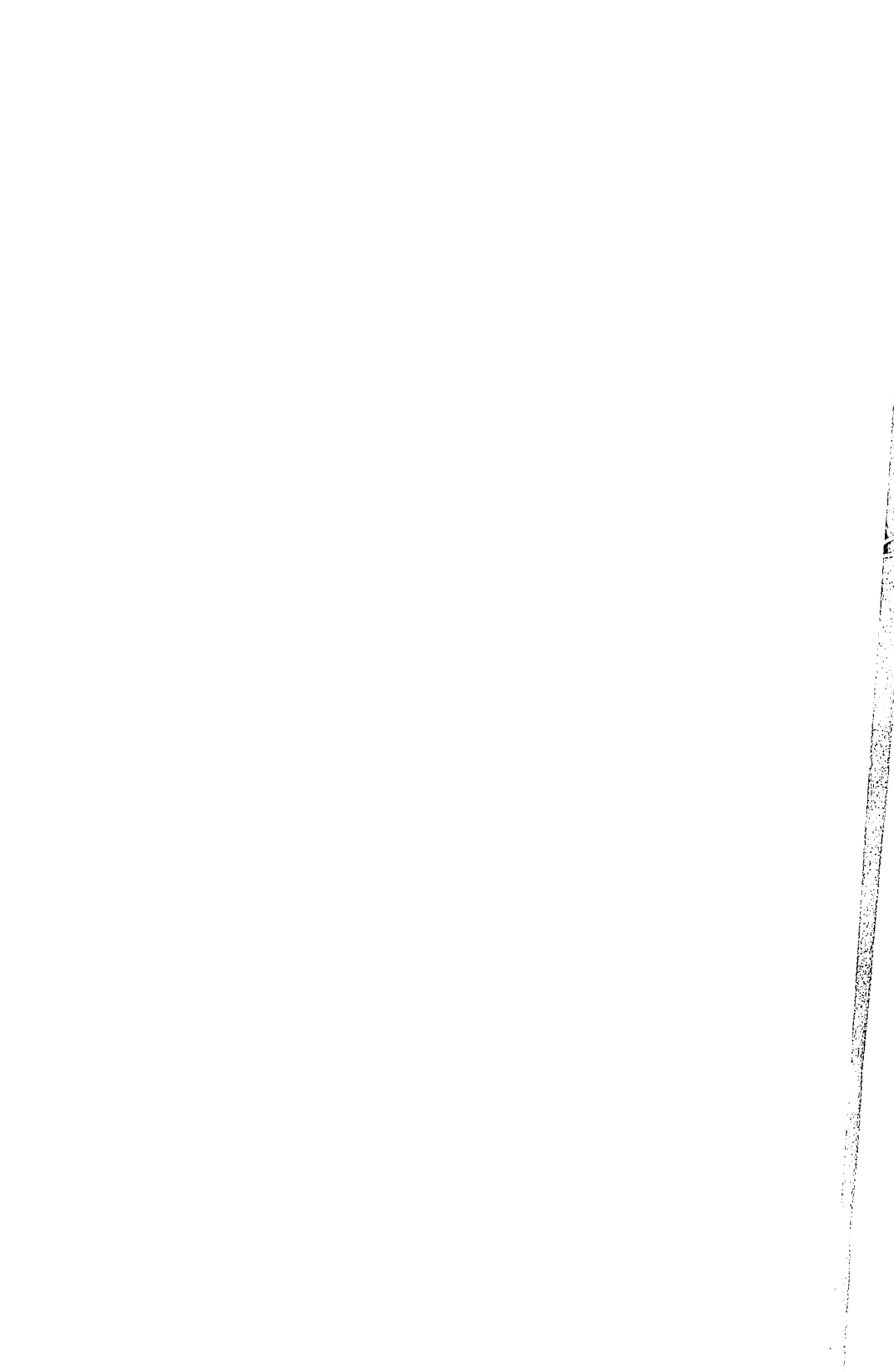


THE
UNIVERSITY
OF CHICAGO
LIBRARY



POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI

KONRAD GÓRSKI

GRZEGORZ PAWEŁ Z BRZEZIN

MONOGRAFJA Z DZIEJÓW POLSKIEJ LITERATURY
ARJAŃSKIEJ XVI WIEKU

W KRAKOWIE 1929

NAKŁADEM POLSKIEJ AKADEMII UMIEJĘTNOŚCI

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNIACH GEBETHNERA I WOLFFA

WARSZAWA - KRAKÓW - LUBLIN - ŁÓDŹ - PARYŻ - POZNAŃ - WILNO - ZAKOPANE

Rozprawy Wydziału Filologicznego Polskiej Akademji Umiejętności

Złotych

Tom I.XI,	nr 1:	Józef Rostafiński: Wpływ przeżyć chłopięcych Mickiewicza na obrazy ostatnich dwu ksiąg Pana Tadeusza oraz O święceniu ziół na Matkę Boską Zielną. (1922)	1·50
" "	nr 2.	Stanisław Wiudakiewicz: Teatr kolegijów jezuickich w dawnej Polsce. (1922)	1·50
" "	nr 3:	Eugenjusz Kucharski: Chronologja komedyj i niektórych pomniejszych utworów Fredry. (1923)	1·50
" "	nr 4:	Józef Reiss: Przyczynki do dziejów muzyki w Polsce. (1923)	1 50
" "	nr 5:	Witold Taszycki: Imiesłowy czynne, terażniejszy i przeszły I w języku polskim. (1924)	2·—
" "	nr 6:	Henryk Oesterreicher: Imiesłów bierny w języku polskim (1926)	2·—
" "	nr 7:	Helona Windakiewiczowa: Wzory ludowej muzyki polskiej w mazurkach Fryd. Chopina. (1926).	4·—
<hr style="width: 20%; margin: 10px auto;"/>			
Tom LXII,	nr 1:	Władysław Folkierski: Fredro a Francja. (1925)	1·20
" "	nr 2:	Kazimierz Moszyński: Badania nad pochodzeniem i pierwotną kulturą Słowian. Część I. (1925)	3·—
" "	nr 3:	Witold Taszycki: Najdawniejsze polskie imiona osobowe. (1926)	8·20
" "	nr 4:	Joachim Reinhold: Ze studjów nad starofrancuskimi rękopisami. Część II. Nowoodkryty rękopis palatyński (lat. 1971) poematu „Floire et Blancheflor“	1·20
" "	nr 5:	Ignacy Wiewiowski: O zapowiadaniu przyszłych zdarzeń u Homera (1928)	6·—
" "	nr 6:	Witold Klinger: Ze studjów nad liryką grecką (1928)	1·50
" "	nr 7:	Stanislaus Witkowski: De s. Basilii Magni codicibus hispaniensibus (1929)	1·20

ADAMA MICKIEWICZA DZIADÓW CZĘŚĆ III

w podobiźnie autografu — wydał Józef Kallenbach. Kraków 1925, 4-o, str. VII i 126. 24·—

Przegląd historii sztuki. Rocznik I, zeszyt 1—2. Foljo, str. 56 + 3, 8 ryc. w tekście i XIII tablic. 16·—
(Prenumerata roczna 30 zł).

Feldman Józef. Polska w dobie wielkiej wojny północnej. 1704—1709. Kraków 1925, 8-o, str. 319	9·—
Folkierski Władysław. Entre le classicisme et le romantisme. Étude sur l'esthétique et les esthéticiens du XVIII ^e siècle. Kraków 1925, 8-o, str. 604	12·—
Pagaczewski Juljan. Gobeliny polskie. Foljo, str. 136, 1 tabl. i 57 rycin	45·—

KONRAD GÓRSKI

GRZEGORZ PAWEŁ Z BRZEZIN

MONOGRAFJA Z DZIEJÓW POLSKIEJ LITERATURY
ARJAŃSKIEJ XVI WIEKU

W KRAKOWIE

NAKŁADEM POLSKIEJ AKADEMJI UMIEJĘTNOŚCI

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNIACH GEBETHNERA I WOLFFA

WARSZAWA - KRAKÓW - LUBLIN - ŁÓDŹ - PARYŻ - POZNAŃ - WILNO - ZAKOPANE

1929.

Rozprawy Wydziału Filologicznego Polskiej Akademji Umiejętności.

Złotych

Tom LXI,	nr 1:	Józef Rostafiński: Wpływ przeżyć chłopięcych Mickiewicza na obrazy ostatnich dwu ksiąg Pana Tadeusza oraz O święceniu ziół na Matkę Boską Zielną. (1922)	1-50
"	"	nr 2: Stanisław Windakiewicz: Teatr kolegijów jezuitckich w dawnej Polsce. (1922)	1-50
"	"	nr 3: Eugenjusz Kucharski: Chronologia komedj i niektórych pomniejszych utworów Fredry. (1923)	1-50
"	"	nr 4: Józef Reiss: Przyczynki do dziejów muzyki w Polsce. (1923)	1-50
"	"	nr 5: Witold Taszycki: Imiesłowy czynne, terażniejszy i przeszły I w języku polskim. (1924)	2—
"	"	nr 6: Henryk Oesterreicher: Imiesłów bierny w języku polskim (1926)	2—
"	"	nr 7: Helena Windakiewiczowa: Wzory ludowej muzyki polskiej w mazurkach Fryd. Chopina. (1926).	4—
<hr style="width: 20%; margin: 10px auto;"/>			
Tom LXII,	nr 1:	Władysław Folkierski: Fredro a Francja. (1925)	1-20
"	"	nr 2: Kazimierz Moszyński: Badania nad pochodzeniem i pierwotną kulturą Słowian. Część I. (1925)	3—
"	"	nr 3: Witold Taszycki: Najdawniejsze polskie imiona osobowe. (1926)	8-20
"	"	nr 4: Joachim Reinhold: Ze studjów nad starofrancuskimi rękopisami. Część II. Nowoodkryty rękopis palatyński (lat. 1971) poematu „Floire et Blancheflor“	1-20
"	"	nr 5: Ignacy Wieniewski: O zapowiadaniu przyszłych zdarzeń u Homera (1928)	6—
"	"	nr 6: Witold Klinger: Ze studjów nad liryką grecką (1928)	1-50
"	"	nr 7: Stanisław Witkowski: De s. Basillii Magni codicibus hispaniensibus (1929)	1-20

ADAMA MICKIEWICZA DZIADÓW CZĘŚĆ III

w podobiźnie autografu — wydał Józef Kallenbach. Kraków 1925, 4-o, str. VII i 126. 24—

Przegląd historii sztuki. Rocznik I, zeszyt 1—2. Foljo, str. 56 + 3, 8 ryc. w tekście i XIII tablic. 16—
(Prenumerata roczna 30 zł).

- | | |
|--|-----|
| Feldman Józef. Polska w dobie wielkiej wojny północnej. 1704—1709. Kraków 1925, 8-o, str. 319 | 9— |
| Folkierski Władysław. Entre le classicisme et le romantisme. Étude sur l'esthétique et les esthéticiens du XVIII ^e siècle. Kraków 1925, 8-o, str. 604 | 12— |
| Pagaczewski Juljan. Gobeliny polskie. Foljo, str. 136, 1 tabl. i 57 rycin | 45— |

KONRAD GÓRSKI

GRZEGORZ PAWEŁ Z BRZEZIN

MONOGRAFJA Z DZIEJÓW POLSKIEJ LITERATURY
ARJAŃSKIEJ XVI WIEKU

W KRAKOWIE

NAKŁADEM POLSKIEJ AKADEMJI UMIEJĘTNOŚCI

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNIACH GEBETHNERA I WOLFFA

WARSZAWA - KRAKÓW - LUBLIN - ŁÓDŹ - PARYŻ - POZNAŃ - WILNO - ZAKOPANE

1929.

371480
.G64



Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego pod zarządem J. Filipowskiego.

Przedmowa.

Temat niniejszej pracy wyłonił się stopniowo z obszerniejszych studjów, które prowadziłem nad dziejami polskiej literatury arjańskiej XVI wieku. Gdy w roku 1922 zwróciłem się do prof. Stanisława Kota o wskazówki przy prowadzeniu wspomnianych studjów, zaznaczając przytem, że szczególnie interesuje mnie postać Blandraty, profesor Kot podsunął mi myśl, abym w ewentualnej monografji o Blandracie uwzględnił rozwój dogmatyczny arjan polskich, ponieważ ta strona dziejów naszej sławnej sekty antytrynitarskiej nie została, jak dotąd, należycie zbadana. Istotnie ześrodkowałem pracę moją na tem zagadnieniu, starając się przytem możliwie dokładnie zrozumieć rolę Blandraty w rozwoju naszego antytrynitaryzmu. Po trzech latach studjów doszedłem do wniosku, że Blandrata wywarł przemożny wpływ na utworzenie się sekty polskich arjan nie tylko dzięki własnym zaletom umysłowym, lecz przede wszystkim dlatego, że znalazł idealnego propagatora swoich myśli w osobie Grzegorza Pawła. Od tej chwili skupiłem uwagę na tym ostatnim reformatorze i przekształciłem badanie genezy naszego arjaństwa w monografię o Grzegorzcu Pawle. Zaznaczam to, aby usprawiedliwić fakt, że praca niniejsza pozornie wychodzi nieraz poza ramy tematu, określonego w tytule: obok dziejów i roli Grzegorza stara się przedstawić możliwie jasno osobistość Blandraty i jego wpływ w Polsce, a prócz tego zajmuje się rozwojem ideologii zboru małopolskiego w latach 1559—1561, kiedy Grzegorz nie wystąpił jeszcze z działalnością samodzielną, czyniącą zeń właściwego twórcę i organizatora nowej sekty. Chociaż postać Grzegorza zdaje się wtedy zupełnie ustępować z pola naszego widzenia, jednak te karty mojej pracy nie przestają o nim mówić, albowiem ewolucja myślowa większości członków zboru pod wodzą Blandraty i Lismanina była zarazem ewolucją Grzegorza.

Obszerniejsze potraktowanie dziejów Grzegorza Pawła i ocena jego dorobku pisarskiego wydawały mi się koniecznością wobec tego, co do tej pory o nim wiedziano czy pisano. Z polskich uczonych pierwszy się zajął Grzegorzem J. M. Ossoliński (Rozmaitości Naukowe 1828, oraz

Wiad. hist.-kryt. IV), opierając się przeważnie na Sandiusie, Lauterbachu i Bocku, oraz na niektórych oryginalnych pismach naszego reformatora. Rozprawka Ossolińskiego, choć przestarzała, przynosi pewne wartości w formie sprostowania niektórych błędów, spotykanych u poprzednich historyków. Zresztą jest to pobieżna biografia, opatrzona ogólnikowymi wiadomościami o działalności pisarskiej Grzegorza, daleka od właściwej oceny stanowiska jego i roli w naszym ruchu reformacyjnym. Wszystko co potem w ciągu XIX wieku pisano u nas o Grzegorzu (Siarczyński, Święcki, Krzyżanowski, Maciejowski, Wiszniewski, Sobieszcański w Enc. Orgelbranda) było albo tworzeniem nowych błędów, albo powtarzaniem rzeczy dawniej znanych. Dopiero w 1903 roku pastor Theodor Wotschke ogłosił cenny przyczynek do biografji Grzegorza, podając do wiadomości publicznej jego dzieje jako rektora szkoły św. Magdaleny w Poznaniu. Następnie Brückner w «Różnowiercach polskich» dotknął działalności Grzegorza i streścił jego dzieło *O Prawdziwej Śmierci*. Tadeusz Grabowski uwzględnił obszerniej twórczość naszego antytrynitarza w swej «Literaturze arjańskiej», ale nie określił bliżej ani stanowiska, ani roli, jaką Grzegorz w rozwoju tej literatury odegrał. Upomniał się przeto Brückner w recenzji dzieła Grabowskiego (Pam. Liter. 1910, str. 131) o tę krzywdę Grzegorza, uznając go za filar polskiego arjaństwa, poczem na długie lata wszelki słuch znowu o nim ginie. Wreszcie zasłużony badacz polskiej reformacji Th. Wotschke poświęca w 1920 roku (Zeitschrift für Brüdergeschichte) dziejom Grzegorza specjalny dłuższy artykuł, dając tem samem syntezę własnych badań i dotychczasowych wiadomości o Grzegorzu, a prof. St. Kot w recenzji tej pracy (Reformacja w Polsce II) dorzuca kilka cennych szczegółów do jego biografji. Praca Wotschkego kładzie zresztą główny nacisk na działalność Grzegorza, jako zwolennika kalwinizmu, natomiast ewolucję ku antytrynitaryzmowi i dzieła jego arjańskie traktuje pobieżnie, jako pożałowania godne wykołajenie umysłowe i moralne.

Taki był stan badań nad osobistością i działalnością literacką naszego pisarza, gdy przystąpiłem do pisania mojej monografji. Ale po ukończeniu jej i złożeniu w Akademji Umiejętności w Krakowie, gdy oczekiwałem na zakwalifikowanie pracy mojej do druku w wydawnictwach Akademji, ukazały się w «Reformacji w Polsce» (rocznik V) rozprawy Oskara Bartla i Marka Wajsbłuma, mające ścisły związek z moim tematem. Praca Bartla p. t. «Grzegorz Paweł z Brzeziny» przynosi wiele nowych szczegółów biograficznych o pochodzeniu i rodzinie reformatora na podstawie aktów grodzkich miasta Brzeziny i Łęczycy. Pozatem autor, badając ewolucję Grzegorza ku antytrynitaryzmowi, porównywa szczegółowo doktrynę Grzegorza z teorjami Gentilisa, czyniąc tego ostatniego źródłem inspiracyj naszego reformatora. Ale poza okres

trydeizmu w życiu Grzegorza Pawła rozprawa Bartla nie wychodzi, całości jego dorobku kulturalnego tym sposobem nie obejmując. Rozprawa Wajsbluma «Dyteiści małopolscy» dotyka wielokrotnie działalności reformatorskiej i pisarskiej Grzegorza ze względu na jego stosunek do innych sekt antytrynitarskich, w szczególności zwolenników Piotra z Goniądza i Stanisława Farnowskiego. Wyniki obu tych prac starałem się uwzględnić, zaznaczając w przypisach szczegóły, które miały dla moich wywodów określoną wartość. Natomiast tezę zasadniczą notatki Wajsbluma «Rhapsodiae Laeliusa Socyna» (tamże), dotyczącą autorstwa tłumaczonego przez Grzegorza wykładu I rozdziału ewangelji Jana, stanowczo odrzucam z powodów, które czytelnik znajdzie wyłuszczone niżej w rozdziale szóstym.

Oddając tę pracę do rąk publiczności, uważam za swój obowiązek podziękować prof. Stanisławowi Kotowi za udzielane mi rady i informacje, oraz zarządom Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego, Muzeum Czartoryskich, Biblioteki Krasińskich, Biblioteki Zamoyskich w Warszawie i Biblioteki w Kórniku za okazywaną mi pomoc przy pracy. Korzystałem najwięcej ze zbiorów Bibl. Uniw. Warsz. i muszę zaznaczyć z prawdziwą wdzięcznością, że doznawałem ze strony wszystkich pracowników tej biblioteki niezwyklej życzliwości i pomocy. Najgłębiej jednak zobowiązał mnie moralnie przy prowadzeniu tej pracy człowiek, któremu nie mogę już podziękować, ś. p. dr Jacek Lipski, kustosz biblioteki Muzeum Czartoryskich aż do 1924 roku. Jemu zawdzięczam udostępnienie mi w najszerszej mierze powierzonych Jego pieczy skarbów bibliotecznych i umożliwienie mi korzystania z nich dzięki wielokrotnej gościnie, jakiej w Jego domu w Krakowie doznawałem. Więc gdy nie mogę Mu się już odwdzięczyć, niechże mi wolno będzie Go uczcić przez poświęcenie niniejszej książki Jego świętej i jasnej pamięci!

Warszawa, 25 października 1928 r.



ROZDZIAŁ I.

Pochodzenie i młodość (1525?—1553).

Gniazdem rodzinnem naszego pisarza było powiatowe miasteczko Brzeziny nad rzeką Mrożycą, w województwie łęczyckiem, w diecezji gnieźnieńskiej (dziś województwo łódzkie i diecezja łódzka). Miasteczko to, znane w ciągu ostatnich paru dziesięcioleci jako siedziba tandetnego krawiectwa, służyło w wiekach XV i XVI, a nawet w XVII aż do wojen szwedzkich, gdy poważniejszemu zniszczeniu uległo, jako bogaty i ruchliwy ośrodek handlu i przemysłu. W 1459 roku Brzeziny mają dostarczyć na wojnę pruską 13 ludzi, gdy większość miast wojew. łęczyckiego zaledwie po dwóch obowiązana jest wystawić¹. Zacięty wróg i antagonistą Grzegorza Pawła w sprawach religijnych, Stanisław Sarnicki, wyraża się o jego mieście rodzinnem w sposób entuzjastyczny, nazywając je *oppidum amplissimum, egregiis artificibus refertum*². Bogate miasteczko, znane głównie z wyrobu sukna, szczyciło się legendową tradycją, która głosiła, że w miejscu, gdzie się znajdują Brzeziny, stało niegdyś piękne miasto, Małym Krakowem nazwane (*Parva Cracovia*), skutkiem gniewu Bożego w ziemię zapadłe; od lasu brzozonego wyrosłego na ruinach «Krakówka», miała jakoby powstać późniejsza nazwa Brzezin. Znajdywane przez różnych ludzi w okolicach Brzezin

¹ Baliński i Lipiński: *Starożytna Polska pod względem historycznym, geograficznym i statystycznym*. Wyd. drugie poprawione i uzupełnione przez F. K. Martynowskiego. Tom I (1885), str. 308.

² *Descriptio veteris et novae Poloniae* (1585) k. B. verso. Jedyną jak dotąd monografię historyczną miasta Brzezin napisał brzeziński proboszcz ks. Szelewski p. t. «Wiadomość historyczno-archeologiczna o kościele parafjalnym i innych w mieście Brzezinach, poprzedzona statystycznym opisem miasta», *Pamiętnik Religijno-moralny*, tom XX, 1861. Ostatnio ukazał się historyczny szkic przeszłości Brzezin w pracy Edwarda Arnekkera «System nakładowy w krawiectwie Brzezińskiem», *Rocznik W. S. H. w Warszawie*, rok II, zes. 2, 1925. Szkic ten, oparty na źródłach już znanych, wiele nowego w stosunku do pracy ks. Szelewskiego nie przynosi.

resztki murów i fundamentów dawnych potężnych budowli¹ zdawały się potwierdzać legendę, powstałą, być może, w czasach upadku miasta, jako wspomnienie dawnej jego świetności, wyrażającej się w dumnym epitecie «Małego Krakowa». Z zabytków miasta świadczy o dawnym bogactwie i rozwoju przedewszystkiem potężna fara gotycka, początkiem swym sięgająca XII stulecia, której najpiękniejszą częścią jest kaplica Matki Boskiej Różańcowej, fundowana przez Lasockich, właścicieli Brzezin, opatrzona renesansową kopułą; wewnątrz tej kaplicy znajduje się cenny artystycznie t. zw. pomnik nieznaney matrony, a w podziemiach jej grobowce rodziny Lasockich z XVI i XVII wieku². Zabytki późniejsze (np. klasztor Reformatów z XVII w.) nie posiadają już tej wartości artystycznej, co fara. O bogactwie brzezińskiej parafji świadczy wizytacja Jana Łaskiego, arcybiskupa gnieźnieńskiego, w 1521 r. stwierdzająca, że oprócz proboszcza obowiązki kościelne sprawowało tam sześciu księży *prout ex antiquo consuetum extat*³. O miejscowej szkole parafjalnej mówi wizyta dziekańska w 1752 roku, iż założona jest «od czasów starożytnych» (*ab antiquo*) i posiada pewną fundację w Akademji Krakowskiej⁴. Do sławniejszych wychowaućów tej szkoły należeli: Maciej Strykowski i, według wszelkiego prawdopodobieństwa, Grzegorz Paweł. Do wszystkich tych szczegółów, które każą przypuszczać, że życie w Brzezinach w XV—XVI wieku było bujne i bogate, dodać należy, że miasto to słynęło podobno z gorliwości religijnej, czego dowodem ma być ilość dotąd zachowanych kościołów i pobożnych pamiątek⁵. Że ta religijność mogła przybierać czasami i nieco zwyrodniałe formy, o tem mógłby świadczyć przykład Jakóba Mielsztynieczyka, wójta z Brzezin, o którym pisze Bielski, że wraz z Piotrem Zatorskim z Krakowa i kilkoma innymi awanturnikami utworzył bandę, której członkowie podawali się za apostołów, a prowodyr udawał Chrystusa i oszukiwał mniemanemi cudami miejscową ludność⁶.

¹ W. Surowiecki: O upadku przemysłu i miast w Polsce (przedr. Warszawa, 1918, wyd. M. Arcta, str. 30) opowiada następującą anegdotę: «Minister Łubieński, chodząc razu jednego pod Brzezinami, spotkał na drodze pomiędzy ogrodami opodal od przedmieścia znaczną kałużę wody i błota, dla którego z trudnością musiał omijać to miejsce; powracając tam po kilku kwadransach, postrzegł, że tak woda, jako i mul zupełnie był zniknął. Zdumiony niespodzianym tym przypadkiem, gdy kazał kopać ziemię, znalazł ogromne piwnice i ślady kosztownych murów miasta, niegdyś nierównie obszerniejszego».

² Opisane przez Cerchę: Pomnik nieznaney matrony w kościele w Brzezinach, Kraków, 1912; Miasto Brzeziny i jego ważniejsze zabytki, Warszawa, 1914.

³ Jana Łaskiego: Liber beneficiorum Archiepiscopatus Gnieźnieńskiego, t. II, str. 399.

⁴ Szelewski, l. c. str. 103.

⁵ Ibid. str. 27—28.

⁶ Marcin Bielski: Kronika Polska, ks. piąta, wyd. Turowskiego, str.

W tem więc mieście urodził się i wychował znakomity pisarz arjański XVI wieku, Grzegorz Paweł Zagrobelny, syn Mikołaja. Rok urodzenia naszego pisarza nieznany jest zupełnie, podobnie jak warunki jego rozwoju w latach dziecińczych. Pierwszym dokumentem biograficznym, dotyczącym Grzegorza Pawła, jest notatka w albumie studentów Uniwersytetu Krakowskiego z roku 1540, stwierdzająca, że Grzegorz, syn Mikołaja, z Brzezin, diecezji gnieźnieńskiej, opłacił 4 grosze wpisowego¹. Z tej notatki dowiadujemy się, że ojcu Grzegorza było na imię Mikołaj, jak również możemy w przybliżeniu określić rok urodzenia naszego pisarza². Ponieważ ogromna większość studentów zapisywała się na uniwersytet w wieku 14—16 lat, więc możemy przyjąć, że Grzegorz urodził się koło 1525 roku.

Nazwisko Grzegorza Pawła, Zagrobelny, było właściwie przezwiskiem, którego geneza najściślej jest związana z topografią Brzezin. Do dziś dnia bowiem znajduje się tam stara ulica, zwana «Groblą» (choć nie jest już dziś żadną groblą), i do dziś dnia mieszka w Brzezinach kilka rodzin o nazwisku «Grobelny», choć Zagrobelnych obecnie już niema³. Ów charakter lokalnego przezwiska, widny w nazwisku «Zagrobelny», był może przyczyną, że nasz pisarz nigdy się swem mianem rodowem nie popisywał, nazywając się po polsku stale «Grzegorzem Pawłem», a po łacinie «Gregorius Paulus Brzezinensis». Ten

937—938. Szelewski (str. 21) twierdzi, że miejscowa tradycja brzezińska o Jakobie Mielsztynicyku zgodna jest z relacją Bielskiego.

¹ Album studiosorum universitatis Cracoviensis, Cracoviae, 1883, tom II, str. 299: «Gregorius Nicolai de Brzeziny dioec. gnesnensis 4 gr. s.». Niewątpliwie powyższa notatka dotyczy Grzegorza Pawła, jak to możemy wnosić z faktu, że o innym Grzegorzu z Brzezin w tych latach (1530—1547) niema w albumie uniwersyteckim żadnej wzmianki, zaś notatka pod rokiem 1534: «Gregorius Pauli de Barczino dioec. Wladislaviensis s. gr. 5» (Alb. Stud. II, str. 271) w żadnym razie nie odnosi się do Grzegorza Pawła, jak to przypuszcza Wotschke: (Versuch der Posener Pfarrschule einen evangelischen Lehrer zu geben, Historische Monatsblätter f. d. Provinz Posen, 1903, str. 177—181), a to z następujących względów: 1) Grzegorz nigdy nie podpisywał się «Gregorins Pauli», lecz «Gregorius Paulus», a po polsku «Grzegorz Paweł», notatka więc w Alb. Stud. znaczy poprostu «Grzegorz, syn Pawła»; 2) nie mamy prawa przypuszczać, żeby «Barczino» było jakimś zniekształceniem słowa «Brzeziny»; 3) Brzeziny leżały w diecezji gnieźnieńskiej, a nie wrocławskiej.

² Oskar Bartel (Grzegorz Paweł z Brzezin, Reformacja w Polsce nr 17—18, str. 13—14), znalazł w aktach grodzkich Łęczycy i Brzezin liczne wzmianki o jakimś Mikołaju Zagrobelnym vel Zagrobnym, zamieszkałym w Szydłowcu, dzielnicy miasta Brzezin, i czyni wobec tego uzasadnione przypuszczenie, że ów Mikołaj był ojcem Grzegorza. Rodzina jego miała być podobno bardzo religijna i przywiązana do katolicyzmu.

³ Informacje te zawdzięczam obecnemu vice-burmistrzowi Brzezin, p. Bujańkiewiczowi.

rzadki zwyczaj używania publicznego dwóch imion z przydomkiem ściągnął nań później insynuację Sarnickiego, jakoby Grzegorz to czynił z chęci upodobnienia się do Cycerona i ukształtowania swego podpisu na wzór formuły: Marcus Tullius Cicero¹. Niektórzy współcześni też nie rozumieli tego odosobnionego wypadku używania dwóch imion i to dało powód do przekręcania drugiego imienia «Paulus» na «Pauli» jeszcze za życia Grzegorza². Przekręcenie to stało się już powszechne u polemistów i historyków naszego arjanizmu w XVII i XVIII wieku³, co dało powód niektórym naszym historykom XIX stulecia do fantastycznych pomysłów w rodzaju poczytywania Grzegorza Pawła za Włocha o nazwisku «Pauli» i wyprowadzania przymiotnika «Brzezinensis» nie od polskich Brzezin, tylko od włoskiej Brescii albo Bressano⁴.

Liczne świadectwa pochodzenia z Brzezin, przydomek «Brzezinensis», wreszcie nazwisko «Zagrobelny», z topografią Brzezin związane⁵, nie pozwalają wątpić, że Grzegorz Paweł jest synem brzeziń-

¹ *Collatio in qua aperte demonstratur blasphemia Gregorii Brzezinensis quondam Cracoviensis Ministri, adeo conformis esse, in triginta usque articulis doctrinae Arii, ut ovum ovo non sit similius*. B. m. i. r. (koło 1565), karta D4.: «Sabellius enim unam hypostasim, vel personam in Divinis statuebat, cui tria nomina affingebat, non aliter quam Gregorius, cum sit unus et tamen est trinomius, ita enim ambiciose, conferendo se Ciceroni, sibi confingit tria nomina Gregorius, Paulus, Brzezinensis, non aliter acsi dicas: Marcus, Tullius, Cicero et tamen una persona Ciceronis sicut et Gregorii. Fortassis autem eo tantum differunt, quod Cicero fuit Civis Romanus, vir gravis et prudens: Gregorius autem incola *Mroganensis* homo prae fractus, monstrosi ingenii, arrogans et temerarius». Grzegorz używał drugiego imienia «Paulus» nie odrazu, a dopiero od 1556 roku.

² W wyciągach z protokółów synodalnych, ogłoszonych przez Zachorowskiego («Najstarsze synody arjan polskich» Reformacja w Polsce, roczn. I, str. 208—235), a pochodzących jeszcze z XVI wieku, na początku spotykamy formę «Paulus», a później trafia się i «Pauli».

³ Daniel Clementinus, Sandius, Lubieniecki, Bock i inni.

⁴ Te fantastyczne pomysły, pomieszane z oczywistymi błędami historycznymi, znajdujemy w biografii Grzegorza, nakreślonej przez Siarczyńskiego w *Obrazie wieku Zygmunta III*, tom II, str. 63—64. Fantazje Siarczyńskiego powtórzyli bezkrytycznie Święcki (*Historyczne pamiątki*, 1858), oraz Krzyżanowski (*Dawna Polska*). Ze współczesnych badaczy trzyma się uparcie formy «Gregorius Pauli» tylko jeden Wotschke. Zaznaczyć należy, że pierwszym polskim badaczem, który się upomniał o prawdziwe nazwisko Grzegorza Pawła był Al. Brückner (*Różnowiercy polscy*, 1905, str. 149, oraz *Pamiętnik Literacki*, 1910, str. 131, przyp.).

⁵ Nazwisko «Zagrobelny», przez samego Grzegorza nieużywane, znajdujemy w łacińskiej transkrypcji «Sagroblini» w liście Andrzeja Lipczyńskiego do Grzegorza (2 sierpnia 1549), podanym przez Wotschkego (l. c.), oraz w zmienionej nieco formie «Zagrobny» w aktach procesu, wytoczonego Krzysztofowi Lasockiemu w grodzie Łęczyckim w 1551 roku, o trzymanie u siebie dwóch heretyków: Grzegorza Zagrobnego i Stefana z Krakowa (Arch. Główne w Warszawie, Łęczycka. Księga dekretów Nr. Ia, fol. 851—854).

skiego mieszczanina i w tem na pograniczu Mazowsza i Wielkopolski leżącym miasteczku się urodził¹.

Pierwsze nauki pobierał Grzegorz prawdopodobnie w szkole parafjalnej w swem rodzinnem mieście. Dla dalszego kształcenia się wyruszył do Krakowa, gdzie spędza siedem lat (1540—1547), zdobywając w tym czasie tytuł magistra liberalium artium². Dla osiągnięcia tego stopnia potrzeba było przynajmniej czterech lat pracy. W pierwszych dwóch latach, przygotowując się do egzaminu bakalarskiego, student

¹ Przeczyć się temu zdają jednak dwa świadectwa: pierwsze — to pogardliwe wyrażenie Sarnickiego o Grzegorzcu «incola Mroganensis» (*Collatio*, k. D⁴). Mroga jest wioską, położoną o parę kilometrów na północ od Brzezin, nad rzeką tej samej nazwy, dopływem Bzury. Już w XV wieku wieś ta istniała, jak o tem świadczą wspomniana wizytacja Jana Łaskiego w 1521 roku (p. str. 6—7). Wyrażenie Sarnickiego, odnawiające przytem Grzegorzowi prawa do używania przydomku «Brzezinensis», podaje niejako w wątpliwość pochodzenie Grzegorza z samych Brzezin. Jeśli zważymy jednak, że Sarnicki powiedział to w związku z insynuacją o używaniu przez Grzegorza trzech imion dla upodobnienia się Cynceronowi, przy czem ten przydomek «Mroganensis» wysunięty został ze specjalnym naciskiem, jako podkreślenie bezprawności tytułu «Brzezinensis», dostrzeżemy w tem świadomą chęć dokuczenia Grzegorzowi przez szukanie dziury w całym. Sarnicki, najwidoczniej doskonale znając Brzeziny i ich okolice, wyzyskał jakiś bliżej nam niezmany szczegół warunków życia czy pochodzenia Grzegorza i dał temu wyraz we wspomnianej aluzji do «mieszkańca Mrogi», a nie Brzezin. Drugiem, pozornie budzącem wątpliwość świadectwem, jest powiedzenie Marcina Białobrzeszkiego o Grzegorzcu, jako pochodzącym «z Pomroża, z miasta Panów Lasockich z Brzezin» (*Katechizni albo Wizerunk prawey wiary chrześcijańskiej*, 1567, k. 113). Wyrażenie to naprawdę przyczynia się częściowo do wyjaśnienia słów Sarnickiego i rozstrzyga kwestję pochodzenia Grzegorza z samych Brzezin. Rzeka Mrożyca, nad którą leżą Brzeziny, wpadając do Mrogi, tworzy wraz z nią kąt, który zgodnie z duchem języka polskiego może być nazwany «Pomrożem» (por. analogiczne nazwy: Powiśle, Pojezierze, Poniemuń i t. p.). Brzeziny więc leżą na Pomrożu i dlatego Białobrzęski traktuje oba wyrażenia: «z Pomroża», «z Brzezin», jako synonimy. Niema więc powodu wątpić, że Grzegorz z samych Brzezin pochodził.

² Czas pobytu w Krakowie da się oznaczyć na podstawie listu Grzegorza do Kalwina z 1 października 1560 r., zawierającego szereg ważnych szczegółów autobiograficznych. Donosi w nim Grzegorz, że opuścił Królewiec po dwóch latach studjów, a ponieważ wiemy skądinąd, że wyjechał stamtąd w 1549 r., więc przyjechał tam w 1547, prawdopodobnie prosto z Krakowa po uzyskaniu tytułu magistra. Choć nie posiadamy spisu promowanych z lat 1542—1560, jednak znamy tyle dokumentów współczesnych (akta sądowe, listy urzędowe, protokoły synodalne), wymieniających Grzegorza z tytułem magistra, że o uzyskaniu przez niego tego stopnia naukowego nie możemy wątpić. M. i. rada miejska Poznania w piśmie do biskupa Izdbieńskiego z dnia 11 października 1549 r. sprzeciwia się żądaniu biskupa, aby Grzegorz, jako podejrzany o herezję, został poddany egzaminowi, uzasadniając swój protest tem, że Grzegorz otrzymał stopień magistra liberalium artium w Akad. Krak., a więc jego wiedza i prawowierność zostały chyba dostatecznie stwierdzone (Wotschke, l. c.). Cytow. list do Kalwina p. Opera Calvinii, tom XVIII, nr 3255, str. 209.

opanowywał gramatykę, retorykę i logikę, a przytem ćwiczył się w dialektyce i sztuce dysputowania. Po złożeniu egzaminu bakalarskiego trzeba było znów poświęcić przynajmniej dwa lata na studia nad Arystotelesem (trudniejsze traktaty logiczne, fizyka, metafizyka, etyka, polityka, ekonomika), oraz nad matematyką, muzyką i astronomją. Dopiero po nauczeniu się tych różnorodnych działów wiedzy student przystępował do egzaminu, odbywanego zaraz po świętach Bożego Narodzenia, i, szczęśliwie go złożywszy, otrzymywał na uroczystej promocji tytuł magistra. Po odbyciu wszystkich egzaminów i aktów młody magister miał obowiązek pozostania i nauczania przez czas mniej więcej dwuletni w szkole, która go promowała, choć od tego obowiązku często się uchylano lub zwalniano na podstawie dyspensy¹. Jakiemi drogami szło na Uniwersytecie Krakowskim wykształcenie Grzegorza, jak prędko uzyskał tytuł naukowy: po czterech latach, czy po siedmiu, czy po uzyskaniu magisterstwa wypełnił obowiązek dwuletniego nauczania w akademji, czy też natychmiast swoją uczelnię opuścił, tego wszystkiego nie wiemy i chyba wiedzieć nie będziemy. W każdym razie sam fakt uzyskania przezeń stopnia magistra na wydziale artystów upoważnia nas do kilku wniosków. Przedewszystkiem musimy stwierdzić, że Grzegorz był człowiekiem pracowitym i zdolnym, albowiem do magisterstwa dochodziła względnie niewielka ($\frac{1}{20}$ lub $\frac{1}{16}$) część studentów, zapisanych na wydziale artystów². Osiągnięcie stopnia uniwersyteckiego nie było wcale konieczne dla życiowej kariery i tylko szczególne zainteresowania naukowe lub ambicja kazały studentowi owych czasów ubiegać się o naukowe dostojęstwa. Późniejsze lata życia Grzegorza przekonywają nas, że ten czynnik ambicji wpływał dość silnie na jego postępowanie i zapewne w rozwoju jego studjów odegrał pewną rolę. Następnie magisterstwo Grzegorza pozwala nam na ogólne zorientowanie się w zakresie i rodzaju jego wykształcenia. Zarówno program nauk, jak i metoda pracy w XVI wieku w Akademji Krakowskiej, nie były przystosowane do wymagań epoki. Grzegorz uczęszczał do Akademji w chwili, gdy jej zmierzch już się był rozpoczął. Studjujący w tym samym czasie Jan Kochanowski (od r. 1544) nie z Krakowa wyniósł swą wiedzę i ogromną kulturę umysłową. Uniwersytet Krakowski stawał się wówczas coraz bardziej uczelnią tylko polską pod względem składu narodowościowego studentów, a w dodatku plebejską, jeśli chodzi o ich pochodzenie. Synowie szlacheccy wyjeżdżali już po rozum zagranicę, podczas gdy Uniwersytet Krakowski, obcy humanizmowi i reformacji, zubożała materialnie, obniżający się umysłowo skutkiem prze-

¹ K. Morawski: Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 1900, tom II, str. 377, oraz 380—383.

² Ibid. str. 380.

wagi scholastyki i zmartwiałych metod nauczania, jak również niskiego poziomu umysłowego scholarów, nie mógł już dać swym wychowancom szerokiego horyzontu umysłowego, ani głębokiej kultury intelektualnej¹. To też w późniejszej działalności literackiej Grzegorza, poza znajomością łaciny, nie dostrzeżemy znamion prawdziwego wyrobienia umysłowego, którego mielibyśmy prawo wymagać i oczekiwać od magistra nauk wyzwolonych przesławnej niegdyś Akademji. W zakresie tych zagadnień, którym się Grzegorz później całkowicie poświęci, mianowicie teologii, studja krakowskie nic mu nie dawały. Wszystkie przedmioty, których się uczył, mogły się stać dopiero wstępem do studjów teologicznych, ale w żadnym razie nie mogły ich zastąpić. Zdaje się, że tylko pewne wyrobienie dialektyczne i wprawa w prowadzeniu dyskusyj i polemik pozostaną Grzegorzowi na całe życie, jako owoc długoletniej pracy w uczelni krakowskiej.

Udanie się w 1547 roku do Królewca na uniwersytet, założony przez ks. Albrechta w 1544 roku specjalnie dla rozpowszechnienia protestantyzmu, może nas doprowadzić do łatwego wniosku, że Grzegorz przejął się już w Krakowie nowinkami religijnymi i dla lepszego zapoznania się z nimi pojechał do pruskiego miasta. Prócz tego, choć nie było edyktu królewskiego, zabraniającego studjować w Królewcu, jednak duch edyktów z roku 1535 i 1540, zakazujących uczęszczania na uniwersytety w Wittenberdze i Lipsku, był przestrogą przed udawaniem się do nowo kreowanej uczelni i twierdzy bojującego protestantyzmu. Wyjazd do Królewca w ówczesnych warunkach był niemal równoznaczny z opowiedzeniem się po stronie herezji ze wszystkimi prawnymi konsekwencjami tego kroku wobec Kościoła i Rzeczypospolitej. Rozumiał to Grzegorz doskonale, skoro mimo dwuletniego pobytu i studjów w Królewcu nie zapisał się formalnie na uniwersytet, nazwiska jego bowiem nie znajdujemy w uniwersyteckim albumie. A jednak osobiste wyznania Grzegorza, dotyczące wyjazdu i pobytu w Królewcu, nie pozwalają na przypuszczenie, jakoby się tam udawał skutkiem sprzyjania reformacji. W liście do Kalwina (1 października 1560), kreśląc swą ewolucję religijną, Grzegorz zaznacza, że wola Boska skierowała go do Królewca w chwili, gdy potop Antychrysta unosił go wraz z innymi w otchłań zatracenia, to znaczy poprostu w okresie, gdy jeszcze należał do Kościoła katolickiego.

Uderzającą jest przytem rzeczą, że swój pobyt w Królewcu Grzegorz zużywa na studja humanistyczne nad grecką filologją, poświęcając teologii jedynie trochę czasu w dni świąteczne. Czyni to przytem chyba pod wpływem mody, albo dla jakichś innych zewnętrznych względów,

¹ Ibid. str. 285—292.

skoro sam twierdzi, że studja teologiczne bynajmniej go nie rozgrzewały, budząc nieraz wątpliwości, czy warte są naprawdę straconego czasu i wysiłku¹. A więc celem wyjazdu do Królewca było pogłębienie wykształcenia humanistycznego, a nie sympatja dla reformacji. Rzuca to pewne światło na zakres pojęć i zainteresowań młodego krakowskiego magistra, który zapewne miał sposobność poza murami Akademii otarć się o humanizm i zaciekawienia jego ideami.

Uczyniono przypuszczenie, że Grzegorz wyjechał do Królewca i studjował tam greczyznę, aby wziąć udział w projektowanym przez Rapagelana, a po jego śmierci przez Staphylusa, dziele przekładu Biblii na język polski. Poparciem owej hipotezy miał być fakt, że Staphylus na początku 1547 roku pisał w tej sprawie do Bernarda Wojewódki do Krakowa, a Grzegorz w Królewcu pracował głównie pod kierunkiem Staphylusa². Jednak owa hipoteza nie da się utrzymać właśnie ze względu na obojętność, jaką Grzegorz przejawia w tym czasie dla teologii, oraz na przynależność do katolicyzmu w chwili wyjazdu. Gdyby Grzegorz wyjeżdżał do Królewca z zamiarem przygotowania się do przekładu Biblii, musiałby już być zdecydowanym zwolennikiem reformacji, a temu właśnie przeczą jego osobiste wyznania i wspomnienia z owego czasu.

Wybór Królewca dla prowadzenia studjów humanistycznych trudno nazwać szczęśliwym. Uniwersytet tutejszy zorganizowany był na wzór Wittenberskiego, zreformowanego przez Melanchtona, i miał na celu wychowanie studentów w duchu nowej wiary. Wszyscy studenci musieli chodzić na kazania luterańskie i słuchać wykładów teologicznych, które odbywały się codziennie dwa razy dziennie: przed południem komentowano Nowy Testament, popołudniu Stary. Prócz tego wykładano retorykę, dialektykę, poetykę, matematykę, fizykę, hebrajszczyznę i grekę. Każdy z tych przedmiotów pochłaniał 4 godziny tygodniowo. W zakresie języka greckiego, któremu Grzegorz szczególnie się poświęcał, program przewidywał gramatykę i komentowanie Homera, Hezjoda, Eurypidesa, Sofoklesa, Teokryta, Demostenesa i jednego historyka, a prócz tego Etykę Arystotelesa. Przedmiotu tego wykładał wspomniany wyżej Staphylus. Dla interesującego się humanistycznymi studjami Grzegorza mógł mieć znaczenie również i Sabinus, *rector perpetuus* uniwer-

¹ «Ego quidem, quum essem diluvio Antichristi abreptus cum caeteris in perditionem, Domino ita volente, in Montem regium Prussiae, ubi tunc Staphylus apostata et post eum Osiander docuit, abii, et quum ibi darem operam *graecis literis* theologiae quoque dies festos aliquos tribuebam: sed tamen *totus ita frigebam*, ut me in hoc studio operam perdere certo intelligerem», (Op. Calv. XVIII, str. 209).

² Wotschke: Gregorius Pauli, Zeitschrift f. Brüdergeschichte, 1920, str. 4.

sytetu, wykładający retorykę (Cycero, Kwintyljan, Erazm z Rotterdamu) i komentujący niektórych historyków rzymskich, Liwjusza albo Cezara¹. Jak widzimy, studia humanistyczne stały w Królewcu raczej na drugim planie i Grzegorz uczyniłby niewątpliwie lepiej, gdyby dla swych naukowych celów udał się do Włoch, jak to uczynił jego wielki kolega uniwersytecki, Jan Kochanowski i tylu innych Polaków. Dlaczego tak nie postąpił? Może nie miał środków na daleką podróż i nie odważał się na tak znaczne oddalanie się z kraju? Przypuszczenie to nasuwa się wobec licznych świadectw o jego ubóstwie.

Jakiegokolwiek były przyczyny wyboru Królewca dla dalszych studiów, nie ulega wątpliwości, że ta decyzja zaważyła na losach całego życia Grzegorza. Otoczony atmosferą protestancką, młody humanista, choć się czuł dalekim od zagadnień religijnych, jednak zmuszony był poświęcać wolne chwile na przeżuwanie dzieł teologicznych. Nie nawróciła go wprawdzie ta narzucona przez środowisko lektura, ale przygotowała grunt do owego nawrócenia, oswoiła go ze sprawami religijnymi przynajmniej pod względem umysłowym, jeśli nawet nie potrafiła rozbudzić go uczuciowo. To uczuciowe rozbudzenie przyszło niespodzianie i niemal przypadkiem, a sprawione zostało przez człowieka, stojącego umysłem nieporównanie wyżej od Grzegorza, ale strukturą duchową poniekąd mu bliskiego, Jana Kalwina.

Studia królewieckie Grzegorza uległy w 1549 roku niespodziewanej przerwie; uniwersytet zamknięto skutkiem grasującej w mieście dżumy. Pozostawanie w dotkniętym zarazą mieście nie było przytem bezpieczne. W tym momencie uczyniono Grzegorzowi korzystną propozycję objęcia stanowiska rektora szkoły św. Marji Magdaleny w Poznaniu. Przyczynił się do tego głównie Staphylus, który, bawiąc w czerwcu 1549 roku w Poznaniu, zwrócił uwagę burmistrza Andrzeja Lipczyńskiego i kasztelana Górki, poszukujących odpowiedniego kandydata na wymienione stanowisko, na Grzegorza Pawła, swego ucznia². Ale poznańscy nie przystali odrazu na osobę Grzegorza, pragnęli bowiem, aby rektorem był ktoś polecony przez Melanchthona; prosili więc Staphylusa, który udawał się do Wittenbergi, by zapytał Melanchthona o radę w tej sprawie. Gdy jednak odpowiedź dłuższy czas nie nadchodziła, Lipczyński wystosował 2 sierpnia 1549 r. list do Grzegorza, zapraszając go na rektora poznańskiej szkoły. Grzegorz niezwłocznie postanowił udać się w drogę i skorzystać ze szczęśliwej okazji. Na wsiadanem

¹ Fr. Paulsen: *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten*. Leipzig, 1885, str. 172—173.

² Poznański epizod życia Grzegorza szczegółowo opracował i dokumenty. doń odnoszące się, ogłosił Wotschke w cyt. wyżej art., pomieszczonej w *Hist. Monatsblätter f. d. Prov. Posen*, 1903, str. 177—181.

wpadła mu w ręce broszura Kalwina p. t. *Interim adultero-germanum*, wziął się więc do czytania jej w drodze i ta lektura stała się zaczątkiem jego nawrócenia. Jak sam wyznaje, książka Kalwina rozpałała jego duszę tak, iż zdawał się jasno teraz widzieć wszystkie błędy Antychrysta. A gdy po przeczytaniu tej broszury poznał jeszcze inne dzieła genewskiego reformatora, poczuł, że dusza jego wybucha płomieniem nowej wiary¹.

Blizsze poznanie dziełka Kalwina rzuca bardzo ciekawe światło na charakter Grzegorza i rodzaj jego przeżycia religijnego. Broszurka, której polemiczny i nieprzejednany ton widny jest już w tytule, piętnującym niemiecki «Interim» jako cudzołóstwo, wywołana została wypadkami, które nastąpiły w Niemczech skutkiem klęski, poniesionej przez protestantów w wojnie szmalkaldzkiej. Papież pozwolił cesarzowi aż do ostatecznego zakończenia soboru trydenckiego na wydanie «Interim», tymczasowego wyznania wiary dla protestantów, czyniącego pewne ustępstwa na rzecz reformacji, ale będącego w istocie pomostem do katolicyzmu dla luteran. Ze strony protestanckiej współdziałał nad stworzeniem owego «Interim» elektor brandenburski Joachim i jego teolog, Joannes Agricola. Tekst tymczasowego wyznania zawierał poglądy luteranckie tylko w nauce o usprawiedliwieniu, małżeństwie księży i o komunji pod dwiema postaciami, a pozatem szedł najzupełniej po linii katolicyzmu. Bez porozumienia się z ogromną większością książąt protestanckich cesarz narzucił 15 maja 1548 roku na sejmie Rzeszy wyznanie tymczasowe z zastrzeżeniem, że jest ono przeznaczone tylko dla tych, co się dotychczas opowiedzieli za reformacją; tym, co dotąd trwali przy katolicyzmie, nie wolno było odeń odstępować. Książęta pozornie ulegli woli cesarza, ale mimo to «Interim» wywołał liczne sprzeciwy w druku i w życiu. Wiele gmin protestanckich oświadczyło się przeciw narzuconemu wyznaniu; w południowych Niemczech 400 pastorów z rodzinami błędziło bezdomnie, nie chcąc się pogodzić z wytworzonym stanem rzeczy. To też «Interim» miał żywot dość niedługi, ale zanim traktat w Passawie ogłosił jego zniesienie, liczni polemisci wystąpili do walki z nim na papierze².

Broszura Kalwina należała do tej powodzi pisemek, wywołanych przez ogłoszenie tekstu «Interim», i zwracała się zarówno przeciw jego

¹ Cyt. list do Kalwina: «Quum vero iam istinc post biennium discederem, iam ascendens currum incidi in libellum tuum contra Interim adultero-germanicum scriptum, ex quo in eodem itinere ita accensus ardebam, ut nihil errorum Antichristi me non videre intelligerem. Paulo post etiam alia tua opuscula nactus in flammam erupi». (Op. Calv. XVIII, str. 209).

² Real-Encyklopaedie für protestantische Theologie, wyd. drugie, tom VI, str. 773–775.

współtwórcom ze strony protestanckiej, jak i przeciw katolickim teologom, w sposób niesłychanie gwałtowny, napastliwy i bezwzględny. Nie mówiąc już o szyderskim tonie polemiki w stosunku do obrzędów i dogmatów katolickich, widzimy u Kalwina skłonność do obrzucania przeciwników stekiem najordynarniejszych wymysłów (*pecus animal, scelestus nebulo, theologaster, Cyclop*). Treścią broszury jest analiza tekstu «Interim» i zbijanie punkt po punkcie zawartych tam poglądów. Poruszywszy więc naprzód problem usprawiedliwienia i polemizując przy tej okazji z katolickim pojęciem wiary, zbija namiętnie zasadę sukcesji biskupiej i tradycji kościelnej. Co do sakramentów, uważa, iż Chrystus ustanowił tylko dwa: chrzest i wieczerzę. Chrzest Kalwin ogranicza do samego polania wodą z odrzuceniem wszystkich dodatkowych ceremonij, a w ujęciu wieczerzy zwalcza katolicki termin przeistoczenia (*transsubstantiatio*), jako niespotykany w Piśmie¹. Katolicką naukę o siedmiu sakramentach wywodzi z wiary w magiczne znaczenie liczby «siedm»; podobnie i naukę o siedmiu darach Ducha Świętego. Bierzmowanie uważa za anachronizm, albowiem apostołowie tylko niektórym ludziom udzielali darów Ducha Św. przez wkładanie rąk; akt ten więc był sakramentem w epoce apostołowskiej, ale przestał nim być wraz z jej skończeniem, podobnie jak cuda, czynione przez apostołów². O pokucie twierdzi Kalwin, że w tej formie, jak ją podaje Kościół, jest wymysłem, ponieważ Chrystus przyrzekł nam odpuszczenie grzechów, ale o żadnej ceremoniji przy tem nie mówił, a tembardziej o konieczności wyznawania grzechów przed księdzem³. Namaszczenie olejami było sakramentem czasowym, związanym ze specjalną łaską dla apostołów, ale do nas się już nie odnosi, podobnie jak dar uzdrawiania, udzielony tylko apostołom. Chcieć dziś naśladować w tem apostołów, jest to ich małpować; aktor, grający na scenie Agamemnona, sam nie jest przecież królem. Wkładanie rąk, jako obrzęd poświęcenia na służbę Bożego, Kalwin zasadniczo pochwała, ale nie godzi się na całe ujęcie wyświęcenia duchownych w katolicyzmie. Przy tej okazji wraca jeszcze raz do pojęcia sukcesji apostołowskiej, by podkreślić, że w papieństwie niema dziś ani jednego prawdziwego biskupa; apostołowie przeraziliby się, gdyby ujrzeli dziś swoich rzekomych następców: biskupi bowiem wybierani są dzięki sile, przekupstwu, albo dla różnych względów świeckich. Piętnując te rzeczy, Kalwin nie omieszkał wypomnieć Rzymowi Joanny Papieżycy⁴. Katolickie uzasadnianie sakramentalnego charakteru małżeństwa potrzebą zgodnego z na-

¹ *Interim adultero-germanum*, Op. Calvinii, tom VII, str. 622.

² *Ibid.* str. 629.

³ *Ibid.* str. 630.

⁴ *Ibid.* str. 632—634.

kazami Bożemi życia wysmiewa Kalwin powiedzeniem, że w ten sposób każde najpospolitsze zajęcie życiowe, np. rolnictwo, winnoby też być uznane za sakrament; nierozzerwalność małżeństwa poczytuje za błąd, wynikający z fałszywej interpretacji słów Chrystusa¹. Poddawszy krytyce katolickie sakramenty, Kalwin przechodzi do omówienia mszy. Zwalcza naprzód opieranie mszy na słowach Chrystusa przy ostatniej wieczerzy: «To czyńcie na moją pamiątkę etc.», jak również nawiązywanie do ofiary Melchizedecha (*Gen.* 14, 18—20) i słów Malachjasza (*Mal.* I, 11); zwalcza także poglądy na mszę niektórych Ojców Kościoła. Msza jest zatem wymysłem ludzkim, nie opierającym się na żadnym Boskim nakazie. Z okazji modlitw za papieża przy mszy Kalwin nazywa go najokrutniejszym z katów, który dla zabijania i pożerania Chrystusowych owieczek włada gromadą łotrów i wilków². Opisując z szyderstwem i oburzeniem czynności księdza podczas kanonu, konsekracji i komunji, powiada Kalwin, że msza tyleż ma wspólnego z wieczerzą Pańską, co świnia albo pies z ołtarzem Bożym³. Załatwiwszy się w ten sposób ze mszą, zwalcza dalej ideję modlitwy za zmarłych, wstawiennictwo świętych, post w formie wstrzymywania się od pokarmów mięsnych, co daje powód do tem większego obżerania się innemi potrawami, wreszcie celibat, którego ideję stara się obalić wskazaniem na świętość życia w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, choć nie znano wówczas celibatu, oraz podkreślić jego bezcelowość wobec rzeczywistego życia księży. Sumarycznie wyraża się o ceremonjach katolickich, że większość ich jest przepełniona głupimi i absurdalnymi przesadami⁴. Zakończenie broszury stanowi polemika z teologiem paryskim, Robertem Cenalisem, który wystąpił przeciw tekstowi «Interim» ze stanowiska katolickiego.

Treść Kalwinowego dziełka mogła mieć znaczenie dla Grzegorza, jako krótki przegląd wszystkich problemów religijnych, któremi interesowała się jego epoka. Napewno niejedno z poruszonych przez Kalwina zagadnień było mu dobrze znane, choć ówczesna jego obojętność dla spraw teologicznych pozwala wątpić, czy szukał rozwiązania tych szeroko wówczas omawianych i zgłębianych spraw. To też nie sama treść wywodów Kalwina, choć niewątpliwie ważna, lecz ich duch, ich siła przekonania, kipiący temperament, potęża słowa, były tym ogniem, zapalającym duszę humanisty, którego dotąd nudziły teologiczne dzieła.

¹ Ibid. str. 639—640.

² «Crudelissimus carnifex, qui ad mactandas et vorandas Christi oves princeps est latronum ac luporum». (Ibid. str. 649).

³ «Cum sacra Christi coena nihilo plus habet affinitatis, quam sus aut canis cum Dei altare». (Ibid., str. 650).

⁴ Ibidem, str. 665.

Gdy czytamy późniejsze pisma Grzegorza, jako bojownika antytrynitarysty, odczuwamy w nich ten sam gorący i gwałtowny rytm uderzeń fanatycznego serca, co w broszurze Kalwina. Fakt nawrócenia Grzegorza na kalwinizm zapomocą polemicznego dziełka o «Interim» świadczy przede wszystkim o pokrewieństwie duchowem między autorem i czytelnikiem; wyrazi się ono w długoletnim entuzjazmie, jaki będzie żywił Grzegorz dla Kalwina aż do chwili rozbratu, spowodowanego arjanizmem Grzegorza. Lecz nietylko fanatyzm w wypowiedaniu swoich przekonań, ale i moralna postawa Grzegorza w ujmowaniu spraw religijnych okaże się później bliźniaczo podobną do postawy Kalwina. Broszurka, którą Grzegorz czytał w podróży z Królewca do Poznania, zawiera *in nuce* szereg momentów, ujawniających się później wyraziście w stanowisku pierwszych polskich arjan, a Grzegorza w szczególności.

Dotyczy to naprzód zupełnej bezkompromisowości, gdy chodzi o sprawy religijne. Nieustępliwość w drobiazgach, odrzucenie myśli o t. zw. pokoju w Kościele, o ileby on miał być okupiony przejściem do porządku dziennego nad spornymi kwestjami, choćby podrzędnej wagi, oto jest postawa duchowa, która uderza nas w broszurze Kalwina, a odrodzi się później w znamienych słowach Grzegorza: «Niech się świat wali, byleby się stało zadość chwale Bożej i prawdzie syna Bożego, której bronimy! Droższą nam winna być jedna kreska w słowie Bożem, niż całego świata pokój, czy zatracenie!»¹ Następny punkt styczny z późniejszym stanowiskiem arjan to zasada poczytywania tylko tego za dogmat, co wyraźnymi słowami do wierzenia w Piśmie zostało podane. «Zaprzeczamy, jakobyśmy mieli prawo odstępować od wyraźnych słów Chrystusa» — powiada Kalwin i z tego stanowiska odrzuca przeistoczenie chleba i wina w ciało i krew Chrystusa, jako nieznanne Pismu. Ale tak stawiając sprawę, Kalwin dawał sam w ręce oręż tym, co powiedzą później, że terminy: Trójca, osoba, istność, substancja, udzielenie znamion (*communicatio idiomatum*) i t. p. nieznanne są Pismu, a więc winny być odrzucone. Trzecią zasadą, przejętą później przez arjan, jest odrzucenie wszelkiego względu na ustalenie się takiego czy innego wierzenia już od wielu wieków. Omawiając sprawę wzywania świętych, Kalwin przyznaje, że w pierwotnym Kościele był zwyczaj wspominania podczas sakramentu Wieczery o męczennikach za wiarę, aby tem podniecać wiarę żywych. Wkrótce jednak zwyczaj ten doprowadził do podwójnego zepsucia, albowiem z jednej strony zaczęto modlić się do zmarłych męczenników o wspomnienie, a z drugiej modlono

¹ List Grzegorza do zuryszan z dnia 17 listopada 1562 r. (Op. Calv. XIX, str. 583). «Ruat mundus, modo Dei sit gloria et filii Dei veritas quam tuemur. Pretiosior esse nobis debet unus apex verbi Dei quam totius mundi pax aut perditio».

się za zwykłych zmarłych, aby wyprosić dla nich odpuszczenie grzechów. «Nie przeczę» — powiada Kalwin — «że obydwa te przesady utrzymywały się przez wiele wieków, lecz w religji, której jedyną podstawą jest wieczna prawda Chrystusa, niewielką winna mieć wartość ilość lat»¹. Zapamiętają sobie dobrze ten argument arjanie i, gdy im ze strony kalwińskiej poczną zwracać uwagę na to, ile wieków istnieje już w Kościele nauka o Trójcy, odpowiedzą, że ten moment tradycji nie ma dla nich żadnej wartości. Pomijam już szereg poglądów na chrzest, a specjalnie chrzest dzieci, wyzyskanych potem przez arjan przy szerzeniu anabaptyzmu, wystarczy wskazać na omówione zasady i metody rozumowania Kalwina, aby zrozumieć, jak wiele momentów z ducha genewskiego reformatora weszło do dzieł Grzegorza, a za jego pośrednictwem do polskiego arjanizmu w pierwszych chwilach jego istnienia.

Niepodobna wreszcie pominąć milczeniem zasadniczego charakteru, jaki miało nawrócenie Grzegorza na kalwinizm. Reformacja, jak każdy ruch nowatorski, zawiera w sobie dwa pierwiastki: jeden — burzycielski, polegający na obalaniu dogmatyki, organizacji i liturgji katolickiej, i drugi — twórczy, wyrażający się w szukaniu nowych rozwiązań dla aktualnych problemów religijnych. Ten pierwiastek twórczy wyrażał się silniej w praktyce religijnej, podczas gdy literatura reformacyjna z konieczności zawierała w sobie więcej owego elementu krytycznego i polemicznego, co nie znaczy, aby w piśmiennictwie protestanckim nie było pierwiastków twórczych w podanem wyżej znaczeniu. Otóż zwraca uwagę znamieny fakt, że Grzegorz Paweł został nawrócony przez dziełko, posiadające nawskróś burzycielski charakter. I gdy się pomyśli, że Grzegorz sam, jako pisarz, nie ma na sumieniu ani jednego prawie dzieła o charakterze twórczym, że cała jego siła polegała zawsze na burzeniu, podczas gdy pozytywne twierdzenia ustępują w jego dziełach na plan ostatni, łatwo będzie zrozumieć, dlaczego właśnie Kalwinowe *Interim adultero-germanum* zadecydowało o rozwoju wewnętrznym Grzegorza. Zrozumiemy też, dlaczego w pewnym momencie Grzegorz nagle zamilknie i to w chwili swego największego rozkwitu pisarskiego, aby ustąpić w zborze miejsca innym duchowym kierownikom, jak Czechowicz i Niemojewski, którzy nie dorównywali mu talentem polemicznym, ale zato przewyższali go głębią religijnego przeżycia i twórczym duchem.

Grzegorz Paweł, jak można sądzić z różnych momentów jego rozwoju, był człowiekiem ekspansywnym i wrażliwym. Okazało się to odrazu, gdy przybywszy do Poznania, objął swą nauczycielską placówkę. Z prozelityzmem świeżo nawróconego człowieka szczepiąc antykatolickie przekonania w powierzonej sobie szkole, musiał szybko zwrócić

¹ *Interim etc.*, str. 651.

uwagę władzy kościelnej na swoją działalność, skoro już w październiku 1549 roku wytwarza się konflikt o jego osobę między radą miejską Poznania i biskupem Benedyktem Izdbieńskim. Proboszcz kościoła św. Marji Magdaleny, Jakób Vedelicus Quittenberg, zwietrzył bardzo prędko herezję w działalności Grzegorza i oskarżył go przed biskupem, który zwrócił się do rady miejskiej z zapytaniem, czy nowy nauczyciel istotnie został sprowadzony z Królewca, oraz z żądaniem, aby został on poddany egzaminowi przed wyznaczonemi przez biskupa osobami. Rada miejska pismem z dnia 11 października odpowiadała biskupowi, wykrętnie zaprzeczając, jakoby sprowadziła Grzegorza z Królewca, następnie zaś protestując przeciw niesłychanemu faktowi egzaminowania człowieka, który uzyskawszy w Akademji Krakowskiej tytuł magistra sztuk wyzwolonych, tem samem dostatecznie wykazał swą prawowierność! Broniąc Grzegorza przed zakusami władzy biskupiej, rada miejska Poznania postarała się i o polepszenie materialnego bytu nowego rektora i postanowiła ściągać na jego korzyść podatek od kupujących i sprzedających, którzy odważali towar na wadze miejskiej, po groszu od każdorazowego użycia wagi. 10 stycznia 1550 roku rada miejska prosiła biskupa krakowskiego Samuela Maciejowskiego, jako kanclerza, i podkanclerzego Jana Ocieskiego o wstawienictwo do króla w sprawie zatwierdzenia tej uchwały¹.

Mimo wszystkich zabiegów i opieki ze strony rady miejskiej, Grzegorz musiał ze swego stanowiska ustąpić. Stało się to prawdopodobnie na wiosnę 1550 roku². Wkrótce potem udał się Grzegorz do Witten-

¹ Wotschke: Hist. Monatsbl., str. 180. Tamże pozostałe szczegóły pobytu Grzegorza w Poznaniu.

² Wotschke (ibid. str. 181) ustala termin odejścia Grzegorza na początek lata 1550 r. w sposób następujący: Melanchthon, proszony w swoim czasie przez Staphylusa o wskazanie kandydata do szkoły poznańskiej, nie wiedział, że stanowisko to obsadzone zostało przez Grzegorza, i korespondował dłuższy czas w tej sprawie z Piotrem Vincentiusem, którego chciał do Poznania polecić. Pierwszy list do Vincentiusa napisał 27 października 1549 r.; w liście z 5 lutego 1550 r. zapowiada mu przysłanie listów poznańczyków, 17 lutego pisze do Staphylusa do Królewca z prośbą o pośrednictwo do rady miejskiej Poznania; 17 maja pisze do swych przyjaciół w Poznaniu, wreszcie w liście z 5 czerwca donosi Vincentiusowi, że jeszcze nie dostał odpowiedzi z Poznania. Na tem się korespondencja Melanchthona w tej sprawie urywa, co należy wyjaśnić przybyciem do Wittenbergi Grzegorza, który zapewne opowiedział Melanchthonowi swe dzieje, uświadamiając mu bezcelowość wysyłania na to stanowisko nauczyciela-protestanta. Dowodzenie Wotschkego jest bardzo przekonywające, jeśli chodzi o datę przybycia Grzegorza do Wittenbergi, ale nie wystarcza dla ustalenia terminu odejścia z Poznania, nie mamy bowiem prawa wnioskować z listu Grzegorza do Kalwina (z 1 października 1560), że pojechał do Wittenbergi wprost z Poznania. Natomiast mamy pewne dane do przypuszczenia (p. niżej str. 21), że Grzegorz był obecny w Piotrkowie pod-

bergi, dokąd go pociągnęła zapewne chęć poznania Melanchthona i skorzystania z jego nauki i kierownictwa.

Ale stosunek z Melanchthonem nie ułożył się tak, jak tego Grzegorz zdawał się oczekiwać! Spokojny, opanowany umysł humanisty i teologa w jednej osobie nie odpowiadał temperamentowi polskiego magistra. Pisząc o swym pobycie w Wittenberdze w liście do Kalwina (1 października 1560), Grzegorz twierdzi, że wygnany z Poznania udał się do Filipa (t. j. Melanchthona), ale więcej wówczas skorzystał z lektury dzieł Kalwina, niż z żywego słowa innych ludzi¹. Aluzja to do Melanchthona widoczna, gdyż będąc w Wittenberdze przedewszystkiem jego żywym słowem mógł się interesować! Bezcelowością pozostawiania w ojczystem gnieździe reformacji tłumaczy więc swój powrót do kraju.

Posiadamy świadectwo nieco późniejsze (choć trochę plotką trącające), że Melanchthon, widząc «*ingenium* i łeb przewrotny» Grzegorza Pawła, prorokował, iż ten człowiek «miał wielkie w Polszcze zamieszanie uczynić»². Jeśli zaś Melanchthon takich słów pod adresem Grzegorza nie użył, tem niemniej w powyższej wersji jest zapewne jakaś część prawdy i to może wyjaśnia nam niechętny stosunek Grzegorza do Wittenberskiego teologa.

Wogóle Grzegorzowi Wittenberga musiała się wydawać za mało radykalną i w rozwoju reformacji poprostu zacofaną. Obrzędy, z jakimi się spotkał w tamtejszym zborze luterzańskim, trąciły dłoń «mądrością cielesną». Luter, jego zdaniem, pozostawił wiele z papieżstwa, aby podobieństwem do dawnych obrzędów pociągnąć za sobą lud; stąd też, ku zgorszeniu Grzegorza, zachowano w Wittenberdze obrazy, podniesienie sakramentu przy Wieczerzy Pańskiej, łacińskie pieśni, świece,

czas sejmu 1550 r., rozpoczętego dnia 4 maja. Poznań mógłby zatem opuścić w kwietniu. Niesłusznem wydaje mi się przeto przypuszczenie Bartla (op. c. Ref. V, str. 15), że Grzegorz już w końcu 1549 r. udał się do Wittenbergi, a na sejm piotrkowski zjawił się po powrocie stamtąd, gdyż list rady miejskiej Poznania z 10 stycznia 1550 r. do kanclerza Maciejowskiego świadczy niezbitcie o pozostawaniu Grzegorza wówczas jeszcze w Poznaniu. Podobnie i twierdzenie Bartla, że o usunięciu Grzegorza zadecydowała «sprawa tłumaczonego przezeń katechizmu, który zamierzał wprowadzić w szkole» (ibidem, str. 15) polega na błędnej interpretacji listu Grzegorza do braci czeskich z dnia 24 października 1553 r.). (Ztschft. fir Brüdergeschichte, 1920, str. 30); Grzegorz pisze: «*eiectus de cathedismo tradito in scholis*», co znaczy tylko: «usunięty z powodu wykładania katechizmu w szkołach».

¹ «Postremo a papistis ob professionem evangelii e schola Posnaniensi, quae est metropolis maiōris Poloniae, pulsus Vittembergam ad Philippum diverti. Ubi quum plus tuorum librorum lectione quam aliorum voce viva proficiebam in patriam redii». (Op. Cal. XVIII, str. 209).

² Kasper Wilkowski w przekładzie dzieła ks. Edmunda Kampiana: *Dziesięć mocnych dowodów iż adwersarze Kościoła powszechnego w porządku o wierze dysputacyej upaćć muszą* (1584), str. 23, (Bibl. Krasieńskich).

organy, jednym słowem^f to wszystko, co Grzegorz za ludzki dodatek, wymyślony dla sztucznego podniecania uczucia religijnego, poczytywać musiał¹!

Ujemne wrażenia z Wittenbergi, były naturalną konsekwencją tego, że Grzegorz, pozyskany dla reformacji przez Kalwina, wziął się z zapalem do studjowania wszystkich dzieł szwajcarskiego teologa, które tylko mógł dostać. Posiadamy świadectwo współczesne, że na sejmie piotrkowskim 1550 r. (od 4 maja do 26 lipca) pewien magister polski, korzystając z licznego zjazdu szlachty, zdołał rozrzucić między zgromadzonymi setki dzieł Kalwina i Zwingljusza. Wiele przemawia za tem, że był to Grzegorz Paweł, świadczyłoby to więc o zupełnem przyłączeniu się jego do reformacji szwajcarskiej i tłumaczyłoby źródło doznanych w Wittenberdze rozczarowań².

Jak długo trwał ostatecznie pobyt Grzegorza w stolicy luteranizmu, gdzie przebywał nasz reformator do końca 1550 roku, kiedy wrócił do kraju, na to wszystko brak źródeł nie pozwala nam odpowiedzieć. Spotykamy się z nim znowu w pierwszych miesiącach 1551 roku, jako

¹ Wrażenia swoje z Wittenbergi skreślił Grzegorz w liście do Jana Blahoslava z 28 października 1553 r., gdzie m. i. tak pisze: «Sed ut ego de me fateorhos ritus, quos ex carnali sapientia M. Lutherum instituisse puto, non tanti facio. Hoc enim animo puto reliquisse Lutherum aliquid papismi, ut plebes aliqua conformitate veterum ceremoniarum allicerentur, sed puritate magis pertrahendae erant quam hoc fermento pharisaico. Hinc et imagines pro dolor tolerabat et *εὐνομαίους* eorum osores appellabat. Hinc illa in coena domini elevatio diabolica sacramenti, quae totam Marchiam, Silesiam et reliquas terras hucusquae occupavit. Latinae cantiones in ecclesia, candelae accensae, musica illa theatralis ad concertum fabricata hucusque in ecclesia Vittembergica tolerantur, organorum harmoniae ad avocandas mentes inventae, quae omnia non sine horrore quodam audiui et vidi ipse Vittembergae». (Wotschke, Gregorius Pauli, str. 28).

² Jan Mączyński pisze 24 sierpnia 1550 r. do Konrada Pellicana z Wittenbergi: «Calvini et Zvinglii opera communiter magno cum applausu apud nos iam leguntur, quemadmodum mihi magister quidam Polonus retulit, per cuius manus in proximis comitiis regni centena exemplaria distracta sunt». (Wotschke, Briefwechsel der Schweizer mit den Polen, Archiv für Reformationsgeschichte, Leipzig, 1908, str. 28). Trudno jest z pewnością orzec, że ów magister to Grzegorz Paweł, ale zważywszy na jego ówczesną obecność w Wittenberdze, wydaje się to bardzo prawdopodobne. W każdym razie żaden z bawiących wówczas w Wittenberdze Polaków, których nazwiska są nam znane, nie był magistrem z wyjątkiem Grzegorza. Zastanawiać tylko może jedno: skąd wziął Grzegorz pieniądze na rozrzucanie wśród zebranej w Piotrkowie szlachty setek egzemplarzy dzieł Kalwina? A może, opowiadając o tym faworkowi Mączyńskiemu, dopuścił się przesady, jeśli chodzi o prawdziwą liczbę tych egzemplarzy? W każdym razie, mając na względzie ówczesny entuzjazm Grzegorza dla Kalwina, musimy tę wiadomość o propagowaniu jego dzieł uważać za bardzo prawdopodobną. Analogiczne przypuszczenie czyni Wotschke (w dopisku do cyt. listu Mączyńskiego).

z kierownikiem zboru protestanckiego w rodzinnem jego mieście, Brzezinach¹.

Znalezienie się Grzegorza w Brzezinach i jawna działalność reformatorska, którą tam prowadził, stoi w pewnym związku z postęпами reformacji polskiej w 1550 roku. Sejm owego roku, pamiętny wystąpieniem Orzechowskiego i solidarną akcją szlachty i możnowładztwa przeciw biskupom, zachwiały moralnymi podstawami jurysdykcji biskupiej, choć jeszcze do jej zawieszenia nie przyszło. Protestanci, ośmieleni przejściowem powodzeniem i przekonani, że król Zygmunt August przychylił się do reformacji, przestali się konspirować, przechodząc tu i ówdzie do jawnego zadokumentowania swej wiary. W listopadzie 1550 roku Pińczów stał się widownią pierwszych poczynań organizacyjnych protestantów małopolskich. Zjechali się na minjaturowy synodzik Franciszek Stankar, Marcin z Opoczna, Feliks Cruciger ze Szczecbrzeszyna, głoszący Ewangelię u Stanisława Stadnickiego w Niedźwiedziu już od 1546 roku, Marcin Taurinus z Rytwian, Grzegorz Orsatius, bakałarz, Melchjor z Krakowa i Jakób Sylvius, aby się zdecydować na jakieś wspólne wyznanie wiary, jako podstawę do propagowania reformacji². Przyjęto, opracowane przez Bucera i Melanchthona p. t. «Einfältiges Bedenken», wyznanie biskupa kolońskiego Hermanna von Wied, tłumaczone 1545 roku na łacinę, drukowane w Bonni i Marburgu. Po tym synodzie odważono się na rzecz jeszcze śmielszą. Oto 25 listopada, po wypędzeniu paulinów z Pińczowa, Jakób Sylvius odprawia pierwsze publiczne nabożeństwo protestanckie w obecności właściciela Pińczowa, Mikołaja Oleśnickiego, oraz licznie zgromadzonych magnatów i szlachty: Stanisława Stadnickiego, Stanisława Lasockiego, Jana Filipowskiego³, Krzysztofa Gnoińskiego, Andrzeja Trzycieskiego, Jana Kazimirskiego i innych⁴. Na lata 1549—1550 przypada także początek działalności reformatorskiej Andrzeja Prażnitiusa⁵ w Wielkopolsce, który, rozpoczynawszy szerzyć kalwinizm jeszcze jako proboszcz kościoła św. Jana

¹ W liście, pisanym z Brzezin do Jana Czernego dnia 17 stycznia 1553 r., Grzegorz czyni wzmiankę, że praca jego w tem mieście nad szerzeniem Ewangelji trwa już prawie dwa lata: «Cum dominus hoc toto anno Poloniam misere afflississet et quidem mirum in modum peste per omnes partes grassante, a qua cum essemus undique in morem hortuli circumelusi, dominus in gratiam verbi sui per nos fere in biennio hinc inchoati, liberavit nos, sed et in Minore Polonia loca plus quam 12, in quibus papatus prostratus iacet, a peste illaesa conservavit etc.» *Zeitschrift für Brüdergeschichte*, 1920, str. 22.

² Dalton, *Lasciana*, str. 397.

³ Nie Hieronima! O Janie Filipowskim, dworzanie królewskim, i jego sympatjach dla reformacji pisze Lubieniecki: *Historia Reformationis Poloniae, Freistadii*, 1685, str. 22—23.

⁴ Dalton: *Lasciana*, str. 398.

⁵ Andrzej z Przasnysza, zwany Prażnitiusz vel Prażnitiusz.

w Poznaniu, musiał Poznań opuścić i osiadł w Radziejowie, gdzie pod opieką Rafała Leszczyńskiego bezpiecznie mógł działać w raz obranym kierunku.

Te objawy budzenia się ruchu reformacyjnego na większą skalę widocznie zachęciły Grzegorza do podjęcia nowej działalności. Musiało się obić o uszy Grzegorza, że panowie Brzezin, Lasoccy, sprzyjają nowinkom religijnym, że Stanisław Lasocki, podkomorzy łęczycki, studjował w Wittenberdze, więc może zwrócił się do niego po powrocie do kraju z prośbą o protekcję i umożliwienie działalności reformatorskiej? Jest to bardzo prawdopodobne wobec późniejszego wieloletniego kontaktu między Grzegorzem i St. Lasockim. W każdym razie pochodzenie z Brzezin ułatwiło Grzegorzowi dostęp do Lasockich i ofiarowanie im swoich usług. Skorzystał z tej oferty przede wszystkim Krzysztof Lasocki, brat Stanisława, ówczesny pan na Brzezinach, sprzyjający reformacji nie tyle ze względów religijnych, ile z dość poziomego, a częstego między szlachtą ówczesną, wyrachowania materialnego¹. O niskich pobudkach działania swego patrona miał się Grzegorz z biegiem czasu przekonać i to, jak można sądzić z gorzkich jego słów, dość dotkliwie² ale w pierwszym momencie napewno objął swój nowy posterunek z całym oddaniem się sprawie i entuzjazmem.

Jednak chwila, w której Grzegorz przedsięwziął pracę w kierunku reformacyjnym w Brzezinach, już niepodobna była do tak niedawnego okresu powodzeń i nadziei protestanckich. Zwrot episkopatu polskiego w sprawie małżeństwa króla z Barbarą Radziwiłłówną w duchu życzeń królewskich wydał dość prędko owoc w postaci edyktu z 12 grudnia 1550 roku, ostro zwracającego się przeciw reformacji. Król zobowiązywał się do podtrzymania jedności Kościoła, zachowania jego praw i przywilejów, a zarazem karania podług już istniejących ustaw tych, co się od Kościoła odrywali i jawnymi zwolennikami herezji okazywali. Za

¹ Tak przynajmniej osądza postępowanie Krzysztofa Lasockiego w sprawach religijnych Andrzej Frycz Modrzewski, który jako prepozyt brzeziński (aż do 1558 r.) musiał się procesować z panem Brzezin o zabieranie mu dochodów z tantejszego probostwa, co Lasocki czynił równocześnie z wprowadzaniem «czystego słowa Bożego». (Stanisław Kot: Andrzej Frycz Modrzewski, Kraków, 1919, str. 56, 102, 115).

² Do Krzysztofa Lasockiego niewątpliwie odnoszą się słowa listu Grzegorza do Jana Blahoslava z 28 października 1553 r.: «Quod ad patronos attinet, experimento discimus deo soli non carni fidendum esse. Nam cum speciem aliquam pietatis ab initio praeuissent nostri domini, quasi iam bene suo munere defuncti carnem ut impuri canes sequuntur et ut Petrus ait: Κόων επιστρέψας ἐπὶ τὸ ἴδιον ἐξέφατα». (Zeitschrift für Brüdergeschichte, 1920, str. 26). Słowa te w żadnym razie nie dotyczą Stanisława Lasockiego, o którym Grzegorz w tym samym liście wyraża się pochlebnie. (Ibid., str. 30).

edyktem poszły i czyny. Paulini w Pińczowie zostali przywrócieni, podobnie jak i katolickie nabożeństwo w tem mieście, a biskupi polscy rozpoczęli przeciw wybitnym osobistościom z pośród szlachty procesy o herezję. Wyroki sądów biskupich pozostawały jednak na papierze, gdyż starostowie ich nie wykonywali, więc król następniemi mandatai, wydanemi w ciągu 1551 roku (14 lipca, 20 października), nakazuje urzędowi świeckim pełnienie wyroków jurysdykcji biskupiej. Wprawdzie i te ostatnie mandaty nie miały praktycznych następstw, ale jednak wytwarzały atmosferę zdenerwowania i niepewności, oczywiście nie sprzyjającą pomyślnemu rozwojowi reformacji. Prześladowanie dotyczyło istotnie nie możnych panów, sympatyzujących z herezją, lecz ministrów, których los, jako ludzi, rekrutujących się ze sfer niższych, stanowił żywe potwierdzenie gorzkich słów Mikołaja Reja, że sprawiedliwość polska jest jako sieć pajęczka, którą bąk przebije, ale mucha w niej uwieźnie. Uciekając przed prześladowaniem kapituły krakowskiej, schronił się do Wielkopolski Feliks Cruciger¹, a w tym samym roku Krowicki, odważnie pozostający na swem stanowisku w Pińczowie, przeżył arcydziełną próbę porwania go przez zbirów Zebrzydowskiego². Od 8 do 17 czerwca odbył się w Piotrkowie synod katolicki, obradujący nad sposobami walki z reformacją, tak więc horyzont cały nowego ruchu religijnego pokrył się nagle gęstemi i ciemnymi chmurami.

Tem więcej podziwiać winniśmy odwagę Grzegorza, że w takiej chwili rozpoczynał swoją pracę. Zdawał sobie nasz reformator doskonale sprawę z niebezpieczeństwa swej sytuacji wobec bliskości Łowicza, arcybiskupiej siedziby, więc gdy pisał do braci czeskich o warunkach, w jakich pracuje, z pewną dumą zaznaczał, jak bardzo się dla słowa Bożego naraża. «Znajdujemy się bowiem» — pisał Grzegorz — «jakby w samej paszczy arcybiskupa, pierwszorzędnego słuźalca rzymskiego antychrysta, który mieszka niemal u progu naszego miasta. A jednak, krzepieni mocą Boską, nieustraszenie plwamy mu w twarz, obdarzając go zasłużonemi pochwałami babilońskiej nierządniczy i potwornej bestji. Niemal w jego oczach udzielamy sakramentów zgodnie z ustanowieniem Chrystusowem, odrzuciwszy wszelkie męty ludzkich dodatków; głosimy czyste słowo Ewangelji bez jakichkolwiek ascetycznych dogmatów; wyrzuciwszy martwe bałwany, uważamy, że celem naszych modłów i czci winien być jeden Bóg, od którego, jak wierzymy i przekonani jesteśmy, otrzymacie wszystko przez imię Jezusa Chrystusa»³.

Pomocnikami Grzegorza w jego działalności reformatorskiej byli:

¹ Dalton, *Lasciana*, str. 398.

² Lubieniecki, l. c. str. 62—63.

³ Z listu do Jana Czernego, dnia 17 stycznia 1553 r. (*Zeitschrift f. Brüd.* 1920, str. 21—23).

Stefan z Krakowa, były mnich (augustjanin), pełniący w Brzezinach funkcję kaznodziei, oraz Wawrzyniec z Brzezin, t. zw. *ludimagister* szkoły miejscowej i zarazem główny kantor kościelny. Współpraca ze Stefanem z Krakowa nie była pozbawiona pewnych tarć, gdyż, zdaniem Grzegorza, człowiek ów niezupełnie jeszcze z siebie zrzucił mniszą skórę, co się wyrażało w chęci zatrzymania pewnych ceremonij papiejskich, poczytywanych przez Grzegorza za ludzki wymysł. Jednak nie chcąc odstraszać od siebie zbytym radykalizmem, Grzegorz czynił pewne ustępstwa swemu pomocnikowi, choć uważał to za zło konieczne¹. Późniejsze kłopoty, jakie miał zbor małopolski z owym Stefanem z Krakowa, świadczą najlepiej, że niełatwe było współzycie i porozumienie z tak niesforną jednostką².

Drugi pomocnik Grzegorza, który na wspólnym liście do braci czeskich raz podpisał się jako Laurentius Brzezinensis, drugi raz jako Laurentius Palaepolitanus (ze Starego Miasta), czyni wrażenie człowieka, który bez entuzjazmu pracował w Brzezinach. Pisząc do braci czeskich, bardzo pesymistycznie wyraża się o stanie reformowanego zboru w Brzezinach i przypisuje słaby jego rozwój z jednej strony bliskości siedzib arcybiskupa i biskupa włocławskiego, z drugiej strony barbarzyństwu okolicznej mazurskiej ludności, dla której nie szczędzi słów najwyższej pogardy³.

Ciekawą jest rzeczą, czy lekceważące, a nawet nienawistne jego słowa o Mazurach były rezultatem jakichś gorzkich doświadczeń pedagogicznego żywota, czy też echem pewnych utartych i konwencjonalnych poglądów o Mazurach, bardzo rozpowszechnionych m. i. wśród młodzieży akademickiej w Krakowie⁴. Tak czy owak, ów pomocnik

¹ O kłopotach, jakie mu sprawia jego towarzysz, Stefan z Krakowa, pisał Grzegorz do Jana Blahoslava 28 października 1553. (Ibid., str. 28).

² Dalton: *Lasciana*, str. 428—429. Nowe, interesujące szczegóły życia i charakterystyki Stefana z Krakowa przynosi praca Bartla, *Ref. w Polsce V*, str. 17—18. W świetle wywodów Bartla postać byłego mnicha przedstawia się znacznie sympatyczniej, niż to sądzono dotychczas.

³ W liście do Czernego i Blahoslava (28 października 1553): «Nostra (sc. ecclesia) certe prae ceteris miserior esse videtur, tum quod paene in ipsis faucibus archiepiscopi scilicet et episcopi Vladislaviensis haereat, tum quod in media fere barbaria Mazorum perditissimorum et desperatorum hominum exaedificari coepta est».

⁴ Kazimierz Morawski: *Historja Uniwersytetu Jagiellońskiego*, II, str. 362—363. W późniejszych latach życia Grzegorza Pawła, po jego opowiedzeniu się za arjanizmem, kalwińscy polemici nie omieszkali mu wytknąć, że jest «Mazowitą». Gdy bowiem Kalwin otrzymał do rąk list Grzegorza do szwajcarskich teologów, pelen napomnień i pogróżek z powodu ich stanowiska w sporze o Trójcę, uczynił przypuszczenie, że to nie Polak chyba, lecz jakiś Francuz (myślał o Statoriusie) list ten pisał (list do Bullingera z 16 stycznia 1563. *Op. Calvini*, XIX, str. 640). Dowiedział się o tych wątpliwościach Kalwina Sarnicki i tak pisał do

Grzegorza i pedagog brzeziński rysuje się w świetle własnych słów dość niesympatycznie i trudno jest przypuścić, aby jego praca reformatorska prowadzona w nastroju pogardy i niechęci dla ludzi, wśród których działał, przynosiła konkretne owoce.

Konkretne owoce przynosiła natomiast praca Grzegorza Pawła i Stefana z Krakowa, czego dowodem jest akcja, jaką zapoczątkowali arcybiskup gnieźnieński oraz urząd grodzki w Łęczycy przeciwko nim obydwom, jak również przeciwko ich patronowi, Krzysztofowi Lasockiemu. W połowie 1551 roku arcybiskup ogłasza Grzegorza Pawła i Stefana za ludzi «zepsutych przez herezję luterańską i przekonanych prawem»¹. W ślad za tem urząd grodzki w Łęczycy w osobie Jana Lutomirskiego, kasztelana brzezińskiego i starosty łeczyckiego, wydał nakaz Krzysztofowi Lasockiemu odstawienia obydwu heretyków do grodu w Łęczycy. Lasocki nakazu nie usłuchał, więc dnia 17 grudnia 1551 r. Jan Lutomirski wydaje do niego powtórny mandat, domagając się odstawienia heretyków do grodu najpóźniej dnia 29 grudnia t. r. i grożąc zastosowaniem prawnych konsekwencyj edyktów królewskich przeciw herezji luterańskiej. Lasocki nie wzruszył się groźbami mandatu i tym razem, więc tegoż 29 grudnia odbyła się w grodzie instygacja przeciw niemu, grożąca skazaniem opornego prawu na banicję, konfiskatę dóbr na rzecz skarbu królewskiego i więzienie². Surowy ten krok, uczyniony dla formalnego zadośćuczynienia żądaniom prymasa Dzierzgowskiego, pozostał również bez następstw. W parę tygodni potem zebrał się sejm w Piotrkowie (luty 1552 r.), na którym, dzięki gwałtownej ofensywie szlachty i możnowładztwa, jurysdykcja biskupia została 12 marca zawieszona i dla polskiej reformacji nastały znów lepsze czasy.

Trecego: «Quod scribis D. Calvinum ad literas illas superbas dixisse, se nequaquam inducere in animum quod haec aliquis Polonorum scripserit etc. est ita, nec in toto hallucinatus est vir doctus. Non scripsit quidem haec Polonus, ac ne Gallus quidem, sed Mazovita: Gregorius, ut nosti, est ex illo tractu Mazurorum. Scis autem quomodo audiatur apud nos nomen Mazovitarum: non secus atque olim Galilaeorum. Suaviter risi quum primum, dum legerentur tuae literae, haec observaret et risum omnibus moveret noster D. Valerianus (Pernus). Ille fuit autor huius facitiae». (Op. Calv. XIX, str. 725).

¹ We wspomnianych wyżej (str. 8) aktach procesu przeciw Krzysztofowi Lasockiemu czytamy wzmiankę o Grzegorzu i Stefanie z Krakowa, że każdy z nich został «non pridem condemnatus et haereticus pronuntiatu» przez arcybiskupa gnieźnieńskiego. Bartel (l. c. str. 19) ustalił na podstawie poszukiwań archiwalnych datę ekskomunikowania Stefana z Krakowa na maj 1551 roku i przypuszcza, że w tym samym czasie musiało to spotkać i Grzegorza.

² Łeczycka księga dekretów z 1551 r. nr I-a, fol. 852 (Archiwum Główne w Warszawie). Szczegółowo opowiada o przebiegu całego procesu Bartel (l. c. str. 19—20).

Rok 1551 był więc dla Grzegorza okresem pierwszych samodzielnych poczynań na polu religijnem, ale zarazem okresem pełnym niebezpieczeństw i emocji. Wprawdzie osoba Jana Lutomirskiego, starosty łęczyckiego, na którego spadał obowiązek prawnego ścigania Grzegorza i jego patrona, nie budziła specjalnych obaw, albowiem Lutomirski był sympatykiem reformacji i w tym samym czasie osłaniał swą protekcją działalność swego brata, Stanisława, a także Wawrzyńca z Przasnysza i Jana Seklucjana¹, jednak Grzegorz był wystawiony na niebezpieczeństwo, analogiczne do tego, jakie groziło np. Krowickiemu ze strony biskupa Zebrzydowskiego. To też zmianę warunków, wywołaną przez sejm 1552 r., powitał zapewne z ulgą i poczytał za zachętę do dalszej działalności.

Okazję do rozszerzenia horyzontów działania dał mu Stanisław Lasocki, zabierając go ze sobą w okolice Krakowa², gdzie nasz reformator odprawiał od czasu do czasu nabożeństwa (na Woli Justa Deciusa albo w Chełmie Marcina Chełmskiego), na które to nabożeństwa schodzili się ludzie z miasta «wielkiemi kupami, nie dbając na strachy i despekty» ze strony katolików³. Wyjazdy do Krakowa (prawdopodobnie było ich kilka) wносиły pewną różnorodność do żywota Grzegorza, odrywając go od jednostajnej pracy w Brzezinach, która obfitowała pewnie w momenty ciężkie i trudne. W ciągu 1552 roku uległ Grzegorz ciężkiej i długotrwałej dezenterji, a przytem kraj cały był nawiedzony przez dżumę, która wielkie spustoszenia czyniła. Szczęśliwym trafem Brzeziny nie zostały dotknięte zarazą w przeciwieństwie do licznych wsi i miasteczek, które obce pozostały ruchowi reformacyjnemu, więc Grzegorz widział w tem oczywisty dowód łaski Bożej i pisał do braci czeskich o wyraźnym cudzie, jaki Bóg okazał, chroniąc od dżumy Brzeziny i jeszcze około dwunastu miejscowości w Małopolsce, gdzie papieństwo leży pokonane⁴.

W ciągu pierwszych dwóch lat pobytu w Brzezinach Grzegorz

¹ Wotschke: Stanislaus Lutomirski, Archiv f. Reformationsgeschichte. 1906, nr 10, str. 110.

² Informacja Wotschkego (Gregorius Pauli, str. 7—8) o odprawianiu przez Grzegorza nabożeństw w samym Krakowie w domu Bonera, a nawet na Wawelu, jest błędna i wynika ze złego zrozumienia pewnych szczegółów pracy O. Haleckiego: «Protestantyzm na Wawelu», Przegląd Historyczny, tom XI, str. 191 nn.

³ W. Węgierski: Kronika zboru ewangelickiego krakowskiego. 1817, str. 8. — Węgierski donosi, że Grzegorz Paweł był już wówczas ministrem Lasockiego w Pełsznicy. Ale to przeczy wyraźnemu świadectwu listów Grzegorza do braci czeskich, pisanych w 1553 r. z Brzeziny, jako ze stałej siedziby. Musimy więc uznać, że Grzegorz stale przebywał w Brzezinach, dojeżdżając tylko od czasu do czasu do Krakowa.

⁴ Patrz wyżej str. 22, przyp. 4.

Paweł znalazł jeszcze czas na pisanie dziełek polemicznych po polsku i po łacinie, niestety, całkowicie zaginionych. O ich treści dowiadujemy się z listów jego do braci czeskich. Po polsku wydał Grzegorz konfesję zboru brzezińskiego, oraz broszurki polemiczne: o kanonie mszy papieskiej opatrzonym «godnemi komentarzami», o nadużyciach papieskich przy Wieczerzy Pańskiej i inne, których treści nie podaje. Natomiast po łacinie pisał, walcząc z «psami antychrystowemi», o transsubstancjacji, o nadużyciach Wieczerzy Pańskiej i o Kościele papieskim. Charakterystyczne jest, że Grzegorz, choć pragnie przesłać braciom czeskim jakiś egzemplarz swych łacińskich pisemek, nie może tego uczynić, bo już żadnego nie ma pod ręką¹. Widocznie zatem cieszyły się poczytnością. Poza tem uderza jeszcze jedno w treści, podanej przez samego autora: oto, z wyjątkiem konfesji zboru brzezińskiego, wszystko to są pisemka polemiczne, których ton zacięty i fanatyczny da się wy-czuć nawet z tak krótkiej relacji, jaką Grzegorz dał. Należy przypuszczać, że zarówno w treści, jak i w formie, okazał się tu początkujący pisarz naśladowcą Kalwina.

Często wzmiankowana tu korespondencja z braćmi czeskimi stanowi najważniejszy wypadek w życiu Grzegorza w 1553 roku. Jak można wnosić z pierwszego jego listu, datowanego z Brzezin 17 stycznia 1553 roku², umożliwione zostało jej nawiązanie dzięki przypadkowemu przejazdowi jakichś członków Jednoty Braterskiej przez Brzeziny³. Pierwszy list, adresowany do Jana Czernego, świadczy o tem, że Grzegorz czuł się dość osamotniony w swej działalności i oglądał się dokoła siebie, szukając moralnego i organizacyjnego oparcia. Pierwsze słowa listu utrzymane są w tonie niezwykłego uwielbienia i czci, jaką autor czuje dla braci czeskich. Oświadcza, iż choć nieznanne mu są ich twarze zewnętrzne, ale duchowe oblicze zato wcale nieobce (słyszał o nich widocznie już w Królewcu i Poznaniu). Następuje potem szereg komplementów, jak np. to, że bracia czescy pierwsi zaczęli nieść przed sobą pochodnię słowa Bożego, a po tych słowach uznania Grzegorz kieruje do nich prośbę, aby się modlili za powodzenie reformacji w Polsce, w szczególności zaś o to, aby Grzegorz i jego towarzysze nie stali się ofiarami tyranji papieskiej. Tu autor szeroko opowiada

¹ Możemy stąd wnosić, że pisemka te były zapewne drukowane.

² Całą korespondencję Grzegorza z Braćmi Czeskimi w 1553 r. ogłosił Wotschke na końcu swej pracy o Grzegorz Pawle w *Zeitschrift f. Brüdergeschichte*, 1920, na podstawie rękopisów, zachowanych w archiwum Jednoty Braterskiej w Ochranowie (Herrnhut). Przed Wotschkiem miał w rękę tę korespondencję i wyzyskał ją Dalton (*Lasciana*, str. 375) oraz Bidlo w dziele: «*Jednota bratrská v prvním vyhnanství*», tom I (1548—1561).

³ W liście swym Grzegorz m. i. mówi: «*Reliquum, quod erit, a fratribus vestris discetis*». (Wotschke, l. c. str. 23).

znane nam już szczegóły o warunkach swej pracy w Brzezinach, o szczęśliwym uniknięciu zarazy, o swej działalności pisarskiej i kończy ponowną prośbą, aby się za nim modlono. List ten podpisali również Stefan z Krakowa i Wawrzyniec z Brzezin.

Na odpowiedź czekał Grzegorz dość długo, ale zato otrzymał aż dwa listy, jeden od Jana Czernego z datą 5 września t. r., drugi od Jana Blahoslava z tegoż roku, ale bez oznaczenia dnia i miesiąca. Odpowiedź Czernego nie zawiera nic godnego uwagi, ograniczając się do zdawkowych i banalnych frazesów, ciekawszy natomiast jest list Blahoslava. Sam fakt wysłania przezeń listu (z Bolesławia na Morawach) dowodzi, że się bracia czescy osobą Grzegorza zainteresowali i o nawiązanych stosunkach powiadomili swego kościelnego zwierzchnika. Wypowiada więc Blahoslav swe zdumienie z powodu piorunująco szybkiego rozwoju reformacji w Polsce w ciągu ostatniego pięciolecia, t. j. od śmierci Zygmunta Starego¹. Utrzymywanie się na powierzchni życia Jednoty Braterskiej, mimo tylu przeciwności, stawianych jej przez wrogów, przypisuje cudownej opiece Boskiej, a wywdzięczając się Grzegorzowi za sam zamiar przysłania jego pisemek, zaznacza w liście, że przesyła mu konfesję i apologję braci czeskich, dwa podstawowe dzieła teologiczne Jednoty, o których wyraża się, iż choć są pisane po prostaku (*licet indocte scriptum rudi omnino Minerva*), to jednak dają zupełne pojęcie o dogmatach i sprawach ich organizacji².

Grzegorz, otrzymawszy te listy wraz z wymienionemi w nich książkami, przestudjował gruntownie dziełka braci czeskich i odpowiedział obszernym listem Blahoslavovi, krótkim natomiast Czernemu. Odpisując pierwszemu, dał wyraz ogromnej radości z powodu nawiązania stosunków i zaznaczył z niekłamanym entuzjazmem, że praca wśród niebezpieczeństw i trudności będzie mu się wydawać łatwiejszą, gdy ma za sobą moralne oparcie takich towarzyszy, jak bracia czescy. Charakteryzując ponownie warunki swej pracy, stwierdza w liście, że mimo bliskości arcybiskupiej stolicy nikt go nie niepokoi, jakby nie wiadano o tem, co on czyni, gorzej natomiast przedstawia się stosunek do patronów, którzy, jeśli zrazu okazywali pozory pobożności, to teraz jakby uważając, że wszystkie swe obowiązki spełnili, idą wyłącznie za popędami ciała, «jak psy nieczyste»³. Następnie przechodzi Grzegorz do omówienia konfesji braci czeskich i wyraża się z zachwytem o ich organizacji. W tej wyższości organizacyjnej, która wynosi Jednotę ponad reformowane kościoły polskie, tkwi tajemnica powodzenia i świetnej przyszłości, jaką Grzegorz braciom wróży. Znamienne jest, iż Grzegorz

¹ Ibid. str. 25.

² Ibid. str. 26.

³ Patrz wyżej str. 23, przyp. 2.

nie widzi wyższości Czechów, jak to zaznacza, w czystości słowa Bożego, lecz tylko w organizacji i ceremonjach. O tych ostatnich sądzi, że są bardziej zbliżone do czystości i prostoty Kościoła apostołskiego, niż w zborach polskich, gdzie wiele jeszcze pozostało naleciałości papieskich. Marzy on wprawdzie o tem, aby te naleciałości usunąć, ale sprawę utrudnia nieliczność i niski poziom umysłowy polskich zborów. Tu komunikuje ciekawe szczegóły o zborze, którym zarządza: usunął mianowicie świece raz na zawsze, a od czasu do czasu nakazuje zdejmować ornat przy celebrowaniu Wieczery Pańskiej, aby naród, przyzwyczajony się do takiej zmiany szat, przekonał się, że zewnętrzna strona nie ma tu żadnego znaczenia¹. Omawiając tę sprawę ceremonij, Grzegorz, o ile nie ma dość silnych słów dla potępienia tego, co widział w zborach wittenberskich, o tyle uważa rytuał i obyczaje kościołów szwajcarskich za bliskie prostocie apostołskiej i stąd godne zalecenia. Nie jedyna to pochwała, udzielona w tym liście Szwajcarom, bo znajduje się tam jeszcze taki frazes o Kalwinie, który trudno przypuścić, aby się braciom podobał: oto Grzegorz, żałując, że nie może odwdziżyć się przesłaniem jakiej książki, stwierdza, iż najchętniej przesłałby braciom któreś z dzieł Kalwina, «wiele on bowiem napisał, a tak uczenie, że z tego powodu pozostałych wszystkich pisarzy tego wieku niżej od niego stawiam»².

Na dogmaty braci czeskich, wyrażone w konfesji, całkowicie się Grzegorz godzi, ale ma zastrzeżenia co do zasady celibatu. Wysuwa przeciw celibatowi pewne miejsca z Biblii, świadczące, że go nie było w pierwotnym Kościele apostołskim, i wyraża wątpliwości, czy w pewnych wypadkach zastosowanie celibatu nie będzie podobne w skutkach do papieskiej tyranji. Fakt, że wszyscy bracia czescy stosują ściśle zasadę celibatu, napełnia go niepokojem, co oni będą myśleć o polskich ministrach, którzy się żenią: albowiem gdyby los jakiś przywiódł ich do wspólnego życia, to bracia czescy mogliby sprawować urząd duchowny w polskich zborach, a polscy ministrowie, jakby wynikało z zasad braci, nie mogliby pełnić obowiązków urzędu wśród braci. W tych refleksjach, jak widzimy, mieszczą się już zarodki ideowe przyszłej unji polskich protestantów z braćmi czeskimi, której to unji Grzegorz będzie za dwa lata gorącym zwolennikiem i współtwórcą. Zastrzeżenia Grzegorza, jeśli chodzi o wyznanie i organizację kościelną braci czeskich, dotyczą tylko celibatu. Ich nauka o Wieczery Pańskiej, zbliżona do szwajcarskiego symbolicznego ujęcia tego sakramentu, bezwzględnie się Grzegorzowi podoba. Podobnie i nauka o chrzcie, która

¹ Ibid. str. 26—27.

² Ibid. str. 30.

dała mu powód do ciekawych refleksyj przeciw anabaptystom, refleksyj, znajdujących się w zupełnym kontraście do późniejszych poglądów Grzegorza na sprawę chrztu dzieci.

List do Jana Czernego, napisany i wysłany równocześnie z listem do Blahoslava, zawiera ogólnikowe wiadomości, dotyczące rozszerzania się reformacji głównie pod Poznaniem. Ale i w Krakowie Grzegorz stwierdza widoczny postęp; ostatnio na ślubie królewskim legat papieski domagał się wytępienia heretyków, albowiem w tym czasie byli obecni w stolicy niektórzy bracia czescy z Moraw, co bardzo ucieszyło miejscowych zwolenników reformacji; odbyła się także Wieczera Pańska niemal w oczach J. K. M., o co służy antychrysta bardzo się rozgniewali i skargę zanieśli do króla i senatu¹.

Korespondencja Grzegorza z braćmi czeskimi jest ostatnim znanym nam faktem z czasów jego działalności w Brzezinach². Kiedy opuścił na stałe swe rodzinne miasto, tego dokładnie nie wiemy, w każdym razie musiało to nastąpić w ciągu 1554 roku, bo rok 1555 spędza w Małopolsce i Wielkopolsce, krążąc się dokoła organizacji małopolskiego zboru i połączenia go z Kościołem braci czeskich. Porzucenie Brzezin na stałe wynikło zapewne z dążenia do zdobycia szerszej podstawy działalności. Opuszczał Krzysztofa Lasockiego, wątpliwej wartości patrona, aby się udać całkowicie pod opiekę szczerego i gorliwego bojownika reformacji, Stanisława Lasockiego, i wraz z nim pracować u podstaw kościelnej organizacji małopolskiego protestantyzmu³.

¹ Ibid. str. 31: «Aderant quoque Cracoviae plerique fratres Bohemi ex Moravia, quorum convictu non mediocriter nostri exhilarati fuerant, celebrata etiam ibi coena dominica, quae res antichristi ministris summo dolori erat, ut etiam regi et eius senatui nos detulerint quasi contemptores regiae maiestatis, sub cuius aspectu fere haec agerentur».

² Obok wielu cennych szczegółów życia i poglądów Grzegorza listy te zawierają znamienne dla charakteru Grzegorza drobiazgi. Ciekawe są np. podpisy Grzegorza, określające jego rolę i stanowisko w Brzezinach: na pierwszym liście do Czernego podpisał się Magister Gregorius Brzezinensis, rectoris vice fungens (Wawrzyniec z Brzezin nazywa go krótko inspector ecclesiae), natomiast na drugim liście do Czernego dodał sobie do nazwiska tytuł ecclesiae Brzezinensis superintendens. Być może, iż Grzegorz, pisząc do dostojników Kościoła braci czeskich, chciał nadać sobie w ich oczach więcej powagi i dlatego obdarzył się wysokim tytułem superintendenta, ale trudno się oprzeć wrażeniu, że musiała tu oddziaływać spora doza próżności, czy wygórowanej ambicji, widnych zresztą w późniejszej jego działalności.

³ Wotschke: Gregorius Pauli, str. 10, podał wiadomość o powtórny wyjeździe Grzegorza do Królewca w 1554 r. Oparł to na następującej notatce w tomie 1142 Królewieckiego Archiwum Państwowego, zawierającym podania z lat 1553—1555 do ks. Albrechta o poparciu w studjach: «Gregorius Pauli(!) bittet Verlag zu seinen Studiis». Odpowiedź księcia uzależniała przychylnie załatwienie podania od wyniku egzaminu przed rektorem. Cała ta notatka (z datą podług Wotsch-

Rozpoczął on nowy okres życia, mając za sobą uniwersyteckie studia w zakresie tak zwanych sztuk wyzwolonych oraz humanizmu; w teologii był przeważnie samoukiem, poświęcającym się jej z zapałem dopiero od połowy 1549 roku i ulegającym przedewszystkiem wpływowi Kalwina; pozatem, organizując kościół w Brzezinach, zdobył pewnie sporą dozę znajomości życia i zagadnień praktyki kościelnej. Z tym zapasem wiedzy i ogromną wiarą w siebie i w przyszłość rozpoczął pracę stawiania «nowych gmachów na nowej posadzce» w procesie religijnego przeobrażania się ówczesnego społeczeństwa polskiego.

kego 12 maja 1554 r.) już swą treścią musi budzić powątpiewanie, czy naprawdę dotyczy Grzegorza Pawła. Po pierwsze, podejrzana jest forma «Pauli», tem więcej, że Grzegorz w owym czasie, jak to wynika z podpisu na listach do braci czeskich, drugiego imienia jeszcze nie używał; po drugie, zgoła nieprawdopodobne byłoby takie potraktowanie Grzegorza przez ks. Albrechta, który gorliwie popierał wszelkich szermierzy reformacji w Polsce. Uzależniać od egzaminu poparcie dla człowieka, który był już magistrem Ak. Krak., dwa lata studjował w Królewcu, stracił miejsce nauczyciela w Poznaniu z powodu sympatyj reformacyjnych i trzy lata strawił na szerzeniu reformacji w Brzezinach pomimo trudności i niebezpieczeństw, to byłaby decyzja więcej niż dziwna. To też po sprawdzeniu źródła okazało się, że cała informacja powstała ze złego odczytania daty owego podania: 12 maja nie 1554, lecz 1555 roku. Otóż w 1555 r. Grzegorz był w Polsce i pracował nad unją Małopolan z braćmi czeskimi, napewno więc do Królewca nie jeździł. Za sprawdzenie w Arch. Królewickiem tego szczegółu składam na tem miejscu serdeczne podziękowanie p. Erwinowi Mischkemu z Królewca.

ROZDZIAŁ II.

Praca u podstaw małopolskiego zboru (1554—1559).

Synod w Słomnikach 25 listopada 1554 roku stworzył podwaliny organizacji kościelnej protestantyzmu w Małopolsce. Uczyniono kilka ważnych posunięć w zakresie problemów dogmatycznych, rytualnych i organizacyjnych. Stanowisko ówczesne zboru małopolskiego pod względem dogmatycznym najbliższe stało konfesji augsburskiej. Początkiem organizacyjnej jedności zboru stał się dokonany w Słomnikach wybór Feliksa Crucigera na superintendenta, który ze swej strony mianował kilku ministrów na różne stanowiska w Małopolsce (Sarnickiego, Stanisława z Żywca, Aleksandra Witrelina, Melchjora z Krakowa, Megaliusa z Żytomierza i innych). Ważnym również wypadkiem, jeśli chodzi o dalsze losy małopolskiego zboru, była dyskusja nad projektem połączenia się z jakimś kościołem już zreformowanym i dobrze zorganizowanym. Przy tej sposobności niektórzy uczestnicy synodu wysunęli myśl połączenia się z braćmi czeskimi, wobec czego postanowiono zapoznać się bliżej z ich wyznaniem i organizacją¹.

Człowiekiem, który rzucił projekt nawiązania kontaktu z braćmi czeskimi, był Cruciger²; chroniąc się w Wielkopolsce przed prześladowaniem w 1551 roku, miał on okazję poznania braci i ducha, ożywiającego ich gminę wyznaniową. Gdybyśmy wiedzieli, że Grzegorz Paweł był obecny na synodzie w Słomnikach, mielibyśmy wszelkie prawo przypuszczać, iż był on tam niemniej zdecydowanym rzecznikiem idei połączenia z Braćmi, albowiem w następnym roku wziął wybitny udział w zrealizowaniu tej myśli.

Dzieje unji Małopolan z Jednotą Braterską wykazują te same symptomy psychologiczne, co niedawna korespondencja Grzegorza z braćmi. Widzimy tu tę samą, co u Grzegorza, chęć moralnego oparcia się o kogoś mocniejszego i świadomego swych dróg. I podobnie jak Grzegorz

¹ Dalton, *Lasciana*, str. 398—400.

² Bidlo, *Jednota Braterská v prvním vyhnanství*, tom I, str. 109.

zrazu narzucał braciom swą przyjaźń i swój entuzjazm, prawiąc im mnóstwo przesadnych komplementów, a potem, poznavszy bliżej szczegóły ich konfesji i organizacji, wysunął swe zastrzeżenia i zwrócił się ponownie duchem do nieporównanego mistrza Kalwina, tak samo i cały zбір małopolski, podjąwszy myśl unji z braćmi czeskimi, parł do niej zrazu całą siłą, aby po zrealizowaniu jej na papierze wycofywać się stopniowo z obowiązku wprowadzenia jej w życie i nawiązywać za plecami braci kontakt ze Szwajcarią. Bracia czescy okazywali się w ciągu całego okresu rokowań o unję elementem hamującym i zaznaczali nieraz, żeby Małopolanie przed zawarciem unji dobrze zapoznali się z ich kościołem dla uniknięcia możliwych nieporozumień w przyszłości. Tem należy objaśnić długotrwałość rokowań, poprzedzających unję koźminecką.

Rokowania te zapoczątkowało *colloquium*, odbyte w Chrzęcicach Hieronima Filipowskiego 18 marca 1555 roku między Jerzym Izraelem i Janem Rokitą z jednej strony, oraz Małopolanami: Crucigerem, Krowickim, Witrelinem, Melchjorem z Krakowa i Wawrzyńcem Kulą z drugiej¹. W parę dni potem odbył się ważny synod w Gołuchowie (24—27 marca), na którym znaleźli się reformatorowie zarówno wielkopolscy, jak małopolscy, obok braci czeskich, którym przewodził ruchliwy i energiczny Izrael. Z Małopolski przybyli: Cruciger, Grzegorz Paweł, Krowicki, Sarnicki, Witrelin oraz Wawrzyniec z Przasnysza, zwany Discordią. Wielkopolan reprezentowali: Marcin Czechowic z Kórnika, Andrzej Prażnitius z Radziejowa, Stanisław Lutomirski z Konina oraz dawny towarzysz pracy Grzegorza, Wawrzyniec z Brzezina, który na tym synodzie został «poświęcony na kapłaństwo»². Wymiana poglądów ujawniła wyraźne sympatje polskich reformatorów do kalwinizmu, co nie wyłączało jednak możliwości unji. Izrael starał się położyć nacisk na stronę moralną ruchu reformacyjnego i przedstawił dyscyplinę kościelną Jednoty, jako drogę najlepszą do realizacji celów moralnych. Wywody jego znalazły wyraźne echo u Crucigera, Grzegorza, Lutomirskiego i Witrelina, pomimo pewnych sprzeciwów Prażnitiusa³, podyktowane może osobistą niechęcią do Izraela, z którym się zresztą w Gołuchowie pogodził⁴. Synod nie powziął wprawdzie żadnych

¹ Ibid. str. 113.

² Łukaszewicz: O kościołach braci czeskich w Wielkopolsce, str. 39—40.

³ Bidlo, l. c. str. 115.

⁴ Łukaszewicz l. c. str. 40: «Tamże też wtenczas stało się poiednanie B. Jerzego Izraela z ks. Jędrzejem z Radziejowa, a z Wawrzyńcem z Brzezina, którzy byli z sobą w niełasce o to, że w Toruniu na Trzy Króle B. Jerzy przyjmując Panią Kaczkowską do Jednoty, mowił o rządzie kościelnym, a in o nieporządek przymawiał».

decyzji, ale ogromnie zbliżył Polaków z Czechami tak, iż «roziachali się w pokoju y w miłości krześciańskiej zaleciwszy się iedni drugim w modlitwy święte».

Po tem przygotowaniu nastąpiła korespondencja, która doprowadziła do odbycia się w tym samym roku (od 24 sierpnia do 1 września) synodu w Koźminku, pamiętnego zawarciem unji¹. Z wyjątkiem Czecho-wica stawili się ze strony polskiej ci sami duchowni, którzy brali udział w synodzie gołuchowskim, a Grzegorz znalazł się w towarzystwie swego patrona, Stanisława Lasockiego, który wraz z Filipowskim i Andrzejem Trzycieskim reprezentował małopolską szlachtę. Delegacja braci czeskich, bardzo liczna, z Jerzym Izraelem na czele uprawiała tę samą, co dotychczas, politykę rozsądku i wstrzemięźliwości w stosunku do dzieła unji. Czesi pragnęli się przekonać, czy Polacy przystępują do dzieła po uprzednim poznaniu zasad Jednoty i zdają sobie dokładnie sprawę z zakresu zobowiązań, które zaciągają. Ale Polacy okazywali tyle ochoty i ustepliwości, że wszelkie wątpliwości zdawały się bezpodstawne i po parodniowych naradach doszło do połączenia dwóch organizacyj kościelnych, z których jedna miała wszelkie dane na to, aby drugą pochłonąć i w sobie roztopić². Zbór małopolski, znajdując się niejako w wieku jeszcze niemowlęcym, oddawał się pod komendę Jednoty i stawał zarazem prowincją kościelną, zależną od kierowników, przebywających poza granicami Polski³.

Ale Małopolanie nie zdawali sobie naprawdę sprawy z zaciągniętych zobowiązań i na najbliższym synodzie w Pińczowie 21 września

¹ Lubieniecki: Historia Reform. Pol., str. 56–59, opowiada o synodzie pińczowskim 1555 roku dnia 1 maja, który miał być pierwszym wielkim synodem małopolskim. Na tym synodzie miano omawiać stosunek do braci czeskich, napisać list do Lismanina z wezwaniem do powrotu, czemu się sprzeciwiał Sarniecki, a także dano odprawę wysłańcowi biskupa krakowskiego, który przywiózł Oleśnickiemu wezwanie przed trybunał królewski z powodu szerzenia herezji. Otóż, jak wynika z wyliczonych szczegółów, Lubieniecki pomieszał fakty synodu wrześniowego 1555 r. i synodu 1556 r. (od 24 kwietnia do 1 maja) w Pińczowie, dając w ten sposób relację o synodzie, którego nigdy nie było. List bowiem do Lismanina wysłano dopiero 21 września 1555 roku z synodu w Pińczowie (Op. Calv. XV, Nr. 2350), incydent z wysłańcem biskupa zdarzył się natomiast na synodzie 1556 r. (Dalton, Lasciana, str. 421–422). Również na synodzie 1556 r. Czerwonka bronił braci czeskich przed pogardliwą nazwą «Pikardów», użytą przez któregoś z kalwinów (Ibid. str. 410), Lubieniecki zaś donosi, że w okresie owego rzekomego synodu majowego 1555 r. jacyś ludzie złej woli używali pod adresem ewangelików nienawistnej nazwy «Pikardów», a to z powodu przywiezienia do Polski czeskich modlitewników i hymnów (str. 58). Stwierdza też, że braci czeskich przezywano Waldensami, Albigenami i Pikardami (str. 56).

² Stanowisko braci w okresie rokowań o unję i na synodzie koźmineckim scharakteryzowane jest podług dzieła Bidla, l. c. str. 125 nn.

³ Dalton: Lasciana, str. 377.

t. r., gdy delegaci na synod koźminecki zdali sprawę z unji zawartej z braćmi czesкими, zebrana szlachta i ministrowie przyjęli tę relację w sposób entuzjastyczny¹. Delegat braci wyjaśniał i zalecał rytuał swego Kościoła i zdawało się, że wprowadzenie w życie układu z braćmi pójdzie gładko. A jednak na tym samym synodzie wysłano do Lismanina, bawiącego w Szwajcarii, list, podpisany przez Crucigera w imieniu wszystkich zebranych ministrów i szlachty, a wzywający byłego prowincjała franciszkanów polskich do powrotu i wzięcia udziału w tworzeniu polskiego zboru reformowanego². Wprawdzie ten krok nie był objawem niełojalności wobec braci czeskich, u których w Przerowie na Morawach Lismanino gościł (1553) i o których wyrażał się z uwielbieniem, że tylko nieznamość języka czeskiego powstrzymuje go od pozostania z nimi na zawsze³, ale mimo wszystko było to nawiązywa-

¹ Ibid. str. 401.

² List ten podał Lismanino w wydanej później (1565) *Brevis explicatio doctrinae de sanctissima Trinitate* wraz ze swą odpowiedzią z 11 listopada (karty h₂—h₃). Egzemplarz tego dzieła w Bibliotece Uniwersytetu Warszawskiego.

³ Wotschke: Francesco Lismanino, Zeitschrift d. histor. Gesellschaft f. d. Provinz Posen, 1903, str. 214—221. Wyrażenie Lismanina podał Wotschke na podstawie archiwum w Ochranowie foljant X, k. 24. — Być może zresztą, że wysłanie listu do Lismanina w trzy tygodnie po zawarciu unji koźmineckiej było w pewnym sensie przypadkiem, albowiem bawił wówczas w Polsce famulus Lismanina, Stanisław Budziński, który przyjechał z listami jego i książkami dla króla, a między innymi przywiózł też list do Crucigera, donoszący o zerwaniu z Rzymem; Cruciger wykorzystał więc obecność Budzińskiego, aby przesłać odpowiedź Lismaninowi, podobnie jak inni, którzy wówczas pisali do niego (Tarnowski, Karwiński, Dłuska, Witrelin), ale nadanie tej odpowiedzi charakteru wezwania imieniem całego synodu wykraczało poza ramy normalnej korespondencji (Wotschke: Lismanino, str. 223—225). Był to akt urzędowy małopolskiego zboru i jako taki mógł już wówczas nasunąć pewne refleksje przedstawicielom Jednoty. Prócz tego treść listu jednego z ministrów małopolskich, Aleksandra Witrelina, do Lismanina świadczyła, że po rozstrzygnięciu spornych zagadnień teologicznych Małopolanie woleli zwracać się do Szwajcarów, niż do braci czeskich. Witrelin donosił, że w łonie pińczowskiego zboru toczą się spory na następujące tematy: 1. czy Chrystus cierpiał w obu naturach, czy tylko w jednej; 2. czy słuszne są poglądy Osiandra na usprawiedliwienie; 3. czy Chrystus jest pośrednikiem tylko w ludzkiej naturze (wpływ Stan- karal); 4. czy Chrystus, jako człowiek, jest też Synem Bożym; 5. Co sądzić o poglądach Serweta? (Op. Calvini, tom XV, nr 2350). O rozstrzygnięciu tych problemów prosił Witrelin teologów szwajcarskich, którzy pośpieszyli w szeregu listów (od duchownych zboru zuryskiego, lozańskiego, od Bullingera i Martyra), przywiezionych przez Lismanina, rozproszyć wątpliwości Małopolan i zażegnać rodzące się spory. Wyczuwając ogromne niebezpieczeństwo takich sporów dla organizującego się zboru, zuryskanie przestrzegali Crucigera, aby nie dopuszczał do dysput i roztrząsania subtelnych kwestyj, nie mających bezpośredniego związku ze sprawą odkupienia i pobożnością, albowiem takie dyskusje dają tylko okazję do kłótni, rozwiełmożnienia się osobistych ambicji, zawiści, chęci zwycięstwa nad

nie kontaktu ze Szwajcarią poza plecami braci. Protestował przeciw temu listowi jeden Sarnicki, a ponieważ jego stosunek do braci ulegał zmianom i w pierwszych latach po unji był raczej niechętny, więc skłonni jesteśmy uwierzyć, że to nie uwielbienie dla braci czeskich, ale raczej osobiste względy ambicji, jak twierdzi Lubieniecki, a może jakieś luterskie sympatje były tego sprzeciwu pobudką¹.

Za mało, niestety, posiadamy wiadomości, aby uświadomić sobie całkowity stosunek do tych spraw Grzegorza Pawła. Występuje on na pierwszych synodach małopolskiego zboru jako pastor w Pełsznicy Stanisława Lasockiego, które to stanowisko objął na stałe już pewnie w 1554 roku. Bierze udział w synodach gołuchowskim i koźmineckim i napewno jest jednym z gorących zwolenników połączenia z braćmi. Przeciw wysłaniu listu do Lismanina nie protestuje, jak Sarnicki, ale nie wiemy, czy jego zgoda jest wyrazem osobistego życzenia, czy tylko ustępstwem. W środowisku duchownych małopolskich początkowo nie wybijają się na plan pierwszy, ale zyskuje uznanie i sympatję, co się zaznaczy w dość szybkim rozwoju jego dalszej kariery. Wzrost jego znaczenia w zborze datuje się dość wcześnie, bo już od synodu sece-mińskiego 1556 roku.

Synod ten, trwający od 21 do 29 stycznia, zgromadził pokaźną ilość wybitnych osobistości z pośród szlachty (Rej, Lasocki St., Filipowski, Trzycieski) i ministrów, ogromnie posuwając naprzód organizację małopolskiego zboru. Stosownie do warunków unji zebrani dyskutowali nad tekstem konfesji braci czeskich, przełożonej na język polski przez Trzycieskiego². Wynikiem dyskusji była zupełna jej aprobata. Poza szeregiem postanowień dotyczących organizacji kościelnej i obrzędów określono obowiązki superintendenta, którym nadal pozostawał Cruciger, i wybrano mu do pomocy trzech ministrów, a mianowicie: Grzegorza Pawła, Sarnickiego i Jakóba Sylviusa. Rola ich była bardzo ważna, albowiem: 1° mieli wspomagać superintendenta radą tak, że nie mógł nic zdecydować bez uprzedniego wysłuchania ich opinji; 2° pomagać mu w sprawowaniu opieki nad poszczególnymi zborami; 3° śpieszyć z radą i pomocą okolicznym ministrom³.

przeciwnikiem i t. d. Por. *Exemplum Litterarum Ecclesiae Tigurinae ad Ecclesias Polonicas*, Pińczów, 1559, k. Ab. (Bibl. Zamoyskich).

¹ Lubieniecki (l. c. str. 58) umieszcza opowiadanie o sprzeciwie Sarnickiego w relacji o rzekomym synodzie majowym 1555 (patrz przyp. 1 na str. 35). Oczywiście nie mamy powodu wątpić o prawdziwości tego faktu, chociaż jego lokalizacja historyczna jest we wspomnianem źródle błędna.

² Protokoły synodalne zawierają tylko wzmiankę, że Andrzej Trzycieski czytał polską konfesję z aprobatą słuchających. Bidlo (l. c. str. 138) słusznie chyba przypuszcza, że musiał to być przekład polski konfesji braci czeskich.

³ Dalton, *Lasciana*, str. 408—409.

Wyborowi Grzegorza na jednego z kierowników nowo powstającego Kościoła towarzyszyło jeszcze inne doniesie dla jego życia zdalenie: oto na synodzie secemińskim zaszedł fakt, który obecni powitali, jako objaw niesłychanego bluźnierstwa, nie wiedząc, że to jest pierwsza jaskółka, zwiastująca zupełnie nowy okres reformacji. Faktem tym była antytrynitarska i arjańska zarazem deklaracja Piotra z Goniądza.

Dziwny los przypadł temu człowiekowi w udziale! On pierwszy wystąpił ze wszystkimi rewolucyjnymi ideami, które rozwinęły się w polskim arjanizmie: pierwszy odrzucił Tróję, pierwszy dowodził bezpodstawności dzieci ochrzeźnienia, pierwszy zaczął roztrząsać zagadnienie stosunku chrześcijaństwa do urzędu, a każde z tych nowatorskich wystąpień spotykało się z oporem lub obojętnością; gdy natomiast fala ruchu arjańskiego poczęła wzbierać i rozlewać się w kraju, o śmiałym nowatorze zapomniano i nawet go w radykalizmie prześcignięto tak, że ten, co śmiałością, myśli i odwagą cywilną wszystkich może w Polsce XVI wieku przewyższył, nigdy do wodzów polskiego arjanizmu nie należał. Przychodził zawsze zawczasie, by ostatecznie w tyle pozostać. Ze wszystkich jego wystąpień największy skandal wywołała jednak pierwsza deklaracja antytrynitarska na synodzie secemińskim¹.

Oczywiście Gonezjusz nikogo nie przekonał, ale to wystąpienie nie przeszło bez śladu. Rzucone przezeń myśli zrobiły duże wrażenie na Grzegorz Pawle i pobudziły go do myślenia i szperania w Biblii i w starochrześcijańskich autorach, a choć ta jedna podnieta przypuszczalnie nie wystarczyłaby, aby go pchnąć na nową drogę, przecież umożliwiła i ułatwiła oddziaływanie późniejszych wpływów².

Cokolwiek mogło się dzieć w duszy Grzegorza, poruszonej niezwykłymi i nowymi dlań myślami odważnego naśladowcy Serweta, to pewne, że otoczenie jego o tem się nie dowiedziało, albowiem synod

¹ Streszczenie ówczesnych poglądów Gonezjusza dają protokoły synodalne (Lasciana, str. 403—409). Lubieniecki (l. c. str. 111—115) podaje *in extenso* mowę, którą Gonezjusz miał wygłosić na synodzie secemińskim, ale tekst jej nie wydaje się autentyczny. Wprawdzie w najważniejszych punktach treść jej zgodna jest ze streszczeniem, podanem w protokole synodu, ale zawiera liczne dodatki, np. uznanie tylko symbolu apostołskiego i odrzucenie zarówno atanazyjskiego, jak i nicejskiego, o czem protokół milczy. Protokół wymienia zresztą konfesję pisaną, a o wygłoszeniu mowy nie wspomina. Ponieważ nie jest to odosobniony wypadek metody historycznej Lubienieckiego (podobnie zmyślona jest mowa Grzegorza Pawła na synodzie piotrkowskim 1565 r.), więc trzeba uznać rzeczoną mowę Gonezjusza za kompozycję Lubienieckiego, osnutą zresztą na rzeczywistych poglądach Piotra z Goniądza.

² Dwukrotnie o wrażeniu, jakie uczyniło na Grzegorz wystąpienie Gonezjusza, mówi Lubieniecki (l. c. str. 11 i 203).

pińczowski 1556 roku powierzył mu tak odpowiedzialną misję, jaką się daje tylko zupełnie pewnym ludziom. Ponieważ wzywany dwukrotnie Lismanin przybył już do Polski (na początku marca), ale nie zjawił się na synodzie, bojąc się drażnić i tak niechętnego mu króla, więc synod polecił Grzegorzowi udać się do Aleksandrowic (Stanisława Iwana Karnińskiego), gdzie chwilowo bawił Lismanin, aby mu służyć w roli tłumacza i niejako pomocnika przy pracy nad przejrzeniem i poprawieniem konfesji małopolskiej¹. Była to zapewne ta sama konfesja, którą roztrząsano poprzednio w Seceminie, t. zn. przekład polski konfesji braterskiej, ale zmieniona nieco podczas rozpraw w Pińczowie; objawiła się już bowiem wśród Małopolan opozycja przeciw braciom, której wyrazicielami byli Stanisław Sarnicki i Stanisław Iwan Karniński, przemawiający imieniem nieobecnego Lismanina². Dyskutowano więc z obecnymi na synodzie braćmi: Izraelem, Czerwonką, Lorencem i Rokitą na temat różnych zmian w ceremonjach i dyscyplinie kościelnej tak, że osiągnięto z ich strony pewne ustępstwa. Bracia musieli zauważyć, że ten synod uczynił poważne kroki w kierunku oddalenia się od Jednoty, albowiem oprócz tego targowania się o szczegóły konfesji zaznaczyły się inne jeszcze objawy separatystyczne. Uchwalono zaproszenie Kalwina i innych teologów szwajcarskich do Polski, jak również uznano Szwajcarię za najlepszy teren do kształcenia młodzieży, co pociągnęło za sobą praktyczne skutki w formie wysyłania tam młodzieży na naukę³.

Jedyną satysfakcją dla braci mogła być tylko świadomość, że surowy, rygorystyczny duch ich dyscypliny etycznej i kościelnej przenika do zboru małopolskiego. W dyskusji nad dopuszczalnością tańca, jako rozrywki, zwyciężyło zdanie Grzegorza Pawła, który przeciw tańcowi przemawiał, nad liberalizmem przeciwnika Jednoty Sarnickiego⁴, ale ten drobny triumf nie okupywał widocznego uchylania się Małopolan z pod wpływu braci czeskich. Ten sam Grzegorz, entuzjastyczny zwolennik karności kościelnej Jednoty, napewno nie pozostał bez wpływu na decyzję o kształceniu młodzieży w Szwajcarji. Uzasadnienie bowiem tego postanowienia brzmi: «ponieważ tam w czystszej postaci głosi się naukę Chrystusa», co jest uderzająco podobne do sądu o kościołach szwajcarskich, wypowiedzianego dawniej przez Grzegorza w liście do

¹ Dalton: *Lasciana*, str. 415.

² Łukaszewicz: *Dzieje kościołów wyznania helweckiego w dawnej Małej Polsce*, Poznań 1853, str. 156.

³ Dalton: *Lasciana*, str. 415.

⁴ Łukaszewicz, l. c. str. 160. Że zakaz tańców jest wynikiem wpływów Jednoty, to zauważyła słusznie H. Horowitzówna w pracy: *Reformacja polska a zagadnienie zbytku*, *Reform. w Polsce*, IV, str. 38.

Błahoslava¹. Zaproszenie Kalwina doszło do skutku, między innymi także dzięki wpływowi Grzegorza, co można niemal *a priori* powiedzieć! Wreszcie dokuczliwa ironja, jaka się objawi w wyrażeniach Izraela o Grzegorzcu jeszcze w tym samym roku, jest wymowną wskazówką, że niedawny współtwórca unji kroczył ścieżkami, oddalającymi go od braci.

Delegowanie Grzegorza do Lismanina świadczyło zarówno o szacunku dla jego wiedzy i inteligencji, jak również o jego przychyłaniu się do panujących w zborze prądów, wynikało więc z całej dotychczasowej jego działalności. Rola Grzegorza przy Lismaninie napewno nie miała być całkowicie bierną: Grzegorz, doskonale znając zobowiązania Małopolan wobec braci, a z drugiej strony sympatyzując z reformacją szwajcarską, występował jako pośrednik dwóch stanowisk religijnych, które należało uzgodnić dla dobra rozwoju polskiej reformacji. W tym sensie łatwo mógł dojść do porozumienia z Lismaninem, któremu nie chodziło bynajmniej o zerwanie unji koźmineckiej, lecz o wyzyskanie jej dla wciągnięcia braci czeskich do zboru szwajcarskiego². Przy tej więc pracy organizacyjnej i twórczej spotkali się po raz pierwszy dwaj ludzie, którzy długi czas żyć będą w przyjaźni i przyczynią się wspólnie tak do wzrostu polskiej reformacji, jak i do jej upadku.

Następne miesiące t. r. przyniosły w życiu małopolskiego zboru coraz większe oddalenie się od braci czeskich. Dokonana pod koniec roku wizytacja zborów małopolskich przez Izraela wywarła na braciach czeskich bardzo złe wrażenie. W sprawowaniu obrzędów nie widać było dążności do wprowadzenia w życie unji koźmineckiej, a jeśli nawet ten czy ów czynił w tym kierunku usiłowania, to rezultat był czasem gorszy, niż gdyby wcale nie próbował tego czynić. Na dwukrotnym zjeździe w Chrzęcicach u Filipowskiego (pierwszy 7—8 grudnia, drugi 14—16 t. m.) Izrael dawał wyraz swemu niezadowoleniu i dyskutował z zebranymi ministrami (Sylvius, Sarnicki, Krowicki, Witrelin, Grzegorz Paweł), którzy wysuwali zastrzeżenia przeciw konfesji i dyscyplinie kościelnej braci te same, co i na ostatnim synodzie pińczowskim (celibat, Wieczerza, przyjmowanie do Kościoła, wykształcenie księży braterskich)³. W sprawozdaniu zaś, złożonem z wizytacji braciom czeskim, Izrael dał upust swej złości i wysmiał złośliwe praktyki ministrów małopolskich. Jako przykład karykaturalnego wypełniania obrzędów Jednoty Izrael opowiada tam o sposobie przyjmowania przez Grzegorza Pawła nowych

¹ Podkreśla tam Grzegorz, że *mores et ordines* w kościołach szwajcarskich są *simplicitate apostolicac conformes*, co się znaczeniowo najzupełniej pokrywa z wyrażeniem, użytym w protokóle pińczowskiego synodu (ubi purior professio doctrinae Christi celebratur).

² Tak ocenia zamiary Lismanina (zupełnie chyba trafnie) Bidlo, l. c. str. 149.

³ Bidlo, l. c. str. 158—164.

członków Kościoła. Chcącna śladować obrzęd braterski, Grzegorz zwołał uroczyście swoich parafjan i nie pouczywszy ich przedtem, o co chodzi, zakasał rękawy aż po łokcie i przemówił do nich na swój prostacki sposób: «Nuże, czy chcecie mi się poddać i przysięgą oraz podaniem ręki zobowiązać, że będziecie mnie słuchać?» — Ludziska, nie rozumiejąc, do czego się mają zobowiązywać, i bojąc się, że Grzegorz, wzięwszy od nich taką przysięgę, będzie z nimi czynił, co tylko zechce, zawrócili się na pięcie i wymknęli do domu ¹.

Powyższa anegdota, świadcząca przedewszystkiem o rozgoryczeniu Izraela, dowodzi także, że obrzędy braci wywoływały w zborach małopolskich wrażenie czegoś obcego i narzuconego; nie było wewnętrznej potrzeby ich wykonywania, a oderwany od katolickiej obrzędowości ogół polskich zwolenników reformacji nie wypracował jeszcze takich form nabożeństwa, któreby odpowiadały psychice tych ludzi. Zamiana liturgji rzymskiej na czesko-braterską nie była rozwiązaniem sprawy, nie zaspokajała lokalnych potrzeb religijnych, a zmuszanie się pod wpływem zobowiązań unji do wykonywania obrzędów braci dawało takie rezultaty, jak w przytoczonym opowiadaniu Izraela. Trudno się dziwić oczywiście uczuciu rozczarowania i rozżalenia u braci czeskich, ale niepodobna też odmówić Małopolanom, że posiadali pewne głębsze powody swego postępowania. Szczególniej zaś nie na czasie musiały im się wydawać zale i wyrzuty Izraela w grudniu 1556 roku, kiedy granice Rzeczypospolitej już przekroczył, dawno oczekiwany i aureolą cierpień za wiarę otoczony, Jan Łaski, rzeczywisty od tej chwili aż do śmierci wódz polskiej reformacji. Szesnastego grudnia wszyscy uczestnicy rozmowy w Chrzęcicach udali się do Rabsztyna, aby powitać przybywającego reformatora. W ich liczbie znajdował się i Grzegorz Paweł ².

Ale realną pracę w małopolskim zborze rozpoczął Łaski dopiero w pół roku później na czterodniowej naradzie z senjorami we Włodzisławiu (od 15 do 18 czerwca 1557 r.). Radzono o wydaniu konfesji i przekładzie Biblii; omawiano w związku z tem konieczność założenia drukarni i wogóle zapoczątkowania działalności wydawniczej. Wobec konieczności propagandy nauk nowego Kościoła i obrony jego przed wrogami wyznaczono dwóch ministrów do walki z kalumnjatorami zboru. Byli to: Stanisław Lutomirski i Grzegorz Paweł. Wybór ten jest całkowicie zrozumiały wobec faktu, że jedynie ci dwaj ludzie z pośród duchownych małopolskiego zboru (z wyjątkiem oczywiście Łaskiego i Krowickiego) mogli się poszczycić drukowanemi dziełami. Zresztą nie

¹ Ibid. str. 158—159. Szczegół ten zaczerpnięty, jak wiele innych u Bidla, z archiwum Jednoty w Ochránowie. Ostatnio przytoczył tę samą anegdotę z tegoż źródła Wotschke (Gregorius Pauli, str. 11).

² Bidlo, l. c. str. 162—164.

pierwszy to objaw wyróżniania Grzegorza, a specjalna rola, tym razem mu wyznaczona, spowodowana była może poznaniem się otoczenia na jego polemicznym talencie.

Drugim objawem specjalnego zaufania, jakie doń żywiono, była nominacja na ministra zboru krakowskiego. Dnia 18 czerwca Stanisław Wiśniowski z Krakowa przedstawił konwentowi senjorów we Włodzisławiu prośbę Krakowian o wyznaczenie im stałego ministra z powodu ciągle wzrastającej liczby wyznawców. Teren krakowski był Grzegorzowi dobrze znany, ponieważ już od 1552 roku odprawiał tam sporadycznie nabożeństwa, dojeżdżając z Brzezin i z Pełsznicy. Ten wzgląd odegrał zapewne niejaką rolę w decyzji konwentu, gdyż Łaski kładł nacisk na konieczność zżycia się duchowego między ministrem i jego gminą¹, ale najważniejszym powodem nominacji Grzegorza na bardzo ważną placówkę musiały być jego wartości osobiste: wiedza, inteligencja, wymowa i ruchliwość.

Postanowienia, zapadłe we Włodzisławiu, ożywione były wyraźnie duchem Łaskiego. W życiu małopolskiego zboru datuje się od tego momentu przyspieszony rytm pracy i rozszerzenie horyzontów. Ustanowiono obowiązek miesięcznych zebrań ministrów dla usprawnienia i ujednostajnienia działań Kościoła. Zrozumiano, że protestantyzm polski musi umocnić się wewnętrznie, zanim sięgnie po hegemonję polityczną i duchową kraju.

I specjalnie działalność Grzegorza Pawła miała od tej pory pozyskać szerszy rozmach i znaczenie. Dziwnem jest wprawdzie, że nie zastosował się odrazu do postanowienia włodzisławskiego konwentu, wyznaczającego mu siedzibę w Krakowie, ale paromiesięczne opóźnienie wyzyskał jednak korzystnie dla siebie. W ciągu roku 1557 zacieśnił się jego przyjacielski stosunek z Lismaninem tak, że ten ostatni, pisząc 6 marca t. r. do Bullingera o najważniejszych przedstawicielach polskiej reformacji, wymienia go na pierwszym miejscu i to w sposób pełen szacunku: «Grzegorz Paweł, magister sztuk wyzwolonych, mąż uczony (*eruditus*) i we wszystkim zgadzający się z kościołami w Zurychu i Genewie, minister kościoła Chrystusowego w Pełsznicy»².

W trzy dni po napisaniu tego listu zapadła na zjeździe ministrów w Chrzęcicach uchwała, wyznaczająca Lismaninowi na tymczasowy pobyt Pełsznicę, i w ten sposób los przeznaczał mu za towarzysza polskiego ministra na czas aż do czerwca t. r., gdy, mając zamiar opuścić Polskę, wyjechał do Wielkopolski³. Dzięki pobytowi Lismanina w majątku Lasockiego Grzegorz miał okazję rozszerzyć teraz krąg swoich

¹ Lasciana, str. 427—428.

² Wotschke: Briefwechsel der Schweizer mit den Polen, str. 61.

³ Wotschke: Fr. Lismanino, str. 257 nn.

znajomości cudzoziemskich, do Pełsznicy bowiem zjechał Piotr Statorius z Thionville, uczeń Bezy, wezwany do Polski przez Lismanina do pomocy w szerzeniu reformacji. Zbliżenie z Lismaninem i ze Statoriusem, który później przyłączy się do arjańskiego odłamu we zborze, pozwoliło Grzegorzowi na lepsze poznanie życia i poglądów reformatorów szwajcarskich, którzy dotąd byli mu znani tylko ze swych dzieł¹.

Po naradzie senjorów z udziałem Łaskiego w Pińczowie (5—6 lipca), gdzie ustalono tekst konfesji małopolskiej i załatwiono szereg spraw administracyjnych, odbył się od 10 do 17 sierpnia t. r. wielki synod w Pińczowie, na który zjechali się ministrowie i szlachta z Małopolski, Litwy i Rusi. Obok załatwienia szeregu spraw organizacyjnych i administracyjnych zebrani dokonali dwóch ważnych rzeczy: 1° aprobowano ostatecznie tekst konfesji, opracowany i ustalony na poprzednim zjeździe ministrów; 2° przystąpiono do realizacji myśli Łaskiego zjednoczenia polskich wyznań reformacyjnych. W tym celu omawiano organizację przyszłego synodu generalnego, który należałoby zwołać w Wielkopolsce (wymieniano Chodecz lub Gołuchów) z udziałem braci czeskich i luteran; ponieważ przewidywano możliwość zwołania synodu w dość szybkim terminie (po św. Mateuszu, t. zn. po 21 września), więc wyznaczono odrazu delegatów z pośród szlachty i ministrów. Mieli więc reprezentować zбір małopolski: Hieronim Ossoliński, Stanisław Lasocki, Baltazar Łukowski, Hieronim Filipowski i Stanisław Żarski, a z duchownych: Jan Łaski, Feliks Cruciger, Grzegorz Paweł, Stanisław Sarnicki, Jakób Sylvius i Marcin Krowicki². Jak widzimy, Małopolanie mieli zamiar wysłać na projektowany synod swoje najtęższe siły.

Synod pińczowski rozstrzygnął też w sprawie Grzegorza Pawła, wyznaczając go po raz drugi do Krakowa. Ponieważ Grzegorz nie zastosował się do uchwały konwentu we Włodzisławiu, więc krakowianie rozpoczęli ponowne starania o ministra. Zбір krakowski i Marcejan Chełmski z Chełma pod Krakowem wystosowali do synodu listy z prośbą o ministra, i synod wyznaczył na głównego ministra Grzegorza Pawła, a na pomocnika Stanisława Wiśniowskiego, tego samego, który poprzednio we Włodzisławiu przedstawiał prośby Krakowian³. Przeniósł się więc teraz Grzegorz Paweł do Krakowa, gdzie miał przez dziewięć lat, jako kaznodzieja naprzód kalwińskiego, a potem arjańskiego zboru, pracować, początkowo sam, bo wyznaczony pomocnik dopiero od 18 paź-

¹ Wotschke: Gregorius Pauli, str. 12.

² Lasciana, str. 441—442.

³ Ibid. str. 442—443. Na marginesie postanowienia synodalnego, wyznaczającego Grzegorza do Krakowa, znajduje się późniejszy dopisek, zapewne od autora protokółów, Jakóba Sylviusa, pochodzący i spóźnionym żalem przepojony: «Etiam iste primus ad Arianismum defecit et maximam ruinam peperit».

dzielnika, gdy go pińczowski konwent senjorów powtórnie wyznaczył, obowiązki swe sprawować zaczął¹. Pierwsze kazanie wygłosił 17 sierpnia 1557 roku w ogrodzie Jana Bonara koło bramy Mikołajskiej, używanym odtąd aż do rozłamu antytrynitarskiego za miejsce modlitwy przez kalwinów. Sporadycznie odprawiał Grzegorz nabożeństwa i w domach prywatnych, np. u Marcjana Chelmskiego, co wywoływało urzędowe protestacje ze strony biskupa Zebrzydowskiego i woźnego krakowskiego².

Tymczasem nadzieje Łaskiego, dotyczące synodu generalnego i sprawy unji wyznań protestanckich w Polsce, chwilowo zmierzchły, pojawiły się natomiast nowe bardzo poważne zmartwienia. Oto przyszły pod adresem synodu we Włodzisławiu (od 4 do 15 września 1558 r.) listy od ks. Mikołaja Radziwiła i Szymona Zaciusa, superintendenta zboru wileńskiego³, oskarżające jednego z uczestników synodu, Jana Falconiusa (Sokołowskiego) z Białej Podlaskiej, o szerzenie nauk Arjusa, Serweta, Cerinta i Gonezjusza⁴.

Zebrani na synodzie trafnie osądzili, że te nauki muszą być rezultatem działalności Piotra z Goniądza, którego po wystąpieniu w Seceminie wyklęto przed dwoma laty na synodzie pińczowskim 1556 r.⁵, więc doszli do wniosku, że nie tylko Falconius, lecz i pozostali ministrowie z Podlasia, obecni na synodzie, Hieronim Piekarski (Biała) i Walenty Brzozowski, są ludźmi podejrzanej prawowierności. Wzięto się do ich zbadania, ale wszyscy trzej bezwzględnie zaprzeczyli tym zarzutom i podpisali deklarację, że uznają symbole wiary: apostołski, nicejski i atanazyjski, i potępiają błędne mniemania o Trójcy Serweta, Gone-

¹ W. Węgierski: Kronika zboru ewangelickiego krakowskiego, 1817, str. 8—10.

² Wachholz: Z dziejów zboru ewangelickiego w Krakowie. Reform. w Polsce, rocznik I, str. 266.

³ Szymon Zacius jeszcze przed wybuchem arjanizmu w Polsce bardzo pilnie śledził i tępił wszelkie objawy skrajnego sekcjarstwa wśród reformacji. Dowodzi tego przedmowa do wydanego w 1559 roku dziełka: *Akta. Tho iest, Sprawy Zboru krześciańskiego Wileńskiego, ktore się poczęli Roku Pańskiego 1557. Miesiąca Decembra Dnia 14. Za sprawą kxiędza Simona z Prossowic, tego zboru superintendenta, kaznodzieie Oswieconego Kxiążęcia pana Mikołaiia Radziwiła, Woiewody Wileńskiego etc. W Brześciu Litewskim. MDLIX.* (Muzeum Czartoryskich), gdzie m. i. czytamy: «Tak okrutnie nadyma zły duch swoje dudy, Nowokrzeźce liberyny, Entuziasty, szwenckfediusze, Serwety y Goniądze nowe Arriany, że tim ich głośnem piskaniem, zasmuca się duch wiela cnotliwych a pobożnych krześciańskich ludzi». (A₂). Przedmowa ta z datą 1 marca 1559 roku.

⁴ Dalton, Lasciana, str. 468—469.

⁵ Łukasze wicz: Dzieje kościołów wyznania helweckiego w M. P., str. 161: «Wyklęt Piotr Koniński (sic!), Serwecyanin, qui confundit personas trinitatis et negat veram humanitatem Christi».

zjusza i Cerinta. Uwierzono im wobec tego i oczyszczono publicznie z uczynionych zarzutów¹.

A jednak mimo załatwienia w pomyślny sposób tej sprawy czuć było w atmosferze synodu pewien niepokój, wyrażający się choćby w przestrożach, danych ministrom, aby się powstrzymali w razie jakichś wątpliwości od pośpiesznego przekładania rzeczy wątpliwych ponad pewne i aby starali się przedstawiać synodowi swoje refleksje i zastrzeżenia². Napominano ich, aby nie rozrywali jedności kościelnej dla wątpliwości dogmatycznych czy liturgicznych, przestrzegano również przed «anabaptystycznym przesądem», który zabrania karać psa za ugryzienie³. Wszystkie te szczegóły świadczą o wyczuwaniu niebezpieczeństwa, które zdawało się grozić całości i przyszłości małopolskiego zboru.

Ale instynktownie wyczuwane niebezpieczeństwo rozbicia zboru przez antytrynitaryzm i anabaptyzm groziło nie ze strony kilku Podlasiaków, sympatyków Piotra z Goniądza! W roku 1558 przybyli do Polski dwaj ludzie, których nazwiska na zawsze będą związane z dziejami polskiej reformacji: Laelius Socyn i Georgius Blandrata, dwaj Włosi, którzy obok swych rodaków: Gentilisa, Alciata, Ochina, Nigra, dadzą powód jednemu ze szwajcarskich reformatorów do wykrzykniku, że zgubną jest Italja dla Polaków⁴.

Rzeczywiście duch polskiego arjanizmu był rodem z Włoch. Trafnie określono istotę włoskiej religijności powiedzeniem, że jest silnie zbliżona do wiary pierwotnej: granice dogmatów, twarda moralność, surowa praktyka, hierarchja — nie krepują bynajmniej jej niezależności wewnętrznej; osobista inspiracja, bezpośrednie obcowanie z Bogiem, ten pierwiastek indywidualny i czysto ludzki, które stanowią osnowę religii franciszkańskiej, są to najbardziej istotne tradycje duszy włoskiej⁵. Te cechy

¹ Lasciana, str. 452—453 i 468—469. Że Falconius napewno dał powód Zaciusowi do tego oskarżenia, o tem świadczą jeszcze i wspomniane *Acta... zboru wileńskiego*, w których jest streszczenie prowadzonych w lutym 1558 roku roztrząsań nad dwoma naturami w Chrystusie. Otóż ze szczególną siłą podkreślone tam jest, «że Bostwo nigdy nie umarło ani cierpiało i końca ani początku ma, a wszędzie iesth y wszystko napelnia... Gdy się Christus na duszy smęcił y gdy na krzyżu konał, Bostwo ani się smęciło, ani skonało, ani się od ciała oddzieliło, bo wszędy iest y wszitko napelnia». (k. 1^a). Roztrząsanie tych kwestyj musiało być widocznie rezultatem podnoszonych przez kogoś wątpliwości; list Zaciusa wskazuje na osobę sceptyka, Jana Falconiusa.

² Lasciana, str. 467.

³ Ibid. str. 457 i 462—463.

⁴ Beza: Vita Calvinii -- Op. Calv. XXI, str. 157.

⁵ Z. Łempicki: Renesans, Oświecenie, Romantyzm. str. 42. — Łempicki przytacza sąd Gebharta.

religijności, połączone ze skłonnością do jasności i trzeźwości myślenia, rozwiniętą przez humanizm i jego pęd do naturalizmu, były głównymi przyczynami wydatnej recepcji, jakiej na gruncie włoskim doznało dzieło Serweta *De Trinitatis erroribus*, rozpowszechniane od 1531 r. w Republice Weneckiej¹. Na tym to bowiem terenie zrodziły się pierwsze objawy antytrinitaryzmu, będącego wyrazem zarówno dążeń do niezależności religijnej, jak i naturalistycznego myślenia, przeciwnego pojęciu tajemnicy wiary. Koło 1546 r. w różnych miastach Rzeczypospolitej Weneckiej, ale głównie w okolicach Vicenzy, zbierali się sympatycy nowych poglądów religijnych dla ich roztrząsania; liczba uczestników tych zebrań dochodziła podobno do czterdziestu ludzi, a byli wśród nich niektórzy o nazwiskach później wstawionych, jak np. Laelius Socyn². Wybór Vicenzy spowodowany był może największym względnie bezpieczeństwem tego miejsca³, ale przyszła wreszcie chwila, gdy grupa religijnych wolnomyslicieli została wytropiona i skutkiem ostrych prześladowań rozproszona. Kilku uczestników owych schadzek przyplaciło życiem swą nieostrożność, a reszta uciekła zagranicę, chroniąc się

¹ Bock: *Historia antitrinitariorum, maxime Socinianismi et Socinianorum ex fontibus maguamque partem documentis manuscriptis. Regiomonti et Lipsiae 1784, tom II, str. 414.* Bock przypuszcza, że wspomniana recepcja dzieła Serweta była wynikiem żyjącej jeszcze w ukryciu, a rozbudzonej pod wpływem reformacji tradycji starożytnego arjanizmu i manicheizmu.

² Wiadomość o zebraniach w Vicenzy zawarta jest u Sandiusa (*Bibliotheca Antitrinitariorum, 1684, str. 18—19*) oraz u Wiszowatego (*Narratio compendiosa quomodo in Polonia a Trinitariis reformatis separati sint Christiani Unitarii, w dziele Sandiusa, str. 209—215*). Bock, l. c. 404—405, przytacza wątpliwości Mosheima i Fueslina w prawdziwość tej informacji, ponieważ ani Sandius, ani Wiszowaty nie podają źródeł, a inni historycy powtarzają to za nimi bezkrytycznie. Polemizując z temi wątpliwościami, Bock wyraża przypuszczenie (*ibid.* str. 419), że obydwaj arjańscy historycy oparli swe wiadomości na zaginionej już w XVII wieku rękopiśmiennej historii reformacji Stanisława Budzińskiego i na nieznannej dziś również biografii Laeliusa Socyna. Istotnie Lubieniecki (l. c. str. 38—39) opowiada o zebraniach w Vicenzy to samo, co i wymienieni poprzednio pisarze, powołując się na wskazane przez Bocka źródła: «*Ex commentariis M. S. S. Budzini et vitae Laelii Socini curriculum colligo circa annum 1546 in agro Veneto Vicentiae et in aliis urbibus non paucos veritati indagandae operam dedisse et huic fini collegia et colloquia pie instituisse etc.*» — Sprawą tą szczegółowiej zajmują się Trechsel, *Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin*. Band II: *Laelio Socini und die Antitrinitarier seiner Zeit, 1844, str. 391—408*, dochodząc do wniosku, że wiadomość o zebraniach w okolicy Vicenzy w swej najprostszej i pierwotnej postaci (jak u Wiszowatego) jest prawdziwa, natomiast większość nazwisk uczestników, wyliczona u Sandiusa i Lubienieckiego, nie zasługuje na wiarę. Trechsel sprzeciwia się również pożytywanu tych zebrań za genezę włoskiego antytrinitaryzmu, któryby się niezależnie od nich rozwinął, jako wyraz pewnych dążeń epoki i umysłowości włoskiej.

³ Takie przypuszczenie czyni Bock, l. c. str. 404.

w Szwajcarii, na Morawach, w Polsce, a później i w Siedmiogrodzie. Ale wstrząsający fakt spalenia Serweta w 1553 r. dowodził, że i Szwajcarya nie była pewnem schronieniem, więc ci, co chcieli korzystać z jej gościnności, musieli kryć się ze swemi przekonaniem, które, jeśli sądzić choćby ze spisu roztrząsanych problemów, musiały się wydawać, najstraszniejszą herezją zarówno w oczach katolików, jak i protestantów¹. Uznanie Trójcy św. za dogmat dziwaczny i pełen sprzeczności poczytywanie Chrystusa tylko za człowieka, wątpliwości w odkupienie rodzaju ludzkiego przez mękę krzyżową, w nieśmiertelność duszy, w wartość chrztu niemowląt i t. d., uznanie wreszcie ogromnej większości dogmatów Kościoła za wtęret greckiej filozofji, obcy zupełnie duchowi pierwotnego chrześcijaństwa, oto krótki przegląd myśli, rozwijanych przez włoskich wygnańców w zaufanem gronie ludzi, którzy mieli odwagę myśli iść dalej po drodze, wytkniętej przez Lutera i Kalwina.

Laelius Socyn był chyba najwybitniejszą osobistością wśród grona włoskiej emigracji religijnej i wiele myśli, propagowanych później przez jego bratanka, Fausta Socyna, zrodziło się naprzód w jego głowie. Ale człowiek ten o bystrej inteligencji i gładkiem, ujmującym obejściu, nie miał w sobie wcale fanatyzmu własnych przekonań, który zgubił nieszczęsnego Serweta, powtarzającego uparcie swe twierdzenie jeszcze na stosie. Socyn nie miał najnniejszej ochoty zostać męczennikiem i zakonspirował się tak dobrze, iż za życia był przedmiotem gorącej sympatji tych ludzi, którzy posłali na śmierć Serweta², a dopiero po zejściu z tego świata, gdy dzięki jego literackiej spuściznie odkryło się prawdziwe oblicze emigranta, stał się celem ich spóźnionej nienawiści i pogardy. Jego powtórny przyjazd do Polski (pierwszy raz był w 1551 r.) nie był wcale też podyktowany zamiarem apostołowania swych przekonań, lecz wyłącznie osobistemi względami. Socyn przyjeżdżał z listami polecającemi do króla Zygmunta Augusta i króla czeskiego, Maksymiljana, pragnąc z pomocą tych monarchów wyrobić sobie pozwolenie na powrót do Włoch. Zamiar ten nie powiódł się, więc Socyn, pożegnawszy się z duchownymi małopolskimi na synodzie pińczowskim 13 marca

¹ Lubieniecki, l. c. 38—39; Bock, l. c. str. 410. Informacje tych historyków potwierdza w zupełności list pisany przez jednego ze współczesnych do Bullingera w lutym 1552 r., gdzie czytamy: «Ex Italia auditur esse, qui non vercantur dicere: Christum ex Josephi semine natum esse; quae vero Matthaeus et Lucas tradant de conceptione Christi de Spiritu S. aliunde infulta esse Evangelio. Ambitiosa ingenia quiescere non possunt nec eadem via cum aliis ingredi.» (przytoczył Trechsel, l. c. str. 61, przyp. 1).

² Bock, l. c. tom II, str. 583, twierdzi, że popularność swą i dobrą opinię wśród teologów szwajcarskich Laelius zawdzięczał umiarowi i taktowi, dzięki któremu przedstawiał swe poglądy zawsze w formie wątpliwości, a nie twierdzeń.

1559 r., powrócił do Zurychu 17 sierpnia t. r.¹. Przebywając wśród polskich reformatorów przez trzy kwartały (przyjechał w lecie 1558 r.), miał do czynienia z Łaskim, Lismaninem, Utenhovem, Crucigerem i Grzegorzem Pawłem; zetknął się również z Mikołajem Radziwiłłem². Przypuszczalnie o oddziaływaniu na kogokolwiek bądź z wymienionych osób w kierunku antytrynitaryzmu nie było mowy wobec zamiarów, z jakimi Socyn przyjechał; za bardzo chodziło mu teraz o swoją opinię, by się odważył na tak ryzykowny krok. Z tej strony nie groziło małopolskiemu zborowi żadne niebezpieczeństwo. Ale zupełnie inaczej przedstawiała się sytuacja, jeśli chodziło o drugiego przybysza, Blandratę.

Osobistość Blandraty, który stał się z biegiem czasu źródłem natchnień Grzegorza Pawła i za jego pośrednictwem wywierał ogromny wpływ na rozwój polskiego arjanizmu, zasługuje na bliższe oświetlenie i poznanie. Georgius Blandrata, urodzony koło 1515 roku w Saluzzo (Piemont), pochodził z mieszczańskiej rodziny włoskiej, której wielu członków sprzyjało reformacji i przeniosło się potem do Szwajcarii. Piemont był krainą, gdzie protestantyzm osiągnął wielki sukces, tak, że w wielu miejscach wygnano księży³. Blandrata, otoczony jeszcze w dzieciństwie atmosferą wrogą katolicyzmowi, udaje się na uniwersytet w Montpellier i zapisuje się tam w 1530 r. na medycynę, stając się *eo ipso* towarzyszem Franciszka Rabelais, którego nazwisko figuruje w albumie uniwersyteckim obok nazwiska Blandraty⁴. Trudno przypuścić, aby między czterdziestoletnim już wówczas byłym mnichem, zapisującym się na uniwersytet po dość burzliwym dotychczasowym życiu, a piętnastoletnim chłopcem, zaledwie wstępującym w życie, miał się rozwinąć jakiś stosunek bliższy, oddziaływający na przekonania religijne młodego Blandraty, ale nie jest wyłączone, że zetknięcie się z Rabelais'm, choćby pobieżne i krótkotrwałe (w 1532 r. Rabelais opuścił Montpellier), mogło pogłębić w Blandracie wyniesioną z ojczyzny niechęć do przedstawicieli Kościoła, pogardę dla mnichów i urzędowych teologów. Skończywszy medycynę, Blandrata dość szybko osiąga sławę dobrego lekarza, która mu do końca życia towarzyszyć będzie, i zajmuje dzięki temu wysokie stanowiska, jako medyk nadworny królowej Bony Sforzy oraz Izabeli Węgierskiej. Ten pierwszy pobyt w Polsce i Siedmiogrodzie przypada na lata 1550—1551, poczem Blandrata wrócił do

¹ Wotschke: *Geschichte der Reformation in Polen*, Leipzig, 1911, str. 196. Data powrotu do Zurychu na podstawie *Annales Calvinii* (Op. Calv. tom XXI, str. 720).

² Wotschke: *Geschichte der Reformation in Polen*, str. 196.

³ Trechsel: l. c. tom II, str. 52—53.

⁴ Szczegół ten wykrył prof. S. Kot i łaskawie mi go zakomunikował.

Włoch i osiadł na szereg lat w Pawji¹. Nie wiemy, czy pierwszy jego wyjazd z ojczyzny nie był też wywołany prześladowaniem na tle religijnem, ale zato o drugim wyjeździe w 1557 r. wiemy napewno, że spowodowany był nieprawomyślnością Blandraty wobec Kościoła. Znakomity lekarz chroni się ucieczką do Genewy i tu zamierza się ustalić.

Ale Genewa nie okazała się wymarzoną przytułkiem dla wolnomyslicieli religijnych, do jakich należał Blandrata. Nie wspominają o tem żadne źródła, żeby Blandrata miał należeć kiedykolwiek do rozproszonych w 1546 r. kółek wolnomyslicieli na terytorjum Wenecji, ale z dalszego postępowania jego widać, że duchowo i myślowo musiał im być bliski. Był to umysł nadzwyczaj krytyczny, a z faktu, że był doskonałym lekarzem, możemy wnosić o jego zdolnościach obserwatora i naturalisty. Humanistyczne wykształcenie łączyło się w nim ze skłonnością do trzeźwego i konkretnego myślenia. Sympatja dla reformacji wynikała z krytycznej pasji, jaką musiały w nim budzić obrzędy i dogmaty Kościoła, wymagające dla swego zrozumienia pogłębionego myślenia religijnego przeżycia. Zdaje się, że tego ostatniego naprózno byśmy u Blandraty szukali. Pewne okrucieństwa religijnych poglądów zostaną się w nim, jako składnik ogólnego stosunku do świata, ale zresztą była to umysłowość typu Erazma z Rotterdamu, czy płytszego odeń Voltaire'a. Ci wszyscy antytrynitarze XVI wieku, którzy nie wahali się ponieść męczeńskiej śmierci w obronie swoich przekonań, jak Serwet, Gentilis, Jakób Paleolog, walczyli w swoim rozumieniu o prawdę Chrystusa stąd czerpali moc wewnętrzną, nie pozwalającą na odwołanie swych przekonań pod groźbą śmierci. Blandracie, napozór walczącemu o to samo, co i tamci, nie o prawdę Chrystusa chodziło, lecz o nieprawdę Kościoła. Etyka jego daleką była od realizacji nakazów Chrystusowych, tak, że ideał czystości nauki Chrystusowej był dlań pokrywką walki z duchową supremacją Kościoła nad umysłami ówczesnych ludzi. Pobudką działania Blandraty był bunt umysłu, wyzwolonego przez humanizm z pod władzy autorytetu, umysłu, który nie mógł znieść dogmatów sprzeciwiających się oczywistości zmysłów i rozumu, umysłu, obrażonego treścią kościelnej nauki w swem poczuciu wewnętrznej autonomji człowieka. Takie pobudki walki nietyle o prawdę, ile o swobodę niewiary w to, co mu się nieprawdą wydawało, nie mogły oczywiście uczynić z Blandraty męczennika na wzór Serweta. Znalazłszy się w Genewie, Blandrata stwierdził, że reformacja szwajcarska przyniosła pewną modyfikację dogmatyki Kościoła, ale nie zniweczyła bynajmniej tych pierwiastków wiary, które mu się wydawały najbardziej sprzeczne z rozumem, mianowicie dogmatu Trójcy św. i przedwieczności bóstwa Chry-

¹ Trechsel, l. c. str. 53.

stusa. Z postępowania Blandraty w ciągu wielu lat walki z «trójczakami» widać, że stopniowy jego rozwój od poglądów, zrazu nieco odbiegających od tradycji religijnej, aż do zupełnego odrzucenia Trójcy i bóstwa Chrystusa nie był ewolucją wewnętrzną, jak u Grzegorza Pawła, lecz subtelną dyplomacją, opartą na świetnej znajomości ludzkiej psychologii. Otwarcie przyznaje się do tego Blandrata w liście do Grzegorza Pawła w końcu 1565 r., wzywając go do podważania dogmatu przedwieczności i zaznaczając, że minął już czas, gdy trzeba było kryć całą prawdę i tylko drobnymi dawkami ludziom objawiać.

Rozpoczął Blandrata swą działalność w Genewie naprzód w gronie swych rodaków, podając w wątpliwość boskość Chrystusa zapomocą umiętnie stawianych dwuznacznych pytań. Ale i w zborze włoskim natrafił na opór, którego wyrazicielem był sędziwy pastor Maksymiljan Martinengo. Ten ostatni jednak wkrótce zmarł, a Blandrata spróbował swej metody, tym razem na Kalwinie¹. Rozpoczął więc często odwiedzać Kalwina², aby z nim rozmawiać o problemach teologicznych i wyrażać nasuwające mu się wątpliwości z powodu dogmatu Trójcy. Blandrata pewnie się strzegł, aby nie zdradzić się z rzeczywistym stanem swych poglądów, i grał rolę człowieka najlepszej woli, dręczonego wątpliwościami, a spragnionego mocnej i pewnej wiary. Do Kalwina przychodził rzekomo poto, aby, wypowiedawszy się z niepokojących go myśli, znaleźć u światłego i uczonego męża całkowite rozwiązanie trudnych problemów. Tym sposobem Blandrata zamierzał się obronić przed podejrzeniami Kalwina, grając na jego próżności, a zarazem miał nadzieję, że podsuwając Kalwinowi swoje argumenty, doprowadzi wreszcie i swego rzekomego mistrza do stanu zwątpienia. Wiedział, że taka rzecz nie da się zrobić za jednym razem, więc wybrał sposób, który okazał się jednak zawodnym: oto uznając się po każdej rozmowie z Kalwinem za przekonanego i uspokojonego, powracał za parę dni, aby te same rzeczy podać w wątpliwość z nowego punktu widzenia. Miał widać nadzieję, że kropla kamień wydrąży, ale na Kalwinie to przysłowie się nie sprawdziło. Popędliwy i fanatyczny Francuz nie pozbawiony był trafnej intuicji w ocenianiu ludzi, a że metoda, wybrana przez Blandratę, była szczególnie irytująca ze względu na swą przebiegłość i obłudę, więc doprowadzony do pasji pewnego dnia wybuchnął i powiedział mu

¹ Szczegóły życia Blandraty w Genewie znajdujemy w różnych listach reformatorów i współczesnych biografjach Kalwina. Do najważniejszych dokumentów należą: list Kalwina do ministrów wileńskich z 9 października 1561 r. (Op. Calv. XIX, str. 38—41), biografje Kalwina, pióra Bezy i Colladona (Op. Calv. XXI). *Annales Calvini* (Op. Calv. XXI, str. 691).

² Kalwin pisze do Zerkintesa, że wizyty Blandraty trwały w ciągu całego roku: «quum mihi toto anno molestus fuerit etc.» (Op. Calv. XVII, str. 236—237).

w oczy: «Twarz twoja zdradza mi, że w sercu swem żywisz ohydneho potwora»¹. Od tej chwili odpowiadał Blandracie na jego pytania coraz niechętniej, nietyle roztrząsając problemy dogmatyczne, ile dając prestrogi moralne, aby jego rozmówca wyleczył się naprzód, o ile to możliwe, z obłądy i chytrych podstępów. Wreszcie wyczerpany do ostateczności męczącymi odwiedzinami Blandraty, Kalwin postanowił z tem skończyć przez utrwalenie wyników ich dysputy na piśmie. Zażądał od Blandraty przedstawienia jego wątpliwości na piśmie i na doręczone mu *Quaestiones* również piśmiennie odpowiedział. Powyższa wymiana dokumentów rzuca nadzwyczaj jasne światło na charakter i poglądy Blandraty w tym okresie i zasługuje na omówienie².

Treść, sposób sformułowania pytań Blandraty i miejsca Pisma, które dają powód do ich postawienia, nie pozostawiają żadnych wątpliwości, że Blandrata stawiał je nieszczerze. Pytania te są identyczne co do treści i ducha z późniejszymi dowodami przeciw Trójcy, używanymi przez Gentilisa, Blandratę i Grzegorza Pawła. Przytoczywszy np. szereg powiedzeń Chrystusa i apostołów, nazywających Boga Ojca jedynym Bogiem, a także sławne miejsce *Deuteronomium* 6, 4: *Sluchaj, Izraelu: Pan, Bóg nasz, Pan jeden jest*, zapytuje Blandrata: «Czy powinniśmy szukać innego Boga, prócz Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa, i w jaki sposób mamy rozumieć powiedzenia Chrystusa i apostołów, gdy mówią o Ojcu?»

Nigdy bowiem Chrystus — argumentuje dalej Blandrata — nie nazywał Ojca «osobą», lecz jedynym prawdziwym Bogiem; wszędzie Chrystus, mówiąc o Ojcu, nazywał Go swoim i naszym prawdziwym Bogiem, czy więc sposób relatywny ujmowania Boga Ojca, jako «osoby» tylko, nie jest wypaczeniem Pisma? O «osobie» nigdy nie możnaby powiedzieć, że jest Bogiem, z którego wszystko (*Deus a quo omnia* — wyrażenie św. Pawła), podobnie jak nie należy również; wzywać ani czczyć «osoby».

Po tego rodzaju pytaniach następuje wreszcie ostrożna próba przemycenia trydeizmu, a więc tego stanowiska, od którego się zaczął cały arjanizm XVI wieku. Czy wystarczyłby — pyta nieśmiało podstępny mędyk — aby wierzone w jednego Boga Ojca, w jednego Pana Jezusa i jednego Ducha świętego, jeśli chodzi o sprawę Trójcy, bez żadnych wyższych spekulacyj na temat owej jednej istności (*unica essentia*), skoro Pismo nic nam o niej nie mówi?

W tem sformułowaniu uderza nietylko trydeistyczna tendencja, ale

¹ List Kalwina do min. wil. (Op. Calv. XIX, str. 40).

² Pytania Blandraty w liście z maja 1558 r. (Op. Calv. XVII, str. 169—171); odpowiedź Kalwina, druk. w Op. Calv. IX, str. 321—332. (Ad Quaestiones Georgii Blandratae responsum D. Joannis Calvinii).

i dążność uznania tylko Boga Ojca za jedyne prawdziwego Boga. Widać to w rozróżnieniu terminów *Bóg* i *Pan*, stosowanych i później przez arjan w ten sposób, że *Bóg* odnoszono tylko do Ojca, a *Pan* tylko do Chrystusa, z wyraźnym unikaniem nazywania Chrystusa Bogiem.

Wreszcie po zakwestjonowaniu znaczenia i celowości terminów scholastycznych, użytych przez Brencjusza w jego katechizmie, Blandrata zadaje wielce charakterystyczne i ważne pytanie: czy Tertuljan w księdze o Trójcy i Justyn w Dialogu słusznie i pobożnie pisali i czy bezpiecznie możemy się podpisać pod ich zdaniem w tej materji (to znaczy w sprawach Trójcy)? W tem pytaniu mamy w zarodku jedną z najważniejszych dróg argumentacji arjańskiej: powoływanie się na autorytet ojców Kościoła, piszących przed wystąpieniem Arjusza i soborem nicejskim.

Obszerna i rzeczowa odpowiedź Kalwina utrzymana jest zrazu w tonie spokojnym, ale widać, jak w miarę rozważania «pytań» Blandraty, genewski reformator wpada w coraz większą irytację i pod koniec już nie szczędzi obelg, niby to nie pod adresem Blandraty, lecz pewnych złośliwie rozumujących ludzi. Szczególnie ważną jest replika na pytanie, dotyczące słuszności poglądów Justyna i Tertuljana. Kalwin zaznaczył w niej swoje pozytywne stanowisko wobec pojęcia tajemnicy wiary i tem najsilniej może odgrodził się od tendencyj Blandraty¹.

Powyższa wymiana dokumentów między Kalwinem i Blandratą zakończyła ich ustne dysputy. Blandrata zrozumiał, że Kalwina samego dla swych przekonań nie pozyska, ale nie zrezygnował z propagandy w łnie zboru włoskiego. Zamieszanie, jakie się wkrótce poczęło tam zaznaczać, doprowadziło do zwołania wielkiej rady publicznej z udziałem senatu miejskiego, na której pozwolono się wszystkim bezkarnie wypowiedzieć ze swemi poglądami. Podczas owej rady Blandrata zaryzykował rzecz, którą później będzie niejednokrotnie stosował w swych pismach: oto wątpliwości swe uzasadniał zapomocą pism i poglądów Kalwina, jemu niejako przypisując duchowe ojcostwo swych poglądów. Ale zmuszono go do ścisłego wymienienia tekstu, który go upoważniał do podobnych twierdzeń, i po zestawieniu wykazano kłamliwość jego tezy. Skompromitowany ujawnieniem kłamstwa, Blandrata jednak nie uciekł i zmusił wreszcie po paru dniach zbor włoski do przedsięwzięcia radykalnych środków. Za radą Kalwina i w jego obecności odbyło się dnia 18 maja 1558 r. uroczyste zebranie zboru włoskiego; zebrany przedstawiono piśmienne sformułowanie dogmatu Trójcy św. i wezwano do podpisania tego wyznania. Kalwin wziął żywy udział w dyskusji i zdołał nakłonić do podpisu wszystkich z wyjątkiem sześciu, wśród których

¹ Op. Calvinii, tom IX, str. 332.

był V. Gentilis. Ostatecznie jednak i tamtych sześciu po namowach i przekonywaniach podpisali rzeczoną konfesję. Ani biografowie Kalwina, Teodor Beza i Mikołaj Colladon, ani *Annales Calvini*¹, nie wymieniają nazwiska Blandraty wśród tych, co podpisać nie chcieli, jest więc prawdopodobne, że podpisał, byleby uciszyć rozpętaną przeciw niemu burzę. Z jego późniejszej praktyki, gdy nieraz podpisywał konfesje, zupełnie obce jego poglądom, dla odwrócenia od siebie podejrzeń, wnosić możemy, że się i wówczas z podpisem swym zbyt nie drożył.

Ale ostatnie wydarzenia musiały go przekonać, że w Genewie ziemia zaczyna się już palić pod jego stopami. Świadczą o tem niezwykle okoliczności jego ucieczki, podjętej właściwie bez powodu. Wkrótce po opisanych wydarzeniach Blandrata znajdował się w publicznym audytorjum na wykładzie Kalwina, gdy niespodziewanie wszedł, aby posłuchać wykładu, jeden z syndyków miasta Genewy. Blandrata, ogarnięty nagłą obawą, że celem przybycia syndyka jest aresztowanie go, udając, że tamuje chustką krwotok z nosa, wybiegł z sali i uciekł z miasta². Doznawszy i w innych miastach szwajcarskich samych niepowodzeń, Blandrata opuścił niegościnnie dla siebie kraj i udał się do Polski.

Przybywszy do Polski, Blandrata postanowił działać ostrożniej, tem bardziej, że na czele zboru reformowanego stał Jan Łaski, przyjaciel i współwyznawca teologów szwajcarskich.

Dnia 7 listopada 1558 r. (może na konwencji senjorów) Blandrata złożył wyznanie wiary, które zostało uznane przez Łaskiego za prawowierne, i w ten sposób dostał się do małopolskiego zboru³. Układnem

¹ Op. Calv. XXI, str. 85—86, 694. Beza (Vita Calvini, Op. Calv. XXI, str. 154 nn.) mówi o owych sześciu, co nie chcieli zrazu podpisać konfesji, że w końcu dzięki namowom to uczynili, choć, jak się okazało potem, zrobili to nieszczerze; nazwiska Blandraty nie wymienia. Boek, l. c. 11, str. 560—561, wymienia nazwiska owych wstrzymujących się: jest wśród nich Gentilis, ale niema Blandraty, skąd wniosek, że musiał konfesję podpisać. Jedyne świadectwem pozornie przeczącem jest list Bullingera do Radziwiłła z 30 września 1561 r. (Op. Calv. XVIII, str. 753—757), gdzie czytamy, że Blandrata nie chciał podpisać konfesji genewskiego zboru. Niewiadomo jednak, czy Bullinger miał na myśli specjalnie konfesję majową, a gdyby nawet tak było, to mógł być źle poinformowany, gdyż przy podpisywaniu owej konfesji nie był, albo też, pisząc o tem po paru latach, zapomniał, jak było naprawdę.

² Kalwin do min. wil. (Op. Calv. XIX, str. 41).

³ Informacje o synodzie pińczowskim w listopadzie 1558 r. są nadzwyczaj skąpe i zagadkowe. Data przyjęcia wyznania Blandraty przez Łaskiego, 7 listopada 1558 r., znajduje się wymieniona mimochodem w mowie Blandraty na synodzie pińczowskim 27 stycznia 1561 r. (Dalton, Lasciana str. 539—540). Lubieniecki, l. c. str. 117—118, oraz Stoinius w swej *Epitome* (druk. w dziele Sandiusa, str. 184) donoszą o synodzie listopadowym 1558 r. w Pińczowie na podstawie rękopiśmiennej kroniki Andrzeja Lubienieckiego (o niej Sandius, l. c. str. 122).

obejściem i pewnym osobistym czarem, który go, jak się zdaje, cechował, umiał sobie zdobyć zaufanie Łaskiego tak, że ten wkrótce zalecił Blandratę księciu Mikołajowi Radziwiłłowi¹. Podbiwszy Łaskiego, Blandrata postarał się zyskać zaufanie i przyjaźń Lismanina, a wielką musiała być jego umiejętność zdobywania ludzi, jeśli Lismanin puścił mimo uszu list Kalwina, przestrzegający go przed Blandratą w słowach tak ostrych i gwałtownych, że już to samo powinno było rozbudzić jego czujność². Zawiązanie ściślejszego stosunku z Lismaninem Blandrata miał o tyle ułatwione, że, jako medyk niepospolitej sławy, łudził Lismanina obietnicą wyleczenia go z epilepsji³.

W parę miesięcy po przyjeździe do Polski Blandrata zdołał tak zawojować Lismanina, iż ten namówił Piotra Statoriusa do podjęcia próby pogodzenia Blandraty z Kalwinem. Być może, iż Lismanin po-

ze synod ten uczynił wielki początek w dziele zburzenia dogmatu Trójcy. Ale przytoczone z kroniki Andrzeja Lubienieckiego szczegóły, donoszące o obecności Stankara i sporach, prowadzonych z powodu jego stanowiska w sprawie pośrednictwa Chrystusa, każą przypuszczać, że rok 1558 został podany błędnie zamiast 1559, gdyż Stankar dopiero na wiosnę 1559 r. do Polski wrócił i spory wzniecać począł. Opinia A. Lubienieckiego o znaczeniu tego synodu dla zburzenia dogmatu Trójcy doskonale odnosić się może właśnie do synodu pińczowskiego z 20 listopada 1559 r., wtedy bowiem oprócz sporu Stankarowego wyłoniła się sprawa poglądów Statoriusa na wzywanie Ducha św. Bock (l. c. tom II, str. 471—481) wspomina również o synodzie listopadowym 1558, opierając się na aktach rękopiśmiennych t. zn. na kronice Lubienieckiego. Tak więc należy przypuszczać, że mamy tu do czynienia z omyłką, która się wkradła do prażródła, jakim była dla późniejszych historyków kronika Lubienieckiego, i wobec tego o synodzie w listopadzie 1558 r. więcej nie mówić. Natomiast jest bardzo prawdopodobne, że 7 listopada 1558 r. odbył się konwent seniorów pod przewodnictwem Łaskiego i na tym konwencie wyznanie Blandraty zostało aprobowane. Ale o konwencie takim protokoły Sylwiusa nie mówią ani słowa, więc nie wychodzimy w tej sprawie poza sferę przypuszczeń.

¹ Lismanin, odpierając zarzut Kalwina, jakoby wprowadził Blandratę do małopolskiego zboru, pisze dnia 14 grudnia 1561 r. do Kalwina: «Scribis meo favore susceptum (sc. Blandratam) fuisse ab his ecclesiis, quum ante meum ex Polonia maiori reditum a D. a Lasco adhiberetur ad consilia ecclesiastica, a quo et commendatus fuit Ill. Palatino Vilmensi». (Op. Calv. XIX, str. 173).

² Pisał Kalwin (w listopadzie 1558 r.) m. i.: «Quale monstrum sit Georgius Blandrata, uno quot monstra alet, antequam experiantur pii fratres admone ut sibi mature caveant. Quum mihi putide adularetur, patremque reverendum vocitaret, profiteretur etiam se ab autoritate mea pendere, libere respondi semper mihi vultum indicem esse pravi contortique ingenii et perversi animi, ut nihil boni ab eo sperarem. Flexuosi enim serpentis instar circumvenire me tentabat, nisi Deus mihi dedisset eius astutiis occurrere. Postea virus suum evomit. Quisquis ergo ultro decipi nolet fugiat hanc pestem. Etsi enim homo est indoctus Satan tamen astutias suggerit quae simplicium mentes implicant». (Op. Calv. XVII, str. 378—379).

³ Z widocznym zaniepokojeniem donosi o tym szczególe Kalwinowi Vermilius listem z dnia 16 kwietnia 1559 r. (Op. Calv. XVII, str. 498).

każał swemu nowemu przyjacielowi list ostrzegawczy. Kalwina, więc Blandrata zrozumiał, że trudno mu będzie utrzymać się w Polsce w razie dalszego trwania nieprzyjaźni z genewskim reformatorem. Kalwin mógł go bezustannie przesładować listami i psuć opinię, więc Blandrata zdecydował się nie wysuwać chwilowo swych przekonań i udawać ofiarę popędliwości Kalwina. Udało mu się najzupełniej przekonać o swej niewinności Lismanina i Statoriusa tak, że ten ostatni napisał 1 lutego 1559 r. list do Kalwina, charakteryzując Blandratę jako człowieka najlepszej woli i prawowiernych poglądów, a mającego jedynie wątpliwości co do pewnych terminów, a nie istoty prawd religijnych. Pragnieniem Blandraty ma być też zupełne pogodzenie się z Kalwinem, co Lismanin uważa za rzecz konieczną ze względu na dobro kościoła, a on, Statorius, wierzy najzupełniej w możliwość porozumienia między tymi mężami¹.

Jak widać z powyższego, Blandrata przyczał się w sposób niezwykle sprytny i na gruncie polskim był już panem położenia. Zachowanie bezwzględного szacunku i zewnętrznego posłuszeństwa wobec Łaskiego, symulowanie entuzjazmu dla Kalwina, tem bardziej zaszczytnego wobec niepohamowanej pasji i nienawistnego tonu, w jakim Kalwin o nim swe listy ostrzegawcze pisał, wreszcie wzrastająca sława lekarza i dobra opinja, którą zdobył jako uczciwy człowiek, budziły coraz większą niechęć dla Kalwina, a sympatję dla Blandraty u ludzi, rozważających sprawę ich sporu. Gdy po paru miesiącach pobytu w Polsce wyjechał do Siedmiogrodu z polecenia króla Zygmunta Augusta, aby służyć poradą lekarską królowej węgierskiej Izabeli, sława jego i karjera w Polsce były ustalone. Świadczy o tem ponowny list Statoriusa do Kalwina, domagający się pogodzenia z Blandratą dla ratowania dobrej sławy Kalwina w Polsce! Choć bowiem mąż ów wyjechał, i nikt nawet nie spodziewa się jego powrotu tak, że nie wydaje się już więcej należeć do polskiego zboru, «jednak — pisze Statorius — tak wielka jest między Polakami powaga i wziętość tego człowieka po części skutkiem szczęśliwego wykonywania jego sztuki, po części zaś dzięki nieskazitelności żywota, że z łatwością będzie mógł przekonać tutajszych, iż wyjechał od was (t. j. Szwajcarów) po doznaniu ciężkiej krzywdy»².

Gdy w listopadzie tegoż roku Kalwin nadesłał Statoriusowi odpowiedź na oba listy, w niesłychanie ostry sposób odrzucając propozycję zgody i obrzucając Blandratę wyzwiskami, nie dziw, że głos jego musiał pozostać bez echa i nie mógł zachwiać opinji, jaką sobie Blandrata już w Polsce wyrobił³.

¹ List Statoriusa w Op. Calv. tom XVII, nr 3004, str. 424—425.

² List do Kalwina z 20 sierpnia 1559 r. (Op. Calv. XVII, nr 3098, s. 600).

³ List Kalwina z 15 listopada 1559 r. (Op. Calv. XVII, nr 3134, str. 676—677).

Ale paromiesięczny jego pobyt miał dopiero w przyszłości wydać owoce, tymczasem jeszcze całości zboru małopolskiego nie zagrażając. To też, jeśli na konwencji senjorów, odbytym w Pińczowie 25 kwietnia 1559 r., egzaminowano nowych ministrów, co sądzą o Trójcy i Jedności Bóstwa, na jakim autorytecie dogmaty te opierają i jak o prawdziwości ich będą przekonywać ludzi wątpiących¹, to w tym fakcie dopatrywać się należy rezultatów nietyle paromiesięcznej obecności w Polsce Blandraty i Laeliusa Socyna², ile wznowionej agitacji Gonezjusza i powrotu do Polski Stankara.

Gonezjusz, wyklęty na synodzie pińczowskim 1556 r., nie zaprzestał swej działalności, lecz przeniósł ją na teren litewski. Na synodzie brzeskim 15 grudnia 1558 r. odczytał swój memoriał przeciw chrzczeniu dzieci, a choć ogromną większość zgromadzenia miał przeciw sobie, jednak znalazł obrońcę i zwolennika w osobie Hieronima Piekarskiego³. Zachował się też urywek konfesji o Bogu Ojcu, zredagowanej przez kogoś na tym synodzie i świadczącej o tendencji wywyższania Ojca ponad inne osoby Trójcy. Urywek ten brzmi:

«Druga iż Ociec iest Bogiem wszech rzeczy, a Bogiem nietylko rzeczy stworzonych, ale też Bogiem y Synowi Swemu Panu naszemu Jezu Krystusowi, s ktorego substanciey abo bytności, ten Syn Boży, y to co iest, y to co ma, wziął. A przetoż względem powodu, albo początku, aby nie było wiele początków, a pogotowiu wiele Bogow, samemu Bogu Oycu przywłaszcza tytuł pismo iednego Boga prawdziwego, przetho iż nie ma Oycy, ale on sam iest od siebie, y s samego siebie Bogiem, y dla tegoż iest Bogiem wszech, y samemu Oycowi tho służy, że iest wszech Bogiem, bo y Krystusowi Bogiem, ile Bogu, Bogiem sie Syn Oycu rodził, iako mowi Hilarius, a iednak Syn nie iest Bogiem wszystkich, bo nie jest Bogiem Oycem»⁴.

Statorius wprowadził rozumiał własny nietakt, jaki popełnił, występując w roli pośrednika i czyniąc uwagi sędziwemu reformatorowi, więc w następnym liście (zaginionym) prosił, zdaje się, o przebaczenie. Kalwin, odpowiadając mu, zaznaczył, iż oburzyły go groźby w liście Statoriusa; skorzystał przytem z okazji, aby wylać jeszcze raz swą żołąć na Blandratę, nazywając go m. i «nieczystym psem» (Op. Calv. XVIII, str. 101—102). Nie zachwiała to oczywiście stosunku Statoriusa do Blandraty. Statorius przeproszał za popełniony nietakt, ale zdania o Blandracie nie zmienił.

¹ Lasciana, str. 472—474.

² Wotschke: Geschichte d. Reform. in Polen, str. 197, przypuszcza, że ów egzamin był wynikiem zaniepokojenia Łaskiego z powodu działalności Socyna i Blandraty.

³ Lubieniecki, l. c. str. 144 oraz 146—147. Podana tu mowa Piekarskiego nie wydaje się autentyczną i reprodukuje, być może, poglądy Gonezjusza albo samego Lubienieckiego na tę sprawę.

⁴ Urywek powyższy zacytował Sarnicki w *Collatio* (1565), jako wyjątek «ex confessione Brestensis Synodi, tum celebratae, quando reverendum virum dominum Simonem Zacium istie exagitarunt» (k. D₄). Wobec wyraźnej tendencji antytrynitarskiej trudno przypuszczać, żeby to była konfesja synodu brzeskiego z 15 gru-

Zapewne nie oddają te słowa poglądów całego zgromadzenia, ale kogoś z obecnych, prawdopodobnie sympatyka idei Piotra z Goniądza. Dla zboru małopolskiego była to jednak przestroga, świadcząca o konieczności obrony przeciw tlejącej w zarodku niebezpiecznej herezji i tem należy wytłumaczyć postanowienie konwentu senjorów.

Rok 1559 był ostatnim rokiem jako tako spokojnej pracy nad organizacją małopolskiego zboru. Myślano nawet o pewnej ofensywie, wobec katolicyzmu, jak o tem świadczy postanowienie konwentu senjorów 13 marca 1559 r., aby poddać rewizji, wydaną w 1557 r. przez Hozjusza, *Confessio fidei catholicae* wobec zaproponowanej przez podkanclerzego Padniewskiego rozmowy między katolikami i protestantami¹ i powołanie do tej pracy najtęższych sił w małopolskim zborze: Łaskiego, Lismanina, Crucigera, Grzegorza Pawła, Lutomirskiego i Śarnickiego. Ale już następny (od 26 do 29 czerwca) kłótlivy synod we Włodzisławiu zmuszony był zająć się działalnością heretycką Stankara i jest właściwie ostatnim synodem, poświęconym w przeważnej części zagadnieniom organizacji zboru i rozwoju reformacji². Wszystkie późniejsze synody jeszcze w ostatnich miesiącach życia Łaskiego zatruć są już kłótniami i niepokojami, które rozluźniły moralną spoiłość zboru, ułatwiając późniejszy rozłam na tle sporu o Trójcę. Spór Stankarowy, rozpoczynający się na wiosnę 1559 r., zapoczątkował też nową erę w życiu małopolskiego zboru, erę stopniowego upadku i klęski. Pomijając dogmatyczne problemy, które doprowadziły wbrew woli Stankara do rozwoju antytrynitaryzmu, trzeba stwierdzić ujemny wpływ wprowadzonego przez Stankara stanu roznamiętnienia umysłów i rodzącej się stąd duchowej anarchji. Śmierć Łaskiego przyspieszyła właściwie rozpoczęte już dzieło rozkładu, boć i Łaski nie mógł przeszkodzić dokonywającemu się jeszcze za jego życia rozłamowi, wywołanemu przez zwolenników Stankara. Tak więc wraz z pojawieniem się tego awanturnika rozwój małopolskiego zboru organicznie został zahamowany.

Gdy rzucamy okiem na życie Grzegorza Pawła w omawianym okresie lat 1554—1559, widzimy, że losy tego człowieka pokrywają się niejako w tym czasie z rozwojem reformowanego zboru w Małopolsce. Grzegorz nie wybija się jeszcze na stanowisko wodza, ale znajduje się w pierwszym szeregu bojowników nowego ruchu religijnego. Jego wykształcenie i pracowitość powodują, że we wszystkich ważniej-

dnia 1558 r. (o innym synodzie brzeskim w latach 1558—1565 źródła milczą); jest to więc może wyraz poglądów któregoś z uczestników synodu, zredagowany i podany na piśmie zebrany.

¹ Lasciana, str. 470—472.

² Ibid., str. 474—481.

szych i trudniejszych przedsięwzięciach bierze udział. Pochłonięty pracą organizacyjną, Grzegorz tymczasem nie sięga po pióro i nie wysuwa swych odrębnych punktów widzenia, poddając się w sprawach wiary pod kierownictwo szwajcarskich teologów, reprezentowanych na gruncie polskim przez Lismanina i Łaskiego. Do braci czeskich zbliża go najwięcej pewien rygoryzm etyczny, któremu i później w dobie arjanizmu hołdować będzie, ale w sprawach teologicznych stanowisko braci zblednie w jego pojęciu wobec autorytetu uwielbianego Kalwina. Pięcioletni okres pracy u podstaw małopolskiego zboru przyniósł Grzegorzowi wewnętrzną dojrzałość i umocnienie się wiary w siebie. W rozkwicie sił męskich, pełen rozmachu i pewności siebie, przyzwyczajony do zaszczytów i odpowiedzialnych stanowisk, wstępował Grzegorz wraz z całym małopolskim zбором w nowy okres życia, brzemienny w doniosłe wypadki i nieobliczalne ich następstwa.

ROZDZIAŁ III.

Ewolucja w kierunku arjanizmu (1559 — 1562).

Przed powrotem Stankara dysputy dogmatyczne odbywały się w zborze małopolskim w bardzo szczupłym zakresie. Na synodach debatowano nad sprawami organizacyjnymi i nad dyscypliną moralną wśród członków zboru. Odpowiadało to najzupełniej duchowi polskiej reformacji, której rozkwit należy przypisać nie tylko przyczynom politycznym i społecznym, lecz także dążeniom jednostek szlachetniejszych do stworzenia lepszego, wyższego życia. Przeciętny ogół polski nie znał i nie zna do dziś dnia zagadnień religijnych. We wszystkich wiekach problem religijny redukował się u nas do etycznej organizacji życia codziennego. Walki wewnętrzne Lutra, które doprowadziły go do zerwania z Kościołem, obce były w samej istocie swego zjawiska polskim szermierzom reformacji. Czynnikiem, który odepchnął dużą część wykształconego społeczeństwa polskiego w XVI wieku od katolicyzmu, nie były problemy wewnętrzne człowieka, nie umiającego rozwiązać sprzeczności między wyznawanym systemem religijnym i podświadomości, irracjonalnymi popędami duszy, lecz bijący w oczy fakt moralnej dezorganizacji Kościoła. I tu leży jedna z przyczyn szybkiego upadku reformacji w Polsce: gdy Kościół katolicki podźwignie się pod koniec XVI wieku z przejściowego osłabienia, a zwolennicy reformacji rozbijają się na kilkanaście zwalczających się sekt, nastąpi gremjalny powrót do katolicyzmu znów pod wpływem sympatji ogółu do tej organizacji religijnej, która imponowała żywotnością i etyczną dyscypliną.

To też dysputy religijne były naogół rzadkie i nie przybierały rozmiarów zaciętych sporów. Targowano się z braćmi czeskimi o pewne sprawy konfesji (np. o interpretację Wieczerzy Pańskiej), ale więcej tematu do sprzeczek dostarczały raczej sprawy dyscypliny kościelnej, jak np. celibat, kwestja pobierania dziesięcin przez ministrów i t. p. Debatowano w łonie zboru czasem nad interpretacją poszczególnych miejsc Pisma, np. *Gen. 3, 15: Położę nieprzyjaźń między tobą, a między nie-*

wiaśc: i między nasieniem twem a nasieniem jej: ona zetrze głowę twoją, a ty czyhać będziesz na piętę jej. Jedni twierdzili, że tekst hebrajski zawiera zdanie *ona zetrze głowę twoją*, a drudzy dowodzili, że mamy czytać nie *ona*, lecz *ono*¹. Dysputy te mogły przybierać charakter nawet ostrych sporów, ale nie wprowadzały momentu wątpliwości do najważniejszych podstaw wiary.

Inaczej się sprawa miała z tezą Stankara o pośrednictwie Chrystusa. Reformacja, walcząc z zasadą tradycji kościelnej w zakresie dogmatów wiary i poczytując Pismo za jedyne i wystarczające źródło do uzasadnienia wszystkich dogmatów, wprowadziła niebezpieczeństwo werbalizmu w interpretacji Pisma. Taki właśnie werbalizm, niewolnicze trzymanie się słów bez wniknięcia w ich całkowite znaczenie, były źródłem nauki Stankara o Chrystusie, jako Pośredniku. Punktem wyjścia były dlań słowa św. Pawła w liście pierwszym do Tymoteusza (2, 5): *Bo jeden Bóg, jeden i Pośrednik Boga i ludzi, człowiek Chrystus Jezus.* Zestawiając te słowa z nauką o dwu naturach w Chrystusie, Stankar dowodził, że Chrystus pełni swój urząd Pośrednika tylko w naturze ludzkiej, popierał zaś to twierdzenie argumentem wielce niebezpiecznym, że Chrystus nie mógłby pełnić pośrednictwa jako Bóg, albowiem wtedy musiałby się okazać niższym od Boga Ojca, podczas gdy wszystkie osoby Trójcy jako współistotne i współwieczne nie mogą być jedna niższa od drugiej. Poczytywanie więc Chrystusa za Pośrednika i w naturze Boskiej uważał za obniżenie Syna na korzyść Ojca, a więc za arjanizm.

Drugim ważnym argumentem Stankara było niewolnicze i jednostronne rozumienie zasady św. Augustyna, że «działania Trójcy na zewnątrz są nierozdzielne» (*opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*); zdaniem Stankara, z zasady tej wynikało, że Chrystus, gdy spełniał urząd Pośrednika w naturze Boskiej, pośredniczyłby do samego siebie, co jest absurdem.

Niebezpieczeństwo nauki Stankara polegało na wprowadzeniu do zboru roztrząsań dogmatu Trójcy św., a zwłaszcza stosunku do siebie poszczególnych osób Trójcy, co przy słabem przygotowaniu teologicznym większości członków małopolskiego zboru mogło się okazać i okazało rzeczywiście w skutkach fatalne. Prócz tego kłótlawy i niespokojny charakter tego człowieka budził ferment nienawiści i kłótni, rozbijał duchową jedność zboru i równowagę moralną poszczególnych członków.

Pierwszą konsekwencją rozbudzonych sporów dogmatycznych była niespodziewana sprawa Piotra Statoriusa. Dnia 22 listopada wręczono

¹ Donosi o tem Sarnicki w swem *Collatio* (1565) jako o przedmiocie zaciętego sporu między wiernymi (k. F₃), ale nie oznacza bliżej czasu, kiedy się o to spierano.

konwentowi list jednego z wybitniejszych szlacheckich członków zboru, Remigjana Chełmskiego, choć bez jego podpisu¹, wyrażający wątpliwości w celowość wzywania Ducha św., a to z tego względu, że o wszystko winniśmy prosić Boga Ojca za pośrednictwem Syna, a więc o dary Ducha św. należy się zwracać do Ojca, a nie wzywać bezpośrednio samego Ducha św. Za właściwego inspiratora tych wywodów uważano Statoriusa i szerzono pogłoskę, iż on zwalcza inwokację Ducha św. Zapytany w tej sprawie na konwencie, Statorius oświadczył, że zwalcza nie samo wzywanie Ducha św., lecz porządek tego wzywania, albowiem absurdem wydaje mu się wzywać wprzód Ducha św., niż Ojca, skoro Bóg Ojciec jest źródłem wszelkich łask. Dla rozproszenia podejrzeń co do swej prawowierności złożył nawet piśmienną deklarację, w której po kilku słowach wstępnych, wymierzonych z oburzeniem przeciw potwarcom, m. i. powiada:

»Uznaję i cześć prorocką i apostołską naukę, zawierającą poznanie prawdziwe Boga Ojca, Syna i Ducha świętego; wyznaję też, że równym nabożeństwem należy i wzywać Boga Ojca, i Syna, i Ducha św., każdego z osobna zgodnie z Pismem świętym. Wreszcie potępiam wszelkie hereetyckie bluźnierstwo w odniesieniu do Boga Ojca, Syna i Ducha św., czy to będzie nauka Arjusza, Serweta, Eunomiusa, Stankara, czy też nakoniee papieska»².

To ostatnie zestawienie wymienionych herezyj trynitarских z nauką papieską o Trójcy jest niespodziewanym i wielce podejrzanym zwrotem, gdy sobie uprzytomnimy, że pierwsi antytrynitarze walczyli u nas z dogmatem Trójcy, jako wymysłem papieskim, albo raczej, jak mówili, z papieskim ujęciem dogmatu Trójcy, któremu przeciwstawiano ujęcie trydeistyczne. Wogóle to pierwsze wystąpienie Statoriusa jest bardzo zagadkowe. Czyżby to już był owoc paromiesięcznego obcowania z Blandratą? W późniejszych dziełach Blandraty kilkakrotnie poruszana bywa kwestja inwokacji Ducha św. i rozstrzygana negatywnie³, ale to była konsekwencja zaprzeczenia osobowości Ducha św. i pozytywnia Go jedynie za dar Boży, względnie siłę Bożą. Wśród tez arjańskich, wysuniętych parę lat potem na dyspucie w Balicach (1562), uznane

¹ O tem, że list był niepodpisany, donosi zarówno Sandius l. c. str. 48, jak i Lubieniecki, l. c. str. 148.

² Lasciana, str. 484—485.

³ *Refutatio scripti Georgii Maioris... Authoribus Francisco Davidis, superintendente, et Georgio Blandrata, Doctore, 1569* (Muz. Czartoryskich): «Nunquam enim Spiritus sancti invocatio praecepta est: neque ulla exempla in scriptura sacra proposita habemus. Quod si etiam Spiritus Sancti invocatio admittenda foret, tamen in invocationis modo magna diversitas futura esset. Nam non eodem modo, quo Pater invocari posset. Is enim in nomine Filii Mediatoris invocetur, quo Spiritus Sanctus destituitur», (k. C₆).

było również za grzech wzywać wprzód Ducha św., niż Ojca¹. Więc idea ta stanie się pewnym trwałym dorobkiem systemów arjańskich i może być poczytywana jako próba przemycania antytrynitarskich tendencji! Jeśli jej pojawienie się w zborze małopolskim w listopadzie 1559 r. nie Blandracie przypisywać należy, to była w takim razie pierwszym owocem, wywołanego przez Stankara, wciągnięcia w dyskusję dogmatu Trójcy św.

Jakkolwiek to było, zebrani na konwencji uznali wyjaśnienia Statoriusa za wystarczające i postanowili odpowiedzieć listownie na wątpliwości Chełmskiego. Do napisania listu imieniem synodu delegowany został Grzegorz Paweł, który się doskonale z polecenia wywiązał. Obszerny i rzeczowy list jego świadczy, że przyszedł bojownik antytrynitaryzmu był w owym czasie jeszcze bardzo daleki od tego stanowiska tak, że w późniejszej polemice o Trójcę Sarnicki wytknie mu ów list, jako dowód niestałości przekonań².

List Grzegorza zaczyna się od ubolewań, że adresat zwątpił w celowość wzywania naszego Boga, jednego w istności, a troistego w osobach. Skoro wierzymy, że Bóg ten jest Ojcem, Synem i Duchem świętym, to wzywamy Go i modlimy się doń tak, jak wierzymy; chyba że ktoś wątpi, czy dobrze wierzymy?— Wzywanie jest wynikiem wiary; dlatego też, nie wierząc w świętych, nie wzywamy ich. Ale skoro wierzymy, że Duch św. jest prawdziwym jedynym naszym Bogiem, równym całkowicie Ojcu i Synowi, pocieszycielem i doktorem naszym, który nas prowadzi do prawdy i rządzi Kościołem, to nie wątpimy zarazem, że należy go wzywać i błagać o to, co posiada w swej mocy, jako przeznaczony dla nas depozyt. Ci, którzy weń wierzą, a wzywać nie śmieją, niech spróbują roztrząsać swe sumienie, a może się przekonają, że ich wiara jest niedostateczna. Jeśli teraz ktoś wzdraga się wzywać Ducha św., ponieważ Chrystus nie przepisał nam, jak to czynić należy, niech sobie uprzytomni, że i w stosunku do siebie Chrystus też żadnych takich nakazów nie dał, a przecież z tego nie wynika, abyśmy do Chrystusa nie mieli się modlić.

¹ List Sarnickiego do Trecego z listopada 1562 r. (Op. Calv. XIX, Nr. 3875, str. 573).

² Tylko dzięki temu list ów, zupełnie nieznanymi dotąd nowszymi historykom, się dochował (p. Dodatek na końcu niniejszej książki), albowiem Sarnicki wydrukował go w *Collatio* (k. H₃—H₅). List ten pisany jest z Pińczowa «nomine Ecclesiae contra Arianica principia, ex Synodo Pińczoviensi ad quendam nobilem prope Pińczoviam qui iam principia hauserat harum blasphemiarum». Mimo przemilczenia nazwiska adresata i mimo braku daty, treść listu świadczy niewątpliwie, że był on pisany w listopadzie 1559 r. pod wpływem zajścia ze Statorinsem. Z dawniejszych historyków znał ten list i streścił go na podstawie *Collatio* Böck, tom I, str. 606.

Chrystus nakazał prosić tylko Boga Ojca o odpuszczenie grzechów, a przecież nie wątpimy, że i Chrystusa o to samo prosić możemy. Więc choć Chrystus nie nauczył nas takiej modlitwy do Ducha św., jaką podał nam, gdy wzywamy Boga Ojca, nie znaczy to, abyśmy do Ducha św. modłów nie mieli zanosić. Chcieć to zniweczyć, znaczy wprowadzić mahometanizm, czy judaizm, zamiast chrześcijaństwa, ustanawiać nierówność między osobami Trójcy, aby Bóg Ojciec był wzywany, a Syn i Duch święty nie, widocznie dlatego, że są mniejsi. Stając mocno i niewzruszenie na gruncie wiary, dotąd wyznawanej. Grzegorz przemawia w imieniu strażników i ministrów zboru, iż nie dopuszczają do rozsiewania między ludem rzeczy, które ubliżyłyby sławie Bożej i Kościoła, a ci, co dążą do rozłamu, rozumieją kiedyś znaczenie słów Apostoła o takich ludziach: *Kto was niepokoi, odniesie na sobie sąd boży*¹. Dość już jest zewsząd niepokojów, wzbudzanych w Kościele przez szatana, który chce zburzyć rozpoczęte dzieło! --- List kończy się prośbą, aby w razie powzięcia jakichś wątpliwości adresat zechciał się nie listownie, lecz osobiście zwrócić do uczonych i znakomych mężów we zborze, którzy chętnie pośpieszą mu z duchową pomocą, ale żeby nie zakłócał spokoju takimi rozmowami i dysputami, które, przedostawszy się do tłumu, mogłyby wywołać schizmę.

Grzegorz dowiedział w swym liście, że doskonale rozumie istotę sprawy i jej możliwe konsekwencje. Wskazał na ścisły związek wzywania Ducha św. z dogmatem Trójcy i przez to jasne postawienie sprawy przerwał dyskusję. Zakończenie listu, mimo uprzejmej formy, ostre i stanowcze w treści, podobne jest do stanowiska, które Łaski zajął wobec Stankara. Być może, że Grzegorz, mając pisać imieniem synodu, zredagował list według wskazówek Łaskiego, ale samo poruczenie mu takiego zadania świadczy najlepiej o zaufaniu, jakim go obdarzał zarówno cały konwent seniorów, jak i przedewszystkiem sam Łaski. Ale w styczniu 1560 r. Łaskiego nie stało, więc największy autorytet intelektualny i moralny pozyskiwał teraz Lismanino, już wówczas nieświadome narzędzie w ręku Blandraty. Zbór małopolski już w ostatnich miesiącach życia Łaskiego czuł się za słaby, aby własnymi siłami zwalczyć Stankara, i dlatego Lismanin imieniem Małopolan zwrócił się (1 września 1559) o pomoc do szwajcarskich teologów².

Nie pomogły jednak listy Kalwina i Bullingera, potęgające naukę Stankara, gdyż uparty Włoch nie uznał ich autentyczności i twierdził, że mąż tak uczony jak Kalwin nie mógł napisać tytu błędnie w tytule

¹ Sarnicki przy tych słowach dodaje komentarz: „Petrum Gallum superbium notat”, który rozstrzyga kwestję daty i okoliczności napisania listu.

² Wotschke: Briefwechsel d. Schw. m. d. Pol., str. 96.

błędów, sprzeczności, fałszywych wniosków i wreszcie wpaść otwarcie w herezję arjańską i eutychnijską; autorami więc tych listów muszą być zapewne Satorius i Blandrata¹.

Aluzja do Blandraty była o tyle aktualna, że na wiosnę 1560 r. medyk znów zawitał do Polski i został przyjęty we zborze z otwartymi rękoma. Jego poprzedni pobyt wyrobił mu tak świetną opinię, że senjorowie, «widząc męża pobożnego i uczonego i obdarzonego z łaski Bożej wielkiem doświadczeniem, zaprosili go i wezwali do swego grona, aby służył im radą przynajmniej aż do zwołania i decyzji synodu generalnego; Blandrata z ochotą i wdzięcznością usłuchał senjorów i przyrzekł wszelką gotowość i wierność polskiemu zborowi»². Skutkiem owego zaproszenia Blandrata wziął udział w konwencie senjorów od 5 do 8 maja i został obdarzony różnemi delikatnemi poleceniami, świadczącymi, jak wysoko zebrani cenili jego wpływ osobisty.

Obecność Blandraty w małopolskim zborze w chwili ówczesnej, gdy herezja Stankara przybierała coraz większe rozmiary, była poważnem niebezpieczeństwem. Już były na ustach wszystkich zagadnienia, o których dyskutował w swoim czasie Blandrata z Kalwinem. Być może, że pod wpływem objawów rodzącej się anarchji umysłowej zaświtała wśród senjorów myśl odnowienia stosunków z czeską Jednotą. Delegowano Stanisława Lasockiego, Hieronima Filipowskiego i Jana Lusińskiego z listami do senjorów braci czeskich na Morawach z propozycją zwołania synodu dla usunięcia nieporozumień między kościołami³.

Jakoż synod generalny w Książu (15—19 września 1560 r.), na który przybyli i przedstawiciele Jednoty, zajął się reorganizacją zboru. Ale przy wyborze nowych władz kościelnych (dotychczasowi kierownicy, a więc i Grzegorz Paweł, złożyli swe urzędy) niespodziewaną rolę odegrał Blandrata, który wystąpił z tezą, że na prezbyterów, zajmujących się sprawami administracyjnemi, ministrowie nie powinni być wybierani, ponieważ urząd słowa Bożego zbyt wysoki jest i podniosły, żeby się dał pogodzić ze świeckimi i politycznemi obowiązkami presbyterów. Było to w gruncie rzeczy ze strony Blandraty wyzyskanie stanowego antagonizmu między szlachtą i ministrami, rekrutującymi się z niższych stanów, aby pozyskać wpływ na szlachtę. Manewr udał się znakomicie. Szlachta przegłosowała ministrów, oskarżając ich nawet o chciwość władzy⁴, i przeprowadziła wybór nowych władz wedle swej

¹ *De Trinitate et Mediatore* (1562), przedmowa. (Bibl. Uniw. Warsz.).

² Tak brzmi protokół konwentu senjorów dnia 6 maja 1560 r. (Lasciana str. 498).

³ *Ibid.* str. 508.

⁴ *Ibid.* str. 514—515. Na niesprawiedliwość tego zarzutu narzeka autor protokółów, Sylvius, podkreślając ubóstwo i nędzne położenie ministrów.

woli. Na superintendenta powołali panowie na nowo Crucigera, który jako człowiek słaby i pozbawiony indywidualności, był dogodnym narzędziem w ręku szlachty, a na pomocników jego, czyli senjorów kościoła, zaprosili Blandratę i Lismanina. Wybór pierwszego zrozumiały jest sam przez się, jako tego, który moralnie wzmocnił stanowisko szlachty, a drugi zawdzięczał to wyniesienie autorytetowi, jaki go zawsze otaczał, ale wzmógł się szczególnie po śmierci Łaskiego. Cały obszar kościoła małopolskiego podzielono na dziewięć dystryktów i ustanowiono wszędzie senjorów wyłącznie ze szlachty. Tym sposobem wszystkie wybitniejsze osobistości z polskich ministrów zostały odsunięte od wpływu w kościele¹.

Blandrata jednak nie kwapił się z przyjęciem nowej godności, prawdopodobnie dlatego, aby swą wstrzeźliwość i skromnością tem większe znaczenie uzyskać. Wymawiał się niezajomością języka polskiego, koniecznością ciągłych wyjazdów dla praktyki lekarskiej, a wreszcie swem cudzoziemskim pochodzeniem (*homo peregrinus*), ale nie były to widać tak ważne powody, skoro uległ prośbom i ofiarowane stanowisko przyjął².

Jeśli sprawy organizacji kościelnej były już wcale niebudującym przykładem stosunków, panujących we zborze, to poruszenie przez ministrów sprawy Stankara doprowadziło do skandalu, podczas którego omal do bójk między szlachtą nie przyszło³, aż upokorzeni temi awanturami ministrowie małopolscy prosili obecnych na synodzie braci czeskich, aby ich wstydu po świecie nie rozgłaszali⁴.

Przebieg synodu ksiąskiego 1560 r. jest najlepszem potwierdzeniem sądu, jaki wyda w parę lat potem Izrael o przyczynach rozłamu arjańskiego w Małopolsce; przypisze bowiem całe rozbitcie złamaniu unji koźmineckiej i nieopatrznemu sprowadzeniu cudzoziemców o niepewnych przekonaniach religijnych. Późniejszy rozłam nie nastąpiłby, gdyby nie anarchja moralna i umysłowa, która rozwieliżniła się wśród Małopolan po śmierci Łaskiego. Ale śmierć Łaskiego nie byłaby katastrofą, gdyby nie uprzednia zamiana unji z braćmi na poddanie się rządowi Łaskiego, równoznaczna z wyborem silnej jednostki zamiast silnej organizacji. Zamiast się wzmóc organizacyjnie, zbor trzymał się mocno dzięki wysiłkowi potężnej indywidualności, a wraz z jej śmiercią stracił swą żywotną podstawę. Bracia czescy nie posiadali wśród siebie ani jednej tak wybitnej jednostki, jak Łaski, ale utrzymywali się przy

¹ Ibid. str. 515—518.

² Ibid. str. 524—525.

³ Ibid. str. 524 oraz Łukasiewicz: Dzieje kościoła wyzn. helw. w M. P. str. 212.

⁴ Łukasiewicz, l. c. str. 222—223.

życiu i nie byli narażeni na wstrząsy wewnętrzne dzięki sprężystej organizacji i surowej dyscyplinie.

W tym stanie ducha, w jakim się wówczas zbor znajdował, trzeba było myśleć o natychmiastowym ratunku. W kilkanaście dni po zakończeniu ksiąskiego synodu zdobywa się na samodzielny krok, mający na celu sanację wewnętrzną zboru, jeden z najwybitniejszych ministrów, odsuniętych od władzy podczas ostatniego synodu, mianowicie Grzegorz Paweł.

Krokiem tym było napisanie listu do Kalwina.

Był to pierwszy list Grzegorza do Szwajcarów i z tego względu jego geneza zasługuje na specjalne uwzględnienie. Naogół korespondencja członków małopolskiego zboru ze Szwajcarami była dość ożywiona i bogata, ale jej podstawą były najczęściej poprzedzające stosunki osobiste między korespondentami, albo sprawy o charakterze urzędowym (np. wezwanie Kalwina do Polski). Prywatnych listów Grzegorz dotąd do Szwajcarii nie wysyłał, albowiem znał tamtejszych teologów tylko z ich dzieł, lub z opowiadań wspólnych znajomych. Decyzja bezpośredniego nawiązania korespondencji z Kalwinem musiała być zatem podyktowana wytworzonymi we zborze warunkami, które nakazywały działać bez oglądania się na obecne urzędowe kierownictwo. Grzegorz od chwili swego nawrócenia aż dotąd nie stracił swej bezwzględnej wiary w Kalwina, jako najznakomitszego teologa współczesnego, wierzył więc, że tylko Kalwin potrafi skutecznie zwalczyć Stankara. Chcąc zastąpić niejako swego mistrza w tem dziele, Grzegorz napisał książeczkę o Pośredniku (zupełnie zaginioną) na podstawie pism Kalwina, ale nie był pewien, czy istotnie dobrze oddał myśl swego wzoru, więc chciał przesłać swą książeczkę genewskiemu reformatorowi i zapytać o sąd. To był jeden powód listu, bardziej osobisty. Ale był chyba i drugi, podyktowany interesem publicznym. Grzegorz wiedział, że choćby Kalwin jego książeczkę pochlebnie osądził, to ona nie wystarczy do zwalczenia Stankara. Dla szlachty trzeba było użyć autorytetu samego Kalwina i skłonić go do dalszej polemiki z włoskim awanturnikiem. Z prośbą o to winni by się zwrócić właściwie kierownicy zboru, ale kto teraz zborzem rządzi? — Blandrata! Osobistość medyka napewno wzbudzała w tym okresie podejrzenia w duszy Grzegorza Pawła. To był przecież człowiek pokłócony z Kalwinem i jeśli dawniej ten ostatni ograniczał się do prywatnych ostrzeżeń, przesyłanych Lismaninowi i Statoriusowi, to teraz wystąpił z oskarżeniem publicznem: dedykując Radziwiłłowi swe *Commentarii in Acta Apostolorum*, Kalwin w liście wstępnym z 1 sierpnia 1560 r. ostrzegał w wyższym jeszcze stopniu przed Blandratą, niż przed Stankarem. Miał to być zdaniem Kalwina człowiek pełen jeszcze bardziej ohydnych błędów i bardziej ukrytej tru-

cizny duchowej, co powinno wzbudzać tem większą ostrożność w kraju, gdzie błąd Serweta tak wielką się cieszy popularnością (aluzja do działalności Gonezjusza). Kalwin przestrzega więc, aby się ten lis w zborze nie zagnieździł, bo szatan nie śpi i gotów zawsze pobudzać oddanych sobie sługusów do burzenia zasad ewangelji¹. Grzegorz, wierzący wówczas jeszcze Kalwinowi, nie mógł tych słów puszczać mimo uszu, tem bardziej, że postępowanie Blandraty na ostatnim synodzie, doprowadzające do sprzecznej z interesem zboru hegemonji niewykształconej teologicznie szlachty, nie mogło chyba wzbudzić sympatji Grzegorza. A Lismanin?—Ten za silnie był związany już z Blandratą różnemi długami wdzięczności, aby mógł mu przeciwdziałać. Nie pozostawało więc nic innego, jak zwrócić się bezpośrednio o pomoc do Kalwina, bo tych, co wówczas zbozem rządzili, mógł Kalwin wcale nie wysłuchać.

Odruch Grzegorza, próbującego nawiązać bezpośredni kontakt z genewskim reformatorem, można uważać za wyraz pewnej nieufności wobec kierownictwa zboru i chęć ratowania wewnętrznej sytuacji zapomocą urzędowej interwencji Kalwina, gdyż prywatne listy Szwajcarów, potępiające Stankara, ten ostatni w dalszym ciągu uważał za falsyfikaty.

Wiedząc, że jego osoba może być Kalwinowi bliżej nieznaną, Grzegorz opowiada swoją biografię ze specjalnym naciskiem na rolę, jaką odegrał w jego ewolucji wewnętrznej Kalwin; zaznacza, że dziełko przeciw Stankarowi wysnuł z lektury pism Kalwinowych, wreszcie streszcza ogólnie różne poglądy, wygłaszane w Polsce o Pośredniku, m. i. stanowisko Frycza w jego książce *De Mediatore*, w tym celu, aby Kalwin wiedział, jakie problemy należałoby dla użytku Polaków specjalnie poruszyć i oświetlić. List kończy się prośbą o napisanie specjalnego dziełka przeciw Stankarowi².

Jeśli Kalwin list Grzegorza zlekceważył, jakby o tem zdał się świadczyć zupełny brak jakichkolwiek śladów nawet odpowiedzi z jego strony, to popełnił duży błąd, zrażając sobie człowieka, bezwzględnie i ślepo oddanego. List Grzegorza, owiany entuzjazmem i przepojony osobistym stosunkiem uczuciowca do człowieka, którego poczytywał za swego duchowego mistrza i przewodnika, zasługiwał na większą uwagę; milczenie Kalwina musiało urazić ambicję Grzegorza, nietylko jako autora książki o Pośredniku, ale przede wszystkim jako człowieka, którego uczucia trafiły w próżnię. Przyczyny tej oziębłości tkwiły, zdaje się, poza sferą osobistych względów. Napisany wkrótce potem list Li-

¹ Op. Calv. XVIII, nr 3232, str. 158—159.

² List ten, będący jednym z najważniejszych źródeł do biografji Grzegorza Pawła, datowany jest 1 października 1560 r. (Op. Calv. XVIII, str. 209—211).

smanina do Bullingera (20 października 1560) z prośbą o urzędowe wystąpienie przeciw Stankarowi¹ nie wywołał również upragnionych skutków. Szwajcarowie byli już znudzeni przewlekaniem się sprawy Stankara i nie kryli swego zdania, że obecność Blandraty w Polsce jest większym niebezpieczeństwem, niż herezja Stankara. Oskarżenie publiczne Blandraty w liście Kalwina do Radziwiłła nie mogło przejść w Polsce bez echa i stało się jedną ze spraw, rozważanych na najbliższym synodzie w Pińczowie od 24–30 stycznia 1561 r. Publicznego zbadania prawowierności Blandraty domagał się sam Mikołaj Radziwiłł, zaniepokojony oskarżeniami Kalwina. Na sesji dnia 27 stycznia Blandrata złożył wobec tego następujące wyznanie, powołując się przytem na aprobatę swych poglądów, uzyskaną dawniej przez Łaskiego:

«Wyznaję, iż wierzę w jednego Boga Ojca, w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna jego, i w jednego Ducha św., z których każdy jest w swej istocie (*essentialiter*) Bogiem. Wielością Bogów się brzydzę, ponieważ jednego tylko mamy Boga nierozdzielnego w swej istocie. Wierzę we trzy różne osoby, w przedwieczną Chrystusa Boskość i urodzenie i w Ducha św., prawdziwego i wiecznego Boga, pochodzącego od Ojca i Syna. Uznajemy całkowicie symbole wiary Apostolski, Nicejski i Atanazyjski w tym sensie, w jakim były zawsze używane przez Kościół powszechny, i odrzucamy poglądy o Trójcy św. i wcieleniu Chrystusa wszystkich heretyków, szczególnie zaś ze współczesnych Serweta i jego zwolenników»².

Konfesja ta wszystkim się podobała według świadectwa Statouriusa³, jednak nie poprzestano na niej, lecz wydelegowano do rozmowy z Blandratą i zbadania jego poglądów komisję, w której skład weszli: Lismanino, Cruciger, Lutomirski, Sarnicki, Grzegorz Paweł, Pakleпка, Gilowski, Szoman, Krowicki, Filipowski i Lasocki. Komisja stwierdziła zgodność jego poglądów z Pismem św. i apostołskimi dogmatami. Ale ponieważ Blandrata prosił, żeby zбір napisał listy do Radziwiłła i do Kalwina, stwierdzające jego prawowierność, zażądano jeszcze sformułowania przezeń dogmatu Trójcy św. na piśmie, aby bracia mogli to osądzić i na podstawie tego badania napisać list do Kalwina, oczyszczający Blandratę z zarzutu serwetyzmu. Do Radziwiłła natomiast obiecano napisać zaraz⁴. Stąd wnosić można, że owo domaganie się konfesji piśmiennej nie było podyktowane wątpliwościami w szczerość Blandraty, lecz chęcią posiadania niezbitych dowodów jego niewinności wobec Kalwina.

Gdy jednak analizujemy wyznanie wiary, złożone przez Blandratę,

¹ Wotschke: Briefwechsel d. Schw. m. d. Pol., str. 114–118.

² Lasciana, str. 539–540.

³ W liście do R. Chełmskiego z 30 stycznia 1561 r. u Zachorowskiego, l. c. str. 211.

⁴ Lasciana, str. 540–541.

i porównujemy je z późniejszym stanowiskiem trydeistów, jasnym się staje, że Blandrata popełnił wyraźne *reservatio mentalis*, jeśli chodzi o znaczenie słów, użytych przezeń w swym wyznaniu. Formułka trydeizmu nie różni się właściwie niczem od pierwszego zdania w konfesji Blandraty. Zdanie drugie odnosił Blandrata myślowo zapewne tylko do Boga Ojca. I zdanie trzecie dałoby się od biedy pogodzić z rzeczywistością jego stanowiskiem, a w czwartym mamy bardzo dwuznaczne zastrzeżenie o sposobie pojmowania symbolów wiary. Słowa konfesji Blandraty mogły czynić wrażenie prawowierności pod warunkiem, że ktoś już na kredyt wierzył w ich szczerość i dobrą intencję, bo Blandrata ominął przecież formułkę, iż wierzy w jednego Boga we trzech osobach. To też fakt, że komisja synodu uznała prawowierność Blandraty, świadczy o potędze osobistego czaru jego osoby, o jego umiejętności budzenia wiary w swoją szczerość i prawość bez względu na słowa, którymi się posługiwał. Najlepszym dowodem zaufania, jakim nadał go darzono, była nowa misja, którą mu powierzono do sprawowania wraz z Grzegorzem Pawłem, Filipowskim i Bałem. Delegowano ich wszystkich do przestrzeżenia szlachty, która posyłała dzieci na naukę do szkoły Orsatiusa w Dubiecku. Wciągano go więc nadal do walki z herezją Stankara tak, jakby sam nie był nigdy człowiekiem podejrzanym¹, a co najbardziej w tem wszystkim charakterystyczne, to powierzenie mu wspomnianej misji jeszcze przed poddaniem go egzaminom, o którym była mowa. Najwidoczniej więc do oskarżeń Kalwina nie przywiązywano wielkiej wagi, albo też lekkomyślność członków zboru była istotnie bez granic!

Ze zwycięstwa Blandraty najwięcej zdawał się jednak triumfować Statorius, który pisał o tem do Remigjusza Chełmskiego. Ten ostatni nie zadowolił się odpowiedzią, wysłaną doń imieniem synodu (w listopadzie 1559 r.) przez Grzegorza Pawła w sprawie wzywania Ducha św., i pisał w tej sprawie jeszcze raz do Statoriusa, który go namawiał, aby na synod przyjechał i tu swe wątpliwości wyłożył. Na list Chełmskiego, zawierający odmowę przyjazdu i wątpliwość, czy godzi się cokolwiekbądź z naszego skrzywionego rozumu do Pisma wnosić², synod polecił Statoriusowi odpisać prywatnie, uważając «iż mu pisanie przeszłym dosyć uczyniono». Odpowiedź Statoriusa zbywa jednak kilkoma słowami sprawę, o którą Chełmskiemu chodziło, a rozwodzi się nad Blandratą i jego moralnym zwycięstwem na synodzie. Relację o medyku kończy wreszcie Statorius ironiczną uwagą:

«Nie wiem, jakim cudem wpadamy w podejrzenie herezji my wszyscy, którzy z Blandratą żyjemy, gdyż jeśli heretykami są ci, co wierzą w Ojca,

¹ Ibid. str. 536—538.

² Tekst listu Chełmskiego u Zachorowskiego, str. 210.

Syna i Ducha św. według Pisma św., to ja chętnie wyznaję, że jestem z ich liczby»¹.

Radość Statoriusa stanie się dla nas zrozumiała, gdy zwrócimy uwagę na jego podziemną działalność, którą prowadził nie tylko wśród szlachty i ministrów, lecz i w szkole pińczowskiej, której był kierownikiem po usunięciu Orsatiusa. Jeszcze we wrześniu 1560 r. jeden z członków zboru, wierny wyznawca Kalwina, Sebastjan Pech, pisał z niepokojem do genewskiego reformatora o niezrozumiałym dlań wyborze Blandraty na senjora i o szkodliwych dla sumienia wielu dyskusjach między członkami zboru na temat wzywania Ducha świętego².

Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że w słowach Pecha mamy echo działalności Statoriusa, nieprzerwanej po synodzie listopadowym 1559 r., tylko prowadzonej bardziej dyskretnie i to nawet na terenie szkolnym³.

Jak mocno utrwalił ostatni synod powagę Blandraty, najlepiej o tem świadczy list Crucigera do Radziwiłła (z 13 marca), stwierdzający prawowierność medyka i zachęcający księcia do przeprowadzenia zgody między Blandratą i Kalwinem, ponieważ ten ostatni okazał Blandracie zbyt wiele nienubłaganej twardości⁴.

Dzięki takiemu obrotowi sprawy poczynając od synodu styczniowego 1561 r. zbor małopolski wszedł w sferę niuchwytnych, a jednak aż nadto widzialnych, wpływów Blandraty. Ustna konfesja, złożona przezeń na synodzie i operująca ogólnikowemi, poniekąd dwuznacznemi wyrażeniami, była delikatną próbą przemycenia niektórych formułek trydeizmu. Blandrata musiał już czuć pewny grunt pod nogami, jeśli w konfesji piśmiennej, której od niego zażądano, spóbował pójść jeden krok dalej i zapoczątkował walkę z terminami scholastycznymi, która wypełni niemal cały rok życia małopolskiego zboru. Mimo bowiem pozorów prowadzenia dalszej walki ze Stankarem ten ostatni był już naprawdę pokonany i dalszem rozzerwaniem zboru nie groził. Ale rozbudzenie umysłów i chęć roztrząsania problemów, wywołanych herezją Stankara, trwały nadal, i Blandrata nie omieszkiał tej sprzyjającej okoliczności wyzyskać. Pismo ze sformułowaniem jego poglądów na Trójcę nie zachowało się, ale możemy sobie wyrobić pojęcie o jego treści na

¹ List Statoriusa w całości u Zachorowskiego, str. 210—211; w streszczeniu i wyjątkach znany był dawniej z dzieła Lubienieckiego, str. 148—9 oraz 209.

² List z 10 września 1560 r. (Op. Calv. XVIII, str. 182—183).

³ Lubieniecki (l. c. str. 149—150) opiera wiadomość o agitacji Statoriusa na terenie szkoły pińczowskiej przeciw wzywaniu Ducha św. na świadectwie zaginionej historii reformacji Budzińskiego. Podobno Statorius doszedł nawet do uznania Ducha św. jedynie za dar i moc Boga, a nie za trzecią osobę Trójcy, ale później własnym wywodom jakoby zaprzeczył.

⁴ Op. Calv. XVIII, Nr. 3359, str. 402—403.

podstawie listów, które wysłali Radziwiłł i wileńscy ministrowie, aby pogodzić Blandratę z Kalwinem. Ze streszczenia w nich poglądów Blandraty wynikało, jakoby on nic innego nie pragnął, prócz pozwolenia, żeby mógł wierzyć ściśle według słowa Bożego, a bez żadnych egzotycznych terminów, bezpłodnej filozofji i różnych oderwanych spekulacyj; wystarczy mu bowiem wiara w jednego Boga Ojca, w jednego Pana Jezusa Chrystusa i w jednego Ducha świętego, którzy nie są trzema Bogami, lecz posiadają tę samą naturę, wieczność i charakter¹.

Poglądy te ujawniały najzupełniej dążenia Blandraty i zawierały dwa niebezpieczne momenty: próbę zdyskredytowania dogmatu Trójcy przez ukazanie na jego «filozoficzność», sprzeczną jakoby z czystem słowem Bożem, oraz ponowne przemycenie formułki trydeizmu przy zachowaniu pozorów prawowierności. Ogromna jednak większość polskich ministrów nie widziała zupełnie tych niebezpiecznych zarodków w rzekomych «wątpliwościach» Blandraty. Natomiast prawdziwe wątpliwości wzbudziła działalność Blandraty i jego wiernego echa, Lisma-nina, w dwóch tylko ministrach, Stanisławie Sarnickim i Jakóbie Sylwiusie.

Gdy Czechowic, jako wysłannik Radziwiłła, przejeżdżał przez Małopolskę, udając się do Szwajcjarji z listami księcia i ministrów wileńskich, wręczono mu jeszcze nowe listy do Szwajcarów; urzędowe wyznanie wiary zboru małopolskiego, sformułowane przez Crucigera, oraz list Sarnickiego do Kalwina, będący pierwszym biciem na trwożę².

Pierwszy dokument, datowany z synodu ministrów w Książu 3 września 1561 r., podyktowany był też dążeniem do pogodzenia Blandraty ze Szwajcarami. Cruciger komunikuje krótko wyznanie kościoła małopolskiego o Trójcy, aby zaznaczyć, że Blandrata przed paroma tygodniami (w chwili pisania tego listu bawił akurat na Litwie) podpisał zupełnie poważnie tę konfesję; Cruciger prosi więc Szwajcarów, aby jego sprawę pilnie i rozważnie rozpatrzyli i o niej dokładnie Polaków powiadomili. Brzmienie konfesji małopolskiej, przesłanej Szwajcarom, było następujące³.

«Wierzimy i wyznajemy jednego Boga według pism kanonicznych, uznając i czcząc Go tak, jak się objawił w trzech osobach na brzegach Jordanu. Wierzimy, że Bóg Ojciec jest wszechmocny, a Syn

¹ Op. Calv. XVIII, nr 3443 i 3444.

² Że Sarnicki swój list z 1 września 1561 r. przesłał za pośrednictwem Czechowica, to widać z listu senjorów małopolskich do Kalwina z 13 grudnia 1561 r. (Op. Calv. XIX, str. 167, nr 3647).

³ Op. Calv. XVIII, str. 676.

równy Mu we wszystkim co do natury, istności czy Boskości, m n i e j s z y zaś o tyle, że będąc w postaci Boskiej, wyniszczył samego siebie (*Philip. 2, 6-7*), czyli jednym słowem z racji urzędu pośrednictwa. Podobnie wierzymy i w Ducha św. jako prawdziwego Boga, który pochodzi od Ojca i Syna. Cóż więcej? Uznajemy ze czcią trzy symbole: Apostolski, Nicejski i świętego Atanazego, i nie chcemy wcale odstąpić od zgody z waszemi kościołami. Wzdrygamy się przed wszelkimi nowymi i egzotycznymi dogmatami, pamiętni na słowo: «Strzeż tego, coć zwierzo, Tymoteuszu» (*I Tim. 6, 20*).

Choć Blandrata był nieobecny przy pisaniu tego listu, ale jego duch czuwał nad zredagowaniem powyższej konfesji. Arjanie późniejsi w okresie trydeizmu ze szczególnym naciskiem będą podkreślać kontrast między dogmatem Trójcy, a objawieniem się trzech osób podczas chrztu Chrystusa, tak więc pierwszy frazes konfesji Crucigera mógł zyskać kompletną aprobatę Blandraty, nie budząc zarazem podejrzeń Kalwina. Znamienne jest także końcowe odżegnywanie się od «nowych i egzotycznych» dogmatów, przez które Cruciger rozumiał zapewne nauki Serweta i jego zwolenników, a Blandrata katolicki dogmat Trójcy. Uderza w każdym razie pokrewieństwo stylistyczne tego zdania z zastrzeżeniami Blandraty przeciw «egzotycznym» terminom i nazwom w teologii. Wpływ włoskiego antytrinitarza, widny w tej konfesji, przeniknął tam zapewne dzięki pośrednictwu Lismanina, którego poglądy w tym okresie poczęły doznawać wyraźnych zmian w kierunku pokrewieństwa z Blandratą.

O tych zmianach, zachodzących w duszy Lismanina, alarmował szwajcarskich reformatorów list Sarnickiego, wciśnięty w rękę Czechowica bez wiedzy reszty ministrów. Decyzja Sarnickiego, aby pisać na własną rękę do Kalwina, zrodziła się może na podłożu osobistych antagonizmów, ale napewno była wywołana i zastraszającymi objawami w zborze małopolskim. Niebezpieczeństwo poglądów Blandraty ujawniło się w całej pełni w obliczu nowego, groźnego faktu: oto wkrótce po udaniu się ponownem Blandraty na Litwę pojawiła się w Polsce książka Valentina Gentilisa *Confessio evangelica, theologiae protheses, piae ac doctae in symbolum Athanasii adnotationes*, wydrukowana bez wiedzy autora w Lyonie w 1561 r.¹ Treścią tej książki, zwalczającej bez ogródek dogmat Trójcy, a sformułowaniem niektórych poglądów przypominającej wywody Blandraty, Sarnicki był przerażony i w poczuciu niebezpieczeństwa, grożącego małopolskiemu zborowi, napisał do Kalwina.

List swój nawiązał do ostrzeżeń, zawartych w znanej dedykacji Radziwiłłowi Kalwinowego komentarza do Dziejów Apostolskich. Donosi więc, że skutkiem owych ostrzeżeń Blandrata musiał złożyć wyznanie wiary, w którym potępił Serweta. Ale ponieważ wówczas sama

¹ Trechsel: Laelio Sozini und die Antitrinitarier seiner Zeit, str. 335.

istota sprawy nieznaną była dobrze Małopolanom, więc pozostawiono ją w stanie nieokreślonym i dwuznacznym. Gdy jednak po paru dniach wznowiły się pogłoski o herezji Blandraty, zmuszono go do podpisania zborowej konfesji, co też uczynił, ale w sposób niezupełny (?). Teraz wobec pojawienia się strasznej książki Gentilisa, którą ze zgrozą czytali Małopolanie, Sarnicki oczekuje na powrót Blandraty z Litwy, aby go wy badać, czy nie jest przypadkiem jednego zdania z Gentilismem. Dla lepszego zorientowania się w osobistości Blandraty prosi o obszernie wiadomości o nim i o jego sprawie, albowiem choć Blandrata położył pewne zasługi dla zboru, to jednak jeszcze lepiej zasłużył się dla nas Chrystus, któremu zawdzięczamy drogę żywota. Co do Lismanina, to dobrze byłoby go przestrzec, albowiem wydaje się zupełnie skłaniać do owego pogaństwa¹.

Nie poprzestając na swym prywatnym liście, wygotował Sarnicki wspólnie z Sylviusem jeszcze jedno pismo z konfesją, zwróconą widocznie przeciw Lismaninowi, przyczem zdołał pozyskać podpisy Crucigera i Krowickiego, i wobec tego przesłał ten elaborat, jako urzędowy list małopolskiego zboru, do Szwajcarii również za pośrednictwem Czechowica. Dokument ten nie doszedł do nas, nie wiemy także, jakim sposobem udało się Sarnickiemu podejść Crucigera i Krowickiego, ale przypuszczać należy, że treść tego listu była podstępny atakiem przeciw Lismaninowi, ponieważ Małopolanie w listach pisanych do Szwajcarii w grudniu t. r. ostro zdementowali, jakoby ów list był urzędowym aktem zboru, a podpisy swej starszyny wyjaśnili podejściem ze strony człowieka, zamierzającego szerzyć zamieszki we zborze².

Wyjaśnienie, co zaniepokoiło Sarnickiego w poglądach Lismanina, daje nam znany list tego ostatniego do Stanisława Iwana Karnińskiego, obszernie wykładający, w jaki sposób zwalczyć herezję Stankara zapomocą właściwego ujęcia stosunku między osobami Trójcy³. List ten napisany był prawdopodobnie we wrześniu 1561⁴ już pod wpływem szerzonych przeciw Lismaninowi podejrzeń o arjanizm.

¹ Op. Calv. XVIII, nr 3506, str. 672—673. We wzmiance o Lismaninie wyraźna gra słów: *gentilismus* bowiem może oznaczać herezję Gentilisa, ale też — »pogaństwo«.

² Op. Calv. XIX, nr 3647, str. 167. Analogiczne dementi mamy w liście Lismanina z 14 grudnia 1561 r. (Ibid. nr 3649, str. 171—173). Protesty Małopolan i Lismanina przeciw listowi Sarnickiego były tak stanowcze, że Bullinger wyraził zdziwienie, czemu się tak oburzają na konfesję, przesłaną przez Sarnickiego, skoro ostatnia urzędowa konfesja Małopolan, o ile jest szczerą, nie różni się do tantej. (Wotschke, Briefwechsel, str. 149, list z 16 marca 1562).

³ List ten w całości u Lubienieckiego, l. c. str. 119—126.

⁴ Lubieniecki: l. c. str. 126, podaje błędną datę 10 grudnia 1561 r. co jest niemożliwe wobec faktu, że list był czytany publicznie na synodzie we Włodziszawiu dnia 23 września 1561 r.

Lismanin stwierdza z żalem, że Stankar a także niektórzy bracia, powodowani ambicją i nienetwem, oskarżają jego i Blandratę o arjanizm w chwili, gdy całem ich dążeniem jest wykazać, że Chrystus był Pośrednikiem i przed wcieleniem, i tym sposobem uwolnić braci od konsekwencji sabeljanizmu. W słowach bowiem Stankar odróżnia Ojca od Syna, ale w rzeczy samej miesza zupełnie ze sobą, niwecząc urodzenie Syna i pochodzenie Ducha. Autorytetem Basiliusa i Grzegorza z Nazianzu broni Lismanin swego ujęcia stosunku Ojca do Syna. Podkreślając mianowicie, że Ojciec i Syn są równi, gdy chodzi o istność, potęgę, władzę, godność, zaznacza jednocześnie, że Ojciec jest większy od Syna, ponieważ jest jego początkiem i przyczyną. W tej myśli powiedzia! Chrystus: *Ojciec większy jest ode mnie (Joan 14, 28)*.

»Mówię i powtarzam — pisze Lismanin — że nasi zwiedzeni bracia nigdy nie porzucą stankaryzmu, jeśli zupełnie jasno nie zostanie pokazane, w jaki sposób Syn jest równy Ojcu, oraz w jaki sposób Ojciec jest większy od Syna jeszcze przed Jego wcieleniem».

Dla udowodnienia tej ostatniej tezy Lismanin ucieka się do autorytetu Ignacego, Hilariusa i Justyna. Na wzór Justyna i staro-chrześcijańskich apologetów odnosi wszystkie teofanje Starego Testamentu do Syna Bożego na dowód, że jeszcze przed wcieleniem Ojciec rozkazywał Synowi, a Syn okazywał Mu się posłusznym. Wynika stąd, że nauka o pośrednictwie według obydwu natur Chrystusa nie zawiera w sobie nic absurda!nego, podczas gdy nauka Stankara miesza ze sobą osoby Trójcy, z trzech rzeczy czyni jedną liczebnie, a w ten sposób niweczy nietylko pośrednictwo, bez którego niema zbawienia, ale również urodzenie Syna i pochodzenie Ducha świętego. Przeciw tym tendencjom cytuje Lismanin argumenty Atanazego, wymierzone przeciw Sabeljuszowi, wreszcie daje ogólne wyznanie wiary, w którym akcentuje różne właściwości i tytuły trzech osób Trójcy. Z konfesji tej wynika wyraźnie pierwszeństwo Boga Ojca, jako Boga niezrodzonego, który jest początkiem Syna i właściwym twórcą i sprawcą darów Ducha świętego. W zakończeniu Lismanin zaznacza, że cały ten list napisany dla pouczenia Karnińskiego, gotów jest poddać pod sąd zborów, które kierują się słowem Bożem.

Istotnie na najbliższym synodzie (we Włodzisławiu 21—23 września 1561 r.) przeczytał publicznie ów list, uzyskał satysfakcję moralną w postaci potępienia intrygujących przeciw niemu członków zboru, ale natychmiastowej aprobaty dla swych poglądów jeszcze nie otrzymał. Zebrani postanowili wstrzymać się z sądem aż do czasu, gdy teologowie szwajcarscy wydadzą opinię o treści rzeczzonego listu¹.

Wobec tego Sarnicki po synodzie pchnął nowy list do Szwajcarii,

¹ Lasciana, str. 549—551.

tym razem do Bullingera. Donosił o przebiegu synodu włodzisławskiego, wymieniał obok siebie Blandratę i Lismanina, jako ludzi jednakowo podejrzanych o arjanizm, wypowiadał się nieprzychylnie o Lismaninowym liście, który przeczytany został jakoby wbrew woli wszystkich ministrów i pod wieloma względami im się nie podobał. Aby jednak papieżnicy nie triumfowali z powodu niezgód we zborze, postanowiono sprawę tę odłożyć na później, aż do chwili, gdy Szwajcarowie wypowiedzą swój sąd o stanowisku Lismanina. Sarnicki nie tai, że ma pośrednią pretensję do duchownych szwajcarskich o szerzący się w Polsce antytrynitaryzm, oni to bowiem polecili Lismanina, który potem wprowadził i zalecił Blandratę. Tego ostatniego uważa za istotnego autora szerzonych przez Lismanina twierdzeń i bojąc się o dalszy zasięg jego wpływów, nalega na Szwajcarów, aby pisali listy do Polaków:

»Napiszcie więc do Feliksa Crncigera, Stanisława Lutomirskiego, Jakóba Syviusa, Grzegorza z Brzezin, Stanisława Wardęskiego, Marcina Krowickiego, człowieka pobożnego i nieskazitelnego. Ci wszyscy są to mężowie dobrzy, pobożni i kochający Boga, ale szatan nie śpi. Obawiam się aby któregoś z nich nie kusił, choć jak dotąd wytrwale stoją przy wierze, którąśmy od początku wyznawali¹.

Wyrażona tu opinja o prawowierności Grzegorza Pawła i innych ministrów miała się wkrótce zmienić, ale jest dla nas bardzo ważnem świadectwem, że Grzegorz w owym czasie zachowywał jeszcze wyciekające stanowisko wobec poglądów Blandraty i Lismanina, podobnie zresztą, jak większość członków zboru. Szybkość ewolucji, jakiej następnie uległo stanowisko Grzegorza, jest dowodem, iż obawy Sarnickiego o wymienionych w liście mężów wcale nie były płonne. W duszy Grzegorza już wówczas musiał się rozpocząć ferment ideowy, którego przyczyną, jak twierdzą niektórzy współcześni, był list Lismanina do Karnińskiego². Grzegorz był nieobecny na synodzie włodzisławskim, ponieważ odbywał w tym czasie wizytację podległych mu zborów, więc Karniński dostarczył mu kopji tegoż listu, i Grzegorz miał się jakoby już w swej kaznodziejskiej działalności do jego treści przystosować. W każdym razie, gdy Sarnicki swój list do Bullingera pisał, postępowanie Grzegorza nie dawało widać powodu do wyraźnych podejrzeń.

Jakby dla uczynienia założeń życzeniom Sarnickiego, choć jeszcze przed przybyciem jego listu do Szwajcarii, pod koniec września i na początku października widzimy wzmożenie się korespondencji z po-

¹ List Sarnickiego z 28 września 1561 r. Wotschke: Briefwechsel d. Schw. m. d. Polen, str. 129—133).

² Tak twierdzi Budziński, na którego się powołują Sandius, l. c. str. 34, i Lubieniecki, l. c. str. 118.

wodu Blandraty. Wolph pisze do Kalwina na temat konfesji Blandraty, a jednocześnie gorąco przestrzega Lismanina przed przyjaźnią z podejrzanym medykiem; 30 września Bullinger odpowiada Radziwiłłowi i Crucigerowi, wreszcie dnia 9 października Kalwin wysyła szereg listów do Polski, a mianowicie do Radziwiłła, Crucigera, Lismanina, Sarnickiego i ministrów wileńskich¹

Kalwin w listach do Radziwiłła przemawia spokojnie i z godnością, dziwiąc się tylko, że książę może nważać za swego przyjaciela człowieka, który jest poprostu Judaszem. Zato do ministrów wileńskich zwraca się z wyraźnym lekceważeniem, ironją i żółcią. Drwi bez ogródek z ich zachwytów dla Blandraty, smaga ironją, śmiejąc się, że mają dużo czasu, skoro specjalne synody zwołują z powodu różnych włóczęgów, nakoniec dołącza do listu dłuższy komunikat o zachowaniu się Blandraty w Genewie, rozmowach całorocznych z Kalwinem, ucieczce do Zurychu i pobycie jego w tem mieście; wiadomości ostatnie popiera świadectwem Martyra. W liście do Crucigera Kalwin zdumiewa się łatwowiernością polskiej, z jaką przyjęli i szanują człowieka bez wartości; zaznacza, że nie może dłużej milczeć, skoro wilka stróżem owiec uczynili. Podobnie i Lismaninowi wyrzuca, że za jego wstawiennictwem Blandrata został senjorem zboru polskiego. Na propozycję zgody odpowiada poprostu napiętnowaniem Blandraty, jako oszusta, i referuje w krótkości jego dzieje w Genewie. Oczywiście jedyny list życzliwy od Kalwina otrzymał tylko Sarnicki, który z poczuciem moralnej satysfakcji czytał zapewne pochwały i uznanie Kalwina za trafny i jasny pogląd na Blandratę. Przestrzegął Kalwin i przed Gentilisem, dziwiąc się jeszcze raz polskiej łatwowierności.

Ponowne oskarżenia Blandraty przez Kalwina, poparte obszernym materiałem dowodowym, stały się przedmiotem gorących rozpraw na synodzie listopadowym w Krakowie².

¹ Wolph do Lismanina — dwa listy z 29 września i 3 paźdz. (Wotschke: Briefwechsel, str. 134 i 136); Wolph do Kalwina dn. 28 września (Op. Calv. XVIII, str. 749—750); Bullinger do Radziwiłła (Op. Calv. XVIII, str. 753—757), do Crucigera (Op. Calv. XVIII, str. 758—759); listy Kalwina — Op. Calv. XIX, nr 3560—3565.

² Ustalenie daty tego synodu nastęrcza poważne trudności. Lubieniecki (l. c. str. 126—129) wymienia datę 10 grudnia, co przeczy protokołom Sylviusa (Lasciana, str. 554), które pod tą datą umieszczają krótkie sprawozdanie ze zjazdu ministrów, a nie z synodu generalnego. Mamy pozatem i świadectwa listów, z owego zjazdu pisanych, że to nie był synod, lecz poprostu konwent seniorów i ministrów. Rękopis ogłoszony przez Zachorowskiego (Najstarsze synody arjan polskich, Ref. w Polsce, I. str. 212—215) wymienia datę 16 września 1561 r. Identyczną datę podaje i Jana Stoińskiego *Epitome* (Sandius, l. c. str. 185—186), opierająca się prawdopodobnie na tem samym źródle, co rękopis Zachorowskiego.

Synod ten (16 listopada) rozpoczęto od czytania listów Kalwina, ostrzegających przed Blandratą. Zebrani usłyszeli po raz pierwszy szczegółowo o stosunku medyka do Kalwina i o argumentach, którymi w Genewie szermował. Po skończeniu tego odczytano ponownie list Lismanina do Iwana Karnińskiego. Wówczas otwarcie wystąpił Sarnicki przeciw obydwu cudzoziemcom, a za jego przykładem i inni, zarzucając Blandracie i Lismaninowi, że wnoszą naukę nową, poruszając problem preeminencji Boga Ojca. Wtedy zabrał głos Blandrata, wygłaszając krótką, ale doskonałą mowę, zapomocą której trafił do przekonania wielu. Zwrócił więc uwagę obecnych, że dążeniem szatana było zawsze odwozić wiernych od prostoty nauki Chrystusa. Styl Pisma świętego odznacza się szlachetną prostotą, tymczasem już w symbolu Apostolskim zdarzają się wyrażenia, niespotykane w Piśmie, więcej jeszcze widzimy takich wyrażeń w symbolu Nicejskim, a bardzo wiele w Atanazyjskim. Nie znaczy to, aby on — Blandrata — odrzucał owe naleciałości w symbolach; zgodzi się na nie, jeśli zostaną wyjaśnione w sposób zgodny z Pismem. Ale żeby tego dokonać, trzeba wiele pracy, wysiłku i cierpliwości. Artykuł wiary o bóstwie Chrystusa zasługuje przecież na najskrupulatniejsze zbadanie, ale by się to stać

Ale ta data jest bezwarunkowo błędna, albowiem czytane na tym synodzie listy Kalwina przeciw Blandracie napisane zostały dopiero 9 października.

Następnie dnia 21 września rozpoczął się synod we Włodzisławiu, a trudno przypuścić, żeby bez widocznej potrzeby naznaczano dwa synody w tak bliskich odstępach czasu i to w różnych miejscach. Pozatem z zestawienia treści narad i postanowień na obydwu synodach wynika, że włodzisławski musiał się odbyć wcześniej od krakowskiego. Np. na synodzie krakowskim oznaczono datę następnego synodu na 10 marca 1562 r. (i terminu tego rzeczywiście dotrzymano), co byłoby niezrozumiałe, gdyby to czyniono na parę dni przed synodem włodzisławskim; Cruciger na syn. włodz. formalnie przestał być superintendentem zboru małopolskiego, zachował tylko prawo zwolywania i organizowania synodów, jako najstarszy z senjorów; otóż zgodnie z tem postanowieniem protokół synodu krakowskiego daje mu tytuł *Superintendentens synodi congregatae* i t. p. Pytanie teraz, kiedy się mógł odbyć synod krakowski? Data 16 września jest mylna, jeśli chodzi o miesiąc, ale dzień jest może oznaczony trafnie, gdyż list Blandraty do zborów, napisany z tegoż synodu, datowany jest 19 września. Należałoby zatem tylko ustalić miesiąc. Październik — zawcześnie, bo listy Kalwina z 9 t. m. nie mogły jeszcze przybyć do Polski; grudeń — zapóźno, gdyż listy do Szwajcarów, pisane z konwentu senjorów 13 grudnia, są wykonaniem postanowień, zapadłych na tym synodzie. Pozostawałby więc listopad, jako jedyna możliwość. Przypuszczenie to naprowadzi nas może i na genezę błędu, popełnionego przez autora protokołu. Daty, podane u Zachorowskiego, napisane są w taki sposób: 16 7-bris (t. j. septembris) i 19 7-bris; otóż przy tym systemie pisania łatwo się było omylić, biorąc 7 zamiast 9, czy naodwrot. Na niewłaściwość daty września zwracał już uwagę Budka, w pracy »Szymon Zacius» (Reform. w Polsce, II, str. 291), ale przyznawał wobec tego słuszność informacji Lubienieckiego.

mogło, należy działać w spokoju ducha. Pożądanem byłoby wrócić do prostoty pierwszych wieków chrześcijaństwa, lecz nadewszystko trzeba opanować kłótnie, które do niczego dobrego nie prowadzą¹.

Silny musiał być osobisty czar tego człowieka, jeśli mowa takiej treści nie wywołała sprzeciwów, tylko lekkie zastrzeżenia ze strony najruchliwszego z pośród szlachty, Hieronima Ossolińskiego. Przyznawał on słuszność Blandracie, że wiele błędów i zepsucia dostało się do kościoła po skończeniu się czasów apostołskich, ale dziś przy usuwaniu ich należy uważać, aby wraz z nimi nie zniweczyć pobożnych dogmatów i obrzędów. Z tego względu uważał za pożądane, aby tych spraw lepiej tymczasem nie poruszać, wyrażał też obawy, jakie będą skutki rozsiewania między ludzi jakichś książek o Trójcy (zapewne Gentilisa!). Radził więc, aby zaniechać wszelkich kontrowersyj o Synu Bożym i wogóle wszystkiego, co się nie zawiera w słowie Bożem(?).

W odpowiedzi Ossolińskiemu i w obronie własnej odezwał się wówczas Lismanin, ponawiając atak przeciw terminom scholastycznym i akcentując, że przy wierze w Trój-jednego Boga nie będzie można zwalczyć herezji Stankara. Powołał się jeszcze raz na swój list do Iwana i na cytowanych tam pisarzy kościelnych dla wykazania, że inne było dawniej pojęcie o Bóstwie Syna Bożego, niż obecnie. Zakończył z pewnem zniecierpliwieniem, żądając, aby mu wszyscy doktorowie kościoła zostawili jednego Boga bez dzielenia na osoby, pomnażania natur, substancyj i t. p., a wówczas mogą sobie mieć Pośrednika, jaki im się podoba².

Dyskusja, wywołana temi przemówieniami, trwała długo, ale szczegółów jej nie znamy. Znamienny natomiast był jej wynik. Oto Stanisław Lasocki zażądał, aby zostali ujawnieni i skarceni ministrowie, którzy rozsiewali o Blandracie i Lismaninie niepokojące podejrzenia. Musiało się już wydać, że Sarnicki pisał do Kalwina za pośrednictwem Czechowica, i żądanie Lasockiego niedwuznacznie zwracało się przeciw niemu. Istotnie w listach, pisanych do Kalwina i Szwajcarów w grudniu, Małopolanie stanowczo potępili krok Sarnickiego. Ostatecznie

¹ Mowa Blandraty w całości u Lubienieckiego (l. c. 127). Początek jej streszczony został w polskim protokole u Zachorowskiego l. c. str. 243) bardzo niedołącznie, skutkiem czego może prowadzić do nieporozumień. Brzmi on tak: *Blandrata omowiał się, ukazując chytryść szatańską, którą kościół Boży zawždy turbował.* Możliwość mniemać, że autor protokołu przypisuje Blandracie »chytryść szatańską«, co jest zupełnie sprzeczne z ogólną tendencją reszty protokółów; z treści ich wynika, że ich autor przeszedł później ewolucję, zgodną z rozwojem poglądów Grzegorza Pawła, a więc i Blandraty. Dopiero w zestawieniu z tekstem Lubienieckiego widać, iż chodzi nie o chytryść Blandraty, lecz szatana, który »zawždy kościół Boży turbował«.

² Mowa Ossolińskiego i Lismanina u Lubienieckiego (l. c. str. 127—129).

w walce słownej Blandrata i Lismanin tymczasem wygrali, choć zebrani postanowili, aby Blandrata spisał swoją konfesję i przedstawił na przyszłym synodzie 10 marca 1562 roku.

Jakie stanowisko wobec rozegranej pierwszej utarczki zajął Grzegorz Paweł, nie wiemy znowu, ale prawdopodobnie stanowiska swego jeszcze nie sprecyzował. Z tegoż bowiem synodu posłano do Lublina nowego ministra, Stanisława Paklepkę, któremu listy polecające wręczyli prywatnie Grzegorz Paweł i Sarnicki. Pakleпка w przyszłości stał się jednym z pierwszych zwolenników arjanizmu, ale tego zapewne jeszcze żaden z rekomendujących go ministrów i przyszłych rywali przewidzieć nie mógł. Tymczasem ta zgodność ich w poleceniu Pakleпки świadczy, że o wzajemnych podejrzaniach, czy antagonizmach jeszcze nie było mowy¹.

Ale na synodzie tym był jeszcze ktoś, czyja obecność musi nas zdumiewać, choć się w toku obrad nie zaznaczyła. Jest to Piotr z Goniądza, pierwszy raz wymieniony wśród obecnych na synodzie ministrów. Była to zatem dziwna, ale i znamienna tolerancja dla człowieka, niegdyś ekskomunikowanego, którego poglądy bynajmniej nie uległy zmianie. Umysły Małopolan otrzaskały się widocznie ze zjawiskiem herezji i obecność znanego zwolennika serwetyzmu przestała kogokolwiek razić. Choć się Genezjusz na synodzie nie odzywał, to jednak sam fakt jego znajdowania się tam musi być uznany za nieomylny objaw dokonywającej się rewolucji pojęć.

Wystąpienie Blandraty na ostatnim synodzie, dość silnie choć dyskretnie ujawniające jego zamiary, musiało być oparte na poczuciu swego wpływu i umocnionego stanowiska we zborze. Że działalność Blandraty w charakterze senjora zboru nie była bez zasług, o tem świadczył w liście nawet jego przeciwnik — Sarnicki. Dla charakterystyki tej działalności wiele materiału przynosi list, który Blandrata po skończonym synodzie krakowskim do zboru lubelskiego i okolicznych napisał². W liście tym zawarł Blandrata najważniejsze wskazania organizacyjne, mające na celu wewnętrzną dyscyplinę i umocnienie władzy we zborze. Wyznania wiary, o ile jest zgodne ze słowem Bożem, nakazuje bronić »zębami«, ale przestrzega zarazem przed przyjmowaniem ludzkich wymysłów za prawdę. Rady, skierowane specjalnie do duchownych, znamionuje pewna ascetyczna surowość. Blandrata nakazuje odbywać ośmiodniowe rekolekcje przed przystąpieniem do Wieczerzy Pańskiej, wypełnione wzajemnymi napomnieniami i oceną własnych czynów. Senjorowie i pastrowie zboru winni najwięcej wymagać

¹ Zachorowski, l. c. str. 213.

² Ibid. str. 213—215.

od siebie samych, czuwać nad owieczkami, ich pieczy powierzonymi, przestrzegać błędzących, ale też wiele przebaczać; nie grzeszyć ani fanatyzmem, ani obojętnością; opornych i buntujących się nie dopuszczać do sakramentów. Do najciekawszych projektów Blandraty należy myśl stworzenia ewangelickiej akademii do kształcenia ministrów. Tymczasem jednak nakazuje, aby nic nowego ani w nauce, ani w obrzędach do zboru nie wprowadzać bez jednomyślnej zgody całego kościoła.

Nakazy Blandraty, przeciwstawiające się wszelkim jednostkowym innowacjom, muszą nas zdziwić, jako poniekąd sprzeczne z jego osobistymi nowatorskimi dążeniami. Ale naprawdę one wyjaśniają nam najlepiej drogę, jaką sobie wytknął Blandrata: nie czynić rozłamu we zborze przez otwarte krzewienie myśli niezwykłych i śmiałych, tylko sącząc nowe idee powoli, lecz stale, doprowadzić wszystkich nieznacznie do upatrzonego zgóry stanowiska. Prócz tego pojęcie »nowości« było w tym wypadku bardzo dwuznaczne. Blandrata powtarzał ciągle, że należy wrócić do prostoty ewangelicznej i apostołskiej, skażonej przez późniejsze naleciałości, a wobec tego dogmat Trójcy w tem sformułowaniu, jakie mu nadali późniejsi pisarze kościelni i teologja scholastyeczna, mógł z tego stanowiska uchodzić za nowy i niesłychany. Stąd też przestrogi w »pasterskim liście« Blandraty przed wszelkimi innowacjami, zestawione z nakazem wyznania czystej nauki chrześcijańskiej, stoją w pewnym związku z dalszemi zamiarami, jakie Blandrata żywił.

Moralne zwycięstwo Blandraty i Lismanina nad rodzącą się opozycją i budzącemi się podejrzeniami ujawniło się najlepiej w listach, jakie najbliższy konwent senjorów w Krakowie 10 grudnia, wysłał do Kalwina i Bullingera¹.

Do Kalwina skierowano dwa pisma: jedno zawiera urzędowe wyznanie zboru małopolskiego, a drugie jest świadectwem prawowierności Blandraty, stwierdzonej na podstawie specjalnego zbadania go we zborze. List do Bullingera jest niemal jednobrzmiący z wyznaniem, przesłanem Kalwinowi.

Wyznanie przesłane obu reformatorom rozpoczyna się od potęnia ludzi, co pod pozorem gorliwości religijnej wprowadzają zamieszanie i lekkomyślnie potępiają swych bliźnich. Dla odparcia zarzutów tych wichrzycieli senjorowie przesyłają następujące wyznanie wiary w imieniu całego zboru:

»Wierzymy i czcimy świętą Tróję t. j. Ojca, Syna i Ducha świętego. Uznajemy, że Ojciec jest prawdziwym Bogiem, Chrystus, Syn Boży jest

¹ Listy do Kalwina z 13 grudnia 1561 r. Op. Cal. XIX, nr 3647—3648 (str. 167—469). List do Bullingera tejże daty drukowany w Lismanina *Brevis explicatio doctrinae de sanctissima Trinitate* (1565), karty f₃—f₆, przedrukował go również Wotschke Lismanino, str. 317—318.

także prawdziwym Bogiem, i Duch św. też jest prawdziwym Bogiem. Wielością Bogów się brzydzimy. Wierzymy, że jeden jest Bóg, nie osoba, lecz niezróżnicowaną naturą (*non persona, sed indifferenti natura*). Przeciw Arjuszowi wierzymy, że syn jest współistotny (*homousios*) z Ojcem. Przeciw Serwetowi wierzymy, że Syn jest urodzony przedwiecznie z przedwiecznego Ojca, wszechmogący ze wszechmogącego, doskonały z doskonałego. Podobnie wierzymy, że Słowo w swoim czasie stało się człowiekiem, nie zmieniawszy natury Słowa w ciało, lecz złączywszy się z ciałem w jedną hipostazę. Z powodu prostoty i czystości wystarcza nam symbol Apostolski; lecz, aby nas nie spotwarzali wrogowie, uznajemy także symbol Nicejski i Atanazyjski przeciw pojawiającym się herezykom*.

Po tem oświadczeniu następowała przestroga, aby dla zapobieżenia fałszywym pogłoskom, rozsiewanym o zborze małopolskim, Szwajcarowie nie wierzyli w przyszłości niczym doniesieniom, ani listom, o ile te nie będą miały charakteru urzędowego i nie będą podpisane przez większość senjorów.

Zastrzeżenia te wywołał oczywiście dawniejszy list Sarnickiego i Sylviusa, przesłany niby to w imieniu zboru. Małopolanie ostro zastrzegali się przeciw mniemaniu, jakoby to był list urzędowy, i zaznaczali, że odpowiedzialność zań ponoszą dwaj ministrowie, którzy mieli prawo pisać tylko we własnem imieniu. Z ministrów podpisali te listy Cruciger, Grzegorz Paweł, Lutomirski, Gilowski i Blandrata; ze szlachty m. i. Lasocki i Iwan Karniński.

Nietrudno oczywiście domyślić się, że tekst powyższej konfesji, jeśli nie był zredagowany wprost przez Blandratę, to powstał przynajmniej pod bezpośrednim jego wpływem. Wyrażenie o brzydzeniu się wielością bogów jest żywcem wzięte z konfesji Blandraty, złożonej styczniowemu synodowi w Pińczowie. Sprowadzenie jedności Boga do gatunkowej jedności trzech osób o «niezróżnicowanej naturze» było podważeniem nauki o Trójcy, wyznawanej zarówno przez katolików, jak i protestantów¹. Wreszcie przeciwstawienie symbolu Apostolskiego dwom pozostałym, jako najbardziej odznaczającego się «czystością i prostotą», wyraźnie zdradza już Blandratę. Wiedzieli o tem już dawniej szwajcarscy teologowie, że jest to jedna z tez włoskiego medyka².

Konfesja grudniowa była więc nowym, ukrytem triumfem Blandraty, zawierała bowiem niezmiernie niebezpieczne zarodki doktrynalne,

* Uwagę tę czyni Wotschke: Gregorius Pauli, str. 16.

² Wolph, pisząc do Kalwina o konfesji Blandraty na podstawie relacji Lismantina, uważa za podejrzanę, że Blandrata chwali symbol Apostolski, nie dbając zarazem o dwa pozostałe. Wolphowi przypomina to sposób rozumowania Arjusza, który też chciał się niby trzymać tylko Pisma i nie dbał o wymyślne słówka, gdy nie chciał się zgodzić na *homousion* (list z 28 września 1561 r., Op. Calv. XVIII, str. 749—750).

uznane już formalnie za składnik urzędowego wyznania małopolskiego zboru. Na pewno jednak ci, co ją podpisali, nie przeczuwali, jakie ziarno w niej się mieści. Najlepszy dowód, że Gilowski, który później, spostrzegłszy się, do czego prowadzą zbór Lismanin i Blandrata, przyłączy się do opozycji Sarnickiego, teraz jeszcze w dobrej wierze podpisał swój położył. Ale cóż żądać od człowieka w rodzaju Gilowskiego, gdy nawet Bullinger nie złego w przesłanej mu konfesji nie dostrzegł i gotów był gratulować Małopolanom, o ile szczerem sercem wyznanie to uczynili¹.

Jakby dla szyderstwa, oczywiście nieświadomego, konfesji tej towarzyszył urzędowy list zboru do Kalwina, stwierdzający, że Blandrata był badany w sprawie swych przekonań religijnych i nie wspólnego z naukami Serweta w nich nie spotkano: przyjęty został do zboru jeszcze za życia Łaskiego, gdy żadne podejrzenia ani złe mniemania o nim nie krążyły².

W miesiąc po wysłaniu tych wszystkich pism do Szwajcarii skierował Grzegorz Paweł list do Bullingera, napisany bez głębszego powodu i widocznej racji, a jednak zawierający bardzo ciekawe momenty. Istotną jego treścią jest wyraz radości z powodu przebywania synów

¹ W liście do Kalwina z 28 lutego 1562 pisze Bullinger: »Mittunt ad me confessionem, quam si faciunt animo sincero congratulor eis« (Op. Calv. XIX, str. 306—307).

² Wypełnieniem czary goryczy, którą Kalwin z powodu Blandraty miał wypić, był jeszcze list Lismanina, posłany razem z poprzednimi (z 14 grudnia). Lismanin opowiada szeroko o intrygach i niezgodnym charakterze Sarnickiego i Sylviusa, których samowolne wystąpienie do Kalwina przypisuje podrażnionej ich ambicji i zawiści, ponieważ byli seniorami i nie zostali ponownie obrani. Przechodząc do Blandraty, odpiera zarzut, jakoby on — Lismanin — wprowadził Blandratę do zboru polskiego, uczynił to bowiem Łaski. Poglądy religijne medyka zbałał doskonałe, przywodząc go do wyraźnego potępienia herezji Arjusza, Sabelljusza, Serweta i Stankara, oraz do uznania wszystkich trzech symbolów. Co do Atanazyjskiego ma zresztą sam Lismanin poważne wątpliwości w jego autentyczność, choć uznaje jego zawartość (wyraża się zresztą lekceważąco: »symbol, który pod imieniem Atanazego bywa śpiewany w świątyniach papieskich«). Uznając zatem szczerotę i niewinność Blandraty, Lismanin uderza w słaby punkt oskarżeń Kalwina; nie zaprzecza relacjom Kalwina o postępowaniu Blandraty w Genewie, tylko dowodzi, że w Polsce nie okazał on żadnej herezji, podejścia, ani zdrady. Czyż to nie dowód, że się zmienił? Z takim więc zmienionym Blandratą chciał Lismanin pogodzić Kalwina. (Op. Calvini XIX, nr. 3549). Podobnej treści list wysłał jednocześnie do Bullingera, a w końcu grudnia i do Wolpha. List do Bullingera z 14. XII. 1561 — Wotschke, Briefwechsel. etc. str. 142, zawiera znamiennie zdanie: »Vale, vir clarissime, et scias Lismaninum tuum errare posse, sed haereticum esse non posse nec velle«. List do Wolpha z 28. XII. 1561 (Ibid., str. 142—143) zawiera m. i. ważny wykaz źródeł, na których opierał się Lismanin w swych wywodach o Trójcy.

Stanisława Cikowskiego w domu Bullingera w celach kształcenia się i wychowania. Grzegorz wypowiada przy tej okazji ogólną opinię o szkołach i kościołach szwajcarskich w duchu niezmiernie pochlebnym, niemal wpadając w panegiryk. Zdaje sobie bowiem sprawę — jak pisze —, że i w innych krajach Europy głoszona jest ewangelja Chrystusa i uprawiane dobre nauki, a wszakże nigdzie młodzież polska nie może tyle skorzystać, co w Szwajcarii, ponieważ «wasze kościoły mają, naszym zdaniem, i naukę ewangelji bardziej oczyszczoneą i odpowiadającą owej starej prostocie apostołskiej i tak nieskażoną dyscyplinę, iż bez wątpienia młodzież nie może u was tak łatwo ulec zepsuciu, jak gdzieindziej»¹.

Powyższy sąd Grzegorza napozór nie przynosi nic nowego, bo jeszcze w listach pisanych 1553 r. do braci czeskich podobnie się wyrażał i wraz z synodem pińczowskim 1556 r. uznawał, że w czystszej postaci, niż gdzieindziej, głoszone jest w Szwajcarii słowo Boże, a jednak ów frazes o starej prostocie apostołskiej nabierał dziś, po podpisaniu konfesji 13 grudnia 1561 roku, nieco innego znaczenia. Dawniej ideał prostoty apostołskiej nie prowadziłby go do uznawania bez zastrzeżeń tylko symbolu Apostołskiego przy jednoczesnem, lekceważącem przyjmowaniu dwóch symbolów pozostałych niejako dla świętego spokoju, aby nie wywoływać zbyt dużego krzyku. Dziś słowa te znaczyły, że Grzegorz Paweł połknął haczyk, sprytnie zamaskowany przez Blandratę w tekście grudniowej konfesji. Za parę miesięcy Grzegorz wystąpi już jako jeden ze zdecydowanych bojowników nowej doktryny o Trójcy, i wobec tego styczniowy list do Bullingera z 1562 roku nabiera głębszego znaczenia. Przekonamy się z dalszych działań Grzegorza, już jako trydeisty, że on nie tracił nadziei pozyskania dla nowej doktryny i teologów szwajcarskich, a ponieważ cała działalność Grzegorza i towarzyszy rozpoczęła się pod hasłem powrotu do pierwotnej prostoty apostołskiej, więc list do Bullingera czyni wrażenie próbnego baloniku, wypuszczonego z towarzyszeniem kadzidła pochlebstw, mających na celu rozwianie wszelkich nieufności i podejrzeń.

Że list Grzegorza był pisany nie bez specjalnej myśli o przyszłości, to łatwo wniesć można z ówczesnego stanu umysłów w małopolskim zborze. Ludzie żyli od synodu do synodu oczekiwaniem dalszych zdarzeń i wyniku spodziewanych dysput. Na początku 1562 r. faktem, który wzbudzał powszechne zainteresowanie i oczekiwanie, była zapowiedziana na synod marcowy w Książu (10 marca) piśmienna konfesja Blandraty. Jednak do publicznego czytania jej na synodzie jeszcze w marcu nie doszło. Kilku panów i ministrów zdołało wymóc, że czy-

¹ List z 21 stycznia 1562 (W o t s c h k e, Briefwechsel, str. 148).

tano i rozważano konfesję tylko w szczupłym gronie, do którego oprócz Blandraty i Lismanina weszli: Lutomirski, Cruciger, Grzegorz Paweł, Sarnicki, Sylvius, Wawrzyniec Discordia, Witrelin, Krowicki i Albert Kościeński. «Było między nimi siła controwersiey, gdyż jednym się skrypt Blandraty cale podobał, drugim po części, a niektórym zgoła nic się nie podobał», a ponieważ się zgodzić nie mogli i przed resztą tego kompromitującego szczegółu wyznaczyć nie chcieli, więc oznajmili pozostałym uczestnikom synodu, że tak prędko sądu o tem wydać nie mogą; aby zatem ich orzeczenie było już przemyślane i dojrzałe, uczestnicy komisji postanowili wziąć tekst wyznania do domów i wypowiedzieć się o niem na najbliższym synodzie, który wyznaczono wobec tego na dzień 2 kwietnia tegoż roku.

Tym razem nie wahano się odczytać konfesji Blandraty wobec wszystkich zebranych. Jest niepowetowaną stratą, że się tekst tej konfesji nie zachował, albowiem debaty nad nią i wyniki z nich postanowienia stanowią doniosły zwrot w życiu małopolskiego zboru, a szczególnie w przekonaniach i działalności Grzegorza Pawła. Wiadomo tylko, że konfesja Blandraty była wprawdzie długa, ale gładko pisana, i została przyjęta większością głosów, ponieważ opozycja była nieliczna i replikować nie umiejąca¹. Zarazem Blandrata został oczyszczony z wszelkich zarzutów tak, że zebrani postanowili pisać do Kalwina w celu pojednania obu mężów. Uzyskawszy od synodu to postanowienie, Blandrata przeszedł z pozycji obronnej do zaczepnej i postawił ze swej strony pewne warunki zgody z Kalwinem. Domagał się, aby Kalwin pozwolił na uznanie, iż Jezus jest synem Boga najwyższego, i aby mówił o jednym Bogu bez żadnych specjalnych interpretacyj; gdyby zaś Kalwin nie chciał na to przystać, niech przynajmniej pozwoli mu poprzestać na prostym słowie Bożem i symbolu Apostolskim. Pozatem Blandrata żądał od Kalwina wycofania z obiegu egzemplarzy Komentarza do Dziejów Apostolskich ze znanym listem dedykacyjnym do Radziwiłła, zawierającym oskarżenie Blandraty. Zebrani na to wszystko się zgodzili i powzięli jeszcze dalej idące rezolucje. Oto Blandrata i Lismanin zdołali przekonać wszystkich, że jeśli Bóg, który jest według Pisma Ojcem Chrystusowym, nie będzie uznany za najwyższego, to nie będzie można zwalczyć herezji Stankara, ani się nie uczyni zadość słowom Chrystusa: *Ojciec mój większy jest ode mnie* (Joan. 14, 28). W konsekwencji tego przekonania i zapewne konfesji Blandraty zebrani przychyliłi się do powtarzanego już niemal od roku twierdzenia Lismanina, iż różne terminy scholastyczne, odnoszące się do Trójcy, jak istność (*essentia*), urodzenie

¹ Zachorowski l. c., str. 215—216.

(*generatio*) itp. pochodzą z filozofji, a nie ze słowa Bożego i jako takie nie powinny być używane w nauce i praktyce kościelnej. Zabroniono więc formalnie ministrom używania ich i nakazano kierować się tylko słowami Creda apostołskiego i Pisma świętego. Było to najbardziej brzemiennie w skutki postanowienie z tych, które zapadły na tym pamiętnym synodzie.

Triumf Blandraty przypieczętowano jeszcze zgnębieniem opozycji. Odczytano ponownie list Lismanina do Karnińskiego oraz pismka polemiczne, które wymierzyli przeciw owemu listowi Sarnicki i Sylvius. Nazwiska Sarnickiego, jako nieobecnego na synodzie, nie wymieniono, ale pod wpływem repliki Lismanina uznano, że pismo jego wyrządziło Lismaninowi krzywdę i jest kalumnją. Elaborat Sylwiusa zaczęto też odczytywać, ale biedny Sylvius, straciwszy głowę, przerwał tę lekturę, wyznając, iż nie rozumiał Lismanina i zarzuty swoje odwołuje¹.

Nieobecnością Sarnickiego dadzą się objaśnić tak łatwe triumfy Blandraty i Lismanina, boć i list do Karnińskiego uznano teraz za wyraz przekonani całego zboru małopolskiego²; fakt ten wyjaśnia nam, dlaczego to opozycja była słaba i replikować nie umiejąca, gdyż reprezentował ją zapewne tylko Sylvius, którego nieporadność i słabość najlepiej się w sprawie Lismanina okazała.

Synod kwietniowy 1562 roku odegrał rolę jęczyczka u wagi, który

¹ W książce Lismanina *Brevis explicatio doctrinae de sanctissima Trinitate* (1565) znajduje się następujący wyjątek z protokołów synodu pińczowskiego na początku kwietnia 1562 r. (kartki C₃—C₄): »Oblatus est libellus a quodam fratre editus et ipsius manu scriptus, qui fuit commentarius contra epistolam privatam D. Lysmanini ad G. D. Charniński Ivan absente a thore ut libello lecto responderetur, persona relicta. Ex quibus videlicet epistola atque huiusmodi libello a D. Alexandro Vitrelino Pastore Goslicensi in corona omnium seniorum ministrorum ac nobilium alta voce pronuntiatis, cognoverunt Fratres magnis iniuriis et calumniis D. Lysmaninum affectum esse. Ille enim omnia quae sibi ipsi obiiciebantur, tum epistola ipsa tum ore refutabat, nec errores sibi impactos agnoscebat. Alterius autem libelli ad synodum Xiaznensem missi criminationes cum in ipsa synodo libelli eius autore, vel saltem assertore presente coeptae essent legi, confestim is publice confessus est, se antea Lysmaninum non intellexisse, ob idque ei talem iniuriam intulisse, quo factum est ut ab ipsius libelli lectione statim cessatum, nec ulterius progredi permissum sit«. — Ze pierwszym z nienazwanych tu autorów był Sarnicki, a drugim Sylvius, to widać ze streszczenia wyników tego synodu w *Annales Calvinii* (Op. Calv. XXI, str. 746): »secunda Aprilis celebrata est synodus seniorum, ministrorum et nobilium in qua cognovit synodus calumniis maximis egisse Sarnicium et Sylvium contra literas D. Lysmanini ad D. Stan. Iwan. Aderat tum Sylvius publiceque agnovit errorem suum«. *Annales Calvinii* podają to na podstawie rękopiśmiennego streszczenia uchwał synodu przez Crucigera, ale omyłkowo zamieszczają to pod rokiem 1561, zamiast 1562.

² *Brevis explicatio* k. C₂.

rozstrzygnął o zwycięstwie długo zmagających się w małopolskim zborze kierunków: tradycyjnego i rewolucyjnego. W przygotowaniu rewolucji odegrali kolejno swoją rolę Gonezjusz, Stankar, Statorius, Blandrata i Lismanin, ale dopomogli im pismami jeszcze ludzie, stojący zewnątrz zboru. Już od lata ubiegłego roku wywierała swój wpływ książka Gentilisa, a prócz niej odgrywały pewną rolę i krążące w rękopisie tezy o Bogu troistym i jednym (*De Deo trino et uno*) włoskiego antytrynitarza, Pawła Alciata, który w 1558 roku wraz z Blandratą i Gentilisem wywołał ferment we zborze włoskim w Genewie, zakończony słynną konfesją majową. Alciatus, uciekający ze Szwajcarii, przebywał na Morawach i w Polsce¹ i tu powierzył swoje tezy, w treści zapewne zbliżone do poglądów Gentilisa i Blandraty, Prosperowi Provanie, dzierżawiącemu kawałek gruntu u Szafrąca w Rogowie. Przez Budzińskiego, który był zaufanym domownikiem Provany, tezy owe dostały się do rąk ministra Jana Pustelnika, a ten, zrobiwszy sobie ich odpis, pokazał Lutomirskiemu, który bardzo się ich treścią zainteresował². Kiedy się to dokładnie stało, trudno powiedzieć, ale w każdym razie przedtem, zanim Grzegorz Paweł wyciągnął pełną konsekwencję z postanowień ostatniego synodu i do jawnego głoszenia na kazaniach pierwszeństwa Boga Ojca wśród osób Trójcy przystąpił.

Gdy sobie uprzytomniny impulsywny charakter Grzegorza Pawła i jego nawrócenie w swoim czasie na kalwinizm, zrozumiemy, że jego pełen rezerwy stosunek do zachodzących we zborze procesów, a w szczególności do Blandraty i Lismanina, musiał wynikać z braku wyraźnego przekonania o prawdziwości ich tez i słuszności dążeń. Jeszcze na jesieni 1560 roku, pisząc list do Kalwina, był napewno daleki od antytrynitaryzmu. W rok potem jego późniejszy wróg, Sarnicki, wydaje bezstronne świadectwo o jego prawowierności w liście do Bullingera. Od tej chwili aż do synodu pińczowskiego mija sześć miesięcy, w ciągu których nie widzimy żadnych specjalnych oznak zbliżenia jego z Blandratą i Lismaninem, gdyż nawet podpisanie konfesji grudniowej 1561 roku nie jest bezwzględny dowodem jakiejś rewolucji pojęć. To też działalność Grzegorza natychmiast po synodzie kwietniowym 1562 r. wygląda na rezultat jakiegoś nowego, błyskawicznego nawrócenia, jakby na przygotowane prochy padła iskra nowej świadomości religijnej. Co się mogło złożyć na przygotowanie wewnętrznych pokładów, na których się oparła nowa wiara? — Naprzód stosunek z Blandratą! — Styczniowy synod 1561 r. delegował ich do wspólnej pracy przestrzegania szlachty przed herezją Stankara. To stworzyło niejedną

¹ Datę przybycia Alciata do Polski hipotetycznie ustala Marek Wajsbłum (*Dyteiści małopolscy, Reform. w Polsce, roczn. V, str. 39—40*) na 1560 rok.

² Lubieniecki l. c. str. 158—159.

okazję współdziałania i częstego między nimi kontaktu. Grzegorz należał prócz tego do komisji, która w styczniu 1561 r. miała badać prawowierność Blandraty i ostatecznie zaakceptowała jego wyznanie, zawierające *in nuce* już pewne pierwiastki trydeizmu. Blandrata, stykając się nieraz z Grzegorzem, mógł dalej prowadzić dysputy nad podaniem wówczas wyznaniem i nieznacznie budzić czujność swego towarzysza i zainteresowanie nowymi problemami. — Drugim czynnikiem, ważniejszym; niż bezpośredni kontakt z Blandratą, był wpływ Lisma-nina, wyrażający się w dysputach synodalnych, wywołanych jego listem do Karnińskiego. List ten oswoił Grzegorza z pojmovaniem dogmatu Trójcy w sposób odmienny od tradycyjnego, a sugestja, że tylko tą drogą można zwalczyć herezję Stankara, oddziaływała na Grzegorza równie mocno, jak na resztę zboru. Grzegorz nie był umysłowością samodzielną, mimo zdolności i inteligencji; umiał być pojętym uczniem, ale nie mógł się nigdy obyć bez mistrza. Póki tym mistrzem był Kalwin, Grzegorz miał mocne oparcie w jego dziełach, ale teraz autorytet Kalwina nieco zbladł. Nie bez wpływu zapewne pozostało i milczenie Kalwina po liście, jaki Grzegorz doń wysłał 1 października 1560 r. Grzegorzowi uśmiechał się pewnie zaszczyt ożywionej korespondencji z Kalwinem, gdy tymczasem słowa entuzjazmu, które do mistrza zwrócił, trafiły jakoś w próżnię, a ogień zapału zgasł pod wpływem lodowatej obojętności ze strony przeciwnej. To mogło być subiektywne podłoże pewnego zachwiania się sympatji dla Kalwina, a życie zborowe dostarczyło powodów do obiektywnego podważenia autorytetu Kalwina. Im bardziej szlachetnym, niewinnym i mądrym wydawał się członkom małopolskiego zboru Blandrata, tem bardziej niezrozumiała i niesympatyczna musiała się okazać pasja, z jaką Kalwin go przesła-dował. Grzegorz w ciągu roku 1561 i 1562 dwukrotnie brał udział w komisjach, stwierdzających po dokładnem badaniu niewinność Blandraty, i to nie mogło pozostać bez wpływu na zmianę pojęć o Kalwinie. Jednem słowem Grzegorz uległ zbiorowej psychozie zachwytu, która opanowała członków małopolskiego zboru na punkcie Blandraty, i to go oddaliło od uwielbianego dawniej mistrza. — Trzecim wreszcie czynnikiem, który nie pozostał bez wpływu, choć wywołał pewno liczne zastrzeżenia z początku, była lektura takich rzeczy jak dziełko Gentilisa i tezy Alciata, o których się niewątpliwie od Lutomirskiego dowiedział.

Ten nagromadzony materiał refleksyj i przeżyć potrzebował ostatecznego pchnięcia w określonym kierunku i wobec działalności, którą Grzegorz rozwinął natychmiast po kwietniowym synodzie 1562 roku, mamy wszelkie prawo przypuszczać, że tą ostatnią podniętą, której Grzegorz zawdzięczał swe nowe nawrócenie, była owa zaginiona konfesja Blandraty. Należąc do komisji, co miała ją badać, miał Grzegorz

czas od 10 marca do 2 kwietnia, aby się w nią wmyśleć i przetrawić. Publiczne zaakceptowanie wywodów Blandraty przez synod i warunków zgody, które medyk stawiał Kalwinowi, potępienie akcji Sarnickiego, wreszcie decyzja synodu, usuwająca terminy scholastyczne w sformułowaniu dogmatu Trójcy z życia religijnego zborów małopolskich, wszystko to były posunięcia, do których Grzegorz napewno się swym głosem przyczynił, a potem pierwszy się do nich konsekwentnie zastosował. Ta znamienna dla jego natury konsekwencja przyspieszyła wybuch wewnętrznego rozłamu we zborze i uczyniła go najgłośniejszą osobistością polskiej reformacji w latach sześćdziesiątych szesnastego wieku.

Grzegorz Paweł, powróciwszy do Krakowa z pińczowskiego synodu, uczynił tematem swoich kazań w zborze krakowskim ewangelję św. Łukasza, starając się w jej wyjaśnianiu zupełnie nie używać terminów teologicznych, czyli jak mówi współczesna relacja: «o Panu Bogu uczył poprostu, wedle Pisma św., wedle kredo apostołskiego»¹, Poczynania jego musiały wywołać reakcję, bo Grzegorz nie miał w sobie nic z owej ostrożności i dyskrecji, jaka cechowała Blandratę; gdyby Grzegorz mógł się choć trochę przejąć duchem swego nowego wzoru, byłby pewnie się starał osłonić rzeczy nowe pozorem ich identyczności z dawnymi, lub dążyłby, jak pedagog, do ich powolnego zaszczepienia. Ale taka metoda była nie do pomyślenia przy temperamentie i prostoliniowości naszego reformatora. Jak dawniej kalwiński prozelityzm nie pozwolił mu ocenić umysłowości Melanchthona, tak obecnie odkrycie nowych horyzontów doktrynalnych w ujęciu Trójcy prowadziło go do akcentowania na każdym kroku różnic między dawnym pojmowaniem dogmatu Trójcy, a nowem. Otwarte zaznaczanie wyższości Boga Ojca nad pozostałymi osobami Trójcy, «oddzielanie Chrystusa od Boga» wzbudziły niepokój między krakowskimi członkami zboru stanu mieszczkańskiego, których czujność rozbudził podziemną agitacją Sarnicki. Współcześni świadkowie z obozu arjańskiego przypisują Sarnickiemu różne osobiste pobudki podrażnionej ambicji i zemsty, a nawet materialne wyrachowania, które skłoniły go do działalności przeciw Grzegorzowi, rzekomo niedającym powodu do żadnego zgorszenia, ale oskarżenia te są oczywiście zupełnie tendencyjne, jeśli nawet zawierają jakieś ziarno prawdy. Treść kazań Grzegorza musiała wywołać reakcję, a że duszą przeciwników stał się znów Sarnicki, to zupełnie zrozumiałe wobec jego zdecydowanego stanowiska, jakie już dawniej wobec antytrynitarskich dążeń zajmował. Dwaj mieszczanie krakowscy, Stanisław Aichler i Walerjan Pernus, zwrócili się wreszcie ze skargami

¹ Zachorowski l. c. str. 216—217; Lubieniecki l. c. str. 131—133.

do Lismanina, że Grzegorz wszczyna rozruchy w zborze krakowskim, ucząc rzeczy nowych i bluźnierstw: wyrzucali przytem Lismaninowi, iż to jego list do Karnińskiego o eminencji Boga Ojca do takich skutków doprowadził. Czując za sobą poparcie krakowian, Sarnicki wystosował do Grzegorza list z żądaniem, aby zaprzestał komentowania Łukasza ewangelisty i rozpoczął wykład symbolu wiary, miał bowiem nadzieję, iż go wówczas na jawnem szerzeniu nowatorstwa przyłapie. Grzegorz chwilowo zbył milczeniem żądania Sarnickiego, ale wygłosił wreszcie dnia 5 lipca specjalne kazanie o Bogu Ojcu, Synu i Duchu św., »ile najwięcej mogąc tekstu słowa Bożego pilnując«¹. Kazanie to odbyło się wobec bardzo licznej audytorjum w obecności Sarnickiego, który wrażeniami swemi z nikim dzielić się nie chciał, tylko zwrócił się już bezpośrednio do Stanisława Myszkowskiego, starosty malborskiego, i Bonara, chcąc, aby oni swą ingerencją zapobiegli dalszej działalności Grzegorza. Bonar zaprosił obydwu przeciwników do swoich Balic na dzień 11 lipca² dla odbycia dysputy i pogodzenia ich ze sobą. To pierwsze spotkanie skończyło się bez rezultatu, gdyż Sarnicki, choć nie zdołał Grzegorza w oczach obecnych skompromitować, oskarżeń swoich nie cofnął. W parę dni potem doszło do drugiej dysputy w Rogowie u Szafranca (20 lipca). Tym razem zjechało się sporo ministrów i panów, gdyż sprawa się zaogniła i stawała dzięki temu bardzo interesującą³.

Synod rozpoczął przemową Grzegorz Paweł, wyrażając naprzód uznanie wszystkim obecnym za gorliwość chrześcijańską, która ich na to zebranie przywiodła. Po tem pochlebstwie, mającem zapewne usposobić dlań przychylnie słuchaczy, przeszedł do treści oskarżeń, które kieruje przeciw niemu Sarnicki. Powołał się na słowa Hagesippa, zacytowane z historii kościelnej Eusebiusa (księga III, rozdz. 32, 7—8), o rozpowszechnieniu się doktryn heretyckich w Kościele po skończeniu się okresu apostołskiego. Do błędów największych wszakże należało obniżenie powagi symbolu Apostołskiego. Tu szeroko rozwiódł się nad różnorodnością doktryn teologicznych, które panowały w okresie soboru nicejskiego, dając do zrozumienia, że symbol Nicejski wcale nie był owocem jednogłośnej zgody. Nie wyciągał stąd wprawdzie wszystkich konsekwencji, lecz wyłuszczył krótko, że jego dążeniem jest: trzyma-

¹ Data 5 lipca u Lubienieckiego l. c, str. 132.

² Ta data u Zachorowskiego, str. 217; Lubieniecki (str. 133) podaje datę 14 lipca.

³ Zachorowski l. c. 217; Lubieniecki l. c. 133—141. Podane *in extenso* przez Lubienieckiego mowy Grzegorza Pawła i Sarnickiego czynią wrażenie autentycznych, gdyż stanowisko Grzegorza w nich nie wychodzi jeszcze poza trydeizm.

jąc się ściśle słowa Bożego, wrócić stopniowo do pierwotnej prawdy chrześcijańskiej, od której przez wieki całe się oddalano. Oskarżają go o arjanizm i serwecjanizm, ponieważ uczy o pierwszeństwie Boga Ojca, ale cóż on ma począć, skoro Pismo święte jaśniej od światłości słonecznej to pierwszeństwo podkreśla. Pismo św. uczy, aby wszystko badać i, co dobre, zatrzymać. On, Grzegorz, chce się tego wskazania trzymać, a czuje się prócz tego Polakiem, t. j. członkiem wolnego narodu, który swą wolność mierzy posłuszeństwem, należnym prawom boskim i ludzkim. Zresztą gotów jest poddać się sądowi obecnych i przypomina, że kierował się tylko nakazem ostatniego pińczowskiego synodu, aby przy nauczaniu słowa bożego nie używać terminów scholastycznych: Trójca, Istność, Osoba i t. d.

Mowie tej, obfitującej w nadzwyczaj zręczne powiedzenia, jak n. p. owo zagranie na dumie narodowej i szlacheckiej Polaków, nie umiał Sarnicki przeciwstawić równie mocnych wywodów oratorskich. Zaznaczył, że poglądy, wypowiedziane przez Grzegorza, zostały wielokrotnie przez Kościół potępione przy zwalczaniu różnego rodzaju herezyj. Zemścił się przytem na Grzegorz za jego granie na ambicjach szlacheckich obraźliwym powiedzeniem, jak ośmiela się jakiś człowiek o nieznanem, ciemnem nazwisku (*aliquis obscuri nominis vir*) przeciwstawiać się powadze tylu wieków i tylu znakomitych mężów, którzy już niejako ostatnie słowo w poruszonych tu sprawach wypowiadali. Na zakończenie wliczył Grzegorza do heretyków, których pojawienie się w przyszłości przepowiada Pismo.

Po odpowiedzi Grzegorza, odwołującego się jeszcze raz do prostoty apostołskiej, przystąpiono do rzeczowej dysputy, w której zaznaczyły się zasadnicze pierwiastki argumentacji, jaką później obydwie strony: arjanie i kalwini, w dysputach i polemicznych pismach stosować będą. M. i. miejsce *Joan. 14, 1: Wierzycie w Boga i w imię wierzyć* stało się przedmiotem sprzecznych interpretacji, gdyż przez słowo *Bóg* w tym wersecie Grzegorz rozumiał tylko Boga Ojca, Sarnicki zaś całą Trójcę, a ponieważ słowa te mówi Chrystus, więc — zdaniem Sarnickiego — Chrystus mówi to, jako człowiek tylko, a nie jako Bóg. Na to Grzegorz odparł, że Sarnicki wprowadza pojęcie czwórcey (*quaternitas*), ucząc o trzech osobach Trójcy i czwartym Chrystusie-człowieku. Był to warjant znanego antytrynitarskiego argumentu, że jedna istność boża (*una essentia*) i trzy osoby stanowią nie Trójcę, lecz czwórcę; używając tego dialektycznego wykretna, Grzegorz dawał dowód, że lektura książki Gentilisa nie przyszła dlań bez wrażenia. Dalszy ciąg dysputy toczył się dokoła pojmowania słowa *Bóg* w Piśmie, użytego bez żadnych bliższych oznaczeń, przyczem Grzegorzowi udało się podobno przekonać słuchaczy, że słowo to oznacza zawsze Boga

Ojca, a nie Trójcę. Dowodem w każdym razie pewnego zwycięstwa Grzegorza była ponowna uchwała o nieużywaniu terminów scholastycznych przy wykładzie słowa bożego, poczem rozjechano się, nie szczędząc na odjezdnem wzajemnych przestróg, aby żyć w miłości i zgodzie.

Co nas uderza w przebiegu tej dysputy, to milczenie Blandraty i Lismanina. Ten ostatni może przeczuwał już, że sprawy poszły dalej, niż sobie życzył i przewidywał, ale Blandrata nie zabierał głosu (choć był obecny), widząc, że to jest zbyteczne. W osobie Grzegorza Pawła znalazł teraz narzędzie bez porównania lepsze od Lismanina; Grzegorz ze swoim temperamentem, radykalizmem i odwagą cywilną mógł doskonale kontynuować dzieło, rozpoczęte przez Blandratę. Było już rzeczą oczywistą, że walka z dogmatem Trójcy św. nie zatrzyma się na tem stadjum, które chwilowo reprezentował Grzegorz, lecz rozpędem, nadanym jej przez Blandratę, potoczy się z nieuchronną koniecznością naprzód. Więc przebiegły Włoch nie próbował już się odtąd wtrącać w dalszy bieg spraw małopolskiego zboru, pozostając, aż do wyjazdu swego do Siedmiogrodu w roku następnym, biernym i niemym świadkiem rozgrywających się z zawrotną szybkością zdarzeń.

Nakaz miłości i zgody, rzucony w zakończeniu rogowskiej dysputy, był pustym frazesem, którego żadna z walczących stron nie wzięła poważnie. Sarnicki, niezmordowanie ścigając każdy ruch i każde powiedzenie Grzegorza, namówił Bonara, aby ten wezwał Grzegorza na rodzaj egzaminu do Krakowa na dzień 5 sierpnia. Istotnie doszło do nowego zebrania w tym terminie, a gdy Sarnicki znów doznał porażki w dyspucie, obecni senjorowie ostro mu wyrzucali, że wznieca rozruchy we zborze.¹

Jednak wobec nalegania krakowian, «aby w większym kole mogła być znowu rozmowa, a mogłoby być tam y pogodzenie», postanowiono zorganizować czwartą z kolei rozmowę między przeciwnikami, tym razem znów w Balicach u Bonara dn. 12 sierpnia. Doszło więc do powtarzania znanych już poprzednio argumentów i zarzutów, które Sarnicki wzbogacił powiedzeniem, że Grzegorz, niwecząc dogmat Trójcy, uczy wielości bogów. Grzegorz uparcie trzymał się swej tezy, że Trójcy, ani trzech osób w Trójcy, albo w jednej istności w Piśmie niema, wobec czego on nie posiada tej śmiałości, aby wymyśl ludzki podawać za ewangelję Chrystusową, a na zarzut wielobóstwa próbował odpowiedzieć tą samą monetą, dowodząc, że sposób Sarnickiego interpretacji Pisma prowadzi do uznania wielości bogów. Sarnicki odpowiedział obelgą, nazywając przeciwnika — słusznie bodaj — wykre-

¹ Zachorowski l. c. str. 217; Lubieniecki l. c. str. 141—142.

taczem i rozmowę przerwał. Była to z jego strony ostatnia próba bezpośredniego zwalczania Grzegorza żywym słowem. Rozumiejąc, że większość zboru trzyma stronę krakowskiego ministra i senjora, nie zjawił się już na żaden z synodów, dla pogodzenia ich zwolenników, i przystąpił do skupienia koło siebie rozproszonych i steroryzowanych zwolenników kalwinizmu, którzy sami nie rozumieli, co się dokłada nich dzieje i czem się to skończy.

Na synodzie w Balicach stanowisko Grzegorza sprecyzowało się już zupełnie wyraźnie jako trydeizm. Powołując się na często później przez siebie samego i innych arjan cytowane miejsca św. Pawła (*I Cor. 8, 6*), wyraził się w następujący sposób:

«Także mię święthy Paweł uczy teyże wiary, mówiąc: A my mamy iednego Boga, który iest Ociec, s którego wszystko. Jednego Pana przez którego wszystko. Jednego Ducha w którym wołamy Oycze, oycze A iako ci trzy nie są trzy bogowie, ale ieden Bog Ociec, ieden Syn iego Bog z Boga, ieden Duch święthy Bog. Tak teze tych trzech zmieszać albo zgmatawać nigdy nie chcę aby ci trzy jeden był»¹.

Znamienne jest tu to samo, co niegdyś u Blandraty, stosowanie słowa *Bóg* tylko do Boga Ojca, a słowa *Pan* do Chrystusa, któremu Grzegorz tytuł *Boga z Boga* przyznaje. Napozór jest to trzymanie się formułki nicejskiej (*Deus de Deo, Lumen de Lumine* i t. d.), ale rzeczywistym celem tego powiedzenia jest przekonanie, że Chrystus jest innym Bogiem, niż Bóg Ojciec, niższym przez to, że nie jest Bogiem sam z siebie, lecz tylko Bogiem z Boga; Bóstwo Chrystusa nie jest więc pierwotnem, lecz pochodnem. Jak widzimy, rozwój nowej doktryny szedł w pospiesznem tempie naprzód, a zwolennicy jej nie bardzo się kryli z istotą swoich poglądów. Minister z Książa, Jerzy Szoman, późniejszy współpracownik Grzegorza i jego przyjaciel, człowiek o niezwykłym rozmachu i prostolinijności, głośno aprobował w Balicach naukę Gonezjusza i miał się przytem wyrazić, iż wolałby raczej zostać szewcem, niż porzucić czystość pierwotnej nauki apostołskiej².

Awanturniczy i bezwzględny sposób zwalczania Grzegorza, obrany przez Sarnickiego, obudził wreszcie świadomość powszechną, że wewnętrzne rozterki mogą doprowadzić do ponownego rozłamu i zaszkodzić dobrej sławie Małopolan zagranicą. Dla ostatecznego załagodzenia wynikłych sporów naznaczono na wyjezdnych z Balic nowy synod

¹ Ten nieznaną dotąd wyjątek z mowy Grzegorza podczas synodu balickiego pomieścił Sarnicki w swem *Collatio in qua aperte demonstratur blasphemia Gregorii Brzeziniensis* etc. (1565), karta B₁.

² Tak donosi Sarnicki Treczuszowi (Op. Calv. nr 3875, str. 574).

w Pińczowie na dzień 18 sierpnia¹. Ale Sarnicki, wbrew zapowiedzi i danemu słowu, na synod nie przybył, straciwszy widocznie po namyśle nadzieję osiągnięcia zgody. Wiedzano już z doświadczenia poprzednich miesięcy, że Sarnicki może się zwrócić z oskarżeniem niektórych braci do teologów szwajcarskich, jak to uczynił z Blandratą i Lismaninem, więc aby uprzędzić tę możliwość, postanowiono wysłać krótki szkic urzędowej konfesji zboru do kościołów reformowanych w Szwajcarii i Strassburgu. Dnia 18 sierpnia zredagowano list do Szwajcarów, 20 t. m. konfesję przeciw tym, co małopolski zbor oskarżają o arjanizm i wyznawanie wielości bogów, a 21 t. m. list do profesorów teologii i pastorów zboru strassburskiego. Konfesję z dn. 20 sierpnia wydrukowano prócz tego jako ulotkę w Pińczowie w drukarni Daniela z Łęczycy².

List do Szwajcarów zaczyna się od usprawiedliwienia, do którego możnaby znowu zastosować przysłowie: *qui s'excuse, s'accuse*. Wobec krążących w kraju i zagranicą różnych fałszywych pogłosek, Małopolanie oświadczają, że herezje Arjusza, Serweta, Stankara i Sabeljusa są im jednakowo wstrętne. Wierzą tak, jak są ochrzczeni, podług symbolu Apostolskiego. Tu wyliczają kolejno swe pojęcie o Bogu Ojcu, Synu i Duchu św., poczem oświadczają, że zmieszania ze sobą tych trzech, jak to czynił niegdyś Sabeljusz, a dziś Stankar, w żadnym razie nie zniosą. Uznają jedność natury Boskiej w Ojcu, Synu i Duchu św., a więc tem samem wielością bogów się brzydzą; uznają współistność Ojca z Synem (*homousion*), nie wprowadzają zatem żadnej

¹ Zachorowski l. c. str. 218 podaje datę 28 sierpnia, Lubieniecki str. 142 — datę 18 sierpnia. Ponieważ oba źródła donoszą o spisaniu konfesji i ponownej uchwale o nieużywaniu terminów scholaśtycznych, więc chodzi tu oczywiście o ten sam synod, a nie o dwa w różnych terminach. Data 18 sierpnia wydaje się trafniejsza wobec identyczności z datami wysłanych z synodu listów zagranicę (18—21 sierpnia). Uderza tylko pewna sprzeczność w innych jeszcze relacjach o tym synodzie: w listach do Zanchiego i w relacji Lismanina mowa jest o synodzie senjorów i ministrów, protokoły Zachorowskiego natomiast wyliczają osobistości ze szlachty, które wzięły udział w naradach. Sarnicki w liście do Trecego (Op. Calv. nr 3875, str. 574—575) powiada, że ministrowie odsunęli (?) szlachtę od synodu i na własną rękę zredagowali jakąś konfesję, pełną «oszustwa». Sądząc z protokołu u Zachorowskiego, synod miał charakter synodu generalnego, ale po spisaniu konfesji szlachta rozjechała się, a ministrowie pozostali jeszcze przez parę dni dla zredagowania listów do Szwajcarów i strassburżan. W tym sensie mógł Lismanin i pozostali ministrowie mówić o synodzie, jako konwencie senjorów i ministrów.

² Według informacji Wotschkego (Briefwechsel der Schweizer mit den Polen, str. 154, przyp. I) jedyny egzemplarz tego druku znajduje się w Państwowym Archiwum w Zurychu.

mniejści Syna w stosunku do Ojca. — Wszystko to piszą, aby Szwajcarowie nie wierzyli oszczerstwom, któremi szatan chce kościoły Boże zniesławić, i aby o niewinności Małopolan na podstawie tego świadectwa przed innymi świadczyli. List podpisali Cruciger, Grzegorz Paweł, Lutomirski, Lismanin, Gilowski, Paklepka i Krowicki¹.

Punkt ciężkości tego wyznania leży oczywiście w zapowiedzi, że Małopolanie mieszanina ze sobą «tych trzech» nie zniosą. Ani razu nie spotykamy terminu *Trójca* i *Osoba*, z wyjątkiem powiedzenia *jedność natury* nie spotykamy ani jednego wyrażenia, któreby wychodziło poza terminologję symbolów Apostolskiego i Nicejskiego. Akcentowanie wiary w *homousion* jest szczerze, ale z tem zastrzeżeniem, że autorowie konfesji (przynajmniej Grzegorz!) rozumieli przez ten termin nie *współistność* Ojca z Synem, lecz *jedność* Boskiej natury, co było oczywiście wypaczeniem symbolu Nicejskiego. Dowodzi tego konfesja następną z 20 sierpnia. Wypieranie się dążeń do pomniejszania Syna Bożego jest albo podświadomem kłamstwem, albo też rezultatem chwilowego wycofania się Grzegorza z zajętych już pozycji, może pod wpływem Lismanina. Ostatecznie ta konfesja jest rezultatem złego sumienia jednych i zupełnego niezrozumienia problemu u drugich (jak n. p. Gilowski). Przekonać Szwajcarów o bezpodstawności wszelkich złych słuchów, dotyczących małopolskiego zboru, mogłaby od biedy, ale pod warunkiem, żeby się nie dowiedzieli o wydarzeniach, które ją poprzedziły. Konfesja 20 sierpnia w przeciwieństwie do poprzedniej nie zawiera właściwego wyznania wiary, lecz ustala pogląd i stosunek Małopolan do trzech symbolów wiary. Za podstawę uznany został oczywiście symbol Apostolski, przyczem autorowie zaznaczyli, że zamierzają na zawsze wytrwać przy jego czystości i nieskazitelności. Następnie, by wobec krążących plotek nie wpadać w podejrzenie u ludzi dobrych i pobożnych, Małopolanie uznają również symbol Nicejski, wydany przeciw arjanom (tu włączyli *in extenso* tekst rzeconego symbolu). I wreszcie, choć obydwa symbole poprzednie zupełnie wystarczają do zwalczania arjanizmu i jego odmian, to jednak Małopolanie nie odrzucają symbolu, przypisywanego Atanazemu (*quod dicitur Athanasii*) — w którym to symbolu ukazana została przeciw Arjuszowi *jedność* boskiej natury w Ojcu, Synu i Duchu św. —, zastrzegają się jednak, aby ktoś nie próbował przy pomocy tego symbolu skazić czystości i niewzruszonej prawdy symbolu Apostolskiego, jak to obecnie chcą czynić niektórzy sabeljanie. Tekst tej konfesji, wysłany do Strassburga, podpisali ci sami senjorowie, co i w liście do

¹ Wotschke Briefwechsel, str. 152—154.

Szwajcarów, a tekst drukowany wszyscy sęńjorowie i ministrowie, co byli na synodzie¹.

Konfesji tej towarzyszył list, wysłany do teologów strassburskich dla wytłumaczenia stosunków polskich i powodów, które skłoniły Małopolan do wydania i rozesłania tego dokumentu. List ów zredagował chyba Grzegorz Paweł, tak bardzo wywody i wykrety tego pisma przypominają późniejsze listy i pisma krakowskiego sęńjora. Wykretem bowiem jest zaznaczanie, że zbor małopolski doznawał i doznaje wielkich wstrząśnień skutkiem herezji Stankara i wobec tego prosi swych współwyznawców zagranicą o złączenie sił do wspólnej walki ze Stankarem. W rzeczywistości osobistość Stankara wówczas już nie wchodziła w grę, a obarczanie Sarnickiego zarzutem stankaryzmu było kłamstwem. Sarnicki, który nie wahał się narazić swemu patronowi Stadnickiemu, walcząc z herezją Stankara, Sarnicki — *exul propter veritatem* — jak o nim mówił protokół synodalny (z 25 stycznia 1560 r.), nie mógł być z czystym sumieniem nazwany zwoleńnikiem Stankara. Grzegorz wiedział o tem zbyt dobrze i w późniejszych pismach starał się wykazać, że Sarnicki, choć nie należy do stankarowców formalnie, ale do zwycięstwa im pomaga, broniąc papieskiego dogmatu Trójcy, który uniemożliwia zwalczenie herezji Stankara. W liście do strassburżan Grzegorz oświadcza, że Stankar fałszywie pojmuje dogmat Trójcy, przeciwników swych imieniem arjan piętnuje (było to prawdą zarówno w stosunku do Stankara, jak i do Sarnickiego, o którego teraz przede wszystkim chodziło), przez Trójcę zaś rozumie nie Ojca, Syna i Ducha św., którzy się objawili podczas chrztu Chrystusa(!), lecz jakąś Trójcę, zmieszana w jednego Boga. Otóż Małopolanie, walcząc przeciw takiemu sabeljańskiemu zmieszaniu Trzech (nie osób, bo tego słowa unika Grzegorz), wyznają prawdziwą Trójcę, objawioną: 1. w formule chrztu (*Mat. 28, 19*); 2. we chrzcie Chrystusa; 3. w symbolu Apostolskim; 4. w liście św. Pawła do Koryntjan (*I. Cor. 8, 6*). Zaznaczyć należy, że wymienione podstawy nauki Grzegorza o Trójcy zostaną przezeń zachowane bez zmiany w późniejszych pismach z okresu trydeizmu. Oprócz tych zasadniczych tekstów dla ujęcia Trójcy, Grzegorz cytuje liczne miejsca Pisma (*Gen. 1, 26; 3, 22; Joan. 10, 30; I. Joan. 5, 7* i inne), które mówiąc rozdzielnie, albo w liczbie mnogiej o *Trzech* (!), stanowiących Trójcę, wyłączają wszelkie zmieszanie ich

¹ Konfesja 20 sierpnia drukowana jest w zbiorze listów Zanchiego (*Epistolarum libri duo, 1609, str. 8—9*) oraz w książce Lismanina *Brevis explicatio etc.* karty f₆—f₈. W tekście Lismanina spotykamy późniejsze dopiski i drobne zmiany stylistyczne; prócz tego zachodzi drobna różnica w dacie: w listach Zanchiego — 22 sierpnia, u Lismanina 20 t. m. W książce Lismanina mamy poza tem podpisy wszystkich obecnych na konwencie sęńjorów i ministrów.

ze sobą, jak to czynił niegdyś Sabeljusz, a dziś Stankar. Powołując się wreszcie na dawnych pisarzy kościelnych: Ignacego, Ireneusza, Justyna, Tertuljana i Hilarjusza, dowodzi Grzegorz, że oni, mówiąc o jednym Bogu w Trójcy, rozumieli przez to jedną boskość, albo jedną boską naturę, którą nazywali też istnością (*essentia*), ale zapomocą której nie starali się przecie niszczyć prawdziwej Trójcy przez zmieszanie Trzech w jednego¹.

Chociaż wiele przemawia za tem, że list powyższy wyszedł z pod pióra Grzegorza Pawła, ale naogół odtwarza stan umysłów i nastrojów ogromnej większości ministrów. Potwierdza to najlepiej wysłany w tym samym czasie list Pakleпки do Piotra Martyra Vermiliusa, który był jego mistrzem. Uczeń zwracał się do swego nauczyciela z wątpliwościami, niepokojącemi jego duszę, ale okazywał mimowoli, że już jest zupełnie pozyskany dla nowej doktryny i z drogi obranej nie zawróci. Donosił więc o niepokojach z powodu herezji Stankara, który wychodzi ze zmyślonego założenia, że inny jest Bóg w istności, a inny w osobach, o czem i Brencjusz pisał w swym katechizmie, wykładając modlitwę Pańską². Prosi zatem mistrza o wygłoszenie swego zdania, czy

¹ *Zanchi Epistolae*, str. 1–6.

² Z powodu tej wzmianki o katechizmie Brencjusza Wotschke (*Gesch. d. Reform. in Polen*, str. 202) wnosi o bezpośrednim wpływie Blandraty na Paklepkę, gdyż i Blandrata w pytaniach, wręczonych Kalwinowi (op. Calv. XVII, str. 171), podawał w wątpliwość pewne twierdzenia Brencjusza. Przypuszczenie to jednak jest zbyt sztywne, a zbieżność poglądów Blandraty i Pakleпки nie mówi nam nic o wpływie jednego na drugiego, lecz o popularności dzieł Brencjusza. Pakleпка wyraźnie kwestjonuje Brencjuszowy wykład modlitwy Pańskiej (Blandrata natomiast niezadowolony jest z wyrażenia: «*Iesus secundum eius divinam naturam est filius Dei*»), a rzeczywiście trudno mu się dziwić, aby w ówczesnym stanie pojęć, panujących we zborze, mógł być zadowolony z następujących wywodów Brencjusza (*Catechismus* etc. druk w Królewcu Pruskim u Jana Daubmanna R. P. 1565. — przekład Ostafiego Trepki — karta CLXXX — Bibl. Krasieńskich):

«Napierywi tu rzecz czyniemy do Boga, iako do Oica, i zowiemy go Oicem. A thak mamy wiedzieć, isz imię Oicowskie na thym miešcu nie thylko naleŹy pirwszy osobie w troicy, ale wszystkim osobom Oicowi, Synowi, i Duchowi świętemu. Albowiem w thyi Modlitwie, gdy nie jest wyrażona osob rozdzielność, a prośba prosto iest ku Bogu obrocona, Ociec nie iest właśnie, iako ci mówią, imię personne, abo osobie naleŹące, ale istności. Abowiem Boga Oica zową Oicem, Syna zową Oicem, Ducha świętego zową Oicem... A iesli iest mowa a rzecz o sprawie i chuci przeciwko człowiekowi, thedy Bog sam, tho iest, Ociec, Syn, Duch święthy, prawdziwie bywa nazwan Oicem... A w thym Oicostwie kaŹda persona bostwa, maiā zosobna kaŹde swoje iakoby urzędy i powinowactwa etc.»

O rozpowszechnieniu w Polsce dzieł Brencjusza świadczy najlepiej, że art 22 (o czyšcu) *Konfesji Lutomirskiego* (druk. 1556 — Muzeum Czartoryskich) wzięty był niemal dosłownie z Brencjusza (Wotschke Stanislaus Lutomirski, *Arch. f. Reformationsgeschichte* 1906, str. 106—120).

należy wyznawać owego zmieszanego Boga-Trójcę, czy też według symbolu Apostolskiego rozdzielnie wierzyć w Boga Ojca, Boga z Boga t. j. Syna i w Ducha św.? Ujęcie Stankara uważa za pogląd szkoły papieskiej, którą się brzydzi. Wkońcu wypowiada w formie pytania myśl, która się stanie wkrótce jednym z naczelnych haseł arjańskich. Oto gdy tak wielka już ilość artykułów wiary została wyrwana z paszczy piekielnego cerbera (oczywiście papieża!), czyż ten jeden (t. j. dogmat Trójcy), w którym się mieści niejako szczyt (*colophon*) życia wiecznego, pozostanie nienaruszony?¹ — W tem pytaniu mieści się już zarodek późniejszego ujęcia swej roli przez arjan, sądzących, iż Bóg pobudził ich do burzenia fundamentów antychrystowej wieży Babel (t. j. Kościoła), której dach rozebrał Luter, a ściany Zwingli i Kalwin.

Listami temi Małopolanie pragnęli się zabezpieczyć przeciw doniesieniom Sarnickiego, który swem nieprzybyciem otwartą walkę wypowiedał. W poczuciu słuszności swej sprawy utwierdziła się jednak większość małopolskiego zboru dzięki osobliwemu przypadkowi, który oczywiście za widomy znak Boży poczytany został. Oto w okresie tych pierwszych sporów o Trójcę, mniej więcej w połowie sierpnia, uderzył piorun w kościół św. Trójcy w Krakowie, co nasi arjanie jako pomyślny dla nich omen wytłumaczyli, a późniejsi historycy arjańscy do najważniejszych zdarzeń w rozwoju antytrynitaryzmu zawsze zaliczali².

¹ List Pakleпки z 18 sierpnia 1562. Wotschke, Briefwechsel d. Schw. m. d. Polen, str. 151—152.

² Dokładnej daty tego faktu nie znamy. Protokoły, wydane przez Zachorowskiego (str. 218), mówią ogólnie «gdy się tak o Trójce spierali Bracia naszy etc.» Słowa te znajdują się w protokole synodu pińczowskiego 28 sierpnia (t. j. naprawdę 18. VIII). Późniejsi pisarze wzbogacają ten szczegół różnemi legendami n. p. Sandius (str. 43) twierdzi, że stało się to w dzień św. Trójcy, w chwili, gdy Grzegorz Paweł przeciw temu dogmatowi kazał, co podnosi jeszcze bardziej symbolikę rzekomego cudu, ale przeczy cytowanemu protokółowi; spory bowiem o Trójcę rozgorzały w lipcu i sierpniu, gdy dzień św. Trójcy już dawno minął. Zważywszy, że wzmianka o tem mieści się w protokole o synodzie 18 sierpnia, należy przypuszczać, że to się stało gdzieś między 12 a 18 sierpnia 1562 roku. Dodatkowy szczegół, potwierdzający to przypuszczenie, przynosi protokół z synodu w Beżycach (Zachorowski, l. c. str. 234), a mianowicie, że piorun uderzył «w tę niedzielę o południu gdy ostatni rozbrat czynili». A że ostatni raz w owym czasie spotkali się Grzegorz z Sarnickim 12 sierpnia, więc fakt ten zaszedł mniej więcej koło połowy sierpnia. Szczegół ten próbował przekreślić i wyzyskać przeciw arjanom protestancki autor Lauterbach (Ariano-sozinismus olim in Polonia, 1725, str. 120—127), który twierdzi, że piorun uderzył w dzień św. Trójcy w kościół arjański, gdzie akurat Grzegorz Paweł wygłaszał kazanie przeciw Trójcy. Różne nieprawdopodobieństwa w legendzie, osnutej na tym wypadku, wykazywał już Ossoliński w artykule o Grzegorzu Pawle (Rozmaitości Naukowe, 1829, tom I, str. 30).

Złudzeniem jednak było sądzić, że konfesje, spisane na ostatnim synodzie a potem i wydrukowane, czy rozesłane do zagranicznych zborów, zmuszą Sarnickiego do milczenia. Człowiek ten umiał jasno myśleć, energicznie działać i głośno tłumaczyć się nie poddawać. Jego też zasługą niepodzielną jest uratowanie kalwinizmu w Polsce przez zerwanie dalszych dysput i rokowań z sympatykami nowej doktryny i przejście z akcji obronnej do zaczepnej. Polegała ona na wyrywaniu poszczególnych dusz z łona zboru, zarażonego arjanizmem. Dawniejszy zwolennik Sarnickiego, Sylvius, mimo słabości okazanej na kwietniowym synodzie, powrócił już pod skrzydła swego przewodnika i na synod 18 sierpnia nie przybył. A w ciągu paru następnych tygodni przeszedł do Sarnickiego Paweł Gilowski, superintendent zborów księstwa Zatorskiego i Oświęcimskiego, oraz Maciej Albinus, minister iwanowicki. Oderwaniu każdego z nich towarzyszyły pewne dysputy ustne czy listowne, wyjaśniające nareszcie różne wątpliwości i rozstrzygające o kierunku, który dany człowiek obierał. Tak było np. z Albinusem, który przed zerwaniem skierował do Grzegorza Pawła list z różnymi oskarżeniami i zapytaniami, na co mu Grzegorz również ostrym tonem odpowiadał¹. Sarnicki miał prócz tego za sobą sporą garść szlachty, i to najwybitniejszej, jak Myszkowski, Bonar, Marcin Zborowski, Stanisław Szafraniec, więc zborowi małopolskiemu począł grozić rzeczywistość poważny rozłam. Trudno było patrzeć dłużej bezczynnie na zataczającą coraz szersze kręgi działalność Sarnickiego, więc Grzegorz Paweł, którego ostatnie miesiące uczyniły rzeczywistym kierownikiem zboru, mimo formalnej zwierzchności Lutomirskiego, Crucigera, Blandraty i Lismanina, zdobył się na ryzykowny krok napisania listu do Szwajcarów z zachęceniem do wspólnej akcji przeciw «zwolennikom Stankara».

Dnia 24 września skierował obszerny list do Vermiliusa i Bulligera, wykładając im swój pogląd na Trójcę². Grzegorz nawiązał do

¹ W dziełku Sarnickiego *Collatio* etc. k. D₂—D₃ znajduje się następujący (nieznany dotąd) urywek z listu Grzegorza, pisanego do Albinusa: «Accusas me quod non canam primum de Spiritu Sancto. Ego te vicissim accuso quare non canis primum de Patre. Dicitur hoc primum debere praecedere et in eo laboras. Ego vicissim dico, primum debere praecedere invocationem Patris, quia ordo baptismi et fidei ita est: Decet ergo ut quemadmodum credimus, ita invoceamus». — List ten, pisany zapewne w odpowiedzi na list Albinusa, pochodzi chyba z września 1562 roku, gdyż Albinus podpisał konfesję 20 sierpnia, ale w październiku już wziął udział w zorganizowanym przez Sarnickiego antyarjańskim synodzie w Krakowie, wątpliwe zaś, aby po zerwaniu z arjanami jeszcze podobną korespondencję prowadził.

² Op. Calv. XIX, nr 3857, str. 541—544. Jest to ten list, który Bock (tom I, str. 611) wymienia, jako *Epistola ad Bulligerum*.

interpretacji słowa *Bóg* w Piśmie. Wyliczywszy różne miejsca, w których słowo *Bóg* Stankar pojmuje jako oznaczenie Trójcy (m. i. *I. Timot.* 2, 5), Grzegorz przytacza szereg cytatów, gdzie słowo *Bóg*, choć użyte bez bliższych oznaczeń, może być odnoszone tylko do Ojca (np. *Joan.* 1, 1; *Rom.* 9, 5). Z tych zestawień dochodzi do wniosku, że Boga Ojca Pismo poprostu nazywa Bogiem, a do Syna stosuje to słowo zawsze z jakimś przydatkiem, np. imieniem, tytułem *Słowo*, wzmianką o ciele lub krwi i t. p. Ojciec bowiem jest sam przez się Bogiem, nie będąc przez nikogo zrodzony, Syn zaś jest Bogiem z Boga i dlatego jest Bogiem prawdziwym, ponieważ zrodzony z Boga prawdziwego, podobnie jak jest prawdziwym człowiekiem, ponieważ z człowieka prawdziwego pochodzi. Syn jest zatem współistotny z Ojcem, gdyż jest z Ojca, a zarazem współistotny z nami, jako zrodzony z człowieka! — Takie ujęcie *homousion* było naturalnie zupełnem unicestwieniem istotnego znaczenia tego terminu i przekręceniem sensu Nicejskiego symbolu. Teraz dopiero staje się zrozumiałe, jakim sposobem Grzegorz przy ówczesnym stanie swoich poglądów mógł głosić swą wierność dla *Nicenum*. Oczywiście było to możliwe tylko przy takim rozumieniu terminu *homousion*, jako wyrazu jedności gatunkowej Bóstwa Ojca i Syna.

Prócz tej zasadniczej tezy, ujawniającej istotny stan poglądów Grzegorza, list do Szwajcarów zawiera utarte już wówczas argumenty i pomysły nowego reformatora. A więc powołanie się na formułę chrztu, symbol Apostolski, słowa św. Pawła z I. listu do Koryntjan (8, 6), wreszcie odwoływanie się do niektórych ulubionych Ojców Kościoła (Ignacy, Ireneusz, Tertuljan, Justyn, Cyprjan, Bazyli). Tertuljanem zasłania się Grzegorz przy rozróżnianiu terminów *unus* i *unum* (jeden i jedno) z okazji takich miejsc Pisma, jak: «*Ja i Ojciec jedno jesteśmy*» (*Joan.* 10, 30), albo «*Trzej są, którzy świadectwo dają na niebie: Ojciec, Słowo i Duch święty, a ci trzej jedno są*» (*I. Joan.* 5, 7). Otoż Grzegorz protestuje przeciw rozumieniu tych słów tak, jakoby ci Trzej byli jednym Bogiem liczebnie, Pismo nie mówi bowiem, iż oni są jeden, lecz jedno, t. zn. jednej natury. Może w żadnej sprawie Grzegorz tak uparcie nie akcentował konieczności literalnego trzymania się tekstu Pisma, jak w rozumieniu tych właśnie miejsc, które mu się szczególnie odpowiednio dla jego tezy wydawały. Ale jednocześnie bronił się w liście od zarzutu wielobóstwa twierdzeniem, iż ten wprowadza wielość bogów, kto mówi o dwóch Ojcach, lub Synach, dwóch początkach, dwóch niezrodzonych i t. p. Oczywiście, że Grzegorz mimo słabości tego argumentu nie poczuwał się w swem sumieniu do wielobóstwa, bo jedynym Bogiem był dlań Bóg Ojciec, a Syn tylko Bogiem z Boga, a więc Bóstwem wtórnem, drugorzędnem, które nie

było Bogiem bez zastrzeżeń, Bogiem w pełnym znaczeniu tego słowa. Tu leżało sedno powiedzenia, iż ten wprowadza wielobóstwo, kto mówi o dwóch początkach, albo dwóch niezrodzonych t. j. Bogach Ojcach.

Wyłożywszy w ten sposób swój pogląd na prawdziwą «niezmieszana» Tróję, Grzegorz prosił w zakończeniu swego listu szwajcarskich teologów o wydanie pisma, któreby zmusiło zwolenników Stankara do milczenia.

Trudno naprawdę powiedzieć, ile szczerego przekonania, a ile podświadomego kłamstwa tkwiło w takiej prośbie. Nie jest to ostatni list do Szwajcarów, pisany przez Grzegorza z myślą o przeciągnięciu ich na swoją stronę. Nie uważał więc Grzegorz tego zasadniczo za niemożliwe, ale ciekawą jest rzeczą, że nie próbował się zwracać z tem do Kalwina, lecz kusił teologów zuryskich, Bullingera i Vermiliusa. Ze stosunku Kalwina do Serweta i Blandraty wnosił, że pozyskanie Genewy jest beznadziejne, rozumiał więc widocznie, że jego poglądy na Tróję zawierały pewne elementy nowe, których uznanie przez Kalwina było nie do osiągnięcia. W każdym razie list Grzegorza był chyba w zamiarze autora eksperymentem, mającym odsłonić przekonania i dążenia Szwajcarów, a rozstrzygającym punktem tego eksperymentu była prośba o wystąpienie przeciw rzekomym zwolennikom Stankara.

Ci ostatni nie zasypiali wszakże gruszek w popiele. Choć przez nieoczekiwaną śmierć Bonara ubywał im jeden z głównych filarów opozycji, ale Sarnicki nie omieszkał wyzyskać i tej okoliczności dla swojej akcji. Korzystając z wielkiego zjazdu szlachty i ministrów, wywołanego przez pogrzeb Bonara w Krakowie, Sarnicki zorganizował dn. 16 października ortodoksyjny kalwiński synod, który formalnie stwierdził dokonany już właściwie rozłam¹. Wzięli w nim udział Marcin Zborowski, St. Myszkowski, St. Szafraniec, Mik. Sienicki, kilku mieszczan krakowskich zgorszonych kazaniem Grzegorza (Jost, Aichler, Pernus) i około dwunastu ministrów, wśród których byli: Gilowski, Sylvius, Wawrzyniec z Przasnysza zwany Discordia, Erazm Gliczner, Albinus, Wiśniowski (przejściowo nawrócony na kalwinizm) i inni — nieznani z nazwiska. Grzegorzowi obecnemu w Krakowie, ale niedopuszczonemu do obrad, postawiono za warunek: wyrzec się swych błędów, albo ustąpić z kazaniem z ogrodu Bonara. Wybrał oczywiście to drugie; tak więc w samym Krakowie powstawały dwa zbory: kalwiński i arjański. Ale ogłoszenie Grzegorza heretykiem i wykluczenie ze zboru nie wystarczałoby do stłumienia herezji; napisano zatem do Crucigera i Lismanina, wzywając ich, aby nie występowali już w imieniu zborów

¹ Informacje o tym synodzie zawiera Lubieniecki l. c. str. 143—144, Zachorowski l. c. str. 219, oraz obszerny list Sarnickiego do Trecego z listopada 1562 r. (Op. Calv. XIX, nr 3875, str. 575—580).

małopolskich, nie zwoływali synodów i nie przywłaszczali sobie tytułu senjorów. Składając z urzędu całą starszyzną zborową, opozycjoniści wypowiadali otwartą walkę wszystkim «pińczowianom», jak początkowo zwano u nas zwolenników antytrynitaryzmu¹. Drugim aktem walki było wydanie konfesji, zawierającej afirmację symbolów wiary: Apostolskiego, Nicejsko-konstantynopolińskiego i Atanazyjskiego, artykułów zuryskich, konfesji Łaskiego, z której wyjątki są zacytowane, konfesji genewskiej (Bezy) i pińczowskiej przeciw Stankarowi. Obok tego pozytywnego wyznania wiary konfesja imiennie potępiała heretyków współczesnych: Gentilisa, Gribalda, Alciata i Gonezjusza².

Osiągnąwszy formalne potępienie nauki Grzegorza i jego zwolenników, Sarnicki starał się teraz o rozpowszechnienie swej konfesji i nie cofał się przed niczem, aby to osiągnąć. Ponieważ wygnany z ogrodu Bonara Grzegorz odprawiał teraz nabożeństwa w kamienicy Stanisława Cikowskiego, więc Sarnicki kazał sprzedawać wydrukowaną konfesję przed tą kamienicą³, a nawet nie omieszczał wcisnąć ją w rękę Grzegorzowi i wydobyć zeń sąd, ujawniający jego dążenia; miał się bowiem Grzegorz wyrazić, że tej konfesji nie podpisze, gdyż chce wierzyć zgodnie z poglądami Ignacego, Ireneusza i Tertuljana⁴.

Ostatnim wreszcie środkiem walki, zastosowanym przez Sarnickiego, były bogate informacje listowne o rozwoju antytrynitaryzmu polskiego, przesłane do Szwajcarii. Pisał więc do Kalwina i Sylvius, i sam Sarnicki, a najobszerniejszą relację o wszystkim, co się stało w Polsce, posłał Sarnicki Krzysztofowi Treceму, który bawił wówczas w Szwajcarii i mógł osobistym wpływem działać najwięcej⁵. W listach do Kalwina obaj ministrowie oskarżają głównie Lismanina o sprowadzenie Blandraty i podstępne działanie za pośrednictwem Statoriusa na zgubę Kościoła. Sarnicki otwarcie wyrzuca Szwajcarom, że polecili Małopolanom Lismanina, co jest oczywiście niesprawiedliwe i z łatwością przez Kalwina zostało odparte⁶. Ale najciekawszym ustępem listu Sarnickiego do Kalwina jest komentarz do listownych usiłowań Grze-

¹ Tak ich nazywa Frycz w przedmowie do pierwszej Sylwy (*Sylvae quatuor*: 1590, k. b₂), ponieważ w Pińczowie ich nauka się poczęła.

² List Sarnickiego do Trecego (Op. Calv. XIX, nr 3875, str. 578—580).

³ Zachorowski l. c. str. 219.

⁴ List Sarnickiego do Trecego, l. c. str. 576.

⁵ Listy z listopada 1562 r. druk. Op. Calv. XIX. nr 3866, 3873, 3874, 3875 (str. 559—580). Data listu do Kalwina (XIX nr 3873) — 6 października 1562 — jest oczywiście błędna. Jednobrzmiący list do Bullingera (nr 3874) nosi datę 6 listopada, a do tego ostatniego listu dołączona jest obszerna relacja o wypadkach w Polsce, przesłana Treceму, wprawdzie bez daty, ale na pewno conajmniej w końcu października, bo donosi m. i. o synodzie krakowskim 16 października.

⁶ W liście do Sarnickiego z sierpnia 1563 r. (op. Calv. XX, str. 143).

gorza przeciągnięcia Szwajcarów na stronę antytrynitaryzmu. Sarnicki wiedział widocznie o liście pińczowian do Bullingera i znał jego treść, uprzedzał więc, aby teologowie helwecy nie poszli na lep wykrętów i hipokryzji polskich arjan, odmieniających swe oblicze z proteuszową biegłością. Chcą oni bowiem pozyskać Szwajcarów, aby swym autorytetem umocnili ich błędy, a nie wysuwają przytem osób skompromitowanych, gdyż sądzą, że zmieniwszy przedstawicielei nowej nauki, zmieniają także i sąd Szwajcarów o niej.

Najszczególowsze dane o ówczesnym stanie antytrynitaryzmu w Polsce zawiera wszakże list do Trecego. Tutaj znajdujemy pierwszy szkic całokształtu arjańskiej doktryny, zredagowany wprawdzie przez jej przeciwnika, ale niemniej wiernie i dokładnie, jak możemy wnosić z innych źródeł. Sarnicki streszcza poglądy arjan w 12 następujących punktach, które nazywa «artykułami Blandratystów»:

1. Podstawą wszelkich błędów jest twierdzenie, że Ojciec, Syn i Duch św. są jednym Bogiem. Stąd też nauka o Bogu w papieństwie i indziej jest błędna.

2. Kto wzywa Boga jednego w Trójcy, ten ma Boga zmieszanego, tureckiego, który nie posiada Syna.

3. Gdziekolwiek w Piśmie Bóg jest wzmiankowany absolutnie, należy to rozumieć o Ojcu, jak np. *Deut.* 6, 4; *Marc.* 12, 29; *Esa.* 18.

4. Ojciec jest większy od Syna, ponieważ jest Ojcem i przyczyną wszystkiego, a więc i Syna.

5. Syn jest zatem Pośrednikiem tylko do Ojca, jako do właściwego Boga.

6. Ojciec wysyła, rozkazuje i obdarza Syna, który jest powolny rozkazom Ojca.

7. Duch św. pochodzi od Ojca i Syna, albo przez Syna w tem znaczeniu, jak to twierdzą doktorowie greccy. — Jest to — jak twierdzi Sarnicki — wznawianie sporów między Wschodem a Zachodem o pochodzenie Ducha św.

8. Grzechem jest wzywać naprzód Ducha św., niż Ojca.

9. Ojciec jest jedynym właściwym Stwórcą świata.

10. Słowa modlitwy Pańskiej: «Ojciec nasz» — zwrócone są tylko do Ojca.

11. Trójca, osoby, istność są papieskimi terminami. Nawet w Wilnie zostały usunięte, w Krakowie zaś Jerzy Szoman otwarcie na kazaniu głosił, że Trójca jest wymysłem papieskim.

12. Ktokolwiek nie uznaje powyższych tez, jest sabeljaninem.

Uzupełnieniem tych wiadomości jest odpowiedź arjan (zapewne Grzegorzowi) na zapytanie, co sądzą o stanowisku zborów niemieckich, która brzmiała: «Bez wątpienia zgodziliby się z nami, gdyby się nie

wstydzili odwoływać swych poprzednich książek». — Taką samą «złą wolę» w stosunku do antytrynitarskich teoryj będzie insynuować w późniejszych listach Grzegorz i Szwajcarom.

Pozatem list Sarnickiego zawiera kilka charakterystycznych informacji. Okazuje się np., że pińczowianie, a także ks. Mikołaj Radziwiłł, schowali pod sukno przesłaną dawniej przez Kalwina historję genewskich poczynań Blandraty tak, że Sarnicki prosił Trecego o wydobyć z Genewy wszystkich wiadomości na ten temat. O poszczególnych członkach zboru małopolskiego znajdujemy też ciekawe doniesienia. A więc Lutomirski ma być całą duszą oddany nowemu kierunkowi; Cruciger waha się jak zawsze i nie wie, na czyją stronę się przechylić, ale właściwie jest również zarażony jadem herezji; o Grzegorzcu zaś Sarnicki sądzi, że jego zaciętrzewienie w błędzie to kara Boża za lekkomyślność i pychę, którą się zawsze odznaczał i innym we znaki dawał.

W tym czasie, gdy Sarnicki do otwartej walki przeszedł, podrywając pińczowski zbor w kraju i zagranicą, w Pińczowie łudzono się jeszcze, że uda się zmusić przeciwnika do milczenia, a teologów szwajcarskich przeciągnąć do antytrynitarskiego zboru. Na dzień 4 listopada zwołano synod do Pińczowa, aby opozycję Sarnickiego ostatecznie zlikwidować, choć nietrudno było przewidzieć, że Sarnicki wcale się na ten synod nie zjawi¹. Oświadczył podobno, że nie zamierza stać jak żak przed członkami pińczowskiego zboru i wyraźnie ich zlekceważył. Czekali więc kilka dni na niego, a gdy nie przybywał, rozjechali się do domów.

Naiwne oczywiście było to oczekiwanie wobec obecności w Pińczowie Valentina Gentilisa, który bawił wówczas w Polsce wraz z innymi osławionymi wyznawcami antytrynitaryzmu: Pawłem Alciatem i Spinellą². Gentilis wyzyskał zjazd w Pińczowie dla szerzenia swych teoryj, a Sarnicki i jego zwolennicy o tej akcji byli doskonale poinformowani i wiedzieli, czego się mogą od Pińczowian spodziewać!

Wreszcie w połowie listopada zaszedł fakt, który prowadził cały antytrynitaryzm polski na nowe tory i radykalnie przyczyniał się do wyjaśnienia sytuacji: ukazała się pierwsza antytrynitarska książka Grzegorza po łacinie p. t. *Tabula de Trinitate*. Pojawienie się jej sygnalizował natychmiast Sarnicki do Szwajcarów w liście dn. 19 listopada temi słowami:

¹ Data tego synodu znów wątpliwa. Lubieniecki (str. 144) i Sandius (str. 26) podają 4 listopada, Zachorowski zaś (str. 218) 14 listopada. Data wcześniejsza chyba prawdopodobiejsza wobec rosnącej wciąż opozycji Sarnickiego.

² Sandius str. 26; list Sylviusa do Kalwina — Op. Calv. XIX, nr 3866, str. 561.

»Abyście zaś wiedzieli, że to, co pisałem do Trecego, jest prawdą, posyłam wam ten świstek, w którym wszystko z siebie Grzegorz wypłuł i ogłosił. Mówię zaś, że ogłosił wszystko, co oni uznali w obecnym czasie za stosowne ogłosić i między tłum rozsiać, bo tym potwornościami, które jeszcze w swych piersiach kryją, nie ma końca»¹.

Trudno rzeczywiście odmówić Sarnickiemu przenikliwości psychologicznej i daru przewidywania, gdy się zestawi te słowa z dalszym rozwojem antytrynitaryzmu.

Nietylko jednak Sarnicki rozumiał doniosłość wydania nowego dziełka. Oceniał znaczenie tego faktu i sam Grzegorz, który też natychmiast po wyjściu swą «tablicę» zuryskim teologom przesłał wraz z listem (z 17 listopada), znacznie różniącym się w tonie od poprzedniego (wrześniowego).

List zawiera ponowienie prośby o wystąpienie przeciw «zwolnikom Stankara», jak Grzegorz konsekwentnie nazywa obrońców Trójcy, choć zaznacza, że różnią się oni od Stankara: chcą bowiem wyznawać prawowierną naukę o Pośredniku, ale oszukani przez Stankara, nie widzą, że przyjmując jego założenie, muszą przyjąć i wyniki. Grzegorz dlatego prosi Szwajcarów o pismo przeciw tym ludziom, ponieważ oni w swej działalności zasłaniają się imionami wielkich helweckich reformatorów.

W dalszym ciągu swego listu Grzegorz nie rozwodzi się nad swemi poglądami, odsyłając Szwajcarów do załączonego pisemka, w którym «zbija Stankara», zaznacza tylko ogólnie swój punkt wyjścia t. j. uznanie słowa Bożego za wystarczającą podstawę wiary. Dziwi się, dlaczego do tej pory pozwala się tak ważnemu artykułowi wiary, jak dogmat Trójcy, tkwić w więzach scholastycznych formuł, skoro we wszystkich innych artykułach wiary poprzestajemy na słowie Bożem! I tu następuje wezwanie, w którym tak świetnie maluje się temperament Grzegorza i jego stosunek do omawianych zagadnień, że warto je poznać w całości. Do tej pory starał się nasz reformator przeciągnąć Szwajcarów prośbą i argumentem, teraz nagle, jakby zniecierpliwiony ich opieszałością, złą wolą, czy tchórzostwem, napomina i grozi:

«Tymczasem napominam was i przestrzegam, abyście w tem zwracali uwagę tylko na chwałę Bożą, na prostotę i czystość słowa Bożego; nie patrzcie na to, co inni napisali i jak wiele musieliby odwoływać. To są rzeczy ludzkie i służące nie chwale Boga, lecz ludzi! Nie oglądajcie się na wrogów, na zamieszanie! Niech się wali świat, byleby ostała się chwała Boga i prawda Syna jego, której bronimy. Droższą winna być dla nas jedna kreska w słowie Bożem, niż całego

¹ O p. Calv. XIX, nr 3878, str. 584 (list do zuryszan).

świata pokój czy zatracenie. Zaklinam was na imię Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, nic nie skrywajcie, nie odpowiadajcie dwuznacznie: niech naga będzie prawda. Albowiem jeśli byście starali się zmniejszyć świadectwo prawdy, albo je zniekształcić, Pan da je tym, którzy oddali się jego prawdzie. Strzeżcie się wy, co dziś jesteście pierwsi, abyście nie byli ostatni, aby was Pan nie rozproszył, imienia swego wśród was nie skrył i na pogardę narodom nie wydał, jak to uczynił poprzednio Żydom, potem papistom i innym. Nie da się to już ukryć, ani zasłonić żadnym sposobem, że prawda bez obsłonek przez wszystkich jest poszukiwana. Już się rzecz ma ku rozterkom i krwi. Strzeżcie się, abyście się nie stali winni rozlania krwi przez utwierdzanie przeciwników, bo krew rozlana będzie wołać do nieba»¹.

Pisząc takie słowa, Grzegorz wiedział chyba, że Szwajcarowie sympatyzują z Sarnickim i moralnie go wspomagają, więc już nie o przekonanie ich chodziło mu zapewne, ile o wstrząśnięcie moralne, albo też o wyjście z honorem w obliczu tego zawodu, jaki mu sprawiali. W skutek moralny swych gromkich słów tak bardzo chyba nie wierzył i dlatego może silnie podniósł głos, na krzyk się zdobywając, aby tem świadomość nieuniknionej porażki na gruncie szwajcarskim zagłuszyć. Groził z patosem, że zatrzaśnie drzwi swej świątyni przed tymi, którzy wcale do niej wchodzić nie zamierzali.

O wiele spokojniejszym tonem pisał jednocześnie do Musculus, przedstawiając cały spór o Trójcę, jako wywołany przez Stankara, oraz poddając się pod sąd swych szwajcarskich braci, a ile go słowem Bożem pouczywszy, do lepszego stanowiska zawiodą².

¹ Op. Calv. XIX, nr 3877, str. 582—583. Widmo wojny religijnej w Polsce prześladowało widocznie Grzegorza już dawniej, skoro w kazaniu na pogrzebie Michała Podfilipskiego przemawiał podobno do obecnych: «Nielza bracia jedno się nam tą krwią papieską nieszlachetną wzdę kiedy w Polsce pokropić». — Tak donosi Orzechowski w swym «Dyalogu około egzekucyjej» (wyd. Ak. Um. str. 183), choć trudno zaręczyć, czy to nie złośliwa plotka Orzechowskiego.

² List z Krakowa dn. 18 listopada 1562 (W o t s c h k e, Briefwechsel, str. 155). W inny zupełnie sposób, ale w treści zgodnie z poglądami Grzegorza pisali w parę dni później do zuryśzan członkowie zboru lubelskiego, Pakleпка, Krowicki i Zytno, zapytując o zdanie w sprawie Trójcy. List ich nic nowego pod względem dogmatycznym nie przynosi, ale jest ważnym dokumentem, stwierdzającym, jak mocno zawojowani byli już przez antytrynitaryzm czołowi przedstawiciele małopolskiego zboru, a tem samem, jak silne oparcie moralne czuł za sobą Grzegorz Paweł, gdy do Szwajcarów listy z pogrózkami pisał. Trzej wynienieni ministrowie piszą tonem spokojnym, pełnym szacunku, że celem ich listu jest odparcie krążących zarzutów o rzekomym arjanizmie wśród Małopolan, poczem wykładają obszernie swe poglądy, nie wiedząc, jak się zdaje, że swemi wywodami najlepiej owe zarzuty potwierdzają. Trudno jest powiedzieć, czy list ten napisany jest całkowicie z ich inicjatywy, czy też inspirowany przez Grzegorza, albo kogoś z pińczowian. Obydwa zwalczające się już obozy: kalwini i arjanie, byli zazwyczaj dobrze poinformowani

Wydanie drukiem Grzegorzowej *Tabula de Trinitate* oraz towarzyszące jej do Szwajcarji listy rozpoczynały nową epokę w dziejach polskiego antytrynitaryzmu. Kończył się czas połowicznych stanowisk, ostrożnych niedomówień, chytrego przemykania nowych poglądów, przezornego macania zamiarów strony przeciwnej i namawiania z głupia frant przeciwników do logicznych skoków. Jakkolwiek nie znamy dziś egzemplarza tego przelomowego dziełka, jednak z bardzo wielu informacji o niem możemy się przekonać, że Grzegorz z właściwą sobie bezpośredniością, która go tak znamiennie różni od chytrego i opanowanego Blandraty, wygadał wszystko, co miał tymczasem do powiedzenia. Takby sądzić można z wrażenia, jakie uczyniło to dziełko, w Szwajcarji, gdzie podziałało szczególnie jak przysłowiowy kij w mrowisku. Rozpoczynała się więc walka na ostre bez kompromisów i paktów z odwrotem.

o listach, które przeciwna strona pisała do Szwajcarji. Być może, iż wobec wzmożonej korespondencji Sarnickiego i Sylwiusa z helweckimi reformatorami arjanie postanowili energicznie się bronić drogą listowną i dlatego do listów Grzegorza dołączono pismo lubelskich ministrów, świadczące, że zbor małopolski jest w swych poglądach solidarny. Takie prywatne listy mogły właśnie robić większe wrażenie niż urzędowe konfesje, jako lepiej oddające wewnętrzny stan członków zboru. List lubelskich ministrów z 21 listopada 1552 — Wotschke, Briefwechsel, str. 156—163.

ROZDZIAŁ IV.

Walka o trydeizm (1562—1565).

Wydanie *Tabula de Trinitate* wzmocniło oczywiście pozycję Sarnickiego, dając mu do ręki drukowany dokument herezji Grzegorza. Nie mając zapewne dość środków, czy autorytetu, aby organizować specjalne zjazdy do walki z antytrynitaryzmem, wyzyskiwał Sarnicki każde większe zgromadzenie szlachty dla agitacji przeciw nowemu ruchowi. Po październikowym synodzie w Krakowie z okazji pogrzebu Bonara udało mu się zwołać zebranie wiernych kalwinizmowi panów i ministrów podczas sejmku piotrkowskiego (od 29 listopada 1562 do 20 marca 1563 r.). Bliższa data tego synodu jest nam nieznaną, ale odbył się zapewne jeszcze w grudniu 1562 roku¹. Obecnych było dzieśięciu ministrów, którzy wraz ze swymi patronami przybyli na sejm. Wszyscy oni oświadczyli się jako przeciwnicy arjanizmu i w ciągu trwania sejmku postanowili prowadzić ożywioną agitację przeciw temu ruchowi. Sarnicki doprowadził prócz tego do zorganizowania nowych władz kościelnych, synod wybrał bowiem jako superintendenta Warrzyńca z Przasnysza, zwanego Discordią, co nie było wcale pomyslane wobec ciemnej przeszłości tego człowieka, ale świadczyło najlepiej o braku ludzi w nowo tworzonem zborze kalwińskim. — Zastanawia wprawdzie, dlaczego nie wybrano na to stanowisko Sarnickiego, ale staje się to zrozumiałe, jeśli zważyć oskarżenia o karjerowiczostwo i działanie dla osobistych celów, wysuwane przeciw niemu ze strony arjańskiej; Sarnicki nie chciał pewnie zaszczytów, aby mieć swobodę działania i nie dawać przeciwnikom broni do ręki, szczególnie wobec zagrańcy.

¹ Szczegóły o tym synodzie podaje Lubieniecki, l. c. str. 152, oraz Sarnicki w liście do Bullingera z 23 stycznia 1563 r. (Wotschke, Briefwechsel, str. 164—165) i w liście do Trecego z 28 kwietnia t. r. (Op. Calv. XIX, nr 3938, str. 722). Op. Calv. podają datę 24 kwietnia, ale — jak to słusznie wykazał Lubowicz (Nacząło katolickiej reakcii i upadok reformacji w Polsce, Warszawa, 1890, str. 108, przyp.) — jest to omyłka zamiast 28 kwietnia.

W związku z tym synodem odbyła się jakaś dysputa między zwolennikami arjanizmu a kalwinami, po której kilku szlachty i ministrów wypowiedziało się za Grzegorzem (Jan Niemojewski, Hieronim Filipowski, Jan Kazanowski, St. Lutomirski, Marcin Krowicki, Jerzy Szoman, Stan. Pakleпка i inni). Ale nie było to wcale zwycięstwem obozu arjańskiego, tylko przypieczętowaniem rozłamu. Opozycja kalwińska potężniała coraz bardziej i liczni ministrowie, co podpisali dawniej konfesję sierpniową 1562 roku, oświadczyli, że uczynili to za namową Lismanina, ale teraz wracają na drogę prawowierności.

Pierwsze miesiące roku 1563 obfitowały w wiele niepomyślnych zdarzeń dla arjańskiego obozu. Skutkiem akcji Sarnickiego topniały szeregi tych, co zrazu potulnie szli pod komendą Blandraty, Lismanina, Grzegorza ścieżkami antytrynitaryzmu. Po wszystkich skandalach, dysputach, opozycyjnych synodach wytrwali przy sztandarze tylko ci, co przemyślawszy do końca poruszone problemy, zdecydowali się nadal kroczyć obroną już drogą. Miało to i swoją dobrą stronę, bo uwalniało zbór arjański od elementów chwiejnych i niepewnych, ale zarazem mocno przerzedzało i tak niezbyt liczną gromadkę. Dalszy bieg wypadków przyniósł poważne osłabienie zboru, podcinając kilka najprzedniejszych jego filarów.

Naprzód śmierć skosiła Stanisława Lasockiego, zaraz na początku nowego roku. Długoletni patron Grzegorza Pawła, gorliwy stronnik Blandraty i Lismanina, człowiek szlachetny i zborowi małopolskiemu całą duszą oddany, był jedną z głównych ości rodzącego się antytrynitaryzmu, który niewielu już stronników wśród znaczniejszej szlachty posiadał. To też śmierć jego niemałe uczyniła wrażenie na współwyznawcach¹.

W parę miesięcy po nim podczas Wielkiejnocy zmarł nagle Feliks Cruciger. Pomimo wysokich godności, jakie w zborze małopolskim przez tyle lat piastował, był on tylko kalwińskim ministrem u polskiego pana i dlatego z chwilą, gdy Szafraniec przeszedł na stronę Sarnickiego, Cruciger, jako sprzyjający arjanom, dostał dymisję i miał się z Secemina wywalić². Podczas święta Wielkiejnocy po raz ostatni

¹ Sarnicki do Bullingera. Wotschke, Briefwechsel, str. 165.

² Lubieniecki, l. c. str. 159 nn. stara się wytłumaczyć dymisję Crucigera nieporozumieniami, jakie wynikały stale między nim a panią Szafranicową. Szafranec miał być podobno głęboko wzruszony nagłą śmiercią swego ministra i na pogrzebie jego wypowiedział mowę, sławiącą go jako świętego i proroka, który zmarł, patrząc na twardość i niewdzięczność serc swych owieczek. Posiadamy jednak niewątpliwe świadectwo Sarnickiego, że powodem dymisji były arjańskie sympatie Crucigera (list do Trecego, Op. Calv. XIX, str. 723); jest to zupełnie wiarogodne wobec tego, że Szafranec jeszcze w październiku 1562 r. wziął udział w opozycyjnym synodzie krakowskim, zorganizowanym przez Sarnickiego. Praw-

odprawił nabożeństwo i pożegnał się z parafjanami, ale natychmiast po powrocie do domu upadł, rażony — jak się zdaje — apopleksją, stracił mowę, a następnego dnia umarł. Śmierć jego niektórzy przeciwnicy starali się przedstawić jako karę Bożą, ale inni, poważniejsi, jak Sarnicki, znaleźli dla zmarłego słowa szacunku i uznania. Sarnicki też najlepiej zrozumiał i ocenił stratę, jaką ponosił obóz arjański, gdy pisał do Trecego, że Cruciger, wolny będąc od wad Grzegorza i Lutomirskiego, swym autorytetem i osobistym czarem najwięcej mógł powstrzymać postęp prawdziwej (t. zn. kalwińskiej) nauki¹.

Trzecią stratą dla zboru był wyjazd Blandraty. Wprawdzie medyk usunął się ostatnimi czasy z widowni wielkich wydarzeń we zborze i zdawał się wcale na nie nie wpływać, ale stanowił poważną siłę umysłową i cieszył się ogromną powagą wśród szlachty. Zewnętrzny powodem jego wyjazdu było zaproszenie go do Siedmiogrodu przez króla Jana Zygmunta, syna Izabeli węgierskiej², ale na decyzję zupełnego opuszczenia Polski musiały też wpłynąć nowo wytworzone warunki. Atmosfera walki i wzrastającej nienawiści wzajemnej stawała się niebezpieczna, tem bardziej, że Sarnicki, walcząc z Grzegorzem, jako na najbardziej zarażoną trądem herezji owieczką, wskazywał nadal na Blandratę, jako na sprawcę zła. Blandrata ocenił, że bezpieczniej będzie wyjechać pod opiekę młodego władcy, który w razie nawrócenia na antytrynitarysty mógł się walcie przyczynić do rozszerzenia i umocnienia nowej nauki.

Wyjazd Blandraty przyczynił się do otrzeźwienia Lismanina, i to było nowe, niepomysłne dla arjan zdarzenie. Lismanin, wbrew tradycji, która potem utworzyła się dokoła jego nazwiska, nie był antytrynitarzem i bynajmniej w tym kierunku isć nie zamierzał³. Skutkiem powierzchownego wykształcenia teologicznego i płytkiej inteligencji chwycił się w walce ze Stankarem niebezpiecznego środka: chciał «poprawić» naukę kościelną o Trójcy i tem ją wbrew swej woli podważył, dając okazję Grzegorzowi i innym do snucia dalszych, coraz bardziej karkołomnych konsekwencji. Nie poznał się też zupełnie na podstępnych, choć napozór niewinnych zmianach, jakich się domagał

dopodobnie Sarnicki był też bezpośrednim sprawcą usunięcia Crucigera, gdyż w pierwszych miesiącach 1563 r. chciał złożyć synod w Seceminie, ale mu go zerwano zapewne nie bez przyczynienia się Crucigera (Zachorowski, str. 219).

¹ Sarnicki do Trecego 28 kwietnia 1563 r. (O p. Calv. XIX, str. 723). Tendencyjnie i antypatycznie oświecla śmierć Crucigera Łasicki w liście do Bullingera z dn. 5 września t. r. (Wotschke, Briefwechsel, str. 211).

² Lubieniecki, l. c. str. 170.

³ Wykazanie tego jest zasługą Wotschkego (Francesco Lismanino, Zftf. d. hist. Gesellsch. f. d. Prov. Posen, 1903, str. 214—310).

Blandrata w sposobie formułowania dogmatu Trójcy, i przez długi czas dopomagał do utwierdzenia podstaw antytrynitaryzmu, któremu był właściwie obcy. *Tabula de Trinitate* musiała jednak otworzyć mu oczy, a wyjazd Blandraty wpłynął na otrząśnięcie się z myślowego latargu, w jakim się znajdował. Lismanin, jak człowiek, który bezwiednie kroczył nad przepaścią, aż ją nakoniec pod stopami swemi ujrzał, cofnął się z przerażeniem na widok własnego dzieła i wziął energicznie do odrabiania złego.

Oczywiście odrobić go już nie mógł! Mógł co najwyżej poprawić własną nadszarpniętą opinię wobec króla Zygmunta Augusta, ks. Albrechta, helweckich reformatorów, i to mu się częściowo udało dzięki książeczce, którą napisał w pierwszych miesiącach 1563 roku i wydał w Krakowie p. t. *Brevis explicatio doctrinae de sanctissima Trinitate*. Pisemko to, będące słabą kompilacją pism niektórych ojców Kościoła i scholastyków¹, świadczyło, że Lismanin, mimo drobnych odchyłeń, pozostaje na gruncie kościelnej nauki o Trójcy i z trydeizmem Grzegorza nie ma nic wspólnego.

Ten krok Lismanina musiał się stać zarodkiem nowych waśni we zborze. Grzegorz ocenił to jako chwiejność przekonań, jako ucieczkę z raz zajętej placówki, podczas gdy Lismanin odpowiedział na to zarzutem lekkomyślności pod adresem Grzegorza, i tak ci dwaj ludzie, którzy od 1556 r. pracowali w zgodzie i wzajemnym szacunku, stali się wrogami. Ślali więc do siebie listy pełne żalu i gorzkich wyrzutów. Niestety, o tej nader ciekawej ich korespondencji posiadamy niezmiernie szczupłe informacje².

Skutkiem tej secesji Lismanina jednolity jeszcze pod koniec 1562 roku obóz pińczowski wyłonił trzy ugrupowania. Najskrajniejsze reprezentował Gentilis, który prócz wywodów antytrynitarских szerzył nowe poglądy chrystologiczne, będące konsekwencją radykalnie przeprowadzonej zasady pierwszeństwa Boga Ojca. Grupę chyba najliczniejszą, ograniczającą się tymczasem do walki z Trójcą i terminami scholastycznymi w imię czystości słowa Bożego i symbolu Apostolskiego, reprezentowali zwolennicy Grzegorza. Trzecie stanowisko zajmował wreszcie Lismanin, który odżegnywał się od antytrynitaryzmu i arja-

¹ Ibidem, str. 297 nn.

² Sarnicki do Trecego 28 kwiet. 1563 (op. Calv. XIX, str. 722—723): «Certo tamen accepi inter eum (Lismaninum) et Gregorium gliscere inimicitias, ita quod inter eos volant acerbiores literae. Lismaninum Gregorius accusat levitatis, Gregorius vicissim ab eodem accusatur temeritatis. Hic ideo, quod ante tempus progressus est tam longe in eo dogmate: ille vero, quod, quum per manus ab eo hoc dogma acceperit, ab eodem se veluti deserit, dum nihil diserte requirentibus respondet, conqueritur».

nizmu, uznając bez zastrzeżeń i dwuznaczników symbol Nicejski. Ale i on nie myślał przechodzić do Sarnickiego, o którym pisał do Wolpha, że wprowadza zamieszanie do Kościoła pod wpływem osobistych ambicji¹. Naturalnie obok wymienionych grup trzymała się zboru i pewna garść ludzi, którzy sami nie wiedzieli jeszcze, w jakim kierunku pójdą, i co mają myśleć o wszystkim, co zaszło².

Na tak osłabiony stratami i wewnętrznymi rozterkami zbor arjański posypały się wreszcie ciosy ze strony Szwajcarów. Kalwin, przeczytawszy dziełko Grzegorza i jego list do zuryszan z listopada ubiegłego roku, zdumiał się z powodu «głupiej pychy», widnej z niesłychanych pogroźek tego listu, i w pierwszej chwili nie chciał wierzyć w autorstwo Grzegorza; posądzał Statoriusa o tę bezczelność i tem przypuszczeniem dawał wyraz swemu mimowolnemu uznaniu dla prawdziwego autora³. Pobudzony zarówno tym listem jak i pisemkiem Grzegorza, Kalwin napisał swoją *Brevis admonitio ad fratres Polonos, ne triplicem in Deo essentiam pro tribus personis imaginando tres sibi deos fabricent*, dodając do niej jeszcze list *Epistola Joannis Calvini qua fidem admonitionis ab eo nuper editae apud Polonos confirmat* (z datą 30 kwietnia 1563). Admonicja wraz z listem wydrukowana została w Genewie i w Krakowie (u Wierzbięty). Teologowie zuryscy, przesyłając Małopolanom egzemplarz tego pisemka, zaznaczali, że skierowane jest przeciw «szkodliwym tablicom», i przestrzegali, aby nie dysputować nad tajemnicami wiary, które wierni czcić powinni, i nie dopuszczać do zboru ludzi obcych przed dokładnem zbadaniem ich wiary⁴. Następnie Simler napisał do Polaków list, w którym zbijał Stankara, ale przeciwstawiał się także antytrynitarystom⁵.

Wreszcie i fakultet teologiczny w Heidelbergu wystąpił ze specjalnem pismem przeciw rodzącemu się w Polsce arjanizmowi⁶, a nieustrudzony Sarnicki zebrał te wszystkie pisma antytrynitarystyczne teologów zuryskich i heidelberskich, wydając je w Krakowie pod wspólnym tytułem: *Judicium et censura ecclesiarum piarum de dogmate in quibusdam provinciis septentrionalibus contra adorandam Trinitatem*⁷.

¹ Wotschke, Briefwechsel, str. 180.

² Charakterystykę powyższych ugrupowań i stanowisk daje Lismanim w liście do Wolpha dn. 28 kwietnia 1563 r. (Wotschke, Briefwechsel, str. 179—180).

³ W liście do Bullingera z 16 stycznia 1563 r. (Op. Calv. XIX, str. 640). Por. przypis 4 na str. 25.

⁴ List zuryszan z 3 maja 1563 r. (Wotschke, Briefwechsel, str. 183—184)

⁵ Ibidem, str. 181.

⁶ Treacy do Bullingera 24 maja 1563. Ibid. str. 189.

⁷ Dziełko to znajdowało się według Estreichera w Bibl. Uniw. Warsz., ale mimo poszukiwań nie udało go się odnaleźć.

Najważniejszymi pismami w tem wszystkim były oczywiście *Admonitio* i *List Kalwina*. Nie wchodząc narazie w szczegóły tej odpowiedzi na *Tabula de Trinitate*, zauważmy, że Kalwin trafnie uznał rozgorączkowanie dialektyczne, wywołane przez Stankara, za najważniejszą przyczynę herezji. Podniecenie umysłów wyzyskali potem — zdaniem Kalwina — sprytni łotrzykowie: Blandrata, Gentilis, Alciatus, i doprowadzili do tego, że w ferworze dyskusyj zgubiono prawdę. Zbijając punkt po punkcie wywody Grzegorza, Kalwin chciał mu przeciwstawić zupełnie pewne i krytycznie zgłębione dowody Trójcy, dlatego odrzucił w charakterze dowodów kilka miejsc Pisma, uznawanych dawniej za potwierdzenie dogmatu (np. *Gen. 1, 26; Gen. 19, 24*). Podobnie uznał niektóre wyrażenia modlitewne, jak np. *Święta Trójco, jedyny Boże, zmiłuj się nad nami*, za barbarzyńskie i wulgaryzujące dogmat. Wszystko to jednak miało taki skutek, że arjanie w późniejszych pismach wyzyskali ten krytycyzm Kalwina do dalszej walki z Trójcą, powołując się w argumentach, dostarczonych im przez Kalwina, na jego autorytet.

A tymczasem powiększał się z każdym dniem chaos umysłowy i moralny we zborze, skutkiem czego wewnętrzne życie małopolskiego Kościoła zamarło. Od owego synodu 4 listopada 1562, gdy nadaremnie oczekiwano przybycia Sarnickiego, aż do maja 1563 nie zorganizowano ani jednego synodu¹. Nie było pogo zwoływać zebrań, nie należało dawać okazji do nowych dysput i kłótni, a problemy wewnętrznej organizacji kościelnej przestały istnieć w świadomości członków zboru.

Korzystał z tej martwoty przeciwników Sarnicki i po zorganizowaniu dwóch synodów w Krakowie (16. X. 1562) i Piotrkowie (grudzień 1562) próbował zwoływać nowe zjazdy obozu kalwińskiego. Po nieudanym zjeździe w Seceminie (może jeszcze za życia Crucigera?) doprowadził do skutku synod w Krakowie dn. 14 maja. Było obecnych kilku panów (Jan Firlej, St. Myszkowski, Joachim Lubomirski), kilku mieszczan krakowskich (Ludwik Decjusz), a z ministrów: Sarnicki, Sylvius, Gilowski i Discordia². Sarnicki chciał ściągnąć i braci czeskich, ale oni nie mogli przybyć, ponieważ w tym czasie mieli synod swego

¹ Pomijając brak jakichkolwiek wzmianek o synodach z owego czasu, co byłoby świadectwem negatywnem, mamy pozytywny dowód tego w liście senjorów do panów i ministrów z dn. 17 maja 1563 r., gdzie czytamy: «De Synodis Petricoviensi et Cracoviensi, quae, ut accepimus, decurrente anno nuper decurso celebratae sunt, nihi nobis constat. Imo nec quisquam erat qui a nobis post ultimam synodum Pinczoviae 4 Novembri 1562 habitam Synodum aliam convocari postularit». (Lubieniecki, str. 161—162).

² Lubieniecki, str. 165, Łukaszewicz, *Hist. braci czesk.* str. 60.

kościół na Morawach. Zebranie odbyło się w domu Joachima Lubomirskiego, ale żadnych szczególnych wyników nie dało. Uchwały nie wyszły, zdaje się, poza stereotypowe potępienie nauki arjańskiej i działalności Grzegorza.

To też znaczenie tego synodu polegało nie na treści uchwał, lecz na fakcie, że to był pierwszy specjalnie zwołany synod kalwiński, podczas gdy dotychczasowe organizowane były naprędce z okazji okolicznościowych zjazdów (pogrzeb Bonara, sejm piotrkowski). Fakt zwołania tego synodu zatruwał niemało arjan, którzy usiłowali mu przeciwdziałać. Lutomirski wezwał z okolicy 22 ministrów na 13 maja do Krakowa i chciał wejść w kontakt z panami, uczestniczącymi w zebraniu; arjanie prosili więc o wysłanie deputacji z czterech osób, którymby wyjaśnili powody niezgód między zborom a opozycyjnymi ministrami¹. Ale szlachta nie chciała nawet z nimi gadać, wobec czego Lutomirski i senjorowie napisali dn. 17 maja list do wszystkich panów i ministrów, wskazując na konieczność zwołania generalnego synodu Polski, Litwy i Rusi dla przywrócenia i zachowania porządku w Kościele. List oświadczał, że władze zboru nic nie wiedzą o synodach krakowskim i piotrkowskim (zorganizowanych przez Sarnickiego), gdyż od 4 listopada 1562 roku wogóle nie było synodu legalnego. Pozatem senjorowie wzywają wszystkich, aby zmusili ludzi o upartych umysłach do poddania się słowu Bożemu i aby nie dawali wiary jednej tylko stronie, lecz zechcieli obydwie wysłuchać. Ubolewania z powodu odmowy, jakiej doznali arjanie świeżo w Krakowie, i ostrzeżenia, aby nie wierzyć pogłoskom, uwłaczającym Grzegorzowi, kończyły ten list, podpisany przez wszystkich obecnych w Krakowie ministrów².

Prócz tego do ministrów na Litwie i Podlasiu Lutomirski wysłał drugi list z dn. 20 maja, komunikując o odbytym w Krakowie »pseudosynodzie« zwolenników Sarnickiego i usiłowaniach ich szkodenia prawdziwemu zborowi. Donosił też o wystąpieniu Kalwina i Simlera, prosząc na koniec, aby bracia stawili się licznie na przyszły synod, który się odbędzie zapewne najpóźniej w końcu września³.

Tak więc pierwszy po sześciu miesiącach synod był właściwie kontr-synodem, zwołanym dla przeciwdziałania zjazdowi, organizowanemu przez Sarnickiego⁴. Nie wszyscy nawet uczestnicy arjańskiego

¹ Lubieniecki, str. 163.

² Ibid. str. 161—164.

³ Ibid. str. 164—166. W skróceniu list ten podaje również Zachorowski, str. 219—220.

⁴ Zachorowski, str. 219, podaje znów błędnie datę tego synodu, jako 24 maja. Przeczą temu listy Lutomirskiego, jeden z 17, drugi z 20 maja, pisane oczywiście po skończeniu synodu, jak również sam przebieg synodu. ściśle Górski, Grzegorz Paweł.

zebrania byli elementem pewnym. Do ludzi, zachowujących postawę wyczekującą, należał np. jeden z wybitniejszych ministrów, Aleksander Witrelin, który, choć obecny na synodzie, nie podpisał listu z dn. 14 maja i najwidoczniej przez resztę zebranych nawet nie był uważany za biorącego udział w zjeździe¹. Skutkiem obecności takich jednostek zebrani ministrowie arjańscy nie wystąpili z żadną konfesją, poprzestając na oświadczeniu, że podstawą ich wiary jest Pismo i symbol Apostolski. *Tabula de Trinitate* nie została podpisana przez ministrów, aby nie odstraszać tych, których we zborze zatrzymać chciano. Takie przynajmniej wrażenie odniósł Witrelin, który wszystkich zebranych uważał za zwolenników Blandraty, starannie to jednak ukrywających. Natomiast terminy teologiczne, używane przez pisarzy kościelnych, zostały znów potępione².

W parę dni po tym synodzie Lismanin pisał do Wolpha list (24 maja), donosząc z entuzjazmem o wolności głoszenia słowa Bożego w Polsce i bolejąc jednocześnie nad rozerwaniem obozu reformacyjnego:

»Nauka o Trójcy poróżniła wszystkich — pisał — albowiem jedna część powodowana nieuctwem i wstrętną ambicją działa zapomocą kalumnij i oszczerstw. Mówię to o dwóch tylko ministrach, którzy oszukują kilkunastu ministrów i panów; pozostali bowiem powodują się źle zrozumianą gorliwością religijną. Druga część, która idzie za autorem owej karty, czy tablicy, nie może się zdobyć na uwierzenie, że ze słowa Bożego ojcowie wyprowadzili to zdanie: Ojciec, Syn i Duch św. są jednym Bogiem, nie osobą, lecz niezróznicowaną naturą. Gdyby w tem ustąpili i nie twierdzili, że gdziekolwiek w Piśmie św. użyte jest imię Boga absolutnie, ma być rozumiane tylko o Ojcu, w pozostałych sprawach byłiby bez zarzutu. To mię różni od nich, jak zrozumiecie z tego zestawienia. Wreszcie wszyscy jednomyślnie zwalczamy i Stankara i Valentina Gentilisa bluźniercze i wstrętne majaczenia, któreby wielu już oszukały, gdyby się im nie przeciwdziałało»³.

uzależniony od synodu Sarnickiego dn. 14 maja. Ponieważ Lutomirski wspomina w liście do ministrów Litwy i Podlasia, że zjechało się w Krakowie dn. 13 maja, więc nie ulega wątpliwości, że arjanie i kalwini obradowali jednocześnie. Uderzającą jest rzeczą, że w protokołach Zachorowskiego trzykrotnie daty synodów podane są o 10 dni późniejsze, niż powinny być (28 sierpnia zamiast 18 1562 r., 4 zam. 14 list. 1562, oraz 14 zam. 24 maja 1563). Ponieważ te »protokoły« są właściwie późniejszymi wyciągami z pierwotnych protokołów, skomponowanymi już po roku 1582, a więc po wprowadzeniu kalendarza gregorjańskiego, możliwe zatem, że ich autor niektóre daty »poprawił« według nowego kalendarza, choć konsekwentnie się tej metody nie trzymał.

¹ List dn. 17 maja podpisało wraz z Lutomirskim 23 ministrów (Lubieniecki, str. 163—164), wśród których niema nazwiska Witrelina. Tę samą liczbę 23 ministrów wymienia Lutomirski w liście z 20 maja, a więc Witrelina do nich nie liczy. Był zaś napewno obecny, bo wyraźnie o tem mówi w liście do Bullingera z 24 czerwca 1563 (Wotschke, Briefwechsel, str. 193).

² Witrelin do Bullingera 24. VI. 1563. (Ibid. str. 195),

³ Ibid. str. 191.

Koniecznością walki z gentylizmem tłumaczył też Lismanin swój zamiar udania się na najbliższy synod kościołów litewskich, naznaczony na początek czerwca.

Istotnie ministrowie małopolscy i litewscy, poruszeni listami Lutomirskiego, nie czekając września, złożyli synod w Mordach na Podlasiu dn. 6 czerwca za zezwoleniem ks. Mikołaja Radziwiłła, jako właściciela miasteczka. Zjechało się 42 ministrów, a wśród nich i tacy niewątpliwi przeciwnicy antytrynitaryzmu, jak superintendent wileński, Szymon Zacius. Udało się arjanom osiągnąć potępienie akcji Sarnickiego, co było dowodem, iż dzielny minister zaniedbał rozciągnąć swojej działalności na zbory litewskie i podlaskie, które się w istocie całej sprawy jeszcze zupełnie nie rozeznawały. Ze względu na przedmiot sporu między Sarnickim i zbozem poruszano sprawę Trójcy, i wywiązała się dyskusja, podczas której przeciwnicy dogmatu starali się udowodnić, że w Piśmie św. »ani słowa ani rzeczy Troyce s. niemasz«. Ale doświadczenia ostatnich czasów nauczyły już ostrożności, więc poważniejsi nie dopuścili do zbyt ostrego stawiania kwestji, aby nie przerażać tych, dla których to było nowością. Wobec tego konkluzja synodu odznaczała się dużą wstrzeźliwością, podyktowaną pedagogicznymi względami. Do Radziwiłła napisano, iż choć się nie dało jeszcze odrzucić terminu *Trójca* przez wzgląd na niektórych »słabszych«, ale przyczyniono się do wielkiego osłabienia jego wartości wykazaniem, że jest słowem ludzkim, a nie Boskiem¹.

Jeśli metodą synodu w Mordach był ostrożny postęp, to jednak nie było cofania się. Odrzucono jeszcze raz terminy scholastyczne, uznano symbole Apostolski, Nicejski i Konstantynopolitański, dogmat Trójcy sformułowano, jako wiarę w Boga Ojca, Syna i Ducha św., który pochodzi tylko od Ojca, ale wysyłany jest przez Ojca i Syna². Uznanie Nicenum nastąpiło niewątpliwie dla uspokojenia owych »słabszych«, choć napewno grupa arjańska pojmowała *homousion*, tylko jako jedność natury.

Lismanin, który przybył na synod, aby waleczyć z gentylizmem, należał zapewne do grupy rozważnych moderatorów i konserwatystów, wyprosił sobie bowiem na zakończenie świadectwo prawowierności, jako że nie jest arjaninem. Świadectwa takiego udzielili mu obecni, a podpisem stwierdzili m. i. Zacius, Krowicki, Wędrogowski, Tomasz Falconius, Hier. Piekarski i Jan Kazanowski³, a więc wszyscy, z wyjątkiem Zaciusa, przyszli antytrynitarze.

Synod w Mordach był obudzeniem się z letargu i przejściem do

¹ Zachorowski, str. 220; Lubieniecki, str. 167.

² Wotschke, Briefwechsel, str. 193.

³ Drukowane w *Brevis explicatio doctrinae de sanctissima Trinitate*, k.

czynnej walki z Sarnickim. Był to już czas najwyższy, gdyż »rząd dusz«, sprawowany dotąd przez naczelników zboru arjańskiego, bliski był obrócenia się w nicość. Patrząc na dotychczasowe wydarzenia oraz ich sprawców, niejednen z ministrów oddawał się sceptycyzmowi, jak np. Witrelin, który w liście do Wolpha przypisywał wielość nowatorów religijnych w Polsce nadmiernej gościnności polskiej i niepowstrzymanej żądzy nowości:

»Albowiem, jeśli rozpatrzysz nasze dobra cielesne i duchowe, ujrzysz, że Polska nie posiada nic, czego by od obcych nie wzięła, i gdyby każdy z narodów zażądał od nas z powrotem swoich szat, Polacy nie mieliby w co się odziać«¹.

Do wzmoczenia żywotności obozu arjańskiego przyczyniali się miiowoli i przeciwnicy, dostarczając okazji do wystąpień. Bracia czescy, chcąc wynagrodzić kalwinom zawód z powodu nieprzybycia na synod 14 maja, po powrocie z Moraw Izraela i Jana Lorenca wysłali ich do Krakowa na dysputę z arjanami, która odbyła się w domu Filipowskiego (23 lipca). Prócz wymienionych braci obecna była spora garść kalwinów z Sarnickim i Jędrzejem Myszkowskim na czele. Na czele licznej też gromadki arjan stanęli Grzegorz Paweł, Szoman, Filipowski i Iwan Karniński. Dysputę rozpoczął Izrael mową, w której przypisywał całe rozerwanie niedotrzymaniu Unii Koźmineckiej i lekkomyślnemu wprowadzaniu do zboru cudzoziemców, przepojonych serwetyzmem. Następująca potem gorąca dyskusja nie przyniosła oczywiście żadnych pozytywnych rezultatów tak, że zniecierpliwieni bracia przerwali rozmowę, życząc przeciwnikom upamiętania. Na to Grzegorz:

»Czego dobrego życzyście, dziękuję, i jać wam życzę upamiętania a oświecenia, boście jeszcze w wielkich ciemnościach«².

Atmosfera wzmoczonej walki podziałała wreszcie ożywczo na Grzegorza Pawła, który od czasu wydania *Tabula de Trinite* nie przejawiał swej zwykłej ruchliwości, zdając się biernie oczekiwać dalszego biegu wypadków. Wymierzona przeciw niemu *Admonicja* Kalwina głęboko musiała urazić jego ambicję. Wprawdzie Kalwin nie zastosował do niego całego arsenału wymysłów, któremi obrzucał zazwyczaj nieszczęsnej pamięci Serweta, albo żyjących: Blandratę, Grybalda czy Gentilisa, ale niemniej rozsiał w swej polemice dość dużo obraźliwych zwrotów, a co gorsza, lekceważących. Wyrażenie o »jadzie herezji«, o »dziecinnem rozumowaniu« rozbudziły w Grzegorzcu całe piekło

¹ Wotschke, Briefwechsel, str. 195.

² Łukaszewicz: O kościołach Braci Czesk. str. 60—61, podaje szczegóły tej dysputy na podstawie archiwum Br. Czeskich, ale nie wymienia daty tego wydarzenia. Datę podał Lubowicz (*Naczalo katolicz. reakcji*, str. 119) na podstawie rękopisu Bibl. Raczyńskich »Acta legationis cracoviensis anno Domini 1563 ad diem M. Magdalenae»,

gniewu i upokorzenia tembardziej, że przyszedł jako odpowiedź na patetyczne groźby, które przeciw Szwajcarom skierował. To też obecny jeszcze w Polsce Francuz, Jan Thenaudus, który przybył dla pracy reformacyjnej, podobnie jak Statorius, ale pozostał wierny Kalwinowi, pisał do swego mistrza, że Grzegorz poprostu »szaleje« pod wpływem udzielonej mu admonicji i zdaje się zamyślać o spłodzeniu jakiegoś nowego potwora. Thenaudus ubolewa nad apostazją tego człowieka, tak niegdyś oddanego Kalwinowi, albowiem za nim idą wszyscy najwyższatalceńsi ministrowie, poddając się pod jego komendę¹.

Trafnie domyślał się Thenaudus, że Grzegorz nad nowym płodem pracuje, a nie wiedział nawet, że w chwili pisania jego listu do Kalwina, płód ten był już gotowy. Dnia 20 lipca Grzegorz zredagował odpowiedź teologom zuryskim i Kalwinowi, którą ogłosił potem drukiem p. t. *Epistola Gregorii Pauli ministri Cracoviensis monitoria ad Tigurinos ministros et Calvinum, ubi etiam confessionem suam de Deo et Dei filio, tum de spiritu sancto edit adversus calumniatores*². Do tego listu dołączył jeszcze *Testimonia virorum piorum, qui cum Apostolis vel statim post illos vixerunt, de hac simplici apostolicaque fide, qua illi contenti erant*.

Istotną treść listu Grzegorza stanowi usiłowanie, aby nawrócić zuryszan na trydeizm i obronić się od zarzutu wielobóstwa. Rozpatrzeniem wywodów dogmatycznych listu zajmiemy się w następnym rozdziale, tymczasem zaś zwróćmy uwagę na jego ton i charakter, nadające mu wartość niezwyklego dokumentu historycznego.

Grzegorz, jakby chciał zastosować do Szwajcarów zasadę *divide et impera*, zajmuje inną postawę wobec zuryszan, a inną wobec Kalwina. Zapowiada, że Kalwin i Simler zmuszają go do wystąpienia w druku przeciw nim, więc do Kalwina dziś już pisać nie może, choć pragnąłby, aby ten ostatni przeczytał niniejsze jego pismo. Do zuryszan natomiast zwraca się wprawdzie z żalem, ale nie schodząc jeszcze z płaszczyzny przyjacielskiej. Ubolewa, że stanowisko teologów szwajcarskich przyczynia się do podsycania sporów w małopolskim zborze, a ponieważ jego *Tabula de Trinitate* oskarżana jest przez nich o arja-

¹ List do Kalwina z 21 lipca 1563 r. (Op. Calv. XX, nr 3985, str. 71).

² List do zuryszan z 20 lipca 1563 r. druk. w Wotschkego, Briefwechsel, str. 197—202, jest właśnie ową *Epistola monitoria*, o której wzmiankuje Sandius (str. 43—44) oraz Estreicher (tom XXIV, str. 146). Łatwo się o tem przekonać, ponieważ Sandius zacytował z niej jedno zdanie, które odnajdujemy u Wotschkego na str. 197: »Tabula mea. quam edidi, sumptam ex puris fontibus verbi Dei, Arianismi accusatur, sed quam merito, vos videritis«. Drukowany egzemplarz tego pisenka dotarł do Szwajcarji dość późno, gdyż wiadomość o przewiezieniu go wraz z innymi pismami Grzegorza przez Sebastjana Pecha komunikuje Bullingerowi Dathaenus dopiero 1 kwietnia 1564 (Op. Calv. XX, nr 4089, str. 277—278).

nizm, więc pisze ten list dla wykazania swej prawowierności. Oświadcza zuryzszanom, że ich kocha, za mistrzów swych uznaje, należną im oddaje chwałę i pismami ich się zachwyca, ale jednocześnie zaklina w imię Boga i Syna jego, aby dobrze rozważyli to, czego im Pan Bóg jeszcze nie objawił. Podobnie bowiem, jak w ciągu całych stuleci Antychryst zniekształcał prawdę chrześcijańską, tak dziś nie odrazu, lecz stopniami docierać należy do prawdziwej podstawy wiary. Nie objawił Bóg całej prawdy Lutrowi, więcej znacznie udzielił jej Zwinglemu, a po nim innym jeszcze więcej i dziś objawia ją, komu chce. Przestrzega więc Grzegorz swych mistrzów po przyjacielsku, strasząc ich przykładem Gabaonitów (*Josue 9*), czyli innemi słowy, grozi tak samo, jak poprzednio, że z wodzów reformacji mogą się stać przez opór ostatnimi szeregowcami.

Jest wśród tych uczuciowych wylewów jedna prośba, świadcząca, że Grzegorz nie miał zamiaru początkowo swego listu publikować. Prosi ich mianowicie, aby, jeśli chcą go w czemkolwiek napomnieć, pisali do niego prywatnie, podobnie jak i on do nich pisze. Zapowiadane wystąpienie w druku przeciw Kalwinowi i Simlerowi uważa za smutną konieczność, wywołaną ogłoszeniem jego nazwiska w polemice, którą tamci rozpoczęli.

Gdy się to wszystko zestawi z poglądami, zawartemi w liście, nietrudno jest się domyśleć, z jakim przyjęciem list Grzegorza musiał się spotkać u Szwajcarów. Pomijając słuszność czy niesłuszność zajmowanego przezeń stanowiska, niepodobna nie dostrzec oczywistych sprzeczności, w jakie się Grzegorz wywodami swemi uwikłał. Szczególnie słabo wypadła obrona przeciw zarzutowi wielobóstwa. Grzegorz stara się dokładnie określić pojęcie *boskości*, jako boskiej natury, i dowodzi, że Bóg Ojciec, Syn i Duch św. posiadają *jedną* boskość, ale nie są jednym Bogiem, podobnie, jak Chrystus posiada *jedną* ludzkość (t. j. ludzką naturę) z pozostałymi ludźmi, nie będąc z nimi jednym liczebnie. Określiwszy w ten sposób pojęcie boskości (*deitas*), Grzegorz broni się przed zarzutem wielobóstwa powiedzeniem, że on nie twierdzi przecież, jakoby istniały trzy boskości. Trudno jest doprawdy powiedzieć, czy to naiwny wykręt, czy też logiczne niedołęstwo, ale najprędzej to wynik opacznego rozumienia jednego z ojców Kościoła, na którego się w dobie trydeizmu chętnie nasi arjanie powoływali, mianowicie Hilariusza¹.

To też Bullinger, do którego głównie zwrócona była *Epistola mo-*

¹ W liście Radziwilla do Kalwina z 6 lipca 1564 r. (Op. Calv. XX, nr 4125, str. 334) mamy wiadomość, że arjanie dla udowodnienia różnicy »inter ingentium et genitum, Deum missum et mittentem, dantem et accipientem« cytują urywek z Hilariusza: »Si quis innascibilem et sine initio dicat filium, tanquam duo

nitoria, nie raczył nawet odpowiadać, tylko przesłał elaboraty Grzegorza Kalwinowi wraz z listami, które odebrał w tym samym czasie od Sarnickiego. Otrzymawszy to wszystko, Kalwin przeczytał uważnie list Sarnickiego, a pisemka Grzegorza przerzucił i z ponownych jego gróźb serdecznie się uśmieł¹. Pod bezpośredniem też wrażeniem jego listu pisał na prośbę Trecego do Stanisława Cikowskiego, którego Grzegorz z powodzeniem dla arjanizmu pozyskiwał², nazywając krakowskiego ministra pyszałkowatym i głupim fanfaronem (*superbus quidam et insipidus Thraso*)³.

Okólną drogą doszły chyba Grzegorza wiadomości o przyjęciu, jakiego doznało jego ostatnie pismo, i przekonały go o konieczności bezwzględnej walki z przeciwnikami. Jeden był tylko możliwy sposób takiej walki: polemika w druku, więc Grzegorz w ostatnich miesiącach 1563 roku przygotował zapewne pierwszą serję łańciskich i polskich pisemek, które się zaczęły ukazywać od początku 1564 roku. W ciągu następnego roku Grzegorz płodnością i publicystyczną ruchliwością wysunął się na czoło naszych pisarzy reformacyjnych przez niezmqordowaną propagandę nowej doktryny i zwalczanie jej przeciwników.

Okazję do wystąpień w druku dawały zresztą nietylko pisma przeciwników, ale i wydarzenia. Niezależnie od synodu w Mordach, który został zwołany skutkiem listów Lutomirskiego, doszedł do skutku projektowany synod generalny w Pińczowie w październiku 1563 r. Na synod ten wybrali się także delegaci z Litwy i Podlasia, ale na dziesięć dni przed terminem synodu stanęli w Krakowie, aby się rozemnieć w stosunkach. Sarnicki, chcąc ich na swoją stronę przeciągnąć, zgodził się na dysputę religijną, która się odbyła w domu kaszt. zawichojskiego, Mikołaja Lutomirskiego, dn. 7 października⁴. Sarnicki

sine principio, et duo innascibilia et duo innata dicens, duos faciat Deos, anathema sit etc.« O istotnym sensie stanowiska Hilariusa p. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chretienne*, Paris, 1924, tom II, str. 262—263.

¹ Donosi o tem Bullingerowi Jonvillaeus, który był oddawcą rzeczonych listów Kalwinowi (list z 12 września 1563, Op. Calv. XX, str. 152).

² O staraniach Grzegorza, aby wciągnąć i zatrzymać w obozie arjańskim Stanisława Cikowskiego, pisał Trecey do Bullingera 20 lipca 1563 r. i prosił Szwajcarów o listowne napomnienie Cikowskiego (Wotschke, Briechechsel, str. 204—205).

³ List do Cikowskiego z 13 września 1563 r. (Op. Calv. XX, str. 157).

⁴ Informacje o przebiegu dysputy krakowskiej dn. 7 października oraz synodu pińczowskiego 9—14 t. m. zawiera dziełko Grzegorza Pawła *Krótkie wypisanie sprawy, która była... w Krakowie y w Pińczowie, Roku 1563, Dnia 7 Miesiąca Oktobra w Krakowie. A dnia 9. 10. 11. 12. 13. y 14 w Pińczowie na synodzie* (Nieśwież 1564). Dziełko to ma charakter wielkiego protokółu synodalnego i napisane jest w formie relacji ministrów litewskich z odbytej dysputy i synodu (Muz. Czartoryskich).

czynnej walki z Sarnickim. Był to już czas najwyższy, gdy dusz«, sprawowany dotąd przez naczelników zboru arjańskiego był obrócenia się w nicłość. Patrząc na dotychczasowe wydarzenia sprawców, niejeden z ministrów oddawał się sceptycyzmowi. np. Witrelin, który w liście do Wolpha przypisywał wielość ról religijnych w Polsce nadmiernej gościnności polskiej wstrzymał anej żądzy nowości:

»Albowiem, jeśli rozpatrzysz nasze dobra cielesne i duchowe, że Polska nie posiada nic, czego by od obcych nie wzięła, i gdy z narodów zażądał od nas z powrotem swoich szat, Polacy nie w co się odziać«¹.

Do wzmocnienia żywotności obozu arjańskiego przyczyniała mowoli i przeciwnicy, dostarczając okazji do wystąpień. Bracia chcąc wynagrodzić kalwinom zawód z powodu nieprzybycia 14 maja, po powrocie z Moraw Izraela i Jana Lorenca wysłał Krakowa na dysputę z arjanami, która odbyła się w domu skiego (23 lipca). Prócz wymienionych braci obecna była spora liczba kalwinów z Sarnickim i Jędrzejem Myszkowskim na czele. W licznej też gromadki arjan stanęli Grzegorz Paweł, Szoman, F i Iwan Karniński. Dysputę rozpoczął Izrael mową, w której wyrażał całe rozerwanie niedotrzymaniu Unii Koźmineckiej i leżącemu wprowadzaniu do zboru cudzoziemców, przepojonych zmem. Następująca potem gorąca dyskusja nie przyniosła o żadnych pozytywnych rezultatów tak, że zniecierpliwieni bracia przerwali rozmowę, życząc przeciwnikom upamiętania. Na to Grzegorz

»Czego dobrego życzyście, dziękuję, i jać wam życzę upamiętania i oświecenia, boście jeszcze w wielkich ciemnościach«².

Atmosfera wzmoczonej walki podziałała wreszcie ożywczo na Grzegorza Pawła, który od czasu wydania *Tabula de Trininate* nie posiadał swej zwykłej ruchliwości, zdając się biernie oczekiwać dalszych wypadków. Wymierzona przeciw niemu *Admonicja* Kalwina musiała urazić jego ambicję. Wprawdzie Kalwin nie zastoso- niego całego arsenału wymysłów, którymi obrzucał zazwyczaj szczęsnej pamięci Serweta, albo żyjących: Blandratę, Grybalda i Tilisa, ale niemniej rozsiał w swej polemice dość dużo obrzecz- zwrotów, a co gorsza, lekceważących. Wyrażenie o »jadzie o »dzieciennem rozumowaniu« rozbudziły w Grzegorzcu cał-

¹ Wotschke, Briefwechsel, str. 195.

² Łukaszewicz: O kościołach Braci Czesk. str. 60—61, podaje tę dysputę na podstawie archiwum Br. Czeskich, ale nie wymienia wydarzenia. Datę podał Lubowicz (Nacząło katolick. reakcji, str. 11) na podstawie rękopisu Bibl. Raczyńskich: «Acta legationis cracoviensis anno Domini ad diem M. Magdalenae».

już czas najwyższy, gdyż »rząd
elników zboru arjańskiego, bliski
na dotychczasowe wydarzenia oraz
oddawał się sceptycyzmowi, jak
pcha przypisywał wielość nowato-
ej gościnności polskiej i niepo-

asze dobra cielesne i duchowe, ujrzysz,
od obcych nie wzięła, i gdyby każdy
tem swoich szat, Polacy nie mieliby

u arjańskiego przyczyniali się mi-
kazji do wystąpień. Bracia czescy,
z powodu nieprzybycia na synod
ła i Jana Lorenca wysłali ich do
óra odbyła się w domu Filipow-
ch braci obecna była spora garść
Myszkowskim na czele. Na czele
Grzegorz Paweł, Szoman, Filipowski
Izrael mową, w której przypi-
Unii Koźmineckiej i lekkomyśl-
ziemców, przepojonych serwety-
skusja nie przyniosła oczywiście
, że zniecierpliwieni bracia prze-
upamiętania. Na to Grzegorz:

ękuje, i jać wam życzę upamiętania
ich ciemnościach»².

ziałała wreszcie ożywczo na Grze-
Tabula de Trinitate nie przejawiał
biernie oczekiwać dalszego biegu
temu *Admonicja* Kalwina głęboko
wdzie Kalwin nie zastosował do
którymi obrzucał zazwyczaj nie-
ch: Blandratę, Grybalda czy Gen-
polemice dość dużo obraźliwych
i. Wyrażenie o »jadzie herezji«,
adziły w Grzegorzcu całe piekło

ei Czesk. str. 60—61, podaje szczegóły
Czeskich, ale nie wymienia daty tego
ulo katolick. reakcji, str. 119) na pod-
gationis cracoviensis anno Domini 1563

gniewu i upokorzenia tembardziej, że przyszyły jako odpowiedź na pa-
tetyczne groźby, które przeciw Szwajcarom skierował. To też obecny
jeszcze w Polsce Francuz, Jan Thenaudus, który przybył dla pracy
reformacyjnej, podobnie jak Statorius, ale pozostał wierny Kalwinowi,
pisał do swego mistrza, że Grzegorz poprostu »szaleje« pod wpływem
udzielonej mu admonicji i zdaje się zamyślać o spłodzeniu jakiegos
nowego potwora. Thenaudus ubolewa nad apostazją tego człowieka, tak
niegdyś oddanego Kalwinowi, albowiem za nim idą wszyscy najwy-
kształceńsi ministrowie, poddając się pod jego komendę¹.

Trafnie domyślał się Thenaudus, że Grzegorz nad nowym pło-
dem pracuje, a nie wiedział nawet, że w chwili pisania jego listu do
Kalwina, plód ten był już gotowy. Dnia 20 lipca Grzegorz zredagował
odповідź teologom zuryskim i Kalwinowi, którą ogłosił potem dru-
kiem p. t. *Epistola Gregorii Pauli ministri Cracoviensis monitoria ad
Tigurinos ministros et Calvinum, ubi etiam confessionem suam de Deo
et Dei filio, tum de spiritu sancto edit adversus calumniatores*². Do tego
listu dołączył jeszcze *Testimonia virorum piorum, qui cum Apostolis vel
statim post illos vixerunt, de hac simplici apostolicaque fide, qua illi
contenti erant*.

Istotną treść listu Grzegorza stanowi usiłowanie, aby nawrócić
zuryszan na trydeizm i obronić się od zarzutu wielobóstwa. Rozpa-
trzeniem wywodów dogmatycznych listu zajmiemy się w następnym
rozdziale, tymczasem zaś zwróćmy uwagę na jego ton i charakter, na-
dające mu wartość niezwyklego dokumentu historycznego.

Grzegorz, jakby chciał zastosować do Szwajcarów zasadę *divide
et impera*, zajmuje inną postawę wobec zuryszan, a inną wobec Kal-
wina. Zapowiada, że Kalwin i Simler zmuszają go do wystąpienia
w druku przeciw nim, więc do Kalwina dziś już pisać nie może, choć
pragnąłby, aby ten ostatni przeczytał niniejsze jego pismo. Do zury-
szan natomiast zwraca się wprawdzie z żalem, ale nie schodząc jeszcze
z płaszczyzny przyjacielskiej. Ubolewa, że stanowisko teologów szwaj-
carskich przyczynia się do podsycania sporów w małopolskim zborze,
a ponieważ jego *Tabula de Trinitate* oskarżana jest przez nich o arja-

¹ List do Kalwina z 21 lipca 1563 r. (Op. Calv. XX, nr 3985, str. 71).

² List do zuryszan z 20 lipca 1563 r. druk. w Wotschkego, Briefwechsel, str. 197—202, jest właśnie ową *Epistola monitoria*, o której wzmiankuje Sandius (str. 43—44) oraz Estreicher (tom XXIV, str. 146). Łatwo się o tem przekonac, ponieważ Sandius zacytował z niej jedno zdanie, które odnajdujemy u Wotschkego na str. 197: »Tabula mea. quam edidi, sumptam ex puris fontibus verbi Dei, Arianismi accusatur, sed quam merito, vos videritis«. Drukowany egzemplarz tego pisenka dotarł do Szwajcarji dość późno, gdyż wiadomość o przewiezieniu go wraz z innymi pismami Grzegorza przez Sebastjana Pecha komunikuje Bullingerowi Dathaenus dopiero 1 kwietnia 1564 (Op. Calv. XX, nr 4089, str. 277—278).

nizm, więc pisze ten list dla wykazania swej prawowierności. Oświadcza zuryśzanom, że ich kocha, za mistrzów swych uznaje, należną im oddaje chwałę i pismami ich się zachwyca, ale jednocześnie zaklina w imię Boga i Syna jego, aby dobrze rozważyli to, czego im Pan Bóg jeszcze nie objawił. Podobnie bowiem, jak w ciągu całych stuleci Antychryst zniekształcał prawdę chrześcijańską, tak dziś nie odrazu, lecz stopniami docierać należy do prawdziwej podstawy wiary. Nie objawił Bóg całej prawdy Lutrowi, więcej znacznie udzielił jej Zwinglemu, a po nim innym jeszcze więcej i dziś objawia ją, komu chce. Przestrzega więc Grzegorz swych mistrzów po przyjacielsku, strasząc ich przykładem Gabaonitów (*Josue 9*), czyli innemi słowy, grozi tak samo, jak poprzednio, że z wodzów reformacji mogą się stać przez opór ostatnimi szeregowcami.

Jest wśród tych uczuciowych wylewów jedna prośba, świadcząca, że Grzegorz nie miał zamiaru początkowo swego listu publikować. Prosi ich mianowicie, aby, jeśli chcą go w czemkolwiek napomnieć, pisali do niego prywatnie, podobnie jak i on do nich pisze. Zapowiadane wystąpienie w druku przeciw Kalwinowi i Simlerowi uważa za smutną konieczność, wywołaną ogłoszeniem jego nazwiska w polemice, którą tamci rozpoczęli.

Gdy się to wszystko zestawi z poglądami, zawartemi w liście, nietrudno jest się domyśleć, z jakim przyjęciem list Grzegorza musiał się spotkać u Szwajcarów. Pomijając słuszność czy niesłuszność zajmowanego przezeń stanowiska, niepodobna nie dostrzec oczywistych sprzeczności, w jakie się Grzegorz wywodami swemi uwikłał. Szczególnie słabo wypadła obrona przeciw zarzutowi wielobóstwa. Grzegorz stara się dokładnie określić pojęcie *boskości*, jako boskiej natury, i dowodzi, że Bóg Ojciec, Syn i Duch św. posiadają *jedną* boskość, ale nie są jednym Bogiem, podobnie, jak Chrystus posiada *jedną* ludzkość (t. j. ludzką naturę) z pozostałymi ludźmi, nie będąc z nimi jednym liczebnie. Określiwszy w ten sposób pojęcie boskości (*deitas*), Grzegorz broni się przed zarzutem wielobóstwa powiedzeniem, że on nie twierdzi przecież, jakoby istniały trzy boskości. Trudno jest doprawdy powiedzieć, czy to naiwny wykręt, czy też logiczne niedołęstwo, ale najprędzej to wynik opacznego rozumienia jednego z ojców Kościoła, na którego się w dobie trydeizmu chętnie nasi arjanie powoływali, mianowicie Hilariusza¹.

To też Bullinger, do którego głównie zwrócona była *Epistola mo-*

¹ W liście Radziwilla do Kalwina z 6 lipca 1564 r. (Op. Calv. XX, nr 4125, str. 334) mamy wiadomość, że arjanie dla udowodnienia różnicy »inter ingenitum et genitum, Deum missum et mittentem, dantem et accipientem« cytują urywek z Hilariusza: »Si quis innascibilem et sine initio dicat filium, tanquam duo

nitoria, nie raczył nawet odpowiadać, tylko przesłał elaboraty Grzegorza Kalwinowi wraz z listami, które odebrał w tym samym czasie od Sarnickiego. Otrzymawszy to wszystko, Kalwin przeczytał uważnie list Sarnickiego, a pisemka Grzegorza przerzucił i z ponownych jego gróźb serdecznie się uśmieł¹. Pod bezpośredniem też wrażeniem jego listu pisał na prośbę Trecego do Stanisława Cikowskiego, którego Grzegorz z powodzeniem dla arjanizmu pozyskiwał², nazywając krakowskiego ministra pyszałkowatym i głupim fanfaronem (*superbus quidam et insipidus Thraso*)³.

Okólną drogą doszły chyba Grzegorza wiadomości o przyjęciu, jakiego doznało jego ostatnie pismo, i przekonały go o konieczności bezwzględnej walki z przeciwnikami. Jeden był tylko możliwy sposób takiej walki: polemika w druku, więc Grzegorz w ostatnich miesiącach 1563 roku przygotował zapewne pierwszą serję łacińskich i polskich pisemek, które się zaczęły ukazywać od początku 1564 roku. W ciągu następnego roku Grzegorz płodnością i publicystyczną ruchliwością wysunął się na czoło naszych pisarzy reformacyjnych przez niezłomowaną propagandę nowej doktryny i zwalczanie jej przeciwników.

Okazję do wystąpienia w druku dawały zresztą nietylko pisma przeciwników, ale i wydarzenia. Niezależnie od synodu w Mordach, który został zwołany skutkiem listów Lutomirskiego, doszedł do skutku projektowany synod generalny w Pińczowie w październiku 1563 r. Na synod ten wybrali się także delegaci z Litwy i Podlasia, ale na dziesięć dni przed terminem synodu stanęli w Krakowie, aby się rozeznać w stosunkach. Sarnicki, chcąc ich na swoją stronę przeciągnąć, zgodził się na dysputę religijną, która się odbyła w domu kaszt. zawichojskiego, Mikołaja Lutomirskiego, dn. 7 października⁴. Sarnicki

sine principio, et duo innascibilia et duo innata dicens, duos faciat Deos, anathema sit etc.« O istotnym sensie stanowiska Hiliariusza p. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chretienne*, Paris, 1924, tom II, str. 262—263.

¹ Donosi o tem Bullingerowi Jonvillaeus, który był oddawcą rzezonnych listów Kalwinowi (list z 12 września 1563, Op. Calv. XX, str. 152).

² O staraniach Grzegorza, aby wciągnąć i zatrzymać w obozie arjańskim Stanisława Cikowskiego, pisał Trecey do Bullingera 20 lipca 1563 r. i prosił Szwajcarów o listowne napomnienie Cikowskiego (Wotschke, Briechechsel, str. 204—205).

³ List do Cikowskiego z 13 września 1563 r. (Op. Calv. XX, str. 157).

⁴ Informacje o przebiegu dysputy krakowskiej dn. 7 października oraz synodu pińczowskiego 9—14 t. m. zawiera dziełko Grzegorza Pawła *Krótkie wypisanie sprawy, która była... w Krakowie y w Pińczowie, Roku 1563, Dnia 7 Miesiąca Oktobra w Krakowie. A dnia 9. 10. 11. 12. 13. y 14 w Pińczowie na synodzie* (Nieśwież 1564). Dziełko to ma charakter wielkiego protokołu synodalnego i napisane jest w formie relacji ministrów litewskich z odbytej dysputy i synodu (Muz. Czartoryskich).

zjawił się w towarzystwie Sylviusa, Gilowskiego i Discordii, ministrowie litewscy zaś w liczbie sześciu (Piekarski, Wędrogowski, Krowicki, Tomasz i Jan Falconiusowie, Leonard z Krakowa) stawili się z Grzegorzem Pawłem na czele. Gilowski w imieniu kalwinów zagaił posiedzenie, dowodząc, że oni reprezentują zbór prawdziwy, gdyż zgadzają się w wyznaniu ze zborami innych krajów. Po przemowie Gilowskiego przystąpił *ad rem* Sarnicki, ujmując swe poglądy w ośm *revelacji*, opartych na tyłuż miejscach Pisma, świadczących o Trójcy. Na *revelacje* Sarnickiego odpowiedział swemi *refutacjami* Grzegorz Paweł i nad umysłami litewskich ministrów zapanował. Wziąwszy jego stronę, próbowali namawiać Sarnickiego, aby razem z nimi na synod pińczowski jechał, a gdy tego osiągnąć nie mogli, prosili, żeby choć poczekał na nich w Krakowie, aż wrócą z Pińczowa, to będą mogli dalszą rozmowę prowadzić. Ale Sarnicki nie widział przyszłości w kontynuowaniu dysput z nimi, więc od wszystkiego się wymówił.

Straciwszy dziesięć godzin na dyspucie, delegaci litewscy udali się do Pińczowa, gdzie zastali już zebranych 50 ministrów i sporo szlachty. Sześciodniowy synod wypełniony był nie tylko dysputami, w których tendencje arjańskie ostatecznie wzięły górę, ale i naradami nad sprawami organizacyjnymi. 14 października wybrano superintendentem zborów małopolskich Stanisława Lutomirskiego, co było najlepszym świadectwem zwycięstwa kierunku antytrynitarского. Wspólny obrzęd Wieczery Pańskiej, do którego przystąpili wszyscy obecni z wyjątkiem dwu ministrów (jakich, niewiadomo), był niejako symbolem przywrócenia jedności i zgody we zborze. Na jakich podstawach ufundowana była ta zgoda, o tem świadczy najlepiej zredagowana na synodzie i przez wszystkich ministrów podpisana konfesja¹.

Pozytywna treść tego wyznania sprowadza się do stereotypowo już powtarzanej formułki, że zebrani wierzą w jednego prawdziwego Boga Ojca, w Syna Bożego, prawdziwego Boga z Boga, Słowo wieczne wcielone, który umęczony umarł, zmartwychwstał i do nieba wstąpił, oraz w Ducha św., który od Ojca pochodzi. Ale istotna nowość tego dokumentu polega na nowej postawie moralnej, którą twórcy wyznania (redagował je z pewnością Grzegorz Paweł) zajmują wobec problemu wiary i dogmatów. Jest to świadoma walka z wszelką filozofją, z rozumem ludzkim, z ziemską mądrością, którym się przeciwstawia ewangeliczny ideał ludzi prostych, małych, ubogich duchem. Nakaz Chrystusowy ustawicznego doskonalenia się i zasada przestawiania na

¹ Tekt polski mamy w *Krótkiem wypisaniu sprawy*, k. D₈—E₂, a tekst łaciński przesłał Szwajcarom Radziwiłł wraz z listem swym z 6 lipca 1564 r. (O p. C a l v. XX, nr 4125, str. 349—350). W liście Radziwiłła błędnie podana data synodu: wrzesień zam. października.

słowie Bożem zostają przeniesione na grunt walki o wyzwolenie z labiryntów antychrystowych. Nowe światło, wyprowadzające ludzkość z błędu, podobało się Bogu dać ludziom maluczkiem i rozpalić w nich ogień Ducha św., aby poznali jednego prawdziwego Boga Ojca, i którego Ojciec posłał — Jezusa Chrystusa (*Joan. 17, 3*).

»Tak wielka światłość, gdy się w sercach naszych wyjaśniła, ciemności rozumu ludzkiego zborzone są, ustąpiły precz mowy chytre z Filozofiej wzięte, ktoremi szczerość y prostotę słowa Bożego zaćmiona y prawdziwego Boga znaiomość, podana od Proroków, Krystusa y Apostołów, była prawie od nas wyrzywana: gdy Bog istnością, Bogiem iednym y troiakim, albo w Troicy iednym y inszymi przezwiski niesłusznemi był nazywany; skąd urosł bład Sabelliuszow, ktorem się my, rownie iako też bluźnierstwem Ariuszowym, brzydżiny. Takowe tedy sny rozumu ludzkiego iako plotki y szalenstwo y iasnością słowa Bożego dobrześmy wyrozumieli, a wyrozumiawszy mocą Ducha świętego, iako ty ktore są szkodliwe zbawieniu naszemu, odrzuciliśmy precz, pamiętając na ono słowo Apostolskie: Cokolwiek z wiary nie iest, grzech jest«.

Powodując się tem stanowiskiem bezwzględnej nieufności do wszystkiego, co jest z rozumu ludzkiego, a nie ze słowa bożego, konfesja październikowa, choć posługuje się niektórymi wyrażeniami symbolu Nicejskiego, zaznacza, że »żadnych wiar nowych oprócz starej Apostolskiej« nie uznaje.

Tak więc skrajny racjonalizm w krytyce tradycji kościelnej został złączony z absolutnym irracjonalizmem wobec treści słowa Bożego i odtąd był niezmiennem stanowiskiem Grzegorza Pawła i polskich arjan aż do wystąpienia Fausta Socyna, który miał zerwać z tą postawą ludzi maluczkich i ubogich duchem na korzyść pogłębionego racjonalizmu religijnego.

Dojście do tej nowej postawy wywołane było w dużym stopniu stanowiskiem teologów szwajcarskich. Grzegorz próbował ich zrazu wrząc do swego rydwanu, wysuwając hasło dalszego oczyszczenia nauki kościelnej z nalotów papiestwa, ale gdy to się nie udało, gdy »wielcy i mądrzy« obozu reformacyjnego oświadczyli, że nauka o Trójcy nie jest wymysłem papieskim, lecz dorobkiem wielowiekowej pracy teologicznej w kościele powszechnym, dotychczasowe hasło nie wystarczyło. Potępieni przez mędrców i potentatów reformacji, arjanie nasi za przewodem Grzegorza uznali, że Bóg »maluczkiem swoje tajemnice odkrył, czego mądrym nie obiawił«¹. Była to pośrednia odpowiedź na zarzut dumy i pyszałkowatości, stawiany Grzegorzowi przez Kalwina i innych Szwajcarów. Nie pycha, z rozumu ludzkiego płynąca, jest motorem ich czynów — zdawali się odpowiadać arjanie — lecz pokora maluczkich, których Bóg nagradza za to światłem prawdziwej mądro-

¹ *Krótkie wypisanie sprawy*, k. D₇.

ści, zawartej w słowie Bożem. Trudno jest doprawdy zmierzyć, ile w tej rzekomej pokorze mieści się wyrafinowanego pochlebiania samemu sobie.

Lismanina na synodzie październikowym nie było. On ze swem połowicznym stanowiskiem nie mógł sobie znaleźć miejsca w żadnym obozie, a pozbawiony skutkiem wewnętrznych tarć i rozłamów we zborze przyrzeczonej mu stałej pensji, rozmyślał o opuszczeniu Polski¹. Choć nie zgadzał się ze stanowiskiem arjan, ale sympatją ich obdarzał, częściowo skutkiem nienawiści, jaką żywił nadal do Sarnickiego i jego partji, częściowo skutkiem niezdawania sobie sprawy, jak daleko już oni odeszli od kościelnej nauki o Trójcy. O konfesji październikowej pisał do Wolpha, że autorami jej są ludzie poczciwi, ale za mało wykształceni, bojący się herezji Sabeljusza i Stankara, skutkiem czego wystrzegają się terminów i powiedzeń, których ściśle temi słowami wyrażonych nie znajdują w Piśmie².

Na świeczniku małopolskiego zboru, przenikniętego już arjanizmem, pozostawał więc i rósł w oczach swego otoczenia Grzegorz Paweł, właściwy przewodnik duchowy swych współwyznawców już od kwietnia 1562 roku. W hierarchji zborowej nie wznosił się wyżej ponad piastowane oddawna stanowisko krakowskiego senjora i ministra, superintendentem nie został, gdyż był już zanadto osobistością bojową, aby mógł stać na czele podminowanego bądź co bądź zboru. Dawało mu to zresztą większą swobodę ruchów w nowej karierze pisarskiej, którą teraz rozpoczynał.

Sarnicki nauczył swych przeciwników, jak się robi propagandę piórem i żywym słowem. O ile na ostatnim sejmie w Piotrkowie tylko jeden Sarnicki wyzyskał na swoją korzyść wielki zjazd szlachty, o tyle teraz, gdy się zbliżył termin nowego sejmu w Warszawie (listopad 1563 — 1 kwiecień 1564), okres ten obydwie strony starały się dla swych interesów wykorzystać.

Na schyłku roku 1563 i na początku 1564 pojawiają się liczne druki Grzegorza Pawła, częściowo zwalczające sam dogmat Trójcy, a częściowo jego obrońców, Kalwina i Sarnickiego. Na użytek zagranicy wychodzą łacińskie pisemka: *Turris Babel*, drukowane we Frankfurcie nad Odrą³, *De Antichristi Deo essentia personato se ipsum expugnante brevis demonstratio*, wydane też chyba w Niemczech⁴, książka

¹ List do Wolpha z 23 list. 1563 (Op. Calv. XX, nr 4045, str. 187—189).

² List do Wolpha z 15. III. 1564 r. (W o t s c h k e, Briefwechsel, str. 219).

³ Sandius str. 43.

⁴ Świadczyłoby o tem dochowanie się jedyne go egzemplarza tego dziełka w dreźnieńskiej Sächsische Landesbibliothek (dawna Bibl. Królewska).

o nieznanym tytule przeciw Kalwinowi¹, oraz wiersze przeciw niemu p. t. *Carmen ad Ioannem Calvinum et pios fratres*. Tę ostatnią rzecz arjanie starali się propagować podczas warszawskiego sejmku². Równocześnie wydał po polsku *Krótkie wypisanie sprawy, która była o prawdziwym wyznaniu... w Krakowie y w Pińczowie 1563 roku*, które jest obszernym sprawozdaniem ostatniej dysputy z Sarnickim i synodu październikowego w Pińczowie, następnie *Prawdziwej nauki Krześcijańskiej y iey przeciwney Falszuywej Antykrystowej krotkie opisanie*, czyli poprostu zwięzłe streszczenie ówczesnych poglądów Grzegorza Pawła, i wreszcie obszerne dziełko *O Roznicach terażniejszych... Grzegorza Pawła krotkie pisanie*, które jest polskim przekładem niektórych poprzednio wydanych łacińskich pisemek.

W odpowiedzi na tę falę antytrynitarskiej propagandy Sarnicki zdobył się na niewielką książeczkę *O uznaniu Pana Boga wszechmogącego troie kazanie, które miał ksiądz Sarnicki na sejmie Warszawskim* (1564). Sarnicki rozwinął swoje ośm rewelacyj, z którymi wystąpił podczas dysputy krakowskiej 7 października 1563 roku we trzy kazania, które wygłosił w Warszawie, a potem wzbogaciwszy je polemiką ze świeżo wydanymi dziełkami Grzegorza Pawła, opublikował w wymienionej książeczce. Fakt ten podniecił Grzegorza do nowej twórczości i w drugiej połowie 1564 roku ukazała się cała fala pisemek, wywołanych *Kazaniami* Sarnickiego. Naprzód łacińska odprawa: *Antidotum contra articulos fidei novae a Sarnitio Varsaviae exhibitos*, a potem dziełko polskie, będące, jak się zdaje, pokrewne treści *Antidotum: O wyznaniu wiary księdza Sarnickiego y o iego oderwaniu* etc. oraz *Rozność wiary uczniów Stankarowych* etc.; dopełnieniem tych dziełek był *Wykład słów Pawła S.*, nie polemizujący specjalnie z Sarnickim, ale napisany po wydaniu jego *Kazań*³.

Druk wszystkich wymienionych dziełek Grzegorza dokonany był pod auspicjami Mikołaja Radziwiłła w Nieświeżu, dokąd się przeniósł z Pińczowa drukarz małopolskiego zboru, Daniel z Łęczycy. Stosunki kalwinów z arjanami były już tak zaostrzone, że drukowanie w Polsce przedstawiało widocznie pewne niebezpieczeństwa, kalwini bowiem potrafili wyzyskać swoje wpływy wśród sfer rządowych na niekorzyść arjan.

¹ Wspomina o niej kilkakrotnie i wyjątki łacińskie z niej cytuje Sarnicki w *Collatio* oraz w *Colloquium Piotrkowskiem* (1566).

² Sarnicki w *Collatio* (k. C₁) wspomina jakieś «carmina, quae Varsaviae dividendebant», a za chwilę cytuje z nich urywek, na który składają się wiersze 54—56 z *Carmen ad Joannem Calvinum*.

³ Bliższe uzasadnienie podanej tu chronologii dzieł Grzegorza Pawła zamieszczam w następnym rozdziale.

Podczas świąt Bożego Narodzenia 1563 roku doszło w Warszawie do zajścia na nabożeństwie kalwińskim, na którym znaleźli się zwolennicy arjanizmu. Arjanie przybyli jakoby w celu przeszkodzenia kazaniu, obecni panowie nie dopuścili jednak do awantury i przekształcili naprędce zgromadzenie religijne na plac dysputy, w której arjanie mieli ponieść srogą porażkę. Tak przynajmniej wygląda ten fakt w oświetleniu kalwinów, którzy nie omieszkali poskarżyć się na arjan królowi i uzyskać nielada satysfakcję. Oto król rozkazał spalić na placu publicznym na miejscu kaźni przestępców osławioną *Tabula de Trinitate* i zabronił cokolwiekbądź arjańskiego w Krakowie drukować¹. Wyzyskując to zwycięstwo, dążyli kalwini (głównie Krzysztof Trency) do osiągnięcia na sejmie warszawskim edyktu przeciw arjanom, przynajmniej cudzoziemskim, co im się rzeczywiście udało, ale dopiero w parę miesięcy później, gdy został wydany edykt parczowski 7 sierpnia 1564 roku.

Tę atmosferą niebezpieczeństwa i zaostrzonej walki należy tłumaczyć, że życie arjańskiego zboru w 1564 roku niemal zamarło. Po wydaniu edyktu parczowskiego, a więc w drugiej połowie 1564 roku arjanie nie śmieli organizować synodów², ale w pierwszej połowie tegoż roku odbyli, zdaje się, tylko jeden — w Lublinie, na którym pisali list do zborów niemieckich i francuskich (zapewne szwajcarskich). Żadnych bliższych informacji ani o tym synodzie, ani o wspomnianym liście nie posiadamy³. Domyślać się tylko można, że był to łańciski oryginał

¹ Zemlinus do Bullingera 19 marca 1564 r. (W o t s c h k e, Briefwechsel, str. 220). Tę dysputę miał zapewne na myśli Szoman, wspominając w swym testamencie (Sandius, l. c. str. 194) o stoczony z poduszczenia Radziwiłła dyspucie z Sarnickim podczas sejmu warszawskiego 1564 r.

² Zachorowski, str. 221. Zawarta w protokołach u Zach. wiadomość, że skutkiem edyktu parczowskiego arjanie w 1564 roku nie odbywali synodów, jest chyba zupełnie wiarogodna, tem bardziej wobec braku jakichkolwiek pozytywnych świadectw o ówczesnych synodach. Skąd natomiast W o t s c h k e (Gesch. de Reform. in Polen, str. 211) zaczerpnął wiadomość o wielkim synodzie w Płiczowie dn. 11 listopada 1564 r., dojść nie mogłem. Wotschke zaś żadnego źródła swej informacji nie wymienił.

³ Sarnicki w *Collatio* (wyd. na początku 1565 r.) daje następujący odsyłacz (k. E₃): «Vide etiam scriptum quod isti miserunt *ex synodo Lublinensi* ad Ecclesias Germanicas et Gallicas etc.» Ponieważ do roku 1563 włącznie nie było ani jednego synodu w Lublinie, a w drugiej połowie 1564 r. nie urządzano synodów wogóle, więc wspomniany synod musiał się odbyć w pierwszej połowie 1564 roku. Jeśli zaś przypuścić, że owo pismo do zborów zagranicznych ma coś wspólnego z listem Grzegorza Pawła do kościołów helweckich przeciw Sarnickiemu, napisanym po wygłoszeniu *Kazań* tego ostatniego w Warszawie, to stąd wynikałoby, że synod lubelski mógł się odbyć najwcześniej w marcu, bo *Kazania* Sarnickiego ukazały się w tym właśnie czasie (przedmowa do króla nosi datę 14 lutego).

tego dziełka, które Grzegorz Paweł po polsku ogłosił p. t. *O wyznaniu wiary księdza Sarnickiego y o jego oderwaniu: List Grzegorza Pawła do Kościołów Helweckich wydany, aby braciey pobożney więcej nie zwodził.*

Tak więc warunki zewnętrzne sprawiły, że działalność arjan w ciągu 1564 roku mogła się wyrazić głównie w ożywionej propagandzie publicystycznej, którą prowadził przedewszystkiem Grzegorz Paweł. Ale nietylko on: ważne pisma dla propagandy ruchu antytrynitarskiego wydali w tym samym roku Wawrzyniec Krzyszkowski i Jan Kazanowski, a niepodobna też odmówić znaczenia i nowym próbom medjacji między arjanami i Szwajcarami, podjętym przez Mikołaja Radziwiłła.

Krzyszkowski przyszedł w sukurs Grzegorzowi przekładem jednego z najważniejszych dzieł literatury apologetycznej II wieku po Chrystusie, na które często arjanie się powoływali, a mianowicie: *Świętego Justyna Filozofa y męczennika Rozmowa s Tryfonem Żydem, do Marka Pompeiusza napisana*. Apologeci, a głównie św. Justyn, byli dla naszych antytrynitarzy w pierwszym okresie rozwoju (trydeizm) świadectwem, że nauka o Trójcy jest późniejszym «wymysłem», którego pisarze bliscy epoki apostołskiej zupełnie nie znali. Pisma apologetów starochrześcijańskich (Arystydes, Justyn, Tatianus, Atenagoras, Tertuljan i inni) dawały rzeczywiście niejedną okazję do takiej interpretacji i to z kilku względów. Przedewszystkiem dążeniem ich było wykazanie, że chrześcijaństwo jest religią oczyszczoną i uszlachetnioną, zbliżoną w swej zawartości myślowej do wielkich idealistycznych systemów filozofji starożytnej. Stąd też nacisk na czynnik filozoficzny powoduje milczenie o pewnych tajemnicach wiary, co nas jednak nie uprawnia do wniosku, jakoby owe tajemnice były im nieznanne, albo przez nich nieuznawane¹. Następnie z ujmowania Boga, jako niezmiennej, doskonałej, wiecznej przyczyny świata, z pojęcia absolutnej transcendentności Boga² wynikało dość silne akcentowanie różnicy między Bogiem i Logosem, jako organem pośredniczącym przy stworzeniu świata i objawieniu. To rozróżnienie między Bogiem i Logosem najsilniej może zaznaczone jest u Justyna³, choć wszyscy apologeci uważają zresztą

¹ Tixeront, Hist. d. dogmes, tom I, str. 229.

² Definicja Boga u św. Justyna (w Dialogu z Tryfonem) brzmi tak: «Τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὁσαύτως δεῖ ἔχων καὶ τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις αἴτιον, τοῦτο δὲ ἐστὶν ὁ Θεός» (Corp. Apolog. Christianorum saeculi secundi, vol. II, pag. 14—15, ed. Otto, Jena 1877). Przekładowi takich abstrakcyj nie mógł dać rady Krzyszkowski, który tak tę definicję przetłumaczył: «To ja powiedam być bogiem, co około tychże rzeczy iednako się zawsze ma y zachowa, y jest przyczyną y początkiem wszystkich rzeczy» (list 4).

³ Tixeront, l. c. str. 247.

że ze względu na transcendentność Boga (co poświadcza wielokrotnie Pismo: *Exod. 33, 20; Deut. 4, 12; Joan. 1, 18; I Tim. 6, 16; 6, 46 I Joan. 4, 12*) wszystkie objawienia osobowe Boga (teofanje) w Starym Testamencie zostały dokonane przez Syna Bożego. Stąd też w Justyna *Dialogu z Tryfonem Żydem* spotykamy się często z wyrażeniami, że Logos jest Bogiem różnym liczebnie od Boga Stwórcy, ale jednym co do wewnętrznej zgody¹. Trudno się dziwić, że takie ujęcie stosunku Boga Ojca do Syna, które naraziło apologetów na zarzut «arjanizowania»², wydało się naszym antytrynitarzom potwierdzeniem ich wywodów przeciw Trójcy, a pisma Justyna i Tertuljana ostoją moralną w walce z przeciwnikami.

Przekład Krzyszkowskiego trzeba uznać wobec tego za jedną z najważniejszych ówczesnych publikacyj. Co się zaś tyczy jego wartości bezwzględnej, musimy go nazwać przekładem chwilami nieudolnym, ale stanowczo uczciwym. Nasi kalwini, nie umiejąc sobie dać rady z arjańskimi argumentami, zaczerpniętymi z apologetów, zarzucili Krzyszkowskiemu sfalszowanie Justyna³. Jest to nieprawda. Tłumacz pragnął odegrać rolę nie tylko przekładcy, ale również komentatora i popularyzatora. Wobec tego podaje na marginesach objaśnienia historyczne, źródła niektórych poglądów Justyna, chwilami polemizuje z oryginałem (n. p. z chyljastycznymi wierzeniami Justyna), poprawia nieraz tekst urywków biblijnych, cytowanych w oryginale, ale wówczas obok swego poprawionego tekstu lojalnie przekłada brzmienie danego urywka oryginału. Miejsca najważniejsze dla argumentacji arjan tłumaczy starannie i wiernie, i jeśli możnaby chwilami zarzucić Krzyszkowskiemu, że sobie nie daje rady w miejscach operujących trudniejszymi abstrakcjami, to jednak o złą woli tłumacza nie może być mowy. W ocenie nieudolności przekładu musimy też być bardzo łagodni, pamiętając na to, że Grzegorz Paweł i Krzyszkowski to są pierwsi twórcy polskiego języka i terminologii teologicznej, więc łatwego zadania nie mieli. Krzyszkowski próbował nawet tworzenia nowych, ciekawych słów, nie pozbawionych żywotnej siły (*pokajanie, chrystjanie, ofiarownik zam. kapłan*)⁴.

¹ Cap. LVI: «ἑτερός ἐστὶ τοῦ πάντα ποιήσαντος θεοῦ, ἀριθμῶ λέγω, ἀλλὰ οὐ γνώμη» (Corp. Apolog. II, str. 190—192).

² Tixeront, l. c. 248.

³ *Colloquium Piotrkowskie*, k. F.

⁴ Zwrócił na to uwagę już Brückner, *Różnowiercy polscy*, str. 142 i 270. — Wyborowi słowa *ofiarnik*, jako odpowiednika łacińskiego *sacerdos*, towarzyszą ciekawe refleksje filologiczne. *Kapłana* odrzuca Krzyszkowski, bo jest słowem nowem, utworzonym z łacińskiego *capella*, albo może pochodzi od *kapłuna* i *kapłunienia*; ruski *žrec* nie podoba mu się, bo jakoby od *žarcia* pochodzi, a słowo

Stanowisko Krzyszkowskiego różni się może nieco od Grzegorzowego zasadą umiarkowanego racjonalizmu. Grzegorz wypiera się wspólności z rozumem, chcąc tylko ślepią wiarą w literę Pisma do prawdy dotrzeć; Krzyszkowski natomiast pragnie, zachowując właściwą miarę używania rozumu, wejrzawszy w Pismo święte, prawdę o Bogu odkryć. W tym sensie postawa jego ma więcej wewnętrznej szczerości i przez to jest sympatyczniejsza.

Na upominanie Jana Kalwina do bractwy Polskiej napisane (prze-ciwko Tablicy w Polsce wydanej) w ktorej chce pokazać, że Pismo święte o Trojcy nie zawsze rozdzielnie mówiło. Jana Kazanowskiego Slachcica Polskiego krotka odpowiedź — jest dziełkiem znacznie mniej-szej wartości niż przekład Krzyszkowskiego. Pisemko to składa się z dwóch części: pierwsza jest odpowiedzią na *Brevis Admonitio*, druga na *List (Epistola ad Fratres Polonos)* Kalwina. W pierwszej części mamy głównie analizę interpretacji miejsc pisma, omawianych w *Tabula de Trinitate* i w *Brevis Admonitio*; odpowiedź na *List* polemizuje z Kalwinem ogólnie, wykazując sprzeczności między *Admonitio* i *Epistola*. Stanowisko dogmatyczne Kazanowskiego identyczne, jak u Grzegorza: podkreślenie wiary we Trzech, a nie w jednego Boga, odrzucenie istno-ści, person, relacyj i t. p. Do symbolu Nicejskiego odnosi się Kaza-nowski z szacunkiem ze względu na termin *Bóg z Boga*, jako ujęcie boskości Chrystusa. Niespotykaną natomiast u Grzegorza rzeczą jest dwukrotne mocne zaznaczenie eminencji Boga Ojca (u Grzegorza ten pogląd wyrażany jest dyskretniej), oraz podanie w wątpliwość autorstwa Atanazego, jeśli chodzi o symbol mu przypisywany. Ostatni pogląd kurso-wał wprawdzie między arjanami jeszcze w 1562 roku, a nawet pozwalano sobie na dowcip określania *Athanasianum* jako symbolu *Satanazego*¹, ale w druku wypowiedział go bodaj pierwszy Kazanowski. — Pozatem rozsiał Kazanowski w swem dziełku różne złośliwe aluzje do filozofji i sofistyki, przeciwstawiając im wiarę prostaczków. Obydwie części kończą się zwrotami do Kalwina i modlitwą, aby Bóg go oświecił, co było dość niesmaczne, gdyż w chwili ukazania się książki Kazanow-

ksiądz nie należy się duchownym, tylko świeckim panom, których katolicycy duchowni z tego tytułu ograbili, sami siebie *księżdzmi*, a ich lekceważąco *książe-tami* nazywając. Dlatego tworzy słowo *ofiarownik*, które ma najlepiej oddawać charakter i funkcje osoby duchownej.

¹ Stankar w swem dziełku *De Trinitate et Mediatore* (1562) donosi, że Blandrata, Lismanin i Georgius Niger odrzucają symbol Nicejski «et symbolum Athanasii symbolum Sathanasii appellant». Potwierdzeniem tej informacji są wąpli-wości Lismanina w autentyczność *Athanasianum*, wyrażone w liście z 14 grudnia 1561 r. (Op. Ca 1 v. XIX, str. 174).

skiego Kalwin już nie żył¹. Na usprawiedliwienie Kazanowskiego możnaby powiedzieć, że wiadomość o śmierci Kalwina przyszła do Polski z wielkiem opóźnieniem, skoro Radziwiłł pisał swój list medjacyjny do Kalwina dnia 6 lipca.

List ten, choć nie wyszedł drukiem, stanowi bardzo ważną pozycję polskiej literatury arjańskiej (prawdziwym jego autorem może jest Czechowicz?), jest bowiem idealnem streszczeniem ówczesnych poglądów obozu antytrynitarskiego. Radziwiłł pisał go w tej myśli, że opór teologów szwajcarskich wywołany jest niezajomością doktryny polskiej i uprzedzeniem skutkiem fałszywych oskarżeń kliki Sarnickiego. Dlatego też stara się wyłożyć całość poglądów naszych arjan, streszczając najważniejsze wywody pism Grzegorza Pawła. Ciekawym szczegółem historycznym jest scharakteryzowanie stosunku naszych arjan do Lismanina. Radziwiłł donosi o wydaniu przezeń książeczki, mającej na celu doprowadzić do kompromisu walczące partje; książeczka ta (oczywiście *Brevis explicatio*) była roztrząsana nieraz na synodach polskich (od chwili jej wydania aż do daty listu było conajmniej trzy synody: 14 maja 1563; 9—14 października 1563; wiosną 1564 w Lublinie), ale nie została przyjęta dla następujących powodów: 1. Lismanin mówi, że Ojciec, Syn i Duch św. są jednym Bogiem, skądby wynikało, że Syn i Duch św. są też Bogami samymi z siebie (*a seipso dii*) co prowadzi do wielobóstwa; 2. Pismo św. mówi rozdzielnie o Trzech; 3. jeśli Trzej są jednym Bogiem, to Chrystus byłby swoim własnym synem; 4. jeden Bóg, złany z trzech osób, musiałby się wcielić i cierpieć za nas; absurdu tego można uniknąć, tylko mówiąc rozdzielnie o Trzech: w związku z tym argumentem wszystkie teofanje Starego Testamentu (*Gen. 18, 1; 19, 24; 32, 28*; krzak Mojżesza i t. d.) przypisane są Synowi Bożemu; 5. z tezy Lismanina muszą wynikać wszystkie konsekwencje papieskiej nauki o Trójcy, np. *quaternitas* (jedna istność Boża trzech osób jest czwartym Bogiem). — Jak widać z powyższego, głównym przeciwnikiem Lismanina był teraz Grzegorz Paweł, albowiem wszystkie przytoczone zastrzeżenia przeciw książce Lismanina wyjęte są z arsenału dialektycznego Grzegorza.

Zakończenie listu Radziwiłła składa się z dłuższej i natarczywej prośby, aby Kalwin, wzięwszy pod uwagę wszystkie argumenty Polaków, zechciał zabrać głos w sporze o Trójcę i kierować się tylko słowem Bożem. Niech się nie wymawia tem, że kościoły w Heidelbergu i Zurychu wydały już swą nieprzychylną opinię w tej sprawie,

¹ Kalwin zmarł 27 maja 1564 r., a dziełko Kazanowskiego ukazało się chyba dopiero na jesieni, gdyż pierwszą wzmiankę o niem znajdujemy w liście Radziwiłła do zuryszan z 10 paźdź. (Wotschke, Briefwechsel, str. 227).

bo choć tamtejsi teologowie uczynili to w najlepszej intencji, ale byli źle poinformowani przez klikę obrońców Trójcy i niechybnie innyby sąd wydali, gdyby się z tą sprawą zapoznali gruntowniej¹.

Dowiedziawszy się o śmierci Kalwina, Radziwiłł szturmował jeszcze raz do Szwajcarów, tym razem do teologów zuryskich w liście z 10 października t. r. Przesyłał im któreś z dzieł Grzegorza Pawła i książkę Kazanowskiego, aby mogli się zorientować w toczących się obecnie sporach w Polsce i na Litwie. Pisał swój list pod wrażeniem edyktu parczowskiego i ubolewał nad jego niesprawiedliwością, wynikającą przede wszystkim z nieznamomości sprawy. Do pogłębienia tej nieznamomości przyczynia się bezkrytyczny stosunek wielu Polaków do *Admonitio* Kalwina, z nieporozumienia powstałej. Powtarza wreszcie za Grzegorzem, że przyszedł czas, w którym ideję reformacji należy rozszerzyć na fundamentalny dogmat chrześcijaństwa i oczyścić naukę o Trójcy ze scholastycznych nalotów².

Szwajcarowie nie próbowali dysputować z listem Radziwiłła. W marcu roku następnego odpisali mu, że na książki Grzegorza Pawła i Kazanowskiego odpowiadać nie będą, a jeśli książkę chce się dowiedzieć, co one są warte, niech się zapyta o to pobożnych i mądrych ludzi, których nie brak w Polsce³. Tej niemilej odprawy Radziwiłł nie czytał, bo list nie zastał go już wśród żywych.

Na tę powódź arjańskich pismek odpowiedział Sarnicki jednym dziełkiem, pisanem zapewne pod koniec 1564 roku, a wydanem na początku 1565 p. t. *Collatio in qua aperte demonstratur blasphemiu Gregorii Brzezinensis quondam Cracoviensis ministri, adeo conformis esse in triginta usque articulis, doctrinae Arii, ut ovum ovo non sit similis*⁴.

¹ List Radziwiłła datowany z Brześcia 6 lipca 1564 r. (Op. Calv. XX, nr 4125, str. 328—329).

² W o t s c h k e, Briefwechsel, str. 228—229.

³ Ibidem str. 238.

⁴ Dziełko to nie ujawnia miejsca ani roku wydania, ale z licznych wzmianek i aluzyj do współczesnych wypadków można czas napisania i wydania ściśle oznaczyć. Sejm warszawski (1563—1564) Sarnicki wymienia, jako odbyty w roku ubiegłym (F₁), polemizuje niemal ze wszystkimi pismami Grzegorza, wydanymi w 1564 r., wspomina o wypadkach, które się zdarzyły podczas «świeżo minionej jesieni» (E₁), przewiduje, co może przynieść czas najbliższego żniwa, ale ani słowem nie zatraca o dyspacie piotrkowskiej z arjanami 1565 r., z czego należy wnosić, że dziełko pisane było na przełomie 1564—1565 roku. *Collatio* znane było dotąd tylko jednemu Bockowi (Hist. Antitrinitariorum, tom I, str. 604), który informacje Sarnickiego wyzyskał dla ustalenia biblijografji pism Grzegorza Pawła. Współcześni historycy reformacji polskiej (Wotschke) uważali *Collatio* za druk zaginiony, nie wiedząc, że unikat tego dziełka posiada Sächsische Landesbibliothek w Dreźnie. Poinformował mnie o tem prof. St. Kot, za co mu składam na tem miejscu serdeczne podziękowanie.

że ze względu na transcendentność Boga (co poświadcza wielokrotnie Pismo: *Exod. 33, 20; Deut. 4, 12; Joan. 1, 18; I Tim. 6, 16; 6, 46 I Joan. 4, 12*) wszystkie objawienia osobowe Boga (teofanje) w Starym Testamencie zostały dokonane przez Syna Bożego. Stąd też w Justyna *Dialogu z Tryfonem Żydem* spotykamy się często z wyrażeniami, że Logos jest Bogiem różnym liczebnie od Boga Stwórcy, ale jednym co do wewnętrznej zgody¹. Trudno się dziwić, że takie ujęcie stosunku Boga Ojca do Syna, które naraziło apologetów na zarzut «arjanizowania»², wydało się naszym antytrynitarzom potwierdzeniem ich wywodów przeciw Trójcy, a pisma Justyna i Tertuljana ostoją moralną w walce z przeciwnikami.

Przekład Krzyszkowskiego trzeba uznać wobec tego za jedną z najważniejszych ówczesnych publikacyj. Co się zaś tyczy jego wartości bezwzględnej, musimy go nazwać przekładem chwilami nieudolnym, ale stanowczo uczciwym. Nasi kalwini, nie umiejąc sobie dać rady z arjańskimi argumentami, zaczerpniętymi z apologetów, zarzucili Krzyszkowskiemu sfałszowanie Justyna³. Jest to nieprawda. Tłumacz pragnął odegrać rolę nietylko przekładcy, ale również komentatora i popularyzatora. Wobec tego podaje na marginesach objaśnienia historyczne, źródła niektórych poglądów Justyna, chwilami polemizuje z oryginałem (n. p. z chiljastycznymi wierzeniami Justyna), poprawia nieraz tekst urywków biblijnych, cytowanych w oryginale, ale wówczas obok swego poprawionego tekstu lojalnie przekłada brzmienie danego urywka oryginału. Miejsca najważniejsze dla argumentacji arjan tłumaczy starannie i wiernie, i jeśli możnaby chwilami zarzucić Krzyszkowskiemu, że sobie nie daje rady w miejscach operujących trudniejszymi abstrakcjami, to jednak o złej woli tłumacza nie może być mowy. W ocenie nieudolności przekładu musimy też być bardzo łagodni, pamiętając na to, że Grzegorz Paweł i Krzyszkowski to są pierwsi twórcy polskiego języka i terminologii teologicznej, więc łatwego zadania nie mieli. Krzyszkowski próbował nawet tworzenia nowych, ciekawych słów, nie pozbawionych żywotnej siły (*pokajanie, chrystjanie, ofiarownik* zam. *kaptan*)⁴.

¹ Cap. XVI: Ἐτερός ἐστὶ τοῦ πάντα παύσαντος θεοῦ, ἀριθμῶ λέγω, ἀλλὰ οὐ γινώμη (Corp. Apolog. II, str. 190-192).

² Tixeront, l. c. 248.

³ *Colloquium Piotrzkowskie*, k. F.

⁴ Zwrócił na to uwagę już Brückner, *Różnowiercy polscy*, str. 142 i 270.

Wyborowi słowa *ofiarnik*, jako odpowiednika łacińskiego *sacerdos*, towarzyszą ciekawe refleksje filologiczne. *Kaptana* odrzucił Krzyszkowski, bo jest słowem nowym, utworzonym z łacińskiego *capella*, albo może pochodzi od *kaptana* i *kaptanicznie*; ruskі *žrec* nie podobają mu się, bo jakoby od *žreca* pochodzi, a słowo

Stanowisko Krzyszkowskiego różni się może nieco od Grzegorzowego zasadą umiarkowanego racjonalizmu. Grzegorz wypiera się wspólności z rozumem, chcąc tylko ślepią wiarą w literę Pisma do prawdy dotrzeć; Krzyszkowski natomiast pragnie, zachowując właściwą miarę używania rozumu, wejrzawszy w Pismo święte, prawdę o Bogu odkryć. W tym sensie postawa jego ma więcej wewnętrznej szczerości i przez to jest sympatyczniejsza.

Na upomnienie Jana Kalwina do bractwy Polskiej napisane (przeciwko Tablicy w Polsce wydanej) w której chce pokazać, że Pismo święte o Trojcy nie zawsze rozdzielnie mówiło. Jana Kazanowskiego Słuchacza Polskiego krótka odpowiedź — jest dziełkiem znacznie mniejszej wartości niż przekład Krzyszkowskiego. Pisemko to składa się z dwóch części: pierwsza jest odpowiedzią na *Brevis Admonitio*, druga na *List (Epistola ad Fratres Polonos)* Kalwina. W pierwszej części mamy głównie analizę interpretacji miejsc pisma, omawianych w *Tabula de Trinitate* i w *Brevis Admonitio*; odpowiedź na *List* polemizuje z Kalwinem ogólnie, wykazując sprzeczności między *Admonitio* i *Epistola*. Stanowisko dogmatyczne Kazanowskiego identyczne, jak u Grzegorza: podkreślenie wiary we Trzech, a nie w jednego Boga, odrzucenie istności, person, relacyj i t. p. Do symbolu Nicejskiego odnosi się Kazanowski z szacunkiem ze względu na termin *Bóg z Boga*, jako ujęcie boskości Chrystusa. Niespotykaną natomiast u Grzegorza rzeczą jest dwukrotne mocne zaznaczenie eminencji Boga Ojca (u Grzegorza ten pogląd wyrażany jest dyskretniej), oraz podanie w wątpliwość autorstwa Atanazego, jeśli chodzi o symbol mu przypisywany. Ostatni pogląd kursował wprawdzie między arjanami jeszcze w 1562 roku, a nawet pozwalano sobie na dowcip określenia *Athanasianum* jako symbolu *Satanazego*¹, ale w druku wypowiedział go bodaj pierwszy Kazanowski. — Poza tem rozsiały Kazanowski w swem dziełku różne złośliwe aluzje do filozofji i sofistyki, przeciwstawiając im wiarę prostaczków. Obydwie części kończą się zwrotami do Kalwina i modlitwą, aby Bóg go oświecił, co było dość niesmaczne, gdyż w chwili ukazania się książki Kazanow-

ksiądz nie należy się duchownym, tylko świeckim panom, których katolicycy duchowni z tego tytułu ograbili, sami siebie *księdzmi*, a ich lekceważąco *książełtami* nazywając. Dlatego tworzy słowo *ofiarownik*, które ma najlepiej oddawać charakter i funkcje osoby duchownej.

¹ Stankar w swem dziełku *De Trinitate et Mediatore* (1562) donosi, że Blandrata, Lismanin i Georgius Niger odrzucają symbol Nicejski «et symbolum Athanasii symbolum Sathanasii appellant». Potwierdzeniem tej informacji są wątpliwości Lismanina w autentyczność *Athanasianum*, wyrażone w liście z 14 grudnia 1561 r. (O p. Calv. XI, str. 174).

skiego Kalwin już nie żył¹. Na usprawiedliwienie Kazanowskiego możnaby powiedzieć, że wiadomość o śmierci Kalwina przyszła do Polski z wielkiem opóźnieniem, skoro Radziwiłł pisał swój list medjacyjny do Kalwina dnia 6 lipca.

List ten, choć nie wyszedł drukiem, stanowi bardzo ważną pozycję polskiej literatury arjańskiej (prawdziwym jego autorem może jest Czechowicz?), jest bowiem idealnem streszczeniem ówczesnych poglądów obozu antytrynitarskiego. Radziwiłł pisał go w tej myśli, że opór teologów szwajcarskich wywołany jest niezajomością doktryny polskiej i uprzedzeniem skutkiem fałszywych oskarżeń kłiki Sarnickiego. Dlatego też stara się wyłożyć całość poglądów naszych arjan, streszczając najważniejsze wywody pism Grzegorza Pawła. Ciekawym szczegółem historycznym jest scharakteryzowanie stosunku naszych arjan do Lismanina. Radziwiłł donosi o wydaniu przezeń książeczki, mającej na celu doprowadzić do kompromisu walczące partie; książeczka ta (oczywiście *Brevis explicatio*) była roztrząsana nieraz na synodach polskich (od chwili jej wydania aż do daty listu było conajmniej trzy synody: 14 maja 1563; 9—14 października 1563; wiosną 1564 w Lublinie), ale nie została przyjęta dla następujących powodów: 1. Lismanin mówi, że Ojciec, Syn i Duch św. są jednym Bogiem, skądby wynikało, że Syn i Duch św. są też Bogami samymi z siebie (*a seipso dii*) co prowadzi do wielobóstwa; 2. Pismo św. mówi rozdzielnie o Trzech; 3. jeśli Trzej są jednym Bogiem, to Chrystus byłby swoim własnym synem; 4. jeden Bóg, złany z trzech osób, musiałby się wcielić i cierpieć za nas; absurdu tego można uniknąć, tylko mówiąc rozdzielnie o Trzech; w związku z tym argumentem wszystkie teofanje Starego Testamentu (*Gen. 18, 1; 19, 24; 32, 28*; krzak Mojżesza i t. d.) przypisane są Synowi Bożemu; 5. z tezy Lismanina muszą wynikać wszystkie konsekwencje papieskiej nauki o Trójcy, np. *quaternitas* (jedna istność Boża trzech osób jest czwartym Bogiem). — Jak widać z powyższego, głównym przeciwnikiem Lismanina był teraz Grzegorz Paweł, albowiem wszystkie przytoczone zastrzeżenia przeciw książce Lismanina wyjęte są z arsenału dialektycznego Grzegorza.

Zakończenie listu Radziwiłła składa się z dłuższej i natarczywej prośby, aby Kalwin, wzięwszy pod uwagę wszystkie argumenty Polaków, zechciał zabrać głos w sporze o Trójcę i kierować się tylko słowem Bożem. Niech się nie wymawia tem, że kościoły w Heidelbergu i Zurychu wydały już swą nieprzychylną opinię w tej sprawie,

¹ Kalwin zmarł 27 maja 1564 r., a dziełko Kazanowskiego ukazało się chyba dopiero na jesieni, gdyż pierwszą wzmiankę o niem znajdujemy w liście Radziwiłła do zuryszan z 10 paźdź. (Wotschke, Briefwechsel, str. 227).

bo choć tamtejsi teologowie uczynili to w najlepszej intencji, ale byli źle poinformowani przez klikę obrońców Trójcy i niechybnie innyby sąd wydali, gdyby się z tą sprawą zapoznali gruntowniej¹.

Dowiedziawszy się o śmierci Kalwina, Radziwiłł szturmował jeszcze raz do Szwajcarów, tym razem do teologów zuryskich w liście z 10 października t. r. Przesyłał im któreś z dzieł Grzegorza Pawła i książkę Kazanowskiego, aby mogli się zorientować w toczących się obecnie sporach w Polsce i na Litwie. Pisał swój list pod wrażeniem edyktu parczowskiego i ubolewał nad jego niesprawiedliwością, wynikającą przedewszystkiem z nieznamomości sprawy. Do pogłębienia tej nieznamomości przyczynia się bezkrytyczny stosunek wielu Polaków do *Admonitji* Kalwina, z nieporozumienia powstałej. Powtarza wreszcie za Grzegorzem, że przyszedł czas, w którym ideję reformacji należy rozszerzyć na fundamentalny dogmat chrześcijaństwa i oczyścić naukę o Trójcy ze scholastycznych nalotów².

Szwajcarowie nie próbowali dysputować z listem Radziwiłła. W marcu roku następnego odpisali mu, że na książki Grzegorza Pawła i Kazanowskiego odpowiadać nie będą, a jeśli książkę chce się dowiedzieć, co one są warte, niech się zapyta o to pobożnych i mądrych ludzi, których nie brak w Polsce³. Tej niemilej odprawy Radziwiłł nie czytał, bo list nie zastał go już wśród żywych.

Na tę powódź arjańskich pisemek odpowiedział Sarnicki jednym dziełkiem, pisanem zapewne pod koniec 1564 roku, a wydanem na początku 1565 p. t. *Collatio in qua aperte demonstratur blasphemia Gregorii Brzeżinensis quondam Cracoviensis ministri, adeo conformis esse in triginta usque articulis, doctrinae Aarii, ut ovum ovo non sit similius*⁴.

¹ List Radziwiłła datowany z Brześcia 6 lipca 1564 r. (Op. Calv. XX, nr 4125, str. 328—329).

² W o t s c h k e, Briefwechsel, str. 228—229.

³ Ibidem str. 238.

⁴ Dziełko to nie ujawnia miejsca ani roku wydania, ale z licznych wzmianek i aluzyj do współczesnych wypadków można czas napisania i wydania ściśle oznaczyć. Sejm warszawski (1563—1564) Sarnicki wymienia, jako odbyty w roku ubiegłym (F₂), polemizuje niemal ze wszystkimi pismami Grzegorza, wydanymi w 1564 r., wspomina o wypadkach, które się zdarzyły podczas «świeżo minionej jesieni» (E₁), przewiduje, co może przynieść czas najbliższego żniwa, ale ani słowem nie zatraca o dyspucie piotrkowskiej z arjanami 1565 r., z czego należy wnosić, że dziełko pisane było na przełomie 1564—1565 roku. *Collatio* znane było dotąd tylko jednemu Bockowi (Hist. Antitrinitariorum, tom I, str. 604), który informacje Sarnickiego wyzyskał dla ustalenia biblijografji pism Grzegorza Pawła. Współcześni historycy reformacji polskiej (Wotschke) uważali *Collatio* za druk zaginiony, nie wiedząc, że unikat tego dziełka posiada Sächsische Landesbibliothek w Dreźnie. Poinformował mnie o tem prof. St. Kot, za co mu składam na tem miejscu serdeczne podziękowanie.

Jak wskazuje tytuł, celem Sarnickiego było udowodnienie arjanizmu Grzegorza przez zestawienie jego poglądów z informacjami historycznymi o nauce Arjusza. Miał to być w zamiarze Sarnickiego decydujący i najboleśniejczy cios, zadany przeciwnikowi.

Nie możemy jednak przyznać Sarnickiemu, żeby mu się ten zamiar powiódł. *Collatio* jest bezcennem dziełkiem dla historyka, jako kopalnia informacji o zaginionych pismach Grzegorza Pawła i ważne źródło historyczne, ale polemicznego celu, zamierzonego przez autora, osiągnąć nie mogło wobec błędności samego założenia. Tak zwani arjanie polscy przez cały czas istnienia swego w XVI i XVII stuleciu protestowali przeciw nazywaniu ich zwolennikami Arjusza. Specjalnie silnie protestowali w pierwszych trzech latach swego rozwoju, kiedy istotnie na tę nazwę nie zasługiwali.

Rzeczywiście różnice między nauką Arjusza a stanowiskiem Grzegorza Pawła i jego zwolenników były dość zasadnicze i dotyczyły przede wszystkim chrystologii. Dla Arjusza Chrystus nie był Bogiem, był doskonałym stworzeniem, podniesionym dzięki świętości żywota do wyżyn boskości przez Boga Ojca; Duch św. ze stanowiska Arjusza również nie jest tej samej substancji, co Ojciec i Syn, ani nie posiada tej chwały, co Oni¹. Stanowisko chrystologiczne Arjusza było zatem typowym *adopejanizmem* (Chrystus jest Bogiem *per adoptionem*), podczas gdy Grzegorz w latach 1562—1565 był raczej wyznawcą *subordynacjanizmu*. To go różniło może najwięcej od Gentilisa, który z wielką większą słusnością mógłby uchodzić za arjanina. Różnica ta jest rozstrzygająca, co trafnie dostrzegali Lismanin, widząc w Grzegorzu człowieka, który padł ofiarą nieporozumienia, gdy chciał zgłębić dogmat Trójcy św.

Grzegorz nie był początkowo arjaninem, lecz człowiekiem, który się nie mógł pogodzić z nauką o Trójcy św. Augustyna i średnio-wiecznych scholastyków. Mścił się na nim jego teologiczny dyletantyzm, skutkiem którego zbyt antropomorficznie i dosłownie wziął słowo «osoba» w odniesieniu do bóstwa i usilnie pracował nad przemianą nauki o Trójcy w naukę o trzech Bogach. Był więc Grzegorz trydeistą, uczył o istnieniu Trzech, choć nie umiał się zdobyć na tę konsekwencję, żeby się do wyznawania trzech Bogów przyznać. Jak bardzo jednak różnił się w tem od Arjusza, najlepiej świadczy taki choćby urywek z polskiej wersji jego *Carmen ad Joannem Calvinum*:

¹ Tixeront, l. c. tom II, str. 24—28; Harnack, Dogmengeschichte, Tübingen, 1914, str. 207—208.

..... a tak trzey są żywi
 Wieczni a w mądrości swej dziwnie potężliwi,
 A choć rzeczą y liczbą dzielni są od siebie,
 Wszakże iedna ich możność na ziemi y w niebie.
 Bo ie zgoda w ich bostwie tak dziwnie złączyła,
 Ze iednemu przed drugim nic nie uszczerbiła,
 A są iedney natury woley i możności
 A tak dziwnie ci trzey są zgodliwi w iedności,
 Ze słusnie iedną rzeczą bywają nazwani,
 Y tym słowem są w świętym piśmie wypisani.

Zatem przedsięwzięcie Sarnickiego, aby wykazać, że doktryny Arjusza i Grzegorza są do siebie podobne «jak jajko do jajka», skazane było zgóry na niepowodzenie. Podobieństwa między Arjuszem a Grzegorzem dopatrywał się Sarnicki głównie w pewnych metodach argumentacji i komentowaniu pewnych miejsc Pisma. A więc Grzegorz, podobnie jak dawni arjanie, powołuje się bezustannie na symbol Apostolski, zarzuca prawowiernym sabeljanizm, judaizm, pogaństwo i kierowanie się filozofją. W wyliczeniu miejsc Pisma, jednako naciąganych przez dawnych i nowych arjan dla dowiedzenia swej doktryny, okazuje się Sarnicki mało spostrzegawczy i zatrzymuje się nad sprawami drugorzędnymi, a nie istotnymi¹.

Nazwanie zwolenników Grzegorza Pawła «arjanami» przez współczesnych było rezultatem specjalnego znaczenia, jakie to słowo pozyskało z biegiem wieków. Słowo «arjanin» było synonimem największego heretyka i *sui generis* wymysłem. W małopolskim kościele reformowanym pierwszy zaczął nim szermować Stankar, posuwając się do bezczelności nazywania arjaninem samego Melanchthona. Później obrzucał tem wyzwiskiem wszystkich przeciwników jego nauki o Pośredniku², można powiedzieć, że głównie dzięki niemu słowo to spowszechniało wśród Małopolan i stało się synonimem człowieka, który grzeszy hereetyckimi pojęciami o Trójcy i Bóstwie Chrystusa, bez względu na to, czy poglądy jego odpowiadają ściśle Arjuszowi, czy nie. Pierwotnie np. Gonezjusza i Blandratę oskarżano, względnie podejrzrywano, o «serwetyzm», nie nazywając ich arjanami. Dopiero Sarnicki, idąc za przykładem Stankara, wprowadził na nowo użycie tego słowa pod adresem Blandraty, Lismanina i zwolenników Grzegorza, a dziełkiem swem chciał ostatecznie tę nazwę uzasadnić. Od tej pory w potocznej mowie

¹ Sarnicki przytacza, jako miejsca Pisma wspólne dawnym i nowym arjanom: *Deut.* 6, 4 i 4, 35; *I Cor.* 8, 6; *Joan.* 17, 3; 14 28, *Marc.* 10, 18; *I Tim.* 6, 15—16; *I Joan.* 5, 7 i t. d. Z tych jedynie *Deut.* 6, 4; *Joan.* 14, 28; 17, 3 są trafnie zauważone; pozostałe właściwe raczej Grzegorzowi, niż Arjuszowi. Wykaz miejsc Pisma, używanych w argumentacji przez Arjusza, ob. Harnack, l. c. str. 208.

² Donosi o tem Lismanin Zuryszanom (Wotschke, Briefwechsel, str. 96).

społeczeństwa polskiego sekta, zapoczątkowana przez Grzegorza Pawła, a rozwinięta i umocniona przez Fausta Socyna, miała nosić nienawistne dla siebie przezwisko arjan, niezależnie od ewolucji swych pojęć religijnych, które daleko odbiegły od stanowiska Arjusza¹.

Collatio Sarnickiego, o ile niezupełnie treścią swą realizuje zapowiedzi tytułu, o tyle przynosi wiele ciekawych szczegółów z życia wewnętrznego naszych arjan w pierwocinach ich istnienia. Pod wpływem zmienionej nauki o Trójcy były już podobno we zborze próby dostosowania formuły chrztu do nowej doktryny; chciano już chrzczyć «w imię Ojca, który ma Syna», albo też «w imię Ojca przez Syna, w Duchu świętym»². W listach pisanych do siebie umieszczano pozdrowienia w rodzaju: *Salutem ex Sion a Deo Patre Izrael, qui solus est Monarcha, per Jesum Christum in Spiritu Sancto Amen*. O Grzegorz donosi Sarnicki, że skutkiem ciągłego powoływania się na symbol, czyli *credo* apostolskie, nazwali go niektórzy ludzie «ksiądz Kredo». — Najciekawszą i bardzo charakterystyczną jest informacja o kłótni, jaka miała wyniknąć między Gentilisem a Grzegorzem na tle posługiwania się argumentem *quaternitatis* czyli «czwórce», jako rzekomej konsekwencji dogmatu Trójcy. Gentilis uważał się za twórcę tego dowodu przeciw Trójcy i zarzucał podobno plagjat Grzegorzowi, na co ten ostatni odpowiedział publicznym listem, w którym wynalazek ten przypisywał jakiejś niewieście. W ten sposób walczone o zaszczyt pierwszeństwa w wypowiedzeniu tego argumentu³. Wszystko to są relacje bardzo prawdopodobne, gdy zważymy, że w 1564 roku nie chciano w sądach odbierać przysięgi na krucyfiks ani w imię Trójcy świętej⁴.

Napięcie walki między zbozem kalwińskim i zbozem arjańskim było tak wielkie, iż jakiegokolwiek próby pogodzenia sprzecznych stanowisk można było *a priori* uważać za bezskuteczne. To też inicjatywa zorganizowania wielkiej dysputy, któraby ostatecznie wyjaśniła i być może ujednostajniła przeciwne punkty widzenia, nie mogła wyjść z łona roznamiętnionych ministrów obu stron, ale rzeczywiście wyszła od szlachty, należącej do obydwu obozów. Podczas sejmu piotrkowskiego w 1565 roku (18 stycznia do 14 kwietnia) niektórzy panowie, różniąc

¹ Sandius (l. c. str. 74, 178, 268) podaje tytuły licznych dzieł antytrinitarskich z XVII wieku, protestujących przeciw nazwie «arjan». Podobnie protestuje przeciw niej Lubieniecki, l. c. str. 110.

² *Collatio*, k. E,

³ Ibid. G.,

⁴ T. Wierzbowski, *Uchansciana*, tom II, Warszawa, 1885, str. 170: «Quod nomen Trinitatis et signum crucis sanctissimae sint ex rota iuramenti explosa per iudices novorum iuditorum ita, ut non aliqua eorum mentio fieret in praestando iuramento».

się w poglądach religijnych, ale nie straciwszy dotąd wzajemnej sympatii, doprowadzili do skutku dysputę teologiczną, która trwała od 22 do 30 marca¹. Inicjatywa wyszła, jak się zdaje, od Filipowskiego, który zwrócił się z propozycją urządzenia dysputy do głównej ostoji kalwinów wśród szlachty, Stanisława Myszkowskiego, podówczas kasztelana sandomierskiego². Kalwini mieli nadzieję nawrócenia, jeśli nie wszystkich, to przynajmniej większości arjan, i projekt dysputy uważali za delikatną formę kapitulacji, powodując się tem, że im ten czy ów z obozu arjańskiego w prywatnych rozmowach gotowość do zgody wyraził³. Oczywiście był to wielki z ich strony błąd, albowiem nikt z arjan nie zamierzał kapitulować, a do zgody chętnie wzdychali, ale na gruncie przekonań arjańskich. To też tylko dzięki płóнным nadziejom, żywionym z obu stron, mogło dojść do piotrkowskiej dysputy, której bezskuteczność łatwo było zgóry przewidzieć. Złudzenia Filipowskiego dotyczyły zapewne nietylko nawrócenia Sarnickiego i towarzyszy, co odciągnięcia od nich sprzyjającej im szlachty; chodziło o to, aby w wielkim pojedynku teologicznym zmusić do milczenia głównego przeciwnika i tem pozyskać serca zwiedzionych przez niego panów. Tylko z tego stanowiska inicjatywa arjańskiej szlachty będzie zrozumiała.

Dysputa piotrkowska 1565 roku nie była synodem, a tem mniej synodem rozłamowym⁴. Rozłam stał się faktem dokonany już w październiku 1562 roku, a następne lata umocniły go i pogłębiły. Od tej chwili jedyną próbą pogodzenia dwóch walczących obozów była właśnie rzeczona dysputa, którą zorganizowano nadzwyczaj starannie i usiłowano prowadzić w sposób kulturalny. W tym celu obie strony po dłuższych pertraktacjach ustaliły regulamin, wyrażający się w następujących punktach:

1. Każda strona wystawia czterech dysputatorów i czterech świadków albo sędziów, z których jeden ma odgrywać rolę moderatora czyli kierownika swej partji;

¹ Bogate informacje o tej dyspucie posiadamy z trzech głównie źródeł: Zachorowski, l. c. 221—229; Lubieniecki, l. c. 201—207, oraz dziełko Sarnickiego *Colloquium Piotrkowskie To iest rozmowa którą mieli wyznawce prawdziwego wiary shtaradaowney o Panu Bodze w Troicy iedyńnym s stroną przeciwną w Piotrkowie w Seym, Roku przesz. 1565. W Krakowie. 1566.* (Bibl. Kraśnińskich). Relacje pozostałe, jak Genebrarda lub Possevina, nie przynoszą nic nowego w stosunku do wymienionych źródeł.

² Zachorowski l. c. str. 228.

³ *Colloquium Piotrkowskie* k. K₃—K₄.

⁴ Tak ją określa wydawca rękopisu koloszwarskiego Zachorowski, l. c. str. 221.

2. wszystkie urzędowe enuncjacje stron mają być podawane na piśmie;
3. każda ze stron zobowiązuje się do jasnego wyrażania swego stanowiska bez wdawania się w retoryczne dygresje;
4. obydwie strony mają zachować porządek i «wszystko ma się dziać w miłości, nie w tumulcie»;
5. za niezastosowanie się do regulaminu grozi wydalenie z zebrania na podstawie decyzji moderatorów po uprzednim dwukrotnym napomnieniu¹.

Zgodnie z temi przepisami arjanie wyznaczili do dysputy Jana Niemojewskiego, Grzegorza Pawła i Jerzego Szomana, a na świadków Jana Lutomirskiego, kasztelana sieradzkiego, Mik. Sienickiego, marszałka izby poselskiej, Stanisława Lutomirskiego i Hieronima Filipowskiego, który był zarazem moderatorem ich partji. Pisarzem był zrazu Albert Rzymski, minister z Wrzeszcza, a gdy ten zachorował, Jan Kazanowski.

Kalwinów reprezentowali w dyspucie Sarnicki, Sylvius, Andrzej Prażnitius i Krzysztof Treacy, a świadkami ich zostały równie znakomite osobistości, jak i u arjan, mianowicie: Jan Firlej, marszałek koronny i woj. lubelski, Jan Tomicki, kasztelan gnieźnieński, Jakób Ostroróg i Stanisław Myszkowski, jako moderator. Pisarzem ich był przez cały czas młodociany wychowaniec Szwajcarów, Mikołaj Dłuski z Iwanowic, którego matka, Agnieszka, wyraźnie z arjanami sympatyzowała.

W ciągu dziewięciu dni trwania dysputy odbyto pięć posiedzeń: 22 marca dwa, rano i popołudniu, 25 marca, 28 i 30 marca po jednym. Kilkodniowe przerwy wywołane były z jednej strony koniecznością podawania odpowiedzi na piśmie, co pochłaniało dużo czasu, a z drugiej strony tem, że wielcy dygnitarze państwowi, biorący udział w charakterze świadków, zajęci byli sprawami, związanymi z odbywającą się sesją sejmową.

Z treści pism, wygotowanych przez obie strony, i z relacji kalwińskiej o przebiegu dysputy widać, że ustalone było również zgóry i następstwo problemów, nad którymi miano dyskutować. W zamiarze kalwinów było udowodnić dogmat Trójcy trzema sposobami: 1. z Pisma św.; 2. na podstawie dzieł ojców Kościoła; 3. z historii kościelnej. Poza tem starali się demaskować tajne zamiary i poglądy strony przeciwniej, polemizując nietylko z pismami, które im podczas dysputy arjanie wręczali, ale i z drukami arjańskimi, poprzednio wydanymi.

¹ *Colloquium Piotrkowskie* Aa₂—Aa₃.

Rozpatrzywszy się w przebiegu dysputy, łatwo zauważyć, że ofensywę przez cały czas prowadzą kalwini. Oni pierwsi podali pismo dowodzące Trójcy na podstawie wybranych miejsc Biblii (*Gen. 1, 26; 3, 22; Joan. 5, 17; Hebr. 1; Joan. 1, 1; Esa. 45, 5; 1 Cor. 1, 24*). Odpowiedział im na to odrazu Grzegorz Paweł ustnym wywodem¹, a po obiedzie tegoż dnia (22 marca) wręczyli arjanie piśmienną refutację wywodów kalwińskich. Na pismo arjan odpowiadali kalwini dopiero 28 marca, a tymczasem wystąpili z nowym skryptem, gdzie dowodzili Trójcy zapomocą wyjątków z dzieł ojców Kościoła. Arjanie odpowiadali na to ustnie, dowodząc sprzeczności między poszczególnymi pisa-rzami kościelnymi w tej sprawie. Wobec tego na najbliższem posie-dzeniu Sarnicki, zamiast przynieść odpowiedź piśmienną na pierwsze pismo arjan, począł czytać wygotowane przez siebie *Conciliatio*, gdzie dowodził zgodności ojców Kościoła między sobą i z Pismem świętem². Według kalwińskiej relacji arjanie na ową *Conciliatio* nie mieli co odpowiedzieć i znać to było po nich «iako confuse odeszli»³, ale w oświeceniu arjańskiem sprawa wygląda tak, że Sarnicki poprostu im swego pisma wręczyć nie chciał, tylko gotów był dalej ustnie dysputować, choćby to miało sesję przedłużyć! Przeciw temu zaprote-stowali senatorowie, rozporządzający zawsze ograniczonym czasem, więc arjanie przeszli do porządku nad pismem Sarnickiego, i Niemo-jewski przystąpił do wywodów historycznych o powstaniu dogmatu Trójcy. Odpowiedź kalwińska na pierwsze pismo arjan zajęła cały czas czwartego posiedzenia (28 marca), a gdy na ostatniem posiedzeniu (30 marca) arjanie chcieli czytać dwa swoje elaboraty przeciw poprzednim pismom kalwińskim, przerywano im albo nie dopuszczano ich do głosu. Zachowanie się kalwinów było naogół prowokacyjne i lekceważące, dysputa została przerwana z ich inicjatywy (Myszkowski), a nawet pró-bowali zakończyć konkluzją, potępiającą arjan i podburzającą szlachtę przeciw nim. Zerwanie zgromadzenia po odczytaniu kalwińskiego pisma historycznego i rzeczonej konkluzji odczuli arjanie, jako podejście ich i nadużycie zaufania.

Stanowisko teologiczne arjan, ujawnione w dyspucie, nie przynosi wiele nowego w stosunku do całokształtu poglądów, wyrażonych w pi-

¹ Zachorowski, l. c. str. 221—222; mowa Grzegorza Pawła, podana u Lubienieckiego, l. c. str. 202—205, zawiera tyle rzeczy, wychodzących poza ówczesny zakres poglądów Grzegorza, znanych z jego działalności pisarskiej w tym czasie, że nie zasługuje na wiarę. Wogóle Lubieniecki najwidoczniej nie posiadał materiałów do opisanja dysputy piotrkowskiej, gdyż zbył jej opis przeważnie samemi ogólnikami, co specjalnie razi w zestawieniu z opisem innych wydarzeń, które szczegółowo scharakteryzował.

² *Colloquium Piotrkowskie* k. H₃—I₄.

³ *Ibid.* I₄.

smach 1563 i 1564 roku. Jest to w dalszym ciągu trydeizm, uzasadniony irracjonalistyczną postawą wobec Pisma św., obok zastrzeżeń przeciw wspólności z Arjuszem. Nowem natomiast jest stanowcze odrzucenie *homousion*, które dawniej przyjmowano jeszcze w znaczeniu jedności natury Boskiej w Ojcu i Synu.

Dysputa piotrkowska pod względem zakresu problemów i argumentów była podsumowaniem działalności polemicznej obu stron i stanowi jakby szczytowy punkt walki arjan z kalwinami w pierwszym okresie doktryny arjańskiej. W tym sensie specjalnie ciekawa nie jest.

Zato jest niezmiernie ciekawym, pełnym dramatyzmu epizodem i charakterystyczną kartą z dziejów polskiej kultury. Mimo regulaminu i ostrzeżeń nie brakło scen gwałtowniejszych i świadomego drażnienia się, choć rzecz cała miała się przecie dzieć w miłości. Na samym początku wynikł już niemiły incydent, świadczący o zaczepnem usposobieniu obu stron. Firlej wezwał obie strony, aby rozpoczynały dysputę w imię Pana Boga w Trójcy jedynej, na co arjanie odrazu zareagowali powiedzeniem, że na takie wieszanie nie mówią *Amen*. Dało to powód do dłuższej kłótni, która była zapowiedzią dalszych niesnasek. Panowie zachowywali się podczas całej dysputy w sposób lekceważący i na wszystkich sesjach naglili do pośpiechu, skutkiem czego obradowano za każdym razem nie dłużej, niż dwie godziny; wymawiali się wprawdzie panowie brakiem czasu i sprawami państwowymi, ale najwidoczniej niewiele sobie z całej dysputy robili. W czasie jednego posiedzenia Firlej tak ostentacyjnie nie uważał i pogardliwie się uśmiechał, że Szoman zdecydował się zwrócić mu uwagę i rzekł:

«Mości Panie, odpuść mi WM., boć to dalibóg z prawego serca mówię. Tak to W. M. po sobie dawasz znać, jakobyś WM. tym gardził, co się tu mówi ku dobremu WM. Pilniej Jego Mość P. Sędomiernski (Myszkowski) słucha, odpuść mi W., dla Pana Boga».

Musiał Firlej rzeczywiście przebrać miarę, skoro na te słowa nic nie odrzekł i przysłuchiwać się zaczął¹.

Najostrzejsze kłótnie wynikały między Sarnickim i Szomanem, który okazał wśród arjan najwięcej krewkości. Wprawdzie metoda Sarnickiego wmawiania na zimno w przeciwników rzeczy, których ci nie powiedzieli, mogła najcierpliwszego do pasji doprowadzić, ale trzeba było na to temperamentu Szomana, aby w pewnym momencie przerwać wywody Sarnickiego okrzykiem: «To fałsz, żebyśmy mieli czynić *Filium Dei maledictum*». Wywołało to burzę niemałą, ale Sarnicki nie mógł jednak przeprowadzić swego żądania, aby Szoman został za to wydalony z zebrania.

¹ Zachorowski, l. c. str. 224.

Innym razem, gdy Szoman przerwał znów Sarnickiemu zarzutem, że fałszywie przywodzi Pismo, zachnął się Sarnicki i odpalił: «Kiedy przemówisz, jakoby piekła uchylił».

Znamienne jest, że szlachta patrzyła z pewną pobłażliwością na ordynarną kłótnię ministrów, ale sama się do podobnych ekscesów nie zniżala. Gdy Mikołaj Dłuski spróbował w pewnym momencie Stanisławowi Lutomirskiemu zarzucić w oczy kłamstwo, skarcił go Myszkowski słowami: «Daj pokój, panie siostrzeńcze»¹.

Naogół kalwini okazywali podczas dysputy dużo złej woli i nadużywali cierpliwości arjan, nie dopuszczając ich do słowa, odmawiając dostarczania czytanych pism, albo wyzyskując nieostrożne wyrażenia. Gdy Niemojewski wyrwał się ze słówkiem, że w IV wieku wielu dobrych ludzi niesłusznie arjanami zwano, Sarnicki pochwyił to natychmiast i do końca dysputy uparcie powtarzał, że Niemojewski arjan dobrymi ludźmi nazywa. A gdy zniecierpliwiony dogryzkami Niemojewski podczas ostatniej sesji chciał zabrać głos w tej kwestji i przeciw mylnemu komentowaniu jego słów protestował, zakrzyczano go i nie chciano słuchać².

Zakończenie dysputy przez kalwinów odmową dalszej dyskusji i prowokacyjną modlitwą Praznitiusa było naturalną konsekwencją nastroju nienawiści, panującej między obu stronami od początku, a szczególnie rozdmuchanej bezcelowymi sporami. Obydwa obozy zrywały ze sobą ostatecznie i nieodwołalnie. Dla kalwinów było to hasłem do dalszej walki i prześladowania arjan przy pomocy władz państwowych. Ale dla arjan dysputa piotrkowska znaczyła bez porównania więcej. Uleczeni ze złudzeń, jakoby się dało pozyskać dla nowej doktryny szersze masy wyznawców, zamknęli się w ciasnym kółku nowego zboru, aby rozpocząć pracę nad dalszym docieraniem do «czystej prawdy» chrześcijaństwa. Rozwój ich pójdzie teraz znacznie szybszem tempem. W ciągu trzech lat następnych wchłoną w siebie tyle nowych rewolucyjnych idei, że dotychczasowe prawdy zbledną i staną się w ich oczach tylko odskoczną do zdobycia nieznanych i nieprzeczuwanych dziedzin myśli religijnej. Zanim poznamy ten dalszy rozwój, zatrzymajmy się nad dotychczasowymi ich zdobyczami.

¹ Opisane incydenty zaszły podczas wyjątkowo burzliwej sesji czwartej: Zachorowski, str. 225—226.

² Ibid. str. 227.

ROZDZIAŁ V.

Działalność pisarska Grzegorza Pawła w okresie trydeizmu.

Gdy czytamy pisma Grzegorza z lat 1562—1564, uderza nas jednostajność ich treści. Autor powtarza do nieskończoności jedne i te same wywody, twierdzenia i argumenty, tak że, jeśli chodzi o ówczesny system poglądów teologicznych Grzegorza, można na podstawie lektury jednego dziełka wyrobić sobie niejakię pojęcie o reszcie. Nie byłoby więc celowem przy omawianiu działalności pisarskiej Grzegorza w owym okresie analizować każde dziełko z osobna, bo musielibyśmy bezustannie wracać do tych samych spraw. Rozdzielimy zatem uwagi o pierwszym okresie twórczości Grzegorza na dwie części: naprzód omówimy ogólnie zawartość wszystkich pisemek w porządku chronologicznym, uwzględniając okoliczności ich powstania, a potem spróbujemy odtworzyć całokształt systemu teologicznego Grzegorza, wpływy, którym ulegał, oraz metody jego rozumowania i wykładu. Zaczniemy od pism, znanych nam z treści lub choćby z tytułu, a potem postaramy się ustalić, jakie były jeszcze dzieła Grzegorza, których nawet tytuł się nie dochował.

Tabula de Trinitate. Zaginione to dziełko, wydrukowane w Pińczowie w listopadzie 1562 r.¹, zidentyfikowane mylnie przez jednego z historyków ze znacznie późniejszym, bo z 1568 roku pochodzącem, *Okazaniem i zborzeniem wszystkich wiar* etc.², było pierwszym i zarazem najgłośniejszym z pism Grzegorza tego okresu. Treść jego da się dość dobrze zrekonstruować na podstawie wymierzonych przeciw niemu polemik Kalwina i Sarnickiego. Punktem wyjścia była walka z sabeljańskimi konsekwencjami doktryny Stankara, metodą zaś akcentowanie różnic między osobami Trójcy przy zachowaniu samego terminu *Tri-*

¹ Estreicher (tom XXIV, str. 147) podaje mylnie rok 1561, jako datę wydania.

² Bock, l. c. tom I, str. 599. Błąd ten sprostował już Ossoliński (*Rozmaitości Naukowe*, 1828, tom I, str. 40).

*nitas*¹, ale z jednoczesnem milczącym odrzuceniem pojęcia jedności esencji. Imię *Jehovah* odniesione tylko do Boga Ojca, przeciw czemu gwałtownie protestował Kalwin. Przeciwnieństwo terminów *jeden i jedno* już tu zostało podkreślone, podobnie jak protest przeciw zarzutowi wielobóstwa². Problemy chrystologiczne specjalnie poruszane nie były, ale z niedwuznacznego pierwszeństwa Boga Ojca wynikała niższość Syna Bożego³.

Epistola monitoria etc. Pełny tytuł w poprzednim rozdziale, podobnie jak i okoliczności powstania dziełka. Napisane w lipcu 1563 r., jako list prywatny, drukowane w końcu 1563, albo na początku 1564 r.⁴. Jest to dalszy ciąg niejako poprzedniego pisemka, na które się autor zresztą powoływa. Walka ze Stankarem nadal jest głównym celem wywodów Grzegorza, który broni się od zarzutu arjanizmu, zbijając doktrynę Arjusza zapomocą symbolu Nicejskiego. Dla wyjaśnienia swego niewątpliwie trydeistycznego stanowiska przeprowadza różnicę między pojęciem Boga i *boskości (deitas)*, którą identyfikuje z terminem *boska natura*. *Jeden Bóg w Trójcy* ma to być wymysł sofistów, nieznanym zupełnie Pismu świętemu. Za podstawę wiary uznany zostaje symbol Apostolski, którego analizę przeprowadza Grzegorz zapomocą skomplikowanego schematu. Schemat ten uwzględnia zawarty w symbolu fundament wiary, oraz jej konsekwencje etyczne.

Turris Babel... Francoforti ad Oderam per Ioannem Sciuurium vel Eichhorn in 8^o. Łacińskie wydanie tego pisemka zaginęło zupełnie. Szczałek łacińskiego tekstu zachował się dzięki zacytowaniu jednego urywka w *Collatio* Sarnickiego⁵. Mimo to treść dziełka doskonale jest znana dzięki przekładowi polskiemu, włączonemu do późniejszego obszernego pisma: *O Roznicach terażniejszych* etc. W tem ostatniem dziele na karcie G₁ (recto) zaczyna się obszerny rozdział, zatytułowany *Wieża*

¹ Sarnicki w *Collatio* k. B₃: «Gregorius Paulus Brzezinensis in prima tabula sub finem quae inscribitur de Trinitate (Nondum enim tunc temporis audebat proscindere vocabulum Trinitatis)» etc.

² *Brevis admonitio* (Op. Calv. str. 636).

³ Kalwin w liście do Sarnickiego (Op. Calv. XX, nr 4015, str. 142): «Nuper cum mihi oblata esset tabula quaedam, in qua Christus fiebat adventitius nescio quis deus. Admonitionem scripseram, quae iam ut spero ad vos pervenit».

⁴ Księgarz zboru malopolskiego, Sebastjan Pech, przywiózł drukowany egzemplarz do Szwajcarii dopiero w końcu marca 1564 r. (Dathaenus do Bullingera dn. 1 kwietnia 1564 r. Op. Calv. XX, nr 4089, str. 277—278).

⁵ *Collatio*, k. C₄: «Gregorii scriptum, quod inscripsit Turris Babel pag. Dij. Pater autem a nullo est, ex seipso Deus est, quare etiam semper simpliciter dicitur Deus, solus bonus, solus immortalis, quia haec a se ipso, Filius autem a Patre omnia habet. Hanc unius Dei Patris eminentiam, seu maioritatem, de qua etiam Christus loquitur ubique ostendit scriptura, quam Antichristus cum suis sophistis Deo essentia et trino eripere conatur».

Babel: koniec tego rozdziału (podzielonego na miejsze) przypada na kartę K₄ (recto). Do jakiego stopnia jest to dosłowny przekład łacińskiego oryginału, poznać można z układu treści na początku tego rozdziału. Bezpośrednio za tytułem, wypisanym ogromnymi literami, idą cztery luźne cytaty z Biblii (*Jerem* 23, *Psaln* 2, *Act.* 4. *Joan.* 16); jest to więc przekład tytułowej strony oryginału. Dalej mamy wiersz *Przeciwko Sofistom* (14 wierszy), będący zapowiedzią treści dziełka, następnie widzimy jeszcze raz wypisany tytuł *Wieża Babel*, poczem dopiero zaczyna się właściwy tekst rozdziału. Oczywiście wspomniany wiersz znajdował się na odwrocie karty tytułowej, a od wypisania powtórnie tytułu rozpoczynała się pierwsza karta łacińskiego tekstu.

Tytuł tego pisemka powstał może pod wpływem Gentilisa. On to bowiem już dawniej twierdził, że kto czyni Syna Bożego Bogiem samym z siebie, ten ustanawia dwa prairódła bóstwa (*principia*), albo też buduje «Wieżę Babel»¹. U Grzegorza termin ten użyty jest dla zdyskredytowania scholastycznych wyrażań, formułujących dogmat Trójcy. Twierdząc, że wszyscy bałwochwalcy i heretycy, którzy nie chcieli uznać Boga Ojca za jednego Boga, zmyślali sobie nowe i niesłychane jakies bóstwa i nazwy dla nich, Grzegorz wskazuje na «sofistów», uczących o jednej Bożej istności i trzech osobach, jako na ludzi, których języki Bóg pomieszał, jak przy budowaniu wieży Babel. Zacytowaawszy liczne wyrażenia, jak: Jedna Istność, Jeden Bóg we Trzech Personach, Trzy Persony w Jednym Bogu i t. d., Grzegorz wykazuje rzekome sprzeczności, zachodzące między poszczególnymi zwrotami. Rozwodzi się długo nad wieloznacznością słowa *osoba* oraz *istność*, polemizuje z Kalwinową interpretacją miejsc Pisma św., omówionych w *Admonicji* i *Liście*, wyklada własny pogląd na Trójcę, porusza znów problem *jeden czy jedno*, akceptuje symbol Nicejski, zupełnie fałszywie go zresztą interpretując, wreszcie zaznacza swoje antyracjonalistyczne stanowisko, wskazując na zasadniczy opór rozumu wobec prawd religijnych.

Dziełko to musiało wyjść w końcu 1563 roku, skoro Sarnicki w swych Kazaniach, wydanych w lutym albo marcu 1564 roku², już z niem polemizuje³. Nieobecny już wówczas w Polsce Blandrata, otrzymawszy je do ręki, bardzo je widać cenił, skoro w liście do Grzegorza Pawła z 30 list. 1565 domagał się przysłania mu kilku egzemplarzy tego pisemka, zapewne dla propagandy na Węgrzech.

¹ »Qui Filium αὐτόθεον esse contendit, is vel duo asserat principia, vel turrim Babel aedificet necesse est«. (*Protheses* Gentilisa, druk. w Op. Calv. tom IX, str. 375).

² Por. str. 124, przyp. 3.

³ *O uznaniu Pana Boga wszechmogącego* etc. k. A₄.

⁴ «Age ergo diligenter et scripta omnia tua cum aliquot Babelicos mittito etc.» (Wotschke, Briefwechsel, str. 268).

Carmen ad Ioannem Calvinum et pios fratres. Egzemplarz drukowany nie dochował się, ale tekst dziełka znany jest z odpisu, zachowanego w Bibliotece w Bernie¹. I to piśmko musiało być wydane pod koniec 1563 roku, skoro je na sejmie warszawskim sprzedawano. Obok zaginionego łacińskiego piśmka przeciw Kalwinowi pieśń ta jest odpowiedzią i zemstą zarazem za *Brevis Admonitio*. W dwustu osiemnastu heksametrach kreśli Grzegorz krótko swą doktrynę i wylewa żółć na Kalwina. Przesadny, patos, emfaza, kaznodziejski ton cechują ten utwór. Argumentacja sprowadza się głównie do konsekwencji *quaternitas* w Kalwinowym pojęciu Trójcy oraz w twierdzeniu, że *essentia* jest abstrakcją, nie możemy więc realnego istnienia Boga roztopiać w abstrakcyjnym pojęciu. Wpływ Gentilisa w tem dziełku może najbardziej widoczny. Z Kalwinem obchodzi się Grzegorz bardzo ostro, traktując go jako największego heretyka wszystkich czasów, a nawet pozwala sobie lekceważąco trawestować jego nazwisko (*Haec tibi, Calve, Deus*, w. 70), co oburzyło w najwyższym stopniu Sarnickiego, który w swem *Collatio*, streszczający dziełko Grzegorza, tak pisze:

«A nakoniec nałajawszy, napłwawszy ku onemu uczonemu a zacnemu mężowi Kalwinowi, tak mowi iako pies flakiem trzęsący: Haec tibi Calve Dens, Haec tibi Calve Deus. Acsi diceret, scio me nihil luci reportaturum ex hac tragedia, sufficit tamen mihi, quod tibi ad sacietatem maledixi. Son contento, senior mio per adesso»².

Złośliwość tej trawestacji jest istotnie wielka, gdy zwrócimy uwagę na grę słów (*calvus* znaczy «łysy»). Pomimo dość obszernych rozmiarów dziełko to jest ubogie w argumentację, natomiast odznacza się wybitnie demagogicznym tonem. Zrozumiałe to oczywiście wobec formy wierszowej, którą Grzegorz swym wywodom nadał.

De Antichristi Deo essentia personato, se ipsum expugnante brevis demonstratio in 8^o: Piśmko to, zachowane w drezdeńskiej Bibliotece Krajowej, znane było dotąd tylko z tytułu³. Jest to krótkie (16 stron) streszczenie najważniejszych argumentów przeciw Trójcy, którymi Grzegorz operował głównie w *Turris Babel* i w *Carmen ad J. Calvinum*. Nawet poszczególne wyrażenia dosłownie się powtarzają, możemy więc wniesić, że piśmka te powstają prawie w jednym czasie⁴. Celem po-

¹ Drukowane u Trechsla (Laelio Sozzini und die Antitrinitarier seiner Zeit, str. 492—496).

² *Collatio*, k. H₁.

³ Sandius, str. 44; Bock, l. c. tom I, str. 607; za nimi Estreicher, tom XXIV, str. 145.

⁴ *De Antichristi Deo* k. A₂: «non magis trinitas Deum significat, quam quaternitas aliquem Evangelistam, aut triumviratus aliquem Imperatorem», oraz urywek z *Wieży Babel*: «Troyca thak nie może być Bogiem, iako czworakość Ewanielistow nie może być iednym Ewanielistą, abo żeby człowieństwo miało znać iakiego Cesarza abo człowieka» (*O Roznicach terazniejszych* k. L₄).

cisków jest nietyle termin *Trójca*, używany jeszcze przez Grzegorza, ile pojęcie istności (*essentia*). Ton pisemka ostry i napastliwy. Metody rozumowania te same, co w poprzednich dziełkach, ale naogół widać tu porządniejsze myślenie i dbałość o styl, dzięki czemu mniej w tem pisemku uporeczywego powtarzania jednej myśli, niż w innych dziełkach Grzegorza. Egzemplarz drezdeński zewnętrznie nie czyni zresztą wrażenia zakończonej całości; nie wyłączone, że jest to tylko pierwszy arkusz dziełka, gdyż i tekstowi jakby coś pod względem myślowym brakowało. Grzegorz kończy zazwyczaj swojej pisemka ówczesne jakimś zwrotem modlitewnym, albo przypomnieniem, że mamy wierzyć w jednego Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha św., tutaj zaś tekst kończy się zdaniem polemicznem. Być może zresztą, że to wynikało z ogólnej tendencji do zwięzłości, widnej w całym dziełku.

Omawiana broszurka identyczna jest z cytowanymi przez niektórych bibliografów *Theses XX de Trinitate... Racoviae 1598 propositae*, które zostały przypisane Grzegorzowi przez Jakóba Zaborowskiego w dziele *Ogień z wodą, 1619*. Przytoczona przez Zaborowskiego rzekoma pierwsza teza: *Antichristi Deus, unus, trinus, monstrosus, sibi non constans et se ipsum conficiens*, jest poprostu pierwszym zdaniem pisemka *De Antichristi Deo...*¹. Takie cytowanie jednego i tego samego dziełka pod różnemi tytułami, dowolnie mu przypisywanemi na podstawie treści, było w wiekach XVI—XVII powszechnem zjawiskiem, które wprowadziło potem w błąd późniejszych bibliografów. Skutkiem tego przypisano i Grzegorzowi wiele rzekomych dzieł, w czem nie mało zawinił cytujący go często a niedbale Sarnicki. Przekonamy się o tem, zapoznając się bliżej z następnem pisemkiem Grzegorza, którego tytuł brzmi:

*Krotkie Wypisanie sprawy ktora była, o prawdziwym wyznaniu i wierze, prawdziwego Boga, y Syna iego Pana Iezusa Krystusa zbawiciela y Pana naszego, także y Ducha S. pocieszyciela y Doktora naszego, w Krakowie y w Pinczowie, Roku 1563. Dnia 7. Miesiąca oktobra w Krakowie. A dnia 9. 10. 11. 12. 13. y 14 w Pinczowie na Synodzie. W Nieświeżu w Drukarni Danielowej Roku Pańskiego 1564, (Muz. Czartoryskich). Bliższa data pojawienia się — prawdopodobnie styczeń t. r., gdyż Sarnicki w swem *Trojsem Kazaniu* urywki z tego*

¹ Na podstawie mylnej informacji Zaborowskiego puścił plotkę o tych *Theses de Trinitate 1598*, Bock, tom I, str. 614, ale wobec faktu, że Grzegorz w 1598 roku już nie żył, identyfikował je z równie tajemniczymi *Theses Cracoviae, 1568*, do których jeszcze powrócimy w siódmym rozdziale. Wersję Bocka powtórzył Jocher (Obraz bibliograficzno-historyczny literatury i nauk w Polsce, Wilno, 1840—1857, tom II, nr 3656), a za nim Estreicher, tom XXIV, str. 147.

dzielka cytuje¹. Jak wspominaliśmy wyżej, *Krotkie Wypisanie* ma charakter wielkiego protokołu dysputy krakowskiej Grzegorza z Sarnickim 7 paźdz. 1563 oraz synodu pinczowskiego t. r. Informacje historyczne zbyte są jednak pobieżnie, natomiast główną treść dzieła stanowi polemika z ósmioma «rewelacjami» Sarnickiego, zgłoszonymi podczas dysputy. Też same «rewelacje» uczynił Sarnicki potem podstawą swoich *Kazań*, ale musiał je zmienić i pomnożyć, gdyż w *Kazaniach* rewelacyj jest dwanaście, a prócz tego zachodzą wyraźne różnice między rewelacjami: VI-ą, VII-ą i VIII-ą, zacytowanymi przez Grzegorza, a umieszczonymi w *Kazaniach*². Sarnicki gwałtownie polemizował z *Krótkiem Wypisaniem* w *Collatio* i w *Colloquium Piotrkowskiem*, gdzie insynuuje Grzegorzowi przekręcenie jego poglądów («Gregor w swoich Rewelacjach sobie wymyślonych» etc. k. F₄). Z tego stanowiska konsekwentnie nazywa dziełko Grzegorza *Revelationes Nieswiezenses*, co dało powód do mniemania, jakoby Grzegorz dzieło pod takim tytułem napisał. Nie ulega jednak wątpliwości, że owe rzekome «rewelacje nieswieskie» są identyczne z *Krótkiem Wypisaniem*, ponieważ zacytowane przez Sarnickiego urywki wraz z podaniem stronicy i wiersza w *Revelationes Nieswiezenses* odnajdujemy na wskazanem miejscu w *Krótkiem Wypisaniu*³.

Stanowisko teologiczne Grzegorza w tem pisemku pokrywa się niemal całkowicie ze znaną nam już konfesją synodu pińczowskiego

¹ Sarnicki tym razem nie wymienia tytułu, tylko określa *Krotkie Wypisanie*, jako »książki drukowane w Nieswieżu« (k. A₁), poczem cytuje pogląd: »Duch s. od samego Oycy pochodzi«. Jakoż twierdzenie to spotykamy w wymienionem dziełku dwukrotnie (k. A₂ i E₁). Prócz tego w sformułowaniu i uzasadnieniu rewelacyj widać wyraźną polemikę z »refutacjami« Grzegorza, a więc *Krotkie Wypisanie* musiało się już ukazać.

² Sarnicki pierwotną rewelację ósmą (zwalczaną przez Grzegorza) umieścił w *Kazaniach* jako dziewiątą, zatem dopisanymi później rewelacjami są: VIII, X—XII. Rewelacja VI i VII zostały wzbogacone nowymi miejscami Pisma i rozwinięte.

³ *Collatio* (k. B₁): «Hic Sathanae Stillus fere totidem verbis exprimitur ab istis in revelationibus Nieswiezensibus Pagi. B₁ linea duodecima, Revelatione 4: A co przywodzi Pismo, gdzie mówi, Niemasz innego Boga okrom mnie. To mowi, ten ieden Bóg Ociec o sobie, okrom ktorego niemasz żadnego innego drugiego Boga Oycy, ani było, ani będzie na wieki». Przytoczony urywek odnajdujemy w *Krótkiem Wypisaniu* ściśle według wskazań Sarnickiego. Podobnie urywek, poczynający się od słów: «Paweł Boga Oycy samego niewidzianem Bogiem zowie etc.» (*Krotkie Wypisanie* k. A₁), zacytowany jest w *Collatio* k. E₂, jako wyjątek z tych samych *Revelationes Nieswiezenses*. Na podstawie tych cytatów Bock (tom I, str. 627) przypisał Grzegorzowi dzieło pod powyższym tytułem, a za nim powtórzył to Estreicher, tom XXIV, str. 146.

1563 roku, zredagowaną zapewne przez Grzegorza i w *Krotkiem Wy-pisaniu* na końcu podaną.

O Roznicach terażniejszych, to iest, co o iednym Bogu Oycu y Synu iednorodzonym, y o Duchu świętym, prawdziwie a po prosthu, wedle pi-sma świętego (w którym się thylko Bog objawil) rozumieć mamy: Grze-gorza Pawła Krotkie pisanie. Roku 1564 (Bibl. w Kórniku). Najobszer-niejsze to dzieło Grzegorza z owego okresu, zawiera bowiem 112 stron druku, pod względem treści przedstawia zupełną mozaikę. Pewne pro-bblemy omawiane są wielokrotnie, powtórzenia bez końca czynią lekturę bardzo męczącą, dziwaczny układ rozdziałów o ciągle rwącej się treści rzuca bardzo niepochlebne światło na zdolności kompozycyjne autora, którego należałoby ostro za to dzieło zganić, gdyby nie jedna okolicz-ność, która nam wszystkie te ujemne strony wyjaśnia. Oto książka rzeczona nie była pomyślana jako jednolita całość, lecz jest zbiorem przełożonych na język polski licznych broszurek łacińskich Grzegorza, którymi wówczas zasypywał rynek księgarski w Polsce i zagranicą. Na dzieło *O Roznicach terażniejszych* złożyło się conajmniej ośm więk-szych i mniejszych ulotek, częściowo drukowanych, częściowo krążą-cych w rękopisie. Wszystkie te drobne pisemka dotarły do Szwajcarji w marcu 1564 roku, wobec czego polski ich przekład, choćby się uka-zał nawet później, należy ze względu na swą treść i warunki powsta-nia do rzędu pism, wydanych na przełomie 1563—1564 roku.

O powyższem przekonywa nas ówczesna korespondencja Szwaj-carów pod wpływem powodzi broszur Grzegorza. O ukazaniu się ich donosi Dathaenus Bullingerowi w liście z 1 kwietnia 1564 roku¹, streszczając je w następujący sposób:

«Tablec nowych jest trzy. Jedna podaje obraz prawdziwego i fałszy-wego kościoła (wedle ich mniemania). W niej podstawą prawdziwego kościoła jest objawienie trzech w Matenszu 3, 16; fałszywego zaś jeden Bóg trojaki, jeden Bóg w istności, jeden Bóg i trzy osoby i t. d." Druga tablica uczy, że w religji poglądy skrajne zawsze były bezbożne i heretyckie, pobożność jest po środku i polega na wierze w jednego Boga Ojca, jednego Pana Je-zusa Chrystusa, Syna Bożego, jednego Ducha św., w którym wołamy Abba Ojczce etc. Trzecia pokazuje, jakimi sposobami Szatan zniweczył jednego prawdziwego Boga, Ojca Chrystusa».

Jednocześnie zawiadamia Dathaenus o otrzymaniu do rąk pisem-ek: *Turris Babel. Carmen ad J. Calvinum* oraz *Epistola monitoria*.

Zestawiając te informacje z poszczególnymi częściami dzieła *O Roznicach terażniejszych*, widzimy, że pierwsze z wymienionych przez Dathaenusa pisemek zostało w przekładzie rozbite na dwie czę-ści, oddzielone od siebie przekładem trzeciego pisemka. Mianowicie na k. E₄—F₁, mamy rysunek z objaśnieniami, przedstawiający «Kościół

¹ Op. Calv. XX, nr 4089, str. 277—278.

Krystusow»: fundamentem jego jest trydeistyczne ujęcie Trójcy, jako wiary w Trzech według *Mat. 3, 16; I Cor. 8, 6; Mat. 28, 19* i symbolu Apostolskiego, domem (t. zn. ścianami) ma być wiara w kościół powszechny i świętych obcowanie, a dachem wiara w odpuszczenie grzechów, zmartwychwstanie ciała i żywot wieczny. Na kartach F_2 — F_4 mamy znów «Kościół Anthykrystow» również za pomocą rysunku przedstawiony, gdzie fundamentem jest szereg scholastycznych sformułowań dogmatu Trójcy z powołaniem się na omówienie bliższe tych wyrażeń w *Wieży Babel*, ścianami domu jest wiara w kościół Antykrystow, a dachem wiara w odpusty, zasługi, czyściec, mszę i t. d. Między te dwa wizerunki, opatrzone komentarzami, wstawiony jest krótki rozdział (k. F_1 — F_2), zatytułowany: *Którą chytrością Szathan fundament Wiary y zbawienia wiecznego obalił*, odpowiadający całkowicie swą treścią informacji Dathaenusa o trzeciej z nowo ogłoszonych tablic.

Polski przekład drugiej tablicy mieści się na k. L_4 — M_3 i zaczyna się naprzód od «jasnego pokazania prawdziwej Trójcy z Pisma», poczem autor (k. M_2 — M_3) zaleca swoje stanowisko jako środek między herezją Arjusza, który «wylęczał» naturę Syna Bożego od Ojca, oraz herezją Sabeljusza, który zlewał Trzech w jednego Boga. Bliższe informacje o łacińskim oryginale daje nam Wolph, pisząc na początku marca 1564 do Trecego o tem pisemku:

«Autor tej tablicy swój pogląd, któremu przypisuje miano pobożnej wiary, umieszcza w środku, z prawej strony kładzie stanowisko nasze, którez Ojca, Syna i Ducha św. jednym Bogiem wyznajemy, ale zdaniem jego grzeszymy «niedociągnięciem» (*quos ἐλλείπει peccare existimat*), z lewej strony zaś zdanie tych, co ustanawiają wielu bogów i zdają się grzeszyć «zbytkiem» (*τῆ ὑπερβολῆ*)»¹.

O tem samem pisemku mówi też Sarnicki, polemizując z niem w *Collatio* i nazywając *tabula de extremis defectus et superabundantiae*, albo poprostu *tabula te extremis*². Z polemiki Sarnickiego wnosić możemy, że łaciński oryginał różnił się od polskiego tekstu nietylko układem treści (jakby to wynikało z relacji Wolpha), ale i większem bogactwem problemów i argumentów. Grzegorz sięgnął, zdaje się, do Arystotelesa przy objaśnianiu pojęć «niedociągnięcia» i «zbytku», z powodu czego Sarnicki mu dogryza, że o Arystotelesie nie ma wyobrażenia i książek jego nie czytał. Podobnie zawierał łaciński tekst twierdzenie, że epitet «Najwyższego» (*Altissimus*) należy się tylko Bogu Ojcu, o czem w polskim przekładzie glucho. Należy więc przypuścić,

¹ Wotschke, Briefwechsels, str. 215—216.

² *Collatio* k. A_2 , C_4 , E_4

że Grzegorz wywody tej broszurki w polskiej wersji znacznie skrócił i ogólny układ treści zmienił¹.

Z listu Wolpha dowiadujemy się też szczegółów o innych broszurkach Grzegorza, nieznanych Dathaenusowi. W jednej z nich mówi autor, że:

«Luter pierwszy został wzbudzony, aby zaatakował papieństwo, przy-
czem zwalczył odpusty, czyściec, wzywianie umarłych, pielgrzymki religijne
i t. p. Zesłany potem został Zwingli, który wyrwał z korzeniem mszę wraz
z chlebowym Bogiem, a wreszcie powstali ludzie, którzy się zabierają do
Boga w istności, osobach, jednego i trojakego»².

Istotnie w dziele *O Roznicach terazniejszych* mamy krótki rozdział (k. E₄—G₁) pod tytułem: *Jako kościół Antykrystow od Boga przez naczynia jego obala się, abo bywa obalon*, gdzie odnajdujemy szersze rozwinięcie poglądów, streszczonych przez Wolpha. Będzie to więc już czwarta część składowa polskiego dzieła. Łaciński tekst tej broszurki nie był, zdaje się, drukowany, lecz rozchodził się w rękopisie; przynajmniej Wolph miał w ręku tylko egzemplarz rękopiśmienny, przesłany mu przez Iwana Karnińskiego³. Mimo to rozpowszechnienie tego pisemka musiało być dość znaczne, skoro Hozjusz włączył w całości tekst łaciński do swego dzieła *Catholici cuiusdam et orthodoxi iudicium et censura de iudicio et censura ministrorum Tygurinorum et Heydelbergensium de dogmate contra adorandam Trinitatem nuper sparso. Coloniae MDLXV* (str. 47—50), dając broszurce tytuł Grzegorza *A Trinitariis progressus Sathanismi describitur*⁴. Dzięki temu łaciński oryginał tego pisemka został dochowany.

Piątą broszurkę łacińską, przełożoną na język polski i włączoną do *Różnic*, jest pisemko, zachowane w państwowem Archiwum w Zurychu i zatytułowane: *Contra Zophistas veram Trinitatem abolentes. Ex*

¹ Pewne zdania tekstu łacińskiego i polskiego odpowiadają sobie najzupełniej, np. cytat z *Collatio* (k. E₄): «Arius, Marcion, Manicheus sunt in extremo haeticorum eo quod affirmant, Pater, Filius, Spiritus Sanctus, sunt duo aut tres dii»; por. z tem: «Strona kacerska abo zbytek, iako Aryusza, Marcyona, Manicheusza etc. iest niezbożny; Ociec, Syn, Duch S., są dwa abo Trzey Bogowie». (k. M₃).

² Wotschke, Briefwechsel, str. 216.

³ Ibidem, str. 215.

⁴ Dzieło Hozjusza zostało przełożone na język polski i wydane w 1569 roku, przyczem zacytowany urywek Grzegorza oddany został po polsku bynajmniej nie według własnego przekładu Grzegorza w *Roznicach terazniejszych*, ale w samodzielnym przekładzie tłumacza Hozjuszowej książki (k. 27—29). Stąd też między temi dwoma tekstami polskimi zachodzą różnice frazeologiczne przy tożsamości treści.

*verbis Pauli: Unus Deus qui est Pater etc.*¹. Odnajdujemy je tu na stronicach K₄ (verso) do L₄ (verso) p. t. *Przeciwko Sofistom burzącym prawdziwą Trojcę z słów Pawłowych (Jeden Bog który jest Ociec)*.

Jak wspomnieliśmy wyżej, karty G₁—K₄ dzieła *O Roznicach terazniejszych* zawierają polski przekład broszurki *Turrus Babel*. Jeśli dodamy do tego, że na końcu omawianego dzieła Grzegorz umieścił przekład *Carmen ad J. Calvinum* p. t. *Wiersze do Iana Kalwina y do pobożney Braciey* (k. N₁—O₂), to jasnym się stanie, że ogromną większość tekstu obszernej książki Grzegorza stanowią przekłady jego licznych łacińskich pisemek wówczas wydanych.

Wniosek ten nie da się jednak całkowicie udowodnić, jeśli chodzi o początkowe karty dzieła od A₂ do E₄. Zawierają one rozdział, zatytułowany: *Wiara Apostolska, o iednym Bogu Oycu, y o iednym Bożym Synu, o iednym też Duchu świętym, z obroną przeciwko Sabellianom, w kthorej ich własne potwarzy, rozebrane na nich samych są obalone abo obrocone*. Po krótkim wykładzie trydeistycznego ujęcia Trójcy Grzegorz przechodzi do polemiki, zwróconej głównie przeciw Kalwinowi, a raczej przeciw jego *Admonicji* i *Listowi*. W drugiej części tego rozdziału zwalczanie Kalwina ustępuje na plan drugi wywodom przypominającym niektóre ustępy dziełka *De Antichristi Deo*. Otóż jest rzeczą wielce prawdopodobną, że na ten rozdział złożyła się w dużej części treść łacińskiej broszury, wydanej specjalnie przeciw Kalwinowi. Istnienie jej wielce jest prawdopodobne wobec zapowiedzi Grzegorza w *Epistola moniria*, że zmuszony jest obecnie do wystąpienia przeciw Kalwinowi. Żadne ze znanych nam prozaicznych dziełek, w tym czasie wydanych, nie ma charakteru dzieła, specjalnie przeciw Kalwinowi zwróconego, a trudno przypuścić, aby Grzegorz się ograniczył tylko do demagogicznego wierszowanego utworu. Autorytet Kalwina zmuszał przecież do poważnej odpowiedzi na jego argumenty.

O tej zaginionej łacińskiej broszurce posiadamy zresztą szereg cennych informacji, dostarczonych przez nieubłaganego polemistę — Sar-

¹ Dochowały się w zuryskiem archiwum jeszcze inne łacińskie oryginały pisemek Grzegorza, dające się zidentyfikować z polskimi przekładami, np. *Antithesis verae fidei christianae unum tres Sunt cum Sophistica antichristi unus est trinus in essentia et personis* jest prawdopodobnie łacińskim tekstem broszury: *Prawdziwey nauki krześciańskiej y iey przeciwney Falszywey Antykrystowej krotkie opisanie* (p. niżej). Lubowicz (Nacząło katoliz. reakcji, str. 110—111 przyp.) oraz Bartel (Ref. w Pol. VI, str. 26—27) podają jeszcze inne tytuły: 1. *Confesio Christianae fidei sinceræ ac puræ ex Dei Verbo deprompta, per omnia Sibi consentiens ac cohaerens*; 2. *Contra eos, qui articulum primum etc.*; 3. *De controversiis horum temporum* (tytuł odpowiada polskiemu *O Roznicach terazniejszych*, ale jaką część polskiego dzieła stanowi, należałoby jeszcze zbadać).

nickiego. W *Collatio* mamy kilka przytoczeń łacińskich z tego dziełka z podaniem stronicy, dzięki czemu możemy się zorientować w rodzaju i następstwie poruszanych tam problemów. Z przytoczeń tych wynika, że książka polska Kazanowskiego (wyżej omawiana) nie ma nic wspólnego z tem dziełem, oraz drugi wniosek, że pierwszy rozdział książki *O Roznicach terazniejszych* nie jest przekładem łacińskiej książki przeciw Kalwinowi, ale wobec wspólności niektórych punktów treści może jest jej częścią ciałem streszczeniem. Z cytowanych przez Sarnickiego sygnatur wnosimy bowiem, że zaginiona broszurka Grzegorza posiadała conajmniej cztery arkusze (po 16 stron) druku¹.

Dzieło *O Roznicach terazniejszych* zaopatrzone jest pozatem w przedmowę «do łaskawego a w prostocie krześcijańskiej się kochającego czytelnika», która obok zwykłych i znanych frazesów przeciw sofistyce i ludzkiemu rozumowi zawiera krótki plan dzieła. Przypuszczać należy, że przedmowa ta nie wyszła z pod pióra Grzegorza, ale jest rekomendacją dzieła ze strony całego zboru, w przeciwnym razie dość dziwnie brzmiałaby następująca pochwała pod adresem autora: «ten dobry krześcijańskiej prawdy miłośnik, mężnie ją forytyując y podpomagając, Grzegorz Paweł etc.» Ale ręczyć, że to nie Grzegorz sam sobie ten komplement wypisał, oczywiście trudno!

Prawdziwey nauki krześcijańskiej y iey przeciwney Falszwyey Antykrystowey krotkie opisanie. Gregorius Paulus. B. m. i r. (Muz. Czarto-

¹ Poniżej zamieszczam wyjątki z tej zaginionej książki, przytoczonej przez Sarnickiego. *Collatio* k. C₂ donosi, że na karcie B₇ znajduje się wykład miejsca Biblii: Joan. 1, 1 dla dowiedzenia, że «alium esse Deum Patrem, apud quem fuit Deus Sermo, Alium vero Deum Sermonem, qui fuit apud illum Deum». — *Collatio* k. E₂: «pag. Cii: Eodem modo Calvine de Spiritu sancto, quod suum esse ab utroque habeat non posse dici contendis. Quamvis nos Spiritum sanctum dicamus a solo Patre procedere etc.». — Ibid. k. E₃: «pag. Cv: Diserte Stephanus Dei Filium implorat interim essentiae aut Trinitatis aut similium nugarum: utpote, nondum tunc ab Antichristo et Sophistis repertarum: nulla ratio sed ne mentio quidem fit etc.». — Ibid. k. C₁: «pag. Diiij. Ineptum est igitur quod tu dicis Calvine, cum alius a Patre dicitur Filius, ad personam tantum modo accomodari. Haec enim phrasis, alius persona, nequaquam congrue stabit. Set ut reperitur in scripturis de Spiritu sancto, quod alius dicitur, non de persona tantum agitur, sed de distinctione Spiritus procedentis ab eo, a quo procedit, ut distinguat spiritum procedentem ab eo, a quo procedit». — Niepozabawiona wartości jest też informacja, w *Colloquium Piotrkowskiem* (k. E₃) zawarta w odpowiedzi kalwinów na wypieranie się arjan, jakoby wyznawali trzech Bogów, albo duchów. Kalwini odpowiadają: «Dziwna iest rzecz, że się tego przycie, gdyż wirsze, ktore Gregorius przydrukowal ku swym książczkam, swiadczą to iawnie. Ale rzeczenie, że to poetice rzeczone. Czythayciesz zasię w książczkach przeciw Kalwinowi po polsku y po łacinie». Przydrukowane wirsze — to oczywiście polski przekład *Carmen ad J. Calvinum*, a wymienione książki — to odpowiedź Kazanowskiego (polska) i zaginione łacińskie dzieło Grzegorza.

ryskich). O dziełku tem trudno coś powiedzieć wobec tego, że doszło do nas w stanie zdefektowanym¹. Z pierwszej karty, która się zachowała, widać, że autor chciał dać zestawienie krótko ujętych zasadniczych tez własnych i przeciwnej strony. Pierwsza antyteza to wskazanie, że «U Krześcijanow» trzej są jedno, a «U Zofistów» — jeden jest w istności, a trojaki w personach. Następna antyteza przeciwstawia jednego Chrystusa wielorakiemu Chrystusowi (o dwóch naturach) Sofistów. Dalszego ciągu nie znamy. Zakończenie przestrzega przed zakusami szatana, który chce zniszczyć nasze zbawienie, podważając fundament wiary w jednego Boga Ojca i w Syna Bożego. Końcowa aluzja do Stankara i braciej jego, jako opętanych przez szatana wyznawców wiary przewrotnej, oraz charakter pisemka, będącego popularnem streszczeniem poglądów, wyłożonych w innych, obszerniejszych dziełach, skłania do przypuszczenia, że dziełko to powstało jeszcze przed ogłoszeniem *Kazań* Sarnickiego.

Wygłoszenie przez Sarnickiego trzech kazań w Warszawie podczas sejmu 1563/4 r. i wydrukowanie ich potem w Krakowie p. t. *O uznaniu Pana Boga wszechmogącego troie kazanie* 1564 (Muz. Czartoryskich) stało się, jak wiemy, powodem do wypuszczenia w świat przez Grzegorza nowej serji pisemek. Pierwszem z nich było chyba:

Antidotum contra articulos fidei novae a Sarnicio Varsaviae exhibitos, tanquam a novo Papa; seu Antidotum contra Canones decretorum Sarnicki. Niesvisii apud Danielum Lancicium. in 8^o. — Zaginione to pisemko musiało być ważną pozycją w dorobku pisarskim Grzegorza, gdyż wymieniane jest przez wszystkich późniejszych bibliografów, a nawet dało powód do niczem nieuzasadnionych legend czy plotek. Naprzód za błąd uznać należy odnoszenie tego dziełka do roku 1563. Pojawić się ono mogło i przed wydrukowaniem kazań Sarnickiego na podstawie ustnej relacji o ich treści, ale w każdym razie nie mogło to być wcześniej, jak w pierwszych miesiącach 1564 rku². Następnie za legendę trzeba uważać wiadomość o pojawieniu się *Antidotum* w drugim wydaniu w 1578 roku w charakterze odpowiedzi na artykuły Sarnickiego, podane na sejm warszawski 1578 roku(?!). Przedewszystkiem Sarnicki już od roku 1570 przestaje się parać sprawami religijnymi i poświęca się polityce i historjografji³. To też o jakimkolwiek

¹ Zdefektowany unikat w Muz. Czartoryskich w Krakowie posiada prócz karty tytułowej tylko pierwszą i ostatnią kartę tekstu. Rozmiar dziełka nie przynosił jednego arkusza (16-stronicowego).

² Rok 1563 podaje Wiszniewski (Hist. lit. pol. tom IX, str. 42) oraz Estreicher tom XXIV, str. 145. Sandius (str. 43) daty nie wymienia.

³ St. Bodniak. Dwoch czy jeden Sarnicki? (Ref. w Polsce, rocz. III str. 126 i 129).

jego wystąpieniu na sejmie 1578 r. nic nie wiadomo. Z drugiej strony wydaje się rzeczą nieprawdopodobną, żeby Grzegorz, który w 1578 r. był już oddawna unitarystą, przedrukował dla polemiki z Sarnickim przestarzałą broszurę, napisaną z pewnością ze stanowiska trydeizmu. Nie pozostaje więc nic innego, jak uznać wiadomość o drugim wydaniu *Antidotum* za wymysł, zrodzony pod wpływem jakiegoś nieporozumienia¹.

Tytuł broszurki Grzegorza mówi nam, że Sarnicki ogłosił jakieś artykuły nowej wiary, przeciw której Grzegorz występuje. Polskie broszurki naszego trydeisty, z tego samego powodu napisane, wyjaśniają nam sens tego powiedzenia. Oto Grzegorz oskarża Sarnickiego, iż ten, mówiąc w tytule kazań o poznaniu Boga wszechmogącego, a nie wspominając przytem ani słowem o Synu Bożym, tem samem wiary w Syna Bożego się wypiera. Na tem polegać ma «nowość» herezji Sarnickiego i jej pokrewieństwo z judaizmem i mahometaństwem. Co znaczą wyrażenia w tytule dziełka Grzegorza *tanquam a novo Papa*, oraz *Canones decretorum Sarnicii*, trudno powiedzieć. Być może, że odnoszą się do tych ustępów przedmowy Sarnickiego do *Kazań*, gdzie kalwiński minister wzywa króla, aby zechciał przeciwdziałać agitacji arjańskiej; Grzegorz dojrzał w tem znamię nietolerancji religijnej i nazwał może dlatego przeciwnika nowym papieżem, szermującym kanonami i dekretami.

Zaginione to dziełko wydaje się identycznym z mityczną broszurą p. t. *Propositiones ob spem concordiae exhibitae*, przypisaną Grzegorzowi przez niektórych bibliografów na podstawie mylnie zrozumianych informacji w *Collatio* Sarnickiego². Sarnicki zacytował (k. F₁) jakąś łacińską broszurę Grzegorza, bez podania tytułu w następujący sposób:

«*Gregorius Brezinensis in suo scripto ubi propositiones ob spem concordiae exhibitae exagitat*» Pa: A₆ etc. — tu następuje łaciński cytat³. Z tego wynika, że «propozycje, ogłoszone w nadziei zgody» nie mogą być dziełem Grzegorza, skoro on je zwalcza w jakimś pisemku. Autorem tych propozycji musiał być przeciwnik Grzegorza, a zatem prawdopodobnie sam Sarnicki; cytat więc w *Collatio* z tej

¹ Ojcem tej plotki jest historyk druku polskiego Hoffmann (*De Typographiis earumque initiis et incrementis in Regno Poloniae*, Dantisti, 1740, str. 37); za nim powtórzyli ją późniejsi historycy i bibliografowie, a więc Bock (tom I, str. 606) i Jocher (tom II, str. 288, nr 3623a), a za nimi idzie Estreicher (tom XXIV, str. 145).

² Bock (I, str. 627), za nim Estreicher (XXIV, str. 146).

³ Cytat ten brzmi: «Semper ille unus Deus Pater omnia tum in coelo, tum in terra, tum in creatione, tum in instauratione omnium edit per Filium suum: Non autem Filius edit per Patrem: Ut enim iste est ex quo omnia, ita ille per quem omnia, quae confusionem aut mixtionem nullo modo patiuntur».

nieznanej łacińskiej broszury przeciw Sarnickiemu pochodzi zapewne z *Antidotum*.

Wiele wspólnego z owym *Antidotum* muszą mieć też i wydane przeciw *Kazaniom* Sarnickiego polskie broszury Grzegorza, ale przede wszystkim:

O wyznaniu wiary Księżka Sarnickiego, y o jego oderwaniu: list Grzegorza Pawła do Kościołów Helweckich wydany, aby braciey pobożney więcej nie zwodził. Roku 1564 (Muz. Czartoryskich). Zgodnie z tytułem Grzegorz zwraca się do teologów szwajcarskich i powołuje na dawne zapowiedzi w *Epistola monitoria*, skąd wniossek, że broszura ta musiała mieć i swój oryginał łaciński, bo po polsku przecież Grzegorz do Szwajcarów pisać nie mógł. Jak wspomnieliśmy w poprzednim rozdziale, oryginałem tym był może list pisany z synodu lubelskiego *ad Ecclesias Germanicas et Gallicas*, o którego istnieniu dowiadujemy się z *Collatio* (k. E₃). Potwierdzeniem tej hipotezy jest wiadomość, że ów list zawiera pewne stwierdzenia o *homousion*, zaś dziełko *O wyznaniu wiary* etc. dość dużo miejsca poświęca komentowaniu symbolu Nicejskiego.

Pierwsze stronicie dziełka poświęcone są oskarżeniu Sarnickiego o ambicję i żądzę władzy, której się wraz z kilkoma swymi adherentami w prawdziwym kościele doczekać nie mógł. Dawniej miał Sarnicki stawiać opór nawet Łaskiemu. Dalsze oskarżenia dotyczą sprzyjania konfesji augsburskiej i papieżowi, oraz niezastosowania się do ceremonij kościołów helweckich i polskich. Po tych ujawnieniach przyczyn oderwania się Sarnickiego i towarzyszy od zboru przechodzi Grzegorz do analizy wyznania, zamieszczonego przez Sarnickiego na początku jego *Kazań*. Tytuł dziełka Sarnickiego i treść jego wyznania dają powód Grzegorzowi do insynuacji, o której wspominaliśmy, mówiąc o *Antidotum*. Twierdzenie Sarnickiego, że przyjmuje pisma prorockie i apostołskie, Grzegorz zbija wskazaniem na to, że Sarnicki nie przestaje na wierze, zawartej w Piśmie św. i symbolu Apostołskim, lecz wyznaje Boga w istności, trojkiego i t. d. Czepiając się poszczególnych słów i wyszukując przypadkowe przemilczenia Sarnickiego, Grzegorz oskarża go o odrzucanie symbolu Nicejskiego. Cała broszurka pełna jest najrozmaitszych insynuacyj, m. i. jakoby Sarnicki sprzyjał papieżowi i był zdrajcą, gorszym od Judasza. Wogóle dziełko to, jak na utwór «miłownika i bojownika prawdy Chrystusowej», przygnębia poprostu demagogją, kręctwem i zaślepieniem nienawiści.

Ale najciekawszym punktem tej broszury jest umieszczony na końcu list Stankara do zboru, którym Sarnicki rządzi! Dziwnym się musi wydawać fakt, że Stankarowi przyszło do głowy zwracać się z listem do swego nieprzejednanego wroga, Sarnickiego, ale treść tego listu jeszcze bardziej zadziwia. Stankar, chwając Sarnickiego

i towarzyszy za walkę z arjanami, zachęca ich do uznania jego nauki o Pośredniku, jako naturalnej konsekwencji tego wspólnego fundamentu, jakim jest dla Sarnickiego i Stankara wiara w Boga w Trójcy jedyne. Dalej wytyka Sarnickiemu wielobóstwo, chce go poróżnić z Kalwinem, któremu zarzuca, że w *Liście do Polaków* Boga Trójce jako barbarzyństwo określił, wreszcie na końcu wyraża nadzieję, że w razie zgody łatwiej będzie Turków i Żydów nawrócić na chrześcijaństwo, bo i oni wierzą w jednego Boga, a Pośrednika naszego, Chrystusa, też za człowieka uważają! — Uderzającą jest zgodność wywodów tego listu ze stałymi argumentami, których Grzegorz używał, aby Sarnickiego i towarzyszy jego za ukrytych albo podświadomych Stankarowców przedstawić, a końcowa nadzieja nawrócenia Turków i Żydów musi się wydawać jakimś występem prawdziwego *enfant terrible*. Dziwnie to wszystko na benefis Grzegorza jest napisane i chętnie uwierzmy Sarnickiemu, który w *Collatio* ów list Stankara za falsyfikat ogłosił (k. F₃). Mówiąc o nagłej śmierci Arjusza, jako karze za kłamstwo i krzywoprzysięstwo, dodaje Sarnicki:

«Niech o tem usłyszysz ten, co teraz niedawno list Stankara zmyślił, i niech w sobie rozważy, czy Apostołowie rozszerzali Kościół Boży podobnemi podstępami».

Nie mamy powodu wątpić o prawdziwości słów Sarnickiego; list ten, gdyby był prawdziwy, kompromitowałby tylko Stankara, ale w żadnym razie nie obóz kalwiński. Tak więc całe dziełko *O wyznaniu wiary* nie przynosi zaszczytu etycznemu poziomowi Grzegorza, przynajmniej w tym okresie jego życia.

Rozność wiary uczniów Stankarowych, którzy się szczycą swymi kościoły w Helwecy i indziej, s ktorými sie na fundamentowych miejscach pisma świętego nie zgadzają, ale s Stankarem są iedno. W Nieświeżu, w Drukarni Danielowej. Roku Pańskiego 1564 (Muz. Czartoryskich). — Treść odpowiada zupełnie zamiarowi, wyrażonemu w tytule. Pierwsza część rozprawki poświęcona głównie wykazaniu sprzeczności między Kalwinem i Sarnickim (w *Troiem Kazaniu*) przy interpretowaniu miejsc Pisma św., przytaczanych na obronę dogmatu Trójcy. W drugiej części Grzegorz dowodzi, że sposób Sarnickiego interpretowania wymienionych miejsc Pisma prowadzi do wyznawania wielu bogów; zarazem odpiera zarzut wielobóstwa, stawiany mu przez przeciwników. Wreszcie trzecia część książki ma na celu wykazanie sabellianizmu w pojmowaniu Trójcy przez Sarnickiego, oraz wykład «krześcijańskiego» rozumienia Trójcy, czyli trydeizmu z podkreśleniem eminenacji Boga Ojca oraz jedności natury w Trzech. Ten trzeci rozdział, zaczynający się od słów: *Wiara Sabellianska Żydowska, to była, iako*

świadczy, *Ignatius, Tertullianus, Hilarius, y inni, która też Stankar trzyma s swoimi*, uznał mylnie jeden z bibliografów za osobne dziełko, wydane pod powyższym tytułem¹. — Jako całość broszura jest poniekąd dalszym ciągiem dziełka *O wyznaniu wiary*.

Wykład słow Pawła S. Ieden iest Bog który iest Ociec, s ktorego wszystko, y ieden Pan Krystus etc. Zkađ wszystkie różnice zaczęta teraz o Bogu, y o Synu Bożym, łatwie każdy człowiek bogobozny wyrozumieć y rozsądzić będzie mogli. Roku 1564 (Bibl. w Kórniku). Dziełko to, choć napisane po wydaniu *Kazań Sarnickiego*, bo się raz jeden na nie powołuje (k. D₂), nie ma na celu specjalnej polemiki z broszurą kalwińską, lecz omawia pewne sprawy ogólne. Rozpada się na trzy części: pierwsza poświęcona jest wyjaśnieniu różnicy między terminami *jeden* i *jedno*, druga omawia różnicę pojęć *Bóg* i *bóstwo* (jako boska natura), trzecia wreszcie różnicę wyrażeni: «ktory iest Ociec» a «ktory iest troiaki». Od innych dzieł różni się akcentowaniem roli rozumu ludzkiego przy poznawaniu prawdy Bożej. Nie znaczy to, aby autor nie przeciwstawiał prawd Pisma św. zmysłeniom rozumu, ale trafiają się i takie wyrażenia, jak to, że «ci Trzey są zawždy iedno, a nigdy ci trzey nie iest ieden, y podług słowa Bożego, y podług rozumu».

Z dzieł Grzegorza, wydanych w latach 1563—1564, *Wykład słow Pawła S.* jest chyba najpóźniejszym. Oprócz Sarnickiego, który je zbijał w *Collatio* (k. C₂), polemizował z nim również Andrzej Frycz Modrzewski w swoich *Sylwach*².

Spróbujemy teraz uwzględnić jeszcze informacje o dziełach Grzegorza Pawła, których nawet tytuł nie został dochowany. Jednym z takich jest omawiana wyżej łacińska książka przeciw Kalwinowi. Drugiem pisemko polskie, które Sarnicki dwukrotnie cytuje (*Collatio*, k. D₂ i G₄), chrzcząc je nadanym przez siebie tytułem *libellum de vocibus unum et unus*. Wprawdzie problem *jeden-jedno* poruszał Grzegorz wielokrotnie w różnych pisemkach, ale być może, że mu poświęcił i specjalną broszurę. Nasuwające się przypuszczenie, że chodzi tu może o *Wykład słow Pawła S.*, nie da się z całą pewnością udowodnić. Jeden bowiem z cytowanych urywków (bez podania stronicy): «Lepiej Piłat wierzył, lepiej nakoniec dyabeł wyznawał Boga niż oni», odpowiada ogólnie treści *Wykładu* na karcie D₃, ale nie pokrywa się frazeologicznie, co możnaby wytłumaczyć ostatecznie tem, że Sarnicki cytował z pamięci i niedokładnie. Natomiast drugi urywek, mający się znajdować u Grze-

¹ Maciejowski, Piśmiennictwo polskie, tom III, str. 399. — Estreicher (XXIV, str. 147) identyfikuje to wprawdzie z *Roznością*, co jest o tyle nieścisłe, że *Wiara Sebelliańska* etc. stanowi tylko jeden rozdział *Rozności*.

² *Sylvae quattuor* (1590); str. 4—6, 9 (Sylv. I, Tract I, Cap. I).

gorza na k. D₃¹, nie znajduje się w *Wykladzie* wcale, ani we wskazaniu przez Sarnickiego miejscu, ani na innej stronie. Nie spotykamy go też w żadnym ze znanych polskich dziełek Grzegorza z tego okresu. Nie pozostaje więc nic innego, jak przypuścić, że istniała jeszcze jakaś polska broszurka o słowach *jeden-jedno*, drukowana pod koniec 1564 roku (Sarnicki mówi: *in libello nuper impresso*), obejmująca kilka arkuszy druku. Więcej na razie nie się powiedzieć nie da.

Informacja Sarnickiego o istnieniu jakiegos *commentariolum in Symbolum (Collatio, k. F₄)* łatwo da się wyjaśnić, gdy sobie przypomnimy treść *Epistola monitoria*. Dużą część tego pisma zajmuje analiza symbolu Apostolskiego, przyczem Grzegorz dzieli tekst symbolu na kilkanaście zwrotów, które potem układa w bardzo skomplikowany schemat. To zapewne miał na myśli Sarnicki, gdy mówił, że Grzegorz, podobnie jak dawni arjanie, dzieli w owym *commentariolum* zdania w sposób sprzeczny z tradycją kościelną.

Na uwagę zasługuje wreszcie rozpatrzenie bardzo rozpowszechnionej o Grzegorzu Pawle legendy, jako twórcy i propagatorze obrazka, przedstawiającego burzenie gmachu papieskiego. Plotka wyszła, jak się zdaje od Reszki, który, pisząc w 1596 roku, donosi o istnieniu obrazu, na którym Luter rozbiera dach świątyni papieskiej, Zwingli burzy ściany, a Grzegorz Paweł podważa fundamenty². Wobec znanych poglądów Grzegorza na rozwój reformacji wiadomość ta wydawała się zupełnie prawdopodobną, ale w XVII wieku urosła już do groteskowej plotki, powtórzonej przez francuskiego jezuitę Maimbourga, że Grzegorz wystawiał na widok publiczny (!) ogromne (!) obrazy powyższej treści³. Niektórzy historycy XVIII i XIX wieku powtórzyli również tę wiadomość⁴.

Oczywiście w tej formie, jak to podał Reszka, wiadomość ta jest nieprawdziwa, co już wynika z samej niemożliwości namalowania świątyni, rozbieranej jednocześnie od dachu, ścian i fundamentów, niemniej jednak były pewne konkretne fakty, które dały powód do powstania plotek.

W *Collatio* (k. H₁) spotykamy się z takim narzekaniem na Grzegorza i jego towarzyszków:

¹ Brzmienie tego urywka jest następujące: «Pirwey muszą obalić naszego iedynego Boga Oyca, ktorego Kristus Syn iego wzywał, za nami sie iemu modlił, iego chwalił, szukał, od niego powiedał, iż wszystkę moc wziął, y temuż sie też nam kazal modlić». (*Collatio* k. D₂).

² *De Atheismis et Phalarismis Evangelicorum, Neapoli* 1596, str. 205—206.

³ Maimbourg, *Histoire de l'arianisme*, tom III, str. 341.

⁴ Bock, tom I, str. 627; Sobieszczański w *Enc. Powsz. Orgelbranda*, Warszawa 1862, tom X, str. 919.

«Nad tho malowania dziwne działaią, gdzie świętą Troycę *Tricipiti Cerbero (proh nefas)* porownywaia, y ty obrazki rozdaia ludziom prostym rozsyłaiąc, co czynia, na seymiech y na inych zyezdziech, skąd nie inego nie roscie iedno *Atheismus et profanatio nominis Dei*, a rozterki w Koronie».

W innem miejscu tej samej książki (k. A₂) Sarnicki cytuje sąd Atanazego, że heretycy lubują się w dziwacznych sposobach dowodzenia, czego potwierdzeniem mają być świeżo w Polsce dwa przykłady: jednym jest autor *Quincunxa* i *Chimery*, drugim zaś ten, co przez swoje drabiny, schematy, mosty, stopnie, a wreszcie malowane kościoły poglądy swoje rozsiewa między tłumem.

Również i w *Colloquium Piotrkowskiem* (k. G₂) w drugim piśmie kalwinów czytamy wyrzuty, że arjanie «hydząc Majestat Boży», na kartach obrazki malują i między ludzi je rozsyłają.

Nie ulega zatem wątpliwości, że obóz arjański posługiwał się w swej propagandzie jakimiś malowidłami, ale treścią ich były zapewne karykaturalne wyobrażenia Trójcy takiej, jaka ich zdaniem z ujęcia tego dogmatu przez przeciwników wynikała. W późniejszych dziełach Blandraty, a mianowicie *De falsa et vera unius Dei cognitione* oraz w *Refutatio scripti Georgii Maioris* znajdujemy kilkanaście takich karykatur, dających nam pojęcie o metodzie propagandy arjańskiej.

Natomiast wyrażenie Sarnickiego «malowane kościoły», potwierdzające napozór legendę o rozbieraniu świątyni papieskiej, jest poprostu echem rysunków, przedstawiających w *Roznicach terazniejszych* i w jednej z łacińskich broszurek, których przekład wszedł do *Roznic*, prawdziwy i fałszywy kościół¹. Rysunki owe, skomentowane przez Grzegorza w tym duchu, że Luter rozebrał dach fałszywego kościoła, Zwingli ściany, a nowi ludzie (bez wymienienia nazwiska Grzegorza) rozbierają teraz fundamenty, dały powód do powstania legendy, która musiała znaleźć łatwo wiarę wobec znanego powszechnie faktu, że się arjanie różnemi obrazkami w szerzeniu swych poglądów posługiwali.

* * *

Gdy przejdziemy teraz do rozpatrzenia zasadniczych pojęć teologicznych i argumentów, któremi Grzegorz operuje w pismach z lat 1562—1564, ujrzymy, że nad jego umysłowością, słabo przygotowaną do rozstrzygania skomplikowanych problemów teologii chrześcijańskiej, zaciążył, jak zmore, Stankar. Grzegorz przeciwstawił się wprawdzie jego nauce o Pośredniku, ale nie umiał sobie dać rady z punktem

¹ Aluzję do tego rysunku czyni również Białobrzeski, mówiąc o Grzegorz w swym *Katechizmie* (k. 112): «... namalował zasię iakaś szopę nieinakszą, iedno iako byś odarte pustki we wsi widział, tam grunty okazując onych pustek swoich, nazywaiąc ono być kościołem prawdziwym».

wyjścia, obranym przez Stankara, i przejmując od niego metodę analizy dogmatu Trójcy, wszedł w ślepią uliczkę, z której nie było innego wyjścia, jak burzenie dogmatu, tamującego — jego zdaniem — dalszą drogę myślenia.

Stankar występował jako bezwzględny zwolennik nauki św. Augustyna o Trójcy, ale w rzeczywistości nie rozumiał jej, przypisując terminom, używanym przez św. Augustyna, treść i znaczenie, podstawione dowolnie przez siebie. W nauce o Trójcy największego z pisarzy kościelnych Zachodu występuje mocniej, niż u któregośkolwiek z poprzednich ojców Kościoła, podkreślenie absolutnej jedności Boga. Natura Boska, zwana u Augustyna *essentia* albo *substantia*, jest liczbowo jedną we wszystkich trzech osobach: Ojcu, Synu i Duchu świętym. Każda z osób jest tą jedną Boską naturą, oglądaną z innego punktu widzenia, i Trójca nie jest niczem innym, jak tą właśnie naturą w całokształcie swych objawień. Wynikała z tego konsekwencja, że trzy osoby w Bóstwie posiadają na zewnątrz jedną wolę i jedno działanie (*opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*). Z tego stanowiska św. Augustyn przeciwstawia się objaśnianiu przez dawniejszych pisarzy widzialnych objawień Boga (teofanij), jako dokonywanych przez Logos, i twierdzi, że pochodziły one od całej Trójcy, jako jednego Boga. Takie postawienie sprawy zdawało się grozić niebezpieczeństwem wpadnięcia w modalizm, którego najgłośniejszym przedstawicielem w III wieku był Sabellius (uznanie trzech osób w Bogu, jako imion tylko, odpowiadających trzem sposobom objawienia się jednego i tego samego Boga; konsekwencją było, że Bóg Ojciec wcielił się i umarł na krzyżu, a Jezus Chrystus był tylko ciałem, z którym było złączone Bóstwo Ojca). Od niebezpieczeństwa modalizmu obronił się św. Augustyn teorią relacji, albo stosunków, zachodzących między poszczególnymi osobami jednego Boga. Ojciec, Syn i Duch święty wyróżniają się między sobą pewnym wzajemnym ustosunkowaniem: Bóg Ojciec zwany jest Ojcem w stosunku do Syna, podobnie jak Syn w stosunku do Ojca, a Duch św. w stosunku do Ojca i Syna. W związku z tem św. Augustyn rozstrzygnął znaczenie i wartość słowa «osoba», zastrzegając się przeciwko antropomorficznemu pojmowaniu tego terminu. Użycie słowa «osoba» wynika z pewnego ubóstwa mowy ludzkiej; która nie ma innego sposobu wyróżnienia trzech. «Jest trzy... A jeśli zapytamy, czego trzy, mowa ludzka bardzo się mozoli skutkiem swego ubóstwa. Mówi się wszakże trzy osoby, nie dlatego aby to wyrazić, lecz aby nie przemilczeć»¹.

Stankar, wychodząc w swej nauce o Pośredniku ze stanowiska św. Augustyna, uczepił się bezmyślnie zasady, że dzieła Trójcy na

¹ Tixeront, Hist. de dogmes, tom II, str. 364—366.

zewnątrz są nierozdzielne, i wysuwał stąd wnioski, że Chrystus nie może być Pośrednikiem w naturze Boskiej, bo musiałby być Pośrednikiem do Samego siebie, jako jednej z osób Trójcy. Od tej konsekwencji uwalnia go teoria relacji, ale Stankar nie umiał iść do końca po linii, wytkniętej przez św. Augustyna, i rzeczywiście interpretował w ten sposób dogmat Trójcy w duchu modalizmu. Co gorsza, udało mu się wmówić w swych przeciwników, a głównie w Lismanina i Grzegorza, że on reprezentuje prawowierną, przyjętą od wieków w Kościele naukę o Trójcy, której naturalną konsekwencją miała być jego nauka o Chrystusie, jako Pośredniku tylko w naturze ludzkiej.

Narzucenie większości członków małopolskiego zboru takiego przekonania miało ten skutek, że w dalszem roztrząsaniu nauki św. Augustyna o Trójcy nie umiano się wyplątać z interpretacji, podsunętej przez Stankara, i rozpoczęto walkę niby to ze św. Augustynem, podczas gdy walczone nieświadomie z karykaturą jego doktryny. Przeświadczenie, że bez zmian w ujęciu dogmatu Trójcy nie będzie można zwalczyć Stankara, było tym pierwotnym grzechem reakcji przeciw Stankarowi, grzechem, za który ponosi odpowiedzialność Lismanin, wiedziony na pasku przez Blandratę, sprytnie wyzyskującego pomysłą dla siebie konjunkturę.

Przekonanie o rzekomym sabeljanizmie przyjętej w Kościele nauki o Trójcy jest też jednym z naczelných twierdzeń Grzegorza:

»Iako Marcus Tullius Cicero ieden był, gdzie Markus był Tulliuszem, a Tullius Ciceronem, na czas go zwano Markus, na czas Cicero, którym imieniem kto chciał, abo też zaraz y trzemi imiony. Tak gdy stworzył wszystko ten Bog Sabelliuszow, zwano go oycem; gdy się zasię tenże wcielił, zwano go synem, gdy tenże Bog zstąpił na Apostoly, zwano go Duchem Świętym«¹.

Twierdzenie to opiera Grzegorz na analizie składniowej i logicznej zdania: «Jeden Bóg jest Ojciec, Syn i Duch św.», które ma być identyczne ze zdaniem: «Jeden Bóg jest Ojcem, Synem i Duchem świętym», podobnie jak równoznacznymi są powiedzenia: «ten jest mój ojciec» i «ten jest moim ojcem».

Od tego sabeljanizmu próbowali się Małopolanie uwolnić, jak wiemy, przez zerwanie z utartymi terminami teologicznymi dla sformułowania dogmatu Trójcy. Jakoż Grzegorz bez końca analizuje i wyśmiewa w swoich dziełach terminy: istność (*essentia*), persona, trójca i t. d. Całe stronicie *Roznic terazniejszych, De Antichristi Deo, Wieży Babel* zapełnia wypisywaniem różnych autentycznych i zmyślonych wyrażen, określających jedność Boga i trójcę osób, a w jednym z łacińskich dziełek dowodzi, że skoro *essentia* nie jest *persona*, ani naodwrot, to

¹ *Rozność wiary uczniow Stankarowych* etc. k. B₂—B₃.

Bóg Ojciec, Syn i Duch św., będąc personami, nie mogą być jednocześnie *essentia*!¹. Mści się tu na Grzegorzcu antropomorficzne ujmowanie pojęcia »osoba«, wynikłe z przesadnej chęci przeciwstawienia się modalizmowi Stankara. Oczywiście przy takim wykrzywieniu znaczenia rzeczonych terminów i całego dogmatu nietrudno było dowodzić Grzegorzowi, że co jest liczebnie trójcą, nie może być zarazem jednością, nie tylko podług słowa Bożego, ale i podług rozumu.

Czyniąc przegląd argumentów, które Grzegorz przeciw fałszywie przez się pojętemu dogmatowi wytacza, można je podzielić na następujące kategorie:

1. logiczne sprzeczności w samym pojęciu Trójcy, jako jednego Boga;
2. sprzeczność tego dogmatu z wyobrażeniem o Bogu Ojcu i Synu Bożym na podstawie Pisma św.;
3. sprzeczność z nauką o Pośredniku;
4. brak wzmianki o Bogu-Trójcy w Piśmie świętym.

Do pierwszej kategorii argumentów należy przedewszystkiem najmocniej w *Carmen ad J. Calvinum* akcentowana konsekwencja »czwórce« (*quaternitas*). Jeśli trzy osoby Bóstwa posiadają jedną istotność (*essentia*), to ta istotność jest czwartym elementem Trójcy, obejmującym trzy poprzednie — tak rozumuje Grzegorz, pojmując jedną istotność, jako arytmetyczną sumę trzech niezależnych od siebie i różnych wielkości. Jeśli w operowaniu tym argumentem Grzegorz nie przejawia zresztą oryginalności, idąc za różnymi poprzednikami, to w postawieniu innego dowodu niepodobna mu odmówić samodzielnej inwencji. Jeśli owa jedna istotność, będąc w Ojcu i Duchu św., nie wcieliła się i nie jest Pośrednikiem, a w Synu była wcielona i jest Pośrednikiem (skoro Chrystus jest Pośrednikiem w obu naturach), to dowód, że ta istotność jest podzielna, a więc nie jest jedna. Skonstatowawszy ten argument, Grzegorz triumfuje:

«Widzisz tu, w jaki sposób ów jeden Bóg istotność nie jest jednym i jak sam siebie zwalcza i niweczy. Osądź też, co warta jest owa reguła Antychrysta(!), że działania Trójcy na zewnątrz są niepodzielne, skoro wcielenie przypisywane jest wiecznemu Synowi Bożemu, a jest przeciwieństwem działaniem na zewnątrz»².

Najlepszy to dowód, że Grzegorz nie zadał sobie trudu zapoznania się z prawdziwą nauką św. Augustyna, a poprzestał na tej karykaturalnej interpretacji, którą mu narzucił Stankar. Konsekwencją zasady o działaniach Trójcy na zewnątrz było dla Augustyna twierdzenie, że akt złączenia Syna Bożego z naturą ludzką jest dziełem całej Trójcy³.

¹ *De Antichristi Deo* k. A₂ inne argumenty przeciw »personie«, k. A₇.

² *Ibidem* k. A₃.

³ *De Trinitate*, II, 8, 9. — Tixeront, tom II, str. 365.

Jeszcze jednym, bardziej godnym uwagi, argumentem Grzegorza tej samej kategorii jest następujące rozumowanie:

«Trójca, jedność, czworakość są abstrakcyjnymi pojęciami, nie oznaczającymi żadnej substancji, lecz poprostu nazwami liczebnej zbiorowości: skąd też wynika, że trójca równie nie oznacza Boga, jak czwórka nie oznacza któregośkolwiek Ewangelisty, albo triumwirat — któregoś z imperatorów»¹.

Pomimo częstych u Grzegorza narzekań na »sofistykę«, która u niego jest synonimem scholastyki, mimo przestróg, żeby sobie nikt głowy Scotusem nie turbował, widać jednak, że Grzegorz sam nie gardził sposobami rozumowania, których go w Akademji Krakowskiej nauczono. Widać również, że nasiąkł wtedy pewnemi skłonnościami do nominalizmu, które byłyby mu się bardzo przydały i do zupełnie trafnego rozumowania zawiodły, gdyby nie żalosna walka z narzuconym mu fantomem Boga-Trójcy, jak się Grzegorz trafnie wyrażał, sklejenego z trzech całkiem po ludzku pojętych osób.

U podstawy zacytowanego argumentu Grzegorza leży protest przeciw identyfikowaniu Boga, który jest najwyższą rzeczywistością, z abstrakcyjnym pojęciem. Protest całkiem słuszny, ale jałowy, wobec faktu, że nikt z pisarzy kościelnych tak nie rozumował; wyrzekać się natomiast metod abstrakcyjnego myślenia przy sformułowaniu pojęć o Bogu wcale nie trzeba, aby się ustrzec błędu, przed którym Grzegorz przestrzegał. Domaganie się takiego wyrzeczenia było tembardziej bezprawne, że i sam Grzegorz na nie się nie siłił.

Drugą kategorią argumentów jest wykazywanie, że koncepcja Boga-Trójcy niweczy nakazaną nam przez Pismo św. wiarę w Boga Ojca. Pismo św. przypisuje Bogu Ojcu dwa kardynalne dzieła: stworzenie świata i odkupienie ludzkości przez Syna Bożego. Żadne z tych dzieł nie może być przypisane Bogu-Trójcy, bo Pismo św. Trójcy tego nie przypisuje. Stąd wniosek, że jeden Bóg Trójca niweczy Boga Ojca, albowiem Bóg Ojciec przekształcony jest tylko na własność, czy relację jednego Boga Trójcy. Grzegorz operuje tu miejscem z ewang. Jana (17, 3): «A ten jest żywot wieczny, aby poznali Ciebie, samego Boga prawdziwego, i któregoś posłał Jezusa Chrystusa». Skoro tak, to do zbawienia potrzebne jest poznanie tylko Boga Ojca, bo zresztą tylko Ten Bóg urodził Syna i posłał Go, aby świat zbawił. Bóg-Trójca nie ma i nie może mieć Syna, bo wówczas Chrystus byłby swoim własnym Synem.

»Syna ten Bóg nie ma — pisze Grzegorz Paweł — ale sam sobie Synem iest y Oycem, bo to ieden»².

Drugą konsekwencją jedności Boga Ojca i Syna ma być i to, że

¹ *De Antichristi Deo*, k. A₂; identyczne rozumowanie w *Carmen ad J. Calvinum* (wiersze 85—92) i w *Roznicach terażniejszych* k. L₃—L₄.

² *Wykład Słow Pawła S.* k. A₄.

się Bóg Ojciec musiał wcielić, cierpieć na krzyżu i umrzeć, co jest w całkowitej sprzeczności z nauką Pisma św. o Bogu Ojcu¹.

A skoro Bóg Trójca nie może mieć Syna, w takim razie nie różni się od Boga żydowskiego i tureckiego, albowiem Żydzi i Turecy również przeczą, żeby Bóg miał Syna urodzić. Niweczając zaś Boga Ojca, który jest jedynym Bogiem, posiadającym Syna, Bóg Trójca niweczy zarazem i Syna, a więc główne źródło naszego odkupienia i zbawienia. Kto wyznaje i miłuje Boga Ojca, ten miłuje i Syna, i naodwrot, więc: «kto się przy iednego samego prawdziwego Boga Oyca, ani go miłwie, tedyć się też przy y Syna iego Krystusa, ani miłwie obudwu»². To twierdzenie potwarza Grzegorz bez końca i niemal na każdej stronicy możemy je u niego spotkać.

Z tego, że Bóg Trójca nie ma i nie może mieć Syna, wynika jeszcze raz, że najważniejsze dzieła Boże nie mogą mu być przypisane. Bóg stworzył świat przez Syna, Trójca nie ma Syna, więc nie jest Stwórcą. Bóg odkupił świat przez Syna, Trójca, nie mając Syna, nie mogła świata odkupić; wreszcie Bóg przemawiał przez proroków i przez Syna, Trójca, nie mając Syna, nie mogła nic światu objawić.

O ile w twierdzeniu, że Bóg-Trójca nie może mieć Syna, zaznaczył się wpływ rozumowania Stankara, to w dalszej kategorii argumentów Grzegorz już żywcem stanowisko Stankara odtwarza. Grzegorz nie przestał go uważać za heretyka i w dalszym ciągu przeciw jego nauce o Pośredniku protestował, ale uważał ją za naturalną konsekwencję punktu wyjścia Stankara, t. j. jego nauki o Trójcy. Dlatego też straszny swych czytelników przykładem Stankara:

«Przypatrz się temu, iako thym Bogiem Sabeliuszowym wszystko Krześciaństwo do gruntn borzy Stankar, gdy pisze, iż Ieden iest Bóg w Troycy abo w Istności. A tak Syn Boży Bóg nie może być Pośrednikiem do Boga, boby za tym byli dwa Bogowie. Przeto iako jeden iest Bóg w Troycy, tak Krysthus człowiek tylko do niego Pośrednikiem»³.

Ale rozstrzygającym w wewnętrznej świadomości Grzegorza argumentem przeciw Bogu w Trójcy jedynemu jest fakt, że Pismo św. nigdzie wyraźnymi słowami (*expresse*) o takim Bogu nie mówi. Stary Testament zna tylko jednego Boga, o którym Chrystus później powie, iż jest Jego Ojcem. Następnie Chrystus nigdy o takim Bogu nie wspominał, ani kazał się doń modlić; milczą również, jeśli chodzi o Boga-Trójcę, Prorocy i Apostołowie, milczy symbol Apostolski, który każe wierzyć w Boga Ojca, Syna Bożego, i Ducha św., ale nie w Boga jednego w istności, a trojakiego w osobach. Przy chrzcie Chrystusa

¹ Ibid. k. B₁.

² *O Roznicach terazniejszych* k. G₄. Identyczne rozumowanie spotykamy zresztą we wszystkich ówczesnych pismkach Grzegorza.

³ *Wykład słow Pawła S.* k. B₂.

Bóg Ojciec był słyszany w głosie, Syn Boży widziany w ciele, a Duch św. w postaci gołębiczy, stąd więc możemy mówić, że się objawiła wówczas prawdziwa Trójca, ale nie jeden Bóg w Trójcy jedyny. Bóg Trójca nigdy i nigdzie się nie objawił. Pewien swojej dobrej sprawy, Grzegorz wzywa przeciwników:

»Ale iesliże chcą tego Boga swego Zofistowie nam zalecić, niech ukażą, gdzie sie obiawił, gdysz przy Krzcie Krystusowym o nim nie było slychać, we Krzcie y kredzie naszym o nim niemasz nic, nigdy nic nie mówił, ani czynił«¹.

Ten skrajnie werbalistyczny sposób pojmowania Pisma św. nie zaślepił go jednak tak dalece, aby Grzegorz nie rozumiał, że słowa *Trójca* może w Piśmie św. nie być, ale istota samej rzeczy może być wyrażona. Tej ostatniej możliwości zaprzeczał jednak zupełnie. Wszelkie świadectwa Pisma na rzecz współistności Ojca z Synem odrzucał kategorycznie, twierdząc, że Pismo zawsze mówi rozdzielnie o Ojcu i Synu, a skoro tak, to Ojciec i Syn nie są jednym Bogiem, lecz Ojciec jest Bogiem, a Chrystus Synem Bożym.

Uzupełnieniem streszczonych wyżej, negatywnych wywodów Grzegorza, powtarzanych nieskończoną ilość razy z różnymi odmianami i dodatkami we wszystkich jego dziełach, jest krótkie, a stale »papier-skieni« dogmatowi Trójcy przeciwstawiane, wyznanie o *Trzech*, Bogu Ojcu, z którego wszystko, Synu Bożym, przez którego wszystko, i Duchu świętym, w którym wołamy: Abba, Ojcze! Punkt ciężkości tego wyznania leży jednak nie w tem, że to jest wiara w *Trzech*, ale w tem, że Bóg Ojciec jest Bogiem, z którego wszystko! Wyrażenie to bierze Grzegorz wprawdzie od św. Pawła (*I Cor.* 8, 6), ale wyciąga zeń daleko idące konsekwencje, których istotą jest tendencja sprowadzenia monoteizmu chrześcijańskiego do wiary w Boga Ojca. Zaznaczając, że Pismo św. nigdy nie nazywa Chrystusa poprostu Bogiem, ale zawsze »pierwey pewny znak da, że o Krystusie, a nie o Bogu Oycu tego rozumie«, Grzegorz wyprowadza regułę interpretacji powiedzeń biblijnych o Bogu:

»Owa cokolwiek pismo przywłaszcza Bogu że to uczynił abo mowił, abo roskażal, wszytko rozumie o Oycu ktory przez Syna swego wszytko czynił zawždy y mowił. Bog tedy Ociec Ieden, y sam Bog bywa zwan w pismie s. bo on ieden z siebie iest Bog, sam z siebie dobry, nieśmier-telny, tho co pismo o nim s. powieda«.²

Wielokrotnie też zaznacza Grzegorz, że:

»... ieden y sam Bog iest Ociec, który sam z siebie iest, z nikogo się nie urodził, oycy nie miał a z niego iest wszytko, a on od nikogo nie iest,

¹ *Krotkie wypisanie sprawy.* k. D₂.

² *Wykład słow Pawła S.* k. C₄.

i nie nie wziął, dlaczego go też pismo s. iednym y samym Bogiem nawyższym zowie«¹.

Za przykładem Gentilisa Grzegorz sprobuje w *Carmen ad J. Calvinum* nazywać Boga Ojca terminem *αὐτόθεος* w przeciwstawieniu do Chrystusa, który jest tylko *θεός ἐκ θεοῦ*, Bogiem z Boga, posiadającym Bóstwo pochodne, a nie pierwotne. W tem ujęciu zawarta jest również, uboga zresztą w myśli, chrystologia Grzegorza. Grzegorz zawsze twierdzi, że Chrystus jest Bogiem, ale nie dlatego, aby sam z siebie był Bogiem, jak Ojciec, lecz dlatego, że jest Synem Bożym. Paradokssem może się wydawać, że Grzegorz aż do 1565 roku ciągle uznaje symbol Nicejski, ale dzieje się to skutkiem zupełnie dowolnego, niehistorycznego rozumienia przezeń takich wyrażeń, jak *Bóg z Boga*, oraz *homousion*. Jeśli w intencji autorów symbolu Nicejskiego leżało zaznaczenie pełnej i absolutnej boskości Chrystusa i jego współistności z Bogiem Ojcem, to Grzegorz wbrew tej intencji strawestował wyrażenie *Bóg z Boga*, jako stwierdzenie pewnej drugorzędności Bóstwa Chrystusa.

»Krystus, zgoła nie rzeczon iest Bogiem iako Ociec, ale Synem Bożym, abowiem z Boga urodzony iest, iako i człowiek iest z człowieka urodzony... A przetoż pismo pilnie ty mowy zachowyya w Krystusie, gdy go zowie Synem Bożym y Synem człowieczym«².

Ale do tej konsekwencji, że Chrystus jest jakimś niższym Bogiem, Grzegorz nie chciał się przyznać ani przed ludźmi, ani przed sobą samym. Rozumowanie jego w tym wypadku gmatwało się, i Grzegorz nie mógł się wyplatać z piętrzących się sprzeczności. Próbował się ratować analogją:

»A iako Adam kthory naprzod sam nazwan iest człowiekiem, nie odiał inszym ludziom z siebie urodzonym, aby y oni nie byli ludźmi: Także ieden Bog Ociec nie odeymnie Synowi swemu aby nie miał być Synem Bożym«³.

Rozumowanie *per analogiam* wymagało powiedzenia: *Bogiem*, ale Grzegorz to ominał, używając wyrażenia, któremu dowolną treść przypisywać można było.

Dalsze trudności tworzyło rozumienie *homousion*, jako jedności natury; Grzegorz tak formułuje swój pogląd:

»A iako Syn Boży tak Bostwa iako y człowieczeństwa uczestnikiem iest, bo słowo stało się ciałem, a iednak z nami z ktoremi naturę ma spólną, nie ieden iest: takżeż mając iedność natury Boskiey z Oycem, Ieden nie iest z nim, ani pismo thego uczy, gdyż trzech być prawdziwie, ani pomieszanych, ani zgniecionych, aby ieden był, nie pokazuie. A iako spólnie bytny iest Oycowi, spólną z nim naturę mając, tak y nam spólniebytny iest, stawszy się uczestnikiem natury naszey

¹ Ibid. k. C₁.

² *O Roznicach teraznieyszych* k. L₁.

³ Ibid. k. L₁.

a iednak nie ieden z Bogiem Oycem ani z nami, ale z oboią stroną iest iedno«¹.

Było to naturalnie uraganie nietylko prawdzie historycznej, gdy chodzi o znaczenie słowa *homousion*, ale nawet etymologicznemu znaczeniu tego słowa. Z tak pojętej »spolniebytności« Ojca z Synem nieuchronnie wynikała konsekwencja wielobóstwa, więc Grzegorz ratował się wtedy powiedzeniem, które zdradzało jego tajony przed sobą samym pogląd na niższość Bóstwa Chrystusa.

»Trzech Bogów my nie mamy ani znamy, ani ich Apostołowie uczyli, ale iednego Boga Ojca, a iednego Syna Bożego, y iednego też Ducha S. a ich trzemi Bogi nigdy nie zwali... By byli tak Apostołowie liczyli tych Trzech, Ieden Bog Ociec, drugi Bog Syn Krystus, trzeci Bog Duch S. y mybyśmy tak mowili y wierzyli. Ale strzegł tego Bog aby tak nie mowiono ani pisano, aby żaden przyczyny nie brał liczenia trzech Bogow etc.«².

A więc kiedy fałszywy sposób pojmowania *homousion* do uznania wielobóstwa prowadził, na ratunek przychodziła koncepcja Boga Ojca, jako najwyższego i jedynego naprawdę Boga; tak więc w trydeizmie Grzegorza Pawła były już wyraźne zarodki przyszłego unitaryzmu, ale wszystkich konsekwencji tego stanowiska Grzegorz nie miał jeszcze odwagi wyciągnąć.

Z ujęcia *homousion*, jako wspólności natury, powinnyby dla Grzegorza wynikać, że Chrystus posiada dwie natury: boską i ludzką. Tymczasem nietylko takiej konsekwencji nie spotykamy, ale przeciwnie Grzegorz wyraźnie zwalcza naukę o dwu naturach w Chrystusie, traktując ją jako dzielenie Chrystusa na dwie, nie mające ze sobą nic wspólnego, istoty³. Źródłem takiego poglądu był znowu strach przed Stankarem. Grzegorzowi wydawało się, że przyjęcie dwóch natur w Chrystusie musi doprowadzić do uznania Chrystusa za Pośrednika tylko w naturze ludzkiej, a naturę boską roztopić w jednym Bogu Trojakim. Twierdził więc, że »według sofistów« Chrystus

»... ile człowiek Pośrednik iest, a ile Bog ieden z Oycem, ile człowiek przyczynia się, ofiaruje, modli się, cierpi, krew przelewa. A ile Bóg, nic do niego ty rzeczy nie należeć powiadaią, iakoby słowo Boże towarzyszem sobie wzięło człowieka, a w onym towarzystwie iakoby ciało nie było własne Boże, ani własna krew Boża, abo iakoby nie własnie słowo stało się ciałem, abo iakoby w tym ciełe y we krwi niewłasney, gdyby się podobalo, słowo Boże abo Syn miał być wyłączony z urzędu Pośrednictwa, abo iakoby wyłączywszy Syna Bożego, ono słowo Trojca, co się nigdy nie wcieliła, miała być miasto Syna Bożego«⁴.

Zwalczając tak pojętą naukę o dwóch naturach w Chrystusie,

¹ Ibid. k. K.

² Wykład słow Pawła S. k. B.

³ *De Antichristi Deo* k. A.

⁴ *O Roznicach terazniejszych* k. L.

Grzegorz nie próbował jednak zadać sobie pytania, jakim sposobem Chrystus może być »spolniebny« z Bogiem Ojcem, a jednocześnie z nami? — Ilekroć w swem rozumowaniu czuł się przyciśniętym do muru, ratował się przekonaniem o zgodności swego stanowiska z literą Pisma św. i nie chciał nic z ludzkiego rozumu do słowa Bożego przydawać. Podobnie i o ludziach, głoszących naukę o dwóch naturach w Chrystusie, był zdania, iż błędzą, ponieważ nie wystarcza im prawdziwy Chrystus, z Ducha św. poczęty, a z Marji zrodzony¹.

Jeśli chrystologia Grzegorza pełna jest niejasności i sprzeczności, to jego nauka o Duchu św., jest zupełnie nieuchwytna. Może Grzegorz w głębi duszy myślał to samo o Duchu św., co Piotr z Goniądza, że Pismo św. nie objawiło ludzkości, czem jest Duch św., ale musi chyba mieć jakąś społeczność z Bogiem Ojcem i Synem, skoro mamy nakaz chrztu i w imię Ducha świętego². Może tak myślał, ale nie powiedział. O tem, aby Duch św. miał być Bogiem, nie zająknął się ani razu i sprowadzał tylko swe wyznanie o Duchu św. do wyliczania szeregu tytułów, przypisywanych Duchowi św. przez Pismo, jak: Pocieszyciel, Doktor prawdy, Pieczęć zbawienia. Jedynym konkretnym twierdzeniem o Duchu św. jest, że pochodzi tylko od Ojca, a posyłany bywa przez Ojca i Syna³. Raz tylko jeden wyrwało się Grzegorzowi słówko, brzemienne znaczeniem, jeśli chodzi o jego pogląd na Ducha św. w późniejszym okresie unitaryzmu, ale co ono naprawdę znaczyło w roku 1564, trudno powiedzieć. Chcąc podkreślić różnicę między Bogiem Ojcem a Synem i Duchem św., Grzegorz tak ustala do siebie stosunek *Trzech*:

»Tak z onego iedynego Boga y Syn się urodził, y Duch sw. pochodzi, a żaden z nich nie jest onym iedynym Bogiem z którego są, ale Krysthus iest Synem Bożym, a Duch S. iest Duchem Bożym, a żadny z nich nie iest onym Bogiem Ojcem«⁴.

Za parę lat określenie Ducha św. jako Ducha Bożego będzie równoznaczne z uznaniem Go za moc, własność, dar, udzielany przez Boga Chrystusowi i ludziom. W roku 1564 Grzegorz napewno tak jeszcze nie myślał, wyrażenie to znalazło się u niego przypadkiem. Ale co ma naprawdę o Duchu św. myśleć, tego Grzegorz zapewne sam nie wiedział i dlatego wolał tę sprawę pomijać milczeniem.

Tak sformułowane pojęcia swoje o Bogu Ojcu, Synu i Duchu św. Grzegorz uważał za naukę o prawdziwej Trójcy. O ile bowiem zawzięcie walczył przeciw Trójcy, jako jednemu Bogu, o tyle sam nie cofał się przed użyciem tego słowa, zaznaczał jednak, co przez nie rozumie:

¹ *De Antichrist Deo* k. A₆.

² Ten pogląd Piotra z Goniądza w jego pisemku o *Synu Bożym iże był przed stworzeniem świata* etc. ... *W Węgrowie 1570.* k. N₃. (Bibl. Krasiniskich).

³ *Krotkie wypisanie sprawy* k. A₃, A₆, E₁. — *Wykład słow Pawła S.* k. C₁.

⁴ *Wykład słow Pawła S.* k. D₁.

»Troyca nic inszego nie iesth, iedno Trzech iednota, kthora zaiste Bogiem nie iest, iako thez mnogich ludzi iedność nie iest człowiekiem»¹.

»Troyca prawdziwa iest, w ktorey Ieden iest Bog Ociec, ieden Syn Boży, ieden Duch S. a nie ieden Bog Troyca»².

Haec est vera Trias — wykrzykuje emfatycznie w *Carmen ad J. Calvinum*, wyłożywszy swą wiarę w *Trzech*, a jeśli mimo wszystkich różnic, które starał się podkreślić między osobami Trójcy, mówi o *Trzech iednocie*, to zmuszony jest do tego dwoma miejscami Pisma św., w których powiedziane jest, że *ci Trzej jedno są* (*Joan. 10, 30 i I. Joan. 5, 7*). Otóż pod jakim względem są *jedno*, to wyraził Grzegorz najlepiej w cytowanym już poprzednio urywku poetyckim, gdzie przypisuje Trzem jedną możność, naturę, wolę, mądrość i wieczność. O tak pojętej Trójcy mówił:

»Takci tę Troycę pismo święte opisuię

»A więcey niż to o niey wierzyć zakazuie»³.

Jakież były źródła, na których Grzegorz opierał swe wywody, burzycielskie, czy pozytywne? — Przedewszystkiem Pismo św., następnie symbole: Apostolski i Nicejski, niektórzy ojcowie Kościoła, współcześni teologowie reformacyjni (głównie szwajcarscy), a wreszcie niektórzy antytrynitarjusze wieków minionych i współcześni Grzegorzowi.

Grzegorz nie byłby dzieckiem reformacji, gdyby nie uważał, że Pismo św. jest jedyną i samowystarczającą podstawą do uzasadnienia wszelkich dogmatów. Ten punkt wyjścia doprowadził *ad absurdum*, żądając, aby terminy teologiczne, któremi ludzie określają swoje pojęcia religijne, były zaczerpnięte dosłownie z Pisma. Wszelką próbę abstrakcji od konkretnych wyrażań biblijnych potępiał, choć sam niezupełnie był pod tym względem konsekwentny, co mu Sarnicki nie omieszkał wytknąć⁴. Walcząc z wszelkimi odchyleniami nie tylko od treści, ale od litery Pisma, nakazywał:

»Nic nie przydawaymy słowu Bożemu, boć jest doskonałe samo w sobie, iako y dawca iego doskonały iest»⁵.

Do walki z heretykami woła na pomoc tylko słowo Boże. Ono jest dlań «młotem rozbiiającem opoki, y ostrzeysze y więcey przeni-

¹ *O Roznicach teraznieyszych* k. L₄.

² *Ibid.* k. L₂.

³ *Ibid.* k. N₂. (*Wiersze do Jana Kalwina y do pobożney bractey*).

⁴ *O uznaniu Pana Boga... troie kazanie* k. C₂: »A iesli że więc tylko tho iest słowo Boże czo sie *expresse* znyduie w piśmie świętym, gdzie to stoi iawnie, niech ukazaą *sola fides justificat*, gdzie też to iest *Deum de Deo. Item Ecclesia Catholica*, abo też y wszystko *Kredo*, gdzie iest *expresse* napisane od Ewanyelistów«.

⁵ *O Roznicach teraznieyszych* k. I₄.

kaiące niżeli miecz z obu stron ostry: Dostateczne iest samo z siebie ku nauczaniu y skaraniu wszech...«¹.

W argumentacji swej korzystał więc najwięcej z cytatów biblijnych, operując i Starym, i Nowym Testamentem. Sposób interpretowania miejsc Pisma miał zupełnie dowolny i całkowicie do potrzeby chwilowej przystosowany. Ponieważ w latach 1562—1564 zależało mu najwięcej na stwierdzeniu, że *Trzej* nie są jednym Bogiem, więc jeśli chodzi o Stary Testament, to dążył do dwóch rzeczy: 1. miejsca, mówiące o jednym Bogu, odnosił tylko do Boga Ojca, 2. miejsca, zawierające liczbę mnogą, gdy mowa o Bogu, uważał za dowód różnicowania od siebie Ojca, Syna i Ducha św., którzy są Trzej, a nie jeden trojaki. Tak więc fundamentalne miejsce *Deut. 6, 4: Słuchaj, Izraelu, Pan, Bóg nasz, Pan jeden jest* — uważał za stwierdzenie, iż Bóg Ojciec jest najwyższym i jedynym Bogiem². Podobnie i miejsce *Izajasz 43, 10—15*. Natomiast miejsca takie, jak *Gen. 1, 26: Uczynimy człowieka na wyobrażenie i na podobieństwo nasze; Gen. 3, 22: Oto Adam stał się, jako jeden z nas; Gen. 19, 24: Pan dźdżył na Sodomę i Gomorę siarką i ogniem od Pana z nieba* — służyły mu jako dowód, że Trzej istnieją obok siebie rozdzielnie, a nie są zmieszani w jednego Boga. Nie wytrwał jednak w takiej interpretacji przez cały czas wyznawania trydeizmu. O ile pierwsze dwa miejsca *Genesis* początkowo użytkowywał we wspomniany sposób dla siebie³, o tyle później pomijał je milczeniem, albo zwalczał interpretację przeciwników, którzy miejsce *Gen. 1, 26* używali za dowód, że Chrystus jest na równi z Ojcem stwórcą świata, podczas gdy Grzegorz przyznawał jedynie, że Bóg Ojciec przez Chrystusa świat stworzył⁴. Natomiast miejsce *Gen. 19, 24* było Grzegorzowi specjalnie drogie, więc bronił go przed interpretacją Kalwina, który wyrażenie *Pan od Pana* za właściwość stylu hebrajskiego poczytał dla oddania grozy i potęgi czynu Boskiego⁵. Grzegorz pojmował to zaś w sensie: *Syn od Ojca*, co było dlań dowodem, że Pismo św. i w Starym Testamencie rozdzielnie o Ojcu i Synu mówi. W rozumowaniu tem czuł zresztą za sobą poparcie wielu dawnych

¹ Ibidem k. I₃.

² *Krotkie wypisanie sprawy* k. B₂.

³ W konfesji 21 sierpnia 1562, wysłanej Zanchiemu, na którą Grzegorz musiał mieć wpływ decydujący (Zanchii Epistolae. str. 5), oraz w *Tabula de Trinitate*, co możemy wnieść z odpowiedzi Kalwina (*Brevis admonitio*, Op. Calv. IX, str. 636).

⁴ *Colloquium Piotrkowskie*, interpretacja kalwińska k. B₁, odpowiedź arjan k. C₃.

⁵ *Brevis admonitio*, Op. Calv. IX, str. 636.

pisarzy kościelnych, więc tem śmieiej je akcentował¹. Oczywiście, że i wszystkie teofanje w S. T. przypisywał Synowi Bożemu, co za parę lat będzie z takim samym ferworem zbijać². W ten sam sposób rozumiał i *Psalm 2, 7: Pan rzekł do mnie: Tyś jest synem moim, Jam ciebie dziś zrodził*³.

Ale główną podstawą jego nauki o *Trzech* był oczywiście Nowy Testament, a przedewszystkiem trzy miejsca: chrzest Chrystusa (*Mat. 3, 16: Marc. 1, 9: Luc. 3, 21--22*), formuła chrztu (*Mat. 28, 19*) oraz *I Cor. 8, 6: Wszakże nam jeden Bóg Ojciec, z którego wszystko, a my do niego, i jeden Pan Jezus Chrystus, przez którego wszystko, a my przezeń*; miejsce to uzupełniał o Ducha św. zapomocą *Rom. 8, 15*. Potwierdzeniem, iż Bóg Ojciec jest jednym i najwyższym Bogiem, były dlań prócz tego: *Ephes. 4, 6. Jeden Bóg i Ojciec wszystkich, który jest nade wszystkie i po wszystkich i we wszystkich nas*, obok nadużywanego przez Stankara miejsca *I Tim. 2, 5: Jeden Bóg, jeden i Pośrednik Boga i ludzi, człowiek Chrystus Jezus*, oraz *Joan. 3, 16 i 17, 3*. Trzeba przyznać, że wielce dla tendencji arjańskich pojętego miejsca *Joan. 14, 28: Ojciec większy jest, niżli ja* — Grzegorz nie nadużywał, bo zacytował je bodaj raz tylko jeden w *Tabula de Trinitate*, jakby można wnosić z polemiki Kalwina. Pierwszy rozdział ewangelji św. Jana wyzyskuje również dla wykazania, że Pismo wszędzie rozdzielnie o Bogu Ojcu i Synu mówi, a miejsca: *Joan. 1, 14; Acta 20, 28; Rom. 9, 5; Hebr. 1, 2* — czyni podstawą swojej chrystologii. Wreszcie cytowane poprzednio miejsca: *Joan. 10, 30 i I Joan. 5, 7* są, jak wiemy, punktem wyjścia dla określenia «prawdziwej Trójcy», gdzie Trzej są *jedno*. Wyliczyliśmy tu oczywiście tylko najważniejsze *loci scripturae*, komentowane przez Grzegorza, gdyż operuje on i mnóstwem innych miejsc, w charakterze argumentów pomocniczych.

Zupełnie narówni z Pismem świętym traktuje Grzegorz symbol Apostolski jako źródło wiary. Wiemy, jak często się nań powoływa i za jedną z głównych podstaw swej nauki o rozdzielnosci Trzech uważa. Poczytuje go oczywiście za dzieło samych apostołów i nie ma żadnych wątpliwości co do autentyczności wszystkich jego zwrotów. Najszczegółowszej analizie poddał go w *Epistola monitoria*, gdzie wysnuwa zeń m. i. taki schemat:

¹ *Krotkie wypisanie sprawy k. B.* — Justyn w *Dialogu z Tryfonem* (cap. 129 ed. Otto t. II, 460—462); podobnie Atanazy w piśmie *De Trinitate et Spiritu Sancto* (Migne Patrologia graeca, t. XXVI, str. 1193).

² *Krotkie wypisanie sprawy k. A.*: »...o synu Bożym, który się oycom ukazał y s nimi rozmawiał często w starym Testamencie«.

³ *Różność wiary uczniów Stankarowych k. B.*; *O Różnicach terazniejszych k. B.*

I

II

III

Fundam. kość. bożego i zbawienia	Dom kość. bożego	Przywilej domu i wolności
Wierzę w Boga Ojca I w Jezusa Chrystusa, Syna Wierzę i w Ducha świętego	Wierzę w kościół powszechny	Wierzę w odpuszczenie grzechów, zmartwychwstanie ciała i żywot wieczny

Dalszy ciąg schematu, również trójdzielnego, w podobny sposób analizuje i komentuje wszystkie powiedzenia symbolu o Synu Bożym¹.

Do symbolu Apostolskiego nawraca Grzegorz dość często, ale nie tylko dlatego, że go za podstawę wiary równorzędnie z Biblią uznaje, lecz i dla celów polemicznych. Walczy mianowicie o całość i nienaruszalność tekstu samego symbolu, który jego przeciwnicy — jak twierdzi — świadomie psują. Psucie to polegać ma na wprowadzeniu przecinka (wzgl. punktu) między słowa *Bóg* i *Ojciec* na samym początku tekstu. Celem tej inowacji było zaznaczenie, że mamy wierzyć w jednego Boga, który jest Ojcem, Synem i Duchem świętym. Nie wiemy zupełnie, gdzie i jak Sarnicki i jego zwolennicy sięgnęli do takiego sposobu argumentacji religijnej, ale nie wydaje się, żeby informacja Grzegorza miała być wyszana z palca. Poziom rozumowania teologicznego naszych kalwinów z Sarnickim na czele był naogół bardzo niski, i jest rzeczą zupełnie możliwą, że w jakiejś zaginionej dziś ulotce przeciwnicy arjan chcieli zapomocą dowolnej interpunkcji zaznaczyć swą wiarę w jednego Boga w trzech osobach².

Stosunek Grzegorza do symbolu Nicejskiego poruszaliśmy już wyżej. Pozostaje tylko do zaznaczenia, że Grzegorz uparcie podkreślał swą wierność temu symbolowi zapewne dla odwrócenia podejrzeń o arjanizm. Wielokrotnie akcentował, że była to «tarcz», którą ojcowie przeciw Arjuszowi wystawili, a ułatwiało mu sytuację to, że zasadniczy układ treści tego symbolu przypominał treść symbolu Apostolskiego. Zupełnie fantastycznie interpretując terminy *Bóg z Boga* i *homousion*, uznawał całkowitą zgodność symbolu Nicejskiego z Pismem św., naciąganiem odpowiednio do potrzeb trydeizmu.

Natomiast stosunek Grzegorza do *Athanasianum* jest dość nieuchwytny. Oczywiście tylko, jeśli chodzi o sformułowanie słowne poglądu Grzegorza. W pismach jego z lat 1562—1564 nie spotykamy stanow-

¹ Wotschke, Briefwechsel, str. 200—201.

² Jako przykład naiwnego dowodzenia dogmatu Trójcy u Sarnickiego może nam posłużyć następujące rozumowanie: Chrystus nakazał chrzest w imię Ojca i Syna i Ducha św. (Mat. 28, 19); otóż fakt ten, że Chrystus Trzech wyliczył, a tylko jedno imię położył, ma świadczyć o jedności esencji i trzech osobach w Bóstwie (*O uznaniu Pana Boga... troje kazanie*. Kaz. III, rewelacja 9).

czej negacji tego symbolu, ani wątpliwości w jego autentyczność. Grzegorz zbywa poprostu milczeniem konieczność określenia swego stosunku do tej sprawy. Z listu Radziwiłła do Kalwina z 6 lipca 1564 r. dowiadujemy się, że zwolennicy nowego ruchu opowiadają się tylko za symbolami Apostolskim i Nicejskim, a w Atanazyjskim wiele odrzucają¹. Jakoż być może, że nasz arjanin nie odrzucał całego symbolu, ale go po swojemu interpretował, zastanawiającym bowiem jest zarzut, który kierował przeciw Sarnickiemu, iż ten «przydawa w Kredzie Atanazego, czego tam zabroniono»². Zapowiada też Grzegorz, że gdyby chciał, mógłby wykazać, jak niewątpliwym kłamcą jest Sarnicki, gdy się na Atanazego jako na fundament powoływa, a tymczasem «mniejszość synowską inszą kładzie Sarnicki niżeli Atanazyusz»³. Treść tych zarzutów jest zbyt niejasna, żeby mogła nam coś powiedzieć o formalnym stosunku Grzegorza do Atanazyjskiego symbolu. Że go w duszy odrzucał, wydaje się niemal pewnem. W każdym razie, gdyby tak było, stosunek do tego symbolu nie pokrywałby się ze stosunkiem do osoby i pism św. Atanazego, którego Grzegorz kilkakrotnie cytuje, jako bojownika przeciw arjanizmowi, i w tym charakterze go wysoko ceni! Być może, że podzielał otwarcie wyrażone przez Kazanowskiego wątpliwości o autorstwie św. Atanazego, jeśli chodzi o symbol, ale w każdym razie w tej formie swych myśli nie wyraził. Zapewne nie chciał grać w otwarte karty, różniąc się tem od Jana Niemojewskiego, który w piśmie historycznym, wręczonem kalwinom podczas *colloquium* piotrkowskiego, bardzo nieżyczliwie rolę Atanazego w walce z Arjuszem oświecił⁴.

Przechodząc do określenia stosunku Grzegorza do ojców Kościoła, zauważmy, że ten stosunek był naogół pozytywny i życzliwy. Wprawdzie miarą wartości wszelkich twierdzeń teologicznych jest dlań możliwie literalna zgodność z Pismem św., więc nie zawaha się czasem wytknąć i ojcom uczestnictwa w «wieży Babel», gdy porzucali prostą mowę Pisma, ale mimo to uważa większość ojców za ludzi, bliskich epoce apostołskiej, których zdanie z tego względu może być miarodajne. Doktrynie Kalwina zarzucając niezgodność z Pismem, dodaje:

«Niestetyż, iak wielkie was ciemności przykryły,
 «A głęboko was z waszą wiarą zanorzyły,
 «Która daleko różna iest od Oycow świętych
 «Onych co się trzymali nauk z pisma wziętych»⁵.

¹ Op. Calv. XX, nr. 4125, str. 328.

² O wyznaniu wiary księdza Sarnickiego k. B₂.

³ Ibidem.

⁴ *Colloquium Piotrkowskie* k. K, — Że Niemojewski był autorem historycznego pisma arjan, świadczy protokół synodu; p. Zachorowski l. c. str. 224.

⁵ *Wiersze do Jana Kalwina (O Różnicach terazniejszych* k. N₄).

Wyrażenie «Oycow świętych» nie jest sporadyczne, choć rzadkie u Grzegorza, który operuje wprawdzie nazwiskami wielu pisarzy kościelnych, ale najczęściej powoływa się na autorytet Ignacego, Justyna, Ireneusza, Tertuljana, Bazylego i Hilarego.

Z tych pisarzy św. Ignacy miał dla Grzegorza znaczenie, jako mąż najbliższy epoki apostołskiej; zważywszy nawskroś uczuciowy charakter jego listów, daleki od zamiaru konstruowania jakiegokolwiek systemu teologicznego, zrozumiemy, że poszczególne jego wyrażenia czy przemilczenia utwierdzały Grzegorza w negacji wobec nauki o Trójcy późniejszych wieków. Zresztą wzmianki o nim są zbyt ogólnikowe, aby można było dokładnie stwierdzić, co Grzegorz w swem rozumowaniu Ignacemu zawdzięcza. Jedno zdaje się być pewnem, a mianowicie, że Grzegorz, podobnie jak jego współcześni, więcej czerpał z apokryfów, niż z autentycznych listów Ignacego¹. Opieranie się na apokryficznych dziełach ojców Kościoła było wówczas zjawiskiem dość częstem, np. cytaty z listów Ignacego w sławnym liście Lismanina do Iwana Karinińskiego napewno nie mają nic wspólnego z autentycznymi pismami świętego męczennika. Podobnie i wówczas, gdy Grzegorz wzywa Ignacego na świadectwo, że «kacerstwo, które potem wzbudził Sabelliusz, wnet się wszczęło po Apostolech», nie od rzeczy będzie przypuszczenie, że jakiś apokryf był w tym wypadku źródłem Grzegorza².

Wogóle Ignacy, Ireneusz, Justyn i Tertuljan byli dlań wymownem świadectwem, że w pierwotnym Kościele nie było nauki o jednym Bogu-istności, ale tylko o jednym Bogu Ojcu, o Synu Bożym i Duchu świętym.

«Czego y Oycowie długo po Apostolech w kościele nauczali, y swym pisaniem zostawili to potomkom swoim, iakowy iesth Ignacius Jana Ewanielisty uczeń, który nie inaczej o thej rzeczy pisze, iedno iako Paweł Apostoł y Ireneusz, kthorego wyznanie iest w pierwszych księgach Kapithu. 2. y iego świadectwo iest, że we wszech kościolech po wszem świecie nie insza iedno tylko Apostolska wiara y nauka brzmiała».

«Także y Justynus, kthorego też wyznanie jest w rozmowie z Tryfonem Zydem, y w Apologiach abo obronach ktore pisał za krzesciany, wtaż y Tertulian w księgach zamiarach kacerskich y o Troycy też wyznanie uczynił, iednego Boga Oyca znaiąc Krysthusowego, y iednego Bożego Syna z iednym Duchem Ś.»³.

O znaczeniu Justyna dla doktryny naszych arjan mówiliśmy wyżej, i choć imię tego pisarza rzadziej niż innych ojców pojawia się

¹ Np. wyliczając użyte przez arjan podczas dysputy piotrkowskiej 1565 roku cytaty z ojców Kościoła, Sarnieki podaje w *Colloquium Piotrkowskiem* (k. H₂--H₃) z listu Ignacego do Filadelfów urywki, których w autentycznym tekście wcale niema.

² O *Roznicach terazniejszych* k. G₁ i M₁.

³ Ibidem k. H₁.

na kartach dzieł Grzegorza, można być pewnym, iż to jemu Grzegorz zawdzięcza utwierdzenie się w przekonaniu o liczebnej rozdzielności Boga Ojca i Syna, oraz przypisywanie teofanii Starego Testamentu Synowi Bożemu.

Z ojców przednicejskich Grzegorz najwięcej miał do zawdzięczenia Tertuljanowi. Odwoływał się do jego autorytetu i w sprawie teofanii¹, i w sprawie herezji pierwszych wieków², i wreszcie, co najważniejsza, znalazł w nim oparcie dla swojej tezy, że Trzej są *jedno*, a nie *jedni*³. Historia się powtarza i właśnie ten przykład jest tego najlepszym dowodem. Tertuljan należał do tych pisarzy kościelnych, którzy najostrzej zwalczali Sabeljusa, ale właśnie skutkiem tego podświadomie skłaniali się do błędu przeciwnego⁴. Dlatego z naciskiem podkreślał, że trzy osoby Bóstwa nie są *unus*, bo toby oznaczało liczbę pojedynczą, lecz *unum*, co się odnosi do jedności substancji. Ale w tym punkcie kończy się też wspólność myślowa Tertuljana i Grzegorza. Pojmowanie owego *unum* przez Tertuljana jako liczebnej i absolutnej jedności substancji, a nie jedności gatunkowej⁵, co było punktem ciężkości stanowiska Grzegorza, dostatecznie ujawnia przepaść myślową między pisarzem kościelnym i naszym antytrynitarzem. Podobnie jak przy interpretacji Nicejskiego symbolu, Grzegorz korzystał zupełnie dowolnie ze zwrotów czy powiedzeń, które mógł dla siebie użytkować, nie dbając o sens i ducha, jaki im nadawali ich twórcy. Z podobną bezceremonjalnością w korzystaniu z cudzego tekstu bez wniknięcia w jego ducha obchodzi się Grzegorz z teologami kapadockimi: Bazylim i Grzegorzem z Nazjanzu oraz z Hilarym. Wspólne tym pisarzom odróżnianie osób Trójcy dla przeciwstawienia się sabeljanizmowi wystarcza, aby Grzegorz uważał ich za protoplastów trydeizmu. Bazyl był też zapewne źródłem poglądu Grzegorza, że Duch święty pochodzi od Ojca przez Syna⁶. Pomysł Hilarego wyzyskał Grzegorz, aby bronić się od zarzutu wielobóstwa. Walcząc z sabeljanizmem, Hilary akcentował mocno, że Ojciec i Syn nie są jedną osobą, choć posiadają jedność substancji. To rozróżnianie osób Trójcy było dostatecznym powodem, że Grzegorz uważał Hilariusza za «swego», niezależnie od tego,

¹ *Krótkie wypisanie sprawy* k. A₁.

² *O Roznicach terazniejszych* k. G₂ i M₁.

³ *Ibidem*, k. L₁.

⁴ Tixeront, tom I, str. 357.

⁵ *Ibidem*, str. 402.

⁶ Cytaty z Bazylego i Hilarego mamy w liście Grzegorza do Bullingera z 24 września 1562 (Op. Calv. XIX, str. 542—543), oraz w liście Radziwiłła do Kalwina z 6 lipca 1564 r., streszczającym, jak wiadomo, poglądy teologiczne naszych arjan, a głównie Grzegorza (Op. Calv. XX, str. 334 i 343—344). Podobnie i Kazanowski w swej odpowiedzi Kalwinowi Hilarym się zasłania,

co pisarz kościelny myślał o *homousion*. Hilarego rozróżnianie między Ojcem, jako nieurodzonym, i Synem, jako urodzonym, czyli między dwoma pierwiastkami w Bóstwie, dało powód Grzegorzowi do wniosku, że ten wprowadza wielu Bogów, kto mówi o dwóch niezrodzonych, albo o dwóch początkach. Bo choć Ojciec, Syn i Duch św. posiadają jedną substancję, ale to dlatego, że źródłem Syna i Ducha św. jest Bóstwo Ojca, czyli, że jedynym prawdziwym Bogiem jest Bóg Ojciec¹.

Poza temi faktami konkretnej zależności od ojców ponicejskich Grzegorz opowiada o swym dla nich szacunku z powodu zwalczania Arjusza i zdaje się największe zasługi w tym względzie przypisywać Atanazemu, Bazylemu, Grzegorzowi z Nazjazu i Hilaremu².

Korzystanie z pism ojców Kościoła w żadnym razie nie świadczy, jakoby Grzegorz uznawał t. zw. tradycję kościelną. Jedyny sobór uznany przez Grzegorza — to nicejski, pozatem wszystkie *concilia* wraz z ich symbolami i dekretami to są sztuczki «Antykrysta» dla zatłumienia prawdy Bożej. Grzegorz porównywa postanowienia wszelkich soborów do Talmudu i Koranu, które też, jak papieństwo, niby to opierają się na Biblii, ale siebie nazywają jej wyłożeniem i wykonaniem. Bezwzględnie ujemny stosunek zajmuje też wobec wszystkich scholastyków, ale z imienia cytuje dwukrotnie tylko jednego — Duns Scota³ — uważając go widocznie za arcysofistę. Sąd ten grzeszy nietyle niewdzięcznością wobec filozofa, którego krytycyzm przygotował poniekąd grunt dla antytrynitaryzmu XVI wieku⁴, ile przede wszystkim powierzchnością. Grzegorz nie próbował wnikać w ducha skotyzmu, lecz potępiał jego twórcę za to, co mu zjednało przydomek *doctor subtilis*.

Zależność swą od współczesnych teologów reformacyjnych sformułował najlepiej sam Grzegorz w swem ujęciu dziejów reformacji. Luter, Zwingli, a wreszcie on — Grzegorz i jego towarzysze — to były stadja rozwojowe nowego ruchu religijnego, mającego na celu «oczyszczenie» prawdy ewangelicznej z naleciałości antychrystowych. Poprzedników swych traktował Grzegorz jako ludzi, którzy nie mieli dość wewnętrznej siły, aby kontynuować zaczęte dzieło. Uznawał zresztą, że w tym fakcie zaznaczyła się mądrość Boża, która nie dopuściła do objawienia ludziom natychmiast całej prawdy, bo skrzywione działaniem Antychrysta umysły ludzkie nie zdołałyby jej ciężarowi wydołać. Znamienne jest, że Grzegorz w tem wyliczeniu swych poprzedników

¹ Radziwiłł po Kalwina. Op. Calv. XX, str. 343—344.

² O *Roznicach terazniejszych* k. M₃.

³ Ibidem k. B₂ i C₄.

⁴ Harnack, *Dogmengeschichte*, str. 387.

pomijał Kalwina, traktując go jako epigona Zwinglego. Ale gdy czytamy pisma Grzegorza z lat 1562—64, przekonujemy się, że ze współczesnych teologów Kalwin ma dlań wciąż ogromne znaczenie, podczas gdy Luter i Zwingli są mu dość obojętni. Nazwisko Kalwina wpływa bezustannie na kartach dzieł Grzegorza i to ze specjalną tendencją: Grzegorz o wiele częściej korzysta z argumentacji Kalwina, niż polemizuje, dzięki czemu osiąga to wrażenie, że genewski teolog przez jakiś starczy upór i wbrew wszelkiej konsekwencji nie chce wyciągnąć wniosków antytrynitarskich, choć sam stworzył wystarczające do tego przesłanki. W tym wypadku Grzegorz, podobnie jak przy korzystaniu z pism ojców Kościoła, zupełnie nie dba o sens wywodów Kalwina, byleby mógł złapać go za słówko. Z rozkoszą np. uchwycił powiedzenie Kalwina, że utarty zwrot «Święta Trójco, jedyny Boże, zmiłuj się nad nami» trąci barbarzyństwem i tak je wyzyskał:

«Także Kalwinowi ieden Bog Troyca nie podoba się Stankarow y Sofistow, y gruby iest abo nie wyczosany (*Barbarus* on mówi) iesliby kto go wzywał, boi się, podobno aby nie był iakiem mieszańcem z obydwu rodzajow zlepiony, to iest z chłopa y niewiasty (bo Bog iest imię mężczyzny, a Troyca iest imię niewiasty). A iednak na drugich mieyscach broni iednego Boga Istności we Trzech Personach, abo trzech Person w iednym Bogu (abowiem tak się ten Bog obrotny odmienia, iż niekiedy bywa w Personach, poniekąd zasię Persony w nim). A tym nic inszego Kalwin nie czyni, iedno co Sofistowie z Antykrystem czynią, odmieniwszy thylko samy przewziska»¹.

Nie wahał się też Grzegorz wyzyskać nieostrożne lub mimowolnie dwuznaczne wyrażenie Kalwina dla zaszachowania starego reformatora. Urywek z *Komentarza do Dziejów Apostolskich*, omawiający miejsce *Act. 22, 15*, gdzie Kalwin nakazuje za przykładem św. Pawła zachowywać wiarę ojców swych i nie zmyślać nowych bogów, jak to czynią papiści (?), mahometanie i inni heretycy, Grzegorz zacytował w całości, jako sąd Kalwina «o zbudowaniu tey Wieży Babilońskiej», t. zn. o systemie dogmatycznym, do którego prowadzi nauka o Trójcy². Było to oczywiście rozumienie słów Kalwina zupełnie sprzeczne z jego intencjami, ale Grzegorza mało to zapewne obchodziło.

W ten sposób mścił się za pogardliwą rekuzę, jakiej od Kalwina doznał, gdy go chciał do swego rydwanu zaprzęgnąć, przypisywał bowiem opór Kalwina jedynie złej woli i ambicji autorskiej, która nie pozwalała mu rzekomo odwoływać dawniej napisanych rzeczy.

Z innych Szwajcarów sporadycznie cytuje Simlera i Bezę, nie zatrzymując się dłużej nad ich wywodami.

¹ O *Roznicach terażniejszych* k. I.

² Ibidem k. K. Wspomniany urywek z Kalwina w Op. Calv. tom XLVIII, str. 495.

Ostatnim wreszcie źródłem poglądów Grzegorza w latach 1562—1564 były pisma dawniejszych i współczesnych heretyków. Trzeba przyznać, że ze źródła tego korzystał niewiele i bardzo dyskretnie, jakby obawiając się kompromitacji. Zestawienie doktryny Grzegorza z Arjuszem daje, jak wiemy, wyniki negatywne: Grzegorz nie może być nazwany arjaninem i słusznie przeciw temu protestował. Natomiast nie krył się z sympatją dla mistyka XII wieku, opata Joachima de Floris (1145—1202), który wywarł ciekawy wpływ na początki naszego antytrynitaryzmu. W zachowanych dziełach Grzegorza nie spotykamy wprawdzie tego nazwiska, ale musiało być wymienione w którymś z zaginionych pisemek, gdyż informację o tem niemal równobrzmiącą daje zarówno Radziwiłł w liście do Kalwina z 6 lipca 1564 r., jak i Sarnicki w *Collatio*¹. Opat Joachim był przeciwnikiem nauki o Trójcy św., zawartej u magistra *sententiarum*, Piotra Lombarda. W pisemku *De unitate trinitatis* (nigdy niedrukowanem) wystąpił przeciw Lombardowi z tak częstym w ustach naszych arjan zarzutem *quaternitatis*, sam zaś skłaniał się ku trydeizmowi, gdyż jedność Bóstwa pojmował jako kolektywną jedność trzech osób (*collectio trium personarum*). Traktacik Joachima został na soborze Lateraneńskim w 1215 roku potępiony, o czem wiedzieli i nasi arjanie, i Sarnicki. Zachęceni wiadomością, że mają takiego poprzednika, musieli się nasi antytrynitarze wziąć do czytania jego dzieł, drukowanych w XVI wieku, mianowicie: *Concordia Novi et Veteris Testamenti*, Wenecja 1519, *Expositio in Apocalypsim*, oraz *Psalterium decem chordarum*, Wenecja 1527². Wpływ jego wykładu Apokalipsy można zauważyć niewątpliwie u Krzyszkowskiego, który w zaginionym, a cytowanym przez Sarnickiego liście³ wyraził uderzającą i zagadkową w XVI w. myśl: *Regnum Christi est finitum*. Teza ta jest echem mistyki opata Joachima, żywo przypominającej późniejsze idee Cieszkowskiego i Krasińskiego o trzech epokach ludzkości, odpowiadających trzem osobom Trójcy świętej. Epoka Boga Ojca rozpoczęła się wraz ze stworzeniem, Syna Bożego wraz z odkupieniem, epoka Ducha świętego miała się, zdaniem Joachima, rozpocząć wraz z XIII wiekiem i wyrazić w głoszeniu ewangelji wiecznej (*Evangelium aeternum*), t. j. w głębszem, duchowem pojmowaniu ewangelji Chrystusa, umożliwionem dzięki udzielanej przez Ducha św. *intelligentia spiritualis*⁴. Przejęcie przez Krzyszkowskiego tego poglądu świadczy o tem, że niektórzy z naszych arjan

¹ List Radziwiłła w Op. Calv. XX, nr 4125, str. 336, *Collatio*, k. G.

² Ueberweg, Grundriss d. Gesch. d. Philosophie, t. II, wyd. 10, str. 331.

³ Dwukrotnie: raz w *O uznaniu Pana Boga* etc. k. A., powtórnie w *Collatio* k. E.

⁴ Ueberweg, l. c., str. 348.

wiązali ze swem wystąpieniem jeszcze śmielsze nadzieje, niż te, których wyrazicielem był Grzegorz. Ten ostatni uważał, że rozpoczęła się epoka oczyszczenia zupełnego nauki Chrystusa ze zbędnych naleciałości i wypaczeń, a Krzyszkowski prznosił niezrealizowane nadzieje opata Joachima do wieku XVI i, poczytując królestwo Chrystusa za skończone, oczekiwał nowej epoki, gdy Duch św. otworzy ludzkie oczy na głębszy sens Chrystusowej ewangelji.

To ostatnie odnosi się jednak wyłącznie do osoby Krzyszkowskiego, natomiast Grzegorz zawdzięczał opatowi Joachimowi tylko argument *quaternitatis*, a raczej umocnienie w nim, płynące ze świadomości posiadania poprzedników.

Drugim wpływowym heretykiem, którego nazwiska Grzegorz zresztą nigdy nie wymienia, ani w charakterze wroga, ani przyjaciela, był Gentilis. Kwestja wpływu jego na Grzegorza jest dość trudna do rozstrzygnięcia. Współcześni dość prędko poczęli traktować Grzegorza jako ucznia Gentilisowego. Sarnicki zrazu traktował swego rywala jako «blandratystę», ale ponieważ Blandrata wyjechał z Polski, a prócz tego w ciągu trwania sporu między Sarnickim a Grzegorzem głosu nie zabierał, uwaga Sarnickiego odwróciła się od jednego Włocha, aby spocząć na drugim, który, przybywszy do Polski w 1562 roku, przebywał tu stale w ciągu lat następnych, korzystając z gościny Oleśnickiego w Pińczowie¹. Pod wpływem tego przestał Sarnicki nazywać Grzegorza «blandratystą», czyniąc go coraz częściej uczniem, czy przyjacielem Gentilisa, a polskich arjan zwąc «gentilistami». Obserwacja ta przyjęła się, i Hozjusz², a potem Possevin³ i Reszka⁴ traktują już ciągle Grzegorza, jako ucznia Gentilisowego. Podobne mniemanie spotykamy u badaczy nowszych i najnowszych⁵. Inaczej, jak wiemy, osą-

¹ O pobycie w Pińczowie, gdzie «ab illo domino fovetur et retinetur, idque suasu et hortatu tum Statorii quam aliorum eiusdem factionis nobilium», donosi Thenaudus Kalwinowi w liście b. d., ale pochodzącym zapewne z 1564 roku (Op. Calv. XX, nr 4063, str. 224) *Collatio*, wydane na pocz. 1565, pisze o Gentilisie, jako aktualnie przebywającym w Polsce między bracią arjańską («ab eis pro fratre agnitus, et in tutelam receptus est, ac inter eos vivit» — k. C₄).

² *Censura albo Rozsądek Katholika* etc. str. 2, por. zdanie: «Na co im pod tytułem Grzegorzowym Gentilis odpowiedział etc.»

³ *Atheismi Lutheri, Melanchthonis*, etc. (1585), k. 54.

⁴ *De Atheismis et Phalarismis*, etc. str. 146, 336.

⁵ Trechsel (Laelio Sozini und die Antitrinitarier seiner Zeit, str. 496), drukując z rękopisu *Carmen ad J. Calvinum*, zaznacza, że utwór ten odtwarza doktrynę Gentilisa; podobnie sądzi Brückner (Różnow. pol., str. 149), a ostatnio O. Bartel (Ref. w Pol., roczn. V, str. 29—30), który przeprowadza szczegółową paralelę między doktrynami Gentilisa i Grzegorza. Trafnie natomiast wykazuje istotną różnicę między obu antytrynitarzami M. Wajsbłum w rozprawie «Dyteiści małopolscy» (Ref. w Polsce, roczn. V, str. 39—40).

dzał tę sprawę Lismanin, który zarzucał Grzegorzowi i jego zwolnikom niewłaściwe pojmowanie Trójcy, ale uważał ich za wolnych od chrystologicznych herezjy Gentilisa. Sam Grzegorz zresztą, nietylko pomijał milczeniem nazwisko włoskiego antytrynitarza, ale uważał go poniekąd za nieznośnego konkurenta na polu tworzenia nowej doktryny, jeśli — jak twierdzi Sarnicki — ci dwaj ludzie kłócili się, kto z nich pierwszy odkrył argument *quaternitatis*. Spróbujmy więc zestawić ze sobą nauki obu herezjarchów i określić stopień zależności jednego od drugiego¹.

Łączy ich zwalczanie nauki św. Augustyna o Trójcy zapomocą antropomorficznego pojmowania terminu «osoba» i argumentu *quaternitatis*. Rozbiwszy w ten sposób jednego Boga w Trójcy na trzy *intelligentes substantiae*, obaj uznają eminencję Boga Ojca jako jedyne i prawdziwego Boga, który jest sam z siebie Bogiem (*αὐτόθεος*), Bogiem, z którego wszystko. Zresztą, przyznają wszystkim trzem osobom jedną naturę, potęgę i doskonałość. W zakresie chrystologii łączy ich odrzucanie dwóch natur i uznawanie Chrystusa za Boga, ponieważ jest On Synem Bożym (Grzegorzowe *Bóg z Boga*).

Prócz tych wspólności w zasadniczych tezach Grzegorz i Gentilis operują identycznymi często argumentami, jak np. Trójca nie jest rzeczownikiem substancjalnym, lecz abstrakcyjnym i oznacza nie Boga, ale «jedność trzech»; sprawy i dzieła Boga Ojca nie mogą być przypisane Trójcy, bo Trójca nie ma Syna; zwolennicy nauki o Trójcy czynią Chrystusa Synem «relacji», a nie Boga Ojca; Chrystus jest współistotny z Bogiem pod względem Bóstwa, a zarazem współistotny z nami według człowieczeństwa; Ojciec, Syn i Duch św. są *jedno*, t. zn. jednej natury, mądrości i t. d., ale nie są *jednym* Bogiem. Wreszcie identyczne pojmowanie symbolu Nicejskiego i powoływanie się na tych samych ojców Kościoła: Ignacego, Justyna, Ireneusza, Tertuljana, dopełniają listę punktów stycznych w doktrynach obu antytrynitarzy.

Podobieństwa te są istotnie bardzo duże, a jednak nie rozstrzygają jeszcze o bezpośredniej zależności Grzegorza od Gentilisa przedewszystkiem ze względu na ogromne różnice w wysłowieniu identycznych nawet poglądów. Gentilis operuje przeważnie terminami filozoficznymi i dochodzi do swych wniosków drogą subtelnej dialektyki; Grzegorz, o ile może, unika abstrakcyjnych rozumowań i stara się mówić językiem Pisma, lub w ostateczności symbolu Nicejskiego. Jedy-nym terminem, który Grzegorz przyjmuje od Gentilisa to wyraz *αὐτόθεος*;

¹ Poglądy Gentilisa streszczam na podstawie jego *Protheses* (Op. Calv. IX, str. 373—383), oraz ogłoszonej u Trechsla (l. c. str. 471—479) konfesji: *De uno Deo, de unius Dei vera Filio et de Spiritu S. etc.*

quaternitas — jak wiemy — wolał zawdzięczać opatowi Joachimowi. Gentilis, chcąc postawić swą tezę, że Bóg Ojciec jest jedynym Bogiem, zaczyna od definicji pojęć: nieskończone (*infinitum*), Bóg, osoba jako *substantia intelligens*, wreszcie jeden (*unus*) w zastosowaniu do Bóstwa. Z tak zebranego materiału dedukcyjnie wyprowadza wnioski o Bogu Ojcu, biorąc przytem i św. Pawła na świadka. Taka metoda jest zupełnie obca Grzegorzowi, który umiał się posługiwać i dialektyką, ale jej nie lubił i za środek, odwodzący od prawdziwej wiary, uważał. Następnie wykazane powyżej zbieżności doktrynalne obu heretyków nie były sobie całkowicie współczesne. Doktryna Grzegorza z 1562—1564 roku okazuje wymienione podobieństwa do poglądów Gentilisa z przed 1562 roku. Ale w latach, gdy Grzegorz pisał swoje dzieła, Gentilis rozwinął już znacznie swoją chrystologję, która budziła świętą zgrozę w Lismaninie. Już dawniej używał Gentilis wyrażenia, że Chrystus jest *essentiatu*s, t. j. urodzony z esencji Boga Ojca. Grzegorzowi obce było to sformułowanie, ale jeszcze bardziej obca była mu myśl, którą Gentilis propagował na synodzie pińczowskim 4 listopada 1562, że Bóg stworzył *in latitudine aeternitatis* jakiegoś najdoskonalszego ducha, który potem, gdy się wypełniły czasy, został wcielony¹. Choć Gentilis przeczył temu, jakoby Syn Boży miał być stworzony z niczego, i tem się różnił od Arjusza, ale w istocie niewielka już między nim i Arjuszem zachodziła różnica. Tak więc w latach 1562—1564 zbieżność między Gentilisé i Grzegorzem ograniczy się do niektórych argumentów antytrynitarskich i nauki o eminencji Boga Ojca, określonego zresztą przez Gentilisa zapomocą abstrakcyj, obcych Grzegorzowi.

Będziemy zatem musieli przyznać rację Lismaninowi, który wyraźną granicę między gentilistami i grzegorzowcami przeprowadzał i nie zdziwimy się, że Grzegorz za Gentilisowego ucznia uchodzić nie chciał. Rzeczywiście nie był nim, a pokrewieństwa ich doktryny należy wyjaśnić wpływem człowieka trzeciego, który odegrał tu rolę pośrednika. Był nim Blandrata, zaprzyjaźniony z Gentilisé jeszcze z czasów genewskich, gdy to ich Kalwin razem do podpisywania konfesji z 18 maja 1558 roku zmuszał. Blandrata posiadał u siebie dzieła Gentilisa i niektóre z nich do późniejszych własnych pism włączał², musiał więc korzystać z nich i przy dyskretnem propagowaniu antytrynitaryzmu w Polsce. Oddziaływanie na Lismanina jest faktem aż nadto znanym. Mniej natomiast oczywisty jest wpływ Blandraty na Grzegorza Pawła w okresie trydeizmu. Mimo to, zważywszy na późniejszą

¹ Sandius, l. c. str. 26, oraz Lubieniecki, l. c. str. 107—108.

² Sandius, l. c. str. 26—27 oraz 31.

współpracę tych dwóch ludzi, znajdujących się w dwóch różnych krajach, oraz na ich korespondencję, świadczącą o wzajemnem zaufaniu i zażyłości, możemy przypuszczać z dużem prawdopodobieństwem, że podstawy tego stosunku zbudowane zostały w Polsce jeszcze podczas pobytu Blandraty. Jemu też winniśmy przypisywać pośrednictwo we wpływie Gentilisa, Gribalda, Alciata i wogóle włoskich antytrynitarzy-wygnańców na polskich arjan. Blandrata umiał podać tezy antytrynitarские bez dialektycznej podbudowy i filozoficznych subtelności. On był głównym inspiratorem walki z terminami scholastycznymi, prowadzonej za pośrednictwem Lismanina, on też umiał zapewne dostosować do polskich umysłów i wszczepić w nie treść włoskiego antytrynitarizmu. Stąd też o wpływie Gentilisa na Grzegorza mówić należy z tem zastrzeżeniem, że pośrednikiem niezbędnym był tu Blandrata. Grzegorz sam świadomości tego wpływu nie posiadał i posiadać nie mógł, tembardziej że w chwili, gdy Grzegorz był dopiero trydeistą, Gentilis już był wyszedł poza granice tego stanowiska, snując nowe idee chrystologiczne.

Na tem sprawa źródeł pierwszej doktryny Grzegorza byłaby w ogólnych zarysach wyczerpana.

Zważywszy na racjonalistyczne podłoże, na którym rozwijał się antytrynitarizm XVI wieku, rozpatrzmy teraz, jak się przedstawia u Grzegorza problem stosunku rozumu i wiary. Pamiętamy, że po raz pierwszy wypowiedzieli się w tej sprawie arjanie z Grzegorzem na czele w konfesji synodu pińczowskiego z października 1563 roku. Odpowiedzieli, jakiej doznali ze strony wielkich i mądrych tego świata, t. zn. od teologów szwajcarskich, przejęła ich myśl, że Bóg maluczkiem swoje tajemnice odkrył, których mądrym nie objawił. Naczelnem hasłem polskiego arjanizmu stała się irracjonalna pokora wobec słowa Bożego i płynący z niej strach, żeby nie skazić jego czystości ludzkim rozumem. Pod tym względem źródła psychiczne polskiego antytrynitarizmu różnią się bardzo silnie od źródeł tegoż kierunku na gruncie włoskim. W umysłach Laeliusa i Fausta Socynów, Gribalda, Gentilisa, Blandraty, Alciata kiełkował bunt przeciw pojęciu tajemnicy wiary, krytyka dogmatów katolickich odbywała się nietylko metodą racjonalistycznej analizy, ale była przepojona również duchem supremacji rozumu w życiu wewnętrznym człowieka. Inaczej u naszych arjan, którzy bynajmniej nie cofali się przed uznaniem nakazów wiary, wychodzących poza granicę ludzkiego pojęcia, pod warunkiem, że taki nakaz znajduje się *expresse* wyrażony w Piśmie św. Dlatego rozumowa krytyka dogmatów katolickich uprawiana jest przez Grzegorza w imię irracjonalności samego aktu wiary i jej treści.

Trzeba przyznać Grzegorzowi, że problem ten starał się przemy-

śleć i w duchu owego irracjonalizmu wiary uzasadnić. W wyniku swych rozmyślań doszedł do zupełnego przeciwstawienia sobie rozumu i wiary jako czynników, pozostających ze sobą we wzajemnej sprzeczności i walce. Rozum nieuchronnie prowadzi do materialistycznego ujęcia świata, wiara zaś otwiera przed nami horyzonty niedostępne dla rozumu i sprzeczne z jego dążeniami. Dwukrotnie w swych pismach ówczesnych akcentował Grzegorz ten kontrast między irracjonalizmem prawd wiary i dążeniami rozumu. Oto jedno z tych miejsc:

«W śmierci tedy iego (Chrystusa) szukać żywota, w nędzach wielkich dostatku y wesela, rozum thego nie nauczy etc. Thakżeć też rozum z Filozofią mowi, że śmierć wiernym iest zginieniem, gdyż ona iest przeście do żywota: Krzyż też prześladowania y sromocenia zowie gniewem Bożym, y przekłętewm, które są znakami pewnego błogosławienstwa Bożego, iako pismo mowi. Ciała zmartychwstanie iest rozumowi potworą y wszytek zakon krześciański nie rozumem, ale wiarą bywa rządzon y uczon. Wygubię prawi mądrość mądrych, y rostopność rostopnych zarzucę. Izaż Bog nie uczynił głupiey mądrości świata thego, y podobalo się Bogu przez proste a głupie kazanie zbawić wierzące»¹.

Związanie ściśle rozumu z ciałem, ze światem, z szatanem i konsekwentne odrzucenie go na korzyść wiary, jako przewodnika duszy na drodze do żywota wiecznego, to jest teoretyczne i praktyczne zarazem stanowisko Grzegorza, przypominające późniejszą antynomję romantyczną między «czuciem i wiarą» z jednej strony, a «szkiełkiem i okiem mędrca» z drugiej. Tak rozumując, Grzegorz podnosił walkę przeciw katolicyzmowi, jako *sui generis* racjonalizmowi religijnemu, zastosowanemu do tajemnic wiary, objawionych w Piśmie. Genezę katolickiej nauki o Trójcy wyjaśniał sobie Grzegorz właśnie w taki sposób, że ludzie, idąc za podszeptem szatana, przestali się zadowalać prostą nauką Pisma i aby ująć posądzenia, że wyznają trzech Bogów, wynaleźli sobie z rozumu ludzkiego jednego Boga — Istność, «nie słychanego Prorokom, y Krystusowi, y Apostołom, powiedaiąc że jest ieden, wszakoż Troiaki, który thak się czasem kurczy aby iednym był, a czasem się rozszerza aby był Troiakiem»². Tak więc zdaniem Grzegorza rozumowe próby wyjaśnienia tajemnic religijnych, zawartych w Piśmie, muszą prowadzić do zaprzeczenia chrześcijaństwa. «Przydż tu z Dyalektyką, wnet będziesz Turkowi brat» — pisze gdzieindziej — albowiem «rozum z Dyalektyką musi zawsze błądzić, kiedy sie na sobie sady a z niego *consequencie* przywodzi»³.

Takich protestów przeciw ludzkiemu rozumowi, filozofji, dialek-

¹ O *Roznicach terazniejszych* k. K₂—K₃. Niemal identyczne sformułowanie spotykamy w *Krotkiem Wypisaniu sprawy* k. B₅.

² O *Roznicach terazniejszych* k. F₁—F₂.

³ *Krotkie Wypisanie sprawy* k. B₅.

tyce i sofistery, która ma być synonimem scholastyki, spotykamy u Grzegorza mnóstwo w każdym dziełku kilka razy powtórzonych. Ale czasem musiał Grzegorz przed samym sobą przyznać, że i on przecież ludzkim rozumem się posługuje. W chwilach tej świadomości dochodził do wniosku, że między jego rozumem a «rozumkami» sofistów zachodzi jednak podstawowa różnica. Rozum, który mu kazał odrzucać kościelną naukę o Trójcy i wszelkie wymysły ludzkie w zakresie religji, to rozum przyrodzony, jak go Grzegorz nazywa¹, coś w rodzaju praktycznego rozsądku, danego ludziom przez Boga, aby tem lepiej prostą i «rozumną» naukę Pisma pojęli i od ludzkiej «umuskanej» filozofji odróżnić umieli. Innemi słowy jest to zdrowy, chłopski rozum, przeciwstawiony książkowemu teoryjom i znajdujący się w zupełnej zgodzie z Pismem. Bóg, dając ludziom objawienie, dał i ten przyrodzony rozum, aby treść wiary religijnej pojąć mogli, a nie wahał się nawet i ludzkim zmysłom dostarczyć materiału przeżyć, któryby utwierdzał ludzi w wierze. Z powodu objawienia się Boga Ojca, Syna i Ducha św. podczas chrztu Chrystusa Grzegorz wypowiada takio uwagi:

«Nie dla czego innego objawienie tych trzech sstało sie pierwey, niszli Krystus począł uczyć wiary, która iest w iednego Boga, y w iednego Syna Bożego, I w iednego Ducha ś. y pierwey niszli tesz kazał krzycć w imię tych trzech, iedno aby nietylko s słów nauki iego, ale y z rzeczy smysłów poiętej, potwierdzenie mieli wierni. Chciał iście słowo swe, krzest, wiare, która tych trzech ukazuje, mieć za rzecz pewną y nieodmienną, przeto tesz y smysły nasze tym objawieniem utwierdzić chciał»².

Z tego stanowiska Grzegorz nie waha się odwoływać do naszego rozumu, gdy twierdzi, że trzej nie mogą być jeden albo, że ten, co urodził, nie może być identyczny z tym, co się urodził, ani Pośrednik nie może być jeden z tym, do kogo pośredniczy³. Protesty przeciw filozofji i dialektyce nie przeszkadzają Grzegorzowi twierdzić, iż każdy może «rozumem prawdę słowa Bożego poznać».

Jak w tylu innych punktach doktryny Grzegorzowej, tak samo i w tej antynomji rozumu filozoficznego z «przyrodzonym» uderza nas niesłychana powierzchowność ujęcia problemu, brak uczciwego przemyślenia pewnej sprawy do końca. Nienawidzący wszelkiej subtelności rozumowania, rubaszny czerep brzezińskiego łyka święci swój pełny triumf nad rozbudzonym połowicznie umysłem krakowskiego magistra.

Pomijając już dyletanckie potraktowanie stosunku wiary do rozumu, będziemy musieli wytknąć Grzegorzowi, że w swych metodach rozumowania, wbrew wszelkim zastrzeżeniom przeciw dialektyce i fi-

¹ Ibid. k. C₇ oraz *Wykład słów Pawła* S. k. B₁.

² *Krotkie Wypisanie sprawy* k. C₇.

³ *Wykład słów Pawła* S. k. A₈.

lozofji, operuje czasem dialektyką i bez scholastycznego wykszolenia całej niemal broszury *De Antichristi Deo* napisaćby nie mógł. W częstych analizach logicznych, w niejednej analizie gramatycznej zdania, w niejednym echu średniowiecznych sporów i problemów znajdziemy u Grzegorza dowody, że się nietylko «rozumem przyrodzonym», ale i filozofią posługiwał. Mielibyśmy np. prawo zakwalifikować go do nominalistów, choćby na podstawie takiego (nieraz w jego pismach spotykanego) rozumowania:

«*Essentia*, bóg nowy i świeżego pochodzenia, nieznany Prorokom i Apostołom, wprowadzony został poza ową trójcą bogów; a to się stało metodą dialektyków, którzy ustanawiając rodzaj ogólny wszystkich gatunków, chcą np. aby »zwierzę« było pojęciem ogólnem dla wołu, konia i osła. W ten sam sposób chcą, żeby *Essentia* była uogólnieniem trzech osób. Lecz tak, jak termin »zwierzę« sam przez się nie jest to nic realnego, ani żywego, tak samo i ten bóg gatunkowy, wspólny trzem, jest platońską ideą, nie istniejącą sama przez się, ani stanowiącą jakąkolwiek substancję»¹.

Analogicznym nominalizmem przesyczone jest całe *Carmen ad J. Calvinum*, co mogło dać asumpt do przypuszczenia, że się w Grzegorzcu budził zawsze dialektyk, ilekroć po łacinie pisał, podczas gdy konieczność operowania niewykształconym w zakresie teologii i filozofji językiem polskim budziła znów tęsknotę do apostołowskiej prostoty słowa Bożego.

Ostatecznie jednak o znaczeniu historycznym Grzegorza nie rozstrzyga jego prostacka teologia i filozofja. Jego siła i wpływ na współczesnych czerpały swoje źródło nie w potędze umysłowości, lecz w publicystycznym temperamencie i rozmachu, jakim nacechowana jest jego działalność praktyczna i pisarska. Zewnętrzny wyraz tych cech jest chociażby liczba jego pisemek, któremi według trafnego wyrażenia Wilkowskiego «siać począł», gdy tego zaszła potrzeba. Nie nowe problemy, ani nowa treść były podniecią do tak obfitej twórczości, lecz potrzeba intensywnej propagandy, wyczuła dzięki trafnemu instynktowi publicysty. I rzeczywiście pod tym względem Grzegorz nie ustępuje w ruchliwości i rozmachu najznakomitszym publicystom swego wieku: Orzechowskiemu i Skardze.

Czytelników swoich porywać musiał całym szeregiem zalet, któreby uczyniły zeń dzisiaj znakomitego redaktora gazety. Umiał być przede wszystkim popularny. Liczne, jemu tylko właściwe, sposoby wykładania swych poglądów, jak np. rysunki, schematy, tablice poglądowe, uprzystępniające zrozumienie szczegółów i zależność między twierdzeniami, wszystko to obliczone było na efekt pedagogiczny jego propagandy. Na podstawie tych sposobów popularyzacji mamy prawo

¹ *De Antichristi Deo*, k. A₄.

przypuszczać, że nasz magister dobrze się spisywał na stanowisku nauczyciela szkoły poznańskiej i niemniej dobrze umiał kierować umysłami swych parafjan jako kaznodzieja.

Drugą, jeszcze ważniejszą zaletą był żar przekonania, z jakim propagował swe myśli. Mimo widocznego czasem niedoświadczenia kompozycji, mimo nużących powtarzań, naciąganych wniosków, styl Grzegorza wywiera wrażenie dzięki niezwyklej sile, swadzie, bezpośredniości i szczerości. Nieraz wydaje się, że jego dziełka — to utrwalone na piśmie płomienne kazania krakowskiego senjora. Grzegorz zdaje się ciągle widzieć przed sobą słuchaczy, a jednocześnie znajdować się oko w oko z wrogami, których zwalcza. A wrogiem tym — to nie Sarnicki, ani Kalwin, ani nikt z otaczających go ludzi, ale sam Szatan i Antychryst w jednej osobie. Grzegorz rozmawia bezustannie ze swym czytelnikiem («Obaczże stąd», «Oto widzisz», «A przetoż my bracia» i t. p.), a zarazem potyka się z Szatanem, którego podstępny i chytrych z żarem i namiętnością odkrywa. Dlatego też stronicę pism Grzegorza obfitują w dramatyczne napięcie i mienią się bogactwem barw uczuciowych. Siła oburzenia, nienawiść, patos świętej zgrozy, sarkazm, pogarda, ironja, a z drugiej strony kaznodziejskie namaszczenie, wiara w świętość bronionej sprawy Bożej, objawionej maluczkiem, nieustępliwe oddanie się sprawie — oto dwa bieguny uczuciowe, między którymi biega gorączkowa myśl herezjarchy, opanowana świętą żądzą walki o prawdę.

Ta nieustępliwa postawa zażartej walki pociągała za sobą i pewne niesympatyczne konsekwencje. Mieliśmy już okazję zauważyć, że Grzegorz nie był uczciwym w polemice. Nienawiść do przeciwnika zaślepiła go. Człowiek odmiennych przekonań religijnych zjawiał się przed jego oczami jako wróg samego Boga, jako człowiek nikczemny. Więc choć Grzegorz nie pozwalał sobie, tak jak Kalwin, na obrzucanie przeciwnika obelgami, ale widział go w najczarniejszym świetle i jako moralnego potwora malował. Stąd też pod adresem np. Sarnickiego skieruje oskarżenia o nikczemność i przewrotność, o tajemną zdradę przekonań religijnych, o dążenie do zaspokojenia osobistych ambicji, będzie się starał wyzyskać każde nieostrożne słowo, każde przemilczenie strony przeciwnej, wytłknie każdą sprzeczność, nieraz rzekomą, a wreszcie nie cofnie się przed zniekształceniem twierdzeń przeciwnika, byleby mu przypiąć jakąś łatkę. Będzie to nieuchronna bodaj konsekwencja publicystycznego talentu — skłonność do demagogji. Tę ostatnią cechę posiadał Grzegorz w stopniu bodaj największym.

Obojętność dotychczasowa dla naszego piśmiennictwa reformacyjnego jest powodem, że pisarz o tak świetnym i płomiennym stylu, jak Grzegorz, nie zajął dotąd należnego mu miejsca w rzędzie znakomych pisarzy polskiego odrodzenia. Humanistyczne wykształcenie

wywarło niemały wpływ na ukształtowanie jego prozy. Grzegorz pisze przeważnie wielkimi okresami, szeregując nieraz obok siebie kilka okresów o analogicznej budowie. Bardzo często poprzednikiem okresu jest sformułowanie warunkowe poglądu przeciwników, a poszczególne człony następnika wyrażają konsekwencje owego poglądu, np.

«Gdyby to był ieden Bog Ociec y Syn y Duch S. iuz tu będzie Ociec Synem, a Syn Oycem, bo to ieden. Juź tu upadnie ona opoka którą wyznał s. Piotr, na ktorey zbudowany kościół: Juź thu nie będzie Syn Boży, ale Syn swoy, i Duch Boży nie będzie, ale swoy, bo to ieden»¹.

O ile takie szeregowanie okresów stanowi normalny tok Grzegorzowej prozy w momencie względnego opanowania wewnętrznego, o tyle w chwilach uczuciowego wybuchu Grzegorz sypie całą kaskadą retorycznych pytań i wykrzykników, np.

«A ieśliż ci budownicy wieże Babilonskiej nie mieli umysłu wyniszczyć (tymi swemi nowemi y rozmaitemi Bogami) iednego Boga Oyca, z iego iednorodzonem Synem. A czemus z tym prosto według pisma nie mówią, każdego zowac mianem iego, co każdy łącznie wymowi y zrozumie. Cóż było po thak mnogich nazwiskach, y przemianach, z kthorych żadnego miana nigdy sobie Bog nie przywłaszczył, ani Syn iego Krysthus, ani Duch S. Czemus nie mówią iako Mistrz iedynego kościoła Bożego Krysthus nauczył, który onego iednego Boga Izraelowego zowie Oycem swoim, a nie inszego iakiego Boga pogańskiego, abo kacerskiego, abo Anthykrystowej Istności, abo Boga Troiakiego. Czemu nie mówią, nie wierzą iako Paweł Apostoł Krystusow, który tak uczy w kościele, Jeden Bog Ociec, Jeden Pan Jezus Krysthus Syn Boży, Jeden Duch S. Izali się thu błędu abo kacerstwa boi szatan?»².

Prozą polską władał Grzegorz, jak widzimy, znakomicie, ale wcale nieźle powodziło mu się i wówczas, gdy chciał pisać wierszem. Nie pochodziło to u niego z poetyckich zapędów, tylko ze zrozumienia doniosłości wiersza dla propagandy wszelkich idei i przekonań. To też o artyzmie jego wierszowych produkcji mówić trudno. Pisał po polsku tylko trzynastozgłoskowcem, nie zawsze zresztą regularnym (np. «Temuc godno wierzyć: Lecz ktho się chce fałszywych»). Czasem udawały mu się urywki, nie pozbawione poetyckiego piętna i harmonji, jak np. następujące wiersze o Bogu Ojcu:

«Lecz wy o bracia mili kthorzy prawdę znacie,
 «A przez krew Krysthusową odkupienie macie:
 «Poznajcie ze mną Oyca tego niebieskiego
 «Być onym iednym Bogiem nie kogo inszego.
 »Boć on słowem swym wszythki rzeczy możnie sprawił,
 «On bystrey wodzie morskiej granice postawił

¹ Wykład słow Pawła S. k. A.

² O Roznicach terazniejszych k. G.

«On umocnił przepaści, a niebo gwiazdami
«Jasnemi ochędożył, iako oponami,
«Od niego letnie ciepło, wdzięczny chłód pochodzi,
«On zagorzał zboża pogodnym dżdżem chłodzi»¹.

Uderza nas tu rzeczywiście podobieństwo do sławnego hymnu Kochanowskiego «Czego chcesz od nas, Panie, za twe hojne dary»²; wpływ jest tu oczywiście bardzo możliwy, bo wiersz Kochanowskiego ukazał się drukiem w 1564 roku. Ale zresztą podobne urywki są u naszego pisarza rzadkością i do tytułu poety prawa mu jeszcze nie dają.

Rzucając okiem na całokształt jego twórczości w latach 1562—1564, stwierdzamy w nim przedewszystkiem i raz jeszcze znakomitego publicystę i świetnego prozaika, którego talentowi początkujący polski antytrynitarym miał bardzo wiele do zawdzięczenia.

¹ *Wiersze do Jana Kalwina (O Roznicach terazniejszych k. N₄).*

² Brückner (*Różnowiercy polscy*, str. 149) pierwszy zwrócił uwagę na to naśladowanie wiersza Kochanowskiego.

ROZDZIAŁ VI.

Anabaptyzm i unitaryzm (1565—1569).

W chwili, gdy kalwini dysputowali w Piotrkowie w 1565 roku z arjanami, ci ostatni, broniąc oficjalnie poglądów, wyrażonych w pismach Grzegorza Pawła z lat 1562—1564, znajdowali się na drodze dalszej ewolucji pojęć. Wiedzieli o tem coś niecoś kalwini i wyrzucając przeciwnikom obłudę, tak ich demaskowali:

«Nie chcecie być w tym domniemaniu, próżno taicie, iużci to wiedzą ludzie, iużci to nie tajne rzeczy. Mamy listy waszych Ministrów, kędy XIV Ministrów Litewskich zboru opowiedzieli sie dzieci nie krzcic. Wiemy też iako Schomanus *cum sua factione* opowiedał się w tey rzeczy s swoiemi Ministrami w Kościelcu na Synodzie¹.

Uzupełnieniem tej ważnej informacji jest inne doniesienie, znów od Sarnickiego pochodzące i z dysputą piotrkowską współczesne², że odbyły się już trzy synody lokalne: w Wilnie, w Książu i w Kościelcu, na których zapadło postanowienie dzieci nie chrzcic. Widocznie sfery kierownicze arjańskiego zboru, nauczone doświadczeniem, chwyciły się teraz mądrych i przezornych środków przy wprowadzaniu nowych poglądów religijnych: przed zwołaniem generalnego synodu, któryby rozpatrzył i ocenił nowo kielkujące myśli, lansowano je na synodach lokalnych, badając i przygotowując opinię szerszych mas wyznawców.

Jakoż problem chrztu stał się najważniejszym punktem rozmyślań i dysput arjańskich w ciągu 1565 roku. Gdy zwołano wreszcie dla rozpatrzenia tej kwestji generalny synod w rodzinnych Grzegorza Brzezinach dn. 10 czerwca t. r., miano już za sobą w tym przedmiocie «pracey dosyć we wszystkich zborach»³, a gdzie niegdzie oprócz teoretycznych rozważań pojawiła się i praktyka. Oto np. Szoman córki swej, urodzonej 22 stycznia 1564, postanowił już nie chrzcic, zgodnie

¹ *Colloquium Piotrkowskie* k. G.

² *Collatio* k. E.

³ Zachorowski, l. c. str. 229.

z nowymi poglądami¹. Świadczyłyby to również o wcześniejszem nieco pojawieniu się nowinek anabaptystycznych, niżby to można sądzić z oficjalnych wystąpień.

Geneza anabaptystycznych sympatyj wśród naszych arjan nie jest zupełnie jasna. W każdym razie od jakiegokolwiek wspólności z ruchem, wywołanym w Niemczech przez Münzera i Jana z Lejdy, odżegnawali się nasi stanowczo, uważając termin «anabaptysta» za nienawistny i obraźliwy². Więc choć echa dążności nowochrześceniów niemieckich i morawskich przychodziły do Polski, a nawet w 1535 roku osiadło w Śmiglu wielkopolskim kilku niedobitków anabaptyzmu z Moraw³, to jednak nie mamy prawa przypuszczać, żeby polski ruch, rodzący się dopiero w latach 1564—1565, był echem zagranicznego. W publikacjach naszych kalwinów i na synodach przed wybuchem antytrynitarysty spotkać można ostre potępienie anabaptyzmu. Lutomirski w swej *Confessio, To iest wyznanie wiary chrześciańskiej etc. — w Królewcu Pruskim* 1556 twierdzi, że «nowochrześceni są przeciwnikami słowa Bożego»⁴; synod włodzisławski z 1558 roku potępiał przesady etyczne anabaptystów, którzy nie karzą nawet psa za ukąszenie⁵, a pierwsze wystąpienie Gonezjusza na synodzie brzeskim w 1558 r. spotkało się z potępieniem takim samym, jak jego enuncjacja arjańska w Seceminie.

To też przedwczesna kampanja Piotra z Goniądza dopiero wtedy mogła wywrzeć jakiś skutek, gdy wraz ze sporem trynitarystycznym runęła doszczętnie zasada tradycji kościelnej, a na jej miejsce weszła inna: uznawanie za prawdę tylko tego, co zostało *expresse* w słowie Bożem powiedziane. Gonezjusz przypomniał się jeszcze raz w sprawie chrztu listem, który wystosował w 1562 roku do Wawrzyńca Krzyszkowskiego, a świadectwem potężniejszego wpływu podlaskiego ministra jest fakt, że pierwsi podnieśli ten problem ministrowie podlascy i litewscy: Pakleпка, Piekarski, Czechowic, Piotr Pulchraninus, a z małopolskich energicznie począł występować, opozycyjnie wobec antytrynitarysty nastrojony i przez czas pewien zwolennik Sarnickiego, minister iwanowicki, Maciej Albinus⁶.

Poruszenie tej sprawy na Litwie wkrótce poczęło jednak grozić nowym rozłamem, gdyż przeciw agitacji Czechowica wystąpił Wę-

¹ Test. Szomana, Sandius l. c. str. 193—194.

² Ob. list Lutomirskiego do członków zboru z synodu brzezińskiego, gdzie żąda, aby wszyscy się powstrzymywali od «titulis invidiosis Anabaptistarum vel antagonistarum» (Lubieniecki, l. c. str. 179).

³ Wotschke, *Gesch. der Reform. in Polen*, str. 80—81.

⁴ W rozdziale *O świętościach kościoła chrześciańskiego*.

⁵ Lasciana, str. 462—3.

⁶ Lubieniecki, str. 176—177.

drogowski. Generalny synod w Brzezinach został zwołany dla uśmierzania powstającej rozterki, ale nie przyniósł pożądaných rezultatów wobec braku odpowiedniego przygotowania u większości uczestników. Filarami konserwatywnej opozycji byli: Wędrogowski, Zytno i Paweł, superintendent wileński¹. Nieobecny na synodzie Tomasz Falconius przesłał aż dwa listy, wyłuszczając swoje stanowisko, ale treści ich nie znamy². Znamiennym też dowodem słabości konserwatywnej grupy były informacje o synodzie, które doszły do kalwinów. Treacy pisał do Bullingera (1 sierpnia 1565 r.), że postanowiono w Brzezinach dzieci nie chrzcić, co nie odpowiadało rzeczywistości³.

Zarówno w konkluzji synodu⁴, jak i w liście, który Lutomirski rozesłał do zborów⁵, niema żadnego rozstrzygnięcia sprawy, tylko nakaz wzajemnej tolerancji, miłości i zgody aż do chwili, gdy Pan Bóg «z miłosierdzia swego iedną drogę pokaże». Naznaczono więc na koniec grudnia t. r. synod generalny w Węgrowie na Podlasiu dla rozwiązania dyskutowanego problemu. Praktycznym rezultatem synodu brzezińskiego było pojednanie Czechowica z Wędrogowskim, zewnętrzne może, ale niemniej skuteczne. Kierownicy arjańskiego zboru, nie ustając w pogoni za nowymi idejami, nauczyli się jednak cenić zgodę w kościele i na konieczność rozstrzygania wszelkich sporów w miłości i wzajemnym szacunku nacisk teraz kładli.

Upłynęło parę miesięcy na obustronnych przygotowaniach. Przez ten czas nie ustawała i podziemna, zażarta walka z kalwińskim obozem, której echa dochodzą nas w ówczesnej korespondencji. Stan kalwińskiego obozu był rozpaczliwy; garstka wiernych pozostała przy sztandarze helweckiej reformacji, a i ci stanowili bynajmniej nie wybór, ile raczej odpadki dawnego małopolskiego zboru. Krzysztof Treacy, który powoli przejął z rąk Sarnickiego kierownictwo kalwińską nawa, przyznaje, że do arjan przeszli najlepsi ministrowie⁶. Na domiar złego arjanie musieli mieć i w kalwińskim obozie swoich zaufanych, którzy przejmowali i niszczyli korespondencję kalwinów ze Szwajcarami, na co się uskarża Treacy, pisząc do Bullingera⁷. Tak więc pomimo grożących dalszych sporów i ewentualnych rozłamów zbor arjański wykazywał wciąż o wiele więcej żywotności i wewnętrznej spójności, niż kalwiński.

¹ List Zytny do Wędrogowskiego z 29 grudnia 1565 roku (Lubowicz, Naczało kat. reak. str. 134, na podstawie rękop. Bibl. Watyk.).

² Sandius, str. 54.

³ Wotschke, Briefwechsel, str. 251.

⁴ Zachorowski, l. c. str. 229.

⁵ Lubieniecki, l. c. str. 177—179.

⁶ Wotschke, Briefwechsel, str. 247.

⁷ Ibidem, str. 247.

Jedności zborowej nie zachwiały i długotrwały, a chwilami burzliwy synod węgrowski, trwający sześć dni od 25 do 30 grudnia 1565 r. Sposób postawienia spornego problemu rzuca niejaki światło i na samą genezę polskiego anabaptyzmu, dysputowano bowiem nad tem, czy «chrzest małych dzieci jest z słowa Bożego abo nie»¹. Jest to więc najlepsze świadectwo, że problem chrztu dzieci pojawił się w konsekwencji radykalnego ujęcia Pisma, jako jedyne i wystarczającego źródła wszelkich prawd religijnych. Gdy konserwatyści wysunęli na synodzie, jako odstraszający przykład, historję Münsterczyków, przeciwnicy chrztu zaznaczyli mocno, że przeciw zwierzchności od Boga danej nie zamierzają występować i to nietylko «dla boiaźni, ale dla sumnienia, iako uczy Paweł s.». Chwilowo więc sprawa chrztu dzieci została postawiona wyłącznie jako problem religijny, nie mający nic wspólnego ze społeczną stroną ruchów anabaptystycznych na Zachodzie.

Dyskusja na synodzie była dość zażarta. Jako obrońca chrztu występował głównie Zytno; Wędrogowskiego, jak się zdaje, nie było², a wszystkich obrońców chrztu dzieciennego znalazło się ledwie ośmiu³. Pierwsze skrzywce wśród przeciwników chrztu dzieciennego dźwierzł Grzegorz Paweł, jak zawsze, tak i teraz, w pierwszym szeregu nowatorów kroczący, a tak żarliwie nowej sprawie oddany, że sobie nawet na obelgi wobec przeciwników w obliczu całego zgromadzenia pozwolił⁴. Mimo sześciodniowych sporów partja konserwatywna przy swem zdaniu została, co jednak nie wywołało rozłamu dzięki wypowiedzeniu w konkluzji synodu i zastosowaniu w praktyce nowej i znamiennej zasady, że «w kościele bożym prawdziwym nie może ieden drugiemu panować w wierze». Tak szeroko pojęta zasada wolności sumienia ograniczała wspólną podstawę wiary do wiary w Pismo, jako źródło prawdy religijnej, ale widocznie ryzykowne było inne postawienie sprawy i lepiej było przystać na taką tolerancję, niż doprowadzić do nowego rozłamu.

Na tem dyskusja została chwilowo zakończona. Echem niezalutwionego sporu była korespondencja na początku 1566 roku między zborom wileńskim i brzeskim, w której wilnianie próbowali jeszcze bronić chrztu, a zbor brzeski stanowczo go odrzucił, ale miało to już

¹ Relacje o synodzie węgrowskim niemal jednobrzmiące daje Zachorowski, l. c. str. 229—231, i list Lutomirskiego do zborów (konkluzja synodu), drukowany u Lubienieckiego, str. 180—184.

² Gdyż inaczej nie miałby sensu list Zytny do niego, pisany 29. XII, a więc podczas trwania synodu i donoszący o szczegółach obrad — Lubowicz, l. c. str. 134.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

charakter więcej lokalnego sporu¹. Przeciwnicy chrztu rozsiali natomiast jakiś «sextern» z Węgrowa, w którym chrzest dzieci za zdradę, fałsz i czary uznali, ale do wydrukowania tego elaboratu nie doszło².

Przerwanie dyskusji bez rozstrzygnięcia, obowiązującego dla wszystkich, należy przypisywać interwencji Blandraty, który w drugiej połowie 1565 roku postanowił nawiązać żywszy kontakt ze zborom polskim. Blandrata, który znalazł w Siedmiogrodzie świetny grunt do antytrynitarskiej propagandy, a to dzięki sympatji króla Jana Zygmunta dla jego osoby i dla propagowanego przezeń kierunku, postanowił uczynić teraz krok naprzód i od trydeizmu przejść do unitaryzmu. Ale nie zamierzał się ograniczyć do terenu siedmiogrodzkiego: chciał wciągnąć na nowe tory i zbor małopolski, stwarzając w ten sposób rodzaj unji religijnej dwóch krajów na gruncie oczyszczonej z wszelkich przymieszek ewangelji Chrystusa. Na zawadzie tym ambicjom i szerokim planom stanął jednak spór o chrzest dzieci, który Blandrata za sprawę drugorzędną poczytywał wobec problemów Bóstwa Chrystusa i Ducha świętego. Dnia 21 września 1565 roku wystosował więc do Grzegorza Pawła przyjacielski list, w którym uwagę jego na sprawę przedwieczności Chrystusa kierował i od sporu o chrzest odciągnąć usiłował. Nie zadowolając się tem, doprowadził jeszcze do wysłania imieniem zborów siedmiogrodzkich kilku listów do poszczególnych zborów polskich z wywodami, starającymi się zlekceważyć całą sprawę i odwrócić od niej uwagę Polaków³.

Jest to oczywiście miarą niezwykłego autorytetu i wpływu, jakim się cieszył Blandrata, że jego interwencja natychmiast pomogła. Co więcej, Grzegorz Paweł nie po raz pierwszy stykał się z problemem przedwieczności Chrystusa, gdyż już w latach 1564—1565 pisał do niego kilkakrotnie Alciatus, chcąc go na roztrząsanie tego zagadnienia naprowadzić⁴, a jednak dopiero magiczne słowo Blandraty wywołało w Grzegorzu reakcję i odwrócenie się od sprawy chrztu dla rozpatrzenia nowego problemu.

List Blandraty do Grzegorza jest tak ciekawym dokumentem stosunku tych dwóch ludzi i wpływu medyka na dzieje polskiego

¹ Listy obydwu zborów u Lubienieckiego, l. c. str. 185—189.

² O tym «sexternie» z Węgrowa i jego treści zamieścił wiadomość Sarnicki w dodanej na koniec *Colloquium Piotrkowskiego* (k. O₂) rozprawce o chrzcie dzieci.

³ Ogólne streszczenie tych kilku listów podaje Lubieniecki, l. c. str. 189—190. Protokół synodu węgrowskiego u Zachorowskiego (l. c. str. 231) podaje wiadomość, jakoby list od zborów siedmiogrodzkich na synodzie był czytany. Jest to chyba nieścisłość, Lubieniecki mówi bowiem wyraźnie o kilku listach i o czytaniu ich na synodzie węgrowskim nie wspomina.

⁴ Sandius, l. c. str. 27—28.

arjanizmu, że zasługuje na bliższe poznanie¹. Już pierwsze słowa stawiają we właściwym świetle postępowanie Blandraty w Polsce w okresie antytyrynitarskiego przełomu:

«Światło, które chcieliśmy kryć pod korcem powodowani niewczesnemi wątpliwościami i cczą jakąś obawą, sam Bóg, jak widzę, zapragnął postawić na górze Olimpu i ukazać otwartym wielkim przestrzeniom. Nie skąd inąd bowiem doszło do tego, że się w tem królestwie, jak i w waszej Polsce niebo z ziemią poczyna mieszać z powodu sprawy o Trójcę, i tak samo mój żywy głos i zbyteczne umiarkowanie powstrzymać nie zdołały języka Węgrów, jak niegdyś u was nie pomogły moje pisma i często zwoływane synody. Sprawił Bóg, że i Galja, i Anglja, i Niemcy, jak zaczęły, tak i dalej walcząc i zmagając się, naprzód iść mogą, aż wreszcie prawda światu zająśnieje. Już więc nie zamierzam nikogo nakłaniać w przyszłości do umiarkowania, zwlekania, czy milczenia, niech każdy bieży wedle swego życzenia, niech głoszą pobożni i bezbożni według swego ducha i sposobu wszystko, co im się podoba, a ja, com dla wszystkich drogę utorował, będę oczekiwał na wynik, nie odmawiając nikomu mej pomocy».

Treścią listu właściwą jest zwrócenie uwagi Grzegorza na postać Chrystusa i dowodzenie, że przed wcieleniem *Logos* istniał tylko w przeznaczeniu i zapowiedzi, ale nie realnie. Jest to więc zaprzeczenie przedwieczności Chrystusa i sprowadzenie Syna Bożego wyłącznie do historycznego Chrystusa. Dowodzenie tej tezy jest zlekka naszkicowane, ale identyczne z tem, co na ten temat znajdujemy w późniejszych dziełach Blandraty i Grzegorza. Nie będziemy więc zatrzymywać się nad szczegółami, do których wrócić nam jeszcze wypadnie, ograniczając się teraz do historycznych danych listu.

A więc po bliższe szczegóły i dowody tezy swej Blandrata odsyła Grzegorza do Statoriusa, który jest w posiadaniu wszelkich pism i szpargałów Blandraty. Medyk nie ma zresztą zaufania do tego Francuza i nie jest pewien, co on zamierza; podejrzewa go o jakieś zamiary, obce sprawie Bożej, ale pozostawia to czasowi, który wewnątrz tego człowieka wreszcie odkryje.

Kierując Grzegorza do swoich pism po materiał dowodowy, zachęca go do wszczęcia sprawy przedwieczności w formie problemu, który może i powinien być rozważony, skoro na osobistości Chrystusa całe zbawienie nasze jest ugruntowane. Zaleca przytem charakterystyczne środki

¹ Ogłoszony w całości przez Wotschkego, Briefwechsel, str. 263—268; o istnieniu tego listu wzmiankują Beza i Ruar, których sądy przywodzi Sandius, l. c. str. 28—29; analogiczna wzmianka u Bocka I, str. 46. Data listu u Wotschkego — 30 listopada 1563 — jest błędna, ponieważ Wotschke wydał list Blandraty nie z oryginału, lecz na podstawie kopji zuryjskiej. Prawdziwą datę na podstawie oryginału, przechowanego w Muz. Czartoryskich, ustalił ostatnio M. Wajsbłum: Dyteišci małopolscy (Ref. w Polsce, rocz. V, str. 42).

ostrożności, a mianowicie przeprowadzenie naprzód uchwały zborowej, żeby nikt nie odważył się pod karą ekskomunikacji wychodzić w tej dyspucie poza literę słowa Bożego. Zdradza się przytem z metodą swą, oddawna już i świadomie stosowaną wobec przeciwników:

«Skoro cały świat uznaje ich (t. j. przeciwników) ignorancję, blichtr i naciąganie słowa Bożego, naszą rzeczą będzie ich sprowokować i zażądać, aby nas pouczyli ze słowa Bożego, czego nigdy nie uczynią».

Po mistrzowsku też umie Blandrata działać na swego przyjaciela to zręcznem pochlebstwem, to dyskretną groźbą. Zapytuje go z udaną powagą, może on wynalazł coś w Piśmie, czego dotąd nie dostrzegli ojcowie Kościoła, ani uczeni męże, a coby świadczyło o Bóstwie Chrystusa lepiej, niż enigmatyczne słowa św. Jana na początku jego ewangelji. Ale jeśli nie, jeśli bez solidnego świadectwa Pisma św. chciałby Grzegorz bronić ludzkiego wymysłu, to on — Blandrata — chętnie wywodów jego wysłucha, ale naciągać tekstu Pisma, jak to czynili starzy ojcowie, nie pozwoli.

Cel swego listu odkrywa Blandrata z zupełną szczerością i zaufaniem. Oto w Siedmiogrodzie dla roztrząsania tych zagadnień ma być zwołany synod generalny, więc Blandrata chce, aby Grzegorz zakomunikował podane w liście problemy braciom polskiego zboru i przesłał coprędzej ich i własne zdanie na ten synod. Aby to umożliwić, Blandrata wyjednał nawet opóźnienie daty synodu. Nadszedł bowiem czas, gdy trzeba osiągać zgodę i jedność!

W zakończeniu listu otwarcie monituje Grzegorza z powodu wszczęcia sporów o chrzest dzieci. Lęka się przedewszystkiem, że wywoła to złe wrażenie, bo imię anabaptystów oraz ich doktryna cieszy się fatalną opinią i budzi podejrzenie. Co ważniejsza, dla sprawy względnie drobnej odwraca się uwaga od problemów pierwszorzędnych, jak np. zagadka Bóstwa Chrystusa. Doradza, aby w sprawie chrztu ograniczać się do kazań i łagodnie, bez nacisku doprowadzić słuchaczy do poznania prawdy, a nie robić z tego wielkiej kwestji.

Bardzo interesujące informacje zawiera list Blandraty w sprawie zainteresowań Grzegorza. W nieznanym nam dziś liście musiał Grzegorz prosić o pożyczenie pism Serweta, znajdujących się u Blandraty, na co ten ostatni odpowiada:

«Serweta chętniebym ci ustąpił, ale wszystkie moje książki są w posiadaniu pana Prospera, który jest teraz nieobecny».

A więc Prosper Provana, dzierżawca w dobrach rogowskich Szafrança¹, był posiadaczem biblioteki Blandraty i jednym z pośredników ogniw wpływu włoskiego antytrynitarjusza na Polskę. Prócz tego jest

¹ Lubieniecki, l. c. str. 158.

to dowód, że pisma Serweta dostały się do Polski nietylko za pośrednictwem Stanisława Kokozki, dawnego famulusa Laeliusa Socyna¹, ale zostały przywiezione także przez Blandratę i umiejętnie zakonspirowane.

Czy Grzegorz Paweł zdażył poruszyć problem przedwieczności Chrystusa i uzyskać określone zdanie współbraci na termin, żądany przez Blandratę, tego nie wiemy, ale wydaje się to mało prawdopodobne. Blandrata miał na myśli zapewne datę 24 lutego 1566 r., kiedy to odbyła się w Stuhlweissenburgu (*Alba Julia*) wielka publiczna dysputa, w której ze strony kalwińskiej wystąpił pastor z Debreczyna, Piotr Melius, zwalczany potem przez Blandratę w osobnej książce². W tak szybkim czasie nie mógł chyba Grzegorz przeprowadzić w zborze nowej rewolucji pojęć, tem bardziej, że spory chrystologiczne rozgorzały wśród naszych arjan dopiero w roku następnym. Ale przygotowywanie gruntu już się rozpoczęło i to w sposób dość energiczny, albowiem 30 maja 1566 roku donosi o nowym fermentie w arjańskim zborze Jan Łasicki w liście do Bezy³. Ferment ten przypisuje Łasicki świeżo rozpoczętej lekturze pism Serweta i listowi Blandraty, o którym wieść rozeszła się szeroko i wśród kalwinów. Wiemy też, że Lutomirski listem z 23 lipca 1566 r. do Czechowica, Niemojewskiego i innych zapraszał na niedoszły synod w Brzezinach, który miał być poświęcony sprawie przedwieczności Chrystusa, a nie doszedł do skutku zapewne z powodu przesładowań, jakie w drugiej połowie 1566 roku względem arjan stosować zaczęto⁴. Grzegorz zrobił więc wszystko, co było w jego możliwości, ale niezupełnie usłuchał napomnień Blandraty w sprawie chrztu, bo agitacji swej w tym kierunku nie zaprzestał, a podobno nawet, jak twierdzi Łasicki, doprowadził swych słuchaczy do ponurzenia w rzece, choć prawdziwość tej informacji wydaje się nieco wątpliwa⁵.

Do rozpalenia sporów o przedwieczność Chrystusa przyczyniły się w 1566 roku nietylko pisma Serweta i list Blandraty, ale też i kilka krążących wówczas broszur, interpretujących pierwszy rozdział ewangelji św. Jana. Wspomina o tem w swym testamencie, pod koniec życia pisany, Jerzy Szoman, jak to w 1566 roku niektórzy bracia dowiedzieli się z pism Laeliusa Socyna, iż Syn Boży nie jest

¹ Łasicki do Bezy 30 maja 1566 r. (Wotschke, Briefwechsel, str. 270—271).

² *Refutatio scripti Petri Melii, Albae Juliae 1567*. Tam informacja o wspomnianej dyspacie, k. K₂ (Bibl. Uniw. Warsz.).

³ Wotschke, Briefwechsel, str. 270—272.

⁴ Sandius, l. c. str. 42—43.

⁵ Cytow. wyżej list Łasickiego do Bezy. Z protokółów Zachorowskiego (l. c. str. 233) wynika jednak, że krakowianie jeszcze w 1568 roku nie odbyli ponurzenia, o co im kujawianie «oczy wykalali».

wcale drugą osobą Trójcy, współistotnym i równym Ojcu, lecz człowiekiem Jezusem Chrystusem, poczętym z Ducha świętego, urodzonym z Marji Dziewicy, ukrzyżowanym i wskrzeszonym; członkowie zboru, powiadomieni o tem przez swych braci, wzięli się więc do pilnego badania Pisma dla rozwiązania tej sprawy¹.

Istotnie w latach tych (1566—1568) krążyły po Polsce conajmniej dwie interpretacje pierwszego rozdziału ewangelji św. Jana, z których jedna zaczynała się od słów: *Cum plerique abutantur*, a druga: *Quoniam quae dicenda sunt*. Autorstwo tej drugiej nie ulega wątpliwości: napisał ją Faust Socyn, którego wpływ na rozwój polskiego arjaństwa datuje się zatem na długo przed jego przybyciem do Polski²; rozprawę tę przełożył w 1568 roku i ogłosił drukiem Grzegorz Paweł. Kto zaś jest autorem pierwszej parafrazy, z pewnością nie da się powiedzieć. Przedrukowana została w dziele *De falsa et vera unitus Dei cognitione, Albae Juliae*, 1567, którego większość rozdziałów napisał Blandrata, ale współautorami tego dzieła byli jeszcze inni, jak np. Gentilis, Grzegorz Paweł i Laelius Socyn. Wobec niewątpliwego faktu, że Laelius Socyn był autorem jakiejś parafrazy pierwszego rozdziału ewang. św. Jana, nasuwa się przypuszczenie, że przedrukowana w dziele Blandraty parafraza jest pióra Laeliusa Socyna. Temu jednak przeczy streszczenie poglądów, zawartych w parafrazie Laeliusa, które spotykamy w dziele *Brevis enarratio disputationis Albanae, Albae Juliae*, 1568; jest to protokół drugiej dysputy, jaką odbyła partja Blandraty z węgierskimi kalwinami z Meliusem na czele dnia 8 marca 1568 roku również w Stuhlweissenburgu. Otóż streszczenie nieznanego dziełka przez Meliusa (k. X₃—Y₃) nie pokrywa się z treścią parafrazy *Cum plerique abutantur*; wynika stąd, że oprócz dwóch wymienionych pismek o ewang. św. Jana istniało jeszcze trzecie, którego autorem był Laelius Socyn, absolutnie zaginione już w XVII wieku³.

Ze słów Szomana wynikałoby, że do rozbudzenia naszych arjan najwięcej się przyczyniła parafraza Laeliusa. Zważywszy jednak, że wśród polskich arjan przez długi czas parafrazę Fausta Socyna błędnie przypisywano Laeliusowi, przeciw czemu wreszcie Faust Socyn protestował⁴, dojdziemy do wniosku, że Szoman uległ zapewne rozpowszech-

¹ Testament Schomana, Sandius, l. c. str. 194—5.

² Uzasadnilem to w rozprawie «Grzegorz Paweł jako tłumacz Blandraty i Fausta Socyna», Ref. w Polsce, roczn. IV, str. 22—23.

³ Sandius, l. c. str. 21—24.

⁴ Faust Socyn twierdzi w listach do Dudycza (9. XII. 1580) i do Krzysztofa Morsztyna (3. II. 1595), że jego parafraza ewang. św. Jana, przełożona na język polski na długo przed jego przybyciem do Polski, mylnie jest przypisywana Laeliusowi przez Polaków, Bezę i Zanchiego (Bibl. Fratr. Polon. Opera F. S. I.

nionemu błędowi, czyniąc nieświadomą krzywdę Faustowi. Najlepiej bowiem o powodzeniu *Explicatio* Fausta świadczy fakt przełożenia jej na język polski i to przez Grzegorza Pawła.

W chwili tej, gdy się zaczynał nowy ruch we zborze, człowiekiem, który znów pod pewnym względem wyprzedzi swą zbiorowość, pozostając zresztą bez wpływu na nią, będzie Gonezjusz. W sprawach

str. 456). Por. także Bock, II 649—650 i 728—729. — Ostatnio z nową tezą na ten temat wystąpił M. Wajsbłum w rozprawie «Rhapsodiae Laeliusa Socyna» (Ref. w Polsce, roczn. V, str. 140—145), dowodząc, że *Explicatio* Fausta Socyna jest drugą, poprawniejszą redakcją *Parafrazy* Laeliusa, zaś przekład Grzegorza Pawła dokonany został z tekstu Laeliusa, i tem należy tłumaczyć stwierdzone przeze mnie (w rozprawie cyt. na str. poprz.) liczne odstępstwa przekładu polskiego od oryginału Socyna, drukowanego w *Bibl. Fratrum Polonorum*. Z tego stanowiska Szoman miałby słuszność, mówiąc o «rapsodjach» Laeliusa Socyna, którego *Parafrazę* nie zaginęła całkiem, skoro ją znamy w wolnym przekładzie Grzegorza. Z [wywodami Wajsbłuma niepodobna jednak się zgodzić, a to ze względów następujących: 1. Faust Socyn nie mógłby podawać za swoją rozprawę, do którejby wniósł tylko pewne poprawki i wygładzenie stylu; 2. streszczenie wywodów Laeliusa w *Brevi enarratio disputationis Albanæ* (karty X₃—Y₄) wykazuje bardzo poważne różnice poglądów między *Parafrazą* Laeliusa i *Explicatio* Fausta (np. frazes *Verbum caro factum est* ma oznaczać według Laeliusa: *qui cum esset dives factus est pauper*, a wyrażenie: *Unigenitus a patre* — równoważyć się ze zdaniem: *obumbratione virtutis altissimi per spiritum sanctum conceptus!* — Interpretację Fausta tych samych tekstów p. rozdział następny, względnie moją rozprawę cytow. wyżej); 3. punktem wyjścia Wajsbłuma jest twierdzenie, że Faust Socyn, cytując w swem dziele *Defensio animadversorum etc. adversus Gabrielem Eutropium* wyjątki z *Parafrazy* Laeliusa i ze swej *Explicatio*, wydanej przed 22 laty, mówi o nich, jako o jednym i tem samym dziele, nazywając je raz *paraphrasis*, a drugi raz *explicatio*. Twierdzenie to jest bezwarunkowo błędne i powstałe z niedość uważnego wczytania się w kontekst, albowiem na początku rozdziału, w którym Socyn cytuje wspomniane wyjątki, daje zarazem ściśle rozgraniczenie *paraphrasis* i *explanatio*, jako dwóch różnych gatunków naukowo-literackiego komentarza. Oto słowa Socyna: «Aliud ist ipsa verba alicuius scriptoris aliis verbis idem significantibus, sed pluribus et clarioribus reddere; aliud vero eadem verba aperire et explicare. Illud *Paraphrasis*; hoc *Explanatio* vocari solet. In paraphrasi nihil poni debat, quod ab ipso auctore eo ipso in loco rectissime dici non potuerit. Ex illius enim persona omnia dicuntur. In explanatione autem multa dici possunt, quae minus recta ab ipso auctore dicta eo in loco fuissent» (Bibl. Fratr. Polon. Opera F. Socini, tom II, str. 640, kol. 1). Chcąc poprzeć przykładem to rozróżnienie gatunków komentarza, Faust Socyn cytuje, w jaki sposób jedno i to samo miejsce Pisma, a mianowicie słowa: *In principio erat Verbum*, zostało ujęte w *paraphrasis* Laeliusa, napisanej w 1561 roku, oraz w *explicatio*, napisanej przed 22 laty (a więc koło 1561—62), a później wydanej i przełożonej na język polski. A więc z samej intencji obydwu cytatów wynika, że Faust mówi o dwóch różnych dziełach, a nie o jednym i tem samym, nazywanem jakoby bez różnicy raz *paraphrasis*, a drugi raz *explicatio*. *Paraphrasis* przypisuje Faust Laeliusowi, *Explicatio* uważa za własne dzieło, wobec czego ani o identyfikacji tych pism, ani o uważaniu *Paraphrasis* za wcześniejszą

przedwieczności zajmie stanowisko konserwatywne, występując do walki z nowym ruchem, ale zainicjuje znów stanowisko etyczne, do którego reszta arjan dojdzie dopiero w okresie rakowskim. W ciągu roku 1566 napisał, a w następnym bodaj wydał w Grodnie książkę, której nawet tytuł się nie dochował, gdzie głosił zupełną wolność chrześcijańską, wspólne posiadanie wszystkich rzeczy, zniesienie urzędów świeckich i kościelnych, oraz absolutną równość stanów. Prócz tego począł nosić drewniany miecz na znak, że się nie godzi chrześcijanowi nosić broni, którą mógłby szkodzić bliźnim¹.

Gdy tak w przeciągu krótkiego czasu pojawiły się na horyzoncie polskiego zboru nowe idee: anabaptyzm, problem przedwieczności Chrystusa, sprawa urzędu i etyczne konsekwencje ewangelji, wnosząc ogromne poruszenie umysłów i zaczyn nowych sporów, zaszedł wypadek zewnętrzny, który na chwilę przerwał życie umysłowe zboru, zwracając uwagę na zewnętrzne bezpieczeństwo jego członków. Staraniem kalwińskiego zboru doszło do wydania edyktu królewskiego na sejmie lubelskim (maj—sierpień 1566), nakazującego bezwzględne wydalenie z Polski w przeciągu miesiąca wszystkich trydeistów i anabaptystów. Wszczął się popłoch wśród arjan, tak że nawet Grzegorz Paweł ratował się ucieczką z Krakowa, chroniąc się przed prześlado-

redakcję rozprawy [Fausta nie może być mowy. Kryteria biograficzno-chronologiczne, wysuwane przez Wajsbłuma, nie są rozstrzygające, ponieważ Faust sam przyznaje, że wiele wywodów swej młodzieńczej rozprawki o pierwszym rozdziale ewangelji Jana zawdzięcza pismom i mowom Laeliusa (Bock II, str. 649—650).

Ważnym natomiast pozytywnym wynikiem rozprawy Wajsbłuma jest udowodnienie, że Grzegorz przekładał rozprawę Fausta z wcześniejszej redakcji, co nam objaśnia częściowo liczne różnice między polskim przekładem a łacińskim oryginałem, drukowanym w *Bibl. Fratrum Polonorum* i będącym redakcją późniejszą, poprawioną i rozszerzoną przez autora.

¹ Wiadomość o książce Gonezjusza i noszeniu miecza drewnianego podaje Łasicki w cytowanym liście do Bezy (Wotschke, Briefwechsel, str. 271—2). Łasicki mówi tylko o napisaniu, lecz nie wydrukowaniu. Wydaje się bardzo prawdopodobnym, że jest to dzieło identyczne z tem, o którym wspomina Rotundus w liście do Hozjusza z 13 września 1567 (Łukaszewicz, Dzieje kościoła wyzn. helw. w M. Polsce, str. 58—59). Ze streszczenia Rotundusa wynika, że książka ta zawierała też bluźnierstwa przeciw Chrystusowi, jakich jeszcze żaden heretyk nie powiedział ani pomyślał, co osłabia nieco naszą hipotezę, ponieważ Gonezjusz uznawał przedwieczność Chrystusa i zwalczał szerzące się wtedy idee Socyna i Blandraty. Ale pytanie, co wójt wileński mógł uważać za największe z możliwych bluźnierstw przeciw Chrystusowi? Być może, iż poglądy Gonezjusza wydawały mu się tak bezbożne, bo gorszych nie znał. Natomiast treść wywodów etycznych i społecznych owej tajemniczej książki zgadzałyby się z informacjami Łasickiego i dlatego wiele jest prawdopodobne, że chodzi tu o jedno i to samo dzieło. Brückner (Różnowiercy polscy, str. 194) wspomnianą przez Rotundusa książkę przypisuje Łukaszowi Mundusowi.

waniem starosty krakowskiego, Stanisława Myszkowskiego. Dokąd się udał, nie wiemy, w każdym razie nie do Rakowa, jak chcą niektórzy, bo tej miejscowości wówczas jeszcze nie było¹. Kilku bawiących na sejmie arjan zmuszonych było poprostu uciec z Lublina². Wielu arjan skorzystało wówczas z gościny w Iwanowicach i u Filipowskiego, który zresztą skutkiem intryg Jana Zamoyskiego z zarzutu zdrady tłumaczyć się musiał³. Ta burza, z której kalwini obiecywali sobie dużo zysku⁴, wiele szkody arjanom nie zrobiła, hamując tylko przez czas pewien ich dalszy rozwój. Wpłynęli na taki przebieg sprawy biskupi katolicy, przeciwni tępieniu jednej tylko sekty reformacyjnej, co byłoby równoznaczne z przyznawaniem prawa do życia i faworyzowaniem pozostałych⁵.

Gdy ochłonięto z pierwszego strachu i przeczekano trochę, aby się nie dawać zbyt w znaki ogółowi, sprawa przedwieczności wypłynęła znowu na wierzch i domagała się decydującego rozstrzygnięcia. Już nie można było, jak w sprawie chrztu dzieci, pozostawiać wszystkim całkowitej swobody w wyborze zdania, trzeba było dojść do porozumienia i ustalić jakieś obowiązujące dla całego zboru wnioski. W pierwszej połowie 1567 roku doszły do skutku dwa synody, na których przedwieczność Chrystusa stała się głównym punktem rozważań i sporów.

W ciągu roku od chwili, gdy przedwieczność Chrystusa znalazła się na porządku dziennym dogmatycznych roztrząsań, powstały dwie partje: na czele jednej stali: Gonezjusz, Farnowski, a ze szlachty Iwau Karniński, a na czele drugiej Grzegorz, Szoman i Jan Siekierzyński. Na synodzie w Łańcucie (wiosną 1567 r., bliższa data nieznana) nastąpiło pierwsze starcie obydwu stron, ale zwolennicy nowego ruchu nie wystawiali jeszcze swych najlepszych sił. Grzegorz Paweł i Szoman, a więc dwaj najważniejsi inspiratorzy całej kontrowersji, nie byli obecni. Dlaczego, nie mamy danych, aby to z jaką taką pewnością określić: Może konspirowali się jeszcze w obawie przed edyktem lubelskim. Dysputa łańcucka była nader burzliwa głównie skutkiem wystąpień Iwana Karnińskiego. Spostrzegł się widać szlachcic, że przynależność do zboru arjańskiego prowadzi co rok do nowych, radykalnych zmian w wierze, więc z niezwykłą gwałtownością przeciw bluźniercom

¹ Lubieniecki, l. c. str. 193. Sandius, l. c. str. 43 mówią o schronieniu się do Rakowa, który założony był dopiero w 1569 roku. Wiszniewski (Hist. lit. IX, str. 40) mówi o wyjeździe Grzegorza na Litwę, ale bez wskazania źródła tej informacji.

² Test. Szom. Sandius, str. 194.

³ Lubieniecki, l. c. str. 195—198.

⁴ Trecy do Bullingera 1. VIII, 1566 (Wotschke, Briefwechsel, str. 274).

⁵ Korespondencję bisk. polskich w tej sprawie podaje Lubowicz, Nacząło katol. reakcji, str. 146—148.

przemawiał. Sekundowali mu w dyspucie Stanisław Farnowski i Statorius, którego deklarację po stronie konserwatywnej reszta arjan za zdradę przekonań uważała. Jego to jedyne go z całego zboru małopolskiego nazywano Proteuszem za zmienność wyznawanych przekonań i o poziome interesy materialne pomawiano. Na synodzie w Łańcucie sprawdziły się zatem podejrzenia Blandraty, który już dawniej Statoriusowi nie dowierzał i przed nim przestrzegał.

W imieniu nowatorów najwięcej dysputował Jan Siekierzyński. Konkretnych wyników dysputy nie osiągnięto, może dlatego, że w synodzie większy udział wzięła szlachta, niż ministrowie. Brakło najteższych gębaczy z Grzegorzem na czele i synod cały pozbawiony był kierunku¹. Dla dalszego rozważania tej samej sprawy wyznaczono następny termin synodu na dzień 24 czerwca t. r. w Skrzynnie.

Synod ten był widownią ogromnego zjazdu szlachty i ministrów (110 osób prócz wielkiej gromady ludzi, zebranych z najbliższego sąsiedztwa). Wśród obronców przedwieczności Chrystusa znajdowali się: Jan Kazanowski, Jan Niemojewski, St. Farnowski, Mikołaj Zytno, Marcin Czechowie, Jan Falconius, Daniel Bieliński i Wawrzyniec Krzyszkowski. Z przeciwnej strony stanęli do dysputy: Grzegorz Paweł, Jerzy Szoman, Jan Siekierzyński, Marcin Krowicki, Szymon Budny, Jan Kalinowski, Maciej Albinus, Jan Baptysta z Litwy, a sekretarzował im Albert Kościeński i Stanisław Budziński. Treść dysputy ogłosił potem drukiem Stanisław Cikowski². Prezesem obrany został Hieronim Filipowski.

Dysputowano przez pięć dni³ bez żadnego rezultatu. Nie było miejsca Pisma św., któregoby obydwie strony nie wysunęły dla poparcia swoich tez, ale ponieważ każdy interpretował Biblię, jak mu się podobało, więc nawet ograniczenie się w argumentacji do tekstu Pisma nie pomogło. Na końcu wydano wspólną konkluzję synodu, która jest chlubnem świadectwem, że bracia chcą żyć we wzajemnej zgodzie i miłości, ale stanowi zarazem absolutną rezygnację z osiągnięcia jakiegokolwiek jedności dogmatycznej. Pozostawiono zupełną swobodę mówienia i drukowania swych poglądów pod warunkiem zachowania wyrażen i stylu Pisma, oraz powstrzymania się od wszelkich inwektyw i kalumnij pod adresem inaczey myślących. Jeszcze raz zaznaczono, że nikt nie zamierza drugim rozkazywać w wierze. W dążeniu do poprawy życia na większą chwałę Bożą i w oczekiwaniu na chwilę, gdy

¹ Sprawozdanie z synodu daje Lubieniecki, l. c. str. 215—217: o pobudkach zachowania się Statoriusa — ibidem. str. 213—214.

² Sandius, l. c. str. 48—49.

³ Synod zwołany na 24 czerwca, a konkluzja ma datę 29 t. m. (Lubieniecki, l. c. str. 217—220).

Bóg zesłał rozwiązanie spornych spraw, sformułowano program działalności zboru na czas najbliższy.

Zbór arjański przekształcał się więc powoli na gminę religijnych wolnomysłcieli, złączonych już tylko uznaniem Pisma za źródło poglądów religijnych. Zasada zupełnej autonomji domatycznej i wysunięcie na czoło problemów etycznych stwarzało warunki przyszłego współżycia członków zboru w Rakowie.

Konkluzja synodu w Skrzynie była umiejętnym wyjściem z sytuacji i dowodziła żywotności arjańskiego zboru. Ostatecznie jeden tylko Farnowski wyłamał się później z pod ogólnego postanowienia i rozpoczął ostrą kampanję w druku przeciw reszcie zboru. Pozostali obrońcy przedwieczności powoli przeszli na stronę Grzegorza i Szomana, a to było najlepszym dowodem, że nie gwałtowna agitacja ani ożywione dysputy, gdzie ambicja góruje zawsze nad rozważną i obiektywną myślą, lecz zasada swobodnego myślenia i wzajemnego poszanowania są skuteczniejszą metodą propagandy.

Kompromisowe załatwienie sprawy chrztu dzieci i przedwieczności Chrystusa złamało niestępliwość i prostolinijsność myślenia, cechującą dotąd członków zboru. Duch Kalwina, działający w Grzegorzu, a objawiający się dawniej w zasadzie: «Niech się wali świat, byleby Bogu oddana była należna chwała», począł zanikać. Życie nauczyło ostrożności, przekonało, że radykalne wprowadzenie inowacyj rozbija zbór i niweczy działalność tych, co dla chwały Bożej świat chcą walić. Prawda Boża, zawarta w Piśmie, okazała się wcale nie tak prostą, jak się to na pierwszy rzut oka zdawało. Wczorajsze oblicze prawdy nie było dzisiejszem, a co będzie jutro za prawdę uznane, nie można było przewidzieć. Zawrotna szybkość ewolucji pojęć w ciągu niewielu lat przekonała, że nie wspólna płaszczyzna myślowa, lecz wzajemna miłość i jednolity ideał etyczny są pewniejszym fundamentem zboru, niż dogmaty.

Już pod koniec tego roku nowy duch tolerancji i pokoju wydał swoje owoce. W listopadzie odbył się w Krakowie synod lokalny z powodu nowinek, jakie się począł w krakowskim zborze następca Grzegorza, minister Albert Kościeński. Na wieść o różnych bardzo indywidualnych poglądach Kościeńskiego zjechali się bracia z okolic Krakowa i poczęli debatować:

«O czym mówili z sobą niemało, iedni się z nimi zgadzając, drudzy przecząc, a trzeci obiecując deliberować y uczyć się, w miłości iednak z sobą żyć y iedni drugie znosić obiecali, iedni za drugimi się P. Bogu modląc»¹.

Jest to zdumiewająca tolerancja, wynikająca z życiowej potrzeby jedności, a może potrochu z pewnej bezradności wobec komplikują-

¹ Zachorowski. l. c. str. 231—232.

cych się problemów, którym dyletancka wiedza teologiczna nie mogła dać rady.

Ta tolerancja miała jednak i swoje granice. Na tym samym synodzie krakowskim rozpatrywano sprawę osieroconego przez śmierć Pakleпки (1565—1566?) zboru lubelskiego, w którym dwaj osobnicy, były pop Eljasz (czy Ezajasz?) i mieszczanin Walenty Krawiec, poczęli szerzyć «nowe żydowstwo» m. i. naukę o niewzywaniu Syna Bożego, święcenie szabasu i t. p.¹ To było już za wiele nawet dla członków naszego zboru. Napisano więc obszerny list, przestrzegający przed fałszerzami i napominający «Tublany», «izby się Pana Chrystusa iako namocnieny trzymali». Była to zapowiedź przyszłego stanowiska polskiego zboru w sprawie Franciszka Davidisa w Siedmiogrodzie.

Dla przekonania opornych o słuszności nowego stanowiska chrystologicznego pozostawały «wiecznym rewolucjonistom», Grzegorzowi i Blandracie, nietylko środki bierne, jak tolerancja i zachowanie miłości we zborze. Czego nie mogła dokonać roznamiętniająca dysputa, to dało się zrobić zapomocą drukowanego słowa, podsuwającego argumenty spokojne i rzeczowe. Otwierala się możliwość nowej i bardzo skutecznej działalności pisarskiej, rozstrzygającej nowe problemy.

Pierwszy i to niezwykle doniosły krok w tym kierunku uczynił Blandrata. Jego inicjatywa w 1565 roku, aby wystąpić na generalnym synodzie siedmiogrodzkim w sprawie przedwieczności ze wspólną opinią zborów miejscowych i polskich, inicjatywa łączenia ruchu antytrynitarского różnych krajów w jedną całość zrealizowała się częściowo, nie w formie stworzenia jakiejś wspólnej organizacji, ale w formie wspólnej urzędowej deklaracji. Taką deklaracją było dzieło, jedno z najważniejszych w początkach literatury antytrynitarской w Europie, a mianowicie: *De falsa et vera unius Dei Patris, Filii, et Spiritus Sancti cognitione, libri duo. Authoribus ministris Ecclesiarum consentientium in Sarmatia et Transylvania. Albae Juliae. 1567*². Była to w pewnym sensie synteza dotychczasowych postępów antytrynitaryzmu i zarazem źródło licznych dzieł tego kierunku w przyszłości. Krótko mówiąc, aż do wystąpienia Fausta Socyna w Polsce zbiorowe dzieło ministrów polskich i siedmiogrodzkich jest najdonioślejszą publikacją literatury arjańskiej.

Przedmowa do króla Jana II Zygmunta, datowana dn. 7 sierpnia 1567, nie tai wad dzieła, wynikłych z udziału wielu autorów w jego zredagowaniu. Wady te to pewna mozaikowość treści, powtarzanie pewnych poglądów, czasem brak dostatecznego uzgodnienia szczegó-

¹ Ibidem, str. 232.

² Egzemplarze tego dzieła posiadają Bibliothèque Nationale w Paryżu i Sächsische Landesbibliothek w Dreźnie.

łów. Zupełnie to zrozumiałe, gdy zestawimy ze sobą nazwiska autorów. Z Siedmiogrodzian największy udział w stworzeniu dzieła wziął na pewno Blandrata, a obok niego prawdopodobnie ówczesny współpracownik i współautor innych dzieł Blandraty, Franciszek Davidis. Niektóre rozdziały są autorstwa Laeliusa Socyna, inne Valentina Gentilisa, Grzegorza Pawła, a prócz tego jeden rozdział stanowią wyciągi z Erazma Roterdamskiego *Annotationes in Novum Testamentum*.

Pierwsza część dzieła, znacznie krótsza, omawia fałszywą naukę o jednym Bogu, czyli naukę o Trójcy; druga część poświęcona jest wykładowi unitaryzmu: Bóg Ojciec jest jedynym i prawdziwym Bogiem, Chrystus jest człowiekiem, podniesionym za zasługi do godności Boskiej, Duch św. nie jest żadnym Bogiem, tylko mocą, potęgą, darem, udzielanym przez Boga stworzeniom. Część pierwsza dzieła daje przegląd dotychczasowych zdobyczy antytrynitaryzmu, więc choć są tam pewne rozdziały, zdradzające styl i umysłowość Blandraty, ale zresztą całość owiana jest duchem Gentilisa i Grzegorza Pawła. Druga część natomiast musiała powstać dzięki Blandracie, Davidisowi i spuściźnie rękopiśmiennej Laeliusa Socyna.

Pierwsze pięć rozdziałów części pierwszej są prawdopodobnie autorstwa Blandraty. Przemawiałaby za tem metoda, którą w późniejszych jego dziełkach widzimy, a mianowicie bezustanne operowanie antytezami między katolicyzmem i chrześcijaństwem ewangelicznym. Ulubiona antyteza Blandraty: *Christus fictus — Christus verus*, rozwinięta potem w osobne dziełko¹, pojawia się tu już od pierwszych niemal słów. Rozdział początkowy omawia przepowiednie Chrystusa i apostołów (Pawła, Piotra, Jana, Judy) o przyszłym zniweczeniu wiary w prawdziwego Chrystusa przez Antychrysta. Jak się to zniweczenie dokonało, o tem mówi rozdział następny: szatan starał się obniżyć znaczenie Pisma, przeciwstawiając mu postanowienia soborów i papieży, wprowadzając zewnętrzny kult religijny, cześć dla świętych i t. d.; a że ludzie skłonni są zawsze do pójścia za blichтром i cielesną pokusą, więc podobał im się ten cały Babilon więcej, niż prostota Ewangelji. Trzeci rozdział jest krótką historją dogmatyki ze stanowiska człowieka, poczytującego ją za wymysł szatański. Mimo pewnych zbieżności z poglądami Grzegorza Pawła nie on jednak był autorem tego rozdziału. Wbrew bowiem dotychczasowemu stosunkowi Grzegorza do Tertuljana ten pisarz kościelny potraktowany został bardzo nieprzychylnie, jako taki, co zgubił się w subtelnościach dialektycznych

¹ *Antithesis Pseudo-Christi cum vero illo e. c. Mariae nato, Albae Juliae 1568.* Wiadomość o tem dziełku i streszczenie podalem w artykule «Nieznany druk Blandraty». Ref. w Polsce, rocznik III, str. 267—270.

i wpadł w manicheizm(?!). Z późniejszych teologów zyczliwie jest potraktowany Origenes, poczytywany przez autora rozdziału wbrew wszelkiej historycznej prawdzie jako głos protestu przeciw sofistycznej doktrynie, wypierającej prawdę ewangelji. Blandrata — a chyba on jest autorem tych wywodów, bo Grzegorz o Origenesie nigdy nie wspomina. Blandrata zaś w innych dziełach kilkakrotnie doń wraca — zdaje się nie wiedzieć, że Origenes jest właściwym twórcą teologii kościoła wschodniego¹, tak że traktować go jako reakcję przeciw naukowej dogmatyce jest historycznym bezsenssem. Zdaje się, że na tę ocenę Origenesa wpłynął fakt potępienia niektórych jego poglądów przez Kościół, co wystarczyło, aby sympatycznie dlań usposobić Blandratę.

Wszystkich teologów okresu nicejskiego i ponicejskiego autor traktuje, jako ludzi «z jednej mąki», którzy igraszkę sobie zrobili z rzeczy świętych, wykręcając wszystko i sofistycznymi argumentami miesząc niebo z ziemią, tak że lepiej o nich milczeć, niż niewiele nawet mówić. Za przyczynę zбочenia myśli chrześcijańskiej z łożyska Ewangelji autor poczytuje grecką filozofję, którą wezwano na pomoc, aby uniknąć rzekomego niebezpieczeństwa wiary w trzech Bogów. Stworzono więc Boga w Trójcy jedyne go i tem spowodowano odpadnięcie od chrześcijaństwa Wschodu arabskiego, zgorzonego wielobóstwem chrześcijan. W ostatnich wiekach wreszcie szatan dla podtrzymania swoich błędów wymyślił Sorbonę paryską wraz z całą scholastyką, długoletnimi studjami, efektownymi tytułami doktorów i t. p., co wszystko miało podtrzymywać naukę o Trójcy zapomocą odpowiednich wymyślonych terminów i wyrażeń.

Wyłożywszy w ten sposób dzieje kościelnej dogmatyki głównie ze stanowiska formowania się nanki o Trójcy, autor przechodzi w tym samym rozdziale do wyliczenia *reclamatores*, a więc tych, co przeciw Trójcy protestowali, stając się prekursorami dzisiejszego antytrynitaryzmu. Na pierwszym miejscu postawiony jest znany nam opat Joachim, jako ten, co zwyciężył Lombarda argumentem *quaternitatis* i za to został przez papieża potępiony. Po Joachimie występował liczni Anglicy i Szkoci, którzy zostali potępieni przez Sorbonę w 1200 roku: ich nazwiska mają być wymienione w pierwszym tonie dzieła Duns Scota na końcu. Znaczenie Scota dla antytrynitaryzmu zostało tutaj po raz pierwszy stwierdzone (jeszcze jeden dowód, że nie pisał tego Grzegorz!). Zdaniem autora Scotus pragnął obalić argument *quaternitatis*, ale go raczej wzmocnił, niż obalił. Po nim przyszli różni mężowie, walczący z dogmatem Trójcy, których nazwiska dziś są już

¹ Tixeront, *Hist. des dogmes*, I, str. 320; podobnie ujmuje znaczenie Origenesa i Harnack.

zupełnie przebrzmiałe (Ioannes Beliardus, Robertus Olehot, Petrus de Aliaco, Conradus Lycosthenes Rubeaquensis). Do współczesnych przeciwników Trójcy zalicza autor Erazma z Roterdamu, Serweta, Valdeza, Korneliusa Agrippę z Nettlesheimu, Ochina, opata Leonarda Busalisa z Kalabrii (?), Cellarinsa, Alfonsa z Tarragonu¹, Gentilisa, Laeliusa Socyna, którego pisma — zdaniem autora — krążą teraz między pobożnymi ludźmi, i wreszcie... Grzegorza Pawła. Temu ostatniemu poświęcony



Fig. 1.

jest znamienity patetyczny wykrzyknik: «czego wreszcie ów mąż pobożny i dawniejszy pastor krakowskiego zborn, Grzegorz Paweł, nie przedsięwzię, aby nam przywrócić czystość i prostotę słowa Bożego i pierwotnego kościoła o tem świadczą jego pisma!»².

To wszystko zaś, co o poprzednikach zostało powiedziane, ma na celu wykazanie, że doktryna, którą wyznaje autor i jego towarzysze, nie jest nowa, ale przez długie wieki była broniona, a papieska oddawna już atakowana.

Bezpośrednio po tem następuje rozdział (IV) zatytułowany: *De Horrendis simulacris dem trinum et unum adumbrantibus*, przynoszący kilka współczesnych wizerunków Trójcy. Potworność tych obrazków, nie zmyślonych, jak twierdzi au-

tor, ale skopjowanych ze znajdujących się w różnych kościołach oryginałów, ma świadczyć o degeneracji pojęć religijnych pod wpływem nauki o Bogu w Trójcy jedynym.

Rzeczywiście wizerunki te są potworne. Jeden z nich przedstawia głowę o trzech identycznych twarzach: dwie z profilu, jedna *en face*; głowa ta ubrana jest w rodzaj mitry biskupiej i osadzona na szyi i barkach, nmieszczonych na czworokątnym postumencie (fig. 1). Inny

¹ O Cellarinsie p. Sandius, l. c. str. 15; o Alfonsie z Tarragonu, ibidem, str. 40.

² *De falsa et vera etc.* k. F₂.

obraz, mający się znajdować w jakimś zakątku pod Krakowem, przedstawia tułów człowieka o dwóch głowach: są to głowy Boga Ojca i Syna Bożego; między nimi unosi się gołąb, wyobrazenie Ducha św. (fig. 2). Na innym obrazie widzimy trzech starców, siedzących za stołem: twarze identyczne, głowy otoczone aureolą; obraz ten ma przedstawiać wspólność, współwieczność i równość trzech osób Trójcy (fig. 3). Jeszcze inny obraz ma poglądowo uczyć, że cała Trójca zawarta jest w hostji; przedstawiony jest więc ksiądz w momencie podniesienia: z hostji wznosi się do nieba obłok, w którym widać Boga Ojca, Chrystusa z krzyżem na ramieniu i gołębia, spływających z wyżyn na konsekrowaną hostję; obraz ten ma się znajdować w apartamentach papieskich w Rzymie (fig. 4).



Fig. 2.

Pomijam opis reszty wizerunków (fig. 6 i 7). Gdy zapytamy, co może



Fig. 3.

być w tem prawdy, odpowiedź będzie bardzo trudna. — Sarnicki zarzucał wprawdzie naszym arjanom, że «malowania dziwne działają» i świętą Trójcę na obrazach zohydzają, nie ulega więc wątpliwości, że był to jeden ze sposobów propagandy antytrynitarskiej, w metodzie swej nawet bardzo niebezpieczny. No tak, ale czy życie nie dawało naprawdę dogodnych okazji do takiej propagandy? Czy wszystko w tych potwornych wizerunkach było złośliwym wymysłem? — Napewno nie!

Historja sztuki może opracuje kiedy ten problem, ale na podstawie dziś istniejących zabytków trzeba stwierdzić, że takie potworne i urągające teologicznej myśli wizerunki Trójcy były wśród szerokich mas w owym czasie bardzo rozpowszechnione i to nie tylko w kościele wschodnim, gdzie wyobrażanie Trójcy w postaci głowy o trzech twarzach należało do rzeczy częstych i znanych, lecz również i na Zachodzie. We Florencji w Palazzo Vecchio znajduje się gabinet (na drugim piętrze) z plafonem, malowanym przez Bronzina i przedstawiającym różne sceny ze Starego Testamentu. W środku plafonu medaljon z głową o trzech twarzach, oczywiście wizerunkiem Trójcy.



Fig. 4.

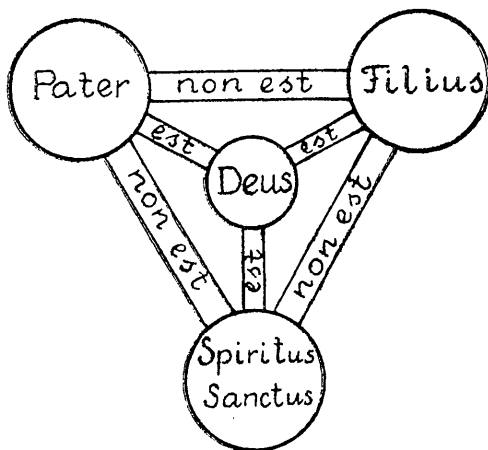
Widząc to, możemy sobie wyobrazić, jak wyglądałby ten medaljon. W środku plafonu medaljon z głową o trzech twarzach, oczywiście wizerunkiem Trójcy.

Inny przykład: w zbiorach kórnickich znajduje się szafka bretońska z 1619 roku, posiadająca na drzwiach rzeźbione w drzewie następujące wyobrażenie Trójcy: ogromna głowa o jednym czole, trzech nosach, trojgu ust, trzech brodach i czworgu oczu, tak że widzimy, patrząc wprost, trzy twarze, zachodzące na siebie wzajemnie: każda twarz ma jeden policzek i oko wspólne z sąsiednią (fig. 5). A że potworek ma wyobrażać Boga w Trójcy jedynego, o tem świadczy umieszczony pod wizerunkiem również wyrzeźbiony schemat (na stronie 205).

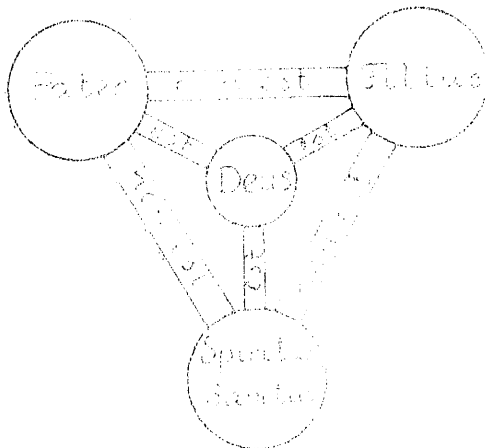
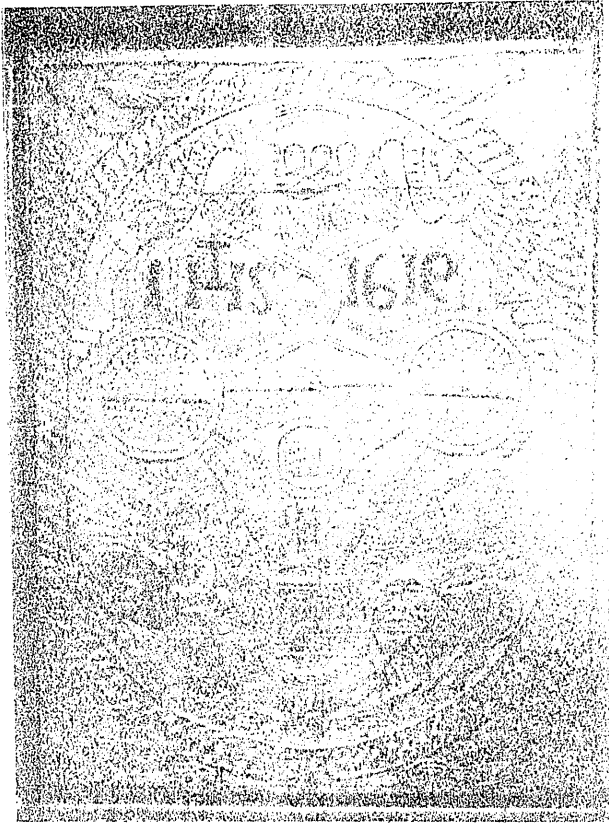
Choć szafka rzeczona jest wyrobem ludowym, ale jej twórca musiał się widać otrzeć o teologję, skoro umieścił taki schemat, stwierdzający, iż Ojciec nie jest Synem, ani Syn Duchem św., a jednak wszyscy Trzej są jednym Bogiem. Że wizerunki Trójcy, podane w dziele Blandraty, nie były całkowicie zmyślane, o tem świadczy polemika Possevina przeciw dziełu ministrów Sarmacji i Transylwanji. W książce swej *Altheismi Lutheri, Melancthonis, Catrini etc.* (Wilno 1586) poświęca on około 50 stron zbijaniu antytrynitarskiego dzieła i zatrzymuje się m. i. nad sprawą wizerunków św. Trójcy. W wywodach swych opiera się na pracy współczesnego jezuitę Piotra Thyraeususa (ur. w 1546 r. p. t. *Theses pereruditae de sanctissimae Trinitatis imagine*. Potępiając



Fig. 5.



Schemat do fig. 5.



ideję obrazów, wystawiających św. Trójcę w postaci człowieka o trzech twarzach albo głowach, uważa jednak niektóre inne obrazy Trójcy, zamieszczone w dziele Blandraty, za uzasadnione; np. wizerunek trzech mężów, nie różniących się niczem od siebie, możnaby, zdaniem Possevina, uzasadnić zapomocą *Gen. 18, 1*, gdzie czytamy, że Abrahamowi ukazali się trzej mężowie, którym on oddał cześć boską. Pośrednio więc dzieło Possevina stwierdza prawdziwość informacji Blandraty, tem więcej, że nie zarzuca antytrynitarskiemu autorowi kłamstwa, lecz



Fig. 6.

stara się raczej obronić podstawy religijne kultu obrazów i wskazać na miejsca Pisma, upoważniające do takich, a nie innych wizerunków Bóstwa¹.

Rozdział następny poświęcony jest przedstawieniu nauki kościelnej o Trójcy św. i jej obaleniu. Pisał to ten sam autor, co redagował rozdział trzeci, gdyż poglądy dotyczące Scota zostały tu powtórzone i rozwinięte. Dogmat Trójcy zbijany jest głównie zapomocą argumentu *quaternitatis*, a nauka o dwu naturach Chrystusa — przez wykazanie sprzeczności, do jakich to prowadzić musi. Autor opiera się na dziełach Atanazego (częściowo na apokryfach), Augustyna i Lombarda. Ton ogólny niezwykle gwałtowny i urągliwy.

Teraz następuje rozdział pióra Valentina Gentilisa: streszczenie niby *to* dzieła św. Augustyna o Trójcy, ale w istocie zacytowanie i analiza miejsc Pisma, używanych przez ojca Kościoła dla udowodnienia swoich tez. Rozdział to słaby i ubogi². Rozdział siódmy zawiera przytoczenie komentarza Erazma z Roterdamu do kilkunastu miejsc Nowego Testamentu. Wyciągi te sporządził zapewne Blandrata, gdyż je zapowiada w trzecim rozdziale, mówiąc o zasługach Erazma dla antytrynitaryzmu. Najważniejsze są komentarze do *Mat. 24, 36*; *Marc. 13, 32*; *Joan. 17, 3*; *Rom. 9, 5*;

¹ *Atheismi Lutheri* etc., k. 62—73 (Bibl. Uniw. Warsz.).

² Gentilisowi przypisuje go Sandius, l. c. str. 27 i 31, identyfikując go z dziełkiem *Protheses ex Augustino*, znanem jako pismo Gentilisa.

Coloss. 2, 9; *Joan.* 1, 1; *I Joan.* 5, 7. Znaczenie poglądów Erazma dla wywodów Blandraty, Socyna i Grzegorza Pawła omówimy później. Tymczasem zaznaczmy, że autor tego rozdziału, mówiąc w zakończeniu o Erazmie, podkreśla jego niezachwiany autorytet filologiczny.

Ostatnie rozdziały pierwszej części (VIII i IX) wyszły prawdopodobnie z pod pióra Grzegorza Pawła, uderzające jest bowiem podobieństwo ich treści do niektórych nrywków *Wieżni Babel* oraz dziełka *De Antichristi Deo*. Podobnie jak tam, mamy tu wypisane całe kolumny wyrażeń i sformułowań dogmatu Trójcy zapomocą terminów *essentia*, *persona*, *substantia*, *trinitas*, *relatio* i t. p. Bezpośrednio po rozdziale ósmym następował wiersz zatytułowany: *Amantibus Veritatis Divinae adhortatio*, też pióra Grzegorza, poczem wyraz *Finis* oznacza, że na tem kończyła się pierwotnie ta część dzieła. Rozdział dziewiąty, dający dość bezładny spis różnych terminów i kategorii scholastycznych, podzielonych na pewne grupy, np. *ordo essentialis*, *operationes in signo*, *regulae* i t. p., dorzucony został widocznie w czasie druku dzieła. Ten spis pojęć i terminów podany jest bez żadnych komentarzy; raz tylko wymieniony jako źródło Scotus i raz Tomasz z Akwinu.

O tem, że Grzegorz jest autorem wiersza *Amantibus... adhortatio*¹, łatwo się przekonać, zestawiając go z *Carmen ad J. Calvinum*. Grzegorz szereg wierszy ze swego dawnego poematu powtórzył dosłownie, albo z małemi zmianami np.:

- Carmen*, w. 135—136: Coelestum mecum Patrem cognoscite verum
Unum illum esse Deum, qui condidit omnia Verbo.
- Adhortatio*, w. 4—5: Excelsum Christi Patrem cognoscite verum
Unum illum esse Deum, qui condidit omnia verbo.
- Carmen*, w. 142—149: Quis neget ista pius? Malit quis dissona vatum
Falsiloquum commenta sequi, quis dogmata sacra?



Fig. 7.

(ma przedstawiać zesłanie ciała Syna Bożego w żywot Matki Boskiej wedle rzekomych wyobrażeń katolickich).

¹ Wiersz ten przypisywał Grzegorzowi już Sandius, l. c. str. 31, ale dawał tylko ogólnikowe uzasadnienie: «Hoc Carmen est Gregorii Pauli, prout colligo ex consonantia cum eiusdem carminibus similis generis».

Iam properate, viri, falsos vitare prophetas,
 Qui super auctorem mundi Christique parentem
 Nescio quem quartum — oh facinus — finxere deastrum
 Horrendum monstrum et mutum, cui nullus adhaeret
 Filius, et nullo se unquam sermone probavit
 Aut opere esse Deum, sedet usque ignobile et infans.

Adhortatio, w. 12—20: Quis neget ista pius? quis non pia dogmata sacrae
 Scripturae amplecti malit, quam pessima vatum
 Falsiloquum commenta Dei pugnantia verbo?
 Ergo pii fratres falsos vitate Prophetas,
 Qui supra authorem mundi Christique Parentem,
 Nescio quem Quartum (heu facinus) finxere Deastrum,
 Idolum Satanae inventum, cui nullus adhaeret
 Filius, et nullus Mediator, scilicet et qui
 Nullo opere aut sermone Deum sese esse probavit.

Przepisanie i przerobienie niektórych ustępów dawnego wiersza i włączenie ich do nowego nie świadczy jednak, jakoby poglądy obu utworów były te same. Nowy swój poemat, znacznie zresztą krótszy (75 heksametrów) od poprzedniego, Grzegorz nacechował wyraźnymi poglądami unitarystycznymi. Bóg Ojciec dwa razy został nazwany *summus Monarcha*, a o Chrystusie powiedziano, że otrzymał od Ojca *sceptrum, omne decus i clarum super omnia nomina nomen*. Choć cały poemat jest wysławieniem potęgi i Bóstwa jedyne go Boga Ojca, to jednak odzywają się jeszcze niuzgodnione z nowymi poglądami echa trydeizmu:

Unus enim Deus est, unus quoque filius eius,
 Unus item sanctus Paracletus corda reformans.

Być może, że to wkradło się skutkiem powtarzania terminów z *Carmen ad J. Calvinum*, bo zakończenie wiersza wzywa znów do uczczenia jedyne go Boga, Ojca Chrystusa, i porzucenia ludzkich przepaści, *plenas foetore!*

Taką więc jest pierwsza część dzieła zbiorowego ministrów Polski i Siedmiogrodu. Jak widzimy, nie przynosi wiele nowego, jest raczej przerobieniem materiału, zgromadzonego i opracowanego przez Gentilisa i Grzegorza Pawła, ale tym razem owianego jakimś nowym duchem nienawiści i pewności siebie. Zwycięstwo jest już odniesione, a triumfatorzy liczą zdobyte trofea, gotując się do nowego boju. Przed atakiem na Bóstwo i przedwieczność Chrystusa jeszcze raz wracają do rozbitego dogmatu Trójcy, aby upewnić się, że z tym fantomem przeszłości uporali się już całkowicie.

Uwerturą drugiej części «o prawdziwym poznaniu jedne go Boga» jest rozdział p. t. *Quomodo Christus suam instauret ecclesiam*. Jest to rozwinięcie znanego poglądu na rozwój reformacji, zawartego już

u Grzegorza. Bóg nie chciał objawiać odrazu prawdy współczesnym ludziom, bo ich oczy, nieprzywykłe do prawdy, niezdolne byłyby do jej zauważenia i objęcia. Dlatego trzeba było naprzód zniweczyć życiowe, etyczne konsekwencje wynaturzeń religijnych papieństwa: to uczynił Luter; po nim Zwingli przyniósł oczyszczenie nauki o sakramentach. Ale ostateczne prawdy zapoczątkowali Erazm z Roterdamu, Serwet i Marcin Cellarius. Wyliczenie tych nazwisk świadczyłoby, że autorem rozdziału jest Blandrata, wielki entuzjasta Cellariusza, chwalaący go i w innych dziełach. Schemat jednak tej syntezy, rozwinięty już dawniej przez Grzegorza, może jest własnością tego ostatniego, a może został jeszcze dawniej podszeptany mu przez Blandratę i za pośrednictwem Grzegorza rozpowszechniony. Przepowiednie Apokalipsy o upadku Babilonu, skomentowane zapomocą prorocत्व Izajasza i Ezechiela, odnosi autor do bliskiego upadku papieństwa, co nie powstało zapewne bez wpływu analogicznych poglądów Serweta¹. Nie pominięto też milczeniem walki, jaką prowadzą przeciw prawdzie Bożej ci, co ją częściowo tylko poznali i dalszemu postępowi się opierają, jak Luter, Kalwin, Beza i inni.

Rozpoczęcie drugiej części tym rozdziałem dowodzi wielkiej planowości i przemyślenia w układzie dzieła. Ta druga część ma przynieść mnóstwo nowych myśli i znacznie posunąć naprzód dotarcie do «czystej prawdy» ewangelicznej, więc dla zachęcenia i pokrzepienia czytelnika wskazuje mu się drogi, jakimi ta prawda współcześnie się rozwijała.

Teza o Chrystusie, jako człowieku, nieistniejącym inaczej przed urodzeniem z Marji Panny, jak tylko w Boskiem «przejrzeniu» i przepowiedni, mogła silnie osłabić autorytet Nowego Testamentu i postawić go na równi z księgami prorockimi S. T. Chrystus niewieleby się różnił od żydowskich proroków, których słowo było też słowem Bożem. Aby uniknąć tej konsekwencji, Blandrata daje naprzód rozdział *De discrimine legis et evangelii*. Zakon Mojżeszowy był religią strachu, niewolnictwa, cielesnych ofiar, natomiast Ewangelja głosi wolność, Królestwo Boże, jest przeduchowaniem litery Zakonu. W Zakonie sprawiedliwość działa się wedle ciała, w Ewangelji wedle ducha; dlatego usprawiedliwienie tam dawały uczynki, a tu wiara. Wychodząc z tego założenia, autor kreśli szereg antytez w pojęciach religijnych

¹ Podobnej treści są prorocтва w dziele Serweta *Restitutio Christianismi* w rozdziale pod tytułem *Signa sexaginta regni Antichristi et revelatio eius iam praesens*. Rozdział ten potem włączył Blandrata do swego dzieła p. t. *De regno Christi*, a Grzegorz Paweł przełożył na język polski p. t. *Okazanie Antychrysta*. Przekład Grzegorza się nie dochował.

Zakonu i Ewangelji, które potem zostaną rozwinięte w dziele Grzegorza *Rozdział Starego Testamentu od Nowego* i t. d.

Dopiero po tym niezbędnym wstępie autor przechodzi do rozdziału o *Logosie*. Przestrzega tu, aby nie przechodzić granicy zakreślonej ludzkiemu rozumowi przez badanie rzeczy nieobjawionych, albo niepotrzebnych dla ludzkiego zbawienia. Różnorodność poglądów u dawnych ojców Kościoła na istotę i przedwieczność *Logosu* jest odstraszającym przykładem takiego nieliczenia się z możliwościami rozumu. Nie należy więc filozofować o *Logosie* przed wcieleniem, albowiem: 1. Pismo nic nam nie mówi o realnem istnieniu Syna Bożego przed urodzeniem z Marji Panny; 2. należy się liczyć z naszą *ruditas* oraz *infantia* w badaniu tajemnic Bożych; 3. to jest zupełnie niepotrzebne do naszego zbawienia. — Wszystkie proroctwa o Chrystusie mówią nam, że istniał On tylko w przejrzeniu Boskiem; nas zresztą obchodzi przede wszystkim historyczny Jezus Chrystus, poczęty z Ducha świętego w łonie Dziewicy, którego widzieli, słyszeli i dotykali Apostołowie.

Autor nie uzasadnia bliżej tezy, że Pismo nic nam nie mówi o istnieniu Syna Bożego przed wcieleniem; analiza miejsc Pisma, które zdają się przeczyć takiemu twierdzeniu, nastąpi w kilku specjalnych rozdziałach pod koniec dzieła.

Odrzucenie spekulacji o *Logosie*, jako niepotrzebnej do zbawienia, jest znamienym dowodem, że antytrynitaryzm XVI wieku jest duchowem dzieckiem luteranizmu.

Przystępujemy teraz do rozdziałów, zawierających pozytywny wykład wiary naszych reformatorów. Wierzą oni w jednego Boga, który *Słowem* swem stworzył niebo i ziemię, a *Duchem* ust swoich je umocnił. Jest to formułka według *Psalmu* 32, 6, umocniona cytatem *Deut.* 6, 4, jako nakazu wiary w jednego Boga. Bóg istnieje odwiecznie wraz ze swem *Słowem* i *Duchem*, których używał, jako palców i rąk, przy stwarzaniu obojogo świata, t. j. materji i ducha. Wyłożywszy tak swą wiarę, autor zastrzega się, aby ktoś nie brał formułki: *Bóg — Słowo — Duch*, za wyraz jakiejś nowej Trójcy, i dlatego wykląda, co rozumie przez *Słowo* i *Ducha*: nie są to żadne osoby, ani indywidua, lecz objawy Boskiej mocy i rządzenia; *Słowo* nie jest żadnym przedwiecznym Synem Bożym, lecz poprostu jest Bogiem mówiącym; a *Duch święty* jest Bożym darem i potęgą, a nie jakąś trzecią osobą, czy relacją. Przy tej okazji jeszcze raz nawraca do argumentów antytrynitarskich i odrzuca Trójcę papieską ze względu na brak wzmianki w Piśmie o Bogu-Trójcy i z powodu konsekwencji *quaternitatis*. Rozdział ten kończy się triumfalnym wykrzyknikiem:

«Niech nam pokażą, gdzie w Piśmie Ojciec, Syn i Duch Św. literalnie nazwani są jednym Bogiem, wtedy zwyciężą» (k. EE₂).

Następne rozdziały, wykładające skład wiary, przynoszą rozwinięcie też o Synu Bożym i Duchu świętym. Chrystologia polega tu na charakterystyce historycznego Chrystusa, który był człowiekiem, cudownie poczętym, i w tym sensie Synem Bożym, uczyniony Panem i Chrystusem, dziedzicem wszystkiego, głową Kościoła, jedynym Pośrednikiem, królem i sędzią żywych i umarłych. Tego Chrystusa autor bezustannie przeciwstawia zmyślonemu, niewidzialnemu i przedwiecznemu Chrystusowi, choć przypisuje historycznemu Chrystusowi-człowiekowi wszystkie tytuły Nicejskiego symbolu (*Deus de deo, lumen de lumine, Deus verus a Deo vero* i t. d. z wyjątkiem *homousion*), z tem zastrzeżeniem, że Chrystus otrzymał wszystko od Ojca, a sam od siebie nic nie posiada. O Duchu świętym słyszymy, że jest Duchem Ojca i Syna, ale pochodzi tylko od Ojca, jest Pocieszycielem, rozdawcą dóbr duchowych, darem Bożym, potęgą, i łaską, i mocą Bożą. Bogiem nie nazywa Pismo Ducha świętego nigdzie i modlić się, ani wzywać Go nie nakazuje, ani przykładu takiego wzywania nie daje.

Rozdział następny (V) rozwija dalej tezy poprzednie, przynosząc mnóstwo miejsc Pisma na potwierdzenie tytułów, które autor przypisuje Bogu, Chrystusowi i Duchowi świętemu. Mamy tu zawiązek dzieła Grzegorza *Okazanie i zborzenie wszystkich wiar*, składającego się wyłącznie z cytatów biblijnych, ilustrujących poszczególne powiedzenia o Bogu, Chrystusie i Duchu św.

Wśród powtarzanych do znudzenia antytez między przedwiecznym Chrystusem papieskim, a ewangelicznym Chrystusem-człowiekiem, jedno twierdzenie zasługuje na specjalną uwagę, jako objaw ducha epoki: Chrystus, gdyby był przedwiecznym Bogiem, nie mógłby nas odkupić, ponieważ pierworodny grzech został dokonany przez człowieka, więc tylko człowiek mógł swą męką grzech ten zmasać i ludzkość odkupić — tak brzmi teza Blandraty. Uderzające jest przeciwieństwo tego stanowiska z ideologją św. Atanazego. Dla tego ostatniego przekonanie, że tylko istota Boska mogła nas zbawić, było rozstrzygającym, przez religijne przeżycie umocnionym argumentem boskości Chrystusa. Tylko Bóg mógł nas zbawić: *Logos* stał się człowiekiem, abyśmy mogli w Nim stać się uczestnikami Bóstwa; stał się widzialnym, abyśmy osiągnęli poznanie niewidzialnego Ojca; cierpiał nędzę ludzką, abyśmy się stali dziedzicami nieśmiertelności¹. Kontrast ten między Atanazym i Blandratą — to kontrast człowieka głęboko religijnego i humanisty z wieku Odrodzenia. Blandrata, wychowaniec

¹ Tixeront, l. c. II, str. 151; podobnie ujmują znaczenie Atanazego teologowie protestancy: Harnack, *Dogmengeschichte*, str. 170 n.; Seeburg, *Lehrbuch d. Dogmengeschichte*, 1910, tom II, str. 55—56.

włoskiego humanizmu, widzi w człowieczeństwie Chrystusa ostatni węzeł, wiążący go moralnie z chrześcijaństwem i religią. Niezwykły wysiłek moralny człowieka-Chrystusa okupuje winę pierwszych rodziców, i w ten sposób rodzaj ludzki własnymi siłami dźwiga się z upadku moralnego. Udział Boga w odkupieniu ludzkości sprowadza się do stworzenia idealnego człowieka, podniesionego za zasługi do godności Boskiej. Stanowisko późniejsze socynjanizmu, odrzucające koncepcję grzechu pierworodnego i traktujące żywot Chrystusa, jako wzór do naśladowania dla ludzkości, już tkwi jako zarodek w tej humanistycznej apoteozie Chrystusa-człowieka.

Na tych rozdziałach (IV i V) kończy się pozytywny wykład doktryny religijnej ministrów Sarmacji i Transywanji, *recte* Blandraty. Poczynając od VI rozdziału, mamy znów przewagę polemiki.

Mamy więc zebrane naprzód świadectwa samego Chrystusa, apostołów i długiego szeregu ojców Kościoła od Ignacego do Augustyna, że ilekroć Pismo mówi o jednym Bogu, zawsze ma na myśli Ojca Chrystusowego, Stwórcę nieba i ziemi, a nie jakiegoś Boga-Trójcę. Korzystanie z autorytetu ojców Kościoła jest tu nad wyraz podstępne i wykrętne. Kwestjonując bezwzględnie twierdzenie ojców o przedwieczności, Blandrata wykorzystywała je dla udowodnienia niższości Chrystusa wobec Boga Ojca, bo jeśli przyjąć, że Syn przed wcieleniem służył Ojcu pomocą przy stwarzaniu świata, to wynika stąd, że musiał być od Ojca niższy.

Bezpośrednio potem cały rozdział poświęcony jest zwalczaniu przedwieczności i określeniu, w jaki sposób mamy rozumieć i uznawać Boskość Chrystusa. Opierając się na przesłankach następujących: 1. Chrystus jest nazywany w Piśmie różnemi imionami: *Immanuel*, *Adonai*, *Deus fortis*, *Salvator* i t. d., które okazują Jego Boskość, 2. Chrystus sam siebie nigdy Bogiem nie nazywał, co powinno być dla nas przestrożą i nakazem ostrożnego mówienia o tajemnicach Bożych, 3. jedna jest tylko Boskość i jej źródłem jest Bóg Ojciec — Blandrata stwierdza, że powinniśmy nazywać Chrystusa Bogiem, ponieważ:

1. tak Go nazywa Pismo (*Rom. 9, 5; Joan. 20, 28; Esa, 9, 6*);
2. jest poczęty z Ducha św., uświęcony i władzą obdarzony przez Ojca;
3. winniśmy Mu oddawać cześć taką, jak Bogu Ojcu (*Esa. 45, 24; Rom. 14, 11*);

4. Chrystus nosi w sobie pełnię Bóstwa (*Joan. 5*), co jest dowodem dobroci Bożej, że Syna swego, człowieka, do Boskości podniósł i na prawicy swej posadził.

Na ewentualny zarzut dwójbóstwa odpowiada Blandrata, że Chrystus nie posiada żadnego Bóstwa z samego siebie, ale stał się uczestnikiem Boskości, udzielonej Mu przez Ojca. W konsekwencji tego stanowiska następny rozdział przynosi polemikę z teorią dwóch natur Chrystusa. Stałą metodą rozumowania Blandraty jest wykazywanie, że Chrystus przedwieczny nie może posiadać tych cech, które na podstawie prorocत्व, czy Ewangelji musimy uważać za istotne dla Chrystusa: wobec tego koncepcja Syna przedwiecznego stoi w absolutnej sprzeczności z historycznym Chrystusem i jest nie do przyjęcia. Oto np. typowy sylogizm:

- »Nikt nie jest i nie może być nazwany Synem Bożym, kto nie powstał z nasienia Dawidowego»;
- «Wieczny Chrystus nie powstał z nasienia Dawidowego»;
- «Więc nie jest i nie może być nazwany Synem Bożym»¹.

Nie ograniczając się do tej dialektyki, Blandrata analizuje Stary Testament dla wykazania, że niema w nim żadnej wzmiaki ani o działalności, ani o istnieniu Syna Bożego, a co najważniejsze (znów echo luteranizmu), w S. T. Chrystus nie pełnił roli zbawcy i pośrednika, co stanowi istotę Jego znaczenia religijnego.

Następuje szereg rozdziałów, poświęconych analizie miejsc Pisma, przytaczanych na obronę Trójcy, jedności natury Trzech osób, przedwieczności Chrystusa i Bóstwa Syna Bożego, jako równego Bóstwu Boga Ojca. Przy interpretacji Pisma autor powoływa się często na teologów reformacji, najwięcej na Kalwina, a w drugim rzędzie na Vatablusa i Castalliona; ale najwięcej czerpie oczywiście z Erazma z Rotterdamu, podając za jego przykładem w wątpliwość szereg miejsc Pisma, jako przekreślonych dla celów walki z arjanizmem starożytnym.

Rozdział XI daje wreszcie analizę pierwszego rozdziału Ewangelji Św. Jana. Treść wywodów tych uwzględnimy przy analizie pism Grzegorza, albowiem w najważniejszych punktach zgodne są z poglądami przełożonej przez niego interpretacji I rozdziału Ewangelji Jana pióra Fausta Socyna.

Przeprowadzona w następnych rozdziałach analiza początkowych ustępów listu do Kolossan i listu do Żydów ma na celu wykazanie, że wyrażenie: «pierworodny wszego stworzenia» (*Col. 1, 15*) nie dowodzi przedwieczności Chrystusa, lecz Jego doskonałości: Chrystus jest najdoskonalszem ze wszystkich stworzeń; wyrażenie, że przez Chrystusa Bóg stworzył wieki, nie dowodzi, jakoby Chrystus brał udział w stworzeniu świata; Chrystus jest według wyrażenia Izajasza (9, 6) ojcem przyszłego wieku i w tym sensie dla Niego wieki zostały

¹ *De falsa et vera unius Dei cognitione*, k. RR₁.

stworzone. Miejsce *Heb. 1, 3* mówi o Chrystusie historycznym, a nie o drugiej osobie rzekomej Trójcy.

Króciutki rozdział następny: *Phrases aequipollentes*, został potem wydany osobno i przez Grzegorza na język polski przełożony, omówimy go więc później.

Rozdział ostatni: *Voces ambiguae, quae passim in scripturis reperiuntur*, wyszedł, jak przypuszczają niektórzy dawni historycy, z pod pióra Laeliusa Socyna, ale żadnej pewności co do tego niema¹. Jest to próba filologicznej analizy szeregu najważniejszych terminów i wyrażań, znajdujących się w Piśmie i mających znaczenie dla ustalenia chrześcijańskich dogmatów, n. p. *Bóg, Słowo, Jehowah, Elohim, Adonai, stworzyć, zrodzić, początek, wszystko, pierworodny, świat, Duch święty, ciało, anioł, zbawca* i t. d. Urywek to dla historii filologii biblijnej bardzo ważny i ciekawy. Autor stara się między innymi ustalić hebraizmy, spotykane w przekładzie łacińskim Pisma, i ustalić ich znaczenie. Tendencja tych filologicznych wywodów oczywiście zupełnie wyraźna, a wpływ ich na późniejszych arjan mógłby się stać przedmiotem osobnego studjum.

Tak się przedstawia ogólny zarys treści dzieła, które dla wszystkich arjan, ale szczególnie dla naszego Grzegorza Pawła będzie źródłem wielu natchnień i rozmyślań. Było to *compendium* antytrynitaryzmu i unitaryzmu, egzegezy biblijnej arjan i demagogicznej propagandy przeciw katolicyzmowi. Mimo rozległości dzieła (około 300 stron) uderza w niem pewne ograniczenie się do niewielu zagadnień: walka z dogmatyką katolicką w zakresie pojęć o Bogu i Chrystusie oraz sformułowanie unitarjańskich poglądów w tym samym zakresie wypełnia całość dzieła. Problemy etyczne ani kościelno-organizacyjne nie zostały zupełnie dotknięte w tej oficjalnej deklaracji religijnej antytrynitarzy obu krajów. Kwestja chrztu dzieci nie zatracona ani słówkiem. Blandrata umiał być konsekwentny w zamiarach i postanowieniach, więc nie dopuścił w redagowanej przez siebie książce do rozproszenia uwagi czytelnika; przeciwnie, skoncentrował ją potężnie dzięki świetnemu układowi i doborowi rozdziałów na rzeczy pierwszorzędnej wagi i stworzył w ten sposób fundamentalne dzieło dla zwolenników nowego ruchu religijnego.

Wysilek Blandraty szedł i w tym kierunku, aby raz nawiązane stosunki między polskimi i siedmiogrodzkimi unitarjuszami nie uległy przerwie. Dlatego podtrzymywał bezustanną korespondencję o charakterze informacyjnym, o której, niestety, tylko ułamkowe wiadomości pozostały. Jeden z listów Blandraty z 27 stycznia 1568 roku zachował

¹ Sandius, l. c. str. 25 i 32, oraz Bock, tom II, str. 653.

się i daje nam pojęcie o wzajemnych stosunkach dwóch zborów. Okazuje się, że rodzajem łącznika między Polską i Siedmiogrodem był Prosper Provana, który widocznie często jeździł do Węgier i wszelkie wiadomości o jednych zborach komunikował drugim¹. Powołując się na informacje, które Polacy dostaną od Provany, Blandrata w liście z 27. I. ogranicza się do niewielu szczegółów. Oburza się na książkę Bezy przeciw świętemu w Bernie Gentilisowi (1566) i na zawarte tam wezwanie do królów Polski i Węgier, aby rozpoczęli prześladowanie antytrynitarzy². Donosi też o dalszej walce z Piotrem Meliusem, o dysputach z nim i podstępach, na jakie się pastor kalwiński zdobywał, aby zgubić poszczególnych wyznawców nowej doktryny. Przygotowując się do nowej dysputy z przeciwnikami, zbory siedmiogrodzkie zredagowały swoje tezy i przesyłają je Polakom w liczbie 40 egzemplarzy za pośrednictwem senjora lubelskiego zboru, Walentego (zapewne to ów Walenty Krawiec, co był żydostwem na Węgrzech zarazony i przeciw któremu synod krakowski w listopadzie 1567 roku był zwołany). Mimo prześladowań, grożących od przeciwników, Blandrata jest nastrojony raczej optymistycznie; widzi, że prawda Boża głoszona jest z ogromnym zapałem przez jej bojowników, którzy się żadnych mąk nie zleknią. Zalicza siebie do liczby tych, co narzędziem Boskiem w przywróceniu prawdy się okazali, choć wyraża zarazem pokorne zdziwienie, czemu Bóg właśnie jego i jego towarzyszyków ku temu celowi użył. Zachwyty dla króla Jana Zygmunta za jego tolerancyjny stosunek do antytrynitarystów i wezwania do wspólnych modlitw za owego władcę kończą ten ciekawy list.

Nie dziwota jednak, że Blandrata miał w swych listach wiele ciekawego do powiedzenia, bo w Siedmiogrodzie antytrynitarystom mógł dzięki sprzyjającym warunkom przejść do ofensywy, podczas gdy w Polsce bronił co najwyżej swego stanu posiadania, dzieląc się w dodatku na coraz to mniejsze grupki sekciarskie. Na początku 1568 roku Gilowski, który pozostał przy sztandarze kalwinizmu, rozróżniał trzy główne ugrupowania wśród arjan: pierwsza — to zwolennicy anabaptyzmu i samosatenizmu, t. j. poczytujący Chrystusa za człowieka tylko — jest to więc obóz Grzegorza Pawła, Szomana i t. d.; druga — to trydeściści (raczej dyteściści!), którzy się opierają inowacjom, wprowadzanym przez poprzednich — czyli opozycja, którą widzieliśmy na synodzie w Łańcucie i Skrzynnie; trzecia — to niedobitki wyznawców Valentina Gentilisa, spotykani najwięcej na Litwie. Najbardziej skłonni

¹ Lubieniecki, l. c. str. 229—230, podaje list Blandraty w całości.

² Chodzi tu właściwie nie o dzieło Bezy, lecz Aretiusa: *Valentini Gentilis teterrimi heretici impietatum ac triplicis perfidiae ac periurii explicatio etc. Genevae 1567.*

do nawrócenia na kalwinizm mają być uczestnicy drugiej grupy, przy czem ogromny wpływ moralny na nich ma wywierać świadomość, że za obozem kalwińskim w Polsce stoi autorytet zborów i teologów szwajcarskich; tak przynajmniej twierdzi Gilowski w liście do Bullingera, może nie bez pewnej dozy pochlebstwa¹.

To rozbicie wewnętrzne uniemożliwiało jednolitość działania, gdyż ciągle trzeba było o uzgodnieniu poglądów rozmyślać. Na dobitkę nowe idee rosły, jak grzyby po deszczu, i ludzie, nie obdarzeni w tym stopniu żądzą nowości, co Grzegorz, musieli się czuć przygnębieni lawiną nieoczekiwanych, nieobliczalnych zwrotów w dogmatyce i koniecznością ciągłych przemian w pojęciach o Bogu. Do rozważanych problemów dogmatycznych dołączały się coraz częściej nowe idee społeczne i etyczne. Na początku 1568 roku (od 20—26 stycznia) odbył się lokalny synod w Iwiu, na którym się znaleźli ministrowie ruscy i litewscy; rej wodzili Szymon Budny i Jakób Kalinowski, późniejszy uczestnik gminy w Rakowie, a tematem dysput była nie tylko przedwieczność Chrystusa, wzywanie Ducha św., ponurzenie, ale w wyższym jeszcze stopniu sprawy etyczno-społeczne, m. in. «o zgardzeniu świata, o zaprzeleniu samego siebie, i o poddanych i niewolnikach, jeśli je mieć»². Przygotowywały się więc umysły do tego życia, które zostanie zapoczątkowane wraz z założeniem Rakowa.

Ale zresztą tempo życia zborowego było dość powolne. Synody zwoływano rzadko, o propagandzie wśród szerokich mas nie mogło być mowy. Jedną z przyczyn sparaliżowania działalności był brak zgody na najważniejsze artykuły wiary. Wzajemna tolerancja dla różnic w poglądach może nam imponować, jako zjawisko wyjątkowe w wieku fanatyzmu religijnego i sekciarskiego, jakim był wiek szesnasty, ale dla umocnienia i rozszerzenia zboru była to przeszkoda nielada. Otóż za przykładem Blandraty, który u siebie w Siedmiogrodzie obok energicznej akcji w formie synodów i dysput publicznych rozpoczął bardzo ożywioną działalność pisarską, Grzegorz Paweł chwycił znowu za pióro, aby szeregiem dzieł, wyłącznie polskich, wstrząsnąć sumieniem swych towarzyszków zborowych i do jedności dogmatycznej ich przywieść. Nowa fala pism Grzegorza poświęcona jest problemom przedwieczności, chrztu dzieci, nieśmiertelności duszy, oraz stosunku Starego Testamentu do Nowego. W ciągu 1568 roku Grzegorz wydał dziewięć

¹ Wotschke, Briefwechsel, str. 291—292.

² Obszerne informacje o tym synodzie w książce Budnego *O urzędzie miecza używajacem wyznanie zboru Pana Chrystusowego* etc. 1583 (Muz. Czartoryskich). — Wyciąg z książki Budnego, dotyczący dysputy o sprawach społecznych na synodzie iwiejskim, dał Brückner, *Różnowiercy polscy*, str. 164—181.

książek; są wśród nich i bardzo obszerne dzieła i drobne broszurki. Pisał tym razem wyłącznie po polsku, zapewne dlatego, że na rynku międzynarodowym propagował teraz antytrynitaryzm łacińskimi dziełami jego przyjaciela Blandrata, któremu dość ciężko byłoby dorównać. Wszak już przedtem mimo obfitości pisemek, które Grzegorz po łacinie w świat puścił, na zbyt w Niemczech głównie licząc, i mimo równoczesnego milczenia Blandraty, nazwisko tego ostatniego dużej zażywało sławy, podczas gdy o Grzegorzu Pawle w Niemczech mało kto wiedział¹.

Twórczość polska Grzegorza w roku 1568 nie była całkowicie oryginalna: składają się na nią cztery przekłady i pięć dzieł oryginalnych, a i te ostatnie okazują się rozwinięciem obcych pomysłów. Widocznie Grzegorz już nie powodował się dumną myślą, jak dawniej w pierwszym rozpędzie swego nowatorstwa, że jest trzecim, po Lutrze i Zwinglim, reformatorem Kościoła. Nie zaprzestając walki w pierwszym szeregu, myślał teraz więcej o sprawie, niż o własnej ambicji. Jakoż rezultaty jego nowej działalności pisarskiej okazały się już pod koniec 1568 roku, gdy się bracia zjechali na synod w Pełznicy (w październiku).

Okazało się więc, że «bracia w małej Polsce już byli porzucili rozumienie o Przedwieczności, a kuiawianie ieszcze»², więc w dalszym ciągu trwała dysputa. Wszyscy Krakowianie byli już po stronie Grzegorza, a przeciwna strona, licząca wśród swoich Czechowica, Gonezjusza, Farnowskiego, Niemojewskiego, opierała się wciąż nowemu dogmatowi. Zato ci konserwatyści w sprawie przedwieczności okazali się bardziej postępowi w zakresie ponurzenia, bo choć bracia małopolscy od kilku lat mówili o ponurzeniu, ale jeszcze żadnego ponurzonego między nimi nie było, więc im Kujawianie tem «oczy wykalali», ponieważ sami byli ponurzeni przez Czechowica w Niemojówce u Jana Niemojewskiego.

Gdy spory dogmatyczne nie mogły się jakoś uspokoić, choć bracia ciągle sobie miłość wzajemną przyrzekali i w miłości się rozstawali, problemy etyczne zyskiwały coraz bardziej na sile i przykuwały uwagę członków zboru. Już na synodzie iwiejskim zagadnienia etyczne społeczne zepchnęły dogmatykę na drugi plan. Podobnie i w Pełznicy, gdy się dysputa o przedwieczności skończyła bez rezultatu, zajęto się kwestją realizacji etycznych nakazów Ewangelji. Z interesującymi wia-

¹ Dn. 15 paźdz. 1566 pisze z Wittenbergi Peucer do Bezy: Nec satis novi Gregorium Paulum, Blandratae nomen celebrius apud nos est alterius Iohannis Pauli Alciati ignotum prorsus (W o t s c h k e, Briefwechsel, 274—5, przypisek).

² Zachorowski, l. c. str. 232.

domościami wystąpił mieszczanin wileński, Łukasz Mundius, który świeżo wrócił z Moraw, gdzie przebywał wśród sekty komunistów morawskich. Uczestnicy jej mieli się podobno odznaczać niezwykłą pobożnością i doskonałym rządem wewnętrznym, a także zgadzać ze zbozem polskim w pojęciach o Bogu i Chrystusie. Informacje Mundiusa wywołały niedowierzanie i krytykę, ale wobec zapowiedzi poselstwa od Morawian odłożono tę sprawę na później. Że jednak nie była im obojętna, o tem najlepiej świadczy wyjazd w parę miesięcy później Filipowskiego i Szomana na Morawy dla sprawdzenia informacji Mundiusa, o czem jeszcze pomówimy.

Jeszcze bardziej znamienne świadectwem dokonywających się przemian moralnych była śmiała propozycja Grzegorza, z którą sympatyzowali walczący z nim o przedwieczność Kujawianie, żeby ministrowie jęli się pracy i «żeby sobie chleb zarabiali swymi rękami». Rozciągnięto ten postulat i na szlachtę, tłumacząc, iż «sie wam nie godzi chleba ieść z potu ubogich poddanych swych, ale sami róbcie», a także «mieszkać na takich majątnościach, które przodkom waszym nadano za rozlanie krwi»¹. Wywołało to naturalnie sprzeciwy i postanowien wobec tego żadnych nie powzięto, ale fakt wysunięcia takich postulatów świadczy o ogromnej rewolucji pojęć moralnych i społecznych wśród członków zboru.

Podobnie i ostatni synod przed założeniem Rakowa w Bełżycach (marzec 1569 r.) wykazuje przewagę zagadnień organizacyjno-kościelnych i etycznych nad dogmatycznymi. Wprawdzie na tym synodzie zjawili się po raz ostatni przedstawiciele kalwinów: Sarnicki, Gilowski i inni, zapewne licząc na to, że przy dyskusji nad przedwiecznością przeciągną opozycjonistów na stronę kalwinizmu, ale mimo zajadłej walki, którą wiedli przeciw unitarystom Kazanowski, Farnowski i Żytno, dyskusja dogmatyczna skończyła się bez rezultatu². Nauczeni doświadczeniem bracia nie oczekiwali zapewne innego wyniku, choć synod niby to dla ostatecznego ukazania światła prawdy Bożej «trójczakom» i «dwojbożanom» był zwołany³. To też uwagę powszechną ściągały zapewne takie problemy, jak «broni nie nosić», «o poprawieniu obyczajów», «o karności», «o braciey bogatych i braciey ubogich» i t. d. Tem była pochłonięta myśl naszych arjan, w których dojrzało postanowienie założenia własnej gminy religijnej, oddzielonej charakterem życia i obyczajów od reszty świata. Stowarzyszenie wolnomyślicieli religijnych, którem był w ciągu ostatnich trzech lat zbor

¹ Ibidem, str. 233.

² Ibidem, str. 233—235.

³ Ibidem, str. 234.

arjański, przekształcało się powoli na rodzaj zakonu o pewnych moralnych celach.

Zanim rozpatrzymy się bliżej w życiu tej nowo stworzonej gminy religijnej, musimy się zatrzymać nad działalnością pisarską Grzegorza Pawła w roku 1568, która przygotowała zbliżenie umysłów pod względem dogmatycznym i w ten sposób umożliwiła dalszy rozwój polskiego zboru.

ROZDZIAŁ VII.

Działalność pisarska w 1568 roku.

Z dziewięciu książek i broszurek, napisanych w tym czasie przez Grzegorza, tylko dwie noszą datę 1568 roku; są to *Rozdział Starego Testamentu od Nowego* oraz *Antychymn* (!), stanowiący pod względem drukarskim dalszy ciąg *Okazania i zborzenia*. Tym sposobem absolutną pewnością co do wydania w 1568 roku mamy tylko w stosunku do wymienionych trzech książek. Ale pozostałe noszą tak jednolity charakter typograficzny, wyrażający się w identycznym formacie, papierze, druku, układzie stron tytułowych i sygnowaniu kart, że musiały powstać w tym samym mniej więcej czasie i wyszły z jednej drukarni. Być może, że granice czasowe powstania tych wszystkich pisemek należy rozszerzyć na koniec 1567 i początek 1569 roku, ale chyba nie dalej, wnosząc z terminu ukazania się źródeł, na których się Grzegorz opierał, względnie z echa, jakie te pisma wywołały.

O ile na karcie tytułowej pisemek z czasów trydeizmu Grzegorz niejednokrotnie kładł swoje nazwisko, o tyle teraz unikał tego starannie. Nie brak jednak świadectw, potwierdzających autorstwo Grzegorza, jeśli chodzi o znaczną część tych dziełek, a wobec pokrewieństwa treści i języka z łatwością da się to wywnioskować i o reszcie. Ukrywanie nazwiska autora, podyktowane zapewne względami osobistego bezpieczeństwa wobec nieudanych zresztą prób prześladowania arjan, idzie w parze z zatajeniem miejsca druku. W każdym razie nie drukował tego Daniel z Łęczycy, który poprzednio w Nieświeżu wypuścił w świat trydeistyczne pisemka Grzegorza. Nowy drukarz nie wywiązał się najlepiej ze swego zadania. Pisma naszego reformatora z 1568 roku są pełne błędów drukarskich i odznaczają się dziwnie niekonsekwentną i pogmatwaną ortografią, wykazującą czasem pewne skłonności do czechizmów, nigdy dawniej u Grzegorza nie spotykanych (*hnet, ktoreho, g* zamiast *!*!).

Informacja jednego z dawnych historyków arjanizmu o dziele Grzegorza *Wykładał miysce niektorych*, że było drukowane w Pińczowie i Luławicach, jest mało prawdopodobna. Prawdziwszą musi się

wydawać inna hipoteza, że wytłoczono ówczesne dzieła Grzegorza w Krakowie, jako pierwociny działalności drukarskiej Aleksandra Rodeckiego, który się później przeniósł do Rakowa i był urzędowym drukarzem naszych arjan¹. Z jego oficyny wyszły zatem poszczególne tomiki nowej fali pisarskiej Grzegorza, czyniąc zewnętrzne wrażenie dziewięciu części jednego dzieła². Koszta druku tego wydawnictwa poniósł Stanisław Cikowski, jakby sądzić należało z testamentu księgarza krakowskiego, Michała Królika, który stwierdza, że przyjął od Cikowskiego na sprzedaż po 100 egzemplarzy każdego z dzieł następujących: *Okazanie y zborzenie, Rozdział Starego Testamentu od Nowego, Wykład mieysc, O prawdziwey śmierci*³.

Ogólne wrażenie, jakie wywierają dzieła Grzegorza z tego okresu, jest o wiele bardziej dodatnie, niż wrażenie z działalności poprzedniej. Grzegorz wyrobił się jako pisarz i jako człowiek. Już nie można mu zarzucić w tym stopniu, co poprzednio, powtarzania samego siebie. Zupełnie się wprawdzie z tej wady nie wyleczył, ale osiągnął jednak duży postęp w tym względzie. Dzieła z 1568 roku wykazują duże zróżnicowanie tematów i muszą być zanalizowane każde z osobna, ponieważ każde przynosi swoiste problemy i poglądy, do których autor w innych pismach nie wraca. Już to jedno świadczy, że Grzegorz stał

¹ O druku w Pińczowie i Luclawicach mówi Sandius, l. c. 202, ale ponieważ niema zupełnie pewności, czy w Luclawicach była kiedykolwiek drukarnia, trudno tej informacji wierzyć. Bandtkie, *Historja drukarni w Król. Pol. i W.* Ks. Lit., Kraków 1826, tom I, str. 373—376, czyni przypuszczenie, że *Rozdział i Wykład mieysc* mogły być drukowane przez Rodeckiego, a w drugim tomie, str. 107—108, powtarza za Hoffmannem (*De Typographiis... in Regno Poloniae, 1740, str. 39*), że pierwszą książką, drukowaną przez Rodeckiego, była polska parafraza dziełka Socyna o I rozdz. Ewang. Jana, a więc właśnie jedno z ówczesnych pism Grzegorza Pawła. Potwierdza to zatem hipotezę Bandtkiego i czyni prawdopodobnem, że wszystkie dzieła Grzegorza z 1568 r. drukował Rodecki.

² Bock, tom I, str. 626—627 donosi, że prorektor gimnazjum toruńskiego, Samuel Theodor Schoenwald, posiadał tom, w którym znajdowały się wszystkie pisma Grzegorza z 1568 r., czyniące wrażenie dziewięciu części jednego dzieła. Z tego egzemplarza korzystał może i sam Bock, który miał w ręku zaginione dziś pisma: *Wykład mieysc niektórych* oraz *Okazanie Antychrystu*. Nie należy więc tracić nadziei, że dziełka te mogą się jeszcze odnaleźć w którejsz z bibliotek na terenie dawnych Prus Królewskich lub Książęcych.

³ *Monumenta Poloniae Typographica XV et XVI Saeculorum*. Vol. I. Leopoli MCMXXII (ed. J. Ptaśnik), dokument 688: Testamentum Michaelis Królík bibliopolae 27 Januarii 1580. — «Item dlugi, ktorem ia winien te wyznawam. Item przialem od p. podkomorzego exemplarzow iego druku, to iest wyklad Creda 100, wyklad mieśc tesz 100, rozdzialow 100, o smierci 100; te wszitkie zloziwszy kazal dawac po gr. 26, które są w sklepie, te oddac J. Mci p. Czirkowskiemu, a tych, co nie dostanie, zaplacic». — Wszystkie dochowane druki Grzegorza z 1568 roku znajdują się w Muz. Czartoryskich.

się więcej teologiem, a mniej publicystą. Prócz tego osiągnął większe opanowanie wewnętrzne, dzięki czemu dziełka nowe nie trąca w tym stopniu demagogją, co poprzednie. Związane ściśle ze sporami w łonie arjańskiego zboru, nowe pisma Grzegorza wykazują w pomysle i kompozycji tendencję praktyczną sformułowania zasadniczych tez unitaryzmu i dostarczenie jego zwolennikom wystarczającej ilości argumentów w postaci odpowiednich miejsc Pisma.

Widać to przede wszystkim w najobszerniejszym z rzeczonych dzieł p. t. *Okazanie y zborzenie wszystkich Wiar od ludzi rozmaitych, o Bogu y o Synu iego nawymyślanych przez Prawdziwe, proste, y jasne wyznawanie, s pisma Świętego Prorockiego, y Apostolskiego, Zebrane. Co wlaśnie y bezpiecznie nazwać możesz doskonałym Credem: Począwszy od Przodku aż do końca*. Choć rozmiar tej książki przenosi 220 stron, jednak oryginalnego tekstu Grzegorza znajdziemy tu bardzo niewiele. Również mimo pierwszych słów tytułu, zdającego się zapowiadać jakieś nawskroś polemiczne dzieło, *Okazanie y zborzenie* przynosi raczej same pozytywne tezy. Jest to rodzaj katechizmu, ułożonego z cytatów Pisma św. zgodnie z układem treści symbolu Apostolskiego. W ten sposób gloryfikowany i dawniej symbol stał się podstawą planu tego dzieła. Wobec tego, że książka przynosi ilustrację zapomocą miejsc Pisma nielicznych względnie tez dogmatycznych, możnaby ją nazwać podręcznikiem niezbędnych dla unitarysty i odpowiednio ułożonych cytatów biblijnych; rola autora ograniczona została do sporządzenia wyboru, ułożenia planu i dodania kilku objaśniających wstępów. Wszystkie cytaty biblijne zostały podane według Biblii brzeskiej (1563), do której tłumaczów należał w swoim czasie i Grzegorz, jeszcze jako kalwin¹.

Umieszczony na początku wiersz *Do pobożnego Krześcianina* technie optymizmem i radością z powodu zwycięstwa Prawdy ewangelicznej nad doktryną Antychrysta:

Oczecze sie iuszei czas Czytelniku miły,
A wzbudzay tesz y s sobą swe zgnuśniale sily.
Iuszei słońce ku gorze slicznie się wybiło,
A ucieszne wsze rzeczy, iak rozweselilo?
Straszne nocne ciemności iuszei precz zagnało,
Ktore przedtym sumieniu szkodziły niemalo i t. d.

Oprócz tego wiersza i przedmowy, zachęcającej do szukania w Piśmie Prawdy Bożej i do mówienia «o niebieskich rzeczach» z pokorą, umieścił Grzegorz na początku dzieła zasady interpretacji Pisma i moralnej postawy wobec Słowa Bożego. Podczas dysputy piotrkowskiej 1565 roku arjanie nie chcieli uznać kalwińskich zasad interpre-

¹ Ringeltaube, Gründliche Nachricht von den polnischen Bibeln, 1744, str. 92—94. — Tam wyliczenie wszystkich tłumaczów Biblii brzeskiej.

tacji Pisma, jako nieopartych na Biblii, to też Grzegorz, dając, od siebie takie zasady, postarał się je zamknąć wyłącznie w cytatach biblijnych. Mimo obfitości przywiedzionych miejsc ze Starego i Nowego Testamentu sens ich da się sprowadzić do jednej zasady, że nie wolno nic przydawać ani odejmować od Słowa Bożego. Intencja tego oczywiście zupełnie jasna i najzupełniej zgodna z tym werbalizmem, który widzieliśmy u Grzegorza i pozostałych arjan już dawniej.

Pierwsza część, obejmująca połowę całego dzieła, poświęcona jest «tytułom, własnościom y wysłowieniu iednego prawdziwego Boga s Staro y z Nowego Testamentu, w ktorego my wierzymy». Metoda Grzegorza polega na wymienieniu jakiegoś tytułu, przypisywanego Bogu Ojcu przez Pismo n. p. *Jeden, Sam, Dobry, Najwyższy* i t. d., i przywodzeniu na dowód szeregu zawierających dany tytuł miejsc Pisma. W zawiązku taką metodę mamy u Blandraty w rozdziale piątym dzieła *De falsa et vera unius Dei... cognitione*, ale Grzegorz wyzyskał pomysły swego mentora i przyjaciela do ostateczności, rozdymając dwustronnicowy urywek do rozmiarów grubego tomu. Sądząc widocznie, iż należy samą ilością stronic zaznaczyć bezwzględna hegemonję Boga Ojca, jako jedyne Boga, napocił się niemało, ale wynalazł w Piśmie wszelkie możliwe powiedzenia, tytuły, zwroty retoryczne i t. d. o Bogu Ojcu i zilustrował je odpowiedniami cytatami. Nie uniknął naturalnie powtórzeń, jeśli nie słownych, to znaczeniowych; osobno więc ilustruje powiedzenie *Długo cierpliwy*, a osobno *Nierychły ku gniewu*; tak samo niezależnie spotykamy tytuł *Ojciec światłości* od tytułu *Światłość* i t. d. Tytuły te są, jak widzimy, dosłownemi powtórzeniami pewnych zwrotów biblijnych, ale niezawsze. Czasem spotykamy się z tytułem, który nie posiada swego werbalnego odpowiednika w tekście Pisma, ale zato ujawnia nam tendencje Grzegorza. Tak n. p. «jedyne wszystkich rzeczy stworzyciel» jest wyrażeniem aż nadto zrozumiałem w ustach Grzegorza, choć bynajmniej nie znajdującem się w cytatach, które Grzegorz dla poparcia jego przywiódł. Oczywiście w części, poświęconej Bogu Ojcu, przeważają cytaty ze Starego Testamentu, przy czem Grzegorz cytuje m. i. wszystkie te księgi, które krytyka protestancka z kanonu S. T. usunęła, jak księgę Judyty, Tobjasza, Mądrości Salomonowej, Machabejczyków i Ezdraszowe III i IV¹.

Aczkolwiek całe *Okazanie y zborzenie* przez swój charakter pod ręcznika sentencyj biblijnych i ubóstwo oryginalnego tekstu jest książką mało ciekawą, to jednak część druga o Synu Bożym przynosi pewne interesujące szczegóły w przeciwieństwie do jałowej i sztucznie roz-

¹ Biblia Brzeska zawiera przekład tych ksiąg z zaznaczeniem, że są to «apokryfa».

dętej części pierwszej. Obszerna *Przedmowa do Pobożnych Czytelników* poświęcona jest zwalczaniu chrystologii katolickiej. Zarzuty stereotypowe i znane. Twierdzi Grzegorz, że żaden z apostołów

«nigdziey nie mowi, aby Kristus miał być Bogiem z Boga wiecznie albo przed Wieki urodzonym, Onemu iednemu Bogu rownym, iedney Istności z nim, wtorą Personą w Troycy Świętey, etc. ani inszych niezliczonych od ludzi wymyslonych plotek y wokabuł nie wspomina» (k. O₁).

W tym duchu utrzymane są wszystkie wywody przeciw Chrystusowi przedwiecznemu z niezbędnym akompanjamentem wycieczek przeciw filozofji, sofistom i t. p. W zakończeniu zaś mamy ciekawe nawiązanie do wzmocnionych ostatniemi czasy wśród arjan obaw przed prześladowaniem. Grzegorz pociesza współwyznawców, że prześladowania mogą tylko wzmóc i posunąć naprzód Bożą Prawdę.

«Przeciwo ktorey iako rozumu nie masz: tak ma to przyrodzenie, ze im więcej potluniona bywa, tym się znaczniey ku gorze pod wszeni ciężary wynosi. Otrzyma tedy nieomylnie zwycięstwo Prawda miłego Boga, a wyzwoli, y wyswobodzi tych wszystkich, ktorzy przy niey statecznie stoią, a nazat się nie oglądają, pożyrając wszystkie strachy, niebezpieczności, groźby, potwarzy tesz Swiata tego obłudnego. W cirpliwości sprawując Zbawienie Swe, a w milezeniu y w nadziei Zwycięstwa Zbawiennego oczekiwając» (k. O₃).

Przechodząc do tytułów i powiedzeń Pisma o Chrystusie, Grzegorz zaczyna od sprawy przedwieczności, którą za przykładem Blandraty pojmuje w tym sensie, że Chrystus istniał przed pojawieniem się na ziemi tylko w Boskiem «przejrzeniu» i zapowiedzi. Dla udowodnienia tak pojętej przedwieczności cytuje tylko dwa miejsca: *Gen. 3, 15* i *I Petr. 1, 20*, unikając przytem miejsc niebezpiecznych, jak *Joan. 8, 58*, któreby mu pobruździć mogły. W związku z «przejrzeniem» Chrystusa Grzegorz cytuje proroctwa, że Chrystus miał być z plemienia Abrahامowego i Dawidowego. Następują potem miejsca, że Jezus był Chrystusem, Prorokiem, Nauczycielem, Kapłanem, Biskupem (*Hebr. 4, 14*), Królem, Synem Bożym, wreszcie... Bogiem! Ale dla poparcia tego ostatniego punktu Grzegorz, co nie wahał się zapełniać całych stron cytatami, ilustrującemi jakies podrzędne i przygodne powiedzenia o Bogu, teraz cytuje dwa tylko miejsca: *Joan 20, 28: Odpowiedział Tomasz i rzekł mu: Pan mój i Bóg mój*, oraz *Esa. 9, 6: ...i nazowią imię jego: Przedziwny, radny, Bóg mocny* etc. Toć nawet Blandrata był w siódmym rozdziale dzieła *De falsa et vera* etc. przy omawianiu Bóstwa Chrystusa hojniejszym i zacytował *Rom. 9, 5: Chrystus, który jest nad wszystkimi Bóg błogostawiony na wieki*, pomimo wątpliwości Erazma, który uważał słowo *Bóg* w tem miejscu za interpolację! Ale Grzegorz jeśli nie zacytował *Rom. 9, 5* lub miejsc analogicznych, to nie ze względu

na wątpliwości w ich autentyczność, tylko zgodnie z obroną teraz metodą przemilczeń, której przykłady nieraz jeszcze spotkamy.

Po załatwieniu się w taki sposób z Bóstwem Chrystusa, Grzegorz przechodzi do ilustrowania Pismem wyrażenia symbolu Apostolskiego o Chrystusie, poczynając od: słów «który się począł z Ducha świętego». Ale doszedłszy tak do wyrażenia: «umarł i pogrzebion», przeskakuje od razu do słów «trzeciego dnia wstał od umarłych», nie zająkując się nawet o powiedzeniu: «zstał do piekieł». W innych pismach swych z tego okresu Grzegorz bezwzględnie zwalcza tezę o zstępowaniu Chrystusa do otchłani, skąd widać, że symbol Apostolski nie miał dlań tego autorytetu, co w dobie trydeizmu, ale Grzegorz użył go jeszcze jako schematu w układzie treści *Okazania y zborzenia*, przemilczając zresztą to, co mu nie odpowiadało.

Skończywszy z chrystologją w uszczuplonych ramach Apostolskiego symbolu, Grzegorz przechodzi do gromadzenia miejsc, świadczących specjalnie o człowieczeństwie Chrystusa. Zaopatruje ten rozdział osobną przedmową, gdzie krótko zaznacza, że wszelkie nauki o Chrystusie innym, niż ten, co się począł z Ducha św. a narodził z Marji Panny za czasów Augusta Cezara, są pochodzenia szatańskiego i bałwochwalczego, «s których pocztu był on Trizmegistus, Plato y ine tegosz rodzaju niezliczone zarazy». Jest to przegrywka do rozwijanej w innych dziełach tezy (Blandraty), że nauka kościoła katolickiego wynikła z pomieszania Ewangelji ze S. Testamentem i grecką filozofją.

Rozdział o człowieczeństwie zaczyna się od nagromadzenia miejsc, świadczących, że Chrystus prawdziwie się z Ducha począł, z Marji Panny narodził, rósł i męźniał stopniowo, stawając się prawdziwym człowiekiem, dla czego też niezliczone razy w Piśmie Synem człowieczym był nazywany. Wszystko, co posiadał i czem był, od Boga, Ojca swego, wziął i tyle wiedział, ile Ojciec zechciał mu objawić (przytoczone jest oczywiście w tym celu i miejsce *Marc. 13, 32*). Po załatwieniu się z tem, Grzegorz przechodzi do rozstrzygającego dlań dowodu człowieczeństwa Chrystusa, a mianowicie wyliczenia wszelkich ludzkich znamion i czynności (nawet biologicznych), które Pismo Chrystusowi przypisuje. Naiwność Grzegorza święci tu swój pełny triumf. Rozpoczyna Grzegorz od streszczenia wszystkich, rozwiniętych potem, punktów:

«Ten Prawdziwy Syn Boży Iezus Kristus był nam we wszem (oprócz grzechu) Podobnym: iako o tym pismo świadczy. Uciekano z nim do Egiptu. Rósł, wzmacniał się. Poddany był, łaknął. Pragnał, iadł, pił, spał, Pracował, plakał, krył się przed nieprzyjaciół, bał się, służył, frasował się w duchu, smęcił się, kłękł y padał na ziemię, modlił się, Pocięchy od Ojca Niebieskiego żądał, od Angiola zmocnienie y Pocięchę wziął, Umarł, Pogrze-

bion, wzbudzon od umarłych, potym był widziany, Słyszany, Dotykany, Iadł, Chodził, zatym jest do nieba wzięt, gdzie się u Boga przyczynia za nami».

Każde z orzeczeń powyższego zdania zostaje następnie szeroko udowodnione i oświetlone miejscami Pisma, a wniosek ostateczny ma dowodzić, że Chrystus nie jest wcielonym Bogiem, tylko człowiekiem o niezwykłym wprawdzie pochodzeniu i nadludzkiej doskonałości, ale jednak tylko człowiekiem. Trzeba przyznać, że logika Blandraty była w tym względzie nieco subtelniejsza od rozumowania naszego prostodusznego reformatora. Najlepiej ilustruje naiwność jego sposobu myślenia wyjątek z innego dzieła tegoż okresu (*Wykład miejsc niektórych*), gdzie wykładając *Joan. 1, 27: Ten jest ...któregom ja nie godzien, żebym rozwiązał rzemysł u trzewika jego*, taką dodał uwagę:

«Jasnie tu widzisz, że to był człowiek, oto y boty miał»¹.

Takim samym duchem owiany jest cały powyższy rozdział, dowodzący człowieczeństwa Chrystusa i z niezwykłym mozołem wywalający otwarte drzwi. Dodawszy na zakończenie między in. miejsca o wykonywaniu przez Chrystusa urzędu Pośrednika, przechodzi do ostatniego i bardzo obszernego rozdziału tej części o zgodności miejsc S. i N. T, o Jezusie Chrystusie. Sam przez się rozdział ten nic ciekawego nie przynosi, ale umieszczenie go jest bardzo znamienne dla nurtujących polski arjanizm prądów. Wiemy, że już w 1567 roku poczęły się budzić sympatje do żydostwa w lubelskim zborze, a potem nagromadziło się takich *semijudizantes* dość dużo, między nimi i Budny, i Paleolog, i Franciszek Davidis, i wreszcie Daniel Bieliński, dawny pomocnik Grzegorza w Krakowie, jako minister zboru niemieckiego, późniejszy autor książki o 139 «niezgodach» między S. i N. Testamentem. Wprawdzie Bieliński w 1567 roku bronił jeszcze przedwieczności, ale że do szybkich zmian w przekonaniach religijnych był dość skłonny (w 1575 roku wrócił znów do kalwinizmu), więc może przebąkiwał już wówczas o tych «niezgodach» i tem do umieszczenia takiego rozdziału w dziele swem Grzegorza zmusił. W każdym razie mamy świadectwa nawet przeciwników, że się arjanie poglądom Bielińskiego ostro przeciwstawiali i nad zgodzeniem obu Testamentów wielce pracowali, nie chcąc Nowego Testamentu dać sobie wydrzeć².

¹ Wyjątek ten zacytował, jak i wiele innych z *Wykładu miejsc niektórych*, Daniel Clementinus w dziele *Antilogiae et Absurda, To iest Sprzeciwieństwa y Nielusznosci wyplywające z Opiniei Socinistow Pomurzonych* (1623, k. D₂).

² *Przyczyny Nawrocenia do wiary Powszechney od Sekt Nowokrzesciów Samosateńskich* Kaspara Wilkowskiego Medyka Lubelskiego w Wilnie 1583. (Bibl. Krasieńskich) str. 82: «Prawda y świadomem dobrze, gdy ono Daniel Bie-

Ostatnia część dzieła o wierze w Ducha świętego, w Kościół powszechny, świętych obcowanie i t. d. jest już bardzo krótka. Ze S. T. Grzegorz wybrał kilka miejsc z Izajasza, niektóre bez żadnego związku z nauką o Duchu św. (*Esa. 40, 7*), oraz szereg urywków z N. T. mniej lub więcej odpowiednich. Urywki te same przez się tekstu wyznania Grzegorzowego o Duchu św. nie stanowią, ale takie wyznanie umieścił autor wcześniej w spisie rzeczy, gdzie tytuł *O Duchu Bożym abo Świętym* zaopatrzył w taki dopisek:

«Iż Duch Boży, abo Duch S. nie iest Bog iaki, ani trzecia persona iakiego Bostwa, ale iest moc Boża, sprawa; y dar Boży, który Bog wzbudza w sercach wiernych a pobożnych y Świętych ludzi, ktorego też Bog nie pod miarą, ale zupełnie wlawwszy na Iezusa Krystusa; pokazaował wszechmocne sprawy swe przezei».

Z okazji punktu «święty Kościół Krześciański» cytuje Grzegorz *Ephes. 5, 23*, że Chrystus jest głową Kościoła, co zawiera w sobie zupełnie jasną i wyraźną tendencję antypapieską, poczem przechodzi do drażliwego problemu «świętych obcowania». Grzegorz nie dodaje żadnego objaśnienia, co przez ten dogmat rozumie, ale skoro go nie pominął milczeniem, widać, że i samo pojęcie świętości uznawał i obcowanie ze świętymi jakoś sobie wyobrażał. Z przytoczonych przezeń miejsc widać, że nie wyszedł w tem poza ujęcie, jakie znaleźć mógł w Katechizmie luterzańskim Brencjusza, który za podstawę dogmatu świętych obcowania (albo, jak to wyraża polski przekład Trepki «społecznego a pospolitego mieszkania i zjednoczenia») uważa słowa św. Pawła *Ephes. 4, 4—6: Jedno ciało i jeden duch... Jeden Bóg i Ojciec wszystkich* etc.¹. Otóż Grzegorz zacytował to miejsce i kilka analogicznych, których ostatecznym sensem jest nakaz jedności ducha u wszystkich członków Kościoła na ziemi pomimo ich rozproszenia. Prawdopodobnie Grzegorz uważał, podobnie jak Brencjusz, że świętymi są nie ci, których jawnymi ceremonjami w poczet i liczbę świętych wsadzono, lecz ci, co w Chrystusa wierząc, odpuszczenia grzechów dostępują i z wiary swej mają żywot wieczny².

Skomentowawszy odpowiedniami cytatami resztę punktów Apostolskiego symbolu, daje krótkie *Zamknięcie rzeczy*, gdzie wraca

liński (ktorego wy żydotroyczakiem zowiecie) zebrał był kilka set niezgod y przeciwności w Nowym Testamencie, iakoście w pogodzeniu ich wielce pracowali, nie chcąc Nowego Testamentu dać sobie wydrzeć».

¹ *Catechismus, To iest zupełna nauka Chrześciańska* etc. W Królewcu Pruskim, 1556 (przekład Ostafiego Trepki), k. CXXIX—CXXXVII.

² Podobnie formułował to i Lutomirski w swej *Confessio*, gdzie mówił, że niektórzy ludzie stają się świętymi przez przyjęcie zbawiającej ich łaski Boskiej, choć zresztą są tak, jak inni, pełni złości i grzechu.

do swych ulubionych przestróg i napomnień przestawiania na słowie Bożem i unikania ludzkich wymysłów.

«Tajemnice bowiem Pańskie (mowi Prorok Dawid) objawione tym bywają, którzy się go boją. Y tajemnice Królestwa niebieskiego (świadczy Kristus) maluczkiem y od świata wżgardzonym objawione bywają».

Epilogiem *Okazania i zborzenia* był jeden z dłuższych utworów wierszowanych Grzegorza *Antychymn* (sic!) *Wżgardzonych sług Chrystusa Ukrzyżowanego. W kthorym złemu Światu y Kochankom iego, niewinności swej sprawę dawają: ze im rozmaite bluźnierstwa potwarliwie przypisują, a o nich uszczypliwie śpiewają. — Teras nowo ku pocieszce Wiernym uczyniony, Roku od Narodzenia Iezusa Krystusa Ukrzyżowanego, prawdziwego y własnego Syna Bożego, 1568*¹. Utwór ten, zawierający 132 wiersze jedenastozgłoskowe, podzielony na czterowierszowe strofy, jest odpowiedzią na nieznaną nam *Hymn*, wymierzony przeciw arjanom². Wnosząc z odpowiedzi Grzegorza Pawła, ów *Hymn* musiał zawierać ubolewania z powodu bluźnierstw arjańskich przeciw Bóstwu Chrystusa, oburzenie na śmiałość nowatorów i obelżywe przezywanie ich Judaszami. Trudno powiedzieć, czy Grzegorz znał autora, bo lekceważące przypuszczenie:

«Y to musiał być z iego szkoły żaczek,
Co ten Himn podał światu nieboraczek».

może być równie dobrze wyrazem rzeczywistej niewiedzy, jak i wyrafinowanej złośliwości ze strony Grzegorza.

W każdym razie, znając nieprzejednaną zawziętość naszego pisarza w walce z wrogami, nie zdziwimy się, że w odpowiedzi swej niczego płazem nie puścił i przeciwnikowi nadokuczał, ile się dało. Na zarzut zuchwałego odsądzania Chrystusa od Boskości Grzegorz odpowiada, uderzając w strunę swego irracjonalizmu religijnego i pokory wobec słowa Bożego:

«Więszć bluźnierstwo między słowa Pańskie
Mieszac plotki swe y baśnie Pogańskie,
Zmyśloną z ludzkich głów philosophią
Śmiałeś pomieszać tu z Ewangelią:
Toć znaczna śmiałość kto z rozumu swego
Przyda co więcej do słowa Bożego».

¹ Sygnowane Ff₁—Ff₁, co jest oczywistym dowodem, że stanowiło dalszy ciąg *Okazania i zborzenia*, kończącego się na karcie Ee₄.

² Przypuszczenie Bocka, t. I, str. 604, że jest to «*Hymnus*, in quo Socinianorum blasphemiae adversus Christum descriptae, illique cum Iuda proditore comparati fuerunt», napisany przez Strykowskiego, zbija L. Sobolewski (*Jo cher*, nr 3344) wskazaniem na to, że Strykowski swe wiersze przeciw arjanom pisał dopiero koło 1572 roku. Twierdzenie swe oparł Bock m. i. na wzmiance u Starowolskiego, *Scriptorum Polonicorum 'Εξατόντας* etc., 1625, str. 52.

Dowiadujemy się, że Antychryst już za czasów apostołów świętych począł używać fortelów przeklętych i wystawiać «Krysta inego, nie tego, który tu był przyszedł w ciebie»; następnie, że już «Jan święty tarł na ten błąd śmieie», wobec czego wierni muszą pilnie baczyć, aby nie zejść z drogi Pańskiej na obłądne ścieżki. Autor *Hymnu* — zdaniem Grzegorza — zmysła płacz krokodylowy i zarzucając wiernym zdradę, sam «Krysta Pana zdradza».

«Co go zarowno z Bogiem Oycem sadza,
Ano choć wrzkomo s tą go czią caluie,
Wszakosz nań stylu palcem ukazuje,
Że nie ten, ale był od wiekow drugi,
Co Bogiem będąc, wziął na się Kształt sługi».

Mamy więc znów typowy argument unitarystów: istnienie Chrystusa przedwiecznego byłoby zniweczeniem historycznego, i dlatego to nie oni, arjanie, ale ów autor *Hymnu* «Krysta Pana zdradza»!

Nie szczędząc ostrych przymówek nieznanemu autorowi, że «bardzo przestrono sumieniem szafuje», że jego rzekomą prostotę «wykrętny rozum iusz wyszpocił» i t. p., Grzegorz przechodzi do charakterystyki swych współwyznawców, jako cichych, pokornych, wiernych prostaczków,

«ktorzy nikogo nie sromocą nigdy,
Cierpliwie wszystkie tu znaszaiąc krzywdy,
Biorąc za przykład Krista Pana swego,
Co się do Boga Oycy niebieskiego
Modlił za temi, co go krzyżowali,
Y wiernym kazał, aby tosz działali.
A znać to po tych, co przy niem przestaią,
Żeć to na pilney zawždy pieczy maią,
Aby złem za złe tu nie oddawali
Tym, ktorzyby im y o zdrowie stali».

Etyczna postawa naszych arjan, która osiągnie pełnię swej dojrzałości w okresie rakowskim, już tu występuje, jako ideał. Dlatego Grzegorz, rozumiejąc pewną niezgodność tej postawy z charakterem polemicznym i złośliwym swego *Antychymnu*, dopełnia wreszcie zabawną mistyfikację i tak pisze:

«Ia, acz zdaleka im się przypatruię,
Wszakoz to pewnie z iaski Bożey cznię,
Żeć ten Pan ich lzy, krzywdy y potwarzy
Wrychle z nich zdeymie y otrze z ich twarzy.
.....
Mnie tych niewinnych ludzi krzywda boli
I śpiewam prawie przeciwko mey woli,
A iż nie zelżem iako krześcianie,
Proszę racz ten grzech odpuścić mi, Panie».

Wzięcie na siebie roli zewnętrznego obserwatora, ujmującego się za pokrzywdzonymi, wynikało może też z chęci tem lepszego uwypuklenia pochwał, które Grzegorz sobie i swym współwyznawcom wypisał, ale nie było zbyt konsekwentne wobec tytułu utworu, gdzie zaznaczony jest charakter zbiorowej odpowiedzi «wzgardzonych sług Chrystusa ukrzyżowanego» na «dotkliwy i uszczypliwy Hymn» nieznanego autora. W każdym razie dzięki tej mistyfikacji Grzegorz uniewinniał cały zbór z podejrzeń o chęć zemsty na paszkiłancie i we własnym imieniu, jak widzimy, kajał się, że na chrześcijańskie przebaczenie wrogowi zdobyć się nie może. *Antychymn* świadczy jednak, że mimo niewątpliwej ewolucji etycznej, jaka się w Grzegorzcu odbywała, pozostał on ciągle tym samym człowiekiem, który Sarnickiego kłamliwymi insynuacjami obrzucał i rzekomy list Stankara wymyślił¹.

Serję naprawdę interesujących pism Grzegorza z tego okresu otwiera spora książeczka (110 stron) *Rozdział Starego Testamentu od Nowego, Żydostwa od Krześcijaństwa, skąd łatwo obaczysz prawie wszystkie różnice około Wiary*. Na końcu właściwego tekstu (k. N₄) notatka: *Drukowano Roku Krystowego 1568*. Poza tą wzmianką dwukrotnie w tekście mamy wymieniony ten sam rok, jako bieżący. Podniętą do napisania tego dziełka był, jak wspominaliśmy, rozdział *De Discrimine legis et evangelii* w dziele *De falsa et vera unius Dei... cognitione*. Krótki schematyczny szkic Blandraty, dotyczący zasadniczych różnic między Zakonem i Ewangelią, stał się dla Grzegorza kanwą do znacznie obszerniejszych wywodów². *Rozdział S. T. od Nowego* rozpada się bowiem na trzy części: pierwsza jest rozwinięciem też Blandraty; druga

¹ Wśród przypuszczeń, które się mogą nasunąć na temat owego nieznanego *Hymnu*, należy rozpatrzyć możliwość, czy nie chodzi tu o urywek p. t. *Religio w Przemowie krótkiej do poćciwego Polaka*, stanowiącej część Rejowego *Zwierciadła* (1568). Z wyjątkiem zarzutu Judaszowej zdrady inne zarzuty owego *Hymnu* dalyby się w tej ostrej inwektywie przeciw arjanom odnaleźć, ale mimo to przypuszczenie takie nie da się utrzymać, ponieważ: 1. lekceważące traktowanie «nieboraczka», co ów *Hymn* napisał, byłoby nie do pomyślenia ze strony Grzegorza pod adresem wielkiego i możnego pana, jakim był Rej; 2. Grzegorz zdaje się uważać swego przeciwnika za katolika, którego «w swej Akademiei zuczyl Antykrist w chytrey Zophistriey»; 3. utwór nieznanany prawdopodobnie nosił tytuł *Hymnu*, inaczejby Grzegorz swej odpowiedzi *Antychymnem* nie nazwał, i chyba nie stanowił drobnej części większego dzieła, ale musiał być ogłoszony jako całość odrębna.

² Bock, tom I, str. 616 o dziele Grzegorza: «Videtur ex Serveti restitutione Christianismi Part. II. L. II. vel ex P. I. Cap. I. scripti Blandratae De Regno Christi et Antichristi esse mutuatum atque excerptum». — Jest to błąd. Dzieło Grzegorza wykazuje ogromną zależność od źródła, wskazanego w tekście, a nie od Serweta, którego wywody przedrukował Blandrata w dziełku *De Regno Christi*.

wykazaniem różnic między etyką S. i N. T.; trzecia — inwektywą przeciw katolicyzmowi, jako religji, stworzonej przez pomieszanie Ewangelji Chrystusa z Zakonem Mojżeszowym i filozofją pogańską.

Pierwsza część stwierdza więc, że S. T. mówi ludzkości o stworzeniu świata materialnego, a N. T. o stworzeniu świata duchowego przez Chrystusa. Równoległe do tego idą dalsze antytezy. Chrystus jest drugim Adamem, pierworodnym wszego stworzenia nie w znaczeniu chronologicznem, ale w sensie zacności i doskonałości. Zakon mówił o początku świata, Ewangelja o początku nowej duchowej nauki; Zakon był religją cielesnych obietnic, ofiar i nakazów, Ewangelja religją duchowego odrodzenia; dlatego tam był obowiązek zewnętrznego kultu tu niema świątyń ani kapłanów, ale zato jest powszechne zbratanie ludzi bez różnicy pochodzenia i narodowości. Zakon był tylko figurą, cieniem przyszłej roli i osoby Chrystusa, stąd różnica między obu Testamentami pod względem etyki i zewnętrznych pieczęci, czyli sakramentów. Tam było cielesne obrzezanie, tu mamy — ponurzenie; tam spożywanie baranka, tu — Wieczerzę Pańską. Zakon był religją niedoskonałą, bo nie dawał odpuszczenia grzechów, Ewangelja natomiast odradza z Ducha. S. Test. przesycony jest duchem bojaźni, srogości, niewolnictwa; ludzie żyli pod przekleństwem i musieli się kierować literą. Ewangelja ożywiona jest duchem wolności, łaski i miłości, nakazuje trzymać się nie litery, lecz wewnętrznych porywów ducha. Dlatego też inny był sposób objawienia ludzkości obu religij: Zakon dany został tylko jednemu narodowi żydowskiemu na górze Synaj wśród zjawisk, budzących strach i grozę — słowo Ewangelji przemówiło do wszystkich narodów, głosząc miłość i słodycz łagodności.

Część druga przynosi rozwinięcie, zaznaczonej mimochodem kilkakrotnie w części poprzedniej, wyższości etyki ewangelicznej nad moralnemi nakazami Mojżeszowego Dekalogu. Grzegorz wyzyskuje tu głównie kazanie Chrystusa na górze (*Mat. 5—7*), ale wprowadza i szereg własnych poglądów, stanowiących zrab unitarjańskiego systemu. Z okazji przykazania trzeciego zaznacza, że Chrystus zniósł wszelkie święta w znaczeniu kościelnem, a nakazał nam żyć w ustawicznej wewnętrznej świętości. Analizując piąte przykazanie, wypowiada znamienne myśli, że wielka część Psalmów przeciwna jest nauce Chrystusa; Ewangelja ożywiona jest duchem miłości w stopniu nieskończenie wyższym, niż Zakon. Wnioskiem z porównania Dekalogu z etyką ewangeliczną jest stwierdzenie za przykładem Pawła św., że Zakon był pedagogiem, a ludzie traktowani w nim są, jak dzieci. W przeciwieństwie do tego Ewangelja jest religją dojrzałych mężów. Nie jesteśmy usprawiedliwieni z uczynków Zakonu, ale dzięki łasce, o której mówi nam Nowy Testament. Nawracając do zaznaczonej już poprzednio uni-

wersalności N. T. w przeciwieństwie do ograniczoności Starego, Grzegorz kończy tę część szeregiem cytatów z listów św. Pawła, stwierdzających wyższość Ewangelji nad Zakonem i skończenie się roli religijnej i dziejowej Zakonu.

Wywody dwóch pierwszych części dziełka miały przeważnie charakter pozytywny, choć nie brak w nich i polemicznych urywków. Część trzecia dopiero przyniesie ze sobą generalny atak na katolicyzm, jako pomieszanie Ewangelji z Żydostwem i pogańską filozofją. W gwałtownym i bezwzględnym tonie insynuacyj i szyderstw odnajdujemy całkowicie dawnego Grzegorza z czasów walki z Sarnickim. Zdaniem Grzegorza, Antychryst wszystkie swoje wymysły w zakresie dogmatyki, organizacji kościelnej, obrzędów i polityki broni Starym Testamentem, niwecząc przez to charakter Ewangelji. Starym Testamentem broni Boga-Trójcę i przedwieczność Chrystusa, chrzest dzieci motywuje obrzezaniem, mszę — ofiarami Mojżesza; święta wzoruje na żydowskich, podobnie jak z żydostwa czerpie kult świętych miejsc, dobór pokarmów, różnice w traktowaniu członków Kościoła, bogactwo szat liturgicznych i t. d. Chrystus zniósł kult zewnętrzny i święcenie specjalnych dni, albowiem od czasów Chrystusa Bóg nie mieszka już w żadnym budowanym kościele, tylko w duszach ludzi wolnych.

Warto się przyjrzeć bliżej niektórym z tych wywodów. Mówiąc o tem, że Antychryst Starym Test. broni Boga-Trójcę, Grzegorz ma na myśli jedno miejsce *Gen. 1, 26: Uczynimy człowieka na wyobrazenie i na podobieństwo nasze*, które sam w pierwszych momentach trydeizmu przytaczał na dowód, że Trzej nie są jednym Bogiem, skoro Bóg Ojciec w liczbie mnogiej tu przemawia; teraz za właściwość stylu hebrajskiego wyrażenie to uznał! Gorzej jest z protestem przeciw bronieniu przedwieczności zapomocą S. T.: Grzegorz ma tu na myśli stanowisko apologetów, głównie Justyna, którzy wszystkie teofanie S. T. przypisywali Synowi Bożemu. W dobie trydeizmu Grzegorz radośnie uchwycił się tej myśli, albowiem służyła mu do udowodnienia, że Syn Boży jest liczebnie różny od Boga Ojca, teraz gorliwie protestuje przeciw takiemu pojmowaniu teofanii, zapomocą udziału aniołów je objaśnia, a zamiast dawnego szacunku dla ojców Kościoła bezbrzeżną pogardę dla nich odczuwa, nazywając swe dawne autorytety: Ignacego, Justyna, Ireneusza, Tertuljana, z łacińska po polsku *Patresami*, pełnymi pogańskiej filozofji.

Demaskując w ten sposób katolicyzm, jako pomieszanie Ewangelji z żydostwem i pogańską filozofją, wskazuje, iż właściwym celem wprowadzenia mnogości obrzędów, kultu świątyń, pogańskiego czyśćca, bałwochwalczych zwyczajów i t. d. było uganianie się za materialnym zyskiem, jakie mogło takie wypaczenie nauki Chrystusa przynieść

i rzeczywiście przynosi. Ale w ten sposób psując Ewangelię, psuł Antychryst i Stary Testament, często zapomocą niego broniąc np. różnych przydatków z pogaństwa wziętych, tak więc ostatecznie nauka jego na żadnym Testamencie nie jest oparta. Stworzony tylko został «Trzeci Testament Antychrystow, ani żydowski, ani krześcijański, ale babiłoński»!

Na tej gwałtownej inwektywie kończy się właściwe dzieło Grzegorza; ale, chcąc dać jeszcze swym czytelnikom łatwy do zapamiętania skrót swych obszernych wywodów, dołączył na końcu amplifikowany przekład części wspomnianego rozdziału Blandraty *De discrimine legis et evangelii*. W ten sposób dowiadujemy się jeszcze raz o tem, że oba Testamenty mówią nam o dwojakim stworzeniu, dwóch światach, dwóch początkach światów, dwóch Adamach i t. d. Sposób rozszerzania i rozwijania tekstu Blandraty widać na następującym przykładzie:

Duplex Creatio

Vetus. Prima coeli, terraeque et omnium, que in coelo et in terra. Gen. I. Haec fuit visibilis a solo Deo Patre facta. Esa. 44.

Nova. Secunda creatio spiritualis est in Novo Testamento, renovatio, regeneratio, cum Christo resuscitatio, et omnium recapitulatio in coelo et terra. 2 Cor. 5. Ephes. 1. Coloss. 1.

Dwoie jest stworzenie

Pierwsze stworzenie, Nieba y Ziemi y wszystkich rzeczy, w Niebie y na Ziemi. Co wypisuje Moizesz Gene. I. A to jest stare stworzenie widome y Cieleśne, które sam Bog okrom Pośrednika sprawił. Eza. XLIV. versu XXIV. Job. IX. ver. VIII.

Drugie stworzenie, Duchowne y Nowe, w Nowym Testam., które wypisują Ewangelistowie. A to jest odnowienie, odrodzenie, przetworzenie, ziednanie albo zgromadzenie tych rzeczy, które są na Niebie y Ziemi.

O czym II Cor. V. versu XVII. Ephesi. I. versu X. Collo I. versu XVI. XX. Żyda y Poganina w iednego nowego Człowieka stworzył, uspokoił, y ziednał z Bogiem (co iedno znaczy) Ephesi, II. Ver. XV. XVI. Galla. VI. Ver. XV. Y nas stworzył w Krystusie ku dobrym uczynom, Ephe. II. Versu X. A to nowe stworzenie Bog sprawił przez Krystusa. Iako ono stworzenie stare sam sprawił.

Inne punkty zostały w przekładzie znacznie bardziej rozszerzone gadulstwem tłumacza, co odebrało im charakter zwartej i jasnego skrótu, jaki posiadają w oryginale.

O znaczeniu tej książki w całokształcie ówczesnego systemu teologicznego Grzegorza nie da się powiedzieć nic ponad to, co zaznaczyliśmy z okazji rozdziału Blandraty *De discrimine legis et evangelii*.

Najciekawszem jednak dziełem Grzegorza owego okresu jest książka, wymierzona przeciw nieśmiertelności duszy, p. t. *O Prawdziwej Śmierci: Zmartwychwstaniu y żywocie wiecznym: Jezusa Krystusa Pana naszego, y każdego za tym wiernego. Tudzież też y o prawdziwych pociechach stąd pochodzących. A to przeciwko fatesnemu zmyśleniu Antykrystowemu o iego Duszach, ktorými wszytek świat zwiódł y smrodliwe pożytki Królestwa swego wynalawszy nieleda iako zmocnił*. Czas powstania tej książki, nie noszącej żadnych informacji co do roku napisania lub drukowania, przypada niewątpliwie również na 1568 rok, o czym można wywnioskować nietylko na podstawie identyczności papieru, formatu i druku z dziełami poprzednio omówionemi, ale i dzięki innym wskazówkom. W *Zwierciedle Reja* wśród urywków wierszowych, składających się na t. zw. *Przemowę krótką do poćciwego Polaka*, spotykamy wiersz p. t. *Religio*, gdzie autor gorzko narzeka na bluźnierstwa arjan, wymieniając poglądy już nie trydeistyczne lecz unitarjańskie. M. i. czytamy tam:

«Już dusza nędzna z ciałem umiera pospół,
Ledwie, iż nie łupią zdechłego, by wolu»¹.

Musiał więc Rej już znać, jeśli nie dzieło Grzegorza, to przynajmniej poglądy w niem wyrażone, które nurtowały mocno naszego reformatora, bo i w *Rozdziale S. T. od N.* mimochodem o nie zaczępił, skarżąc się na czyściec, w którym Antychryst, «dusze jakieś» męczył, aby od nich szedł płat. Nie ulega zatem wątpliwości, że się Grzegorz problemem nieśmiertelności duszy współcześnie z innemi zagadnieniami unitarjanizmu zajmował i wtedy swoją książkę napisał².

O wiele trudniej, niż ustalenie czasu powstania, przedstawia się kwestja źródeł tego ciekawego dzieła. Grzegorz, jak to mieliśmy się się nieraz sposobność przekonać, oryginalnością nie grzeszył; najczęściej podejmował z zapalem zręcznie podsunętą mu koncepcję i tę rozwijał.

¹ W wyd. Ak. Um. (Kraków 1914), tom II, str. 342.

² Autorstwo Grzegorza nie ulega żadnej wątpliwości wobec przypisania mu tej książki przez Daniela Clementina (l. c. K₂ v.), na którym oparł się później Bock, l. c. tom I, str. 621. Sandius o tej książce nie wspomina. Świadcstwo Clementina poprzec można szeregiem innych dowodów, a mianowicie: 1. wspólność poglądów na życie pozagrobowe dusz, zstąpienie Chrystusa do piekieł i motywy materialistyczne Kościoła w zmyśleniu nieśmiertelności duszy, z poglądami, wyrażonemi mimochodem w innych ówczesnych dziełach Grzegorza (*Okazanie i zborzenie* oraz *Rozdział Starego Testam. od Nowego*); 2. wymienienie tej książki wraz z innemi ówczesnemi pismami Grzegorza w testamencie księgarza Królika, jako dzieł, wydanych nakładem Cikowskiego i stanowiących jego własność (patrz wyżej pocz. rozdz.); 3. charakter typograficzny dzieła identyczny ze wszystkiemi pozostałemi pismami Grzegorza w tym okresie; 4. cechujący Grzegorza kaznodziejski i polemiczny styl tego dziełka.

Któż był tym razem jego mentorem? Chyba nie Blandrata, skoro w jego dziełach owego okresu problem nieśmiertelności duszy wcale nie bywa poruszany! Jednak Grzegorz nie był pierwszym, co o tę sprawę zaczął, gdyż między wygnanymi z Włoch antytrynitarzami krążyły również wątpliwości i na temat nieśmiertelności duszy. Jak się zdaje, nie wychodziły one poza twierdzenia, iż nie mamy pewności, czy dusza jest nieśmiertelna, i nie wiadomo, czy po śmierci wykonywa nadal swe czynności, czy też pozostaje w stanie jakiegoś snu aż do dnia sądu¹. O istnieniu tych wątpliwości Grzegorz mógł się dowiedzieć, obcując z różnymi wygnańcami włoskimi, albo też z jakichś zaginionych dzisiaj pism Laeliusa Socyna, i to stało się dlań myślową podniętą do zanalizowania tej sprawy. Gdyby tak było, pisemko *O Prawdziwej Śmierci* byłoby względnie najoryginalniejszym dziełem Grzegorza, za czem przemawiałby i ten fakt, że poglądy jego na nieśmiertelność duszy bynajmniej nie zyskały powszechnej aprobaty w obozie arjańskim.

Grzegorz zdawał sobie sprawę z tego, że podjął się dowiedzenia rzeczy niezwyklej i mogącej wzbudzić dużą opozycję, umieścił więc na początku dzieła oprócz wiersza, zapowiadającego treść i tendencję dalszych wywodów, przedmowę, znamienne zatytułowaną: *Przedmowa potrzebna ku gorszącym się s prawdy Pańskiej*. Tu odrazu na wstępie zastrzega się, żeby jego poglądów nie uważać za epikureizm, albowiem «cię są Epikurowie, którzy o żywot wieczny nic nie dbają, a światu, Diabłu y ciału służą, napełnieni obżerstwem, opilstwem, cudzołóstwem, nierządnościami, roskoszami etc.», a jednocześnie o nieśmiertelności duszy prawią, aby z tego dochód mieć. *Qui s'excuse, s'accuse!* Wiedział Grzegorz, że jego stanowisko nie znajdzie poparcia u żadnego z pisarzy heretyckich, ale stojących na gruncie Pisma, więc jedyną analogię, jaką się nasuwać mogła, epikureizm, odwracał przeciw katolickiemu duchowieństwu w formie zarzutu etycznego, pojmując przytem etykę epikurejską w najbanalniejszy i wulgarny sposób. Odgrodziwszy się w ten sposób od materjalizmu, dowodzi Grzegorz potrzeby i pożytku badań nad nieśmiertelnością duszy i chce w ten sposób wyraźnie zachęcić i ośmielić «gorszących się z prawdy Pańskiej», poczem wytacza szereg argumentów rozumowych przeciw nieśmiertelności, zanim wejdzie na jedyną rozstrzygającą dlań drogę rozumowania, jaką jest analiza Pisma.

Te rozumowe argumenty Przedmowy sprowadzają się do wykazania sprzeczności między koncepcją nieśmiertelnej duszy, oddzielającej się w chwili skonu od ciała, i zasadniczymi pojęciami wiary Chrystusowej. A więc:

¹ Bock, l. c. tom II, str. 410.

1. jeśli człowiek nie rodzi się z człowieka, tylko dusza, utworzona przez Boga, zostaje złączona z ciałem, to niemożliwa byłaby koncepcja grzechu pierworodnego; wszak to, co zostaje stworzone przez Boga, nie może być skażone, a gdyby dusza podlegała skażeniu dlatego, że zostaje złączona z ciałem, podległemu grzechowi, to byłoby to niesprawiedliwością, która się nie godzi z naszym pojęciem o Bogu;

2. dusza nieśmiertelna, różna od ciała, sprzeciwia się nauce o odrodzeniu moralnem, przyniesionem przez Chrystusa, bo człowiek winien się odrodzić cały, a nie tylko jego strona cielesna; Pismo nazywa w nas Duchem albo nowym Adamem to, co się już odrodziło z Ducha, a ciałem to, co jest jeszcze nieodrodzonego;

3. zmartwychwstanie ciała na sąd ostateczny nie miałoby wartości, gdyby już pierwiej nieśmiertelna dusza zaraz po śmierci człowieka otrzymywała nagrodę lub karę za swoje życie na ziemi; Pismo mówi tylko o jednym żywocie wiecznym, który nastąpi po zmartwychwstaniu umarłych, a o życiu duszy po rozstaniu się z ciałem nic nie wie.

W zakończeniu przedmowy autor odrazu wyjaśnia, dlaczego i poco Antychryst wbrew wszelkiemu Pismu zmyślił te dusze, albowiem «na tych duszach postanowił Kościoły, Kaplice, Odpusty, Żałomsze, y Kuchnię swą, skąd u ludzi prostych do tych miast nie może upaść ten Czyściec, ani Msza, iż się boią o ty to dusze». Obalenie więc przesądu nieśmiertelności uważa Grzegorz za niechybny cios, wymierzony w materialną potęgę Kościoła katolickiego.

Dzielko Grzegorza rozpada się na dwie części. Pierwsza jest analizą miejsc Pisma, które mają dowodzić, że cały człowiek umiera i żadna dusza się odeń w chwili skonu nie oddziela; druga — analizą miejsc, któremi katolicyzm dowodzi nieśmiertelności duszy.

Przytoczone w pierwszej części miejsca Pisma pochodzą przeważnie ze Starego Testamentu, ale nie brak i cytatów z Nowego, głównie z listów św. Pawła. Cytując np. *Gen. 3, 19: W pocie oblicza twego będziesz pożywał chleba, aż się wrócisz do ziemi, z którejś wzięty; boś jest proch i w proch się obrócisz*, Grzegorz uważa to i temu podobne wyrażenia za dowód, że człowiek cały obraca się w proch, a potem na słowo Chrystusa przed sądem ostatecznym cały zmartwychwstanie. Chrystus obiecał nam nie żywot duszy zaraz po śmierci, ale zmartwychwstanie ludzi umarłych na żywot wieczny. Wskrzeszając Łazarza, wskrzeszał trupa. Pokazywanie się na ziemi rzekomych dusz ludzi zmarłych Grzegorz uważa nie za przesąd, ale za sztuki djabelskie dla podtrzymania królestwa Antychrysta. Pismo mówi, że zmarli powstaną z ziemi, a o miejscu przebywania dusz nic nie wie; na ten temat spierają się ze sobą ojcowie Kościoła, ale to najlepszy dowód, że mamy tu do czynienia z ludzkim wynysłem. Cytując ich poglądy, Grzegorz przez zby-

tek ostrożności zastrzega się, że «my na Doktorzech wiary nie kładziemy, ale niezgodę ich y odstąpienie ukazujemy». Ogromnie rad, że «Doktorów» na różnicy poglądów przyłapał, uzupełnił swe wywody przytoczeniem różnych zdań w tej mierze Kalwina i Bullingera.

W części drugiej zatrzymuje się nad niewielką względnie ilością miejsc Pisma, które — jego zdaniem — «Antychryst na swe zmyślane dusze ciągnął». Z zestawienia z katechizmem Brencjusza przekonywamy się, że są to przede wszystkim te miejsca, które Brencjusz na dowód nieśmiertelności duszy przytoczył: *Mat. 10, 28; Act. 7, 59; Luc. 23, 43; Philip. 1, 23¹*, a oprócz tych jeszcze *Gal. 5, 17; Luc. 23, 46; 16, 22; Mat. 17, 3; I Cor. 5, 5; I Petr. 1, 11*.

W interpretacji tych miejsc Grzegorz, który zazwyczaj kładzie nacisk na konieczność trzymania się ściśle litery Pisma, teraz, wpędzony brzmieniem niektórych wyrażen w srogą matnię, posuwa się do symbolicznego pojmowania całego szeregu zwrotów. Najwięcej się namęczył przy wykładzie słów Chrystusa do łotra na krzyżu: *Dziś ze mną będziesz w raju (Luc. 23, 43)*. Jasność i niedwuznaczność tych słów były przeszkodą nielada i Grzegorz aż 10 stron t. j. siódmą część swej książki poświęcił dla uporania się z kłopotliwym miejscem, chwytając się wszelkich możliwych karkołomnych rozumowań i nawet dowcipów. Jedno znane jest tylko wniebowstąpienie Chrystusa po zmartwychwstaniu, więc gdyby Chrystus zaraz po śmierci wraz z łotrową duszą do nieba szedł, to chyba poto, aby łotra tam zaprowadzić, jako tego, co drogi nie wiedział! Takie m. i. względy zmuszają Grzegorza do szukania symbolicznego sensu słów Chrystusa. A więc różne są sposoby bycia z Chrystusem: obcowanie duchowe przez słowo Boże, udział w zborze Pańskim, gdzie się wierni zgromadzają w imię Chrystusa, przez odrodzenie moralne, gdy umiera w nas wszystko, co było złem, i wreszcie przez zmartwychwstanie do żywota wiecznego. W tem ostatniem znaczeniu mówił Chrystus do łotra *będziesz ze mną*. No tak, ale ów żywot wieczny zacznie się dopiero z chwilą zmartwychwstania ciała na sąd ostateczny, a Chrystus powiedział *dziś*?

«Dziś, Co to jest iż mówi, Dziś ze mną będziesz w Raju? A on do tych miast jeszcze leży w ziemi? Na to odpowiedź masz, iż my skoro umieramy, zaraz się s Krystusem przez wiarę złączamy, a żywot wieczny bierzemy, A gdy umieramy tedy przez śmierć z tego świata, do nieba abo do żywota wiecznego idziemy s Krystusem. A inż nic na tym, iż na mały czas poczekamy drugich, spiąc y odpoczywając w ziemi» (list XLII—XLIII).

«Dziś zemną będziesz w Raju, to jest, dziś, gdyś w mię uwierzył, weźmiesz żywot wieczny po tych twych smętkach, boleściach y śmierci» (list XL).

¹ Brencjusz, *Catechismus* (1556), przekład Trepki, k. CXLVIV—II.

Grzegorz najwidoczniej odwołuje się do naszych przeżyć, że we śnie, w którym się człowiekowi nic nie śni, czas równy jest zeru i obojętnym jest, ile tysięcy lat przejdzie od śmierci owego łotra do dnia sądu ostatecznego; z tego punktu widzenia *dziś* śmierci i *dziś* zmartwychwstania są jednym dniem.

Jak więc wyobrażał sobie Grzegorz istotę psychiki ludzkiej? Pojęcia ciała i duszy przyjmuje, ale nadaje im swoiste znaczenie symboliczne:

«Iedenżeć to człowiek, ciało y dusza, ale ciałem zowie iż śmiertelny. A dusza iż też iest nieśmiertelny s strony odrodzenia y przyszłego zmartwychwstania... Ku czemu też należą y ony słowa: Duch pożąda przeciwko ciału, a ciało przeciwko Duchowi. Ieden to człowiek, ale Duch znamionnie Duchownego Adama, a ciało starego Adama» (list XVIII—XIX).

Spotykając obydwia terminy w Piśmie, Grzegorz stara się ustalić, w jakim znaczeniu bywają używane. A więc ciało może oznaczać trupa, wszelki przedmiot fizyczny, cielesną obecność (I Cor. 5, 3), grzech, a wreszcie całego żywego człowieka (np. *Słowo stało się ciałem!*). Natomiast dusza używana bywa w znaczeniu człowieka żywego, życia ludzkiego (*Joan 10, 11: Dobry pasterz duszę swą daje za owce swoje*) i na koniec ducha, «którym żywie każde stworzenie żywe, który duch poki w ciele iest, ma człowiek żywot, a gdy go Bog zepsunie, umiera» (list XXVII).

Dowiadujemy się potem, że ów duch człowieczy, albo technienie żywota, «iż sercu nawięcey przyległy iest, pilnie baczyć mamy iako pismo ten członek (t. j. serce) zaleca, okazując go być gruntem myśli, rady, rozumu, pamięci y żywota człowieczego. W który członek Pan Bog y Ducha swego wysyła» (list XXX).

A zatem *dusza* to termin zbiorowy dla zespołu naszych zjawisk psychicznych, o których Grzegorz pisze gdzieindziej, że nie są możliwe bez ciała (list XLVIII), i których siedliskiem fizjologicznym jest serce, ponieważ Pismo ten członek za najprzedniejszy uważa i najwyższe nasze przeżycia w niem umieszcza. Sercem wierzymy, sercem winniśmy Boga miłować, sercem Boga chwalimy, z serca więc wszystko pochodzi, cokolwiek przeżywamy, póki w nas jest technienie żywota.

Poczytując zjawiska psychiczne za funkcję fizjologicznego organu, bliższy był Grzegorz ducha materjalizmu XIX wieku, niż Epikura i Demokryta, którzy budowali duszę z atomów doskonalszych i subtelniejszych, niż atomy pozostałych, uchwytnych zmysłowo, ciał. Cała niezwykłość i poniekąd groteskowość sytuacji Grzegorza polegała na tem, że się podjął bronić takiego stanowiska zapomocą... Bibliji!

Pogląd Grzegorza sprowadza się więc nie do zaprzeczenia nieśmiertelności duszy, lecz do zaprzeczenia samego istnienia du-

szy, różnej od ciała i mogącej się oddzielić od ciała. Niema duszy, jako oddzielnej istoty, są tylko zjawiska psychiczne, ściśle związane z życiem całego organizmu i zanikające wraz z jego śmiercią — tak brzmiałaby teza Grzegorza wyrażona współczesnym językiem. Tak pojęli też ówczesni stanowisko Grzegorza, i Treacy, pisząc do Simlera na początku 1570 roku, donosił, że arjanie nie tylko zaprzeczają nieśmiertelności duszy, ale wogóle istnieniu jakiejś oddzielnej duszy w człowieku¹.

Ze współczesnych przyłączył się do zdania Grzegorza Szymon Budny. Aczkolwiek reprezentował on opozycję wobec zboru rakowskiego, hołdując semijudaizmowi i nie zgadzając się na odrzucanie urzędu, ale w tej sprawie stanął na tem samym stanowisku, co jeden z przywódców rakowian. W dziele swem *O przedniejszych Wiary Chrystianskiej Artikulech* (1576) wyraził kilkakrotnie, że to

«...błąd, co pospolicie ludzie rozumieją o duszach, żeby po śmierci żyły, męki cierpiały, albo pociech używały. Pewna rzecz, że to aż na on czas będzie, gdy Bóg przez Syna swego wszystkie ludzkie wzbudziwszy osądzi, gdy tędni poydą w męki wieczne, a drudzy do żywota wiecznego».

Treść książki Grzegorza, poświęconej problemowi istnienia i nieśmiertelności duszy, niezupełnie odpowiada tytułowi, który zdawał się zapowiadać wywody «o prawdziwej śmierci Jezusa Chrystusa». Niemniej jednak problem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa został mimo chodem poruszony, stanowiąc ważny przyczynek do ówczesnej chrystologii Grzegorza. Ponieważ Chrystus jest we wszystkim oprócz grzechu do reszty ludzi podobny, więc i śmierć Chrystusa była taka, jak i innych ludzi. Cały człowiek-Chrystus umarł, w chwili śmierci żadna dusza się od ciała nie oddzielała, a po trzech dniach przebywania w grobie Bóg wskrzesił Chrystusa tak, jak i my przed sądem ostatecznym wskrzeszeni będziemy. Na tem polega znaczenie zmartwychwstania Chrystusa, że jest ono zapowiedzią i poręką naszego zmartwychwstania po wiekach. Wbrew tej jedynej i prawdziwej, zdaniem Grzegorza, z pisma wynikającej teorii śmierci i zmartwychwstania Chrystusa «na troje Antykryst dzieli Krystusa, Ciało w grobie, Bóstwo wszędzie, a duszę iakaś witaia oycowie w iakichsi odchłaniach (sic!): Zawitay požądany». Urywek ten wyjaśnia nam, dlaczego w *Okazaniu y zborzeniu* Grzegorz pominął zupełnie zdanie symbolu Apostolskiego: «zstąpił do piekieł». W walce z tym dogmatem dopomogło mu zresztą luterańskie symboliczne interpretowanie tego zwrotu².

¹ Wotschke, Briefwechsel, str. 319.

² W wielkim Katechizmie Brencjusza (str. XCVI—XCVII) mógł znaleźć Grzegorz wywody o tem, w jakim znaczeniu Chrystus zstąpił do piekieł. A więc naprzód ponieważ przyjął na siebie grzechy ludzkiego rodzaju, za które wycier-

Niedbały sposób cytowania tytułów książek w wieku XVI i XVII jest zdaje się przyczyną powstania legendy o napisaniu przez Grzegorza w tym samym czasie jakichś łacińskich tez (*Theses... Cracoviae 1568*) o duszy. Jedna z tych tez miała brzmieć: *Negamus aliquam animam post mortem manere sed illud dicimus excogitatum ab Antichristo ad stabiliendam suam culinam per fictum purgatorium et invocationem sanctorum*¹.

Powyższe zdanie może być streszczeniem jednego z zasadniczych punktów treści dzieła Grzegorza *O Prawdziwej Śmierci*, i owe *Theses* są zapewne identyczne z niem. Potwierdza to przypuszczenie informacja Trecego, który we wspomnianym liście do Simlera donosi, że arjanie nie wydali ostatnio żadnych książek po łacinie².

Ostatniem z oryginalnych pism Grzegorza tego okresu jest zaginiony *Wykład miejsc niektórych Pisma starego y Nowego Testamentu, ktore Antychryst Bogiem Troyca, y Chrystusem przed Iezusem zmyslonym, zatrudnił, gdzie y respons naidziesz na wywody Antychrystowe o iego Troycy*. Autorstwo Grzegorza potwierdzone zostało przez Budnego i Daniela Clementina, nie mówiąc już o późniejszych historykach³. Obszerne to dzieło (obejmowało ok. 250 stron) znane jest nam ze streszczenia jednego z historyków XVIII wieku, Bocka⁴, i z licznych przytoczeń w książce Daniela Clementina: *Antilogiae et absurda* (1623) i dzięki temu treść zaginionej książki da się wcale nieźle zrekonstruować.

Dzieło posiadało przedmowę i rozpadało się na trzy części. Przedmowa nie zawierała rzeczy istotnych; część pierwsza, bardzo krótka, dawała najważniejsze pojęcia o Bogu i Synu Bożym w duchu unitaryzmu. Najważniejszą była część druga, obejmująca przeszło 200 stron, gdzie autor dawał wykład 69 miejsc Pisma, fałszywie, jego zdaniem, interpretowanych na korzyść dogmatu Trójcy i przedwieczności Chrystusa; nadto jako punkt 70. autor umieszcza polemikę z komentarzem

piał śmierć; po drugie: «gdy iest słożon s krzyża, skoro umarł i w ziemi tak za-grzebion, iz się tak widziało iako by prawie zginął... przed ludźmi zstąpił do piekła, ale przed Bogiem poczał w ten czas nie tylko sam w niebo wstępować, ale thysz tych wszystkich, ktorzy wierzą weń, s sobą do nieba wprowadził». Wyprowadzenie zatem dusz patriarchów z otchłani dokonało się w sensie duchowym, a o zstępowaniu osobistem Chrystusa do piekła nie może być mowy.

¹ Bock, I, str. 626, podaje tę wiadomość i przytoczony wyjątek za dziełem Jana Meisnera, *Disputatio de statu animarum separatarum*, Wittenberg 1661, (§ V, fol. A₃), domyślając się, że autorem ma być Grzegorz Paweł.

² Wotschke, *Briefwechsel*, str. 319. Informacja ta odnosi się nie tylko do roku 1570, gdy list jest pisany, ale do ostatnich lat wobec charakteru zakomunikowanych wiadomości (np. o założeniu Rakowa).

³ Sandius, l. c. 44, 173 i 202.

⁴ Bock, I, str. 607—611.

Kalwina do *Ioan. 10, 30* i innych miejsc pokrewnych, skutkiem czego Daniel Clementinus nazywa dowolnie dzieło Grzegorza «na 70 miejsc».

Możnaby na podstawie innych dzieł Grzegorza i zachowanych przytoczeń tego dzieła doskonale odtworzyć interpretację każdego z rozpatrywanych miejsc, ale praca taka oczywiście nie opłaciłaby się, niemniej pewne interpretacje zasługują na uwagę i rozpatrzenie. A więc miejsca St. T., gdzie Bóg przemawia w liczbie mnogiej (*Gen. 3, 22; 11, 7*), dawniej używane przez Grzegorza dla dowiedzenia «rozdzielności Trzech», teraz komentowane są tak, że *pluralis* jest tu właściwością hebrajskiego stylu. Podobnemu losowi uległo miejsce *Gen. 19, 24*; w dobie trydeizmu uważał je Grzegorz za «iedyną tarcz», którą mieli ojcowie przeciw Arjuszowi, i Kalwina gromił, że wyrażenie *dēdzyl Pan od Pana* za stylistyczny zwrot dla uwydatnienia grozy i potęgi kary Bożej poczytał; teraz poszedł zapewne za przykładem Blandraty, który Kalwina na pomoc wzywał, aby rzeczony zwrot za hebraizmem uznać¹. Jak widać z wykazu owych 69 miejsc w streszczeniu Bocka, pokaźną ilość stron musiała zajmować interpretacja pierwszego rozdziału ewangelji św. Jana i wogóle różnych miejsc tej ostatniej ewangelji. A gdy zestawiamy rzeczony wykaz z końcowymi rozdziałami dzieła *De falsa et vera unius Dei... cognitione*, widać odrazu, że książka Grzegorza jest tych właśnie rozdziałów polską przeróbką i uzupełnieniem, albowiem prawie połowa miejsc analizowanych przez Grzegorza była rozbiegana w rozdziałach IX—XIII dzieła Blandraty.

Z przytoczeń Daniela Clementina możemy wywnioskować, że przy wykładzie I rozdz. ewang. Jana poszedł Grzegorz całkowicie za Faustem Socynem, którego *Explicatio* wówczas przekładał, a w innych szczegółach chrystologii najzupełniej się zgadzał z dziełem ministrów Sarmacji i Transylwanji.

Trzecia część książki przynosiła zwalczanie osoby i bóstwa Ducha świętego dowodami z historii kościelnej, poczem autor przechodził do ogólnych problemów interpretacji Pisma. Twierdził, że trojaki jest sposób wystawiania rzeczy w Piśmie: 1. w Starym Test. — figuratywny; 2. w Nowym T. — realny, ucieleśniony; 3. u Antychrysta — mistyczno-symboliczny. Przypomina nam to wywody *Rozdziału St. T. od N.* i tezę, że Antychryst stworzył «trzeci» Testament — babiloński.

Zakończenie dzieła mówi o znaczeniu niektórych terminów, często używanych w Piśmie, jak: *Bóg, stworzenie, świat, ciało* i t. d. Jest wielce prawdopodobne, że mamy tu do czynienia z przeróbką albo przekładem ostatniego rozdziału dzieła *De falsa et vera etc.*, zatytułowa-

¹ Por. dzieła Blandraty: *Brevis enarratio disputationis Albanæ* k. C₃, oraz *Refutatio scripti Georgii Maioris* (1569) k. L, (Muz. Czartoryskich).

nego *Voces ambiguae, quae passim in scripturis reperiuntur*¹, a przypisywanego, jak wiemy, Laeliusowi Socynowi. Tak więc i to dzieło Grzegorza okazuje się w treści swej przeróbką i powtórzeniem rozdziałów *De falsa et vera unius Dei cognitione*.

Poznane dotychczas pisma Grzegorza z roku 1568 są, mimo wyraźnych wpływów i zapożyczeń, dziełami oryginalnymi. Przejdziemy teraz do rozpatrzenia ogłoszonych w tym samym roku przekładów². Do nich należy parostronicowa broszurka p. t. *Krótkie dowody, kthore Dziecinny Krzest od ludzi przeciwnych Bogu wymyślony zbiiciaq*. Jest to przekład rozdziału *Argumenta quibus Paedobaptismus impetitur*, wchodzącego w skład dwóch dzieł Blandraty: *Brevis enarratio disputationis Albanae, 1568*, oraz *De Regno Christi, 1569*. W pierwszym z tych dwóch dzieł *Argumenta* stanowią tylko dodatek na końcu książki, organicznie do niej nie należąc; w drugim natomiast należą do specjalnego traktatu *De Paedobaptismo* i są nawet nieznacznie rozszerzone w stosunku do poprzedniej redakcji: w wersji pierwszej było bowiem 36 argumentów, a w drugiej 37. Argument dopisany otrzymał numer 19 i nie przynosi w stosunku do poprzednich nic nowego z wyjątkiem efektownego frazesu. W przekładzie Grzegorza ilość argumentów spadła do 34 skutkiem usunięcia 23 i 24 arg. według numeracji pierwszej wersji oryginału (t. j. z *Brevis enarratio*). Czy ów dopisany później przez Blandratę argument 19 zostałby też odrzucony przez tłumacza, trudno wiedzieć, gdyż Grzegorz przerabiał zapewne Blandratę na podstawie tekstu *Brevis enarratio*, jakby należało sądzić z prawdopodobnego ukazania się *Krótkich Dowodów* w druku w 1568 roku. Zanim ocenimy przekład Grzegorza, przyjrzyjmy się merytorycznej stronie argumentów Blandraty i naszego tłumacza. Trzydzieści cztery dowody przeciw chrzestowi dzieci dadzą się sprowadzić ze względu na swą logiczną budowę do sześciu następujących tez:

1. Pismo św. nie nakazuje chrzczyć dzieci (arg. I i VIII).

2. Dzieci nie mogą dopełnić warunków, wymaganych przez Pismo św. do przyjęcia chrztu (arg. II, V, VII, X, XII, XIV, XVI, XVIII, XX, XXII, XXIV—XXXI, XXXIV).

3. Chrzest dzieci sprzeczny jest z nauką o sakramentach, wynikającą z Pisma św. (arg. VI, IX, XIII, XV, XIX, XXI, XXIII, XXXII, XXXIII).

4. Chrzest dzieci sprzeczny jest z nauką o predestynacji (arg. IV).

¹ Potwierdza to przypuszczenie świadectwo Bocka (tom I, str. 611).

² Podane niżej w tekście wywody ogłosiłem poprzednio w *Reformacji w Polsce*, roczn. IV, str. 15—31, w artykule «Grzegorz Paweł jako tłumacz Blandraty i Fausta Socyna». Cytowane dzieło Blandraty w *Bibl. Uniw. Warsz.*

5. Tradycja apostołska i opinja ojców Kościoła nie potwierdza chrztu dzieci (arg. III, XI).

6. Przykład Chrystusa, który się ochrzcił w trzydziestym roku życia, powinien powstrzymać od chrztu dzieci (arg. XVII).

W granicach tych zasadniczych tez spotykamy wiele powtórzeń i pleonazmów, zaco ponosi odpowiedzialność w dużej części Blandrata, aczkolwiek i polski tłumacz tych wad oryginału nietylko nie uniknął, ale je wydatnie powiększył. Blandrata nada je niemal wszystkim swoim argumentom formę sylogizmu, wypisując zresztą tylko przesłanki, a pobudzając czytelnika do samodzielnego wniosku znaczącem słówkiem *ergo*, kończącem każdy argument. Grzegorz Paweł wszystkie takie *ergo* rozwija, formułując za każdym razem pełny wniosek, niekiedy aż nadto gadatliwy.

Grzegorz właściwie nie przekłada, lecz przerabia oryginał; pozwala sobie nietylko na opuszczanie niektórych argumentów, ale i na znaczną zmianę sformułowania, wzbogaca przekład dodatkami treściowemi i polemicznymi, a niektóre szczegóły oryginału zupełnie pomija. Przyjrzyjmy się niektórym bardziej charakterystycznym zmianom, wprowadzonym przez tłumacza.

Opuszczone przez Grzegorza argumenty Blandraty brzmią:

Arg. XXIII. *Fidelis dispensator dat cibum in tempore suo et respicit albas messes, non virentes et tenerrimas.*

Arg. XXIV. *Illi vere fratres dicuntur, qui ex eodem poculo bibere possunt: infantes non possunt. Ergo.*

Być może, że Grzegorz uważał te dwa argumenty za mało przekonujące, jako niepoparte cytatami z Pisma św., i dlatego je opuścił; możliwe też, że zawarta w nich przenośnia nie odpowiadała jego umysłowości, pozbawionej polotu. Więcej, niż te opuszczenia, mówią nam o charakterze i umyśle Grzegorza dodatki i przeróbki. Spojrzyjmy np. na sposób oddania w języku polskim argumentu jedenastego:

Nazianzenus sermone de baptis-
mate optat differri baptismum, donec
pueri de fide sua aliquid possint respon-
dere. Trismegistus et Sybillae docent
adultis tantum competere posse bap-
tismum. Musculus Dusanus in epistola ad
Roma. folio 430 optat, ut nec anxie, nec
neglectim, nec aequo properantius, nec
justo tardius, fidelium parvuli ad initia-
tionis sacramentum afferantur, damnat
auxiam festinationem, quo necessitatem,
quam alii fingunt tollat et libertatem
concedit. Augustinus quoque libro 4. con-

Sprawę prawdziwego y porząd-
nego krztu nie tylko tak obwarownie
słowo Boże pokazuje, ale y niektorzy
z Doctorow Papieskich na onych po-
czątkach nieco szerszych (na ktore się
my nie oglądamy, bo dosyć na iednym
Oycu w Niebie y na iednym od niego
zalecanym Mistrzu Krystasie mamy)
tosz chocia iakoby przez zęby poświę-
caią zwykłą niestatecznością sobie
sami sprzeciwni będąc y to psuiąc. Mie-
dzy inszemi Angustin pisze *Lib. IV.
contra donastistas* że krzest dziecinny

tra Donatistas, parvulorum baptismum scribit non fuisse a conciliis stabilitum, incepisse autem Origenis tempore, unde constat Ecclesiam etiam confirmationis sacramentum adinvenisse, quod suspicaretur de inventione Paedobaptismi.

nie był od Concilii postanowiony, ale się począł za czasu Origenesa Doctora etc. Przeto też Kościół Papieski ono swoje bierzmowanie błazeńskie wynalazł był: że wątpił iako o niedoskonałym Krzcie dziecinnym. Mądryemu a bacz-nemu dosyć.

Grzegorz tłumaczy więc tekst Blandraty, poczynając dopiero od wzmianki o Augustynie. Poprzednie informacje oryginału Grzegorz bardzo niedbale streścił, wyzyskując wzmiankę o «doktorach papieskich» jako okazję do zaznaczenia swej wiary, na Piśmie opartej, i zbyteczności wszelkich innych autorytetów. Przytem Grzegorz z Nazjanzu, Hermes Trismegistos i Musculus jednako do papieskich doktorów zaliczeni zostali. Tłumacz uciekł się do ogólników, opuszczając cytowane przez oryginał nazwiska, głównie z powodu wzmianki o Hermesie Trismegście. W pismach Grzegorza z 1568 roku kilkakrotnie wraca imię Hermesa Trismegista obok Platona, jako tych pogańskich filozofów, których wymysły Antychryst wyzyskał dla wypaczenia prawd Nowego Testamentu¹. Źródłem tego zestawienia imion był bodaj sam Faust Socyn, w którego komentarzu do I rozdz. ewang. św. Jana w przekładzie Grzegorza znajdujemy taką wzmiankę:

«Jakosz widzę, że stąd mniemanie niemale takowym o Trojcy urosło, która się wpila w umysły u ludzi nieleđa iako. Albowiem pisma Platonowe y iego naśladowników barzo iey przyległy, y tam się prawie urodziła, iakowe pisma są Iamblikowe y inych, które pisma oni wysłali z Mercuriusza Trismegista, co iż tak iest, pisma to niektrych pokazują, którzy dowodem z ich pism nie wstydzili się dowodzić o Bogu Trojcy» (k. H₂).

Na marginesie obok tego ustępu tłumacz umieścił informację od siebie: «Iamblim (!) y Mercurius Trismegistus byli wielcy Filozofowie». Oczywiście skoro Grzegorz uważał Trismegista za pogańskiego filozofa i miał za złe zwolennikom Trójcy, iż do chrześcijaństwa pogańskie dodatki wprowadzają, nie dziw, że pogardził argumentem Blandraty, powołującym się na poglądy «papieskich doktorów» i starożytnych filozofów, i wystarał się o argument własny.

Jeśli nie mamy pewności, czy Grzegorz Paweł wiedział cokolwiek o Trismegście ponad przesądne mniemanie epoki, że to był «wielki filozof», to naodwrot powołanie się Blandraty na autorytet Hermesa musimy uznać za nadzwyczaj interesujący dowód rozprzestrzenienia i wpływu dialogów hermetycznych w dobie humanizmu. Blandrata, uważając za możliwe powoływanie się na Hermesa w sprawie czysto

¹ *Okazanie y zborzenie* p. przedmowę do II części, oraz list CXXVII.

chrześcijańskiego zagadnienia, zgadzał się widocznie w interpretacji dialogów hermetycznych ze swym rodakiem Lazarelem, który opracował dla króla neapolitańskiego Ferdynanda Aragońskiego *Czarę Hermesa*. We wstępnym dialogu między sobą a królem Lazarello wyznaje, że jest hermetystą, będąc zarazem i przedewszystkiem chrześcijaninem, albowiem kto wniknie w naukę Hermesa, ten się przekona o jej identyczności z chrześcijańską¹. Nie jest to zresztą jedyny dowód, że Blandrata znał *Czarę Hermesa* w opracowaniu Lazarella; jest jeszcze inny, ważniejszy, świadczący o tem, że tylko ten dialog mógł być źródłem powołania się Blandraty na Hermesa w sprawie chrztu. Tam tylko bowiem spotykamy wyrażenie, które włoski antytrynitarjusz mógł przy dyskusji o chrzcie zużytkować. Nieznany zwiastun (według hermetystów niewątpliwie sam Poimandres) tak przemawia do dusz: «Zanurz się (*baptison!*) w czarę, mogąca się zanurzyć, ty, wierząca, że wstąpisz ku temu, który zesłał czarę, ty, wiedząca, dlaczego została stworzona!»². Zapewne na podstawie tego wyrażenia, odpowiadającego nietylko treściowo, ale i stylistycznie, pojęciu i nazwie chrztu, Blandrata przypisuje Hermesowi pogląd, że chrzest tylko dorosłym przystoi³.

Zestawienie oryginału z przekładem niezawsze zresztą wypada na niekorzyść Grzegorza. Parafraza argumentu 20 przynosi tłumaczowi więcej zaszczytu, niż poprzednio rozpatrzona:

Apostoli hominum non infantium sunt piscatores, et ut evangelizent missi. Non enim novi, inquit Paulus, baptizare. I. Cor. 1. Marci 16. Ite et praedicate Evangelium omni creaturae: quod si dixerint infantes esse creaturas, etiam et campanas quoque dicemus esse creaturas, quod etiam Papa baptizat.

Apostołom i wiernym od nich szafarzom zlecone iest od Boga y Krystnsa *Ministerium reconciliationis* (iako Paweł mówi) to iest, służba iednania. Aby ludzie z Bogiem iednali! Iednanie do tych nie przynależy, ktorzy o nim nie wiedzą, ani go rozumieją, a pogotowiu ani Pieczęci tego iednania. A iż niemowlęta takowe są: przeto nie do nich Apostołowie s swoim usługowaniem posłani są.

¹ T. Zieliński, *Hermes Trismegistos*, Zamość 1920, str. 88.

² *Ibidem*, str. 66.

³ Blandrata poznał zapewne dialogi hermetyczne jeszcze we Włoszech, ale nie jest wyłączone, że się z nimi zapoznał dopiero podczas swego pobytu w Siedmiogrodzie i na Węgrzech. Poszukiwania na Węgrzech, dokonane z ramienia Ak. Um., wymieniają wśród inkunabułów Biblioteki Kapitulnej w Ostrzychomiu trzy dialogi hermetyczne: *Poimandres*, *Asclepios*, oraz *Crater Hermetis*, w opracowaniu Lazarella. Jest to dowodem pewnego rozprzestrzenienia tych dialogów i na Węgrzech. Być może, że i Grzegorz Paweł miał w ręku te dialogi. W klasztorze reformatów w Brzezinach znajduje się wśród bezładnie porzrzucanych tomów «biblioteki» klasztornej, zawierającej bezcenne druki, i tom dialogów hermetycznych. W książce Possevina *Atheismi Lutheri, Melanchthonis etc. (Vilnae 1586)* many wzmiankę na k. 82 o Hermesie Trismegście w związku z poglądami filo-

Polska przeróbka ma bardzo mało w tym wypadku wspólnego z oryginałem, ale posiada wartość bez porównania większą. Pierwsza teza Blandraty, że apostołowie zostali wysłani przedewszystkiem dla opowiadania Ewangelji, a nie dla chrzczenia ludzi, nie ostoi się wobec *Mar. 28, 19: Idąc tedy nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha świętego*. Dlatego Blandrata, chcąc oprzeć na Piśmie misję apostołów, argumentuje zapomocą *Marc. 16, 15*, gdzie niema nakazu chrzczenia ludzi, bezpośrednio do apostołów zwróconego¹. A dalej cytat z pierwszego listu do koryntjan, użyty dla poparcia tezy Blandraty, jest naciągnięty. Św. Paweł mówi wprawdzie (*I. Cor. 1, 17*): *Boć Chrystus nie posłał mnie chrzczyć, ale Ewangelją opowiadać*, jednak sens tych słów, jak wynika z kontekstu, jest zupełnie inny, niżby chciał Blandrata. Apostoł zmartwiony jest, że wśród koryntjan wynikły spory i nieporozumienia na tle jego roli, pyta więc z akcentem wyrzutu: *Rozdzielony jest Chrystus? Ażajż Paweł jest za was ukrzyżowan? Albo w imię Pawłowe jesteście ochrzczeni?* (*I Cor. 1, 13*), a następnie wyraża zadowolenie, że niewielu tylko z pośród nich ochrzcił, aby kto nie mówił, że w jego imię zostali ochrzczeni. Te zastrzeżenia Pawła wobec ludzi, słabo jeszcze umocnionych w wierze, są oczywiście zupełnie zrozumiałe i nie mogą być użyte jako argument przeciw chrzczeniu dzieci. To też największy nacisk w argumentacie Blandraty spoczywa na drugiej części dowodu, na dość nieszczęśliwym zestawieniu ze sobą dzieci i dzwonów, aby udowodnić, że nakaz chrztu ani do jednych, ani do drugich stosować się nie może. Grzegorz Paweł trafnie pomija ten cały wywód i buduje swój argument na innej podstawie logicznej. Upodobnił go zresztą do szeregu innych argumentów, opiewających, że niemowlęta, jako istoty nie władające jeszcze rozumem, nie mogą dopełnić warunków, potrzebnych wogóle do przyjęcia sakramentów, a chrztu w szczególności.

Liczne zmiany w polskim tłumaczeniu, treściowo mniej więcej równoważne oryginałowi, zostały dokonane dla zaostrenia tendencji polemicznej. Z podobnego źródła wypłynęły częste amplifikacje, dowo-

zofów starożytnych na istotę *Logosu*. Na egzemplarzu, znajdującym się w Bibl. Uniw. Warsz., jakiś współczesny czytelnik zanotował na marginesie przy wspomnianej wzmiance swoją uwagę, świadczącą o znajomości dialogu *Poimandres*. Uwaga ta brzmi: «In lib. qui inscribit Pimander sic inquit: Meus autem Deus utriusque sexus fecunditate plenissimus, vita et lux cum verbo suo mentem alteram opificem peperit, qui quidem Deus ignis atque spiritus... (ost. słowo nieczytelne)». Wszystko to dowodzi dużej popularności dialogów hermetycznych w XVI wieku.

¹ Dopiero w następnym wersecie jest mowa o chrzcie: *Kto uwierzy i ochrzci się, zbawion będzie etc.*, przyczem sprawa chrztu pozostawiona jest nawróconym, a nie włożona na barki apostołów, jak u Mateusza.

dzące krewkiego temperamentu tłumacza, których wartość mierzyć należy oczywiście nie według ich treści, ale według działania.

Argumenta Blandraty pozyskały w polskim przekładzie znaczenie agitacyjnego pisemka o dużej sile sugestji i na tem właśnie polega cała tego przekładu wartość. Znaczenie pracy Grzegorza Pawła stane się widoczniejsze, jeśli zważymy, że wywody Blandraty, stanowiące część większej całości, dla wielu niezbyt przystępnej, z łatwością mogły ująć uwadze czytelników, natomiast krótka i z werwą napisana broszurka Grzegorza łatwe mogła znaleźć rozpowszechnienie. Niezawsze budzi w nas Grzegorz zachwyt, jako tłumacz, możemy nieraz obserwować, jak trudno mu jest pewną myśl sformułować, widzimy, że niezawsze wychodzi zwycięsko z walki pomiędzy myślą i językiem, że swą nieporadność stara się zakryć soczystymi epitetami i wycieczkami pod adresem przeciwników, a jednak ostateczny rezultat jego usiłowań posiada niewątpliwą wartość polemiczną i agitacyjną i staje się barwnym i ciekawym dokumentem ówczesnej walki o religijne przekonania.

Znacznie mniej uwag nastrecza drugi przekład Blandraty, a mianowicie: *Zgodne a iedną rzecz znamionujące w Piśmie św. sposoby mów, o Iezusie Pomazańcu, abo Synu Bożym z Maryey narodzonym, ktore gdyby kto rozumiał y pogotowiu w pamięci czytając Pismo św. miał, łatwo wyrozumieć może wiele mięysc w słowie Bożym, ktore się zdadzą być y są niektore przytrudniejszym.* Łaciński oryginał stanowi XIV rozdział książki *De falsa et vera* etc.; ale Grzegorz tłumaczył nie według tekstu, zawartego w dziele ministrów Sarmacji i Transylwanji, lecz z osobnej odbitki rzeczzonego rozdziału, wydanej p. t. *Aequipollentes ex scriptura phrases de Christo Filio Dei ex Maria nato figuratae. Quos si quis intellexerit, et in numerato habuerit ad multa intelligenda in scripturis iuvari poterit.* — *Albae Juliae 1568.* (Bibl. Uniw. Warsz.). Tytuł polski jest, jak widzimy, dokładnym przekładem łacińskiego, natomiast tytuł XIV rozdziału dzieła *De falsa et vera*... jest znacznie dłuższy i treściowo odbiega od wyżej podanego. Blandrata pierwotny tytuł rozwinął i włączył do odbitki z 1568 roku w charakterze przedmowy.

Treścią dziełka są poprostu zestawione ze sobą cytaty i zwroty z Pisma świętego, które mają pokrewny sens i dla udowodnienia jakiejś tezy dogmatycznej jednako mogą być zastosowane. Dziełko to jest zatem jeszcze jednym przyczynkiem do antytrynitarskiej filologii biblijnej i analizy tekstu. Zasadą filologiczną jest tu sprecyzowanie istotnego znaczenia pewnych wyrażen i terminów, użytych w Biblii, zapomocą zestawienia z pokrewnymi tekstami.

Po krótkim wstępie, wykazującym, że wszystkie spory religijne wśród chrześcijan ze złego rozumienia Pisma św. wynikają, autor daje nam szereg wspomnianych zestawień z Pisma św., tworząc jednocześnie

coś w rodzaju spisu podręcznego najważniejszych dla chrześcijanina miejsc Biblii. Cytaty te są niemal wyłącznie z N. Test., ale sporadycznie można spotkać także urywki z Psalmów i Izajasza. Problemy religijne, według których uporządkowane są owe cytaty, nie są systematycznie ułożone; wybór ich jest raczej przypadkowy. I tak naprzód mamy wyrażenia pokrewne, określające Chrystusa, jako chleb żywota z nieba zstępujący, potem czyny Chrystusa, misję Chrystusa i t. p. Do pewnych problemów, jak odrodzenie moralne w Chrystusie, autor powraca dwukrotnie, co nadaje układowi całości nieco chaotyczny charakter.

Tłumacz niewiele wniósł nowego do przekładu. Nieliczne cytaty opuścił, inne znowu od siebie dodał, tak jedno, jak drugie, bez widocznego powodu. We wstępie dopuścił się Grzegorz znacznych amplifikacji, a zakończenie, składające się u Blandraty z krótkiej uwagi, że czytelnik może sobie sam listę podanych cytatów rozszerzyć i dopełnić, rozwinął w dłuższy urywek, gdzie po raz niewiadomo już który zakazuje swemu czytelnikowi tracić czas na ludzkie plotki, rozumy, czytanie ojców Kościoła i t. d. i radzi mu trzymać się tylko słowa Bożego.

Owa tendencja antyracjonalistyczna, znana nam dobrze i z oryginalnych dzieł Grzegorza, zaważyła niemało i na sposobie przekładu dziełka *Explicatio initii Evany. S. Ioannis*, napisanego przez racjonalistę z krwi i kości, człowieka czystej kultury łacińskiej, jakim był Faust Socyn. Nim rozpatrzymy wartość polskiego przekładu, wydanego p. t. *Wykład na Pierwszą Kapitułę Iana Świętego Ewangeliej, wedle pisma Świętego Nowego Testamentu*, zatrzymamy się chwilę nad treścią Socynowego dziełka.

Na wstępie autor zaznacza, że został namówiony przez przyjaciół do obalenia kilku najbardziej zakorzenionych i najszkodliwszych przesądów, jakie się wkradły do religijnych wierzeń chrześcijan, a mianowicie przekonania o istnieniu dwu natur w Chrystusie, o Jego przedwieczności i t. d., które to fałszywe wierzenia wynikły z błędnej zasadniczo interpretacji pierwszego rozdziału ewangelji św. Jana. Postanowił więc poddać ten rozdział sumiennej badaniu w celu wyjaśnienia jego rzeczywistej zawartości myślowej. Przed przystąpieniem do właściwej interpretacji autor zwalcza pogląd, jakoby św. Jan pisał swoją ewangelję przeciw Ełbjonowi i Ceryntowi, albowiem, jeśli wierzyć Ireneuszowi, ci dwaj heretycy wcale nie wyznawali tych poglądów, jakie im przypisuje popularna tradycja. Przytem, gdyby św. Jan wierzył w Tróję i przedwieczność Chrystusa, to nie omieszkałby w swej ewangelji wyraźnie tych dogmatów sformułować i za potrzebne do zbawienia podać! Ostatni argument należy do typowych arjańskich pocisków przeciw tym dogmatom, które nie są *expresse* wyrażone w Piśmie św.

Przechodząc do interpretacji właściwej, autor poddaje analizie czternaście pierwszych wersetów pierwszego rozdziału ewangelji Janowej i daje następujące objaśnienie najważniejszych terminów i wyrażeń tego urywka.

A więc słowo *początek* (*principium*) oznacza nie przedwieczność Chrystusa, lecz początek spraw Chrystusa na ziemi; sens pierwszego wersetu ma być poprostu taki, że Chrystus był przed stworzeniem nowego świata duchowego t. j. świata, który sam stworzył przez głoszenie nowej nauki. Chrystus nazywany jest *Słowem* (*Verbum*) w tym znaczeniu, że był żywym słowem boskiem, głoszącym ludzkość ewangelję; wyrażenie to, które Socyn uważa za metaforę i za metonimję jednocześnie, ma na celu podkreślić urząd i powołanie Chrystusa na ziemi. Przykładem podobnej metafory jest np. nazwanie Jana Chrzciciela «głosem wołającym na puszczy». Zdanie: ... *a Słowo było u Boga* zawiera stwierdzenie, że przed objawieniem się ludziom Chrystus w swej roli *Słowa* znany był tylko Bogu; ludzie początkowo nie o przeznaczeniu Chrystusa nie wiedzieli. Analizując dalej wyrażenie *Bogiem było Słowo* Socyn dowodzi zapomocą miejsc Starego Test., że słowo *Bóg* nie jest imieniem własnem, lecz tytułem, oznaczającym istotę potężną, i w tym znaczeniu często nadawanym nie tylko aniołom, ale i ludziom. Tak też i Chrystus nazwany jest Bogiem, jak Mojżesz bywa nazywany Bogiem Faraonowym, albo Aaronowym. W żadnym razie przez to tytułowanie Chrystusa nie należy Go utożsamiać ani równać z Bogiem najwyższym, który stworzył niebo i ziemię i jest Ojcem Chrystusa. Zresztą Jezus sam wyraźnie zaznacza, że wszystko Ojcu swemu zawdzięcza, i nigdy się z Bogiem, Ojcem swym, nie równał.

Wszystko się przezeń stało — to znaczy, że całe «nowe stworzenie», całe odrodzenie świata pod względem duchowym jest dziełem Chrystusa. Socyn dowodzi zapomocą zestawień z innemi miejscami Pisma św., że słowo *wszystko* nie może być brane w sensie całego wszechświata materialnego i znaczy tylko «nowy świat ducha».

W nim był żywot — nie chodzi to o jakiś żywot przed urodzeniem w ludzkim ciele, nie o przedwieczność, tylko o żywot wieczny, którego wierni przez Chrystusa dochodzą.

A ten żywot był światłością — to zn. oświeceniem ludu, aby mieli nadzieję zmartwychwstania.

A światłość w ciemnościach świeci etc. — Chrystus świecił przykładem życia własnego; ciemności są to ludzie, którzy, pojmując życie tylko cielesnie, nie okazywali zrozumienia dla nauki Chrystusowej.

Był człowiek posłany od Boga etc. — omawiając ten werset i następny, Socyn przytacza wszystkie świadectwa, które Jan Chrzciciel wydał o Chrystusie, aby tem dowieść sprzeczności między świadectwem Janowem, a katolickiem przedstawieniem osoby Chrystusa.

Aby wszyscy wierzyli przenień — to zn., że Jan nic nie zamilczał, coby było nam potrzebnego do zbawienia, a więc świadectwo Janowe o Chrystusie zyskuje tem większą wagę.

Na świecie był, a świat przenień sprawion jest, a świat go nie poznał — w tych słowach w żadnym razie nie możemy widzieć dowodu iż Chrystus stwarzał świat w sensie materjalnego kosmosu; świat to są ludzie współcześni Chrystusowi, którzy go nie poznali i odtrącili, aczkolwiek przez Chrystusa sprawiony jest świat nowy, czyli «nowe stworzenie» (*nova creatio*), odrodzenie moralne ludzkiego rodu.

A Słowo stało się ciałem — to wyrażenie Socyn uważa za wadliwy przekład skutkiem złego rozumienia słowa ἐγένετο, które można rozumieć zarówno *było*, jak i *stało się*. Na dowód, że w Piśmie św. spotykamy rzeczone słowo w znaczeniu *było*, Socyn przytacza miejsce *Luc. 24, 19*. A więc sens istotny słów Jana ma być, że Chrystus, jako *Słowo* Boga, był ciałem, t. j. człowiekiem; w żadnym razie zaś nie można uważać rzeczonych słów za dowód wcielenia jakiegoś przedwiecznego *Słowa*.

W interpretacji ostatniego z rozpatrywanych wersetów (czternastego) Socyn zatrzymuje się dłużej nad znaczeniem słowa *jednoro dzony* (μονογενής, *unigenitus*), dowodząc, że nie znaczy ono wcale «najstarszy, ani najdawniej urodzony», lecz poprostu «najbardziej ukochany». Jako dowód wysuwa fakt, że Pismo św. stosuje to wyrażenie do Izaaka i do Salomona, choć żaden z nich nie był ani jedynem, ani najstarszem dzieckiem swych rodziców, ale zato i jeden i drugi był przez swych rodziców najbardziej ukochany.

Oto pozytywna treść interpretacji, jaką Socyn daje do pierwszego rozdziału ewangelji św. Jana. Oczywiście nie ogranicza się on do twierdzeń pozytywnych, ale stara się także wykazać błędność interpretacji katolickiej, sprowadzając w świetle swoich wywodów dogmaty kościelne do absurdu.

Ta druga negatywna strona dziełka Socynowego obfituje w mocne akcenty racjonalistyczne i głosi otwarcie odrzucenie wszystkiego, co pod pokrywką tajemnicy wiary sprzeciwia się ludzkiemu pojęciu.

Przejdziemy teraz do przekładu. Tłumacz pojmował swoje zadanie bardzo liberalnie, dając, podobnie jak przy przekładach z Blandraty, przeróbkę, a nie tłumaczenie. Zestawienie tekstu oryginalnego

z przekładem wykazuje przeszło sto odstępstw polskiej wersji od brzmienia oryginału, a trzeba pamiętać, że mamy tu do czynienia z pisemkiem niezbyt obszernem (72 stronic). Wśród tych zmian najczęściej można spotkać dodatki o charakterze treściowym, t. zn. uzupełniającym wywody autora; na drugim miejscu postawić wypadnie skróty i opuszczenia, wywołane częściowo rozdzwiewkiem w poglądach autora i tłumacza, a częściowo trudnościami, których Grzegorz Paweł pokonać zapewne nie umiał; liczne są także miejsca o zupełnie zmienionym sensie, przyczem nielatwo jest w owych wypadkach ustalić przyczynę tych zmian; a wreszcie nie brak i dodatków czysto polemicznych, zaostrzających ton walki z przeciwnikami. Pomijam w spisie zmiany bez znaczenia, jak pleonazmy, dobór silniejszych zwrotów, amplifikacje, wynikające z gadulstwa tłumacza i t. p.¹

Grzegorz Paweł zdawał sobie sprawę z tego, że te wszystkie zmiany, wprowadzone do przekładu, niekoniecznie podnosiły wartość dzieła, albowiem w przedmowie dodanej od siebie «ku czytelnikowi» z błędów swoich się tłumaczy. Napisał tę przedmowę już po wydrukowaniu dziełka i umieścił w środku tekstu, dość swobodnie zmieniając oryginalny układ. Dziełko Socyna bowiem zaopatrzone jest w przedmowę, po której następuje wstęp do komentarza, a potem dopiero sam komentarz. Grzegorz w przekładzie połączył przedmowę autora i wstęp w jedną całość, a swoją przedmowę wtrącił między, ów zlepek i właściwy komentarz. Wydrukował ją dopiero wtedy, gdy druk całości był już gotowy, albowiem ta kartka z przedmową tłumacza jest nieliczbowana i zawiera także spis błędów druku. Przedmowa ta brzmi:

«Iż każda robota pospolicie, która prętka a skwapliwa bywa, nie bywa więc taka, iako ona która powoli robiona bywa. Przeto y tu łaskawy czytelniku, w tym małym skrypcie, że się prętkości czasu usługowało, a iakożkolwiek to pisanie z łacińskiego na język Polski przelożyło się, niech cie to nie obraża, bo to w lepsze obrócić bacznością twoją możesz, wdzięcznie przyjmując, y tę małą chuć od człowieka pobożnego krześcijańskiego, który życząc Bogu onemu iedynemu chwały, a tobie sprosnych Antychrystowych błędów poznania, y zatym umiłowania prawdy: to co mógł do budowania domu Bożego przyniosł. Przeto ani słow iakich dwornych, ani subtelney iakiey rzeczy tu nie czekając, samey się prawdzie pilnie przypatruy, która mowę prostą zawždy miłnie, y wszystkich ktorzyby ją przyjmowali, wolnemi czyni. Mieyże się dobrze».

Musimy się, niestety, zgodzić z Grzegorzem, że dziełko to «iakożkolwiek» na język polski przekładał, co się na ogólnej wartości prze-

¹ M. Wajsbium (Rhapsodiae Laeliusa Socyna. Ref. w Polsce, roczn. V, str. 140—145) ndowodnił, że wcześniejsza redakcja pisemka Socynowego różniła się w wielu szczegółach od redakcji wydrukowanej w *Bibl. Fratrum Polonorum*. A więc niejedno odstępstwo przekładu od oryginału dziś znanego należy położyć na karb faktu, iż Grzegorz tłumaczył z redakcji wcześniejszej.

kładu, szczególnie pod koniec, odbiło. Czy tłumacz był człowiekiem o krótkim oddechu, czy inne jakie tu przyczyny działały, o których dziś nie wiemy, ale faktem jest, że o ile pierwsze rozdziały przełożone są dość starannie i wiernie, o tyle pod koniec całe ustępy oryginału bywają zastąpione lichem streszczeniem, albo poprostu opuszczone.

Zatrzymamy się teraz szczegółowiej nad niektórymi zmianami, wprowadzonymi w przekładzie.

Dodatki, zmieniające treść oryginału, sprowadzają się najczęściej do uzupełnień wywodów autora; trafiają się jednak i dodatki, wyjaśniające trudniejsze punkty argumentacji, streszczające ważniejsze urywki w formie ostatecznego wniosku, wreszcie dodatki, mające charakter delikatnych zastrzeżeń wobec wywodów oryginału. Gdy Socyn dowodzi, że tylko św. Jan nazywa Chrystusa *Słowem*, tłumacz uzupełnia ten sąd: «A Łukasz raz w Dzieiach. Dzie: 13, 26, 27, 28, 29 zowie go słowem ukrzyżowanym» — uzupełnienie, nawiasem mówiąc, zupełnie błędne! Gdy Socyn uzasadnia zapomocą listu Pawła do koryntjan, że słowo *wszystko* nie odnosi się do całości stworzenia, tylko do nowego świata duchowego, Grzegorz dodaje od siebie uwagę: «Naydziesz y drugie nie pomału tey sprawie y mieyscu służące, dla objaśnienia takowego sposobu mowy: Mowi Apostoł przywodząc mieysce z Dawida o Krystusie, że mu wszytki rzeczy poddane są y dokłada: A gdy tak mowi o nim Pewna to powieda, że mu się sam Bog nie poddał»¹. Czasem takie uzupełnienie treści ma charakter nowego argumentu, gdy tłumacz spieszy autorowi z pomocą, dostarczając jakiegos nowego miejsca Pisma, albo jakiejs trafnie dobranej analogji.

Dodatki wyjaśniające nie są częste, ale zato charakteryczne. Grzegorz liczy się z poziomem umysłowym swych czytelników i uważa za stosowne objaśniać terminy, które mu się wydają mało znane, czy trudne. Dzięki temu znajdujemy u Grzegorza własne definicje metafory i metonimji (bodaż czy nie pierwsze w polskim języku!) Ponieważ Socyn uważa nazwanie Chrystusa *Słowem* za metaforę i metonimję zarazem, więc Grzegorz wyjaśnia oba terminy.

«A obaczże iż tu w tey mowie abo pisanju takowym iest *Metaphora* kształt mowy przeniesioney. Ktory kształt mowy bywa w ten czas, gdy kto Słowa biorąc: od własnego iego brzmienia, używa go właśnie do inego podania rzeczy ku wyrozumieniu, iako to tu Ian czyni, iż mową abo Słowem nazywa Iezusa».

«Iest też druga figura *Metonimia* przekrzczenie abo przezwanie, abo przemienienie imienia, ktora w ten czas bywa w mowie, gdy miasto wła-

¹ Karta E₃; cytat podany z *I Cor. 15, 27*.

snego imienia, niewłasnym bywa co nazwane, ku własnemu wyrozumieniu, iako to tu: Iezus on był początkiem, abo powodem onego słowa, abo mowy: A Ian go zowie nie Iezusem, ale Mową abo Słowem, czyniąc abo mówiąc tu przez drugą figurę którą zową *Antonomasia*, co bywa, gdy jedno imię własne bywa włożono, w mowieniu abo pisaniu, miasto drugiego własnego — etc.¹.

Ciekawy jest inny dodatek o charakterze zastrzeżenia, zupełnie zrozumiałego u takiego przeciwnika terminów scholastycznych, jak Grzegorz. Gdy się Socynowi zdarzyło raz użyć terminu *essentia*, Grzegorz lojalnie tłumaczy go «Istność Boga», ale dodaje w nawiasie: «godzi li się nam tak z nimi mówić nie wedle Pisma».

Spora ilość dodatków treściowych nie zmienia jednak w tym stopniu treści Socynowego dziełka, jak skróty, opuszczenia i przekręcenia, których się Grzegorz dopuszcza. Zmiany te wywołane zostały najczęściej trudnością przekładu w tych miejscach, gdy Socyn stara się przeprowadzić jakiś dowód w formie sylogistycznego rozumowania, co nie było widocznie takie łatwe do oddania po polsku. Ilekroć Grzegorz spotyka się z rozumowaniem abstrakcyjnym, filozoficznym, stara się zapomocą dowolnych skrótów uprościć sobie zadanie tłumacza. Czasem zaś opuszcza urywki, zawierające mało znane terminy, które trzeba byłoby dla polskiego czytelnika znów wyjaśniać i popularyzować.

Niezawsze jednak decydują o zmianach techniczne względy przekładu; pewne odstępstwa od oryginału świadczą, że Grzegorz świadomie i celowo osłabiał zbyt jaskrawe przejawy racjonalizmu Socyna. Gdy w sprawie sakramentu Wieczerzy Socyn odwołuje się do oczywistości zmysłów i rozumu, aby obalić pojęcie transsubstancjacji, Grzegorz zastępuje przekład własnymi wywodami, gdzie ogranicza się do stwierdzenia, że «Bóg nie bestyami bezrozumnymi nas stworzył». Zmiany takie, mające na celu osłabianie akcentów racjonalistycznych, świadczą o pewnej konsekwencji i własnym programie ideowym tłumacza, dowodząc zarazem jego inteligencji i pewnej samodzielności².

Znając temperament Grzegorza, nie zdziwimy się też wielu dodatkom polemicznym, któremi przekład swój upstrzył, nie omijając ani jednej sposobności dokuczenia przeciwnikom. Socyn nazywa I rozdział ewangelji Jana pociskiem w rękę przeciwników Chrystusa, a Grzegorz «strzałą iadowitą, którą oni lud ubogi wszytek prawie zmamiwszy potruli», ilekroć Socyn nazwie jakiś pogląd zmysleniem, Grzegorz zaraz doda: «kłamstwo to ludzkie, abo raczej Szatańskie iest», a iloma jeszcze epitetami w rodzaju: plotka, matanie, bluźnierstwo, wartogłowowie i t. p. przekład swój wzbogacił, trudnoby opisać.

¹ Karta C₁.

² Wszystkie te sprawy szerzej omówiłem w cytow. artyk. w Ref. w Polsce, rocz. IV, str. 28—29.

Gdy przebiegniemy myślą całokształt Socynowego pisemka, uznajemy jego siłę myślenia i zdolność sugestjonowania czytelnika. Tłumaczowi widać argumentacja autora nie wystarczała, umyślił bowiem dodać na końcu krótkie streszczenie katolickiej interpretacji początku ewangelji św. Jana. Na końcu książeczki Grzegorza Pawła czytamy więc: *Rzymskiego Kościoła, y drugich iemu w tym wyrozumieniu rovných: Przeciwny wykład temu naszemu tu kładziemy, wedle ktoregośmy też y my wierzyli niekiedy, wedle wykładaczow Zofistow, abo wykretnych mędrków szkolnych. Dla tego aby dwie rzeczy przeciwnie wedle siebie położone, mogły lepiej być rossądzzone y obaczone od każdego.* Tę metodę równoległego przedstawiania wzajemnie sobie przeczących interpretacji przejął Grzegorz Paweł zapewne od Blandraty, którego dziełko *Antithesis Pseudochristi cum vero illo ex Maria nato* właśnie według metody zestawiania antynomij zostało skomponowane¹. Ale posługiwanie się taką metodą nie dla każdego jest dostępne i łatwe: Grzegorzowi zabrakło w tym wypadku ironji i dowcipu. Zimny i przebiegły racjonalista, raczej dyplomata, niż religijny reformator — medyk Blandrata, mógł sobie na to pozwolić, aby zestawiając różne pojmowania Chrystusa, katolickie i antytrynitarskie, schłostać ironją wyobrażenie katolickie, dowcipnie je wynaturzyć i do absurdu sprowadzić. Grzegorz nie mógł w tem naśladować swego wieloletniego mentora i przyjaciela, bo zbyt wielkim był fanatykiem, aby się zdobyć na ironję wobec przeciwnych poglądów. To też przedstawienie katolickiej interpretacji wypadło słabo. Jeśli nie brać pod uwagę polemicznego tonu w sposobie streszczania nienawistnych Grzegorzowi poglądów, to trzeba przyznać, że je oddał mniej więcej wiernie. Pod koniec nie utrzymał się zresztą w tonie dowcipnej ironji i wpadł w ostatnich słowach w swój charakterystyczny patos.

Ostatnim wreszcie z przekładów Grzegorza tej doby jest zaginiony druk: *Okazanie Antychrysta i jego Królestwa ze znaków jego własnych w słowie bożem opisanych, których tu sześćdziesiąt*². Jest to przekład rozdziału *Signa sexaginta Regni Antichristi et revelatio eius iam nunc praesens* z dzieła Serweta *Restitutio Christianismi*. Arjanie przypisywali widocznie wielkie znaczenie propagandowe wywodom tego rozdziału, gdyż Blandrata włączył go w całości do swego dzieła *De regno Christi* (1569). Myślą przewodnią wywodów Serweta było wykazanie na podstawie zestawionych ze sobą prococtw Daniela (*Dan. 12, 11*) i Apoka-

¹ Streszczenie tego dziełka podałem w Ref. w Polsce, rocz. III, str. 267—270. *Antithesis* ukazała się w 1568 roku, więc byłby to jeszcze jeden dowód, że i przekład pisma Socyna ukazał się nie wcześniej, jak w tym samym roku. *Antithesis* jest w Bibl. Uniw. Warsz.

² Bock, l. c., tom I, str. 619.

lipsy (*Apoc. 12, 6*), że chwila współczesna jest zapowiedzianym przez Pismo momentem obalenia królestwa Antychrystowego. Jest zupełnie zrozumiałe, że zarówno Blandracie, jak Grzegorzowi, musiało bardzo zależeć na tem, aby tę myśl spopularyzować. To było więc zapewne genezą przekładu, który odznaczał się podobno zupełną zgodnością z oryginałem¹.

* * *

Jak widać z powyższego przeglądu, twórczość Grzegorza Pawła z roku 1568 jest bardzo mało oryginalna i sprowadza się przeważnie do przeróbki, rozwinięcia lub tłumaczenia pism Blandraty, obydwu Socynów i Serweta. Ale wpływ tych antytrynitarzy nie był rozstrzygający, ani wyłączny. System teologiczny Grzegorz w owym czasie czerpał jeszcze z jednego źródła, gloryfikowanego i przez mistrzów Grzegorza, a mianowicie z pism Erazma z Rotterdamu.

Wpływ tego humanisty na genezę ruchu antytrynitarzkiego nie został jeszcze dokładnie zbadany, choć stanowić może przedmiot obszernego i specjalnego studjum. Na tem miejscu ograniczymy się do zaznaczenia tylko niektórych szczegółów, odnoszących się do tego tematu.

Zwolennicy antytrynitarystyki sami przyznają się do zależności od Erazma. Blandrata, jak wiemy, wyliczał go wśród tych, co po Lutrze i Kalwinie przyszli, aby reformację rozciągnąć na nietknięte dotąd dziedziny dogmatyczne. Za arjanami powtórzyli to, oczywiście w formie zarzutu, katolicy (Bellarmin, Possevin) i wkrótce ustaliła się o nim opinia herezjarchy². Protestantcki historyk antytrynitarystyki, Bock, występował przeciw tej opinii, poczytując Erazma za katolika, choć przyznawał, że wielki humanista pracami swemi przygotował reformację³. Ale oskarżenia, czy obrona, jednako nie wyszły poza sferę ogólników. Zestawiając jednak najważniejsze dla arjan dzieło Erazma *Annotationes in Novum Testamentum* (1542) z ich poglądami dogmatycznymi, widzimy odrazu zależność nowego prądu reformacyjnego od twierdzeń humanisty.

¹ Ibidem. Ponieważ wśród wywodów Serweta znajdowały się też pewne poglądy chiljastyczne o królestwie Chrystusa na ziemi po zatrąceniu i pokonaniu Antychrysta, więc ogłoszenie polskiego przekładu dało powód Simlerowi do twierdzenia, że Grzegorz wyznaje poglądy chiljastyczne. Donosi o tem Simler w przedmowie do dzieła *De Aeterno Dei Filio*, k. 86. Data tej przedmowy, sierpień 1568 roku, dowodzi, że przekład już się ukazał, co jest jeszcze jednym potwierdzeniem wydania wszystkich omawianych wyżej dziełek w 1568 roku.

² Na egzemplarzu *Annotationes in Novum Testamentum*, znajdującym się w Bibliotece Uniwersytetu Warszawskiego, jakiś zakonnik (prawdopodobnie) dopisał, że jest to heretycka i zakazana książka «herezjarchy» Erazma z Rotterdamu.

³ Bock, l. c., tom II, str. 302—304.

Metoda, jaką obrał Erazm przy komentowaniu Nowego Testamentu, miała pozory lojalnego poddania się tradycji i autorytetowi Kościoła przy jednoczesnym podważaniu tego autorytetu zapomocą zręcznie przemycanego krytycyzmu. Erazm zakwestjonował autentyczność całego szeregu miejsc Pisma, ważnych dla udowodnienia bóstwa Chrystusa i dogmatu Trójcy (np. *Rom. 9, 5; I Joan. 5, 7*). Poczytując wiele miejsc za interpolację, albo zniekształcenie pierwotnego tekstu, dawał do zrozumienia, że fałszerstwa takie zostały dokonane dla skuteczniejszej walki z heretykami, o których gdzieindziej znów twierdził, że byli karani śmiercią za swe poglądy, ale nie przekonani. Osłabiwszy zaś wiarę czytelnika w autentyczność jakiegoś ważnego miejsca Pisma, kończył swe wywody niespodziewanym zwrotem, że jeśli, mimo wszystko, Kościół nakazuje uważać dany tekst za dowód np. bóstwa Chrystusa, to oczywiście należy być posłusznym Kościołowi¹. Takie zwroty o charakterze wolterowskiej ironji w ustach autora *Pochwały głupstwa* i *Listów ciemnych ludzi* były bardziej jeszcze niebezpieczne od krytycznych wywodów, utrzymanych w tonie naukowej analizy.

Z tych wywodów dwa pozyskały szczególne znaczenie dla rozwoju antytrynitaryzmu. Pierwszy dotyczył bóstwa Ducha świętego. Erazm zwrócił uwagę arjan na to, że Duch święty nigdzie w Piśmie nie jest wyraźnemi słowy nazwany Bogiem; słauił przytem ostrożność pierwszych chrześcijan w formułowaniu prawd dogmatycznych, wyrażającą się w ich wstrzemięźliwości wyznawania Bogiem i czczenia Ducha świętego; zwracał uwagę i na to, że symbol Nicejski nic o współistności Ducha św. z Bogiem Ojcem i Synem nie mówi². Stwierdziwszy to, Erazm oczywiście zastrzegał się, że nie wątpi w bóstwo Ducha świętego, wydedukowane z zestawienia różnych miejsc Pisma i poparte autorytetem postanowień soborowych. I znów udane podporządkowanie się autorytetowi Kościoła z ironicznym uśmiechem na ustach nadawało wywodowi specjalnie drastyczny charakter.

Inny wywód, choć pozbawiony ironicznego posmaku, miał niemniejsze znaczenie dla późniejszych antytrynitarzy. Dotyczyło to pierwszego rozdziału ewangelji św. Jana, a więc jednego z najważniejszych miejsc Pisma, jeśli chodzi o dowody bóstwa i przedwieczności Chrystusa. Przekład greckiego słowa λόγος zapomocą *Sermo*, a nie *Verbum*, miał się okazać niezmiernie brzemiennym w skutki. Erazm, komentując *Joan. 1, 1*, zastanawia się, jakie znaczenie ma po grecku λόγος, i wlicza szereg słów łacińskich, któremi możnaby oddać sens tego ter-

¹ *Annotationes in Novum Testamentum. Basileae 1542*, str. 414—416 — komentarz do *Rom. 9, 5*.

² *Ibidem*. str. 496—497; obacz także cytaty w tym przedmiocie z innych dzieł Erazma u Frycza: *Sylvae quattuor*, str. 109—111.

minu; wśród nich znajduje się oczywiście *verbum* i *sermo*, przyczem Erazm dowodzi w następujący sposób wyższości drugiego słowa:

«Po pierwsze *mowa* (*sermo*) trafniej wyjaśnia, czemu Ewangelista użył słowa *λόγος*, ponieważ po łacinie *verbum* (*słowo*) nie oznacza całej przemowy, lecz tylko jedno powiedzenie... Chrystus zaś dlatego nazywany jest *Logos*, że wszystko, co mówi Ojciec, przez Syna mówi. Po drugie i t. d.¹

Jak widzimy, późniejsze ujęcie Blandraty, Laeliusa i Fausta Socynów i Grzegorza Pawła ma swoje źródło w Erazmie. Chrystus nazywany jest w przenośni *Słowem* albo *Mową*, ponieważ głosi ludzkości słowo Boże. A zatem największy humanista XVI wieku nie dostrzegł żadnego związku między nauką świętego Jana o wcielonym *Logosie* i teorjami tytu filozofów starożytnych o *Logosie*, jako pośredniku między Bogiem-absolutem i światem (Heraklit, stoicy, Filon.). Czemu przypisać tę omyłkę czy nieporozumienie? Possevin, zwalczając w 1586 roku pojmowanie *Logosu* przez antytrynitarzy, nie zawaha się wskazać na stoików, Trismegista, Ameliusa Platonika, Filona, jako na tych, którzy swem ujęciem *Logosu* zapowiadali chrześcijańskie wyobrażenie o wcielonym pośredniku między Bogiem i światem². Dlaczegoż ta idea pozostała całkowicie obcą wielkiemu humaniście? Przeoczenie Erazma stało się w każdym razie źródłem fantastycznego interpretowania ewangelji św. Jana przez arjan i walnie przyczyniło się do utrwalenia nowego ruchu.

To są najważniejsze szczegóły wpływu Erazma na rodzący się antytrynitarystyczny XVI wieku. Ale nie brak oczywiście i szeregu innych, bardzo ważnych, nad którymi trudno się rozwodzić. Do nich należy insynuowanie ojcom Kościoła, że fałszowali Pismo dla zwalczania herezyków, ostry atak na scholastykę i przeciwstawianie jej ideału życia chrześcijańskiego i t. p.³. A o powadze Erazma wśród ludzi XVI wieku chyba zbyt wiele pisać. Był on zarówno popularny w obozie protestanckim, jak i arjańskim. Powołuje się nań Lutomirski w swej *Confessio*, Sarnicki broni go przed zarzutem sprzyjania Arjuszowi (*Colloquium Piotrkowskie*), z najwyższym szacunkiem cytuje Lismanin (List do Iwana Karnińskiego), a pełną ręką czerpią zeń Piotr z Goniądza, Frycz (*Sylvae*), Blandrata i Budny. Zacytowałszy w *De falsa et vera unitus Dei... cognitione* szereg urywków z *Annotationes*, Blandrata triumfująco kończy powiedzeniem, że kto się zechce zdaniu Erazma przeciwstawić,

¹ *Annotationes* str. 232. Analogiczne pojmowanie słowa *λόγος* znajdujemy zresztą i u Kalwina, który poszedł także za Erazmem.

² Possevinus, *Atheismi Lutheri, Melanchthonis etc.* (Vilnae 1586), k. 78 - 86.

³ *Annotationes*, str. 178, 690—693 et passim.

ten okryje się śmiesznością, jeśli nie wysunie istotnie poważnych i mocnych argumentów¹.

Drugim nazwiskiem współczesnym, które pojawia się niezmiernie często w dziełach Blandraty obok Erazma, jest nazwisko Kalwina. Blandrata posługuje się co chwila w swej argumentacji dziełami Kalwina, Musculusa, Vatabla tak, jakby to byli ludzie z jego obozu. Pod adresem Kalwina można spotkać nawet komplementy, że był mężem uczonym i przeciwnikiem głupstw takich, jak interpretacja Pisma przez niektórych ojców Kościoła². Oczywiście, że ten wpływ Kalwina na Blandratę pośrednio oddziaływał i na Grzegorza Pawła, który korzysta teraz, jak zauważyliśmy wyżej, z niektórych dawniej zwalczanych poglądów Kalwina (np. na interpretację *Gen. 19, 24*).

Dzieła Grzegorza z 1568 roku poświęcone są całkowicie zagadnieniom dogmatycznym, ale mimochodem zatrącają już o to, co będzie głównym przedmiotem wysiłku myślowego naszego pisarza w okresie rakowskim — o etykę. Już całe rozmyślanie o wyższości Nowego Testamentu nad Starym postawione jest na gruncie etyki: Ewangelja głosi odrodzenie człowieka, zrzucenie starego Adama, wolność ducha, zwycięstwo pierwiastka duchowego nad cielesnym; na tem polega jej wyższość nad cielesnym Zakonem. Grzegorz wiedział, że realizacją tej drogi etycznej jest pełnienie przykazania miłości i przebaczenia nieprzyjaciołom, zaznaczał więc, jak się prawdziwy chrześcijanin winien odnosić do ludzi.

«Albowiem krzywdy, płacz, więzienie y śmierci wiernych zawsze idą y wołają przed oblicznością Pańską, wołając pomsty. Co my wiedząc nie mamy się mścić, ani się im gwałtem odeymować, ale owszem prosić Pana aby się uznali, a tey pomsty, która na nie nagotowana iest przez prawdziwą pokutę, uszli»³.

Z tego stanowiska kajał się, że pozwala sobie na taki środek ziemskiej odpłaty, jak *Antychymn*, gromiący i wyszydający przeciwnika.

Późniejszą konsekwencją tego nakazu miłości i przebaczenia będzie dlań walka z ziemskim urzędem i prawem miecza, walka, której zapowiedzi można już dostrzec w *Rozdziale Starego Testamentu od Nowego*:

«Nie każe się też (Chrystus) nam o ty doczesne rzeczy wadzić, miecza żadnego cielesnego w kościele swym nie zostawił (bo ten tylko urzędowi należy). Ale na pomstę przeciw złym ostatnią kaźń, wyłączenie ze Zboru a oddanie Szatanowi (nad co nie sroźszego) postanowił. A potem ieśliby się nie uznali, potępienie wieczne»⁴.

¹ *De falsa et vera...* k. M₁.

² *De falsa et vera...* VV₁—VV₄.

³ *O prawdziwej śmierci...* list LXI.

⁴ *Rozdział S. T. od Nowego...* k. C₃.

Jeszcze w dobie trydeizmu osiągnięta świadomość, że jest człowiekiem prostym i maluczkiem, któremu Bóg dla jego bojaźni Bożej prawdy swe objawia, przetrwała oczywiście u Grzegorza i umocniła się w okresie unitaryzmu, owianego nowym duchem moralnym¹. Z nową postawą etyczną złączyły się postulaty: pokornego mówienia o prawdach Bożych, prawdziwej gorliwości, co odznaczając się miłością i pobożnością, nikogo nie kąsa², gotowości do męczeństwa za prawdę, walki do ostateczności o zwycięstwo słowa Bożego! Duchem ożywczym tej podstawy było przekonanie, że bliską jest już chwila całkowitej rewelacji prawdy Bożej:

«Ukażeć Bóg prawdę, iako y w inych rzeczach pokazał. Nie długo tego czekać»³.

Z przesłanek etycznych wynikała też zawziętość Grzegorza w walce o ponurzenie przy jednoczesnem zniesieniu chrztu dzieci. Ponurzenie ludzi dorosłych związane było dlań nierozdzielnie z pojęciem odrodzenia duchowego, które głosił Nowy Testament. Najsilniejszy akcent w argumentach Blandraty i Grzegorza przeciw dzieciochrzeństwu spoczywa na tezie, że dzieci nie mogą dopełnić moralnych warunków, wymaganych do przyjęcia tego Sakramentu. Dlatego dzieci u Żydów mogły i powinny były być obrzezane, gdy w chrześcijaństwie odpowiadający obrzezaniu sakrament chrztu nie może być dzieciom udzielany — to wyjaśnia Grzegorz na podstawie zasadniczych różnic, jakie zachodzą między Zakonem i Ewangelją.

«Tam cielesny Narod, Syny wszystkie Abramowe, z iego ciała, y dom iego było obrano, przeto wszystek dom okrom niewiast, o wierze nic nie pytając, obrzezowano. A w Nowym Testamencie Syny Duchowne, nie s ciała, nietylko Abraamowe, ale ze wszech narodów wierzące y pokutujące, z Boga odrodzone (a nigdy dzieci) ponarzano w imię Pańskie. Ondzie obrzezaniem wiązano do Zakonu. A tu ponarzaniem, wywięzuią od Zakonu do wolności Krystusowej, ondzie krew płynęła, płakano, srogość była. A tu przy ponarzaniu weseliły się Domy, etc. Co ondzie przelewanie krwi ustawiczne, figurowało y wiodło do krwi Krystusowej, która przelana być miała. A teraz ponarzanie y wieczerza Pańska iest znakiem odrodzenia y Nowego żywota w Krystusie i t. d.»⁴.

Wychodząc z tego założenia, protestuje przeciw uzasadnianiu chrztu dzieci zapomocą obrzezania dzieci w S. T., boć i Chrystus się ochrzcił, choć przedtem był obrzezany, i apostołowie chrzcili ludzi, co byli obrzezani⁵.

¹ *Okazanie y zborzenie*... list CCX.

² *Ibidem*, k. O₂.

³ *Rozdział S. T. od Nowego*, k. N₃; podobnie w *Okazaniu y zborzeniu*... k. O₃.

⁴ *Rozdział S. T. od Nowego*, k. D₁ — D₂.

⁵ *Ibidem*, k. K₃.

Ostre i częste zastrzeżenia Grzegorza przeciw filozofji, szczególnie pogańskiej, jako głównego źródła skażenia dogmatów chrześcijańskich przez «Antychrysta», są dowodem, że Grzegorz w dalszym ciągu nie schodzi ze swej postawy irracjonalizmu wobec objawienia, zawartego w Piśmie. Pod tym względem stanowisko naszego pisarza nie uległo zmianie, choć pewne szczegóły doznały teraz rozwinięcia. W dobie trydeizmu Grzegorz łączył z odrzucaniem wszelkich rozumowych spekulacyj pewien kult dla prostego, zdrowego rozsądku, który Pan Bóg dał człowiekowi dla rozeznania prawdy od fałszu i zrozumienia treści myślowej nadprzyrodzonego objawienia. Pod sztandarem owego zdrowego rozsądku Grzegorz uprawiał swą podświadomie racjonalistyczną krytykę dogmatu katolickiego. W okresie unitaryzmu stanowisko to się wzmocniło. Grzegorz uważa więc, że ci, co wyznają dwie natury w Chrystusie, są «sprawiedliwym sądem Bożym tesh y na pospolitym rozsądku pokarani»¹, podobnie, jak ci, co mieszają Zakon z Ewangelią, muszą «nietylko przeciw pismu ale y przeciw rozumowi przyrodzonemu występować»².

Porównyując wreszcie metodę rozumowania i wykładu dzieł z 1568 roku z pismami trydeistycznymi Grzegorza, stwierdzamy pewien ogólny krok naprzód, choć większość poprzednich krytycznych refleksyj i tym razem musi się nasunąć. Wprawdzie Grzegorz, walcząc ogólnie z katolicyzmem, a nie z określonymi osobami, nie pisze teraz pamfletów w rodzaju dawniejszych broszur przeciw Sarnickiemu, ale od demagogji wolny bynajmniej nie jest. Jego metodę przemilczania drażliwych problemów, czy niewygodnych miejsc Pisma, jużesmy poznali. Towarzyszą temu różne inne mało szlachetne sposoby polemiki, jak wypaczanie istotnego sensu katolickich dogmatów, wulgarne wymysły i dowcipy, a wreszcie karkołomne wykręty, gdy tekst Pisma był szczególnie oporny i niewdzięczny dla Grzegorzowej interpretacji. Najwięcej takich salto mortale w dziełku *O Prawdziwej Śmierci*, gdzie sytuacja Grzegorza była istotnie bardzo trudna. Oto np. sposób opowiadania historii o bogaczu i Łazarzu (*Luc. 16, 19—31*):

«Łazarz umarł y był niesion od Angiolor na łono Abraamowe. Potym zaś umarł Bogacz y pogrzebion był, ktory to człowiek on bogaty w mękach będąc na potępieniu podnioszy oczy uyrzał Abraama zdaleka, a Łazarza na łonie iego, y wołaiąc rzekł (nie dusza ale on umarły osądzony) y prosił Abraama o Łazarza, aby omoczył palec w wodzie (a dusze palcow nie maia) y ochłodził ięzyk iego (a to nie dusze ale ciała żywe, ktore maia ięzyki)»³.

¹ *Okazanie y zborzenie*, k. O₂.

² *Rozdział S. T. od Nowego*, k. O₄.

³ List LVIII.

Komentując tę przypowieść jako zapowiedź żywota wiecznego dla ubogich i pogardzonych, a zarazem wiecznego potępienia dla wielkich tego świata, Grzegorz chce uniknąć konsekwencji, że mowa tu o nagrodzie i karze pośmiertnej, i dlatego nawiasowemi uwagami stara się uniemożliwić przypuszczenie, że chodzi o duszę zmarłych. Wskazanie na przyszłość samych zmarłych, co zmartwychwstaną na sąd ostateczny, a nie na los ich rzekomych dusz — oto, co zawiera przypowieść zdaniem Grzegorza. Aby to wykazać, Grzegorz, który kiedyś indziej posuwa się bardzo daleko w symbolicznem komentowaniu tekstu, tym razem czepia się słówek i narzuca im całkowicie realistyczne znaczenie. W takich chwilach widzimy, że mimo osiągnięcia z biegiem czasu nieco wyższego poziomu pisarskiego, Grzegorz pozostał jednak sobą.

ROZDZIAŁ VIII.

Życie w Rakowie i ostatnie lata działalności Grzegorza Pawła (1569—1591).

Mimo sporów dogmatycznych, które toczyły się w łonie arjańskiego zboru, w świadomości powszechnej członków zwyciężała myśl jedności i uczucie wzajemnej miłości. Nie przestając się spierać o znaczenie tych czy innych miejsc Pisma i wynikających stąd wniosków, osiągnano coraz większe zbliżenie wewnętrzne i zgodę na to, że najważniejszym zadaniem chrześcijaństwa jest pełnić nakazy moralne Ewangelji. Rozjeżdżano się po odbyciu bezskutecznych i bezpłodnych synodów z nakazem wzajemnego szacunku, tolerancji i miłości, akcentowano coraz mocniej problemy etyczne i ku nim kierowano całą uwagę. Poczucie odosobnienia od reszty społeczeństwa, konieczność solidarnego współżycia, przykład komunistów morawskich, których organizacja religijnej gminy wzbudziła duże zainteresowanie wśród braci — wszystko to przygotowało umysły do stworzenia oddzielnej gminy arjańskiej, do założenia własnego gniazda, gdzieby można było ze swobodą i bezpieczeństwem nad dalszym rozwojem myśli religijnej pracować. Pierwotna kolebka polskiego arjanizmu, Pińczów już dawno przestał być główną siedzibą nowego ruchu. Wyczuwało się brak miejscowości, któraby choć w pewnej mierze mogła zcentralizować ruch arjański, pozbawiony po prześladowaniach 1566 roku trwałszych organizacyjnych podstaw.

Nie wiemy, kto wśród arjan wpadł na ten pomysł, aby skorzystać ze szczęśliwej sposobności i obrąć na nową siedzibę zakładając się właśnie miasteczko Raków w woj. sandomierskiem, położone o milę od Szydłowa, ale na pewno ten, kto wystąpił z tą propozycją, wyraził jedynie zbiorowe pragnienie wszystkich braci¹. Właścicielem i twórcą

¹ O założeniu Rakowa i pierwszych latach życia arjan w nowej siedzibie patrz: Lubieniecki, l. c. 239—240; Wotschke, Briefwechsel, str. 319 (list Trecego do Simlera ze stycznia 1570 roku); Andrzej Lubieniecki Polonoeutychia, Lwów 1843, str. 47—50; Sandius l. c. str. 195 (testament Szomana); K. Dobro-

nowej miejsciny był Jan Sieniński, kasztelan żarnowski, wyznawca kalwinizmu, daleki jednak od nietolerancji i nienawiści do arjan, panującej w jego obozie religijnym. Nie przeszkadzał więc najazdowi arjan na Raków, który w ten sposób stawał się od roku 1569 głównem siedliskiem polskiego antytrynitaryzmu.

Miasteczko położone było wśród piaszczystej płaszczyny, odznaczało się więc zdrowem powietrzem, a pobliskie lasy, łąki i stawy urozmaicały okolicę i nadawały jej miły dla oka wygląd. Wiadomość o podatnych właściwościach samego miejsca i liberalizmie właściciela pociągnęła do Rakowa różnych wyznawców arjanizmu nawet z bardziej oddalonych zakątków Polski i Litwy. Pierwsi ściągnęli tu: Grzegorz Paweł, Jerzy Szoman, Jakób Kalinowski, były minister Eustachego Wołowicza na Litwie, Jan Siekierzyński, Maciej Albinus, jak również Łukasz Mundius, wileński mieszczanin, co polskim arjanom komunistów morawskich na wzór stawiał. Stosunek z owymi komunistami stawał się teraz wielce aktualny ze względu na problem organizacji zboru i gminy religijnej w Rakowie. Jeszcze w 1568 roku Grzegorz domagał się od ministrów, aby zarabiali na chleb swemi rękami, a od bogatszych i szlachty, aby majątności swe sprzedawali i ubogim rozdawali. Żądania te musiały znaleźć echo wśród pozostałych braci, wyraził się bowiem w szeregu ciekawych posunięć.

Nawiązano przedewszystkiem kontakt z Morawianami. Zgodnie z zapowiedzią Mundiusa¹ przybyli we wrześniu 1569 roku od komunistów czterej wysłannicy do Krakowa, a stamtąd do Rakowa i musieli wywrzeć naogół dobre wrażenie, skoro nasi arjanie wysłali do nich na Morawy trzech wykształconych młodzieńców, aby się tam nauczyli jakiego rzemiosła, gdyż zwyciężyło już zdanie, że ministrowie winni posiadać jakieś rzemiosło. Celem wtórnym tego wysłania musiały być zapewne chęć wychowania takich aspirantów do godności ministra w duchu społecznej dyscypliny morawskich komunistów. W ślad za owymi młodzieńcami wybrali się na Morawy przedstawiciele sfer kierowniczych arjańskiego zboru: Hieronim Filipowski, Jerzy Szoman i aptekarz krakowski Szymon Ronemberg². Ale naoczne zetknięcie się

wolski, Nieznana kronika arjańska, Ref. w Polsce IV, str. 166—167. Podane w tekście dalsze szczegóły opieram na powyższych źródłach.

¹ Zachorowski, l. c. str. 233.

² Historję ich wycieczki opowiada obszerniej Lubieniecki l. c. str. 227; dodatkowe szczegóły podaje Sandius l. c. str. 195 (testament Szomana), oraz K. Dobrowolski, Nieznana kronika arjańska, l. c. str. 166. Data zaś pobytu Morawian w Polsce wymieniona została w dziele jednego z arjan p. t. *Tractat nie naprzeciwko społeczności Apostolskiej, iakowa była w Jeruzalem... ale naprzeciwko takowej, iaką nam chciała zalecić jedna z tych sekt, których się wiele*

z gminą morawską przyniosło niemałe rozczarowanie. Komuniści byli zdecydowanymi zwolennikami dogmatu Trójcy Świętej i nie zawahali się nazwać naszych arjan poganami za ich antytrynitaryzm. Stosunki musiały ulec zerwaniu, choć wycieczka Filipowskiego i towarzyszy nie przeszła bez śladu; arjanie postanowili bowiem niektóre ich obyczaje zastosować u siebie. Jakoż już w styczniu 1570 roku donosi Trency Simlerowi, że «ebjonici i anabaptyści» wybrali sobie jakiś las, jako miejsce zamieszkania, i tam budują miasto, ale z powodu wspólności dóbr bogatsi wśród nich zubożeli, a najbiedniejsi, Grzegorz mianowicie i jego zwolennicy, wzbogacili się.

Pierwsze miesiące życia w Rakowie upłynęły arjanom na urządzaniu się w nowej siedzibie. «Czas pewny, iaki tam zamieszkali w pokoiu, dworków y domów sobie nabudowali»¹, ale ten błogi stan pokoju wewnętrznego i budowania nowego życia miał trwać niedługo. Ze wszystkich stron kraju nazjeżdżało się mnóstwo ludzi, zbliżonych ideowo do antytrynitaryzmu, aby poświęcić się gruntownemu badaniu Pisma i wysnuciu zeń ostatecznych i ustalonych prawd religii chrześcijańskiej. W ten sposób Raków, który miał być początkowo jakimś wielkim klasztorem antytrynitaryzmu, gdzie ludzie mieli żyć w zgodzie, miłości i duchowem skupieniu, stał się widownią kilka lat trwającego, nieustającego synodu, który miał z biegiem czasu wszystkich mieszkańców ze sobą poróżnić i duchowo rozbić. Powołując się na słowa św. Pawła (*I Cor. 11, 19*): *Boć muszą być i kacerstwa, aby i którzy są doświadczeni, stali się jawni między nami*, poruszano niezliczone kwestje religijne i zwalczano się wzajemnie, aż doprowadzono do tego, że przez trzy lata «ani we dnie ani w nocy pokoju nie było, ale z rozmaitymi dysputacje były»². Wynikiem kilkoletniej kłótni był wreszcie stan takiej anarchji umysłowej i zamętu moralnego, że poszczególne grupy piętnowały się nawzajem obraźliwymi nazwami faryzeuszów, saduceuszów, żydów i ateistów, a wreszcie wszyscy ministrowie, z wyjątkiem Marcina Czechowica, złożyli swe urzędy, co było już szczytem wewnętrznego rozstroju we zborze³.

Nie znamy na nieszczęście szczegółów tego rozkładu, ale sam fakt potwierdzają uczestnicy owego paroletniego synodu, który zakończył się wreszcie częściowo wyjazdem nieprzejednanej opozycji, częściowo interwencją energiczniejszych jednostek, występujących przeciw wewnętrznej anarchji. Do tych, co opuścili Raków, należeli przedewszyst-

na świecie namnożyło... Zowią ie komunistami na Morawie. (Rocz. XV Tow. Przyj. Nauk. Poznańskiego, Poznań 1887, str. 63).

¹ Andrzej Lubieniecki, *Polonoeutychia*, str. 48.

² *Ibidem*, str. 48.

³ Sandius, l. c. str. 195 (Testam. Szomana).

kiem t. zw. dwójbożanie t. j. obrońcy przedwieczności Chrystusa. Pierwszy musiał to uczynić Gonezjusz, który w 1570 roku wypuszcza w świat przeciw dawnym towarzyszom zborowym dzieła: *O Synu Bożym, iżc był przed stworzeniem świata, a iżc iest przezeń wszystko uczyniono, przeciw fałsznym wykretom Ebionskim* (w Węgrowie 1570); dalej *O Ponurzeniu Chrystyańskym przeciwko chrztu nowochrzczeńców niedawnym* (tamże); wreszcie *O Trzech, To iest, o Bogu, o Synu iego, y o Duchu S. przeciwko Troycy Sabelliańskiej* (tamże)¹. Drugi obrońca przedwieczności Chrystusa, Farnowski, opuszcza Raków w roku następnym², a tak jest rozgoryczony na niedawnego współwyznawcę, Jana Niemojewskiego, za przyłączenie się do poglądów Grzegorza, że w parę lat potem odmówi mu podania ręki³.

Opuszczenie Rakowa przez tych, co się z unitaryzmem zgodzić nie chcieli, było pierwszym krokiem do uspokojenia umysłów. Drugim był fakt, że ci, co pozostali, zrozumieli konieczność poddania się pod określony rząd i dyscyplinę religijną; było to zasługą aptekarza krakowskiego Szymona Ronemberga, który uratował rozbitą zbór rakowski od ostatecznej katastrofy. Stwierdza to w swym testamencie Jerzy Szoman, aczkolwiek żadnych bliższych wiadomości o wystąpieniu Ronemberga nie podaje. Sądząc z innych źródeł, polegało ono głównie na przeciwstawieniu się tendencjom anarchicznym i komunistycznym we zborze. Gdy jedni, pragnąc osiągnąć ideał doskonałości chrześcijańskiej, głosili skrajny ascetyzm, porzucenie wszelkich urzędów świeckich, a nawet i duchownych, wreszcie zupełny komunizm wszelkich dóbr, Ronenberg musiał przekonać większość o szkodliwości tych dążeń i «jak nowy Ezdrasz» podźwignął zbór z upadku, ustanawiając na nowo urząd ministra słowa Bożego i ponurzenie dorosłych⁴. Zapewne nie bez wpływu pozostała także interwencja Blandraty, który na wieść o rozterce wewnętrznej w Rakowie pisał do Filipowskiego, wzywając do porzucenia przesądów, uspokojenia i zwrócenia umysłów do prawdy i pobożności⁵.

Kto był duszą owych poskromionych przez Ronemberga dążeń i prądów ideowych we zborze? Testament Szomana, główne źródło naszych wiadomości o roli krakowskiego aptekarza, nic nam o tem

¹ Dziełko *O Synu Bożym* w Bibl. Krasinińskich, dwa pozostałe w Muz. Czar-toryskich.

² K. Dobrowolski, l. c. str. 166.

³ Ten szczegół podaje Kasper Wilkowski, *Przyczyny nawrócenia do wiary Powszechney od Sekt Nowochrzczeńców Samosateńskich w Wilnie 1583*, przedmowa do nowochrzczeńców.

⁴ Lubieniecki, *Hist. Ref. Polon.* str. 240.

⁵ *Ibidem*, str. 240.

nie mówi, ale bliższe wiadomości, jakie posiadamy o jednym incydencie polemicznym w Rakowie, nie pozwalają wątpić, że głównym sprawcą anarchji był Grzegorz Paweł. Incydent ten — to spór Grzegorza z Jakóbem Paleologiem na temat wojny i urzędu.

Pierwszym człowiekiem, który w środowisku arjańskim przeciw urzędowi wystąpił, był Gonezjusz. Wiemy o tem nie tylko na podstawie współczesnych informacji o jego zaginionej książce, wydanej w 1567 roku, ale i od Budnego, który, w obronie urzędu pisząc, wymienia Piotra z Goniądza jako pierwszego, co w tej sprawie książkę ogłosił¹. Jak zwykle się działo z ideami Goniądza, tak i w tej kwestji naprzód nikt go nie poparł, a potem, gdy problem się już przyjął i dojrzał do dyskusji, o inicjatorze zapomniano. Roztrząsanie spraw etycznych zaczęło już w latach 1568—1569 najwyraźniej przeważać nad analizą dogmatycznych i grunt był w Rakowie najzupełniej przygotowany do postawienia sprawy urzędu i wojny na porządku dziennym «nieustającego synodu». Powód do tego przyniosło ówczesne życie państwowe Rzeczypospolitej, a mianowicie śmierć Zygmunta Augusta i bezkrólewie, stawiające przed oczy mnóstwo problemów życia publicznego².

Spór wybuchł naprzód w Krakowie między braćmi, wśród których znaleźli się także dwaj wybitni cudzoziemcy: Andrzej Dudycz, były biskup Pięciu Kościołów i były delegat na sobór trydencki, a potem zwolennik reformacji, nawrócony pismami Blandraty na antytrynitaryzm, od 1565 roku szlachcic polski i w Polsce osiadły, oraz Jakób Paleolog, Grek z wyspy Chios, potomek rodziny dynastycznej cesarzy bizantyjskich, zwolennik judaizującego antytrynitaryzmu, spalony potem w 1585 roku w Rzymie. Już w dysputach krakowskich Paleolog wystąpił jako obrońca urzędu i wojny obronnej, przyczem poglądy swoje ujął w oddzielną rozprawę, którą czytano w jego obecności i krytykowano w Rakowie. Imieniem rakowian odpowiedział mu Grzegorz Paweł, pisząc swą rozprawę: *Adversus Jacobi Palaeologi de Bello sententiam Responsio*, ogłoszoną potem drukiem przez samego Paleologa wraz z jego pierwszą rozprawą *De Bello Sententia* i odpowiedzią na pismo Grzegorza, wszystko razem pod tytułem: *Defensio Verae Sententiae de magistratu politico in ecclesiis christianis retinendo etc.... Losci Litauorum 1580*³.

¹ *O urzędzie miecza używającym...* 1583. Przedmowa. (Muz. Czartoryskich).

² Że to było powodem rozpoczęcia sporów o urzędzie i wojnie, świadczą zgodnie. Paleolog w przedmowie swego dzieła *Defensio verae sententiae de magistratu politico* (1580), oraz świeżo ogłoszona *Nieznana kronika arjańska* (Ref. w Polsce, IV, str. 166).

³ Źródłami do poznania początków tego sporu są wymienione w poprzednim przypisku dokumenty. Książka Paleologa w Muz. Czartoryskich.

Pierwsza rozprawa Paleologa *De Bello Sententia* świadczy, że mamy do czynienia z umysłowością męską i konsekwentną, z charakterem twardym i zdecydowanym. Paleolog rozróżnia wojny napastnicze i obronne, względnie restytucyjne, gdy naród jakiś pragnie odebrać to, co jest jego własnością; potępiając pierwszy rodzaj wojen, pochwała jednak drugą kategorię i wykazuje, że w Starym Testamencie Bóg takie wojny obronne za sprawiedliwe uznawał. Przechodząc do N. T., dostrzega uderzającą — jego zdaniem — różnicę między duchową fizjonomją Chrystusa przed zmartwychwstaniem i po niem. Różnicę tę charakteryzuje jako kontrast między barankiem i lwem, wyciągając stąd wniosek, że Chrystus uznawał wojnę sprawiedliwą i uważał za słusne użycie broni dla walki o sprawiedliwość. Dalej wysnuwa z Pisma Paleolog zasadę bezwzględного posłuszeństwa świeckim urządóm i twierdzi, że Chrystus bynajmniej nie zniósł ustanowionych przez Mojżesza praw, dotyczących wojny, używania broni, pełnienia urzędu i wykonywania jego wyroków. We wnioskach Paleolog posuwa się do ostrych słów potępienia dla tych, co zasłaniając się nakazami Chrystusa, nie chcą używać miecza i bronić granic swej ojczyzny, a w ten sposób stają się prosto niegodnymi zdrajcami i dezterterami, wiodącymi życie swoje w hańbie i poniżeniu.

Pierwiastek przykrej insynuacji, tkwiący we wnioskach Paleologa, wywołał reakcję w formie ostrego tonu Grzegorzowej odpowiedzi. Odpowiedź ta utrzymana jest w duchu pisma *Rozdział Starego Testamentu od Nowego*; Paleolog — zdaniem Grzegorza — nie rozumie przepaści moralnej między obu Testamentami i dlatego nie widzi sprzeczności między aprobatą wojny w S. T. i zakazem jakiegokolwiek sprzeciwiania się złemu, propagowanemu przez N. T. Zbijanie wywodów Paleologa Grzegorz rozpoczyna od obalenia fikcyjnej rzeczywiście różnicy między Chrystusem-barankiem przed zmartwychwstaniem i Chrystusem-lwem po zmartwychwstaniu. Chrystus pozostał sobą, t. j. łagodnym, cierpliwym, pokornym i kochającym ludzi aż do swego wniebowzięcia; na krzyżu modlił się jeszcze za wrogów, za zniewagi swe nie groził im zemstą, sprawę swą powierzał Bogu, a nie żadnemu ziemskiemu sędziemu, dając i nam przykład, jak winniśmy postępować. Niemal całe pismo Grzegorza jest wykładem kazania na górze (*Mat. V—VII*) przy jednoczesnem zestawianiu nakazów Chrystusa i Mojżesza. Co chwila czytamy te same antynomje i argumenty, któremi przepełniony jest wspomniany *Rozdział S. T. od N.* Ze słów Chrystusa Grzegorz wnosi, że nie wolno chrześcijaninowi szukać w sądzie ludzkim sprawiedliwości; Bogu ma chrześcijanin powierzać swe krzywdy, a nie sędziemu, za nieprzyjaciół winien się modlić, nadstawiać lewy policzek, gdy go uderzą w prawy, temu, co suknie chce zedrzeć, oddać i płaszcz. Jeśli więc nawet Boga nie wolno prosić

o zemstę nad wrogiem, jakim sposobem godziłoby się szukać zemsty za pośrednictwem urzędu? Bóg jest sprawiedliwy i miłosierny, a urząd nie może być miłosierny, boby się okazał niesprawiedliwy wobec strony poszkodowanej. W Kościele Chrystusa najwyższym kapłanem i urzędem jest sam Chrystus, więc kto chce wprowadzać do Kościoła jakikolwiek urząd, albo kapłana, ten pozbawia Chrystusa tych przywilejów, które tylko Jemu przysługują. A Chrystus nigdy nie pozwalał na używanie miecza, i to najlepiej oddaje ducha Jego nauki. Miecz wprowadził do kościoła swego Antychryst, aby zgnębić tych, których za heretyków uważał, ale pierwotny Kościół apostolski nie znał używania miecza i nie ustanawiał żadnych urzędów. Święty Paweł nakazywał posłuszeństwo dla świeckiego urzędu, ale z tego nie wynika, aby pozwalał wiernym urząd jakikolwiek piastować. Jak niebezpiecznym jest wprowadzanie urzędu i miecza do Kościoła, o tem najlepiej ma świadczyć przykład zborów helweckich, które wydawały się naprawdę chrześcijańskimi, ale potem, zabijając ludzi, inaczej mówiących o Bogu i Synu Bożym, okazały się obce duchowi Chrystusa. Z tego, że mamy urząd służyć i nawet się zań modlić, nie wynika wcale, iż godzi się nam urząd piastować, boć i za nieprzyjaciół własnych modlić się należy i tureckiego urzędu służyćby należało, z czego nie wypływa, że należy zostać Turkiem.

Jest wśród tych wywodów jeden szczególnie ciekawy i rzucający światło na sposób pojmowania chrześcijaństwa przez Grzegorza. W Kościele niema i nie może być urzędów, ale na świecie w różnych miastach, królestwach i t. d. oczywiście istnieją i są ustanowione przez Boga. Świat bowiem i państwa wszelkie są dziełem i stworzeniem Boga, więc Bóg chce w nich utrzymać porządek i publiczny spokój, aby dobrym dobrze się działo. Stąd też nawet najgorsze narody, żyjące w opłakanych warunkach, posiadają urzędy, którym należy okazywać posłuch. Natomiast chrześcijaninowi, który winien być łagodną owieczką, nietylko nie wolno rządzić tym światem i panować nad różnemi niedźwiedziami, wilkami i świniami, ale nawet, gdyby chciał, byłoby to niemożliwe; jakiemiż bowiem środkami poskromiłby te dzikie bestje? W tem rozumowaniu maluje się i pewna arystokratyczna pogarda dla tłumu i wielka rezygnacja z pierwotnych zamierzeń naszego arjaństwa. Chrześcijanin — to człowiek, któremu Bóg objawił najwyższe prawdy, a są one tak dalekie od tego, co się dzieje na świecie, że garstce wybranych ludzi nie pozostaje nic innego, jak od świata uciec i okazywać wobec niego zupełną obojętność i bierność. Dzieje polskiego antytrynitaryzmu w ciągu ostatnich lat i zamknięcie się grupki

wtajemniczonych w opłotkach Rakowa wydały swój owoc w postaci takiego kwietyzmu.

Pisemko Grzegorza okraszone jest mocnymi polemicznymi zwrotami, w których autor insynuuje Paleologowi duchowe tendencje, zbliżone do «Antychrysta», a czasem odmawia mu nawet zdrowego rozsądku. Specjalny nacisk położył jednak Grzegorz na pogńębienie przeciwnika w sprawie obowiązków człowieka wobec ojczyzny. Zarzuty i obelgi, które Paleolog obrzuca «chrześcijanina», wzbraniającego się walczyć za ojczyznę, nie poruszają i nie dotyczą Grzegorza, który chce stać mocno przy nakazie Chrystusa miłowania swych nieprzyjaciół. Przeciwnie! Grzegorz cieszy się, że doznaje tych zniewag w imię Chrystusa, albowiem sprawdza się przepowiednia Zbawiciela, że uczniowie Jego będą znosić obelgi i kalumnje, gdy będą postępować według wskazań Jego nauki. Dla obrony rzeczypospolitej ziemskiej nie należy rujnować Królestwa Bożego. Bóg kazał Noemu opuścić zepsutych ludzi i skryć się w arce przed potopem, Lotowi podobnie nakazał porzucić Sodomę, a Chrystus nie żądał od uczniów swych, aby bronili Jerozolimy, świętego miasta. A skoro tak, to ci, co prawdziwych chrześcijan dezertierami i zdrajcami nazywają, obelgi te przeciw Chrystusowi zwracają, który nie tylko ojczyznę, ale nawet najbliższych ludzi, ojca, matkę, żonę, dzieci opuścić kazał, a wreszcie, co najtrudniejsze, siebie samych wyrzec się rozkazał, abysmy niepodzielnie Jemu oddać się mogli. Takie nakazy kłóć się zanadto z wszelkimi prawami, ustawami, filozofjami, czy nareszcie z wymaganiami samej natury, abysmy je mogli z nimi pogodzić i aprobatę w filozofji znaleźć. A kto tego nie rozumie, ten staje się obrońcą Antychrysta i pogaństwa.

Takim akcentem uczuciowym kończy Grzegorz swą polemikę z Paleologiem, objawiając nam zarazem, kto był duszą anarchicznych dążeń wśród rakowian. Przeczytawszy pisemko Grzegorza, rozumiemy doniosłość wystąpienia Ronemberga, który w chwili zrezygnowania wszystkich ministrów (z wyjątkiem Czechowica) ze swoich stanowisk, na nowo urząd ministra wskrzesił i od zupełnego rozbitcia zbór uratował.

Do ostatecznej pacyfikacji umysłów pomogło i to, że po opuszczeniu Rakowa przez opozycjonistów, bardzo wielu rakowian przyjęło posady ministrów w majątnościach arjańskiej szlachty; jeden Kiszka, krajczy litewski, największy bodaj magnat między arjanami, dał u siebie miejsce dziewięciu ministrom¹. Po okresie burzliwych sporów «nieustającego synodu» nastąpiła długotrwała cisza, i dawniejsi pionierzy nowego ruchu usunięci zostali w cień.

¹ A. Lubieniecki, Polonoeutychia, str. 50.

Dotyczy to przede wszystkim Grzegorza Pawła. Reforma Ronemberga zadała cios dotychczasowej hegemonji duchowej Grzegorza pośród arjan, a opuszczenie Rakowa przez wielu członków zboru odbierało temu miasteczku charakter, nabyty w pierwszych latach po założeniu. W dalszym rozwoju polskiego arjaństwa zaczyna zyskiwać coraz większe znaczenie Lublin, gdzie rej wodzą Jan Niemojewski i Czechowic¹, a obok nich wyrasta trzecia znakomitość ówczesnego piśmiennictwa arjańskiego, Szymon Budny. Te trzy nazwiska poczynają teraz błyszczyć i królują w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XVI wieku aż do chwili, gdy nad umysłami polskich arjan zdobędzie panowanie nowy przybysz z Zachodu, Faust Socyn.

Utrata znaczenia we zborze odbiła się i na twórczości Grzegorza Pawła. Już się nie spotykamy więcej z takimi objawami jego ruchliwości i płodności pisarskiej, jak serja pisemek trydeistycznych z 1563—1564 roku, albo pisma unitarystyczne z 1568 roku. Grzegorz odzywa się teraz rzadko i sporadycznie, nie wszystko drukuje, uważając snadź, że dla ciasnego kółka rakowskiego wystarczy podanie swych myśli w rękopisie. Skutkiem tego i te nieliczne rzeczy, które pisał wówczas, przeważnie do nas nie doszły. Wiadomo np., że Stanisław Budziński napisał do Grzegorza list w sprawie urzędu, broniąc stanowiska Paleologa, i Grzegorz mu odpowiedział (*Epistola ad Stanislaum Budzinium super quaestione de Magistratu et usu armorum*), ale korespondencja ta, która odbyła się wkrótce po polemice z Paleologiem (1574), zupełnie do nas nie doszła².

Jedynem dziełem o trwalszem znaczeniu, do którego stworzenia Grzegorz w dużej mierze się przyczynił, był pierwszy katechizm rakowski, wydany w 1574 roku p. t.: *Catechesis et confessio fidei, coetus per Poloniam congregati, in nomine Jesu Christi, Domini nostri crucifixi et resuscitati*. Głównymi autorami tego dzieła byli Grzegorz Paweł i Jerzy Szoman³. Wartość i doniosłość tej publikacji polegała nietylko na tem, że był to pierwszy katechizm arjański, ale i na tem, że późniejszy katechizm rakowski, wydany już pod okiem Fausta Socyna i Piotra Stoińskiego (syna), oparty został na katechizmie Grzegorza i Szomana. Dotychczasowe wysiłki teologicznej myśli polskiego antytrynitaryzmu zostały tu ujęte w krótką dydaktyczną formę i budzą z tego względu specjalne zainteresowanie.

¹ *J. Płokarz*, Jan Niemojewski, studjum z dziejów arjan polskich. Reformacja w Polsce, roczn. II, str. 87.

² Sandius, l. c. str. 44, Bock, l. c. I, str. 613.

³ Autorstwo Grzegorza z naciskiem poświadcza Sandius, l. c. str. 44; o udziale Szomana wnosić można z jego testamentu (ibidem, str. 196). Egzemplarz w Bibl. Uniw. Jagiellońskiego.

Przedmowa do dzieła zaznacza, że wszystkie nauki tego katechizmu wysnute są z Pisma świętego, i rzeczywiście obserwujemy, że każdy punkt treści autorowie starali się różnemi cytatami z Pisma poprzeć, a nawet, o ile możliwości, słowami Pisma formułować. Dzieło rozpada się na sześć części: 1) nauka o Bogu i Boskim Posłanniku-Chryście, a także o Duchu świętym; 2) o usprawiedliwieniu naszym; 3) o dyscyplinie kościelnej; 4) o modlitwie; 5) o ponurzeniu; 6) o Wieczery Pańskiej.

Punktem wyjścia nauki o Bogu jest sławne miejsce *Deut. 6, 4*, poczem następuje wyliczenie szeregu tytułów i właściwości jedynego Boga, który jest Ojcem Chryścia, Stwórcą nieba i ziemi, Ojcem naszym, Królem królów i t. d. Po wyliczeniu tych tytułów następuje szereg miejsc pisma, potwierdzających każde z powyższych określeń Boga Ojca i Pana naszego.

Jest to, jak widzimy, ta sama metoda wykładu, którą już spotykaliśmy u Blandraty i Grzegorza Pawła, i którą w dalszym ciągu autorowie zastosują do wyznania wiary o Chryście.

Chryść określony został jako człowiek (słowo to wypisano wielkimi literami), którego Bóg uczynił (i to słowo wielkimi literami) Panem i Chryściem t. j. prorokiem, kapłanem, królem i t. d., przez którego świat nowy stworzył, dał żywot wieczny wybranym swoim i t. d., abyśmy Go uczcili, weń wierzyli, do Niego się modlili i żywot Jego naśladowali. O Bóstwie Chryścia — ani słowa. Natomiast stwierdzenie człowieczeństwa zostało poparte szeregiem cytatów nie tylko z Nowego, ale i ze Starego Testamentu.

Wypisawszy długą listę rzeczy, o które winniśmy i możemy Chryścia prosić, katechizm uczy nas o Duchu świętym, że jest mocą Boską, nazywaną w Piśmie różnemi imionami, a więc: duchem Bożym, darem Bożym, mocą, pocieszycielem, pieczęcią, pomazaniem Bożem i t. d. Wzywać, ani czcić specjalnie Ducha św. Pismo nigdzie nie nakazuje, ani przykładu podobnego nie daje.

Oto jest skrót dogmatyki arjańskiej w katechizmie rakowskim, suma rzeczy potrzebnych do wierzenia, abyśmy zgodnie z *Joan. 17, 3* mogli osiągnąć żywot wieczny. Następne rozdziały katechizmu traktują już o sprawach etycznych, obrzędowych i organizacyjno-kościelnych.

Rozdział drugi, o usprawiedliwieniu, utrzymany jest w duchu Lutra, głosząc odpuszczenie grzechów dzięki łasce Bożej, danej tym, co mają w sobie żywą wiarę i niezachwiane oczekiwanie żywota wiecznego. Niezależnie od tego katechizm domaga się jednak poprawy naszego życia i pokuty za grzechy.

Rozdział trzeci mówi nam, co to jest dyscyplina kościelna. Jest to — zdaniem autorów — zbiorowe czuwanie nad wykonywaniem obowiąz-

ków przez poszczególnych członków Kościoła, oraz karcenie grzeszników za ich występki. To karcenie wyraża się naprzód w napomnieniu prywatnem, potem publicznem, a gdy i to nie pomaga, w wyłączeniu opornych z obcowania świętych, t. zn. z zespołu enotliwych członków zboru. W związku z tem katechizm przytacza miejsca Pisma, wskazujące na najważniejsze obowiązki poszczególnych członków Kościoła w życiu zbiorowem i prywatnem (jest między innymi i nakaz posłuszeństwa urzędowi na podstawie *Rom. 13, 1—7*).

Bardzo ciekawy jest rozdział następny, o modlitwie. Modlitwa określona została, jako poważna i gorąca rozmowa człowieka wierzącego z Bogiem, gdy człowiek za dobrodziejstwa Bogu dziękuje, albo Go o pomoc prosi, w mocnem przeświadczeniu, że Bóg nam chce pomóc, wie, co nam trzeba, i może wszystko uczynić, jako wszechmogący. Modlić się należy przez naszego Pośrednika, Jezusa Chrystusa, a do skuteczności modlitwy potrzeba żywej wiary w Boga i miłości wobec bliźniego; grzesznika próśb Bóg nie wysłucha. Miejsce modlitwy jest obojętne, a co do czasu jej trwania, to należy kierować się wewnętrzną potrzebą, choć trzeba pamiętać i o tem, że wielomówność nie jest Bogu miła (*Mat. 6, 7*). Winniśmy się modlić o dobra duchowe i cielesne. Duchowemi są: odpuszczenie grzechów, dary Ducha św., rozkwit Kościoła, czyste sumienie i t. d.; cielesnemi zaś: pokój Rzeczypospolitej, dobrzy urzędnicy, sprzyjająca pogoda, dobre urodzaje, bezpieczeństwo od wrogów i t. p. O duchowe dobra możemy prosić bez żadnych zastrzeżeń, o cielesne zaś warunkowo, o ile Bóg uważa to za słusne. Dzieci chrześcijan winny się modlić najlepiej modlitewnymi słowami proroków, Chrystusa i apostołów, natomiast dorosły chrześcijanin niech się modli tak, jak mu nakazuje Duch św., który prosi za nami wzdychaniem niewymownem (*Rom. 8, 26*). Na pytanie, jak mamy się zewnętrznie zachować przy modlitwie, katechizm daje odpowiedź, że Bóg patrzy przedewszystkiem w serce, ale dla lepszego pobudzenia naszego serca można pewnymi gestami sobie pomagać, np. gdy sumienie nas o coś oskarża, winniśmy oczy spuszczać i bić się w piersi, jak celnik; gdy się Bogu poddajemy — ręce wznosić; gdy się upokarzamy — zginać kolana i pochylać twarz; gdy radujemy się w duchu — wznosić oczy do nieba, jak to czynił sam Pan Jezus (*Joan. 17, 1*). Modlić się można i w samotności, i zbiorowo, zależnie od charakteru naszych próśb.

Ostatnie dwa rozdziały mówią nam o dwóch sakramentach, uznawanych przez naszych arjan: o chrzcie, czyli według ich terminologii o ponurzeniu, oraz o Wieczerzy Pańskiej. Chrzest jest sakramentem odrodzenia duchowego i polega na jednorazowem zanurzeniu się w wodzie człowieka wierzącego i pokutującego, aby zapomocą tego aktu publicznie wyznał, że oto dzięki łasce Boga Ojca, krwi Chrystusa

i darem Ducha św. zostaje oczyszczony z grzechów, umarza w sobie starego Adama i przeobraża się w nowego Adama niebieskiego, będąc pewny żywota wiecznego po zmartwychwstaniu. Akt ten może być dokonany w imię Ojca i Syna i Ducha świętego, albo też tylko w imię Jezusa Chrystusa, jak to czynili apostołowie (*Act. 2, 38*). Warunkiem chrztu jest uprzednie zrozumienie słowa Bożego, wzbudzenie w sobie wiary w nie i pragnienie pokuty; nikt nie może być ochrzczony z wiary cudzej, tylko z własnej; wierzący ojciec rodziny nie mógłby na podstawie swojej wiary nakazać rodzinie swej, aby się ochrzciła, gdyby członkowie jej sami nie wierzyli. Twierdzenie to, jak i całe ujęcie chrztu, jest oczywiście pośredniem zwalczaniem chrztu dzieci. Człowiek, który po chrzcie znów zaczął grzeszyć, nie powinien wątpić o łasce Bożej, lecz usilnie modlić się o odpuszczenie grzechów.

Ujęcie sakramentu Wieczerzy Pańskiej w katechizmie rakowskim jest mało oryginalne, nie różniąc się w istocie od ujęcia kalwińskiego. Akt ten ma charakter wspomnienia ofiary Chrystusa w celu pobudzenia nas do wytrwania w cierpieniach i wzajemnej miłości. Chrystus jest obecny podczas Wieczerzy duchowo, a nie cieleśnie, słowo więc o jedzeniu i piciu ciała i krwi Chrystusa mamy rozumieć symbolicznie, jako złączenie się duchowe z Chrystusem. Do Wieczerzy Pańskiej nie może przystąpić człowiek splamiony zbrodnią; nad wypełnieniem tego nakazu musi czuwać zbór i pilnie uważać, czy człowiek, przystępujący do tego sakramentu, szczerze wierzy w Boga i prowadzi żywot pobożny i nieskazitelny. Sakrament Wieczerzy nie zapewnia nam osiągnięcia zupełnej doskonałości, bo taki stan będzie możliwy dopiero w życiu przyszłym.

W zakończeniu katechizmu autorowie umieścili jeszcze bardzo ciekawy plan modlitw domowych dla chrześcijańskiej rodziny p. t. *Oeconomia christiana seu pastoratus domesticus*. Wstęp do tego rozdziału stanowią uwagi i napomnienia, jakim winien być ojciec rodziny. Staropolski szacunek dla głowy domu połączył się tu z wymaganiami etycznymi naszych arjan w nakreślonym ideale ojca rodziny. W osobie jego rodzina powinna widzieć jakby żywy obraz wszechmogącego Boga, Pana nad panami, dobrego, mądrego i pełnego powagi; niech dzieci w obliczu ojca swego widzą Ojca niebieskiego, pełnego miłości i łagodności, niech żona widzi w mężu swego najukochańszego oblubieńca, Pana naszego Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, za nas ukrzyżowanego i wkrzeszonego. To wszystko zaś stanie się, gdy panowie będą traktować swą służbę, ojcowie dzieci swe, mężowie żony swe tak, jak to nakazuje Ewangelja. A więc w myśleniu bezustannem o prawach Bożych, w czytaniu pilnem Nowego Testamentu, w przypominaniu sobie i swym najbliższym o ciężących na nas obowiązkach,

w modlitwie wreszcie należy szukać drogi do wykonania zadań życia chrześcijańskiego.

Po tym wstępie czytamy, jak winny być odprawiane modlitwy poranne. Ojciec rodziny zwraca się naprzód do domowników z zachętą do podziękowania Bogu za szczęśliwe zachowanie nas przy życiu przez ostatnią noc, poczem zebrani odmawiają Dekalog i symbol Apostolski. Obydwie modlitwy zacytowane zostały w całości, symbol Apostolski bez żadnych zmian i opuszczeń. Do tych modlitw ojciec rodziny może nawiązać, zależnie od okoliczności, pewne rozmyślenia i napomnienia w sprawach wiary i dobrych uczynków, poczem zebrani odmawiają na kolanach *Ojciec Nasz* oraz modlitwę poranną, w której dziękują za szczęśliwie przebytą noc i proszą o Ducha świętego, aby oświecił ich we wszystkich czynach w ciągu dnia na chwałę imienia Boskiego. Następnie przed jedzeniem i po jedzeniu ojciec rodziny wypowiada stosowną admonicję, a wszyscy odmawiają modlitwy. Podobnie admonicja ojca i modlitwa poprzedza udanie się na nocny spoczynek. Do tych wszystkich modlitw domowych dodane są jeszcze modlitwy za Kościół i dobro Rzeczypospolitej, oraz specjalna modlitwa do Syna Bożego. Oto ciekawy wyjątek z modlitwy za Rzeczpospolitą:

«Prosimy Cię szczególnie, Królu królów i Panie panujących, Ty, który sam ustanawiasz królów i rządców, abys raczył ręką swą władać i ochraniać serca, umysły, rady, zdrowie i życie zarówno wszystkich książąt, jak przedewszystkiem naszego najmiłościwszego Króla Polski i Królowej, a także wszystkich doradców i urzędników miejskich, panów naszych; władaj nimi duchem swoim i ochraniaj od wszelkich grożących niebezpieczeństw dla dobra publicznego i spokoju wszystkiej Rzeczypospolitej Polskiej, zachowanej dotąd Twą szczególną opatrnością w sposób cudowny od ruiny i zniszczenia tylu innych kwitnących królestw, abyśmy i my, żyjący zresztą w ciężkim ucisku, pod ich opieką mogli prowadzić żywot spokojny i pobożny»¹.

Takim więc jest ten katechizm rakowian, opracowany po uspokojeniu się umysłów i nie przynoszący wprawdzie nic nowego pod względem dogmatycznym, ale zato bezcenny, jako dokument kultury religijnej pierwszych naszych arjan. Uderzającą rzeczą w tem dziełku jest brak wyraźnych momentów polemicznych; oczywiście książka, której przeznaczeniem było uczyć prawdy religijnej, omijała wszystko to, co autorowie jej za błąd poczytywali, i zwalczała te błędy jedynie swą pozytywną treścią. Dodany w zakończeniu modlitewnik ukazuje nam, jak wyglądały rezultaty sporów i dążeń dogmatycznych w zastosowaniu do ideałów życia codziennego.

Catechesis et confessio fidei — to ostatnie dzieło Grzegorza, które do nas doszło i może być źródłem poznania jego poglądów. W ciągu

¹ *Catechesis et confessio fidei*, k. O₃—O₄.

następnych lat nasz reformator odzywa się coraz rzadziej, a pisma jego nie wpływają już więcej na rozwój duchowy naszych arjan. Koło roku 1578 wymierzył specjalne dziełko przeciw obrońcom przedwieczności, którego tytuł łaciński brzmi: *Contra hos qui praeexistentiam Filii Dei propugnabant*¹, gdzie zwracał się prawdopodobnie przeciw Farnowskiemu i Wiśniowskiemu. Pierwszy bowiem wydał w 1573 roku książkę *O zności i wyznaniu Boga zawždy iednego*², drugi zaś ogłosił w 1572 roku *Okazanie sfatszowania i wyznanie prawdziwey nauki Pana Krysta*, a w 1575 roku *Rozmowę o Prawdziwey prawdziwego a iednego Boga Oyca zności*³. Wszystkie te dzieła zwalczały unitaryzm Grzegorza Pawła i broniły przedwieczności Chrystusa. Czy pismo Grzegorza napisane było po łacinie, wątpić należy wobec tego, że wszyscy obrońcy przedwieczności, w tej liczbie i Gonezjusz, i Tomasz Falconius, który jeszcze w 1566 roku ogłosił olbrzymi komentarz do czterech Ewangelij p. t. *Sprawy y Słowa Jezusa Krystusa* etc. (Muz. Czartoryskich), pisali o sprawie przedwieczności po polsku.

Zaginionem, niestety, choć bardzo ważnem pisemkiem Grzegorza, było wydane w roku 1579 *Iudicium de invocando Jesu Christo*, napisane z powodu głośnej sprawy Franciszka Davidisa w Siedmiogrodzie⁴. Wieloletni współpracownik Blandraty i szermierz antytrynitaryzmu w Siedmiogrodzie, Franciszek Davidis, poróżnił się wreszcie ze swym towarzyszem w poglądzie na wzywanie w modlitwach Jezusa Chrystusa. Davidis zbliżył się do «judaizantów», których ważniejszymi przedstawicielami byli Paleolog, Glirius, Budny i przez czas pewien Stanisław Budziński, twierdząc, że Chrystus, jako człowiek, nie może być wzywany w modlitwach i nie może być przedmiotem religijnego kultu; łączyło się z tem jeszcze twierdzenie, że Jezus dopiero po śmierci mógł zostać Chrystusem, t. j. Pomazańcem (na podstawie *Luc. 24, 26*).

Blandrata nie zdecydował się jednak iść tak daleko w obniżeniu Nowego Testamentu na rzecz Starego i wezwał do Siedmiogrodu Fausta Socyna, chcąc wspólnie z nim przekonać Davidisa o niesłuszności jego twierdzeń. W Koloszarze (dziś Cluj) odbyła się dysputa Blandraty i Socyna z Davidisem w obecności kilku ministrów, którzy

¹ W tej formie zachował tytuł dziełka Sandius, l. c. str. 44, a za nim powtórzył Bock, tom I, str. 613.

² Jedyne egzemplarz w Bibl. Ossolińskich.

³ Korzystałem z jedyne go i zdefektowanego egzemplarza *Rozmowy* w Bibliotece Muz. Czartoryskich. *Rozmowa* Wiśniowskiego jest dziełkiem bardzo interesującym i zasługującym na specjalne zbadanie; streścił ją ostatnio M. Wajsbium w rozprawie *Dyteiści małopolscy* (Ref. w Polsce, roczn. V, str. 81—84).

⁴ Sandius, l. c. str. 45 i 174 (tutaj to samo bodaj dziełko wymienione jest jako *Dialogi de invocando Jesu Christo in precibus*); oraz Bock, tom I, str. 613.

orzekli, że całą sprawę należy odłożyć do generalnego synodu. Po zwołaniu tegoż okazało się, że opinia większości ministrów antytrynitarских zwraca się przeciw Davidisowi, którego, jako niebezpiecznego nowatora i heretyka, Krzysztof Batory kazał wtrącić do więzienia. Taki obrót sprawy był jednak Pyrrusowem zwycięstwem, gdyż nasuwał porównanie z praktyką katolicką wobec heretyków i z postępkami Szwajcarów wobec Serweta i Gentilisa. Blandrata, znalazłszy się teraz w położeniu Kalwina po egzekucji Serweta, natężył wszystkie siły, aby zapewnić sobie poparcie opinii arjan w Siedmiogrodzie i w Polsce tembardziej, że Davidis, człowiek słabego zdrowia, nie wytrzymał trudów więzienia i zmarł, wyrastając tem na męczennika za wiarę. W tej sytuacji Blandrata i Socyn zwrócili się urzędownie do zboru polskiego, pisząc list, adresowany do Grzegorza Pawła, Jerzego Szomana, Marcina Czechowica i Aleksandra Witrelina, oraz pozostałych ministrów zboru, i zapytując o pogląd na sprawę Franciszka Davidisa¹.

Sąd polskich ministrów był, zdaje się, jednolity i całkowicie przyznawał słusność Blandracie i Socynowi. Wyrazili to Grzegorz Paweł we wspomnianem łacińskim dziełku oraz Witrelin, który był autorem urzędowej odpowiedzi polskiego zboru p. t. *Iudicium ecclesiarum Polonicarum de causa Francisci Davidis*; dziełko to ogłoszone zostało w 1579 roku, a w następnym przedrukowane wraz z odpowiedzią Paleologa, który stanął w obronie Davidisa, oraz z trzema listami Blandraty do Paleologa w tej samej sprawie i traktatem Blandraty *Loci aliquot insignes... pro vera et solida Jesu Christi invocatione asserenda*².

Bliższej treści dziełka Grzegorza o wzywaniu Chrystusa nie znamy, ale posiadamy jeden ważki sąd o niem. W liście, który pisał Faust Socyn do synodu węgrowskiego 1584 roku w sprawie adoracji Chrystusa, spotykamy następującą wzmiankę o dziełku Grzegorza:

«Utrzymawszy ją (t. zn. adorację Chrystusa), z łatwością zwalczymy wszelkie żydowskie błędy; natomiast zlekceważywszy ją albo i odrzuciwszy, nie powstrzymamy żadnym sposobem wzrostu żydostwa, a raczej wstrętnego epikureizmu i ateizmu, jak o tem mądrze i pobożnie brat nasz, Grzegorz Paweł, pisał niegdyś do Siedmiogrodzian, gdy toczyła się sprawa Franciszka Davidisa»³.

¹ Sandius, l. c. str. 28—29.

² Ibidem, str. 28—29.

³ *Bibl. Fratrum Polonorum. Opera F. Socini*, tom I, str. 491. List ten jest bez daty, ale z łatwością można ją ustalić na podstawie informacji Sandiusa l. c. 87, że na synod w Węgrowie 1584 roku przysłał list w sprawie adoracji Chrystusa Christian Franken, z czego wynika, że problem ten był wówczas roztrząsany i Socyn z pewnością w tym samym czasie list swój napisał.

Ze słów tych możemy w przybliżeniu odgadnąć ducha argumentacji Grzegorza w sprawie wzywania Chrystusa, choć nierównie więcej o wartości dziełka mówi nam uznanie Fausta Socyna, z którym się Grzegorz najwidoczniej zgadzał.

Obydwa pisemka: przeciw obrońcom przedwieczności i w sprawie wzywania Chrystusa — to ostatnie drukowane dzieła Grzegorza Pawła. Nastąpiły po nich dla naszego pisarza lata ciężkich i trudnych warunków życia, nie pozwalających na branie żywszego udziału w dalszym rozwoju naszego arjaństwa. Gdy zestawiamy z ówczesnym zachowaniem się Grzegorza jego dawną ruchliwość, zdumienie nas ogarnia na widok tak głęboko sięgającej zmiany. Właśnie w latach 1578—1585 odbywa się mnóstwo synodów, roztrząsających czy to sprawy etyczno-społeczne, jak kwestja urzędu, miecza, stosunku klas społecznych, czy też dogmatyczne, jak sprawa wzywania Chrystusa. W czerwcu 1578 roku mamy synod w Luclawicach, w 1580 — w Lewartowie; w tymże roku Szoman podejmuje się w Krakowie publicznej dysputy ze Skargą¹; bracia litewscy z Budnym na czele staczają walki z braćmi polskimi na synodach w Łosku (1581), w Iwiu (1582), w Lubczu (1582); ważne synody w sprawie wzywania i kultu Chrystusa odbywają się w 1584 roku w Węgrowie i w Chmielniku². Tymczasem Grzegorz Paweł świeci wszędzie nieobecnością, nie bierze w niczem udziału. Dzieją się prócz tego rzeczy, które powinny były obudzić przynajmniej jego żyłkę polemiczną. Oto np. medyk lubelski, Kaspar Wilkowski skutkiem nader ciekawych perypetyj wewnętrznych odchodzi od arjan i wraca do katolicyzmu, pomimo zakazów i zakłęk swego ojca, gorliwego arjanina, a stawszy się katolikiem, pisze prowokacyjne dzieło: *Przyczyny nawrocenia do wiary powszechnej od sekt nowochrześciców samosateńskich* (1583), gdzie poddaje niemiłosierniej krytyce nie tylko doktrynę, ale także obyczaje i życie wewnętrzne polskiego zboru. Trudno uwierzyć, że Grzegorz mu nie odpowiedział, a jednak nie Grzegorz, lecz Jan Niemojewski chwycił za pióro, aby bronić honoru swych współwyznawców. Ten dziwny kwietyzm wywołuje nawet złośliwe wycieczki i obelgi, ciskane pod adresem Grzegorza przez jego wrogów. Paleolog pozwala sobie w odpowiedzi na pismo Grzegorza przeciw niemu w sprawie wojny i urzędu nazywać go nieukiem, szaleńcem, a nawet leniwym i ociężałym kałdunem (*deses atque otiosus venter*). Apostata Wilkowski drwi sobie wyraźnie z Grzegorza, mówiąc, że «teraz, gdy się drużyna jego z Rakowa rozbieżała, sam tam został,

¹ T. Grabowski, Literatura arjańska, Kraków 1908, str. 80—81.

² Informacje o wyliczonych synodach zawiera Przedmowa do dzieła Budnego *O urzędzie miecza używającym* (1583), następnie Sandius, l. c. str. 87, oraz Bock, l. c. tom II, str. 685.

y za nowszych Mistrzów przyściem staniał, on, który kiedyś zbory polskimi władał, potym y potargał, y mistrzom swym silny był»¹. Ten sam Wilkowski, polemizując ze współczesnymi sobie pisarzami arjańskimi, wymienia najczęściej Budnego i Czechowica, a uzasadnia to tak, że «ci naywięcey pisali, inni albo dawni pisali tosz, albow ich ksiąg na ten czas w ręku nie miał»². Świadczy to o zupełnem zapomnieniu, w jakim pozostawał Grzegorz, i utracie wszelkiego wpływu na bieg współczesnego życia.

Przyczyny tej prostracji duchowej wyjaśnia nam Faust Socyn, który w 1581 roku wystąpił w obronie Grzegorza przeciw obelgom Paleologa. Wystąpienie swoje uzasadnia Socyn obecnymi warunkami życia Grzegorza, nie pozwalającymi mieć nadziei, żeby ten «dzielny i uczony mąż» (*bene cordatus et doctus vir*) mógł sam chwycić za pióro i odpowiedzieć przeciwnikowi. Warunki te — to nędza, troski rodzinne i, co najważniejsza, osłabienie wzroku na starość, nie pozwalające mu od dłuższego czasu zajmować się pracą literacką³. Ale wiemy skądinąd, że nędza była stałą towarzyszką życia naszego pisarza, jak o tem świadczą nawet jego wrogowie (Trecy). Co zaś do kłopotów rodzinnych, to trudno jest powiedzieć, kiedy się zaczęły dawać Grzegorzowi we znaki, gdyż za mało znamy jego życie prywatne. Że był żonaty i miał córkę, wnosimy z faktu, że Piotr Stoiński, syn Piotra Satoriusa, urodzony koło 1565 roku, był jego zięciem⁴, ale kiedy się Grzegorz ożenił, tego nie wiemy. Przypuszczać jednak można, że już w 1553 roku był żonaty, bo w drugim swym liście do braci czeskich (28 paźdź. 1553 r.), polemizując z nimi na temat celibatu, przemawia w sposób taki, jakby nie tylko teoretycznie zwalczał celibat, ale i w praktyce go pomiął⁵. Kłopoty materialne i rodzinne musiały się jednak w okresie rakowskim szczególnie mocno dać we znaki, a bujne życie poprzednie spowodowało widocznie przedwczesne starcze zniedołężnienie, jeśli Grzegorz teraz uległ pod naporem ciężaru życia i z działalności reformatorskiej powoli się wycofywał. Nie bez znaczenia musiała być tu i moralna porażka, doznana w okresie «nieustającego synodu», gdy rozpętana przez Grzegorza anarchję Ronenberg okiełznał, łamiąc

¹ W przekładzie dzieła księdza Edmunda Kampiana *Dziesięć Mocnych Dowodów iż Adwersarze Kościoła powszechnego w porządku o wierze Dysputacyey upaść muszą* (1584), str. 23 (Bibl. Krasińskich).

² *Przyczyny nawrócenia*, Przedmowa do Nowochrześciców.

³ *Bibl. Fratr. Polon. Op. F. Socini*, tom II, str. 1.

⁴ Sandius, l. c. str. 92—93.

⁵ «Quid igitur de nobis non coelibibus sentiat et an nobis, si ita sors tulerit, vobiscum convivere libuerit, vobis quidem apud nos licerat ministerio uti, apud vos vero nobis an aequae liceat nescio» (Ztschft. f. Brüdergeschichte, 1920, str. 29).

tem samem na zawsze autorytet wieloletniego władcy dusz w polskim zborze arjańskim.

Od chwili, gdy Socyn wystąpił w obronie starzejącego się Grzegorza, minęło znów dziesięć lat takiego życia w zapomnieniu i starczej bezsilności. Dopiero powstanie nowego sporu wśród współwyznawców wyrwało Grzegorza z martwoży duchowej i wcisnęło mu po raz ostatni pióro do ręki. W 1589 roku rozgorzały dysputy na temat tysiącletniego panowania Chrystusa na ziemi. Jak zwykle, tak i w tym wypadku, zanim kwestja stała się przedmiotem powszechnych dysput i roztrząsań, podejmowały ją jednostki, wywołując tylko lokalne spory. Kaspar Wilkowski, donosząc z satysfakcją o niezgodach arjan między sobą, pisze w 1583 roku: «Nie widzi tego Czechowic w piśmie, co Pan Jan Niemojewski, o Tysiącu lat królowania Syna Bożego tu na ziemi, baśni to Czechowicowi»¹.

Ale jeszcze wiele wcześniej przed tym sporem (1570) pisał Franciszek Davidis list do zborów polskich w tej samej sprawie, choć treści jego wywodów nie znamy zupełnie².

Treścią tych chiljastycznych wyobrażeń były zapewne oczekiwania analogiczne, jak u pisarzy kościelnych, Justyna i Ireneusza, że wraz z powtórным przyjściem Chrystusa i zmartwychwstaniem umarłych nastąpi tysiącletnie panowanie sprawiedliwych z Chrystusem na ziemi³. Wyobrażenia te, do których dały powód pewne wizje Apokalipsy (*Apoc.* 24, 4—6), poparte naciąganiem cytatami z Izajasza (65, 17—15), Psalmów (89, 4) i II listu św. Piotra (3, 8), stały się przedmiotem gorących dyskusyj około 1589 roku. Dokładny przebieg sporu jest nam nieznany. Wiemy tylko, że w tej sprawie «różni różnie pisali», ale gdy Faust Socyn wykazał im, że się mylą, cofnęli swoje mniemania⁴. Z tych, co wtedy oprócz Socyna zabierali głos w sporze o *millenium*, doszły do nas tylko dwa nazwiska: Stanisława Budzińskiego i Grzegorza Pawła⁵.

Grzegorz obeznał się i zbliżył z poglądami chiljastycznymi jeszcze dawniej, tłumacząc Serweta *Okazanie Antychrysta*, skutkiem czego już w 1568 roku Simler ogłosił go za chiljastę. Jak ukształtowały się w 1589 roku jego poglądy na tę sprawę, nie mamy najmniejszego

¹ *Przyczyny nawrócenia*, str. 87.

² Sandius, l. c. 56.

³ Tixeront, *Hist. d. dogmes*, tom I, str. 278.

⁴ K. Dobrowolski. Nieznana kronika arjańska, *Ref. w Pol.*, r. IV, str. 168.

Pismo Socyna *Contra Chiliastas* (*B. F. Pol. Op. F. Socini*, II, str. 457—461) datowane jest z Krakowa z dn. 17 września 1589 roku. Na tej podstawie należy uznać, że spór chiljastyczny rozpoczął się w 1589 roku, a nie w 1590, jak to podają niektóre źródła.

⁵ Sandius, l. c. str. 45 i 55; Bock, tom I, str. 613.

pojęcia. Napisany wówczas *Tractatus de regno Christi millenario* był odpowiedzią na wywody Budzińskiego. Ponieważ i pismo Socyna *Contra Chiliastas* przeciw Budzińskiemu było zwrócone, więc może i w tym wypadku Grzegorz nie był w swoich ideach od Socyna bardzo daleki. W każdym razie był to ostatni przejaw jego działalności pisarskiej.

Wkrótce po tym sporze, w 1591 roku Grzegorz umiera mniej więcej współcześnie ze swym rówieśnikiem i wieloletnim towarzyszem pracy, Jerzym Szomanem¹.

* * *

Patrząc na całokształt działalności reformatorskiej i pisarskiej Grzegorza Pawła, doznajemy sprzecznych poniekąd uczuć i wrażeń. Niezależnie nawet od poglądu na wartość jego pojęć religijnych, trudno jest czuć dla niego podziw i szacunek, jaki żywimy np. dla Frycza Modrzewskiego, ale niesprawiedliwym byłoby widzieć w nim same braki. Był to dziwny stop, ze szlachetnych kruszców i pospolitych metali ulany, człowiek, obfitujący w przeciwieństwa wewnętrzne, choć przez to wcale jeszcze duchowem bogactwem nie obdarzony.

Zaczynając od dobrej strony, trzeba mu przyznać, że był szczerze i prawdziwie oddany swej idei, dla której pracował bezinteresownie, i nie myślał z niej czynić odskoczni dla pospolitej kariery życiowej. Najlepiej świadczy o tem jego ubóstwo, towarzyszące mu do końca życia. Nie znaczy to, aby nie żywił wysokich ambicji. Uśmiechała mu się czas pewien myśl objęcia następstwa po Lutrze i Kalwinie, odegrania wielkiej europejskiej roli w postępie reformacji, ale ten typ ambicji, jeśli nie jest nawet zupełnie zgodny z chrześcijańską pokorą, w każdym razie nie daje powodu do etycznych zarzutów. Była to raczej szlachetna ambicja, niż płaskie uganianie się za rozgłosem i bezmyślnem uwielbieniem tłumu. Gdy rozwój polskiego arjanizmu przyniósł Grzegorzowi rozczarowanie i rozwianie się wszelkich marzeń, Grzegorz odnalazł drogę do pokory, choć i w tem jego poczuciu, że jest małym i prostym, lecz dlatego właśnie dostąpił poznania prawdy Bożej, krył się nowy rodzaj dumy i arystokratycznego wywyższania się ponad resztę ludzi.

¹ Rok 1591 uchodził dotąd za niewątpliwą datę śmierci Grzegorza, ale ogłoszona niedawno «Nieznaną kroniką arjanaiską» przyniosła pod tym względem pewną niespodziankę, umieszczając wiadomość o śmierci Grzegorza pod rokiem 1598. (Ref. w Polsce, r. IV, str. 170). Niemniej jednak należy chyba pozostać przy roku 1591, podanym przez Sandiusa, gdyż ten ostatni, mówiąc o współczesnej niemal śmierci Grzegorza Pawła i Szomana, konsekwentnie wymienia w biografii jednego i drugiego datę *circa a. 1591*. Wspomniana kronika zaś pod rokiem 1598 wymienia szereg senjorów i ministrów, zmarłych w ostatnich latach, i dlatego zaczyna swą wzmiankę od słów «Interim obierunt etc.».

Zwolennicy i wielbiciele jego zgodnie podnoszą uczoność i pobożność Grzegorza; przeciwnicy wytykają mu prostactwo, pewność siebie przy nieuctwie i lekkomyślność. Zapewne jedni i drudzy mają trochę racji. Był niewątpliwie wykształcony ogólnie, ale w sprawach teologicznych był samoukiem i dyletantem, który nie miał prawa zabierać głosu, i to w sposób nie znoszący sprzeciwu, w bardzo trudnych nieraz problemach. Pozatem subtelnością rozumowania napewno się nie odznaczał, a że przy małej samodzielności i oryginalności chciwy był wszelkich nowinek i bardzo na nie wrażliwy, więc istotnie szybka zmiana jego poglądów mogła czynić wrażenie lekkomyślności. Ale wrażenie to było mylne, i zarzutu takiego Grzegorzowi stawiać nie można. Grzegorz zdawał sobie sprawę, że szuka prawdy Bożej, od której zbawienie człowieka zawisło, tylko za słabą miał głowę, aby nie ulegać autorytetom. Uwierzywszy raz w czyjąś powagę i nieomylność, umiał być wiernym tak długo, póki jakaś nowa indywidualność nie zaciężyła nad jego umysłem i nie wyparła kultu poprzedniej. Tak było w stosunku do Kalwina, który naprzód wydał mu się większym od stu Augustynów, a potem ustąpił miejsca przebiegłemu medykowi z Saluzzo — Blandracie. Wiedzieli o tem dobrze przeciwnicy Grzegorza, którzy go lekceważąco za echo cudzoziemskich przybłędów poczytywali (Sarnicki, Hozjusz, Possevin, Biało-brzeski).

To jego polskie «przysięganie *in verba magistri*» stało w pewnym związku z charakterem jego uczuciowości, gwałtownej i nieopanowanej. Grzegorz — to typowy sangwinik: albo kocha, albo nienawidzi, jedno i drugie całą duszą, całym rozpędem swej żywiołowej natury. Nie może spokojnie rozumować w sprawach teologicznych, bo go ponosi fanatyczne oddanie się nowej, przesądzonej już w nim myśli. Fanatyk w akcie wiary, zdobywa się na palącą nienawiść wobec inaczej myślących. Jesteśmy w tym wypadku u źródła najbardziej pociągających i odrażających zarazem stron charakteru Grzegorza. Trudno jest odmówić mu sympatji, gdy widzimy, z jakim wigorem i oddaniem się broni swej sprawy; trzeba jednocześnie dużo pobłażliwości, aby mu wybaczyć niezawsze ładne sposoby szerzenia swych poglądów, aby przejść do porządku dziennego nad jego demagogją, krętaństwem w argumentowaniu, insynuacjami i fałszerstwami, których się dopuszcza dla pogiębienia przeciwnika. Jeszcze w okresie rakowskim, gdy zdawało się, że ideał ewangelicznej etyki zwyciężył w nim dawnego polemistę, widzimy, jak Grzegorz co najmniej bez miłości, aby gorzej nie rzec, dyskutuje z Paleologiem. I dlatego utrata przezeń wpływu na gruncie rakowskim wynikała nie tylko z tych czy innych okoliczności jego życia, ale i stąd, że temperament Grzegorza ponosił go do czynów, nie liczących z moralnym duchem ówczesnego polskiego arjaństwa.

Nie będziemy powtarzać tu uwag, które nasuwa specjalnie postać Grzegorza, jako pisarza. Warto jednak zaznaczyć, że jego wpływ literacki w gronie pisarzy arjańskich był dość znaczny. Choć Grzegorz sam był przeważnie echem włoskich szermierzy antytrynitaryzmu, ale dzięki dużemu talentowi publicystycznemu wywierał wpływ samodzielny nie tylko na domorosłych propagatorów arjanizmu, ale i na wybitniejszych pisarzy, jak Budny. Echem Grzegorza jest Jan Kazanowski; Farnowski i Wiśniowski, choć polemizują przeciw jego unitaryzmowi, ale w szczegółach wiele mu zawdzięczają. Określenie stosunku rozumu do wiary i do Pisma przepisują poprostu z Grzegorza, a Wiśniowski niejednej metody wykładu nauczył się od niego. Budny odnosi się do Grzegorza z dużym szacunkiem, choć się z nim w wielu punktach nie zgadza, a przytem wcale nie wszystkich przeciwników kurtuazyjnie traktuje (np. Gonezjusza wyraźnie lekceważy). Pomijając już niejednokrotne powoływanie się Budnego na Grzegorza, dostrzegamy niewątpliwy wpływ tego ostatniego w 130 dowodach człowieczeństwa Chrystusa, które Budny rozwija w swem dziele: *O przedniejszych wiary Christianskiej Artikulech* (1576), oraz w analogicznych, jak u Grzegorza, poglądach Budnego na nieśmiertelność, względnie na istnienie duszy. Sława Grzegorza, jako «przedniejszego pisarza» arjańskiego trwa dość długo, bo jeszcze Daniej Clementinus, wyliczając w swem dziele przeciw arjanom (1623) najważniejszych autorów tego wyznania, wymienia Grzegorza wśród szeregu takich nazwisk, jak Faust Socyn, Czechowie, Smalcus, Niemojewski, Moskorzowski, i poglądy jego w polemice swej niejednokrotnie uwzględnia. Wreszcie najbardziej może miarodajną ze stanowiska arjańskiego opinią o wartości dzieł Grzegorza dla rozwoju tej sekty jest uznanie, jakim darzył go Faust Socyn. Jeśli nasz arjanizm XVII wieku nie bez powodu ochrzczono mianem socynjanizmu, uznając tem Fausta Socyna za najdoskonalszego wyraziciela tego kierunku, to za najtęższą indywidualność w gronie polskich arjan XVI wieku należałoby uznać Grzegorza Pawła, który walnie przyczynił się do urobienia odpowiedniego gruntu dla późniejszych idei socynjanizmu. Budny, choć niewątpliwie górował nad Grzegorzem potęgą myśli, musiał skutkiem skrajności swych poglądów pozostać wodzem bez żołnierzy; Czechowie i Niemojewski korzystali już ze zdobyczy Grzegorza, niewiele powiększając osiągnięty przezeń zapas idei reformatorsko-religijnych. Gonezjusz był w wielu szczegółach prekursorem polskiego arjanizmu, ale do tego, aby zostać jego twórcą, brakło mu temperamentu i wyczucia odpowiedniej chwili do działania. Stąd, mimo ducha myślowej inicjatywy, nie może się równać pod względem znaczenia historycznego z Grzegorzem, który miał w sobie potężną inicjatywę czynu. Możemy więc bez przesady nazwać Grze-

gorza Pawła najważniejszym poprzednikiem Socyna i właściwym twórcą sekty braci polskich.

Patrząc na dzieje wewnętrzne i walki polemiczne Grzegorza ze stanowiska dzisiejszego człowieka, dostrzeżemy niejedną rzecz, wychodzącą poza ramy czysto historycznego zainteresowania, nacechowaną jakby piętnem odwiecznych zagadek i przeżyć ludzkości. Dla racjonalisty, walczącego z wszelkimi objawami religijnego życia, Grzegorz ukaże się, jako jeden z szeregowców, a może i wodzów, kierunku, co stawia sobie za cel wyzwolenie umysłu ludzkiego z wszelkich pojęć nadnaturalnych, innymi słowy, jako prekursor pewnego typu t. zw. postępowości i nowoczesności. Dla katolika droga rozwoju wewnętrznego Grzegorza będzie jednym więcej przykładem, na jakie bezdroża pójść może myśl religijna, gdy zechcemy podważyć autorytet Kościoła w sprawach wiary i zasadę tradycji kościelnej. A wreszcie człowiekowi, który kocha piękno i rozmach życia duchowego w czasach Renesansu, Grzegorz Paweł odkryje jeszcze jedną tajemnicę swego ducha, okazując się typowym przedstawicielem swojej epoki, jednym z tych, co swemi dążeniami, walkami i upadkami, niespokojnym szukaniem prawdy, napięciem uczuć i szaleństwem poczynań stwarzali atmosferę duchową i grunt odpowiedni dla wzrostu i rozwoju najpiękniejszych kwiatów rodzaju ludzkiego, dla olbrzymów takich, jak Leonardo da Vinci, Kopernik, czy Michał Anioł.

DODATEK.

Gregorii Pauli Brzezinensis responsio, facta nomine Ecclesiae contra Ariana principia, ex Synodo Pinczoviensi ad quendam nobilem prope Pinczoviam qui iam principia hauserat harum blasphemiarum.

Gratiam et pacem per Jesum Christum Dominum nostrum. Non sine magno animi dolore et conscientiarum nostrarum horore (sic!), legimus litteras tuas charissime Domine N. quibus in dubium adhuc vocatur invocatio Dei nostri, unius in essentia, trini tamen in personis, quae enim fides amplius esse potest, aut quid ab illo Deo speratur, si hoc ipsum apud eum non quaeritur nec rogatur? Hucusque consentientibus animis credebatur a nobis. Iste Deus noster, qui est Pater, Filius et Spiritus Sanctus, in cuius nomen baptizati sumus et huius fidei effectus prodibat, cum ore confitebamur ad salutem eum ipsum invocantes, in quem credidimus. An quis dubitabit nos male fecisse, cum ut credebamus loquebamur? nisi qui etiam dubitat nos bene credidisse? Quomodo invocabunt (inquit Paulus) in quem non crediderunt. Ex fide invocationem prodire dicit, ut effectum ex sua causa, qui ergo haec coniuncta ita divellit et invocationem tanquam filiam a matre fide procedentem tollit, hic procul dubio et fidem ipsam tollit. Divos sane non invocamus, quod in eos non credamus. Nihil bonorum nostrorum apud eos depositi esse sciamus, eos non esse Deum, qui ubique audiat vota nostra credimus. Ideo idola potius cum sic eriguntur credimus, et illos ipsos qui eos invocant idololatrae confitemur, Spiritum autem sanctum, cum credamus unum esse verum Deum nostrum Patri et Filio coaequalem, advocatum, paracletum et doctorem nostrum, qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. Qui nunc post discessum Filii Dei ex mundo datus est in locum eius, ut consoletur nos, ut sit doctor noster, qui nos ducat in omnem veritatem et Ecclesiam suam regat. Ita non dubitamus eum invocare et ab eo petere, quae apud illum nobis deposita confitemur, et ab illo nobis communicari scimus. Haec fides de eo, ut non est idolum cordis nostri, ita nos non esse idololatrae, qui quod credimus loquimur invocando. Isti sane qui credere se putant in eum et haec ipsa apud eum deposita confitentur, et tamen eum invocare non audent, huius suae fidei rationem excutiant et videant an non sit illa ipsa, qualis describitur Act. 19 a principio. Si hoc permovet istos, quod formulam praecandi praescriptam a Filio Dei, ad Spiritum Sanctum non habeant, illi hoc ipsum etiam sciant, Filium Dei non praescripsisse formam, qua ipse invocatur, et tamen scimus et credimus, nos recte invocare illum, si putamus illius quoque nomen ut Patris sanctificari, regnum eius promoveri, uti certe Ecclesia eius est, ut Patris in qua ille regnat, voluntatem eius fieri et agnosci, ut unica est Filii et Patris. Demumque et animas nostras, morientes illi commendare, quod Stephanus fecit dicens: Domine

Jesu, suscipe spiritum meum, quamquam solus Filius Dei, Patri suo animam commendaverit. Non iussit etiam Filius a se petere remissionem peccatorum, sed a Patre, ut oratio eius testatur, non dubitamus tamen, nos ex fide orare etiam Filium pro illa, ut ille etiam poenam illorum dependit et sibi dicit esse datam hanc potestatem et remittat illa et ut fidem augeat, ut Apostoli quoque orabant. Adauge nobis fidem Domine. Ratio autem nostrae fidei haec est et invocationis, quia cum in Christum credimus et haec nobis apud eum deposita esse sciamus, ab illo etiam haec petere non veremur, nec dubitamus. Non minus etiam et Spiritum Sanctum invocamus, in quem credimus, ut in Patrem et Filium, quemadmodum Symbolo docemur. Et cum quoque deposita esse nostra bona apud illum sciamus, nostrum doctorem eum esse, lucem cordium nostrorum et consolatorem verum, credimus hoc ipsum ab illo petere non dubitamus, neque impium dicimus, etiam si Filius Dei, hoc in sua operatione apertis verbis non docuit, ut veniat Spiritus Sanctus et nos a fletu radio lucis suae, corda accendat, ut vera in eo (quemadmodum docemur in spiritu orare) invocemus Patrem coelestem in nomine Filii sui. Quemadmodum etiam recte cum Joanne dicimus, veni Domine Jesu, etiam si Filius Dei apertis verbis hoc non docuerit nos in oratione sua. Scimus tamen ex hac analogia fidei tam vere et certe nos facere quam facimus invocantes Patrem in nomine Filii sui. Eum vero qui hoc convellat non dubitamus Machometismum et Judaismum pro Christianismo introducere velle, personarum inaequalitatem statuere, ut Pater invocatur, Filius autem et Spiritus Sanctus non, forte quod sint minores, vel quod non credunt haec de Filio et Spiritu Sancto, aut potius in Filium et Spiritum Sanctum, cum hoc quod credunt, ore confiteri orantes non audent, nihil sane nobis mirum videri, quam barbariem tantam inter Christianos eveniri, ut fide inter se convenient, eius autem fidei confessione, quae fit in invocatione dissentire. Haec est fides nostra, quam nos hucusque tenuisse, et usque ad finem in ea perseveraturos nos esse profitemur, a qua si quid diversum aliqui sentiebant, aut sentire se profitentur, id nos qui sumus custodes et Ministri Ecclesiae principio haec abominamur, nec in vulgus spargere et traducere permittimus, quod futurum esset cum summo dedecore gloriae Dei et Ecclesiae offendiculo, aut potius schismate, quod aliquos fecisse certo constat, qui quales poenas huius suae vecordiae dabunt, intelligent post, ubi senserint illud quod dictum est de talibus ab Apostolo: Qui conturbat vos, iudicium Domini portabit. Satis turbarum abunde nunc est, videmus Ecclesiam scindi per Satanam, iuvare eos in diruendo hoc edificio, cuius sit opus facile illi ipsi probare possunt, qui hoc faciunt. Si quid erit quod nos agere velis, vel in quo doceri cupias, non per litteras, cum hoc negotium litteris non potest confici, agi hoc debet. Adsunt hic viri doctissimi et clarissimi, quos adire cuivis homini pio et veritatem inquirenti licet. Nos quoque presbiteri, paulo post cum convenerimus iterum Pincoviam, non deerimus his qui hoc optabunt, hoc tamen petimus, ne Ecclesia talibus colloquiis et disputationibus turbetur, nec quicquam in vulgus spargatur, unde schisma sit secuturum. Vale. — Data Pincoviae.

Gregorius Paulus Brzeziniensis manu propria.

INDEKS.

(Nazwy miejscowości w Polsce, związanych z dziejami reformacji, liczby stron, na których dane nazwisko wymienione jest tylko w przypisku, i wreszcie tytuły dzieł Grzegorza Pawła wydrukowane są kursywą. Indeks nie obejmuje imion postaci biblijnych, ani autorów ksiąg Starego i Nowego Testamentu).

- Agricola Joannes — 14.
 Agrippa Kornelius Nettesheimu — 202.
 Aichler Stanisław — 88, 100.
 Albinus Maciej — 98, 100, 186, 197, 263.
 ks. Albrecht pruski — 11, 31, 32, 110.
 Alciatus Paweł — 45, 86, 87, 101, 103, 112, 178, 189.
Aleksandrowice — 39.
 Alfons z Tarragonu — 202.
 de Aliaco Petrus — 202.
 Amelins — 257.
 Aretius — 215.
 Arjusz — 44, 52, 61, 81, 82, 93, 94, 130—132, 136, 139, 145, 146, 152, 168, 169, 172, 174, 177, 241, 257.
 Arnekker Edw. — 5.
 Arystoteles — 10, 12, 145.
 Arystydes (apologeta chrześcijański) — 125.
 św. Atanazy — 74, 82, 94, 127, 155, 167, 169, 172, 206, 211.
 Atenagoras (apolog. chrześc.) — 125.
 św. Augustyn — 60, 130, 156—158, 176, 206, 212, 243, 244, 281.
 Bal — 69.
Balice — 61, 89, 91, 92.
 Baliński Michał — 5.
 Bandtkie J. S. — 221.
 Bartel Oskar — 2, 3, 7, 20, 25, 26, 147, 175.
 Batory Krzysztof — 276.
 Bazyli (Basilius), ojciec Kośc. — 74, 99, 170—172.
 Bellardus Ioannes — 202.
 Bellarmin — 255.
Bełżyce — 97, 218.
 Beza Theodor — 43, 45, 50, 53, 101, 173, 190, 192, 193, 195, 209, 215, 217.
Biała Podlaska — 44.
 Białobrzęski Marcin — 9, 155, 281.
 Bidlo Jaroslav — 28, 33—35, 37, 40, 41.
 Bielhiński Daniel — 197, 226.
 Bielski Marcin — 6, 7.
 Blahoslav Jan — 21, 23, 25, 29, 31, 40.
 Blandrata Georgius — 1, 45, 48—56, 61—88, 91, 93, 96, 98, 100, 101, 103, 106, 108—110, 112, 114, 116, 127, 131, 140, 155, 157, 175, 177, 178, 189—193, 195, 197, 199—201, 204, 206, 207, 209, 211—217, 224—226, 230, 233, 235, 241—248, 253, 257—259, 265, 266, 271, 275, 276, 281.
 Bock Chr. S. — 2, 8, 46, 47, 53, 54, 62, 98, 129, 141—143, 150, 190, 194, 214, 221, 228, 230, 234, 235, 240, 241, 242, 255, 270, 275, 277, 279.
 Bodniak St. — 149.
 Bona Sforza — 48.
 Bonar Jan — 27, 44, 89, 91, 98, 100, 101, 107, 113.
 Bñencjusz — 52, 96, 227, 237, 239.
 Bronzino — 204.
 Brückner Al. — 2, 8, 126, 175, 184, 195, 216.
Brześć Litewski — 56, 57.
Brzeziny — 5—9, 22—25, 27—29, 31, 32, 41, 185, 187, 192, 245.
 Brzozowski Wawrzyniec — 44.
 Bucer — 22.
 Budka Włodz. — 77.
 Budny Szymon — 197, 216, 226, 239, 240, 257, 266, 270, 275, 277, 278, 282.
 Budziński Stanisław — 36, 46, 70, 75, 86, 197, 270, 275, 279, 280.
 Bujakiewicz — 7.
 Bullinger — 25, 36, 42, 53, 63, 68, 73, 75, 76, 80, 82, 83, 98, 100, 102, 107—109, 111, 114, 117, 118, 119, 139, 144, 171, 187, 216, 237.
 Busalis Leonard — 202.
 Castalio — 213.
 Cellarius Marcin — 202, 209.
 Cevalis Robert — 16.

- Cercha — 6.
 Cerintus — 44, 45, 248.
 Cezar Juljusz — 13.
Chelm (pod Krakowem) — 27, 43.
 Chelmski Marcin — 27, 43, 44.
 Chelmski Remigjan — 61, 62, 68, 69.
Chmielnik — 277.
Chodecz — 43.
Chrzęcice — 34, 40—42.
 Cieszkowski August — 174.
 Cikowski Stanisław — 83, 101, 119, 197, 221, 234.
 Clementinus Daniel — 8, 226, 234, 240, 241, 282.
 Colladon Mik. — 50, 53.
 Cruciger Feliks — 22, 24, 33, 34, 36, 37, 43, 48, 57, 63, 68, 70—73, 75, 76, 77, 81, 84, 94, 98, 100, 103, 108, 109, 112.
 Cyzero — 8, 13, 157.
 Cyprian, pisarz kościelny — 99.
 Czechowicz Marcin — 18, 34, 35, 71—73, 78, 128, 186, 187, 192, 197, 217, 264, 269, 270, 276, 278, 279, 282.
 Czerny Jan — 22, 24, 25, 28, 29, 31.
 Czerwonka Maciej — 35, 39.
 Dalton — 22, 24, 25, 28, 33, 35, 37—39, 42—45, 53, 56, 57, 61, 64, 68, 76, 186.
 Daniel z Łęczycy — 93, 123, 220.
 Dathaenus — 117, 139, 144, 146.
 Davidis Franciszek — 199, 200, 226, 275, 276, 279.
 Decius Justus — 27, 100, 112.
 Demokryt — 238.
 Demostenes — 12.
 Discordia — ob. Wawrzyniec z Przasnysza.
 Dłuska Agnieszka — 36, 134.
 Dłusi Mikołaj — 134, 137.
 Dobrowolski K. — 262—263, 265, 266, 279, 280.
 Dudycz Andrzej — 193, 266.
 Duns Scotus — 159, 172, 201, 206.
 Dzierzgowski Mikołaj, prymas — 26.
Dubiecko — 69.
 Ebion — 248.
 Eljasz, pop lubelski — 199.
 Epikur — 238.
 Erazm z Rotterdamu — 13, 49, 200, 202, 206, 207, 209, 213, 224, 255—258.
 Estreicher — 111, 117, 141—143, 149, 150, 153.
 Eunomius — 61.
 Eurypides — 12.
 Eusebius — 89.
 Falconius Jan (Sokolowski) — 44, 45, 120, 197.
 Falconius Tomasz — 115, 120, 187, 275.
 Farnowski Stanisław — 3, 196—198, 217, 218, 265, 275, 282.
 Ferdynand, król aragoński — 245.
 Filipowski Hieronim — 34, 35, 37, 40, 43, 64, 68, 69, 108, 116, 133, 134, 196, 197, 218, 263—265.
 Filipowski Jan — 22.
 Filon — 257.
 Firlej Jan — 112, 134, 136.
 Franken Christian — 276.
 Frycz Modrzewski Andrzej — 23, 67, 101, 153, 256, 257.
 Fueslin — 46.
 Gebhart — 45.
 Genebrardus — 133.
 Gentilis Valentinus — 2, 45, 49, 51, 53, 72, 73, 76, 78, 86, 87, 90, 101, 103, 110, 112, 114, 116, 130, 132, 140, 141, 162, 175—178, 193, 200, 202, 206, 215, 276.
 Gilowski Paweł — 68, 81, 82, 94, 98, 100, 112, 120, 215, 216, 218.
 Gliczner Erazm — 100.
 Glirius Maciej — 275.
 Gnoiński Krzysztof — 22.
Goluchów — 34, 43.
 Gonezjusz (Piotr z Goniądza) — 3, 38, 44, 45, 56, 57, 67, 79, 86, 92, 101, 131, 164, 186, 194—196, 217, 257, 265, 266, 282.
 Górka, kasztelan poznański — 13.
 Grabowski Tadeusz — 2, 277.
 Gribaldus M. — 101, 116, 178.
Gradno — 195.
 Grzegorz Paweł — Biografia: rok urodzenia — 7; pochodzenie i nazwisko — 7—9; szkoła — 9; studja krakowskie — 9—11; tytuł magistra — 9; studja królewieckie — 11—13, 31, 32; rektorat szkoły poznańskiej — 13, 18—20; nawrócenie na kalwinizm — 14, 17—18; pobyt w Wittenberdze — 19—21; bytność na sejmie piotrkowskim 1550 roku — 21; działalność w Brzezinach — 22, 24—27; proces o herezję — 26; pierwsze pisemka — 28; korespondencja z braćmi czeskimi — 28—31; przeniesienie się do Małopolski — 31; udział w unji koźminieckiej — 33—35, 37; wybór na senjora zboru małopolskiego — 37; wrażenie wystąpienia Gonezjusza — 38; delegacja do Lismanina — 39, 40; sąd Izraela o Grzegorzcu — 40, 41; praca we zborze małop. — 41, 43, 57; nominacja na ministra zboru krakowskiego — 42, 43; opinia Lismanina o nim — 42; stanowisko i rola we zborze w okresie kalwińskim — 57, 58; list do R. Chelmskiego — 62, 63; list do Kalwina — 66—67; książka o Pośredniku — 66, 67; udział w komisjach. badających prawowierność Blandraty — 68, 84; sąd Sarnickiego

o jego prawowierności kalwińskiej — 75; pierwotne stanowisko wobec Blandraty i Lismanina — 79; zwrot ku antytrynitaryzmowi — 86—89; pierwsze dysputy z Sarnickim — 89—93; gwałtowny list do zuryszan — 104—105; zerwanie z Lismaninem — 110; dysputa krakowska z Izraelem — 116; dysputa krakowska z kalwinami w 1563 r. — 120; stanowisko moralne w zborze arjańskim — 122; rola w dysputcie piotrkowskiej — 134; propagowanie obrazów bluźnierczych — 154, 155; ucieczka przed prześladowaniem w 1566 r. — 195, 196; udział w autorstwie *De falsa et vera unius Dei cognitione* — 207—208; geneza jego pism unitarjańskich — 216, 217; osiedlenie się w Rakowie — 263; zanarichizowanie umysłów w Rakowie — 266—269; utrata znaczenia we zborze — 270; udział w dyskusji o wyzwaniu Syna Bożego — 275—277; starcze zniedołężnienie — 277—278; udział w dyskusji chłujastycznej — 279—280; śmierć — 280; charakterystyka Grzegorza, jako człowieka i pisarza — 280—283.

Dziela:

Adversus Jacobi Palaeologi de bello sententia — 266—269.
Antidotum contra articulos fidei novae — 123, 149—151.
Antychymn — 220, 228—230, 258.
Carmen ad Joannem Calvinum — 123, 130—131, 141, 144, 147, 158, 159, 162, 165, 181, 207, 208.
Catechesis et confessio fidei — 270—274.
Contra hos qui praeeistentiam Filii Dei propugnabant — 275.
Contra Zophistas — 146—147.
De Antichristi Deo — 122, 141—142, 147, 157, 158, 159, 163, 164, 181, 207.
Epistola ad Bullingerum — 98—100.
Epistola ad Stanislaum Budzinium — 270.
Epistola monitoria ad Tigurinos ministros — 117, 118, 139, 147, 154, 167—168.
Judicium de invocando Jesu Christo — 275—276.
Krotkie dowody ktore dziocinny krzest zbitaiu — 242—247.
Krotkie wypisanie sprawy — 119—121, 142—144, 161, 164, 166, 167, 171, 179, 180.
Okazanie Antychrysta — 221, 254—255.
Okazanie i zborzenie — 220—228, 244, 259, 260.
O prawdziwoey smierci — 221, 234—240, 258, 260.

O roznicach terazniayszych — 123, 144—148, 157, 159, 160, 162, 163, 165, 167, 169—173, 179, 183, 184.
O wyznaniu wiary księdza Sarnickiego — 123, 125, 151—152, 169.
Prawdziwoey nauki... krotkie opisanie — 123, 148—149.
Rozdział Starego Testamentu od Nowego — 220, 221, 230—233, 258, 259, 260.
Rozność wiary uczniów Stankarowych — 123, 152, 153, 157, 167.
Tabula de Trinitate — 103, 104, 106, 107, 112, 114, 116, 117, 124, 127, 138, 139, 166.
Tractatus de Regno Christ millenario — 289.
Turris Babel — 122, 139—141, 144, 147, 207.
Wykład miejsc niektórych — 221, 226, 240—242.
Wykład na piroszą kapitule Jana — 248—254.
Wykład słów Pawła Świętego — 123, 153, 159—161, 163, 164, 180, 183.
Zgodne sposoby mów o Chrystusie — 247—248.
 Grzegorz z Nazjanza — 74, 171, 172, 248.

Halecki O. — 27.
 Harnack A. — 130, 131, 172, 201, 211.
 Hegesippos — 89.
 Heraklit — 257.
 Hermes Trismegistos — 225, 243—245, 246, 257.
 Hezjod — 12.
 św. Hilary, ojciec Kośc. — 56, 74, 96, 118, 153, 170—172.
 Hoffman — 150, 221.
 Homer — 12.
 Horowitzówna H. — 39.
 Hozjusz — 57, 146, 175, 195, 281.

św. Ignacy, ojciec apostołski — 74, 96, 99, 101, 153, 170, 176, 212, 232.
 św. Ireneusz, ojciec Kośc. — 96, 99, 101, 170, 176, 232, 248, 279.
 Iwan Karwiński Stan. — 36, 39, 73, 74, 75, 77, 78, 81, 85, 87, 89, 116, 146, 170, 196, 197, 257.
Iwanowice — 134, 196.
Iwie — 216, 277.
 Izabela, królowa węgierska — 48, 55, 109.
 Izdbieński Benedykt, bp. — 9, 19.
 Izrael Jerzy — 34, 35, 39—41, 65, 116.

Jamblich — 244.
 Jan z Lejdy — 186.
 Jan Baptysta z Litwy — 197.
 Jan Zygmunt, król węgierski — 109, 189, 199, 215.

- Joachim, elekt. brandenburski — 14.
 Joachim de Floris, opat — 174—175, 177, 201.
 Joanna, papieżyca — 15.
 Jocher — 142, 150, 228.
 Jonvillaeus — 119.
 św. Justyn, ojciec Kośc. — 52, 74, 96, 99, 125, 126, 167, 170, 171, 176, 232, 279.
- Kaczkowska (z Jednoty czeskiej) — 34.
 Kalinowski Jakób — 216, 263.
 Kalinowski Jan — 197.
 Kalwin Jan — 9, 11, 13—18, 20, 21, 25, 26, 28, 30, 32, 34, 39, 40, 47, 50—55, 56, 58, 64, 66—72, 76—78, 80, 81, 82, 84, 86—88, 96, 97, 100, 101, 103, 111—113, 116—119, 121—123, 127—129, 138—141, 147, 152, 153, 166, 167, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 182, 198, 209, 237, 241, 255, 258, 276, 280, 181.
 Kampianus Edmund — 20, 278.
 Karniński — ob. Iwan Karniński St.
 Karol V, cesarz niemiecki — 14.
 Kazanowski Jan — 108, 115, 125, 127—129, 134, 148, 169, 171, 197, 218, 282.
 Kazimirski Jan — 22.
 Kiszka Jan — 269.
 Kochanowski Jan — 10, 13, 184.
 Kokozsko Stanisław — 192.
 Kopernik Mik. — 283.
 Kościelec — 185.
 Kościeński Albert — 84, 197, 198.
 Kot Stanisław — 1, 2, 3, 23, 48, 129.
Kozminek — 35.
Kórnik — 34.
 Kraków — 27, 31, 42, 43, 76, 77, 80, 88, 91, 98, 108, 112, 113, 114, 116, 195, 221.
 Krasiński Zygmunt, — 174.
 Krawiec Walenty — 199, 215.
 Krowicki Marcin — 24, 27, 34, 40, 41, 43, 68, 73, 75, 84, 94, 105, 108, 115, 120, 197.
 Królik Michał — 221, 234.
 Krzyszkowski Wawrzyniec — 125—127, 174—175, 186, 197.
 Krzyżanowski Adrjan — 2, 8.
Książ — 64, 65, 71, 83, 85, 92.
 Kula Wawrzyniec — 34.
 Kwintyljan — 13.
- Lasoccy z Brzezin — 6, 8.
 Lasocki Krzysztof — 8, 23, 26, 31.
 Lasocki Stanisław — 22, 23, 27, 31, 35, 37, 42, 43, 64, 68, 78, 81, 108.
 Lauterbach — 2, 97.
 Lazarello — 245.
 Leonard z Krakowa — 120.
 Leonardo da Vinci — 286.
 Leszczyński Rafał — 23.
Lewartów — 277.
 Lipczyński Andrzej — 8, 13.
 Lipski Jacek — 3.
- Lismanino Francesco — 1, 35, 36, 37, 39, 40, 42, 43, 48, 54, 55, 57, 58, 63, 65—68, 71—80, 81, 84—87, 89, 91, 93, 94, 95, 98, 100, 101, 108—110, 114, 115, 122, 127, 128, 130, 131, 157, 170, 176—178, 257.
 Liwusz — 13.
 Lombardus Petrus — 174, 201, 206.
 Lorenc Jan — 39, 116.
Lubecz — 277.
 Lubieniecki Andrzej — 53, 54, 262, 264, 269.
 Lubieniecki Stanisław — 8, 22, 24, 35, 37, 38, 46, 47, 53, 56, 61, 70, 73, 75—78, 86, 89, 91, 93, 100, 103, 107—109, 112—115, 132, 133, 135, 177, 186—189, 191, 196, 197, 215, 262, 263, 265.
Lublin — 124, 196, 270.
 Lubomirski Joachim — 112, 113.
 Lubowicz — 107, 116, 147, 187, 188, 196.
Luclawice — 220, 221, 277.
 Lusiński Jan — 64.
 Luter Marcin — 20, 21, 47, 59, 97, 118, 146, 154, 155, 172, 173, 209, 217, 255, 270, 280.
 Lutomirski Jan — 26, 27, 134.
 Lutomirski Mikołaj — 119.
 Lutomirski Stanisław — 27, 34, 41, 57, 68, 75, 81, 84, 86, 87, 94, 96, 98, 103, 108, 109, 113, 114, 119, 120, 134, 137, 186, 187, 188, 192, 227, 257.
 Lycosthenes Conradus — 202.
- Ławcut* — 196, 197, 215.
 Łasicki Jan — 109, 192, 195.
 Łaski Jan, arcybiskup gnieźnieński — 6, 9.
 Łaski Jan, reformator — 41—44, 48, 53—55, 57, 58, 63, 65, 68, 82, 101, 151.
 Łempicki Zygmunt — 45.
Łęczycza — 7, 8, 26.
Łosk — 277.
Łowicz — 24.
 Łubiński Feliks — 6.
 Łukaszewicz — 34, 39, 44, 65, 112, 116, 195.
 Łukowski Baltazar — 43.
- Maciejowski Samuel, bp. — 19, 20.
 Maciejowski Wacław Aleksander — 2, 153.
 Maimbourg — 154.
 Maksymiljan, król czeski — 47.
 Manicheusz — 146.
 Marcin z Opoczna — 22.
 Marcion — 146.
 Martinengo Maks. — 50.
 Martyr — ob. Vermilius Piotr.
 Maczyński Jan — 21.
 Megalium z Żytomierza — 33.
 Meisner Jan — 240.
 Melancton — 12, 13, 19, 20, 22, 88, 131.

- Melchior z Krakowa — 22, 33, 34.
 Melius Piotr — 192, 193, 215.
 Michał Anioł Buonarotti — 283.
 Mielsztynczyk Jakób — 6, 7,
 Mischke Erwin — 32.
 Modrzewski — ob. Frycz Modrzewski
 Andrzej.
 Morawski Kazimierz — 10, 11, 25.
Mordy — 115, 119.
 Morsztyn Krzysztof — 193.
 Mosheim — 46.
 Moskorzowski Hieronim — 282.
Mroga, wieś i rzeka — 9.
 Mundius Łukasz — 195, 218, 263.
 Musculus — 105, 243, 244, 258.
 Münzer Tomasz — 186.
 Myszkowski Jędrzej — 116.
 Myszkowski Stanisław — 89, 98, 100,
 112, 133—137, 196.
Niedźwiedź (Stadnickich) — 22.
 Niemojewski Jan — 18, 108, 134, 135,
 137, 169, 192, 197, 217, 265, 270, 277,
 279, 282.
Nieświż — 142.
 Niger Georgius — 45, 127.
 Ochino Bernardino — 45, 202.
 Ocieski Jan — 19.
 Olchot Robert — 202.
 Olesnicki Mikołaj — 22, 35, 175.
 Origenes — 201, 244.
 Orsatius Grzegorz — 22, 69, 70.
 Orzechowski Stanisław — 22, 105, 155,
 181.
 Osiander — 12, 36.
 Ossoliński Hieronim — 43, 78,
 Ossoliński Józef Maksymilian — 1, 2, 97.
 Ostroróg Jakób — 134.
 Padniewski Filip, podkanclerzy — 57.
 Pakleпка Stanisław — 68, 79, 94, 96,
 97, 105, 108, 186, 199.
 Paleolog Jakób — 49, 226, 266, 267,
 269, 270, 276—278, 281.
 Paulsen Fr. 13.
 Paweł, superintendent w Wilnie — 187.
 Pech Sebastjan — 70, 117, 139.
 Pellican Korad — 21.
Pelznica — 21, 37, 42, 43, 217.
 Pernus Walerjan — 26, 88, 100.
 Peucer — 217.
 Piekarski Hieronim — 44, 56, 115, 120,
 186.
Pińczów — 22, 24, 35, 39, 43, 53, 54,
 56, 62, 68, 81, 88, 93, 97, 101, 103,
 119, 120, 123, 124, 138, 175, 220, 221,
 262.
 Piotr z Goniądza — ob. Gonezjusz.
Piotrków — 21, 24, 26, 112, 122, 133,
 185.
 Platon — 225, 244.
 Płokarz Józafat — 270.
 Podfilipski Michał — 105.
Pomroże — 9.
 Possevin — 133, 175, 204, 206, 245, 255,
 257, 281.
Poznań — 13, 18, 19, 20, 23, 31.
 Prażnitiusz Andrzej — 22, 34, 134, 137.
 Provana Prosper — 86, 191, 215.
 Pulchraninus Piotr — 186.
 Pustelnik Jan — 86.
 Rabelais Franciszek — 48.
Radziejów — 23, 34.
 Radziwiłł Mikołaj — 44, 48, 53, 54, 66,
 68, 70—72, 76, 84, 103, 115, 118, 120,
 123, 124, 125, 128, 129, 169, 171, 172,
 174.
 Radziwiłłówna Barbara — 23.
Raków — 196, 198, 216, 218, 221, 262—
 266, 269, 270.
 Rapagelanus — 12.
 Rej Mikołaj — 24, 37, 230, 234.
 Reszka Stanisław — 154, 175.
 Ringeltaube — 222.
 Rodecki Aleksander — 221.
Rogów — 86, 89.
 Rokita Jan — 34, 39.
 Ronenberg Szymon — 263, 265, 269,
 270, 278.
 Rotundus Augustyn — 195.
 Ruar Marcin — 190.
 Rzymiski Albert — 134.
 Sabełjusz — 74, 82, 93, 96, 122, 145,
 156, 170, 171.
 Sabinus, rector perpetuus w Królew-
 cu — 12.
 Sandius — 2, 8, 46, 53, 61, 75, 76, 97,
 103, 117, 124, 132, 141, 149, 177, 186,
 187, 189, 190, 192, 193, 196, 197, 202,
 206, 207, 214, 221, 234, 240, 262—
 264, 270, 275—280.
 Sarnicki Stanisław — 5, 8, 9, 25, 33,
 34, 35, 37, 39, 40, 43, 56, 57, 60, 62,
 63, 68, 71—79, 81, 82, 84, 85, 88—90,
 92, 93, 95, 97, 98, 100—105, 106,
 107—109, 110, 111—113, 114, 115,
 116, 119, 120, 122, 123, 124, 128—143,
 145, 148—155, 165, 168, 169, 170, 174—
 176, 182, 185—187, 189, 218, 230, 232,
 257, 260, 281.
 Schoenwald S. T. — 221.
Secemin — 37, 39, 44, 108, 109, 112,
 186.
 Seeberg R. — 211.
 Seklucjan Jan — 27.
 Serwet Michał — 36, 38, 44, 46, 47, 49,
 61, 67, 68, 72, 81, 82, 93, 100, 116,
 191, 192, 202, 209, 230, 254, 255, 276,
 279.
 Siarczyński Franciszek — 2, 8.
 Siewierzyński Jan — 196, 197, 263.
 Sienicki Mikołaj — 100, 134.

- Sieniński Jan 263.
 Simler Josias — 111, 113, 117, 118, 173, 239, 240, 255, 262, 264, 279.
 Skarga Piotr — 181, 277.
Skrzynno — 197, 198, 215.
Stonniki — 33.
 Smalcius — 282.
 Sobieszczanski — 2, 154.
 Sobolewski Ludwik — 228.
 Socyn Faust — 47, 121, 132, 178, 193, 194, 195, 199, 207, 213, 221, 241, 242, 244, 248—254, 257, 270, 275—280, 282, 283.
 Socyn Laelius — 3, 45—48, 56, 178, 192, 193, 194, 195, 200, 202, 214, 235, 242, 257.
 Sofokles — 12.
 Sokolowski — ob. Falconius.
 Spinella — 103.
 Stadnicki Stanislaw — 22, 95.
 Stanislaw z Żywca — 33.
 Stankar Franciszek — 22, 54, 56, 57, 59—70, 74, 78, 82, 84, 86, 87, 93, 95—98, 100, 101, 104, 105, 109, 111, 112, 114, 122, 127, 131, 139, 149, 151—153, 155—158, 160, 163, 167, 230.
 Staphylus — 12, 13, 19.
 Starowolski Szymon — 228.
 Statorius Piotr (ojciec) — 25, 43, 54, 55, 56, 60—62, 63, 64, 66, 68—70, 86, 111, 117, 190, 197, 278.
 Statorius vel Stoński Piotr (syn) — 270, 278.
 Stefan z Krakowa — 8, 25, 26, 29.
 Stoński Jan — 53, 76.
 Strzykowski Maciej — 6, 228.
 Surowiecki Wawrzyniec — 6.
 Sylvius Jakób — 22, 37, 40, 43, 64, 71, 73, 75, 76, 81, 82, 84, 85, 98, 100, 106, 112, 120, 134.
 Szafraniec Stanislaw — 86, 89, 98, 100, 108.
 Szelewski Ad., ksiądz — 5, 6, 7.
 Szoman Jerzy — 68, 92, 102, 108, 116, 124, 134, 136, 137, 185, 192, 193, 194, 196—198, 215, 218, 262, 263, 264, 265, 270, 276, 277, 280.
Śmigiel — 186.
 Święcki Tomasz — 2, 8.
 Tarnowski Jan — 36.
 Tatianus, pisarz chrześc. — 125.
 Taurinus Marcin — 22.
 Teokryt — 12.
 Tertuljan — 52, 96, 99, 101, 125, 126, 153, 170, 171, 176, 200, 232.
 Thenaus Jan — 117, 175.
 Thyraeus Petrus — 204.
 Tixeront — 119, 125, 126, 130, 156, 158, 171, 201, 211, 279.
 Tomicki Jan — 134.
 Trechsel — 46—49, 72, 141—175, 175.
 Trezy Krzysztof — 26, 62, 92, 93, 100, 101—104, 107, 108, 109, 110, 111, 119, 124, 134, 145, 187, 239, 240, 262, 264, 278.
 Trepka Ostafi — 96, 227.
 Trzycieski Andrzej — 22, 35, 37.
 Ueberweg — 174.
 Utenhove — 48.
 Valdez Juan — 202.
 Vatablus — 213, 258.
 Vedelicus Quittenberg Jakób — 19.
 Vermilius Piotr (Martyr) — 36, 54, 76, 96, 98, 100.
 Vincentius Piotr — 19.
 Voltaire — 49.
 Wachholz L. — 44.
 Wajsbium M. — 2, 3, 86, 175, 190, 194, 195, 251, 275.
 Wardęski Stanislaw — 75.
Warszawa — 122—124.
 Wawrzyniec z Brzezin — 25, 26, 29, 34.
 Wawrzyniec z Przasnysza (Discordia) — 27, 34, 84, 100, 107, 112, 120.
 Wędrogowski — 115, 120, 186, 187.
 Węgierski Wojciech — 27, 44.
Węgrów — 187—189, 276, 277.
 von Wied Hermann — 22.
 Wierzbowski T. — 132.
 Wilkowski Kaspar — 20, 181, 226, 265, 277—279.
Wilno — 185.
 Wisniewski M. — 2, 149, 196.
 Wisznowaty Andrzej — 46.
 Wiśniowski Stanislaw — 42, 43, 100, 275, 282.
 Witrelin Aleksander — 33, 34, 36, 40, 84, 85, 114, 116, 276.
Władzistaw — 41—44, 57, 73, 74, 77.
 Wojewódka Bernard — 12.
Wola Justowska — 27.
 Wolph — 76, 81, 82, 111, 114, 116, 122, 145, 146.
 Wołowicz Eustachy — 263.
 Wotschke Theodor — 2, 7—9, 12, 13, 19, 21, 27, 28, 31, 36, 41—43, 48, 56, 63, 68, 73, 75, 76, 80—83, 93, 94, 96, 97, 105—109, 111, 114—117, 119, 124, 128, 129, 131, 140, 146, 168, 186, 187, 190, 192, 195, 196, 216, 217, 239, 240, 262.
 Zaborowski Jakób — 142.
 Zachorowski Stanislaw — 8, 68—70, 76—79, 84, 89, 91, 93, 97, 100, 101, 103, 109, 113—115, 124, 133, 135—137, 185, 187—189, 192, 198, 217, 218.
 Zacius Szymon — 44, 56, 115.
 Zagrobelny Grzegorz — ob. Grzegorz Pawel.

- Zagrobenny Mikołaj — 7.
Zamoyski Jan — 196.
Zanchi — 93, 95, 96, 166, 193.
Zatorski Piotr — 6.
Zborowski Marcin — 98, 100.
Zebrzydowski Andrzej, bp. — 24, 27,
44.
Zemlinus — 124.
Zerkintes — 50.
- Zieliński Tadeusz — 245.
Zwingli — 21, 97, 118, 146, 154, 155,
172, 173, 209, 217.
Zygmunt August, król polski — 22, 47,
55, 110, 266.
Zygmunt Stary, król polski -- 29.
Zytno Mikołaj — 105, 187, 188, 197
218.
Żarski Stanisław — 43.
-

SPIS RZECZY.

Przedmowa str. 1—8

Rozdział pierwszy. Pochodzenie i młodość (1525?—1553).

Brzeziny, rodzinne miasto Grzegorza. Pochodzenie. Nazwisko. Studja w Krakowie. Pobyt w Królewcu. Obojętny stosunek do reformacji. Nawrócenie na kalwinizm. Dziełko Kalwina o «Interim». Podłoże psychiczne nawrócenia Grzegorza. Działalność pedagogiczna w Poznaniu. Pobyt w Wittenberdze. Stosunek do Melanchthona. Powrót do Brzezin. Działalność reformatorska. Pomocnicy Grzegorza. Prześladowania ze strony władz duchownych i świeckich. Wyjazdy do Krakowa. Pierwociny działalności pisarskiej. Korespondencja z braćmi czeskimi. Opuszczenie Brzezin str. 5—32

Rozdział drugi. Praca u podstaw małopolskiego zboru. (1554—1559).

Zaczątki organizacyjne małopolskiego zboru. Unja Kozłminecka. Nawiązanie kontaktu Małopolan ze Szwajcarią. Stosunek Grzegorza do tych spraw. Wybór na stanowisko pomocnika superintendenta. Pierwsze wystąpienie Piotra z Goniądza. Przybycie Lismanina i jego współpraca z Grzegorzem. Grzegorz a bracia czescy. Nieprzychylny sąd Izraela o Grzegorzu. Przybycie Łaskiego. Wyznaczenie Grzegorza do walki polemicznej w obronie zboru. Nominacja na ministra zboru krakowskiego. Sąd Lismanina o Grzegorzu. Szerzenie się poglądów Gonezjusza. Przybycie do Polski Laeliusa Socyna i Blandraty. Charakter i początki antytrynitaryzmu włoskiego. Osobistość L. Socyna. Blandrata: jego pochodzenie, charakter i umysłowość. Stosunek do Kalwina. Zamieszki we zborze włoskim w Genewie i konfesja 18 maja 1558 roku. Ucieczka Blandraty z Genewy i przybycie do Polski. Pozyskanie przez Blandratę sympatji Łaskiego, Lismanina i Satoriusa. Próby Satoriusa pogodzenia Blandraty z Kalwinem. Wyjazd Blandraty do Siedmiogrodu. Dalsza działalność Piotra z Goniądza na Litwie. Udział Grzegorza w dalszych pracach nad organizacją zboru. Rozwój duchowy Grzegorza Pawła w ciągu ostatniego pięciolecia. str. 33—58

Rozdział trzeci. Ewolucja w kierunku arjanizmu (1559—1562).

Spory dotychczasowe o charakterze dogmatycznym w małopolskim zborze. Istota teorii Stankara i jej niebezpieczeństwa. Poglądy Satoriusa na wzywianie Ducha św. List Grzegorza Pawła do R. Chełmskiego w powyższej sprawie. Śmierć Łaskiego. Zaognienie się sporu

Stankarowego. Powrót Blandraty i udział jego w pracy zboru. Synod w Książu we wrześniu 1560 roku. Wzmaganie się rozkładu wewnętrznego w małopolskim zborze. List Grzegorza Pawła do Kalwina. Synod pińczowski w styczniu 1561 roku. Konfesja Blandraty w odpowiedzi na oskarżenia Kalwina. Moralny triumf Blandraty. Próby pogodzenia go z Kalwinem, podjęte przez Radziwiłła, ministrów wileńskich i Crucigera. Dwuznaczność ówczesnego stanowiska Blandraty. Alarmujące listy Sarnickiego do Kalwina z powodu działalności Blandraty i Lismanina. List Lismanina do Iwana Karnińskiego. Stanowisko Grzegorza wobec ostatnich wydarzeń we zborze. Odpowiedzi szwajcarskich teologów w sprawie Blandraty. Synod listopadowy 1561 roku w Krakowie. Wystąpienia Blandraty, Lismanina, Ossolińskiego i Lasockiego. Ponowny triumf Blandraty. Charakterystyka jego działalności, jako sejmora. Grudniowe listy i konfesje małopolskiego zboru, wysłane do Szwajcarów. Znamienny list Grzegorza do Bullingera. Synody w marcu i kwietniu 1562 roku w sprawie konfesji Blandraty. Znaczenie tej konfesji i uchwał kwietniowych synodu dla rozwoju antytrynitaryzmu. Ewolucja Grzegorza Pawła w ciągu ostatniego roku. Początek antytrynitarzkiej działalności Grzegorza w krakowskim zborze. Reakcja Sarnickiego. Synody w Balicach i Rogowie. Synod pińczowski 18 sierpnia 1562 roku. Konfesje i listy, wysłane do Szwajcarii i Strassburga. Początek rozłamu. List Grzegorza do Bullingera z 24 września 1562 r. Próba wciągnięcia szwajcarskich teologów do walki przeciw Sarnickiemu. Kontr-akcja Sarnickiego. Artykuły «Blandratystów». Synod arjański 4 list. 1562 r. w Pińczowie. Wydanie *Tabula de Trinitate*. List Grzegorza do zuryszan z 17 listopada 1562 r. Przejście do otwartej walki przeciw Trójcy. str. 59—106

Rozdział czwarty. Walka o trydeizm (1562—1565).

Powodzenie akcji Sarnickiego. Śmierć Lasockiego i Crucigera. Wyjazd Blandraty do Siedmiogrodu. Secesja Lismanina. Pisma teologów zagranicznych przeciw arjanom. Synod kalwiński w Krakowie 14 maja 1563 r. i kontr-synod arjański. Listy Lutomirskiego. Ocena sytuacji małopolskiego zboru przez Lismanina. Synod w Mordach. Dysputa Grzegorza z braćmi czeskimi w lipcu 1563 r. Nienawiść Grzegorza do Kalwina. *Epistola monitoria ad Tigurinos ministros et Calvinum*. Dysputa Sarnickiego z Grzegorzem i ministrami litewskimi w październiku 1563 r. i synod pińczowski. Konfesja tego synodu. Jej treść dogmatyczna i związek z poprzedzającymi wydarzeniami. Agitacja arjan i kalwinów na sejmie warszawskim 1563—1564 r. Działalność pisarska Grzegorza Pawła i Sarnickiego. Pisma Krzyszkowskiego i Kazanowskiego. List Radziwiłła z 6 lipca 1564 r. *Collatio* Sarnickiego. Dysputa piotrkowska w marcu 1565 r. Jej przebieg i znaczenie historyczne. str. 107—137

Rozdział piąty. Działalność pisarska Grzegorza Pawła w okresie trydeizmu.

Tabula de Trinitate. Epistola monitoria. Turris Babel. Carmen ad J. Calvinum. De Antichristi Deo. Krotkie Wypisanie sprawy. O Roznicach terazniejszych. Prawdziwey nauki... krotkie opisanie. Antido-

tum contra articulos fidei novae. O wyznaniu wiary księdza Sarnickiego. Rozność wiary uczniów Stankarowych. Wykład słów Pawła s. Informacje o dziełach nieznanach. Tajemnicze obrazki, przypisywane Grzegorzowi. Szkic systemu teologicznego Grzegorza w pismach trydeistycznych. Wpływ Stankara. Argumenty antytrynitarские Grzegorza. Nauka o Bogu Ojcu, o Synu Bożym i o Duchu świętym. Ujęcie Trójcy jako «Trzech iednoty». Źródła poglądów teologicznych Grzegorza: Biblia, symbole Apostolski i Nicejski, pisma ojców Kościoła, teologowie protestancy, antytrynitarjusze dawniejsi i współcześni. Ujęcie stosunku rozumu do wiary. Cechy publicystyczne w działalności pisarskiej Grzegorza. Moralna postawa nieustępliwej walki o prawdę. Styl Grzegorza. Utwory poetyckie. str. 138—184

Rozdział szósty. Anabaptyzm i unitaryzm (1565—1569).

Początki anabaptyzmu. Synody w Brzezinach i Węgrowie 1565 r. Przerwanie sporu o chrzest dzieci dzięki interwencji Blandraty. Jego list do Grzegorza z 30 listopada 1565 r. Wysunięcie problemu przedwieczności Chrystusa przez Grzegorza. Nowa książka Piotra z Goniądza, poświęcona sprawie urzędu. Prześladowanie arjan w 1566 r. Synody w Łańcucie i Skrzynnie 1567 r. Przekształcanie się zboru arjańskiego w gminę religijnych wolnomyślicieli. Akcja Blandraty w celu zjednoczenia ruchu antytrynitarского w Polsce i Siedmiogrodzie. Dzieło ministrów Sarmacji i Transylwanji: *De falsa et vera unius Dei... cognitione*. Analiza tego dzieła. Udział Grzegorza Pawła, Laeliusa Socyna, Gentilisa. List Blandraty z 27 stycznia 1568 r. Nowa fala pism Grzegorza. Synody w Pelsznicy i Belżycach. Wzrost zainteresowania problemami etycznymi i społecznymi w gronie arjan polskich. str. 185—219

Rozdział siódmy. Działalność pisarska Grzegorza w 1568 roku.

Ogólny charakter ówczesnych pisemek Grzegorza. *Okazanie y zborzenie*. Plan i charakter dzieła. Chrystologia. Stosunek do symbolu Apostolskiego. *Antychymn*. Mistyfikacja Grzegorza w tym utworze. *Rozdział Starego Testamentu od Nowego*. Antyteza etyczna Zakonu i Ewangelji. Atak na katolicyzm, jako na pomieszanie obu Testamentów z pogańską filozofją. Zależność od Blandraty. *O prawdziwey śmierci*. Argumenty rozumowe przeciw istnieniu duszy. Argumenty Pisma. Naciąganie miejsc Pisma. Poglądy psychologiczne Grzegorza. Pokrewieństwo z materjalizmem XIX wieku. Wpływ tych poglądów na współczesnych. *Wykład mieysc niektorych*. Zależność od Blandraty i Laeliusa Socyna. Przekłady dzieł Blandraty, Fausta Socyna i Serweta. *Krotkie Dowody*. Ciekawsze odchylenia przekładu od oryginału. Agitacyjne znaczenie polskiego pisemka. *Zgodne... sposoby mow*. Antyracjonalistyczna tendencja przekładów Grzegorza. *Wykład na pierwszą kapitule Jana Świętego Ewangeliey*. Treść pisemka. Braki przekładu. Odchylenia od oryginału. Rozdział dodany przez tłumacza. *Okazanie Antychrysta*. Powód przetłumaczenia tego dziełka. Uwagi ogólne o powyższych pisemkach. Wpływ Erazma z Rotterdamu. Wpływ Kalwina. Etyka Grzegorza. Irracjonalizm i racjonalizm. Metody rozumowania i wykładu. str. 220—261

Rozdział ósmy. Życie w Rakowie i ostatnie lata działalności Grzegorza Pawła (1569—1591).

Założenie Rakowa. Potrzeba stworzenia takiego ośrodka. Wpływ komunistów morawskich. «Nieustający synod» w Rakowie. Anarchja umysłowa i moralna. Opuszczenie Rakowa przez opozycję. Uratowanie zboru przez Ronemberga. Interwencja Blandraty. Spór o urząd. Polemika Paleologa z Grzegorzem Pawłem. *Adversus Jacobi Palaeologi de Bello Sententiam*. Pojmowanie chrześcijaństwa w tem pisemku. Uspokojenie umysłów w Rakowie. Zanik wpływów Grzegorza wśród arjan. Współpraca z Szomanem nad wydaniem katechizmu. *Catechesis et confessio fidei*. Dogmatyka, etyka i dyscyplina kościelna arjan według tego dzieła. Modlitwy arjańskie. Zaginione dziełko Grzegorza z 1578—1579 roku. Stanowisko w sprawie Franciszka Davidisa. Kwiatyzm Grzegorza. Kłopoty materialne i rodzinne. Przedwczesne zniechęcenie. Spór chiljastyczny w 1589 roku. Pisemko Grzegorza *Tractatus de regno Christi millenario*. Śmierć Grzegorza. Ogólna charakterystyka Grzegorza Pawła. Bezinteresowne oddanie się idei. Ambicja. Powierzchnowość myśli. Brak samodzielności. Ekspansywna uczuciowość. Fanatyzm. Skłonność do demagogji. Znaczenie Grzegorza, jako pisarza. Wpływ na Kazanowskiego, Farnowskiego, Wiśniowskiego i Budnego. Znaczenie historyczne w rozwoju polskiego antytrynitaryzmu. Sylwetka Grzegorza z perspektywy dnia dzisiejszego. str. 262—283

Dodatek: List Grzegorza Pawła do Remigjana Chelmskiego z 1559 r. str. 284—285

Indeks str. 286—292

Sprawozdania Komisji Językowej Akademji Umiejętności: T. II. 1881. — 7 zł. T. III. 1884 — 7 zł. T. I, IV, V wyczerpane.

Materiały i Prace Komisji Językowej:

Tomy I—VI. 1901—13 i VII 2. 1920. wyczerpane.

T. VII, cz. 1. 1915: Chmiel i Łoś, Księgi św. Augustyna, druk z r. 1522. Kosiński, Słownik okolicy Czehowa. Chomiński, Dialekty polskie okolicy Rymanowa. Nitsch i Stein, Zapiski gwarowe ze środkowej Galicji. Rudnicki, *Puck*. Rudnicki, Jedna z ogólnie antropofonicznych przyczyn metatezy. 6—

T. VIII. 1918: Agrell, Przedrostki postaciowe czasowników polskich . . . 12—

Prace Komisji Językowej.

Nr 1, 2, 4, 6 wyczerpane.

Nr 3. Lehr-Splawiński, O prasłowiańskiej metatonji. 1918 0:90

Nr 5. Otrębski, Przyczynki do gramatyki porównawczej języków indoeuropejskich. 1919 0:45

Nr 7. Kleczkowski, Dialekt Wilamowic. I. 1920 2:10

Nr 8. Wędkiewicz, Przyczynki do charakterystyki narzeczy południowo-włoskich. I. 1920 1:80

Nr 9. Handel, Problem rodzaju gramatycznego. 1921 1:20

Nr 10. Gaertner, O zadaniach stylistyki. 1922 1—

Nr 11. Zalewski, Psalterii versionis interlinearis vetusta fragmenta germanica. 1923 4—

Nr 12. Kleczkowski, Nowoodkryte fragmenty starosaskiego przekładu psalmów z epoki Karolingów. Część I. 1923 2—

„ II. 1926 4:40

Nr 13. Erdman, Zasady powszechnej ideografiki analitycznej. 1925. . . . 3:30

Nr 14. Małecki, Cakawizm z uwzględnieniem zjawisk podobnych (1 mapa). 1929 4—

Nr 15. Otrębski, Z badań nad infksem nosowym w językach indoeuropejskich. 1929. 2—

Monografie polskich cech gwarowych. (Z mapkami).

Nr 1 i 2. Nitsch, Fonetyka międzywyrazowa. Małopolskie *ch*. 1916. . . . 1:50

Nr 3. Nitsch, Prasłowiańskie *ʔ*. 1916 (wyczerpane).

Nr 4. Małecki, Archaizm podhalański (wraz z próbą wyznaczenia granic tego dialektu). 1927 2:50

Nr 5. Obrębska, „*Struj, wuj, swak*“ w dialektach i historii języka polskiego (3 mapy). 1929 4:50

F. Lorentz, Teksty pomorskie czyli słowińsko-kaszubskie. 1913—1925. 24—
Zesz. II. 1914 — 6 zł. Zesz. III. 1925 — 12 zł.

Rocznik Sławistyczny, zawierający rozprawy, recenzje i przegląd bibliograficzny. T. I. 1908 — 6 zł. T. II. 1909 — 6 zł. T. IX, 1. 1921 — 4 zł. Tomy III—VIII wyczerpane.

Język Polski, dwumiesięcznik popularno-naukowy. Rocznik IX—XIII. 1924—28 po 3:50

Rozdział ósmy. Życie w Rakowie i ostatnie lata działalności Grzegorza Pawła (1569—1591).

Założenie Rakowa. Potrzeba stworzenia takiego ośrodka. Wpływ komunistów morawskich. «Nienastający synod» w Rakowie. Anarchja umysłowa i moralna. Opuszczenie Rakowa przez opozycję. Uratowanie zboru przez Ronemberga. Interwencja Blandraty. Spór o urząd. Polemika Paleologa z Grzegorzem Pawłem. *Adversus Jacobi Paleologi de Bello Sententiam*. Pojmowanie chrześcijaństwa w tem pismku. Uspokojenie umysłów w Rakowie. Zanik wpływów Grzegorza wśród arjan. Współpraca z Szomanem nad wydaniem katechizmu. *Catechesis et confessio fidei*. Dogmatyka, etyka i dyscyplina kościelna arjan według tego dzieła. Modlitwy arjańskie. Zaginione dziełko Grzegorza z 1578-1579 roku. Stanowisko w sprawie Franciszka Davidisa. Kwietyzm Grzegorza. Kłopoty materialne i rodzinne. Przedwczesne zniechęcenie. Spór chiliastyczny w 1589 roku. Pismo Grzegorza *Tractatus de regno Christi millenario*. Śmierć Grzegorza. Ogólna charakterystyka Grzegorza Pawła. Bezinteresowne oddanie się idei. Aukcja. Powierzchowność myśli. Brak samodzielności. Ekspansywna ncznościowość. Fanatyzm. Skłonność do demagogji. Znaczenie Grzegorza, jako pisarza. Wpływ na Kazanowskiego, Farnowskiego, Wiśniowskiego i Budnego. Znaczenie historyczne w rozwoju polskiego antytrynitaryzmu. Sylwetka Grzegorza z perspektywy dnia dzisiejszego. str. 262—283

Dodatek: List Grzegorza Pawła do Remigjana Chelmskiego z 1559 r. str. 284—285

Indeks str. 286—292

Sprawozdania Komisji Językowej Akademii Umiejętności: T. II. 1881 —
7 zł. T. III. 1884 — 7 zł. T. I, IV, V wyczerpane.

Materiały i Prace Komisji Językowej.

Tomy I—VI. 1901—13 i VII 2. 1920. wyczerpane.

T. VII, cz. 1. 1915: Chmiel i Łoś, Księgi św. Augustyna, druk z r. 1522.
Kosiński, Słownik okolicy Czchowa. Chomiński, Dialekty polskie
okolic Rymanowa. Nitsch i Stein, Zapiski gwarowe ze środkowej
Galicji. Rudnicki, *Puck*. Rudnicki, Jedna z ogólnie antropofonicznych
przyczyn metatezy. 6.—

T. VIII. 1918: Agrell, Przedrostki postaciowe czasowników polskich . . . 12.—

Prace Komisji Językowej.

Nr 1, 2, 4, 6 wyczerpane.

Nr 3. Lehr-Splawiński, O prasłowiańskiej metatonji. 1918 0:90

Nr 5. Otrębski, Przyczynki do gramatyki porównawczej języków indo-
europejskich. 1919 0:45

Nr 7. Kleczkowski, Dialekt Wilamowic. I. 1920 2:10

Nr 8. Wędkiewicz, Przyczynki do charakterystyki narzeczy południowo-
włoskich. I. 1920 1:80

Nr 9. Handel, Problem rodzaju gramatycznego. 1921 1:20

Nr 10. Gaertner, O zadaniach stylistyki. 1922 1.—

Nr 11. Zalewski, Psalterii versionis interlinearis vetusta fragmenta germanica. 1923 4.—

Nr 12. Kleczkowski, Nowoodkryte fragmenty starosaskiego przekładu
psalmów z epoki Karolingów. Część I. 1923 2.—

„ II. 1926 4:40

Nr 13. Erdman, Zasady powszechnej ideografiki analitycznej. 1925. 3:30

Nr 14. Małecki, Cakawizm z uwzględnieniem zjawisk podobnych (1 mapa).
1929 4.—

Nr 15. Otrębski, Z badań nad infksem nosowym w językach indoeuro-
pejskich. 1929. 2.—

Monografie polskich cech gwarowych. (Z mapkami).

Nr 1 i 2. Nitsch, Fonetyka międzywyrzowa. Małopolskie *ch*. 1916. 1:50

Nr 3. Nitsch, Prasłowiańskie *ŕ*. 1916 (wyczerpane).

Nr 4. Małecki, Archaizm podhalański (wraz z próbą wyznaczenia granic
tego dialektu). 1927 2:50

Nr 5. Obrębska, „*Stryj, wuj, swak*“ w dialektach i historii języka
polskiego (3 mapy). 1929 4:50

F. Lorentz, Teksty pomorskie czyli słowińsko-kaszubskie. 1913—1925. 24.—

Zesz. II. 1914 — 6 zł. Zesz. III. 1925 — 12 zł.

**Rocznik Slawistyczny, zawierający rozprawy, recenzje i przegląd bibliogra-
ficzny. T. I. 1908 — 6 zł. T. II. 1909 — 6 zł. T. IX, 1. 1921 — 4 zł. Tomy
III—VIII wyczerpane.**

Język Polski, dwumiesięcznik popularno-naukowy. Rocznik IX—XIII. 1924—28 po 3:50

Prace Komisji Etnograficznej.

Nr 1. — Zaborski B. O kształtach wsi w Polsce i ich rozmieszczeniu (z ryc. i mapą)	7—
Nr 2. — Kubijowicz W. Życie pasterskie w Beskidach magórskich (z ryc. i map.)	6—
Nr 3. — Lilientalowa R. Dziecko żydowskie (z ryc. i tabl.)	6—
Nr 4. — Ciszewski S. Żeńska twarz	1:20
Nr 5. — Zamki drewniane przy drzwiach (39 tabl. i mapa)	6—
Nr 6. — Seweryn T. Z żywym kurkiem po dyngusie	3:60
Nr 7. — Pietkiewicz C. Polesie Rzeczyckie. Materiały etnograficzne. Część I. Kultura materialna (z 291 ryc.)	12—
Nr 8. — Antoniewicz W. Metalowe spinki góralskie (z 136 ryc. i 2 map.)	7—
Nr 9. — Ligeża J. Ujanowice. Wieś powiatu limanowskiego (Zapiski z r. 1905)	1:20
Nr 10. — Zawistowicz-Kintopfowa K. Zawarcie małżeństwa przez kupno w polskich obrzędach weselnych ze szczególnem uwzględnieniem roli orszaku pana młodego	2—
Nr 11. — Seweryn T. Pokucka majolika ludowa.	8:50

Podręczniki:

Serja I.

Benni T., Łoś J., Nitsch K., Rozwadowski J., Ułaszyn H. Gramatyka języka polskiego	12—
Gawroński A. † Gramatyka sanskrycka (<i>w druku</i>).	
Łoś J. Pisownia polska. Przepisy. Słowniczek. Wydanie VIII, poprawione i rozszerzone	2—
Morawski K. Zarys literatury rzymskiej	6—
Witkowski St. Historjografia grecka i nauki pokrewne. Tom I.	9—
— Historjografia grecka i nauki pokrewne. Tom II.	9—
— Historjografia grecka i nauki pokrewne. Tom III.	20—
Zieliński T. Tragodumenon libri tres	10—

Serja II.

Adametz L. Hodowla ogólna zwierząt domowych, z niemieckiego rękopisu przełożył Zdz. Zabielski	12—
Anatomja człowieka. Tom I — opracował A. Bochenek, broszurowany	12—
oprawny	14—
Anatomja człowieka. Tom II — opracowali A. Bochenek i St. Ciechanowski	20—
Anatomja człowieka. Tom III — opracowali A. Bochenek i St. Ciechanowski	12—
Anatomja człowieka. Tom IV, część II (Nerwy obwodowe — Oko — Powłoki zewnętrzne) — opracowali E. Loth, Fr. Krzyształowicz i K. Majewski	12—
Anatomja człowieka. Tom IV, część III (Ucho) — opracował J. Markowski	7—
Hoyer H. Anatomja porównawcza zwierząt domowych (z licznymi rycinami)	16—
Klecki K. Patologja ogólna, tom I.	30—
Kozak J. i Orzelski T. Ćwiczenia z zakresu chemji ogólnej (z rycinami)	7—
Marchlewski L. Podręcznik do badań fizjologiczno-chemicznych	12—
Maziarski St. Podręcznik do ćwiczeń histologicznych	9—
Oszański A. Choroby przemiany materji i energii u człowieka. Podstawy nauki o metabolizmie. Fizjopatologja tycia i chudnięcia. Kliniczne postaci otyłości i chudości	15—
Pisarski Tadeusz. Kamienie moczowe. Ich budowa i mechanizm powstawania	6—
Rosenblatt A. Geometria analityczna na płaszczyźnie (z rycinami)	12—



Bindery

12148
1957

SWIN LIBRARY