste w sobie, że nawet najprostszy wierny może je z łatwością zrozumieć⁵⁸

Przy zatrudnieniach codziennego życia — we wszystkich czasach i miejscach — oddziałuje ona na poszczególnego wiernego z zawsze skuteczną siłą. A ponieważ przedstawia ona wszystko człowiekowi w formie konkretnej, uchwytniej i oczywistej, więc działa o wiele skuteczniej od Pisma św. i nie zapomina się jej tak łatwo, jak przeczytanego lub usłyszanego tekstu biblijnego. Przez praktykowanie zaś tych tradycji przy różnych sposobnościach życia chrześcijańskiego — zapada ona w dusze wiernych treścią niewygasłą. Nie jest to więc żadną dla tradycji niezasłużoną pochwałą, gdy się ją nazywa żywą ewangelią — *vivum evangelium*⁵⁹.

Gdy herezja zwracała krytyczną uwagę na podkreślaną przez Hozjusza zewnętrzną tradycję — to biskup warmiński odpowiada na to takimże samym podkreśleniem zewnętrznej strony Objawienia, zamieszczonego w Biblii.

An litterae quoque externa signa non sunt? — zapytuje w swej *Konfutacji*⁶⁰. Wszystkie te dodatnie aspekty tradycji — żywej Ewangelii — streszczają się w wygłoszonej przez Hozjusza tezie, że tradycja czyni łatwiejszą, każdemu wiernemu, drogę do zbawienia, choć protestanci twierdzili wówczas, że ją utrudnia. Wywody Hozjusza są jednak w tym względzie oczywiste i rozstrzygające o słuszności postawionej przez niego tezy⁶¹.

Rolę niektórych przynajmniej instytucyj tradycyjnych doceniają nawet sami heretycy i zmuszeni są niejednokrotnie wyrażać się o nich z prawdziwym uznaniem.

Stosunek tradycji do Pisma świętego jest z natury rzeczy u Hozjusza szeroko omówiony. Zagadnienie to było aktualne w dobie starcia katolicyzmu z protestantyzmem, który Pismo

Confut. 584.

Confut. 564.

⁶⁰ *Confut.* 556.

⁶¹ *Confess.* 398.

święte podniósł do rangi jedyne go źródła Objawienia i reguły wiary. Hozjusz przytacza cały szereg argumentów — (o których w następnym rozdziale), które mają za cel wykazać, że tradycja i Biblia bynajmniej nie wykluczają się wzajemnie ale razem wzięte tworzą skarbiec objawienia. Gdy heretycy gardzą tradycją i chełpią się, że głosząc zasadę *sola scriptura* oczyszczają Kościół z ludzkich wymysłów — to Hozjusz stoi na stanowisku, że właśnie tradycja gwarantuje powagę pisanego Słowa Bożego⁶². Jeżeli zlekceważyłoby się „tradycje ojców“ to z konieczności i ewangelie pisane nie miałyby podstawy historycznej⁶³. Czyżaj bowiem tradycją — pyta biskup warmiński — jest Ewangelia — jeśli nie tradycją Ojców? Któż ją w nienaruszalności przechował przez tyle wieków, jeśli nie oni? Któż jeśli nie święci mężowie, których heretycy odrzekają się, zapewniają o historyczności poszczególnych ksiąg Biblijnych, o ich natchnieniu, tj. o nadprzyrodzonym pochodzeniu⁶⁴. Gdy heretycy obciążają Kościół zarzutem, że przyjmując tradycje walczy ze Słowem Bożym — Hozjusz odpowiada, że tu nie chodzi o Słowo Boże, które katolicy uważają co najmniej na równi z protestantami lecz o jego rozumienie. Za św. Augustynem podkreśla Hozjusz, że herezje rodzą się właśnie ze złego rozumienia dobrego w sobie samym Pisma⁶⁵. Szacunek jaki katolicy okazują Pismu Świętemu skłania ich do rozumienia słowa Bożego według tradycyjnej interpretacji Kościoła, który jest *columna et firmamentum veritatis* (1 Tym 3, 15). Przez Kościół a w szczególności przez Ojców Kościoła, strzeżone było Słowo Boże tak, że rzeczywiście ani „jota jedna“ zmieniona nie została. Na tej podstawie Kościół naprawdę może o sobie twierdzić, że Jego jest Ewangelia i Jego jest Pismo Święte.

Rozprawia się też Hozjusz z protestanckim ograniczaniem pojęcia Słowa Bożego do samego Pisma Świętego. Owszem — potwierdza zdanie protestantów że wierzyć należy Słowu Bo-

⁶² *Confess.* 398.

⁶³ *Confut.* 585.

⁶⁴ *Confut.* 585.

⁶⁵ Aug. *In Joannis Evangel.* tract. 18 PL., 35. 1536; *Confess.* 398.

zemu — *omni et soli Dei verbo* ⁶⁶, byleby jednak za Słowa Boże nie uważać jedynie tego, co zawiera się w kanonicznych księgach obu testamentów. Słowo Boże mieści się bowiem nie tylko w Biblii ale i w tradycji. Jeśli ktoś tej ostatniej nie uznaje, jak to dawniejsi i współcześni Hozjuszowi czynią, ten nie jest w posiadaniu całości Objawienia Bożego.

Pod pewnym względem tradycja przewyższa nawet Pismo Święte. Stoi ona bowiem u fundamentów wiary, jako że jest starszą i na niej wspiera się cała Biblia. Hozjusz wypowiada nawet śmiało i oryginalne twierdzenie, że choćby i Biblii nie stało, tradycja wystarczyłaby do zachowania w nienaruszalności depozytu wiary ⁶⁷. Tradycji trzeba wierzyć i bez Ewangelii. Za Ireneuszem konkluduje Hozjusz, że 180 lat po Chrystusie w wielu gminach chrześcijańskich nie było mowy o pisanej Ewangelii lecz oddziedziczony po apostołach skarbiec nauki Objawionej ustnie był przekazywany ⁶⁸.

To, że tradycja naprawdę jest fundamentem wiary, stwierdzić możemy — objaśnia teolog warmiński — na przykładzie heretyków, którzy zburzywszy ten fundament rozpadają się na coraz drobniejsze sekty ⁶⁹. Fundamentem zaś i Słowa pisanego i przekazanego tradycją — wtrąca Hozjusz tezę dogmatyczną — jest Jezus Chrystus, jak to określa św. Paweł w słowach: „Innego bowiem fundamentu nikt założyć nie może okrom tego, który założony jest, a jest nim Chrystus Jezus“ (1 Kor 3, 11) ⁷⁰.

Pismo Święte i tradycja wzajemnie się uzupełniają — oto, co chce Hozjusz podkreślić stając w obronie tego drugiego źródła Objawienia w starciu z nauką protestancką. Wiele prawd i instytucji kościelnych opartych jest bowiem w równym stopniu na tekstach Pisma Świętego, jak i na tradycji ⁷¹.

Niemożliwą też jest rzeczą, aby tradycja była sprzeczna

⁶⁵ *Confut.* 552.

⁶⁷ *Confut.* 554.

⁶⁸ *Iren. lib. 3. cap. 3, PG., 7. 848—855. Confut.* 554.

⁶⁹ *Confut.* 584.

⁷⁰ *Confut.* 553.

⁷¹ *Confut.* 553.

z Pismem Świętym ⁷². Nawet pozorów sprzeczności między Pismem Świętym a tradycją ustrzeżemy się właśnie wtedy, gdy sens biblijny ujmować będziemy tak, jak go autor natchniony zamierzył — a o tym zaświadczyć może tylko tradycyjne rozumienie poszczególnych urywków biblijnych. Ta teza może najgłębiej ujmuje stosunek tradycji do Pisma Świętego.

Na podstawie powyższych wywodów Hozjusz zauważa, że chrześcijanin tylko taką tradycję będzie uznawać, która w żadnym punkcie nie będzie sprzeciwiać się Pismu Świętemu, bo w rzeczy samej nie może być między nimi żadnego rozdzwieku ⁷³. Nie ma jednak potrzeby dokonywać ciągłego porównywania tradycji z Pismem Świętym, gdyż to już zostało dokonane zanim daną tradycję uznano oficjalnie za obowiązującą ⁷⁴ — bo przecież nic nowego na soborach nie postanowiono — twierdzi Hozjusz — w czym uprzednio nie wykazano zgodności z wiarą dawnych Ojców.

W tych hozjańskich rozważaniach na temat stosunku Pisma Świętego do tradycji dostrzegamy niedwuznaczne wprowadzenie przez Hozjusza pojęcia najwyższej powagi zarówno w stosunku do tłumaczenia Pisma Świętego, jak i strzeżenia tradycji. Dzisiaj nazwalibyśmy tę powagę nauczycielskim urzędem Kościoła. Też samą nauczycielską powagą Kościoła ma Hozjusz na myśli, gdy gromi heretyków za ich pogardę, z jaką odnoszą się do sądów Ojców Kościoła i jego orzeczeń.

Wyjaśnia też Hozjusz problem, jak ma się wierny zachować w wypadku, gdy jedna tradycja różni się od drugiej albo obydwie są sobie przeciwne ⁷⁵: Którą wtedy uznać ma za obowiązującą i w jaki sposób dokonać rozdziału prawdziwej od fałszywej, bo przecież jedna z nich musi być fałszywa. Rzeczywiście, tak musi być, ale w takim wypadku nie mamy do czynienia z tradycją apostolską. Gdzie obecnie zaznacza się rozbieżność tradycji, tam przed laty wtargnął błąd, który spowodował to wła-

⁷² *Confut.* 557.

Confess. 388. *Confut.* 557.

⁷⁴ *Confut.* 541.

⁷⁵ *Confut.* 557. 560—561.

śnie rozdwojenie. Gdy chce się usunąć tę niepewność i wykryć prawdziwie apostołską tradycję, to trzeba użyć środka rozpoznawczego: trzeba mianowicie zapytać czy wszędzie jednomyślnie i przez wszystkie stulecia uznawana była dana tradycja za apostołską. Tradycje zmyślane nie przetrwają takiej próby⁷⁶. A co przestrzegane było przez cały Kościół, *quod tota per orbem frequentat Ecclesia*, to stanowi na pewno tradycję apostołską i za taką Hozjusz ją uważa⁷⁷.

Jak widzimy więc tradycjom ojcowskim (jak Hozjusz lubi je określać) nadaje biskup warmiński treść niezmiernie głęboką i świętą, choć heretycy osądzają je od czci a katolików, z racji przestrzegania ich, pomawiają o bałwochwalstwo, jak to Hozjusz niejednokrotnie zauważa z bólem na kartach swych ksiąg⁷⁸.

Motywnem dla tak głębokiej oceny powagi tradycji jest jej najpoważniejszy wykładnik — sukcesja apostołska w Kościele. Hozjusz i tego pojęcia nie ma należycie sprecyzowanego — wie jednak o sukcesji, rozumie jej powagę i celowość i na nią ustawicznie się powołuje, ilekroć traktuje o tradycji w ogólności lub o poszczególnych tradycjach. Hozjusz dlatego to stawia tradycje ojcowskie *traditiones paternae* obok Pisma Świętego, bo one są rzeczywiście spuścizną Ojców, za których uważa on Apostołów i wszystkich ich następców aż do naszych czasów, a za których dzieci duchowe każe się wszystkim katolikom zaszczytnie uważać. Dla ilustracji podaje Hozjusz kilka imion najznakomitszych Ojców Kościoła i biskupów — od Hieronima, Ambrożego, Augustyna, Bazylego i Anatazego począwszy — poprzez świętych męczenników aż do biskupów naszego narodu — Wojciecha i Stanisława, którzy również wzięli udział w przekazywaniu nam Ewangelii Chrystusowej — nieraz znaczonej ich własną krwią męczeńską⁷⁹.

Powołując się często na sukcesję i jej starożytność Hozjusz zdaje się uważać ją za istotną dla znaczenia i powagi tradycji.

⁷⁶ *Confut.* 532. 556.

Confut. 556.

Confess. 383, 384.

⁷⁹ *Confess.* 384.

Hozjusz wprost twierdzi, że im starsze są poszczególne tradycje tym bardziej uważać je należy za troskliwiej przechowane⁸⁰.

Dalszymi zwykłymi wykładnikami (o których Hozjusz jednak mniej traktuje, zwracając główną uwagę na sukcesję) są sobory i synody oraz powszechne przyjęcie danej tradycji przez wiernych Kościoła — *usus communis*⁸¹ — czynniki te stanowią też podstawę kryteriologiczną danych tradycji — tak, że nieroztropną byłoby rzeczą gardzić tradycją, jeśli stoi za nią tego rodzaju powaga.

Jednakże, gdy Hozjusz powołuje się na sobory jako na wykładnik tradycji, to należy zauważyć, że biskup warmiński jeszcze nie zdaje sobie sprawy z faktu, że sobór jest nie tylko wykładnikiem tradycji ale autorytatywnym organem urzędu nauczycielskiego w Kościele. Tak wydoskonalonego rozumienia roli soboru nie spotykamy nie tylko u Hozjusza, ale nawet u późniejszego od niego Malchiora Cano, w jego *De locis theologicis*.

W epilogu księgi czwartej *Konfutacji* — księgi traktującej o tradycji — porusza Hozjusz pokrewną powyższej kwestię sposobów, jakimi tradycje przekazywane są przez pokolenia. Hozjusz wylicza możliwe sposoby tego przekazywania⁸².

Wielce charakterystyczne dla hozjańskiej nauki o tradycji są jego wywody, że ona jest pewnego rodzaju wzrostem rozumienia prawd objawionych, które dokonuje się i pogłębia w Kościele⁸³. Wzrost ten polega — według Hozjusza — na tym, że Duch Święty, dany Kościołowi, wyjaśnia przez usta tegoż Kościoła (głównie na soborach) to wszystko, co w skrócie w Ewangeliach zostało podane a przez doktorów poucza o tym, czego apostołowie jeszcze znieść nie mogli, jak to sam Chrystus Pan określił: „Jeszcze wam wiele mam mówić ale teraz znieść nie

⁸⁰ *Confess.* 393.

⁸¹ *Confess.* 393.

Elementy tej tradycji są mianowicie *non modo monumentis litterarum consignata verumetiam praedicatione, dierum observationem, signis, imaginibus, gestu, habitu, varioque ritu, coeremoniis sic auribus inculcata, sic oculis ingesta sic mentibus hominum impressa videt, ut sine magno negotio, quod meditatur paestare non possit.* — *Confut.* 584.

Confess. 55—56; 386—387.

możecie“ (J 16, 12). Poruszając ten problem walczy Hozjusz z fałszywą interpretacją znanego Pawłowego napomnienia: *Sed licet nos, aut Angelus do coelo evangeliset vobis, praeterquam quod evangelisavimus vobis, anathema sit. Sicut praediximus, et nunc iterum dico: si quis vobis evengelisaverit praeter id, quod accepistis, anathema sit* (Gal 1, 8—9).

Dziwną jest rzeczą, że u Hozjusza nie spotykamy się — jak już zauważył ks. Smoczyński w swej eklezjologii hozańskiej⁸⁴ — z rozróżnieniem między wzrostem Objawienia obiektywnym (o którym od śmierci ostatniego z Apostołów nie może być mowy) a subiektywnym, który musi się dokonywać w zależności od warunków i okoliczności — od poszczególnej jednostki lub społeczności religijnej. Hozjusz pozostaje jednak przy rozważaniu tego problemu w granicach prawowierności, bo ma na myśli wzrost w ramach tego samego dogmatu (homogeniczny), a nie zmianę zawartości treściowej danej prawdy religijnej. Świadczy o tym fakt, że Hozjusz odróżnia użyty przez Św. Pawła termin *praeterquam quod...*, względnie *praeter id..* — (w oryginale greckim spotykamy w obu tekstach jednakowy termin $\pi\alpha\rho' \delta$...) — które to słowa kierują protestanci przeciw tradycji — od terminu *plusquam*, któryby jedynie oznaczał pomnożenie prawd depozytu Objawienia. Apostoł bynajmniej nie chce zabraniać nauczania obszerniejszego lecz tylko przeciwnego głoszonej już przez siebie Ewangelii. Gdzieindziej Apostoł Narodów pragnie nawet uzupełnić to, co w dziedzinie wiary już był powiedział (1 Tess 3. 10)⁸⁵. W zagadnieniu tym nie uważa się Hozjusz bynajmniej za oryginalnego, bo jak sam stwierdza — problem ten nie był obcy ani Tertulianowi ani Wincentemu z Lerynu, których myśli w tej kwestii mamy w *Konfesji* obszernie zreferowane. Według Tertuliana, byłoby czymś absurdalnym, aby przy ustawicznych i wrogich wierze knowaniach szatańskich miało przy Objawieniu prawd nadprzyrodzonych ustać działanie Boże — czy to na czas pewien czy na zawsze. Przyobiecany

⁸⁴ Por. Smoczyński, *Eklezjologia*, s. 52—55.
Confess. 386.

⁸⁶ Tertul. *De virginibus velandis*, cap. 1; PL., 2,937; *Confess.* 386.

Duch Święty uzupełnia niedostateczność sił ludzkich, kieruje nimi i udoskonala dziedzinę pojmowania prawd objawionych⁸⁶. Podobnie rozumuje i Wincenty z Lerynu podkreślając silniej ten aspekt zagadnienia, że wzrost w dziedzinie wiary — *profectus fidei* — nie grozi całości prawd dogmatycznych lecz jest raczej dostosowaniem Objawienia do zmieniających się warunków i okoliczności⁸⁷.

Wzrost ten przyrównany być może do wzrostu jednostki ludzkiej, która choć przybiera na swej drodze od dzieciństwa do starości coraz inne cechy, pozostaje jednak zawsze tą samą osobą⁸⁸.

⁸⁷ *Vincentii Lirinensis Commentarium* I. 23, PL., 50, 663. Por. *Św. Wincenty z Lerynu, Pamiętnik* — przełożył Jan Stahr, Poznań 1928, s. 42—43.

⁸⁸ *Confess.* 386.