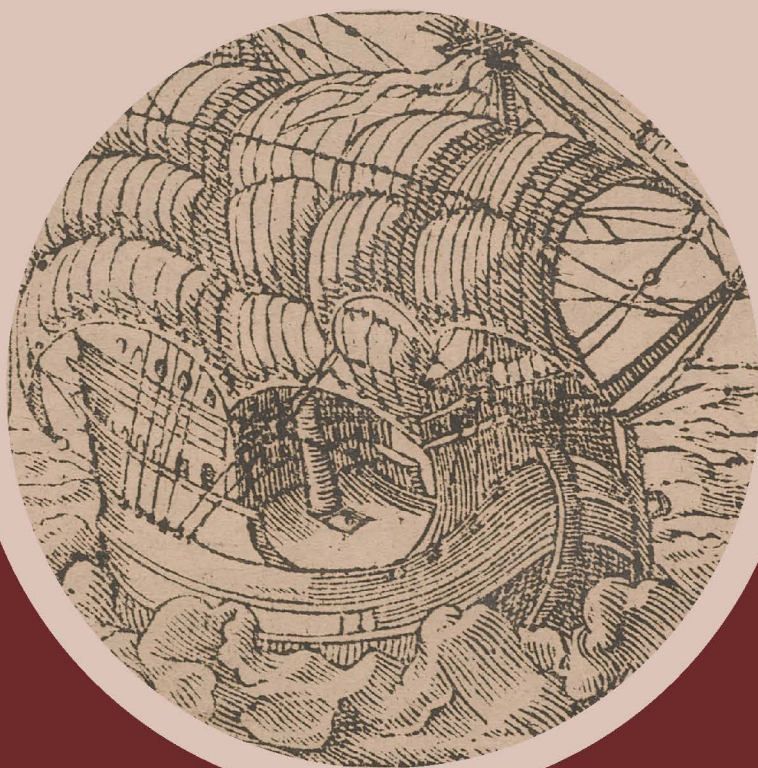


DAWID SZYMCZAK

HISTORIA  
JAKO NARZĘDZIE POLEMIKI  
W PIŚMIENNICTWIE  
PIOTRA SKARGI



**HISTORIA  
JAKO NARZĘDZIE POLEMIKI  
W PIŚMIENNICTWIE  
PIOTRA SKARGI**

# ANALECTA LITERACKIE I JĘZYKOWE

tom XV

Rada redakcyjna serii wydawniczej

Karolina Goławska-Stachowiak

Katarzyna Kaczor-Scheitler

Magdalena Kuran

Michał Kuran (redaktor naczelny)

Małgorzata Mieszek (zastępca redaktora naczelnego)

Małgorzata Pawlata

Anna Petlak

Krystyna Płachcińska

Mateusz Poradecki

Joanna Rażny

Monika Urbańska

Maria Wichowa



WYDAWNICTWO  
UNIWERSYTETU  
ŁÓDZKIEGO

**DAWID SZYMCZAK**

**HISTORIA  
JAKO NARZĘDZIE POLEMIKI  
W PIŚMIENNICTWIE  
PIOTRA SKARGI**



Praca powstała na seminarium doktoranckim — Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny  
Instytut Filologii Polskiej i Logopedii  
Zakład Literatury Dawnej, Edytorstwa i Nauk Pomocniczych  
90-236 Łódź, ul. Pomorska 171/173

RECENZENT

*Jan Okoń*

REDAKTOR INICJUJĄCY

*Urszula Dzieciatkowska*

SKŁAD I ŁAMANIE

*Michał Kuran*

INDEKS

*Dawid Szymczak*

KOREKTA

*Dawid Szymczak*

KOREKTA TECHNICZNA

*Anna Sońta*

PROJEKT OKŁADKI

*Katarzyna Turkowska*

Na okładce wykorzystano fragment emblematu *Spes proxima* ze zbioru *Omnia d. And[rei] Alciati emblemata [...], nunc primum [...]* adiecta sunt epimythia, quibus emblematum amplitudo et quaecunq[ue] in iis dubia sunt aut obscura, tamquam perspicuis illustrantur, Lugduni, apud Guillaume Rouillium, Sub scuto Veneto, 1566, s. 54

Wydrukowano z gotowych materiałów dostarczonych do Wydawnictwa UŁ

© Copyright by Author, Łódź 2021

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2021

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons

Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.09670.19.0.M

Ark. druk. 24,375

<https://doi.org/10.18778/8220-539-8>

ISBN 978-83-8220-539-8

e-ISBN 978-83-8220-540-4

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

[www.wydawnictwo.uni.lodz.pl](http://www.wydawnictwo.uni.lodz.pl)

e-mail: [ksiegarnia@uni.lodz.pl](mailto:ksiegarnia@uni.lodz.pl)

tel. 42 665 58 63

# Spis treści

Wstęp .....	7
<b>ROZDZIAŁ I: ŹRÓDŁA I INSPIRACJE</b> .....	21
1. Tradycje, cele i metody ujmowania historii w kulturze europejskiej .....	21
1.1. Główne etapy rozwoju myśli historycznej od starożytności do wieku XVI .....	22
1.2. Pojmowanie funkcji historii w dawnym piśmiennictwie .....	31
1.3. Problematyka źródeł. Od autorytetu do narodzin krytyki wczesnonowożytnej .....	37
2. Miejsce i rola historii w kulturze staropolskiej (do przełomu wieków XVI i XVII) .....	42
2.1. Główne kierunki i problemy staropolskiej myśli historycznej .....	42
2.2. Edukacja historyczna .....	52
2.3. Historia jako element świadomości narodowej .....	58
<b>ROZDZIAŁ II: POLEMIKI Z REFORMACJĄ</b> .....	67
1. <i>Notae Ecclesiae</i> jako sposób argumentacji uzasadniający prymat dziejowy katolicyzmu .....	69
2. Koncepcja degeneracyjna genezy i dziejów reformacji .....	89
3. Krytyka reformacyjnego odczytywania źródeł .....	102
3.1. Krytyka podstaw protestanckiej hermeneutyki .....	103
3.2. Spór filologiczny wokół kazania <i>Wsiadane na wojnę</i> .....	111
4. Argumentacja historyczna i historiozoficzna w sporze o konfederację warszawską .....	125
<b>ROZDZIAŁ III: POLEMIKI Z KOŚCIOŁEM WSCHODNIM</b> .....	147
1. Argumentacja historyczna w obrazie stosunków między Rzymem a chrześcijaństwem wschodnim .....	154
2. <i>Synod brzeski</i> jako forma dokumentacji wydarzenia .....	176

<b>ROZDZIAŁ IV: PISMA KAZNODZIEJSKIE .....</b>	<b>187</b>
1. Wobec antycznego świata .....	192
1.1. Historyczne i kulturowe zaplecze postaw wobec niechrześcijańskiej starożytności .....	194
1.2. Poznawcze aspekty wędrówki .....	198
1.3. <i>Areopagus</i> jako teologiczna i filozoficzna rozprawa ze starożytnością .....	201
2. Parenetyka historyczna .....	219
2.1. Wokół etosu władcy i wojownika .....	221
2.2. Między pamięcią a historią. Wątki ascetyczno-moralne w refleksji o człowieku .....	245
<b>ROZDZIAŁ V: GŁÓWNE ASPEKTY PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ W ŻYWOTACH ŚWIĘTYCH .....</b>	<b>271</b>
1. Teksty Skargi. Wstępna charakterystyka i stosunek do podstawy źródłowej .....	272
2. Tło wydarzeń, bohaterowie, elementy historiozoficzne .....	283
<b>ROZDZIAŁ VI: W KRĘGU RETORYKI. <i>INVENTIO, DISPOSITIO I ELOCUTIO</i> JAKO NARZĘDZIA BUDOWANIA WIZJI HISTORII .....</b>	<b>301</b>
1. Wynajdywanie treści historycznych .....	302
2. Uporządkowanie narracji historycznej .....	320
3. Werbalizowanie treści historycznych .....	326
Uwagi końcowe .....	341
Bibliografia .....	345
Spis ilustracji .....	369
Indeks osobowy .....	371
Summary.....	385
Nota o Autorze .....	389

# Wstęp

„Umysły konserwatywne lubią te wędrówki w krainach przeszłości”  
(S. Windakiewicz)

W dziejach polskiego piśmiennictwa niewielu jest autorów, którzy budziliby tyle kontrowersji, co Piotr Skarga. I chociaż na temat królewskiego kaznodziei i jego spuścizny powstała olbrzymia literatura, współcześni badacze pozostają zgodni, że dorobek jezuitę wciąż należy do słabo rozpoznanych<sup>1</sup>. Pogląd ten wydaje się słuszny z tego chociażby powodu, że Skarga do dziś w nauce o literaturze to przede wszystkim autor *Żywotów świętych* oraz *Kazań sejmowych* – bowiem na tych zwłaszcza dziełach skupiała się dotąd uwaga uczonych. O ile jednak zainteresowanie drugim z utworów było w znacznej mierze rezultatem określonego momentu w dziejach Polski, stając się swoistym fenomenem, o tyle w przypadku dzieła hagiograficznego przyczyny popularności były inne od historycznych i politycznych. *Żywoty* to wszak staropolski „bestseller”<sup>2</sup>, a nawet „longseller”<sup>3</sup>, jedno z najbardziej atrakcyjnych fabularnie i poczytnych dzieł dawnego piśmiennictwa w Polsce. Choć w świadomości czytelnicznej oraz tradycji badawczej istnieje ono od dawna, to właściwie dopiero ostatnie dekady przybliżyły warsztat autora, artyzm i głębię ideową utworu – głównie za sprawą dwóch, w pewien sposób komplementarnych prac: przywołanej już książki Andrei Ceccherellego oraz rozprawy Anny Kapuścińskiej<sup>4</sup>. Pozostałe pisma kaznodziei na ogół cieszyły się mniejszym zainteresowaniem, choć trzeba zaznaczyć, że w różnym stopniu.

<sup>1</sup> Zob. M. Komorowska, *Prolegomena do edycji dzieł Piotra Skargi*, Kraków 2012, s. 7.

<sup>2</sup> A. Borowski, *Staropolska „książka dla wszystkich”, czyli „Żywoty świętych” Piotra Skargi SJ*, [w:] *Retoryka a tekst literacki*, t. 1, red. M. Hanczakowski i J. Niedźwiedź, Kraków 2003, s. 68. Na popularność dzieła Skargi wskazał już wcześniej H. Barycz (*Z dziejów jednej książki*, [w:] tenże, *Z epoki renesansu, reformacji i baroku. Prądy – idee – ludzie – książki*, Warszawa 1971, s. 660–661).

<sup>3</sup> A. Ceccherelli, *Od Suriusa do Skargi. Studium porównawcze o „Żywotach świętych”*, przeł. M. Niewójt, Izabelin 2003, s. 14.

<sup>4</sup> Zob. A. Kapuścińska, *„Żywoty świętych” Piotra Skargi. Hagiografia – parenetyka – duchowość*, Szczecin 2008.

Nie ma potrzeby dokonywać w tym miejscu szczegółowego przeglądu stanu badań na temat całej twórczości Skargi. Kierunki jej recepcji, poczynwszy od opinii formułowanych przez współczesnych jezuitę, do ostatniego dziesięciolecia ubiegłego wieku, ukazał Jerzy Starnawski w rozprawie *Piotr Skarga w legendzie wieków*<sup>5</sup>, natomiast późniejsze ustalenia omówiła Magdalena Komorowska<sup>6</sup>. Z publikacji nowszych wskazać można kilka, które pojawiły się w związku z okragłą rocznicą śmierci pisarza oraz ustanowieniem przez Sejm Rzeczypospolitej Polskiej roku 2012 jego rokiem. Prócz prac popularyzatorskich, które mają głównie charakter biograficzny<sup>7</sup>, ukazało się też kilka publikacji poszerzających stan badań.

Wymienić tu należy tomy zbiorowe: *Nad spuścizną Piotra Skargi*<sup>8</sup> i *Ks. Piotr Skarga SJ (1536–1612). Życie i dziedzictwo. Rok jubileuszowy*<sup>9</sup>, „Kto ojczyźnie swej służy, sam sobie służy”. *Pamiętka obchodów czterechsetlecia śmierci Piotra Skargi*<sup>10</sup>, *Thesauri civitatis Jaroslaviensis. Skargowskie i jezuickie dziedzictwo kultury i wiary w Jarosławiu*<sup>11</sup>, *Piotr Skarga w czterechsetną rocznicę śmierci*<sup>12</sup> oraz dwie prace problemowe: *Kategoria miłości w kazaniach księdza Piotra Skargi* Jacka Kwoska (Katowice 2013) i *Orzeł Biały na tle mroków nocy. Ikonografia Piotra Skargi* Kazimierza Sebastiana Ożoga (Kraków 2012). Za pokłosie jubileuszu uznać także należy numer tematyczny czasopisma „Litteraria Copernicana” (Toruń 2015)<sup>13</sup>.

Okazją do dyskusji na temat nadwornego kaznodziei Zygmunta III były ponadto konferencje i sesje naukowe: zorganizowana przez Akademię Ignatianum „Rzecz o dziele Piotra Skargi SJ” (Kraków 14–15 maja)<sup>14</sup>; „Piotr Skarga SJ i kultura Wielkiego

<sup>5</sup> Zob. J. Starnawski, *Piotr Skarga w legendzie wieków*, [w:] tenże, *Pisarze jezuicki w Polsce (wiek XVI–XIX)*, Kraków 2009, s. 355–391. Jest to rozszerzona wersja studium opublikowanego po raz pierwszy w „Pamiętniku Literackim” (1969, z. 3). Zob. także pracę uczonęgo: *Znaczenie narodowe, artyzm pisarski i aktualność Piotra Skargi: w 450 rocznicę urodzin*, Łódź 1987.

<sup>6</sup> M. Komorowska, *Prolegomena...* Autorka niemal zupełnie pominęła kwestię zagranicznych wydań utworów Skargi.

<sup>7</sup> M. Balon, *Piotr Skarga. Mała biografia*, Warszawa 2012; T. Jankowska, *Katolik polityk. Ksiądz Piotr Skarga*, Warszawa 2012; K. Koehler, *Boży Podżegacz. Opowieść o Piotrze Skardze*, Warszawa 2012; J. Kracik, *Piotr Skarga. Droga krzyżowa*, Kraków 2012; K. Panuś, *Piotr Skarga*, Kraków 2012.

<sup>8</sup> *Nad spuścizną Piotra Skargi*, red. J. S. Gruchała, Kraków 2012.

<sup>9</sup> *Ks. Piotr Skarga SJ (1536–1612). Życie i dziedzictwo. Rok jubileuszowy*, red. R. Darowski, S. Ziemiański, Kraków 2012. Tom zawiera głównie teksty źródłowe (między innymi wybór listów jezuity, *Kazania sejmowe*, *Wzywanie do pokuty*), a ponadto studia dotyczące muzykaliów oraz przedstawień plastycznych.

<sup>10</sup> „Kto ojczyźnie swej służy, sam sobie służy”. *Pamiętka obchodów czterechsetlecia śmierci Piotra Skargi*, red. M. Lenart, Opole 2014.

<sup>11</sup> *Thesauri civitatis Jaroslaviensis. Skargowskie i jezuickie dziedzictwo kultury i wiary w Jarosławiu*, red. S. Nabywaniec, T. Bednarz, Jarosław 2013.

<sup>12</sup> *Piotr Skarga w czterechsetną rocznicę śmierci*, red. B. Puchalska-Dąbrowska, Białystok 2014.

<sup>13</sup> „Litteraria Copernicana” 2015, nr 1: *Skarga*, red. K. Obremski.

<sup>14</sup> Materiały z konferencji zgromadzono w tomie *Rzecz o dziele Piotra Skargi SJ. Słowo o historii, języku i kulturze*, red. K. Biel, M. Stankiewicz-Kopeć, Kraków 2013.

Księstwa Litewskiego” (Uniwersytet Wileński, 11–12 października)<sup>15</sup>; „Piotr Skarga – w czterechsetlecie śmierci” (Łódź, 24–26 października)<sup>16</sup>.

Jednak mimo że o Skardze pisze się w ostatnich latach dużo, wciąż odczuwalny jest brak opracowań przybliżających warstwę ideową i artystyczną poszczególnych jego dzieł. Do zagadnień dotąd nierozpoznanych należy kwestia stosunku pisarza do historii – zarówno w jej aspekcie przedmiotowym (wydarzenia, dzieje), jak i podmiotowym (rozumienie i ujmowanie wydarzeń, dziejów)<sup>17</sup>.

\* \* \*

Na przełomie wieków XVI i XVII, odpowiadającym czasowi literackiej działalności kaznodziei królewskiego, który – jak stwierdził Janusz Pelc – „i w stylu, i w postawie wobec świata był twórcą pogranicza dwu epok”<sup>18</sup>, w nauce europejskiej historia nie miała jeszcze statusu odrębnej dyscypliny. Chociaż tradycje wykorzystywania jej do celów poznawczych sięgały czasów starożytnych, to jednak przez wielu myślicieli i pisarzy traktowana była przede wszystkim jako źródło erudycji, a przy tym jako domena retoryki i teologii. Służyła zatem celom głównie dydaktycznym, estetycznym i perswazyjnym. Ten retoryczno-wychowawczy stosunek do dziejów dobrze ujmują formuły: „nauczycielka życia” i „głosicielka przeszłości” (Cyceron), „świadek czasów” i „światło prawdy” (Tytus Liwiusz), „skarbnica wieków” i „matka ożywiająca rzeczy” (Tasso-Kochanowski).

Odmawianie historii statusu nauki w pewien sposób kłóciło się z jej dużym znaczeniem w ówczesnej świadomości<sup>19</sup>. Była ona szczególnie ważną częścią mentalności staropolskiej, wpływając na wiele elementów życia społeczno-kulturalnego i stanowiąc swoisty filtr, za pomocą którego postrzegano i wartościowano świat współczesny. Pielęgnowanie historii oraz dbanie o jej żywą obecność w świadomości społecznej należało więc do podstawowych obowiązków obywatelskich, jako że stanowiła ona

<sup>15</sup> Zob. J. Rzegocka, *Konferencja „Piotr Skarga SJ i kultura Wielkiego Księstwa Litewskiego 1612–2012” (Wilno 11–12 października 2012)*, „Ruch Literacki” 2012, z. 6, s. 773–776. Materiały z konferencji opublikowano w okolicznościowym tomie „Senoji Liteuvos literatura” (t. 35–36: *Petras Skarga ir LDK kultūra*, Vilnius 2015).

<sup>16</sup> Materiały pokonferencyjne opublikowano w tomie *Piotr Skarga – w czterechsetlecie śmierci*, red. M. Kuran i in., „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica” 2013, nr 3. Obrady były okazją do refleksji nad miejscem, jakie kaznodzieja królewski zajmuje w świadomości współczesnego społeczeństwa. Łódzki kongres pokazał, że Skarga wciąż jest postacią nieobojętną, a przy tym nadal budzącą skrajne emocje (zob. zapis dyskusji).

<sup>17</sup> Jest to często stosowane w pracach historyków rozróżnienie. Zob. choćby M. Wichrowski, *Spór o naturę procesu historycznego (od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego)*, Warszawa 1995, s. 9; C. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus. Szkice z chrześcijańskiej wizji dziejów*, Katowice 1987, s. 7–8.

<sup>18</sup> J. Pelc, *Barok – epoka przeciwieństw*, Warszawa 1993, s. 35.

<sup>19</sup> Zob. liczne uwagi na ten temat w książce Lecha Mokrzeckiego *Tradycje nauczania historii do końca XVI wieku*, Gdańsk 1992.

tworzywo dla tożsamości narodowej, religijnej, a także cywilizacyjnej. Także biorąc pod uwagę zalecenia ówczesnej teologii pozytywno-kontrowersyjnej, dotyczące wykorzystywania dorobku przeszłości w katolickiej praktyce literackiej i kaznodziejskiej<sup>20</sup>, stwierdzić można, że w całym ówczesnym dyskursie religijnym opierano się właśnie na historii – jako źródle erudycji, ale również sumie całej ludzkiej wiedzy, p e w n e j i s p r a w d z o n e j.

Również dla Skargi historia stanowiła obowiązujący kontekst dla terażniejszości, tworzywo stale wykorzystywane w sporach i kazaniach, skarbnicę wzorów postępowania, często także obiekt rozmyślań<sup>21</sup>. Była też ważnym narzędziem działalności polemiczno-publicystycznej, służąc argumentowaniu stanowiska zgodnego z celami kontr-reformacji: odnowie społeczeństwa w duchu potrydenckiej religijności.

Pisząc o tym ostatnim celu, Czesław Hernas określił Skargę mianem „teoretyka przemiany kulturowej”<sup>22</sup>. Sformułowanie zwraca uwagę na to, że program społeczny jezuita był zakreslony bardzo szeroko. Co jednak ważniejsze dla dalszych rozważań, program ten wymagał przeprowadzenia gruntownej analizy stanu obecnego, czego nie dało się uczynić bez sięgnięcia do przeszłości. Jak konstatuje Stanisław Obirek:

Skardze chodzi więc głównie o zmianę stylu życia, o podniesienie poziomu kulturalnego swoich czytelników. Jest głęboko przekonany, że lektura dziejów przeszłości może w tym procesie odnowy odegrać istotną rolę<sup>23</sup>.

Odczytanie realiów obecnych oznaczało dla pisarza konieczność powrotu do korzeni kultury, by prześledzić drogi jej rozwoju i dzięki temu móc zrozumieć współczesność oraz „ocenić miejsce własnego pokolenia w dziejach”<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Obowiązująca wówczas hierarchia *loci theologici* nakazywała sięgać w pierwszej kolejności do Pisma św. (zwłaszcza ksiąg historycznych), następnie do patrystyki, dekretów papieskich i soborowych, hagiografii i dziejopisarstwa. Chodziło nie tylko o dbałość i rzetelność w zakresie źródeł argumentacji, lecz także o zachowanie jednomyślności w wystąpieniach przeciw innowiercom; jednomyślności, która – jak stwierdził Bronisław Natorński – „dodawła ciężaru gatunkowego poglądom głoszonym przez zakon” (tenże, *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna od XVI do XVIII wieku. Nauka i piśmiennictwo*, Kraków 2003, s. 50).

<sup>21</sup> W przedmowie do *Rocznych dziejów kościelnych* (Kraków 1603) zachęcał Skarga czytelnika: „Chcesz widzieć odmiany i zguby wielkich królestw i na nich królujących osób, i na niestatek szczęścia ich, i do wzgardy się świata tego przywodzić? Czytaj te historie. Chcesz się ucieścić strażą Boską nad pobożnemi, jako je umie P. Bóg z sieł i mocy nieprzyjaciół wyrwać i ze wszystkich złych przygód wywać? Chcesz patrzeć na komediją świata tego, jako z żaka król, a wnet-że się z króla żak i suflleta staje? Chcesz widzieć, jako na szachownicy króle, pany, żołnierze, a oni pyszno stoją, a wnet, gdy się gra skończy, wszyscy się w kropce jako w kośnicy pomieszać? Czytaj stare dzieje. Chcesz doma siedząc wszystkie królestwa świata tego zjeździć, a bez dróg i mil niezliczonych, co się w nich działo i dzieje dowiedzieć i wiadomości onej na kochanie rozumne i na przestrogu swoją i drugich użyć? Czytaj historie” (k. )(r).

<sup>22</sup> C. Hernas, *Barok*, Warszawa 1972, s. 143. W podobnym świetle, to znaczy jako teoretyka przemiany kulturowej i wyraziciela idei romanocentryzmu, postrzegano Skargę już wiele lat temu (zob. L. Lipke, *Skarga na tle naszych czasów*, „Przegląd Powszechny” 1912, s. 6–16).

<sup>23</sup> S. Obirek, *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi SJ*, Kraków 1994, s. 129 (podkr. – D.S.).

<sup>24</sup> J. A. Drob, *Trzy zegary. Obraz czasu i przestrzeni w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 1998, s. 103. Nieco dalej badacz stwierdził, że kaznodzieje kontrreformacyjni, chcący realizować podstawowy cel,

W XVI stuleciu istniało rozróżnienie na historię jako zdarzenia, fakty, czyny (*res gestae*) oraz na historię jako proces poznawczy, polegający na oglądaniu, dociekaniu, przekazywaniu itd. Pomimo różnych celów i funkcji, jakie nadawano wówczas dziejom, ówczesne definicje zwracały zwykle uwagę na te dwa aspekty, choć zdaje się, że dominowało podmiotowe rozumienie historii – jako domeny twórczej aktywności. Postępując za tymi rozróżnieniami, także w odniesieniu do spuścizny Skargi termin „historia” stosowany będzie w niniejszej pracy zarówno w sensie dowolnej relacji o bliższej czy dalszej przeszłości, opisu pojedynczego zdarzenia bądź sekwencji wypadków, jak też refleksji wynikającej z tej relacji<sup>25</sup>.

\* \* \*

Wśród dawnych pisarzy oraz znawców literatury niewiele znaleźć można informacji o zainteresowaniach Skargi historią<sup>26</sup>. Jeśli uwagi na ten temat się pojawiały, to

---

jakim było „kształtowanie postaw w określonych warunkach”, musieli dostrzegać „rzeczywistość dynamiczną, podlegającą zmianom jakościowym, wzlotom i upadkom, postępowi i regresowi” (s. 108).

<sup>25</sup> Stanowisko opieram na ustaleniach Andrzeja Feliksa Grabskiego, który twierdzi, że termin obejmuje „wszelkie wyobrażenia o przeszłości niezależnie od tego, gdzie i jak się uformowały – czy powstały w rezultacie świadomych wysiłków, zmierzających do poznania dziejowej prawdy, czy też ukształtowały się w wyniku oddziaływania tradycji, pod wpływem różnego rodzaju mitologii, bądź powstały w rezultacie ludzkiego przeżycia – a również niezależnie od tego, w jakiej postaci zostały utrwalone. W tym rozumieniu historią jest nie tylko historiografia [...]; jest nią wszelkie piśmiennictwo zawierające historyczne treści [...]” (*Mysł historyczna polskiego Oświecenia*, Warszawa 1976, s. 9; podkreślenia oryginalne autora). Historyczny charakter tych treści – dodaje uczony – polega przede wszystkim na tym, że „umieszczają one fakty i dziejowe zdarzenia „na pewnej skali czasu”, a więc „w zmienności stawania się, co umożliwia ich pojmowanie jako historii” (tamże, s. 9). W zakres omawianego pojęcia wchodzi zatem również treści historiozoficzne, w których obrębie wyróżnia się m.in. miejsce i rolę człowieka w świecie, istotę i własności człowieczeństwa, relacje jednostki z otaczającym światem itp. (zob. Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983, s. 18–19). Zob. D. Woolf, *A Global History of History*, Cambridge 2011, s. 2–3.

<sup>26</sup> Warto jednak zaznaczyć, że w epoce Skargi doceniano przydatność jego pism historycznych (zob. F. Birkowski, *Na pogrzebie Wielkiego Ojca ks. Piotra Skargi, Teologa Societatis Iesu, [...] kazanie*, Kraków 1612, k. C<sub>3</sub>v; S. Starowolski, *De claris oratoribus Sarmatie. O znakomitych mówcach Sarmacji*, wyd. i przeł. E. J. Głębicka, Warszawa 2002, poz. 75). Słowa uznania pod adresem pisarza wyrazili kardynał Cezar Baroniusz oraz arcybiskup Stanisław Karnkowski – inicjator przekładu *Roczników*. Obydwaj dostojnicy kościoła docenili trud polskiego jezuitę w przybliżeniu rodakom znajomości dziejów Kościoła (zob. list Baronia do Skargi z 4 września 1603, dołączony do drugiej edycji *Roczných dziejów kościelnych*, Kraków 1607). Ceniono fabularną (także faktograficzną) stronę dzieł Skargi, o czym mogą świadczyć edycje *Żywotów świętych* i *Roczných dziejów kościelnych* poza granicami dawnej Rzeczypospolitej, a także obecność polskojęzycznych wydań tych dzieł w zagranicznych księgozbiorach (zob. A. Ceccherelli, *dz. cyt.*, s. 134–142). Doceniano skrupulatność kaznodziei w przygotowywaniu kazań i żywotów (zob. [K. Drużbicki], *Żywot o. Piotra Skargi z Towarzystwa Jezusowego (zm. 1612)*, przeł. S. Ziemiański, [w:] *Ks. Piotr Skarga SJ. Życie i dziedzictwo*, s. 31). Skarga był także cennym źródłem do dziejów chrześcijaństwa dla autorów w XVI i XVII wieku. Może wydawać się wymownym fakt, że w słowniku pisarzy jezuitów Pedra Ribadeneyry właśnie *Żywoty świętych* oraz *Roczne dzieje kościelne* zostały wymienione jako pierwsze



formułowano je głównie w duchu bezkrytycznego uwielbienia dla kaznodziei bądź też miały charakter krytyczny<sup>27</sup>. Poniższy przegląd ogranicza się do najważniejszych publikacji, wyznaczających wiodące kierunki w refleksji nad stosunkiem pisarza do historii.

Badaczem, który jak dotąd najdobitniej podkreślił jej rangę w twórczości kaznodziei, był Stanisław Windakiewicz. W swej monografii, która pomimo ponad stu lat od napisania wciąż w wielu kwestiach pozostaje aktualna<sup>28</sup>, uczony stwierdził, że po „studiach biblijnych” historia była drugą „dziedzina zajęć umysłowych Skargi”<sup>29</sup>.

---

spośród wszystkich pism Skargi (*Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu*, Antverpia 1643, s. 399). Z obu wymienionych dzieł korzystali między innymi twórcy sztuk teatralnych (zob. J. Okoń, *Dramat i teatr szkolny. Sceny jezuickie XVII w.*, Wrocław 1970, s. 43, 45, 46, 144–145, 160, 206). Żywoty świętych stały się na długie lata obowiązkową lekturą szkolną (zob. H. Barycz, *Z dziejów jednej książki*, s. 660–661). Warto odnotować, że nazwisko Skargi figuruje jako osobne hasło w dziele Antoniego Possevina, będącym rozbudowaną, trzytomową edycją wcześniejszego o kilka lat traktatu *Apparatus ad omnium gentium historiam* (Wenecja 1597). Był to przewodnik bibliograficzny, który uzupełniał drugą, bardziej znaną pracę słynnego dyplomaty: *Bibliotheca selecta*, wydaną w Rzymie w 1593 roku (zob. I. Backus, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378–1615)*, Leiden 2003, s. 232–236). Obecność Skargi w wymienionym dziele, będącym swoistą jezuicką *ars historica*, stanowi ważne świadectwo poczytności tekstów kaznodziei oraz ich przydatności dla innych autorów katolickich.

<sup>27</sup> Zagadnienie zasługuje być może na osobne, szczegółowe studium. Tu ograniczam się do wskazania miejsc, w których autorzy wypowiadali się na temat zainteresowań Skargi tematyką historyczną: F. Siarczyński, *Obraz wieku panowania Zygmunta III [...] zawierający opis osób żyjących pod jego panowaniem*, cz. 2, Lwów 1928, s. 192 (stanowisko Jana Pawła Woronicza); A. Osiński *O życiu i pismach ks. Piotra Skargi rozprawa*, Krzemieniec 1812, s. 11; I. Chodynicki, *Dykcjonarz uczonych Polaków*, t. 3, Lwów 1833, s. 114, 120; K. Hoffmanowa, *Biografie znakomitych Polaków i Polek*, Wrocław 1833, s. 37; A. Mickiewicz, *Kurs pierwszoletni (1840–1841) literatury sławiańskiej wykładanej w Kolegium Francuskim*, Paryż 1843, s. 371; J. Majorkiewicz, *Słowo o ks. Piotrze Skardze Pawęskim*, „Przegląd Naukowy” 1846, nr 14, s. 402, 405; M. Wiszniewski, *Historia literatury polskiej*, t. 8, Kraków 1851, s. 184; W. A. Maciejowski, *Piśmiennictwo polskie od czasów najdawniejszych aż do roku 1830*, t. 1, Warszawa 1852, s. 677–678, 694, 698, 702; tenże, *Książd Piotr Skarga. Szkic historycznoliteracki*, „Biblioteka Naukowego Zakładu imienia Ossolińskich” 1847, t. 1, z. 3, s. 222–264; K. Mecherzyński, *Historia wymowy kaznodziejskiej w Polsce*, Kraków 1864, s. 262, 263, 284, 290; M. J. A. Rychcicki [M. Dzieduszycki], *Piotr Skarga i jego wiek*, wyd. 2 zmienione, t. 1, Kraków 1868, s. 276, 310–311, 317; t. 2, Kraków 1869, s. 170, 182, 198, 225, 290–291, 323–326, 604; K. Bartoszewicz, *Historia literatury polskiej potocznym sposobem opowiedziana*, wyd. 2 zmienione, t. 1, Kraków 1877, s. 212–213; I. Chrzanowski, *Historia literatury niepodległej Polski (965–1795)*, wyd. 13, wstęp J. Z. Jakubowski, Warszawa 1983, s. 256, 257; J. Tretiak, *Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii brzeskiej* Kraków 1912, s. 320; S. Mitera, *Indywidualność twórcza Skargi*, Kraków 1913, s. 14, 20, 50, 52, 86, 126, 195; T. Grabowski, *Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce wieku XVI (1536–1612)*, Kraków 1913, s. 172–174, 288, 298, 308, 309, 310, 327, 401, 426–428, 439–443, 520, 557–558, 575, 588, 630; A. Berga, *Un prédicateur de la cour de Pologne sous Sigismond III, Pierre Skarga, 1536–1612. Étude sur la Pologne du XVI<sup>e</sup> siècle et le protestantisme polonaise*, Paris 1916, s. 196–197, 201, 260, 310, 311, 330.

<sup>28</sup> S. Windakiewicz, *Piotr Skarga*, Kraków 1925. Jak sam autor stwierdził we wstępie, rozprawa ukazała się dopiero 28 lat od jej napisania. Fragment traktujący o zainteresowaniach Skargi historią ukazał się w tomie 115 „Przeglądu Powszechnego” (sierpień–wrzesień 1912, s. 107–134) jako rozprawa *Inteligencja Piotra Skargi*. Odniesienia w tekście głównym do stron dotyczą publikacji książkowej.

<sup>29</sup> Tenże, *Piotr Skarga*, s. 96.

Windakiewicz nie wahał się mówić o „Skardze-historku”<sup>30</sup> i stawiać go w jednym szeregu z Marcinem Bielskim, Maciejem Strykowskiem i Bartoszem Paprockim<sup>31</sup>; konstatował też, że kaznodzieja miał „pewien elementarny zakrój na wielkiego historyka”<sup>32</sup>, że zajmował się historią przez całe życie<sup>33</sup> i uprawiał ją „z predylekcją humanisty”<sup>34</sup>, że porównywał fakty i prowadził badania historyczne<sup>35</sup>, wreszcie, że śledził rozwój idei w historii<sup>36</sup>. Uczony zaznaczył przy tym, że kaznodzieja odnosił w swoich dociekaniach pewne sukcesy („Historia herezji ze względu na Polskę był to omal nie genialny wynalazek”<sup>37</sup>). Uwag tych zapewne nie powinno się odczytywać zbyt dosłownie, choć przecież z drugiej strony Windakiewicz akurat nie należał do bezkrytycznych entuzjastów Skargi i wyraźnie zaznaczał, że kaznodzieja królewski miał do historii podejście osobliwe.

Pisząc o sposobach nawiązań do historii przez Skargę, Windakiewicz uznał go za „kompilatora w wielkim stylu”, choć przy tym mało krytycznego<sup>38</sup>. Stwierdził, że autor nie chciał być dziejopisarzem „z powołania”, gdyż historia była dla niego środkiem, a nie celem<sup>39</sup>. Uczony twierdził, że jezuitę interesowały przede wszystkim dwa działy historii: dzieje herezji oraz soborów<sup>40</sup>. Na tej podstawie chciał Skarga wyrobić sobie wobec wielu kwestii własne opinie, które następnie mógłby wykorzystać w polemikach i pismach dydaktycznych<sup>41</sup>, ale także znaleźć odpowiedź na pytania dotyczące zagadnień egzystencjalnych, takich jak losy rodzaju ludzkiego<sup>42</sup>.

Z charakterystyki dokonanej przez Windakiewicza wyłania się więc Skarga jako twórca, który wprawdzie nie aspirował do rangi zawodowego dziejopisarza, jednakowoż miał ku temu duże predyspozycje. Problematykę przeszłości pisarz traktował użytkowo (jako narzędzie), ale też erudycyjnie (jako rezerwuar ludzkiej wiedzy), czym zasadniczo nie odbiegał od współczesnego mu rozumienia historii. Stanowisko uczonego sprowadzało się w istocie do twierdzenia, że można być wybitną osobowością,

---

<sup>30</sup> Tamże, s. 97.

<sup>31</sup> Tamże, s. 96.

<sup>32</sup> Tamże, s. 101.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Tamże, s. 98.

<sup>35</sup> Tamże, s. 101, 102.

<sup>36</sup> Tamże, s. 159. Nadmienić warto, że o inspiracjach humanistycznych Skargi pisał także Ignacy Chrząnowski. Uczony podkreślał również odczytanie kaznodziei królewskiego m.in. w pismach historycznych (*dz. cyt.*, s. 252–253). Z kolei Juliusz Kleiner (*Zarys dziejów literatury polskiej*, wyd. 3, Wrocław 1972, s. 64) uznał stosunek Skargi (a wraz z nim Frycza i Orzechowskiego) do antyku za reprezentatywny dla czasów renesansu.

<sup>37</sup> S. Windakiewicz, *dz. cyt.*, s. 102; zob. także s. 104.

<sup>38</sup> Tamże, s. 96.

<sup>39</sup> Tamże, s. 98.

<sup>40</sup> Tamże, s. 101–102.

<sup>41</sup> Tamże, s. 98, 100.

<sup>42</sup> Tamże, s. 99–100.

nie tworząc zupełnie nowego i oryginalnego systemu<sup>43</sup>. Tym jednak, co zdaniem Windakiewicza w sposób szczególny uwidacznia się w twórczości jezuity, było dostrzeżenie rangi historii (jako dyscypliny) i stosowania jej w celach perswazyjnych, zgodnie ze wskazówkami retorów antycznych i późniejszych. Na tym tle szczególnie wyraziście brzmią słowa uczonego, że przez usta Skargi „przemawia do nas najczęściej cała tradycja kościelna poważnym głosem stuleci doświadczenia”<sup>44</sup>.

Uwagi Windakiewicza nie spotkały się z odzewem ze strony późniejszych badaczy. W przypadku tematyki historycznej powojenna recepcja dzieł jezuity sprowadzała się właściwie do kwestii oryginalności *Żywotów świętych* oraz elementów krytyki źródłowej (bądź jej braku) u tego autora. Skargę kojarzono przede wszystkim jako hagiografa oraz – okazjonalnie – jako tłumacza roczników Baroniusza<sup>45</sup>. Przypomnieć jednak warto cztery stanowiska, których autorzy poświęcili nieco miejsca Skardze-historykowi.

W pierwszej kolejności wspomnieć należy o książce Mirosława Korolki poświęconej artyzmowi prozy *Kazań sejmowych*. Uczony wspominał, że Skarga przynależał jeszcze do tej formacji jezuitów, którzy byli przede wszystkim działaczami, a w o wiele mniejszym stopniu badaczami<sup>46</sup>. W swojej aktywności podporządkowywali się nakom Kościoła katolickiego, a w związku z tym fundamentem pewności był dla nich autorytet instytucji papieżstwa oraz reprezentowanej przez nie tradycji<sup>47</sup>.

Rozpatrując odniesienia do dziejów (głównie biblijnych) w *Kazaniach sejmowych*, a także program społeczno-polityczny dzieła, badacz stwierdził, że podstawową zasadą inwencyjną zbioru był realizm figuralny<sup>48</sup>. Skarga nie uznawał w związku z tym perspektywy czasowej, jako że „w rzeczywistości między Mojżeszem i prymasem Karnkowskim [...] jest jedna wielka teraźniejszość”<sup>49</sup>.

Pamiętać jednak trzeba, że Korolko zajmował się wyłącznie jednym zbiorem kazań, stąd nie wszystkie jego ustalenia można odnieść do całej twórczości jezuity. Przynajmniej jednak trzy spostrzeżenia uczonego zdają się korespondować z charakterem jego całego dorobku pisarskiego.

Po pierwsze, autor stwierdził, że Skarga, jako zwolennik interwencjonizmu Boga w dziejach, traktował je po augustyńsku jako teren ścierania się dwóch przeciwnych społeczności: *civitas Dei* oraz *civitas terrena*. „Pod tym kątem – pisze Korolko – prowadził amatorskie studia historyczne”<sup>50</sup>.

<sup>43</sup> Tamże, s. 56.

<sup>44</sup> Tamże, s. 54.

<sup>45</sup> Zob. J. Tazbir, *Baronius a Skarga*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1981, t. 26, s. 19–34; J. Ślaski, *Cesare Baronio w przekładach polskich*, [w:] *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, red. S. Nieznanowski, J. Pelc, Lublin 1994.

<sup>46</sup> Zob. M. Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi*, Warszawa 1971, s. 63.

<sup>47</sup> Tamże, s. 72.

<sup>48</sup> Tamże, s. 103.

<sup>49</sup> Tamże, s. 102, 103.

<sup>50</sup> Tamże, s. 73.

Po drugie, badacz dostrzegł wpływ średniowiecznego uniwersalizmu na myśl historiozoficzną Skargi, czego rezultatem było uwydatnianie w pismach kaznodziei przeciwieństw czasowych, polegające na dodatnim wartościowaniu przeszłości i negacji teraźniejszości<sup>51</sup>.

Po trzecie wreszcie, warto zacytować spostrzeżenie na temat stosunku Skargi do wydarzeń z przeszłości:

Autor *Kazań na niedziele i święta* zachowuje swoisty szacunek dla tzw. faktu historycznego. Szacunek ten wynika przede wszystkim z kultu autorytetu uznanych przez Kościół historycznych pisarzy, co jest w dobie kontrreformacji zrozumiałe. Niemniej jednak rozgraniczenie źródeł autentycznych od „plotek i fabuł”, dokonane według katolickich kryteriów, zasługuje na uwagę. Ten sam Skarga, który do celów chrześcijańskiej parenezy pomieszał na kartach *Żywotów świętych* fantastykę z rzeczywistością (w naszym oczywiście mniemaniu), w piśmarstwie teologiczno-polemicznym uświadamia sobie potrzebę krytycznego traktowania źródeł, na których opiera swoją perswazję. [...] „Powieść” historyczna jest dla Skargi faktem, który ma wagę argumentu<sup>52</sup>.

Jak widać, Korolko zerwał z opiniami dawniejszych badaczy, odzeganujących się od przyznania Skardze jakiegokolwiek zmysłu krytycznego. Nie zapominając o ówczesnych uwarunkowaniach środowiskowych i religijnych oraz o ograniczeniach stąd wynikających, dostrzegł, że w pismach kaznodziei historia była czymś więcej niż tylko erudycyjnym popisem lub zawsze stronnictwem ewokacją jakiegoś zdarzenia.

Kolejnym studium wartym przywołania (nie tylko z uwagi na omawianą problematykę) jest monografia Janusza Tazbira *Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji*. Dwa jej rozdziały dotyczą *Żywotów świętych* oraz *Rocznych dziejów kościelnych*. Tę część piśarskiej działalności kaznodziei osadził Tazbir na tle ówczesnego życia religijnego, stosunków międzywyznaniowych oraz formującej się duchowości kontrreformacyjnej<sup>53</sup>. Autor zwrócił uwagę na zabiegi najczęściej stosowane w tłumaczeniach Skargi. Powtórzył sąd poprzedników, że jezuita był kompilatorem, raczej pozbawionym zmysłu krytycznego, a przynajmniej ujawniającym go w stopniu mocno ograniczonym. Podkreślił przy tym zainteresowania kaznodziei historią, mające, jego zdaniem, postać dość typową dla swego czasu. Badacz omówił szerzej niektóre elementy historiozofii Skargi. Jedno spostrzeżenie należy tu przywołać, jako że nie wszyscy badacze krytycznie oceniający twórczość „historyczną” kaznodziei (zwłaszcza *Żywoty świętych*) zdawali się dostrzegać rzecz pozornie oczywistą. Pisze Tazbir:

Nawet biorąc pod uwagę fenomenalną łatwość pisania, jaka go cechowała, nie sposób przypuścić, że mógłby on w ciągu pół roku przygotować samodzielnie dwa woluminy liczące już w pierwszym wydaniu przeszło tysiąc stron, gdyby nie pracował nad tym wcześniej, z drugiej zaś strony nie posłużył się pracami innych hagiografów<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Tamże, s. 144, 145.

<sup>52</sup> Tamże, s. 106.

<sup>53</sup> Zob. J. Tazbir, *Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji*, Warszawa 1983 (I wyd.: 1978), s. 83–112.

<sup>54</sup> Tamże, s. 84.

Jest to argument, który można rozpatrywać zarówno na korzyść krytyków, jak i entuzjastów Skargi. Kończąc pracę nad przekładem w tak krótkim czasie, musiał on obrać kierunek kompilatorski i w tym znaczeniu jego dzieła nie należy uznawać za twórczość oryginalną. Równocześnie jednak trudno byłoby wymagać od autora, dla którego piarstwo nie było przecież jedyną dziedziną aktywności, aby w ciągu dwóch lat – jak sam deklarował – stworzył od podstaw dzieło tak obszerne i wymagające pogłębionych kwerend źródłowych, jak *Żywoty świętych*. Mimo to jawi się Skarga jako sprawny pisarz, bowiem nawet kompilatorstwo wymagało wówczas sporego wysiłku oraz na ogół dobrej znajomości literatury<sup>55</sup>.

Najważniejsze etapy dyskusji wokół oryginalności *Żywotów świętych* zreferował Andrea Ceccherelli<sup>56</sup>. Konkluzja, w której częściowo badacz nawiązywał do wypowiedzi Juliusza Nowaka-Dłużewskiego<sup>57</sup>, sprowadzała się do postulatu, aby zbadać „stopień, rodzaj i charakter” zależności łączących tłumaczenia Skargi z pierwowzorami. Tylko bowiem szczegółowe przyjrzenie się temu problemowi pozwoli dokładnie określić „artystyczny wygląd” oraz „ideologiczne treści” *Żywotów*<sup>58</sup>.

Niektóre uwagi Ceccherellego, już z zasadniczej (analitycznej) części jego rozprawy, godzi się tu przywołać. Autor rozciągnął pole obserwacji na katolicką hagiografię zarówno XVI, jak i XVII wieku. Osadził tym samym Skargę (wraz z Alojzym Lipomanem i Wawrzyńcem Suriuszem) pomiędzy dwoma „ogniwami” europejskiego żywotopisarstwa świętych – Jakubem de Voragine oraz Jeanem Bollandem. Pojmował dzieło kaznodziei królewskiego jako wyraz swoistej ewolucji, którą przechodziła wówczas hagiografia na drodze do wykształcenia się nowożytnych metod krytyki filologicznej i historycznej. W przypadku Skargi oraz jego głównych wzorców metody te nie osiągnęły jeszcze postaci dojrzałej, jednakże dalekie były już od uprawiania hagiografii w typie średniowiecznym, pozbawionej metodologicznej refleksji (Voragine)<sup>59</sup>. Polski kaznodzieja, podobnie jak jego najważniejsi poprzednicy, prowadził szcztatkowe badania, porównywał dokumenty, ustalał ich hierarchię, wciąż jednak uprawiał żywotopisarstwo w typie *w ł a ś c i w y m d l a s w o i c h c z a s ó w* – popularyzatorsko i z zacięciem erudycyjnym<sup>60</sup>. Włoski badacz zwrócił ponadto uwagę na źródła, z jakich korzystał Skarga<sup>61</sup>. Ich szeroki zakres, w połączeniu z dobrze opanowaną umiejętnością poruszania się pośród świadectw, także może powiedzieć wiele o warsztacie i predys-

<sup>55</sup> Warto dodać, że wspomnianej techniki pisania uczono wówczas w szkołach, a na potrzeby parających się piórem układano zbiory erudycji, kompendia z przykładami. Zob. W. Pawlak, *De eruditione comparanda in humanioribus. Studia z dziejów erudycji humanistycznej w XVII wieku*, Lublin 2012, s. 365–370.

<sup>56</sup> A. Ceccherelli, *dz. cyt.*, s. 12–28.

<sup>57</sup> Zob. J. Nowak-Dłużewski, „*Żywoty świętych*” Piotra Skargi, [w:] tenże, *Z polskiej literatury i kultury*, Warszawa 1967, s. 46–62.

<sup>58</sup> A. Ceccherelli, *dz. cyt.*, s. 22.

<sup>59</sup> Tamże, s. 38–39.

<sup>60</sup> Tamże, s. 44, 48–51.

<sup>61</sup> Tamże, s. 79.

pozycjach kaznodziei – nie tylko w odniesieniu do zbioru hagiograficznego, ale i do pozostałych jego pism.

Również przedstawione przez Ceccherellego „strategie”, którymi kierował się polski jezuita, uzmysławiają dojrzałość warsztatu pisarskiego autora *Żywotów* oraz w pełni przemyślaną koncepcję odnowy katolicyzmu w duchu religijności ignacjańskiej i potrydenckiej<sup>62</sup>.

Rozważania włoskiego badacza można uznać za najpełniejsze od czasów Winda-kiewicza, a jego dociekania na temat zainteresowań Skargi tematyką przeszłości za najbardziej wnikliwe.

W niniejszym przeglądzie nie można pominąć również głosu Aliny Nowickiej-Jeżowej, która zajęła się problematyką humanizmu renesansowego w pismach kaznodziei<sup>63</sup>. Jednym z zagadnień, na które autorka zwróciła uwagę, stał się stosunek jezuitów wobec przeszłości. Objaśniła go w kontekście najważniejszych nurtów myśli historycznej epoki odrodzenia:

Znakiem humanizmu renesansowego jest historyzm: umiejętność rozpoznawania odrębności upostaciowań ponadhistorycznej idei w określonym historycznym czasie. Właściwość ta ulega w pismach Skargi zatarciu, akcentowany jest bowiem metafizyczny, a więc ponadczasowy sens dziejów. Nie interesują też Skargi żywo dyskutowane [...] problemy metodologii humanistycznej, takie jak podział dziejów na epoki czy procedury badań archeologicznych. Dla humanistów historia jest nauczycielką życia indywidualnego i politycznego w konkretnych okolicznościach, zbiorem egzemplarycznych faktów. Skarga upatruje zaś znaczeń duchowych, ukrytych pod powierzchnią zdarzeń. Interesuje go to, co – niezależnie od determinacji historycznych – prowadzi do zbawienia lub wiedzie na potępienie, a zatem, i przede wszystkim, wartości<sup>64</sup>.

Jednocześnie dyskurs Skargi – jak dodała – „nie zostaje wyzuty z historycznych konkretów”<sup>65</sup>. Historia jest integralną częścią kultury, a zatem:

W ramach struktury aksjologicznej, legitymizowanej przez doświadczenie zbiorowe przodków, zawiera się i kształtuje tożsamość narodowa. Wierność ojczyźnie wymaga realizacji dziedziczonych wartości. Nieuchronnym skutkiem niewierności jest katastrofa państwa – powtarza Skarga nieustannie<sup>66</sup>.

Badaczka podkreśliła więc, że w dziełach jezuitów traktowanie przeszłości i jej dziedzictwa dokonywało się w sposób charakterystyczny dla formacji, z której się wywodził. Było to przewartościowanie humanistycznej wizji świata w duchu religijności potrydenckiej i z „wyostrzonym imperatywem odpowiedzialności za kulturę i cywilizację, za losy narodu”<sup>67</sup>.

<sup>62</sup> Tamże, s. 80–111. Ceccherelli wskazała następujące „strategie”: katolicko-universalistyczną, zastępczą, rzymską, budującą, narodową i neomartyrologiczną.

<sup>63</sup> A. Nowicka-Jeżowa, *Dialog z humanizmem renesansowym w dziełach Piotra Skargi*, „Ruch Literacki” 2013, z. 4–5.

<sup>64</sup> Tamże, s. 409.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> Tamże, s. 411.

<sup>67</sup> Tamże, s. 423.

Przegląd najważniejszych stanowisk na temat zainteresowań Skargi przeszłością dowodzi, że część badaczy (szczególnie tych z XIX i początków XX stulecia) rozpatrywała problem przez pryzmat współczesnego im rozumienia historii, zapominając jednocześnie, że różniło się ono od tego, które dominowało w czasach, kiedy żył kaznodzieja królewski i kiedy wiążano z historią na ogół odmienne cele. W rezultacie lektura historyczna wyparła lekturę historycznoliteracką utworów Skargi, co niewątpliwie zaważyło na ich ocenie<sup>68</sup>. Trudno obecnie wdawać się w spór z niektórymi poglądami, skoro modernistycznego postulatu pełnego obiektywizmu (starań, aby „rzeczy mówiły same”) nie sposób odnieść do czasów, kiedy dominującą tendencją w dziejopisarstwie był prezentyzm. Odmienne od dzisiejszych cele, jakie obierali dawni autorzy, nie sprawiały, że historia (w znaczeniu podmiotowym – jako rozumienie dziejów i zdarzeń, a także przedmiotowym – jako „to, co się dzieje”) przestawała być historią.

Równocześnie w pracach o Skardze podkreślano wartość beletrystyczną dzieł traktujących o przeszłości. W końcu sukces wydawniczy (a więc i czytelniczy) *Żywotów świętych* wynikał w dużej mierze z faktu, że utwór był opracowaniem popularyzatorskim, dostarczającym wiedzy obiegowej także na temat dziejów świata i losów historycznych chrześcijaństwa. Czy pod tym względem różnił się na przykład od *Kroniki wszytkiego świata* Marcina Bielskiego<sup>69</sup>? Skarga, podobnie zresztą jak większość dawnych pisarzy, również zajmujących się tematyką przeszłości „zawodowo” (historiografowie dworscy), traktował historię funkcjonalnie, zgodnie z duchem własnych czasów – a nie naukowo. Być może to właśnie zadecydowało o braku zainteresowań ze strony badaczy omawianym aspektem twórczości polskiego jezuitę<sup>70</sup>.

Przegląd stanu badań zdaje się wystarczająco uzasadniać potrzebę zajęcia się problemem. Wiele opinii należy zweryfikować, inne pogłębić i uzupełnić. Same natomiast dzieła kaznodziei trzeba poddać szczegółowym analizom pod kątem tytułowej problematyki rozprawy. Pozwoli to rzucić nowe światło na szereg zagadnień związanych z twórczością Skargi, słabo dotąd rozpoznanych lub zgoła niedostrzeganych.

Kwestią wymagającą osobnego objaśnienia jest zakres wykorzystywanych w rozprawie źródeł. Główny kierunek analiz będą wytyczać te dzieła bądź grupy dzieł, w których problematyka historii przyjęła postać określonej wizji, obejmującej w sposób możliwie pełny

<sup>68</sup> Jak zauważył Michał Głowiński: „Użyciami dzieła są różne sposoby lektury. Otóż niewątpliwie istnieje historyczny sposób lektury; historyczny – tzn. zmierzający do odczytania z dzieła literackiego rzeczywistych stanów rzeczy, traktujący tekst jako przekaznik wiadomości o tym, co znajduje się poza nim. Lektura historyczna różni się od lektury, którą określiłbym jako historycznoliteracką, zmierzającą nie do odnalezienia wiadomości o świecie, o którym w dziele się mówi, ale do usytuowania owego dzieła w tym literackim kontekście, w którym się zrodziło i funkcjonowało, a przede wszystkim – do ujawnienia jego znaczeń” (tenże, *Lektura dzieła a wiedza historyczna*, [w:] *Dzieło literackie jako źródło historyczne*, red. Z. Stefanowska, J. Sławiński, Warszawa 1978, s. 95).

<sup>69</sup> O *Kronice* Bielskiego Jerzy Ziomek pisał następująco: „Jest to dzieło tak ambitne, że możliwe tylko pod piórem pozbawionym krytycyzmu” (*Renesans*, Warszawa 2002, s. 162).

<sup>70</sup> Nie bez znaczenia pozostawała zresztą przynależność konfesyjna autora, która niewątpliwie wywarła wpływ na to, jak traktował on historię, a więc w kategoriach narzędzia, a nie samodzielnego przedmiotu badań.

jakiś konkretny aspekt dziejów (np. historia obrządków wschodnich, dzieje reformacji, krytyka źródeł, wzorce osobowe, stosunek do tradycji chrześcijańskiej i starożytnej).

Dla zachowania względnie jednolitego obszaru poszukiwań nie uwzględniono w pracy tłumaczeń. Za ich wyłączeniem z analizy przemawiają dwie przyczyny. Pierwsza ma źródła w praktyce pisarskiej samego kaznodziei. Nawet jeśli Skarga przekładał jakieś dzieło, wciąż uznawał swą rolę za wyłącznie pośrednią<sup>71</sup>; nie stawiał więc znaku równości między sobą i autorem oryginału. Przyczyna druga znajduje natomiast uzasadnienie w koncepcji niniejszej rozprawy. Przyjęto bowiem, że w odróżnieniu od tekstów własnych Skargi, właściwe odczytanie pism tłumaczonych wymagałoby szczegółowych badań źródłoznawczych i porównawczych (jak w studium Ceccherellego o *Żywotach świętych*). Bez ich przeprowadzenia oraz ustalenia strategii przekładu źródeł „bazowych”, jak również tego, w jaki sposób owe strategie wpłynęły na obecność danego problemu w dziele, wszelkie analizy stwarzałyby ryzyko znaczących uproszczeń<sup>72</sup>. Jest to jednak problem zbyt obszerny i wymagający osobnego omówienia.

Kolejną kwestią, na którą należy zwrócić uwagę, jest układ materiału oraz zakres prezentacji poszczególnych dzieł. Wobec wciąż niejednoznacznej typologii pism Skargi, kryterium genologiczne uznano za niewystarczające, z uwagi na jego umowność. Ponadto omawianej problematyki nie sposób zamknąć w ramach takiego czy innego gatunku<sup>73</sup> uprawianego przez kaznodzieję. Bardziej adekwatne wobec podejmowanych w rozprawie zagadnień wydało się natomiast kryterium tematyczne. Już wstępna klasyfikacja utworów wykazała, że treści historyczne występowały w różnych postaciach i służyły różnym celom, w zależności od tematu i przeznaczenia utworu, adresata, a także okoliczności powstania dzieła.

W rezultacie zdecydowano się na wyodrębnienie trzech najważniejszych grup tekstów, różniących się pod względem ujęcia problematyki historycznej. Są to: pisma polemiczne, a wśród nich spory z reformacją i z Kościołem wschodnim, następnie utwory kaznodziejskie oraz twórczość hagiograficzna. Podział taki pozwala ukazać badany problem w sposób możliwie najpełniejszy, a więc uwzględniający najważniejsze aspekty i formy odwołań do historii w piśmiennictwie Skargi, a zarazem w postaci, w jakiej rzeczywiście występowała ona w poszczególnych dziełach.

Rozprawa składa się w sumie z sześciu rozdziałów. Właściwą analizę poprzedza omówienie najważniejszych kierunków rozwoju myśli historycznej od starożytności do przełomu stuleci XVI i XVII (*Źródła i inspiracje*). Osobne miejsce zajmuje tu próba

<sup>71</sup> Zob. M. Komorowska, *Prolegomena...*, s. 81. Dla porównania można przytoczyć zdanie Juliusza Domańskiego: „Taki Erazm z Rotterdamu na przykład nie czynił wielkiej różnicy między tym, co napisał, tym, co przełożył, jedno i drugie traktując jako dzieła własne” (tenże, *Wstęp*, [w:] *O poprawnym przekładaniu. Teksty łacińskie i przekłady polskie*, przeł. W. Seńko, J. Domański, W. Olszaniec, t. 1: *Cyceron, św. Hieronim, Burgundiusz z Pizy, Leonardo Bruni*, Kęty 2006, s. 88).

<sup>72</sup> Magdalena Komorowska (*Prolegomena...*, s. 71) zwróciła uwagę na problem bezrefleksyjnego i lekceważącego stosunku do rzeczywistych źródeł *Żywotów świętych* wśród współczesnych badaczy, traktujących Skargę jako w pełni samodzielnego autora przekładanych dzieł. To samo można by odnieść do innego tłumaczonego utworu, jakim były *Roczne dzieje kościelne*.

<sup>73</sup> Zob. D. Śnieżko, „*Kronika wszystkiego świata*” Marcina Bielskiego. *Pogranicze dyskursów*, Szczecin 2004, s. 127–128.



naświetlenia miejsca historii w państwie polsko-litewskim. Dalsza część pracy dotyczy poszczególnych aspektów tytułowego problemu historii w dziełach Skargi. Pierwszy z rozdziałów analityczno-interpretacyjnych nosi tytuł *Polemiki z reformacją*. Omawiane są w nim następujące kwestie: argumentacja *via notarum*, dzieje różnowierstwa, krytyka reformacyjnego odczytywania źródeł oraz historyczne podstawy ataku na konfederację warszawską. Rozdział kolejny to *Polemiki z Kościołem wschodnim*. Na jego treść składają się przedstawione przez Skargę historyczne stosunki Rzymu z chrześcijaństwem wschodnim, a także analiza *Synodu brzeskiego* jako formy relacji z wydarzenia historycznego. W rozdziale *Pisma kaznodziejskie* omawiane są kolejno: stanowisko jezuitów wobec starożytności wyrażone w dziele *Areopagus*, a następnie problem parenezyki historycznej, ukazywanej z dwu perspektyw: obywatelskiej i religijno-ascetycznej. Rozdział *Główne aspekty problematyki historycznej w „Żywotach świętych”* skupia się wokół biografii „oryginalnych”, a więc tych, które autor zamieścił w zbiorze obok tłumaczonych i kompilowanych. Rozdział ostatni: *W kręgu zagadnień retoryki* ma charakter dopełniający i w pewnym sensie spajający wcześniejsze analizy. Dotyczy miejsca, jakie zajmowała historia w strukturze retorycznej dzieł.

Wszelkie podkreślenia, dopiski w cytatach oraz przekłady z języka łacińskiego, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autora rozprawy. Wersety Pisma św. są przywoływane w tłumaczeniu ks. Jakuba Wujka.

\* \* \*

Książka stanowi skróconą wersję rozprawy doktorskiej obronionej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Łódzkiego w lutym 2014 roku. Prawdopodobnie nie ujrzałyby światła dziennego po latach, gdyby nie zaangażowanie i namowy życzliwych osób, które nie pozwoliły piszącemu te słowa utracić wiary w sensowność przedsięwzięcia – zwłaszcza w sytuacji zawodowego rozstania z uczelnią, jakże dziś częściej wśród młodych badaczy. Składam w związku z tym serdeczne podziękowania:

Panu Profesorowi Janowi Okoniowi, mojemu Mistrzowi – za inspirację, wsparcie oraz zaproszenie do dalszej wędrówki po staropolszczyźnie, bez czego niniejsza rozprawa nigdy by zapewne nie powstała.

Pani Profesor Krystynie Płachcińskiej – za zapewnienie mi poczucia swobody twórczej, za życzliwość oraz wysiłek, jaki podjęła, zostając Opiekunem i Promotorem – moim i rozprawy.

Panu Profesorowi Michałowi Kuranowi – za pomoc w mierzeniu się z trudnościami i czuwanie nad kolejnymi etapami procesu wydawniczego, a także za rzeczowe, zawsze szczere opinie i spostrzeżenia – nie tylko na temat studiowania *bonae litterae*.

Wyrazy wdzięczności kieruję także do Pana Profesora Romana Krzywego – za krytyczną, bardzo wnikliwą lekturę oraz cenne podpowiedzi, jakich był uprzejmy udzielić mi na etapie przygotowywania książki do druku.

W sposób szczególny pragnę podziękować moim Rodzicom – za wiarę i nieustające wsparcie, a także Agacie, której dedykuję książkę – z wdzięcznością za to, co razem przeżyliśmy i nadzieją na to, co dopiero przed nami.

# Rozdział I

## Źródła i inspiracje

W zamknięciu studium o *Kazaniach sejmowych* Mirosław Korolko stwierdził: „Historyczna, a więc sprawiedliwa ocena jakiegokolwiek dzieła staropolskiej literatury wymaga elementarnej znajomości tego, co oznaczało rozpatrywane dzieło dla pisarza i współczesnych odbiorców”<sup>1</sup>. Dodać należy, iż dla właściwego odczytania pism Piotra Skargi równie ważne jest też rozpoznanie kulturowego kontekstu i duchowego dziedzictwa, z których wyrastały. Na literacką świadomość kaznodziei królewskiego miały wpływ pierwiastki ogólnoeuropejskie, na przykład filozofia, piśmiennictwo czy teologia, jak również rodzime – edukacja, stosunek do historii, mentalność, przeszłość własnego państwa, ustrój polityczny i twórczość literacka. Nieco bliższe spojrzenie na możliwe źródła refleksji historycznej polskiego jezuity pozwoli przede wszystkim określić jego stanowisko wobec tradycji, a także wprowadzi niezbędne tło dla dalszych analiz.

### 1. TRADYCJE, CELE I METODY UJMOWANIA HISTORII W KULTURZE EUROPEJSKIEJ

Właściwą charakterystykę problemu powinno poprzedzić pytanie o to, co w ciągu stuleci włączano w zakres rozumienia historii oraz jakie zjawiska należy uznać za reprezentatywne dla danej epoki lub terytorium. Należy również zwrócić uwagę, czemu, w opinii dawnych twórców, miało służyć opowiadanie o przeszłości, jakie atrybuty i cele wiązano z poznawaniem dziejów oraz z czego wynikał dany stan rzeczy. Inaczej mówiąc, chodzi o wskazanie czynników stanowiących o doniosłej roli historii w świadomości Europejczyków oraz motywujących wielostronne spojrzenia na dzieje w kulturze wczesnonowożytnej.

Zagadnieniem wymagającym omówienia jest również problem fundamentalny dla wszelkiego poznania historycznego, a mianowicie stosunek autora (narratora) do przekazów i świadectw, które wykorzystywał. Kwestia źródeł wyróżnia historię spośród

<sup>1</sup> M. Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi*, Warszawa 1971, s. 206.

innych dziedzin tym chociażby, że minione zdarzenia, których sam autor nie był uczestnikiem, są ze swej natury niepoznawalne, a zatem ich rekonstrukcja w interesującym mnie okresie – zanim rozwinęła się archeologia czy inne dyscypliny badające kulturę materialną – musiała opierać się na tym, co zostało utrwalone w piśmie.

#### I.1. GŁÓWNE ETAPY ROZWOJU MYŚLI HISTORYCZNEJ OD STAROŻYTNOSCI DO WIEKU XVI

Centralnym zagadnieniem historii jest czas, ściślej – sposoby dostrzegania i ujmowania relacji między przeszłością i teraźniejszością, konkretnym wydarzeniem i momentem jego opowiadania, jak również całościowego biegu wypadków<sup>2</sup>. Podstawą refleksji historycznej było uświadomienie sobie ciągłości i przemijania czasu. Wyrażała się ona ścisłym związkiem tego, co obecne, z tym, co minione<sup>3</sup>.

W historiozofii europejskiej wyróżnia się dwa zasadnicze modele dziejów, które ulegały różnorodnym interpretacjom i przekształceniom, w zależności od czynników natury filozoficznej, teologicznej, społecznej, geograficznej etc. Mowa o koncepcji cykliczności i wektorowości (linearności) czasu. Każdej z nich można przyporządkować dodatkowe cechy, stanowiące o charakterze biegu zdarzeń, jak np. ciągłość – epizodyczność, progresywność (kumulacyjność) – degeneracyjność (katastroficzność), konieczność – przypadkowość, jednorazowość – powtarzalność, całościowość – momentowość itd.<sup>4</sup>

Oba modele to oczywiście pewne ujęcia ogólne, które w literaturze zyskiwały różnorodne konkretyzacje.

Do najbardziej popularnych zaliczyć można te, które w sposób metaforyczny ukazywały następstwo epok. Jedną z pierwszych takich wizji dziejów przedstawił Hezjod w znanym passusie *Prac i dni*, wyliczając pięć „pokoleń” ludzkości w porządku degeneracyjnym<sup>5</sup>. Jego koncepcję nieco zmodyfikował Owidiusz w *Przemianach*, który wyróżnił cztery wieki ludzkości (złoty, srebrny, spiżowy i żelazny), oddzielając je od współczesności potopem<sup>6</sup>.

Starożytność grecka wykształciła ponadto teorię kołowrotu, w myśl której wszystko, co dzieje się obecnie, miało kiedyś miejsce, a w związku z tym nic nowego wydarzyć się już nie może. Tę koncepcję propagowali zarówno stoicy, jak i pitagorejczycy<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Zob. M. Bloch, *Pochwała historii, czyli o zawodzie historyka*, przeł. W. Jedlicka, przejrzał i przedmową opatrzył W. Kula, przekład uzupełnił, zredagował i wprowadzeniem poprzedził H. Łaszewicz, Kęty 2009, s. 50.

<sup>3</sup> A. F. Grabski, *Dzieje historiografii*, wprowadzenie R. Stobiecki, Poznań 2006, s. 1.

<sup>4</sup> Zob. C. Bartnik, *Historia*, [hasło w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. J. Walkusz i in., Lublin 1993, szp. 940–941; C. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus. Szkice z chrześcijańskiej wizji dziejów*, Katowice 1987, s. 5–17.

<sup>5</sup> Zob. Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni, Tarcza*, przeł. i oprac. J. Łanowski, Warszawa 1999, s. 9–10: w. 109–181.

<sup>6</sup> Zob. Owidiusz, *Przemiany (Metamorfozy)*, przeł. B. Kiciński, Kraków 2002, s. 7–9: l. 89–150.

<sup>7</sup> Zob. Z. Zawirski, *Wieczne powroty światów. Badanie historyczno-krytyczne nad doktryną wiecznego powrotu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1927.

Echa ich filozofii – choć niekiedy polemiczne – odnaleźć można także u historyków, na przykład u Tukidydesa, który chcąc opisać wojnę peloponeską jako ciąg wypadków niemających precedensu, w ostateczności doszedł jednak do wniosku, że historią rządzi powtarzalność<sup>8</sup>.

Antyczna historiozofia знаła także odmienne koncepcje czasu, czego świadectwem jest myśl Platona. Zakładał on, że dzieje nie są procesem realnym i nie tworzą żadnych nowych i stałych wartości, gdyż to, co zmienne, jest pozorne i niedoskonałe, a w związku z tym historia nie jest procesem kreacyjnym, lecz destrukcyjnym. Jego zdaniem, dzieje to domena wyłącznie człowieka, przeciwieństwo idealnego, ahistorycznego ustroju, który miał pozostawać trwałym i „ponadhistorycznym szkieletem”, wypełnianym jedynie przez kolejne generacje, podlegające prawom przemijania<sup>9</sup>.

W pewnej opozycji do ujęcia Hezjoda i Owidiusza należy rozpatrywać również naturalistyczną koncepcję Lukrecjusza, wyłożoną w dziele *O naturze wszechrzeczy*. W *Pracach i dniach* oraz w *Przemianach* za degeneracją czasu odpowiadała ludzka niedoskonałość – człowiek doświadczał coraz większego upadku na skutek swej ułomności<sup>10</sup>. Natomiast w poemacie Lukrecjusza stopniowe przechodzenie od form życia prymitywnego do rozwiniętej cywilizacji miało wydźwięk pozytywny. Postęp cywilizacyjny implikował centralną pozycję człowieka w procesie kształtowania historii. Zakończenie piątej księgi traktatu zawiera pochwałę ludzkiego rozumu (podobne będą wygłaszać humaniści w czasach renesansu):

Wszystko to rozum przemysłny, bacząc na korzyść rzeczy,  
Tworzył stopniowo, i zwolna rozwijał się ród człowieczy.  
Tak to w przeciągu wieków, co zwolna tworzyły doby,  
Wszystko na brzeg światłości człowiek rozumem dobył,  
Patrząc z radością w sercu, jak jedna z drugiej świta  
Sztuka, co dziś stanęła już na najwyższych szczytach<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Zob. A. Grabski, *Dzieje historiografii...*, s. 18–22; K. Kumaniecki, *Tukidydes na tle epoki*, „Meander” 1951, nr 3–4.

<sup>9</sup> Zob. Z. Czarnecki, *Przyszłość i historia. Studia nad historyzmem i ideą prospekcji dziejowej w historii filozofii*, Lublin 1981, s. 84–87. Dodać trzeba, że również u Platona występuje też koncepcja zbliżona do Hezjodowej, przy czym kolejnym epokom odpowiadają ustroje polityczne, coraz bardziej oddalające się od idealnego. Jak pisze Czarnecki: „Załamaniem się monarchii stanowiącej zasadę jedności całego życia społecznego zapoczątkowuje, zdaniem Platona, erę stopniowej dekadencji, w której wszystkie następujące po sobie przemiany oddalają coraz bardziej kolejne ustroje polityczne od dawniejszego, doskonalszego stanu. W ten sposób timokracja, oligarchia, demokracja i tyrania są fazami stopniowego rozkładu, unicestwiania się tego, co ongiś było podobne bytowi idealnemu; stanowią kolejne ogniwa przekształcania się w niebyt tego, co poprzednio tworzyło rzeczywistość względnie stałą i niezmienną” (tamże, s. 85–86).

<sup>10</sup> Zob. P. Burke, *Progress and Decline*, [hasło w:] *The Classical Tradition*, ed. by A. Grafton, G. W. Most, S. Settis, Harvard University Press 2010.

<sup>11</sup> Cyt. za wydaniem: Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, przeł. E. Szymański, do druku przygotowała I. Krońska, komentarzem opatrzył K. Leśniak, Warszawa 1957, s. 214; zob. też Z. Danek, *Lukrecjusz o początkach rodzaju ludzkiego*, „Studia Filozoficzne” 1984, z. 1.

U Lukrecjusza w sposób wyraźny zaznaczona została odrębność historii człowieka od cyklu natury. Kumulacyjna koncepcja dziejów wynikała z nadania ludziom mocy oddziaływania na rzeczywistość. Czynnikiem progresywnego charakteru dziejów były dlań możliwości intelektualne człowieka, a nie – jak u Hezjoda i Owidiusza – jego atrybuty etyczne i moralne.

W pewnym związku z wizją Lukrecjusza pozostają uwagi Cyserona, Seneki i Witruiusza. Wspólnym mianownikiem ich koncepcji było przekonanie o pierwotnym prymitywizmie rodzaju ludzkiego, z którego ten wychodził wskutek postępu technicznego i rozwoju intelektualnego. Myśliciele głosili zatem kumulacyjne teorie czasu.

Cyseron podjął temat historii ludzkości w pierwszej księdze *De inventione*. Twierdził, że człowiek pierwotnie był na poły dziką istotą, kierującą się nie rozumem, lecz siłą fizyczną<sup>12</sup>. W pewnym momencie pojawiła się jakaś wybitna, bliżej nieokreślona jednostka, która zgromadziła wszystkich w jedno miejsce i nauczyła rzemiosł, czyniąc ludzi cywilizowanymi (nawiązanie do mitu prometejskiego). Retor zwraca uwagę na umiejętność wymowy, za pomocą której „jakiś niewątpliwie wielki i mądry człowiek”<sup>13</sup> przekazywał wiedzę – bez niej rozwój gatunku nie byłby możliwy. Postęp nie dokonywał się zatem, jego zdaniem, samoczynnie, lecz był wynikiem przemyślanego działania – nie prymitywnych instynktów<sup>14</sup>.

W myśli Cyserona wzrost możliwości technicznych łączył się nierozzerwalnie z prawdziwą mądrością, był naturalną konsekwencją jej praktycznego zastosowania. Odmienne stanowisko reprezentuje Seneka, który oddzielił mądrość życiową (filozofię) od postępu technicznego. Zgodnie z doktryną stoicyzmu, mądrość traktował jako mistrzynię ducha, stan umysłu wolny od wszelkich zmiennych uwarunkowań. Jego zdaniem, umiejętności potrzebne do codziennego życia nie były wytworem filozofii, lecz zwyczajnej bystrości, właściwej chociażby niewolnikom („czyż to filozofia nauczyła ludzi zakładania zamków i rygli?”<sup>15</sup>). Oryginalność koncepcji Seneki polega jednak nie tylko na samym oddzieleniu mądrości od inwencji praktycznej. Rozwój człowieka od stanu pierwotnej niewinności do panowania w świecie naznaczony był w jego refleksji piętnem zepsucia. Świat dostarczył ludzkości wszystkiego, czego trzeba do dobrego życia. Próby doskonalenia natury uważał filozof za odejście od niej samej, stopniowe burzenie harmonii pomiędzy człowiekiem i światem:

Do gotowego przyszliśmy na świat. To my sami uczyniliśmy sobie wszystko trudnym przez odrzucenie rzeczy łatwych. [...] To myśmy uczynili wszystko kosztownym, dziwacznym, zdobywanym przy pomocy wielu drogo opłacanych sztuk. [...] Chęć użycia, która co dnia podnieca samą siebie, która przez tyle

<sup>12</sup> „Tak oto z zaślepienia i nieświadomości żądza, niebaczna i bezmyślna władczyni umysłu, dla zaspokojenia swych popędów posługiwała się siłami fizycznymi, niebezpieczną strażą przybochną” (Marcus Tullius Cicero, *O inwencji retorycznej / De inventione*, przeł. K. Ekes, wstęp i przypisy B. Awianowicz, Warszawa 2013, s. 25).

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Na związek rozwoju cywilizacyjnego z wymową zwracał też uwagę Horacy w satyrze I 3 (w. 99–106).

<sup>15</sup> Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1998, s. 424: list XC.

stuleci wciąż wzrasta i z przemyślnością oddaje usługi naszym przywarom – to odstąpienie od natury. Najprzód zaczęła ona pożądać rzeczy zbędnych, potem szkodliwych, a wreszcie oddała naszego ducha w niewolę ciała i kazała duchowi posługiwać chuciom cielesnym<sup>16</sup>.

Praktyczny minimalizm Seneki wynikał z jego filozofii, ale był także rezultatem postrzegania cywilizacji jako tworu sztucznego, absurda, zmierzającego w kierunku zupełnie odwrotnym od oczekiwanego z punktu widzenia ideałów etycznych. Dzieje ludzkości jawiły się mu jako proces postępującego wyobcowania ze świata, odrzucania przez człowieka zasad życia zgodnego z naturą na rzecz wartości umownych. Postęp w wymiarze materialnym wzrastał więc proporcjonalnie do pogłębiającego się upadku moralnego.

W przeciwieństwie do Seneki, Witruwiusz w traktacie *O architekturze* nie oddzielał postępu technologicznego od etyki czy filozofii. Każdy przejaw wzrostu cywilizacyjnego uznawał za część wspólnego dobra, jakim jest intelektualne dziedzictwo człowieka, przekazywane z pokolenia na pokolenie i wciąż wzbogacane. Uważał, że cały rozwój dokonywał się dzięki umiejętności naśladowania natury<sup>17</sup>.

Przedstawione przykłady reprezentują bodaj najważniejsze orientacje historiozoficzne z antyku, do których często odwoływano się w czasach renesansu.

Z uwagi na sposób ujęcia wewnętrznego rozwoju człowieka oraz koncepcję degeneracyjną myśl judeochrześcijańska bliższa jest Hezjodowi, Owidiuszowi oraz Senece niż Lukrecjuszowi i Cyцерonowi. Zarysu poglądów na te kwestie można doszukiwać się już w Księdze Rodzaju, w której człowiek został przedstawiony w stanie pierwotnej szczęśliwości (analogia z motywem złotego wieku). Grzech pierworodny zainicjował zarazem rozwój cywilizacji, gdyż konieczność uprawy roli po wypędzeniu z raju doprowadziła do wynalezienia narzędzi, a tym samym do postępu technicznego.

Bardziej dojrzałą historiozofię reprezentuje prorocstwo Daniela (Dn 2,31–45). Wykładnia snu Nabuchodonozora była uznawana przez chrześcijan za prefigurację losów całej ludzkości, przebiegających linearnie od czasu Stworzenia do Powtórnego Przyjścia. Operowanie przez proroka kategoriami góry i dołu (posąg ze złotą głową, symbolizujący pierwsze królestwo, i stopami uformowanymi z gliny i żelaza, oznaczającymi królestwo czwarte) nadawało historii świata wymiar skończony, a przy tym ujmowało ją jako regresję: każdy z następnych wieków ludzkości oznacza postęp upadku. Odmiana miała nadejść wraz z aktem Wcielenia, a jej dopełnienie – równoznaczne z końcem historii – stanowi Sąd Ostateczny. Profetyczna egzegeza snu króla babilońskiego definiowała ponadto rolę Starego Testamentu w providencjalnym planie dziejów.

Ta jakościowa ocena dziejów stała się kluczowym elementem wizji historii dla wielu autorów postbiblijnych<sup>18</sup>. Piśmiennictwo chrześcijańskie zaadaptowało ją w dużej

<sup>16</sup> Tamże, s. 428: list XC.

<sup>17</sup> Zob. Witruwiusz, *O architekturze ksiąg dziesięć*, przeł. K. Kumaniecki, wstęp A. Sadurska, Warszawa 1999, s. 46–47. Na temat genezy ludzkiej mowy u teoretyka zob. B. Otwinowska, *Język – naród – kultura. Antecedencje i motywy renesansowej myśli o języku*, Wrocław 1974, s. 16–29.

<sup>18</sup> Zob. J. A. Drob, *Trzy zegary. Obraz czasu i przestrzeni w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 1998, s. 104–105.

mierze dzięki fundamentalnemu traktatowi św. Augustyna *De civitate Dei*. Teolog ujął istotę filozofii dziejów w kategoriach dialektyki dwóch państw-społeczności: Bożej i ziemskiej, *civitas Dei* i *civitas terrena*, różniących się system wartości oraz przeznaczeniem. Biskup Hippony jako pierwszy podjął się uporządkowania chrześcijańskiej periodyzacji dziejów. Podzielił je na siedem okresów, z czego pierwsze sześć odnosiło się do historii doczesnej (*aetates mundi*), a ostatni – do Królestwa Niebieskiego<sup>19</sup>.

Mniej więcej w połowie V wieku, gdy Wandalowie podbijali północno-zachodnie tereny Afryki, Wizygoci utrwalali swoją pozycję w zachodniej Galii, a Brytania była opanowywana przez plemiona germańskie, papież Leon „siłą słowa” miał powstrzymać Attyllę przed spustoszeniem Wiecznego Miasta, dzięki czemu zyskał miano „Wielkiego”. Był to okres szczególnie ważny dla rozwoju chrześcijańskiej filozofii dziejów nie tylko dlatego, że tworzył wówczas św. Augustyn. Właśnie wtedy do głosu doszła idea Rzymu jako centrum chrześcijańskiego świata<sup>20</sup>. Zastanawiano się nad przeszłością i teraźniejszością Stolicy Piotrowej, relacjami między światem pogańskim i chrześcijańskim, a także nad miejscem Rzymu w dziejowym planie Opatrzności. Wspomniany Leon Wielki w mowie *Na dzień św. apostołów Piotra i Pawła* podkreślał analogie między legendarną genezą miasta oraz „narodzinami” Rzymu chrześcijańskiego. Twierdził, że Bóg ustanowił Stolicą Piotrową miejsce będące swoistą miniaturą świata i „ziemskiej mądrości”:

W tobie, Rzymie, ci dwaj mężowie tak rozpalili światło Ewangelii, żeś z nauczyciela błędu stał się uczniem prawdy. To są więc ojcowie i pasterze twoi prawdziwi! Wszczepiając cię w Królestwo Niebieskie, oni ciebie na nowo założyli lepiej i szczęśliwiej bez porównania, niż owi pierwsi, co fundamenty pod twe mury kładli. Jeden z tamtych imię ci nadał, ale zabójstwem brata pohańbił cię szpetnym. Ci zaś do takiej chwały cię podnieśli, że stałeś się narodem świętym, rodzajem wybranym, miastem kapłańskim i królewskim, a przez świętą Stolicę Piotrową – głową świata<sup>21</sup>.

Na słowa Leona Wielkiego powoływano się jeszcze ponad tysiąc lat później w sporach katolików z protestantami i wyznawcami prawosławia. Teologowie i myśliciele średniowieczni nawiązywali przede wszystkim jednak do koncepcji Augustyna, przejmując ją w całości, rozwijając, a niekiedy tylko nieznacznie modyfikując. Proponowano różne schematy dziejów świata: trójdzielne (Hugo od św. Wiktora, Joachim z Fiore), czterodzielne (Otto z Freising, Geroh z Reichersbergu), pięciodzielne (Euzebiusz z Cezarei, św. Hieronim, św. Izydor z Sewilli), sześcioudzielne (Beda Czcigodny) i siedmiodzielne (Anzelm z Havelsbergu)<sup>22</sup>. Niezależnie od różnic arytmetycznych,

<sup>19</sup> Augustyn rzadziej stosował również podział triadyczny (zob. M. Dragan, *O filozofii dziejów św. Augustyna*, Kraków 1910, s. 23). O historiozofii św. Augustyna zob. także M. Wichrowski, *Spór o naturę procesu historycznego (od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego)*, Warszawa 1995, s. 39–45.

<sup>20</sup> Zob. na ten temat: C. Bartnik, *Nadzieje upadającego Rzymu. Papieska wizja świata ze schyłku Imperium Rzymskiego*, Warszawa 1982.

<sup>21</sup> Leon Wielki, *Mowy*, przeł. i wstęp K. Tomczak, Poznań 1958, s. 388–389.

<sup>22</sup> Na temat koncepcji średniowiecznych zob. A. F. Grabski, *Dzieje historiografii...*, s. 57–156; tenże, *Historia historiografii polskiej*, Poznań 2003, s. 17–26; B. Kumor, *Okres średniowiecza*, [w:] *Historiografia*, red. J. Walkusz, Lublin 1992, s. 51–64.

koncepcje te łączyło przekonanie o providencjalnym charakterze historii. Losy całej ludzkości, poczynszy od jej narodzin aż po kres świata, podporządkowane były woli Boga. Stwórca kierował poczynaniami każdego człowieka, którego możliwości w zasadzie ograniczały się do moralnego wyboru pomiędzy przynależnością do społeczności Bożej bądź ludu Szatana.

Dziejopisarstwo późniejsze, szczególnie to wywodzące się ze środowisk konfesyjnych, czerpało inspirację z tradycji augustyńskiej i średniowiecznej. Podobny podział epok spotkać można w rocznikach Cezarego Baroniusza (*Annales Ecclesiastici*), spolszczonych przez Skargę i jego kontynuatora, Jana Kwiatkiewicza. Ten sposób ujmowania dziejów spełniał określoną funkcję: legitymizował władzę Stolicy Apostolskiej, ukazując doniosłość jej dziejowej misji. Także protestanci, jak choćby Filip Melancton czy Johann Sleidanus, przyjmowali tę periodyzację, choć ich wizja historii zasadniczo różniła się od katolickiej poglądem na rolę i kondycję papieństwa. Dzieje świata dzielili na cztery monarchie: babilońską, perską, grecką i rzymską, za bezpośrednią kontynuację ostatniej uznawając Cesarstwo Niemieckie<sup>23</sup>.

Reformatorzy, tacy jak Marcin Luter, byli przekonani o postępującej degeneracji ludzkości. Od wygnania z Raju podlegała coraz głębszemu upadkowi, którego apogeum miało przypadać na czasy prymatu papieństwa w chrześcijańskiej Europie<sup>24</sup>. Możliwość odrodzenia pierwotnej czystości i odkupienia win zapewniać miały dopiero wielkie reformy religijne<sup>25</sup>.

Znaczenie szczególne zyskała teologia historii Jana Kalwina. Centralne miejsce w jego myśli zajmowała idea predestynacji, kluczowa dla antropologii protestanckiej. Przekonanie, że losy człowieka są z góry przesądzone, w połączeniu z poczuciem znikomości doczesnego świata oraz nieusuwalności piętna grzechu pierworodnego, odkrywało skrajnie pesymistyczną prawdę o istocie ludzkiej<sup>26</sup>.

Dotychczasowe uwagi odnosiły się do koncepcji czasu wypracowanych w duchu religijnym. Niejako po stronie przeciwnej znajdowały się rozważania autorów takich, jak Niccolo Macchiavelli, Loys Le Roy i Jean Bodin – by ograniczyć się do zaledwie kilku spośród wielu myślicieli, którzy obiektem swych zainteresowań uczynili dzieje w wymiarze świeckim<sup>27</sup>. Uprawiali historiografię humanistyczną, poddając pewnemu przewartościowaniu providencjalną wizję czasu. Z grubsza rzecz ujmując, polegało ono na laicyzacji aktywności człowieka.

<sup>23</sup> Zob. A. F. Grabski, *Dzieje historiografii...*, s. 214–217.

<sup>24</sup> Zob. J. Tazbir, *Słowiańskie źródła reformacji*, [w:] tenże, *Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie*, Warszawa 1993, s. 29–43.

<sup>25</sup> Zob. M. Wichrowski, *dz. cyt.*, s. 55.

<sup>26</sup> Zob. K. Meller, „Noc przeszła, a dzień się przybliżył”. *Studia o polskim piśmiennictwie reformacyjnym XVI wieku*, Poznań 2004, s. 227–228; J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wiek XIII–XVII*, Warszawa 1989, s. 323–324.

<sup>27</sup> Stanowiska najważniejszych przedstawicieli wczesnonowożytnej historiografii omawia Anthony Grafton: *What Was History? The Art. Of History in Early Modern Europe*, Cambridge 2007 (tam wykaz podstawowej literatury).



Pierwszy ze wspomnianych twórców zasłynął głównie jako autor traktatu *Il Principe*, chociaż na miano pisarza politycznego i historycznego zasłużył dzięki komentarzowi do dzieła Liwiusza *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* z lat 1513–1519. Autor oddzielił czas natury jako miarę istnienia świata od czasu człowieka, w którym określa się aktywność poszczególnych generacji. Historia, stwierdzał, jest procesem powtarzalnym, podobnie jak natura. Świat jest więc taki sam, jak dawniej. Obecne w nim pierwiastki dobra i zła zachowują niezmienną proporcję. Różnica dotyczy wyłącznie miejsca uobecniania się któregoś z nich:

Zastanawiając się nad biegiem spraw ludzkich, dochodzę do wniosku, że świat jest obecnie taki sam, jaki był zawsze i że zawsze było w nim tyle samo dobra, co zła; ale owo dobro i owo zło przenoszą się z kraju do kraju. Wiadomo, że starożytne cesarstwa jedno po drugim padały w gruzy, w miarę jak zanikały ich dobre obyczaje. Świat jednakże pozostawał nie zmieniony, z tą tylko różnicą, że jeśli jego doskonałość objawiała się najpierw w Asyrii, to potem znalazła się w Medii, następnie w Persji, a wreszcie obrała sobie za siedzibę Italię i Rzym<sup>28</sup>.

Jeśli zatem w dziejach aktualizują się wciąż te same prawidłowości, to cała wina – uważał Macchiavelli – leży po stronie człowieka. Tu zarazem uwidacznia się najistotniejszy problem jego historiozoficznej refleksji, a mianowicie zdolność jednostki do wpływania na proces dziejowy. Głównym przedmiotem rozważań uczynił humanista naturę ludzką. Każdy człowiek, stwierdzał, ma wrodzoną skłonność do zła. Chorobliwa ambicja popycha do czynów karygodnych, jest namiętnością silniejszą od jakiegokolwiek innej. To właśnie ona decyduje o biegu historii. Biorąc pod uwagę, że światem od zawsze rządzą te same prawidłowości, a zło wpisane jest w naturę człowieka, model dziejów w jego ujęciu przypomina niekończącą się spiralę, która skierowana jest ku dołowi:

Wśród ludzi żywa była jeszcze pamięć o księciu tyranie i o doznanych odeń krzywdach, dlatego też po obaleniu oligarchii nie chcieli oni [obywatele] powrócić do rządów jednostki. Wybór ich zatem padł na rządy ludowe, wykluczające zarówno władzę książęcą, jak i panowanie grupki możnych. [...] te rządy przetrwały przez jakiś czas, ale niedługo; zaledwie bowiem wymarło to pokolenie, które je ustanowiło, zrodziła się w państwie samowola godząca zarówno w przedstawicieli władzy, jak i w zwykłych obywateli. Każdy kierował się wyłącznie własnymi upodobaniami, przez co popełniano codziennie tysiące krzywd i nadużyć. Idąc zatem bądź za nakazem konieczności, bądź za czyjąś mądrą radą, dla położenia kresu owej samowoli ludzie postanawiają poddać się znowu rządów jednostki, od których stopniowo droga prowadzi z powrotem do samowoli, w sposób wyżej opisany i z tychże powodów. W takim to kręgu obracają się wszystkie państwa, zarówno monarchie, jak i republiki<sup>29</sup>.

Chłodny pragmatyzm Machiavellego zawierał aspekty pozytywne. Powtarzalność losów może przysłużyć się człowiekowi, jeśli tylko ludzkość przewycięży wiarę w fatalizm, nauczy się wysnuwać z historii właściwe wnioski, a przede wszystkim zmieni własny stosunek do przeszłości i teraźniejszości. Dlatego cała niemal przedmowa do księgi

<sup>28</sup> N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem „Historii Rzymu” Liwiusza*, przeł. i oprac. K. Żaboklicki, wybór J. Janicki, Warszawa 2008, s. 252.

<sup>29</sup> Tamże, s. 144.

drugiej *Rozważań* stanowi rozliczenie się z mitem złotego wieku (czy raczej z jego psychologicznym podłożem). Autor uznał, że tęsknota za dawnymi czasami i przeciwstawianie ich obecnym, wartościowanym zazwyczaj pejoratywnie, wynika z błędnych sądów na temat przeszłości. Wśród argumentów jeden wydaje się znamieny: „Z wiekiem tracimy na siłach, a stajemy się mądrzejsi, dlatego też rzeczy, które w młodości wydawały się nam znośne i dobre, w starości okazują się złe i nie do zniesienia – a zamiast przypisać tę zmianę naszemu zmiennemu sądowi, przypisujemy ją czasom”<sup>30</sup>. Jest to jedna z pierwszych wypowiedzi tak dobitnie wyrażających przekonanie, że sposób postrzegania historii jest zawsze subiektywny oraz że to właśnie w człowieku, zdolnym przezwyciężyć zły los i przypadek, tkwi możliwość wpływania na nią. Macchiavelli odrzucał zatem skrajnie providencjalny charakter dziejów<sup>31</sup>.

Podobne opinie, choć już może nie tak zdecydowane, wyrażał francuski humanista Loys Le Roy, autor traktatu *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers* (*O zmienności albo różnorodności rzeczy w kosmosie*). Nadał on dziejom ludzkości wymiar kumulacyjny. Stwierdzał, że świat był, jest i będzie taki sam, a ludzie w każdej epoce mają jednakowe możliwości. Księga natury jest zaś niewyczerpalnym skarbcem i zawsze będzie coś nowego do wynalezienia, przy czym pewne odkrycia będą możliwe dzięki osiągnięciom przeszłych pokoleń. Czas jednak to surowy sędzia – twierdził Le Roy – który dokonuje selekcji w dorobku człowieka, a niekiedy nawet go niszczy, czego świadectwem było spalanie Biblioteki Aleksandryjskiej. Historia toczy się nieprzewidywalnym dla jednostek „prawem kołowrotu” (tak brzmi tytuł jednego z rozdziałów księgi). Rzemiosła, sztuka, literatura, mądrość – wszystko to może w jednej chwili upaść i dać początek chaosowi oraz barbarzyństwu. W związku z tym dziejową misją ludzkości jest, jego zdaniem, stałe dążenie do rozwoju. Teraźniejszość jest bowiem ważniejsza od przeszłości, gdyż tylko w chwili obecnej człowiek ma szansę przekazać coś przyszłym pokoleniom. Za najważniejszą cechę natury ludzkiej Le Roy uznał pragnienie nieśmiertelności. Jedyną możliwością przezwyciężenia praw przemijania i zmienności jest dążenie do ciągłego odnawiania populacji, dzięki czemu „poszczególne gatunki nie upadają, lecz pozostają jak gdyby nieśmiertelne”. Nie mniej cenna od płodności fizycznej jest, zdaniem humanisty, płodność duchowa (intelektualna), dzięki której człowiek staje się podmiotem historii, mającym realny wpływ na jej bieg. Stwierdził on:

Jeżeli ganimy bezpłodność ciała, to tym bardziej musimy potępiać bezpłodność duszy i dążyć do podobnej nieśmiertelności i sławy, której pragnienie dane jest z natury każdemu po to, aby służyć mu za bodziec do podejmowania szlachetnych czynów. [...] Jeśli więc wszyscy uważają, że przyszłość należy do nich i starają się pozostawić po sobie pamięć, to uczeni nie powinni zwlekać ze zdobywaniem – przez trwałe pomniki swych dzieł – tego, co inni chcą osiągnąć przez dzieła szybko przemijające<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Tamże, s. 253.

<sup>31</sup> Zob. A. F. Grabski, *Dzieje historiografii...*, s. 166–167.

<sup>32</sup> L. Le Roy, *O powszechnym kołowrocie*, przekł. M. Skrzypek, [w:] *Filozofia francuskiego Odrodzenia*, wyboru dokonał oraz wstępem i przypisami opatrzył A. Nowicki, Warszawa 1973, s. 335, 336.

Z kolei Jean Bodin obrał sobie za cel usystematyzowanie całej dotychczasowej wiedzy na temat sposobów przedstawiania dawnych wydarzeń. Jego traktat *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (*Metoda do łatwego poznawania dziejów*) stanowi świadectwo renesansowych dążeń do wypracowania koncepcji spójnej, obejmującej możliwie najszerszy zakres pojęcia historii<sup>33</sup>. Bodin wyodrębnił trzy historie: ludzką, naturalną i boską. Każdej z nich przypisał odrębną metodę wnioskowania. Historię natury cechuje cykliczne następstwo przyczyn, stąd jej poznanie może opierać się na logice. Historia boska, domena teologów, odkrywa się przed człowiekiem dzięki religijności, dającej możliwość oddzielenia tego, co dobre, od tego, co występne. Z kolei sposób poznawania dziejów ludzkich opiera się na zasadzie prawdopodobieństwa<sup>34</sup>. Nietrudno dostrzec, że przyjęcie tego ostatniego założenia miało istotny wpływ na postrzeganie historii w ramach określonego procesu. Bodin zerwał z wizją czterech monarchii, odrzucił także przypadek jako determinantę działań ludzkich. Za jedyną miarę kształtowania się dziejów uznał natomiast wolę człowieka:

[...] historia ludzka, jako że w znacznej mierze toczy się w zależności od woli ludzi niepodobnej nigdy do samej siebie, nie ma żadnego celu, ale codziennie powstają nowe prawa, nowe zwyczaje, nowe ustanowienia, nowe obrzędy<sup>35</sup>.

Dzieje narodów nie mają w związku z tym w jego koncepcji narzuconego sposobu istnienia. Nie występuje w nich ani regularna przemienność, ani jednostajny upadek. Wszystko zaś kształtuje się w oparciu o działania człowieka, który może wprowadzić i powinien naśladować naturę, aby w ten sposób niejako zapewnić sobie stabilność i poczucie bezpieczeństwa, lecz jego historia zawsze będzie rządzić się własnymi prawami.

W poglądach renesansowych humanistów widoczny jest zatem nacisk na poszukiwanie podstaw autonomii człowieka, wyrażającej się właściwym tylko jemu i niepoddającym się żadnej klasyfikacji brakiem przewidywalności w działaniach.

Trzeba zwrócić uwagę na jeszcze jedną tendencję, polegającą na syntezie myśli antycznej i judeochrześcijańskiej. Załączki takiej koncepcji można dostrzec już w średniowiecznym euhemeryzmie<sup>36</sup>, lecz jej popularność przypadła na epokę renesansu (do czego przyczyniła się *Genealogia bogów* Giovanniego Boccaccia). Niektórzy autorzy podejmujący problem początków cywilizacji starali się ująć je historycznie, to znaczy jako urzeczywistniający się w czasie rozwój człowieka. Stąd też wydarzenia mitologiczne oraz biblijne traktowali jako fakty, które umieszczali na jednej płaszczyźnie chronologicznej. Syntezy antyku i historii biblijnej podjęli się, poza Boccacim, Marco

<sup>33</sup> Zob. *The Reception of Bodin*, ed. by H. A. Lloyd, Leiden 2013; A. Grafton, *dz. cyt.*, s. 165–188. Zob. też A. Krawczyk, *Historiografia krytyczna. Formowanie się nowożytnej postawy naukowej w polskim piśmiennictwie historycznym XVII w.*, Lublin 1994, s. 41–46.

<sup>34</sup> Zob. J. Bodin, *O metodzie w historiografii*, przekł. Ś. F. Nowicki, [w:] *Filozofia francuskiego Odrodzenia...*, s. 247.

<sup>35</sup> Tamże, s. 248.

<sup>36</sup> Zob. E. Potkowski, *Euhemeryzm w średniowieczu*, „Euhemer” 1962, nr 3.

Antonio Sabellico i Polidoro Virgili<sup>37</sup>. Ich dokonania należy uznać za istotne nie tylko z uwagi na swoiste zrehabilitowanie wierzeń starożytnych, nawiasem mówiąc częste w renesansie, ale również dlatego, że włączyli wydarzenia i bohaterów biblijnych do powszechnych dziejów postępu technologicznego i naukowego<sup>38</sup>.

## 1.2. POJMOWANIE FUNKCJI HISTORII W DAWNYM PIŚMIENICTWIE

W antycznej Grecji nie istniało pojęcie historii, dające się sprowadzić do prawideł konkretnego gatunku literackiego. Uprawiano natomiast odmiany piśmiennictwa historycznego zróżnicowane pod względem tematu, stopnia jego ogólności, celów i założeń kompozycyjnych. Wyróżniano dzieje cywilizacji i kultury (Herodot), historię polityczną (Tukidydes, Ksenofont) oraz historię uniwersalną (Polibiusz). Każda z tych odmian charakteryzowała się własnymi kryteriami opisu, przedmiotem refleksji i sposobami ujęcia poszczególnych wypadków. Tendencjami dominującymi były natomiast chęć dostarczenia informacji o rzeczach godnych zapamiętania (pozbawiona moralizatorstwa) i próby ustalenia oraz zrozumienia procesów kierujących dziejami – obydwie podporządkowane nadrzędnej funkcji poznawczej. Koncepcje autorów greckich pozwoliły zbudować podwaliny epistemologii historycznej. Stosowane przez nich metody oglądu przeszłości dały punkt wyjścia do rozwoju dziejopisarstwa jako dyscypliny naukowej.

W historiografii rzymskiej można wprawdzie spotkać echa tradycji greckiej, jednakże wyraźnie jest w niej dostrzegalny odmienny sposób uprawiania dziejopisarstwa. Służyć miało ono przede wszystkim realizacji idei romanocentryzmu. Autorzy, tacy jak Liwiusz, Swetoniusz czy Tacyt, kładli nacisk na przeszłość własnego państwa, którą uznawali za wyraźnie odmienną od dziejów innych nacji. Dążyli przy tym do ukazania wypadków w perspektywie uniwersalnej, stawiając znak równości między historią Rzymu i historią całego świata<sup>39</sup>. Wiązało się to z innym niż w Grecji pojmowaniem roli historyka, który stawał się wychowawcą społeczeństwa, obserwował przeszłość nie tyle w celu poznania jej i przedstawienia prawdy, ile pouczenia moralnego współczesnych czytelników oraz przyszłych pokoleń. Była to więc historiografia mocno zaangażowana politycznie, łącząca pochwałę cesarstwa z poczuciem wyższości wobec innych nacji, uzależniająca ciągłość dziejów świata od trwałości państwa rzymskiego.

Zupełnie odmienny model historiografii wypracowali autorzy biblijni, zarówno judaistyczni, jak i chrześcijańscy. Obydwie tradycje wywarły przemożny wpływ na dziejopisarstwo średniowiecza, a także na późniejsze konfesyjne, uprawiane od czasów reformacji. Losom czy to Izraelitów, czy wyznawców Chrystusa nadany został

<sup>37</sup> Zob. B. Copenhaver, *The Historiography of Discovery in the Renaissance. The Sources and Composition of Polydore Vergil's „De Inventoribus Rerum, I–III”*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 1978, vol. 41.

<sup>38</sup> Zob. T. Bieńkowski, *Pisarze staropolscy wobec problemów cywilizacji*, [w:] *Problemy literatury staropolskiej*, seria 3, red. J. Pelc, Wrocław 1978; B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1963, s. 221–227.

<sup>39</sup> Przykładem *Ab Urbe condita* Tytusa Liwiusza, u którego dzieje Wiecznego Miasta miały wyczerpywać całość dziejów powszechnych (zob. A. F. Grabski, *Dzieje historiografii...*, s. 32).

w Biblii sens providencjalny i eschatologiczny. Implikowało to sposób postrzegania przez myślicieli chrześcijańskich zarówno natury historii, jak i jej kierunku. Dzieje świata zostały określone przez aspekt finalistyczny, jakiego nie posiadała historiozofia pogańska. Rzeczywistą wartość nadawał wydarzeniom ziemskim ostateczny cel, czyli paruzja, stanowiąca ontologiczną podstawę i sankcję wszelkich działań ludzkich<sup>40</sup>. Należy wszakże pamiętać o istotnych różnicach między judaistycznym i chrześcijańskim pojmowaniem dziejów. Dla chrześcijan sens historii determinuje zbawcza rola ofiary Chrystusa<sup>41</sup>. Inna różnica dotyczy podmiotu historii. Dzieje świata przedstawione w Starym Testamencie były przede wszystkim dziejami Izraela, jego własną historią. Ich opis pełnił tym samym funkcję konsolidującą, objawiał wspólnotę losów narodu wybranego. Natomiast przesłanie Ewangelii odnosiło się do wszystkich nacji, przez co dzieje przybrały charakter uniwersalny<sup>42</sup>. Czas historii stał się czasem zbawienia, w którym wszelkie czyny i dokonania człowieka zyskiwały nowy wymiar. Człowiek w tej koncepcji nie pragnął już uwolnić się od historii jako pasma przypadkowych zdarzeń, lecz w niej właśnie miał osiągnąć pełnię rozwoju<sup>43</sup>. Odtąd poznanie historyczne nie ograniczało się do rekonstrukcji przeszłych zdarzeń, lecz miało służyć zrozumieniu dziejów w ich wymiarze soteriologicznym. Można w tym wypadku mówić o religijnej funkcji historii, zorientowanej na aspekt duchowy, a nie jak w przypadku kultury pogańskiej – wydarzeniowy.

W kulturze średniowiecznej omawiana koncepcja znalazła odzwierciedlenie w historii świętej (*historia sacra*<sup>44</sup>), zorientowanej eschatologicznie ku końcowi świata – w odróżnieniu od historii świeckiej (*historia profana*), która odnosiła się do przeszłości poszczególnych nacji.

Dychotomia ta w klasycznej postaci pojawiła się u św. Augustyna w dziele *De civitate Dei*. Biskup Hippony nadał swym rozważaniom charakter ściśle teologiczny, dlatego nie należy utożsamiać jego koncepcji z podziałem władzy na duchowną i świecką, leżącym u podstawy licznych dzieł o charakterze kronikarskim, zestawiających, najczęściej w formie tablic synchronistycznych, dzieje cesarstwa z dziejami papieństwa. Pomiędzy to właśnie na tradycję augustyńską powoływali się zwolennicy Stolicy Apostolskiej podczas konfliktu z orędownikami władzy imperialnej, jaki rozgorzał pod koniec XI wieku. Przekonywali, że władza cesarska jest pozbawiona nadprzyrodzonego charakteru i ograniczona w czasie, w przeciwieństwie do zwierzchności biskupów Rzymu, którą mieli otrzymać od Boga.

Niezależnie od doniosłości tego sporu, cechą charakterystyczną średniowiecznej myśli historycznej było krystalizowanie się w obrębie poszczególnych nacji dziejopisar-

<sup>40</sup> Zob. Z. Czarnecki, *dz. cyt.*, s. 25.

<sup>41</sup> Zob. C. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus...*, s. 33–52.

<sup>42</sup> Zob. A. F. Grabski, *Dzieje historiografii...*, s. 45.

<sup>43</sup> Zob. C. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus...*, s. 63.

<sup>44</sup> Zob. K. Dola, *Po co pisano dzieje Kościoła?*, [w:] *Causa creandi. O pragmatyce źródła historycznego*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2005, s. 23–31.

stwa partykularnego, przedstawiającego przeszłość danego narodu jako pełnoprawnego i samodzielnego uczestnika cywilizacji europejskiej, nosiciela określonych wartości stanowiących o jego randze. Sprzyjało to niewątpliwie rozwojowi świadomości historycznej społeczeństw<sup>45</sup>, przy czym nierzadko wiązało się z megalomanią i pozbawioną krytyki mitologizacją dziejów własnego państwa. Można to zaobserwować choćby na przykładzie kronik angielskich, francuskich i germańskich. Jak ustalił Krzysztof Pomian, każda z tych nacji upatrywała własnej genezy w następstwach wojny trojańskiej (sławni wojownicy spod Troi mieli zawędrować do różnych stron kontynentu, dając początek współczesnym narodom)<sup>46</sup>. Podobnych legend etnogenetycznych można przywołać więcej, lecz ta o trojańskim rodowodzie wydaje się najbardziej reprezentatywna dla problemu i wskazuje na tendencję szeroko wówczas rozpowszechnioną. Kultura i położenie geograficzne korespondowały z rozwijającym się podówczas modelem państwowo-narodowym dziejopisarstwa. Uprawiano go, w różnych formach, zarówno na skalę węższą (historiografia miejska), jak i szerszą, oficjalną i ogólnopanstwową<sup>47</sup>. Cieszące się coraz większą popularnością języki narodowe stopniowo wypierały uniwersalną łacinę. Były to istotne, chociaż trzeba pamiętać, że niejedyne oznaki nowych sposobów postrzegania i prezentowania dziejów.

Wśród badaczy wciąż toczy się spór o to, na czym tak naprawdę polegał przełom renesansowy w refleksji historycznej i jaka była jego rola w kształtowaniu się nowożytnych poglądów na zadania oraz metody poznawania przeszłości<sup>48</sup>. Zwykło się przyjmować, iż w epoce odrodzenia nastąpił proces odejścia od koncepcji wypracowanych w wiekach średnich, polegający na zwrocie w stronę nauk społecznych oraz zerwaniu z uniwersalizmem<sup>49</sup>. Był on podłożem dla rozwijanej w kręgach humanistycznych sztuki historycznej (*ars historica*). Inspiracją dla myślicieli stały się traktaty Arystotelesa (*Poetyka*), Cyцерона (*O mówcy*) oraz dziejopisarstwo antyczne (Tukidydes, Liwiusz,

<sup>45</sup> Świadomość historyczną traktuje się jako wielowarstwowy konglomerat składników i wyobrażeń na temat przeszłości (wywodzących się z różnych dziedzin życia – religii, polityki, kultury, socjologii itd.), mający bezpośrednie odniesienie głównie do aktualnej sytuacji, ale uwarunkowany również perspektywnie. W jej skład wchodzi zarówno wyobrażenia żywe, to znaczy mające realne znaczenie dla jednostki czy grupy społecznej, nierzadko pełniące funkcje symboliczne, jak również wyobrażenia neutralne, obojętne z punktu widzenia czyichś interesów. Zob. na ten temat: N. Assorodobraj, „Żywa historia”. *Świadomość historyczna: symptomy i propozycje*, „Studia Źródłoznawcze” 1963, nr 2; J. Szacki, *Świadomość historyczna a wizja przyszłości*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 8; J. Topolski, *O pojęciu świadomości historycznej*, [w:] *Świadomość historyczna Polaków. Problemy i metody badawcze*, red. tenże, Łódź 1981; J. Maternicki, *Świadomość historyczna jako przedmiot badań historycznych*, [w:] *Świadomość historyczna jako przedmiot badań historycznych, socjologicznych i historyczno-dydaktycznych*, red. tenże, Warszawa 1985; J. Rulka, *Świadomość historyczna jako przedmiot badań historyczno-dydaktycznych*, [w:] *Świadomość historyczna jako przedmiot badań historycznych...*

<sup>46</sup> Zob. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Warszawa 2009, s. 28–45.

<sup>47</sup> Tak było np. w średniowiecznych Niemczech (zob. A. F. Grabski, *Dzieje historiografii...*, s. 92).

<sup>48</sup> Zob. tamże, s. 157–161 (tu przegląd najważniejszych stanowisk).

<sup>49</sup> Zob. A. F. Grabski, *Dzieje historiografii*, s. 264–265.

Tacyt). Wśród najważniejszych szesnastowiecznych twórców i popularyzatorów nowej „sztuki”, poza wspomnianymi już Bodinem, Le Royem i Macchiavellim, wskazać można Francesco Robortella (*De arte historica*)<sup>50</sup>, Reinera Reinecka (*Methodus legendi cognoscendique historiam tam sacram quam profanam*)<sup>51</sup> oraz Joannesa Wolfa – wydawcę słynnego w całej Europie dwutomowego zbioru *Artis historicae penus*, zawierającego dzieła osiemnastu teoretyków dziejopisarstwa<sup>52</sup>.

Jak już nadmieniałem, w refleksji Machiavellego, Le Roya i Bodina jeden z wyraźnych sygnałów nowego sposobu patrzenia na dzieje świata stanowiło egzystencjalne odczuwanie czasu<sup>53</sup>. Pogląd ten był bardzo żywotny w piśmiennictwie odrodzenia niezależnie od miejsca w Europie. Niemniej słuszną wydaje się uwaga Andrzeja Feliksa Grabskiego, iż podejmując problem dorobku odrodzeniowej myśli historycznej, nie sposób nie uwzględnić możliwie najszerszych ram czasowych i geograficznych, jako że w zależności od nich poszczególne idee kształtowały się w zróżnicowany sposób<sup>54</sup>.

U podłoża przeświadczenia o ludzkim wymiarze historii leżało honorowane przez humanistów założenie, że dzieje są rezerwuarem nie tylko zdarzeń, ale również całej dotychczas zgromadzonej wiedzy. Stanowiło ono punkt odniesienia dla teoretyków reprezentujących różne, niekiedy przeciwstawne orientacje, a także powód częstego stawiania historii na pierwszym miejscu wśród pozostałych dyscyplin wiedzy. W rezultacie w całym XVI stuleciu dziejopisarstwo stało się dziedziną pluralistyczną, łączącą wiedzę o przeszłości z filozofią, teologią i naukami przyrodniczymi. Doniosłość historii i jej fundamentalną rolę najpełniej wyraził Bodin:

Ale czyż i tak nie ma ona [historia] wielkiego znaczenia choćby dlatego, że zachowuje dla nas osiągnięcia i wynalazki wszystkich sztuk, zwłaszcza tych, które mają zastosowanie praktyczne? Wszystko bowiem, co w trakcie długotrwałej praktyki nasi przodkowie zauważyli i poznali, zostało powierzone skarbcom historii. Potomni do dawnych spostrzeżeń dołączają nowe, porównują ze sobą okoliczności związane z tajemniczymi faktami i starają się uchwycić ich determinanty, dzięki czemu mogą oglądać tak, jakby mieli przed oczami, cel, do którego wszystko zmierza. Cóż zaś może mieć większe znaczenie dla chwały nieśmiertelnego Boga i dla naszego prawdziwego dobra niż to, że dzięki historii świętej rozpowszechnia się kult Boga, cześć dla rodziców, miłość względem bliźniego i sprawiedliwość wobec wszystkich? Skąd zaś zaczerpnęlibyśmy to wszystko, co mówili i przepowiadali prorocy, i skąd wiemy o wiecznej naturze umysłów, jeśli nie ze świętego źródła historii?<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Zob. A. Dziuba, *Teoria historiografii w „De historia facultate” Francesco Robortella*, „Roczniki Humanistyczne” 2001, z. 3.

<sup>51</sup> Zob. A. Grafton, *dz. cyt.*, s. 143–165.

<sup>52</sup> Zarówno starożytnych (Dionizjusz z Halikarnasu, Lukian z Samosat), jak i nowożytnych (Francois Baudouin, Jean Bodin, David Chytraeus, Celio Secondo Curione, Uberto Foglietta, Simon Grynaeus, Christopher Milieu, Sebastian Fox Morcillo, Francesco Patrizi, Christopher Pezel, Giovanni Pontano, Antonio Riccoboni, Francesco Robortello, Johannes Sambucus, Giovanni Viperano, Theodor Zwinger).

<sup>53</sup> Zob. J. Pelc, *Europejskość i polskość literatury naszego renesansu*, Warszawa 1984, s. 536.

<sup>54</sup> Zob. A. F. Grabski, *Dzieje historiografii...*, s. 160–161.

<sup>55</sup> J. Bodin, *dz. cyt.*, s. 240.

Z omawianymi dotąd zagadnieniami łączy się kwestia stosunku historyka do prezentowanych zdarzeń. Jak zaznaczono na wstępie, w dawnych wiekach uświadamiano sobie specyficzny status poznania historycznego – minione zdarzenia istnieją w świadomości człowieka w sposób wyłącznie zapośredniczony, jako wspomnienia wyryte w pamięci lub spisane na kartach dzieł, względnie jako materialny zabytek z przeszłości będący nośnikiem określonych znaczeń<sup>56</sup>. Kierowało to uwagę w stronę kompetencji i postawy autora zajmującego się opowiadaniem przeszłości, gdyż to właśnie on był pośrednikiem między dawną rzeczywistością a współczesnym lub późniejszym odbiorcą, którego oczekiwania i predyspozycje intelektualne także wywierały wpływ na sposób ukazywania przeszłości. Teoretycy podejmowali również często kwestię umiejętności pisarza służących przekonaniu do własnej wizji wydarzeń – perswazyjny charakter każdej relacji historycznej przyjmowano bowiem jako oczywistość<sup>57</sup>. W praktyce oznaczało to, że każda inicjatywa o charakterze dziejopisarzkim podporządkowana była określonym celom autorskim, zależnym od poglądów historyka, uwarunkowanych przez osobiste przekonania i predyspozycje intelektualne, a także przez czynniki środowiskowe, kulturowe, wyznaniowe itp. Wiązało się to z przyjęciem założenia, że istnieje nierozzerwalny związek między dawnymi dziejami i współczesnością. Związek ten mógł być wyrażany na wiele sposobów, na przykład przez dodatnie lub ujemne wartościowanie („mit złotego wieku”, koncepcje degeneracyjne i kumulacyjne), artykulację poczucia kontynuacji bądź zerwania z tradycją (idea *translatio imperii*, historiografia konfesyjna) czy z uwagi na różnorakie aspekty ujmowania czasu (kolisty, linearny, spiralny itd.). Przyjmowano ponadto, że znajomość historii odgrywa rolę kluczową dla współczesności – mowa tu o funkcji prezentystycznej dziejopisarstwa. Negowała ona możliwość opowiadania o minionych zdarzeniach w sposób niezależny i wolny od przesłanek subiektywnych (kompetencji historyka) czy choćby od uwarunkowań środowiskowych<sup>58</sup>.

Opis przeszłości już w renesansie uznawano zatem za wynik świadomego stosowania konkretnych technik konceptualizacji prezentowanej rzeczywistości. Techniki te przejawiały się na poziomie chronologizacji, opisu prawidłowości rządzących dziejami (koncepcje antropologiczne, naturalistyczne, providencjalistyczne), a także, co nie

<sup>56</sup> Zob. K. Pomian, *Historia. Nauka wobec pamięci*, Lublin 2006, s. 101.

<sup>57</sup> W myśl klasycznej teorii literackiej, każda narracja historyczna wymagała od twórcy zastosowania metod uprawdopodobnienia (*narratio verisimilis*), a więc i przekonania odbiorcy do prezentowanej wersji wydarzeń (zob. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przeł., oprac. i wstępem poprzedził A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, § 290, s. 177–178).

<sup>58</sup> Jerzy Topolski określił te uwarunkowania, występujące u dawnych historyków, mianem „głębszych założeń narracji”, mając na myśli ideologię, wiedzę czy wizję procesu historycznego. Zob. J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię? Tajemnice narracji historycznej*, Poznań 2008, s. 87; tenże, *Teoria wiedzy historycznej*, Poznań 1983, s. 128–132. Dzieło o tematyce historycznej ukierunkowane było wewnętrznie i zewnętrznie. Wewnętrznie – ponieważ stanowiło ostateczny rezultat celowych dążeń do zaprezentowania konkretnej wizji przeszłości w sposób autorytatywny; zewnętrznie – bo każda relacja odwołuje się do rzeczywistości pozaliterackiej, pozwala zatem „wyjść” poza sam tekst.



mniej ważne, w próbach odejścia od nich na rzecz wypracowywania nowych, niespotykanych dotąd koncepcji historii. Zaliczyć tu należy również zabiegi językowe stosowane w celu przekonania odbiorcy do prezentowanego obrazu świata, których stosowanie wynikało z oddziaływania teorii retorycznej. Opowiadanie o przeszłości służyć miało zatem informowaniu i pouczeniu (*docere*), poruszeniu odbiorcy (*movere*) oraz sprawieniu mu intelektualnej przyjemności (*delectare*). Podobnie jak to miało miejsce w teorii wymowy, narracja historyczna zakładała harmonię tych trzech funkcji, ich współgranie niezależnie od indywidualnych intencji i potrzeb (zadania apologetyczne, polemiczne, wychowawcze, panegiryczne itd.).

Ważnym czynnikiem warunkującym postrzeganie historii było jej traktowanie jako dziedziny pomocniczej retoryki i teologii<sup>59</sup>. Ograniczał on jej stosowanie do egzemplów wartościujących pozytywnie bądź negatywnie dany aspekt sprawy<sup>60</sup>. Retorzy znajdowali zastosowanie dla przykładów historycznych w każdym z trzech rodzajów wymowy, niezależnie od tego, czy mówca chciał doradzać, osądzać czy wygłosić pochwałę. Było to wynikiem świadomości, że wiedza historyczna ma charakter eklektyczny, mogąc dostarczyć przykładu z każdej dziedziny życia (co notabene uzmysławiało niezmienną ludzką naturę, przejawiającą się w powtarzalności zachowań). W tej koncepcji historia to nauczycielka życia, księga zawierająca summę wiadomości o człowieku i otaczającej go rzeczywistości<sup>61</sup>. Nie zawsze jednak i nie wszędzie uświadamiano sobie jej doniosłą rolę.

Dla przykładu, kultura hellenistyczna nie darzyła dziejopisarstwa cziłą właściwą dla epok późniejszych – średniowiecza i renesansu. Samo spisywanie przeszłości uznawane było za twór sztuczny i nie oddający prawdy – podobnie zresztą jak pismo w ogóle. W Platonie *Fajdrosie* rozmówca tytułowego bohatera, Sokrates, przytacza opowieść o egipskim bogu Teucie (Tocie) – wynalazcy alfabetu. Kiedy faraon Tamuz spytał bóstwo o pożytek pisma dla ludzkości, otrzymał odpowiedź, iż jest to ogromny dar będący „lekarstwem na pamięć i mądrość”. Na co władca odrzekł:

Ty jesteś ojcem liter; zatem przez dobre serce dla nich przypisałeś im wartość wprost przeciwną tej, którą one posiadają naprawdę. Ten wynalazek niepamięć w duszach ludzkich posieje, bo człowiek, który się tego wyuczy, przestanie ćwiczyć pamięć; zaufa pismu i będzie sobie przypominał wszystko z zewnątrz, ze znaków obcych jego istocie, a nie z własnego wnętrza, z siebie samego. Więc to nie jest lekarstwo na pamięć, tylko środek na przypominanie sobie. Uczniom swoim dasz tylko pozór mądrości, a nie mądrość właściwą. Posiedzą bowiem wielkie odczytanie bez nauki i będzie się im zdawało, że wiele umieją, a po większej części nie będą umieli nic i tylko obcować z nimi będzie trudno; to będą mędrcy z pozoru, a nie ludzie mądrzy naprawdę<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> W epoce renesansu – pomimo retorycznej orientacji ówczesnego piśmiennictwa historycznego – pojawiały się głosy negujące przynależność dziejopisarstwa do sztuki oratorskiej (zob. R. Krzywy, *Poezja staropolska wobec genealogii retorycznej. Wprowadzenie do problematyki*, Warszawa 2014, s. 34).

<sup>60</sup> Zob. K. Stierle, *Historia jako exemplum – exemplum jako historia. O pragmatyce i poetyce tekstów narracyjnych*, „Pamiętnik Literacki” 1978, z. 4.

<sup>61</sup> Zob. E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. i oprac. A. Borowski, Kraków 2009, s. 326–333.

<sup>62</sup> Platon, *Fajdros*, [w:] tenże, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, wybrał, tekst przejrzał, przedmową i objaśnieniami opatrzył A. Lam, Warszawa 2007, s. 64.

Grecka starożytność nie dostrzegała zatem szczególnej roli pisma (czy może raczej odwrotnie – świadomie ją negowała) jako medium mogącego dostarczyć wiedzę o zdarzeniach, których autorzy i czytelnicy nie byli świadkami lub uczestnikami. Tekst spisany nie dostarczał mądrości sam przez siebie, lecz był jedynie uznawany za mnemotechniczną pomoc dla kogoś, kto poznał przedmiot bądź sytuację poddawane opisowi<sup>63</sup>. Był to pogląd reprezentatywny dla czasów, gdy za historię uznawano to, co zasłyszano się bądź zaobserwowało samodzielnie.

W ciągu stuleci stosunek ten uległ zmianie, głównie za sprawą chrześcijaństwa. Nobilitacja, a wręcz sakralizacja historii dokonywała się w przeświadczeniu, iż dzieje całej ludzkości są księgą spisaną przez Stwórcę<sup>64</sup>. Pismo oraz rekwizyty mu towarzyszące, takie jak rylce, tabliczka, zwój czy książka, odnoszono do czynów człowieka, nadających i określających sens jego aktywności. Przykładem tu interesującym są średniowieczne przedstawienia sceny Sądu Ostatecznego, na których przed majestatem Pantokratora stały personifikowane, nagie dusze ludzkie z zawieszonymi na szyjach bądź trzymanymi w rękach książkami<sup>65</sup>. Spisane w nich były wszystkie uczynki (*gesta*), których każdy człowiek indywidualnie dokonał w życiu doczesnym. Pismo, złożone z liter alfabetu, miało więc rangę dowodu, było – zgodnie z definicją św. Izydora z Sewilli – „znakiem” rzeczy, którego prawdziwa wartość w tym się objawiała, że znosiło ono granice czasowe i geograficzne, przekazywało słowa osób nieobecnych lub od dawna nie żyjących<sup>66</sup>. Jeżeli zatem przyjęło się, że minione zdarzenia mogą być dogłębnie rozpoznane dzięki świadectwom utwalonym na kartach, to należało także uznać autorytet tego, kto przekazuje swą wiedzę przyszłym pokoleniom.

Przez cały okres średniowiecza, a szczególnie w religijnych środowiskach aż do wieku osiemnastego, historia pozostawała przedmiotem wiary<sup>67</sup>. W związku z tym konieczne wydaje się bliższe nieco spojrzenie na sposoby funkcjonowania przekazów źródłowych, właściwe dla dawnych epok.

### 1.3. PROBLEMATYKA ŹRÓDEŁ. OD AUTORYTETU DO NARODZIN KRYTYKI Wczesnonowożytnej

Poznanie historyczne, pojmowane jako akt twórczy oparty na mediacji pomiędzy świadomością autora i wydarzeniami minionymi, już od czasów Herodota

<sup>63</sup> E. R. Curtius, *dz. cyt.*, s. 311; zob. też F. A. Yates, *Sztuka pamięci*, przeł. H. Rosnerowa, Warszawa 1977, s. 49–61.

<sup>64</sup> Zob. B. Banasiak, *Kulturowy topos księgi (przyczynek do interpretacji)*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2009, nr 15, s. 8–10.

<sup>65</sup> P. Ariès, *Człowiek i śmierć*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1989, s. 110–112.

<sup>66</sup> „Litterae autem sunt indices rerum, signa verborum, quibus tanta vis est, ut nobis dicta absentium se voce loquantur”; w przekładzie na język polski: „W rzeczy samej, litery są wskaźnikami rzeczy i znakami słów mającymi taką siłę, że wypowiedzi osób nieobecnych mówią do nas bez głosu” (św. Isidorus Hispanensis, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, Liber 1: *De grammatica*, cap. 3,1; cyt. za wydaniem elektronicznym: [www.documentacatholicaomnia.eu](http://www.documentacatholicaomnia.eu) [dostęp: 20.03.2020]).

<sup>67</sup> Zob. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Warszawa 2010 (zwłaszcza rozdział *Przeszłość jako przedmiot nauki*).

uwarunkowane było dwoma podstawowymi kryteriami: bezpośredniości i pośredniości. Weryfikowalne było to, co pochodziło *ex visione*, *ex auditu*, albo co zostało ustalone na podstawie świadectw pisanych<sup>68</sup>. Różny jednakże był stopień tej weryfikowalności. O ile bowiem wiedzę naoczną cechował najwyższy poziom wiarygodności, o tyle wiedza czerpana ze źródeł pisanych wiązała się z braniem pod uwagę odmiennych, nierzadko sprzecznych relacji, różnie wartościujących te same wydarzenia. Implikowało to nieraz potrzebę ustosunkowania się przez historyka do znanych mu wariantów danego przekazu. Inaczej mówiąc, miał on do wyboru postawę bierną bądź krytyczną. Pierwsza nie musiała wynikać z braku odpowiednich kompetencji, aby przejść w drugą, lecz mogła być po prostu rezultatem przyjęcia założenia, że nie litera dokumentu, lecz sam jego autor bądź osoba go przywołująca stanowiły wystarczające i pewne kryterium prawdziwości. Chodzi tu oczywiście o zasadę *auctoritas* oraz o bliską jej argumentację ze świadectwa (*ex testimonio*). Źródłem obydwu koncepcji była praktyka dostosowywania się do opinii „starszych”, rozwijająca się od antyku (tradycja perypatetycka), obecna także w kręgach judeochrześcijańskich.

W hierarchii autorytetów rozróżniano też świadectwa naoczne (*visa*), zasłyszane (*audita*) oraz przeczytane (*lecta*)<sup>69</sup>, ale dość stwierdzić, że o prawdziwości jakiegokolwiek przekazu decydowało jego potwierdzenie przez osobę (papież, cesarz, biskup, ceniony autor itd.) bądź instytucję (Kościół – tradycja). W ciągu stuleci praktyka stosowania zasady *auctoritas* ulegała mniej lub bardziej znaczącym przekształceniom<sup>70</sup>, niemniej nadal pozostawała, szczególnie w środowiskach religijnych, podstawowym kryterium doboru materiału i wiedzy o przeszłości.

Częste wśród pisarzy było pozbawione komentarza cytowanie, niekiedy obszernych, dokumentów w postaci dekretów, listów, ustaw itd. Bywało jednak, że pisarz napotykał na dwa sprzeczne wobec siebie przekazy, w dodatku uwiarygodnione przez autorytety. W takim przypadku zdarzało się, że włączał do dzieła obydwa świadectwa, unikając własnego sądu co do ich rangi dowodowej<sup>71</sup>. Zasadniczo jednak kierowano się selekcją w doborze źródeł, czego właściwą egzemplifikację stanowi deklaracja jednego z pierwszych historyków Kościoła, Hermiasza Sozomena:

Wspomnę o sprawach, w których sam uczestniczyłem, i o tych, o których słyszałem od osób zainteresowanych czy też naocznych świadków, jeśli chodzi o okres nam współczesny oraz pokolenie bezpośrednio nas poprzedzające. Co do wydarzeń sięgających w przeszłość mniej dla nas uchwytnej, wiadomości o nich wyławiałem z zarządzeń wydawanych z uwagi na życie religijne, z postanowień ówczesnych synodów, z wprowadzanych zmian, oraz z listów cesarskich i pasterskich. [...] Zastanawiając się nieraz nad tym, że

<sup>68</sup> John Marincola (*Authority and Tradition in ancient Historiography*, Cambridge 1999, s. 5) zwraca uwagę na znamienne różnice pomiędzy starożytnym poetą i historykiem. Pierwszy czerpał wiedzę z natchnienia bogów i Muz (taka koncepcja jest wyraźna w poematach Homera i Hezjoda), podczas gdy drugi nie miał wsparcia w siłach nadprzyrodzonych, dlatego musiał polegać na własnych ustaleniach.

<sup>69</sup> Zob. A. F. Grabski, *Dzieje historiografii...*, s. 73.

<sup>70</sup> Zob. tamże, s. 71–75.

<sup>71</sup> Zob. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary...*, s. 94.

zawarte w nich sformułowania wypadnie mi utrwalić na piśmie, ze względu na ogrom dzieła za najlepsze uznałem ograniczyć się do podawania istotnego ich sensu; chyba że natknę się na jakieś niejasności, co do których ogół ma różne zapatrywania. Bo wówczas, jeśli będę miał do dyspozycji jakiś dokument, przyczę go dla wykazania prawdy<sup>72</sup>.

Powszechną praktyką historiograficzną było opisywanie dziejów na podstawie samych tylko prac słynnych poprzedników. Kompilacja stała się pełnoprawną techniką twórczą, niepodważaną przez odbiorców w wiekach średnich<sup>73</sup>. Problem autorytetu zawierał się zatem w samej istocie procesu twórczego. Pamiętać też trzeba o innym czynniku. W średniowieczu, a w nieco mniejszym stopniu także w czasach renesansu, uprawianie dziejopisarstwa było domeną nie ogółu elit intelektualnych, lecz ludzi blisko związanych z dworem panującego, instytucją religijną bądź magistratem miejskim. Dawało to, choć nie zawsze, możliwość zapoznania się z dokumentami niebędącymi w obiegu. Projekty zmierzające do utworzenia historiografii oficjalnej, a więc także do podporządkowania organom panującym wszelkich inicjatyw dziejopisarskich, dodatkowo utrudniały dotarcie do źródeł niejawnych i – co za tym idzie – stwarzały konieczność opierania się na autorytetach. Wobec tego nie może dziwić ranga dowodowa relacji chronologicznie wcześniejszych.

Stwierdzenie Haralda Weinricha, że dawny historyk „na nowo opowiadał historię już opowiedzianą”<sup>74</sup>, nabiera zupełnie nowego znaczenia w odniesieniu do takiego modelu historiografii kościelnej, który stał się udziałem duchownych zaangażowanych w polemiki religijne. Należy przypomnieć, że okres sporów wyznaniowych nie tylko doprowadził do powstania ogromnej liczby traktatów teologicznych i dzieł poruszających kwestie sporne, ale też przyczynił się do rozwoju nowożytnej metody filologicznej, której założeniem podstawowym była szczególna dbałość o kryteria doboru i wiarygodności przywoływanych świadectw<sup>75</sup>. Wiedząc zatem, że każda, choćby najmniejsza omyłka może spotkać się z gwałtowną reakcją strony przeciwnej, autorzy dzieł polemicznych musieli wynajdować możliwie najlepsze źródła, by wydobyć z nich treści służące uargumentowaniu reprezentowanych przez nich racji. Skalę problemu uwidaczniają konflikty katolików zarówno z reprezentantami wschodnich odłamów chrześcijaństwa, odwołującymi się bardzo często do tych samych co łacinnicy świadectw,

<sup>72</sup> Sozomen Hermiasz, *Historia Kościoła*, przeł. S. J. Kazikowski, wstęp Z. Zieliński, Warszawa 1989, s. 10–11.

<sup>73</sup> O charakterystyce kompilatorstwa jako metody pisarskiej w średniowieczu i epokach późniejszych zob. J. Okoń, *Kompendium – czy tylko wiedzy? Wstęp do typologii gatunku*, [w:] *Staropolskie kompendia wiedzy*, red. I. M. Dacka-Górzynska, J. Partyka, Warszawa 2009; J. Soszyński, *Sacerdotium – imperium – studium. Władze uniwersalne w późnośredniowiecznych kronikach martyniańskich*, Warszawa 2006, s. 41–89. Zob. też liczne uwagi w rozprawie Wiesława Pawlaka *De eruditione comparanda in humanioribus. Studia z dziejów erudycji humanistycznej w XVII wieku*, Lublin 2012.

<sup>74</sup> H. Weinrich, *Struktury narracyjne w historiografii*, przeł. M. Łukasiewicz, „Pamiętnik Literacki” 1984, z. 3, s. 292.

<sup>75</sup> Zob. I. Backus, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378–1615)*, Leiden 2003, s. 196–252.

jak też – w nieco mniejszym stopniu – z protestantami, którzy negowali autorytet soborów i większości Ojców Kościoła. Oś sporu wokół historii tworzyło nie tyle umiejętnie wyszukiwanie wciąż nowych argumentów – te bowiem w toku wielowiekowych dyskusji ulegały petryfikacji, stając się miejscami wspólnymi dla większości pisarzy – ile operowanie wykładnią w taki sposób, aby to samo świadectwo, które przytoczyła strona przeciwna, obróciło się na jej niekorzyść. W praktyce technika ta bardzo łatwo mogła okazać się zupełnie nieskuteczna. Jeśli bowiem autor nie posiadał kompetencji erystycznych na odpowiednim poziomie, cała jego argumentacja właściwie sprowadzała się do serii niedostatecznie umotywowanych zaprzeczeń. Sposobem na uniknięcie tej pułapki było przeniesienie punktu ciężkości z predyspozycji indywidualnych polemisty na autorytet źródła. Założenie było następujące: jeśli wykładnia świadectw jest zbyt słaba, a ich treść i pochodzenie podobne bądź tożsame z argumentacją strony przeciwnej, to należy tak pokierować dysputą, aby pozbawić oponenta podstaw do jej głoszenia. Można stwierdzić, że spór o historię to także spór o autorytety na własność. Zjawisko to występowało w polemikach papieżstwa zarówno z prawosławiem i pozostałymi obrządkami wschodnimi, jak też z reformacją – choć z tą ostatnią w nieco mniejszym stopniu, ze względu na jej krytyczny stosunek do części tradycji. Można nawet mówić o swoistej jedności postaw zwaśnionych stron, określonych przez Jeana Delumeau mianem braci-wrogów<sup>76</sup>. Jedność ta wyrażała się w podobieństwie bądź identyczności stosowanych metod, co nie sprzyjało różnicowaniu się elementów krytyki i kryteriów doboru źródeł.

Wydaje się, że dla dawnych autorów zasadniczym problemem, choć nie zawsze uświadamianym, była niemożność ostatecznego orzeczenia o prawdziwości bądź fałszywości źródeł, zaś jedynym kryterium ich znaczenia i wiarygodności był społeczny konsens. To samo można powiedzieć o właściwej narracji historycznej. Mogła ona być prawdziwa lub fałszywa nie w sensie korespondencji współczesnego tekstu z przeszłością, lecz dzięki nadaniu mu takiego statusu przez daną wspólnotę komunikatywną<sup>77</sup>. W stuleciach XVI i XVII doskonale zdawano sobie z tego sprawę, stąd pierwszorzędna rola retoryki w konstruowaniu relacji o minionych wydarzeniach.

Przytaczanie cudzego świadectwa mogło przybierać różne postacie: od wzmianki, czasem nawet bez podania źródła, do relacji szczegółowych, wręcz dosłownych, niekiedy ze wskazaniem odmiennych edycji, wariantów językowych i uwagami na temat elementarnego stanu ówczesnej wiedzy na dany temat. Niezależnie od formy czy stop-

<sup>76</sup> Zob. J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. 1: *Narodziny i rozwój reformy protestanckiej*, przeł. J. M. Kłoczowski, Warszawa 1986, s. 314–319. Por.: „Obie reformy narodziły się w tym samym czasie i choć identyczne w swych twierdzeniach, bliskie sobie, jeśli chodzi o źródła odniesienia i cel, były zmuszone na tle różnic ubocznych przyjąć ostrzejszą postawę wobec siebie. Różniły się głównie w ocenie tego, co należy przyjąć z wielkiej, wielowiekowej budowli: jedna kierowała się bardziej ku zerwaniu, druga ku ciągłości. [...] Wbrew pozorom, trzeba uznać jedność tego ruchu, który pozostał całością, pomimo podziałów płynących z tej samej gorliwości dla chwały Boga i zbawienia ludzi” (P. Chaunu, *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250–1550)*, przeł. J. Grosfeld, Warszawa 1989, s. 267).

<sup>77</sup> Zob. J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię...*, s. 321.

nia dokładności, trzeba przyjąć założenie o częściowej tylko zewnętrżności przekazu względem autora, który go przywoływał. Oznacza to, że obecność danego świadectwa na kartach dzieła służyła nie tylko celom perswazyjnym, lecz stanowiła wyraz jakiegoś punktu widzenia, a w pewnych przypadkach nawet sposobu myślenia właściwego dla tego czy innego autorytetu.

Wynika stąd, że decydującym kryterium orzekania o faktach była w średniowieczu i w renesansie *auctoritas*. Wspomnieć wszak należy, że istniały sposoby wykorzystywania źródeł, opierające się na stosowaniu zróżnicowanych metod doboru i elementów krytyki wewnętrznej oraz zewnętrznej. Ich załączki występowały o wiele wcześniej, bo od początków historiografii, nawet jeśli nie zawsze pisarze zdawali sobie z tego sprawę.

Opisowi dziejów na podstawie świadectw towarzyszyły coraz śmielej głoszone postulaty obiektywizmu i wyjścia poza partykularny punkt widzenia. Wiązało się to z pomniejszeniem roli kryterium środowiskowego. Trzy dominujące w XVI wieku tendencje dziejopisarskie: retoryczna, erudycyjno-krytyczna i polityczna<sup>78</sup>, charakteryzujące się odmiennymi celami, którym podporządkowane były sposoby wykorzystywania świadectw źródłowych, w stuleciu następnym ulegały zatarciu<sup>79</sup>. Przynależność do danej grupy społecznej nie oznaczała już podporządkowywania świadectw celom i racjom subiektywnym – a nawet jeśli, to w nieporównywalnie mniejszym stopniu niż w wieku poprzednim. Jednym z wielu przykładów kształtowania się nowej postawy była działalność bollandystów. Badania zainicjowane przez jezuickich hagiografów stały się milowym krokiem na drodze ewolucji dziejopisarstwa konfesyjnego. Szczegółowe kwerendy biblioteczne, bogata korespondencja z europejskimi uczonymi, wypracowanie ściśle określonych reguł krytyki źródeł – wszystko to nadawało gromadzeniu i spisaniu biografii świętych status przedsięwzięcia naukowego. Jean Bolland uważał, że istotą badań historycznych jest oparcie się na sprawdzonych przekazach, krytyczne nastawienie wobec ustaleń dotychczasowych autorów oraz bezwzględne tropienie fałszów i nieścisłości<sup>80</sup>. Podobne hasła odnaleźć można w środowisku maurynów (Jean Mabillon)<sup>81</sup>, a po stronie reformacji – u Pierre’a Bayle’a i Gottfrieda Wilhelma Leibniza<sup>82</sup>. Wszystkich uczonych łączyła przynależność do wspólnoty niezależnej od wszelkich uwarunkowań geograficznych ideologicznych i religijnych – „kraju bez terytorium, bez granic i bez rządu”, Rzeczypospolitej piśmiennictwa<sup>83</sup>. Dokonało się to jednak dopiero w ciągu XVII stulecia.

<sup>78</sup> Zob. A. F. Grabski, *Dzieje historiografii...*, s. 172.

<sup>79</sup> Zob. K. Pomian, *Historia. Nauka wobec pamięci...*, s. 65.

<sup>80</sup> O metodzie Bollanda zob. A. Krawczyk, *dz. cyt.*, s. 54–61.

<sup>81</sup> Zob. M. E. Moore, *Jean Mabillon and the Sources of Medieval Ecclesiastical History: Part I*, „The American Benedictine Review” 2009, issue 1; *Part II*: „The American Benedictine Review” 2009, issue 2.

<sup>82</sup> Zob. E. A. Mierzwa, *Historia historiografii*, t. 2: *Renesans – Oświecenie*, Warszawa 2007, s. 126–127, 160–162, 474–477.

<sup>83</sup> Zob. K. Pomian, *Utopia i poznanie historyczne. Ideal „republique des lettres” i narodziny postulatów obiektywności historyka*, „Studia Filozoficzne” 1965, nr 1.

## 2. MIEJSCE I ROLA HISTORII W KULTURZE STAROPOLSKIEJ (DO PRZEŁOMU WIEKÓW XVI I XVII)

Nie od dziś wiadomo, że mimo ścisłych zależności łączących terminy „historia” i „historiografia”, nie można ustanowić między nimi znaku równości. Zakres obydwu pojęć ulegał w ciągu wieków zmianom<sup>84</sup>. Chcąc uniknąć zbędnych nieporozumień, w niniejszej rozprawie przyjęto dwa założenia. Po pierwsze, piśmiennictwa historycznego nie sposób sprowadzić do prawideł jakiegokolwiek gatunku piśmienniczego<sup>85</sup>. Tematy właściwe dla dziejopisarstwa rozwijano w rozmaitych odmianach prozatorskich, ale także w liryce i dramacie. Po drugie jednak, to właśnie dziejopisarstwo było uznawane wśród dawnych historyków i teoretyków za najbardziej właściwy sposób przedstawiania treści historycznych. Dlatego znaczna część dalszych uwag odwoływać się będzie do dorobku kronikarzy, mimo że poruszana dalej problematyka wykracza poza obszar literatury ściśle historycznej. Stosowanie szerokiego zakresu pojęcia historii – jak sygnalizowano we wstępie – wynika z zamiaru uchwycenia najważniejszych przejawów myślenia o dziejach w całej kulturze staropolskiej. Chodzi więc o próbę naświetlenia celów historii w omawianej epoce.

### 2.1. GŁÓWNE KIERUNKI I PROBLEMY STAROPOLSKIEJ MYŚLI HISTORYCZNEJ

Wyobrażenia na temat zadań historii jako dziedziny poznania i utrwalania przeszłości w Rzeczypospolitej były w dużej mierze rezultatem procesów i zjawisk kształtujących się na Zachodzie. Rozwój różnych odmian dziejopisarstwa odznaczał się jednak u nas zapóźnieniem w stosunku do tendencji dominujących w Europie. Podkreślić trzeba przede wszystkim rolę czynników politycznych i religijnych. Polska przyjęła chrześcijaństwo dopiero w końcu X wieku, co zbiegło się z początkami jej państwowości, a więc także z rozbudzaniem poczucia narodowej wspólnoty. Chrzest oznaczał włączenie w obręb dziedzictwa kultury łacińskiej i możliwość czerpania z jego dorobku, czego symbolicznym wyrazem był akt koronacji Bolesława Chrobrego przez cesarza Ottona III, utrwalony następnie na słynnej rycinie w kronice Macieja z Miechowa<sup>86</sup>.

Rozwój organizacji kościelnych i państwowych na ziemiach polskich, a także przyswojenie łaciny stwarzały możliwość recepcji piśmiennictwa zachodniego. Na sposoby postrzegania dziejów, stopień ich znajomości oraz rozwój historiografii składała się zarówno wiedza napływająca z rozmaitych ośrodków kultury, na przykład za pośrednictwem książek bądź dzięki zagranicznym studiom Polaków (zwłaszcza we Włoszech i Francji), jak i tradycja rodzima, kształtująca się pod wpływem lokalnych uwarunkowań politycznych, religijnych, społecznych, zainteresowań, intelektualnych predyspo-

<sup>84</sup> Zob. J. Topolski, *Metodologia historii*, Warszawa 1984, s. 42–51.

<sup>85</sup> Zob. D. Śnieżko, „*Kronika wszytkiego świata*” Marcina Bielskiego. *Pogranicze dyskursów*, Szczecin 2004, s. 127.

<sup>86</sup> Mathiae de Myechow (Miechowita), *Chronica Polonorum*, Cracoviae 1521, k. XXVI. O rycinie zob. B. Miodońska, *Władca i państwo w krakowskim drzeworycie książkowym XVI w.*, [w:] *Renesans, sztuka i ideologia*, red. T. S. Jaroszewski, Warszawa 1976, s. 60–61.

zycji autorów itd. Trzeba podkreślić, że rodzima historiografia od swych początków ukierunkowana była na tematykę narodową (zaangażowanie w bieżące i dawne wewnętrzne sprawy kraju, kształtowanie własnych wzorców osobowych itp.), co wyróżniało ją spośród innych dziedzin wiedzy, mających wówczas o wiele bardziej uniwersalny charakter<sup>87</sup>.

Dorobek polskiego dziejopisarstwa średniowiecznego jest dobrze znany i w większości szczegółowo omówiony<sup>88</sup>. Wypada wszakże wspomnieć o kilku istotnych kwestiach, które w bezpośredni sposób wiązały się z dalszym rozwojem historii.

Stwierdzić przede wszystkim należy, iż rodzimą historiografię średniowieczną cechowała od początku różnorodność form gatunkowych. Poza kronikami bądź kompilacjami kronikarsko-annalistycznymi, relacje o przeszłości były obecne także w utworach hagiograficznych, w opowieściach o czynach (*gesta*), których modelowym przykładem jest utwór Anonima zwanego Gallem, w poematach epickich (*Carmen Mauri*), księgach klasztornych, księgach uposażeń, nekrologach, herbarzach itd. Kronika w tradycyjnym rozumieniu, to znaczy jako narracja o przeszłości ściśle podporządkowana rygorom chronologii, zajmowała wśród tych form miejsce eksponowane, przy czym zaobserwować można tendencję do swobodnego łączenia konwencji właściwych rozmaitym gatunkom (posługiwano się chętnie np. dialogiem czy anegdotą, mową wolną, wiązaną bądź *prosimetrum*). Wszelkie typologie traktować należy zatem jako umowne, gdyż sami autorzy często negowali potrzebę ścisłego stosowania się do rygorów formalnych<sup>89</sup>.

Z różnorodnością gatunkową wypowiedzi o tematyce historycznej szła w parze ich różnorodność treściowa, kompozycyjna i stylistyczna. Cechowała je ponadto wielość poruszanych zagadnień, czego najlepszym przykładem jest kronika Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem. Jak zauważyła Brygida Kürbis, utwór ten można z powodzeniem zestawiać z reprezentatywnymi wówczas w Europie tekstami prozatorskimi, które należąc do sfery piśmiennictwa historycznego, podejmowały problematykę przeszłości i zagadnienia militarne, polityczne czy filozoficzne<sup>90</sup>. Uwagę badaczki można odnieść do znacznej części polsko-łacińskiej historiografii średniowiecznej. Wydaje się, że mogło

<sup>87</sup> Zob. P. Czartoryski, *Średniowiecze*, [w:] *Historia nauki polskiej*, t. 1, wstęp i red. B. Suchodolski, Wrocław 1970, s. 58.

<sup>88</sup> Zob. wskazówki bibliograficzne w: T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 2008.

<sup>89</sup> Zob. T. Michałowska, *Kronika*, [hasło w:] *Słownik literatury staropolskiej (Średniowiecze – Renesans – Barok)*, red. też przy udziale B. Otwinowskiej i E. Sarnowskiej-Temierusz, Wrocław 1990, s. 349. Wśród form utrwalania przeszłości wyliczyć trzeba również malarstwo, pomniki czy fundacje, których autorzy bądź fundatorzy wychodzili zazwyczaj z podobnych przesłanek ideologicznych czy politycznych, co pisarze (por.: „Fundatorzy i twórcy dzieła sztuki dawnej (a chyba i nie tylko dawnej) posługiwali się wątkiem historycznym lub aluzją do przeszłości dla celów dyktowanych przez teraźniejszość” (T. Jakimowicz, *Przeszłość i teraźniejszość w sztuce wieku XVI w Polsce*, [w:] *Świadomość historyczna Polaków*, s. 156; zob. także też, *Temat historyczny w sztuce epoki ostatnich Jagiellonów*, Poznań 1985)).

<sup>90</sup> Zob. B. Kürbis, *Wstęp*, [w:] Mistrz Wincenty Kadłubek, *Kronika polska*, przeł. i oprac. też, Wrocław 2003, s. LXXXII.



to wynikać z uprzywilejowanej roli, jaką odgrywało u nas dziejopisarstwo w formowaniu się piśmiennictwa. Relacja historyczna była wówczas głównym nośnikiem tradycji narodowych<sup>91</sup>. Z tych względów utrwałała nie tylko minione wydarzenia, ale też najważniejsze aspekty istnienia wspólnoty państwowej, jak obyczaje, prawo, stosunki z krajami ościennymi, wartości moralne itd. Dzieła kronikarskie, poza realizacją swych celów gatunkowych, współtworzyły więc teraźniejszą i przyszłą kulturę.

W takim kształcie dziejopisarstwo średniowieczne przygotowywało grunt pod odrodzeniowe koncepcje historyczne i powstające pod ich wpływem piśmiennictwo. Pamiętać jednak należy, że historiografia wieków średnich była wprawdzie głównym, lecz bynajmniej nie jedynym czynnikiem dalszego rozwoju zainteresowań przeszłością na ziemiach polskich. Znaczny wpływ wywarła także szeroko pojęta kultura czytelnicza. Zaliczyć można do niej prywatne inicjatywy bibliofilskie, jak np. księgozbiór Iwona Odrowąża<sup>92</sup>, recepcję polskiej historiografii (odpisy i kompilacje na potrzeby ćwiczeń bądź wykładów, komentarze Jana z Dąbrowki<sup>93</sup>), a ponadto wynikającą z podziału dzielnicowego decentralizację ośrodków naukowych, która sprzyjała udziałowi w życiu intelektualnym coraz większej liczby osób<sup>94</sup>.

Trzeba też zwrócić uwagę na kwestię związków polskiego dziejopisarstwa z średniowieczną kulturą europejską. Pomimo dysproporcji wynikających ze stosunkowo późno przyjętego przez Polskę chrztu, związki te były dwustronne, gdyż przejawiały się zarówno recepcją i naśladowaniem kultury obcej, jak i niewielkim wprawdzie, ale dostrzegalnym wkładem w intelektualne dziedzictwo kontynentu<sup>95</sup>.

Sztuka i literatura średniowiecza – tworzone głównie przez duchowieństwo lub na jego zamówienie – zdominowane były przez perspektywę eschatologiczną. Oznaczało to, że wszelkie działania dokonywane przez jednostkę, pojmowaną zresztą nie zindywidualizowany, lecz jako figura całego gatunku, podlegały realizowaniu się woli Opatrz-

<sup>91</sup> Zob. P. Czartoryski, *dz. cyt.*, s. 192.

<sup>92</sup> Zob. Z. Budkowa, *Księgozbiór polskiego uczonego z XIII/XIII w.*, „*Studia Źródłoznawcze*” 1957, t. 1, s. 109–118.

<sup>93</sup> Zob. M. Zwiercan, *Komentarz Jana z Dąbrowki do kroniki mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, Wrocław 1969.

<sup>94</sup> Zob. F. A. Grabski, *Zarys historii historiografii polskiej...*, s. 23.

<sup>95</sup> Dobrym przykładem jest *Kronika papieży i cesarzy* Marcina z Opawy, zwanego Marcinem Polakiem. Charakteryzuje się ono wyjątkowo jak na owe czasy połączeniem najważniejszych cech dziejopisarstwa powszechnego: kompilatorstwa, zestawiania chronologii panowań, ukazywania historii świata w kontekście dychotomii władz oraz wykładu doktryny papieskiej (w tym idei *translatio imperii*). Kronikę tę uznać trzeba za ważne ogniwo historiografii kościelnej; kontynuowała ona linię dziejopisarstwa zapoczątkowaną przez takich autorów, jak Euzebiusz z Cezarei, Sokrates Scholastyk czy nawet Tomasz z Akwinu (jako kontynuator chronologicznych tabel Euzebiusza). Poprzedzała tym samym inicjatywy szesnastego i siedemnastowiecznych środowisk kościelnych (Baroniusz, Bzowski, Kwiatkiewicz). Na temat utworu zob. A. Fabiańska, J. Soszyński, *Przedmowa*, [w:] Marcin Polak, *Kronika papieży i cesarzy*, tekst łaciński wg wyd. L. Weilanda, przekład polski i komentarz A. Fabiańska, J. Soszyński, Kęty 2008; J. Soszyński, *Wstęp*, [w:] tamże. Na temat późniejszego oddziaływania zob. ponadto R. Gustaw, *Rozwój pojęcia historii Kościoła od I do XVIII wieku*, Poznań 1964, s. 27–41

ności. Ograniczało to rozumienie aktywności ludzkiej co najwyżej do wyboru między *civitas Dei* a *civitas terrena*. Poglądowi takiemu nierzadko towarzyszył providencjalizm właściwie wykluczający wszelką możliwość ingerencji osoby w przebieg wydarzeń o istotniejszym znaczeniu<sup>96</sup>. Tak pojmowana *conditio humana* wyznaczała zarazem zakres przydatności samej historii. Jeżeli bowiem człowiek był biernym uczestnikiem dziejów, a jego możliwości ograniczały się co najwyżej do wyboru pomiędzy dobrem i złem, to minione wydarzenia były dlań jedynie pozytywnymi lub negatywnymi egzemplami. Poszczególne elementy tej koncepcji, jak na przykład podległość wobec Boga i praw natury czy orientacja eschatologiczna, były zresztą właściwe dla całej, nie tylko średniowiecznej, historiozofii chrześcijańskiej. Zmierzała ona do ukształtowania perspektywy uniwersalnej, wydobywającej ogólne prawidłowości rządzące dziejami świata. Wobec tego była niejako ahistoryczna, gdyż zasadniczo pozostawała bez związku z konkretnymi realiami.

Omówione pokrótce tendencje dominujące w średniowiecznym dziejopisarstwie polskim nie zanikły w czasach renesansu. Wciąż stanowiły integralną część myśli historycznej, stopniowo jednak ustępując miejsca nowym ideom. Polityczny rozwój państwa, a wraz z nim formowanie się ośrodków kulturowych, implikowały potrzebę stworzenia syntezy dziejów narodu, dostosowanej do nowych warunków i odpowiadającej zapotrzebowaniu społeczeństwa<sup>97</sup>.

Pomimo ciągłości nie należy zapominać o podstawowej różnicy między nowożytnym ujmowaniem dziejów a właściwymi wiekom średnim kategoriami historiozoficznymi. Mówiąc najogólniej, polegała ona na o wiele większym niż wcześniej ukonkretnieniu zarówno historycznego przedmiotu obserwacji, jak też celów, którym obserwacja ta miała służyć. Dzieje stawały się, po pierwsze, samodzielnym obiektem poznania w swych zróżnicowanych, nieograniczających się wyłącznie do aspektu moralno-religijnego formach, a po drugie, nacisk kładziono na aktualność problematyki, przy jednoczesnym odejściu od dominującej wcześniej perspektywy eschatologicznej. W historii nadal upatrywano walorów dydaktycznych (egzempli), lecz znacznie większą uwagę zaczęto zwracać na jej przydatność społeczną oraz polityczną. Przejęte ze średniowiecza przekonanie o powtarzalności procesów dziejowych oraz analogiach zachodzących między wydarzeniami z różnych epok skłaniało do analizy aktualnej sytuacji narodu, państwa itd. Polepszało to pozycję historii w hierarchii nauk i sprzyjało jej dalszemu rozwojowi<sup>98</sup>.

Występująca w polskim renesansie tendencja do podniesienia rangi historiografii wynikała z dążenia dworu Jagiellonów do wzmocnienia poczucia wspólnoty

<sup>96</sup> Zob. Z. Czarniecki, *dz. cyt.*, s. 103.

<sup>97</sup> Zob. H. Barycz, *Maciej z Miechowa (1457–1523): historyk, geograf, lekarz, organizator nauki*, Wrocław 1960, s. 46; tenże, *Szlakami dziejopisarstwa staropolskiego. Studia nad historiografią w. XVI–XVIII*, Wrocław 1981, s. 12–15; P. Rybicki, *Odrodzenie*, [w:] *Historia nauki polskiej...*, t. 1, s. 347–348; A. F. Grab-  
ski, *Zarys historii historiografii polskiej...*, s. 27–28; tenże, *Dzieje historiografii...*, s. 242–243.

<sup>98</sup> Zob. W. Voisé, *Początki nowożytnych nauk społecznych (epoka Renesansu, jej narodziny i schyłek)*, Warszawa 1962, s. 87.

w wielonarodowym organizmie państwowym. Z kolei stopniowe odchodzenie od średniowiecznego uniwersalizmu nauki na rzecz autonomicznych dziedzin<sup>99</sup> sprzyjało zainteresowaniu konkretnymi aspektami przeszłości. Zmieniało się także rozłożenie akcentów. Główny nacisk kładziono na dzieje ojczyste, proponując rozmaite ujęcia: opracowania całościowe, historiografię regionalną, dzieje najnowsze, heraldykę i genealogię<sup>100</sup>. Z polonocentryczną orientacją łączyła się recepcja wzorców zachodniej historiografii humanistycznej. Ukształtowane we Włoszech już we wczesnej fazie odrodzenia dwa podstawowe modele dziejopisarstwa: erudycyjno-krytyczny i retoryczny stały się najbardziej cenionymi odmianami narracji historycznej<sup>101</sup>.

Nie mniej ważną rolę odegrała inna tendencja rodzimego piśmiennictwa, a mianowicie – jak stwierdził Henryk Barycz – „objęcie przez państwo zrazu protektoratu, a potem organizacji i ścisłego kierownictwa rekonstrukcją i przedstawieniem przeszłości oraz uczynienie z historii ważkiego instrumentu swej działalności”<sup>102</sup>. Dzieje narodu, będące czynnikiem kształtującym poniekąd mentalność obywateli Rzeczypospolitej, w nieporównywalnie większym stopniu niż w wiekach średnich służyć miały instytucjonalnie (urząd królewskiego historiografa) interesom dworu, dążącego do uzyskania wyłączności w rozpowszechnianiu wiedzy o dziejach narodu. W opozycji do tej polityki pozostawały inicjatywy nastawione polemicznie względem nurtu oficjalnego. Należące tu przedsięwzięcia uznać należy za wypadkową ambicji dworu i republikańskiego ustroju. Nie dziwi zatem, że począwszy od drugiej połowy XVI wieku problematyka przeszłości stawała się narzędziem sporów ideologicznych, a w przypadku konfliktu z reformacją – także sporów religijnych i propagandy wyznaniowej.

Myśl historyczną polskiego odrodzenia określały nie tylko nazwiska znanych i cenionych kronikarzy, jak choćby Filipa Kallimacha, Jana Długosza, Macieja Miechowity, Marcina Bielskiego, Stanisława Górskiego, Bernarda Wapowskiego, Stanisława Sarnickiego, Stanisława Orzechowskiego, Marcina Kromera i Reinholda Heidensteina. Byli także pomniejsi, którzy zaznaczyli swą obecność w piśmiennictwie historycznym, ale nie cieszyli się równie wielką popularnością bądź z różnych przyczyn nie doprowadzali swoich dzieł do końca (Mikołaj Rozemberski, Maciej Drzewiecki, a z cudzoziemców Gianmichele Bruto i Franciszek Forgach). Rozwój dziejopisarstwa dokonywał się w dużej mierze dzięki inicjatywom lub przynajmniej inspiracji ówczesnych osobistości, jak biskup Piotr z Bnina Moszyński, prymas Jan Łaski, kardynał Stanisław Hozjusz, czy wreszcie sami kolejni monarchowie.

XVI-wieczne myślenie o historii było właściwie konglomeratem wiedzy gromadzonej przez stulecia w Europie. Na gruncie polskim nie brakowało przykładów od-

<sup>99</sup> Tamże, s. 39–48.

<sup>100</sup> Zob. A. F. Grabski, *Dzieje historiografii...*, s. 143.

<sup>101</sup> Zob. tenże, *Zarys historii historiografii polskiej...*, s. 28. Model erudycyjno-krytyczny na pierwszym miejscu stawiał cele poznawcze. Z kolei w odmianie retorycznej kładziono nacisk na uprawianie historii jako literatury pięknej – z naciskiem na warstwę artystyczną przekazu.

<sup>102</sup> H. Barycz, *Szlakami dziejopisarstwa...*, s. 12.

wzorowujących główne linie rozwojowe zachodnioeuropejskiej refleksji historycznej i historiozoficznej. Łączono tradycję biblijną z mitologią grecką<sup>103</sup> (Stanisław Orzechowski, Maciej Kazimierz Sarbiewski), przyjmowano koncepcję kumulacyjnego biegu dziejów, opartego na postępie technicznym (Andrzej Frycz Modrzewski, Jan z Trzciany<sup>104</sup>). Uznaniem cieszyła się teoria „złotego wieku”, łączona z utyskiwaniem na ideowe i moralne wyjałowienie współczesnego świata (popularny od średniowiecza motyw *mundus senescit*)<sup>105</sup>. Poza tradycyjną interpretacją, zaczerpniętą z Owidiusza, niektórzy nadawali mitowi pewien rys lokalny. Czasu pierwotnej szczęśliwości upatrywano nie w zamierzchłej przeszłości, lecz w konkretnych momentach historii: okresie panowania pierwszych Piastów bądź rządach dwóch ostatnich Jagiellonów<sup>106</sup>.

Dominujące w XVI stuleciu tendencje w polskiej historiografii wynikały z potrzeby dostarczenia wiedzy na temat początków i przeszłości narodu. Ugruntowanie się państwa Jagiellonów jako samodzielnej i politycznie w pełni ukształtowanej monarchii wiązało się z wykazaniem jej genealogii zakotwiczonej w odległej przeszłości, a także z rekonstrukcją najważniejszych etapów formowania się królestwa. Inicjatywy zorientowane były w takim samym stopniu na umocnienie statusu Rzeczypospolitej w Europie, jak na realizację celów wewnętrznych. Znajomość dziejów stanowiła ważne ogniwo wielkiego planu naprawy państwa, rozbudzania w obywatelach poczucia narodowej świadomości, a co nie mniej ważne – narzędzie obrony polskiej miłości własnej wobec krytyki obcokrajowców<sup>107</sup>. Z kolei utworzenie przez króla Zygmunta Starego stanowiska oficjalnego dziejopisarza dworu (po raz pierwszy zostało ono powierzone Bernardowi Wapowskiemu w 1522 roku) było jednym z ważniejszych przejawów instytucjonalizacji historii w Koronie. Także kolejni władcy, w mniejszym bądź większym stopniu, starali się prowadzić politykę historyczną. Szczególnie odznaczył się na tym gruncie Stefan Batory, którego decyzje o wiele bardziej, niż miało to miejsce wcześniej, uzależniły wiedzę historyczną od autorytetu monarchy. W dokumencie z 7 lutego 1580 roku, adresowanym do magistratów miast, w których funkcjonowały drukarnie, wydał oficjalny zakaz (pod groźbą kary śmierci) publikowania jakichkolwiek dzieł historycznych bez jego zgody<sup>108</sup>.

<sup>103</sup> Zob. M. Walińska, *Mitologia w staropolskich cyklach sielankowych*, Katowice 2003, s. 78–79; E. Sarnowska-Temierusz, *Świat mitów i świat znaczeń. Maciej Kazimierz Sarbiewski i problemy wiedzy o starożytności*, Warszawa 1969, s. 55–87.

<sup>104</sup> Zob. J. Czerkawski, *Z problemów antropologii filozofii w Polsce XVI wieku. (Jana z Trzciany koncepcja godności człowieka)*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1973, t. 18.

<sup>105</sup> Zob. L. Szczerbicka-Ślęk, *W kręgu Klio i Kalliope. Staropolska epika historyczna*, Wrocław 1973, s. 20–24.

<sup>106</sup> Zob. S. Łempicki, *Rola „wieku złotego” w dziejowym procesie formowania się kultury polskiej*, [w:] tenże, *Renesans i humanizm w Polsce. Materiały do studiów*, Warszawa 1952. Pochwała epoki jagiellońskiej jako „złotego wieku” w dziejach państwa występuje m.in. w słynnym dziele historycznym Andrzeja Lubienieckiego *Poloneutychia abo Polskiego Królestwa szczęście*. Zob. H. Barycz, *Szlakami dziejopisarstwa...*, s. 204–242.

<sup>107</sup> Tamże, s. 21–23.

<sup>108</sup> Dokument dostępny w tomie: *Panowanie Henryka Waleczjusza i Stefana Batorego, królów polskich*, wyd. E. Raczyński, Kraków 1861, s. 458–459. Nb. z inicjatywy króla podjęto próby dotarcia do archiwów

Nietrudno dostrzec, że to swoiste rozbudzenie historiograficzne – w pewnej mierze sterowane przez władzę – służyć miało propagandzie. Jednak monopolistyczne inicjatywy dworu, pozornie niesprzeczające wolnej myśli, przyczyniły się też z czasem do rozwoju krytyki źródłowej i pogłębienia refleksji na temat sposobów poznawania i odczytywania przeszłości. Głosy te postulowały odłączenie dziejopisarstwa od celów pozanaukowych<sup>109</sup>. Pozostawały jednakże zjawiskiem marginalnym w stosunku do głównego nurtu piśmiennictwa historycznego.

Mimo dominującej w XVI stuleciu prezentystycznej postawy wobec dziejów, większość ówczesnych historyków deklarowała dążenie do obiektywnego opisu minionych zdarzeń<sup>110</sup>. Można się zastanawiać, z czego wynikał taki stan rzeczy. Czy swobodne niekiedy interpretowanie minionych zdarzeń przez historyka było przejawem braku pogłębionej refleksji nad metodami badań i zadaniami przeszłości? Wydaje się, że o wiele większe znaczenie miało przyjęcie takich kryteriów historyzmu, które abstrahowały od potrzeby zajmowania ściśle badawczego stanowiska wobec przeszłości. Ówczesny stosunek do przeszłości, szczególnie tej odległej, starożytnej, której dorobek dziejopisarstwa (w tym formy, reguły i funkcje) stawiano za wzór, determinował postulat imitacji jako podstawowego prawa rządzącego literaturą<sup>111</sup>. Renesansowe dzieła historyczne, które go honorowały, zależały od konwencji stosowanych przez historyków antycznych, które okazywały się czasem istotniejsze niż dążenie do obiektywizmu. Wiązało się to ze swoistym pojmowaniem prawdy historycznej jako podstawowego celu dziejopisarstwa. Następstwem uznania zasady imitacji za kryterium decydujące o wartości dzieła była zgoda na ukazywanie przeszłych wydarzeń w sposób odbiegający od prawdy. Mówiąc wprost, chodzi o ich przedstawianie na podobieństwo antycznych (np. opisy bitew, naśladowanie mów wodzów, wprowadzanie wróżb znanych z dawnych przekazów itp.)<sup>112</sup>. Starożytność uznawano bowiem za etap maksymalnego rozkwitu kultury

---

Biblioteki Watykańskiej w celu zgromadzenia nieznanych dotąd źródeł do dziejów Polski i Węgier. Przedsięwzięcie zakończyło się niepowodzeniem, niemniej stanowi wyraz dążeń do stworzenia oficjalnej historii Rzeczypospolitej. Zob. H. Barycz, *Szlakami dziejopisarstwa...*, s. 46.

<sup>109</sup> Odnaczyli się na tym polu trzej pisarze: Gianmichele Bruto, z pochodzenia Wenecjanin, jeden z nadwornych kronikarzy Stefana Batorego, który zasłynął jako autor traktatu *De historiae laudibus sive De certa via et ratione, qua sunt rerum scriptores legendi* (Cracovia 1582); Stanisław Iłowski, który w roku 1557 w Bazylei ogłosił pierwszy polski traktat z zakresu teorii historii: *De historica facultate libellus*; Bartłomiej Keckermann autor traktatu *De natura et proprietatibus historiae commentarius* (Hanau 1610). Pisma te zostały przypomniane w polskim przekładzie wraz z obszernym omówieniem: I. Lewandowski, *Penu historicum. Łacińskie traktaty metodologii historii w dawnej Polsce (do końca XVII wieku)*, Poznań 2014.

<sup>110</sup> Widocznej na pierwszy rzut oka tendencyjności ówczesnej literatury historycznej nie można oczywiście deprecjonować, stosując dzisiejsze kryteria. Zob. B. Kürbis, *dz. cyt.*, s. VI.

<sup>111</sup> Zob. np. B. Otwinowska, *Imitacja. Zarys problematyki i ewolucja pojęcia*, [w:] *Problemy literatury staropolskiej. Seria II*, red. J. Pelc, Wrocław 1973; A. Fulińska, *Naśladowanie i twórczość. Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*, Wrocław 2000.

<sup>112</sup> „Pisarze staropolscy – stwierdza Roman Krzywy – zdawali się żyć w przeświadczeniu, że toczone przez sarmackich wojowników bitwy odpowiadały w jakiejś mierze walkom herosów starożytnych (kiedy np. klęskę cecorską określa się polskimi Kannami, a wojnę między zwolennikami Augusta II i Stanisława

i ludzkich możliwości, a zatem wykład historii wymagał w pierwszej kolejności pracy nad stylem i kompozycją<sup>113</sup> – aby w sposób możliwie najpełniejszy zbliżyć się do antycznego ideału<sup>114</sup>.

W kwestii uwarunkowań ideologicznych należy natomiast poczynić jedno spostrzeżenie. Staropolskie inicjatywy historiograficzne powstawały w różnych środowiskach. Inne na przykład było stanowisko świeckiego humanizmu wobec celów, jakie spełniać miało poznawanie przeszłości, a inne wyrażali przedstawiciele dziejopisarstwa kościelnego, zarówno katolickiego, jak reformacyjnego. Pomiedzy nimi zachodziły istotne różnice, niemniej występowała też wyraźna analogia strukturalna i metodologiczna, odnosząca się do selekcji faktów oraz ich wykładni. Jak zauważył Krzysztof Pomian, odrodzeniowa praktyka dziejopisarska, wywodząca się nawet ze skrajnie różniących się ideologicznie bądź konfesyjnie obozów, była swego rodzaju „zabiegiem wartościującym”, który negował konieczność uwzględniania na przykład danych źródłowych, jeśli byłyby niezgodne z obroną wizją przeszłości<sup>115</sup>. Nie należy jednak tego oceniać jako wyrazu świadomego fałszowania obrazu dziejów, lecz po prostu realizacji celów, jakie wiązano z poznawaniem minionych zdarzeń.

Zgodnie ze starożytnym rozumieniem historii, obejmowała ona swym zakresem zarówno zdarzenia przeszłe, jak i współczesne. W średniowieczu ta podwójna orientacja najpełniejszy wyraz uzyskiwała w rocznikach, których szczegółowość wzrastała, im bliżej było czasów autora<sup>116</sup>. Polski renesans charakteryzowała odwrotna tendencja. Poczucie ścisłego związku z przeszłością mierzone było możliwością praktycznego jej zastosowania w chwili obecnej. O wiele większy nacisk kładziono zatem na rekonstrukcję najdawniejszych dziejów narodu niż na opowiadanie o współczesności (na co wpływ też wywierała cenzura, pociągająca za sobą czasem autocenzurę<sup>117</sup>). Niechęć

---

Leszczyńskiego – nową *Farsalią*), urzędnicy Rzeczypospolitej pełnili swe funkcje z poświęceniem charakterystycznym dla rzymskich ojców ojczyzny, a cnoty obywateli (i czasem obywaterek) Polski i Litwy dorównywały zaletom Greków i Rzymian bądź je przewyższały” (tenże, *Ideologia sarmacka wobec tradycji antycznej i renesansowego humanizmu (wprowadzenie do zagadnienia)*, [w:] *Humanistyczne modele kultury nowożytnej wobec dziedzictwa starożytnego*, red. M. Prejs, Warszawa 2010, s. 197).

<sup>113</sup> K. Pomian, *Historia między retoryką a teologią. Niektóre problemy myśli historycznej doby Odrodzenia i Reformacji*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1964, t. 9, s. 40.

<sup>114</sup> Naczelny postulat imitacji dotyczył głównie estetyki, co sprawiało, że mniejszą wagę przywiązywano do prawdy historycznej lub fałszu.

<sup>115</sup> K. Pomian, *Historia między retoryką a teologią...*, s. 59.

<sup>116</sup> Badacze zwracają uwagę na charakterystyczną dla twórczości annalistycznej tendencję do objętościowego rozbudowywania zapisów odnoszących się do spraw lokalnych i środowiska, w którym owe roczniki powstawały (zob. T. Michałowska, *Kronika...*, s. 361; P. Ariès, *Czas historii*, przeł. B. Szwarcman-Czarnota, Gdańsk 1996, s. 117–118).

<sup>117</sup> Znany jest przypadek Reinholda Heidensteina, który w swojej *Historii polskiej* pominął zupełnie lata 1587–1605, nie mogąc pogodzić konieczności uwzględnienia oficjalnego punktu widzenia z lojalnością i oddaniem dla swego mecenasa, Jana Zamojskiego (zob. H. Barycz, *Szlakami dziejopisarstwa...*, s. 64). Zdaniem opozycji dzieło godziło w szlachecką wolność i miało narzucać wizję przeszłości jednostronną, korzystną dla rządzących. Jak twierdzi Jan Dziegielewski, spór „mógł wpłynąć na zaprzestanie nie przez

autorów do podejmowania tematyki współczesnej wiązała się z koncepcją historiografii jako oficjalnego narzędzia propagandy<sup>118</sup>. W publicystyce, zarówno prozaicznej, jak i wierszowanej, nierzadko, lecz nie zawsze anonimowej, każda frakcja miała swoich przedstawicieli i nie brak było w niej nawet zjadliwych uwag pod adresem politycznych przeciwników<sup>119</sup>.

Omawiana problematyka łączy się także z rozpatrywaniem dziejów z perspektywy antropologicznej, ogólnoludzkiej<sup>120</sup>. Wraz z wyczerpywaniem się ideałów renesansowych na sile przybierały nastroje pesymistyczne<sup>121</sup>. Prawdę o istocie ludzkiej ponownie zaczęto sprowadzać do stwierdzeń o jej znikomości w obliczu rzeczy ostatecznych oraz nieusuwalności skazy grzechu pierworodnego<sup>122</sup>. Niektórzy pisarze późnorenesansowi próbowali zrozumieć jej naturę, aby w ten sposób pojąć miejsce człowieka w dziejach<sup>123</sup>. Gorzkie refleksje nad nikczemnością natury ludzkiej łagodziło przesłanie

---

rządzących rozwijania dziejopisarstwa oficjalnego, podstawowego instrumentu »polityki historycznej« prowadzonej przez ówczesne państwa” (zob. tenże, *Dzieło dziejopisarskie przedmiotem debaty sejmów w czasie trzeciego bezkrólewia*, „Z Badań nad Książką i Księgozbiorami Historycznymi” 2015, R. 9, s. 191–192).

<sup>118</sup> Rzecz jasna było to domeną nie tyle samego dziejopisarstwa, co literatury w ogóle. Historia stanowiła przecież olbrzymie źródło erudycji i argumentacji, mające zastosowanie w prozie, poezji i, co najważniejsze, w oratorstwie. Jak stwierdził Tadeusz Grabowski: „Niepodobna wreszcie zaprzeczyć, że z teorią wymowy wiąże się najściślej teoria historii. [...] Ta zaś teoria stwierdzała najsilniej, że historia jest jedynie dziełem oratorskim” (zob. T. Grabowski, *Krytyka literacka w Polsce w epoce pseudoklasycyzmu*, Kraków 1918, s. 59). Nawiązując do jego ustaleń można się o stwierdzenie, że bez związków z teorią wymowy nie istniałaby wówczas – wyłączając może poglądy Keckermanna – teoria historii.

<sup>119</sup> Wiele przykładów omówił Juliusz Nowak-Dłużewski w pracy *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce. Zygmunt III*, Warszawa 1971 (tu zwłaszcza rozdział o rokoszu Zebrzydowskiego, s. 117–185).

<sup>120</sup> Wynikało to zapewne z biblijno-antycznej proveniencji staropolskich rozważań o czasie, łączących treści kosmologiczne i antropologiczne (zob. J. Kotarska, „Z czasem bieżą lata”. *O starości w dawnej poezji polskiej*, [w:] *Literatura, kultura, język. Z warsztatów badawczych*, red. J. Recko, Zielona Góra 2000, s. 45).

<sup>121</sup> Zob. B. Suchodolski, *Renesansowe niepokoje: szaleństwo człowieka czy szaleństwo świata?*, [w:] *Jan Kochanowski i kultura odrodzenia*, red. Z. Libera, M. Żurowski, Warszawa 1985; M. Bogucka, *Wizje apokaliptyczne w protestantyzmie niemieckim w XVI i I połowie XVII wieku*, [w:] *Czas Apokalipsy. Wizje dni ostatecznych w kulturze europejskiej od starożytności do wieku XVII*, red. K. Zalewska-Lorkiewicz, Warszawa 2013.

<sup>122</sup> Zob. K. Meller, *dz. cyt.*, s. 228.

<sup>123</sup> Przykładowo Andrzej Frycz Modrzewski w rozprawie o grzechu pierworodnym twierdził, że konsekwencją złamania Bożego zakazu przez Adama i Ewę stały się śmierć i skażenie całego gatunku. Istota ludzka została poddana prawu przemijania, zmniejszyła się także jej władza nad rzeczami. Od wygnania z Raju dzieje człowieka oznaczone były nieustającą walką ze słabościami natury. Każda kolejna generacja dziedziczyła hańbę uczynku Adama – był to główny wyznacznik ciągłości rodzaju ludzkiego, a więc także jego historii: „Mógł wprowadzić Bóg, zwłaszcza po bezpotomnej śmierci Adama, stworzyć nowego człowieka, czystego i niepokalanego, i (aby tak rzec) bezgrzesznego, z którego urodziłoby się potomstwo równie bezgrzeszne. Ale Bogu spodobało się zachować pierwszego człowieka i ustanowić taki porządek wszechrzeczy, aby stworzywszy ciało człowieka, stworzyć zaraz i tchnąć w ciało duszę. Chciał tak Bóg wiecznym swoim postanowieniem otworzyć drogę zarówno miłosierdziu, jak i przejawianiu swej sprawiedliwości w Adamie, z którego – niby z jedyne go materiału – stworzone zostały naczynia, jedne ku czci, inne ku obrazie. Obiecał również pośrednika, Jezusa Chrystusa, aby ci, którzy w niego wierzą, mieli żywot, a którzy nie, aby śmiercią pomarli” (A. Frycz Modrzewski, *Księga o grzechu pierworodnym*,

męczeńskiej śmierci Chrystusa, „nowego Adama”. Męka dokonała całkowitego przewartościowania dziejów ludzkich. Historia została podzielona na epokę poprzedzającą nadejście Zbawiciela oraz na czas miłosierdzia<sup>124</sup>. Na tym podziale opierała się figuralna interpretacja przeszłości. Zarówno Stary Testament, jak również starożytność pogańską postrzegano jako zapowiedź wydarzeń kluczowych dla ludzkości. Dzieje biblijne stawiały się zarazem podłożem dla kultury sarmackiej<sup>125</sup>. Cały dorobek cywilizacyjny ludów przedchrześcijańskich bywał traktowany jako przygotowanie dla nowych, lepszych czasów<sup>126</sup>. W ten sposób włączano przeszłość antyczną w dzieje chrześcijańskie, podkreślając czasem ujemne wartości filozofii pogańskiej. Myśl starożytna mogła dawać wskazówki moralno-obywatelskie, lecz w sprawach wiary to Biblia pozostawała najwyższym autorytetem<sup>127</sup>.

Poglądy katolików oraz różnowierców na historię jako pewien całościowy proces były w gruncie rzeczy zbliżone. Różniono się wprawdzie co do tego, jaką rolę w dziejach odegrała dana wspólnota wyznaniowa, lecz w kwestiach ogólnych stanowiska na ogół były dość zgodne. Po obydwu stronach wyrażano przeświadczenie o wcieleniu Chrystusa jako o centralnym momencie historii, przekonywano, że losy królestw są ściśle związane z moralnością obywateli, a także wieszczono rychły koniec świata i dziejów ludzkości<sup>128</sup>. Szczególnie dwie ostatnie kwestie stały się nieodłącznymi elementami ówczesnej filozofii historii. Obserwacja codziennej rzeczywistości skłaniała autorów do doszukiwania się podobieństw z popularnymi wizjami końca świata. Wojny, konflikty religijne, niekarność, grzechy, brak poszanowania dla władzy królewskiej – wszystko to skłaniało do twierdzenia, że świat stoi w obliczu nieuchronnej zagłady<sup>129</sup>. Wypowiedzi na ten temat utrzymywano zazwyczaj w tonie podniosłym, przeważnie też wyolbrzymiano opisywane zjawiska. Nie dziwi zatem, że krytyczne rozważania nad kondycją państwa i wiary obywateli często otrzymywały wydźwięk eschatologiczny. W ten sposób staropolska myśl historyczna wykraczała poza ramy wydarzeniowości (*res gestae*) i przeradzała się w ogólną refleksję nad kondycją człowieka i świata.

---

przeł. E. Jędrkiewicz, I. Lichońska, W. Germain, wstęp Ł. Kurdybacha, red. naukowa i komentarze K. Górski, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 4: *Pisma 1560–1562*, Warszawa 1957, s. 127).

<sup>124</sup> Jak stwierdziła Katarzyna Meller (dz. cyt., s. 203): „Chrystus, godzący w siebie wszelkie sprzeczności i przeciwieństwa, wiążący ziemię z niebem, jako potomek Dawidowy »według ciała« swą »człowieczeńską« naturą utwierdzał ciągłość ludzkiej historii i zarazem ją delimitował, stanowiąc o czasie »przed« i »po«”.

<sup>125</sup> Zob. J. Tazbir, *Polski renesans wobec przeszłości*, [w:] *Jan Kochanowski i kultura odrodzenia...*, s. 32.

<sup>126</sup> Tak na przykład ujmował starożytność Euzebiusz z Cezarei w dziele *Praeparatio evangelica*. Tytuł ten stał się terminem powszechnie stosowanym przy okazji rozważań nad relacjami między filozofią starożytną i chrześcijaństwem.

<sup>127</sup> O relacjach między starożytnością i chrześcijaństwem w szesnastowiecznym piśmiennictwie reformacyjnym zob. K. Meller, dz. cyt., s. 192–201. O prymacie Biblii wobec tradycji antycznej zob. także K. Obremski, „*Psalmodia polska*”. *Trzy studia nad poematem*, Toruń 1995, s. 14–35.

<sup>128</sup> Na temat problematyki apokaliptycznej w dobie reformacji zob. R. B. Barnes, *Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation*, Stanford 1988.

<sup>129</sup> Liczne przykłady z piśmiennictwa reformacyjnego przytacza Katarzyna Meller (dz. cyt., 253–268). Zob. także J. Goliński, *Okolice trwogi. Lęk w literaturze i kulturze dawnej Polski*, Bydgoszcz 1997, s. 19–25.



Pomiędzy poglądami średniowiecznymi i odrodzeniowymi nie da się przeprowadzić jednoznacznego i wyraźnego podziału. Różnice dotyczyły bowiem głównie proporcji oraz hierarchii założeń, które przyjmowano w związku z poznawaniem przeszłości, a w o wiele mniejszym stopniu całkowicie odrębnych sposobów jej ujmowania. Zarówno w wiekach średnich, jak i w czasach renesansu, interesowano się podobnymi zjawiskami, jak choćby genezą poszczególnych nacji, cywilizacyjnym dorobkiem starożytności, chronologizacją czy wzorcami postępowania. Zagadnienia te podporządkowywano celom głównie dydaktycznym i moralizatorskim, co było wspólnym mianownikiem dla poglądów wypracowanych w różnych czasach czy regionach Europy, niezależnym od stosowania odmiennych metod oglądu historii.

Humanistycznym *novum* było poszerzenie perspektywy historycznej. Dominująca w średniowieczu koncepcja zbawczego wymiaru dziejów, która determinowała pozycję ówczesnego człowieka do tego stopnia, że wydarzenia świeckie oraz doczesna egzystencja były niekiedy wręcz uznawane za „produkty uboczne”, w czasach odrodzenia zaczęła ustępować poglądom o możliwości przynajmniej częściowego przezwyciężenia konieczności, jakim podlega ludzkość<sup>130</sup>. Oznaczało to zwrot ku aktywności zorientowanej na świat realny. Antyczne systemy organizacji państwa traktowano jako zamknięte, lecz należało je poznać, zbadać oraz naśladować. To z kolei określało cele jednostek i właściwe postawy całego społeczeństwa wobec historii.

## 2.2. EDUKACJA HISTORYCZNA

Jak już nadmieniono, w XVI stuleciu historia nie miała jeszcze statusu nauki w rozumieniu nowożytnym<sup>131</sup>. Brak samodzielnej pozycji w systemie nauk przekładał się na charakter edukacji historycznej<sup>132</sup>. Choć dostrzegano jej olbrzymią wartość, to pomysł wprowadzenia jej w formie osobnego przedmiotu nauczania pojawił się dość późno, bo dopiero w 1518 roku, kiedy Filip Melanchton zapowiedział pionierski cykl wykładów poświęconych wiedzy o dawnych dziejach<sup>133</sup>. To właśnie w dużej mierze dzięki jego inicjatywom dochodziło do stopniowej nobilitacji historii i rozwoju badań

<sup>130</sup> Zob. Z. Czarnecki, *dz. cyt.*, s. 116.

<sup>131</sup> Jej właściwy rozwój, jako samodzielnej dziedziny wiedzy, rozpoczął się mniej więcej około połowy XVII wieku, z dala od granic państwa polsko-litewskiego, wśród erudytych zrzeszonych wokół słynnej „rzeczypospolitej uczonych” („*republique des lettres*”), by swą postać w pełni ukształtowaną uzyskać w środowisku XIX-wiecznej niemieckiej szkoły historycznej (zob. J. Topolski, *Teoria wiedzy historycznej*, Poznań 1983, s. 47–59; M. Bloch, *dz. cyt.*, s. 91). Ewolucja dziejopisarstwa w kierunku nauki nie byłaby jednak możliwa bez osiągnięć wypracowanych wcześniej, gdy omawiany rodzaj piśmiennictwa realizował cele odmienne niż w dojrzałej fazie XVII wieku i później, wynikające z przyjmowania zupełnie innych założeń.

<sup>132</sup> Pojęcie *edukacji historycznej* tu w znaczeniu szerokim, jako „wszelkie zorganizowane formy przekazywania treści historycznych”, które w konfrontacji z indywidualnymi doświadczeniami i przekonaniami osoby edukowanej prowadzą do wytworzenia się określonej wizji przeszłości. Zob. J. Maternicki, C. Majorek, A. Suchoński, *dz. cyt.*, s. 85–86.

<sup>133</sup> Zob. K. Puchowski, *Edukacja historyczna w jezuickich kolegiach Rzeczypospolitej 1565–1773*, Gdańsk 1999, s. 26.

nad nią<sup>134</sup>. Znamienne, że największą rolę w tym procesie odegrali w stuleciu XVI reprezentanci środowiska reformacyjnego<sup>135</sup>. Uznawana przez nich konieczność krytycznej weryfikacji dotychczasowej wiedzy o przeszłości, w znacznej części opanowanej przez skostniały scholastyczny system nauczania, była oczywiście w dużym stopniu rezultatem polemik wyznaniowych ze Stolicą Apostolską o rozumienie i wykładnię chrześcijańskiej historiozofii. Przeciwnicy papieństwa uważali, że przeszłość Kościoła w ciągu stuleci nieustannie ulegała fałszowaniu i podporządkowana była wyłącznie celom katolickiej propagandy, co nie mogło sprzyjać wiarygodnemu poznawaniu dziejów. Twierdzili, że za pomocą historii można łatwiej zrozumieć procesy kształtowania się moralności człowieka oraz wykazać błędy papieństwa<sup>136</sup>. Historia stanowiła odąd ważny oręż w sporach wyznaniowych. Zasługi reformacji tak na polu edukacji, jak i w rozwoju filologii, były nie do podważenia. Środowisko katolickie, aby sprostać rzucanym mu wyzwaniom, również podejmowało znaczące inicjatywy, mające na celu umocnienie własnej pozycji i obronę dotychczasowych poglądów na dzieje Kościoła i historię w ogóle. Mowa tu przede wszystkim o rocznikach kardynała Baroniusza, będących odpowiedzią na protestanckie *Centuriae Magdeburgienses*, a także o słynnym dziele Antonia Possevina<sup>137</sup>. Ten znany w Rzeczypospolitej dyplomata papieski odniósł niemałe zasługi dla rozwoju nauk historycznych w środowisku katolickim. *Bibliotheca selecta*, stanowiąca rozbudowany, erudycyjny komentarz do *Ratio studiorum*<sup>138</sup>, nie tylko zawierała wskazówki bibliograficzne dla nauczycieli, ale była również źródłem informacji o sposobach utrwalania wiedzy o przeszłości, metodach jej opracowania i wykładni<sup>139</sup>. Autor odróżniał historię ludzką (*historia humana*) od historii świętej (*historia Divina*), którą utożsamiał z Pismem św. Podkreślał wartość Biblii jako źródła wiedzy o dziejach świata i ludzkości<sup>140</sup>.

Średnie szkoły wyznaniowe zaczęły pojawiać się na terenach Rzeczypospolitej w latach sześćdziesiątych i na początku siedemdziesiątych XVI wieku (Braniewo, Pułtusk, Wilno)<sup>141</sup>. Organizatorzy musieli opierać programy szkolne na wypróbowanej wiedzy

<sup>134</sup> Zob. L. Mokrzecki, *Tradycje nauczania historii do końca XVI wieku. Wybrane kraje i problemy*, Gdańsk 1992, s. 114–117, 135–136.

<sup>135</sup> „Dla reformacji – stwierdza Janusz T. Maciuszko – istotne znaczenie miało poszukiwanie antyrzymskiej argumentacji polemicznej. Stąd wzięło się zainteresowanie historiografią (po części inspirowane własnymi potrzebami apologetycznymi)” (tenże, *Reformacja polska wobec humanizmu*, [w:] *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. M. Hanusiewicz-Lavalle, Warszawa 2009, s. 140).

<sup>136</sup> Zob. Ł. Kurdybacha, *Rola reformacji i kontrreformacji w dziejach oświaty*, [w:] *Historia wychowania*, t. 1, red. tenże, Warszawa 1967, s. 345.

<sup>137</sup> Zob. T. Bieńkowski, »*Bibliotheca selecta de ratione studiorum*« Possevina jako teoretyczny fundament kultury kontrreformacji, [w:] *Wiek XVII – Kontrreformacja – Barok. Prace z historii kultury*, red. J. Pelc, Wrocław 1970, s. 291–307.

<sup>138</sup> Zob. K. Puchowski, *dz. cyt.*, s. 33.

<sup>139</sup> Zob. A. Possevino, *Bibliotheca selecta de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*, t. 2, Roma 1593, s. 221–226.

<sup>140</sup> Zob. E. Sarnowska-Temierusz, *dz. cyt.*, s. 65.

<sup>141</sup> W czterdziestoleciu XVI wieku w całej Rzeczypospolitej było około dziesięciu gimnazjów jezuickich, w tym zaledwie dwa katolickie (J. Niedźwiedź, *Inkultuacja szkolnictwa jezuickiego w Polsce i na*



ANTONII  
POSSEVINI  
SOCIETATIS IESV  
BIBLIOTHECAE SELECTAE

Liber Sextusdecimus.

QVI EST DE HVMANA HISTORIA.



HVMANÆ HISTORIÆ COMMODA.

Caput Primum.

**A** D primò ponendum est, necessarium esse, vt homines hominibus credant, nisi pecudum more vita degenda sit : Quam rem cum Aristoteles comprobasset, aut certe pro certa posuisset, dicens : Oportet addiscentem credere : Augustinus deinceps de vtilitate credendi, ac de fide rerum inuisibilem diligentissime monstrauit. Idem fecit vnà cum alijs Theodoretus in libris de curatione affectionum Græcarum. At Cicero Historiam esse Magistram vitæ, & lucem veritatis breuissimè, sed verissimè dixit. Nam cum semper eadem sint negocia, consilia, rerum vicissitudines, & conuersiones Regnorum, singuliq. tantum singulis ætatibus succedant, fit, vt aliorum euenta nos doceant : eq. præteritis rebus præsentia statuenda futura prospiciamus : sicq. Historiam perpetuam possessionem vocauit Thucides, quoniam semper fructus edit vberissimos. Quæ item res fecit, vt Basilius Imperator filio Leoni eam egregie commendaret his verbis. Per veteres historias ire ne recusa. Ibi enim reperies sine labore quæ alij cum labore collegerunt : atque illhinc hauries & bonorum virtutes, & improborum vitia : varias humanæ vitæ mutationes ; & rerum in ea conuersiones : Mundi huius instabilitatem, & Imperiorum præcípites casus : & vt verbo complectar, malorum facinorum poenas, & bonorum præmia : quorum illa fugies, ne in Diuinæ Iustitiæ manus incidas, hæc amplecteris, vt præmijs, quæ ea comitantur, potiaris. Sic Basilius Imperator. Neque verò politicæ, aut domesticæ administrationi tantum utilis est, sed & in omni facultate rudes sint, necesse est, in quorum lucubrationibus

średniowieczno-renańsowej<sup>142</sup>, stąd konfesja nie miała wpływu na stosunek do historii jako dziedziny wiedzy i nauczania. Powszechnie dostrzegano konieczność zgłębiania wiedzy o przeszłości. Studiowanie dzieł między innymi o historii poszczególnych narodów miało służyć wychowaniu oddanych ojczyźnie obywateli, zdolnych do stosowania zdobytej wiedzy w życiu publicznym<sup>143</sup>.

Podstawowy kanon lektur historycznych określony został wcześniej, w dużej mierze za sprawą nauczania w Akademii Krakowskiej<sup>144</sup>. Do swoich wykładów wprowadził historię kilkakrotny rektor uczelni Jan z Dąbrowki, który w ramach ćwiczeń z retoryki włączał wiadomości o dziejach Polski, zaczerpnięte z kroniki mistrza Wincentego Kadłubka<sup>145</sup>. Było to zjawisko wyjątkowe nie tylko na terenach Królestwa, ale nawet w ówczesnych europejskich środowiskach uniwersyteckich<sup>146</sup>.

Zgłębianiu znajomości historii oraz rozwojowi jej nauczania sprzyjały nowe tendencje oraz zainteresowania bibliofilskie, jakie pojawiały się wraz z wstępującą epoką renesansu. Z Zachodu (głównie z Włoch) napływały edycje inkunabularne kolejnych autorów, pogłębiające dotychczasową znajomość dawnych dziejów wśród polskich czytelników. Znano tu między innymi zbiór sześciu rzymskich biografistów, zatytułowany *Scriptores Historiae Augustae*, czytano Salustiusza, Kurcjusza Rufusa, Swetoniusza, a z pisarzy greckich Diodora i Herodota<sup>147</sup>. Z kolei w roku 1533 ukazała się obszerna, ponadtrzystustronicowa edycja *Farsaliów* Lukana, którego również uważano wówczas za dziejopisarza<sup>148</sup>. Przy całej różnorodności, jaką cechowały się odrodzeniowe inspiracje tematyką dziejopisarską, historia nadal jednak pozostawała wyłącznie pomocniczym elementem edukacji. Jej lepsza znajomość była w większym stopniu rezultatem założeń moralnych i pragmatycznych niż uświadomionej potrzeby prowadzenia pogłębionych badań nad przeszłością oraz metodami jej poznawania.

---

*Litwie w XVI–XVIII wieku*, [w:] *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości*, t. 6: *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*, red. J. Dąbkowska-Kujko, Warszawa 2016, s. 225).

<sup>142</sup> Zob. B. Bienkowska, T. Bienkowski, *Kierunki recepcji nowożytnej myśli naukowej w szkołach polskich (1600–1773)*, cz. 1: *Przyrodznawstwo*, Warszawa 1973, s. 15.

<sup>143</sup> Zob. B. Burda, *Wpływ M. Lutra, F. Melanchtona, W. Trozendorfa na szesnastowieczne metody nauczania w szkołach średnich Dolnego Śląska*, „Kultura i Historia” 2001, nr 1. Artykuł dostępny na stronie [www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl](http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl) [dostęp: 30.03.2020]; B. Gaj, *Wychowanie do wspólnoty w szkołach luteńskich XVI w. Idea gimnazjum*, [w:] *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą...*, t. 8, *Luteranizm w kulturze Pierwszej Rzeczypospolitej*, red. K. Meller, Warszawa 2017, s. 276–277.

<sup>144</sup> Zob. K. Puchowski, *dz. cyt.*, s. 22–38. Kanon lektur dla szkół jezuickich ustalił Antonio Possevino (*Bibliotheca selecta*).

<sup>145</sup> J. Okoń, *Wychowanie do społeczeństwa w teatrach szkolnych jezuitów w Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, Kraków 2018, s. 70–71.

<sup>146</sup> Zob. A. F. Grabski, *Zarys historii historiografii polskiej...*, s. 24.

<sup>147</sup> T. Bienkowski, *Antyk w literaturze i kulturze staropolskiej 1450–1750. Główne problemy i kierunki recepcji*, Wrocław 1976, s. 46.

<sup>148</sup> K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 21, Kraków 1906, s. 489.

Sytuacja historii jako dyscypliny nauczania na terenach Rzeczypospolitej była specyficzna. Wciąż nie nadawano jej na tyle dużego znaczenia, aby mogła konkurować w programach szkolnych na przykład z retoryką czy teologią. Przeciwnie – traktowano ją właśnie jako domenę tych nauk, a zatem pomocniczo, by nie powiedzieć – służebnie. Prowadziło to do nadania jej interdyscyplinarnego charakteru, a co za tym idzie, do jej stałej obecności w wielu dziedzinach życia. Ówczesna edukacja nie ograniczała się, jak wiadomo, wyłącznie do szkolnych wykładów i ćwiczeń. Należy rozszerzyć jej zakres także na teatr, lekturę dziejopisarzy (w tym także rodzimych), dzieł patrystycznych czy popularnych kalendarzy, dostarczających wszechstronnej, choć obiegowej, wiedzy o świecie. Niebagatelne znaczenie miały sceny szkolne, w których tematyka historyczna była jednym z ważniejszych elementów dydaktycznych<sup>149</sup>. Odrębną i niezwykle rozwiniętą formę edukacji historycznej stanowiły również takie dziedziny sztuki, jak architektura, malarstwo i rzeźba. Ich wytwory stawały się integralnym elementem kształtowania ówczesnej świadomości historycznej. Często owa twórczość była wyrazem pogłębionej refleksji nad wydarzeniami z przeszłości. Odnosiła się ona też nierzadko do aktualnej sytuacji, pełniąc zróżnicowane funkcje (pochwała mecenasa, propaganda polityczna itd.)<sup>150</sup>.

Rolę szczególną w poszerzaniu wiadomości na temat dziejów odgrywało szkolnictwo jezuickie, które z czasem zajęło pozycję dominującą na ziemiach Rzeczypospolitej. Triumf kontrreformacji nie oznaczał zubożenia wiedzy historycznej ani też celowych dążeń do ograniczania jej roli w społecznej świadomości. Wprawdzie nawet jeszcze w XVII wieku omawiana dyscyplina nie miała w zakonie odpowiednich warunków do rozwoju<sup>151</sup>, to jednak edukacja jezuicka wyraźnie zachowywała związek ze szkolnictwem humanistycznym, gdyż to właśnie w jego metodach jezuici upatrywali narzędzi skutecznego wychowania<sup>152</sup>. Jak wiadomo, Towarzystwo Jezusowe nie stworzyło zupełnie nowego modelu nauczania<sup>153</sup>. Wybrało rozwiązania już istniejące, realizujące konkretne założenia pedagogiczne<sup>154</sup>, a w związku z tym stosunek zakonu do poszczególnych

<sup>149</sup> Zob. na ten temat: J. Okoń, *Wychowanie do społeczeństwa...*; tenże, *Dramat i teatr szkolny. Sceny jezuickie XVII wieku*, Wrocław 1970; K. Puchowski, *Teatr jezuicki w Rzeczypospolitej Obojga Narodów – Clio w edukacji obywatela*, [w:] *Świat teatru – świat wartości Wychowanie obywatelskie w teatrze szkolnym jezuitów w Rzeczypospolitej XVI–XVIII w.*, red. J. Okoń, Kraków 2017. Zob. też J. Poplatek, *Studia z dziejów jezuickiego teatru w Polsce*, Wrocław 1957; M. Mieszek, *Twórczość dramatopisarska Jana Bielskiego SJ (1714–1768)*, Łódź 2020, s. 149–159.

<sup>150</sup> Zob. T. Jakimowicz, *Przeszłość i teraźniejszość...*, s. 161.

<sup>151</sup> Zob. K. Puchowski, *dz. cyt.*, s. 47.

<sup>152</sup> Zob. L. Piechnik, *Powstanie i rozwój jezuickiej „Ratio studiorum” (1548–1599)*, Kraków 2003, s. 27.

<sup>153</sup> Zob. S. Bednarski, *Podstawowe zasady szkolnictwa jezuickiego*, [w:] *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce*, wstęp, wybór i opracowanie, mapki, wykaz szkół, bibliografia indeks J. Paszenda, Kraków 1994, s. 22; L. Piechnik, *Początki seminariów nauczycielskich w Polsce w wieku XVI*, [w:] *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce...*, s. 63. Zob. też J. Loach, *Revolutionary Pedagogues? How Jesuits Used Education to Change Society*, [w:] *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773*, ed. by J. W. O'Malley, Toronto 2006.

<sup>154</sup> Zob. K. Puchowski, *Europejski rodowód kolegów szlacheckich w Rzeczypospolitej. Rekonesans*, [w:] *Staropolski ogląd świata – problem inności*, red. F. Wolański, Toruń 2007, s. 183–200.

dziedzin, w tym historii, był naturalną konsekwencją adaptacji wcześniejszego programu. Jezuicki system szkolnictwa średniego w Rzeczypospolitej przełomu XVI i XVII wieku nie zmienił zatem statusu historii. W myśl zaleceń *Ratio studiorum* z 1599 roku nadal stanowić miała ona przede wszystkim źródło erudycji i dziedzinę uzupełniającą wykształcenie humanistyczne<sup>155</sup>.

Jednym z głównych celów kształcenia jezuickiego było opanowanie przez uczniów praktycznych zasad wymowy<sup>156</sup>. W tym zakresie kolegiom bliżej było do szkół prote stanckich, które również hołdowały ideałowi oratora niż do przestarzałej programowo Akademii Krakowskiej, zdominowanej przez teologię, a przez to uniemożliwiającej rozwój innym wydziałom<sup>157</sup>. Retoryczna orientacja wykształcenia miała przygotować młodych ludzi do aktywnego udziału w życiu politycznym Rzeczypospolitej. Sztuka retoryczna stanowiła narzędzie formułowania myśli nie tylko w piśmiennictwie, ale także podczas żywych debat parlamentarnych: sejmikowych, sejmowych, w senacie<sup>158</sup>. W życiu parlamentarnym najwyraźniej uwidaczniała się rola wymowy jako czynnika kształtującego ideał dobrego obywatela<sup>159</sup>. Źródła argumentacji podczas wystąpień poszukiwano przede wszystkim w historii. Opanowanie wiedzy z zakresu dawnego ustroju, prawodawstwa i zagadnień militarnych było więc warunkiem koniecznym, by sprostać wzorcowi uczestnika debaty publicznej.

Znajomość dziejów wpływała na przemianę mentalności społeczeństwa szlacheckiego. Analogie, jakich doszukiwano się na przykład między antycznym Rzymem

<sup>155</sup> Stąd na przykład dorobku antycznych myślicieli, poetów i historiografów nie traktowano jako źródła pozwalającego zrozumieć cywilizację antyku. Chodziło natomiast o zastosowanie wiedzy o starożytności do realiów szesnastowiecznej Rzeczypospolitej (zob. K. Puchowski, *Jezuickie kolegia szlacheckie Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Studium z dziejów edukacji elit*, Gdańsk 2007, s. 41).

<sup>156</sup> Zob. E. Ulčínaitė, *Tradycja i nowatorstwo w wykładach retoryki w kolegiach jezuickich w XVII–XVIII w.*, [w:] *Jezuicka ars educandi. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Ludwikowi Piechnikowi SJ*, red. M. Wołańczyk, S. Obirek, Kraków 1995, s. 243.

<sup>157</sup> Zob. L. Piechnik, *Nowe elementy wniesione przez jezuitów do szkolnictwa polskiego w XVI wieku*, [w:] *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce...*, s. 25, 27. Ukoronowaniem edukacji jezuickiej była retoryka, którą wprowadzano w ostatniej klasie. Przygotowaniem do niej była klasa poetyki, w której czytano i komentowano między innymi *De bello Gallico* Juliusza Cezara. Podstawowymi autorami na ostatnim szczeblu edukacji byli Ciceron i Kwintyliusz, ale również Tacyt, Liwiusz, Kurcjusz oraz Salustiusz, a zatem autorzy dzieł historycznych. Znajomość historii w klasie retoryki poszerzały ponadto dodatkowe zajęcia sobotnie, których przedmiotem były zazwyczaj zagadnienia z dziejów starożytnej Grecji i Rzymu. Poznawano nie tylko dawne prawo i kwestie militarne na podstawie działalności ateńskiego Areopagu czy senatu rzymskiego, ale także elementy życia codziennego, jak stroje, wyposażenie domów, architekturę czy przepowiednie sybillińskie. Zob. K. Puchowski, *Edukacja historyczna...*, s. 28–30; E. Ulčínaitė, *Teoria retoryczna w Polsce i na Litwie w XVII wieku. Próba rekonstrukcji schematu retorycznego*, Wrocław 1984, s. 35–38; A. Danysz, *Jezuicki kanon lektury starożytnych autorów i przykład jego stosowania w szkole polskiej*, [w:] tenże, *Studia z dziejów wychowania w Polsce*, Kraków 1921.

<sup>158</sup> Problematykę tę porusza studium Krystyny Płachcińskiej: *Obraz kultury retorycznej społeczeństwa szlacheckiego na podstawie mów sejmowych z lat 1556–1564*, Łódź 2004.

<sup>159</sup> O znaczeniu słowa „obywatel” w XVI wieku zob. K. Meller, „*Philopolites, to jest miłośnik ojczyzny*” – renesansowe „speculum” obywatela, [w:] *Literatura i pamięć kultury. Studia ofiarowane Profesorowi Stefanowi Nieznanowskiemu w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, red. S. Baczewski, D. Chemperek, Lublin 2004, s. 59–61.

i państwem polsko-litewskim u progu XVII wieku, wyrażały genetyczną ciągłość w stosunku do epoki starożytnej. Czasy republiki rzymskiej były przykładem idealnego ustroju i podstawowym, obok dziedzictwa Platońsko-Arystotelesowskiego, punktem odniesienia dla refleksji politycznej<sup>160</sup>. Szlachta czuła się spadkobierczynią pradawnej kultury i wartości, co uwidaczniało się nie tylko w propagowanych wzorcach postępowania, ale także w próbach wywodzenia własnej genealogii od dawnych patrycjusz rzymskich<sup>161</sup>. Był to element ideologii sarmackiej, rozwijany – szczególnie w stuleciu XVII – już w trakcie edukacji szkolnej<sup>162</sup>. Legendarny rodowód traktowany był jako fakt historyczny, którego wiarygodności nie podważały częste elementy baśniowe<sup>163</sup>. Poszukiwanie w dziejach dowodów na szlachectwo rodu, otrzymane od władców przywileje, szczególne zasługi dla państwa zazwyczaj nie szło w parze z wysuwanymi przez historyków<sup>164</sup>, lecz często nierealizowanymi postulatami bezstronnego spojrzenia na przeszłość<sup>165</sup>.

### 2.3. HISTORIA JAKO ELEMENT ŚWIADOMOŚCI NARODOWEJ

Zagadnienie świadomości narodowej przyciąga uwagę badaczy reprezentujących różne dziedziny<sup>166</sup>. Na potrzeby obecnych rozważań ograniczono jednak pole obser-

<sup>160</sup> Zob. D. Pietrzyk-Reeves, *Państwo jako rzecz wspólna (res publica) w renesansowej myśli politycznej*, [w:] *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą...*, t. 3: *Wartości polityczne Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Struktury aksjologiczne i granice cywilizacyjne*, red. A. Grześkowiak-Krwawicz, J. Axer, Warszawa 2017, s. 33–34 (w pracy liczne odwołania do podstawowych opracowań i źródeł).

<sup>161</sup> Zob. I. Lewandowski, *Rzymska i rzymsko-sarmacka genealogia rodów szlacheckich w niektórych herbach polskich*, [w:] *Świadomość historyczna Polaków...*, s. 227, 231, 244.

<sup>162</sup> K. Puchowski, *Edukacja historyczna...*, s. 62–67.

<sup>163</sup> M. Falińska, *Przejawy świadomości historycznej w malarstwie polskim drugiej połowy XVII wieku*, [w:] *Świadomość historyczna Polaków...*, s. 205, 211.

<sup>164</sup> Pisał na przykład Stanisław Orzechowski: „Za tym ja pójde zwyczajem, abym obywatelom moim rzeczy same przełożył porządkiem, na którem albow sam patrzył lub o którychem natenczas, gdy się działy, doskonale słyszał. W których przełożeniu to mi najpierwszem i największem zostanie prawem, ażebym czego opaczego nie pisał, a potem co prawdziwego nie opuścił, tudzież ani przyjaźnią, ani nienawiścią nie narabiał” (tenże, *Kronika*, przeł. Z. A. Włyński, Sanok 1856, s. 7). Tego rodzaju deklaracje (których można by przywołać wiele) były wyrazem raczej konwencji literackiej aniżeli stanowiska, którego autorzy konsekwentnie by się trzymali.

<sup>165</sup> Jak zauważył Anthony Grafton (*dz. cyt.*, s. 39): „The first law of history, as Cicero had pointed out, was to tell the truth. But fear, prejudice, and the opacity of high politics in a world of courts made this impossible. And the traditional, rhetorical form of historiography also led its practitioners to violate their own laws”.

<sup>166</sup> Zob. T. Chynczewska-Hennel, *Tożsamość religijna i narodowościowa Rusinów w Pierwszej Rzeczypospolitej*, [w:] *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą...*, t. 9: *Między Wschodem a Zachodem. Prawosławie i unia*, red. M. Kuczyńska, Warszawa 2017, s. 56. Zob. też Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2006, s. 101–135; H. Donnan, T. M. Wilson, *Granice tożsamości, narodu, państwa*, przeł. M. Głowacka-Grajper, Kraków 2007; J. Gajda, *Antropologia kulturowa. Wprowadzenie do wiedzy o kulturze*, Kraków 2008, s. 11–126 (tu wykaz podstawowych opracowań). Na problem literatury jako nośnika i przekaznika tradycji oraz świadomości narodowej zwrócił uwagę Andrzej Borowski: *Świadomość*

wacji do roli historii w formowaniu się zjawiska. Nie chodzi o precyzyjne i całościowe uchwycenie tego, czym było i jak się kształtowało<sup>167</sup> – lecz o wskazanie jego najważniejszych z e w n ę t r z n y c h przejawów. Definicję przyjęto za badaczką problemu wśród dawnej szlachty, Teresą Chynczewską-Hennel, która stwierdziła:

Świadomość narodowa jest to zjawisko ze sfery psychologii społecznej, ujawniane indywidualnie lub grupowo, będące wyrazem istnienia narodu w pewnej fazie jego rozwoju i stanowiące jego warunek konieczny. Świadomość narodowa kształtuje się pod wpływem działania różnorodnych czynników-determinantów, takich jak poczucie wspólnoty językowej, wspólnoty historycznej tradycji (m.in. poczucie wspólnoty praw i zwyczajów), religia (wyznania), potrzeba stworzenia wspólnego bohatera (swoistego rodzaju ideału moralnego), wspólnota terytorialna, w dalszym stadium także wspólnota państwowa. Żaden z tych determinantów nie jest warunkiem koniecznym ani dostatecznym istnienia narodu i tak jak sama świadomość narodowa, i one pozostają zmienne w swej istocie i czasie<sup>168</sup>.

Jako element świadomości narodowej historia uobecnia się w różnych obszarach, takich jak: wspólnota losów historycznych, język, religia (wyznanie), dynastia panująca i wzorce osobowe. Będąc rezerwuarem zdarzeń, wzorców, tradycji itd., legitymizuje współczesne działania. Pielęgnowanie wiedzy o przeszłości chroni zarazem społeczność, stanowi oparcie dla obowiązującego w niej systemu wartości.

Dla obywateli państwa polsko-litewskiego ważnym elementem odkrywania wspólnoty losów historycznych były prapoczątki ludów słowiańskich. W czasach wzmożonego

---

*narodowa – świadomość europejska: sprzeczność czy współdziałanie?*, „Miscellanea Łódzkie” 1999, nr 1, s. 3–7. Wielość ujęć, wynikająca z przyjętej perspektywy badawczej, stwarza trudności z wypracowaniem jednoznacznej definicji, podobnie jak podstawa materiałowa, dlatego w odniesieniu do dawnych czasów pojęcie świadomości narodowej traktować należy jako pewną metaforę, przy pomocy której opisuje się określone zjawiska. Świadomość narodowa (jednostkowa i grupowa) manifestuje się bowiem zewnętrznie, poprzez język, twórczość artystyczną czy intencjonalne działanie w określonych warunkach (zob. J. Okoń, *Św. Wojciech i „Bogurodzica” jako czynniki kształtowania polskiej świadomości narodowej (od początków renesansu w Polsce)*, „Ruch Literacki” 1998, z. 6, s. 703). Uchwycenie tego jest często kłopotliwe i niepewne, jako że w wielu wypadkach staje się sprawą intuicji i interpretacji tego, co zawarte „pomiędzy słowami”. Warte odnotowania jest przy tym stwierdzenie Aliny Nowickiej-Jeżowej, że pisarze katolicycy „wsluchiwali się w puls życia wspólnoty i starali się zdefiniować narodowe patrymonium” (taż, *Pokolenia trydenckie między tradycją a wyzwaniem przyszłości*, [w:] *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą...*, t. 1, s. 100).

<sup>167</sup> Zob. J. Topolski, *O pojęciu świadomości historycznej*, [w:] *Świadomość historyczna Polaków...*, s. 7–33.

<sup>168</sup> T. Chynczewska-Hennel, *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i Kozaczyzny od schyłku XVI w. Do połowy XVII w.*, Warszawa 1985, s. 32. Na temat świadomości narodowej dawnej społeczności ruskiej zob. również: taż, *Tożsamość religijna i narodowościowa Rusinów...*; F. E. Sysyn, *Stosunki ukraińsko-polskie w XVII wieku. Rola świadomości narodowej i konfliktu narodowościowego w powstaniu Chmielnickiego*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1982, t. 27; H. Litwin, *Narody Pierwszej Rzeczypospolitej*, [w:] *Tradycje polityczne dawnej Polski*, red. A. Sucheni-Grabowska, A. Dybkowska, Warszawa [1993]; T. Chynczewska-Hennel, N. Jakowenko, *Społeczeństwo – religia – kultura*, [w:] *Między sobą. Szkice historyczne polsko-ukraińskie*, red. T. Chynczewska-Hennel, Lublin 2000; T. Chynczewska-Hennel, *Rola prawosławia w kształtowaniu się świadomości narodowej Białorusinów i Ukraińców doby nowożytnej*, [w:] *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajów sąsiednich*, red. P. Chomik, Białystok 2000; A. Janeczek, *Między sobą. Polacy i Rusini na wspólnym pograniczu w XIV–XV w.*, [w:] *Między sobą...*



rozwoju postaw obywatelskich, w stuleciu XVI, terytorium Rzeczypospolitej zamieszkiwało wiele nacji różniących się etnicznie, lecz dzielących poglądy na pochodzenie i dzieje<sup>169</sup>, w czym niemałą zasługę odnieśli kronikarze<sup>170</sup>. Świadomość narodowa miała zatem charakter unifikujący. Ważniejsze od indywidualnych losów narodów słowiańskich było podkreślanie ich wspólnej genezy, co zostało utrwalone w słynnej kronice Macieja Strykowskiego<sup>171</sup>. Wykazywanie biblijnego rodowodu ludów słowiańskich nadawało im własne, pełnoprawne miejsce w dziejach powszechnych świata<sup>172</sup>, co było ważnym posunięciem propagandowym w kontekście całej historiografii europejskiej. Genealogiczny wywód, sięgający czasów Noego, dowodził udziału protoplastów państwa polsko-litewskiego w historii świętej (*historia sacra*). Przyczyną rozjeżdżenia się dróg poszczególnych nacji było pomieszanie języków – kara, jaką Bóg zesłał za ludzką pychę. Strykowski połączył tradycję religijną (epizod z Wieżą Babel) z walczącością Słowian, mającą dowodzić ich potęgi. Dzięki męstwu potomkowie Jafeta podbili i opanowali tereny z czterech stron świata<sup>173</sup>. Rozpad jedności doprowadził do pozytywnych rezultatów. Nawet bowiem nie mogąc porozumiewać się za pomocą wspólnego języka, narody słowiańskie wciąż stanowiły jedność<sup>174</sup>.

<sup>169</sup> Zob.: „Mimo wszystkich różnic w pojmowaniu zwłaszcza najnowszej przeszłości dziejowej przez szlachtę różnych części Rzeczypospolitej, była to genealogia odnosząca się do ogółu szlacheckiej społeczności, niezależnie od tego, czy chodziło o szlachtę litewską, ruską czy też rdzennie polską” (A. F. Grabski, *Mysł historyczna polskiego oświecenia*, Warszawa 1976, s. 39, podkreślenia autora).

<sup>170</sup> P. Rybicki, *dz. cyt.*, s. 355–356.

<sup>171</sup> „Mosoch albo Mezech, [...] szósty syn Jafetów, a wnuk Noego [...] jest ociec, patriarchy wszystkich narodów moskiewskich, ruskich, polskich, wołyńskich, czeskich, mazowieckich, bułgarskich, serbskich, karwackich i wszystkich ogółem, ile ich jest, sławiańskiego języka z przyrodzenia używających narodów” (M. Strykowski, *Kronika polska, litewska, żmudzka i wszytkiej Rusi*, t. 1, wyd. M. Malinowski, Warszawa 1846, s. 19–20); „Wszakże to jest najpewniejszy, najgruntowniejszy fundament, iż jako od inszych synów Noego i ich potomków insze rozmnożone są różne narody, tak też od Mosocha patriarchy naszego, szóstego syna Jafetowego, i od jego potomków: Russa, Lecha i Czecha, wszyscy Russacy, Polacy, Moskwa, Bułgarowie, Czechowie, i ile ich kolwiek sławiańskiego języka pod niebem używa, prawdziwy wywód i początek narodu mają” (tamże, s. 91).

<sup>172</sup> Zob. B. Otwinowska, *dz. cyt.*, s. 146–150.

<sup>173</sup> Kronikarz upatrywał związku pomiędzy czynami Słowian-Sarmatów oraz etymologią imienia ich protoplasty: „Mosoch rozumie się rozciągający, wyciągający i daleki, tedy też [...] potomkowie [...] osiadłości swoje daleko rozszerzyli i rozciągnęli tak, iż wszystkie północne krainy i międzywschodnie części świata narodami sławiańskiego języka napełnili i począwszy od kapadockich i kolchińskich królestw i wszędzie około *Cimerium Bosphorum* i Czarnego Morza albo Pontu Euksinu, Tanais [Donu], Oki, Wołgi, Chamy, Dniepru, Bohu, Desny, Dniestru, Dunaja, aż do Dźwinnych i Niemnowych długim przeciągiem źródeł, wszyscy brzegi osiedli. Na ostatek aż do Lodowatego i Bałtyckiego albo Wenedyckiego (po moskiewsku Wareckiego) Morza, które dziś Liflanty, Filandią i Szwecją oblewa, i Norwegiię dosięga, imię, moc i władzą sławiańskiego języka rozszerzyli” (M. Strykowski, *dz. cyt.*, s. 93).

<sup>174</sup> „A iż ty narody [...] wszystkę jakmiar Europę, Azją oboję i Afrykę wojowali; tedy też język swój przyrodzony sławiański dla różności granic i częstego między cudzymi narody obcowania, pomieszali, iż jeden naród drugiemu, dziś ledwo rzecz języka spólnego wyrozumieć może, acz z tegoż narodu sarmatskiego, i z tegoż jednego języka sławiańskiego, od zamieszania języków u wież Babel poczętego, i z tegoż patriarchy Jafeta, i Mosocha syna jego, wywód spólny mają” (tamże, s. 107).

Tradycja opisana przez Strykowskiego wywarła wpływ na świadomość narodową szlachty koronnej i litewskiej. Utrwalała w niej przeświadczenie o równości stanowej, niezależnej na przykład od pochodzenia czy kwestii wyznaniowych. Wysunęła także problematykę języka jako istotną dla formowania się wspólnoty<sup>175</sup>. Odwoływanie się do prapoczątków Słowiańszczyzny, kiedy obowiązywała wspólna mowa, stanowiło ważny postulat w kontekście stosunków, jakie panowały w wielonarodowej Rzeczypospolitej, będącej konglomeratem kultur, wyznań i tradycji. Było zarazem przejawem tendencji unifikacyjnych określanych mianem polonizacji. Dotyczyła ona wielu sfer życia, od administracji i polityki, przez piśmiennictwo, aż do religii<sup>176</sup>, i była zjawiskiem tyleż dobrowolnym, co koniecznym; dobrowolnym – bo kultura polska była postrzegana, szczególnie przez mieszkańców wschodnich (ruskich) regionów, jako wysoka i chciano się z nią utożsamiać; koniecznym – ze względu na rozkład sił politycznych w Koronie i Litwie<sup>177</sup>. W języku polskim pisali, poza samymi Polakami, między innymi autorzy pochodzenia ruskiego<sup>178</sup>, chcąc w ten sposób utrwalić swój udział we wspólnocie państwowej i kulturowej. Język był więc nośnikiem tradycji i narzędziem manifestowania tożsamości.

Podobne funkcje przypisywano sprawom wyznaniowym, czy szerzej – religii. Przez Europę przeszła fala reform, które doprowadziły do znaczących zmian organizacyjnych i dyscyplinarnych w Kościele<sup>179</sup>. Na terenie państwa polsko-litewskiego zderzały się wpływy „rdzennego” katolicyzmu, reformacji i – szczególnie po unii brzeskiej w 1596 roku – prawosławia. W konsekwencji wielokrotnie dochodziło do zacierania się granicy na przykład między wyznaniem i przynależnością narodową<sup>180</sup>. Postrzeganie religii

<sup>175</sup> Zob. B. Otwinowska, *dz. cyt.*, s. 126–181.

<sup>176</sup> Zob. T. Kempa, *Prawosławie oraz unia w Polsce i na Litwie: sytuacja prawna, polityka władców i rola świeckich*, [w:] *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą...*, t. 9, s. 22. Zob. też ważny głos w dyskusji na temat wpływów kultury polskiej (i szerzej: łacińskiej) na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego: J. Niedźwiedz, „*Humanitas*” na styku kultur. *Kwestia dyskursów kolonialnych we wschodniej Europie*, [w:] *Humanizm. Historie pojęcia*, red. A. Borowski, Warszawa 2009.

<sup>177</sup> Pisał Piotr Mohyła: „Iż Rusi słuszna rzecz dla nabożeństwa po grecku i po słowiańsku uczyć się, ale dla polityki nie dosyć im na tym, ale trzeba im do polszczyzny i po łacinie umieć. W Koronie bowiem Polskiej łacińskiego języka niemal jako przyrodzonego zażywają [...]. Niesłuszna [...] rzecz by była i nieprzystojna, gdyby przed Panem, w senacie albo w poselskiej izbie po grecku albo po słowiańsku mówił [...]” (tenże, *Litos abo kamień z procy prawdy Cerkwie Świętej Prawosławnej Ruskiej*, Kijów 1644, s. 374–375). Liczne świadectwa polonocentrycznej orientacji poetów ruskich odnotowuje *Roksolański Parnas. Polsko-języczna poezja ukraińska od końca XVI do początku XVIII wieku*, cz. 2: *Antologia*, wyb. i oprac. R. Radyśzewskij, Kraków 1998.

<sup>178</sup> Zob. A. Naumow, *Język – deklaracja przynależności czy narzędzie?*, [w:] tenże, *Domus divisa. Studia nad literaturą ruską w I Rzeczypospolitej*, Kraków 2002, s. 29–49.

<sup>179</sup> Zob. przede wszystkim dwie podstawowe monografie: J. Delumeau, *dz. cyt.*; P. Chaunu, *dz. cyt.*

<sup>180</sup> Problem złożoności identyfikacji interesująco przedstawił Henryk Litwin: „Szlachcic powiatu pińskiego, prawosławny, posel na sejm. Gdyby go zapytano, kim jest, odpowiedź zależałaby zapewne od miejsca i od osoby pytającego. Zapytany przed cerkwią, odpowiedziałby zapewne – »Rusinem«. Indagowany na sejmie, odrzekłby – »Litwinem«. Nagabnięty gdzieś w Niemczech przez obcokrajowca, stwierdziłby

jako czynnika spajającego wspólnotę łączyło się z pojęciem dawności. Pisarze katoliccy byli zatem w korzystniejszej sytuacji aniżeli protestanci czy prawosławni, jako że początki państwowości wiązały się z przyjęciem chrześcijaństwa w obrządku rzymskim. Kluczowa w kontekście dysput i polemik stawała się argumentacja historyczna, mająca dowodzić łączności racji głoszonych przez odłamy wyznaniowe z nauką apostołską i tradycją. W ówczesnym piśmiennictwie religijnym apelowano o jedność Kościoła. Przekonywano, że zgoda jest podstawowym warunkiem jego przetrwania w obliczu zagrożeń ze strony islamu, ukazywanego jako uniwersalny symbol zła<sup>181</sup>. Ciągłość wiary, o której wówczas mówiono, nie była wyłącznie ciągłością w rozumieniu chronologicznym, ale także kulturową, czy szerzej – cywilizacyjną. Pojednanie religijne – przez katolików właściwie sprowadzające się do uznania prymatu papieża – postrzegano jako warunek dalszego rozwoju i otwartości na intelektualne osiągnięcia Europy<sup>182</sup>.

Elementem, który integrował wspólnotę wokół przeszłości, była także dynastia. Osoba panującego stanowiła wyznacznik tożsamości nie tylko narodowej czy politycznej, ale również religijnej – nawet tam, gdzie kwestie związane z poczuciem przynależności były rozumiane dość powierzchownie, a wręcz nieuświadomiane. Mowa oczywiście o „milczącej większości historii” – chłopach<sup>183</sup>. Inaczej było wśród warstw wykształconych i szlachty. Ich koncepcja narodu, zintegrowanego wspólną przeszłością, miała charakter elitarny, gdyż wyłączała z grona pełnoprawnych obywateli tę część społeczeństwa, która nie mogła legitymować się szlacheckim pochodzeniem<sup>184</sup>. Była to zatem wizja dość wąska, lecz przy tym spetryfikowana, eksponująca stanową równość – nawet jeśli codzienna praktyka rozmijała się z deklaracjami. Dzieje uzasadniały koncepcję „narodu szlacheckiego”, wykazywały jego nieprzerwaną ciągłość, której gwarantem była dynastia panującego. Władcy uosabiali państwo, a ponadto byli uznawani za pomazańców Bożych<sup>185</sup>. Spełniali w ten sposób funkcje audytorów i ko-

---

prawdopodobnie – *eques polonus sum*” (tenże, dz. cyt., s. 199). Tematem zajęła się ostatnio także Karin Friedrich: *Obywatele i obywatelskość w wielonarodowej Rzeczypospolitej*, [w:] *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą...*, t. 3.

<sup>181</sup> Liczne wypowiedzi z epoki, charakterystyczne ze względu na ich emocjonalny ton i stronnicze zaangażowanie, notuje *Polska literatura polemiczno-antyislamistyczna XVI, XVII i XVIII w.*, wybór tekstów i komentarze J. Nosowski, t. 1–2, Warszawa 1974.

<sup>182</sup> Dla ruskich elit intelektualnych zwrot w stronę Zachodu dokonywał się za pośrednictwem polskiej kultury, literatury i języka. Był to najważniejszy wzór (zob. R. Łużny, *Akademia Kijowsko-Mohylańska a kultura polska*, „Przegląd Humanistyczny” 1984, z. 2, s. 56).

<sup>183</sup> Brak źródeł sprawia, że trudno analizować zagadnienie świadomości narodowej wśród niższych warstw społecznych. Pewnych wniosków dostarcza m.in. opracowanie Urszuli Augustyniak, *Koncepcje narodu i społeczeństwa w literaturze plebejskiej od końca XVI do końca XVII wieku*, Warszawa 1989. Zob. także A. Nowicka-Jeżowa, *Zapis tożsamości w literaturze epok dawnych*, [w:] *Stan badań nad wielokulturowym dziedzictwem dawnej Rzeczypospolitej*, red. W. Walczak, K. Łopatecki, t. 6, Białystok 2013.

<sup>184</sup> Koncepcję świadomości narodowej różną od szlacheckiej proponowali mieszcianie. Występowali oni z hasłami narodu obejmującego wszystkie stany, a więc także chłopów (J. Pelc, *Barok – epoka przeciwnieństw...*, s. 218).

<sup>185</sup> „Wzdyć to król dar jest Boży i namiestnik Jego, / Jego jest pomazaniec [...]” (K. Opaliński, *Satyry*, oprac. L. Eustachiewicz, Wrocław 2005, s. 145).

dyfikatorów tradycji<sup>186</sup>. Takie przeświadczenie miało źródła w średniowiecznym kulcie książęcego *sacrum*, kiedy to osoba panującego była podstawowym wyznacznikiem integracji ze wspólnotą<sup>187</sup>. Wynikało z silnej (w warunkach społecznych państwa polsko-litewskiego) potrzeby stworzenia więzi narodowej ponad podziałami etnicznymi, religijnymi i wyznaniowymi. Nie brakowało wówczas gorliwych zapewnień o lojalności płynących z każdego środowiska, tak ariańskiego, jak i prawosławnego<sup>188</sup> – nawet jeśli ich przedstawiciele miewali uzasadnione powody żalu i pretensji do królów, na przykład za ich politykę wyznaniową i faworyzowanie katolicyzmu.

Wątek dynastyczny był ważnym instrumentem ideologicznym i propagandowym w historiografii. Apoteozy monarchów dokonywano nie tylko w opisach ich czynów, lecz także w towarzyszących narracjom ilustracjach i drzeworytach. Przykładem jest *Kronika wszytkiego świata* Marcina Bielskiego, dzieło zawierające galerię sławnych postaci, głównie cesarzy, królów, papieży i świętych<sup>189</sup>. Dynastia panująca była symboliczną wyrazicielką dziejów państwa – minionych, obecnych i przyszłych<sup>190</sup>, a poczet kolejnych władców stawał się świadectwem ciągłości wspólnoty.

Ujmowanie historii poprzez czyny jednostek nadawało uniwersalny sens przeszłości narodu. Każdy bohater był posiadaczem cnót (*virtutes*) właściwych dla wzorca osobowego, jaki reprezentował<sup>191</sup>. Wybitne postacie uosabiały wspólny mit potęgi i chwały. Pamiętano o zwycięskich bitwach z Imperium Osmańskim, czczono pamięć dzielnych hetmanów i wojowników. Wśród ludności kozackiej popularnością cieszyła się legenda batoriańska, z kolei na Rusi opiewano chwałę Stefana Czarnieckiego i Jana Sobieskiego, przyszłego króla. Mimo różnic w pochodzeniu, języku i wyznaniu oraz antagonizmów społecznych, zasługi poszczególnych bohaterów stanowiły wspólne dobro całej Rzeczypospolitej, czyniąc z niej geograficzne i religijne przedmurze Europy.

<sup>186</sup> Przykładem takiego postrzegania monarchów, rozciągającego zakres ich władzy na niemal wszelkie sfery życia (łącznie z religijną), jest utwór Hipacego Pocieja *O przywilejach nadanych od Najjaśniejszych Królów Polskich* (Wilno 1608). W dziele, będącym zbiorem historycznych dokumentów i dekrétów monarchów, pokazał autor władców jako głównych decydentów w sprawach społecznych i wyznaniowych. Tego rodzaju deklaracja, wyrażona przez przedstawiciela duchowieństwa, jawi się jako szczególnie widoczna na tle rzekomej tolerancji wyznaniowej I Rzeczypospolitej postrzeganej jako „państwa bez stosów”, gdzie królowie „nie chcieli być władcami ludzkich sumień” (słynne powiedzenie Zygmunta Augusta). Trzeba oczywiście pamiętać o skomplikowanej sytuacji, w jakiej swe dzieło tworzył Pocieja – Rusin i unita.

<sup>187</sup> „Człowiek identyfikował się nie z terytorium i mieszkańcami danego kraju (»własnym narodem«), ale z władcą, któremu służył, i kręgiem »swoich« ludzi pozostających pod władzą i opieką tego samego zwierzchnika” (T. Chynczewska-Hennel, N. Jakowenko, *dz. cyt.*, s. 121).

<sup>188</sup> Dla przykładu, przywołany już Piotr Mohyla pisał w *Czytelnika do Kassyjana* [Sakowicza] *elogium*: „Królowi też polskiemu, jako swemu panu, / Ruś są wierni poddani z duchownego stanu” (*dz. cyt.*, karta niefoliowana).

<sup>189</sup> Dzieło doczekało się ostatnio edycji: M. Bielski, *Kronika, to jest historyja świata*, oprac. D. Śnieżko, D. Kozaryn przy współudziale E. Karczewskiej, t. 1–3, Szczecin 2019.

<sup>190</sup> T. Jakimowicz, *Przeszłość i teraźniejszość...*, s. 177.

<sup>191</sup> Uwidaczniało się to choćby w malarstwie; portrety były formą uczczenia konkretnej postaci, ale również reprezentacji całego stanu (zob. M. Falińska, *dz. cyt.*, s. 216).

W opisach postaci zaobserwować można tendencje antykizujące, które dodawały protagonistom szczególnego prestiżu, gdyż wyrażały związek z wielkimi osobowościami świata starożytnego<sup>192</sup>. Literacka tradycja panegiryczna utrwaliła wizerunki Leonidasów, Perseuszów, Likurgów i Katonów, dokonujących wielkich czynów w imię Rzeczypospolitej-Sparty. Nawet jeśli zakres odniesień do antyku bywał przesadny (przejaw epigonizmu, powszechnego szczególnie w stuleciu XVII) i znacząco przerastał rzeczywistą wiedzę historyczną, autorzy osiągnęli cel, jakim było rozbudzenie poczucia wspólnotowej dumy. Panowała opinia, że o szlacheństwie decydowały przede wszystkim bohaterstwo i waleczność, dlatego wśród opiewanych postaci nie brakowało także ludzi „niskiego” urodzenia<sup>193</sup>. Męstwa dowodzono głównie w boju<sup>194</sup>, dlatego w rozwoju postaw obywatelskich i tożsamości narodowej istotną rolę odgrywały wątki batalistyczne. Popularnością cieszyły się opisy, a także ilustracje słynnych bitew, jak choćby pod Warną (1444) czy Orszą (1514)<sup>195</sup>. Dawały pogładową lekcję historii, zwłaszcza w czasach starań o umocnienie zróżnicowanej społecznie Rzeczypospolitej (unia lubelska), a później także walk o Inflanty. Ewokacja dawnych potyczek pełniła wtedy funkcje konsolidujące, była wyrazem poczucia identyfikacji z państwem w obronie jego interesów i racji stanu<sup>196</sup>. Miała więc znaczenie ważne z dwóch powodów – włączała istotne fakty z dziejów do powszechnego obiegu oraz uzasadniała aktualne postawy i cele polityczne<sup>197</sup>.

Świadomość narodowa, często łączona z mitem genealogicznym i przez to nazywana świadomością sarmacką<sup>198</sup>, była wyrazem dążeń wspólnototwórczych, „swoistym

<sup>192</sup> Zob. R. Krzywy, *Ideologia sarmacka...*, s. 192–193.

<sup>193</sup> Szymon Starowolski włączył m.in. do swojej słynnej galerii „wojowników sarmackich” hetmana wojsk kozackich Piotra Konaszewicza-Sahajdacznego, o którym pisał: „Mąż rzadkiej bystrości, umysłu i sądu, w mowie pełen szlachetnej rozważi, szczególnie zapobiegliwy. Dzięki tym darom tak wyrósł ponad plebejski sposób życia, że sprawiedliwie może być przekazany potomności jako jeden z najślawniejszych mężów tego wieku w Polsce” (S. Starowolski, *Wojownicy sarmacy, czyli pochwały mężów słynących męstwem wojennym w pamięci naszej lub naszych pradziadów*, przekład, przypisy i przedmowa J. Starnawski, Warszawa 1978, s. 274).

<sup>194</sup> Zob. U. Świdarska-Włodarczyk, *Mentalność szlachty polskiej XV i XVI wieku*, Poznań 2003, s. 172–180; M. Włodarski, *Barokowa poezja epicedialna. Analizy*, Kraków 1993, s. 151; J. Rećko, *W kręgu poezji nagrobkowej polskiego baroku*, Zielona Góra 1994, s. 138. Zob. też M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1973.

<sup>195</sup> Z. Żygulski, *Obraz „Bitwa pod Orszą” – pogranicze fikcji i prawdy*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 1973, t. 21, s. 281–282.

<sup>196</sup> T. Jakimowicz, *Przeszłość i teraźniejszość...*, s. 187.

<sup>197</sup> Tamże.

<sup>198</sup> Zob. T. Mańkowski, *Genealogia sarmatyzmu*, Warszawa 1946; T. Ulewicz, *Sarmacja. Studium z problematyki słowiańskiej w XV i XVI w.*, Kraków 1950; tenże, *Zagadnienie sarmatyzmu w kulturze i literaturze polskiej*, Kraków 1963; S. Cynarski, *Kilka uwag w sprawie sarmatyzmu w Polsce w początkach XVII wieku*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne” 1966, nr 17, s. 117–132; A. Zajackowski, *Szlachta polska. Kultura i struktura*, Warszawa 1993; J. Pelc, *Dylematy staropolskiego sarmatyzmu*, [w:] *Sarmackie theatrum. Wartości i słowa*, red. R. Ociecek przy współudziale B. Mazurkowej, Katowice

zwornikiem spajającym wielowarstwowe, feudalne społeczeństwo [...] Rzeczypospolitej Obojga Narodów”<sup>199</sup>. Pełniła funkcję integrującą, ukierunkowaną na realizację celów ideologicznych i zarazem naczelną wobec funkcji naukowo-poznawczej. Przypisywanie legendom i udokumentowanej wiedzy równej wartości dowodowej, obfitość aluzji historycznych i odniesień do aktualnej chwili, prezentyzm, podporządkowanie relacji o przeszłości wyrażaniu przekonań politycznych czy religijnych, wreszcie estetyczny zachwyt różnorodnością minionych zdarzeń, widoczny choćby w malarstwie, architekturze i sztuce funeralnej – wszystkie te przejawy uobecniania się problematyki historycznej w dawnej kulturze uznać należy za świadectwa poczucia silnej więzi z przeszłością, owoc ówczesnego życia umysłowego i odzwierciedlenie potrzeb, postaw, niekiedy tęsknot społeczeństwa.

---

2001; U. Świdarska-Włodarczyk, *dz. cyt.*; S. Baczewski, *Szlachectwo. Studium z dziejów idei w piśmiennictwie polskim. Druga połowa XVI wieku, XVII wiek*, Lublin 2009.

<sup>199</sup> J. Pelc, *Barok – epoka przeciwieństw...*, s. 218.

**O Jedności**  
**Kościół Bożego pod ie**  
**dnym Pasterzem.**

**O Grecim od tej Je**  
**dnosci odstapieniu.**

**Z Przestroga y vpoiminaniem do**  
**Narodow Ruskich/przy Greckach sto**  
**iacych: Rzecz krotka na trzy czesci**  
**rozdzielona. Teras przez K.**  
**Piotra Skarge/Zebrania**  
**Pana Jezusowego**  
**wydana.**

**prose Dycie/aby byli iedno/sako y my i**  
**dno iesteliny. Ioan. 17.**

**W Wilmie /z Drukarni Jea Kriafes**  
**brcey Milosci pa. Mikolaja Chrystophá**  
**Radzniwa Marsalka W. Kie Lit. zc.**  
**Roku 1577.**

**15.387**

## Rozdział II

# Polemiki z reformacją

Piotr Skarga aktywnie uczestniczył w sporach politycznych, udzielając się na polu nie tylko literackim<sup>1</sup>, ale także jako doradca i poręczyciel króla<sup>2</sup>. Przez wielu był postrzegany jako zdeklarowany regalista<sup>3</sup>, przeciwnik złotej wolności szlacheckiej<sup>4</sup>, a w dodatku fanatyk religijny. W jego polemikach zagadnienia społeczne, polityczne i historyczne ściśle łączyły się z kwestiami religijnymi. Wynikało to zresztą z nadawania sprawom konfesyjnym wymiaru ideologicznego<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Kaznodzieja był autorem m.in. antyrokosзовych paszkwili *Otóż tobie rokosz* i *Wsiadanie na rokosz pana Uporskiego* (obu tekstów nie notują ani *Bibliografia polska* Estreicherów, ani Konstanty Otwinowski (*Dzieła ks. Piotra Skargi TJ Spis bibliograficzny*, Kraków 1916). Wydał je Jan Czubek w antologii *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego*, t. 2, Kraków 1916–1918, s. 35–40, 74–78).

<sup>2</sup> W czasie rokoszu sandomierskiego Skarga spotkał się w imieniu króla z przywódcą rokoszan, Mikołajem Zebrzydowskim (zob. I. Chrzanowski, *Kult Skargi (szkic do rozprawy)*, „Pamiętnik Literacki” 1912, s. 517). Był też opiniodawcą słynnej konstytucji sejmowej z 1606 roku, gwarantującej swobody wyznaniowe (zob. W. Sobieski, *Pamiętny sejm*, Kraków 1913, s. 211–212). Przyczynił się wówczas do odrzucenia jej przez króla, za co polityczni przeciwnicy określali go odtąd mianem „praecipuus turbator Reipublicae” (zob. H. Wisner, *Rokosz Zebrzydowskiego*, Warszawa 1989, s. 5; K. Obremski, *Ks. Piotr Skarga jako problem dialogu ekumenicznego katolików. Jezuitkie wspomnienie i kreowanie w 2012 roku*, „Litteraria Copernicana” 2015, z. 1, s. 74).

<sup>3</sup> Reskrypt ślachcica jednego na ów skrypt, który przeciwko Zebrzydowskiemu [...] jakiś gregoryjanek (!) wydał: „Otóż tobie rokosz”, [w:] *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego*, t. 2, s. 67–68.

<sup>4</sup> Zob. S. Baczewski, *Szlachectwo. Studium z dziejów idei w piśmiennictwie polskim. Druga połowa XVI wieku, XVII wiek*, Lublin 2009, s. 101–106. W ówczesnej literaturze okolicznościowej krytykującej środowisko dworskie nazwisko jezuitę wymieniano w jednym szeregu z takimi postaciami, jak wojewoda poznański Hieronim Gostomski, marszałek wielki koronny Zygmunt Myszkowski, kasztelan krakowski Janusz Ostrogski czy podkomorzy koronny Jędrzej Bobola (zob. J. Nowak-Dłużewski, *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce. Zygmunt III*, Warszawa 1971, s. 125–140).

<sup>5</sup> Zob. A. Borowski, *Staropolska „książka dla wszystkich”, czyli „Żywoty świętych” Piotra Skargi SJ*, [w:] *Retoryka a tekst literacki*, red. M. Hanczakowski i J. Niedźwiedz, t. 1, Kraków 2003, s. 78; T. Grabowski, *Piotr Skarga jako polityk*, „Pamiętnik Literacki” 1912, s. 536.



Znaczną część dorobku piśmienniczego kaznodziei wypełniają spory z reformacją<sup>6</sup>. Autor prowadził je przez całą swoją działalność literacką, począwszy od debiutu (*Pro Sacratissima Eucharistia*, Wilno 1576)<sup>7</sup>, a zakończywszy na przedostatnim dziele wydanym za życia, czyli na *Wzywaniu do jednej zbawiennej wiary* (Wilno 1611).

Skarga toczył spory z największymi odłamami różnowierczymi, występując przeciwko antytrynitarzom, zwinglianom, kalwinistom, luteranom czy okazjonalnie anglikanom. Do jego najważniejszych utworów podejmujących tematykę reformacji należy zaliczyć: *Artes duodecim sacramentarium* (Wilno 1582), *Siedm filarów, na których stoi katolicka nauka o Przenajświętszym Sakramencie Ołtarza* (Wilno 1582), *Dziesięć wywodów* (Wilno 1584), *Upominanie do ewangelików* (wyd. A: Kraków 1592, wyd. B: Poznań 1592)<sup>8</sup>, *Proces konfederacyjnej* (Kraków 1595), *Proces na konfederacyją z poprawą*

<sup>6</sup> Polemiki Skargi z różnowierstwem wciąż nie zostały wyczerpująco omówione. Zwraca uwagę stosunkowo niewielka liczba opracowań problemu. Wśród prac poświęconych stosunkowi kaznodziei królewskiego do reformacji bądź uwzględniających jego twórczość w tym zakresie wymienić można: A. Osiński, *O życiu i pismach ks. Piotra Skargi rozprawa*, Krzemieniec 1812; T. Grabowski, *Literatura arianiska w Polsce*, Kraków 1908; tenże, *Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce XVI w.*, Kraków 1913; J. Czubek, *Wstęp*, [w:] *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego*, t. 2, wyd. tenże, Kraków 1918; S. Windakiewicz, *Piotr Skarga*, Kraków 1925; E. Święcki, *Skarga jako obrońca katolickiej nauki o Eucharystii*, „Przegląd Teologiczny” 1928, z. 3; J. Nowak-Dłużewski, *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce. Zygmunt III*, Warszawa 1971; J. Węgier, *Polemika księdza Piotra Skargi z Danielem Cramerem ze Szczecina*, „Przegląd Zachodniopomorski” 1972, z. 2; M. Korolko, *Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573–1658*, Warszawa 1974; tenże, *Tolerancja w kulturze polskiej średniowiecza i renesansu*, [w:] *Nurt religijny w literaturze polskiego Średniowiecza i Renesansu*, red. S. Nieznanowski i J. Pelc, Lublin 1994; S. Obirek, *Koncepcja państwa w kazaniach Piotra Skargi*, [w:] *Jezuici a kultura polska. Materiały sympozjum z okazji Jubileuszu 500-lecia urodzin Ignacego Loyoli (1491–1991) i 450-lecia powstania Towarzystwa Jezusowego (1540–1990)*, red. L. Grzebiń i S. Obirek, Kraków 1993; tenże, *Teologiczne podstawy pojęcia jedności w dziele ks. Piotra Skargi „O jedności Kościoła Bożego”*, [w:] *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, F. Ziejka i A. Kępiński, Kraków 1994; *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi SJ*, Kraków 1994; tenże, *Wizja jedności chrześcijan w myśli ks. Piotra Skargi na przykładzie „Wezwania do jednej zbawiennej wiary”*, „Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze” 1997, t. 5/6; P. Wilczek, *Autorytet Pisma św. w polemikach ks. Piotra Skargi z Hieronimem Moskorzowskim, pisarzem arianiskim*, [w:] *Jezuicka ars educandi. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Ludwikowi Piechnikowi SJ*, red. M. Wolańczyk i S. Obirek, Kraków 1995; A. Sitkova, *Spór o adresata w listach dedykacyjnych Piotra Skargi i Hieronima Moskorzowskiego*, [w:] *Jesuitica. Kolokwium naukowe z okazji 400. rocznicy urodzin Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*, Katowice 1997; też, *Piotra Skargi potyczki z ludźmi epoki*, Kielce 2000; D. Chemperek, „*Siedm filarów*” Piotra Skargi. *Geneza i aspekt retoryczny*, „Ruch Literacki” 2013, z. 4–5.

<sup>7</sup> Spór Skargi z Andrzejem Wolanem omawiają pokrótce: J. Sygański, *Działalność ks. Piotra Skargi TJ na tle jego listów (1566–1610)*, Kraków 1912, s. 21–29; E. Jarra, *Skarga a Wolan*, „Horyzonty” 1968, z. 1; K. Koehler, *Boży Podżegacz. Opowieść o Piotrze Skardze*, Warszawa 2012, s. 41–50, 100–110. Zob. także E. Święcki, *dz. cyt.*

<sup>8</sup> Do *Kazań o siedmi sakramentach* (Kraków 1600) oraz do *Kazań przygodnych* (Kraków 1610) zostały włączone dwie nowe redakcje *Upominania do ewangelików*. W obecnej rozprawie będą oznaczane kolejno jako wydania C i D. Skarga wprowadzał poprawki do kolejnych wydań swoich pism. Część z nich miała charakter stylistyczny, inne skutkowały znaczącymi niekiedy zmianami w kompozycji i treści dzieła. Problem omówiła bardziej szczegółowo Magdalena Komorowska (taż, *Prolegomena do edycji dzieł Piotra Skargi*, Kraków 2012, s. 115–149). Tam, gdzie to konieczne, podstawą analizy będą równocześnie różne edycje tego samego utworu – D.S.

i odpawą przeciwnika (Kraków 1596), *Wsiadane na wojnę kazanie* (Kraków 1602), *Zawstydzienie aryjanów* (Kraków 1604), *Na artykuł o jezuitach* (wyd. A Kraków 1606 – u Andrzeja Piotrkowczyka, wyd. B Wilno 1606, wyd. C Kraków 1606 – u Mikołaja Loba), *Dyskurs na konfederacyją* (Kraków 1607), *Próba zakonu Societatis Iesu* (Kraków 1607), *Wtóre zawstydzienie aryjanów* (Kraków 1608). W większości z tych pism Skarga podejmował kwestie związane z genezą i dziejami reformacji.

Rozdział składa się z czterech części<sup>9</sup>. Pierwsza dotyczy własności Kościoła (*nota Ecclesiae, via notarum*). Dla uchwycenia najważniejszych przekształceń tej metody argumentacji z konieczności włączono do analiz teksty, które znajdują omówienie w rozdziale dotyczącym polemik z Kościołem wschodnim. Część druga rozdziału dotyczy genezy i historii reformacji, najpełniej ukazanych w polemice z Hieronimem Moskorzowskim, a konkretnie w pierwszym *Zawstydzieniu aryjanów* (1604). Trzeci podrozdział poświęcony jest krytyce protestanckich metod wykładni źródeł, a więc także niewłaściwego, zdaniem Skargi, rozumienia historii Kościoła. Czwartą wreszcie część rozdziału zajmują polemiki wokół konfederacji warszawskiej (1573).

#### 1. NOTAE ECCLESIAE JAKO SPOSÓB ARGUMENTACJI UZASADNIAJĄCY PRYMAT DZIEJOWY KATOLICYZMU

Jednym z głównych elementów konfliktu między katolikami i różnowiercami był odmienny stosunek do wykładni Pisma świętego. Reformatorskie hasło „*sola Scriptura*” (obok „*sola gratia*” i „*sola fides*”) rewidowało dotychczasowe podejście do biblijnej egzegezy. Przeciwnicy papieństwa przekonywali, że nie jest ono depozytariuszem prawdziwej wiary, bowiem zdolność jej wyznawania i głoszenia utraciło dawno temu, sprzeniewierzając się wartościom Kościoła starożytnego i ulegając postępującej degeneracji moralnej. Natomiast stronnicy Rzymu dokonywali oceny własnej oraz przeciwników poprzez wyraźne przeciwstawienie Kościoła pierwotnego – współczesnej „herezji”.

Celem było udowodnienie – przy jednoczesnym obaleniu racji przeciwnika – że własne środowisko jest jedynym legalnym spadkobiercą Kościoła Chrystusowego. Autorzy reprezentujący poszczególne strony konfliktu korzystali z tego samego repertuaru źródeł (pisma Ojców, dekryty synodalne i soborowe)<sup>10</sup>. Pojawiła się zatem potrzeba odnalezienia dodatkowych form, które umocniłyby słuszność głoszonych racji.

<sup>9</sup> Fragmenty obecnego rozdziału ukazały się w moich wcześniejszych publikacjach: *Przekształcenia argumentacji „via notarum” w polemikach ks. Piotra Skargi z prawosławiem i reformacją*, [w:] Українська перспектива літературної творчості о. Петра Скарги. Збірник статей, [red. H. Бордукова], Хайків 2013; *Koncepcja genezy i dziejów reformacji w „Zawstydzieniu arianów” Piotra Skargi*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica” 2014, nr 3; *Spór filologiczny wokół kazania Skargi wygłoszonego w Wilnie 9 września 1601 r.*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica” 2013, nr 3; *Piotr Skarga – w czterechsetlecie śmierci*, red. M. Kuran i in.

<sup>10</sup> Zarzut kierowany pod adresem reformacji, jakoby jej reprezentanci w całości odrzucali Tradycję, jest oczywiście nadużyciem. Całkowite jej odrzucenie głosili bowiem tylko najbardziej skrajni reprezentanci reformacji, a więc antytrynitarze. Natomiast luteranie i kalwiniści uznawali zarówno pisma Ojców Kościoła, jak też dekryty pierwszych soborów powszechnych (zob. P. Wilczek, *Spory o Biblię w literaturze renesansu i reformacji. Wybrane problemy*, seria „Spotkania z Literaturą”, t. 17, Kielce 1995, s. 8; zob. także studia Manfreda

Do takich form zaliczyć należy metodę *via notarum* – znamion autentyczności Kościoła<sup>11</sup>, wywodzącą się z teologii pozytywno-kontrowersyjnej. W czasach sporów z reformacją polemiści katoliccy uczynili ją jednym z najważniejszych *loci*, obok Pisma św., twórczości patrystycznej, dekretów papieskich i soborowych oraz dzieł historycznych<sup>12</sup>. Wykorzystując tę argumentację w sporach wyznaniowych, sięgano do pierwszego soboru w Konstantynopolu (381). Sformułowane wówczas *Wyznanie wiary stu pięćdziesięciu ojców* stało się oficjalnym *credo* wiary katolickiej, a konstantynopolitański dodatek „Wierzymy [...] w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół”<sup>13</sup> określił podstawowe własności prawdziwego Kościoła<sup>14</sup>. Istniała jeszcze jedna właściwość, nie należąca wprawdzie do znaków „kanonicznych”, lecz stanowiąca konsekwencję przekształcenia tychże w metodę argumentacji<sup>15</sup>. Chodzi o widzialność Kościoła, rozumianego jako wspólnota oparta na zewnętrznej i zorganizowanej instytucji papieństwa. Polemiści katoliccy twierdzili, że nie może być mowy o wiarygodności któregośkolwiek znaku bez oparcia go na autorytecie Stolicy Apostolskiej<sup>16</sup>.

---

Schulza, Ireny Backus oraz Johanna van Oorta w zbiorowej pracy *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, ed. by I. Backus, vol. 1, Leiden 1997, s. 573–700).

<sup>11</sup> Refleksja nad znamionami autentyczności Kościoła była obecna już w pismach doktorów: św. Ignacego Antiocheńskiego, św. Augustyna, św. Cypriana i św. Ireneusza (zob. R. Bellarmin, *Disputationum... de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, t. 2, Parisius 1613, s. 159–218). Wymieniano wówczas niemal sto własności, które odpowiednio zaliczano do cech istotnych (*proprietaes*), znamion (*nota*) bądź znaków (*signa*) – zob. K. D. Whitehead, *One, Holy, Catholic and Apostolic. The Early Church was the Catholic Church*, San Francisco 2000; H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001; tenże, *Sposoby uzasadniania wiarygodności Kościoła w nowszej literaturze teologicznej*, [w:] *Wiarygodność Kościoła*. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim w dniach 2–3.04.1997, red. T. Dola, Opole 1997; S. Nagy, *Chrystus w Kościele*, Wrocław 1982.

<sup>12</sup> Zob. S. Sokołowski, *Partitiones Ecclesiasticae [Podziały wymowy kościelnej]*, przeł. W. Ryczek, [w:] tenże, *Rhetorica christiana. Teoria wymowy kościelnej Stanisława Sokołowskiego*, Kraków 2011, s. 179–187.

<sup>13</sup> Inna możliwa lektura greckiego oryginału: „W jednym, świętym, powszechnym i apostołskim Kościele wyznajemy [...]” (*Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tekst grecki, łaciński, polski, oprac. A. Baron i H. Pietras, t. 1, Kraków 2007, s. 69).

<sup>14</sup> Katolicka eklezjologia apologetyczna posługiwała się znamionami Kościoła (*via notarum*) jako jedną z trzech głównych metod argumentacji, obok *via historica*, zajmującej się stroną ściśle naukowo-faktograficzną, i *via empirica*, zwanej inaczej metodą transcendencji (zob. S. Pié-Pinot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, przeł. T. Kukułka, Kraków 2002, s. 13; G. Kucza, *Obraz Kościoła w „Kazaniach” ks. Piotra Semenki*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2006, t. 39, z. 1, s. 89).

<sup>15</sup> Zwierzchność papieństwa miała odróżniać katolicyzm nie tylko od reformacji, ale także od prawosławia, którego wyznawcy również uznawali własny Kościół za zgodny z *credo* nicejskim. W polemikach Skargi z Kościołem wschodnim kwestie prymatu Stolicy Apostolskiej wysunęły się na plan pierwszy w drugim wydaniu dzieła, co zostało podkreślone w jego zmienionym tytule: *O r z q d z i e i jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim, i ruskim od tej jedności odstąpieniu*. Problemowi zwierzchności papieża w dużej części został poświęcony także jeden z ostatnich utworów kaznodziei *Na treny i lament Teofila Ortologa* (Kraków 1610).

<sup>16</sup> Dla katolików warunkiem bezwzględnym pojednania religijnego mogło być jedynie całkowite podporządkowanie się papieżowi (zob. P. Wilczek, *Autorytet Pisma św. w polemikach ks. Piotra Skargi...*, s. 253–259).

Protestanci nie tylko odmówili papieżowi duchowego przewodnictwa i zaproponowali własne kryteria dowodzenia prawdziwości wiary, ale także podali inną definicję wspólnoty religijnej. Wielu z nich nie wierzyło, że istnieje Kościół widzialny, zachowujący swą historyczną tożsamość poprzez podporządkowanie się zewnętrznym instytucjom; utrzymywali natomiast, że jest on niewidzialny i trwa jedynie w wierze<sup>17</sup>. Inny zatem był punkt wyjścia niż w przypadku dysput z chrześcijańskim Wschodem. Pomiędzy katolikami i różnowiercami nie było płaszczyzny porozumienia odnośnie do znamion autentyczności<sup>18</sup>. Polemiści reformacyjni, zwłaszcza historiografowie, uważali, że Kościół rzymski utracił więź z religią pierwszych chrześcijan, a widzialność i instytucjonalność nie czyniły go bardziej prawdziwym od „niewidzialnego” Kościoła wiernych, którzy byli przeciwni Stolicy Piotrowej<sup>19</sup>. Odrzucali tym samym papiestwo jako legalnego depozytariusza nauki Chrystusa. Natomiast pisarze katoliccy przeciwnie – z wielowiekowego trwania instytucji czynili widzialny dowód mający potwierdzać jej religijną supremację<sup>20</sup>.

Piotr Skarga trzykrotnie podejmował problem znaków autentyczności Kościoła<sup>21</sup>. Po raz pierwszy omówił je w dziele *O jedności Kościoła Bożego* (Wilno 1577)<sup>22</sup>. W drugiej edycji (Kraków 1590) poświęcony im wywód uległ znaczącym przekształceniom<sup>23</sup>. Trzeci raz kaznodzieja powrócił do zagadnienia dopiero w utworze *Wzywanie do jednej zbawiennej wiary* (Wilno 1611), redagując je od nowa.

Przy spisywaniu pierwszej wersji Skarga nie mógł jeszcze korzystać z popularnego kompendium Thomasa Stapletona *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio*

<sup>17</sup> Zob. L. Bouyer, *Kościół Boży. Mistyczne Ciało Chrystusa i świątynia Ducha Bożego*, przeł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1977, s. 58–81.

<sup>18</sup> Obecnie eklezjologia reformacyjna bez zastrzeżeń odwołuje się do nauki o czterech podstawowych atrybutach Kościoła (zob. D. Chwastek, *Eklezjologia jedności...*, *Eklezjologia jedności – perspektywa ewangelicka*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 2011, t. 3, s. 106).

<sup>19</sup> Zob. M. Hanusiewicz-Lavalle, *Dawne i nowe. Tożsamość wyznaniowa katolików świeckich w potrydenckiej Rzeczypospolitej*, [w:] *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości*, t. 6: *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*, red. J. Dąbkowska-Kujko, Warszawa 2016, s. 104.

<sup>20</sup> W edycji dzieła *O jedności Kościoła Bożego* z 1577 roku oraz we *Wzywaniu do jednej zbawiennej wiary* rozważania na temat znaków Kościoła autor poprzedził rozdziałem zatytułowanym *Kościół Boży widomy jest*.

<sup>21</sup> Chodzi o przypadki, gdy argumentacja *via notarum* została zaprezentowana przez kaznodzieję w sposób charakteryzujący osobno każde ze znamion prawdziwości Kościoła. Autor sporadycznie odwoływał się do cech takich jak jedność, zgoda i trwałość także w innych pismach (np. w *Kazaniach na niedziele i święta*), przy czym nie wiązało się to ze sformułowaniem koncepcji „całościowej”, jak w utworach będących podstawą materiałową dla obecnej części rozważań.

<sup>22</sup> Utwory Piotra Skargi będą cytowane z następujących edycji: *O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim od tej jedności odstąpieniu*, Wilno 1577; *O rządzie i jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim, i ruskim od tej jedności odstąpieniu*, Kraków 1590; *Wzywanie do jednej zbawiennej wiary*, Wilno 1611.

<sup>23</sup> Na temat przekształceń tekstu w drugiej edycji zob. K. Otwinowski, *dz. cyt.*, s. 16; M. Hanusiewicz-Lavalle, *Dwa szesnastowieczne wydania dzieła Piotra Skargi „O jedności Kościoła Bożego”*, [w:] *Między Rzymem a Nowosybirskiem. Księga jubileuszowa dedykowana ks. Marianowi Radwanowi SCJ*, red. I. Wodzianowska, H. Łaskiewicz, Lublin 2012.

*methodica* (1579)<sup>24</sup> ani też z *Disputationes [...] de controversiis christianae fidei* Roberta Bellarmina (1581–1583). Zapewne jednak poznał słynne *Confessio catholicae fidei christiana* Stanisława Hozjusza (1557). Drugim prawdopodobnym źródłem, do którego sięgał przy omawianiu znaków autentyczności były dla kaznodziei pisma Ojców Kościoła, znane w całości lub fragmentach<sup>25</sup>. Przejawy ideowej zależności od Bellarmina<sup>26</sup> widoczne są natomiast w drugiej edycji utworu *O jedności Kościoła Bożego*.

W rozdziale trzecim drugiej edycji dzieła (1590) Skarga sformułował deklarację, którą uznać można za wyjściową dla obecnych rozważań:

Każda sekta czyni się prawym Kościołem Bożym, ale gdy do znaków i wywodów przychodzi, żadna z nich własnych, a które się na inną żadną nie trafia, ukazać u siebie nie może. Wszystkie [...] kładą za znaki prawego Bożego Kościoła prawdziwe szafowanie Ewangelijei i prawdziwe szafowanie sakramentów. Które dwa znaki są wszystkim pospolite, według ich rozumienia. Bo każda sekta to sobie przypisuje i tym się pokrywa. A znaki własne rzeczy tej, którą poznać kto chce, nie mają być innym pospolite, jedno samej onej rzeczy własne. [...] A też pewność znaków nie ma być wedle tego, jak kto o sobie rozumie, ale wedle jasnej a odkrytej prawdy. [...] Potrzeba tedy innych znaków pewniejszych i własnych, i których by żadna sekta sobie przyczytać nijakim sposobem nie mogła, szukać<sup>27</sup>.

Autorowi chodziło zatem o polaryzację stanowisk, wskazanie takich znaków, które byłyby właściwe jedynie dla strony katolickiej. W najwcześniejszym utworze kaznodzieja zaliczył do nich jedność<sup>28</sup> i zgodę, trwałość, powszechność oraz sukcesję. Przeciwwstawił im tyle samo znaków „heretyckich”. Były to: „rozterki”, „nieustawiczność”, „pokątność” i „samosłaństwo”<sup>29</sup>. W latach 1590 i 1611 jezuita odszedł od klasycznego,

<sup>24</sup> O wpływach Stapletona na Skargę (przede wszystkim w kazaniach) zob. W. Germain, *Skarga i Stapleton (studium porównawcze)*, „Przegląd Teologiczny” 1922, s. 302–327.

<sup>25</sup> Problemem wciąż nierozstrzygniętym jest erudycja Skargi, jak również to, z jakich źródeł korzystał w trakcie przygotowywania swoich dzieł – z oryginalnych, pełnych wydań czy może z popularnych wówczas „kolekcji miejsc wspólnych”. Henryk Fros przypuszcza, że cytując Ojców Kościoła Skarga posługiwał się rękopiśmiennymi florilegiami (zob. tenże, *Źródła „Żywotów świętych” Piotra Skargi*, „Pamiętnik Literacki” 1991, z. 3). Niektórzy badacze nie tylko podkreślali zależność myślową kaznodziei królewskiego od innych autorów, ale wręcz odmawiali mu oryginalności. Zwróciła na to uwagę Magdalena Komorowska (taż, *Prolegomena do edycji dzieł Piotra Skargi*, s. 61–70). Weryfikację sądów o *Żywotach świętych*, negujących oryginalność dzieła, przeprowadziła natomiast Anna Kapuścińska (taż, *Żywoty świętych Piotra Skargi. Hagiografia – parenetyka – duchowość*, Szczecin 2008, passim).

<sup>26</sup> Zależność Skargi od Bellarmina podkreślał szczególnie Auguste Berga (zob. tenże, *Un prédicateur de la cour de Pologne sous Sigismond III, Pierre Skarga, 1536–1612. Étude sur la Pologne du XVI<sup>e</sup> siècle et le protestantisme polonaise*, Paris 1916, s. 306–309); zob. też M. Kosman, *Reformacja i kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej*, Wrocław 1973, s. 147; M. Komorowska, *Mówca czy autoplagiator? W poszukiwaniu „książki miejsc wspólnych” Piotra Skargi*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Polonica” 2013, nr 3: *Piotr Skarga – w czterechsetlecie śmierci*, red. M. Kuran i in.

<sup>27</sup> *O rządzie i jedności Kościoła Bożego*, s. 9–10.

<sup>28</sup> Zagadnienie jedności Kościoła (choć nie w kontekście będącej przedmiotem niniejszych analiz argumentacji *via notarum*) omówiła Elwira Buszewicz: *Koncepcja jedności Kościoła i idea Polski katolickiej w twórczości pisarzy potrydenckich*, [w:] *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą...*, t. 6.

<sup>29</sup> *O jedności Kościoła Bożego*, s. 17. Autor pominął je zarówno w drugiej edycji *O jedności Kościoła Bożego*, jak i we *Wzywaniu do jednej zbawiennej wiary*.

poczwórnego schematu, obecnego między innymi u Hozjusza i Wujka. Najpierw (1590) wyliczył siedem znaków, do których należały: „jedność i zgoda”, „trwałość i stateczność starożytna”, „powszechność wiary Chrystusowej i rozszerzenie jej po wszystkich miejscach i po wszystkie czasy”, sukcesja apostolska, „płodność w duszach i skutek żywego Słowa Bożego”, cuda oraz „imię katolickie”<sup>30</sup>; następnie (1611) wskazał: wieczność i trwałość („Kościół [...] zawsze jest a nigdy nie ustaje”), „jedność i zgodę”, sukcesję apostolską i hierarchię, powszechność („iż się do niego wszyscy narody skupiły i jest katolicki”), naukę Kościoła rzymskiego, świętych oraz cuda<sup>31</sup>. Układ w dwu ostatnich utworach jest zatem zbliżony, choć nazewnictwo i treść zwykle nie są identyczne, dlatego warto przyrzeć się bardziej znaczącym odmiennościom.

**Jedność i zgodę** objaśniał Skarga w znaczeniu ściśle religijnym, odróżniając ten sposób rozumienia obu pojęć od świeckiego<sup>32</sup>. Chodziło o wymiar duchowy pojednania, niezależny od zróżnicowania społecznego czy politycznych granic państwa. Jedność i zgoda nie mogą ponadto, uważał kaznodzieja, istnieć bez instancji nadrzędnej (*auctoritas*), której podporządkują się wszystkie pozostałe<sup>33</sup>. W przeciwnym razie może pojawić się konflikt wynikający z wielości i sprzeczności poglądów. Przekonywał, że tak właśnie jest wśród wspólnot różnowierczych, gdzie „jedna się z drugiej rodzi, z jednej urasta ich dziesięć, i dwadzieścia, i więcej – a każda z nich przeciwną pierwszym, z których roście, naukę wnosi; jedna drugą zowie fałszywą, każda sobie czyni wiarę, jaką chce”<sup>34</sup>.

Z biegiem czasu poglądy Skargi na organizację Kościoła radykalizowały się. W utworach z lat 1590 i 1611 autor w sposób bardziej zdecydowany warunkował jedność chrześcijan podporządkowaniem się papieżowi przez wszystkie odłamy wyznaniowe, a więc zarówno zwalczanych różnowierców, jak i obrządku wschodnie. Kwestie dogmatyczne schodziły zatem na dalszy plan, a dyskurs sprowadzał się do złożenia deklaracji posłuszeństwa<sup>35</sup>. Ponadto w utworze pisanym najpóźniej Skarga sięgał do

<sup>30</sup> *O rządzie i jedności Kościoła Bożego*, s. 11, 14, 18, 20, 25, 29, 34.

<sup>31</sup> *Wzywanie do jednej zbawiennej wiary*, k. B<sub>3</sub>v, C<sub>2</sub>r, C<sub>4</sub>v, D<sub>3</sub>r, D<sub>4</sub>r, E<sub>2</sub>r, E<sub>3</sub>r.

<sup>32</sup> Zob. *O jedności Kościoła Bożego*, s. 17.

<sup>33</sup> „Jeśli jakie rozerwanie około wiary szatan wniesie, wnet się uspokoi i zagasi piekielny ten ogień. Bo wszyscy jednego słuchać i do Koncylia i zborów świętych wszystkiego świata biskupów [tj. do soborów i synodów] uciekając się i na wyrokach ich przestając, kacerstwa i błędy wymiatają, i koniec wszystkim niezgodom czynią” (*O rządzie i jedności Kościoła Bożego*, s. 12).

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Zob. S. Obirek, *Teologiczne podstawy pojęcia jedności...*, s. 188. Nie tylko w przekonaniu Skargi uznanie prymatu papieża stanowiło warunek konieczny dla Rusi, chcącej wyjść ze sfery kulturowego izolacjonizmu. Z poglądami jezuity korespondują słowa jednego z czołowych propagatorów idei unii, Adama Hipacego Pocięja, sformułowane w dziele *Parenetica jednego do swej Rusi* (Wilno 1605). Prawdziwa wiara, przekonywał Pocięj, płynie z Rzymu: „Gdzie mianują powszechnym Kościoła Bożego / pasterzem i biskupem papieża”. Przeciwników tej „świętej prawdy”, nie tylko odcinał autor od wspólnego dziedzictwa kulturowego, ale wręcz ustanawiał w jednym szeregu z heretykami („Jako by miał lepszym być ów wasz patrijarcha, / Co go Turczyn [!] podaje i jego egzarcha”; „Rusinie uporny [...] W tobie zaś diabeł pyszny z herezją dyszy” (cyt. za R. Radyszewskij, *Roksolański Parnas. Polskojęzyczna poezja ukraińska od końca XVI do początku XVIII wieku*, cz. 2, *Antologia*, wybrał i oprac. tenże, Kraków 1998, s. 60); zob. R. Łużny,

szerszego aparatu źródłowego niż w dwu poprzednich, powołując się już nie tylko na Biblię i Ojców, ale również na dorobek adwersarzy: Marcina Lutra, Filipa Melanchtona i Jana Kalwina, a także pomniejszych: Georga Majora, Jodoka Kocjusza i Teodora Bezy. Powołał się również na pierwszego katolickiego biografa Marcina Lutra – Jana Dobenecka (Cochläusa)<sup>36</sup>.

Kompozycja wypowiedzi na temat poszczególnych własności była zbliżona. Po stwierdzeniu, że prawdziwy Kościół powinien być i jest nosicielem określonej cechy (przesłanka większa) oraz że taką właśnie charakteryzuje się wyłącznie Kościół rzymski (przesłanka mniejsza), następowało odwołanie do strony przeciwnej. Tej z kolei autor przypisywał znaczenia odwrotne, co miało wypuklać podstawowe różnice w rozumieniu problemu.

Ujęcia z lat 1577 oraz 1590 stylistycznie bliższe są traktatowi Hozjusza (*Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*) niż wywód z 1611 roku, ukształtowany z zacięciem polemicznym. Stonowaną wykładnię treści teologicznych pierwszej własności Kościoła zastąpił Skarga wypowiedzią o wyraźnie zarysowanej strukturze perswazyjnej:

<i>O jedności Kościoła Bożego</i>	<i>O rządzie i jedności Kościoła Bożego</i>	<i>Wzywanie do jednej zbawiennej wiary</i>
(1) Naprzód to jest prawy Kościół Boży, który jako jeden jest, tak też ma w sobie jedność i zgodzenie.	(1) Pierwszy tedy znak Kościoła Bożego jest jedność i zgoda wszystkich członków z głową i samych między sobą. Bo zgoda znak jest Królestwa, które stać ma na wieki. [...]	(1) Kościół swój Pan Jezus dziwnie piękną i drogą szatą i barwą swoją niebieską ozdobił i po niej, jako po pewnym znaku, dwór swój poznawać kazał: to jest po jedności i zgodzie, i miłości wspólnej, o którą Ojca swego prosi, którą rozkazał mandatem swoim, którą piątnuje owce swoje, aby wiedział każdy, którzy jego prawemi uczniami są.  (1a) Zgoda tedy i rozumienie jedno, i wiara jedna jest wielką własność Kościoła Bożego, i najpierwszy, i najzacniejszy znak, i barwa jego, i tym samym bez innych znaków poznać prawdziwy Kościół każdy łącznie może [...].  (1b) Mogąc być w katolickim Kościele w obyczajach niezgody,

Adama Hipacego Pocięja „*Parenetica*”. Z nowych odczytań najdawniejszej ruskiej literatury religijno-polemicznej, [w:] *Unia brzeska...*

<sup>36</sup> Zob. np. *Wzywanie do jednej zbawiennej wiary*, k. B<sub>3r</sub>, Cv, C<sub>3v</sub>, C<sub>4r</sub>, Dv, Er, Ev, E<sub>3v</sub>, E<sub>4v</sub>, Fr, Fv, F<sub>2r</sub>, F<sub>3r</sub>, F<sub>4v</sub>, Gr, G<sub>3r</sub>.

		gdyż Kościół Boży na Ziemi ze złych i dobrych, z niedoskonałych i doskonałych, z mądrych i głupich dziewic, z ryb dobrych i złych spojony jest, i na jednym drzewie rodzące i nierodzące gałęzie ma. Ale w wierze niezgoda – wycięcie z drzewa przynosi i chrześcijaninem–katolikiem być nie może, kto przy jednej wierze, jako przy pniaku jednym i korzeniu nie zostaje [...].
(2) [nie] pogańską ani świecką, ale Chrystusową w Bogu i w Duchu Jego; nie w rzeczach świeckich widomych i takich, których rozumem i wywody dość może (bo się na taki rozum każdy zgodzić musi), ale w rzeczach niebieskich, których nikt nie widział ani ich objąć rozumem, ani wywodem żadnym dowieść może.	(2) A gdy o jedności i zgodzie tu mówim, nie rozumiemy zgody na co złego albo na co świeckiego, ale zgodę w Chrystusie Jezusie i w nauce Zakonu Jego, aby kto nie ukazywał na zgodę żydowską albo mahomecką. Bo to nie zgoda w Chrystusie, ale upór i zatwardziałość w fałszu i ślepotcie.	(2) A ta zgoda i jedno rozumienie nie jest o rzeczach widomych i przyrodzonych, i filozofskich ani rzemieślniczych, w których się często zgodzić rozumiemy ludzkie nie mogą, ale o niewidomych, niebieskich, od rozumu ludzkiego zakrytych, od samego Boga i Jezu Chrysta Syna Bożego objawionych.
(3) Wielki to cud jest tak zgodne w Kościele Bożym i Bogu w różcy Jedynym, i prawym bóstwie, i w człowieczeństwie Chrystusowym o Przena świętszym Sakramencie i o innych rzeczach wielkich, skrytych i niebieskich na ziemi między katoliki wyznanie, iż po wszystkim świecie co ich jest, jedno serce mają, jedno wierzą, jedno usta mają i jedno wyznawają. Przywiedź katolika z Indyj, z Rzymu, z Hiszpanii – alic on toż mówi, co ten, który się w Polsce wiary ś. nauczył. Jeden doktor katolicki na wschód słońca, drugi na zachód – a obadwa toż mówią różnymi języki, nigdy się nie znawszy ani zmówiwszy.	(3) Katolicy, którzy Kościoła rzymskiego słuchają, będąc po wszystkim świecie rozszerzeni, o każdym artykule wiary ś. jedną wiarę i jedno wyznanie, i rozumienie mają.	(3) Wszyscy jednym językiem mówią, bo jedno serce i rozumienie nie mają: tak Włoch, jako Hiszpan, Francuz i Niemiec, Czech i Flander, Polak i Szwed, Węgry i Tatarzyn, Greczyn i Indyjan. Ze wschodnich i zachodnich królestw goście, gdzie się zmagają i schodzą, jako to na concyliach bywa, jednoż rozumienie z Kościołem rzymskim mają i wiarę jedną [...] Różności żadnej nie masz, choć się nie zmagali, choć się daleko i w kilka tysięcy mil od siebie rodzili, choć różne mistrze mieli – toż wierzą, toż mówią.

We *Wzywaniu do jednej zbawiennej wiary* autor rozpoczął wykład od sentencjonalnej idei, która pełniła funkcję ornamentacyjną (1). Określała zarazem główny kierunek myśli poprzez swój ogólny i demonstratywny charakter. Dalsza wypowiedź (1a, 1b, 3), poczynwszy od objaśnienia, czym jest zgoda, została podporządkowana wielocłonowej,



współrzędnej konstrukcji, opartej na regularnym umieszczaniu koniunkcji poszczególnych zestawień słownych. Kaznodzieja posłużył się figurą retoryczną zwaną polisyndetozem<sup>37</sup>. Wyjaśniając, o jaką zgodę chodzi (1b, 2), sformułował antytetyczną wypowiedź, w której można dostrzec homonimiczne zakończenia kolonów tą samą formą gramatyczną (dobrych..., doskonałych...; przyrodzonych..., rzemieślniczych...; niewidomych..., zakrytych...), tzw. *homoiopoton*<sup>38</sup>. *Szczegółowość i emocjonalną głębię wypowiedzi miała ponadto uwypuklać figura klimaks*, polegająca na swoistej gradacji elementów poprzez nadawanie znaczenia wyższego temu, co posiadało znaczenie niższe<sup>39</sup> (2; niewidomych → niebieskich → od rozumu ludzkiego zakrytych → od samego Boga i Jezu Chrysta Syna Bożego objawionych). Efekt artystyczny wzmacniała zastosowana na końcu (3) anafora (choć... choć... choć...; toż... toż...). W całym wywodzie akcent został więc położony na perswazyjności.

Różnice pomiędzy ujęciami z poszczególnych lat widać nie tylko w brzmieniu i objętości, występują one także w układzie argumentów. Tradycyjny, dwudzielny schemat opisu, obecny między innymi u Hozjusza i w obydwu edycjach dzieła *O jedności Kościoła Bożego*, w roku 1611 Skarga wyraźnie poszerzył, na wzór ówczesnych podręczników kontrowersji. Podobnie jak u Stapletona i Bellarmina, część „polemiczna” została także usystematyzowana pod względem adresatów i formułowanych przez nich zarzutów. W ślad za poprzednikami, choć nie tak skrupulatnie jak oni (cel utworu był wszak odmienny), Skarga zbijał najpierw zarzuty Lutra, następnie jego uczniów i zwolenników, a w dalszej kolejności robił to samo z Kalwinem, jego stronnikami itd. Sprawiało to, że apologia zgody w ujęciu katolickim ustąpiła ożywionej i zdecydowanie ostrzejszej dyspacji z przeciwnikami.

Drugą omawianą przez Skargę własnością Kościoła rzymskiego jest **trwałość**. Objawia się ona jego istnieniem od początku aż do końca świata, co sprawia, że wiara, którą wyznaje i której naucza Stolica Apostolska, jest starsza niż wszystkie pozostałe<sup>40</sup>, w dużej mierze dzięki niezłomności swoich wyznawców<sup>41</sup>.

W utworach z lat 1577 oraz 1611 Kościół to przede wszystkim wspólnota ufundowana przez Chrystusa, istniejąca nieprzerwanie od szesnastu stuleci. W ujęciu z roku 1590 początki wiary katolickiej sięgają natomiast czasów Adama<sup>42</sup>. Wpisanie epok poprzedzających nastanie Nowego Zakonu do historii chrześcijaństwa realizowało trzy główne cele. Po pierwsze – ukazywało dzieje starotestamentowe jako figurę i zapowiedź

<sup>37</sup> Zob. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przeł., oprac. i wstępem poprzedził A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, § 686, s. 384–385.

<sup>38</sup> Zob. tamże, § 729–731, s. 404–405.

<sup>39</sup> Zob. tamże, § 623, s. 352–353.

<sup>40</sup> Starożytność (*antiquitas*) Kościoła, rozumiana jako jego przedwieczność, należała do stałego repertuaru znaków, choćby u Bellarmina, gdzie wymieniona została jako druga podstawowa własność. (R. Bellarminus, *dz. cyt.*, s. 154–158).

<sup>41</sup> Zob. *O jedności Kościoła Bożego*, s. 22.

<sup>42</sup> Zob. *O rządzie i jedności Kościoła Bożego*, s. 14.

nadejścia Mesjasza, a samych proroków czyniło głosicielami prawd wspólnych z katolikami<sup>43</sup>. Po drugie – ustanawiało Kościół katolicki w pozycji najstarszego odłamu religijnego. Po trzecie – istnienie katolicyzmu sięgało w ten sposób początków świata, co samej historii nadawało wymiar sakralny (*historia sacra*<sup>44</sup>).

Tak pojmowanej trwałości Skarga przeciwstawiał nauki i dokonania innych obłądków. Przyrównywał je do nędznych chat i altanek zbudowanych z gałęzi, z których większość uległa zapomnieniu<sup>45</sup>. Przetrwanie nielicznych dokonało się wyłącznie za sprawą pisarzy katolickich:

Do naszych wieków aż do Lutra, dwieście heretyckich sekt powstało, a niektóre z nich miały wiele biskupów, cesarzy i królów, którzy mocnie kacerstwa ich bronili, i szeroko je szczepili. Wiele ksiąg i bez liczby na obronę swej nauki pisali, a jednak wszyscy poginęli i księgi ich wszystkie wniwecz poszły, i nie wiedzielibyśmy, jeśli byli na świecie, by byli o nich pisarze i doktorowie katolicycy milczeli, których tyło samych pisma trwają<sup>46</sup>.

Autor oczekiwał zatem widzialnych dowodów na racje głoszone przez adwersarzy. Odrzucał reformacyjną koncepcję Kościoła jako niewidocznej, mistycznej i ahistorycznej wspólnoty. Stawiając pytania o to, skąd wzięły się odłamy różnowiercze oraz gdzie przed stuleciem miały swoich wyznawców i świątynie<sup>47</sup>, Skarga domagał się świadectw, które potwierdziłyby ich istnienie w przeszłości – na podobieństwo trwającego nieprzerwanie papieństwa i podległych mu instytucji.

W obydwu wydaniach dzieła *O jedności Kościoła Bożego* kolejną własnością stała się **powszechność**. Najpopularniejsza jej definicja opierała się na założeniu, że Kościół rozszerzał się „po wszystkich miejscach i po wszystkie czasy”<sup>48</sup>. We *Wzywaniu* autor zastąpił powszechność opisowym tytułem rozdziałku: „Iż się do niego [Kościół] wszystkie narody skupiły i jest katolicki”<sup>49</sup>. Zgodnie z grecką etymologią „katolicki” odnosiło się

<sup>43</sup> Był to jeden z przejawów figuralnej interpretacji Biblii, będącej zbiorem wciąż aktualnych wzorców (zob. J. Sokołowska, *Od renesansu do baroku. Swoistość przełomu barokowego w Polsce*, [w:] *Religijność literatury polskiego baroku*, red. C. Hernas, M. Hanusiewicz, Lublin 1995, s. 24; E. Auerbach, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, przeł. Z. Żabicki, t. 1, Warszawa 1968, s. 272).

<sup>44</sup> Zob. R. Gustaw, *Rozwój pojęcia historii Kościoła od I do XVIII wieku*, Poznań 1965, s. 42–63.

<sup>45</sup> Skarga nawiązywał do popularnego toposu *ubi sunt?*: „A gdzie dziś Aryjusz, Eunomijusz, Berengarijusz, Donatysta, Wiklef i inni? Dawno ustali” (*O jedności Kościoła Bożego*, s. 24).

<sup>46</sup> *O rządzie i jedności Kościoła Bożego*, s. 16–17.

<sup>47</sup> Zob. *Wzywanie do jednej zbawiennej wiary*, k. Cr.

<sup>48</sup> W taki sposób ujmowali kwestię Hozjusz, Bellarmin i Skarga w edycjach utworu *O jedności*.... Z kolei Jakub Wujek pojmował tę własność osobno – najpierw jako powszechność wedle miejsca, a następnie jako powszechność wedle czasu, czyli dawność (*antiquitas*) i trwałość. Zob. J. Wujek, *Postylla Katolicka mniejsza, to jest krótkie kazania, czyli wykłady śś. Ewangelij na niedziele i święta całego roku*, cz. 3, Wrocław 1843, s. 143–144 (przedruk wydania z 1617 roku). Odmienności w rozumieniu znaków należy tłumaczyć szerokim zakresem znaczeniowym i płynnością pojęć takich jak trwałość, powszechność czy ciągłość. Autorzy twierdzili zapewne, że uznanie którejkolwiek z tych cech za prawdziwą jest równoznaczne z przyjęciem pozostałych.

<sup>49</sup> *Wzywanie do jednej zbawiennej wiary*, k. D<sub>3</sub>r.

zarówno do miejsca, jak i czasu<sup>50</sup>. Omawiając zatem powszechność kaznodzieja zwracał uwagę na zdolność do rozszerzania wpływów katolicyzmu oraz do ich utrzymania nawet w czasach największych prześladowań. Pozostałe odłamy wyznaniowe miały natomiast odznaczać się w tym względzie nieumiejętnością:

Mahomecka [sekta] z kacerstwy Nestoryjusza i Eutychesa, które jeszcze na wschód Słońca trwają, nigdy do zachodnich królestw nie przyszła. Luterska i dzisiejszych sektarzów nigdy błędy za morze nie zaszły, ani do Azji, ani do Afryki, ani do Egiptu, ani do Grecji. A w zachodnich państwach ledwie które kąty znajduje. We Włoszech i w Hiszpanii nie wiedzą, co to Luter, i co za konfesyja augustana, a jeśli wiedzą, tedy się jako trucizną tym fałszem brzydzą. W Niemczech rzadkie miasto, gdzie by całe heretyctwo było. Jeśli sekty gdzie są, tedy się między sobą nie zgadzają. Nigdzież jednej samej nie masz, ale trzy, pięć i dziesięć różnych<sup>51</sup>.

Cytowany fragment stanowi częściowo dosłowne przytoczenie, a po części parafrazę słów Bellarmina, co potwierdza, że przygotowując drugą edycję dzieła *O jedności...*, kaznodzieja korzystał z *Disputationes* włoskiego kardynała<sup>52</sup>. Tłumacząc pierwowzór, atakował nie tylko rzekomą niezdolność reformacji do oddziaływania na ludzi, lecz także jej elitarny charakter, swoiste „arystokratyczne”<sup>53</sup> wybraństwo, istotne zwłaszcza dla nauk Kalwina.

**Sukcesja** zajmowała w szeregu własności miejsce czwarte (wersje z 1577 i 1590) lub trzecie (1611), ale dla Skargi miała znaczenie szczególne<sup>54</sup>. Zdefiniował ją jako „następowanie nierozzerwane biskupa po biskupie, kapłana po kapłanie, narodu po

<sup>50</sup> Zob. T. Stapleton, *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica* [...], Parisius 1582, s. 105 a: „Rursum, quia Ecclesia perpetua est et omnium temporum, dicta etiam est Catholica”. W tłumaczeniu: „Ponieważ Kościół jest odwieczny, nazywany jest także katolickim”.

<sup>51</sup> *O rządzie i jedności Kościoła Bożego*, s. 19–20.

<sup>52</sup> Pisał włoski kardynał: „Secta Mahumeti, cum haeresibus Nestorij et Eutychetis, quae adhuc vigent in Oriente, nunquam ad Occidentem transierunt. Haereses autem Lutheranorum nunquam transierunt mare, nec Asiam, aut Africam, Aegyptum, aut Graeciam viderunt. [...] At ex tribus partibus orbis terrae, duae maiores, Asia et Africa, nec nomen huius Confessionis audierunt, in Europa multae provinciae, ut tota Graecia, Italia, Hispania, vel nesciunt quid sit Confessio Augustana, vel excrantur, Gallia, Helvetia et Britannia, non recipiunt, nisi nomine tenus; immo rara est civitas, quae ab una aliqua secta haeretica tota possideatur et quamvis videantur haeretici hoc tempore magnam partem Septentrionis obtinere, tamen non tenentur omnia illa loca ab una secta, sed a plurimis, quae inter se non minus pugnant quam nobiscum” (R. Bellarmin, *dz. cyt.*, s. 176).

<sup>53</sup> Opinię Ferdinanda Brunetière’a o „intelektualnym, arystokratycznym i indywidualnym” charakterze chrześcijaństwa w koncepcji Kalwina powtórzył Tadeusz Grabowski (*Z dziejów literatury kalwińskiej w Polsce (1550–1650)*, Kraków 1906). Zob. W. Mincer, *Jan Kalwin w Polsce. Bibliografia*, red. nauk. P. Wilczek, Warszawa 2014, s. 88.

<sup>54</sup> O sukcesji pisała większość autorów katolickich podejmujących temat własności Kościoła. W uzasadnieniu powoływali się na słowa Chrystusa o Kościele zbudowanym na Opoce (Mt 16,18), stosowali analogie z światem zwierzęcym i roślinnym (Hozjusz), wskazywali na wyjątkowość wspólnoty katolickiej pod względem posłuszeństwa biskupowi Rzymu. Obrona autorytetu Stolicy Apostolskiej była celem nadrzędnym, jako że właściwie wszystkie zarzuty różnowierców odnoszące się do kwestii dyscyplinarnych i organizacyjnych Kościoła zasadniczo były wymierzone przeciwko papieżom.

narodzie”<sup>55</sup>. Jako zwolennik teokracji podkreślał zarazem wyjątkowość monarchicznego ustroju wspólnoty katolickiej, a dowodzenie praw do duchowej zwierzchności biskupa Rzymu oparł na tych samych racjach, którymi uzasadniano sukcesję dynastii panujących.

Wywodząc dziedzictwo Chrystusa od proroków Starego Testamentu<sup>56</sup>, nawiązał Skarga do Danielowej koncepcji czterech monarchii biblijnych (Dan 2,31–45), po których nastąpiło królestwo ostatnie, piąte. Pomimo tego, że dziedzictwo krwi przeistoczyło się w dziedzictwo wyłącznie duchowe, następcy Chrystusa również byli wyposażeni w królewskie atrybuty, a św. Piotr ustanawiał stolice Państwa Bożego – najpierw w Antiochii, potem na stałe w Rzymie. Nie bez znaczenia były analogie z prawem starozakonnym („Jako w Starym Zakonie, kto rodzaju swego od Aarona nie wyliczył, ten na kapłańskiej stolicy siedzieć nie mógł”<sup>57</sup>). Przeświadczenie, że historia świata była dla katolików ich własną historią, opierało się bowiem na tych samych założeniach, które wiele wieków wcześniej przyjmował lud izraelski – konieczne było poczucie ciągłości bez zerwania, a ciągłość tę gwarantowała jedynie monarchia<sup>58</sup>.

Różnowiercy przyjmowali, że prawdziwy Kościół przez wiele wieków pozostawał w ukryciu i ujawnił się dopiero w XVI stuleciu. Katolicy natomiast chcieli wykazać, że przeciwnicy albo nigdy nie posiadali praw do sukcesji, albo utracili je, odłączając się od Stolicy Apostolskiej (jak w przypadku prawosławia). Ona sama zaś swoim nieprzerwanym istnieniem dawała świadectwo prawdziwości wiary. Kaznodzieja umacniał dowodzenie argumentem *a fortiori* (w odmianie *a minori ad maius*)<sup>59</sup>:

Jeśli tedy starszy ci święci doktorowie taką się sukcesją, dwanaście albo dwudziestu, albo czterdzieści papieży, jednego po drugim, wstępowaniem przeciw heretykom, którzy tego nie mają ani mieć mogą, uzbrajali, daleko my więcej, którzy na tej Stolicy rzymskiej takich po Apostołach następników więcej niżeli dwieście wyliczamy<sup>60</sup>.

Sukcesja apostolska, przekazywana niczym u Apostołów – z „ręki w rękę” – była jednym z najważniejszych świadectw ciągłości dziejowej Kościoła rzymskiego. Wpływała zarazem na sposób postrzegania czasu historycznego. Dzieje sporów religijnych Skarga rozpatrywał z zachowaniem chronologii, lecz podstawową miarą następujących po sobie wydarzeń były nie tyle lata i stulecia, co okresy pontyfikatów papieży, patriarchów bądź panowania świeckich władców<sup>61</sup>. Kaznodzieja opisywał przeszłość

<sup>55</sup> *O rządzie i jedności Kościoła Bożego*, s. 20.

<sup>56</sup> Tamże, s. 20–21; zob. P. Skarga, *Roczne dzieje kościelne*, Kraków 1603, k. Ar–A4r.

<sup>57</sup> *O rządzie i jedności Kościoła Bożego*, s. 23.

<sup>58</sup> Zob. J. Le Goff, *Historia i pamięć*, przeł. A. Gronowska, J. Stryczyk, wstęp P. Rodak, Warszawa 2007, s. 54. Dlatego polemicy katolicycy domagali się od adwersarzy wykazywania prawdziwości głoszonych nauk na podobieństwo wywodu genealogicznego.

<sup>59</sup> Zob. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław 1990, s. 104.

<sup>60</sup> *O rządzie i jedności Kościoła Bożego*, s. 22.

<sup>61</sup> Omawianą tendencję do uznawania okresu pontyfikatów i rządów za jedną z podstawowych jednostek chronologicznych uwidaczniają także *Summowania* do poszczególnych wieków, jakie zamieścił jezuita

epizodycznie i fazowo. To echa tradycji średniowieczno-renańskiej, która ujmowała historię świata przede wszystkim jako historię czynów wybitnych jednostek<sup>62</sup>. Autor odwoływał się przy tym do konfliktu *sacerdotium z imperium*. Różnica pomiędzy obiema sferami była przede wszystkim jakościowa: nieprzerwana sukcesja apostołska świadczyła o ciągłości Kościoła, natomiast władza świecka odznaczała się zmiennością. Dlatego odłamy wyznaniowe, które szukały protekcji u królów, najczęściej upadały razem z nimi:

Takich sobie panów herezje szukają, których dostawszy, w rzeczy z swemi błędami kwitną, a po chwili, gdy im onych niebożnych panów nie stanie – jako kwiat polny usychają i jako siano pokoszone polegają. Nie tak katolicka prawda; i najgorsze, i przeciwne sobie pany i tyrany wytrwa, i z pobożnych się rozszerza i kwitnie. Zima i lato jej jednakie jest<sup>63</sup>.

Następstwo apostołskie zostało ustanowione na warunkach innych niż sukcesja tronu. Władza przekazywana była mocą nadawanych święceń, a nie prawem dziedzictwa krwi. Była to zresztą podstawowa różnica nie tylko w stosunku do władzy świeckiej, lecz także do prawa starozakonnego, które opierało się jeszcze na ustroju patriarchalnym:

W Starym Zakonie następstwo było po krwi cielesnej: kapłani synowie po ojcach. Ale Nowy Zakon [...] następni sakramentem rodzi, pod znakiem widomym rękę kładzenia moc niewidomą ojcowską na syny wlewając<sup>64</sup>.

W sytuacji gdy do głosu dochodziły czynniki inne niż biologiczne, warunkiem utrzymania ciągłości w głoszeniu religijnych była ich zgodność z nauką apostołską. W polemice z Hieronimem Moskorzowskim Skarga twierdził, że papieże mogli błędzić w swym postępowaniu, lecz ich nieomyślność w sprawach wiary pozostawała fundamentem trwałości katolicyzmu:

Nad to, gdy pan Jarosz grzechy niektórych papieży wylicza, tym zamyka, iż są antychrystami. Wielki barzo dowód! Wyliczają się i wypisują grzechy królów i panów, i cesarzów wielkich, stokroć większe – to już będą antychrystami?! Na którym-że stanie grzechów nie masz? Izali wszyscy papieże mogli być bez przysięgi? Izali dwanaście apostołów bez Judasza? W wierze i nauce są bez grze-

---

w tłumaczeniu roczników Baroniusza. Zastosowanie takiej techniki konceptualizacji czasu historycznego ułatwiało kaznodziei ujęcie dziejów poszczególnych wspólnot religijnych w kategoriach procesu fazowego, a przy tym z naciskiem na antropocentryczny wymiar dziejów. Skarga nawiązywał do tradycji zapoczątkowanej przez jednego z najważniejszych dziejopisarzy Kościoła – Euzebiusza z Cezarei, którego największe dzieło, *Historia kościelna*, znane było we fragmentach głównie za sprawą dokonanego przez św. Hieronima przekładu na łacinę i język aramejski (zob. R. Gustaw, *dz. cyt.*, s. 27–41, 44).

<sup>62</sup> Zob. H. Dziechcińska, *Biografia*, [hasło w:] *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska przy udziale B. Otwinowskiej, E. Sarnowskiej-Temierusz, Wrocław 1990; H. Dziechcińska, *Biografistyka staropolska w latach 1476–1627. Kierunki i odmiany*, Wrocław 1971; L. Szczerbicka-Ślęk, *W kręgu Klio i Kalliope...*

<sup>63</sup> *Zawstydzenie aryjanów*, k. F<sub>4</sub>r–F<sub>4</sub>v.

<sup>64</sup> *Wzywanie do jednej zbawiennej wiary*, k. Dr.

chu i żaden się z nich kacerstwem nie pomazał, i nigdy stolice ś. Piotra wiara nie ustaje. Ale w obyczajach nie są bez grzechu, jako inni wszyscy ludzie<sup>65</sup>.

Legalność papieskiej sukcesji, utrzymująca się nieprzerwanie od czasów apostołskich, została przeciwstawiona dziejom poróżnionych z Rzymem odłamów religijnych. Tam bowiem już w przeszłości dokonywały się wewnętrzne rozłamy, a zatem nie mogło być mowy o zachowaniu prawowitego następstwa. Nagromadzenie form czasownikowych podkreślających degeneracyjny wymiar historii różnowierstwa pozwalało uwydatnić różnicę w stosunku do niezmiennego w kwestiach organizacyjnych i dogmatycznych Kościoła katolickiego:

Wiele synodów aryjani czynili, a na wszystkich się sami nie zgadzali i często się nic nie stanowiąc rozjeżdżali, i nowe heretyctwa na nich wynajdowali, i dlatego ginęli, upadali, i złą sławę i ohydę nauki swej po sobie zostawiali<sup>66</sup>.

Istniały dwie główne przyczyny, z powodu których Skarga odmawiał różnowiercom prawa do ciągłości historycznej. Pierwszą było działanie na szkodę wszystkich, także pokrewnych, wspólnot religijnych. Skrajnym przykładem były egzekucje, którym z inicjatywy Kalwina i jego współwyznawców poddano dwóch teologów posądzonych o antytrynitaryzm: Michała Serweta (Genewa 1555) oraz Walentyna Gentilisa (Bern 1556)<sup>67</sup>. Odwołując się do tych wydarzeń, jezuita chciał pokazać przewrotne postępowanie „heretyckich” autorytetów, które jako pierwsze miały zerwać z nauką prawdziwego Kościoła, choć obecnie same osądzają i surowo karzą „odstępców” od ich własnej wiary. Zgodność różnowierców miała ujawniać się w tym tylko, że ich głównym oponentem stał się jedyny prawowity spadkobierca nauki apostołskiej, czyli Rzym<sup>68</sup>.

<sup>65</sup> *Wtóre zawstyżenie aryjanów*, k. P<sub>iii</sub>r. Jezuita wyrażał zatem pogląd, który dopiero trzy i pół wieku później, na pierwszym soborze watykańskim (1870), uzyska status dogmatu powszechnie obowiązującego w Kościele katolickim.

<sup>66</sup> *Zawstyżenie aryjanów*, k. C<sub>4</sub>r.

<sup>67</sup> Zob. *Dyskurs na konfederacyją*, k. B<sub>4</sub>r–B<sub>4</sub>v. O wypadkach tych wspomnieli także m.in. Jakub Wujek (zob. M. Kuran, *Retoryka jako narzędzie perswazji w postyllografii polskiej XVI wieku (Na przykładzie „Postylli katolickiej” Jakuba Wujka)*, Łódź 2007, s. 143) oraz Marcin Bielski (zob. *Zbiór dziejopisów polskich w czterech tomach zawarty*, t. 1: *Kronika Marcina Bielskiego*, Warszawa 1764, s. 556). Na temat obydwu działaczy reformacyjnych, Serweta i Gentilisa, zob. W. Urban, *Studia z dziejów antytrynitaryzmu na ziemiach czeskich i słowackich w XVI–XVII wieku*, Kraków 1966, s. 35–39; J. Krasieński, *Zarys dziejów polskiego arianizmu przedsojniczyńskiego*, „Studia Sandomierskie” 1980, s. 199–135; B. Cottret, *Kalwin*, przeł. M. Milewska, Warszawa 2000, s. 227–239; zob. także *Michał Servet (1511–1553): wybór pism i dokumentów*, oprac. L. Szczucki, Warszawa 1967.

<sup>68</sup> Zob. *Upominanie do ewangelików* (D), s. 119; *Wzywanie do jednej zbawiennej wiary*, k. G<sub>2</sub>r–v. Jak stwierdził Janusz T. Maciuszko: „W początkowej fazie reformacji kamieniem probierczym była kwestia oceny Rzymu – nie samego katolicyzmu, gdyż to ciała i instytucje kościelnego Rzymu traktowano jako zakałą katolicyzmu. Późniejsza negacja całego Kościoła rzymskiego – gdy i katolicyzm osądzono podobnie jak struktury organizacyjne Watykanu – pociągnęła za sobą konieczność precyzowania własnej doktryny dogmatycznej, sprzeciwiającej się dogmatyce katolickiej” (tenże, *Proces konfesjonalizacji w Europie*

Drugą przyczyną było odrzucenie dotychczasowej Tradycji kościelnej. Reformatorzy obwołali się głosicielami wiary i nauki apostołskiej<sup>69</sup>. Wyrzekłszy się prawowitego dziedzictwa, nie byli jednak – przekonywał kaznodzieja – zdolni wykazać swej legalności:

Obróćmyż oko na Lutra i Kalwina, i jego niegodne towarzystwo, i sekty, które od nich wyszły. Niech ukazą, po którym apostołskim biskupie nastąpili? kto je święcił i na nie ręce apostołskiej mocy położył? skąd wzięli moc na urzędy kościelne i sprawowanie zbawienia ludzkiego? kto je wysłał? jako, wedle Apostoła, mogli bez wysłania i poruczenia Słowo Boże rozgłaszać? Niech *credens* i *patens* wysyłania swego i mocy z domu apostołskiego ukazą<sup>70</sup>.

Prawo sukcesji apostołskiej, okazywane na wzór poselskiego poruczenia bądź szlacheckiej pieczęci<sup>71</sup>, było więc dla kaznodziei metodą dowodzenia właściwej linii dziedzictwa. Tak ujęta legalność władzy kościelnej stawała się gwarantem zachowania ciągłości wiary.

Następną własnością Kościoła była „**płodność w duszach i skutek żywego Słowa Bożego**”, oznaczająca szczególny dar oddziaływania na całe wspólnoty. Świadectwem miały być dzieje Anglików, Francuzów, Niemców, Słowian, Skandynawów, tysiące Żydów i Saracenów, a w czasach wielkich zamorskich wypraw – Indusów<sup>72</sup>. Licznych przykładów dostarczała historiografia, także reformacyjna (centuriatorzy). Kaznodzieja twierdził, że wspólnoty poróżnione z Rzymem nie są zdolne do trwałego i efektywnego głoszenia nauk:

Niechże ukazą sekty dzisiejsze, jak wiele pogaństwa do siebie i do swej nauki przywiedli (jeśli słowo ich tak żywe i dzielne, i rodzajne jest). Cudze tyło dzieci, już w katolickim świętym Kościele pochrzczone i nauczone, ta nierządnicza kradnie i zwodzi, a sama swoich rodziców nie może ani kradzionych uchować dobrze może, wedle onego przeklęstwa: „Daj im, Panie, żywot bez rodzaju, a piersi bez mleka”. Słowo ich jako jad tym, którzy giną. A innym, które sobie Bóg obrał, jako działo bez kule albo pochwy bez miecza<sup>73</sup>.

We *Wzywaniu do jednej zbawiennej wiary* Skarga zastąpił tę własność „**nauką w nim** [tj. w Kościele] **cnoty wszystkie i pobożności szczepiącą, a grzechy i złości gubiącą**”<sup>74</sup>. Autor skupił się na różnicach między katolicyzmem i reformacją, odnosząc się do odmiennego pojmowania wiary i sakramentów, grzechu oraz predestynacji<sup>75</sup>.

---

*i w Polsce. Kontekst wyznaniowy synodu generalnego toruńskiego z roku 1595*, „Czasy Nowożytnie” 1997, t. 2, s. 17).

<sup>69</sup> Zob. *Wzywanie do jednej zbawiennej wiary*, k. D<sub>2</sub>v.

<sup>70</sup> Tamże, k. D<sub>2</sub>r.

<sup>71</sup> Tamże.

<sup>72</sup> Zob. *O rządzie i jedności Kościoła Bożego*, s. 27–28.

<sup>73</sup> Tamże, s. 28. Poszczególne fragmenty są niemal dosłownym tłumaczeniem dziewiątej własności wskazanej przez Bellarmina, jaką była *efficacia doctrinae* – skuteczność doktryny (zob. R. Bellarmin, *dz. cyt.*, s. 199–201). Wypowiedź Skargi jest przy tym mniej rozbudowana, choć jej kompozycja pozostaje zasadniczo zgodna z tokiem wyводу Bellarmina.

<sup>74</sup> *Wzywanie do jednej zbawiennej wiary*, k. D<sub>4</sub>r.

<sup>75</sup> Zob. tamże, k. D<sub>4</sub>v–E<sub>2</sub>r.

Osobne miejsce w Skargowej wykładni znaków Kościoła zajmują **cuda**. W roku 1590 polemikę ograniczył autor do stwierdzenia: „Dzisiejsi sekciarze chcieli też cudami się posilić, ale nie mogli nigdy. Co piszą o Lutrze i o Kalwinie, czytaj u Stasilusa i u Bolseka”<sup>76</sup>. Dwie dekady później podał natomiast kilka przykładów mających ośmieszyć autorytety reformacji. Ponadto obecny w dziele *O rządzie i jedności...* fragment o świętych wyodrębnił jako osobną własność. Najważniejszą zmianą w treści pozostaje położenie nacisku na aktualność problemu. O ile w pierwszym utworze sięgał Skarga po przykłady do przeszłości, o tyle w następnym obiektem obserwacji stała się współczesność. Studiując dzieje chrześcijaństwa, kaznodzieja dostrzegał, że o skuteczności potrydenckiego prozelityzmu decyduje nie tylko retoryczna sprawność, ale również naoczność świadectw. Dlatego – uważał – „na nową wiarę i nowe a wielkie rzeczy posłom Bożym potrzeba cudów, bo bez nich nierozumnie by ludzie wierzyli”<sup>77</sup>. Przekonywał jednak, że Kościołowi katolickiemu cuda nie są już potrzebne<sup>78</sup>, a do pozyskania nowych wyznawców wystarczy „ukazanie starowiecznej posesyje”<sup>79</sup> – czyli sam tylko autorytet papieżstwa, będącego depozytariuszem nauki apostołów. Od pozostałych wspólnot religijnych Skarga wymagał jednak widzialnych świadectw prawowierności – w postaci cudów właśnie. Moc dokonywania czynów niezwykłych może bowiem pochodzić wyłącznie od Stwórcy<sup>80</sup> i jako taka ma być używana jedynie w wyjątkowych okolicznościach, jak na przykład w celu pokonania siły nieczystej lub kontrolowania jej<sup>81</sup>. Istotą cudów jest ich nieprzystawalność do porządku naturalnego, dlatego gdyby mogli ich dokonywać różnowiercy, byłby to krok w kierunku nadania ludzkiej istocie aktywności wykraczającej poza granice jej natury. W związku z tym stanowisko kaznodziei można odczytywać zarówno jako świadectwo ufności w Tradycję, jak i głębokiej wiary w ustanowiony przez Stwórcę porządek wszechświata.

<sup>76</sup> Tamże, k. E<sub>3</sub>v. Chodzi o dwóch teologów-konwertytów: Hieronima Bolseka (Jérôme-Hermès Bolsec) oraz Fryderyka Staphilusa (Stapelage), zw. Fryderykiem z Westfalii.

<sup>77</sup> *O rządzie i jedności Kościoła Bożego*, s. 29. Kolejny raz pojawiła się analogia do dziejów starotestamentowych oraz do działalności apostołów: „I przetoż Mojżesz stary Zakon szczepiąc, z cudami był posłany. Także i apostołowie Ewanjeliją i Nowy Zakon fundując, cuda jako pieczęć prawdziwego kazania swego mieli, i tak wiarę ufundowali” (tamże).

<sup>78</sup> „Potomkom apostołskim cudów już nie potrzeba, jedno ukazania sukcesyje, iż własnymi potomkami i następniki są tej wiary, która jest cudami ufundowana” (tamże).

<sup>79</sup> Tamże.

<sup>80</sup> Już św. Izydor z Sewilli wprowadził granicę pomiędzy tym, co naturalne, i tym, co cudowne, zastrzegając drugie wyłącznie dla mocy i woli Stwórcy: „[Philosophia] Naturalis dicitur, ubi uniuscuiusque rei natura discutitur, quia nihil generatur in vita; sed unumquodque his usibus deputatur, in quibus a creatore definitum est, nisi forte cum voluntate Dei aliquid miraculum provenire monstratur” (św. Isidorus Hispanensis, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, Liber 2: *De rhetorica et dialectica*, 24, 12; cytuję za wydaniem elektronicznym: [www.documentacatholicaomnia.eu](http://www.documentacatholicaomnia.eu) [dostęp: 30.03.2020]). W przekładzie na język polski: „Filozofia jest nazywana naturalną – gdzie badana jest istota każdej rzeczy – ponieważ nic w życiu nie jest tworzone, ale każda rzecz jest klasyfikowana przez te właściwości, zgodnie z którymi określił ją Stwórca, chyba że z Jego woli następuje jakieś cudowne objawienie [tj. niezgodne z naturalnym porządkiem danej rzeczy]”.

<sup>81</sup> Ciekawie opisanym przykładem takiego zastosowania nadprzyrodzonej mocy sług Bożych jest konfrontacja św. Piotra z Szymonem Magiem (zob. *Roczne dzieje kościelne*, s. 57).



WZYWANIE  
DO IEDNEY ZBA=WIENNEY WIARY.

*Do ktorego przykładać się może.*

Wzywianie do Pokuty.

*Obywatelow Korony Polskiej y w. X. Litewsk.*

Podane od

X. PIOTRA SKARGI Societatis IESV.

Seruate vnitate[m] Spiritus in vinculo pacis, vnus Do-  
minus, vna fides, vnum baptisma, vnus Deus & Pa-  
ter omnium. Ephes. 4.

*Zachowaycie iedność ducha w związku pokoju. Ieden  
Pan, Iedną wiarą, Ieden Chrześc, Ieden Bog y  
Oćiec wszystkich. Ephes. 4.*



W WILNIE

Drukował Ioseph Kárcan.

Roku 1611.

Ilustr. 3. P. Skarga, *Wzywianie do jednej zbawiennej wiary*, Wilno 1611, karta tytułowa

Skarga przywiązywał wagę do semilogicznego aspektu cudów. Były one uwierzytelniającymi znakami ingerencji Boga w świat, pełniły więc rolę świadectwa wiary. W przeciwieństwie do nauk utrwalonych na piśmie były ponadto niemożliwe do sfałszowania. O ile w *Żywotach świętych* i *Rocznych dziejach kościelnych* kaznodzieja przeciwstawiał czyny dokonywane przez bohaterów pozytywnych magicznym sztuczkom heretyków, popełnianym z podjudzenia nieczystych sił, o tyle w polemikach skierowanych bezpośrednio przeciw różnowiercom oraz wyznawcom obrządków wschodnich dążył do odarcia czynów swych antagonistów z wszelkiej niezwykłości. Przekonywał, dla przykładu, że u podłoża początkowych sukcesów reformacji nie kryła się cudowność, lecz skuteczna manipulacja prostego ludu hasłami nawołującymi do obalenia dotychczasowego porządku religijnego i społecznego:

Mówią, iż wielkim cudem naukę luterską Pan Bóg potwierdził, iż tak wiele ludzi i tak prędko do siebie przyciągał. [...] *Stultorum infinitus numerus* i lud z natury skażonej rad na takie kazanie idzie, gdzie robić nie każe, a swej wolej dopuszczając. Do Mach[o]meta i zakonu jego tak się wiele swawoleństwa nazbierało, iż im włożeństwa i innych szkaradnych grzechów nie bronił, a na obronę zakonu swego szablę podał. Co i Luter uczynił, zwiodszy pana swego i książęta niektóre, roku jednego kilaset klasztorów obalił, kościoły połuپیł, katolickie kapłany wypędził, panny zakonne chłopom do nieczystości podał, poddane na pany poburzył i do krwi rozlania przez swoje ucznie przywiódł. Toć jego cuda; o takie i Turkom, i rozbójnikom nietrudno<sup>82</sup>.

Kaznodzieja nawiązywał do tzw. wojny chłopskiej – największego w dziejach Niemiec buntu poddanych przeciwko panom (1524–1526)<sup>83</sup>. Utożsamiał ponadto postulaty Marcina Lutra z hasłami rebeliantów<sup>84</sup>, co pozwalało odrzec nauki reformatora z cudowności, a tym samym nadawało historycznym wydarzeniom określoną wymowę, inną niż obowiązująca wśród różnowierców. Obecne wśród nich przeświadczenie o szczególnym wpływie reformacji na dusze i umysły miało się sprowadzać w istocie do podjudzania ludu i szerzenia anarchii. Zdaniem Skargi, adwersarze nadawali fałszywe znaczenie faktom historycznym, co z kolei prowadziło do niewłaściwego pojmowania ciągłości Kościoła. Co więcej, nie mogli poprzeć swych racji cudami; autor zdecydowanie odmówił Lutrowi zdolności do posiłkowania się mocą nadprzyrodzoną – w przeciwieństwie na przykład do Bellarmina, który uznał, że reformator posługiwał się nią wprawdzie, lecz czynił to dzięki diabłu<sup>85</sup>.

<sup>82</sup> *Wzywanie do jednej zbawiennej wiary*, k.E<sub>4</sub>r.

<sup>83</sup> Zob. B. Kumor, *Historia Kościoła*, wyd. 2 zmienione, t. 5, Lublin 2004, s. 41–42.

<sup>84</sup> W interpretacji jezuita wydarzenia sprzed kilkudziesięciu lat miały charakter ściśle polityczny. Korzystne dla autora było przemilczenie rzeczywistego stosunku samego Lutra do zrywu mas chłopskich. Stanowisko ojca reformacji było początkowo pojednawcze, lecz w końcu zdecydowanie potępił on powstanie i nawoływał niemieckich magnatów do krwawego stłumienia rebelii. Nieco inaczej niż Skarga wydarzenia z wojen chłopskich opisywał Jakub Wujek w postylnym kazaniu *O Lutrzu*. Chciał on wykazać, że to właśnie Luter był przyczyną buntu, a zmiana stron konfliktu, jakiej dokonał, nic w tej kwestii nie zmieniła (zob. J. Wujek, *Postilla Catholica, to jest kazania na Ewangeliję niedzielne i odświeżne przez cały rok według wykładu samego prawdziwego Kościoła świętego powszechnego*, t. 2, Kraków 1868–1870, s. 1295–1296).

<sup>85</sup> Zob. R. Bellarmin, *dz. cyt.*, s. 205–206.

Własnością Kościoła wyodrębnioną we *Wzywaniu do jednej zbawiennej wiary* byli **święci**. Także w tym wypadku podkreślał niezdolność wspólnot różnowierczych do posiadania wybrańców Bożych („Nędzny to tedy Kościół luterski i kalwiński, i inne, jako matka bez dobrych dzieci”<sup>86</sup>). Liczni święci katoliccy dawali natomiast świadectwo istnienia Kościoła na Ziemi. Pełnili zatem funkcję zbliżoną do kolejnych papieży, potwierdzając ciągłość wiary i prawowitą sukcesję apostolską swoimi czynami i pobożnym życiem.

Ostatnim znakiem autentyczności było „**imię katolickie**”, które jezuita opisał w dziele *O rządzie i jedności...*, natomiast pominął w utworze późniejszym (*Wzywanie do jednej zbawiennej wiary*)<sup>87</sup>. Autor twierdził, że wiara chrześcijańska przejawia się „wspólną miłością”. Nie jest to jednak miłość cielesna, w dodatku cudzołożna – a takie właśnie rozumienie miała wprowadzić i upowszechniać kultura starożytna<sup>88</sup>. Dawni wyznawcy Chrystusa zwali się katolikami dla odróżnienia od wszystkich innych grup wyznaniowych, zwłaszcza tych, które uznawali za heretyckie<sup>89</sup>. Te ostatnie – podawał Skarga za św. Augustynem – także chciałyby określać się mianem katolickich, lecz „zostać się przy tym nie mogą”<sup>90</sup>. Dlatego podsumował, tym razem za Cyrylem Jerozolimskim: „Gdy wnijdiesz do którego miasta, nie pytaj, gdzie jest kościół albo dom Boży, bo heretycy powiadają, iż mają dom Boży i kościół. Ale pytaj, gdzie jest katolicki kościół”<sup>91</sup>. Przekonanie o niemożności nazywania katolikami różnowierców i schizmatyków opierał kaznodzieja na argumentie z etymologii: „Kaźda sekta od owego się mistrza, który ją zaczął, zowie”<sup>92</sup>. W opinii jezuity określanie wyznawców Kościoła

<sup>86</sup> *Wzywanie do jednej zbawiennej wiary*, k. E<sub>2</sub>v.

<sup>87</sup> Spór o miano katolika dowodził, że w czasach Skargi dyskusja toczyła się nie tylko o dogmat i *auctoritas*, ale dotyczyła też kwestii nazewniczych i etymologicznych. Przypomnieć trzeba, że wśród znaków wyliczonych przez Bellarmina pierwsze miejsce zajęło właśnie *nomen catholicum* (R. Bellarmin, *dz. cyt.*, s. 166–167). Dla Hozjusza „katolik” znaczyło tyle, co „powszechny” (S. Hosius, *Confessio Catholicae fidei Christiana*, [w:] *Opera omnia in duos divisa tomos* [...], Colonia 1584, s. 34). Obydwaj teologowie traktowali tę własność jako podstawową. Powoływali się przy tym na świadectwa Pisma św. i Ojców Kościoła.

<sup>88</sup> „Zwali się też chrześcijanie i bracia jako rodzoną, dla wielkiej wspólnej miłości między sobą, a iż wszystko mieli wspólne okrom żon. [...] zwali [się] po duchu tyło i wspólnej życzliwości jednego ku drugiemu” (*Roczne dzieje kościelne*, k. D<sub>3</sub>r).

<sup>89</sup> T. Stapleton, *dz. cyt.*, s. 23c: „Debent autem Ecclesiae notae huiusmodi assignari, quae illam non solum a paganis et Iudaeis, sed etiam [...] ab haereticis et schismaticis omnibus clare distinguant”. W przekładzie na język polski: „Ponadto takie znaki powinny być przypisane Kościołowi, które precyzyjnie odróżniają go nie tylko od pogan i Żydów, lecz także od wszystkich heretyków i schizmatyków”. Zob. również tamże, s. 107a.

<sup>90</sup> *O rządzie i jedności Kościoła Bożego*, s. 34.

<sup>91</sup> Tamże, s. 34–35.

<sup>92</sup> Tamże, s. 35. Zob. św. Izydor z Sewilli, *dz. cyt.*, Liber 7: *De Deo, angelis et sanctis*, 14, 1–4 („Christianus, quantum interpretatio ostendit, de unctione deducitur, sive de nomine auctoris et creatoris. A Christo enim Christiani sunt cognominati, sicut a Iuda Iudaei. De magistri quippe nomine cognomen sectatoribus datum est. Christiani autem olim a Iudaeis quasi opprobrio Nazarei vocabantur, pro eo quod Dominus noster atque Salvator a vico quodam Galileae Nazaraeus sit appellatus. Non se autem gloriatur Christianum, qui nomen habet et facta non habet. Ubi autem nomen secutum fuerit opus, certissime ille est Christianus, quia se factis ostendit Christianum, ambulans sicut et ille ambulavit a quo et nomen

rzymskokatolickiego papistami należy traktować jako dowód prawdziwości ich wiary, albowiem „Chrystus Pan nasz papieżem, to jest najwyższą głową Kościoła swego był i jest”<sup>93</sup>, a ponadto „Dawno ś. Ambroży napisał, iż to było jedno z rzymskim biskupem uczestnictwo mieć, a katolikiem zwanym być”<sup>94</sup>. To z kolei pozwalało mu przyjąć, że nauki kalwinistów, luteranów, czy zwinglianów nie pochodziły od Jezusa ani od jego uczniów. Jeżeli bowiem etymologia, w myśl klasycznej teorii, poszukuje prawdy, wyjaśniając związek między formą słowa i jego znaczeniem<sup>95</sup>, to schizmatycy i różnowiercy nie mogli być tej prawdy posiadaczami i głosicielami, jako że nie wykazywali genetycznej i historycznej łączności ze Stolicą Apostolską<sup>96</sup>.

Retoryka antyczna wypracowała pogląd, że istoty rzeczy można upatrywać w jej nazwie<sup>97</sup>. Z podobnego założenia wyszedł św. Izydor z Sewilli, autor średniowiecznego kompendium *Etymologiarum libri XX* albo *Origines*<sup>98</sup>. W ślad za nim poszło wielu średniowiecznych kronikarzy, dla których etymologia stawała się ważnym argumentem, pozwalającym orzekać o prawdziwości na przykład pochodzenia danej nacji<sup>99</sup>. W ślad za tą tradycją poszedł również Piotr Skarga, który chciał dowieść nieobecności współczesnych mu odłamów różnowierczych w dziejach Kościoła:

Kto kiedy ucznie Chrystusowe zwał ewangelikami? Skąd i kiedyście to imię sobie wzięli? Stare chrześcijany apostołskiego Kościoła dla różności od heretyków zwano i dziś zowią katoliki. Około roku Pańskiego 350 napisał Pacianus: „Zaprawdę – prawi – nie od ludzi to jest wzięto, co przez takie wieki nie upadło.

traxit. Catholicus universalis sive generalis interpretatur”). W przekładzie na język polski: „Chrześcijanin, jak wskazuje znaczenie tego słowa, jest określany poprzez sakrament bądź od imienia inicjatora i twórcy. Stąd chrześcijanie nazwani są od Chrystusa, tak jak Żydzi od Judy. Rzeczywiście, określenia wyznawców były czerpane z imion ich nauczycieli. Co więcej, chrześcijanie dawniej byli nazywani nazarejczykami, ponieważ naszego Pana i Zbawiciela zwano pogardliwie Nazarejczykiem (od pewnego miasteczka w Galilei). Niech żaden chrześcijanin nie chwali samego siebie, nie popierając tego własnymi uczynkami. Lecz to pewne, że ktoś taki jest chrześcijaninem, gdy jego »imię« idzie w parze z uczynkami – ponieważ dowodzi go swymi uczynkami, idąc drogą, jaką szedł Chrystus, od którego wzięł swoje »imię«. Katolicki interpretuje się jako uniwersalny, czyli powszechny”.

<sup>93</sup> *O rządzie i jedności Kościoła Bożego*, s. 35.

<sup>94</sup> Tamże, s. 34.

<sup>95</sup> Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 467, s. 282.

<sup>96</sup> Zob. *O rządzie i jedności Kościoła Bożego*, s. 35.

<sup>97</sup> Zob. E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. i oprac. A. Borowski, wyd. 3, Kraków 2009, s. 519. Etymologia wydobywała podstawowy problem genezy języka, który podjął Platon w dialogu *Kratylos*. Grecki filozof sformułował pytanie, skąd biorą się nazwy: z natury czy może są one rezultatem umowy? Nie dał jednoznacznej odpowiedzi, uznając problem nazewnictwa za „jedno z najtrudniejszych zagadnień w ogóle” (zob. K. Tuszyńska-Maciejewska, *Wstęp*, [w:] Platon, *Kratylos*, przeł. i komentarzem opatrzył W. Stefański, wstęp K. Tuszyńska-Maciejewska, Wrocław 1990, s. V–XIV).

<sup>98</sup> Szczegółowo na temat Izydorowej metody etymologizacji zob. J. Henderson, *The Medieval World of Isidore of Seville. Truth from Words*, Cambridge 2007.

<sup>99</sup> Do etymologii, jako kategorii przede wszystkim epistemologicznej, wydobywającej związek pomiędzy słowem i rzeczą, wielokrotnie odwoływali się kronikarze, głównie średniowieczni, którzy za jej pomocą objaśniali między innymi genezę poszczególnych nacji (zob. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary*, s. 103–104).

To imię »katolik« nic nie ma z Marcjanem, Apellesem, Montanem; nie od heretyków poszło [...]”. A to imię „ewangelik” od Lutra się poczęło, od Zwingla, od Kalwina, i Bezy, i Blandraty, za wieków naszych, którzy katoliki zwać się nie mogąc, ewangelikami się nazwali, iż piątą a niesłychaną ewangeliją wnoszą [...]. A własni są luterani, sakramentarze, kalwiniste, bezyste, blandratyste, i tak się zwać mają i zowią od ojców swoich, którzy im tę ewangeliją abo sektę zaczęli przed tych lat kilkadziesiąt. Niech ukażą przed stem abo dwiema sty lat, jeśli się tak którzy chrześcijanie zwali i tak, jako oni, uczynili. Gdzie mieli swoje kapłany abo ministry, kościoły, ludzie, nadania? który naród, który język, w którym wieku, pod którym królem i cesarzem żyli i tak się zwali, jako się teraz oni zowią, i takie nauki mieli, jako oni mają? Nie ukażą i jednego domu ani chałupki, ani wsi jednej, w której by przed stem lat w Polsce i w innych królestwach taka ich ewangelija mieszkala i osadzona była<sup>100</sup>.

Nazwy poszczególnych grup innowierczych były zatem jednym z podstawowych kryteriów historycznej identyfikacji. Na poziomie narracji występowały obok takich świadectw istnienia w przeszłości, jak materialne zabytki (domy, wsie, „chałupki”) czy duchowe i kulturowe dziedzictwo („nauki”). Jezuita czerpał zatem z tradycji sięgającej antyku i wczesnego chrześcijaństwa, która uznawała etymologię za figurę wyrażającą związek istoty danego zjawiska z jego genezą. Sukcesję apostolską chciał uzasadnić historycznie poprzez odwołanie do etymologii imienia Piotr (*petra* – skała, opoka). Ze słów Chrystusa<sup>101</sup> wyciągał wniosek, że to Jego ziemscy namiestnicy mają sprawować pieczę nad Kościołem. Ponieważ zwierzchnictwo nie mogło ograniczyć się wyłącznie do jednego ucznia Jezusa, urzeczywistniało się w pontyfikacie kolejnych papieży.

\* \* \*

Znaki autentyczności Kościoła były ważnym punktem odniesienia dla dysput jezuity. Pomędzy omawianymi opisami zachodzą podobieństwa, ale też wyraźne różnice. Rozważania z 1577 roku, skierowane do Rusinów, nie miały jeszcze tej ostrości i polemicznego zacięcia, którą cechowały się utwory późniejsze. Mniej też było zabiegów amplifikacyjnych, nastawionych na zbijanie racji przeciwnika, przez co wywód sprawia wrażenie bardziej stonowanego. U progu działalności literackiej Skarga występował jeszcze jako apologeta, a dzieło *O jedności Kościoła Bożego* bliższe było traktatowi *Confessio fidei catholicae Christiana* Hozjusza niż *Disputationes* Bellarmina – jak w przypadku *Wzywania*, a po części także drugiej edycji wcześniejszego utworu. Na przykładzie tekstów Skargi można więc zaobserwować stopniowe przechodzenie do typu piśmiennictwa mocno zaangażowanego w spory z przeciwnikami. Zmianie ulegała technika wypowiedzi, ale również treść.

Autor zamierzał ponadto wykazać niezgodność racji adwersarzy z wydarzeniami, jakie zachodziły w ciągu wieków. Na tej podstawie wydobywał różnice między stronami konfliktu, mające obrazować z jednej strony Tradycję i autorytet, z drugiej – schizmę

<sup>100</sup> *Proces na konfederacyją*, s. 14–15.

<sup>101</sup> „A ja tobie powiadam, że tyś jest opoka, a na tej opoce zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne nie zwyciężą go” (Mt 16, 18).

i religijne nowinkarstwo. Opozycja ta leżała u podstaw argumentacji wykorzystywanej przez kaznodzieję w jego utworach.

Znaki autentyczności ukazywały Kościół jako wspólnotę widzialną i istniejącą historycznie, w instytucjach. Co zatem mieli odrzucać różnowiercy i częściowo wyznawcy obrządków wschodnich, dla katolików było świadectwem prawdziwości ich wiary, przełożonym na metodę argumentacji (*via notarum*).

Wzrost jej popularności następował wraz z formującą się kontrreformacją<sup>102</sup>. W literaturze polskiej jednymi z pierwszych, którzy podjęli temat, byli Hozjusz, Wujek i Skarga<sup>103</sup>. Rozwój teologii pozytywno-kontrowersyjnej oraz polsko-łacińskiej twórczości polemicznej przyniósł także inne, bardziej rozbudowane ujęcia<sup>104</sup>, przez co znaki autentyczności Kościoła stały się jednym z najważniejszych *loci* teologicznych na przełomie XVI i XVII wieku. Były rodzajem dowodzenia wypracowywanym na podstawie innych miejsc, takich jak Biblia, patrystyka, dekrety kościelne czy żywotopisarstwo – przywoływanych w myśl zasady „quidquid enim uspiam verum est, hoc nostrum esse” – „cokolwiek jest prawdziwe [w jakiejś kwestii], to należy do nas”<sup>105</sup>. *Via notarum* stanowiła wreszcie podstawę do rozważań nad miejscem, rolą i misją Kościoła zarówno w wymiarze zbawczo-eschatologicznym, jak i historycznym.

## 2. KONCEPCJA DEGENERACYJNA GENEZY I DZIEJÓW REFORMACJI

W sporach Skargi z reformacją ważne miejsce zajmował stosunek do jej genezy oraz przeszłości. Autor w większości swych pism nawiązywał do historii różnowierstwa,

<sup>102</sup> Dla katolików podstawą były cztery własności obecne w symbolu nicejsko-konstantynopolańskim, a zatem jedność, świętość, powszechność i apostołskość, które następnie uszczegółowiano, poszerzano o kolejne, niekiedy zastępowano innymi itd. Także reformacja odwoływała się do znaków, przy czym w miejsce negowanych przez nią katolickich wyznawała własne – zgodność w nauce Ewangelii i udzielaniu sakramentów (zob. choćby punkt VII Konfesji Augsburskiej: „Dla prawdziwej tedy jedności Kościoła wystarczy zgodność w nauce Ewangelii i udzielaniu sakramentów. Nie jest to konieczne, aby wszędzie były jednakowe tradycje ludzkie albo obrzędy czy ceremonie ustanowione przez ludzi [...]”). Utworem skierowanym bezpośrednio przeciwko katolickiej koncepcji własności Kościoła jest tekst Jana Niemojewskiego *Ukazanie, iż Kościół rzymski papieski nie jest apostołski ani święty, ani jeden, ani powszechny*, [b. m.] 1583.

<sup>103</sup> Hozjusz opierał się na symbolu. Posiłkował się głównie Biblią i pismami Ojców, a jego wykład ujęty został w formę traktatu teologicznego. Wujek odwoływał się do znaków incydentalnie, dokonując ich dość pobieżnej charakterystyki. Wśród znaków Kościoła Wujek wyliczał „prawdy ewangeliczne”, powszechność, cuda i sukcesję, a w innym miejscu zgodę („powszechność wedle miejsca”), dawność („powszechność wedle czasu”), *auctoritas* i cuda.

<sup>104</sup> Koncepcję *via notarum* poszerzył Stanisław Sokołowski, autor traktatu *O rozdzieleniu Kościoła prawdziwego od fałszywego* (*De verae et falsae Ecclesiae discrimine*, Kraków 1583). Do czterech znaków z symbolu dodał jeszcze dwadzieścia, określając je jako *insigna*. To samo uczynił rok później Hieronim Powodowski, do każdej cechy „podstawowej” dopisując szereg własności pomniejszych, co również łącznie dało liczbę dwadzieścia cztery (*Pochodnia Kościół Boży prawdziwy od ciemnych jaskiń kaczyrskich nieomylnymi znakami rozeznanawająca*, Poznań 1584 [karty bez numeracji]).

<sup>105</sup> S. Sokołowski, *dz. cyt.*, s. 188.

jednak najpełniejszy jej wykład zamieścił dopiero w 1604 roku – w pierwszym swoim dziele przeciw antytrynitarzom<sup>106</sup>, zatytułowanym *Zawstydzenie aryjanów*<sup>107</sup>.

Utwór adresowany był głównie do tych, którzy ulegli „fałszom i chytróściom kacermistrzów”<sup>108</sup>, a więc wyznawców doktryny antytrynitarnej<sup>109</sup>. Pismo składa się z dwóch części, podzielonych na 20 rozdziałów (każda po 10). W pierwszej jezuita przekonywał, że arianie nie są chrześcijanami i nie mają prawa do samodzielnej wykładni Pisma św. Swoich tez dowodził za pomocą siedmiu „trybunałów”, w skład których wchodziło kolejno: Chrystus, Jego uczniowie i apostołowie, sobory, doktorzy, święci i męczennicy, cuda oraz – łącznie – dekrety cesarzy i hierarchów kościelnych, księgi i historia<sup>110</sup>. Część drugą stanowi wykład dziejów arianizmu oraz jego konfliktów z katolicyzmem, obejmujący trzynaście stuleci, poczynawszy od wieku czwartego (ok. 315), do roku 1604. Skarga zakończył wywód „upominaniem” podsumowującym dotychczasowe nauki oraz *Kazaniem na dzień Przenajświętszej i Przenajchwalebniejszej Trójcy Świętej*.

Dzieło doczekało się kontynuacji w roku 1608 – jako *Wtóre zawstydzenie aryjanów*, będące „repliką na replikę” Hieronima Moskorzowskiego *Zawstydzenie księdza Skargi* (1606)<sup>111</sup>. Oponent z kolei wydał *Zniesienie „Wtórego zawstydzenia”* (Raków 1610). Na ostatni tekst Skarga nie odpowiedział. Uczynił to inny jezuita, Marcin Łaszczy,

<sup>106</sup> Zob. nowsze opracowanie na temat antytrynitaryzmu w dawnej Rzeczypospolitej: *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą...*, t. 10: *Antytrynitaryzm w Pierwszej Rzeczypospolitej w kontekście europejskim. Źródła – rozwój – oddziaływanie*, red. M. Choptiany, P. Wilczek, Warszawa 2017 (tam szczegółowy wykaz podstawowej literatury). Zob. także A. Brückner, *Różnowiercy polscy. Szkice obyczajowe i literackie*, Warszawa 1962; J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*, Warszawa 1989 (zwłaszcza s. 318–328, 390–405); *Mysł arianiska w Polsce XVII wieku. Antologia tekstów*, wybrał, opracował, wstępem i notami opatrzył Z. Ogonowski, Wrocław 1991; S. Ra- doń, *Z dziejów polemiki antyariańskiej w Polsce XVI–XVII wieku*, Kraków 1993.

<sup>107</sup> Skarga pisał swe dzieło z przerwami, wymuszonymi ciężką gorączką, która zmogła go do tego stopnia, że będąc gotowym na śmierć, przyjął ostatnie namaszczenie. Modlił się przy tym o możliwość dokonienia antyariańskiego przedsięwzięcia. Epizod ten notuje Jan Wielewicz (zob. tenże, *Dziennik spraw domu zakonnego oo. jezuitów u św. Barbary w Krakowie od r. 1600 do r. 1608 (włącznie)*, Kraków 1886, s. 54).

<sup>108</sup> *Zawstydzenie aryjanów i wzywanie ich do pokuty i wiary*, Kraków 1604, s. 2. Skardze chodziło głównie o słynnych działaczy arianiskich – Fausta Socyna i Piotra Statoriusa. Autor nie wskazał konkretnie, którego Piotra miał na myśli – starszego czy młodszego; obydwaj byli wybitnymi działaczami reformacji. Prawdopodobnie jednak wypowiedź dotyczyła ojca („Statoriusza Francuza”), który przybrał nazwisko Stojeński. O działalności reformatora zob. podstawowe informacje w: *Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut”*, red. R. Pollak, t. 3: *Piśmiennictwo staropolskie*, Warszawa 1965, s. 287–289; A. Matuszewski, *Statorius Piotr starszy*, [hasło w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 42/4, red. A. Romanowski, Kraków 2004, s. 576–578.

<sup>109</sup> Skarga odniósł się do wystąpień innego jezuity, Marcina Śmigleckiego, który wydał traktat przeciw antytrynitarzom, podejmujący, zdaniem kaznodziei królewskiego, bardziej skomplikowane kwestie teologiczne („subtelne chytróści”), przeznaczone dla „ministrów” i „kacermistrzów”. Autorowi chodziło zapewne o dzieło *O Bóstwie Przedwiecznym Syna Bożego. Świadczenia Pisma świętego do trzech przedniejszych artykułów zebrane*, Wilno 1595.

<sup>110</sup> Zob. P. Wilczek, *Autorytet Pisma św. w polemikach ks. Piotra Skargi*, s. 254–255.

<sup>111</sup> W tym samym roku ukazał się przedruk pierwszego antytrynitarzowskiego pisma Skargi, jako *Zawstydzenie nowych aryjanów i wzywanie ich do pokuty od ks. Piotra Skargi SJ, które iż chciał znieść pan Hieronim Moskorzowski, znowu je wydaje ks. Jan Gurski*. Pod nazwiskiem Gurskiego mógł kryć się inny polemista jezuitski – Marcin Łaszczy (zob. M. Komorowska, *dz. cyt.*, s. 49).



6

# ZAWSTYDZENIE A R I A N O W,

Y

Wzywánie ich do pokuty y wiá-  
ry Chrześciańskiej.

Przy nim Kazanie o przenachwálebniey-  
fzey Troycy.

*Czynione od X. PIOTRA SKARGI, Societatis  
J E S U.*

Induantur qui detrahunt mihi pudore, & operiantur  
sicut diploide confusione sua. *Psal: 108.*

Erubescant & conturbentur vehementer. Conuer-  
tantur & erubescant valde velociter. *Psal: 6.*



W K R A K O W I E,  
Z Drukárniéy Andrzeiá Piotrkowczyká.  
Roku Páńskiego, 1604.



któremu przypisuje się *Mesyjasza nowych aryjanów* (1612) – utwór wydany pod nazwiskiem Skargi. Polemika kaznodziei królewskiego z antytrynitarzami trafiła zatem na podatny grunt. Chociaż konflikt dotyczył całej wspólnoty wyznaniowej oraz zasad, jakimi się kierowała, przyjął postać dialogu między współczesnymi sobie autorami, nie neutralizował więc relacji osobowych<sup>112</sup>.

W dedykacji wojewodzie poznańskiemu, Hieronimowi Gostomskiemu, słowa proroków Izajasza i Jeremiasza uczynił Skarga punktem wyjścia dla osądu teraźniejszości:

Nieszczęśliwy wiek nasz, któregośmy się urodzili. [...] A jako się nie zafrasować, patrząc na taki upadek dusz ludzkich? Jako łzy pohamować, widząc zelżywość chrześcijańską i śmiech Turków i Żydów z niezgody naszej i takiego odstępstwa od Zakonu i wiary przesławnej? Patrzymy na proste i nierozsądne mieszczany [...]. Ubodzy doma siedzą i robią, i za pany swemi, jako im każą, idą. Nie mogą mieć kapłanów, bo je panowie wygnali albo są dowcipu małego i nie pojmują nauki i tajemnic Boskich. Ale gdy patrzę na szlachtę i ludzie drugie nie domowe, którzy widzą światłość Kościoła Bożego wszędzie świecącą, dopytać się o prawdzie mogą i o tym, co było przed nimi; uważać mogą blekaszów postronnych fałsze i plotki, i niezgody ich, i odpadnienie od wszytkiej wiary chrześcijańskiej – a przedsię w błędy idą, sami się biskupami czynią, tułacze włoskie i francuskie przyjmują, onym się swego zbawienia zwierzają, na starożytność apostołską i ojców swoich, na powszechność wieków wszytkich i narodów nie patrzą, na niezgody i niestatek ludzi odmiennych, na nietrwałość i zniszczenie ich za wieków przeszłych nie oglądają się. Jako bez oczu w dół upadają [...]<sup>113</sup>.

Nawiązując do popularnego toposu złotego wieku<sup>114</sup>, autor utyskiwał na porzucenie dawnych wartości na rzecz religijnego nowinkarstwa. Chciał poruszyć odbiorcę, wskazać mu zgubny wpływ odrzucenia dziedzictwa przodków. Zapowiedź katastrofy, do jakiej może doprowadzić postępowanie współobywateli, wyrażał przy tym nie wprost, lecz przez niedopowiedzenie, pominięcie milczeniem<sup>115</sup>. Apelowwał zarazem do poczucia obywatelskiej odpowiedzialności w obliczu zagrożenia ze strony „pogan”. Miało to szczególne znaczenie w kontekście dziejowej roli, jaką ogół społeczeństwa szlacheckiego przypisywał Rzeczypospolitej<sup>116</sup>. Odstąpienie od wiary katolickiej, będącej dla Skargi nośnikiem wartości nie tylko religijnych, ale też narodowych i politycznych, stało się decydującym krokiem w stronę utraty wolności. Najazd turecki byłby za to ostateczną konsekwencją rozpadu wspólnoty, jaki dokonywał się w granicach państwa polsko-litewskiego. Skoro zatem katolicyzm był głównym przekaznikiem Tradycji, łączącym przeszłość i teraźniejszość, to odstępstwo od niego jezuita traktował jako równoznaczne z lekceważeniem doświadczeń historii<sup>117</sup>. W dziejach należało

<sup>112</sup> M. Kuran, *dz. cyt.*, s. 98.

<sup>113</sup> *Zawstydzienie aryjanów*, k. )(3r.

<sup>114</sup> Zob. D. Śnieżko, *Mit wieku złotego w literaturze polskiego renesansu. Wzory – warianty – zastosowania*, Warszawa 1996.

<sup>115</sup> Skarga posługiwał się w tym przypadku figurą aposjopezy (*reticentia*) – zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 887–889, s. 478–479.

<sup>116</sup> Szerzej o tym w części *Utwory o tematyce militarnej. Wokół etosu władcy i wojownika*.

<sup>117</sup> Kaznodzieja skojarzył takie postępowanie z kalectwem: „Jako bez oczu w dół upadają, jako bez ręki bronić się od pokus nie chcą, jako bez nóg uciekać od wężów i smoków jadowitych nie mogą” (*Zawstydzienie aryjanów*, k. )(3v).

szukać zarówno przyczyn, jak i wyjaśnienia obecnego stanu rzeczy, a miało się to dokonywać w oparciu o wiarygodne przekazy. Wydobywając argumenty z dziejów chrześcijaństwa, Skarga występował z pozycji sędziego – tak jak czyniono to dawniej<sup>118</sup>. Nie traktował zatem adwersarzy jako równorzędnych uczestników sporu. Między poróżnionymi stronami zachodziła zresztą kolizja przekonań, wynikająca z odmiennego pojmowania istoty chrześcijaństwa<sup>119</sup>. Choć bez uznania prymatu papieństwa nie mogło być mowy o kompromisie, jezuita nie poprzestawał na samym tylko stwierdzeniu fałszywości nauk głoszonych przez reformację. W obliczu, jego zdaniem, niechęci, a wręcz niezdolności adwersarzy do ukazania ich własnej przeszłości, postanowił sam przybliżyć ją odbiorcom. Twierdził że różnowiercy wypracowali swoje koncepcje bez oparcia się na źródłach utrwalonych mocą autorytetu Kościoła. Co więcej, powszechna wśród nich nieznamość była rezultatem nie tylko ignorancji, ślepego uporu, pychy czy złej woli, ale również świadomej manipulacji. Kaznodzieja uważał bowiem, że nawet przed współwyznawcami różnowiercy celowo ukrywali swe pochodzenie<sup>120</sup>. Jego zdaniem, zacieranie wiedzy o przeszłości miało wynikać z ariańskich początków reformacji. Żadna kronika nie zarejestrowała ani śladu nauk Ariusza, ani tym bardziej przypadków skutecznego ich oddziaływania na ziemiach polskich<sup>121</sup>. Także zatem brak źródeł, które poświadczałyby starożytność i prawowierność antytrynitarzy, miał być istotną przyczyną milczenia różnowierców odnośnie do ich własnej przeszłości. Po przeciwnej stronie sytuowali się natomiast historycy, mówcy i poeci chrześcijańscy, którzy jednomyślnie potępiali Ariusza, wspierani mocą autorytetu Kościoła rzymskiego – jednolitego i niezmiennego w swoich poglądach.

Genezy reformacji upatrywał Skarga w IV stuleciu, około roku 315. Jej historię rozciągnął zaś do przełomu XVI i XVII wieku. W relacji wyróżniał ważne daty roczne, a opisywane wydarzenia opatrywał komentarzami, chcąc zwrócić uwagę na dominujące aspekty<sup>122</sup>.

Opisywana przez kaznodzieję przeszłość nosi wyraźne znamiona konceptualizacji dziejów różnowierstwa jako procesu fazowego<sup>123</sup>. Pozwoliło to na ujęcie ich w tabelę z wyodrębnieniem kolejnych etapów:

<sup>118</sup> „Gdy się kto z nową nauką pokazał, biskupi, jako dozorczy wiary od apostołów podanej, zbierali się na jedno miejsce i uznawali prawdę, a fałsz zmyślony i fałszerza, jeśli się nie upamiętał, potępiali” (tamże, k. C<sub>3</sub>v).

<sup>119</sup> Katolicy oraz protestanci inaczej rozumieją pojęcie uniwersalnego Kościoła. Dla pierwszych jest to Kościół urzeczywistniający się w czasie i przestrzeni, uosabiający autorytet papieża. Dla protestantów natomiast określenie „uniwersalny” jest synonimem niewidzialnego i wewnętrznego; odnosi się do całej wspólnoty – w odróżnieniu od kościołów partykularnych, zawsze związanych z konkretnym czasem i miejscem (zob. D. Chwastek, *dz. cyt.*, s. 103).

<sup>120</sup> „[...] wy zwłaszcza, którzy nie wiecie i przed którymi mistrzowie sekty tej radzi to kryją [...]” (*Zawstydzienie aryjanów*, k. Fr).

<sup>121</sup> Zob. tamże, k. E<sub>4</sub>r–E<sub>4</sub>v.

<sup>122</sup> Kaznodzieja odsyłał przy tym w głosach do dzieła Baroniusza (które rok wcześniej przełożył na język polski).

<sup>123</sup> Świadczą o tym również układ i tematyka kolejnych rozdziałów *Zawstydzienia aryjanów*, będące odzwierciedleniem zaprezentowanego w tabeli: 1. *O Ariusie i trzech z nim postępach*; 2. *Na jakiego pana*

	rok	wydarzenia	komentarz Skargi i wnioski
I faza – działalność Ariusza	ok. 315	1. początki działalności Ariusza i jego przynależność do melecjan; 2. proroctwa wizja biskupa aleksandryjskiego Piotra, przestrzegająca przed Ariuszem i męczeńska śmierć Piotra; 3. wyświęcenie Ariusza przez biskupa Achillasa 4. potępienie Ariusza na synodzie lokalnym, zwołanym przez Aleksandra – następcę Achillasa;	1. „Aryjusz jaki”; 2. „od samego Chrystusa Aryjusz potępiony”; 3. „ona nauka nowa i niesłychana była w Kościele Bożym”; 4. biskupi postąpili właściwie, wykluczając Ariusza z kościelnej wspólnoty;
	318	1. burzenie religijnej jedności przez Ariusza; 2. prośba Konstantyna Wielkiego do papieża o pomoc w walce z herezją arian; 3. niepowodzenie misji papieskiego wysłannika, biskupa Kordoby;	„wtóry postępek z Aryjuszem”;
	325	pierwszy sobór nicejski – drugie potępienie Ariusza i wygnanie go z Aleksandrii;	„Aryjusz odwołał swe kacerstwo”, uległszy autorytetowi Kościoła;
	327	1. udawanie pokuty przez Ariusza chcącego powrócić do Aleksandrii; 2. prześladowanie biskupa Atanazego Wielkiego, znającego rzeczywiste pobudki Ariusza, przez zwolenników tego ostatniego i melecjan; silny konflikt między katolikami i arianami; 3. przywrócenie Ariusza do wspólnoty kościelnej przez cesarza Konstantyna, zdającego się na sumienie Ariusza;	1. „trzeci postępek z Aryjuszem”; 2. „znowu zmyśla pokutę”; 3. „Aryjusz fałszywie przysiągł”;
	336	haniebna i spektakularna śmierć Ariusza w świątyni;	1. „trzeci sąd o Ariusie”; 2. „Aryjusz się przepukł jako Judasz”;
II faza – dalsze dzieje arianizmu	[337–340]	1. skuteczna działalność kacerska następcy Ariusza – Euzebiusza Nikomedzkiego; 2. śmierć Konstantyna Wielkiego (337) i wstąpienie na tron Konstancjusza II, sprzyjającego euzebianom; 3. panowanie Konstancjusza II naznaczone tyranią; 4. nieustanne próby zniesienia wiary katolickiej przez arian; nieudany zamysł ośmieszenia biskupów Atanazego Wielkiego i Eustacjusza Antiocheńskiego;	1. „Konstancyjusz skwapliwy i okrutny”; 2. „Heretycy do świeckich się panów uciekają i onym się podają”; 3. Konstancjusz II „sądy o wierze przywłaszczył sobie” i „pisał się panem wiecznym”; 4. „umierając, żałował Konstancyjusz”; 5. „herezje póki trwają”;

*trafili aryjani i jako cesarza Konstancjusza ułowiwszy, naukę swoją szerzyli; 3. Jako potwarzami aryjani biskupy katolickie gubili; 4. O niestatkach wyznania wiary aryjanów; 5. Jako się aryjani na synodach wspólnych z katoliki zachowali w Sardyce i w Aryminie; 6. O niezgodach aryjańskich i sektach między nimi rozmaitych; 7. O końcu i zapadnięciu aryjańskiej sekty; 8. Jako aryjaństwo przez jedenaście set lat i dalej zamorzone wieków się naszych ożywiło; 9. Jako ci nowi aryjani wszystkie prawie członki wiary chrześcijańskiej odmiatają i nad aryjaństwo wiele brzydkich i pogańskich błędów przyczyniają.*

II faza – dalsze dzieje arianizmu	341	poczwórne wyznanie wiary arian;	„Abo się nie mogli na jedną wiarę zgodzić – jednemu ta, a drugiemu insza się podobała i wszystkie cztery zostać musiały – albo chytrości i pokrytości zażywając, jedną katolikom, a drugą swemu cesarzowi i uczniom swoim ukazować chcieli, aby statku swego dotrzymali”;
	344	1. piąte wyznanie wiary arian; 2. zakończone fiaskiem poselstwa arian do papieża Juliusza i cesarza Konstansa I;	„piąta wiara aryjanów”;
	347	synody w Sardyce (Sofii) i Filipopolis; dalsze konflikty katolików z arianami;	1. „upór heretycki”; 2. „pokora Atanazego”; 3. „zdrada niesłychana aryjańskich biskupów”; 4. „swoje zborzyszcze sardyceńskim koncilijum nazwali”;
	358	1. synod w Sirmium; niezgody między arianami; 2. szóste wyznanie wiary arian;	1. „Fotinus heretyk [...] aryjany przemaga”; 2. „szósta wiara aryjanów”;
	359	1. synody w Rimini (Ariminum) i Seleucji; 2. ariański synod w Nicei fałszujący postanowienia tamtejszego soboru (325); 3. rozłam wspólnoty ariańskiej na akacjan i semiarian; 4. synod w Konstantynopolu i wzięcie strony akacjan przez cesarza; 5. uznanie przez cesarza legalności wiary ariańskich biskupów Walensa i Ursacjusza, sprzecznej z wyznaniem akacjańskim; 6. dalsze rozłamy i podziały arianizmu;	1. „tyraństwo na biskupy w Aryminie”; 2. „zdrada aryjańska w słowach w Aryminie”; 3. „zdrada aryjańska o synod nicejski”; 4. „cesarz o wierze sąd czyni”; 5. „dwie wierze cesarz każe przyjmować”; 6. „Mahomet z Aryjusza zrodzony”; 7. „prawdy u katolików szukać”
	[361]	śmierć cesarza Konstancjusza II;	„Konstancyjusz cesarz jaki”;
	po 360	1. dwuletnie panowanie Juliana Apostaty naznaczone prześladowaniem katolików; 2. kilkumiesięczne panowanie Jowiana;	1. „cesarz Walens zostaje arianinem”; 2. „Walens wygania katoliki”; 3. „aryjani giną, gdy cesarz ich zginał”;
III faza – zanik		3. prześladowanie katolików za czasów panowania Walensa; obłudne decyzje cesarza; 4. panowanie katolickiego cesarza Teodozjusza I Wielkiego; katolicy przywracani do urzędów, arianie łaskawie sądzeni za postęпки wobec chrześcijan;	4. „Teodozyjusz cesarz katolicki”; 5. „katolicy przywracani”; 6. „katolicka łaskawość z aryjany”; 7. „łaskawość biskupów katolickich i pokora”;
	380–ok. 1500	czasy od panowania cesarza Teodozjusza I Wielkiego (379–395) do początków reformacji; narodziny i niemal natychmiastowy upadek kilku sekt ariańskich	1. „aryjańscy biskupi zginęli”; 2. „aryjaństwo upadło”; 3. „Kościół prawy nie upada”;

IV faza – odradzanie się nowych „herezji”	1517	pierwsze wystąpienie Lutra	„Luter i Erazmus, i Kalwin zwać się mogą ojcami arianów”; „Luter i Kalwin arianom dają powód”; „Luter gonty obija, Kalwin ściany psuje, Serwet fundamenty”;
	1525	pierwsze wystąpienie Zwingliego	
	1538	pierwsze wystąpienie Kalwina	
	po 1538	narodziny kolejnych „sekt” różnowierczych	
	1555	spalenie Miguela Serweta	„Michał Serwetus – pierwszy arianin wieków naszych”;
	1566	ścięcie Walentyna Gentilisa	1. „Gentilis drugi arianów patryjar-cha”; 2. „Gentilis odwołał”; 3. „Gentilis zabity w Bernie urzęd-ownie”;
	1604	odstąpienie od antytrynitaryzmu „jednego z ministrów rakowskich” – niejakiego Maciejowskiego	„[...] uciekając od swoich towarzyszków, a przyczynę dając odmiany swej, podał w Sandomierzu [...] takie pisanie, z którego z wielkim zdumieniem poznać każdy może, jako się ci ludzie na zgubę wszytkiej wiary chrześcijańskiej udali i nic już w niej całego nie zostawują, i bez wstydu usta swe na fałsze i wymysły otwarzają. K ł a d ę t o p i s a n i e o d s ł o w a d o s ł o w a, na wielki podziw i zbrzydzenie takiej ślepoty i szaleństwa prawie z mózgu”.

Powyższe zestawienie zachowuje zgodność z zawartością i tokiem narracji części drugiej *Zawstydzienia arianów*, jest wszak do pewnego stopnia arbitralne. W tabeli pozostawiono oryginalną datację (choć ta nierzadko rozmija się z faktami). Wartości w nawiasach kwadratowych oznaczają te daty roczne, których Skarga nie wskazał wprost przy opisywaniu danej sekwencji zdarzeń. Zdecydowano się umieścić je w celu zachowania jednolitego ciągu chronologicznego. Linia przerywana, oddzielająca wybrane komórki tabeli, oznacza, że wypadki takie jak pierwszy sobór nicejski i śmierć Ariusza kaznodzieja wplótł w opis faktów wcześniejszych, przez co jego wywód stawał się niejasny i zawili. Są to jednak sytuacje sporadyczne, gdyż zasadniczo trzymał się on logicznego następstwa wydarzeń.

W opisie historii arianizmu Skarga uwzględnił poszczególne jego etapy, począwszy od narodzin i krótkotrwałego wzrostu przez stopniowe zanikanie aż do niemal całkowitego upadku. Taki model trwania odnosił się zarówno do dziejów doktryny Ariusza, jak i do każdego z odłamów innowierstwa, przez co dzieje na przykład wspólnoty luterńskiej czy kalwińskiej jawiły się jako aktualizacja tych samych pra-

widłowości, którymi rządziła się chronologicznie wcześniejsza gałąź reformacji, czyli antytrynitaryzm<sup>124</sup>.

Jezuita wyodrębnił cztery fazy dziejów różnowierstwa. Pierwsza przypadła na lata 315–336 – okres wystąpień Ariusza; druga na czasy panowania cesarzy Konstantyna II, Juliana Apostaty, Jowiana oraz Walensa<sup>125</sup>; trzecią wyznaczyły lata 380–1500; ostatnia z nich nastąpiła wraz z XVI stuleciem (początki luteranizmu) i trwała do roku 1604, kiedy ukazało się *Zawstydzenie aryjanów*. Każda z faz odznaczała się swoistością, a wszystkie złożyły się na całościowy obraz historii reformacji – jako procesu mającego określone własności.

Pierwszy etap dziejów różnowierstwa przypadł na lata działalności Ariusza, począwszy od jego kontaktów z melecjanami<sup>126</sup> i dwukrotnej ekskomuniki (nałożonej na niego przez biskupa aleksandryjskiego Piotra), a zakończywszy na nagłej i okrutnej śmierci, jaka spotkała go w momencie wejścia do świątyni – po tym, gdy z rozkazu cesarza Konstantyna Wielkiego miał zostać przywrócony do wspólnoty chrześcijańskiej.

Poruszając kwestię wcześniejszej przynależności Ariusza do sekty<sup>127</sup>, kaznodzieja zamierzał wykazać odmienne od chrześcijańskich źródła arianizmu. Uważał, że doktryna została ustanowiona nie na fundamencie jedności, lecz w wyniku odstępstwa, przez co jej upadek był wyłącznie kwestią czasu. Zapowiedzią miały być wydarzenia niezwykle, na czele z haniebną i widowiskową śmiercią Ariusza przekraczającego progi świątyni<sup>128</sup>. Autor podkreślał jego pychę, niechęć do podjęcia dialogu z chrześcijaństwem oraz obłudę, mającą się objawiać fałszywymi przysięgami i udawanym pojednaniem z Kościołem. W ten sposób nie tylko podważał moralną postawę teologa, ale również potępiał głoszone przez niego poglądy.

Druga faza dziejów różnowierstwa przypadła na pierwsze trzydziestolecie od śmierci Ariusza. Obejmowała okres działalności jego uczniów i naśladowców, charakteryzujący się dużym udziałem czynnika świeckiego. Jezuita zwracał uwagę na brak jednomyślności wśród różnowierców (341, 344, 358, 359). Formułował pod ich adresem zarzut fałszowania świadectw katolickich (359). Niestalość i niespójność poglądów arian miały być rezultatem braku duchownego autorytetu, mogącego rozstrzygać sporne kwestie. Zastąpiła ją władza świecka, która nieustannie ingerowała w porządek życia religijnego (337–340, 359). Autor nawiązywał zatem do konfliktu między dwiema sferami sprawowania rządów: *imperium* i *sacerdotium*, uzależniając trwałość każdej

<sup>124</sup> Skarga dostrzegał zatem wśród przedstawicieli szesnastowiecznego protestantyzmu kontynuację „herezji” pierwszych wieków chrześcijaństwa, choć konsekwentnie utrzymywał, że nie może być mowy o historycznej ciągłości, na przykład w formie sukcesji urzędów i instytucji.

<sup>125</sup> Zob. *Roczne dzieje kościelne*, Kraków 1603, s. 396.

<sup>126</sup> Melecjanie byli sektą chrześcijańską, ukształtowaną w wyniku tzw. schizmy antiocheńskiej (330–415). Zob. *Schizma antiocheńska (330–415)*, [hasło w:] *Podręczna encyklopedia kościelna*, red. Z. Chelmiński, t. 35/36, Kraków 1912, s. 134–135.

<sup>127</sup> „Nim ją [sektę arianą] zaczął, już się z melecjany odszczepieńczy, będąc dyjakonem aleksandryjskim, towarzyszył jako warchoł i niestatek [...]” (*Zawstydzenie aryjanów*, k. Fr).

<sup>128</sup> Zob. tamże, k. F<sub>3</sub>r.

wspólnoty religijnej od zwierzchnictwa, któremu się podporządkowała<sup>129</sup>. Dzieje różnowierców były więc łatwe do przewidzenia – opowiadając się za cezarypapizmem, skazywali się oni na rychły lub bardziej odległy w czasie – ale pewny – upadek wraz z ziemskimi królestwami („aryjani giną, gdy cesarz ich zginął”<sup>130</sup>).

Ilustracją tego kierunku miał być trzeci okres dziejów reformacji, w którym arianizm niemal nie występował, co tłumaczył Skarga brakiem sprzyjającej władzy świeckiej. W przeciwieństwie do tego Kościół katolicki w samej tylko Rzeczypospolitej istniał już siódme stulecie. Autor powrócił więc do argumentu, że o prawowierność wspólnot religijnych jest możliwa do rozstrzygnięcia za pomocą świadectw historycznych. Powołał się przy tym na autorytet rodzimego kronikarza:

Nasza *Kronika polska* nigdy od fundacyj kościołów Bożych żadnych aryjuszów nie zna. [...] Nie ukazuje nie tylko biskupstwa i kościołów aryjańskich, ale i wsi jednej, i kącika jednego nie wspomina, gdzieby ta nauka i taki zbor od siedmiu set lat w Polsce przemieszkował. Gdzież był zagrzebiony ten Kościół, a czemu się przez tyle lat z swoją nauką nie ukazał?<sup>131</sup>

Czwarty etap dziejów różnowierstwa nastąpił w XVI wieku i był zapoczątkowany wystąpieniami Erazma z Rotterdamu, Marcina Lutra, Ulryka Zwingliego i Jana Kalwina. Skarga uważał, iż byli oni spadkobiercami Ariusza nie w aspekcie teologicznym, lecz w kwestii jednakowego stosunku do Stolicy Apostolskiej – na tyle zjadłego, że spychał na dalszy plan różnice dogmatyczne. To z kolei sprawiało, że w polemikach jezuita zagadnienia dyscyplinarne i organizacyjne, takie jak prymat papieski czy autorytet Tradycji, miały charakter unifikujący, przez co spór z poszczególnymi odłamami reformacji przeradzał się w krytykę całego różnowierstwa. Jeśli zatem można mówić o zachowaniu ciągłości historycznej wspólnot innowierczych, to przede wszystkim – jak przekonywał Skarga – w kontekście identycznego stanowiska wobec duchowej zwierzchności Rzymu.

Kaznodzieja uzupełnił wykład dziejów reformacji listem jednego z „ministrów rakowskich”<sup>132</sup>, wyliczającym główne doktryny polskiego antytrynitaryzmu. Wykaz pełnił rolę świadectwa, jezuita nie opatrzył go dodatkowym komentarzem.

Z opisu przeszłości wspólnot innowierczych wyłania się prawidłowość: wszystkie, poczynawszy od powstania, zmierzały ku upadkowi. Z rozłamu, jaki się wówczas dokonywał, powstawały kolejne „herezje”, które czekał podobny los. Jednym z przykładów były genewskie i berneńskie wypadki z połowy szesnastego stulecia – spalenie Michała Serweta, „pierwszego aryjanina wieków naszych”<sup>133</sup>, i Walentyna Gentilisa, „drugiego aryjanów patryjarchę”<sup>134</sup>. Przywołując je, Skarga ukazywał model procesu historycz-

<sup>129</sup> Skarga dawał wyraz temu przeświadczeniu zwłaszcza w pismach o tematyce wschodniej (szerzej na ten temat w rozdziale *Polemiki z Kościołem wschodnim*).

<sup>130</sup> *Zawstydzienie aryjanów*, k. H<sub>3</sub>r.

<sup>131</sup> Tamże, k. E<sub>4</sub>r–E<sub>4</sub>v.

<sup>132</sup> Tamże, k. I<sub>3</sub>r.

<sup>133</sup> Tamże, k. Iv.

<sup>134</sup> Tamże.

nego możliwy do zastosowania zarówno w ujęciu ogólnym, obejmującym całościowo dzieje reformacji, jak i jednostkowym, odnoszącym się do konkretnego jej odłamku. Dokonywał przy tym selekcji wydarzeń, przez co historia w jego ujęciu nabierała charakteru epizodyczności. Dbano o szczegółową datację czy zgodność ze źródłami ustępowały syntezy, a egzemplaryczność – wydobywaniu cech ogólnych. Wynikało to z figuralnego traktowania historii, zakładającego, że każde pojedyncze zdarzenie jest nośnikiem sensu ogólnego, niezależnie od towarzyszących tylko jemu okoliczności<sup>135</sup>.

Zastosowanie koncepcji degresywnej ukazało kolejne etapy dziejów reformacji, począwszy od narodzin (faza I) i wzrostu (faza II) do stopniowego i całkowitego upadku (faza III). Odradzanie się „herezji” (faza IV) było natomiast aktualizacją prawidłowości ujętych w poprzednich etapach<sup>136</sup>. Taki model bliski był Danielowej koncepcji dziejów (Dn 2,31–45), przejętej następnie przez św. Augustyna (*O Państwie Bożym*)<sup>137</sup>. W biblijnej wizji czterech wieków świata po ostatnim z nich miało nastąpić piąte, nieprzemijające królestwo. Odczytywano to jako zapowiedź nastania epoki chrześcijańskiego Rzymu, Wiecznego Miasta, które powstało na gruzach pogańskiego świata. Skarga przejął tę koncepcję w *Rocznych dziejach kościelnych*<sup>138</sup>. Uważał przy tym, że dziejach reformacji nie mógł nastąpić żaden pozytywny przełom, gdyż zawsze obierały one przeciwny kierunek do tego, którym zmierzał Kościół katolicki. Chodziło zatem o podział na dwa procesy dziejowe, różniące się w wymiarze eschatologii: *civitas Dei* oraz *regnum diaboli*<sup>139</sup>. Jezuita przekonywał, wzorem św. Augustyna, że historia ludzka podąża odmiennymi drogami, z których każda wiedzie w zupełnie inną stronę. Wspólnota podległa papieżowi reprezentowała społeczność Bożą (*civitas Dei*), podczas gdy różnowiercy uosabiali przemijające królestwo ziemskie (*civitas terrena*). Skarga

<sup>135</sup> Jak zauważył Krzysztof Obremski: „teologia dziejów pozwalała Skardze przenikać przez „powierzchnię” wydarzeń, aby odsłonić ich transcendentną „głębię” i w ten sposób wskazać Bożą władzę nad tym, co w dziejach świata, a zarazem także Rzeczypospolitej, pozostawało niezmiennie – wbrew przemijającej postaci świata” (tenże, *Czy faktycznie Piotr Skarga był prorokiem „upadku Polski i niedoli porozbiorowej”*, „Pamiętnik Literacki” 2017, z. 3, s. 151).

<sup>136</sup> Przyjęcie degresywnej koncepcji dziejów różnowierstwa pozwoliło kaznodziei stwierdzić, że nawet herezja za czasów Ariusza nie była aż tak zepsuta i pełna zjadłej nienawiści do katolików, jak poglądy szesnastowiecznych luteranów i kalwinistów: „Toć są waszy patryjarchowie, [...] którzy wam tę ewangeliją aryjańską za czasów naszych wskrzesili, a jeszcze błędów, których Aryjusz nie myślił, wielkich i prawie pogańskich przyczynili” (*Zawstydzenie aryjanów*, k. I<sub>2</sub>r). W celu wzmocnienia polemicznej argumentacji Skarga podkreślał, że współcześni jemu przeciwnicy Kościoła katolickiego postępują gorzej nie tylko od swych „heretyków” przodków, ale nawet od pogan, dawnych i współczesnych (zob. *Proces na konfederację*, s. 18–21).

<sup>137</sup> Wspólne z nimi przekonanie (zarówno z prorokiem Starego Testamentu, jak i biskupem Hippony) dotyczyło pogarszającej się jakości każdej kolejnej epoki w stosunku do poprzednich. Zawarta w wizji biblijnego proroka symbolika posagu była ujmowana wertykalnie (począwszy od złotej głowy oznaczającej pierwsze królestwo, a skończywszy na stopach uformowanych z gliny i żelaza, które symbolizowały królestwo czwarte).

<sup>138</sup> Zob. *Roczne dzieje kościelne*, s. 1–2. Nawiązanie do Danielowej koncepcji czterech wieków nie występuje w analogicznym miejscu u Baroniusza.

<sup>139</sup> Zob. M. Wichrowski, *Spór o naturę procesu historycznego (od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego)*, Warszawa 1995, s. 42.



nawiązywał więc zarówno do koncepcji sięgającej początków historiozoficznej myśli chrześcijańskiej, jak również jej rozwinięcia w refleksji św. Augustyna. Prezentował dzieje różnowierstwa w oparciu o najstarszy jej odłam, chcąc ukazać wzorcowy obraz herezji. Antytrynitaryzm doskonale sprawdzał się w roli takiego modelu, gdyż był zjawiskiem skrajnym reformacji<sup>140</sup>, a na takich właśnie najlepiej śledzi się dzieje konfliktów religijnych<sup>141</sup>. Sam Skarga musiał wychodzić z podobnego założenia, gdyż często podkreślał wspólne korzenie arianizmu, kalwinizmu, luteranizmu i islamu:

Z Aryjusza powstawały zaś insze kacerstwa tamże na wschodzie: one nestoryjańskie i eutychiańskie fałsze, i onych monotelitów. Na koniec z Aryjusza powstał Mahomet saraceński i turecki fałszywy prorok. Bo, jako Grekowie piszą, miał mistrza jednego mnicha z Carogrodu dla kacerstwa aryjańskiego wyganego i nauczył go, co trzymać miał o Chrystusie. I barzo teraz bliscy są sobie sąsiedzi Turcy z dzisiejszymi aryjanym, między którymi się *ebionitae* i fotynijani najdują<sup>142</sup>.

Kontrowersje wokół dogmatu Trójcy Świętej stały się punktem odniesienia dla krytyki zasady *sola Scriptura*. Jezuita przekonywał, że dla braci polskich wystarczającym powodem godzenia w fundamenty wiary chrześcijańskiej jest brak wyrażonych wprost w Piśmie św. niektórych pojęć<sup>143</sup>, takich jak „persona” „jestestwo” i „substancja”<sup>144</sup>. Miało to być również świadectwem negocowania przez reformację Tradycji kościelnej i przede wszystkim zwierzchności papieża, używającego tych słów „na wyznanie wiary, nie na dowód prawdy”<sup>145</sup>. Skarga łączył tu zatem kwestie dyscyplinarno-organizacyjne Kościoła (supremacja Rzymu) z teologicznymi (egzegeza biblijna).

Cechą wspólną, która pozwalała polemście określać luteran czy kalwinistów mianem „ojców aryjanów naszego wieku”<sup>146</sup>, było zatem nie tylko nieuznawanie autorytetu Stolicy Apostolskiej, ale również głoszenie podobnych, czy wręcz tych samych poglądów:

<sup>140</sup> Arianizm, jako historyczne źródło szesnastowiecznej reformacji, był dla Skargi skrajnie przeciwnym Kościołowi katolickiemu i najbardziej wyrazistym świadectwem herezji, z tego choćby względu, że odrzucał dogmat Trójcy Świętej, negując tym samym całą katolicką historiozofię, która za centralny moment dziejów uznaje Wcielenie Chrystusa (zob. C. Bartnik, *Historia Zbawienia*, [hasło w:] *Encyklopedia katolicka*, red. J. Walkusz i in., t. 6, Lublin 1993, ssp. 963–968).

<sup>141</sup> Zob. P. Wilczek, *Spory o Biblię...*, s. 3.

<sup>142</sup> *Zawstydzienie aryjanów*, k. H<sub>2</sub>r.

<sup>143</sup> Jak stwierdziła Katarzyna Meller: „Dzięki ugruntowaniu w przed-antytrynitarским protestantyzmie zasady *sola Scriptura* Biblia dostarczała najmocniejszych argumentów w sporach o prawdy wiary, ale też sama przez się była tekstem polemicznym wobec praktyki kościelnej czasów »przedreformacyjnych«. Polemiczne było też jej milczenie w różnych sprawach. Najlepiej pokazują to argumenty gromadzone w dyskusji nad kwestionowanymi przez arian dogmatami (Trójcy Św., przedwieczności Chrystusa) i problemami teologicznymi (eucharystia, chrzest)” (taż, *Chryściańska „humanitas” Braci Polskich XVI i XVII wieku*, [w:] *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. M. Hanusiewicz-Lavalle, Warszawa 2009, s. 97).

<sup>144</sup> *Wtóre zawstydzienie aryjanów*, k. A<sub>3</sub>r.

<sup>145</sup> Tamże, k. A<sub>3</sub>v.

<sup>146</sup> Tamże, k. H<sub>4</sub>v.

„Aryjusz nauczał, iż Syn Boży nie jest jednego bóstwa z Ojcem”	„dzisiejszy nowochrześceny i aryjani nowi tegoż naucząją”
„Tenże nie przyjmował tradycyi niepisanych, jedno samo pismo [...]. Co czynił i Nestor, i Dioskuros, i Eutyches”	„A ciż ewangelicy tacy są i tak uczą, aby się nic nie wierzyło, czego wyraziście w piśmie nie masz”
„Symonijani i eunomijani nauczali, iż sama wiara bez dobrych uczynków usprawiedliwia” „Florius nauczał, iż Bóg jest przyczyną grzechów ludzkich i on je w nich czyni”	„To u [...] lutrów i kalwinów, i ewangelików jako artykuł wiary” „Tegoż naucząją Kalwin i ewangelicy”
„Donatyste rzymską ś. stolicę ś. Piotra zwali stolicą zaraźliwości, ołtarze psowali, kościoły łupili, Ciało Pańskie psom dawali”	„A ci ewangelicy izali nie są synowie ich?”

Autor utrzymywał, że wspólne przekonania nie stanowią wyznacznika ciągłości historycznej, nie dowodzą też prawowitego następstwa. Potwierdzał wewnętrzne zróżnicowanie odłamów reformacji. W rozpatrywaniu jej historii wykorzystywał paralele między koncepcją historii chrześcijaństwa i znakami prawdziwego Kościoła. W przeciwieństwie do katolicyzmu, niezachwianego w swoich wartościach, dzieje wszystkich wspólnot uznawanych przez Skargę za odstępcze (naliczył ich około dwustu<sup>147</sup>) charakteryzowały się nietrwałością, zmiennością oraz wykluczającymi się przekonaniami:

A luteranowie ledwie się rodzić poczęli, a już rozterkami ginęli. Ledwie siedm lat Luter spokojnie królował, od roku P. 1517, nastał po roku P. 1525 Zwinglius, który jego naukę psować począł. A po dwu lat za Zwinglem podnieśli się nowochrześceny, którzy od Lutra większą część uczniów jego oderwali. A którzy przy Lutrze zostali, tak jego naukę odmienili, iż się teraz ledwie co własnych luteranów najduje. [...] I Zwingiel niedługo królestwa swego zażywał; roku P. 1538 wypadł nań Kalwin z taką mocą, iż mu ledwie kilas miejsc w Szwajczarach zostało. A zaś na Kalwina powstałi libertyni w Galijej i purytani w Anglijej, i trynitarze w Siedmiogrodzie. Czuł Kalwin, iż jego nauka trwać długo nie miała [...] <sup>148</sup>.

Kaznodzieja zwracał uwagę, że zarówno Luter, Erazm, Kalwin, jak i protestanczy kronikarze, tzw. centuriatorzy, dostrzegali pogarszający się stan reformacji i głoszonych przez nią nauk. Wewnętrzne konflikty miały dowodzić, że adwersarze dostrzegają kryzys wartości, który nadaje ich dziejom wymiar regresywny. Nie potrafili jednak wyciągnąć właściwych wniosków z przeszłości, co Skarga wyraził w proroczej zapowiedzi ich upadku:

Proch-ście, lada was wiatr rozwieje. Sucha-ście różga odcięta od macice, lada ogień was spali. Woda-ście z deszczu, zaraz wyschniecie, jako i przodkowie waszy aryjani i inni heretycy. Na których uczcie się rozumu a budujcie się nad rzeką prawdy katolickiej, która zawżdy płynie [...] od miasta do miasta, od narodu i narodu, i trwa, i trwać będzie, jako Boskie na skale budowanie, na wieki <sup>149</sup>.

<sup>147</sup> „Kto wejrzzy w przeszły wiek, od Aryjusza, Nestorijusza i Eutychesa, było o dwieście sekt, aż do Lutra” (tamże, k. K<sub>2</sub>r).

<sup>148</sup> *Wzywianie do jednej zbawiennej wiary*, k. Cv (marg: *Na Lutra Zwingiel, na Zwingla Kalwin, na Kalwina libertyni*).

<sup>149</sup> *Zawstydzienie aryjanów*, k. Lr.

Odrzucając wykładnię historii propagowaną przez Kościół katolicki na rzecz wizji nie mającej oparcia w zewnętrznych instytucjach, Tradycji ani też nie utrwalonej mocą dawnych autorytetów, różnowiercy – zdaniem mówcy – dawali świadectwo nie tylko pychy i złośliwości, ale również ignorancji. Skarga utrzymywał, że znajomość dziejów, pamięć o dawnych „herezjach” oraz zdolność wyprowadzania właściwych wniosków z minionych wypadków były koniecznymi warunkami przetrwania każdej wspólnoty religijnej i świeckiej. Pozwalały bowiem antycypować przyszłość na podstawie doświadczeń minionych wieków. Przeszłość jawiła się więc jako uniwersalna kategoria epistemologiczna, wzorzec, który można zastosować do każdych realiów i uwarunkowań. W tym kontekście różnowiercy byli dla Skargi nie tylko ludźmi bez historii, ale także ludźmi bez przyszłości. Prezentowana przez nich historiozofia, zrywająca z przeszłością, postulująca odrzucenie Tradycji i zewnętrznych instytucji mających potwierdzać uniwersalność Kościoła katolickiego, wskazywała raczej na celowe zacieranie pamięci o dziejach, była przejawem utraty kulturowej i narodowej tożsamości. Wciąż przy tym aktualne pozostawały pytania o metody właściwego rozumienia świadectw z przeszłości.

### 3. KRYTYKA REFORMACYJNEGO ODCZYTYWANIA ŹRÓDEŁ

Odmienny stosunek reformacji do wykładni Pisma św. był zarazem odmiennym stosunkiem do historii. Różnowiercza koncepcja dziejów opierała się na przekonaniu, że wiedza o przeszłości była fałszowana przez zwolenników papieża, należało zatem poddać ją szczegółowej krytyce i ponownemu zweryfikowaniu<sup>150</sup>. Spór o historię pomiędzy Rzymem i reformacją był więc w znacznej mierze rezultatem odmiennego stosunku do źródeł<sup>151</sup>.

Katolicy uważali natomiast, że odrzucenie przez reformację znaczącej części autorytetów teologicznych na rzecz lektury Biblii, jako samowystarczalnej i normatywnej instancji w sprawach wiary, odwracało odwieczny porządek wyższości Tradycji nad literą pisma<sup>152</sup>. Spór z różnowiercami o prawdziwość historiozofii katolickiej przeradzał się

<sup>150</sup> Z takiego założenia wypłynęła inicjatywa grupy reformatorów i humanistów skupionych wokół Matthiasa Flaciusa, którzy wspólnie stworzyli największe dzieło protestanckiego dziejopisarstwa kościelnego: tzw. *Centurie Magdeburgskie* (na temat ich genezy zob. R. Gustaw, *Rozwój pojęcia historii Kościoła od I do XVIII wieku*, Poznań 1964, s. 72–74; zob. także M. E. Moore, *Jean Mabillon and the Sources of Medieval Ecclesiastical History: Part II*, „The American Benedictine Review” 2009, issue 2, s. 121–123). Odpowiedzią na *Centurie* były *Annales Ecclesiastici* Cezara Baroniusza, które następnie skrócił i przełożył na język polski Piotr Skarga. W Bibliotece Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu znajduje się prawdopodobny rękopis kaznodziei (sygn. 1023 I) zawierający wypiski z dzieła włoskiego kardynała.

<sup>151</sup> Wśród badaczy występuje opinia, że konieczność obrony przed zarzutami różnowierców zmusiła stronę katolicką do przyłożenia większej niż dotychczas wagi do kwestii warsztatowych i filologicznych (zob. A. Nowicka-Jeżowa, *Pokolenia trydenckie między tradycją a wyzwaniem przyszłości*, [w:] *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą...*, t. 6, s. 97; H. D. Wojtyśka, *Rola odrodzenia i reformacji w rozwoju koncepcji historii i jej metody*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1979, nr 4, s. 37–42; K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, wyd. 2 popr., Warszawa 2010 – zwłaszcza s. 81–106).

<sup>152</sup> Szczegółowo na temat założeń hermeneutyki reformacyjnej zob. B. Milerski, *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Łódź 1996. Pierwszeństwo „żywego Słowa” nad Pismem św. było jednym z ważniejszych

w konflikt pomiędzy zwolennikami „starego” porządku i jego burzycielami. Jednakże argumentacja, w znacznej mierze oparta wyłącznie na inwektywach pod adresem „nowych apostołów”<sup>153</sup>, często okazywała się nieskuteczna i niewystarczająca. Należało zatem wypracować stanowisko polemiczne wobec stosowanych przez nich metod krytyki.

W sporach z reformacją skonfrontował Skarga własny, katolicki stosunek do Tradycji z założeniami adwersarzy. Stawiał pytania o podstawę uznawania za wiarygodne ich metod egzegezy Słowa Bożego i opisu przeszłych zdarzeń. Dlatego jednym z głównych obiektów ataku na historiografię i historiozofię różnowierców uczynił postulat *sola Scriptura*.

Dalsze uwagi podzielono na dwie części. Pierwsza odnosi się do teoretycznych aspektów zagadnienia. Podstawą egzemplifikacji będą pisma, w których kaznodzieja najmocniej poruszył problem wyjściowych założeń krytyki świadectw: *Zawstydzenie aryjanów*, *Wtóre zawstydzenie aryjanów* oraz *Wzywanie do jednej zbawiennej wiary*. Część druga jest poświęcona jednemu utworowi – *Wsiadanemu na wojnę* – w którym jezuita przeprowadził rewizję reformacyjnego sposobu odczytywania źródeł w oparciu o niekanoniczny tekst.

### 3.1. KRYTYKA PODSTAW PROTESTANCKIEJ HERMENEUTYKI

Stanowisko jezuitę w znacznej mierze podyktowane było dekretemi soboru trydencckiego<sup>154</sup>. Kościół rzymski wykluczał założenie o samotłumaczeniu się Słowa Bożego (*sui ipsius interpretes*) nie tylko jako następstwo odrzucenia zasady *sola Scriptura*, ale również z powodu uznania pisma<sup>155</sup> za medium nietrwałe i „wewnętrzne”<sup>156</sup>. Było to zresztą uzasadnione różnicami dogmatycznymi. Teologia reformacyjna uznawała kanony biblijne za jedyne źródło wiary, a zatem w nich miało zawierać się wszystko, co jest tej wiary przedmiotem<sup>157</sup>. Odrzucała tym samym instytucje zewnętrzne, na czele z papieżem<sup>158</sup>.

---

zagadnień spornych. Poza Skargą pisali o nim także inni polemisi katolicy, m.in. Jakub Wujek (tenże, *dz. cyt.*, s. 1150).

<sup>153</sup> Przeciwników Stolicy Apostolskiej określano ironicznie mianem „nowymi Chrystusami”, „nowymi apostołami” i „nowymi Mesjaszami świata” (tamże, s. 1240).

<sup>154</sup> Postanowienia sesji czwartej (za papieża Pawła III) dotyczyły przyjęcia Ksiąg świętych i Tradycji apostoelskiej, jak również sposobów interpretacji i wykładni kanonicznych świadectw. Uczestnicy soboru potępiili samodzielną lekturę, a ponadto określili reguły obowiązujące przyszłych wydawców Biblii (zob. tekst poszczególnych dekretów w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tekst łaciński i polski, oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 4/1, Kraków 2007, s. 211–215).

<sup>155</sup> W niniejszym podrozdziale stosowany będzie podział na „pismo”, oznaczające dowolny twór, oraz „Pismo św.”, czyli źródło Objawienia.

<sup>156</sup> Zob. S. Davidson, *A History of Biblical Interpretation. From the Earliest of the Fathers to the Reformation*, Edinburgh 1843, s. 136.

<sup>157</sup> Zob. W. Gastpary, *Dogmat* (III), [hasło w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985, szp. 12.

<sup>158</sup> Program teologiczny reformacji dotyczył podstawowych zmian w zakresie zwierzchności instytucjonalnego Kościoła, któremu przeciwstawiał m.in. „wspólnotę wiary i wyznania”, indywidualne rozumienie Pisma św., indywidualną odpowiedzialność za wiarę czy „autorytet konsensu i prymat dyskursu” (zob. B. Milerski, *Pedagogiczne dziedzictwo protestantyzmu*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 2012, t. 6, s. 191–192; D. Chwastek, *dz. cyt.*, s. 106–110).

Katolicy natomiast argumentowali, że świadectwa pisemne nie istnieją od zawsze, nie mogą być zatem jedynym źródłem przekazu łaski Bożej. Korzystanie z nich bez autorytetu tłumacza, uważali, odwracało porządek historyczny, przyznawało bowiem pismu chronologiczne pierwszeństwo nad tradycją ustną. W polemice z Hieronimem Moskowskim stwierdził Skarga, wykorzystując popularną technikę *ex silentio*:

Mówią, „iż za apostołów nie było słów o personie ani substancyjnej, ani o naturze”. A skąd to wiedzą, iż nie było? I z a l i w s z y t k o p i s a n o, c o a p o s t o ł o w i e m ó w i l i? [...] Nie wszystko jest na piśmie wyrażono to, co wszytek Kościół Ś. katolicki bez pisma wierzy i wyznawa<sup>159</sup>.

Autor powoływał się na założenie, że cała religijna Tradycja, poczynwszy od Adama do Mojżesza, przekazywana była tylko ustnie i utwierdzana mocą głoszących ją autorytetów. Bóg miał własne, znane tylko sobie powody, aby „mówić przez pisma”<sup>160</sup>, jednakże od czasów patrystycznych decydującym kryterium wykładni biblijnej niezmienne pozostawała Tradycja kościelna:

Hieronim ś. na stare przed sobą doktory (choć go wszytek świat katolicki za wielkiego doktora miał!) oglądając się, pismo ono z mędrca przywodzi: „Słowa mądrych są jako bodźce i jako goździe głęboko wbite, które za radą mistrzów dane są od Pasterza jednego; nad to, synu mój, o więcej się nie pytaj”<sup>161</sup>.

Skarga podjął się zatem krytyki fundamentalnego założenia protestanckiej egzegezy pod kątem wiarygodności świadectwa. Z naciskiem podkreślał, że w formie wyłącznie zapisanej nie jest ono medium ani trwałym, ani tym bardziej wolnym od przekłamań – zwłaszcza gdy jest odczytywane i interpretowane w oderwaniu od autorytetu osoby, która je stworzyła bądź która poświadczała jego wiarygodność<sup>162</sup>. Z innymi pisarzami katolickimi podzielał zdanie, że źródło utrwalone w ten właśnie sposób może być wyłącznie przekazem materialnym („Pisaną naukę i Turcy Ewanjeliję ś. mieć mogą, ale prawdy jej bez posłańców Bożych mieć nie mogą”<sup>163</sup>).

Krytyka postulatu *sola Scriptura* wyznaczała zarazem stosunek Skargi do pisma w ogóle. Określić go można jako ambiwalentny. Kaznodzieja dostrzegał jego zalety – na przykład tam, gdzie wypełniało luki w wiadomościach o przeszłych wydarzeniach. Obok tego jednak przekonywał, że mogło ono służyć dobrem, jak i złym celom. Przeświadczenie to dochodziło do głosu wówczas, gdy podejmował kwestię szerzącej się dzięki różnowierczym traktatom propagandy antykatolickiej i antypaństwowej<sup>164</sup>.

<sup>159</sup> *Wtóre zawstyżdenie aryjanów*, k. Kr. W podobny sposób racje katolików uzasadniał Jakub Wujek (zob. tenże, *dz. cyt.*, s. 1348–1349).

<sup>160</sup> *Wzywanie do jednej zbawiennej wiary*, k. A<sub>3</sub>r.

<sup>161</sup> *Wtóre zawstyżdenie aryjanów*, k. Or.

<sup>162</sup> Zob. A. F. Grabski, *Dzieje historiografii*, wprowadzenie R. Stobiecki, wyd. 2, Poznań 2006, s. 73–74; Z. Chlewiński, S. Majdański, *Autorytet* (I, 1), [hasło w:] *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, t. 1, Lublin 1985, szp. 1161–1162.

<sup>163</sup> *Wtóre zawstyżdenie aryjanów*, k. P<sub>2</sub>v (P<sub>ijj</sub> v).

<sup>164</sup> Zob. *Proces na konfederacyją*; k. Fr. Podobny zarzut kaznodzieja formułował pod adresem dyzunitów (zob. rozdział *Polemiki z Kościołem wschodnim*). Natomiast przykładem stanowiska Skargi wobec pism

Zdaniem Skargi, miały one podburzać prostą i podatną na manipulację ludność przeciwko kościelnym instytucjom. Zarzucał adwersarzom, że wykorzystywane przez nich sposoby egzegezy i wykładni świadectw były podwójnie fałszywe, to znaczy zarówno w kwestii jawnie nieczystych intencji, którymi mieli się kierować, jak też na płaszczyźnie stosowanej metody. Sięgając po przykład synodu w Sardyce (obecnie Sofia, 347), mającego rozstrzygnąć o ewentualnej winie katolików oskarżanych i prześladowanych przez arian, autor chciał pokazać sposób, w jaki ówcześni „heretycy” traktowali świadectwa i autorytet Kościoła. Tłumaczył, że porzucili oni obrady legalnego synodu, w których uczestniczyło niespełna czterystu biskupów katolickich i zwołali własny, nazywając go synodem sardyceńskim. Następnie, z pomocą cesarza, rozesłali listy „po wszem świecie”, w których zawarli swe postanowienia, podszywając się pod uczestników legalnego zjazdu. Swoim postępowaniem zwiedli bardzo wielu chrześcijan, między innymi św. Augustyna. Dwanaście lat później, na synodzie w Rimini (359), niejaki Walens, przywódca arian, czynił wyznanie wiary przed katolikami:

Wyznawał Walens przed onymi ojcy, iż Chrystus jest Bogiem i Synem Bożym inakszym niżli inne stworzenia. I tak rozumieli niektórzy ojcowie, że się tymi słowy bóstwu Pana naszego nic nie ujmowało, gdyż Chrystusa stworzeniem nie czynili. I odstąpili niektórzy słowa onego *consubstantialis*, i podpisali wyznanie jego. Zaraz śmiać się z nich Walens począł, mówiąc: „Nie mówiłem ja, aby Chrystus stworzeniem nie był, ale iż takim stworzeniem nie jest, jako insze są”. I tak oszukani oni biskupi nie na rzeczy, ale na słowie, zdradę poznali. Bo rozumienia dobrego o bóstwie Pana swego nigdy nie odstępowali<sup>165</sup>.

Kluczowym problemem była zatem rola świadectwa, piśmiennego (Sardyka) i ustnego (Rimini). Skarga chciał pokazać, że różnowiercy potrafili skutecznie manipulować przekazem. Wydarzenia następujące po pierwszym z wymienionych synodów udowodniły, że pismo jest „niemym” świadkiem i może służyć do realizacji nieczystych zamiarów. Potwierdzeniem tego był przypadek Walensa, który wykorzystał dwuznaczność używanych pojęć, aby oszukać katolików. Ci z kolei, twierdził kaznodzieja, wpadli w pułapkę słów, choć zachowali przy tym dobre intencje.

Źródło pozbawione oparcia w zewnętrznym autorytecie nie posiadało dostatecznej rangi dowodowej<sup>166</sup>. Zdaniem Skargi<sup>167</sup> stwarzało to konieczność argumentowania racji na innym poziomie przekazu niż pismo, w tym także Pismo św. To ostatnie, zgodnie z tradycją biblijnej egzegezy, miało sens co najmniej podwójny: literalny i symboliczny<sup>168</sup>. Jego lektura nie była więc procesem łatwym ani tym bardziej przeznaczonym

---

różnowierczych jest *Wsiadane na wojnę* (zob. podrozdział *Spór filologiczny wokół kazania Skargi wygłoszonego w Wilnie 9 września 1601 r.*).

<sup>165</sup> *Zawstydzenie aryjanów*, k. G<sub>4</sub>v.

<sup>166</sup> Zob. J. Kochanowicz, *Działalność kontrreformacyjna jezuitów w Polsce w XVI wieku*, „Theologica Wratislaviensia” 2017, t. 12, s. 38.

<sup>167</sup> „[...] Pismo samo Ś[więte], acz powagi najwyższej godne jest, ale iż na kartach jest i czernidle, języka i mowy nie ma, którą by rzekło: »P[an] M[oskorzowski] źle Pismo rozumie, a ks. Piotr dobrze«” (*Wtóre zawstydzenie aryjanów*, k. O<sub>4</sub>v–Pr).

<sup>168</sup> Zob. S. Davidson, *dz. cyt.*, s. 137.

dla każdego<sup>169</sup>. Dla czytelnika nie posiadającego odpowiednich kompetencji stanowiło istny labirynt. Kaznodzieja twierdził, że postulaty reformacji nie tylko sprzyjały, ale wręcz zachęcały nawet najbardziej niewprawnych odbiorców do indywidualnego rozumienia Słowa Bożego. Za św. Augustynem podkreślał przepaść dzielącą poznawcze możliwości człowieka od złożonego sensu Pisma św.:

Taka jest głębokość Pisma chrześcijańskiego: iżbych w nim co dzień więcej nalazł, choćby się go od dzieciństwa aż do starzałości uczył i choćby miał do tej nauki wielkie upróżnienie, wielką chęć i lepszy niżli teraz rozum, tak wielką w tym Piśmie ś. i w słowach, i w rzeczach zatajona jest głębokość mądrości<sup>170</sup>.

Pismo św. było przekazem natchnionym, lecz w opinii Skargi przeznaczonym tylko dla wybranych. Aby zachowało status źródła, musiał wspierać je autorytet, „trybunał” mogący uchronić je od groźby manipulacji<sup>171</sup>. Podobnie było ze świadectwami niekanonicznymi, mającymi wartość jako nośniki wiedzy i pamięci dla przyszłych pokoleń<sup>172</sup>, narażonymi na fałszowanie, w dodatku na każdym poziomie – od zapisu po lekturę<sup>173</sup>, od zniekształceń przekazu po interpretacyjną dowolność:

Pismo ś., które Duch Boży podał i tajemnice niebieskie w nim pokrył, jest wszelkiej czci godne i na nim, i prawdziwym jego rozumieniu z serca przestajem. Ale przedsię pismo jest na kartach i czernidle, zmazać je każdy, pofalszować i spalić, a co większego – źle wywrócić swoim rozumieniem może. Samo o się nie mówi, iż „krzywdę mam od wykrętaćzów”, ani mówi: „Ten mię dobrze zrozumiał, a ten źle i fałszywie”. Jakoż taka rzecz sądzić kogo ma? Odchodzą od rozumu, którzy do takiego sędziego o rozprawę i wyrok prawdy mają<sup>174</sup>.

<sup>169</sup> Z tego m.in. powodu kaznodzieja zaadaptował na grunt polski *Żywoty świętych*. Pisał autor w przedmowie do wydania z 1610 roku: „Te żywoty świętych z Biblii tu je najdzieysz, abyś do Biblii nie tęsknił, z której trudnością tajemnic Boskich odrazić się albo, źle je czytając, zarazić się możesz” (*Namowa do czytelnika*, s. 8).

<sup>170</sup> *Wzywanie do jednej zbawiennej wiary*, k. A<sub>4</sub>r. Skarga cytuje niedokładnie św. Augustyna z listu 137 do Woluzjana (1, 3), przez co jego przekład brzmi niegrammatycznie. W oryginale: „Tanta est enim christianorum profunditas Litterarum, ut in eis quotidie proficerem, si eas solas ab ineunte pueritia usque ad decrepitem senectutem maximo otio, summo studio, meliore ingenio conarer addiscere: non quod ad ea quae necessaria sunt saluti, tanta in eis perveniatur difficultate; sed cum quisque ibi fidem tenuerit, sine qua pie recteque non vivitur, tam multa, tamque multiplicibus mysteriorum umbraculis opacata intellegenda proficientibus restant, tantaque non solum in verbis quibus ista dicta sunt, verum etiam in rebus quae intellegendae sunt, latet altitudo sapientiae, ut annosissimis, acutissimis, flagrantissimis cupiditate discendi hoc contingat, quod eadem Scriptura quodam loco habet: *Cum consummaverit homo, tunc incipit*” (cyt. za wydaniem elektronicznym: [www.augustinus.it](http://www.augustinus.it) [dostęp: 30.03.2020]).

<sup>171</sup> Skarga miał na myśli przede wszystkim Tradycję kościelną i papieża. Zob. P. Wilczek, *Autoritet Pisma św. w polemikach ks. Piotra Skargi*, s. 255.

<sup>172</sup> Zob. M. Wichowa, „Jako pamięć o przeszłości i dobrą sławę o sobie czynić”. *Staropolscy autorzy o upływie czasu, pielęgnowaniu tradycji i kreowaniu własnego wizerunku dla potomnych, od Galla Anonima do Benedykta Chmielowskiego*, „Literaturoznawstwo” 2014/2015, nr 8/9, s. 53; M. Kuran, *Pamięć o heroicznych czynach i cnotach rycerskich sławnych obrońców ojczyzny utrwalona w kazaniach funeralnych Fabiana Birnkowskiego OP*, „Napis” 2019, R. 25, s. 38.

<sup>173</sup> Zob. *Wzywanie do jednej zbawiennej wiary*, k. Av.

<sup>174</sup> *Wtóre zawstydylenie aryjanów*, k. M<sub>3</sub>r (M<sub>113</sub>v).

Odrzucenie przez różnowierców podstawowego kryterium wiarygodności przekazu było równoznaczne z wyborem niewłaściwej metody odczytywania świadectw. Skarga starał się przy tym wykazać niekonsekwentne postępowanie adwersarzy, twierdząc, że odrzucają Tradycję kościelną i nauki doktorów, lecz obok tego przyznają rację dawnym autorytetom potępiającym na przykład poglądy arian o Trójcy Świętej<sup>175</sup>. Autor z reguły jednak pomijał kwestię stosunku poszczególnych odłamów reformacji do pozabiblijnych źródeł nauki wiary, takich jak pisma Ojców Kościoła. Nie dostrzegał bądź nie chciał dostrzegać, że stanowisko różnowierców w rzeczywistości cechowało się nie tyle całkowitym porzuceniem Tradycji na rzecz zasady *sola Scriptura*, co dążeniem do rozgraniczenia między źródłową wartością Słowa Bożego a dzieł patrystycznych. Reformacja uznawała autorytet tych ostatnich i broniła się przed zarzutami, jakoby całkowicie z nimi zrywała. Równocześnie jednak jej reprezentanci podkreślali, że tradycja ludzka nie ma wartości immanentnej, lecz jest całkowicie podporządkowana Słowu Bożemu, a zatem posiada charakter normatywny o tyle, o ile pozostaje zgodna z literą Pisma św.<sup>176</sup> Między stosunkiem katolików i różnowierców do nauki Ojców Kościoła występowały więc dostrzegalne różnice, nie były wszakże na tyle kategoryczne, jak się wydaje, aby nie dało się ich pogodzić; nie to jednak było celem sporów religijnych<sup>177</sup>. Kaznodzieja zamierzał udowodnić, że stanowisko wszystkich odłamów reformacji cechowało się negacją kościelnych autorytetów, a główną metodą, którą posługiwali się różnowiercy, było fałszowanie patrystycznych wzorów na wszystkich poziomach recepcji, poczynszyszy od litery, a skończywszy na egzegezie. Pozornie błahy zarzut pod adresem Hieronima Moskorzowskiego, iż „od jasnej litery ucieka do figur duchownego rozumienia, jakoby Orygenes, z których dowodu na wiarę nie masz”<sup>178</sup>, okazuje się szczególnie istotny w kontekście odmiennych tradycji hermeneutycznych, które prezentowali dwaj autorzy.

Stanowiska obu stron konfliktu wywodziły się z poglądów sformułowanych przez dwie główne szkoły egzegezy biblijnej: antiocheńską i aleksandryjską. Pierwsza kładła nacisk na sens wyrazowy i historyczny. Druga uznawała, że nie można poprzestać

<sup>175</sup> Zob. *Zawstydzenie arianów*, k. Dr.

<sup>176</sup> Zdaniem reformatorów, tradycje „usuwały w cień przykazania Boże, bo tradycje te przedkładano nad przykazania Boże” (*Konfesja augsburska*, punkt XXVI). Podważano w ten sposób nie tylko tradycje obzędowe, ale również wszelkie inne formy religijności, które w jakikolwiek sposób szkodziły „czystości wiary”.

<sup>177</sup> Starcia (czy to w postaci dysput toczonych na żywo, czy drukowanych polemik) służyły raczej utwierdzeniu każdej ze stron o słuszności swych racji aniżeli zmianie poglądów religijnych uczestników obozu przeciwnego (zob. J. Tazbir, *Łyżka dziegciu w ekumenicznym miodzie. Po co nam Kościół?*, Warszawa 2004, s. 90–91). Chodziło o wywołanie efektu perswazyjnego (zob. W. Stec, *O środkach perswazji i argumentacji w pismach polemicznych Piotra Skargi*, [w:] *Piotr Skarga w czterechsetną rocznicę śmierci*, red. B. Puchalska-Dąbrowska, Białystok 2014, s. 84). Jak stwierdziła Alina Nowicka-Jeżowa: „Zgodnie z logiką walki, działacze obu obozów poddawali poglądy i postawy przeciwnika reinterpretacji amplifikującej różnice, często z naruszeniem zasad *fair play*. Aktywność ich czerpała siły z konfrontacji i zmierzała do zmarginalizowania, lub wręcz wyeliminowania, konkurenta ze sceny dziejowej” (tam, *dz. cyt.*, s. 30).

<sup>178</sup> *Wtórte zawstydzenie arianów*, k. Ev.



wyłącznie na rozumieniu dosłownym, gdyż Pismo zawiera także sens głębszy – alegoryczny<sup>179</sup>. W ciągu stuleci zmieniał się stosunek do metod proponowanych przez obydwie szkoły. Poglądy ulegały przekształceniom, kolejni pisarze wykorzystywali do robek zarówno pierwszej, jak i drugiej. Mimo ewolucji hermeneutyki biblijnej i literackiej, tym, co wciąż sprawiało egzegetom kłopoty, była trudna do pogodzenia kwestia możliwości przekazu uniwersalnych treści drogą konwencjonalnie ustanowionych znaków – takich jak pismo.

Podstawy chrześcijańskiej metody interpretacji i wykładni źródeł przedstawił św. Augustyn w traktacie *De doctrina christiana*<sup>180</sup>. Zagadnienia poruszane przez biskupa Hippony znalazły następnie odzwierciedlenie w stanowisku Skargi wobec zasad krytyki tekstów kanonicznych. Było ono w wielu miejscach zbliżone do prezentowanego przez autora Państwa Bożego<sup>181</sup>. W refleksji św. Augustyna jezuita mógł odnaleźć potwierdzenie tych założeń hermeneutycznych, które przeciwstawiał koncepcjom różniewiczym<sup>182</sup>.

Dążenie do poznania prawdy było dla św. Augustyna naturalnym pragnieniem każdego człowieka. Nie wszyscy jednak, przekonywał, posiadają kompetencje i umiejętności pozwalające samodzielnie dotrzeć do prawdziwej wiedzy, dlatego do przekazywania Słowa Bożego Stwórca powołał wybrane jednostki, nobilitując w ten sposób cały rodzaj ludzki<sup>183</sup>. Dzięki ich pośredniczącej roli wierni mogli poznać myśli, zamiary i wolę Boga<sup>184</sup>. Wszystko jednak dociera do człowieka poprzez znaki. Te z kolei dzielą się na naturalne (*signa naturalia*) i konwencjonalne (*signa data*)<sup>185</sup>. Główną cechą konwencjonalnych jest olbrzymie zróżnicowanie; każda wspólnota posługuje się własnym językiem, niezrozumiałym dla innych. Stanowiło to dowód, że znaki konwencjonalne ustanowili ludzie, a nie Stwórca<sup>186</sup>. Św. Augustyn w samym języku upatrywał znamion

<sup>179</sup> Zob. S. Wielgus, *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990, s. 30–73; zob. też hasła: *Aleksandryjska szkoła egzegetyczna* oraz *Antiocheńska szkoła egzegetyczna* (obydwa autorstwa H. Langkammera) w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, szp. 347–248, 647–648.

<sup>180</sup> Zob. W. Ryzek, „*De rhetorica christiana*” św. Augustyna: *między filologią a filozofią*, [w:] *Studia rhetorica*, red. M. Choptiany i W. Ryzek, Kraków 2011, s. 211–226.

<sup>181</sup> Związki z filozofią św. Augustyna podkreślał Tadeusz Grabowski (zob. tenże, *Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce wieku XVI (1536–1612)*, Kraków 1913, s. 288, 327, 401, 439–440, 520, 557–558, 575, 630).

<sup>182</sup> Św. Augustyn był także autorytetem dla reformacji: Luter i Kalwin uważali, że biskup Hippony był „ich własnym” autorem, „całkowicie po ich stronie” (zob. A. S. Q. Visser, *Reading Augustine in the Reformation. The Flexibility of Intellectual Authority in Europe, 1500–1620*, Oxford 2011, s. 4).

<sup>183</sup> „Wszystko to [tj. owa umiejętność] mogło stać się za pośrednictwem anioła, lecz wtedy nie byłaby uszanowana godność ludzka, gdyby się okazało, że Bóg nie chce ludziom przekazywać swojego słowa przez ludzi” (św. Augustyn, *De doctrina christiana (O nauce chrześcijańskiej)*. Tekst łacińsko-polski, przeł. J. Sułowski, Warszawa 1989, s. 7).

<sup>184</sup> Tamże, s. 55.

<sup>185</sup> Tamże, s. 93.

<sup>186</sup> Tamże.

pierwotnego grzechu (nieprzypadkowo symbolem pychy była „słynna wieża wzniesiona pod niebo”<sup>187</sup>). Nie mogło bowiem pochodzić od Boga coś, co przyczyniało się do dominacji jednego człowieka nad drugim – a temu, uważał autor, służyły między innymi znaki konwencjonalne. Były medium mającym dwojaki charakter. Z jednej strony umożliwiały komunikację z Bogiem, z drugiej stanowiły narzędzie wykorzystywane w złych celach. Dlatego też zatarcie granicy oddzielającej znak od desygnatu, poszukiwanie sensu w zewnętrznej formie, to znaczy bez uwzględnienia „żywego” pośrednictwa, zarówno w czasach św. Augustyna, jak i nowożytnych sporów wyznaniowych, uważano za fundamentalny błąd w metodzie krytyki źródeł biblijnych i pozabiblijnych.

Główne założenia Augustyńskiej hermeneutyki były zbieżne z postulatami Skargi tam, gdzie atakował on reformacyjny postulat *sola Scriptura*. Autor *Państwa Bożego* uważał, że podstawowym błędem egzegezy jest przyznanie pierwszeństwa „martwej literze”. Z czasem zastąpiły ją znaki „łatwe do wykonania, proste do zrozumienia, święte w zachowaniu, które przekazał nam sam Pan oraz nauczanie apostołów”<sup>188</sup> – inaczej mówiąc, cała Tradycja kościelna. Opierając się na tym przekonaniu, Skarga zarzucał różnowiercom sprzeczność, która jego zdaniem miała zachodzić w dezycyderacie samowystarczalności i samotłumaczenia się Biblii. Jej kanon ugruntowała Tradycja, uznać ją zatem należało za ważniejszą od wszystkich przekazów piśmiennych. Dla Skargi nie miało natomiast większego znaczenia, że zarówno w naukach Lutra, jak i Kalwina zasada *sola Scriptura* nie była skrajnym biblicyzmem, lecz wyrazem charakterystycznego pojmowania istoty wiary, skoncentrowanego na ustnym wymiarze słowa i Pisma św.<sup>189</sup> Kaznodzieja królewski tłumaczył reformacyjny postulat jako przywiązanie do sensu cielesnego (*sensus carnalis*), co było nadużyciem. Pozwalało mu to jednak uczynić jeszcze wyraźniejszą opozycję między katolicką uniwersalnością i powszechnością autorytetów a różnowierczą umownością znaków. Autorowi *Wzywania do jednej zbawiennej wiary* łatwiej bowiem było na tej podstawie sformułować zarzut dowolności w wykładni Słowa Bożego pod adresem przeciwników. W jego polemikach znalazł ujęcie także pogląd św. Augustyna, że głównym zagrożeniem dla czytającego Biblię są arogancja i pycha<sup>190</sup>. Kaznodzieja oskarżał przeciwników, że dowolnie traktują sens biblijnego przekazu, na przykład interpretując alegorycznie wersety, które należy rozumieć literalnie (wspomniana „ucieczka od jasnej litery do figur duchownego rozumienia”), jak również o to, że podważają wiarygodność niektórych ksiąg biblijnych, swobodnie traktując kanon ustanowiony ostatecznie na soborze trydenckim<sup>191</sup>. Mnożył przykłady

<sup>187</sup> Tamże, s. 53.

<sup>188</sup> Tamże, s. 133.

<sup>189</sup> Zob. D. Bruncz, *Hermeneutyka chrześcijańska w zarysie*, „Przegląd Powszechny” 2005, z. 1, s. 109–110.

<sup>190</sup> Biskup Hippony stwierdził: „powinniśmy być przekonani i sądzić, iż to, co w nim [tj. w Piśmie św.] zostało zapisane, jest znacznie lepsze i prawdziwsze, choćby było niezrozumiałe niż to, co sami z siebie jesteśmy w stanie poznać” (dz. cyt., s. 57).

<sup>191</sup> „[...] wiele części z Biblijej odmieniają, wiele odmieniają i przydają te zwłaszcza, które błędy ich jawnie ganią” (*Wzywanie do jednej zbawiennej wiary*, k. A<sub>2</sub>r).

swobodnego operowania przez Lutra, Kalwina, Zwinglego i Teodora Bezę treścią ksiąg kanonicznych oraz świadectw patrystycznych. Wynikało to, uważał, z podszeptów samego diabła, którego wspomniani „heretycy” mieli za swojego mistrza<sup>192</sup>.

Warto jednak postrzegać stanowisko prezentowane przez Skargę na tle etapu, na którym wówczas znajdowały się nauki filologiczne. Postulaty nowożytnej krytyki tekstu wyrosły z potrzeby zerwania z paradoksalną obojętnością wobec Pisma św., polegającą na stopniowym oddalaniu się od jego pierwotnej litery w stronę coraz liczniejszych komentarzy do Biblii, wyniesionych do rangi samodzielnej, „uformowanej struktury autonomicznej”<sup>193</sup>. Działalność myślicieli tej miary, co Lorenzo Valla<sup>194</sup> czy Erazm z Rotterdamu<sup>195</sup> pokazuje, że strona katolicka miała uzasadnione obawy, przewidując niebezpieczeństwo, jakie nadchodziło wraz z rozwojem nowożytnej filologii. Była ona bowiem narzędziem mogącym posłużyć jeśli nie do obalenia, to przynajmniej do podważenia autorytetu Stolicy Apostolskiej. Objawiało się to sprzeciwem wobec orędowników zmian w zakresie egzegezy, poczynawszy od Valli i Erazma, do współczesnego Skardze Jeana Bodina, których stanowiska uznawano za sprzeczne z wielowiekową tradycją.

Obawy strony katolickiej znalazły odzwierciedlenie w argumentach kaznodziei królewskiego, formułowanych w celu obalenia zasady *sola Scriptura*. We *Wzywaniu do jednej zbawiennej wiary* dał wyraz kontrowersjom, jakie nasuwały mu się podczas przeglądu zmian dokonywanych przez różnowierców w kanonie biblijnym:

A kto już tych sekt trochę świadom, gdy go do Pisma nowy jaki mistrz prowadzi, słusznie powiedzieć albo spytać może: „Co za dowód masz, iż są to prawdziwe i Duchem Ś. pisane księgi? jeśli nie podrzucone albo nie zafalszowane? jeśli je Moizesz i prorocy, którzy się mianują, sami pisali? także jeśli to pewna, iż tę Ewangeliją napisał Mateusz ś., tę Marek, tę Łukasz, tę Jan ś.? i o listach także apostolskich czym mię upewnisz? Bo widzę, iż sami ci nowi mistrzowie o tym wątplenia wprowadzają i śmieie niektóre księgi Pisma ś. odmiatają, i one za podrzucone i niepewne mają”<sup>196</sup>.

Skarga był więc nieprzejednany wobec stosunku reformacji do kanonu Pisma. Szczegółowe analizy: źródłową i językową Biblii, które w czasach kaznodziei uznawano za podstawowe wyznaczniki nowożytnej filologii, on sam określał jako zgubne,

<sup>192</sup> Zob. tamże, k. G<sub>2</sub>v–G<sub>4</sub>r.

<sup>193</sup> Zob. P. Chaunu, *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250–1550)*, przeł. J. Grosfeld, Warszawa 1989, s. 272.

<sup>194</sup> W 1440 roku Valla wydał traktat *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*, w którym udowodnił fałszywość tzw. donacji cesarza Konstantyna Wielkiego, dokumentu stanowiącego dotąd prawną podstawę ziemskiej władzy papieża. Zob. R. Black, *The Donation of Constantine: A New Source for the Concept of the Renaissance?*, [w:] *Language and Images of Renaissance Italy*, ed. by A. Brown, Oxford 1995, s. 51–85; J. Soszyński, *Przekaz „Donacji Konstantyna” w XIV-wiecznej francuskiej kronice uniwersalnej*, „Z Badań nad Książką i Księgozbiórami Historycznymi” 2004, tom specjalny, s. 27–32.

<sup>195</sup> Erazm z Rotterdamu uważał, że przekaz biblijny należy ustalać niezależnie od wykładni narzucanej przez władze kościelne. Głosił potrzebę, a wręcz konieczność filologicznej lektury Pisma św., gdyż zależność (niekiedy wręcz ślepa uległość) wobec autorytetów-wykładczy Biblii znacznie utrudniała dotarcie do prawdziwego sensu Słowa Bożego, a taki – zdaniem Erazma – posiadały jedynie księgi spisane w języku pierwotnym, nie tłumaczone (P. Chaunu, *dz. cyt.*, s. 281).

<sup>196</sup> *Wzywanie do jednej zbawiennej wiary*, k. A<sub>2</sub>r.

bowiem ich stosowanie było równoznaczne z odrzuceniem najważniejszego narzędzia weryfikowania prawdy historycznej, jakim była *auctoritas*. Różnowierczy postulat, aby zrewidować dotychczasowe kryteria wartościowania źródeł, miał być w związku z tym irracjonalny, gdyż sprowadzał problem wykładni Pisma św. do poziomu sporu wyłącznie o słowa, a nie to, do czego w istocie odsyłają. Jezuita podzielał pogląd św. Augustyna, który twierdził: „Dysputować na temat słów znaczy troszczyć się nie o sposoby, dzięki którym prawda ma zatryumfować, lecz o sposoby postawienia swojego zdania wyżej niż zdanie przeciwnika”<sup>197</sup>. W stanowisku kaznodziei królewskiego trzeba zatem upatrywać świadomego nawiązania do ówczesnego konfliktu między środowiskami reprezentującymi odmienne szkoły hermeneutyczne. Co więcej, Skarga przenosił spór o Tradycję z poziomu teologicznego na dowolne źródło historyczne. Obiektem jego krytyki była więc cała protestancka hermeneutyka, nie tylko biblijna.

### 3.2. SPÓR FILOLOGICZNY WOKÓŁ KAZANIA *Wsiadane na wojnę*

Podnoszona przez Skargę krytyka podstaw hermeneutyki reformacyjnej odnosiła się nie tylko do sposobu interpretacji Biblii. Autor przekonywał, że różnowiercy stosowali podobne metody w przypadku każdego dokumentu, który chcieli sfalszować. Przykładem szczególnym stało się *Wsiadane na wojnę*, kazanie wygłoszone w Wilnie 9 września 1601 roku podczas wyprawy króla Zygmunta III do Inflant przeciw księciu Karolowi Sudermańskiemu.

Mowie Skargi towarzyszyły ważne okoliczności. Ekspedycja polskiego władcy była jednym z początkowych etapów wojny polsko-szwedzkiej o Inflanty (1601–1611). Stanowiła konsekwencję i ciąg dalszy sporu między obydwoma królestwami, dotyczącego podziału ziem należących wcześniej do Zakonu Liwońskiego (Kawalerów Mieczowych)<sup>198</sup>. Konflikt rozpoczął się kilka miesięcy po śmierci króla Jana III (17 listopada 1592), w marcu 1593 roku. Stryj Zygmunta, książę Karol, zwołał wówczas synod w Uppsali, na którym przyjęto wyznanie augsburskie jako naczelną religię w państwie<sup>199</sup>. Na marginesie warto dodać, że dla szlachty polskiej i litewskiej o wiele ważniejsza od problemów władcy z dziedzicznym tronem była natomiast sprawa inkorporacji Estonii do Rzeczypospolitej. Obawiano się otwartego konfliktu zbrojnego ze Szwecją, pozwolono wszakże królowi wyruszyć tam w celu zażegnania sporu ze stryjem i radą<sup>200</sup>.

<sup>197</sup> Św. Augustyn, *dz. cyt.*, s. 259.

<sup>198</sup> Na temat genezy, okoliczności i przebiegu wojny o Inflanty w latach 1601–1602 zob. S. Herbst, *Wojna inflancka 1600–1602*, Zabrze 2006 (przedruk wydania z r. 1938).

<sup>199</sup> Zob. H. Wisner, *Zygmunt III Waza*, wyd. 2 popr. i uzupeł., Wrocław 2006, s. 75. Prawo pobytu w Szwecji wyznawców pozostałych obrządków, w tym katolickiego, uzależniono od ich rezygnacji z publicznego wyznawania wiary.

<sup>200</sup> Szlachta mimo wszystko nie popierała dążeń króla. Była znudzona niekorzystnym przebiegiem działań zbrojnych; słaby był także system skarbowy Rzeczypospolitej (zob. tenże, *Rokosz Zebrzydowski*, Warszawa 1989, s. 1–2).

Problem ówczesnych stosunków między obydwoma państwami był więc złożony. Przede wszystkim do głosu dochodziła sprawa dziedziczności i legalności panowania Zygmunta III zarówno na ziemiach polsko-litewskich, jak i w Szwecji. Duże znaczenie odgrywały także kwestie religijne. W oczach luterńskiej ludności szwedzkiej Rzeczpospolita musiała jawić się jako wróg, gdyż uosabiała zniechęcone wyznanie rzymskie. Przybycie katolickiego króla (którego przedstawiano jako krwiożerczego tyrana<sup>201</sup>) na czele obcych oddziałów było ponadto postrzegane przez Szwedów jako zagrożenie dla granic i suwerenności ich państwa. Stwarzało to niemałą trudność dla propagandy prowadzonej przez stronników Zygmunta III. Walka miała wszak toczyć się przeciw buntownikom i w obronie jego dziedzicznych praw, w związku z czym zupełnie niecelowe byłoby podkreślanie wyznaniowej odrębności. Uniemożliwiałoby to na przykład zwrócenie się polskiego króla po pomoc do władców niekatolickich. Z czasem jednak próbowano nadać konfliktowi wymiar i podłoże ściśle religijne<sup>202</sup>.

Rzekomym świadkiem kazania jezuitę miał być „minister heretycki”<sup>203</sup>, który spisał jego słowa, przełożył je na język niemiecki, a następnie dostarczył do Szczecina innemu pisarzowi ewangelickiemu, Danielowi Kramerowi (Cramerus). Niedługo potem w Toruniu ukazało się zmienione, niemieckojęzyczne wydanie utworu Skargi<sup>204</sup>, które wiązało obydwie inicjatywy – translatorską i wydawniczą.

Kaznodzieja uznał, że konieczna będzie jego własna edycja kazania, mająca rozwiać dotychczasowe oskarżenia, a także ukazać, jak bardzo pierwotna treść została zniekształcona przez różnowierców i podporządkowana celom propagandowym. Tym sposobem w roku 1602 ukazało się *Wsiadane na wojnę*. Poza wstępem, właściwym tekstem utworu oraz przemową do nieprzyjawnego tłumacza edycja zawierała także przekład polski „poszpeconej”<sup>205</sup> wersji kazania, opatrzonej przez Skargę szczegółowym komentarzem krytycznym.

Wspomnieć trzeba, że rok później Fryderyk Bartsch wydał drugie niemieckie tłumaczenie dzieła Skargi (Braniewo 1603)<sup>206</sup>, tym razem oparte na wersji przygotowanej przez samego autora. Tekst nosił tytuł *Jesuiten Spiegel* i był oficjalną odpowiedzią Towarzystwa Jezusowego na zarzuty Kramera. Poza obydwoma wersjami, Skargową

<sup>201</sup> Zob. W. Krawczuk, *Szwecja wobec prób rekatalizacji w drugiej połowie XVI wieku w świetle najnowszych badań*, [w:] *Antonio Possevino SJ (1533–1611). Życie i dzieło na tle epoki*, red. D. Quirini-Popławska, Kraków 2012, s. 218.

<sup>202</sup> Zob. tenże, *Zygmunt III Waza*, s. 84; S. Herbst, *dz. cyt.*, s. 79–82.

<sup>203</sup> Tadeusz Grabowski przypuszcza, że był to niegdyś polemicista Andrzej Wolan (tenże, *Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej...*, s. 525). Podobnie uważają Janusz Tazbir (*Piotr Skarga*, s. 287) i Anna Sitkowska (*Piotra Skargi potyczki z ludźmi epoki*, Kielce 2000, s. 41–42). Jan Sygański przytoczył wypowiedzi, z których wynika, iż popularną praktyką było słuchanie kazań wygłaszanych przez reprezentantów innych konfesji. Sam Skarga miał przysłuchiwać się kazaniu „czytanemu z kartki” (tenże, *Działalność ks. Piotra Skargi TJ...*, s. 63).

<sup>204</sup> Zob. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 20, Kraków 1905, s. 216.

<sup>205</sup> Zob. *Wsiadane na wojnę*, k. B<sub>4</sub>r–C<sub>3</sub>r.

<sup>206</sup> Jan Sygański na podstawie lektury listów Skargi przypuszcza, że kaznodzieja królewski znał „nieźle” język niemiecki, którego zresztą miał uczyć się w młodości (zob. tenże, *Działalność ks. Piotra Skargi TJ...*, s. 64).

i „poszpeconą”, zawierał także przełożone na niemiecki komentarze kaznodziei, jakie ukazały się wcześniej we *Wsiadanych na wojnę*<sup>207</sup>.

Konflikt wokół kazania, pozornie błahy, otarł się o samego Zygmunta III. Król osobiście interweniował w sprawie przeinaczonego kazania u księcia pomorskiego Barnima XII<sup>208</sup>. Wynikało to z obaw monarchy, że zmieniona przez Kramera treść kazania przyczyni się do oziębienia stosunków między Rzeczpospolitą i Pomorzem, a w konsekwencji do pogorszenia się strategicznej pozycji państwa polsko-litewskiego<sup>209</sup>.

Wśród polemik jezuitę z różnowierstwem wokół sposobów wykorzystywania świateł *Wsiadane na wojnę* zajmuje miejsce szczególne. Doszło bowiem do konfrontacji zmienionego przez adwersarzy dzieła z jego autorskimi objaśnieniami. Kaznodzieja dostrzegał dwie podstawowe płaszczyzny funkcjonowania tekstu: zewnętrzną oraz wewnętrzną. Pierwszą opisał we fragmentach składających się na ramę utworu<sup>210</sup>: *Do czytelnika sprzyjającego oraz Do wykładacza i glossatora kazania mego, Daniela Kramera ministra w Szczecinie*. Z kolei problemem immanentnej warstwy utworu zajął się w jego zasadniczej części, czyli w dwu wersjach kazania: własnej oraz zniekształconej i uzupełnionej komentarzem.

Spór wokół wileńskiego kazania Skargi nie ograniczył się wyłącznie do edycji. Objął również szereg wydarzeń dających wyodrębnić poszczególne etapy konfliktu. Pierwszy z nich – to wygłoszenie mowy przez jezuitę (9 września 1601 roku). Następny obejmował wydarzenia związane z przygotowaniem różnowierczego wydania dzieła, poczynwszy od spisania słów kaznodziei „ze słuchu”<sup>211</sup> i dostarczenia ich Kramerowi, a skończywszy na toruńskiej, niemiekojęzycznej edycji. Ostatni, trzeci etap nastąpił wraz ze Skargową edycją utworu i krytycznym opracowaniem wersji tekstu opublikowanej przez przeciwnika (1602). Ta trójfazowość (wygłoszenie – edycja obcojęzyczna – edycja własna) kieruje na problem kryteriów wiarygodności przekazu. Jezuita przekonywał o pełnej zgodności kazania wygłoszonego rok wcześniej z przygotowanym przez siebie obecnym wydaniem:

Niech je [tj. kazanie] czytają ci, co mię słuchali żywi i przedniejsi ludzie naszy, od Króla J. M. poczynwszy, jeśli takie było. A jeśli mi co umniejszył z rzeczy samych albo przydał, niech mi się wstydić każą albo niech rękoma swemi prawdę umacniając, ono podpisują. Co już uczynili i podpisy ich na końcu się położy<sup>212</sup>.

<sup>207</sup> Zob. J. Węgier, *dz. cyt.* O dziejach sporu Skargi z Kramerem także pisze nieco M. Komorowska (taż, *dz. cyt.*, s. 30–35).

<sup>208</sup> Tamże, s. 34.

<sup>209</sup> O roli Pomorza i konfliktów wokół niego w czasach Jagiellonów i Wazów zob. W. Sobieski, *Walka o Pomorze*, Poznań 1928, s. 121–140.

<sup>210</sup> Ramę utworu traktuję zgodnie z ustaleniami Renardy Ociecek. Zdaniem uczoney, w odniesieniu do piśmiennictwa staropolskiego pojęcie ramy utworu służy „zbiorczemu określeniu wszelkich drobnych form piśmiennictwa, które pojawiały się na początku lub na końcu większych utworów jako samodzielne elementy okalające ów utwór (wstępy, dedykacje, motto, zaniknięcia itp.) [...]” (taż, *Rama utworu*, [hasło w:] *Słownik literatury staropolskiej*, s. 684).

<sup>211</sup> Zob. *Wsiadane na wojnę*, B<sub>4</sub>r.

<sup>212</sup> Tamże, k. nlb. Autor mógł, co prawda, od początku dysponować wersją pisemną, na przykład w formie konspektu, jednakże brak choćby wzmianki o tym równie dobrze narażałby go na zarzut, że manipuluje treścią drugiej wersji kazania, dostosowując ją do obalania konkretnych argumentów przeciwnika.

Von der Heuptfrage/  
An Hæretico sit Fides seruanda?  
Ob auch einem Keßer Treu vnd Glau-  
be zu halten sey?

Eine erschreckliche/blut-  
dürstige Jesuiter Predigt/so Petrus Schar-  
ga/ein vornehmer Jesuiter Mönch/den 9. Septembris Anno  
1601. in der Stad Wilde bey dem Abzuge des Polnischen  
Kriegsvolcks in Ließland gehalten hat.

Auch

Ist mit hinan gethan eine Jesuitische Ept-  
sel/welche Martinus,ein Jesuit vnd Bischoff zu Segkard/  
selbst an einen seiner guten Freunde gen Augspurg hat abge-  
hen lassen: Dessen Inhalt ist

Vonder seuerlichen Verfolgung / so inn Etternach/  
Kerndten vnd Krain fürs Jahr im Herbst von den Jesuiten an-  
gerichtet worden: Mit einer Vorrede vnd  
kurzem Bedencken

DANIELIS CRAMERI D.

Auff vieler guthertigen Christen bitte in  
den Druck gegeben.

Sampt widerlegung der fünff ergerlichen Fragen / so inn  
Osterreich vnd Behmen zu verleitung vom rechten Weg  
Gottes außgesprenget worden.

Bedruckt zu Leipzig durch Jacobum Bau-  
bisch/ Typis Hæredum Berwaldi.

ANNO M, DC, II.

Illustr. 5. D. Cramerus, Von der Heuptfrage, An Haeretico sit fides seruanda?, [b.m.] 1602, karta tytułowa

Podstawowym kryterium wiarygodności przekazu były świadectwa uczestników wydarzenia. Podpisy zamieszczone pod kazaniem spełniały więc rolę podobną do tej, co *auctoritas* dla źródeł historycznych, biblijnych i pozabiblijnych. Skarga zadał sobie dodatkowy trud, aby uzyskać osobne deklaracje od niektórych świadków, na przykład: „Ego Benedictus Woyna Episcopus Vilnem: hanc concionem audivi et testor ita et non aliter esse declamatum”<sup>213</sup>. Świadectwa te miały rozstrzygać o prawdziwości słów kaznodziei i jednocześnie dowodzić, że anonimowy przekaz – a zatem pozbawiony autorytetu – był zmyślony<sup>214</sup>. Skarga próbował ustalić tożsamość tłumacza, zwrócił nawet uwagę na językowe subtelności przekładu („a słowa jego, któremi to moje kazanie szpeci, śląską go polszczyzną wydają”<sup>215</sup>). Zdawał się dostrzegać problem rozprzestrzeniania się drukowanych informacji i jego konsekwencje dla polityki Zygmunta III. Mogą o tym świadczyć chociażby zarzuty pod adresem różnowierców o podjudzanie prostego ludu do buntu. Odwołanie się do niegdyśszych wypadków z niemieckiej wojny chłopskiej (1524–1525) spełniało rolę zarazem oskarżenia i przestrogi<sup>216</sup>. Skarga upatrywał bowiem w świadectwach adwersarzy zagrożenia dla porządku państwa. Podkreślał, że zasięg odbioru oszczerczych tekstów wykracza poza granice królestwa polskolitewskiego; pisma docierały również do krajów ościennych, jak choćby do Niemiec czy państwa moskiewskiego, przeciw któremu Rzeczpospolita toczyła wówczas działania wojenne. Jezuita uznawał więc teksty, przeciw którym występował, za niebezpieczne narzędzie manipulacji i propagandy, tak antykatolickiej, jak i antypolskiej<sup>217</sup>.

W społecznym funkcjonowaniu polemiki z ministrem ewangelickim zwraca uwagę jeszcze jedna kwestia. Kaznodzieja stwierdzał, że wszelkie informacje na jego temat przeciwnik zdobywał wyłącznie w sposób zapośredniczony: „Tyś mnie nigdy nie znał i mojego pisma prawdziwego nigdyś nie widział, i dlatego złegoś o mnie i o moich obyczajach wiedzieć nic nie mógł”<sup>218</sup>. Spór był więc niejako przeciwieństwem dysput religijnych toczonych na żywo i organizowanych w miastach przez poróżnione

<sup>213</sup> Tamże, k. B<sub>3</sub>v.

<sup>214</sup> Co oczywiste, pod Skargową edycją nie podpisał się ani jeden protestant, lecz sami katolicy, wyłączając prawosławnego wojewodę nowogrodzkiego Teodora Tyszkiewicza. Potwierdzenie było więc dość jednostronne. Mimo wszystko stanowiło to, zdaniem jezuity, niepodważalny dowód prawdziwości jego słów.

<sup>215</sup> Tamże, k. nlb.

<sup>216</sup> Tamże, k. [Dv] (w utworze błędna paginacja kart).

<sup>217</sup> Podobne zresztą stanowisko zajął kilka lat później w polemice z Melecjuszem Smotryckim – reprezentantem prawosławnej Rusi. W przedmowie do dzieła *Na treny i lament Teofila Ortologa* (Kraków 1610) stwierdzał: „Nie dbalibyśmy o tego w pokrytym i zmyślonym imieniu Ortologa, jako od rozumu odpadłego, ale iż się od greków i patriarchów wschodnich udaje i oszukać wiele prostych ruskich ludzi kłamstw swemi może, i daleko się rozsiewają (i do samej Moskwy) książki jego, zganić je i potłumić było potrzeba. A zwłaszcza, iż teraz Król J. M., bogobojny i miłościwy Pan nasz, z Moskwą sprawę i wojnę ma. Która się bardzo rzymską i katolicką wiarą brzydzi i dla niej łaską Króla J. M. gardzić, i z tego czytania zapalić się do większego uporu, bojąc się o naruszenie nabożeństwa swego greckiego, może” (k. A<sub>2</sub>v).

<sup>218</sup> *Wsiadane na wojnę*, k. C<sub>4</sub>v.



odłamy religijne<sup>219</sup>. Świadcstwo utrwalone na kartach stawało się w zasadzie jedynym narzędziem weryfikowalności prawdy. Nie bez znaczenia była także bariera językowa, stwarzająca problem właściwego rozumienia racji przeciwnika. Obydwaj autorzy posługiwali się wyłącznie tłumaczeniami, w związku z czym bardzo prawdopodobna była możliwość błędów już na poziomie lektury. Skarga uważał w związku z tym, że dowodzenie słuszności jakichkolwiek argumentów nie może opierać się na samej tylko literze pisma, podatnego na celowe lub nieumyślne zniekształcenia. Dotyczyło to zarówno utworu Kramera, jak i pozostałych źródeł, kanonicznych i niekanonicznych. Z jednej strony kaznodzieja stawał w obliczu problemu, który wydawał się od początku rozstrzygnięty: słów Kramera nie umacniała *auctoritas*, a więc nie można było uznać ich za prawdziwe. Z drugiej jednak miał świadomość, że sprawa kryteriów weryfikowalności źródeł mogła być dla przeciętnego czytelnika mało ważna bądź w ogóle nieistotna. W związku z tym zachodziła potrzeba bezpośredniej konfrontacji dwóch przeciwnych świadectw: własnego i „poszpeconego”. Przy jej pomocy kaznodzieja zamierzał pokazać podstawowe zabiegi krytyki źródłowej, jakie stosowali różnowiercy.

Z treści obu wersji utworu wynika, że spór dotyczył kilku zagadnień: znaczenia i obecności władcy na wojnie, roli kapłanów oraz ich stosunku do nieprzyjaciela, a także wydarzeń poprzedzających wyprawę inflancką Zygmunta III. Zestawiając tekst własny z wersją ewangelickiego pisarza, chciał Skarga udowodnić, że przeciwnik sfałszował kazanie na poziomie językowym oraz ukazał minione wypadki w zupełnie innym świetle niż jezuita 9 września 1601 roku w Wilnie.

W przedmowie do czytelnika Skarga napisał, że jego słowa oponent „skrócił, wyrócił, spotwarzył, odmienił, oszpecił”<sup>220</sup>. Potraktował to jako punkt wyjścia do analizy zmienionego kazania. Jak pokazują komentarze na marginesie, jezuita przeprowadził ją w oparciu o najważniejsze zabiegi elokucyjne, które przeciwnik wykorzystał przy tłumaczeniu jego dzieła. Z analizy porównawczej obydwu wariantów tekstu wynika, że podstawowymi operacjami krytycznymi i translatorskimi, jakie pisarz ewangelicki zastosował w opracowanej przez siebie wersji, były adiekcja, detrakcja, immutacja i transmutacja<sup>221</sup>. W tabeli zestawiono te cztery podstawowe kategorie modyfikacji. Litera alfabetu oznaczają numerację wprowadzoną przez jezuitę do poszczególnych fragmentów tekstu zmienionego. Kaznodzieja nie korzystał z „oryginalnej”, niemieckojęzycznej edycji, lecz, podobnie jak jego przeciwnik, z tłumaczenia. W związku z tym trzeba uwzględnić możliwość wystąpienia ewentualnych omyłek w dostrzeżonych przez jezuitę zmianach.

W dalszej części nie znajdzie osobnego omówienia każdy przykład poszczególnych operacji, lecz jedynie wpływ modyfikacji wprowadzanych przez tłumacza na treść i wymowę Skargowej wersji tekstu.

<sup>219</sup> Był to najważniejszy, obok dysput szkolnych i okolicznościowych (np. w czasie pogrzebów, uroczystości oficjalnych), rodzaj wystąpień publicznych w ramach działalności kontrreformacyjnej jezuitów (zob. J. Kochanowicz, *Początki piśmiennictwa jezuickiego w Polsce. Studium z historii kultury*, Wrocław 2012, s. 68).

<sup>220</sup> *Wsiadane na wojnę*, k. Av.

<sup>221</sup> Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 462, s. 277–280.

	A	B	C	D	E	F	G	H	I	K	L	M	N	O	P	Q	R	S	T	V
<i>adiectio</i>		+	+	+		+	+		+	+			+	+		+	+		+	
<i>detractio</i>	+				+			+		+		+			+			+		
<i>immutatio</i>			+				+						+		+			+		+
<i>transmutatio</i>		+	+								+									

Pierwszą podjętą przez jezuitę kwestią była obecność monarchy na wojnie. Działania militarne miały uzasadnienie wyłącznie w razie konieczności obrony królestwa przed najeźdźcą (wojna sprawiedliwa)<sup>222</sup>. Liczne przykłady z historii, które Skarga przywołał, pokazały, że władcy mogli uczestniczyć w działaniach osobiście bądź pośrednio, gdy dowództwo sprawowali wojewodowie i hetmani. Żadnego z tych dwu wariantów nie odrzucił, przekonując, że każdy konflikt zachodzi w odmiennych okolicznościach. W związku z tym wypadki z przeszłości mogą być przydatne jako wskazówki, ale nie gotowe rozwiązania.

Oponent tymczasem zupełnie pominął ideę wojny sprawiedliwej. Jego wywód odnosił się do wszelkich wypraw wojennych i nie uwzględniał jedynego ich usprawiedliwienia, o którym pisał Skarga (*detractio*). Sięgając po jeden przykład z dziejów biblijnych (1 Krl 18–21) sformułował ponadto konkluzję, że król nie może stawiać się na bitwie osobiście, gdyż zagraża to jego życiu. Interpretacja ewangelickiego pisarza była zatem w całości podporządkowana wersetom Pisma, bez uwzględniania odmiennego kontekstu historycznego oraz innych przykładów dopuszczających przyjęcie odrębnych wniosków. Przeciwnie wobec wersetów Starego Testamentu miały być słowa Skargi dołączone przez tłumacza do kazania (adiectio i transmutatio treści za pomocą *sermocinatio*). Jezuita miał gorliwie zachęcać monarchę do wyprawy, obiecując mu swoje błogosławieństwa w ramach wdzięczności za posłuchanie. Figura retoryczna została użyta w konkretnym celu. *Sermocinatio*, jak wiadomo, jest przytoczeniem niewyraźnych (*resp.* zmyślonych) słów jakiejś osoby w sposób odpowiadający jej godności<sup>223</sup>. Tłumacz posłużył się nią zatem przewrotnie, nie tylko zamieszczając wypowiedź, której w rzeczywistości nie było, ale też pokazując Skargę w niekorzystnym świetle:

Jedźcie tedy, Najaśniejszy M. Królu, jedźcie, o zacne Rycerstwo polskie, jedźcie, ale z błogosławieństwem kapłańskim. Będę Wam tedy błogosławił, jakom Wam dziś tydzień, obiecał, a wielkie Wam rzeczy będę podawał, a większe niżeli my, kapłani, od Was mamy. My Wam błogosławimy, za którym błogosławieństwem naszym zwycięstwo otrzymacie nad nieprzyjacioły swoimi, a Wy co nam dawacie? Dawacie nam jeść. Bóg Wam zapłać!<sup>224</sup>

<sup>222</sup> O zagadnieniu wojen sprawiedliwych autor szerzej wypowiadał się w *Żołnierskim nabożeństwie* oraz w *Pobudkach do modlitwy czasu wojny*, zamieszczonych w *Kazaniach przygodnych*.

<sup>223</sup> Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 820, s. 450–451.

<sup>224</sup> *Wsiadane na wojnę*, k. B<sub>4</sub>v.

**A**

**O**że Krol iachac na wojne / moze y nie iachac / moze. dla czego? a to dla niebezpieczeństwa zbrodnic swego. Tak iako sie to przytrafilo temu Dawidowi / o czym czytamy 3. Regum 20. Trafilo sie ie Dawid Krol Iſraelski iachal z woyskiem swoim na woysko Philistinom / w tym iakiſ loth / obzym chlop wielki z nas rodu Arafy z wielka kopija przebil sie przez woysko Iſraelskie / bje / sie / cze / mordue / azy przyſedl ku Krolowi dycac go zabici: obaczywszy to ieden rycecz żołnierzow Dawidowych / ſkoczył za wielkim niebezpieczeństwem swoim / zaſtawil zdrowie Krola pana swego / y potym go zabil. Za tym iurauerunt filij Iſrael dicentes ad David: Iam non egredieris nobiſcum ab hoc tempore in bellum / ne extinguas lucernam Iſrael. A tak dla niebezpieczeństwa zdrowia ſwoiego Krol na wojne nie moze iachac.

**B**

**M**oże Krol iachac na wojne / moze / moze. a to dla czego? dla wietſzego dodania ſercy ryceztwu ſwojemu / aby tym ſmiſley / tym potężney nieprzyiacela gromili / bili / ſiekl / y zwycięſtwa otrzymali. A każdy to ma z przyrodenia: ſe woli cały dzien bić ſie przy bytności Krola pana ſwego / niſli przez niego godzine: a tak dla dodania ſercy y ſmiſłości tak ſię y wprzemych dzieci ryceztwu ſwojemu Krol moze iachac na wojne.

**C**

**T**edzie tedy Wiaſniſteyſzy W. Krolu / tedzie o ſacne ryceztwo polſkie / tedzie: ale z blogoſławieństwem Kapiſtan. Bede wam tedy blogoſławił iakoim wam piſis tydzień obiecal / a wielkie wam rzeczy bede podawał / a wietſze niſeli my Kapiſtani od was mamy. My wam blogoſławiemy / za którym blogoſławieństwem naſzym zwycięſtwa otrzymacie nad nieprzyiacioly ſwoimi: a wy co nam dawacie? dawacie nam teſc: Bog wam zaplać. Kapiſtanowi rzeczone / 4. Moys: 22. Cui benedixeris, ſit benedictus: cui vero maledixeris, erit maledictus. To tedy blogoſławieſtwa wciemiem z oſneg Balaama choćai ſlego a niepobożnego Kapiſtana. Bo y ſly Kapiſtan / dla wrzodu ſwego / moze blogoſławić y ſakramenta poſwiecać / ale nie o tym teraz rzecz.

**D**

**C**ytamy 4. Moys: 22. gdy lud Iſraelski poſiadal krainy Chanaan / weyſcie y Ammoreyſkie według ſłow Boiyh Abrahánowi Patriarche. obiecanych. Pobitſzy wiele Krolow przyſtagneli do grámie Moabſkich. Krol Moabſki Balak poſlal do Syriey po Balaama Kapiſtana / proſiac go aby przyſchadzal do niego / aſi by blogoſławił woysko jego / a Iſraela

**A**

Tut pomieſzal y pogmatwał / y ſkrocił to co ſię rozſadnie mawilo.

**B**

Tey przyczyny nie bylo o dodaniu ſercy, ani tych ſłow o godzinie / ma ſię przyczyna poſyla.

**C**

To ſwoia rhetorika P. Piſarzu. My nie tak do wpoſniania y pobudek przyſtepuicim. Co ſię o oſierſe i. y modlitwie y prorocztwie a piſma ſeroko mowilo, to ſyſtyko opuić. Takley to co ſię o krzywdach koronnych y Krola 1. M. dokladalo / ſyſtyko i minal iako przeciwney ſtrone ięzyliny. Nie tylom 14 piſmo to na tym mieſcu przywiodl Nuan. 22. ale y me Deut. 20. 2. Par. 20. Nu: 6. Eccl: 36. A teſ ia po Katholicku piſmo ſowis, Genef:

**D**

Exod: Levit. 24. Nie tak ſię ię ſerzyl z ta hiſto rią / ſwoie to ſia

Ilustr. 6. P. Skarga, Wsiadane na wojnę, Kraków 1602, układ typograficzny Skargowej krytyki „pospecone” kazania

Autor ewangelicki chciał więc wykazać przed audytorium absurdalność Skargowych pobudek. Aby obniżyć pozycję jezuitę, zastosował kolejną kategorię modyfikacji treści: *immutatio* – której wyrazem, co widać na powyższym przykładzie, była symulacyjna ironia retoryczna<sup>225</sup>. Jezuita uważał zatem, że główną przyczyną powstania niemieckojęzycznej edycji utworu była chęć ośmieszenia zarówno jego, jak i całego zakonu – a nie zamiar uczciwej polemiki, opartej na rzeczowej argumentacji i szacunku do adwersarza. Królewski kaznodzieja jawił się jako główny sprawca zamętu i członek organizacji powstałej wyłącznie w celu prześladowania różnowierców.

Pisarz protestancki ukazał konflikt między Rzeczpospolitą i Szwecją w świetle odmiennym od tego, w jakim przedstawił go Skarga. Dla kaznodziei wyprawa Zygmunta III spełniała podwójnie ważną rolę. Ekspedycja monarchy miała być konieczna nie tylko z powodu obrony dziedzicznych praw, lecz także z uwagi na morale armii oraz szwedzkich poddanych wobec swego prawowitego pana. Autor stwierdzał, że obecność władcy doda rycerstwu odwagi i pozwoli utrzymać większą karność w oddziałach, co ostatecznie przyczyni się do zwycięstwa nad wrogiem. Z kolei miejscowa ludność cywilna, widząc swego władcę, przekona się, że w jej obronie staje najwyższy zwierzchnik i autorytet, co umocni w niej poczucie przynależności politycznej. Istotną rolę spełniał tu czynnik propagandowy. Wskutek usilnych starań księcia Karola, dla Szwedów określenie „Polak” stało się uosobieniem największego zła, synonimem brutalnej siły, wręcz krwiożerczości:

[Karol Sudermański] Potwarzy na pana swego dziwne włożył u poddanych jego Szwedów, jakoby żołnierze Króla Pana naszego mięso ludzkie i dzieci jedli, jakoby je dla religiję wszystkie wygubić miał, jakoby nikomu słowa nie dotrzymał, a iż sam król szwedzki i polski umarł, i sami Polacy opanować Szwecyją chcieli<sup>226</sup>.

Skarga zakładał, że odpowiednie sterowanie opinią społeczną może być silnym orężem w walce politycznej i religijnej. Dlatego tak duże znaczenie przywiązywał do szczególnej roli króla, który uosabiał państwo<sup>227</sup>. Kaznodzieja zakładał, że wyprawa Zygmunta III najpierw do Szwecji, a później na Inflanty załagodzi nastroje wśród mieszkającej tam ludności. Sam monarcha wierzył, że na jego korzyść przemawia poczucie wierności obywateli wobec tronu, Armia, na której czele przybywał, by pokonać zbuntowanego księcia, nie powinna zatem być przez nich postrzegana jako zagrożenie. Wobec powyższego jezuita uważał, że stanowisko na temat udziału króla w wyprawie, wyrażone w niemieckojęzycznej wersji kazania, musiało wynikać zarówno z obaw różnowierców o niekorzystny dla nich wynik ekspedycji inflanckiej, jak też z nadziei, że wojska pozbawione najwyższego dowódcy zgubi chciwość i niekarność.

<sup>225</sup> Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 902, s. 487.

<sup>226</sup> *Wsiadane na wojnę*, k. A<sub>3</sub>v–A<sub>4</sub>r.

<sup>227</sup> O złożonej roli króla (także jako emanacji państwa) zob. podstawową monografię Ernsta Kantorowicza *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski, A. Krawiec, Warszawa 2007; zob. także G. Duby, *Czasy katedr. Sztuka i społeczeństwo 980–1420*, przeł. K. Dolatowska, wyd. 4, Warszawa 2006, s. 14–24.

Większą część „oszepeconego” tekstu wypełniają słowa jezuitę, skierowane rzekomo do wojska koronnego, wyrażone w formie rozbudowanej *sermocinatio*. Tłem Skargowej wypowiedzi ewangelicki pisarz uczynił trzy rozdziały Czwartej Księgi Mojżeszowej (Lb 22–24), opowiadające o wyprawie króla moabskiego Balaka na lud izraelski. Autor wskazał następnie podobieństwa, jakie miały łączyć Izraelitów z Polakami: obydwie narody były mężne i wyjątkowo religijne, o ich potęgę świadczyły liczne zwycięstwa nad nieprzyjaciółmi. Streszczając wydarzenia biblijne, tłumacz posłużył się adiekcją. Historii wieszczka Balaama, przywołanego przez króla Balaka po to, by przekląć Lud Wybrany, nie było w Skargowej wersji kazania. W niemieckojęzycznej wersji pojawiły się ponadto wyrazy potępienia dla różnowierców walczących w oddziałach polskiego króla. Jezuita miał również nawoływać do krwawego odwetu na tych, którzy ośmielili się podnieść rękę na Rzeczpospolitą. W ślad za słowami Balaama (Lb 24,9), pisarz ewangelicki przyrównał państwo polsko-litewskie do lwicy, która przemówiła do swych obywateli. Zastosował więc adiektyną figurę subneksji<sup>228</sup> (dodanie objaśnienia do idei głównej, którą było przyrównanie do lwicy), wyrażoną w formie prozopopei<sup>229</sup>. Z kolei w charakterystyce księcia Karola Sudermańskiego nagromadził inwektywy pod jego adresem, nie tłumacząc ich w żaden sposób okolicznościami historycznymi ani nie popierając konkretnymi przykładami (zabieg detrakcyjnej perkursji<sup>230</sup>). Oskarżenia szwedzkiego księcia zawierały dodatkowy element modyfikacji treści Skargowego kazania, a więc synekdochę<sup>231</sup> (kategoria *immutatio*):

Ten niecnota jest tyran, okrutnik, człowiek niemiłosierny i nieukrócony, w rozlewaniu krwi katolickiej barzo się kochający, na żaden stan, na żadną osobę baczenia nie mający, najmężniejszego rycerza morduje, dziatki niewinne siecze, zabija, nabożne kapłany katolickie i zakonniki okrutnymi mękami trapi, ręce, którymi naświetszy sakrament poświęcałi (ach niestety!) sprośnie obcina, potym ich topi, pali i na rozmaite męki wydawa. Nie wykupi się u niego nabogatszy szlachcic, nie wypłaci się u niego najuboższy człowiek, nie wyprosi się u niego nabożny i najpokorniejszy kapłan, wszystkie a wszystkie morduje, nikomu nie przepuszcza, a swoje heretyctwo tyrańskie gorzej niż okrutni barbarowie pokazuje<sup>232</sup>.

W ten sposób z przekształconego wywodu kaznodziei miały wynikać dwa główne wnioski: podjudzał on (idąc za błogosławieństwem samego papieża!) do bezlitosnej rzezi innowierców i nie dopuszczał jakiegokolwiek możliwości ich rehabilitacji. Zmienioną wersję kazania Skargi zamykała klątwa, jaką nałożył na cały naród szwedzki na czele z księciem Karolem. Efekt rzekomych słów jezuitę spotęgowany został za pomocą enumeracji i powtórzenia:

Niechajże tedy ten niecnota przeklęty będzie we wszystkich sprawach i postępach swoich przeklęty, w domu przeklęty, na polu przeklęty, w wojszcze przeklęty, jedząc przeklęty, chodząc, stojąc, śpiąc i we wszystkich

<sup>228</sup> Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 861–866, s. 469–470.

<sup>229</sup> Zob. tamże, § 826–829, s. 454–456.

<sup>230</sup> Zob. tamże, § 881, s. 475–476.

<sup>231</sup> Zob. tamże, § 907–908, s. 490–491.

<sup>232</sup> *Wsiadane na wojnę*, k. C<sub>2</sub>v.

sprawach przeklęty; przekłeta żona jego, bodaj od miasta do miasta, ode wsi do wsi, od domu do domu chodziła zebrząc chleba; przekłeci są jego poddani, bodaj mieczem wyścinani byli, a krew ich żeby psi łeptali; przekłete miasta jego, zamki, wsi, pola, łąki, lasy, rzeki i wszystkie osiadłości jego; przekłeta zbroja i broń jego, wszystkie przekłectwa bodaj się na głowę jego obaliły, a pamiątka jego żeby wykorzeniona była. Mówcież za mną wszyscy: Amen! Amen! Ba! głosem mówcie: Amen! Amen!<sup>233</sup>

Wskazane techniki modyfikacji tekstu pozwalają stwierdzić, że ewangelicki pisarz świadomie posługiwał się kategoriami zmian w sporządzanej przez siebie edycji utworu kaznodziei (jeśli przyjąć polską wersję protestanckiej edycji za możliwie dokładne odwzorowanie tekstu niemieckojęzycznego). Przekształcając formalną stronę kazania, wpływał zarazem na nadanie zupełnie innego znaczenia treści i wymowie dzieła.

To jednak dało Skardze doskonałą okazję do ataku na różnowierców oraz krytyki filologicznych metod posługiwania się przez nich świadectwami. Jezuita chciał wykazać, że założenia reformacyjnej krytyki tekstu mają podłoże ściśle propagandowe i są zorientowane na osłabienie pozycji Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej, a docelowo na wywrócenie porządku w całym państwie. Przyjęcie takiego stanowiska otwierało drogę do wnioskowania o wiarygodności wszelkich świadectw różnowierczych. Jeżeli bowiem, zdaniem Skargi, dopuszczali się oni tak znaczących zniekształceń w przypadku jednego tylko kazania, to nie mogli posiadać kompetencji i moralnych kwalifikacji do orzekania o sprawach fundamentalnych dla chrześcijaństwa.

Podstawę argumentacji jezuita stanowiły, obok utworów składających się na ramę wydawniczą dzieła, krytyczne komentarze zamieszczone na marginesie „poszpeconego” tekstu<sup>234</sup>. Spór w znacznej części dotyczył osoby kaznodziei. Co znamienne, uwagi dołączane przez niego do kolejnych fragmentów zmienionej wersji rzadko przy tym były nacechowane emocjonalnie, skierowane *ad personam*, głównie zresztą w sposób przejęty z „poszpeconego” tekstu, jak na przykład:

„poszpecone” kazanie	komentarz
Q. Ten <b>niecnota</b> [tj. książę Karol Sudermański], przeciw któremu, o zacne Polskie Rycerstwo, jedźcie, naprzód jest heretyk [...]	Q. Tego słowa „niecnota” nie używałem anim mianował nikogoż [...]. Twoje to kłamstwo, P. Pisarzu. Teraz słowa tego używam a słusznie: Twoja to, P. Pisarzu, <b>niecnota</b> .
T. [...] dziewczeczka przed tym <b>niecnotą</b> się nie wysiedzi [...]	T. O dziewczeczkach i posromoceniu ich od nieprzyjaciela anim wiedział, ani wiem i teraz, anim tego mówił. Twoja to <b>niecnota</b> , P. Pisarzu
V. Niechajże tedy ten <b>niecnota</b> przeklęty będzie [...]	V. Nie tak to przekłectwo było [...]. Twoja to, Panie Pisarzu, <b>niecnota</b> : przydawać, czego nie było.

<sup>233</sup> Tamże, k. C<sub>3</sub>r.

<sup>234</sup> Na argumentacyjną wartość dopisków na marginesach zwróciła uwagę, choć w nieco innym aspekcie, Magdalena Kuran (tam, *dz. cyt.*, s. 268–279).

Zarzuty pod adresem ewangelickiego pisarza były więc formułowane na podstawie jego własnych słów. Skarga trzymał się litery analizowanego przekładu, skupiając uwagę na wskazywaniu elementów zmienionych w stosunku do pierwotnej wersji. Występowały również komentarze, które można określić jako neutralne, nie zawierały bowiem uwag odnośnie do rodzaju zniekształceń pierwotnego tekstu, co pozwalało czytelnikowi skonfrontować poszczególne fragmenty tłumaczone ze Skargową wersją kazania i samodzielnie ocenić ich prawdziwość („Pokazałeś się z wymową swoją”; „Twoja to retoryka”<sup>235</sup>). Przeważały natomiast komentarze merytoryczne, zawierające mniej lub bardziej szczegółową krytykę zmienionej treści. Poza wskazaniem charakteru tych zmian (np. dodanie, odwrócenie, zastąpienie, skrócenie) kaznodzieja także opisywał konkretne techniki translatorskie polemisty, jak na przykład we fragmencie oznaczonym literą „I”, który w kazaniu „poszpeconym” brzmi:

Ale dam Wam radę, a zda mi się, że zdrową, bo mi czemuś serce trzeźwieje: między nami są heretycy, nieprzyjaciele też nasz heretycy; puścić diabła na diabła, niech się tłuką, by się pojeść chcieli, a kiedy się poduszą, wy ostatka dodławcie. A tak, w Imię Pańskie, jedźcie a tę krew heretycką mężnie gromcie, a onych się nie bójcie. Bo mandat Boski jest 5 *Moys.* 20: „*Vos hodie contra inimicos vestros pugnare committitis, non pertimescat cor vestrum, nolite metuere, nolite cedere, nec formidetis eos. Cumq[ue] tradiderit Dominus Deus tuus illos in manum vestram, percutietis*”<sup>236</sup> *omne genus masculinum* (boć heretycy) *in ore gladii, absq[ue] mulieribus et infantibus et caeteris quae in civitate sunt*”<sup>237</sup>.

Na to Skarga odpowiedział:

Wiele heretyków kazania tego słuchało, a żaden się z nijakim okolo tego szemraniem nie ozwał. Słuszniej by na mnie się żałować i przed Królem się J. M. opowiedać, i z obozu wychodzić a żołnierstwo wypowiedzieć mogli. Lecz tego żaden i namniejszy z nich nie uczynił, i owszem – i teraz z ochotą i zgodą z katolikami w obozie i na wojnie tej przemieszkują, i wierność Panu swemu i miłość ku ojczyźnie oddają. [...] Tamże jako heretyk sfalszował przywódcę Pisma ode mnie Deut 20 v. 3–4, gdzie kapłanom rozkazują, aby przy bitwie żołnierze upominali do wielkiego serca i męstwa, etc. A jakoby ja do tego, co jest w wierszu trzecim i czwartym przydał ono pismo, które jest na wierszu trzynastym i czternastym, mówiąc: „Wszystkie heretyki, co jedno jest mężczyzny, mieczem pozabijajcie okrom niewiast i dzieci, i bydła, które w mieście jest”. I złączył ten potwarcia wiersze daleko stojące od siebie, z czwartym trzynasty o wzięciu miasta nieprzyjacielskiego. Czegom ja nie czynił, na upominaniu tylo kapłańskim do żołnierzy przestając. Twoje to, szatanie, metlarstwo i przeskakowanie, i zdrady<sup>238</sup>.

Pisarz ewangelicki ukazywał zatem konflikt od strony głównie religijnej. Wykorzystując fragmenty Pisma Świętego, chciał udowodnić, że jezuita nawoływał do bezlitosnej rzezi „heretyków”, z pominięciem tylko kobiet i dzieci, oraz różnowierców służących w armii polskiego króla. Kaznodzieja tymczasem wysunął na pierwszy plan kwestię ojczyzny, odwołał się zatem do poczucia przynależności nie wyznaniowej, lecz narodowej i politycznej. Zwrócił ponadto uwagę na pominięcie przez tłumacza

<sup>235</sup> *Wsiadane na wojnę*, k. C<sub>2</sub>r.

<sup>236</sup> Forma błędna. W Wulgacie występuje jako „*percuties*”.

<sup>237</sup> *Wsiadane na wojnę*, k. Cv.

<sup>238</sup> Tamże.

kilku wersetów biblijnych (detrakcja), co nadało zupełnie inne znaczenie kontekstowi, w jakim zostały przywołane. Adwersarz opuścił fragment o postępowaniu zwycięskiego wojska z pokonanym wrogiem (5 Mojż 20,1–12). Starotestamentowa reguła wojenna nakazywała ocalić życie mieszkańców zdobytego miasta, jeśli poddali się dobrowolnie. Dopuściła jednak najsurowsze obejście się z nimi, gdyby nie chcieli ulec<sup>239</sup>. Pomińcie tej kwestii przez protestanckiego autora można więc traktować jako zabieg świadomy i wpisujący się w ówczesne oskarżenia katolików i Polaków o wyjątkową brutalność<sup>240</sup>.

Ziemie estońskie zostały faktycznie inkorporowane do państwa polsko-litewskiego dopiero na sejmie 12 marca 1600 roku<sup>241</sup>. Skarga uważał mimo to, że były one integralną częścią królestwa od czasów wojny króla Stefana Batorego z carem Iwanem Groźnym. W tym kontekście Zygmunt III Waza jawił się nie jako najeźdźca, lecz obrońca, którego obowiązkiem było chronić tereny, najechane przez Karola Sudermańskiego w celu wykorzenienia stamtąd katolicyzm, a wraz z nim polskich mieszkańców. Skoro konflikt nie dotyczył, zdaniem jezuitę, ziem politycznie neutralnych, tocząca się wojna była wojną sprawiedliwą:

Dziecię i syn Wasz, któregoście z wielką boleścią urodzili, jest ziemia inflantska. Nabyliście jej, gdy ją mocny i naonczas wszytkiej Europie straszliwy Iwan Moskiewski opanował, wielkim rozlaniem krwi swojej i niezliczonymi nakładami przez trzy lata z królem wiecznej sławy i wojownikiem wielkim Stefanem wojnę dosyć ciężką wiodliście, szyje i zdrowia swoje na wybawienie Inflant i majątności tracąc. Którą ziemię i pot krwi Waszej gdy Wam nieprzyjaciół odejmuje, a to dziecię Wam bierze, jako się nie macie jako lwica do słusznego gniewu pobudzać i takiego, i tak ciężkiego, i tak miłego rodzaju swego bronić? jako się na lwie serce nie zdobędziecie, prosząc go od Pana Boga, który sprawiedliwych broni?<sup>242</sup>

Kaznodzieja chciał więc dowieść bezprawności działań księcia Karola, pokazując, że Szwecja nie była nigdy dotąd podmiotem uczestniczącym w zmaganiach wojennych o Inflanty. Konflikt miał podłoże polityczne, rozgrywał się w dodatku wyłącznie pomiędzy Rzeczpospolitą i państwem moskiewskim<sup>243</sup>. Skarga tłumaczył, że oszczercza wobec niego i całego zakonu ewangelicka wersja kazania była próbą uzasadnienia roszczeń Karola Sudermańskiego do ziem dawnego Zakonu Kawalerów Mieczowych.

<sup>239</sup> Szerzej na temat starotestamentowej reguły wojennej zob. T. Tulejski, *Wojny święte starożytnego Izraela. Konstrukcja teoretyczna i religijne uzasadnienie (część I)*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 2015, t. 94; tenże, *Wojny święte starożytnego Izraela. Konstrukcja teoretyczna i religijne uzasadnienie (część II)*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 2015, t. 95.

<sup>240</sup> Nawet sprzyjający reformacji kasztelan wileński Janusz Radziwiłł pisał do hetmana Krzysztofa Radziwiłła (Pioruna), że książę Karol Sudermański „za ostatnim byciem Jego Królewskiej Mości w Szwecji udawał to głupiemu ludowi, że hajducy małe dzieci jedzą” (cyt. za: H. Wisner, *Zygmunt III Waza, dz. cyt.*, s. 81).

<sup>241</sup> Zob. tamże, s. 89. Wskutek tego aktu sprawa inkorporacji Estonii stała się już *casus belli*.

<sup>242</sup> *Wsiadane na wojnę*, k. B<sub>2</sub>r–v.

<sup>243</sup> W rzeczywistości doszło do swego rodzaju buntu szlachty estońskiej, popierającej Szwedów, przeciw Rzeczpospolitej. Reakcja ta miała być rezultatem szerokiego programu rekatolicyzacji, wdrażanego od czasów Stefana Batorego. Po stronie władz państwa polsko-litewskiego poniekąd zerwano z postanowieniami Zygmunta Augusta, gwarantującymi Inflantczykom wolność wyznania (zob. M. Markiewicz, *Historia Polski 1492–1795*, wyd. 2 popr., Kraków 2002, s. 430–432).



Wystąpienie protestantów przez jezuitę było traktowane jako przejaw buntu przeciw woli Zygmunta III. Bunt ten, zdaniem kaznodziei, miał podłoże wyznaniowe, gdyż różnowiercy w państwie polsko-litewskim pragnęli obalenia ustroju politycznego i wprowadzenia na tron protestanckiego władcy, w myśl zasady *cuius regio, eius religio*. Kaznodzieja przekonywał, że w taki właśnie sposób trzeba odczytywać zarzuty różnowierców pod adresem polskiego monarchy o łamanie swobód wyznaniowych, nadanych im wcześniej przez Zygmunta Augusta. Odstępstwo religijne miało prowadzić do buntu przeciwko władzy świeckiej, dlatego łatwo było Skardze utożsamić poglądy protestantów w Rzeczypospolitej z planami księcia Karola:

Tak uczynił z waszej nauki, jako dobry uczeń wasz, ten, o którym rzecz jest, królewskim i Boskim urzędem nie tyło pogardził, ale na pana swego i na krew swoje poddane jego poburzył, i rękę swoją, i miecz swój nań podniósł. Tego żaden katolik nie uczynił. [...] Bo my wszyscy w posłuszeństwie się rodzimy i w nim umieramy, i pany swe i najgorsze czcic umiemy, a zwłaszcza polski naród, który nigdy na pany swe i króle ręki nie podniósł<sup>244</sup>.

Jezuita starał się, aby jego słowa odczytywano w kontekście przede wszystkim politycznym – jako głos w obronie obywateli Rzeczypospolitej, a także jako przejaw troski o dziedziczne prawa monarchy. Przekonywał, że spory wyznaniowe stanowią kwestię w tym przypadku drugorzędną („tu o żaden w nauce i w religijnej spór nie szło”<sup>245</sup>). Argumentem na korzyść jezuity miało być jego aprobatywne stanowisko wobec innowierczych oddziałów, które zasilają armię polskiego króla. Równocześnie wykazywał, że to właśnie wersja zdarzeń opisywana przez różnowierców była nacechowana uprzedzeniami i brakiem tolerancji. Miały to potwierdzać relacje tłumacza o rzekomych aktach ludobójstwa na miejscowej ludności i jeńcach wojennych wyłącznie z powodu ich wiary, a także ukazywanie ekspedycji Zygmunta III jako od początku ukierunkowanej na podbój i przymusową rekatolicyzację (z czym największe nadzieje mieli wiązać jezuita na czele ze Skargą).

Kaznodzieja chciał zatem dowieść, że jego wystąpienie zostało sfalszowane na każdym poziomie: autorskim – przez ukazanie Skargi w jednoznacznie niekorzystnym świetle; strukturalnym – ponieważ tłumacz zniekształcił pierwotny tekst, co prowadziło do nadania mu odmiennego znaczenia i wymowy; oraz treściowym – gdyż sposób ujęcia wypadków przez protestantów był niezgodny z rzeczywistymi okolicznościami historycznymi.

Dokonując analizy „poszpeconego” kazania, Skarga zamierzał ponadto wykazać, że postulaty obiektywnej krytyki źródeł rozmijały się z codzienną praktyką autorów protestanckich, u których chęć zjadliwego ataku na katolików zawsze bierze górę nad filologiczną rzetelnością. Intencje tłumacza były dla jezuity od początku wyraźnie widoczne. Pisarz ewangelicki zarzucał kaznodziei *ad personam*, że podjudza lud do krwawej zemsty na niekatolikach, o czym miała świadczyć już sama formuła tytułowa

<sup>244</sup> *Wsiadane na wojnę*, k. [Dr].

<sup>245</sup> Tamże, k. C<sub>4</sub>v.

utworu („nazwałś kazanie moje straszliwe i krwie pragnące”<sup>246</sup>). Skarga oceniał wystąpienie różnowierców jako bezpodstawne, ponieważ jego kazanie nie było atakiem na którykolwiek odłam religijny. Dlatego uważał, że u źródeł niemieckojęzycznej edycji utworu pozostawały „złość sama i gniew heretycki”<sup>247</sup>. Twierdził, że adwersarzom chodziło przede wszystkim o próbę wpłynięcia na powszechne rozumienie wydarzeń istotnych dla polskiej racji stanu. W konsekwencji było to równoznaczne z fałszowaniem obrazu rzeczywistości, tak historycznej, jak i współczesnej, których społeczny odbiór często dokonywał się wyłącznie w oparciu o pisemne świadectwo<sup>248</sup>. Na tym tle ujawnia się szczególnie ranga, jaką nadawał Skarga osobie pisarza, będącego – w myśl klasycznej hermeneutyki literackiej – tym, kto łączy czytelnika z minionym światem, utrwalonym wyłącznie za pomocą konwencyjnych znaków<sup>249</sup>. Wciąż więc kaznodzieja wracał do założenia, mającego źródła w myśli św. Augustyna, o ambiwalentności słowa, które, oderwane od utwierdzającego je autorytetu, może być dowolnie wykorzystywane w złych celach.

#### 4. ARGUMENTACJA HISTORYCZNA I HISTORIOZOFICZNA W SPORZE O KONFEDERACJĘ WARSZAWSKĄ

Wydarzeniem uznawanym przez Skargę za szczególnie bolesny cios w polski Kościół była konfederacja warszawska z 28 stycznia 1573 roku. Jezuita uważał, że wywróciła ona dotychczasowy porządek i kategorycznie zerwała z dawnymi porozumieniami, przez co radykalnie odmieniła oblicze stosunków społecznych i religijnych w królestwie. Poczucie rozłamu było tym dotkliwsze, że dotyczył on ludności zamieszkującej jedno państwo i mającej wspólnego króla, tradycję oraz historię („braci naszej, sąsiedztwem i językiem, i jedną Rzeczpospolitą z nami spojenemi”<sup>250</sup>), a zatem od wieków stanowiącej wspólnotę kulturową i narodową. Przyczyną tego rozłamu był wróg wewnętrzny, pojmowany abstrakcyjnie – jako odstąpienie od wiary przodków. Doszło zatem do zmiany akcentów na przykład w stosunku do obu *Zawstydzeń aryjanów*, gdzie zarzuty miały charakter personalny, odnosiły się do konkretnej grupy ludzi. W *Upomnieniu do ewangelików* kaznodzieja stwierdził natomiast już na początku: „Prawda, iż

<sup>246</sup> Tamże, k. [Dr].

<sup>247</sup> Tamże, k. C<sub>4</sub>v.

<sup>248</sup> Dodać trzeba za Jaremą Maciszewskim: „szlachta posiadała dość rozległy zasób wiadomości na temat krajów ościennych, stosunków wewnętrznych w nich panujących, problemów dynastycznych, religijnych, a nawet gospodarczych. [...] Nie trzeba było angażować zbyt wielkiego wysiłku propagandowego, by szlachcica zainteresować daną konkretną sprawą publiczną. Było po prostu zapotrzebowanie na informację i plotkę polityczną” (tenże, *Mechanizmy kształtowania się opinii publicznej w Polsce doby kontrreformacji*, [w:] *Wiek XVII – kontrreformacja – barok. Prace z historii kultury*, red. J. Pelc, Wrocław 1970, s. 62, 63).

<sup>249</sup> W starożytności hermeneutyka była przede wszystkim elitarną umiejętnością odczytywania znaków niejasnych dla przeciętnego odbiorcy. Stąd konieczny był pośrednik, którego rolę odgrywał kapłan lub filozof (zob. A. L. Zachariasz, *Poznanie teoretyczne a hermeneutyka*, „Sofia. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” 2004, nr 4, s. 29). Podobną funkcję spełniać mieli kaznodzieje w czasach Skargi.

<sup>250</sup> *O rządzie i jedności Kościoła Bożego*, k. )(v.

V P O M I N A N I E  
D O E V V A N G E L I K O V V,  
Y D O W S Z Y S T K I C H S P O L E M  
n i e K á t h o l i k o v v,

Jż o s k á Ź e n i e Z b o r o w K a k ó w s k i c h g n i e w á ć s i e /  
n i c n o w e g o y b u r z l i w e g o z a c z y n á ć  
n i e m á i a.



*Skarga Piotr*

W P O Ż N A N I V,  
D W d o w y y D z i e d z i c o s t o J a n á W o l r a b á /  
K o t u P á n s k i e g o.

M. D. X C I I.

Ilustr. 7. P. Skarga, *Upominanie do ewangelików i wszystkich społem niekatolików*, Poznań 1592, karta tytułowa

złe heretyctwo, ale ludzie dobrzy; złe błędy, ale natury chwalebne; złe odszczepieństwo, ale krew miła; złe grzechy, ale krewkość uzalenia godna jest”<sup>251</sup>.

Chcąc zjednać sobie odbiorcę, jezuita zwrócił uwagę na czynniki uwarunkowane historycznie, a zatem na język, prawa i ustrój. Odwoływanie się do poczucia społecznej jedności oraz wartości takich jak suwerenność państwa czy sprawiedliwe prawa dawało szansę znalezienia płaszczyzny porozumienia nawet z tymi oponentami, którzy do tej pory uznawani byli za najbardziej nieprzejednanych. Rozważania na temat ustroju nie były pozbawione surowej krytyki pod adresem różnowierców. Autor stał na stanowisku, że to rozłam wyznaniowy był głównym źródłem różnic światopoglądowych i religijnych, przyczyniał się do eskalacji konfliktów – jak choćby do burzenia zborów i kościołów. Wizja państwa, jaką prezentował Skarga w utworach tematycznie związanych z konfederacją warszawską, od początku była zorientowana polemicznie, z tym jednak, że nie tyle przeciw konkretnym postaciom, co przeciw grzechowi odstępstwa wywołanemu ich postępowaniem.

Do wydarzenia z roku 1573 Skarga nawiązywał w czterech broszurach: we wspomnianym już *Upominaniu do ewangelików*, następnie w *Procesie konfederacyjnej* (1595), *Procesie na konfederację z poprawą i odprawą na przeciwnika* (1596) oraz w *Dyskursie na konfederację* (1607). Wszystkie teksty ukazały się najpierw anonimowo<sup>252</sup>, a każdy z nich doczekał się pisemnej repliki<sup>253</sup>.

*Upominanie* komentowało wypadki z maja 1591 roku, gdy zburzono krakowski zбір przy ul. św. Jana. Doprowadziło to do poważnych zamieszek, w których nie obyło się bez ofiar śmiertelnych<sup>254</sup>. Wydarzenie dało pretekst Skardze do wszczęcia sporu o zawartą osiemnaście lat wcześniej konfederację warszawską. Utwór składa się z dwóch części, wyodrębnionych ze względu na adresatów. Pierwsza skierowana jest do protestantów, druga to przestroga dla katolików. Dzieło odznacza się bardziej powściągliwym tonem wypowiedzi niż pozostałe wystąpienia autora. Skarga zwraca się do słuchaczy przede wszystkim jako do obywateli, a nie do poróżnionych religijnie stron<sup>255</sup>. Odbiorców-

<sup>251</sup> *Upominanie do ewangelików* (B), k. A<sub>2</sub>r.

<sup>252</sup> Anonimowość być może miała uchronić przed kolejnymi atakami na Towarzystwo. Innym powodem mogła być chęć uniknięcia cenzury zakonnej, aby przyspieszyć wydanie dzieł (zob. M. Komorowska, *dz. cyt.*, s. 50).

<sup>253</sup> Na *Upominanie* odpowiedział anonimowy autor utworem *Respons w porywczą dany na „Upominanie do ewangelików”* (Toruń 1592). Na *Proces konfederacyjnej* odpowiedzią było wystąpienie (prawdopodobnie Grzegorza z Żarnowca) *Obrona przeciw „Procesowi konfederacyjnej”* ([Kraków 1596]). Pismem przeciw *Procesowi na konfederację* była *Obrona powtórzona konfederacji i procesu* ([Kraków 1596]), z kolei repliką na *Dyskurs* był *Krótki respons na „Dyskurs” przeciwko konfederacji przedrukowany* ([po 1607]). Polemikę wokół konfederacji omówił obszernie Mirosław Korolko (*Klejnot swobodnego sumienia*), który opublikował w rozprawie także część wymienionych pism. Zob. też K. Obremski, *Konfederacja warszawska, książd Piotr Skarga i mowa podszyta nienawiścią*, „Terminus” 2013, z. 1, s. 71–74.

<sup>254</sup> Szerzej na ten temat zob. W. Sobieski, *Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III-go*, Warszawa 1902, s. 40–62; K. Koehler, *Boży Podżegacz*, *dz. cyt.*, s. 174–186.

<sup>255</sup> Elżbieta Augustyniak zwraca uwagę, że „podszywanie się” przez Skargę „pod braterstwo” mogło wręcz budzić irytację, a nawet wrogość szlachty (zob. *taż*, *Wpływ konfesjonalizacji katolickiej na dyskurs polityczny*

-ewangelików określa mianem „najmilszych braci”<sup>256</sup>; sam tumult bagatelizuje<sup>257</sup>, uznając go za „igrzyska dziecinne i zaczął”<sup>258</sup>, „nieumyślny i przygodny przypadek”<sup>259</sup>. Winą obarcza natomiast tych protestantów, którzy „goniąc lud [...], nasiekli, nabili i krwie po rynku narozlewali, tak iż do dwu set rannych naliczonych było”<sup>260</sup>. Wymienia szkody, do jakich miała doprowadzić konfederacja warszawska oraz wykazuje jej rzekomą sprzeczność z prawem Boskim i ludzkim. W *Przestrodze do katolików* ubolewa nad zaniechaniami współwyznawców, starając się jednocześnie zachęcić ich do bardziej stanowczej obrony wyznania rzymskiego. Broszura została opublikowana także osiem lat później, w 1600 roku, wraz z *Kazaniami o siedmi sakramentach* oraz innymi pismami Skargi<sup>261</sup>. W nowszej edycji zmianie uległy akcenty wypowiedzi. Autor potraktował tumult krakowski jako punkt wyjścia dla opisu licznych ataków na Kościół katolicki. W mniejszym natomiast stopniu skupiał się na samej konfederacji warszawskiej<sup>262</sup>.

Kolejne z omawianych utworów to *Proces konfederacyjnej* oraz późniejsza o rok jego poszerzona wersja *Proces na konfederacyją*. Oś tematyczną i narracyjną obu tekstów wytycza przeciwstawienie podjętych w przeszłości postanowień uchwałom późniejszej od nich konfederacji warszawskiej. Broszury składały się na polemikę wymierzoną równocześnie w samo wydarzenie oraz w całe środowisko różnowiercze. Kaznodzieja nie adał jednak dokumentu *sine ira et studio*. Zamieszczone w przedmowie streszcz nie aktu traktowało jego faktyczną treść w sposób dość swobodny i było podporządkowane ogólnie przyjętym tezom. Najważniejsza z nich głosiła, że intencją podjętych uchwał było otwarcie drogi do prześladowania katolików oraz dopuszczenie do przeciwnego prawu Boskiemu wolności sumienia i religii. Stanowisko to określiło zarazem dalszy kierunek wywodu kaznodziei. Pierwszą część dzieła autor poświęcił sytuacji Kościoła katolickiego po roku 1573. W części drugiej zamierzał wykazać, posiłkując

---

w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku. *Wizje państwa i społeczeństwa*, [w:] *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą...*, t. 3: *Wartości polityczne Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Struktury aksjologiczne i granice cywilizacyjne*, red. A. Grześkowiak-Krwawicz, J. Axer, Warszawa 2017, s. 67).

<sup>256</sup> *Upominanie do ewangelików* (B), k. A<sub>2</sub>r.

<sup>257</sup> Zob. K. Obremski, *Konfederacja warszawska, ksiądz Piotr Skarga...*, s. 59.

<sup>258</sup> *Upominanie do ewangelików* (B), k. A<sub>2</sub>r.

<sup>259</sup> Anonimowy polemista tak odpowiedział na słowa Skargi: „Abowiem śmie zalecać łotry w tym tumultcie pobite, zowiąc je męczennikami, wysługę a zapłatę w niebie mającymi, a nawet i Bogu naszemu na krzyżu wiszącemu je równając. A to wszystko dlatego czyni, iżby drugim do takiejże robótki tym chciwsze serce uczynił, a na drugi raz je lepiej uzbroił” (*Respons w porywczą dany...*, [w:] M. Korolko, *Klejnot swobodnego sumienia*, s. 222).

<sup>260</sup> *Upominanie do ewangelików* (B), k. A<sub>2</sub>v. Zob. W. Sobieski, *Nienawiść wyznaniowa...*, s. 55–58.

<sup>261</sup> Była to nowa redakcja utworu, w której główny nacisk położony został na zburzeniu zboru, a nie – jak w edycjach poprzednich – na konfederacji warszawskiej (zob. M. Komorowska, *dz. cyt.*, s. 51).

<sup>262</sup> Trudno ocenić, z czego wynikał ten kierunek zmian. Być może jezuita uznał, że pozostałe jego pisma w dostatecznym stopniu rozliczają się z wydarzeniem sprzed dwudziestu siedmiu lat i postanowił opublikować utwór, którego najważniejszym celem miała być apologia Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej, a w nieco mniejszym stopniu spór o konfederację.

PROCES  
KONFOEDERACIEY.

*przez Piotra Skargę*



Roku Pańskiego /  
1595.

Ilustr. 8. P. Skarga, *Proces konfederacyjnej*, [Kraków] 1595, karta tytułowa

się przykładami z dziejów chrześcijaństwa, kogo należy uznać za heretyka. Tematem części trzeciej były szkody, jakie herezja wyrządza religii i państwu. Czwarta, najobszerniejsza część utworu stanowiła historyczne uzasadnienie potrzeby karania odstępców od wiary katolickiej. Skarga skonfrontował uchwały konfederacji warszawskiej z prawodawstwem Starego i Nowego Testamentu, naukami Ojców Kościoła, dekrétami cesarskimi oraz prawem obowiązującym na terenach dawnego państwa polskiego. Część piąta dzieła, podsumowująca, to ponowna wykładnia uchwał konfederacji, również utrzymana w zaczepnym tonie. Całość zamyka apel do katolików, mający charakter pobudki do odważnego wystąpienia przeciw różnowiercom.

Ostatnią bezpośrednią reakcją Skargi na wydarzenie z roku 1573 był *Dyskurs na konfederacyją*, niejako streszczający poprzednie wystąpienia jezuitę. Wyliczył w nim dziesięć „niesprawiedliwości”, do których, jego zdaniem, doprowadziło wydarzenie sprzed ponad trzech dekad. Tym, co po latach skłoniło autora do podjęcia tematu, była opinia środowisk różnowierczych, która ustanawiała znak równości pomiędzy sprzeciwem wobec postanowień konfederacji warszawskiej i buntem przeciwko ojczyźnie<sup>263</sup>. Role zatem odwróciły się – tym razem to protestanci wcielali się w oskarżycieli. Głównym, obok postanowień konfederacji, obiektem Skargowej krytyki stała się opublikowana prawdopodobnie w 1596 roku anonimowa *Obrona przeciw „Procesowi konfederacyjej” teraz pod sejmem krakowskim wydanemu*<sup>264</sup>.

Jak widać, Skarga był aktywnym polemistą na każdym etapie sporu wokół konfederacji warszawskiej, poza pierwszym, obejmującym okres 1587–1589<sup>265</sup>. Piętnastolecie, jakie dzieliło najwcześniejszy i ostatni z omawianych utworów, nie przyniosło większych zmian w poglądach kaznodziei, który bronił obranej na początku linii ideowej, wykazując się w tym względzie konsekwencją. Wśród kilku typów dowodzenia, jakie występowały w utworach jezuitę, osobne miejsce zajmowała argumentacja historiozoficzna<sup>266</sup>. Na uwagę zasługuje to, że kaznodzieja rozpatrywał wiele kwestii społecznych, politycznych i wyznaniowych przez pryzmat określonego procesu dziejowego. Głównym zabiegiem konceptualizacyjnym było zestawienie pozytywnej przeszłości z negatywnym obrazem współczesnego świata. Utrwalony tradycją model sprawnie funkcjonującego państwa Skarga traktował jako egzemplum. Cel, jaki przed sobą postawił, był jednak zakrojony szerzej niż tylko na przekonanie o wyższości „złotego wieku” nad obecnym, słabym stanem Rzeczypospolitej. Filarem ładu niezmiennie pozostawał dla

<sup>263</sup> *Dyskurs* ukazał się w czasie rokосу Zebrzydowskiego, był więc okazją do ataku nie tylko na zwolenników konfederacji, ale również na opozycję polityczną.

<sup>264</sup> Tekst przedrukował Mirosław Korolko (tenże, *Klejnot swobodnego sumienia*, s. 261–292). Broszura była z kolei reakcją na *Obwinienie konfederacyjej* – pismo przeciwko różnowiercom, obarczające ich winą za burzenie jedności religijnej.

<sup>265</sup> Zob. M. Korolko, *Klejnot swobodnego sumienia*, s. 91–105. Autor wyodrębnił cztery zasadnicze etapy polemiki wokół konfederacji: 1587–1589, 1591–1592, 1595–1597 oraz lata rokосу Zebrzydowskiego (1606–1607).

<sup>266</sup> Tamże, s. 116–117. W odniesieniu do sporów o konfederację uczony wyróżnił ponadto argumentację wyznaniową, prawną, polityczną i społeczno-ekonomiczną.



Skargi katolicyzm. Autor podkreślał jednak wspólne dla obywateli kwestie ustrojowe oraz prawodawstwo, co pozwalało choć w części przenieść główny ciężar sporu z problematyki religijnej na sprawy świeckie. Aby wykazać, że wartości społeczne pozostają w zasadzie niezienne od wieków (jedność i zgoda), jezuita posłużył się przykładami z historii Rzymu, Grecji i Izraela<sup>267</sup>.

Do głównych zagrożeń herezji zaliczył Skarga „utrata dusz ludzkich”, zgubę „wszystkiego chrześcijaństwa” oraz „szkody nieoszacowane” na „królestwa i policję świecką”<sup>268</sup>. Pierwsze nie wymagało, zdaniem kaznodziei, szerszego komentarza – taki bowiem miał być cel powstania herezji<sup>269</sup>. Drugie niebezpieczeństwo zagrażało jedności chrześcijaństwa, rozrywanej wskutek wewnętrznych konfliktów religijnych, jakie nie występowały wśród żydów i mahometan<sup>270</sup>. Osobną uwagę kaznodzieja poświęcił groźbie odnoszącej się do ustroju społecznego. Uważał, że królestwo powinno zmierzać do realizacji potrójnego celu:

Każda rzeczposp[olita] trzy ma końce, do których swój rząd prowadzi. Jeden: aby każdy w pokoju był, a przy swoim się zostawał. Drugi: aby poddane miała i czyniła dobre, i do cnót, i pocziwego zachowania, i obyczajów je sposobiła. A trzeci: aby im do dóbr wiecznych i zbawienia ostatniego najwyższego szczęścia pomagała. Pierwszy jest spólny z bestyjami, bo i one tegoż pokoju szukają i dla tego się drugdy w kupę schodzą, aby łącniej swoje potrzeby i obronę odprawić mogły. Wtóry koniec samemu rozumnemu człowiekowi własny jest. Bo sam człowiek zna, co przystoi, co nie przystoi, co wstyd, co nie wstyd, co uczciwe, a co nieuczciwe, co złe, a co dobre. Sam ma do cnoty wrodzone iskiarki, które szkoła, nauka, wychowanie i karność domowa i urzędowa, i przykłady dobre wzniciają i rozszerzają. A trzeci koniec jest własny urzędów chrześcijańskich świeckich, którzy do zbawienia ludzkiego poddanym pomagać winni są, aby duchowne i kapłany dobre i prawdziwe proroki mieli, aby ich słuchali i czcili, aby bojaźń Bożą mieli, która sama poddane im powolniejsze i lepsze, i na wszystkie urzędy rzeczpospolitej godniejsze uczynić może. Z czego świecki urząd wymawiać się nie może w wierze i Kościele katolickim, w którym urzędy świeckie są drugą ręką duchownego, jako ciało jedno [...]”<sup>271</sup>.

Problem trwałości państwa Skarga umiejscowił pomiędzy naturalnym, wynikającym z troski o bezpieczeństwo, dążeniem do łączenia się ludzi we wspólnoty a potrzebą realizacji celów wyższych, wykraczających poza sferę życia biologicznego. Rozwój każdej zorganizowanej społeczności postrzegał więc jako drogę do osiągnięcia określonego stadium, poczynawszy od spełnienia najbardziej podstawowych warunków, które umożliwią dalszy wzrost duchowy i społeczny, a w konsekwencji doprowadzą do stworzenia idealnego królestwa. W wymiarze ogólnym oznaczało to wybór koncepcji progresywnej, na podobieństwo tej, którą historiozofia chrześcijańska przyjęła za sprawą św. Augustyna. Koncepcja ta wyrastała, jak wiadomo, z tradycji platońskiej (adaptowanej bardzo szeroko

<sup>267</sup> Zob. *Proces na konfederacyją*, k. Dr.

<sup>268</sup> Tamże, k. C<sub>2</sub>v.

<sup>269</sup> „O dusznych utratkach mówić nie potrzeba. Bo tych sekt jeden naprzedniejszy koniec jest: aby nam wiarę, którą do zbawienia przychodzim, psowały. Wodę, bez której żyć nie możemy, nam trują, w chlebie powszednim, którym żyjemy, jady nam pokrywają. Miasto złota Słowa Bożego miedź fałszują, miasto Chrystusa – Antychrysta nam udają” (tamże).

<sup>270</sup> Tamże, C<sub>2</sub>v–C<sub>4</sub>r.

<sup>271</sup> Tamże, k. C<sub>4</sub>r–v.



*e. h. Kurs J. Kargi na konfederacyę. 1357. Inb. 1. r. N. 29350*  
*P. 464. J. 541*  
*Gracisko Dyfidentem Ewangelię*  
*2*

# DISCVRS

*28. D. 54.* NA *Jaeger.*

## CONFODE- RACIA.

*Author huius Discursus J. R. Petrus Karga Soc. Iesu; prout et  
typent; in Collectione operum ejusdem. 1.4. Kazania przygodne Ciesnit. 1610.  
pag 456. do 461. ind.*



*Karga Soc.*

W KRAKOWIE,  
Roku Pańskiego, 1607.

*Inscripty*

Ilustr. 9. Dyskurs na konfederacyję, Kraków 1607, karta tytułowa

poprzez pisma doktora Kościoła<sup>272</sup>). Początek historii był rezultatem grzechu pierworodnego, postrzeganego jako odłączenie się człowieka od Boga. Jej koniec zaś, w myśl zasady przyjętej przez biskupa Hippony, nastąpi wraz z ostatecznym pojednaniem<sup>273</sup>.

Kaznodzieja nawiązywał do tradycji Augustyńskiej. Na opisywany przez niego model ustroju społecznego złożyły się zarówno pierwiastki formalne (kierunkowość, ściśle podporządkowana eschatologicznej wizji historii), jaki i transcendentalne (kumulacyjność polegająca na gromadzeniu wartości i dążeniu do realizacji idealnego państwa). Dzieje ludzkie przebiegały linearnie, przy czym autor wartościował je dodatnio (koncepcja progresywna) bądź ujemnie (koncepcja regresywna), zależnie od tego, do której społeczności przypisywał daną wspólnotę – do *civitas Dei* czy do *civitas terrena*. Wizja prezentowana przez Skargę zakładała istnienie nieprzekraczalnego poziomu rozwoju fizycznego i duchowego, którego osiągnięcie będzie równoznaczne z końcem doczesności. W tym kontekście różniła się od współczesnych kaznodziei historiozoficznych poglądów w duchu renesansowym i materialistycznym<sup>274</sup>.

Na pierwszy plan wysuwał Skarga założenie, że historyczne determinanty trwałości państwa (czas, miejsce, okoliczności – porządek horyzontalny) są uwarunkowane ścisłym przestrzeganiem ustalonej hierarchii społecznej (porządek wertykalny). Dawne monarchie stanowiły główną sferę porównania z obecną wewnętrzną sytuacją Rzeczypospolitej. Skarga przyjmował, że każde królestwo wyrosło na fundamentach dawnej kultury (prawo rzymskie, grecka filozofia społeczna, wartości chrześcijańskie), dlatego przejście wzorców z przeszłości, najlepiej w postaci niezmienionej, jest gwarantem trwałości państwa. W tym znaczeniu właśnie należy odczytywać przywołane już słowa: „rządzenie tego królestwa dawnością utarte”. Autor negował poglądy humanistów na temat postępu jako czynnika sprawczego dziejów<sup>275</sup>. Koncepcja, którą prezentował, odnosiła się natomiast do duchowego doskonalenia się społeczeństw w oparciu o dorobek minionych epok. Historia ludzkości była zatem procesem przechodzenia od niewiedzy i nieznajomości prawdziwej wiary (starożytność), poprzez inicjalne kontakty z chrześcijaństwem (św. Paweł, pierwsi apologety), aż do jego rozpowszechnienia się niemal na całym świecie. Poziom rozwoju technicznego oraz materialne zdobycze cywilizacji były dla Skargi sprawą drugorzewną. Zwornikiem spajającym państwa, bez którego upadały największe imperia (jak choćby cesarstwa rzymskie i bizantyjskie), była bowiem religia katolicka. Ponadto rozwój społeczeństw uwarunkowany był ich wiernością wobec Tradycji. Inny był zatem kierunek rozważań autora niż w tradycyjnych koncepcjach kumulacyjnych, gdzie wiedza zgromadzona przez wieki miała być środkiem polepszania teraźniejszości, czyli jej zmiany, a nie chęci utrzymania *status quo ante*.

<sup>272</sup> Zob. I. Backus, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378–1615)*, Leiden 2003, s. 7.

<sup>273</sup> Jest to postawa właściwa całej ascetyce chrześcijańskiej. Zob. A. Nossol, *Historiozbawcze znaczenie śmierci*, „Ateneum Kapłańskie” 1980, t. 95, s. 31–38; zob. również w tym samym tomie pracę Czesława Bartnika *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci* (s. 16–30).

<sup>274</sup> Zob. Z. J. Czarnecki, *Przyszłość i historia. Studia nad historyzmem i ideą prospekcji dziejowej w historii filozofii*, Lublin 1981, s. 109–134.

<sup>275</sup> Zob. M. Wichrowski, *dz. cyt.*, s. 54–59.

Autor *Dyskursu na konfederację* uważał, że głównym wykroczeniem przeciw utrwalonemu porządkowi była wolność wyznania, która stanowiła zagrożenie dla najważniejszego celu każdej wspólnoty, czyli zbawienia – ostatecznej fazy rozwoju duchowego. Niedopuszczenie do szerzenia się wyznań innych niż katolickie było w związku z tym warunkiem utrzymania wszystkich, w tym także świeckich, praw i norm społecznych:

Za tym Boga najwyższego prawem idą wszystkie prawa chrześcijańskie, co jedno ich na świecie [...]. Polskie też koronne prawa i stare konfederacje w Poznaniu i Piotrkowie, w Jednej, o których w skarbie Koronnym powiadają, a poślednia korczyńska, która jest w *Statucie*, wszystkie przeszłe umacnia i wielu królów naszych mandaty toż stanowią<sup>276</sup>.

Powołując się na źródła i fakty, starał się wykazać, że prawa obowiązujące w dawnej Rzeczypospolitej stanowiły odbicie tych ustanowionych przez Boga, podobnie jak to było w innych chrześcijańskich królestwach. Potwierdzanie na kolejnych konfederacjach uchwał podjętych dawniej miało być wyrazem nienaruszonej ciągłości ich przestrzegania. W prezentowanej koncepcji w sposób wyraźny uwidacznia się powiązanie sfer religijnej i świeckiej, z nadrzędną rolą tej pierwszej<sup>277</sup>. Podzielał on historiozoficzną koncepcję, osadzoną w tradycji chrześcijańskiego platonizmu, która ujmowała ziemskie monarchie jako zaledwie niedoskonałe odbicie (emanację) prawdziwego królestwa Bożego<sup>278</sup>. Obowiązujące w nich prawa były więc figurą porządku ustanowionego przez Stwórcę. Ustrój społeczny i państwowy należało zatem postrzegać w jego wymiarze teologicznym – jako realizujące się w czasie objawianie Boskiego porządku. Największą w tym zakresie wiedzę, uważał Skarga, posiadali kapłani, dlatego powoływał się na dawnych cesarzy, którzy w swym postępowaniu wzorowali się na apostołach, a w kwestiach sprawowania władzy nieustannie sięgali po radę duchownych<sup>279</sup> – jako znających teologię, która „sama jest najwyższą mistrzynią wszystkich professyj i nauk”<sup>280</sup>. Byli oni wszechstronnymi doradcami, gdyż mogli nauczać zarówno o sprawach świeckich, jak i duchowych. Spełniali zatem funkcję analogiczną do tej, jaką Platon nadał filozofom w swej koncepcji państwa<sup>281</sup>. Podkreślanie roli kapłanów

<sup>276</sup> *Dyskurs na konfederację*, k. B<sub>4</sub>v.

<sup>277</sup> Zob. J. Tazbir, M. Korolko, *Wstęp*, [w:] P. Skarga, *Kazania sejmowe*, oprac. J. Tazbir przy współudziale M. Korolki, wyd. 4 uzup., Wrocław 1984, s. LXXVII–LXXIX. Na temat koncepcji Kościoła i państwa zob. także S. Obirek, *Koncepcja państwa w kazaniach Piotra Skargi*; tenże, *Wizja Kościoła i państwa...* Kaznodzieja opierał się na podobnych założeniach, co choćby trzy dekady wcześniej inny publicysta, Stanisław Orzechowski w traktacie *Quincunx, to jest wzór Korony Polskiej* (zob. K. Koehler, *Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego*, Kraków 2004, s. 492–509). Wizja państwa, którego filarami są król i duchowieństwo, a spoiwem ich władzy wiara katolicka, nie była więc w czasach wystąpienia Skargi ani nowatorska, ani odosobniona. Jest jednak warta odnotowania w kontekście poglądów historycznych kaznodziei, a także okoliczności, w jakich została przez niego zaprezentowana.

<sup>278</sup> Skarga wprost wyraził ten pogląd w *Kazaniach sejmowych*, pisząc o monarchii jako o „naśladowaniu niebieskich rządów, na których sam jeden Bóg siedzi” (dz. cyt., s. 137).

<sup>279</sup> Zob. *Na artykuł o jezuitach*, k. A<sub>6</sub>r–v; *Proces na konfederację*, k. Gr.

<sup>280</sup> Tamże, k. Bv.

<sup>281</sup> Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, przeł. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 261–263.

w dawnych królestwach realizowało cel nie tylko programowy, ale również polemiczny. Pamiętać bowiem należy, że nader częstym powodem atakowania Towarzystwa Jezusowego była rzekomo nadmierna ingerencja jezuitów w sprawy świeckie<sup>282</sup>. W ówczesnych polemikach antykatolickich częsty był argument o złym wpływie zakonu na władców. Nie bez znaczenia była tu zapewne mentalność społeczeństwa szlacheckiego Rzeczypospolitej, szczególnie wrażliwego na punkcie wolności stanowych. Skarga zajęła też stanowisko wobec pomówień o propagowanie *absolutum dominium*. Zastrzegł ten ustrój wyłącznie dla Królestwa Bożego, zbijając tym samym zarzut o nadmierne ambicje jezuitów<sup>283</sup>. Nastroje szlachty łagodził z kolei twierdzeniem, że należy jej się przywilej aktywnego uczestnictwa w sprawowaniu władzy:

Chwałę też i bardzo chwałę, i chwalić nie przestaję *absolutum dominium* – ale w samym tylo Panu Bogu, który sam w rządzie swym pobłądzić nie może, a rady i prawa na okolenie mocy swej nie potrzebuje. [...] Lecz iż do monarchijej [świeckiej] trudno należeć człowieka w dobroci bezpiecznego i w rozumie niemylnego, i bez bojaźni odmiany jego na tyraństwo, pożyteczniejszy jest rząd zmieszany z tych trzech do rządzenia sposobów: aby monarchija była otoczona arystokracją i demokracją, a pan radą i prawem okraszony był, żeby moc jego z brzegów nie wylewała, a w rządzie nie błędził, a tyranem nie zostawał. To moja była i jest nauka [...]. Nie wstydzę się jej i żadnego się przeciwnika i wykrętacza słów moich nie boję<sup>284</sup>.

Kaznodzieja uznawał, że najodpowiedniejszym ustrojem jest *respublica mixta*. Nie znaczy to, że odciął się od poglądów absolutystycznych, które można wychwycić uwzględniając zwłaszcza historiozoficzny kontekst rozważań mówcy. Ziemskie królestwa, utrzymywał, odznaczają się niedoskonałością, gdyż stanowią jedynie odbicie porządku niebiańskiego, w którym niepodzielną władzę sprawuje Bóg. *Absolutum dominium* musi być więc najlepszą formą sprawowania rządów, nawet jeśli trudną do utrzymania w warunkach społeczno-politycznych Rzeczypospolitej czy któregośkolwiek doczesnego państwa. Stanowisko wobec absolutyzmu odkrywa słabsze strony programu jezuitów. Chcąc uniknąć oskarżeń – zarówno ze strony różnowierców, jak i katolików – wysuwał w istocie hasła utopijne, zdając się chwilami nie rozumieć okoliczności społecznych, w jakich żył<sup>285</sup>. W praktyce jego postulaty sprowadzały się do wzmocnienia władzy monarszej przy jednoczesnym osłabieniu znaczenia sejmu.

Autor uważał, że jezuita byli dobrymi obywatelami, lojalnymi wobec króla i posłusznie realizującymi jego wolę. Jakiegokolwiek zarzuty pod ich adresem, zwłaszcza te o krzewienie absolutyzmu, oceniał jako bezpodstawne i oszczerce. Jego zdaniem, przeciwnicy piętnowali Towarzystwo za to wyłącznie, że wspomagało cesarzy w sprawowaniu

<sup>282</sup> Liczne przykłady ataków na Towarzystwo w związku z jego wpływem na politykę i życie społeczne zawiera publikacja: *Literatura antyjezuicka w Polsce 1578–1625*. Antologia, oprac., wstępem i przypisami opatrzył J. Tazbir, Warszawa 1963.

<sup>283</sup> Koncepcja absolutyzmu przysparzała przeciwników nie tylko samemu Skardze, lecz również całemu Towarzystwu Jezusowemu, dlatego autor musiał bronić przed atakami zarówno siebie, jak i swych braci zakonnych.

<sup>284</sup> *Na artykuł o jezuitach*, k. A<sub>8</sub>v–Br.

<sup>285</sup> Zob. J. Tazbir, M. Korolko, *dz. cyt.*, s. LXXVI–LXXVII.

pieczy nad państwami, jak czynili to w dawnych czasach kapłani. Skarga chciał wykazać, że wrogowie jego zakonu w ten sposób sami przeciwstawiają się odwiecznej tradycji, to właśnie oni zatem są potencjalnymi buntownikami i burzycielami utrwalonego porządku. Posłużył się dość przewrotnym argumentem. Jego zdaniem napastliwe ataki na jezuitów<sup>286</sup> miały bezpośrednio dotyczyć także tych, którzy przyczynili się do sprowadzenia zakonu na tereny Rzeczypospolitej, a więc najwyższych hierarchów kościelnych, piastujących godności senatorskie. Opierając się na wnioskowaniu *a comparatione*<sup>287</sup>, chciał przekonać, że obecność jezuitów na ziemiach polsko-litewskich jest wynikiem postanowień legalnej władzy:

Ozjus [!] warmiński, Walerian wileński, Noskowski i Baranowski plocki, Konarski poznański, Maciejowski łucki, Karnkowski gnieźnieński, Rozrażewski kujawski, Kostka kulmeński, Solikowski lwowski etc. Izali nie większym się gniewem na nie, a niżli na nas wzburzycie? izali nie cięższy hetmani niżli żołnierze? a jako im, pobiwszy żołnierze, przepuścicie?<sup>288</sup>

Członkowie zakonu uczestniczyli w najważniejszych wydarzeniach drugiej połowy XVI wieku. Kaznodzieja przywołał postanowienia króla Stefana Batorego w sprawie działalności jezuitów, ich misje do Szwecji i wpływ na młodego królewicza Zygmunta. Szczególne zasługi swych braci dostrzegał Skarga w wychowaniu społeczeństwa. Stwierdzał, że placówki edukacyjne Societatis Jesu rozmieszczono na terytorium całej Rzeczypospolitej, co miało podkreślać ich szczególną rolę dla trwałości państwa. Jego zdaniem próby ograniczenia wpływu Towarzystwa<sup>289</sup> godziły nie tyle w sam zakon, co w podstawy ustroju Rzeczypospolitej, której trwałość opierać się miała właśnie na wychowaniu przyszłych obywateli. Autor pomocniczo odwołał się do dziejów zakonu we Francji. Chciał pokazać, że sytuacja tamtejszych jezuitów była zbliżona do tej, w jakiej znajdowali się na ziemiach polsko-litewskich. Dowodził, że plany przeciwników Towarzystwa w obydwu królestwach były prowokowane staraniami członków Societatis Jesu o wzmocnienie władzy monarszej i ograniczenie wpływów instytucji pozostających poza dworem<sup>290</sup>. Punktem odniesienia dla swej argumentacji historycznej Skarga

<sup>286</sup> Skarga uważał, że ataki na jego zakon są o wiele bardziej napastliwe niż te pod adresem innych zgromadzeń. Pisał: „Tego czasu, przed kilkiem lat, dwa zakony nowo są z cudzoziemców wprowadzone do Polski: kamaldulski [!] pustelnicy i karmelitański bosi. A kto temu przygania? [...] A na nasze z obcych stron tak nalegacie, iż i do wygnania ich serce swoje skłonić śmiecie, wiedząc iż na robocie tylo szkolnej synów waszych w kolegiach siedzą abo rządzenia zakonnego pilnują” (*Na artykuł o jezuitach*, k. Cr–Cv). Stanowisko kaznodziei spowodowane było częstymi zarzutami ze strony protestantów, że jezuita są obcą siłą w państwie i realizują interesy dworów zagranicznych oraz Stolicy Apostolskiej.

<sup>287</sup> Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 395–397, s. 240–243.

<sup>288</sup> Jest to fragment z rozszerzonego wydania dzieła *Na artykuł o jezuitach*, które ukazało się w Krakowie u Mikołaja Loba w tym samym roku, co wydanie w drukarni Andrzeja Piotrkowczyka (1606). Cyt. za edycją utworu w: P. Skarga, *Kazania przygodne*, Kraków 1610, s. 520.

<sup>289</sup> Tamże.

<sup>290</sup> Zob. J. Lacouture, *Jezuici*, t. 1: *Zdobycy*, przeł. H. Lubicz-Trawkowska, Warszawa 1998. Problem jezuitów we Francji podejmuje Skarga szerzej w *Żywotach świętych*.

czynił przede wszystkim rodzime realia. Chciał wykazać, iż Rzeczpospolita, jako jedyne chrześcijańskie królestwo, nigdy nie ugięła się pod ciężarem herezji, a filarem, który utrzymał ład, był Kościół katolicki. Mógł w ten sposób utożsamić przynależność polityczną z wyznaniem i postawić znak równości między odstępstwem od wiary rzymskiej i burzeniem ładu w państwie polsko-litewskim. Autor wykorzystał tu topos Rzeczypospolitej jako matki – miano, które nadawano także Kościołowi, dzięki czemu łatwiej było ustanowić w jednej linii interesy królestwa i wyznania:

Nowa macocha niemiecka i francuska, która sturbowała i powątlila Rzeczpospolitą, niech nie ma zelżywości, a stara Matka, która Koronę urodziła, i przez tyle set lat jej w szczęściu dochowała, niech hańbę i sromotę odnosi. O Boże mój, co to za sprawiedliwość na ziemi?!<sup>291</sup>

Ważnym elementem prezentowanej przez Skargę koncepcji było więc przekonanie o starożytności Kościoła na ziemiach polskich. Rzeczpospolita stała się potężnym królestwem głównie dzięki temu, że przyjęła chrzest, a jej ustrój powstał na fundamencie religii katolickiej. W przeszłości, uważał jezuita, panowała sprawiedliwość oraz dbano o nienaruszalność wspólnoty. Tolerancja religijna katolików była natomiast powodowana dbałością o ład w państwie („rozumieci, iż to, co się urzędownie nie zatrzymało, to za czasem samo ustać się, jako ojcowie nasi mówili, miało bez przykrych i niebezpiecznych Rzeczypospolitej środków”<sup>292</sup>). Ponad wszystko stawiali zatem dobro królestwa, „w łaskawych i cichych naturach, nie tak jako inne narody jadowite serca nosząc”<sup>293</sup>. Postanowili wykorzystać to – jak przekonywał Skarga – burzyciele religijnej i politycznej jedności, którzy doprowadzili do tragicznego w skutkach wydarzenia, jakim była konfederacja warszawska. Stała się ona cezurą oddzielającą „złoty wiek” od teraźniejszości. Mówca podkreślał, że w dawnych czasach nie tylko przestrzegano prawa, ale też surowo je egzekwowano. Karanie było warunkiem utrzymania porządku i świadectwem poszanowania dawności. Niekarność „heretyków”, jaka panowała w XVI wieku, w oczach jezuitów oznaczała przyzwolenie na rychły upadek Rzeczypospolitej. Autor stwierdzał:

Są tacy między heretyki mistrzowie, którzy wierzą i nauczają, iż króla i urzędu nie potrzeba, a iż dosyć przestawać na jednym Królu w ciernie koronowanym. Cóż z tej nauki uroście? Wzgarda urzędu od Boga postanowionego, nieposłuszeństwo, sedyccje i Rzeczypospolitej obalenie<sup>294</sup>.

Obserwacja na co dzień stosunków międzywyznaniowych skłoniła autora do surowego osądu społeczeństwa. Nie wahał się spojrzeć krytycznym okiem na własne środowisko, nawet jeśli katolików uznawał za depozytariuszy wartości, na których opiera się Rzeczpospolita. Państwo polsko-litewskie przyrównał do kłosa pszenicy, a herezję do kąkolu<sup>295</sup>, którego wypłnienie często nie mogło obejść się bez szkody dla użytecznej

<sup>291</sup> *Upominanie do ewangelików* (B), k. Gv.

<sup>292</sup> Tamże, k. H<sub>2</sub>r (H<sub>ij</sub>r).

<sup>293</sup> Tamże.

<sup>294</sup> *Proces na konfederacyją*, k. Fr–v.

<sup>295</sup> Tamże, k. E<sub>3</sub>r–v (E<sub>ij</sub>r–v).

rośliny. Autor uważał przeto, że tolerancja dla swobód wyznaniowych stanowi przykrą dla jego obozu konieczność. Największego cierpienia ojczyźnie przysparzają jednak obywatele, którzy tolerancją dla różnowierców usprawiedliwiają własne zaniedbania. Posługując się symboliką kłosa, autor sięgał do topiki biblijnej<sup>296</sup>. Zboże oznaczało katolicką wiarę przodków, z której do tej pory czerpali naukę potomkowie. Choroba je trawiąca (jak łatwo się domyślić, utożsamiana z religijnym nowinkarstwem) sprawiła, że wartości i chlubne tradycje umierały. Reformacja była dla Skargi pasożytem, który czerpał siły ze słabnącego żywiciela; wykorzystywał go, by następnie unicestwić. Nawet zniszczony krakowski zbór nie był pierwotnie budowlą przeznaczoną do celów, którym podporządkowali go ewangelicy:

Dom ten na ulicy ś. Jana z starodawna zbudowany był, na pojedynkowe obeście i gospodarstwo i mieszkanie osoby szczególnej, jako inne wszystkie sąsiedzkie miejskie. Który gdy się do was obrócił na kościół obcej i nowej wiary, na synagogę albo zbieranie ludzi do nabożeństwa niezwykłego [...], na jawne obwołanie nowej ewangelii, w mieście królewskim i stołecznym wszytkiej Korony, stała się krzywda nie jedna, ale rozmaita, nie lada jaka, ale ciężka i smrotna<sup>297</sup>.

Krótki zarys dziejów różnowierstwa na ziemiach polsko-litewskich miał pokazać, że straty katolików były druzgocące, niepomierne wyższe od tych, jakie poniosła reformacja. Burzenie kościołów i palenie przez innowierców ksiąg było zatem nie tylko zacieraniem materialnych śladów istnienia wiary rzymskiej, ale również niszczeniem zbiorowej pamięci. Na tym tle szczególnym przykładem byli pogańscy władcy, którzy podbijali ziemie chrześcijan, lecz nie pustoszyli ich świątyń i nie wykradali bogactw. Nawet sam Kalwin postąpił słusznie, rozkazawszy spalić Serweta, zrobił to bowiem w zgodzie z sumieniem i w trosce o ochronę własnej wiary<sup>298</sup>.

Postępowaniu różnowierców autor chciał nadać wymiar naoczności poprzez wykorzystanie technik amplifikacji, właściwych przede wszystkim swoim kazaniom<sup>299</sup>. Skutki tumultów religijnych składały się na apokaliptyczną wizję dokonującego się upadku Rzeczypospolitej. Całą niemal treść *Upominania do ewangelików* oraz znaczną część *Procesu konfederacyjnej* wypełnił obrazem rzeczywistości zdeformowanej, ogarniętej szaleńcem niszczenia świątyń i prześladowań katolików. Miejsce katolickiego Kościoła

<sup>296</sup> Zob. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 189–190; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, przeł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 2001, s. 200–203.

<sup>297</sup> *Upominanie do ewangelików* (D), s. 106.

<sup>298</sup> „Luterani w saskiej ziemi wszytkie kalwinisty wygnali. Kalwinistowie także *in Palatinatu Reni* luterany wygnali. Genewczycy za radą Kalwina Serweta spalili. *Bernenses* Gentilisa, przeciwko sekcje swojej heretyka, ściąć kazali. I daleko lepiej w swym błędzie i rozumniej czynią do zachowania sekty swej i Rzeczyposp. swojej, gdy jednej bronią, gdy jedność w sercach ludzkich zmocniają i mniej grzechu mają, gdy się o krzywdę Boga swego jako takiego, to jest sekty swej gniewają niżli ci, co o Boga i chwałę Jego nie dbają, a wszytkie błędy przypuszczają, ukrzywdzonemi się być nie czują, a nic ich nie boli” (*Proces na konfederacyjną*, k. F<sub>2</sub>r).

<sup>299</sup> Zob. M. Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi*, Warszawa 1971, s. 113–135.

niezwycięzonego zajęła triumfująca reformacja, której wyznawcy pragnęli wymazać z historii ostatnie ślady pogrążonej w kryzysie rzymskiej wiary. Był ten kryzys rezultatem zerwania z tradycją i wiarą przodków, a jego ostatecznym aktem stało się zawarcie konfederacji warszawskiej. Wizja kaznodziei nabierała znamion profetyzmu, stosunki społeczne i religijne w Rzeczypospolitej przełomu XVI i XVII wieku ukazywała w sposób wyolbrzymiony – już nie jako antycypację, ale przykład naocześnie dokonującego się zniszczenia. Burzenie dawnego porządku było wystąpieniem synów przeciwko ojcom. Ciągłość rodowa, właściwa monarchicznemu porządkowi państwa, została przekształcona w wizję świata na opak. W najbardziej charakterystycznej postaci objawiło się to we *Wzywaniu do jednej zbawiennej wiary*:

[„Heretycy”] się sami nieludźmi czynią i pobłędzenia się żadnego w słabości natury ludzkiej nie boją i swojej mądrości dufają. [...] dziecinami niedoroślemi będąc, starych ojców sędziami być chcą [...]. Przed Lutrem jakośmy mieli zgodę i jedność w wierze ś. i kościołach naszych. Wszyscyśmy, jako nauczył Apostoł, jedno mówili, jednego Boga, jednego Chrystusa i jedną chwałę Jego sławiliśmy u stołu jednego, jako dzieci matki jednej, jednego Kościoła ś., siedząc przy jednej misie pokarmu Słowa Bożego wesela i pokoju zażywaliśmy. Teraz rozdzieleni, roztargnieni, babilońską wieżę ludzie budują, każdy język swój ma, jeden drugiego nie rozumie, osobnością wiary jeden drugiego odbiega. [...] Królestwa, księstwa, miasta, familije, domy wywracają takimi rozterkami, którymi giną i dom na dom padnie, poddane na pany podburzają, owcom na pasterze zęby wilcze przypawują. Rebelie, odszczepieństwa i nieposłuszeństwa szczipią. Moc chrześcijańską na Turka osłabili, na którego Luter wojny podnosić nie kazał i wołał, aby jeden drugiemu panu Turkiem był, a domowe chrześcijańskie wojny powstawały<sup>300</sup>.

Aby nadać opisywanym realiom efekt wywrócenia, kaznodzieja wykorzystał schemat adynatów<sup>301</sup>. Skonfrontował przeszłość ze współczesnymi realiami, które przez porzucenie dawnych wartości nieuchronnie zmierzają ku katastrofie. Autor posłużył się stałymi rekwizytami toposu świata na opak: skargą na obecne czasy, impossibiliami (owce z wilczymi zębami), buntem przeciw tradycji, wystąpieniem młodych (nowych) przeciwko starszym<sup>302</sup>. Wyolbrzymianie i deformacja miały być przy tym czymś więcej niż wyłącznie elementami literackiego obrazowania rzeczywistości – stawały się jej integralnym składnikiem, rezultatem odwrócenia dotychczasowego porządku świata.

W obronie prześladowanego Kościoła katolickiego kaznodzieja przywoływał starożytne prawo rzymskie *neminem captivabimus nisi iure victim*. Żądał od adwersarzy, aby przedstawili faktyczne efekty szkodliwości działań księży i zakonników w państwie polsko-litewskim. Stosując argument *a fortiori* (w odmianie *a minore ad maius*<sup>303</sup>) zamierzał wykazać, że postępowanie współczesnej szlachty koronnej przeczy deklarowanemu przez nią przywiązaniu do starożytnych wartości, cnót obywatelskich i przede wszystkim chrześcijańskiego dziedzictwa:

<sup>300</sup> *Wzywanie do jednej zbawiennej wiary*, k. Gr, G<sub>2</sub>r–v.

<sup>301</sup> Szerzej na temat adynatów zob. A. W. Halsall, T. V. F. Brogan, *Adynaton*, [hasło w:] *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, ed. by R. Greene et al., wyd. 4, Princeton 2012, s. 9. Zob. także H. V. Canter, *The Figure Adynaton in Greek and Latin Poetry*, „The American Journal of Philology” 1930, No. 1.

<sup>302</sup> Zob. E. R. Curtius, *dz. cyt.*, s. 103–107.

<sup>303</sup> Zob. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, s. 104–106.



Jako tych karzą, o których sądu ani wypytania, ani dowodu żadnego nie mieli? I poganie rzymscy takim się grzechem brzydili. [...] Jeśli u pogan bacznych tej krzywdy nie było, a jako się u chrześcijan znajdować ma?<sup>304</sup>

Nowe prawa i obyczaje stanowiły zagrożenie dla ładu w królestwie. Wykazanie słuszności tego stanowiska oparł Skarga na konfrontacji dwóch porządków – dawnego oraz nowego. Do głosu dochodził więc problem statusu praw przeciwnych (*status legum contrariarum*)<sup>305</sup>, co ilustruje *Proces na konfederację*. Broszura zawiera liczne odniesienia do historii. Autor posłużył się właściwą dla argumentacji sądowej strategią konfrontowania przeciwstawnych norm prawnych. Zderzając odmienne racje zamierzał wykazać, że czynnikiem orzekającym o wyższości jednej z nich jest dawność – pierwszeństwo nadawane prawu chronologicznie wcześniejszemu. Zarzutem kaznodziei pod adresem zwolenników konfederacji warszawskiej był brak precedensu dla postulatów, które głosili. Postępowali zatem wbrew nauce Pisma („Nie tak prorocy czynili, nie tak nauczył Chrystus”<sup>306</sup>), byli – jak określał ich ironicznie Skarga – „ludźmi nowej ewangelii”<sup>307</sup>. Słuszność racji katolickich miała wynikać nie z samej tylko dawności na terytorium państwa polskiego („byliśmy w posesyjce przez sześćset lat i dalej”<sup>308</sup>), lecz również z autorytetu, który je potwierdzał. Był to zarazem argument przeciwko reformacyjnym metodom egzegezy świadectw:

Kto kiedy tak rzekł spór mając o wieś jaką z sąsiadem, statut koronny położywszy: „Statucie, sądz nas. Ja mówię, iż ta wieś moja, a ten mówi, iż moja”. Statut milczy. Jeden tę kartę przewróci, a drugi drugą; obadwa na się wsiadają. Statut milczy [...]”<sup>309</sup>.

Drugą, obok dawności, cechą obowiązującego prawa powinna być jego niezmienność. Ją także gwarantował autorytet zewnętrznych instytucji, które stały na straży utrwalonego tradycją ładu. Przeciwnieństwem tego stał się natomiast akt konfederacji warszawskiej, którym – zdaniem mówcy – obalono majestat władzy kościelnej i państwowej:

<p>„W Piśmie ś. rozkazuje Pan Bóg karać fałszywe proroki”</p> <p>„W Nowym Zakonie sam Pan Jezus penuje na czci tego, który Kościoła nie słucha”; poza tym autorytet św. Jana i św. Pawła</p> <p>„Kościół rozkazuje, aby heretyki nieupamiętałe mocy świeckiej podawano, aby od niej słusznym obyczajem byli karani”</p>	<p>„A konfederacja takich broni”</p> <p>„A tak konf., która takich fałszów i bluźnierstw karać nie każe, sprzeciwia się Panu Bogu i Słowu, i Zakonowi Świętemu Jego”</p> <p>„Przeciwna też jest konfed. ta prawu kościelnemu i świętym koncylijom”</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<sup>304</sup> Na artykuł o jezuitach, k. B<sub>6</sub>r.

<sup>305</sup> Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 218–220, s. 123–125.

<sup>306</sup> *Proces na konfederację*, k. A<sub>4</sub>r.

<sup>307</sup> Tamże, k. A<sub>4</sub>r.

<sup>308</sup> Tamże, k. A<sub>4</sub>v.

<sup>309</sup> Tamże, k. Br.

autorytet św. św. Augustyna (i praw cesarskich, o których pisał), Cypriana i Hieronima	„Przeciwna jest ta konfed. doktorom świętym kościelnym”
„Przeciwia się ta konfed. prawom naszym koronnym i statutom, i konf. korczyńskiej, która nowe wiary pod rozsądek S. Apostolskiej podaje i heretyki penuje”.	

Odwrotnością deklaracji podpisanych w 1573 roku były ustalenia wcześniejszego o niespełna półtora wieku zjazdu dygnitarzy i możnowładców w Nowym Mieście Korczynie (25 kwietnia 1438). Konfederacja korczyńska dotyczyła kwestii ściśle religijnych, jednakże okoliczności historyczne, w jakich została zawiązana, podkreślały zarazem jej polityczne znaczenie. Sygnatariusze uznali czeskich husytów za największych kacerzy i zobowiązali się wystąpić zbrojnie przeciw każdemu, kto w przyszłości będzie szerzył podobne „herezje”. Porównanie obu konfederacji dotyczyło przede wszystkim okoliczności towarzyszących ich przebiegowi, zawarciu i recepcji. Zestawiając „oną” starą konf. korczyńską z „warszawską młodą” i „nową”, kaznodzieja przyznał wyższość tej z XV wieku na podstawie jej chronologicznego pierwszeństwa („Ona korczyńska dawnością się zmocniła i spróbowała”<sup>310</sup>). Deklaracji sprzed półtora wieka mówca przypisywał szczególne znaczenie. Była dla niego świadectwem kontynuacji praw ustanowionych przez Tradycję oraz władców chrześcijańskich, na czele z Konstantynem Wielkim. Przyjęcie postanowień konfederacji warszawskiej, równoznaczne z pozbawieniem mocy prawnej dotychczas obowiązujących deklaracji korczyńskich, było w oczach Skargi sprzeczne nie tylko z prawem duchownym i świeckim, ale też z rozumem, moralnością, obyczajami i troską o dobro wspólne – wartościami które składały się na postawę etyczną obywatela<sup>311</sup>.

Autor postrzegał więc konfederację warszawską z uwzględnieniem jej historycznego kontekstu. Nieprzypadkowo głównym kontekstem porównawczym dla niej uczynił wydarzenie z 1438 roku. Obiektem jego ataków były bowiem nie fakty, lecz okoliczności, motywy i postępowanie sygnatariuszy. W konfederacji warszawskiej mówca dostrzegał jawne pogwałcenie praw, na których opierało się zawarcie porozumienia w Korczynie:

Ona [korczyńska] za wolnym i chętlwym przyzwoleniem od królów już królujących poprzysiężona jest – a tę nową królom podrzucano, gdy im szło o królestwo, gdy się zawiedli, gdy się roztyrków i utracenia swego królowania bali. I nie masz jednak tego w przysiędze ich, aby tę konf. warszawską trzymać i wykonywać mieli, ale żeby tylo *pacem inter dissidentes in religione* zachowali. Nie zarzekli się justycyjej abo sprawiedliwości, w której się każdy przy swym i duchowni przy prawach swoich zachować winni, ale opresyjej, to jest gwałtu i bezprawnego uciśnienia. A jeśli co w tej mierze obiecali, zaraz też i kompozycyją włożyli, aby się krzywdom kościelnym od heretyków nagroda słuszna stała. Czego, iż oni nie czynią, a z kompozycyjej smrotnie się śmieją, królowie od ich przysięgi wolni zostają<sup>312</sup>.

<sup>310</sup> Tamże, k. Ev.

<sup>311</sup> Zob. D. Pietrzyk-Reeves, *Państwo jako rzecz wspólna (res publica) w renesansowej myśli politycznej*, [w:] *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą...*, t. 3, s. 35–37.

<sup>312</sup> Tamże, k. E<sub>2</sub>r

Konfederacja warszawska – uważał jezuita – zawiązana została w czasie bezkrólewia, a w dodatku na sejmie konwokacyjnym, mającym zająć się przyszłą elekcją, a nie uchwalaniem nowych praw<sup>313</sup>. Decydujące dla uznania jej legalności było zatem zaprzysiężenie postanowień przez monarchę, a także pozostałe stany<sup>314</sup>. Skarga nie wspomniał jednak, że wcześniejsza o sto czterdzieści lat konfederacja korczyńska zwołana została z inicjatywy kardynała Zbigniewa Oleśnickiego, za rządów małoletniego wówczas Władysława III Warneńczyka. Mówca zdejmował z władców obowiązek respektowania odrębności religijnej poddanych w sytuacji, w której prześladowanie katolików i łamanie ich praw były zjawiskiem powszechnym, wbrew deklarowanej przez różnowierców tolerancji dla obrządku rzymskiego. Uważał ponadto, że gwarancja pokoju religijnego nie wynikała z przyzwolenia królów na wolność wyznania, lecz z konieczności przestrzegania sprawiedliwych praw przez każdego obywatela. Usprawiedliwiał tym wszelkie decyzje władców na korzyść różnowierców, jak choćby zaprzysiężenie tzw. artykułów henrykowskich przez kolejnych monarchów: Henryka Walezego, Stefana Batorego i Zygmunta III<sup>315</sup>.

Autor *Procesu na konfederację* uzależniał legalność wszystkich nowych praw także od jednomysłności stanów, których prawa te miały dotyczyć. Zacytował początek aktu konfederacji warszawskiej („My, Rady Koronne, duchowne i świeckie, i rycerstwo wszystko”<sup>316</sup>), aby podkreślić, że ta deklaracja rozmijała się z prawdą. Wspominał też o jedynym duchownym katolickim, który podpisał się pod aktem – biskupie krakowskim Franciszku Krasieńskim. Uchwały konfederacji oprotestowała ponadto część szlachty koronnej. Ci natomiast, którzy się na nią zgadzali, mieli uczynić to wierząc w obietnicę rekompensaty („kompozycji”) katolikom za poniesione straty. W związku z tym jezuita uznał, że treść aktu konfederacji powinna mieć inne brzmienie:

Gdyż z duchownych jeden tylo zawiedziony i ustraszony podpisał. Jednego oszukanie wszytkiego stanu nie ciągnie ani wiąże. Jeden głos, żaden głos – jako jedna piszczalka między wielą trąb wojennych. Przeto pisać się nie miało „My, Rady duchowne”, ale „ja sam duchowny jeden”. I rycerstwo nie wszytko na tę konfederację nową zezwoliło, bo wiele katolików i panów świeckich przeciw niej stało, i dziś stoją, a kilaś województw, *nemine excepto* [nie wyłączając nikogo], to jest wszytko płockie i mazowieckie, przeciw niej się protestowali i protestują po dziś dzień. Przeto nie miało się pisać „Rycerstwo wszytko”, ale „Rycerstwo niektóre”<sup>317</sup>.

Królewska gwarancja oraz stanowa jednomysłność były najważniejszymi, lecz bynajmniej nie jedynymi kwestiami, od których zależało ustanawianie nowych praw. Racje kaznodziei miały również potwierdzać liczne uchwały i statuty, zarówno kościelne, jak i królewskie, o których jedynie napomknął, stosując retoryczną figurę *praeteritio*

<sup>313</sup> Zob. M. Korolko, *Klejnot swobodnego sumienia*, s. 117.

<sup>314</sup> Zob. *Proces na konfederację*, k. Ev.

<sup>315</sup> Zob. tamże, k. E<sub>2</sub>r.

<sup>316</sup> Tamże.

<sup>317</sup> Tamże, k. E<sub>2</sub>r.

(paralipsę)<sup>318</sup>. Odnosił się także do fragmentu *Obrony przeciw „Procesowi konfederacyjnej”*, w którym anonimowy autor powołał się na dekrety synodów toledańskich (czwartego i szóstego – 663, 668)<sup>319</sup>. Podważając zgodność argumentu adwersarza z literą uchwał synodalnych, Skarga zwrócił uwagę na *passus* zupełnie przez niego pominięty:

Nie wiem, co w tym koncilijum prowincyjnej hiszpańskiej znalazł i tego tam nie masz, co mówi. Ale to jest kan. 55: „iż jako żydów przymuszać się do wiary świętej nie godzi, tak gdy ją raz choć przymuszeni wezmą, niewolić je do tego, aby jej nie odstępowali, godzi się”. Daleko więcej heretyki, którzy się w wierze katolickiej porodzili i chrzest jeszcze w dzieciństwie przyjęli, i drudzy długo w niej bez przymuszenia trwali<sup>320</sup>.

Kaznodzieja nawiązał do obiegowego poglądu, że odstępstwo od wiary katolickiej jest większym grzechem niż jej niezajomość, dlatego powinno być surowo karane, a w każdym razie potępiane. Sięgał po przykłady dawnych ludów niechrześcijańskich, które z czcią odnosiły się do kapłanów, uznawanych za pośredników i głosicieli prawd religijnych. Wskazywał różnice między obyczajowością pogan i wspólnot różnowierczych. Przekonywał, że społeczności nie znające Chrystusa ceniły podstawowe wartości, jak sprawiedliwość, lojalność i posłuszeństwo wobec starszyny. Starożytni Rzymianie szanowali swoje kapłanki – westalki, greccy filozofowie uznawali zgodę za gwarant religijnego i społecznego porządku, Turcy i Żydzi oddawali należną cześć zmarłym, żadna nacja nie ustanowiła głową swojego Kościoła kobiety, wreszcie – wszystkie rzecznospolite i królestwa posiadały urzędy egzekwujące prawo i nie dopuszczały do wydawania wyroków niesprawiedliwych, opartych wyłącznie na domysłach. Dla przeciwnictwa: zwolennicy nauk Lutera, Kalwina i wszystkich pozostałych odłamów reformacji byli natomiast, zdaniem Skargi, ucieleśnieniem największego zła – palili świątynie, czynili gwałty na mniszkach, nawoływali do buntu przeciw swym panom, zaś w Anglii władzę religijną od lat sprawowała kobieta – królowa Elżbieta I Tudor, „angielska Jezabel”<sup>321</sup>. Konfrontując dawne obyczaje z realiami przełomu XVI i XVII wieku, jezuita apelował zarazem do poczucia odpowiedzialności za społeczny i religijny ład. Odwoływał się do codziennego doświadczenia obywateli będących świadkami prześladowań religijnych. Przeszłość, do której sięgał po przykłady, traktował tu jako klasyczną *similitudo* o typie *contrarium*<sup>322</sup>. Budowanie w ten sposób argumentacji historycznej dawało Skardze

<sup>318</sup> Zob. tamże, k. E<sub>2</sub>v. Paralipsa jest „oznajmieniem o zamierzonym pominięciu w wypowiedzi pewnych rzeczy” (zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 882, s. 476).

<sup>319</sup> Zob. *Obrona przeciw „Procesowi konfederacyjnej”*, [w:] M. Korolko, *Klejnot swobodnego sumienia*, s. 269–270.

<sup>320</sup> *Proces na konfederacyjną*, k. E<sub>2</sub>v.

<sup>321</sup> Tamże, k. I<sub>3</sub>r. Skarga dostrzegał podobieństwo między Elżbietą I Tudor i żoną króla Achaba, które uwidaczniało się zwłaszcza w ich stosunku do spraw religijnych. Za panowania Jezabel eliminowano kult Jahwe, a wyznawanie Baala urosło do rangi religii państwowej. Królowa Elżbieta natomiast m.in. zniosła papieską kontrolę nad kościołem angielskim (przywróconą przez Marię I Tudor, starszą córkę Henryka VIII z małżeństwa z Katarzyną Aragońską).

<sup>322</sup> „*Similitudo* ogranicza się więc do tych obszarów, które korespondują z ogólnym, naturalnym doświadczeniem każdego audytorium: stąd jej wartość jako dowodu. Nie wymaga ona od odbiorcy specjalnego

sposobność formułowania poglądów, których nie mógł wyrazić wprost jako reprezentant konkretnego obozu religijnego i politycznego. Położenie akcentu na etycznej i moralnej ocenie postępowania różnowierców ułatwiało drogę do zasugerowania katolikom, jak mają zapobiec grożącemu im niebezpieczeństwu. Powołując się na treść dekretów synodu tolekańskiego, a także na przykłady z Pisma św., w sposób umiejętny kierował tokiem wywodu, aby skłonić odbiorcę do wystąpienia przeciwko innowiercom. Wypadki, jakie nastąpiły po sejmie krakowskim z 1595 roku, kaznodzieja ocenił jako desperacką próbę wdrożenia w życie prawdziwych intencji różnowierców:

Wy, rozjadszy się, iż wam sejmowy dekret [*ius patronatus*] nie służył, puściliście się do swoich zjazdów pokrytych, któreście synodem nazwali i w Prusiech, gdzieście się spodziewali swojego co przewieść, zwierzchności nie słuchając, na prawa i zakazanie królów swoich nie patrząc, uczyniliście rzкомо duchowny swój synod. [...] Byłby pniem i niema twarz [!], kto by się nie domyślił, coście myśleli i gdzieście zmierzali, byście byli mogli, a Pan Bóg wam dopuścił, a swego Świętego Kościoła nie bronił. Wszakcie tam i wojska jakieś z Rusi pisali, i dwadzieścia albo piętnaście tysięcy sobie obiecowali<sup>323</sup>.

Wydarzeniem, o którym wspominał, był zwołany w Toruniu różnowierczy synod, jako odpowiedź na słabnącą pozycję zwolenników konfederacji. Uczestniczyli w nim także delegaci prawosławni, z księciem Konstantym Ostrogskim na czele, który poszukiwał pomocy w skutecznym przeciwdziałaniu planowanemu w Brześciu Litewskim religijnemu zjednoczeniu<sup>324</sup>. Skarga postrzegał zamiary uczestników synodu toruńskiego w sposób przejawiony, zapewne zdając sobie z tego sprawę, lecz taka interpretacja minionych wypadków stanowiła solidny argument uzasadniający prezentowane przez niego poglądy. W cytowanym fragmencie znamienne jest postawienie znaku równości między dążeniami różnowierców i prawosławnych reprezentantów Rusi. Jezuita uważał, że widmo nadchodzącej klęski konfederacji, dostrzegane zarówno przez jednych, jak i drugich, skłoniło ich do wspólnego podjęcia radykalnych kroków. Te zaś, zorientowane na obalenie dotychczasowego porządku religijnego w Rzeczypospolitej, musiały jednocześnie godzić w jej świecki ustrój i prawodawstwo. Wnioski, jakie powinno się wysnuwać z tych wydarzeń, były więc dla Skargi oczywiste i takie też, jego zdaniem, powinny być dla każdego obywatela, któremu na sercu leży dobro ojczyzny. Jezuita uważał, że racją stanu jest uczynienie Rzeczypospolitej państwem religijnie jednolitym, a przynajmniej utrzymanie pełnej władzy w rękach katolików. Cel był zatem ważniejszy niż środki, które do niego wiodły. W *Zamknięciu do katolików* (ostatniej części *Procesu na konfederację*) poczynił następującą konkluzję:

Czyńcie, co Pan Bóg wam i dobry rozum ukazuje, a ich [różnowierców] się turbacyi nie bójcie. Wzdyć was daleko stokroć i tysiąckroć więcej, wzdyć się upamiętają, wzdyć nie tak płocze serca macie i nie tak małą nadzieję w Bogu swoim i w prawdzie, i w sprawiedliwości swojej, abyście na ich wrzaski i huki,

---

wykształcenia (w przeciwieństwie np. do *exemplum*, które wymaga wiedzy historycznej)”) (H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 422, s. 258).

<sup>323</sup> *Proces na konfederację*, k. G<sub>3</sub>v (G<sub>3</sub>v).

<sup>324</sup> Zob. T. Glemma, *Stosunki kościelne w Toruniu w stuleciu XVI i XVII na tle dziejów kościelnych Prus Królewskich*, Toruń 1934, s. 88–89.

i śmiałości i jady od dobrego Rzeczyposp. od sumnienia swego, od prawdy, od Boga swego, od praw swoich, odstraszyć się dopuścili. Bóg z wami, mężni słudzy Boży, jedno wy z nim bądźcie, a sprawy wasze i postęпки wasze na cześć wielkiego imienia Jego i na zbawienie swoje i bliźnich swoich, i zachowanie ojczyzny najmilszej obracając, pewnego błogosławieństwa [...] czekajcie<sup>325</sup>.

Za szczególnie kontrowersyjny akcent polemiki ze zwolennikami konfederacji warszawskiej można by zatem uznać słowa, których znaczenia Skarga nie wyraził wprost, lecz poprzez zastosowanie elipsy. Jako kaznodzieja i strona sporu chciał bowiem uniknąć posądzeń o jawne sprzyjanie *absolutum dominium*. Świadczy o tym również usunięcie w edycji *Kazań sejmowych* z 1610 roku szóstego – *O monarchiję i królestwie*. Z kolei w dodatku do *Wsiadanego na wojnę* (1602), polemizującym z ewangelickim tłumaczem, który zarzucał Skardze podjudzanie do prześladowania różnowierców, jezuita odparł: „I to wielka nieprawda, jakobych ja Królowi Jego M. heretyki zabijać radził i krew ich wylewać. Nie dopuści mi tego i stan mój kapłan<sup>326</sup> i”. Z twierdzeniem, że w żadnym utworze nie proponował Skarga rozwiązań radykalnych („bezpardonowego palenia heretyków”) i że było to potwierdzeniem umiarkowanej tolerancji polskich jezuitów<sup>327</sup>, nie można zatem zgodzić się w pełni. Kaznodzieja nie nawoływał wprost do szczególnie surowego karania odstępców od wiary katolickiej. Znane wszakże i udokumentowane jest słynne antyrokoszańskie kazanie jezuita z 23 kwietnia 1606 roku, kiedy to ruchem ręki przypominającym cięcie miał sugerować królowi, jak należy obchodzić się z burzycielami porządku<sup>328</sup>. Nie sposób rozstrzygnąć, czy tego rodzaju gesty były świadectwem rzeczywistych przekonań, czy wyłącznie konwencji<sup>329</sup>. Współcześnie podkreśla się (przynajmniej w odniesieniu do niektórych tekstów) dość umiarkowane – na tle innych, bardziej radykalnych wystąpień – stanowisko jezuita wobec przeciwników<sup>330</sup>. Trudno jednak nie doszukiwać się w poglądach Skargi, wyrażanych często nie wprost, lecz „pomiędzy słowami”, skłonności do bezkompromisowego obchodzenia się z oponentami (zwłaszcza gdy takie rozwiązanie podsuwały kościelne autorytety, jak choćby św. Augustyn czy św. Tomasz<sup>331</sup>). Kaznodzieja w niektórych kwestiach był po prostu nieprzejednany, choć zapewne

<sup>325</sup> *Proces na konfederacyją*, k. I<sub>4</sub>v.

<sup>326</sup> *Wsiadane na wojnę*, k. Dr.

<sup>327</sup> Zob. M. Korolko, *Klejnot swobodnego sumienia*, s. 115. Podobny wniosek wyprowadził wcześniej Stanisław Sapiński (zob. tenże, *Badania źródłowe nad kazaniami niedzielными i świątecznymi Skargi*, Lwów 1924, s. 229).

<sup>328</sup> J. Tazbir, *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa 1987, s. 111; tenże, *Piotr Skarga, dz. cyt.*, s. 240.

<sup>329</sup> Zob. K. Koehler, *Dopytywanie Piotra Skargi, czyli próba opisanie strategii postępowania wobec protestantów proponowanej przez Jezuitę*, „Litteraria Copernicana” 2015, z. 1, s. 101–106.

<sup>330</sup> Tak na przykład uważa M. Komorowska (taż, *dz. cyt.*, s. 58) w odniesieniu do *Żołnierskiego nabożeństwa*. Skarga miał nie przejąć od Possevina (autora traktatu *Il soldato christiano*) tej co on „zaciekłości i nienawiści w stosunku do innowierców”.

<sup>331</sup> Zob. M. Hanusiewicz-Lavalle, *O tym, czy heretyków należy prześladować*, [w:] *Veritas in caritate. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Andrzeja Szostka MIC*, red. M. Tkaczyk, M. Krupa, K. Jaworski, Lublin 2016, s. 183–184.

w wielu sytuacjach zdawał sobie sprawę z konieczności milczenia – po to, by przez eskalację konfliktu nie zaszkodzić stronnictwu, jakie reprezentował. Pomocne okazywały się argumenty, które sięgały do przeszłości.

\* \* \*

Zagadnienia religijne, stanowiące trzon dysput z reformacją, łączył, jak widać, Skarga z problematyką ustroju i funkcjonowania Rzeczypospolitej, chcąc w ten sposób uwidocznić moralny i społeczny wymiar roztrząsanych zagadnień. Przeszłość była kategorią, na tle której uwidaczniały się paralele między władzami świecką i duchowną. Kaznodzieja podkreślał łączące je zależności, nie dziwi zatem, że jego poglądy religijne przekładały się na koncepcję państwa – i odwrotnie: w ustroju i prawodawstwie znajdował odbicie rzeczywistości metafizycznej. Treści historyczne, choć podporządkowane określonej linii politycznej, nie ograniczały się do szeregu ewokacji wzbogacających tok wywodu. Przeciwnie, stanowiły istotny element całościowej wizji Kościoła i państwa w pismach Skargi. Niemal każdy argument przeciwko reformacji autor starał się osadzić na tle przeszłych wydarzeń.

Trudno wciąż jednoznacznie ocenić problematykę historyczną podejmowaną przez Skargę w polemikach z reformacją. Nie brakuje tam ujęć obiegowych, wręcz szablonowych, które w toku licznych zastosowań niemal zatraciły swe walory erudycyjne. Wiele poglądów kaznodzieja przejmował bezkrytycznie, dostosowując się do zaleceń teologii pozytywno-kontrowersyjnej. Analiza wybranych zagadnień pozwala jednak przyjąć, że Skarga dostrzegał znaczenie historii jako argumentu. Potrafił nadać zdarzeniom stosowną wykładnię (*vide* dzieje reformacji), dostrzegał wartość źródeł jako narzędzia propagandy (*vide* spór z Kramerem), doszukiwał się zależności i podobieństw pomiędzy odległymi niekiedy zdarzeniami, a filozoficzne i teologiczne zaplecze jego rozważań dowodzi obecnej w nich głębi myślowej. Świadomość wysokiej rangi historii sprawiała, że traktował ją przede wszystkim jako rezerwuuar wiedzy – nie skostniałej, wyrwanej z kontekstu, lecz dającej rozkładać się na części, i wydobywać z nich bogactwo nowych znaczeń. Dlatego właśnie w sporach jezuitów z reformacją problematyka historyczna odgrywała tak ważną rolę. Podobnie było w wypadku polemik z Kościołem wschodnim, których dotyczyć będzie kolejny rozdział.

## Rozdział III

# Polemiki z Kościołem wschodnim

Problem unii katolicyzmu i prawosławia zajmował ważne miejsce w duszpasterskiej, politycznej i literackiej działalności jezuity. Sprawa ta stanowiła dla niego cel równie ważny, jak zwalczanie protestantyzmu. Pozyskiwanie dla Kościoła rzymskiego wyznawców prawosławia w znacznej mierze podyktowane było dążeniami papieżstwa i Towarzystwa Jezusowego do odnowienia postanowień soboru florenckiego, którego obrady zakończyły się w roku 1445<sup>1</sup>. Związki Skargi z Rusią przypadają na okres przed jego wyjazdem do Rzymu i wstąpieniem do zakonu. Można przyjąć, że to właśnie praca duszpasterska na wschodnich terenach Rzeczypospolitej w latach 1561–1568 (Rohatyn, Lwów, Gorliczyn) ukształtowała osobowość młodego kaznodziei<sup>2</sup>. Niedługo po powrocie z Wiecznego Miasta odbył Skarga podróż do Lwowa<sup>3</sup>. Była to część jego szeroko zakrojonej akcji misyjnej, którą kontynuował aż do śmierci<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Florencja była jednym z czterech miejsc obrad soboru (obok Bazylei, Ferrary i Rzymu), jednakże w rozdziale będzie stosowana zwyczajowo nazwa „sobór florencki”, gdyż to właśnie we Florencji ogłoszono unię z grekami. Tak też nazywali sobór współcześni Skardze pisarze.

<sup>2</sup> Zob. K. Płachcińska, *Działalność Piotra Skargi na ziemi przemyskiej i na terenach sąsiednich*, „Rocznik Przemyski” 1988; S. Łempicki, *Piotr Skarga na Ziemi Czerwieńskiej*, „Ziemia Czerwieńska” 1937, z. 2. Notabene akcję misyjną Skargi na wschodzie Rzeczypospolitej poprzedzały rozważania dogmatyczne Stanisława Hozjusza (zob. M. Melnyk, *Spór o zbawienie. Zagadnienia soteriologiczne w świetle prawosławnych projektów unijnych powstałych w Rzeczypospolitej (koniec XVI – połowa XVII wieku)*, Olsztyn 2001, s. 128–129).

<sup>3</sup> Zob. J. Sygański, *Działalność ks. Piotra Skargi TJ na tle jego listów (1566–1610)*, Kraków 1912, s. 1–74; J. Tazbir, *Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji*, Warszawa 1983, s. 34–82; K. Koehler, *Boży Podżegacz. Opowieść o Piotrze Skardze*, Warszawa 2012, s. 11–110.

<sup>4</sup> Jego działalność zmierzającą do unii między Cerkwią a Kościołem oraz konwersji protestantów znajdowała uznanie wśród współczesnych. Por.: „Nazbierawszy tedy tak wiele nauki i wymowy, nie próżnował, ale gdy baczył Koronę Polską heretykami zeszpeconą, ognistym kazaniem swym wypalał z nich kacerstwa kalwińskie, aryańskie, odszczepieńskie greckie, których potym do Kościoła katolickiego prowadził;



O RZADZIE  
Y IEDNOSCII  
KOSCIOLA BO-  
ZEGO POD IEDNYM  
PASTERZEM:  
Y O GRECKIM Y RVŠKIM  
OD TEY IEDNOSCII  
ODSTAPIENIU:

Pisanie X. Piotra Skargi, Socie-  
tatis IESV.

Ioan: 17.

Proſze Wyſze / aby byli iedno / iako y my ied-  
no ieſteſmy.

*J. V. Capimier G. H. u. b. r. e. f. l.*

W KRAKOWIE,  
W Drukarniemy Andrzeia Piotrko-  
wczylca. 1590.

Krzewienie katolicyzmu wśród prawosławnych, a nierzadko też pogańskich Rusinów było w przekonaniu kaznodziei królewskiego warunkiem utrzymania jednolitości i trwałości wielonarodowego państwa, w którym katolicy stanowili gdzieniedzie wyznaniową mniejszość. Do polemik kaznodziei skierowanych bezpośrednio przeciw Cerkwi (czy szerzej: przeciw całemu chrześcijaństwu wschodniemu<sup>5</sup>) należy zaliczyć trzy utwory: *O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim od tej jedności odstąpieniu* (Wilno 1577), *Synod brzeski* (Kraków 1597) oraz *Na treny i lament Teofila Ortologa* (Wilno 1610)<sup>6</sup>.

między którymi wielu było wojewodów, kasztelanów, samych ministrów kila, białychgłów znacznej familij wiele, szlachty innej nad zamiar" (F. Birkowski, *Na pogrzebie wielebnego ojca, ks. Piotra Skargi [...] kazanie*, Kraków 1612, k. C<sub>3</sub>v; w kazaniu mowa też o staraniach królewskiego kaznodziei wokół synodu brzeskiego); „wielu spośród Inflantczyków, Litwinów i Rusinów ze schizmy i herezji przywrócił, jakby do domu, Kościołowi rzymskiemu" („multos ex Livonibus, Lithuanis atque Roxolanis a schismate et haeresi velut postliminio ad Romanam Ecclesiam revocavit" – S. Starowolski, *Scriptorum Polonicorum Hekatomtas seu Centum illustrium Poloniae scriptorum. Elogia et vitae*, Francofurtum 1625, s. 128). Zob. też P. Alegambe, P. Ribadeneyra, *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu*, Antverpia<sup>2</sup> 1643, s. 399; K. Niesiecki, *Korona polska przy złotej wolności starożytnymi rycerstwa polskiego i W[ielkiego] K[sięstwa] L[itewskiego] klejnotami [...] ozdobiona*, t. 3, Lwów 1728, s. 715 i nast.

<sup>5</sup> „Kościół wschodni [...] to dla Skargi »Grecy« przede wszystkim, czyli Carogród-Bizancjum, patriarchat ekumeniczny Konstantynopola, następnie oczywiście także Ruś, »narody ruskie przy Grekach stojące" (R. Łużny, *Księdza Piotra Skargi SJ widzenie Kościoła wschodniego*, [w:] *Jezuici a kultura polska*, red. L. Grzebień, S. Obirek, Kraków 1993, s. 200. W dość obszernej literaturze przedmiotowej dotyczącej problematyki ruskiej w działalności ks. Piotra Skargi na uwagę zasługują przede wszystkim następujące prace: J. Tretiak, *Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii brzeskiej*, Kraków 1912; S. Łempicki, *dz. cyt.*; B. Waczyński, *Mysł unijna Skargi*, „Zeszyty Naukowe KUL" 1963, nr 2 (jest to zmieniona wersja artykułu: *Idea unijna w Polsce XVI wieku*, „Oriens" 1938, z. 5); K. Płachcińska, *dz. cyt.*; S. Obirek, *Pojęcie jedności u ks. Piotra Skargi SJ w „O jedności Kościoła Bożego" oraz we „Wzywaniu do jednej zbawiennej wiary"*, Kraków 1988 (maszynopis pracy magisterskiej); tenże, *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi SJ*, Kraków 1994; tenże, *Teologiczne podstawy pojęcia jedności w dziele ks. Piotra Skargi „O jedności Kościoła Bożego"*, [w:] *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, F. Ziejka, A. Kepiński, Kraków 1994; tenże, *Wkład ks. Piotra Skargi w przygotowanie unii brzeskiej*, [w:] *Unia brzeska – przeszłość i teraźniejszość (1596–1996)*, red. P. Natanek, R. M. Zawadzki, Kraków 1998; R. Łużny, *Księdza Piotra Skargi SJ widzenie Wschodu chrześcijańskiego*, [w:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 2: *Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym*, red. S. Stępień, Przemyśl 1994; M. Kuran, *Synod brzeski i jego obrona Piotra Skargi – struktura perswazyjna i retoryczność*, [w:] *Українська перспектива літературної творчості о Петра Скарги. Збірник статей*, [red. H. Бордукова], Харків 2013. Problematyka ruska i unijna w działalności kaznodziei była częściowo poruszana także w pracach omawiających całą spuściznę jezuita bądź współczesną mu literaturę polemiczną – zob. przede wszystkim A. Brückner, *Spory o unię w dawnej literaturze*, „Kwartalnik Historyczny" 1896; L. Ánovskij, *Političeskaâ deâtelnost' Petra Skargi*, Kiev 1907 (zob. omówienie: T. S. Grabowski, *Dzieło rosyjskie o Piotrze Skardze (L. Ánovskij, Političeskaâ deâtelnost' Petra Skargi)*, Kraków 1913); T. Grabowski, *Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce wieku XVI (1536–1612)*, Kraków 1913, s. 293–299, 584–604; z najnowszych opracowań: J. Stradomski, *Spory o „wiarę grecką" w dawnej Rzeczypospolitej*, Kraków 2003; T. Hodana, *Miedzy królem a carem. Moskwa w oczach prawosławnych Rusinów – obywateli Rzeczypospolitej (na podstawie piśmiennictwa końca XVI – połowy XVII stulecia)*, Kraków 2008. O recepcji pism kaznodziei na terenach wschodnich Rzeczypospolitej zob. L. Jankowska, *Recepcja twórczości ks. Piotra Skargi na Rusi – w spuściznie św. Dymitra z Rostowa i innych*, [w:] *Jezuici a kultura polska...*, s. 93–111.

<sup>6</sup> Fragmenty utworu *O jedności Kościoła Bożego* przełożył na łacinę pisarz reformacyjny Jan Łasicki (Lasičius). Zob. *De Russorum Moscovitarum et Tartarorum religione sacrificiis, nuptiarum, funerum ritu e diversis*

Pierwsze z wymienionych dzieł, wyrosłe jeszcze z doświadczeń misyjnych zdobytych przed wyjazdem do Rzymu, zadedykował Skarga księciu Konstantemu Ostrogskiemu, o którego względy zabiegała wówczas strona katolicka, gdyż uznawano go za najważniejszego przedstawiciela prawosławnej Rusi w Rzeczypospolitej, wiążąc z jego osobą duże nadzieje na religijną unifikację państwa. Dzieło *O jedności* było zarazem pierwszym napisanym przez kaznodzieję królewskiego w języku polskim. W 1590 roku ukazało się w Krakowie drugie wydanie utworu pod zmienionym tytułem *O rządzie i jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim i ruskim od tej jedności odstąpieniu*. Wznowienie przypisał Skarga Zygmuntowi III. Wydanie to zostało zmienione: część pierwszą poszerzono, a trzecią jezuita skrócił<sup>7</sup>.

Tekst składa się z trzech części, podzielonych na rozdziały. W pierwszej dał Skarga wykład „prawdziwego Kościoła” i jego monarchicznego ustroju (ten drugi aspekt został uwyraźniony w wydaniu z 1590 roku). Część druga dotyczy przeszłych stosunków Rzymu z chrześcijańskim Wschodem. Trzecia i zarazem najkrótsza stanowi „upomnienie narodów ruskich” do zjednoczenia z Kościołem katolickim (ma ona charakter perswazyjny)<sup>8</sup>.

Choć dzieło nie doczekało się pisemnej repliki ze strony wyznawców prawosławia<sup>9</sup>, wzbudziło wśród nich wiele kontrowersji<sup>10</sup>. Większość egzemplarzy pierwodruku została spalona – jak utrzymywał sam Skarga („wykupiła je bogatsza Ruś i popaliła”<sup>11</sup>). Z dedykacji do zmienionego wydania wynika, że był to dla jezuity główny powód, aby ponownie zająć się tematyką wschodnią.

Z kolei *Synod brzeski* stanowił bezpośrednią reakcję na przebieg zjazdu w Brześciu Litewskim (1596). Tekst jest podzielony na dwie części. Pierwsza ma charakter

---

*scriptoribus, quorum nomina versa pagina indicat*, Spira 1582, s. 220–224. W 1597 roku ukazały się trzy wydania *Synodu brzeskiego*, w tym jedno tłumaczone na język ruski. Jak przypuszcza Cyryl Studziński, przekładu dokonał Adam Hipacy Pocięj (zob. C. Studziński, *Ze studiów nad literaturą polemiczną*, „Rozprawy Akademii Umiejętności” 1906, seria 2, t. 28, s. 69–77).

<sup>7</sup> Różnice między dwoma wydaniem przedstawia Konstanty Otwinowski: *Dzieła ks. Piotra Skargi TJ. Spis bibliograficzny*, Kraków 1916, s. 16. Zob. także M. Hanusiewicz-Lavalle, *Dwa szesnastowieczne wydania dzieła Piotra Skargi „O jedności Kościoła Bożego”, [w:] Między Rzymem a Nowosybirskiem. Księga jubileuszowa dedykowana ks. Marianowi Radwanowi SCJ*, red. I. Wodzianowska, H. Łaskiewicz, Lublin 2012.

<sup>8</sup> Zob. M. Komorowska, *Prolegomena do edycji dzieł Piotra Skargi*, Kraków 2012, s. 43.

<sup>9</sup> Jest wszak prawdopodobne, że ok. 1578 roku w Ostrogu ukazał się druk niejakiego Motowiły, szlachcica z Wołynia, będący odpowiedzią na utwór Skargi (zob. T. Kempa, *Akademia i Drukarnia Ostrogska*, Białe Dunajce 2006, s. 43).

<sup>10</sup> O polemikach prawosławnych tamtego okresu zob. J. Stradomski, *Spory o „wiarę grecką”* (tu odwołania do wcześniejszych opracowań oraz dzieł z epoki); tenże, *Spór o historię i wartości w świetle katolicko-uniwersytecko-prawosławnej polemiki religijnej w Pierwszej Rzeczypospolitej (koniec XVI – początek XVIII wieku)*, [w:] *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości*, t. 11: *Między Wschodem a Zachodem. Prawosławie i unia*, red. M. Kuczyńska, Warszawa 2017. Streszczenia wybranych utworów podaje Jan Dalibor Wągilewicz w: „*Pisarze polscy Rusini*” wraz z dodatkiem „*Pisarze łacini Rusini*”, do druku przygotował i przedmową poprzedził, R. Radyszewski, Przemyśl 1996.

<sup>11</sup> *Najjaśniejszemu i Niezwyciężonemu [...] Zygmuntowi III*, [w:] *O rządzie i jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim i ruskim od tej jedności odstąpieniu*, Kraków 1590, k. 3r.

relacjonujący i zawiera opis wydarzeń poprzedzających synod, *Namowę posłów Króla Jego Miłości do oddzielonych w Brześciu* oraz dokument pieczętujący zawarcie unii: *List unijnej świętej* (dokumentarne walory pracy spowodowały, że uznawano ją za utwór kronikarski<sup>12</sup>). Część druga, opatrzona tytułem *Obrona synodu brzeskiego*, ma charakter apologetyczny i polemiczny, jest więc tematycznie i kompozycyjnie zbliżona do wcześniejszego dzieła Skargi. Składa się ona z dwunastu rozdziałów, uzasadniających legalność odbytego synodu. Tym razem wystąpienie kaznodziei doczekało się drukowanych replik. W tym samym roku co *Synod brzeski* ukazały się *Ekthesis abo Krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym [...] synodzie w Brześciu Litewskim* oraz *Apokrisis abo Odpowiedź na książki o synodzie brzeskim*<sup>13</sup>.

Trzeci z wymienionych utworów, *Na treny i lament Teofila Ortologa*, to replika Skargi na dzieło Melecjusza Smotryckiego *Trenos, to jest Lament Jednej, Świętej, Po-wszechnej, Apostolskiej Cerkwie* (Wilno 1610)<sup>14</sup>. Podzielił go jezuita na trzy części. W pierwszej zamieścił obronę instytucji papieństwa, jak również fragmenty poświęcone dziejom stosunków katolicyzmu i prawosławia. Część druga stanowi odparcie „kłamstw” i zarzutów Ortologa pod adresem Kościoła rzymskiego i jezuitów. Ostatnia dotyczy głównie kwestii teologicznych. Autor ponadto wyliczył w niej świadectwa Ojców Kościoła oraz dołączył dwa listy wysokich rangą duchownych prawosławnych – metropolity Hipacego Pocięja oraz patriarchy Cyryla Lukarisza.

W każdym z tych dzieł poruszył autor problematykę historycznych stosunków pomiędzy zwaśnionymi obrządkami<sup>15</sup>. W dziele *O jedności Kościoła Bożego* niemal całą część drugą wypełnia opis i komentarz do wydarzeń z przeszłości. Części pierwszej *Synodu brzeskiego* należy się osobna uwaga, gdyż jest to częściowo relacja z unii

<sup>12</sup> Zob. K. Otwinowski, dz. cyt., s. XIII–XIV. Aleksander Brückner nazwał Skargę „dziejopisem unii” (tenże, *Dzieje literatury polskiej w zarysie*, t. 1, Warszawa 1908, s. 134).

<sup>13</sup> Obydwa utwory zostały przypomniane przez Janusza Bylińskiego i Józefa Długosza: *Apokrisis abo Odpowiedź na książki o synodzie brzeskim 1596*, Wrocław 1994; *Ekthesis abo Krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to jest pomiastnym Synodzie w Brześciu Litewskim*, Wrocław 1995.

<sup>14</sup> Utwór Smotryckiego znacznie przewyższa swą objętością odpowiedź Skargi. Autor był postacią niezwykle interesującą. Na jego biografii odcisnęły piętno trzy obrządki: prawosławny, luterański i grekokatolicki. Jeszcze jako gorliwy wyznawca prawosławia miał ulegać naukom Lutra. Pod koniec życia, odbywszy podróż do Stambułu i Jerozolimy, ostatecznie skłonił się ku „unijnemu katolicyzmowi” (zob. R. Łużny, *Melecjusz Smotrycki, Kasjan Sakowicz i inni: zjawisko kulturowego „proteizmu” w dobie polsko-ruskiego baroku*, [w:] *W kręgu kultury ukraińskiej*, red. W. Piłat, Olsztyn 1995). Jak się przypuszcza, jedną z głównych przyczyn konwersji pisarza miało być właśnie wystąpienie Skargi (zob. K. Kułak, *Psychologia nawrócenia z prawosławia na katolicyzm Melecjusza Smotryckiego, arcybiskupa ruskiego w Połocku na początku XVII w.*, Białystok 1984, s. 49–50; zob. też L. Jankowska, dz. cyt., s. 99–100).

<sup>15</sup> Fragmenty obecnego rozdziału ukazały się w moich wcześniejszych publikacjach: *Obraz społeczeństwa ruskiego na tle dziejów Kościoła w piśmiennictwie ks. Piotra Skargi*, [w:] *Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy*, seria 2: *Wiktor Choriew in memoriam*, idea i wstęp J. Ławski, red. A. Janicka, G. Kowalski, Ł. Zabielski, Białystok 2013; *Historia w służbie polemiki wyznaniowej – na przykładzie kontaktów Rzymu z chrześcijaństwem wschodnim w pismach Piotra Skargi*, [w:] *Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej*, red. M. Kuran i in., Łódź 2013.

NA THRENT Y LAMENT  
*Theophilá Orthologá,*  
Do Ruśi Gręckiego Na-  
bożeństwa,

PRZESTROGA

X. PIOTRA SKARGI Societatis IESV.



W KRAKOWIE,  
w Drukárni Andrzeiá Piotrkowczyká, Kro-  
lá I. M. Typográphá. 1610.

K. 320.

brzeskiej<sup>16</sup>, której Skarga był jednym z głównych inicjatorów oraz aktywnym uczestnikiem. Zasadniczym źródłem informacji była zatem autopsja. Z kolei w response *Na treny i lament Teofila Ortologa* poddał interpretacji epizody z przeszłości, które nie pojawiły się w obu poprzednich pismach. W tych właśnie ustępach najbardziej ujawniały się zainteresowania Skargi dziejami stosunków Rzymu ze wschodnimi odłami chrześcijaństwa, przy czym traktował wiedzę na ten temat głównie jako narzędzie dowodzenia.

Na charakter religijnych kontaktów prawosławia i katolicyzmu ogromny wpływ miało postrzeganie minionych wydarzeń przez duchowieństwo obu obrządków, które żywiło przekonanie, że dzieje Cerkwi i Kościoła nierozdzielnie są z sobą powiązane. Świadomość tę fundowała wspólna tradycja biblijna, patrystyczna i soborowa. Całkowicie inny był w związku z tym punkt wyjścia do dyskusji o przeszłości z ruskim prawosławiem oraz z szermierzami reformacji, a zwłaszcza z przedstawicielami antytrynitaryzmu.

Podstawą argumentacji w polemikach z chrześcijaństwem wschodnim było dla Skargi orzeczenie prawdziwości danej racji, które z kolei musiało być poprzedzone stwierdzeniem jej zgodności z tradycją. Ten sposób myślenia zakładał, że pomiędzy przeszłością i terażniejszością zachodzi ścisły związek, który wyraża się w ciągłości oraz niezmienności. Każda bowiem zmiana zburzyłaby dotychczasowy porządek, co oznaczałoby zarazem zerwanie związku z tradycją, określającą, co można uznać za prawdziwe i słuszne. W tej koncepcji istotnie wartościowe może być jedynie to, co jest ciągłe i jednocześnie niezmiennie<sup>17</sup>. Jeżeli więc pisarze katoliccy, w tym Skarga, uważali Kościół rzymski za depozytariusza prawdziwej wiary, to znaczyło, że musiał być tym samym Kościołem od momentu powstania aż do chwili obecnej. Wszelkie zaś nowe odłamy religijne (i ich nauki) uznać należało za fałszywe, miała je też cechować nietrwałość oraz niezdolność do krzewienia pozytywnych wartości. W takich kategoriach właśnie ujmował Skarga status „nowej Cerkwi”:

Nieszczęśliwam niewiasta, iżem dzieci rodzić przestała. Od onego czasu, którego Grekowie w odszczerpięstwo prawe i długie wpadli i odrzekać się apostołskiego Piotra św. Kościoła poczęli, żadnej nacyjej pogańskiej do Chrystusa, mając ich tak wiele około siebie, nie nawrócili, jako niepłodna niewiasta żadnego świętego i cudownego syna nie urodziła ani wielce uczzonego i znacznego, jako naonczas, gdy w kościelnej jedności przemieszkiwała<sup>18</sup>.

Brak bądź też utrata związku z przeszłością stanowiły dla jezuitę niepodważalny dowód fałszywości racji głoszonych przez duchowieństwo wschodniego chrześcijaństwa.

<sup>16</sup> „Część poświęcona wydarzeniom w Brześciu to zaiste świetny reportażowy tekst, w którym Skarga błyszczy najlepszymi cechami swego stylu (kto miał do czynienia z lekturą diariuszy sejmowych czy sejmikowych, wie zapewne, jak trudna była materia opisanie wydarzeń dla autora pozbawionego talentu literackiego)” (K. Koehler, *Boży Podżegacz*, s. 236).

<sup>17</sup> Skarga uważał, że w Kościele katolickim nigdy nie mogło nastąpić przerwanie ciągłości wiary, gdyż w takim przypadku nie dałoby się powrócić do pierwotnego stanu. I przeciwnie, wartości głoszone przez późniejsze odłamy religijne nie mogły być uznane za prawdziwe, jako że same zaistniały już w historii, w związku z czym nie są zdolne do pośredniczenia między początkiem absolutnym i terażniejszością.

<sup>18</sup> P. Skarga, *Na treny i lament Teofila Ortologa*, Kraków 1610, k. A<sub>4</sub>r.

Koncepcją ciągłości wyjaśniał Skarga ponadto wstąpienie na arenę dziejów poszczególnych nacji. Genezy tego dopatrywał się w jednym z dwóch momentów dziejowych. Jego zdaniem, narody pojawiały się wtedy, gdy przyjmowały wiarę, jak na przykład Bułgarzy, Czesi czy Polacy<sup>19</sup>, lub jako kara nałożona na chrześcijan za odstępstwo od prawdziwej wiary (*casus imperium otomańskiego*<sup>20</sup>). Zarazem przetrwanie danej nacji uzależniał wyłącznie od stopnia, w jakim uczestniczy ona w historii powszechnej. Integralność tej ostatniej, zdeterminowaną przez providencjalne traktowanie dziejów, ustanowił kaznodzieja w opozycji do wszelkiego pluralizmu politycznego i wyznaniowego.

#### I. ARGUMENTACJA HISTORYCZNA W OBRAZIE STOSUNKÓW MIĘDZY RZYMEM A CHRZEŚCIJAŃSTWEM WSCHODNIM

Rozdział trzeci części drugiej dzieła *O jedności Kościoła Bożego* w obu edycjach nosi tytuł *Summa w krótkości, dlaczego i kiedy Grekowie odstąpili od jedności Kościoła Bożego i posłuszeństwa Stolicy Apostolskiej rzymskiej*. Kaznodzieja rozpoczął w nim wykład na temat okoliczności, które doprowadzały do rozłamów Kościoła. W *Obronie synodu brzeskiego* dzieje stosunków między Rzymem i Konstantynopolem autor przedstawił w trzech kolejnych rozdziałach, poczynawszy od siódmego: *O Grekach i patriarchach carogrodzkich, jak długo w jedności kościelnej i pod posłuszeństwem papieskim żyli, i jako się od niego odrywając, zasię wracali*. Z kolei w replice Smotryckiemu historię wzajemnych kontaktów przedstawił na tle sporu wokół dogmatu *filioque*: *Jako i kiedy ta się różnica około Ducha Św. zaczęła*. Formuły tytułowe poszczególnych rozdziałów pozwalają sądzić, że całościowy obraz omawianych relacji prezentował Skarga z nadrzędnym zamysłem ujęcia ich w sposób zwięzły, selektywny, starając się przy tym wydobyć z nich aspekt dominujący (dialektyka rozłamu i pojednania).

Pomiędzy pierwszym i ostatnim z omawianych pism jezuita zachodzi różnica trzydziestu trzech lat. W tym czasie opublikowano wiele pism, które pozwalały weryfikować wcześniejsze informacje. Skarga nie pozostawał wobec nich obojętny, co widać najlepiej w kolejnych edycjach *Żywotów świętych*, które modyfikował bądź uzupełniał, zapoznawszy się z nowymi publikacjami<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Zob. J. Stradomski, *Spory o „wiarę grecką”*, s. 63–142.

<sup>20</sup> „Roku zaś 1180, gdy Aleriusz, cesarz carogrodzki, bardzo papieża i Kościół czcił i w łacinnikach się barzo zakochał, Grekowie to w nim ganiąc, onego pana swego zabili i posła papieskiego na rynku świętego włożyli, i głowę jego u psa uwiązawszy, okrucieństwo wielkie i nad innymi łacinniki czynili. [...] Za tym tegoż czasu Turcy królestwo swoje zaczęli i z otomańskiego domu i familiję pierwszego sobie króla obrali na zgubę onego odszczepionego państwa” (*Na treny i lament Teofila Ortologa...*, k. Er).

<sup>21</sup> Zob. choćby wstęp Skargi do dziewiątego wydania: „Trafiłem na *Roczne dzieje kościelne* kardynała Baroniusza i z przekładu dwunastu ksiąg [...] wielem rzeczy zrozumiał do poprawy w tych *Żywociach świętych* służących i wedle lichych siłek moich przeglądając znowu te wszystkie żywoty, uczynilem z daru Bożego, co potrzeba przyniosła” (*Żywotów świętych Starego i Nowego Zakonu* [...] część pierwsza, wyd. K. Maniewski, Wiedeń 1860 [1609], s. XXXI). Wypada zgodzić się z przypuszczeniem, że wyrastał kaznodzieja z historyczno-krytycznej tradycji, która bezpośrednio poprzedziła siedemnastowieczne inicjatywy jezuickich autorów skupionych wokół Jeana Bollanda (zob. A. Ceccherelli, *Od Suriusa do Skargi. Studium*

Zestawienie relacji z Kościołami wschodnimi z trzech pism polemicznych jezuity wykazuje pewne zróżnicowanie, zarówno jeśli chodzi o zakres chronologiczny, jak i o dobór, sposób prezentacji i ocenę poszczególnych wypadków. W zamieszczonej poniżej tabeli uwzględniono te wydarzenia, które Skarga przywoływał i uznawał za ważne dla kontaktów pomiędzy Rzymem i Konstantynopolem. Zachowano oryginalną datację, w nawiasach kwadratowych wprowadzając lata, których autor nie podał bezpośrednio, lecz wskazał je opisowo. Dla przejrzystości zrezygnowano z załączenia pojedynczych świadectw, na przykład dekretów soborowych (jako konsekwencji faktów historycznych), ograniczono się natomiast do tych wypadków, które autor ujmował w kontekście i z zachowaniem względnie całościowego porządku chronologicznego.

Dzieje kontaktów Rzymu z chrześcijaństwem wschodnim			
rok	<i>O JEDNOŚCI KOŚCIOŁA BOŻEGO</i>	<i>OBRONA SYNODU BRZESKIEGO</i>	<i>NA TRENY I LAMENT TEOFILA ORTOLOGA</i>
[324]	przeniesienie stolicy cesarstwa do Konstantynopola		
325			I sobór nicejski: zgoda w sprawie dogmatu <i>filioque</i>
381			I sobór konstantynopolitański; zgoda
ok. 383	I sobór konstantynopolitański: za sprawą cesarza biskupi przyjmują dekret o pierwszeństwie patriarchatu w Konstantynopolu tuż po Rzymie (odrzucony przez papieża)		
ok. 429			fałszywe nauki patriarchy Nestoriusza o dogmacie <i>filioque</i>
430			sobór efeski potępia biskupa cyryjskiego Teodoretę za przystanie do nestorian
[451]	sobór chalcedoński: cesarz ponownie zabiega o dekret nadający pierwszeństwo patriarchatowi w Konstantynopolu tuż po Rzymie (odrzucony przez papieża)		

porównawcze o „Żywotach świętych”, przeł. M. Niewójt, Izabelin 2003, s. 154). Skarga zdawał sobie sprawę z istnienia luk i nieścisłości w historii, które mogły posłużyć przeciwnikom. Tym bardziej więc starał się w taki sposób dobierać i tłumaczyć poszczególne wydarzenia, aby znaczenie każdego z nich nie pozostawiało dla czytelnika wątpliwości.



536	papież nakłada ekskomunikę na patriarchę Antyma wbrew woli cesarza		
[553 i nast.]	patriarcha Jan III przywłaszcza sobie tytuł <i>Oecumenicus</i> ; cesarz pozbawia go tytułu na prośbę papieża Pelagiusza I		
między 639–653			łacinnicy umieszczają w Credo przydatek <i>filioque</i> „przyciśnieni potrzebą na heretyki”; synod w Toledo
709	papież witany w cesarstwie z najwyższymi godnościami przez cesarza Justyniana II		
po 710	powrót „greków” do schizmy		
ok. 711 i nast.	cesarz Filipikos (obrazoburca) prześladowuje katolików; przychyłność dwóch kolejnych cesarzy: Atanazjusza II i Teodozjusza III wobec łacinników		
726	cesarz Leon III Izauryjczyk prześladowuje katolików		
754	cesarz Konstantyn V zwołuje nielegalny synod w stolicy, tzw. „sobór bez głowy”		
779	papież Grzegorz III wyklina cesarza Leona IV, a w obliczu zagrożenia longobardzkiego zwraca się o pomoc do króla Francji Karola		
787			Credo czytane z przydatkiem <i>filioque</i>
790		II sobór nicejski: papież zwierzchnikiem Kościoła	
792	II sobór nicejski: zgoda w Kościele mimo podzielnego państwa świeckiego		
ok. 797	II sobór nicejski: starania „greków” o zgodę religijną		

ok. 800	koronacja Karola Wielkiego; słabnąca moc „herezji”, pomimo prześladowań katolików przez kolejnych cesarzy		
ok. 805	„grecy” usuwają imiona papieży ze swojej liturgii		
858	cesarz Michał III czyni Focjusza patriarchą – krytykowany za swą decyzję prosi papieża o zgodę; początek schizmy focjańskiej; Bułgarzy przyjmują chrzest		
860		depozycja Ignacjusza; ustanowienie Focjusza patriarchą Carogrodu wbrew woli papieża	
868		II sobór w Konstantynopolu: depozycja Focjusza	
867	śmierć cesarza Michała III; intronizacja Bazylego I, przychylnego papieżowi i łacinnikom		
ok. 870	IV sobór konstantynopolski; przyjęcie chrztu przez kolejne narody słowiańskie		
po. 870	schizma focjańska; zazdrośni o wpływy Rzymu „grecy” wypędzają łacinników; „artykuły” na katolików		
879			sprawa papieżycy Joanny
ok. 890			schizma focjańska
[ok. 958]	narody słowiańskie przyjmują chrzest		
1020	kontrowersje wokół sprawy kwaśnego i praśnego chleba		
1053	patriarcha Michał Cerulariusz prześladowuje katolików i przywłaszcza tytuł <i>oecumenicus</i>	Michał Cerulariusz prześladowuje i wyklina katolików; kraje słowiańskie przyjmują chrzest	Michał Cerulariusz pisze oszczercze listy na łacinników, m.in. o <i>filioque</i>
1071			papieski legat witany z godnościami przez cesarza

1088		synod w Bari	
1097			„grecy” wezwani na synod przez papieża Urbana II
1109			synod w Bari: zgoda w sprawie dogmatu <i>filioque</i> (dekrety synodu zaginione)
ok. 1106	cesarz Aleksy I, „zbraciwszy się z Turki”, przeszkadza krzyżowcom w ich krucjacie		
ok. 1137	synody biskupów Wschodu za zgodą papieża		
1139		II sobór laterański: powrót „greków” do jedności z Rzymem	
1150	„grecy” utrudniają krucjatę		
1166	cesarz Manuel I prześladowuje katolików		
1177			historyk grecki Hugo Eterianus opisuje dzieje synodu w Bari
1180		„grecy” zabijają przychylnego łacinnikom cesarza Aleksego; powstaje państwo tureckie	
ok. 1206	syn zdradzonego cesarza Izaaka II zwraca się po pomoc do papieża; zdobycie Konstantynopola przez krzyżowców; katolicy przywracają zgodę religijną		
1215			IV sobór laterański; zgoda w sprawie <i>filioque</i>
1216	IV sobór laterański; „grecy” posłuszni papieżowi		
1273	II sobór lyoński, na który przybywa cesarz Michał VIII; „grecy” znów posłuszni papieżowi	II sobór lyoński; zgoda w sprawie <i>filioque</i> ; wyprawy krzyżowe do Jerozolimy	II sobór lyoński; zgoda w sprawie <i>filioque</i>
1332		„grecy” lekceważą papieskich deputatów i wracają do schizmy	

1338		„grecy” wypędzają mnicha Barlaama za krytykę	
1438–1439 i nast.	sobór florencki; „grecy” posłuszni papieżowi; metropolita kijowski Izydor wraca z soboru przez ziemie polskie	sobór florencki; intrygi Marka Efeskiego; śmierć cesarza Jana Paleologa; intronizacja Konstantyna IX i powrót „greków” do schizmy	sobór florencki; ostatnie zjednoczenie „greków” ze Stolicą Apostolską
1451		list papieża Mikołaja V nawołujący „greków” do zgody i ostrzegający przed klęską	
1452. 5.25			upadek Konstantynopola
1453	upadek Konstantynopola	upadek Konstantynopola	
1576	wizytacja patriarchy konstantynopolitańskiego Jeremiasza na ziemiach ruskich		potępienie nauki patriarchy Jeremiasza o <i>filioque</i> przez reformację

Powyższe zestawienie pozwala na kilka wniosków. Przede wszystkim dostrzec można błędy i niekonsekwencje w dacie. Zdarza się, że kaznodzieja umieszczał te same wydarzenia w zupełnie innym czasie (synod w Barze, IV sobór konstantynopolitański, upadek Bizancjum). Kilka z nich notował jednak konsekwentnie pod tym samym rokiem (prześladowanie chrześcijan w 1053 roku, sobory lyoński II oraz florencki). Można stwierdzić na tej podstawie, że nie traktował dat rocznych jako głównego kryterium faktyczności opisywanych zdarzeń. Dbałość o umiejscowienie ich w czasie miało mniejsze znaczenie niż nadanie wypadkom właściwej wykładni. Umieszczanie ich na tle wielowiekowych stosunków skłaniało jednocześnie Skargę do wypracowania wizji historii Kościoła wschodniego. Datacja sytuowała jedynie opowieść w porządku chronologicznym, konkretyzowała w czasie szereg blisko siebie występujących faktów, jak na przykład około roku 870, który uważał jezuita za moment szczególny w dziejach, gdyż wtedy mniej więcej wiele narodów słowiańskich przyjęło chrześcijaństwo. Wydarzenia, które wówczas nastąpiły, autor synchronizował, nie zawsze dbając o zachowanie chronologicznego następstwa. Historię opisywał nie rocznikarsko, lecz epizodycznie, mierząc czas pontyfikatem papieży, panowaniem cesarzy etc. (por. „[...] począwszy od papieża Mikołaja Wielkiego, i za Michała III, i potem za Bazylego – cesarzów carogrodzkich, po siódmym dobrze zborze w Nicei i po ósmym, który był przeciw Focyuszowi”<sup>22</sup>). Dostrzegał jednak związki przyczynowo-skutkowe, jakie zachodziły między faktami. Przykładowo, przystąpienie poszczególnych nacji słowiańskich do danego Kościoła uzasadnił trojako: geograficznie, kulturowo i historycznie. Ruś przyjęła obrządek wschodni, po pierwsze, z uwagi na bliskie położenie względem

<sup>22</sup> *Na treny i lament Teofila Ortologa...*, k. F<sub>2</sub>r.

cesarstwa wschodniego, po drugie – z upodobania do przepychu i okazałości, jakimi cechuje się chrześcijaństwo bizantyjskie, a po trzecie – dzięki temu, że łacinnicy pomogli wcześniej „grekom” przewyciężyć obrazoburstwo. Wyjaśnienie przez Skargę wpływu kultury i obrządku bizantyjskiego na społeczeństwo ruskie uwarunkowane było rozmaitymi czynnikami, ale i podporządkowane celom polemicznym, co jest widoczne zwłaszcza w ocenie zarówno oddziaływania religii chrześcijańskiej na Rusinów, jak i ich samych. Zauważyć też należy, że chociaż przywoływane zdarzenia dotyczyły znacznej części kontynentu europejskiego, Skarga w taki sposób podawał ich przyczyny i okoliczności, aby przekonać czytelnika, że pozostawały one w sferze wpływów Rzymu:

(1) Ruś, iż tam (1a) była przyległa carogrodzkim cesarzom, [...] od Greków (z którymi powinowactwo i sąsiedztwo, i częste wojny mieli), wiary się nauczyli. Aczkolwiek piszą kroniki ruskie, iż Włodzimierz posły swoje rozsyłał po świecie, aby mu tę wiarę obrali, która by się im najlepiej podobała. Którzy jako prości i grubi, (1b) gdy tylko na stroje zwierzchowne i malowania kościołów i obrazów patrzali [...] u Greków przestać woleli. (2) Grekowie mało przedtym obrazy wszytkie i malowania popaliwszy, (2b) z wielką je zasię (3) po siódmym zborze chęcią, jako gdy się co zgubionego najduje, wracali i nowe a świetne stawiali, na farby się i (2a) misterne malarze stawiali [...]. (4b) By byli ci posłowie Włodzimierzowi mało co przedtym do Grecyjej przyjachali (gdy w heretyctwie i odszczepieństwie będąc, przez czas niemały obrazy z kościołów wyrzucali i palili), pewnie by ich ceremonij nie obrali. Lecz na ten czas trafili, gdy już (3a) rzymski Kościół z onego kacerstwa Greki (4a) wybawił i (4) nauczył, iż stawiać w kościele obrazy – rzecz jest święta i od apostołów jeszcze podana<sup>23</sup>.

Nietrudno odtworzyć tok rozumowania autora: (1) Ruś przyjęła obrządek wschodni ze względu na (1a) bliskość cesarstwa i (1b) zewnętrzną okazałość wytworów sztuki religijnej. (2) Ta okazałość była rezultatem tyleż (2a) zdolności bizantyjskich artystów, ile (2b) niedawnego zażegnania obrazoburczego epizodu. (3) Przewycięzenie obrazoburców (3a) dzięki pomocy łacinników pozwoliło bowiem tworzyć nowe, okazałe dzieła sztuki sakralnej. A zatem (4) bez udziału Rzymu cesarstwo bizantyjskie nadal (4a) niszczyłoby rzeźby i obrazy oraz (4b) nie przyciągnęłoby do siebie społeczeństwa ruskiego, które łatwo daje się omamić materialnym pięknem.

Wyraźnie widać, jak w konstruowaniu narracji historycznej kierował się Skarga zamiarem nadania przeszłości odpowiedniej wykładni. Umieszczenie wypadków w konkretnym czasie i na określonym terytorium stanowiło jedynie punkt wyjścia dla wyjaśnienia o charakterze przyczynowo-motywacyjnym. Cel perswazyjny kaznodzieja realizował przez ujęcie przeszłości w sposób synchroniczny. Wyjście poza jednostkowy fakt i umieszczenie go w szerszym kontekście geograficznym, historycznym i religijnym umożliwiało autorowi posługiwanie się całościową wizją stosunków między Wschodem i Zachodem. Przedstawianie wydarzeń z odpowiednią interpretacją wynikało ponadto z jeszcze jednego założenia. Skłonność do nacechowanej aksjologicznie hermeneutyki przeszłości służyła wypełnieniu luk, wynikających z braku danych źródłowych, które pozwoliłyby wiernie odtworzyć minione wydarzenia. Dlatego Skarga

<sup>23</sup> *O rządzie i jedności Kościoła Bożego...*, s. 183–184.

albo powoływał się na autorytet naocznych świadków (zob. tabela – lata 1106, 1150, 1177, 1338), albo też przedstawiał wypadki w taki sposób, aby potencjalni przeciwnicy nie mogli dowolnie ich interpretować.

Funkcja perswazyjna odwołań do historii ujawniała się także wtedy, gdy polemista zwracał się bezpośrednio do odbiorcy, przyjmując rolę autorytetu, mającego nie tylko wiedzę na określony temat, ale również sugerującego odpowiednią, jego zdaniem jedynie słuszną, interpretację wypadków. Za przykład mogą posłużyć słowa komentujące list cesarza Michała do papieża Mikołaja I: „Z czego baczyć możesz, czytelniku, jako do tego czasu, to jest aż do Roku Pańskiego 858, patriarcha żaden carogrodzki okrom papieskiego potwierdzenia być nie mógł”<sup>24</sup>. Z kolei pisząc o przebiegu i następstwach II soboru lyońskiego (1273), zasugerował Skarga, że przez pierwsze trzysta stuleci „grecy” odprawiali msze w języku łacińskim.

Podobne uwagi pojawiają się we wszystkich omawianych polemikach. Dotyczą zdarzeń, które Skarga uznał z jakiegoś powodu za ważne bądź reprezentatywne, niejako modelowe dla fragmentu lub całości narracji historycznej. Funkcja tych opinii ma charakter orzekający, podobny do pomocniczych uwag marginesowych. Kaznodzieja nie stawiał hipotez ani nie pozostawał dwuznaczny, lecz dążył, nierzadko na podstawie pojedynczych faktów (jak w przywołanych przykładach), do wyprowadzania wniosków niebudzących wątpliwości. Ta metoda postrzegania historii to wynik traktowania dziejów Kościoła w kategoriach ciągłości i niezmienności. Zdaniem kaznodziei, nie rozpatrywano by możliwości pojednania łacinników z „grekami” na ósmym soborze, gdyby nie brano takiej możliwości pod uwagę na siedmiu poprzednich. Potrzeba dowodzenia jednakowej rangi każdego z soborów była spowodowana zarzutami przeciwników papieża, którzy uznawali wyłącznie pierwsze siedem (nie licząc soboru florenckiego z połowy XV wieku). Domysł Skargi, który pod jego piórem przyjmuje postać tezy, uprawomocnia dążenia zjednoczeniowe, zgodne z katolicką ideą Kościoła powszechnego.

O perswazyjności informacji historycznych świadczy ponadto selektywny dobór zdarzeń, które złożyły się na opis stosunków między Rzymem i Konstantynopolem. Chociaż poczynione wyżej zestawienie uwidacznia, że w kolejnych dziełach mówca odwoływał się do rozmaitych faktów z przeszłości, to jednak da się zauważyć również elementy wspólne, jak na przykład schizma focjańska, prześladowanie katolików, upadek Bizancjum, a także wskazywanie niepodważalnego autorytetu papieża. Można jednak zauważyć, że nawet przywołując to samo wydarzenie, zwracał Skarga uwagę na różne jego aspekty, co zależało od celu polemicznej wypowiedzi. Rok 1053 to czas prześladowania katolików przez patriarchę Michała Cerulariusza, ale też moment przywłaszczenia sobie przez niego tytułu *oecumenicus* (*O jedności Kościoła Bożego*), okres przyjęcia chrztu przez niektóre narody słowiańskie (*Obrona synodu brzeskiego*), a także sporu o dogmat *filioque* (*Na treny i lament Teofila Ortologa*). W pierwszym z utworów dominującym motywem narracji historycznej była sprawa zależności pomiędzy dwiema

<sup>24</sup> Tamże, s. 171.

sferami władzy: duchowną i świecką, w drugim – ukazanie dziejowego tła unii brzeskiej, w trzecim – polemika wokół przydatku „i od Syna”.

Wspólnym elementem omawianych pism był zamiar historycznego uzasadnienia racji strony katolickiej. Niezależnie od okresu objętego opisem i od szczegółowości narracji Skarga konsekwentnie kształtował ją w taki sposób, aby uwidocznić następujące twierdzenie: Kościół rzymski zawsze dążył do pojednania, a wszelkie rozłamy, bez względu na kwestie, których dotyczyły, dokonywały się wyłącznie z winy „greków”, co w konsekwencji doprowadziło do upadku Konstantynopola i zniewolenia ich przez wyznawców Mahometa. Łączy je ponadto jeszcze jedna, niezwykle istotna cecha, mianowicie uwzględnienie jako oczywistości dialektycznej koncepcji wzajemnych stosunków. Jej istotę stanowiło naprzemienne występowanie dążeń zjednoczeniowych i rozłamów. Dialektyczny model dotyczył wprawdzie wspólnej przeszłości, jednakże w jej granicach zarysowały się różnice w traktowaniu dziejów Rzymu i chrześcijaństwa wschodniego. Historia wspólnoty łańciskiej była bowiem dla Skargi uświęcona i ciągła, podczas gdy historia Kościoła bizantyjskiego charakteryzowała się chwiejnością i podatnością na wpływy na przykład władzy państwowej. Stolica Apostolska od początku – jak przyjmował Skarga – reprezentowała tę samą wiarę, co potwierdzały kolejne sobory powszechne. Natomiast religijność bizantyjska w znacznym stopniu była determinowana czynnikami historycznymi i świeckimi.

Mimo to widoki na powrót do jedności religijnej musiały uwzględniać także udział tych spośród chrześcijan wschodnich, którzy nieprzerwanie i z odwagą bronili idei Kościoła powszechnego, wbrew prześladowaniom katolików w Bizancjum. Dla jezuity istnienie takich tendencji stanowiło niepodważalne świadectwo, że poróżnione obzłą tak naprawdę nigdy, nawet w najtrudniejszych momentach wzajemnych stosunków, nie utraciły poczucia wspólnoty:

[...] między greki po wszystkie wieki ich oderwania miał Pan Bóg k a ż d e g o c z a s u i w k a ż d y m p r a w i e s t u l a t i g ę s c i e j s w o j e g r e k i , k t ó r z y K o ś c i ó ł r z y m s k i o c z y s z c z a ł i i z n i m s i ę j e d n o c z y ł i ; o j e g o k r z y w d ę a b o j a w n i e m ó w i ł i , a b o t a j e m n i e , p r z e z f u r y j ą l u d u u p o r n e g o , p i s a ł i<sup>25</sup>.

Autor wydobyl tu problem, któremu przypisywał znaczenie szczególne w przedstawianiu dziejów chrześcijaństwa wschodniego. Historię sporu między Rzymem i Bizancjum rozpatrywał Skarga w kontekście ścierania się władzy świeckiej i duchowej. Przecistawianie tych dwóch sfer szło zarazem w parze z zamiarem umiejscowienia ich w konkretnej przestrzeni i czasie. Jak już nadmieniono, wedle polemisty przejawiało się to naprzemiennością podziałów i dążeń zjednoczeniowych. Wziawszy to pod uwagę, mógł wytyczyć strefy wpływów obydwu rodzajów władzy, a tym samym wykazać, że zacieranie granicy dzielącej zwierzchność świecką (*imperium*) i duchowną (*sacerdotium*) stanowiło jedną z podstawowych przyczyn rozłamu.

Omówione dotąd kwestie warto uzupełnić analizą kilku wybranych zagadnień historyczno-polemicznych.

<sup>25</sup> *O rządzie i jedności Kościoła Bożego...*, s. 224.

Zdaniem kaznodziei, rozłam świeckiej historii nastąpił wskutek wypowiedzenia przez „greków” posłuszeństwa papieżowi. W chrześcijaństwie wschodnim uległa wtedy zatarciu granica oddzielająca *sacerdotium* i *imperium*, co poprzedziło podział Kościoła<sup>26</sup>. Wśród czterech głównych podanych przez autora przyczyn schizmy aż trzy dotyczyły ingerencji instytucji świeckich: „hardość i próżnej czci pragnienie”, „tyraństwo zmieszane z heretyctwem” oraz „pomsta cesarzów carogrodzkich”<sup>27</sup>. Proces ten rozpoczęło przeniesienie stolicy cesarstwa do Konstantynopola:

[Konstantyn Wielki] Rzymu, który był głową i panem świata wszystkiego, Sylwestrowi i papieżom Chrystusowym, najwyższym na świecie namiestnikom, postąpił, a sam się do Bizancjum, to jest do Konstantynopola, [...] który leży w Grecyji, dla prędszego wschodnich państw nieprzyjaciółom odporu, przenosić począł<sup>28</sup>.

Wydarzenie, które dostarczało ważkich argumentów przeciwnikom papieskiej supremacji – tak zwana donacja Konstantyna – było, zdaniem jezuity, faktem historyzoficznym, który w żaden sposób nie mógł naruszyć rangi Rzymu jako centrum chrześcijańskiego świata<sup>29</sup>. Kontrowersyjny dokument stanowił istotny element sporu. Jego fałszywość wykazał, jak wiadomo, włoski humanista Lorenzo Valla w rozprawie *De falso credita et ementita Constantini donatione*<sup>30</sup> (powstała w 1440, pierwszy druk w 1517 roku)<sup>31</sup>. Na treść sfałszowanego dokumentu powołał się także Melecjusz Smotrycki w utworze *Trenos, to jest Lament Jednej, Świętej, Powszechnej, Apostolskiej Wschodniej Cerkwie*, dowodząc mistyfikacji za pomocą dwóch argumentów: prawnego i obyczajowego. Przekonywał mianowicie, że cesarz nie mógł podarować papieżom Rzymu „i wszystkiej włoskiej ziemie, i zachodnych krain powiatów”, gdyż zapisał je w testamencie synowi, a prawo zabraniało władcy zmiany wcześniej podjętych decyzji (w myśl zasady *lex retro non agit*). Twierdził ponadto, że tereny zachodnie wraz z Rzymem należały się, mocą sukcesji, rzeczywistym potomkom cesarza, nie „człowiekowi

<sup>26</sup> Na temat wzajemnych stosunków władzy świeckiej i duchownej w pierwszych stuleciach chrześcijaństwa zob. C. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, przeł. G. Pianko, Warszawa 1960; H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, oprac. i przeł. M. i J. Radożyccy, Warszawa 1986; S. Runciman, *Teokracja bizantyjska*, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Katowice 2008.

<sup>27</sup> *O rządzie i jedności Kościoła Bożego...*, s. 127, 128, 129. Czwarta przyczyna to „kacerstwa częste i jawne”.

<sup>28</sup> Tamże, s. 132.

<sup>29</sup> Zob. C. Ginzburg, *History, Rhetoric and Proof*, Lebanon 1999, s. 54–70; I. Backus, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378–1615)*, Leiden 2003, s. 36–38; A. Grafton, *Donation of Constantine*, [hasło w:] *The Classical Tradition*, ed. by A. Grafton, G. W. Most, S. Settis, Cambridge 2010.

<sup>30</sup> Wyd. polskie: L. Valla, *O rzekomej, sfałszowanej donacji Konstantyna*, przeł. K. Kokoszkie, przedm. H. Manikowska, Warszawa 2015.

<sup>31</sup> Zob. K. Pomian *Historia między retoryką a teologią. Niektóre problemy myśli historycznej doby Odrodzenia i Reformacji*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1964, t. 9, s. 50–51; S. I. Camporeale, *Lorenzo Valla i jego traktat o donacji Konstantyna. Retoryka, wolność i eklezjologia w XV wieku*, przeł. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 1997; H. Manikowska, *Przedmowa*, [w:] *O rzekomej, sfałszowanej donacji Konstantyna*, s. 9–37.



1885. I. 23.

*Smotrycki*

*an. 49.*

ΟΡΗΝΟΣ

To iest

**Lament iedyneyś**

**Powszechney Apostolskiej**

**Wschodney Cerkwie / z objaś-**  
**niem Dogmat Wiary.**

*Pierwey z Gręckiego na Słowiański, a teraz z*  
*Słowiańskiego na Polski przelożony.*

Przez

**Theophila Orthologa / Tężyę świętey**  
**Wschodney Cerkwie Syna.**



W WILNIE

Roku Pańskiego 1610.

Ilustr. 12. Ortolog Teofil [Smotrycki Melecjusz], *Trenos to jest lament Jedney św. Powszechney Apostolskiej Wschodney Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary*, Wilno 1610, karta tytułowa

obcemu”<sup>32</sup>. Odpowiedź Skargi na zarzut prawosławnego polemisty była krótka: „Z tą darowizną Konstantego schowaj się, Miły Krzywologu. Najmniej jej nie potrzeba. Kto dał, ten dał”<sup>33</sup>. Jezuita twierdził, że Konstantyn przeniósł stolicę państwa nad Bosfor z tych samych powodów, dla których trzy wieki wcześniej św. Piotr udał się do Rzymu, aby zbudować tam centrum chrześcijańskiego świata. W obu wypadkach szło o rozszerzenie bądź zachowanie wpływów wiary katolickiej i kultury łacińskiej tam, gdzie były one najbardziej zagrożone, bądź tam, gdzie spotykały się z silnym odporem (przypomina autor, że Rzym został stolicą chrześcijańskiego świata, gdy szerzyło się w nim pogaństwo)<sup>34</sup>. Dla Skargi akt nadania miał znaczenie wyłącznie symboliczne, Rzym niezmiennie bowiem pozostawał sercem cywilizacji chrześcijańskiej – a zatem roztrząsanie sprawy donacji było sprawą tyleż drugorzędną, ile niecelową.

Interesująca wydaje się perspektywa, z jakiej Skarga postrzegał kwestię rozejścia się dróg Bizancjum i Zachodu. Jego rozumowanie opierało się na wyrażonym wprost przekonaniu, że Kościół grecki nigdy nie był równy rzymskiemu<sup>35</sup>. Stwierdzenie, że Carogród jako pierwszy odstąpił od jedności, odwoływało się zatem do zasady starszeństwa, która winą pozwala obarczyć stojących niżej w hierarchii. Dość radykalny pogląd, pozostający w sprzeczności z niejednokrotnie głoszoną przez jezuitę zasadą poszanowania odmienności wyznaniowej, posłużył zbijaniu argumentów przeciwników pojednania z Rzymem. Wypowiedzenie posłuszeństwa papieżowi na rzecz patriarchy Konstantynopola było ich zdaniem w pełni uzasadnione przeniesieniem stolicy cesarstwa nad Bosfor. Twierdzenie takie umożliwiało konfrontację dwóch równorzędnych porządków prawnych (*status legum contrariarum*)<sup>36</sup>, której celem było wykazanie, że roszczenia papieża do supremacji tracą moc w warunkach nowej rzeczywistości politycznej.

Obalenie tego argumentu oparł Skarga na dwóch podstawach. Po pierwsze, na sukcesji apostoelskiej i źródłach soborowych. Jeżeli – przekonywał – patriarchowie greccy zamierzają uprawomocnić swe zmyślane przywileje, muszą wykazać, że na stolicy carogrodzkiej zasiadał któryś z apostołów, albo przedstawić dowód w postaci

<sup>32</sup> T. Ortolog [M. Smotrycki], *Trenos, to jest Lament Jednej, Świętej, Powszechnej, Apostolskiej Wschodniej Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary*, Wilno 1610, k. 66r–v.

<sup>33</sup> *Na treny i lament Teofila Ortologa...*, k. F<sub>3</sub>v.

<sup>34</sup> Warto przytoczyć powody, którymi tłumaczy Skarga – za Baroniuszem – ustanowienie Rzymu Stolicą Apostolską: „Dlaczego raczej w Rzymie aniżeli w którym innym mieście Piotr [święty] Stolicę Apostolską osadził, nietrudno się domyślić. Naprzód dlatego, aby Kościół Boży miał większą powszechność i szerokość. Bo natenczas Rzym był, jako jeden rzekł, wszystkiego świata skrócenie, to jest co jedno po wszystkim świecie było, to się w Rzymie znalazło i prawie wszystka ziemia, o której ludzie wiedzieli, panowaniu, prawom i pokojowi rzymskiemu podlegała. A k temu aby kościelne zwycięstwo nad pany świata tego było znaczniejsze. Sławne zwycięstwo: tam szatana i jego bałwochwalstwo i grzechy podeptać, gdzie namocniejsze królestwo miał; gdzie nieprzyjacielem Chrystusowi byli napotężniejszy, tam podnózek pod nogi jego postawić, aby nieprzyjacioły swymi, jako psalm mówi, panował” (P. Skarga, *Roczne dzieje kościelne od narodzenia Pana i Boga naszego Jezusa Chrystusa*, Kraków 1603, s. 31).

<sup>35</sup> „Kościół grecki nigdy rzymskiemu równy nie był” (*O rządzie i jedności Kościoła Bożego...*, s. 120).

<sup>36</sup> Zob. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przeł. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, § 218–220, s. 123–125.

konkretnego dekretu soborowego. Oczywiście żaden z tych warunków nie mógł zostać spełniony. Kaznodzieja odwoływał się tu do metody dowodzenia *ex silentio*, chcąc dzięki niej podważyć stanowisko wyznawców obrządków wschodnich. Z kolei skierowany przeciw biskupom Rzymu zarzut odstąpienia od zasad prawdziwej wiary odrzucił Skarga, ukazując jego nikłe znaczenie w konfrontacji z przywilejem, jaki otrzymali namiestnicy św. Piotra od Chrystusa: „A jako przez dziewięćset lat, wedle wyznania greków, zabłądzić nigdy nie mogła [Stolica Apostolska], tak aż do końca świata, wedle Chrystusowej obietnicy, wiara jej nie ustanie”<sup>37</sup>. Jak widać, perspektywa ciągłości i niezmienności Kościoła rzymskiego spełniała i tym razem funkcję polemiczną: miała dyskredytować „greków” przez wykazanie sprzeczności ich racji (Rzym pozostawał wierny nauce chrześcijańskiej tylko przez pierwsze dziewięć stuleci) z prorocstwem Jezusa, mającym wymiar uniwersalny (Rzym jako jedyny depozytariusz prawdziwej wiary aż do skończenia świata).

Po drugie, na całościowej wizji cywilizacji chrześcijańskiej. Przeniesienie ośrodka władzy świeckiej na wschód miało, zdaniem polemisty, charakter partykularny, gdyż głównie polityczny (jakkolwiek patronowała temu szlachetna idea obrony cesarstwa przed „heretykami” i „poganami”). „Grecy” natomiast – twierdził Skarga – nadawali temu wydarzeniu wymiar ogólnokulturowy, co w konsekwencji prowadziło do zniesienia opozycji między *imperium* i *sacerdotium*. Tymczasem Skarga wyrażał pogląd, że interes polityczny powinien iść w parze z interesem papieżstwa, nigdy jednak pierwszy z nich nie może ingerować w porządek drugiego, gdyż byłoby to sprzeczne z zasadą podrzędności spraw świeckich wobec religii. Ingerencja taka godziłaby w podstawy chrześcijańskich wyobrażeń o porządku świata. Skarga często wspominał władców, którzy mimo potęgi swych państw, pozostawali wierni władzy apostolskiej (zob. tabela). Wyrażał przy tym pogląd, że ponad prawem państwowym stoi wspólnota chrześcijańska:

[...] cesarzowie wszyscy barzo długo nie chcieli się zwać greckimi, jedno rzymskimi cesarzmi i językiem rzymskim, to jest łacińskim, państwo ono świata prawie wszystkiego sprawowali, i wiarę świętą rozmnożyli, i w kościołach go przy nabożeństwie swoim używali, i im prawa swoje cesarskie i sądy spisali<sup>38</sup>.

Wyższość władzy duchownej nad świecką wynikała z przekonania, że gwarantem jej trwałości był Bóg, podczas gdy żadne królestwo ziemskie nie mogło się tym pochwycić<sup>39</sup>. Prowadziło ono do zderzenia dwóch wizji historii: providencjalistycznej,

<sup>37</sup> *Na treny i lament Teofila Ortologa...*, k. H<sub>3</sub>v.

<sup>38</sup> *O rządzie i jedności Kościoła Bożego...*, s. 132–133.

<sup>39</sup> Kwestia rywalizacji korony i tiary ma bogate antecedencje średniowieczne, które wykraczają poza stosunki z Cesarstwem Bizantyjskim. Zob. np. M. E. Moore, *A Sacred Kingdom: Bishops and the Rise of Frankish Kingship, 300–850*, Washington 2011 i nast.; G. Dagron, *Emperor and Priest. The Imperial Office in Byzantium*, trans. J. Birrell, Cambridge 2003; J. Grzybowski, *Miecz i Pastorat – Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, Kęty 2006; J. Soszyński, *Sacerdotium – Imperium – Studium. Władze uniwersalne w późnośredniowiecznych kronikach martyńskich*, Warszawa 2006.

kładącej nacisk na eschatologiczny wymiar dziejów, oraz podporządkowującej je perspektywie degeneracyjnej<sup>40</sup>. Kaznodzieja wykorzystał tę opozycję, umiejscawiając w czasie rozłam chrześcijaństwa. Jego zdaniem, momentem zwrotnym dla podziału chrześcijaństwa na bizantyjskie i zachodnie było zwrócenie się Grzegorza III o pomoc do Karola Wielkiego w celu ochrony przed zagrożeniem longobardzkim (773). „Od tego czasu – twierdzi autor – włoskie i zachodnie państwa od cesarzów greckich albo wschodnich, jako od heretyków, [...] odstąpiły”<sup>41</sup>. Kluczem do właściwego odczytania słów kaznodziei jest właśnie sposób rozumienia zależności pomiędzy władzą świecką i duchowną. Warunkiem trwałości tej pierwszej (ale i podstawowym zadaniem) jest obrona wiary, gdyż tylko ona motywuje istnienie każdej ziemskiej monarchii. A zatem o odstąpieniu chrześcijan zachodnich od wspólnoty jako pierwszych – co zarzucali reprezentanci strony przeciwnej – w żadnym razie nie mogło być mowy, gdyż, jak przekonywał Skarga, to najpierw „grecy” popadli w grzech herezji, a tym samym okazali się niezdolni do zapewnienia bezpieczeństwa całemu chrześcijaństwu.

Zagadnienia te implikowały niezwykle żywotny od czasów średniowiecza problem *translatio imperii*<sup>42</sup>. Bezpośrednimi spadkobiercami Rzymu, ostatniej z czterech monarchii starożytnych, nie byli cesarze wschodni, lecz władcy zachodni, począwszy od Karola Wielkiego, przy czym o prawomocności dziedzictwa nie mogła decydować wyłącznie władza świecka. Dlatego też nie mogło ono znaleźć kontynuacji w Bizancjum. Skarga podążał w tym wypadku za koncepcją dwóch państw: ziemskiego i Bożego (św. Augustyn), ale w swych polemikach nie ograniczał się wyłącznie do wskazania alternatywy: *civitas Dei* albo *civitas terrena*. Wybór jednej z nich to równocześnie opowiedzenie się za konkretnym dziedzictwem kulturowym<sup>43</sup>.

Prawdziwa zależność cesarstwa wschodniego od Rzymu uwidaczniała się u Skargi, gdy stosował szeroką perspektywę. Pisarz przekonywał, że Kościół łaciński przetrwa bez udziału cesarstwa i patriarchatów wschodnich. Nie miał wątpliwości, że brak zgody (rozumianej jako podporządkowanie się zwierzchności papieża) oznacza ich upadek:

Naprzód się rzecz może, iż grekowie jakoby zawždy byli pod posłuszeństwem kościelnym, bo przez tysiąc i sto lat mało nie ustawicznie w nim trwali. Przez czterysta lat ledwie nie było, żeby co się u nich o tej świętej jedności nie wznowiło, w której iż byli niestateczni, karał ich tym Pan Bóg, iż gdy od papieżów odstępowali, u panów i cesarzów swoich w tyrańską moc wpadali, którzy patryjarchy i inne biskupy dawali i składali, jako chcieli, i wierzyć im i nauczać wedle swej myśli kazali<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> Zob. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Warszawa 2009, s. 271–387.

<sup>41</sup> *O rządzie i jedności Kościoła Bożego...*, s. 158. Zob. też *Roczne dzieje kościelne...*, s. 827.

<sup>42</sup> Zob. *Translatio Imperii*, [hasło w:] *The Classical Tradition...*; E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. i oprac. A. Borowski, Kraków 2009, s. 34–35; J. Le Goff, *Medieval Civilization (400 A.D. – 1500 A.D.)*, trans. J. Barrow, Oxford 1988, s. 30, 67, 99.

<sup>43</sup> Zob. A. Andrusiewicz, *Trzeci Rzym. Translatio studii – translatio imperii*, [w:] *Polska i jej wschodni sąsiedzi*, red. tenże, Rzeszów 1997.

<sup>44</sup> *Na treny i lament Teofila Ortologa...*, k. E<sub>2</sub>r.

Poczucie związku między przeszłością a teraźniejszością stanowiło konsekwencję nie tylko chronologicznego następstwa wydarzeń, ale również przeświadczenia o stale uobecnających się, niezależnych od czasu i miejsca procesach. W poprzedzającej *Roczne dzieje kościelne* przedmowie do arcybiskupa Stanisława Karnkowskiego zamieścił Skarga fragment testamentu cesarza Bazylego Macedońskiego, w którym zachęcał swojego syna do zgłębiania dziejów, by czerpać z nich nauki przydatne obecnie<sup>45</sup>. Z kolei we *Wzywaniu do czytania „Rocznych dziejów”* zwrócił się jezuita do czytelników słowami: „Zamiłujcie dobre ojczyzny swej, na której pomoc rozumów starych nabywajcie, z historyj i przykładów przeszłych rychlej, upadek swój z nich upatrując, przełkniecie się, a o sobie wždy radzić kiedy z serca będziecie”<sup>46</sup>. W innym miejscu przekonywał, że można uniknąć złych wypadków, jeśli tylko zawierzy się przeszłym dziejom. Na poparcie przywołał słowa patriarchy greckiego Gennadiusza: „Trzy lata [...] czekać będziemy, aza się od schizmy i odszczepieństwa nawrócicie i do wyroku przystaniecie, wedle Zbawicielowego o drzewie figowym rozkazania. A jeśli się nie nawrócicie, wytną was”<sup>47</sup>. Jeszcze w innym miejscu, powołując się na ten sam autorytet, dodał: „Czytaj, [...] jeśli tak się stało”<sup>48</sup>. Technika antycypacji, jaką posłużył się w przywołanych przykładach kaznodzieja, miała na celu udowodnienie, że niemożliwa była inna konfiguracja zdarzeń niż ta, którą przewidział wschodni patriarcha – nawet gdyby próbować osadzić je w zupełnie innym kontekście interpretacyjnym.

Kaznodzieję interesowało zatem wydobyć z przeszłości uniwersalnych nauk. W jego przeświadczeniu dążenie do przypisania określonych znaczeń prezentowanym wydarzeniom nie było wynikało z racji subiektywnych. Stosowana przezeń wykładnia dziejów dokonywała się poprzez umiejscowienie faktów w układach znaczeń już funkcjonujących w zbiorowej świadomości, a zatem sprawdzonych i rozpoznawalnych<sup>49</sup>. W przywołanych przykładach można dopatrywać się też pogłosów realizmu figuralnego, którego obecność dostrzegł w *Kazaniach sejmowych* Mirosław Korolko<sup>50</sup>. Jak widać, był on właściwy także pismom polemicznym Skargi.

<sup>45</sup> „Historyj – prawi – starych czytać nie przestaj, bo tam bez prace to najdziesz, na co drudzy wiele pracowali. Z nich poznasz dobrych cnoty, a złośliwych występki; poznasz odmiany żywota ludzkiego i obroty szczęścia na nim, i niestatek świata tego, i jako się i wielkie panowania do jednych się strzec, abyś takiej pomsty na sobie nie odnosił, a drugich, abyś się przy zapłacie został, naśladować będziesz” (*Roczne dzieje kościelne*..., k. jjjr).

<sup>46</sup> Tamże, k. jv.

<sup>47</sup> *Na treny i lament Teofila Ortologa*, k. E<sub>4</sub>r. Klęski spadające na społeczeństwo ruskie za odstępstwo od Kościoła rzymskiego, omówił Leonid Uszkałow w artykule *Historyczne losy Ukrainy w interpretacji teologów katolickich okresu potrydenckiego*, [w:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 4: *Katolickie unie kościelne w Europie Środkowej i Wschodniej – idea a rzeczywistość*, red. S. Stępień, Przemysł 1998, s. 173–187.

<sup>48</sup> *Na treny i lament Teofila Ortologa*, k. Ev.

<sup>49</sup> Zob. H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska, M. Wilczyński, Kraków 2000, s. 85.

<sup>50</sup> Polegał on na potraktowaniu dziejów historycznych oraz biblijnych jako należących do tego samego planu, co nadawało pojedynczym wypadkom egzemplaryczną ogólność. Zob. M. Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi*, Warszawa 1971, s. 95–97.

Dopełnieniem proroctwa patriarchy Gennadiusza jest rozdział XII części drugiej utworu *Na treny i lament Teofila Ortologa*. Stanowi on zarazem rozprawę z mitem historiozoficznym głoszonym przez wielu „schizmatyków”, zgodnie z którym lepiej żyje się „pod Turkiem niżli pod papieżem”<sup>51</sup>. Skarga stara się wykazać, przywołując fragmenty dzieła ideowego przeciwnika, jak temu samemu zespołowi wydarzeń można nadać zupełnie odmienne znaczenia. W żadnym miejscu nie zakwestionował ich faktyczności, lecz wystąpił przeciw hermeneutyce zupełnie niezgodnej z ewidencją źródłową, to znaczy poświadczoną w tradycji. W przypadku mitu, o którym mowa, ponownie przywołał pisarz precedens biblijny: „Nie mówił tego Jeremiasz, patrząc na niewolą ludu swego w Babilonie, ale treny czynił, które by i ci takie, nie owe głupie i dziecinne, i niewieście czynić mieli”<sup>52</sup>. Powołanie się na autorytet proroka miało konkretny cel: potwierdzenie, że nie do pomyślenia jest pozytywna ocena zniewolenia chrześcijan wschodnich przez Turków<sup>53</sup>. Zestawienie obu faktów umiejscawiało ponadto dzieje współczesne w paradygmacie stale uobecniających się prawidłowości<sup>54</sup>.

Dążenie do wydobycia z przeszłości tego rodzaju nauk często wiązało się z naruszeniem perspektywy diachronicznej. Przejawiało się to między innymi w nadawaniu niektórym wypadkom znaczenia nieproporcjonalnie większego niż ten, jaki miały w rzeczywistości. Kaznodzieja bardzo często konstruował narrację historyczną, dążąc do uchwycenia przeszłości w sposób synchroniczny oraz upraszczający. Rezygnacja z rozbudowanego opisu czy choćby wyliczenia następujących po sobie zdarzeń dokonywała się na rzecz niekiedy achronologicznego i skrótowego ujęcia dłuższych odcinków czasu. Tendencje te szły w parze z nie zawsze poprawną interpretacją niektórych zdarzeń.

Wymownym przykładem może być zdanie z polemiki ze Smotryckim, w którym zamknął Skarga wypadki rozgrywające się przez cały niemal XIII wiek: „Wtenczas też łacinnicy i chrześcijanie wyprawili się na Turki i Saraceny do Bożego grobu i ośmdziesiąt lat trzymali Carogród, w jedności kościelnej i posłuszeństwie Greki zatrzymywając”<sup>55</sup>. Cytat dobrze ilustruje dość częsty w pismach jezuity zabieg konceptualizacji

<sup>51</sup> *Na treny i lament Teofila Ortologa...*, k. Iv.

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> Jak zaznaczył Jan Stradomski, rozpowszechnianie informacji przez wyznawców prawosławia o rzekomych swobodach religijnych w imperium tureckim „pachniało już niemal zdradą religii chrześcijańskiej (na płaszczyźnie wyznaniowej), a nawet zdradą stanu (na płaszczyźnie politycznej) – lojalności obywatelskiej względem państwa [...]” (tenże, *Spór o historię i wartości...*, s. 273).

<sup>54</sup> Zob. P. Ariès, *Czas historii*, przeł. B. Szwarzman-Czarnota, Gdańsk 1996, s. 102; R. Gustaw, *Rozwój pojęcia historii Kościoła od I do XVIII wieku*, Poznań 1964, s. 37.

<sup>55</sup> *Na treny i lament Teofila Ortologa...*, k. Ev. Lakoniczną informację poprzedza Skarga wyliczaniem znamienitszych postaci chrześcijaństwa wschodniego: „Roku 1273 Grzegorz dziesiąty papież uczynił *concilium* w Lugdunie, na który greki przyzwał, gdzie pięćset biskupów było i sam cesarz carogrodzki, jako drugdy piszą; Michał Paleologus był na tym *concilium*. [...] Wtenczas na carogrodzkiej stolicy siedział Bekus, bardzo wielki tej jedności miłośnik, który się z serca o nie starał, co o nim napisał Gregoras i Glikas Grekowie. Wtenczas żył barzo uczony i ś[więty] greczyn Nicefor Blemmidas, który przeciw swoim grekom barzo uczone księgi wydał, broniąc papieskiej zwierzchności i całości świętej wiary”.

historii. Wymowny brak choćby wzmianki o katastrofalnych skutkach wkroczenia krzyżowców do Konstantynopola (1204), którzy dokonali w mieście rzezi ludności cywilnej<sup>56</sup>, tłumaczy autor koniecznością zaprowadzenia pokoju i przywrócenia jedności wśród chrześcijan – inne okoliczności nie miały, zdaniem jezuity, większego znaczenia w szerszej perspektywie dziejowej.

Kwestię tej wyprawy poruszył Skarga również w dziele *O jedności Kościoła Bożego*. Jej przebieg przedstawił nieco bardziej szczegółowo, starając się przy tym wykazać, że „grecy” konsekwentnie dążyli do tego, aby krucjata zakończyła się niepowodzeniem<sup>57</sup>. Swe stanowisko poparł autorytetem bizantyjskiego historyka Nicetasa, który miał twierdzić, że na polecenie cesarza Manuela Komnena urządzano zasadzki na uczestników wyprawy i truto ich niegaszonym wapnem wymieszanym z mąką służącą do wypieku chleba<sup>58</sup>. Relację o szczegółach krucjaty mógł znać Skarga z pełnego grecko-lacińskiego wydania *Historii* Nicetasa, opublikowanego przez Hieronima Wolfa<sup>59</sup>, jednak informację o truci palonym wapnem i powrocie przez ziemie polskie zaczerpnął prawdopodobnie z krążących wówczas w odpisach *Roczników* Jana Długosza<sup>60</sup>. Powołanie się na bizantyjskiego dziejopisarza było więc zabiegiem wyłącznie instrumentalnym. Skardze chodziło jedynie o ukazanie w niekorzystnym świetle „greków”. Natomiast w przeciwieństwie do Nicetasa, nie wspomniał kaznodzieja ani o uzasadnionych obawach cesarza przed krzyżowcami, ani też o druzgocących konsekwencjach wkroczenia tych ostatnich do Konstantynopola.

Jak wynika z przywołanych przykładów, niezręczne fakty pisarz albo pomijał jako drugorzędne, stosując w tym celu szeroką perspektywę historyczną, albo zmieniał ich wymowę. Prowadziło to zazwyczaj do znacznego zachwiania proporcji w ocenie zdarzeń, w konsekwencji czego zbrodnia mogła stać się aktem definiowanym w kategoriach obrony wiary, wyzwolenia uciśnionych spod jarzma „pogan” itd.<sup>61</sup>

W konstruowaniu obrazu historii chrześcijańskiego Wschodu Skarga stosował również technikę zupełnie odwrotną. Chodzi o wykorzystywanie „niewygodnych” mitów

<sup>56</sup> Zob. F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, przeł. M. Radożycka, Warszawa 1985, s. 111–119; S. Runciman, *Dzieje wypraw krzyżowych*, przeł. J. Schwakopf, posłowie B. Zientara, t. 3: *Królestwo Akki i późniejsze krucjaty*, Warszawa 1987, s. 125; K. Zakrzewski, *Historia Bizancjum*, Kraków 2007, s. 320–321.

<sup>57</sup> Wątek IV krucjaty był podejmowany także przez autorów ruskich – zob. A. Naumow, J. Stradomski, *Echa IV krucjaty w dawnej literaturze ruskiej*, [w:] *IV krucjata. Historia, reperkusje, konsekwencje*, red. Z. J. Kijas, M. Salamon, Kraków 2005.

<sup>58</sup> Zob. *O rządzie i jedności Kościoła Bożego...*, s. 213.

<sup>59</sup> Nicetas Acominatus Choniates, *Imperii Graeci Historia*, [Geneva] 1593. Relacja o wyprawie znajduje się w księdze pierwszej, s. 67–80.

<sup>60</sup> Informację o przejściu krzyżowców przez ziemie polskie podali także Maciej z Miechowa (*Chronica Polonorum*, Cracovia 1521, s. 90) oraz Marcin Kromer (*Kronika polska*, przeł. M. Błażowski, Sanok 1857, s. 297).

<sup>61</sup> Współcześni badacze określają takie techniki narracyjne mianem mitów historiograficznych. Zob. J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię? Tajemnice narracji historycznej*, Poznań 2008, s. 169–191.

historiograficznych w celu naprowadzenia odbiorcy na właściwe rozumienie poszczególnych wydarzeń. Przykładem może być opowieść o papieżu Joannie, której rzekomy pontyfikat był jednym z koronnych argumentów przeciw papieskiej supremacji<sup>62</sup>. Aby go zneutralizować, katolicy stosowali przede wszystkim dowód *ex silentio*, chcąc w ten sposób podważyć historyczność postaci Joanny, a tym samym dowieść, że sukcesja apostolska nigdy nie została przerwana. Kwestia dochodziła do głosu szczególnie w czasach reformacji<sup>63</sup>. Jako tłumaczowi roczników Baroniusza, znana była również Skardze, choć miał on zapewne okazję zetknąć się z podaniem wcześniej<sup>64</sup>. Poruszył ją w sporze ze Smotryckim o postać Focjusza i dogmat *filioque*. W prezentowaniu papieżu dostrzec można dwie zasadnicze tendencje. Jego celem było przede wszystkim wykazanie całkowitego zafałszowania historii oraz powiązanie genezy opowieści ze schizmą focjańską:

Zadziwujesz się złości tego trzebieńca [tj. Focjusza], mądrego po świecku, wymownego, w Piśmie ś[więtym] biegłego i uczonego, bogatego, wielkiej u cesarzów i biskupów powagi, ale niecnoty, kłamstwa, fałszowania, uporu, pochlebstwa i próżnej chwały aż do gardła napełnionego. Trzej się papież z nim uganiał: Mikołaj I święty, Hadrian II – i ci dwa mężnie i mocnie go zwojowali. Ale trzeci, Jan Ósmy, osłabiał i jako niewiasta zmięczał, i dlatego niewiastą go zwano, o czym plotą heretycy i ten Krzywolog [Teofil Ortolog], żeby niewiastą był. Bo się uwieść dał cesarzowi wschodnemu Bazyluszowi, iż na jego prośbę i groźbę Focjusza wyklętego i zrzuconego znowu do uczestnictwa przyjął i na jego przywrócenie na stolicę carogrodzką zezwolił<sup>65</sup>.

Polemista przyjął zatem bardziej współczesną wersję legendy. Jeszcze bowiem piętnastowieczny biograf papieża, Bartolomeo Sacchi, uznawał historyczność postaci Joanny, przy czym wiązał ją nie z Janem VIII, a z Janem VII<sup>66</sup>. W swej relacji Skarga sygnalizował kontrowersyjność Jana VIII, lecz wynikała ona z innych przyczyn niż te, które przyjmowali przeciwnicy. Dokładniejsze wyjaśnienie zamieścił Skarga w *Rocznych dziejach kościelnych*, w których twierdził, że pozorna płochość i uległość papieża wobec cesarza i patriarchów wschodnich były jedynie konsekwencją fatalnej interpretacji

<sup>62</sup> Zob. K. Pomian, *Historia między retoryką a teologią...*, s. 53–55.

<sup>63</sup> Matthias Flacius, inicjator słynnych *Centurii magdeburgskich*, nazywał Jana VIII kobietą i prostytutką (*mulier et scortum*). Zob. *Ecclesiastica historia, integram Ecclesiae Christi ideam*, per aliquot studiosos [et] pios viros in urbe Magdeburgicae [*Centuriae Magdeburgienses*], t. 9, Basilea 1559, s. 332–337. Na zarzuty protestanckiego pisarza odpowiedział kardynał Cezary Baroniusz (zob. tenże, *Annales ecclesiastici*, ed. by A. Theiner, t. 15, Barri 1868, s. 314–315).

<sup>64</sup> W 1560 roku ukazała się anonimowa *Historyja o papieżu Janie tego imienia VIII, który był Gilberta, białogłowa z Anglij*. Zob. J. Krzyżanowski, *Romans polski wieku XVI*, Warszawa 1962, s. 197; tenże, *Papieżycja Joanna*, „Reformacja w Polsce” 1934; *Historia o kobiecie papieżu*, oprac. J. Sokolski, Wrocław 2013.

<sup>65</sup> *Na treny i lament Teofila Ortologa...*, k. Kv. Nadmienić należy, że wbrew sugestiom Skargi, Smotrycki nie wspominał o rzekomej zniewieściałości Jana VIII. Ponadto zdaniem prawosławnego pisarza to autorzytet tego papieża potwierdzał słuszność racji „greków” w sprawie dogmatu *filioque*. Świadectwem na to miały być listy, w których deklarował przywrócenie *Credo* do postaci z soboru nicejskiego I. Zob. *Trenos, to jest Lament...*, k. 129v–130r.

<sup>66</sup> Platina [Bartholomeo Sacchi], *Liber de vita Christi ac pontificum omnium*, [Venetia 1485], k. g<sub>iii</sub>r–v.



jego rzeczywistych intencji oraz nietrafnych wprawdzie, jakkolwiek w pełni samodzielnych decyzji: „Miał swoje przyczyny Jan, ale z świeckiej mądrości idące. Obiecał mu cesarz Bazyljusz obronę od Saracenów [...] i spodziewał się uspokojenia i zjednoczenia wszystkiego Kościoła. [...] Ale się oszukał”<sup>67</sup>. A zatem to nie cechy charakteru ani tym bardziej „płeć niewieścia” leżały u źródeł legendy o kobiecie-papieżu. To „zawistni grecy” – tłumaczył Skarga – skwapliwie wykorzystali dobrą wolę Jana VIII, łamiąc dane mu słowo i obarczając niewłaściwą osobę fatalną reputacją za winę, którą ponosili sami. Rozpowszechniany przez nich mit o papieżu Joannie ukształtował się więc, jego zdaniem, pod wpływem zupełnie niewłaściwego zrozumienia konsekwencji konkretnych zdarzeń. Przywołanie legendy, wykorzystywanej chętnie przez religijnych oponentów, miało na celu w takim samym stopniu rozliczenie się z zafałszowaną wersją wypadków, co obnażenie zwodniczych metod kształtowania historii przez „schizmatyków” i „heretyków”. Skarga uzmysławiał w ten sposób, iż konieczne niekiedy jest ponowne rozpatrzenie niektórych epizodów historycznych, bez względu na ich negatywną rolę propagandową, po to właśnie, aby poddać je weryfikacji<sup>68</sup>.

Jak wiadomo, pisarze reprezentujący obrządek wschodni odwoływali się bardzo często do tych samych świadectw, co katolicy. Dlatego też trudna droga do właściwej oceny Jana VIII wiązała się między innymi z ponowną analizą autentyczności źródeł, które dały początek legendzie:

Jego [tj. papieża] słowo o Duchu Ś[więtym] przywodzi Krzywolog, ale pofalszowane. Bo Focyusz papieskie listy fałszował i do ludzi udawał. Listy Jana Ósmego prawdziwe znalazły się całe na Bibliotece Watykańskiej, a pofalszowane od Focjusza zataić się też u greków nie mogły i przełożył je na łacińskie Greczyn Federicus Motius, termulański biskup<sup>69</sup>.

Skarga dostrzegał więc problem wykorzystywania tych samych materiałów źródłowych przez obydwie strony. W tym jednak przypadku swego zarzutu nie poparł analizą przekazów. Przekonanie o fałszowaniu listów przez Focjusza było zresztą niezwykle wówczas popularne wśród katolików. Apologeci Jana VIII, podobnie jak Skarga, powoływali się na nie tendencyjnie, a często także bezkrytycznie<sup>70</sup>. Należy jednak pamięć-

<sup>67</sup> *Roczne dzieje kościelne...*, s. 955.

<sup>68</sup> O papieżu Joannie pisał również Jakub Wujek. Odmienny sposób argumentacji świadczyć może o tym, że w czasach, gdy tworzyli obaj autorzy, nie funkcjonowała wśród katolików ustalona wersja podania. Wujek dążył przede wszystkim do wykazania, że legenda o papieżu „nie jest nic innego jedno fabuła a zmyślona powieść”. Swoje zdanie opierał na nikłej wartości dowodowej przekazów historycznych. Zob. J. Wujek, *Postilla catholica, to jest Kazania na Ewangeliję niedzielne i odświeżne przez cały rok według wykładu samego prawdziwego Kościoła świętego powszechnego*, t. 2, Kraków 1868–1870, s. 1344. W przeciwieństwie do autora *Postylli*, Skarga wybrał wariant mniej radykalny, czy może – bardziej subtelny. W jego przekonaniu, u podstaw legendy leżało nie tyle całkowite zmyślenie, co błędna interpretacja autentycznych zdarzeń.

<sup>69</sup> *Na treny i lament Teofila Ortologa...*, k. Kv–K<sub>2</sub>r.

<sup>70</sup> Francis Dvornik przebadął, w jaki sposób przedstawił Focjusza Baroniusz oraz przebieg schizmy focjańskiej (zob. tenże, *The Photian Schism: history and legend*, Cambridge 1970, s. 371–382).

tać, że podejście takie uzasadniała wówczas zasada honorowania orzeczeń autorytetów o wiarygodności świadectw. Mimo że Skarga nie zawsze odnosił się do źródeł bezkrytycznie, tym razem aprobatywnie skorzystał z wersji pomocnej w realizacji celów polemicznych. Gdy jednak zwalczał cudze stanowisko, powołanie się na źródło było podstawową metodą, jak w przypadku „zmyślonego poselstwa” z pisma Smotryckiego:

Ostatnie i grube kłamstwo [...] ma, gdy daje znać, iż te książki w Grecyjej po grecku pisano, a on je z słowieńskiego na polskie przetłumaczył. [...] Niech autentyk grecki ukaże abo i słowieński, jeśli słowo od słowa w te książki wnosi, a swego i heretyckiego nic nie mówi<sup>71</sup>.

Potrzebę wykazania autentyczności dokumentu jezuita odczuwał także, gdy powoływał się na świadectwo współczesne. Uzmysławia to przykład listu metropolity Cyryła Lukarisa. Powołaniu się na list towarzyszy informacja o jego pochodzeniu i okolicznościach powstania, a także analiza różnych jego wariantów (odpisy, tłumaczenia), podsumowana konkluzjami. Skarga streścił charakter poselstwa metropolity, po czym wyjaśnił, że odpis listu otrzymał z rąk arcybiskupa lwowskiego Dymitra Solikowskiego, zaś oryginał znajduje się w kapitule lwowskiej. Autorytet źródła wzmocnił własną opinią, stwierdzając iż poznał metropolitę na synodzie brzeskim, co dało mu prawo, by orzec, że „człowiek to jest prawdziwy i uczony”, „cny kapłan i miłości Chrystusowej pełny chrześcijanin”<sup>72</sup>. Wiarygodności zarówno świadectwa posła, jak również samego Skargi dowodzić miały ponadto dwie wersje językowe listu: łacińska („oryginalna”) oraz polska z załączonym objaśnieniem. W omówieniu fragmentu listu, w którym winy „greków” upatrywał metropolita w ich odstępstwie, Skarga dodał, że z pewnością chodziło nie tylko o współczesnych wyznawców obrządków wschodnich, ale również o „upór i hardość od odszczepieństwa przodków i ojców ich, greków”<sup>73</sup>. Takie uogólniające rzutowanie winy w przeszłość zmierzało ku uznaniu świadectw katolików za prawdziwe, a schizmatyków za bałamutne. W konsekwencji, wyznacznikiem wiarygodności danego źródła stawała się nie tyle zgodność tłumaczenia i wykładni z oryginałem, ile polemiczny uzus. W innym miejscu stwierdził kaznodzieja wprost: „Nie na rzymski ani łaciński Kościół, ale na grecki stara jest przymówka *Graeca fides* i dawne ich obwinienie, iż księgi fałszują nie tylo doktorów, ale samego Pisma ś[więtego] słowa, a miasto nich heretyckie podmiatają i katolickie wyrzucają”<sup>74</sup>. Po czym dodał

<sup>71</sup> *Na treny i lament Teofila Ortologa...*, k. A<sub>2</sub>r. W tytule traktatu Smotryckiego (*Trenos, to jest Lament Jednej, Świętej, Powszechnej, Apostolskiej Wschodniej Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary, pierwej z greckiego na słowieński, a teraz z słowieńskiego na polski przełożony przez Teofila Ortologa*) pojawiła się informacja, że dzieło jest tłumaczeniem. W rzeczywistości by to zabieg mający uchronić autora przed represjami, a przy tym chodziło o pragnienie podniesienia prestiżu utworu w oczach prawosławnych (zob. A. Naumow, *Domus di-visa. Studia nad literaturą ruską w I. Rzeczypospolitej*, Kraków 2002, s. 36–37; T. Hodana, *dz. cyt.*, s. 54).

<sup>72</sup> *Na treny i lament Teofila Ortologa...*, k. O<sub>2</sub>y.

<sup>73</sup> Tamże, k. P<sub>2</sub>r.

<sup>74</sup> Tamże, k. G<sub>3</sub>r. Na temat formuły *Graeca fides* zob. R. Krzywy, „*Graeca fides*” a moskiewska wiarołomność w dyskursie staropolskim – z dziejów stereotypu, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2017, nr 3–4, s. 485–487.

z rozbrajającą szczerością: „A to mówiąc, dobrym i świętym grekom nie przymawiam i krzywdy czynić nie chcę. Każda nacyja łotry ma, ale jedna więcej niż druga”<sup>75</sup>.

Z powyższych uwag wynika, że Skarga miał ambiwalentny stosunek do świadectw pisanych. Kaznodzieja nie ufał dokumentom. Nie odmawiał im wprawdzie wartości dowodowej, jednak uznawał je za medium nietrwałe i zwodnicze<sup>76</sup>. O konsekwencjach wykorzystania pisma w niewłaściwy sposób świadczą choćby uwagi o niedoskonałości greki jako języka tłumaczenia Biblii, kwestia *filioque* czy *casus* Jana VIII. Jedynie autorytetu uświęconego tradycją – twierdził Skarga – nie da się w żaden sposób podważyć<sup>77</sup>. Wiązało się to z przeświadczeniem o jej wyższości nad słowem pisanym<sup>78</sup> – wartość źródłową nadaje mu dopiero autor bądź powaga przyszłego dziejopisarza.

Dokonane powyżej zestawienie pozwoliło wydobyć te wydarzenia, wokół których koncentrował kaznodzieja swą polemikę z reprezentantami Kościoła wschodniego. Wyliczone na początku dzieła *O jedności Kościoła Bożego* sobory powszechne świadczą, iż znał okoliczności ich zwołania, zasadniczy przebieg oraz przyjęte dekrety<sup>79</sup>. Przedstawiając dzieje wzajemnych kontaktów, dokonał wszakże selekcji przeszłych wydarzeń, nadając im interpretację zgodną z linią prowadzonych polemik. Przykładowo, z dziejów soboru chalcedońskiego (451) wydobył kwestię pozycji patriarchatu w Konstantynopolu wśród trzech pozostałych patriarchatów wschodnich. Zupełnie natomiast pominął w rozdziałach „historycznych” kluczową dla tego soboru sprawę monofizytyzmu, którą historycy Kościoła uznają za bezpośrednią przyczynę pierwszego poważnego podziału w dziejach Kościoła<sup>80</sup>. Genezy rozłamu upatrywał Skarga w przeniesieniu stolicy cesarstwa do Konstantynopola, co wiązało kwestię rozpadu chrześcijaństwa z zależnościami pomiędzy sferą wpływów władzy świeckiej i duchownej. Kształtował przy tym swą wizję dziejów w taki sposób, aby ukazać „greków” w jednoznacznie niekorzystnym świetle. Odwołując się z kolei do zagrożenia longobardzkiego (zob. tabela), nie wspomniał, że poprzednik Grzegorza III, Stefan II, mimo potępienia ikonoklazmu i podważenia legalności „soboru bez głowy”, zwrócił się o pomoc najpierw do cesarza, a dopiero po odmowie udał się po ratunek do Karolingów, którym w kwestiach teologicznych było zdecydowanie bliżej do władcy bizantyjskiego aniżeli do papieża<sup>81</sup>. Polemista przedstawił wydarzenia następująco:

<sup>75</sup> *Na treny i lament Teofila Ortologa...*, k. G<sub>3</sub>v.

<sup>76</sup> Nawet Pismo św. – jak przekonywał Skarga – stało się obiektem licznych fałszerstw i przekłamań. O Septuagincie pisał: „pogmatwana jest tak barzo i pofalszowana od greków, iż prawie zniszczała i ledwie się o jej płatkach dopytać. [...] Toż się stało z Nowym Testamentem, który także Grekowie pofalszowali, heretycy zwłaszcza, których ten język [tzn. grecki] zawždy matką był nieszczęśliwą. Grekowie z Ewanjeliej wyrzucili historiją o cudzołożnicy i ostatni rozdział świętego] Marka, i przydali do pacierza »Twoje jest królestwo i moc, i chwała na wieki«. Co się u żadnego ewangelisty nie znajduje” (tamże, k. G<sub>3</sub>r).

<sup>77</sup> Co dotyczyło zwłaszcza biskupów Rzymu: „papież z osobnego przywileju Bożego to mają, aby nie błędzili w wierze, choćby byli najgorszy” (tamże, k. D<sub>2</sub>v).

<sup>78</sup> Patrz rozdział *Polemiki z reformacją* (podrozdział *Krytyka podstaw protestanckiej hermeneutyki*).

<sup>79</sup> Zob. *O rządzie i jedności Kościoła Bożego...*, k. )(<sub>2</sub>v–)(<sub>3</sub>r.

<sup>80</sup> Zob. M. Blaza, *Kiedy nastąpiła wielka schizma?*, „Przegląd Powszechny” 2000, nr 10.

<sup>81</sup> Zob. E. Przekop, *Rzym – Konstantynopol. Na drogach podziału i pojednania*, Olsztyn 1987, s. 37.

[...] gdy Longobardowie z wielkimi wojski papieża i Rzym oblegli, nie wiedząc Grzegorz Trzeci, do kogo się miał po obronę kościelną uciec, wiedząc, iż cesarze, do których się byli zwykli papieżowie uciekać, heretykami byli, bał się, aby przyszedszy z wojski, mocą kacerstwa nie rozmnożyli, a gorszy niż cielesny rozboj duszny uczynili. Tedy się do Karola, króla francuskiego, który Wielkim nazwany był, jako do prawowiernego i wielce cześć Bożą i kościelną miłującego chrześcijanina, po obronę uciekł, który jednym pisanem swoim do Luidbranda, króla Longobardów, Rzym wybawił i Kościół Boży w całe zachował<sup>82</sup>.

Skarga przesunął w czasie całą sprawę o mniej więcej 25 lat, zapewne po to, aby ukazać króla Franków jako prawdziwie chrześcijańskiego obrońcę Rzymu. Zignorował zatem niektóre fakty. Taka konceptualizacja wydarzeń historycznych miała ponadto drugi, znacznie szerszy wymiar. Chodziło bowiem o wykazanie, że cesarz bizantyjski, wymawiając posłuszeństwo papieżowi, zrywał z dziedzictwem cesarstwa rzymskiego, którego jedynymi spadkobiercami stali się władcy królestw zachodnich. Zastosowana przez polemistę hermeneutyka dziejów pełniła oczywiście funkcje ideologiczne, zważywszy na fakt, że Bizantyjczycy uważali się za kontynuatorów Cesarstwa Rzymskiego, a samych siebie nazywali Rzymianami<sup>83</sup>.

Selektywność w doborze i sposobie prezentowania przeszłych wydarzeń uwidoczniła się w przywołanej już interpretacji zdobycia przez krzyżowców Jerozolimy w 1204 roku. Podobnie przedstawił późniejszy o 11 lat IV sobór laterański, na którym – jak stwierdził – doszło do pojednania „greków” z łacinnikami (zob. tabela). Skarga napisał, że w soborze, oprócz 70 arcybiskupów, 400 biskupów łacińskich i greckich oraz 600 doktorów<sup>84</sup>, uczestniczyli także patriarchowie Konstantynopola i Jerozolimy. Częściowo minął się jednak z prawdą. Na soborze tym byli wprowadzić obecni wspomniani hierarchowie, ale wyłącznie obrządku rzymskiego (każdy patriarchat wschodni, poza aleksandryjskim, miał wówczas po dwóch włodarzy: greckiego i łacińskiego). Na obrady nie stawił się natomiast żaden biskup wschodni<sup>85</sup>. Kolejny raz posłużył się autor zatem argumentacją *ex silentio*. Przemilczenie pozwoliło przyjąć, że rezultatem soboru było w pełni legalne pojednanie pod zwierzchnictwem papieża.

Trudno ustalić, jak szczegółowo znał Skarga dzieje soborów powszechnych i na ile pomijanie niektórych faktów wynikało ze świadomej manipulacji, a na ile z niedokładnej znajomości dekretów<sup>86</sup>. Bardziej prawdopodobna wydaje się jednak pierwsza ewentualność. Pisarz bowiem – jak udało się już wyżej stwierdzić – konsekwentnie ukazywał historię chrześcijaństwa wschodniego z perspektywy nacechowanej ideologicznie.

<sup>82</sup> *O rządzie i jedności Kościoła Bożego...*, s. 157–158.

<sup>83</sup> Zob. F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu...*, s. 86; *Rhōmaioi*, [hasło w:] *The Classical Tradition...*

<sup>84</sup> Zob. *O rządzie i jedności Kościoła Bożego...*, s. 218; *Na treny i lament Teofila Ortologa...*, k. K<sub>2</sub>v.

<sup>85</sup> Zob. *Dokumenty soborów powszechnych*. Tekst grecki, łaciński, polski, t. 2, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 212.

<sup>86</sup> Jezuici dysponowali opracowaniami, które zawierały zbiór informacji m.in. na temat dekretów soborowych i wskazówki, jak je interpretować. Opracowania te dostawali np. posłowie do Moskwy, którzy mieli dyskutować ewentualną unię z Rzeczpospolitą. Niektóre z nich zawiera *Moscovia* Antonia Possevina (zob. A. Possevino, *Moscovia*, przeł. A. Warkotsch, Warszawa 1988, s. 94–113).

Jednak dostrzegał czasem Skarga kontekst i niejednoznaczność niektórych wydarzeń. Przykładem może być opis wypadków z 1053 roku. Pomimo schizmy, której towarzyszyło zamykanie kościołów łacińskich w Bizancjum oraz prześladowanie katolików, poczucie więzi między chrześcijanami obu obrządków było wciąż silne<sup>87</sup>. Otóż przy jawnie nawet polemicznej intencji autor był świadomy złożonego charakteru ówczesnych stosunków:

W tym [roku 1053] ruskie kraje wiarę świętą chrześcijańską, a polskie mało co przed tym, przyjęły, Ruś do Carogrodu, a Polacy do Rzymu (jako którym było bliżej) posły swoje wysłali, o kapłany i biskupy prosząc. Była natenczas zgoda i jedność, co po prawidłach ojców świętych słowieńskiego i bułgarskiego języka u Rusi dobrze znać<sup>88</sup>.

## 2. SYNOD BRZESKI JAKO FORMA DOKUMENTACJI WYDARZENIA

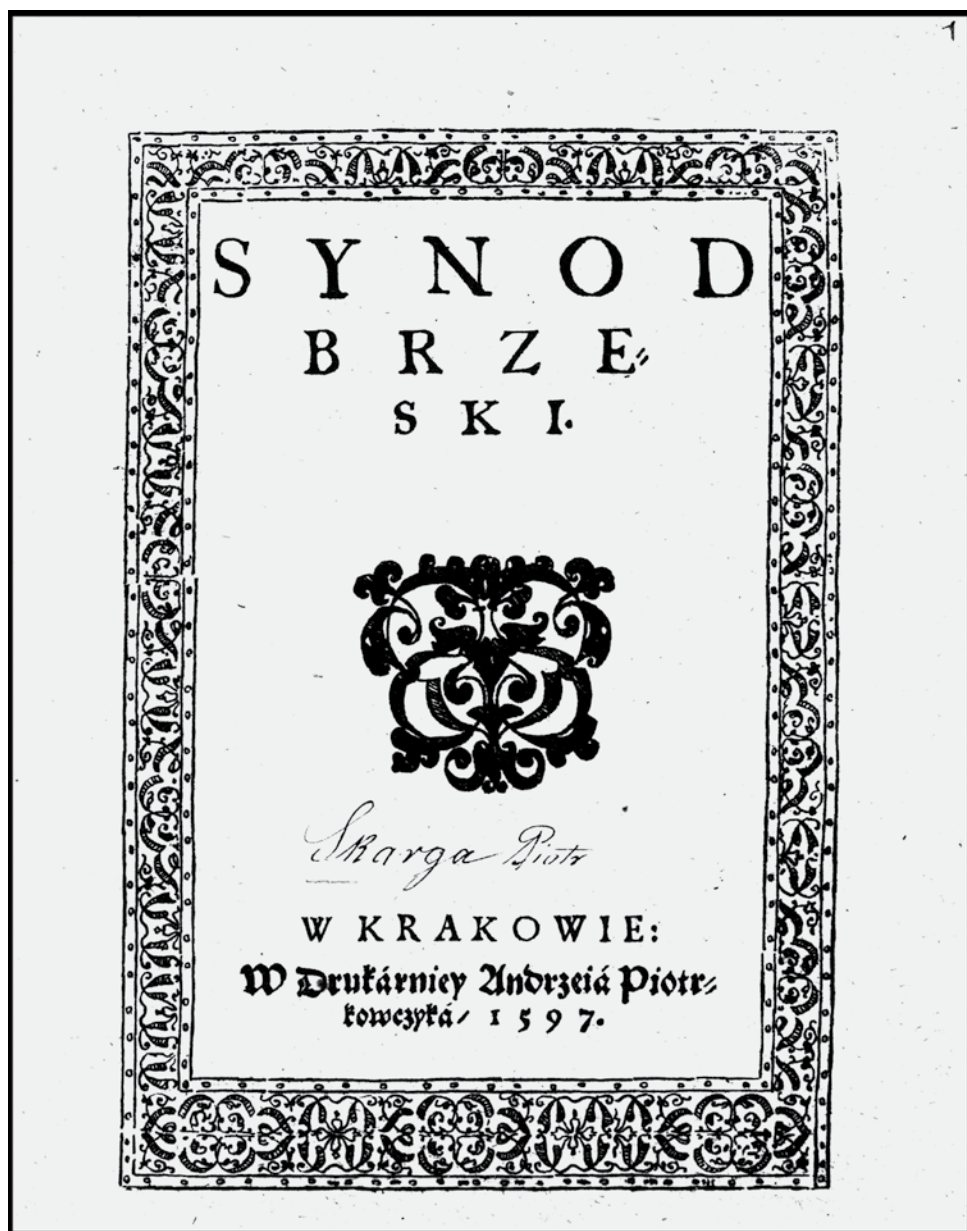
Broszura wyróżnia się na tle pozostałych dzieł polemicznych Skargi. Napisa-na została pod wpływem wydarzeń, w których sam uczestniczył (jest to zarazem jedna z pierwszych relacji drukowanych z synodu). Intencje pisma są bardzo jasne: jezuita zamierzał wykazać, że w Rzeczypospolitej za panowania Zygmunta III doszło do historycznego zjednoczenia katolicyzmu i prawosławia. W opinii autora wydarzenie dorównało doniosłością wcześniejszemu o ponad półtora stulecia soborowi florenckiemu, miało więc znaczenie wyjątkowe dla całego chrześcijaństwa. Konsekwencją tego było potraktowanie synodu brzeskiego jako kontynuacji dłuższego procesu. Warto przyjrzeć się sposobowi, w jaki autor zaprezentował organizację i przebieg zjazdu pod kątem nie tyle zgodności z prawdą historyczną, ile raczej racjami ideologicznymi natury politycznej i religijnej.

Relacja z wydarzeń obejmuje pięć dni. Otwiera ją informacja o przyjeździe królewskich posłów 6 października 1596 roku (czwartek): Mikołaja Radziwiłła, Lwa Sapiehy i Dymitra Chaleckiego, a kończy kazanie, które wygłosił Skarga w niedzielę, tuż po podpisaniu aktu zjednoczenia. Z wydarzeń piątkowych szczegółowo streścił on przemowę deputatów do reprezentantów strony prawosławnej na temat historycznych okoliczności zawarcia unii. Po niej miała nastąpić teologiczna dysputa o jedności, w której uczestniczyć mieli dwaj jezuici: Skarga oraz Justus Rab, jednak przedstawiciele strony prawosławnej nie podjęli wyzwania, tłumacząc się nieznajomością tak trudnych kwestii („dali taką odpowiedź, [...] iż to [...] wielkie są rzeczy i głębokie, a u nich głowy są miałkie”<sup>89</sup>). Następnego dnia posłowie raz wezwali przedstawicieli strony prawosławnej, aby zawarli unię, nie zważając na sprzeciw stronników księcia Konstantego

<sup>87</sup> Zob. B. Kumor, *Problem jedności Kościoła na Rusi z Kościołem katolickim do końca XII wieku*, [w:] *Teologia i kultura duchowa starej Rusi*, red. W. Hryniewicz, S. Gajek, Lublin 1993, s. 127–135.

<sup>88</sup> *Obrona synodu brzeskiego*, [w:] *Synod brzeski*, Kraków 1597, k. E<sub>2</sub>r.

<sup>89</sup> *Synod brzeski*, k.B<sub>3</sub>r. O niepodjęciu wyzwania wspomina także stronnik księcia Ostrońskiego Krzysztof Filaret (Marcin Broniewski). Zob. *Apokrysis abo Odpowiedź na książki o synodzie brzeskim 1596*, [w:] *Russkaâ Istoricheskaâ Biblioteka*, t. 7: *Pamiatniki polemičnoj literatury II*, red. P. Giltebrandt, Petersburg 1882, s. 160.



Ilustr. 13. P. Skarga, *Synod brzeski*, Kraków 1597, karta tytułowa

Ostrogskiego. Świadectwem zjednoczenia stał się odczytany przez archiepiskopa połockiego Hermogena, opatrzony pieczęciami i podpisami, *List Unii Świętej*, który zamieścił Skarga w wersji polskiej<sup>90</sup>. Po dokumencie krótko opisał wydarzenia, które nastąpiły po jego odczytaniu. Pojednani biskupi rzucili się sobie w ramiona, zaprzysięgli zgodę, po czym udali się z procesją do kościoła.

Właściwą narrację poprzedza wyliczenie przedstawicieli strony ruskiej. Należy stwierdzić, że nieprzypadkowo to właśnie ich wymienił Skarga przed posłami królewskimi oraz dostojnikami Kościoła katolickiego – taki porządek sugerował, że to reprezentanci prawosławia byli inicjatorami unii. Udział Stolicy Apostolskiej przejawiał się zaś przede wszystkim otwartością na ich zabiegi zmierzające do pojednania. Nigdy jednakże Kościoły wschodnie nie były zmuszane do zawarcia unii z Rzymem ani przez któregośkolwiek króla polskiego, ani tym bardziej przez papieża<sup>91</sup>. Dzięki temu rzeczywistymi „osobami dramatu”, a zarazem reżyserami zdarzeń z synodu, stali się duchowni prawosławni. Uwidacznia się to również w strukturze narracyjnej utworu. Od początku opis podporządkowany został ich perspektywie widzenia.

W części historycznej *Synodu* unika Skarga narracji pierwszoosobowej. W broszurze daje się zauważyć niemal całkowity brak dygresji oraz innych sygnałów obecności autora, co różni utwór od pozostałych dzieł polemicznych. Wszelkie wypowiedzi osób biorących udział w synodzie wprowadzone zostały w mowie pozornie zależnej bądź – w przypadku części drugiej i trzeciej – w mowie niezależnej. Kaznodzieja wspominał o sobie tylko dwa razy, w dodatku jako o drugoplanowym uczestniku doniosłych wydarzeń („[...] przyzwali kaznodzieję Króla Jego Miłości ks. Skargę, o którego sami Króla Jego Miłości, aby na ten synod posłany był, prosili”<sup>92</sup>; „Tamże kaznodzieja Króla Jego Miłości kazanie o jedności Kościoła Bożego i o tej szczęśliwej zgodzie i pokoju Chrystusowym czynił”<sup>93</sup>).

Jak wspomniano, relację rozpoczyna opis przyjazdu królewskich posłów. Mieli oni zarówno monarszym autorytetem („władzą Króla Jego Mości”<sup>94</sup>) utwierdzić legalność synodu, jak i zagwarantować bezpieczeństwo uczestnikom, gdyż biskupi odczuwali zagrożenie ze strony „niektórych panów świeckich”<sup>95</sup>, przybyłych na synod nielegalnie,

<sup>90</sup> Przekładu mógł dokonać sam Skarga. Zob. łacińską wersję dokumentu, opublikowaną w *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae*, t. 3, ed. by A. Theiner, Roma 1863, s. 266–267.

<sup>91</sup> Zapewne sam Skarga traktował te twierdzenia jako propagandowe. W korespondencji królów polskich z papieżami pobrzmiewają wyraźne tony zadowolenia ze wspólnych, aktywnych starań o nawrócenie na katolicyzm społeczeństwa ruskiego (zob. *Monumenta Medii Aevi Historica. Res gestas Poloniae Illustrantia*, t. 12: *Codicis epistolaris saeculi decimi quinti*, t. 2: 1382–1445, wyd. A. Lewicki, Cracovia 1891, s. 73–75, 80–81). Dokumenty te pokazują, że stosunek władców do obywateli ruskich nie zawsze szedł w parze z głoszonymi przy różnych okazjach postulatami zgody, tolerancji i równości.

<sup>92</sup> *Synod brzeski*, k. B<sub>3</sub>r.

<sup>93</sup> Tamże, k. Cv. Technika, jaką zastosował Skarga, nie była nowatorska w polskiej historiografii. Podobnie czynił choćby Stanisław Orzechowski w swych rocznikach. Zob. K. Koehler, *Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego*, Kraków 2004, s. 314–328.

<sup>94</sup> *Synod brzeski*, k. A<sub>2</sub>v.

<sup>95</sup> Tamże, k. A<sub>2</sub>t.

ze zbrojną obstawą. Chodziło przede wszystkim o księcia Ostrońskiego, do którego udali się królewscy legaci w celu wyjaśnienia przyczyn zgromadzenia „ludzi wojennych, [...] heretyków, [...] popów prostych i mało rozumnych, [...] którzy do synodu nie należą”<sup>96</sup>. Zwraca uwagę położenie nacisku na kwestię łamania przez ruską szlachtę królewskich dyspozycji, które władca wydał organizatorom unii. Dla uwydatnienia efektu wypowiedzi deputatów oparta została na argumentacji *a fortiori*, w typie *a maiore ad minus*:

Zatym żałować się na J[ego] M[iłość] [wojewodę Ostrońskiego] poczęli, iż kondycje spokojnego synodu namawiać przyzwolił [...]; iż sobie przeciwne schadzki czyni, zakazane prawem pospolitym, gdyż koła żadnego i marszałków w nich czynić się nie godzi, jedno na porządnym sejmikach; iż to jest z ubliżeniem dostojności Króla Jego Miłości [...]; iż się wdaje w rzeczy duchowne człowiek świecki synodami rządząc, którymi i sam Król Jegomość rządzić nie chce ani się godzi; gdyż to jest samych duchownych własny sąd, nie jako na sejmach, gdzie świeccy rzeczy świeckie odprawują. A co najciężej i najgrubiej, iż metropolitę z swemi towarzyszami chce składać i takie pogrożki czyni, czego się i Król Jegomość, który sam jest patronem i podawcą wszystkich władctw, bez rozsądku duchownych nie waży. Co jest nie tylko przeciw Bogu, przeciw nauce chrześcijańskiej, przeciw prawu, przeciw rozumowi, przeciw kanonom ojców świętych, ale i przeciw dostojności Króla Jego Miłości<sup>97</sup>.

Porównanie sytuacji, w jakiej znaleźli się posłowie, do szlacheckiego sejmiku miało tu podwójne znaczenie. Po pierwsze, eksponowało zasadniczą opozycję pomiędzy *imperium* i *sacerdotium*, w wyniku której dochodziło do niezgodnej z prawem ingerencji władzy świeckiej w duchowną. Po drugie, partykularnemu interesowi części środowiska prawosławnego kaznodzieja przeciwstawiał model scentralizowany, którego najwyższym wyrazicielem był monarcha<sup>98</sup>. Chodziło więc nie tylko o zaznaczenie szczególnej roli króla, ale również o podkreślenie jego troski i bezinteresowności, w przeciwieństwie do zamiarów urażonych władcyków ruskich<sup>99</sup>. W ten sposób udało się Skardze ukazać zbieżność dążeń Kościoła z interesami Rzeczypospolitej, zaś stojących na przeszkodzie nie tyle jako burzycieli jedności religijnej, ile przede wszystkim dobra wspólnego.

Potwierdza to przemowa posłów, w której zwraca uwagę podkreślanie, że wszystkie ich starania odbywały się w obecności i za przyzwoleniem wojewody kijowskiego (jako przywódcy obozu prawosławnego). Jak wynika z relacji, wystąpienie miało miejsce następnego dnia po przyjeździe legatów. Poprzedziła je prośba skierowana do Ostrońskiego o wyznaczenie reprezentantów strony prawosławnej – zarówno świeckich, jak też duchownych. Józef Tretiak przypuszczał, że w przygotowaniu oracji mógł uczestniczyć Skarga<sup>100</sup>. Z kolei Oskar Halecki przyjął, że jezuita nie tylko był obecny podczas

<sup>96</sup> Tamże, k. A<sub>2</sub>v.

<sup>97</sup> Tamże, k. A<sub>3</sub>r.

<sup>98</sup> Zob. A. Naumow, *dz. cyt.*, s. 63–75.

<sup>99</sup> Zob. E. Likowski, *Unia brzeska (r. 1596)*, Warszawa 1907, s. 120–130.

<sup>100</sup> Zob. J. Tretiak, *dz. cyt.*, s. 166, 167. Zob. też S. Windakiewicz, *Piotr Skarga*, Kraków 1925, s. 29. Oryginalne brzmienie tekstu przemowy nie jest dziś znane.



przemowy senatorów, ale również uzupełnił ich argumenty – głównie dotyczące stosunków religijnych<sup>101</sup>.

Wypowiedź posłów dotyczyła przede wszystkim sprzeniewierzenia się ruskiej szlachty postanowieniom króla. Wyeksponowany został zatem problem władzy świeckiej. Wynikało stąd, że jakkolwiek unia miała charakter religijny, to rolą monarchy było zagwarantowanie jej legalności. Skarga przypominał, że król nie przeciwstawiał się dążeniom zjednoczeniowym, nigdy też nie zmuszał nikogo do zmiany konfesji, a nawet wspierał starania strony ruskiej, pamiętając o zabiegach księcia Ostrońskiego i jego wcześniejszych rokowaniach ze Stolicą Apostolską. Ponadto nadmieniał: „Pomnił [Zygmunt III] też na to, iż przodkowie Króla Jego Miłości, królowie polscy, taką jedność już byli po *concilium* florenckim w tych państwach uczynili”<sup>102</sup>. Dygresja stanowi argument spoza właściwej *causae*, pozwalający umiejscowić starania wokół unii brzeskiej w ciągu wielowiekowej tradycji polskiej tolerancji i poszanowania władców dla odrębności religijnej swych poddanych. Skarga zmierzał w ten sposób do wykazania, że wcześniejsze inicjatywy prounijne na ziemiach państwa polsko-litewskiego zawsze dotyczyły przede wszystkim religii, jednakże ich gwarantem niezmiennie pozostawał majestat królewski<sup>103</sup>. Argument ten korespondował z celem wystąpienia posłów, którzy zamierzali wykazać całkowitą sprzeczność pomiędzy wcześniejszymi zabiegami o unię księcia Ostrońskiego a ich końcowym etapem. Aby tego dokonać, mówca przedstawił w porządku chronologicznym starania wojewody kijowskiego, który ukazany został jako główny sprawca unijnego przedsięwzięcia:

Wiedział też o tym K[ról] J[ego] M[iłość], iż o taką jedność przed kilnascie lat s t a r a ł s i ę Jegomość Pan wojewoda kijowski [...]. I gdy dalej rzeczy poszły, a posłowie ojców władyków z Rzymu się wrócili, p r o s i ł b a r z o p i l n i e Jegomość Pan wojewoda kijowski o ten synod terazniejszy, o b i e c u j ą c do tej zgody pomoc. [...] A gdy czas nadchodził, p o s ł a ł Jegomość Pan wojewoda [...], d z i ę k u j ą c Królowi Jego Miłości za złożenie synodu, a p r o s z ą c o te cztery rzeczy: [...] <sup>104</sup>.

Odpowiedź na prośby księcia Zygmunt III przekazał swym pełnomocnikom, ci z kolei przedstawili opieczetowane pismo zebranym. W relacji delegatów doszło do zestawienia trzech porządków czasowych:

prośby Ostrońskiego	odpowiedź króla	relacja posłów
„aby nikt zbrojno na ten synod nie jachał”	„Na pierwszą prośbę nie tylo [...] zezwala, ale ją rozkazuje”	szlachta ruska przybyła z woj- skiem

<sup>101</sup> Zob. O. Halecki, *Od unii florenckiej do unii brzeskiej*, przekł. A. Niklewicz, t. 2, Lublin 1997, s. 247.

<sup>102</sup> *Synod brzeski*, k. A<sub>3</sub>v.

<sup>103</sup> Z tego samego założenia wychodził Hipacy Pocij, który opublikował zbiór dekretów *O przywilejach nadanych od najjaśniejszych królów polskich* (Wilno 1605?). Zgromadził tam świadectwa historyczne mające uzasadniać prawa i przywileje wyznawców prawosławia w Rzeczypospolitej.

<sup>104</sup> *Synod brzeski*, k. A<sub>3</sub>v–A<sub>4</sub>r.

„aby każdemu tam wolno było przyjechać, choć różnych wiar ludziom”	nie zezwala; synod ma służyć zgodzie wyłącznie „greków” z katolikami	na synod przyjechali „nie tylko różnych wiar ludzie, ale i ludzie wywołane i na czci pokarane”
„aby tam na synodzie być mógł Nicefor Greczyn”	nie zezwala; Nicefor układa się z Turkami	Nicefor to zdrajca
„jeśli się nie zgodzili na synodzie, aby się z tą różnicą na sejm walny koronny mogli”	nie zezwala; synod jest czymś zupełnie innym niż sejm	zjazd zwolenników Ostrogskiego nie jest ani synodem, ani sejmikiem

Dokonana przez posłów konfrontacja przeszłych i teraźniejszych okoliczności miała wykazać dwie rzeczy. Po pierwsze, sytuacja, w obliczu której się znaleźli po przybyciu do Brześcia, pozostawała w całkowitej sprzeczności z dotychczasowymi staraniami o unię wyznawców prawosławia z Ostrogskim na czele. Po drugie, wojewoda kijowski postąpił wbrew królowi, lekceważąc jego decyzje w sprawie przedłożonych próśb. Dzięki temu relacja historyczna mogła się stać podstawą dalszej argumentacji.

W rozumieniu króla – twierdzili posłowie – synod miał umożliwić unię partykularną, stąd nie tylko zbędne, ale wręcz szkodliwe dla jego przebiegu byłoby zapraszanie do udziału przedstawicieli różnych obrządków. Ponadto monarcha, kultywując i respektując odwieczne prawo, bronił odrębności obydwu sfer władzy: świeckiej i duchownej<sup>105</sup>. Zupełnie odwrotnie pojmowali problem reprezentanci prawosławia. Uniemożliwienie uczestnictwa w synodzie przedstawicieli laikatu godziło ich zdaniem w jeden z fundamentalnych elementów tradycji wschodniego chrześcijaństwa, jakim była jego soborowość<sup>106</sup>. To, co zdaniem wojewody kijowskiego nadawało synodowi charakter lokalny, dla władcy stanowiło główną przeszkodę na drodze do dokonania zjednoczeniowego dzieła. Król uważał bowiem, że unia w Brześciu może zostać zawarta jedynie z udziałem przedstawicieli wyłącznie dwóch wyznań, a już na pewno bez ingerencji osób świeckich, aby mogło zostać spełnione kryterium partykularności. W ten sposób legaci wyeksponowali problem niezgodności odrębnych porządków prawnych (*status legum contrariarum*), a więc partykularyzmu zakorzenionego w obyczajowości wschodniej oraz centralizmu ufundowanego przez koncepcję jednoosobowej władzy. By tego dowiedzieć, posłowie przypomnieli, że wszelkie dotychczasowe dążenia zjednoczeniowe – zarówno sięgające zamierzonych dziejów chrześcijaństwa, jak również podejmowane w Rzeczypospolitej – opierały się na autorytecie papieża (bądź króla), będącego głównym gwarantem zawieranych postanowień. Z dokonanej przez posłów konfrontacji wynikało, że stronnicy księcia Ostrogskiego nie tylko sprzeciwili się woli monarchy, ale także sprzeniewierzyli się wielowiekowemu zwyczajowi podejmowania decyzji zapadających na synodach jedynie przez duchowieństwo. Główny zarzut pod adresem wojewody i władcy dotyczył wszakże tego, że wbrew woli władcy samodzielnie

<sup>105</sup> Katolicy uważali, że dopuszczenie laikatu do głosu w sprawach wiary prowadziło do samowoli, a w konsekwencji – do herezji (zob. J. Stradomski, *Spór o historię i wartości...*, s. 251).

<sup>106</sup> Zob. E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne (IV–X wiek)*, Warszawa 1984, s. 44–45; J. Stradomski, *Spory o „wiarę grecką”*, s. 30.

odważyli się wybrać własnych „marszałków” synodu. Zarzut wsparło powołanie się na konkretne wydarzenie historyczne:

Wasz grecki św. Atanazyjusz cesarza Konstancyjusza, który się w sądy synodalskie biskupie wdawał, antychrystem nazwał, gromiąc go, aby swe miasta i zamki, i królestwa rządził, a w sprawach kapłanów od Boga poruczonych żadnego sobie sądu nie przyczytał. A jeśli to mówił wszytkiego świata monarsze, co by mówił któremu z Waszych Mości?<sup>107</sup>

Gdyby kaznodzieja nie opatrzył odpowiednim komentarzem powyższej argumentacji, mógłby, wzięwszy pod uwagę wcześniejszy wywód, narazić się na zarzut sprzeczności. Przywołane egemplum działań bowiem mogłoby na niekorzyść obydwu stron – przede wszystkim króla, jako tego, który sam ingeruje w porządek synodu. Wybierając jego „marszałków”, władca mógł oczekiwać zarzutu, że kieruje się wyłącznie własnymi interesami politycznymi. Reprezentanci strony katolickiej (w tym Skarga) mieli tego świadomość, jednak przekonywali, że właśnie przywilejem króla jest „podawanie władzy jako najwyższy ich patron”<sup>108</sup>. Odwołanie się do słynnego przypadku nałożenia ekskomuniki na cesarza odnosiło się zatem do przedstawianej sprawy tylko połowicznie, gdyż dotyczyło wyłącznie ruskiej szlachty zbuntowanej wobec organizacji przedsięwzięcia. By uniknąć niezręczności, w konkluzji ponownie wykorzystano technikę *similitudo a maiore ad minus*. Dla autorów *Namowy* przykład ze św. Atanazym stanowił ilustrację zjawiska o wysokim stopniu ogólności.

Zupełnie inaczej potraktowali posłowie niedawną wizytę w Rzeczypospolitej patriarchy Jeremiasza, który wszelkie decyzje dotyczące zmian personalnych w organizacji Cerkwi prawosławnej pozostawiał polskiemu królowi. To właśnie przykład z niedalekiej przeszłości stanowić miał o roli monarchy podczas rozmów unijnych. Dla wzmocnienia jego autorytetu konieczne było wykazanie wyższości nad uczestnikami synodu, ale również przekonanie ich, że konsekwencje niepodporządkowania się decyzjom Bożego namiestnika wykraczają poza sferę wyłącznie świecką. Dlatego omawiane zestawienie skłoniło posłańców do postawienia znamiennej wniosku:

Przeżoż ta schadzka wasza nie tylo synodem się zwać nie może, ale ani sejmikiem szlacheckim, na którym się z pozwoleniem Króla Jego Miłości zbierają, i zwać się inaczej nie może, jedno sprzeciwieniem urzędów od Boga postanowionym i samym nieposłuszeństwem; który grzech do bałwochwalstwa Pismo święte przyrównywa<sup>109</sup>.

W interpretacji przeszłych wydarzeń nie obyło się więc bez wyolbrzymienia. W rzeczywistości bowiem strona przeciwna, na której czele stał wojewoda kijowski, nie sprzeciwiała się ani królowi, ani samemu synodowi, lecz jedynie odmawiała prawa przewodniczenia metropolicie Michałowi Rahozie, którego prawosławni uznawali za renegata<sup>110</sup>. Tymczasem dokonany przez Skargę opis zdarzeń zmierzał do ukazania

<sup>107</sup> *Synod brzeski...*, k. Br.

<sup>108</sup> Tamże.

<sup>109</sup> Tamże, k. A<sub>4</sub>v.

<sup>110</sup> Zob. O. Halecki, *dz. cyt.*, s. 233. Rahożę Ostrogski chciał zastąpić Grekiem Niceforem, którego w Koronie uznawano za tureckiego szpiega.

księcia Ostrońskiego i jego stronników jako opozycjonistów zarówno wobec dzieła unii, jak również wobec woli króla.

W dalszej części poselskiej przemowy nacisk został położony przede wszystkim na oddziaływanie na emocje słuchaczy, poprzez zwroty bezpośrednie, jak też odwołania do wspólnej tradycji religijnej oraz do zagrożenia tureckiego. Prośbom o zjednoczenie narodu ruskiego z katolikami towarzyszyła przestroga przed karą boską.

Wątkiem przewodnim *Listu Uniej Świętej*, który stanowił drugi ważny element *Synodu brzeskiego*, jest historia stosunków Cerkwi ruskiej z Rzymem. Zwraca uwagę eksponowanie roli papieży. Autorzy *Listu* stwierdzili, że już od czasów apostołskich uznawani byli oni przez patriarchów wschodnich za ziemskich namiestników Chrystusa<sup>111</sup>. Przez niemal półtora tysiąca lat wzajemne relacje określała jednakże dialektyka rozłamu i pojednania. Decydujący dla Cerkwi był dopiero rok 1439, a zatem data rozpoczęcia soboru we Florencji, w którym uczestniczył między innymi metropolita Rusi Izydor<sup>112</sup>. Autorzy podkreślili, że wprowadzie ich wyznanie wywodzi się bezpośrednio z chrześcijaństwa wschodniego, to jednak legalny status w Rzeczypospolitej uzyskało dopiero po zatwierdzeniu postanowień piętnastowiecznej unii przez polskich królów<sup>113</sup>.

Ukazując zdarzenia w ostatniej części *Synodu brzeskiego*, zachowali autorzy porządek chronologiczny (relacja progresywna, brak dygresji w obrębie narracji historycznej), jednakże wzajemny stosunek poszczególnych zdarzeń nie miał charakteru wyjaśniania motywacyjnego<sup>114</sup>. Dzieje kontaktów Rusi z Rzymem przedstawione zostały w trzech odrębnych porządkach: a) wszelkich dotychczasowych starań wokół zjednoczenia z Kościołem katolickim; b) wielokrotnych odstępstw „greków”; c) sytuacji obecnej, czyli synodu brzeskiego.

W pierwszym z nich zawarto wykładnię jedności religijnej, której nosicielami i jedynymi gwarantami byli następcy św. Piotra. Opis charakteryzuje się wysokim stopniem uogólnienia, brak w nim konkretyzacji czasu i miejsca. Ustępuje ona eksponowaniu ciągłości i niezmienności jako podstawowych dla Kościoła rzymskiego. Monarchia kościelna – stwierdzają autorzy – została raz ustanowiona przez Chrystusa i odtąd trwa „zawždy” i „po wszytkie wieki”<sup>115</sup>. Do porządku drugiego przynależą dzieje chrześcijan wschodnich, zaprezentowane w świetle relacji z papiestwem. Ujęte jako dynamiczny proces wyrażający się określonymi prawidłowościami („zwierzchność stolicy rzymskiej Piotra św. długo znali i jej p o d l e g a l i, [...] wielokroć o d s t ę p o w a l i, ale się zaś z nią j e d n a l i”<sup>116</sup>) nabierają cech egzemplum. Trzeci wreszcie porządek osadził

<sup>111</sup> Znaczenie tej koncepcji omówił J. Pałucki, *Ubi Petrus, ibi Ecclesia. Prymat Piotrowy i synody fundamentem jedności Kościoła*, Lublin 2009.

<sup>112</sup> Zob. O. Halecki, *dz. cyt.*, t. 1, s. 49–92.

<sup>113</sup> Natomiast Adam Hipacy Pocięj w publikacji *O przywilejach nadanych od najjaśniejszych królów polskich* stwierdzał, że wyłącznie zasługą postanowień soborowych było uznanie przez władców polskich swobód religijnych społeczeństwa ruskiego.

<sup>114</sup> O wyjaśnianiu w historiografii zob. J. Topolski, *dz. cyt.*, s. 131–152.

<sup>115</sup> *Synod brzeski*, k. B<sub>4</sub>r.

<sup>116</sup> Tamże.

Skarga w konkretnych realiach historycznych. Relacja objęła wydarzenia związane ze zjazdem w Brześciu Litewskim. Prawosławni współautorzy unii dostrzegali związek z przeszłymi wypadkami i rozumieli ich znaczenie („My, nie chcąc być uczestnicy grzechu tak wielkiego...”<sup>117</sup>). W przeciwieństwie do zwolenników księcia Ostrońskiego, odpowiednio też ustosunkowali się do nich („[papież] swoje przywileje i pisma posłał, rozkazując, [...] tośmy dziś na tym synodzie uczynili”<sup>118</sup>).

W każdym z trzech punktów w odmienny sposób operuje się czasem historycznym. Zestawienie pozwala zaobserwować, że wskazywana w tej części różnica pomiędzy papieżem i wschodnimi odłami chrześcijaństwa opierała się na tej samej opozycji, która w czasach kontrreformacji służyła rozpatrywaniu najważniejszych wyróżników Kościoła prawdziwego (*via notarum*). Ciągłość, jedność i niezmiennność wiary katolickiej przeciwstawiano wtedy chwiejności i złym zamiarom reformatorów, których wówczas uznawano zarówno heretyków, jak i poróżnione z papieżem wschodnie obrządki chrześcijaństwa<sup>119</sup>. Poczucie historycznego związku, jaki łączył synod brzeski z wcześniejszymi staraniami o zjednoczenie zwaśnionych obrządków, przy równoczesnym odrzuceniu praktyki łamania zawieranych unii religijnych, dawało wyraz głębokiej wierze, iż obecne zgromadzenie ostatecznie położy kres wielowiekowemu rozłamowi Kościoła.

Analiza części historycznej *Synodu brzeskiego* uzmysławia, że jezuita nie zmierzał do wyczerpującego opisu zdarzeń. Niektóre z nich zupełnie pominął, jak choćby interwencję królewskiego wojska, które 9 października uniemożliwiło stronie opozycyjnej wejście na obrady synodu, czy żywą reakcję przeciwników na List ruskich duchownych<sup>120</sup>. Inne natomiast wyeksponował. Jak wspomniano, dążył też do wzmocnienia wiarygodności relacji poprzez pomniejszanie własnej roli, która nie należała do ostatnich, oraz podniesienie rangi innych uczestników wydarzeń. Były to zabiegi dość częste w dawnym dziejopisarstwie i nie podważają one wiarygodności relacji. Jej autor jawi się jako sprawny dokumentarysta, chcący przede wszystkim upowszechnić pewną wizję organizacji i przebiegu obrad synodu. Pozór bezstronności w połączeniu z konkretnymi argumentami służyły uzasadnieniu słuszności i prawomocności całego przedsięwzięcia. Taki zaś stosunek do opisywanych wypadków wynikał ze świadomości wysokiej rangi propagandowej druku. Nic zatem dziwnego, że spotkał się z żywą reakcją przeciwników unii.

\* \* \*

<sup>117</sup> Tamże, k. B<sub>4</sub>v.

<sup>118</sup> Tamże.

<sup>119</sup> Zob. S. Hosius, *Confessio Catholicae fidei Christiana*, [w:] *Opera omnia in duos divisa tomos* [...], Colonia 1584, s. 28–32.

<sup>120</sup> Zob. protest przeciwników synodu przedrukowany w *Arhiv Ūgo-zapadnoj Rossii izdavaemyj Vremennoju Kommissieju dlja razbora drevnih aktov vysocajšie ućreźdennoju pri Kievskom, Podol'skom i Volynskom General-Gubernator*, č. 1, t. 1: *Akty odnosjašesja k istorii pravoslavnoj cerkvi v Ūgo-zapadnoj Rossii*, Kiev 1859, s. 533–537.

Analiza tekstu pokazuje, że prezentowaniu historii w pismach polemicznych Skargi właściwe jest dążenie do całościowego ujęcia dziejów obrządków wschodnich i podporządkowania ich dialektycznemu modelowi rozłamu i pojednania. Prowadziło do tego przekonanie o wspólnej genezie, która miała zarazem świadczyć, że losy prawosławia i katolicyzmu są ściśle zespolone i zmierzają właściwie w tym samym kierunku. Przeszłość ujawniła też swą istotną rolę w sposobie rozumienia zjawisk współczesnych. Ukazanie historycznych kontaktów między poróżnionymi obrządkami w perspektywie dynamicznego, naznaczonego przez wiele momentów zwrotnych procesu (choć charakteryzującego się prawidłowościami) spełniało ponadto jeszcze jedną funkcję: stanowiło niepodważalny dowód na to, że poznanie historii dokonuje się wyłącznie przy świadomości, że o istocie dziejów stanowią głównie ich punkty krytyczne<sup>121</sup>.

Przedstawione obserwacje potwierdzają, że historia nie tylko była dla Skargi doskonałym źródłem erudycji, ale przede wszystkim odgrywała szczególną rolę w rozumieniu współczesnych jezuitów sporów religijnych. Kaznodzieja postrzegał je przez pryzmat wielowiekowych kontaktów Kościoła rzymskiego z chrześcijańskim Wschodem, uważając jednak, że funkcja historii spełnia się przede wszystkim w odniesieniu do teraźniejszości i przyszłości, a następnie dopiero jej poznawanie stanowi cel sam w sobie. Z kolei przekonaniu, że sensu całej historii należy poszukiwać w jej źródłach, towarzyszyło przeświadczenie o kluczowej roli historyka – to przecież on miał sprawić, aby stała się zrozumiała dla odbiorcy; był też odpowiedzialny za ukształtowanie swojej opowieści w taki sposób, aby każdy uznał ją za wiarygodną. Dla Skargi miarą prawdziwości była przede wszystkim zgodność wiedzy historycznej z nauką Kościoła, która pozostawała niezmienna. Tę niezmienną przeciwstawiał pozostałym odłamom religijnym jako niemającym korzeni w historii świętej, a zatem nieprawdziwym. Przykładowo, dla kaznodziei królewskiego zagadnienie, czy Focjusz naprawdę fałszował papieskie listy, wcale nie musiało mieć znaczenia – po prostu przyjmował założenia negujące potrzebę dowodzenia słuszności takich czy innych tez bądź metod własnej praktyki pisarskiej.

Argumenty z historii układały się miejscami w spójne chronologicznie relacje. A zatem, poza wartością faktograficzną, wypadki historyczne miały także istotne znaczenie jako elementy ogólnego procesu, odznaczającego się prawidłowościami. Skarga ponadto zarzucał rywalom nieznajomość dziejów oraz nieumiejętność wyciągania właściwych wniosków ze zdarzeń. Stąd funkcja tych przywołań była podwójna: perswazyjna oraz poznawcza. Opisy wypadków były źródłem wiedzy o świecie, a jednocześnie ich dobór oraz sposób wykładni wynikał z zamiaru wpłynięcia na odbiorcę, przekonania go co do słuszności obranej przez Skargę linii ideowej. Zwłaszcza na tym tle zwraca uwagę, że w omawianych tekstach ignorowane jest znaczenie Moskwy. Sięganie do przeszłości bizantyjsko-katolickiej w rozwiązywaniu kwestii spornych zdaje się podkreślać to lekceważenie, które być może wynikało z celów politycznych i religijnych<sup>122</sup>.

<sup>121</sup> Zob. N. Bierdajew, *Sens historii. Filozofia losu człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 10.

<sup>122</sup> Do unii brzeskiej Skarga nie wierzył w możliwość zaszczerpienia w Moskwie katolicyzmu, co nie współgrało z ówczesną polityką papieża, której wyrazicielem był m.in. Antonio Possevino. Z czasem stosunek

O prymat nad chrześcijańskim wschodem rywalizowały wówczas dwie metropolie: kijowska, która pozostawała w granicach Rzeczypospolitej, a nadto przyjęła postanowienia unii florenckiej (warto dopowiedzieć: po polsku i po łacinie<sup>123</sup>), oraz moskiewska, która dążyła do autokefalii<sup>124</sup>. Uznanie jakiegokolwiek roli Cerkwi oznaczałoby zatem akceptację jej praw do zwierzchności nad prawosławiem Ukrainy, na co mówca nie mógł i zapewne nie chciał żadną miarą przystać<sup>125</sup>.

Autor dostrzegał złożoność historycznych stosunków między obrządkami. Opo-  
wiadane przez niego wydarzenia cechowały się zróżnicowanymi technikami prezenta-  
cji: od całkowitego pominięcia (technika *ex silentio*), przez ujęcie krytyczne, podejmu-  
jące dialog z tradycją literacką, aż po amplifikację i uniwersalizację opisów właściwe  
szczególnie dla kazań. Jednym z dominujących aspektów w przedstawianiu minionych  
wydarzeń było uobecnianie się narratora, które przejawiało się jego dążeniem do uka-  
zania dziejów w konkretnej perspektywie. Wyróżnia się tym *Synod brzeski*, jako że jest  
nie tylko opisem zjazdu, którego Skarga był uczestnikiem, ale także relacją, w której  
celowo unikał śladów własnej ingerencji w wydarzenia.

---

kaznodziei zaczął się zmieniać (zob. T. Kempa, *Piotr Skarga jako propagator unii Kościoła katolickiego z prawosławnym*, „Senoji Lietuvos Literatura”, vol. 35–36: *Petras Skarga in Lietuvos*, Vilnius 2014, s. 192, 210–211; tenże, *Piotr Skarga a kwestia dialogu katolicko-prawosławnego w historii i czasach współczesnych*, „Litteraria Copernicana” 2015, z. 1, s. 58). Kwestia ta wymaga osobnego zbadania.

<sup>123</sup> Zob. H. Łaskiewicz, *Humanitas i christianitas w kulturze szkolnej Kościołów wschodnich Rzeczypospolitej (prawosławie i unia) w XVI–XVIII wieku*, [w:] *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. M. Hanusiewicz-Lavalle, Warszawa 2009, s. 270.

<sup>124</sup> Zob. M. Kwaśnicka, *Piotr Skarga, Antonio Possevino, Iwan Gagarin. Jezuickie projekty pojednania Kościoła prawosławnego z rzymskim*, [w:] *Antonio Possevino SJ (1533–1611). Życie i dzieło na tle epoki*, red. D. Quirini-Popławska, Kraków 2012, s. 528.

<sup>125</sup> Zapewne ważną rolę odegrały w tym doświadczenia kaznodziei jeszcze z czasów panowania Stefana Batorego i wojny z państwem moskiewskim. Zob. S. Cieślak, *Stosunki wyznaniowe w Rzeczypospolitej oraz życie religijne króla Stefana Batorego*, [w:] *Antonio Possevino...*, s. 90–91, 94–107.

## Rozdział IV

### Pisma kaznodziejskie

Ważnym aspektem staropolskiej literatury kaznodziejskiej, zarówno przeznaczonej do wygłoszenia, jak i wyłącznie do czytania<sup>1</sup>, było oddziaływanie na wyobraźnię odbiorców. Służyło temu między innymi stosowanie licznych odniesień biblijnych i pozabiblijnych w formie komemoracji bądź bardziej rozbudowanych egzemplów, wprowadzanie bezpośrednich zwrotów urzeczywistniających opisywane wydarzenia (realizm figuralny), kształtowanie profetycznych wizji upadku, zniewolenia przez pogan, emocjonalny ton wypowiedzi itp.<sup>2</sup> Celem tych zabiegów było zmotywowanie czytelnika lub słuchacza do właściwego postępowania, wpłynięcie na zmianę jego dotychczasowej postawy bądź umocnienie jej.

Zarówno w staropolskich kazaniach, jak też w modlitwach i ekshortach, można zaobserwować tendencje do uogólnień, przejawiające się nadawaniem opisywanej rzeczywistości cech abstrakcyjnych, tak od strony formalnej (zróżnicowane techniki amplifikacji), jak i fabularnej. Realne wypadki historyczne, stanowiące niekiedy o okolicznościowym charakterze tych tekstów, konfrontowano z dominującą w gatunkach przez nie reprezentowanych tendencją do uniwersalizacji treści.

Jak stwierdził niegdyś badacz *Kazań sejmowych*, historykowi literatury „trudno

<sup>1</sup> O przeznaczeniu utworów kaznodziejskich pisze nieco szerzej Mirosław Korolko (*O prozie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi*, Warszawa 1971, s. 19–28); zob. także T. Szostek, *Kazanie*, [hasło w:] *Słownik literatury staropolskiej (Średniowiecze – Renesans – Barok)*, red. T. Michałowska przy udziale B. Otwinowskiej i E. Sarnowskiej-Temeriusz, Wrocław 1990 i wyd. nast.; B. Śniecikowska, *Kazanie*, [hasło w:] *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda i S. Tynecka-Makowska, Kraków 2006.

<sup>2</sup> Zob. M. Korolko, *Uwagi o genealogii kazania politycznego w Polsce XVI wieku*, [w:] *Kultura i literatura dawnej Polski. Studia*, red. J. Z. Jakubowski, Warszawa 1968, s. 149–172; M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa (wiek XVI–XVIII)*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*, cz. 1: *Teologia humanistyczna*, Lublin 1975, s. 391–424; J. Śniegocki, *Z problemów kaznodziejstwa Fabiana Birkowskiego (1566–1636)*, „Studia Połockie” 1977, t. 5, s. 67–83.



# AREOPAGVS.

*To iest:*

Wykład słow ś. Páwła A-  
postoła, ktoremi w Areopagu  
Trybunálisty Pogáńskie w Athenách,  
do vznánia iednego práwego Boga  
náprawiał. *Act: 17.*

*Ná czworo Kazánia rozłożony.*

*Przez*

X. PIOTRA SKARGE, Societatis IESV.



25

W K R A K O W I E,

*W Drukárni Andrzejá Piotrkowczyká, Typogrąphá K. I. M.*  
*Roku Páńskiego, 1609.*

jest określić, poza nielicznymi wyjątkami, czy i w jakim stopniu tekst kazania wiąże się z konkretną historyczną sytuacją lub zdarzeniem”<sup>3</sup>. Chodziło wtedy o spór wokół tego, czy kazania te zostały wygłoszone przez Skargę do posłów zgromadzonych na sejmie w roku 1597, czy też były dziełem istniejącym wyłącznie jako tekst literacki. Choć wydaje się, że dyskusja na ten temat została już dawno zamknięta<sup>4</sup>, to jednak nadal aktualny pozostaje problem wpływu okoliczności towarzyszących powstawaniu poszczególnych utworów jezuitę na ich treść. Trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem Stanisława Windakiewicza, że w dziełach Skargi zawarty został program uniwersalny, mający zastosowanie w dowolnych warunkach geograficznych, politycznych i w każdej sytuacji („bez realnego wyrozumienia tętna żywotnego narodu”<sup>5</sup>). Nie neguje to jednak okolicznościowego charakteru przynajmniej części tekstów, powstałych wskutek określonej sytuacji politycznej czy społecznej i opisujących ją niekiedy szczegółowo. Skarga był przekonany, że spoczywa na nim odpowiedzialność za wychowanie społeczeństwa, a więc także za to, jak dane zdarzenie funkcjonuje w powszechnym obiegu informacyjnym. Wybór określonych wypadków na główny temat utworów wynikał zresztą w tym samym stopniu z charakteru piśmiennictwa kaznodziejskiego, zaangażowanego politycznie, co z potrzeby utrwalenia ich dla potomności.

Narracja historyczna, rozumiana ogólnie, jako każde opowiadanie odnoszące się do minionych wypadków<sup>6</sup>, występowała w pismach Skargi<sup>7</sup> w postaci zarówno egzemplów

<sup>3</sup> M. Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych”*, s. 24.

<sup>4</sup> W konkluzji jednego z rozdziałów Korolko stwierdził: „Nie dysponujemy więc żadnymi kryteriami naukowej oceny Skargi jako kaznodziei. Nawet gdybyśmy mieli pewne informacje o rzeczywistym wygłoszeniu *Kazań sejmowych* przed królem i sejmowym zgromadzeniem w kształcie takim, jaki jest w tekście, to i tak s p o s ó b w y g ł o s z e n i a podlegałyby innemu kryterium literackiej oceny niż tekst wydrukowany. Dla ocen historycznoliterackich dostępny jest dziś jedynie Skarga j a k o p i s a r z” (tamże, s. 23; podkreślenia oryginalne autora).

<sup>5</sup> S. Windakiewicz, *Piotr Skarga*, Kraków 1925, s. 179.

<sup>6</sup> Szczegółowo o strukturze narracji historycznej zob. J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, wyd. 3, Poznań 2008, s. 83–166. Badacz rozróżnia trzy podstawowe warstwy: informacyjną (logiczno-gramatyczną), perswazyjną oraz teoretyczno-ideologiczną.

<sup>7</sup> O okolicznościowych pismach kaznodziejskich Skargi powstało stosunkowo niewiele opracowań. Z ważniejszych, poza wymienioną monografią Korolki, można wskazać: S. Kot, *Wstęp*, [w:] P. Skarga, *Kazania sejmowe*, oprac. S. Kot, Kraków 1925, s. I–XCVI; K. Stawecka, *Z zagadnień rytmu „Kazań sejmowych” Skargi. Cyceronianizm Skargi*, „Eos” 1965, s. 180–190; M. Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych”*; S. Obirek, *Koncepcja państwa w kazaniach Piotra Skargi*, [w:] *Jezuici a kultura polska*. Materiały sympozjum z okazji Jubileuszu 500-lecia urodzin Ignacego Loyoli (1491–1991) i 450-lecia powstania Towarzystwa Jezusowego (1540–1990), red. L. Grzebień i S. Obirek, Kraków 1993, s. 209–225; tenże, *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi*, Kraków 1994; J. Tazbir, M. Korolko, *Wstęp*, [w:] P. Skarga, *Kazania sejmowe*, oprac. J. Tazbir przy współudziale M. Korolki, wyd. 5, Wrocław 1995, s. I–XCVIII; A. Sitkowska, *Od „Żołnierskiego nabożeństwa” do „Żołnierza chrześcijańskiego”. Przemiany tytułu dzieła Piotra Skargi w XVII i XVIII stuleciu*, [w:] *Czasy potopu szwedzkiego w literaturze polskiej*, red. R. Ocieczek przy współudziale B. Mazurkowej, Katowice 2000, s. 147–160; S. Wilk, *Kaznodziejstwo i Piotr Skarga. Kazania okolicznościowe*, [w:] *Staropolskie teksty i konteksty. Studia*, red. J. Malicki i D. Rott, t. 4, Katowice 2003, s. 44–69; P. Bohuszewicz, *W przestrzeni „długiego trwania”. Ideologia społeczno-polityczna „Kazań*

bądź komemoracji, stanowiących integralne elementy struktury dzieła, jak również na gruncie osobnej tematyki – gdy treścią utworu i przedmiotem rozważań były fakty z przeszłości. Z pojedynczych sytuacji kaznodzieja wyprowadzał wnioski ogólne, zachowując zarazem związek z konkretną, umiejscowioną historycznie sekwencją wydarzeń; uniwersalizacja i egzemplaryczność występowały więc równolegle jako dwa uzupełniające się elementy refleksji historycznej jezuity.

W zakres omawianych pism włączamy tu jedynie część bogatej spuścizny kaznodziejskiej Skargi. Za główne kryterium przyjmuje się wyraźnie zarysowaną problematykę historyczną, wykraczającą poza ramy krótkiej ewokacji. W pierwszej kolejności będą to więc kazania napisane pod wpływem określonego wydarzenia<sup>8</sup>: *Kazanie na pogrzebie Królowej Polskiej Anny, ostatniego potomka domu Jagiellowego* (1596), *Kazanie na dziękowaniu kościelnym za wrócenie Króla J. M. ze Szwecyj* (1598), *Kazanie na pogrzebie Królowej Polskiej Anny z Rakus, żony Zygmunta Trzeciego polskiego i szwedzkiego króla* (1599), *Dziękowanie kościelne za zwycięstwo multańskie* (1600)<sup>9</sup>, *Wsiadane na*

---

*sejmowych*” Piotra Skargi w kontekście scholastycznej kosmologii, „Pamiętnik Literacki” 2005, z. 2, s. 95–122; M. Komorowska, *Wzorzec kazania przygodnego u Piotra Skargi*, [w:] *Studia rhetorica*, red. M. Choptiany i W. Ryczek, Kraków 2011, s. 81–9; wybrane artykuły w okolicznościowym numerze „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Literaria Polonica” 2013, nr 3: *Piotr Skarga – w czterechsetlecie śmierci*, red. M. Kuran, M. Kuran, przy współpracy K. Kaczor-Scheitler i D. Szymczaka. Zob. także uwagi w syntetycznych opracowaniach: T. Grabowski, *Piotr Skarga na tle katolickiej literatury w Polsce wieku XVI (1536–1612)*, Kraków 1913; A. Berga, *Un prédicateur de la cour de Pologne sous Sigismond III Piotr Skarga (1535–1612), Étude sur la Pologne du XVIe siècle et de protestantisme polonaise*, Paris 1916; S. Windakiewicz, dz. cyt.; J. Krzyżanowski, *Dzieje literatury polskiej: od początków do czasów najnowszych*, Warszawa 1969; M. Komorowska, *Prolegomena do edycji dzieł Piotra Skargi*, Kraków 2012.

<sup>8</sup> Zob. S. Wilk, *Kaznodziejstwo i Piotr Skarga...*, s. 52–53. Utwory Piotra Skargi będą cytowane według następujących edycji: pobudki *Na modlitwach czterdziestu godzin o jakąkolwiek potrzebę* (A), [w:] *Kazania o siedmiu sakramentach Kościoła Ś. Katolickiego, do których są przydane Kazania Przygodne*, Kraków 1600; pobudki *Na modlitwach czterdziestu godzin o jakąkolwiek potrzebę* (B), pobudki *Czasu wojny do modlitwy*, kazania *Czasu suchości i w głodzie przy modlitwie o deszcz*, *Na miłościwe lato abo jubileusz*, *Na dziękowaniu za jakie pospolite wszystkiego królestwa dobrodziejstwo*, *Na dziękowaniu kościelnym za wrócenie Króla J. M. ze Szwecyj*, *O boju i żołnierstwie chrześcijańskim z dusznymi nieprzyjaciół*, *Pogrzebne kazanie pierwsze*, *Pogrzebne kazanie wtóre*, *Przy pogrzebie pana wielkiego kazanie trzecie*, *Kazanie na pogrzebie Królowej Polskiej Anny, ostatniego potomka domu Jagiellowego*, *Kazanie na pogrzebie Królowej Polskiej Anny z Rakus*, *Kazanie o śmierci, które się i na pogrzeby przyda*, kazania *O sądzie po śmierci*, *O mękach piekielnych*, *O chwale i radości niebieskiej*, *Modlitwa za Króla JMci o szczęśliwe zwycięstwo na wojnie inflanckiej*, *Żołnierskie nabożeństwo* [w:] *Kazania przygodne*, Kraków 1610; *Dziękowanie kościelne za zwycięstwo multańskie dane od Pana Boga tej Koronie*, Kraków 1600; *Areopagus, to jest wykład słów Pawła Apostoła*, Kraków 1609; *Pokłon Panu Bogu Zastępów za zwycięstwo inflanckie*, Kraków 1605; *Wzywanie do pokuty obywateli Korony Polskiej i W[ielkiego] Księstwa Litewskiego*, Kraków 1610; *Na moskiewskie zwycięstwo kazanie*, Kraków 1611; *Kazania sejmowe*, oprac. J. Tazbir przy współudziale M. Korolki, wyd. 5, Wrocław 1995.

<sup>9</sup> Rok później (1601) ukazała się łacińskojęzyczna wersja utworu pt. *Gratiae Deo actae ab ecclesia pro victoria ex Michaelae Multano parata*. W 1605 roku Skarga dołączył *Dziękowanie kościelne* do krakowskiej edycji *Pokłonu Panu Bogu zastępów*, a następnie do *Kazań przygodnych* z 1610 roku (zob. M. Komorowska, *Od »Dziękowania kościelnego« do »Gratiae Deo«*. *Piotr Skarga jako tłumacz samego siebie*, [w:] *W kręgu sztuki edytorskiej*, red. D. Gajc i K. Nepelska, Lublin 2007, s. 47–53).

wojnę<sup>10</sup> (1601; wyd. 1602), *Pokłon Panu Bogu zastępów za zwycięstwo inflanckie nad Karolusem książęciem Sudermańskim* (1605), *Modlitwa za Króla Jmci o szczęśliwe zwycięstwo na wojnie inflanckiej* (1610), *Na moskiewskie zwycięstwo kazanie i dzięki Panu Bogu* (1611), a także kazanie Skargi po bitwie pod Byczyną (24 stycznia 1588), z którego zachował się jedynie konspekt.

W dalszej kolejności należy wymienić teksty mniej skonkretyzowane pod względem historycznym, lecz pozostające w związku z określoną (ogólną, modelową) sytuacją. Poza *Kazaniami sejmowymi* (1597) oraz tematycznie z nimi związanym *Wzywaniem do pokuty obywateli Korony Polskiej i W[ielkiego] Księstwa Litewskiego* (Kraków 1610) są to trzy kazania pogrzebowe bez wskazanej imiennie osoby zmarłej (1600), sześć pobudek *Czasu wojny do modlitwy*, a także *Żołnierskie nabożeństwo*, wraz z *Modlitwami żołnierskimi*, które ukazało się osobno w roku 1606, lecz wiąże się z pobudkami czasu wojny, gdyż podobnie jak one podejmuje problem wojen i służby królestwu, a także utrwała wzorzec chrześcijańskiego wojownika. Oba teksty łączy zagadnienie etosu walki, ważnego dla Skargowej koncepcji państwa.

Kolejną grupę dzieł stanowią utwory znajdujące się wśród *Kazań przygodnych*: pobudki *Na modlitwach czterdziestu godzin o jakąkolwiek potrzebę*<sup>11</sup>, *Czasu suchości i w głodzie, przy modlitwie o deszcz kazanie*, *Na miłościwe lato albo jubileusz*, *Kazanie jedno na dziękowaniu za jakie pospolite wszystkiego królestwa dobrodziejstwo albo wygranie bitwy i triumf*, a także cztery kazania o „rzeczach ostatecznych”: *O śmierci*, *O sądzie po śmierci*, *O mękach piekielnych* oraz *O chwale i radości niebieskiej*. Utwory te znamionuje akcent na treściach ogólnych, jak zło czy trwałość bądź nietrwałość dokonań ludzkich. Okoliczności, które doprowadziły do ich napisania, były dla kaznodziei sposobnością do podjęcia rozważań na temat miejsca i roli człowieka w historii.

Osobne miejsce zajmuje *Areopagus, to jest wykład słów Pawła Apostoła* (1609), dzieło jedyne w swoim rodzaju na tle całego dorobku Skargi. Utwór zasługuje na omówienie ze względu na oryginalny, jak na Skargę, temat<sup>12</sup>. Jest nim konfrontacja chrześcijaństwa z myślą starożytną Grecji.

Właśnie temu ostatniemu dziełu poświęcona jest pierwsza część obecnego rozdziału. Znajdą w niej omówienie kwestie związane z recepcją antyku w kulturze staropolskiej, głównie w czasach kontrreformacji. Naświetlenie tego tła jest niezbędne, jako że stosunek kaznodziei do starożytności niechrześcijańskiej był nie tylko odzwierciedleniem

<sup>10</sup> Utwór został osobno omówiony w rozdziale *Polemiki z reformacją (Spór filologiczny wokół kazania Skargi wygłoszonego w Wilnie 9 września 1601 r.)*.

<sup>11</sup> Utwór ten miał dwie różniące się redakcje. Dla rozróżnienia obydwie edycje będą oznaczane jako „A” (z 1600 roku) oraz jako „B” (z 1610 roku). Różnice omawia Magdalena Komorowska (*Prolegomena do edycji dzieł Piotra Skargi*, s. 121–124).

<sup>12</sup> Trudno ustalić bez szczegółowych badań, czy pisząc kazania o Areopagu, wzorował się Skarga na jakimś innym utworze. Krzysztof Koehler twierdzi, że dzieło „nazwać można śmiało jednym z bardziej interesujących tekstów teologicznych czy filozoficznych epoki staropolskiej” (tenże, *Boży Podżegacz. Opowieść o Piotrze Skardze*, Warszawa 2012, s. 315).

poglądów środowiska jezuickiego, ale również rezultatem humanistycznej edukacji, którą autor pobierał w Akademii Krakowskiej oraz w Kolegium Rzymskim<sup>13</sup>.

Część druga rozdziału nosi tytuł *Parenetyka historyczna* i skupia się wokół tych tekstów, które, poza prezentacją czy komentarzem do jakiegoś wydarzenia, utrwalają wzorce osobowe. Dzięki realizmowi figuralnemu, jaki porządkował rzeczywistość kazań, postaci te stawały się integralnymi komponentami procesu historycznego<sup>14</sup>, zachowując przy tym ścisły związek z konkretną sytuacją, na tle której zostały ukazane.

Utwory zakwalifikowano tu do dwóch grup. W pierwszej znalazły się pisma, w których Skarga utrwał wzór rycerza chrześcijańskiego, walczącego za wiarę i ojczyznę. Podstawą rozważań stały się wypadki historyczne, a jednym z celów, jakie stawiał przed sobą autor, było sformułowanie swoistego programu politycznego – tendencyjnego i subiektywnego, jednakże osadzonego w sytuacji politycznej przełomu XVI i XVII wieku. Na grupę drugą składają się teksty prezentujące inną optykę, mające charakter ascetycznych rozmyślań na temat miejsca człowieka w historii oraz jego zmagania z własnymi słabościami.

## I. WOBEC ANTYCZNEGO ŚWIATA

Dzieło *Areopagus*, wydane w 1609 roku (choć treścią nawiązujące do kazań wygłoszonych w Krakowie w roku poprzednim<sup>15</sup>), Skarga zadedykował podkomorzemu koronnemu Jędrzejowi Boboli. Utwór pisany był przez kaznodzieję w drodze do Wilna. Stanowi rozbudowany komentarz do rozdziału siedemnastego Dziejów Apostolskich, w którym św. Paweł, postawiony przed trybunałem archontów, opowiadał im o chrześcijańskim Bogu<sup>16</sup>.

Nie licząc dedykacji, całość składa się z czterech kazań. W każdym z nich Skarga podejmował problem stosunku pogańskiego świata do wiary wyznawanej i nauczanej przez Apostoła Narodów. Wskazywał, że św. Paweł, na podobieństwa łączące mądrość starożytnych z religią chrześcijańską, poszukiwał tych elementów, które w jakiś sposób mogłyby pogodzić dwa odmienne i, wydawałoby się, całkowicie przeciwne światy.

Dzieło polskiego jezuity jest wszakże nie tylko komentarzem do słów apostoła ujętym w formę kazania, a w związku z tym podporządkowanym celom głównie moraliz-

<sup>13</sup> Janusz Tazbir stwierdził, że przyszłemu kaznodziei królewskiemu musiała odpowiadać atmosfera panująca w Akademii Krakowskiej (uczelnia wówczas zmagiała się z „fermentem reformacyjnym”). Nauczycielami Skargi byli m.in. Marcin Glicjusz i Jan Leopolita – dwaj, jak pisze Tazbir, „pogromcy herezji” (tenże, *Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji*, Warszawa 1983, s. 15, 16).

<sup>14</sup> Zob. E. Auerbach, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, przeł. Z. Żabicki, t. 1, Warszawa 1968, s. 272.

<sup>15</sup> W dedykacji autor wspomniał, że spisanie kazań, jakie wygłosił rok wcześniej, zalecił mu sam król Zygmunt III (*Areopagus*, k. A<sub>2</sub>r).

<sup>16</sup> Wnikliwą analizę mowy św. Pawła na Areopagu przedstawił Dariusz Karłowicz: *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna. Pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Warszawa 2007, s. 13–34. Zob. także F. Pardignon, *Paul Against the Idols. A Contextual Reading of the Areopagus Speech*, foreword by W. Edgar, Eugene 2019.



POKŁON  
PANU BOGU  
ZASTĘPÓW,

*Za zwycięstwo Inflantskie, nad Carolusem Xiążęciem Sudermańskim, dane od Pana Boga w dzień S. Stanisława, 27. dnia Septembra, Roku Pán: 1605. nad Rigą i Kircholmu, za szczęściem Krolá I. M. y sprawą Hełmąną nawyższego W. X. Litewskiego,*  
PANA CAROLA CHODKIEWICZA.

*Náktory czynione iest Kazanie przy obecności Krolá I. M. w Niedziele, 16. dnia Octobra, w Krákovie ná Zamku, y powtorzone w drugą idącą Niedziele, od X. PIOTRA SKARGI,*  
Societatis IESV.

*Przydane iest Dziękowanie za zwycięstwo Multańskie, przed pięć lat od Pana Boga dane, aby się pamiętka tego y wdzięczność ku dobroci Bożkiej nad tym Krolestwem wznowiała.*

W KRAKOWIE,  
W Drukárniey Andrzejá Piotrkowczyká.  
Roku Páńskiego, 1605.

Ilustr. 15. P. Skarga, *Poklon Panu Bogu zastępów za zwycięstwo inflantskie nad Karolusem książęciem Sudermańskim*, Kraków 1605, karta tytułowa

zatorskim. Stanowi ono również rozliczenie się z kulturą antycznej Grecji, jest wyrazem stosunku Skargi i środowiska, jakie reprezentował do myśli dawnych filozofów, do świata, w którym żyli, oraz do wartości, jakie wyznawali. Nie było to zatem stanowisko wyłącznie wobec religii. Skarga potraktował dzieje starożytne jako epokę w dziejach minioną, lecz przy tym będącą ważnym punktem odniesienia do obserwacji teraźniejszości. Ograniczenie się do stwierdzenia, że starożytność służyła autorowi za skarbnicę wzorów i antywzorów, byłoby jednakże krzywdzącym uproszczeniem. W słowach kaznodziei należy bowiem upatrywać refleksji nad całą historiozofią świata antycznego, nie rzymskiego i katolickiego, ale właśnie greckiego oraz „pogańskiego”.

W każdym z kazań Skarga nawiązywał do wersetów Pisma św. Wybierał konkretny epizod z życia Pawła Apostoła, by podjąć problem, który w czasach tryumfującej kontrreformacji nie został do końca rozwiązany przez władze kościelne i zakonne. Chodziło o to, w jaki sposób należy postrzegać relacje między starożytnością grecką i światem chrześcijańskim, jak wyklądać dzieła ówczesnych myślicieli oraz które ich nauki odrzucać, a które adaptować; ogólnie mówiąc: jak w ogóle traktować antyk<sup>17</sup>. Chociaż punktem odniesienia dla kaznodziei były nauki św. Pawła, stosunek dzieła Skargi do biblijnego wzoru prezentował się, mimo wszystko, dość swobodnie. Słowa apostoła stanowiły bowiem jedynie pretekst dla rozważań wzbogacanych licznymi przykładami z dzieł greckich filozofów.

#### I. I. HISTORYCZNE I KULTUROWE ZAPLECZE POSTAW WOBEC NIECHRZEŚCIJAŃSKIEJ STAROŻYTNOŚCI

Kaznodzieja należał do pierwszego pokolenia polskich jezuitów, a zatem do tej grupy duchownych katolickich, którzy mieli osobisty kontakt z Akademią Krakowską. Pobierali tam naukę sławni członkowie zakonu, jak choćby Benedykt Herbest, Stanisław Warszawicki czy Jakub Wujek<sup>18</sup>. Chociaż Skarga studiował w Akademii dwa lata (1552–1554), uzyskując bakalaureat sztuk wyzwolonych<sup>19</sup>, doświadczenie stamtąd wyniesione z pewnością odgrywało ważną rolę w kulturze umysłowej przyszłego kaznodziei królewskiego. Nawet mimo narastającego konfliktu Towarzystwa z krakowską wszechnicą jezuita miał do niej sentyment, wiązał z nią bowiem dobre wspomnienia z lat swej młodości<sup>20</sup>. Studia w krakowskiej uczelni, a w przypadku Skargi również

<sup>17</sup> Recepcji antyku towarzyszyła refleksja teoretyczna, której celem było – jak pisze Wiesław Pawlak – „uzasadnienie prawa autorów chrześcijańskich do korzystania z bogatego dorobku autorów pogańskich oraz ich renesansowych naśladowców, nie zawsze pozostających w zgodzie z katolicką ortodoksją” (tenże, *Erudycja humanistyczna w literaturze religijnej XVII wieku*, [w:] *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. M. Hanusiewicz-Lavalle, Warszawa 2009, s. 235).

<sup>18</sup> Zob. H. Barycz, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*, Kraków 1935, s. 148–149.

<sup>19</sup> Zob. K. Koehler, *dz. cyt.*, s. 13.

<sup>20</sup> Rozpoczynając żywot Jana Kantego dał Skarga następującą pochwałę wszechnicy jagiellońskiej: „Prze-sławna Akademia Krakowska, królów polskich szczęśliwa fundacyja, Korony tej ozdoba i Kościoła świętego katolickiego podpora, jako dobre drzewo wydawała wiele dobrych owoców w mężach sławnych, których błogosławiona pamięć na wieki zostanie. Profesorowie jej byli pospolicie ludzie cnotą, nauką i pobożnością

w Kolegium Rzymskim, dawały możliwość zapoznania się zasadniczo ze wszystkimi znanymi i dostępnymi wówczas dziełami antycznych pisarzy i poetów<sup>21</sup>. Regularnie wykładano tam najpopularniejszych filozofów i mówców, na czele z Ciceronem. Za pośrednictwem jego pism, pełnych relacji o poglądach innych myślicieli, czerpano wiedzę na temat starożytności greckiej i rzymskiej<sup>22</sup>.

Roli Akademii oraz Kolegium Rzymskiego w ukształtowaniu się poglądów kaznodziei na starożytność nie należy przeceniać. Niemniej trzeba pamiętać, że Skarga pobierał nauki w czasach, gdy kontrreformacyjne stanowisko wobec dorobku antyku, wzorujące się przede wszystkim na *Konstytucjach Towarzystwa Jezusowego*, a także na słynnej „Bibliotece” Possevina<sup>23</sup>, nie było jeszcze w pełni ugruntowane w praktyce pedagogicznej. Przed rokiem 1569 wszelkie szczegółowe zalecenia dotyczące organizacji szkolnej i programów nauczania miały charakter miejscowy, pozbawiony aspektu uniwersalności<sup>24</sup>. Nie należy również wprowadzać kategorię podziału między renesansowym i kontrreformacyjnym stanowiskiem wobec starożytności. Obydwa środowiska adaptowały antyk przede wszystkim pod kątem jego pozytywnych wartości – zarówno etycznych, jak i literackich<sup>25</sup>. Po soborze trydenckim piśmiennictwo i filozofię wykładano zdecydowanie z naciskiem na wymiar religijny, niemniej nie oznaczało to całkowitego odrzucenia autorów pogańskich<sup>26</sup>. Podkreślano ich wartościowe

---

znakomici, pokorni wzgardziciele światowych marności, w wierze katolickiej nienaruszeni, a na małych dochodach i u jednego stołu wspólnego przestający” (*Żywoty świętych*, Kraków 1610, s. 1162).

<sup>21</sup> Plan studiów Skargi „zrekonstruował” Stanisław Okoniewski. Badacz pisał również o wpływie edukacji na utwory późniejszego kaznodziei królewskiego (*Pismo święte w dziełach ks. Piotra Skargi*, Poznań 1912, s. 5–35).

<sup>22</sup> Znajomość piśmiennictwa antycznego nie ograniczała się wyłącznie do autorów wykładanych i nie zamykała się w murach wszechnicy krakowskiej. Już pod koniec XV wieku w Polsce znano około 50 najważniejszych pisarzy starożytnych. Ślady ich obecności w księgozbiorach świadczą o ówczesnych zainteresowaniach czytelniczych i bibliofilskich (zob. T. Bienkowski, *Antyk w literaturze i kulturze staropolskiej 1450–1750. Główne problemy i kierunki recepcji*, Wrocław 1976, s. 44).

<sup>23</sup> Zob. T. Bienkowski, „*Bibliotheca selecta de ratione studiorum*” Possevina jako teoretyczny fundament kultury kontrreformacji, [w:] *Wiek XVII – Kontrreformacja – Barok. Prace z historii kultury*, red. J. Pelc, Wrocław 1970, s. 291–307.

<sup>24</sup> Zob. B. Natoński, *Szkolnictwo jezuickie w Polsce w dobie kontrreformacji*, [w:] *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce*. Wybór artykułów, wstęp, wybór i opracowanie, mapki, wykaz szkół, bibliografia indeks J. Paszenda, Kraków 1994, s. 35.

<sup>25</sup> Do głównych kierunków recepcji antyku należały ciceronianizm oraz imitacja. Obydwie formy nie ograniczały się wyłącznie do wymowy i piśmiennictwa, lecz wkraczały również w obszar etyki czy filozofii. Zob. T. Bienkowski, *Antyk w literaturze i kulturze staropolskiej...*, s. 20–23; B. Otwinowska, *Ciceronianizm polski*, [w:] *Literatura staropolska i jej związki europejskie*. Prace poświęcone VII Międzynarodowemu Kongresowi Słowistów w Warszawie w roku 1973, red. J. Pelc, Wrocław 1973, s. 99–129; też, *Imitacja. Zarys problematyki i ewolucja pojęcia*, [w:] *Problemy literatury staropolskiej*, red. J. Pelc, seria 2, Wrocław 1973, s. 381–458; A. Fulińska, *Nasładowanie i twórczość. Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*, Wrocław 2000.

<sup>26</sup> Jeźuci, którzy w przeciwieństwie np. do dominikanów dawali sobie większą swobodę myśli, postulowali wręcz „odteologizowanie” filozofii, tj. oddzielenie jej metod i problemów od teologii. Dlatego też



rozważania na temat ustroju państwa, kształtowania odpowiednich wzorców moralnych, wychowania obywateli w duchu patriotyzmu etc. Miejszem szczególnym był teatr szkolny, w którym wzorce starożytne wykorzystywane były wraz z chrześcijańskimi (w celach wychowawczych i bez udziału kobiet)<sup>27</sup>. Nawet kolejne projekty *Ratio studiorum* wyrażały się dość ogólnie na temat edukacji antycznej. Potrydenckie szkoły katolickie przejęły od humanistów przeświadczenie o niezwyklej wartości antyku jako skarbnicy wiedzy o życiu i świecie. Kładziono jednak nacisk na ostrożny dobór materiału, aby unikać przykładów budzących w studentach niepożądane afekty. Chodziło głównie o pierwiastki erotyczne, ale nie tylko. Dostrzegano niebezpieczeństwo także ze strony poglądów filozoficznych (szczególnie epikurejczyków), które w jawny sposób przeczyły naukom chrześcijańskim. Wynikała stąd konieczność „oczyszczania” pism (*expurgatio librorum*) z treści uznanych za niewłaściwe<sup>28</sup>. Antyk służył celom głównie dydaktycznym i moralizatorskim, niewielką natomiast rolę odgrywał w sporach teologicznych między reprezentantami poszczególnych odłamów religijnych. Środowiska konfesyjne upowszechniały podobny model kształcenia w duchu obywatelskim, dlatego ideały wychowawcze nie różniły się nadto od siebie<sup>29</sup>. Chodzi tu jedynie o zasygnalizowanie problemu, który może okazać się trudno uchwytny przy próbie oceny stosunku jezuitów, czy w ogóle katolików, do duchowej spuścizny „pogańskiego” antyku. Jak stwierdził Jan Okoń:

Motywowana względami wychowawczymi opozycja wobec antyku była [...] bardziej ogólna i nie wynikała ze specyfiki założeń doktrynalnych ani też z charakterów narodowych. Była opozycją cywilizacyjną czasów nowszych wobec starożytności grecko-rzymskiej. Dopowiedzmy i to jednak: stanowiła w swej całości zbyt nikłą przeciwwagę wobec bardziej powszechnej akceptacji antyku – tej, którą przede wszystkim poznajemy z lektury szkolnej<sup>30</sup>.

Ówczesne postawy wobec starożytności miały niekiedy podłoże zróżnicowane i nie zamykały się wyłącznie w ramach takiego czy innego środowiska bądź modelu kształcenia. W edukacji jezuickiej problemem istotniejszym niż sama ocena antyku

---

chętnie sięgali bezpośrednio do Arystotelesa, odrzucając liczne komentarze do niego – jako błędne. Zob. L. Piechnik, *Nowe elementy wniesione przez jezuitów do szkolnictwa polskiego w XVI wieku*, [w:] *Szkolnictwo jezuickie w dobie kontrreformacji...*, s. 30–31.

<sup>27</sup> Zob. *Ratio atque institutio studiorum SJ, czyli Ustawa szkolna Towarzystwa Jezusowego (1599)*, wstęp i oprac. K. Bartnicka i T. Bieńkowski, [przeł. A. Stachowicz i T. Bieńkowski], Warszawa 2001, s. 46.

<sup>28</sup> Z podobnych założeń wychodzili zresztą reprezentanci różnych środowisk, frakcji czy konfesji. W czasach, o których mowa (przełom stuleci XVI i XVII) stanowisko władz zakonnych wobec antyku nie było szczególnie surowe. Na ogół podkreślano erudycyjną wartość poezji i prozy starożytnej i wykorzystywano je w nauczaniu. Starano się unikać jedynie „nieprzyzwoitych książek” i autorów (Terencjusz), a fragmenty „budzące podejrzenia” po prostu „oczyszczano” z niepożądanych treści (zob. tamże, s. 27, 28, 42).

<sup>29</sup> Zob. K. Puchowski, *Jezuickie kolegia szlacheckie Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Studium z dziejów edukacji elit*, Gdańsk 2007, s. 43.

<sup>30</sup> J. Okoń, *Humanizm jezuicki w Polsce XVI i XVII wieku – pomiędzy Zachodem a Wschodem*, [w:] *Literatura, kultura, język. Z warsztatów badawczych*, red. J. Rećko, Zielona Góra 2000, s. 15.

był spór, jaki prowadzili głosiciele ortodoksyjnego stanowiska w komentowaniu starożytnych autorów (głównie Arystotelesa) ze zwolennikami swobodnej lektury. Ci pierwsi żądali od wykładowców, aby nauczali w duchu komentarzy chrześcijańskich, a nie arabskich (Awerroesa) i greckich, których treści często przyjmowano w sposób bezkrytyczny, a przynajmniej budzący zastrzeżenia<sup>31</sup>. Kwestia adaptacji antyku była więc częścią szerszego i bardziej złożonego zjawiska. Rolę pierwszorzędną miało przystosowanie materiału do bieżących potrzeb. Odnosiło się to w takim samym stopniu do pism starożytnych, co do powstałych dużo później. W uwagach Prowincji Polskiej Towarzystwa Jezusowego z 1585 roku na temat projektu *Ratio studiorum* pojawiło się następujące zalecenie:

Zarówno dla formowania samych profesorów, jak dla lepszego kierowania uczniami, a także dla opinii o Towarzystwie, byłoby rzeczą jak najbardziej pożyteczną, by nasz Przewielebny Ojciec [Klaudiusz Aquawiva] w każdej prowincji wyznaczył stopniowo spośród naszych emerytów niektórych wybranych mężów, [...] którzy przez długi czas zajmowali się humanistyką, żeby napisali komentarze do tych wszystkich autorów, których trzeba czytać w szkołach, na przykład Cyserona, Wergiliusza i innych, i żeby ich ludziom naszych czasów odpowiednio przystosowali przez zasianie ziaren pobożności tu i ówdzie, tam gdzie to się da łatwo zrobić. Wobec tak wielkiej liczby ludzi w Towarzystwie nie byłoby to trudne do wykonania, a w dużym stopniu przyczyniłoby się do wzrostu pobożności chrześcijańskiej, a także do pogrzebania w pewnym stopniu owego pogaństwa albo do takiego oczyszczenia, że ich pisma (jak to się już w świątyniach stało) dałoby się przełożyć na chrześcijańskie. Czegoś podobnego heretycy dokonali dla swoich herezji i w ten sposób bardzo zaszkodzili szkołom<sup>32</sup>.

Dla bieżących problemów, które nurtowały dawne szkolnictwo Rzeczypospolitej, antyk stanowił źródło „przefiltrowane” i spreparowane przez komentatorów. Tylko w taki sposób mógł przysłużyć się sporom wyznaniowym. W każdym innym wypadku był natomiast uniwersalną skarbnicą praktycznej wiedzy o życiu, przeznaczoną w takim samym stopniu dla katolików, jak i dla zwolenników reformacji. Pomiędzy obydwoma postawami – dostosowującą antyk do potrzeb konfesji i skupiającą się na jego wartościach obywatelskich (ustrój, historia) – nie zachodziły ani sprzeczności, ani konflikty. Stanowiły jak gdyby dwie strony jednego zjawiska, którym był prezentystyczny stosunek do przeszłości i duchowego dziedzictwa Europy.

Przywoławszy fragment dziełka *Areopagus*, mówiący o pożytkach, jakie płyną z lektury antycznych filozofów, Tadeusz Bieńkowski podkreślił ambiwalentną postawę Skargi – z jednej strony jego przychylny stosunek do moralnych pouczeń dawnych filozofów, z drugiej niechęć do pogaństwa („i w błocie złoto znaleźć się może”). W konkluzji badacz stwierdził: „Patrzenie na epokę antyku wyłącznie z religijnego punktu widzenia, z pominięciem historycznego, mogło podsunąć tylko takie wnioski”<sup>33</sup>. W dawnym piśmiennictwie kaznodziejskim nie

<sup>31</sup> Zob. L. Piechnik, *Powstanie i rozwój jezuickiej „Ratio studiorum” (1548–1599)*, Kraków 2003, s. 35.

<sup>32</sup> *Uwagi prowincji polskiej Towarzystwa Jezusowego na temat „Ratio studiorum”*, przeł. J. Ożóg, [w:] L. Piechnik, *Powstanie i rozwój jezuickiej „Ratio studiorum”*..., s. 224–225.

<sup>33</sup> T. Bieńkowski, *Antyk w literaturze i kulturze staropolskiej*..., s. 135.

dokonywano jednak rozróżnienia tych perspektyw<sup>34</sup>. Dla autorów włączanie dziejów świata i narracji o tych dziejach do refleksji teologicznej było oczywiste, wynikało bowiem ze spirytualistycznego pojmowania historii i opatrywania jej pierwiastkami providencjalistycznymi<sup>35</sup>. W przeszłości poprzedzającej narodziny Chrystusa i nie opisanej w Biblii kaznodzieja upatrywał antecedenji dla późniejszych wypadków. Zakładał tym samym, że prawa rządzące światem są niezienne oraz że ludzie w każdej epoce stają w obliczu tych samych problemów. Podstawowa różnica między poszczególnymi okresami dziejów polegałaby zatem na odmiennym wykorzystywaniu przez człowieka *j e d n a k o w y c h* możliwości<sup>36</sup>. Przejawem takiej adaptacji antyku było odnajdywanie w starożytnej filozofii pierwiastków chrześcijańskich, stąd chociażby pasowanie Cyserona na „poganina, co chrześcijańskie rzeczy pisał”<sup>37</sup>. Podejmując się opisu i oceny myśli antycznych Greków, Skarga stawiał przed sobą konkretny cel. Pogański świat był istotny jako temat nie tylko dlatego, że dostarczał przykładów obywatelskiej postawy. Te można było przecież odnaleźć w Biblii czy hagiografii – źródłach o niekwestionowanym autorytecie. Pisząc u schyłku życia kazania o Areopagu, jezuita przyjął optykę, której nie wziął pod uwagę jako tłumacz roczników kardynała Baroniusza: w starożytności nie tylko judaistycznej, ale również greckiej, a więc „pogańskiej”, upatrywał zapowiedzi nastania epoki chrześcijaństwa. Co ważne, w żadnym innym utworze nie podjął równie pojednawczej próby zrozumienia i włączenia niechrześcijańskiej starożytności do dziejów świata, będących wcieleniem i realizacją planu Opatrzności.

## 1.2. POZNAWCZE ASPEKTY WĘDRÓWKI

Nauki Apostoła Narodów stanowiły oparcie dla treści utworu kaznodziei i w niej znalazły odzwierciedlenie. Podjęcie wątku z Dziejów Apostolskich nie było wszakże

<sup>34</sup> Pierwsze próby oddzielenia historii politycznej od historii świętej następowały, począwszy od XVI wieku, w środowisku reformacyjnym (F. Melancton). Nie przyniosły jednak świeckiego rozumienia historii, podobnie jak dziejopisarstwo katolickie, zapóźnione nieco w stosunku do historiografii różnowierczej (zob. L. Mokrzecki, *Studium z dziejów nauczania historii. Rozwój dydaktyki przedmiotu w Gdańskim Gimnazjum Akademickim do schyłku XVII w.*, Gdańsk 1973, s. 9).

<sup>35</sup> Zastosowanie podziału na spojrzenie „religijne” oraz „historyczne” w odniesieniu do twórczości i autora, o jakim tu mowa, niosłoby z sobą niebezpieczeństwo definiowania pewnych zjawisk za pomocą pojęć wypracowanych dużo później i w zupełnie innych okolicznościach – jak to było choćby w przypadku kwestii tolerancji i nietolerancji. Zob. P. Wilczek, *Religijna proza polemiczna w Polsce na przełomie XVI i XVII wieku – rekonesans*, [w:] tenże, *Polonice et Latine. Studia o literaturze staropolskiej*, Katowice 2007, s. 78.

<sup>36</sup> Zob. K. Pomian, *Historia między retoryką a teologią. Niektóre problemy myśli historycznej doby Odrodzenia i Reformacji*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1964, t. 9, s. 29. Historiozoficzne metafory np. czterech wieków świata (Hezjod, Owidiusz, prorok Daniel, św. Augustyn) czy karłów stojących na barkach olbrzymów (Bernard z Chartres) odnosiły się nie do potencjału natury ludzkiej – ta bowiem pozostawała niezmienna – lecz do temporalnego i jakościowego aspektu dziejów. Założenie, że człowiek posiada zasadniczo te same możliwości w każdej epoce, dotyczyło więc nie tylko chrześcijaństwa, ale też ludów, które go nie znały lub nie wyznawały.

<sup>37</sup> Cyt. za T. Bieńkowski, *Antyk w literaturze i kulturze staropolskiej...*, s. 91.

jedynym elementem łączącym dzieło jezuitę z biblijnym wzorcem. Także niektóre zewnętrzne okoliczności oraz pobudki, jakimi kierował się Skarga, miały wskazywać na analogię z działalnością św. Pawła.

Dzieje Apostolskie to księga historyczna Nowego Testamentu, stanowiąca w dużej części zapis doświadczeń z podróży misyjnych św. Pawła. Do uczestników mszy w jednej z antiocheńskich świątyń przemówił Duch Święty, nakazując im, aby odprawili Pawła i Barnabę, gdyż Bóg przeznaczył ich do szerzenia wiary chrześcijańskiej wśród pogan. Uzdrawiwszy kalekę w mieście Ikonium (Konya), Paweł uznany został przez miejscową ludność za Merkurego (Hermesa), „ponieważ on przodkował w mowie” (Dz 14,11). Słyszając to, apostołowie rozdarli szaty, a Paweł krzyknął do zebranych: „I myć śmiertelni jesteście, wam podobni ludzie, opowiadając wam, abyście się od tych próżnych rzeczy nawrócili do Boga żywego, który uczynił niebo i ziemię, i morze, i wszystko, co w nich jest” (Dz 14,14). Paganie dopiero po tym przekonali się, że mają do czynienia z istotami śmiertelnymi, a nie z bóstwami. Słowa apostoła były dla nich jednakże oznaką nadprzyrodzonej siły. Wierzyli, że Paweł musi być przekąźnikiem i objawicielem boskich tajemnic. Tylko bowiem ktoś taki posiada władzę czynienia cudów mocą jedynie słowa.

Nim apostoł stanął przed trybunałem archontów, odwiedził wiele miast, w których nawracał niewierzących. W trakcie wędrówki miał możliwość poznania lokalnych obyczajów, dostrzeżenia swoistości poszczególnych nacji. Patrząc na nie jako chrześcijanin, ale także jako obywatel rzymski (Dz 16,21; 22,25–29). Najgorsze wrażenie wywołała w nim stolica antycznego świata greckiego: „A gdy ich [Sylasa i Tymoteusza] Paweł w Atenach czekał, wzruszał się w nim duch jego, widząc miasto udane na bałwochwalstwo” (Dz 17,16). Ateny były więc miejscem wyjątkowym. Z jednej strony stanowiły kulturowe centrum dawnego świata, z myślą sławnych filozofów i Areopagiem. Z drugiej zaś, apostoł dostrzegał tam triumf pogaństwa i zepsucie obyczajów. Z obserwacji starożytnej metropolii wynikała zatem kolizja wartości, dzięki której ujawnił się cel podróży św. Pawła. Było nim szczepienie wiary tam, gdzie jej najbardziej brakowało. Miało to zapobiec dalszemu rozkładowi, a w konsekwencji ostatecznej zagładzie – jak w przypadku Sodomy i Gomory. Z misją apostolską wiązało się więc także pragnienie ochrony najcenniejszych dóbr danej kultury, umożliwienie im przetrwania i korzystania z nich przyszłym pokoleniom. Nie chodziło o całkowitą zmianę, przekształcenie (przynajmniej w aspekcie materialnym) modelu funkcjonowania danej społeczności, lecz o włączenie jej do zbawczego planu dziejów. Identyczne cele obierali św. Piotr, ustanawiając stolicę chrześcijaństwa w Rzymie, postrzeganym przez apostoła jako siedlisko grzechu, a trzy wieki później Konstantyn Wielki, przenosząc stolicę swego cesarstwa do Bizancjum i wznosząc tam duchowe i architektoniczne centrum wschodniego świata<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> „Ozdobił ono miasto kosztownym bardzo budowaniem miejsc pospolitych i kościołów. Rozprzestrzenił szeroko miasto ono nowymi murami. Na napierwszym budowaniu w pałacu swoim przy branie znak Męki Pańskiej drogami kamieniami i złotem okraszony postawił. Prawo wydał, aby wtórym Rzymem *Con-*

Podróż św. Pawła była zatem świadectwem chrześcijańskiej diakonii. Stawała się zarazem alegorycznym ujęciem doczesnej egzystencji wyznawców Chrystusa, jednym z najważniejszych i najczęściej wykorzystywanych w dawnej kulturze europejskiej sposobów pojmowania kondycji ludzkiej<sup>39</sup>. Z traktowaniem życia jako wędrówki często wiązano refleksje o słabości natury ludzkiej i przemijaniu. Człowiek określany był jako wędrowiec zmierzający do kresu podróży. Świat jawił się jako gospoda, tymczasowe miejsce bytowania, do którego nic się nie wnosi i niczego się stąd nie zabiera<sup>40</sup>. Świadomość, że życiowa wędrówka jest czasowo ograniczona, skłaniała wszelako do stawiania pytań o sens i cel egzystencji. Była impulsem do poszukiwania i przeżywania tego, co głębokie<sup>41</sup>. Chrześcijaństwo przypisywało motywowi *peregrinatio vitae* dodatkową wartość.

Na początku traktatu *O nauce chrześcijańskiej* św. Augustyn napisał: „Wszystko bowiem, co posiadamy, a co nie umniejsza się przez rozdawanie, jeszcze w pełni nie należy do nas, kiedy tego drugim nie użyczamy”<sup>42</sup>. Wartość doświadczenia i zdobytej wiedzy wzrasta w sytuacji dzielenia się tym bogactwem z bliźnimi. Otwartość na drugiego człowieka wyraża się postawą aktywną, poszukiwaniem, które – jak w przypadku misji św. Pawła – wiązało się z ciągłą wędrówką. Podróż Apostoła Narodów, będące dla Skargi przykładem sensowności i celowości ziemskiej *peregrinatio vitae*, stały się alegorią chrześcijańskiego życia. W dedykacji do swych kazań jezuita przedstawił jej adresata, Jędrzeja Bobolę, króla Zygmunta III oraz siebie jako wędrowców. Podróż,

---

*stantinopolis* zwane było i chciał tego dowieść, aby budowaniem i ozdobą staremu Rzymowi nie ustępowało. [...] Wiele pięknych i wysokich kamiennych słupów i z Rzymu, i z innych miejsc tam do tego miasta przenosił. [...] Nabudował i szkoły *gymnasia*, i bibliotekę wielką zebrał, w której było sto i dwadzieścia tysięcy ksiąg [...]. Kochał się *Constantinus* w ludziach uczonych, profesorom wielkie nadał przywileje i wolności. Nazbierał do onej Akademiej przedniejsze filozofy i oratory, i medyki, i gramatyki [...].” (P. Skarga, *Roczne dzieje kościelne od narodzenia Pana i Boga naszego Jezusa Chrystusa*, Kraków 1603, s. 229–230).

<sup>39</sup> A. Wieczorkiewicz, *Drogi życia i drogi poznania. Alegoryczne wizje wędrówki w literaturze dawnej*, „Pamiętnik Literacki” 1993, z. 2, s. 3–28; zob. też J. Abramowska, *Peregrynacja*, [w:] *Przestrzeń i literatura. Studia*, red. M. Głowiński i A. Okopień-Sławińska, Wrocław 1978.

<sup>40</sup> Motyw ten obecny był przede wszystkim w średniowiecznej kulturze, ale nie tylko. Podejmowano go także później – zarówno w renesansie, jak w czasach baroku i triumfującej kontrreformacji. Erazm z Rotterdamu w dziele *Liber [...] de praeparatione ad mortem* stwierdzał, nawiązując zresztą do słów św. Pawła (2 Kor, 5): „*Viatores sumus in hoc mundo, non habitatores; in diversoriis, aut ut melius dicam, in tabernaculis peregrinamur, non in patria vivimus*” (w przekładzie na język polski: „Na tym świecie jesteśmy tylko wędrowcami, a nie mieszkańcami; przebywamy w gospodach, albo powiem lepiej – w namiotach; nie żyjemy w ojczyźnie”; przeł. własne; cyt. za M. Włodarski, *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI wieku*, Kraków 1987, s. 269).

<sup>41</sup> J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, przeł. I. Kania, Kraków 2006, s. 322.

<sup>42</sup> Św. Augustyn, *De doctrina christiana (O nauce chrześcijańskiej)*. Tekst łacińsko-polski, przeł. J. Sulowski Warszawa 1989, s. 11. Biskup Hippony uznawał, że istnieją dwie postawy człowieka wobec życia: radowanie się nim oraz właściwe korzystanie z jego dóbr. Dla prawdziwego chrześcijanina pierwsza odnosiła się wyłącznie do Trójcy Świętej („Rzeczy, którymi radować się należy, to Ojciec i Syn, i Duch Święty”), druga – do osiągnięcia pierwszej. Korzystanie z doczesnego życia, kojarzącego się św. Augustynowi z wędrówką (ks. 1, IV 4), było zatem twórczym wysiłkiem, porządkującym relacje istoty ludzkiej z otoczeniem.

o których wspomniał, miały wszak konkretny i realny wymiar – podkomorzy koronny towarzyszył władcy w jego drodze do Moskwy, zaś kaznodzieja wracał z Krakowa na Litwę. Autor nadał przy tym obydwu peregrynacjom wymiar głębszy. Chwaląc lojalność Jędrzeja Boboli wobec monarchy i dostrzegając trudy ich wspólnej wędrówki, stwierdzał:

Z czytania tej błahej i podlej pracy starej ręki sługi swego cieszyć też tę drogę swoją W. M. możesz, patrzący na ś. Apostoła i na inne święte, i pobożne, którzy, jako mówi tenże ś. Apostoł, wszytek ten żywot za pielgrzymstwo i drogę niewczasów pełną mieli. I szukając ojczyzny i domów na ziemi budować nie chcieli, namiotkami się tylo pokrywając i z nimi się tu i ówdzie przenosząc. Prawieśmy zawsze w gościnie; choć i na miejscu podczas siedzimy, myślą się jednak po zabawach tego świata włożyć, a pokoju nie mamy, co dzień śmierci czekając<sup>43</sup>.

Autor przyjmował zatem, że obok fizycznego istnieje także duchowy wymiar wędrówki. Podróż oznaczała dla niego nie tylko faktyczne przemieszczanie się w czasie i przestrzeni, ale przede wszystkim była poznawczym wysiłkiem wiodącym do odkrycia i zrozumienia tajemnic świata. Rozmyślanie o jego kondycji wypełniało czas oczekiwania na śmierć. Dawało człowiekowi możliwość podjęcia próby odnalezienia sensu swego istnienia oraz przekroczenia mocą umysłu fizycznych granic natury. W osiągnięciu tego celu pomagała lektura pobożnych pism i historii. Z podobnego założenia kaznodzieja wychodził, pisząc przedmowę do *Rocznych dziejów kościelnych* (*Wzywanie do czytania „Rocznych dziejów kościelnych” i przestroga w nim*), gdzie dostrzegł zdolność czytelnika do ogarnięcia spraw świata bez konieczności podejmowania trudu prawdziwej wędrówki. Czytanie wiązało się zatem z poszukiwaniem wiedzy, z kolei peregrynacja stawała się alegorią duchowego rozwoju. Pozwalało to zarazem przezwyciężyć słabość ludzkiej natury, stanowiło przynajmniej częściowe remedium na bariery poznawcze. W ten sposób nawiązanie do działalności św. Pawła miało znaczenie podwójnie istotne. Wzorem była już nie tyle sama jego nauka, ile rezultaty obranego przez Apostoła Narodów modelu życia. Nieustanna wędrówka otwierała nowe drogi oglądu rzeczywistości, była celem samym w sobie. Odkrywanie starożytnej myśli i kultury greckiej wynikało więc zarówno z chęci włączenia jej do dziejów chrześcijaństwa (w charakterze jego zapowiedzi i części Bożego planu), jak również, co chciał wykazać jezuita, z przyrodzonego dążenia człowieka do zrozumienia natury otaczającego świata.

### 1.3. *AREOPAGUS* JAKO TEOLOGICZNA I FILOZOFICZNA ROZPRAWA ZE STAROŻYTNOŚCIĄ

W utworze podjęte zostały zarówno zagadnienia polityczne, jak i teologiczne. Rozważania o tematyce religijnej autor poprzedził refleksją nad starożytnym ustrojem oraz jego oceną i znaczeniem dla obywatela Rzeczypospolitej. Nie wszystkie kazania składające się na *Areopagus* nawiązują bezpośrednio do słów św. Pawła. Pierwsze pełni rolę obszernego i obfitującego w refleksje wstępu do całego dzieła. Autor wyjaśnił okoliczności towarzyszące podróży apostoła oraz wydarzenia, które ostatecznie

<sup>43</sup> *Areopagus*, k. A<sub>2</sub>v.

doprowadziły do postawienia go przed trybunałem – wcześniejsze praktyki misyjne, prześladowania ze strony żydów, próby ukamienowania apostoła i jego ocalenie przez współwyznawców, wreszcie podróż do Aten i dysputy teologiczne z epikurejczykami i stoikami. Kaznodzieja zwrócił uwagę na to, że właśnie naoczne poznanie rozbudziło w św. Pawle chęć rozprawiania z miejscowymi mędrkami o naturze Boga i świata („gdy patrzył na miasto bałwochwalstwu oddane, duch jego pobudzał się w nim”<sup>44</sup>). Przywołanie wypadków poprzedzających wystąpienie apostoła przed sędziami spełniało funkcję fabularnego wprowadzenia. Dalszą część pierwszego kazania poświęcił Skarga opisowi ateńskiego trybunału, by powrócić do Pawłowej nauki dopiero w połowie drugiego – od tego miejsca następował wykład teologiczny. Autor uzasadniał w nim, że świat jest przejawem Boskiego porządku. Konkluzja sprowadzała się do stwierdzenia poznawalności Wszechmogącego poprzez znaki Jego uobecniania się w świecie. Połowa trzeciego kazania dotyczyła genezy i natury wszelkiego stworzenia. Pozostałą część utworu (łącznie z kazaniem czwartym, ostatnim) Skarga poświęcił dowodom na istnienie Boga i refleksji nad możliwościami poznawczymi człowieka.

Jezuita z szacunkiem odnosił się do organizacji Areopagu oraz zasad, jakie tam panowały. Starając się odnaleźć i wskazać te przesłanki, które leżały u podstaw mentalności starożytnych, skupił się na opisie zarówno zgromadzenia ateńskich mędrków, jak również jego celów, przeznaczenia oraz reguł postępowania. Powoływał się przy tym na dzieła Cyserona, Izokratesa, Lukiana, Makrobiusza i Plutarcha. Świadectwa starożytnych historyków, mówców i satyryków stanowiły podstawę wiedzy o antycznym, niechrześcijańskim świecie. Wersety Pisma św. spełniały natomiast rolę umoralniającego dodatku do przekazów greckich i rzymskich pisarzy, były ich niezbędnym uzupełnieniem. Skarga nie dysponował odpowiednią bazą źródłową, która pozwoliłyby mu zrekonstruować szczegółowo zasady organizacji i działalności Areopagu. Dzięki przekazom biblijnym mógł kaznodzieja odtwarzać wiedzę o starożytności wykorzystując w tym celu odmienny kontekst kulturowy i religijny. Uważał, że przynajmniej część spuścizny intelektualnej dawnych Greków była godna pochwały, posiadała bowiem cechy wspólne z wartościami propagowanymi przez chrześcijaństwo. Chociaż starożytni mędrzy nie znali prawdziwej wiary, to w swoim postępowaniu kierowali się przyrodzoną mądrością oraz poczuciem sprawiedliwości, niezależnej od osobistych przekonań religijnych czy politycznych:

Areopagus miejsce było sądów i trybunał bezpiecznej sprawiedliwości, j a k a u p o g a n b y ć z p r z y r o d z o n e g o r o z u m u m o g ł a . Barzo był po wszem świecie sławny w Atenach ten trybunał, prawie mu wszyscy dufali i z różnych krajów i królowie sami, i Rzymianie trudne do rozoznania sprawiedliwości sprawy na ich wyrok odsyłali. Do tego trybunału wybierano ludzi w naukach filozofskich i prawach, i w historyjach wszytkiego świata biegłe, i te, którzy już na inszych sądach zasiadali a mądrości i cnoty długim rzeczy samych doznaniem i piastowaniem sobie przyczyniali. [...] Jakie tam wybieranie onych poważnych i osiwiących person było, pisma o tym pogańskiego nie dochodzim. Wielkie podobieństwo, iż je sami królowie z radą swego senatu abo pewny jaki poczet ludzi mądrych na to od

---

<sup>44</sup> Tamże, k. A<sub>3</sub>v.

królów wysadzony wybierał. Bo na wrzaski kila set ludzi tak należyta rzecz puszczać barzo jest niezdrowo. Gdyż więcej jest głupich między wielką liczbą, niżli mądrych – jako mówi Salomon [...] <sup>45</sup>.

Już na początku ujawniał się ambiwalentny stosunek kaznodziei do niechrześcijańskiej kultury greckiej. Autor dostrzegał jej odmienność wobec świata ustanowionego na fundamentach religii katolickiej. Ateny były dla Skargi centrum starożytnego Wschodu, cywilizacyjnie dorównującym Rzymowi, a nawet przewyższającym go, jeśli wziąć pod uwagę prawodawstwo oraz autorytet władzy sądowniczej. Wciąż jednak pozostawały pogańskie i obce. Kaznodzieja królewski, podobnie jak św. Paweł, postrzegał starożytną Grecję z perspektywy człowieka Zachodu – z Rzymem jako środkiem świata. Główny kontekst porównawczy z dawną cywilizacją tworzyły dla niego zarówno uniwersalne wartości wiary katolickiej, jak też teraźniejszość znana mu z codziennego doświadczenia. Stosunek do myśli i osiągnięć Ateńczyków był więc jednocześnie podstawą chrześcijanina i obywatela Rzeczypospolitej przełomu XVI i XVII wieku.

Obrawszy za cel swojej misji zrozumienie starożytnej cywilizacji, Apostoł Narodów wskazywał na podobieństwa łączące duchowość chrześcijańską i mitologię grecką <sup>46</sup>. U Skargi odnajdywanie paralel między światem pogańskim i katolickim rozciągało się także na sferę wartości świeckich. Kaznodzieja zwrócił uwagę na główną zaletę organizacji ateńskiego trybunału, jaką było ścisłe przestrzeganie hierarchii starszeństwa i urzędów. Przemysłany podział godności oraz funkcji umożliwiał sprawne działanie Areopagu, zapobiegał wielogłosowości, która mogłaby go destabilizować, a także nie dopuszczał, by w zgromadzeniu zasiadały osoby zbyt młode i nie posiadające należytych kompetencji. Refleksja kaznodziei na temat ogólnych zasad funkcjonowania modelu sądownictwa przeszła następnie w konkretyzację:

Lecz wszystkie ludzkie wybierania omyłki uchodzić z różnych stron nie mogą; w każdą wkraść się ludzka zdrada i niedoskonałość może. Znosić a wytrwać, a jako może być, poprawiać błędów ten czas naszej nieudolności każe. To naszkodliwsza, gdy na taki trybunał heretyki wybierają, którzy, gdy liczbą górę mają, barzo uciskają Kościół Ś. katolicki nie zaniechają. W czym oziębłym i nieczułym katolikom nie masz za co dziękować. Których wielką liczbę mała a gorąca na złe heretycka z niemają ich sromotą i grzechem, i nieczcią Bożą przemaga <sup>47</sup>.

Był to w istocie zarzut pod adresem szlachty katolickiej piastującej ważne funkcje w Rzeczypospolitej. Podobnie jak w polemikach z reformacją, mówca krytykował opieszałość i brak konsekwencji w sprawowaniu pieczy nad porządkiem społecznym i religijnym. Ukazywał katolikom po jednej stronie innowierców, którzy nawet będąc

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Stanowisko Skargi znajdowało oparcie w humanizmie chrześcijańskim jezuitów, przekonanych, że religijnej i moralnej inspiracji może dostarczyć także mądrość pogańska (zob. J. W. O'Malley, *Pierwsi jezuici*, przeł. P. Samerek i in., wyd. 2, Kraków 2007, s. 345). Było to zgodne z tomistyczną orientacją zakonu i wynikającego stąd godzenia spraw wiary i rozumu (zob. J. Dąbkowska-Kujko, *Jezuicka paideia*, [w:] *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, s. 155).

<sup>47</sup> *Areopagus*, A<sub>4</sub>r; marg.: „Oziębłość naszych katolików”.



w mniejszości potrafili skutecznie walczyć o swe przywileje, a po drugiej model obowiązujący u starożytnych Greków. Chwalił bezstronność ateńskich mędrców oraz ich decyzje zmierzające do jak największego ograniczenia przesłanek subiektywnych, które mogłyby zafałszować faktyczny obraz danej sprawy. Autorytet Areopagu – jako organu społecznej sprawiedliwości – miał ujawniać się wtedy, gdy chodziło o skazanie kogoś na śmierć. Jezuita uznał, że sędziowie stanowią bezosobowe narzędzie Boskiej sprawiedliwości:

To nawyższa stolica sądowa, w której sędziowie Bogu są podobni, który tam zabija i ożywia, tę moc ludziom na urządzie porządnym daje. Ożywić sędziego zabitego nie może, ale jakoby ożywił, gdy spotwarzanego od śmierci wybawia. Lecz zabić bez grzechu mogą tego, który śmierć zasłużył, wedle praw Bożych i ludzkich. To karanie nastraszliwsze jest i, jako Zakon mówi, ludzie od grzechu mocno odwodzą, którzy się śmierci bać a złości nie czynić, albo jej przestać muszą<sup>48</sup>.

Skarga uznawał zatem konieczność i skuteczność psychologicznego oddziaływania kary głównej. Miała ona stanowić przykład grozy, memento dla chcących popełnić straszliwy czyn. Kaznodzieja upatrywał w niej nie tyle remedium na słabość wymiaru sprawiedliwości, co narzędzia naprawy społecznego porządku usankcjonowanego prawem Boskim<sup>49</sup>. Przeciwnieństwem idealnego obrazu urzędów sprawujących opiekę nad państwem była natomiast sytuacja w Rzeczypospolitej przełomu stuleci XVI i XVII:

Co się u nas dzieje, żal się Boże. Kryminały na sejmy odkładają, to jest złym mężobójcom i zdrajcom, i ojczyźnie zgubicielom, i innym zbrodniom, którzy świata tego i ludzkiego towarzystwa są niegodni, dają odwłokę do lat 30 i 50, i drugdy dalej. Bo na sejmie się bawiąc, sądy te opuszczają i od sejmu do sejmu odkładają, i wedle praw (nie wiem, jako sprawiedliwych) przed pozwem takiego zbrodnia nie wiążą i pozwanemu wiele niesłusznych przeciągów, i czasu na inne zabijania i łotrostwa dają. I tak się ziemia, wedle proroka, krwią zaraża, gniew się Boski na wszystko królestwo szerzy, upadek i pomsta co dzień bliższa. [...] Ale ci, co rządzić chcą, albo sami są mężobójcy i zbrodniowie, albo im przyjaciele i towarzysze [...] <sup>50</sup>.

Dostrzec w tym można pogłosy *Kazań sejmowych*, a konkretnie ósmego – *O szóstej chorobie Rzeczypospolitej, która jest dla grzechów jawnych i niekarność ich*. Fragmenty dotyczące znikomego egzekwowania sprawiedliwości, nieskuteczności jej dochodzenia na sejmach, nierówności obywateli wobec prawa oraz zapowiedzi upadku państwa stanowiły parafrazę rozmyślań autora spisanych w utworze wcześniejszym<sup>51</sup>. Odmienne jednakże pozostawały kontekst i wymowa tych słów w obydwu dziełach. Ostatnie kazanie sejmowe domykało treść poprzednich, zawarta w nim była refleksja na temat wolnej woli, którą kieruje się człowiek w codziennym postępowaniu. Przykłady z Biblii oraz dziejów chrześcijaństwa służyły tam ukazaniu antecedencji dla terażniejszej

<sup>48</sup> Tamże, k. Bv.

<sup>49</sup> Na temat psychologicznego oddziaływania kary śmierci w dawnych wiekach zob. B. Geremek, *Życie codzienne w Paryżu Franciszka Villona*, Warszawa 1972, s. 52–72; Z. Kuchowicz, *Człowiek polskiego baroku*, Łódź 1992, s. 188–191.

<sup>50</sup> *Areopagus*, k. Bv–B<sub>2</sub>r.

<sup>51</sup> Chodzi przede wszystkim o punkty czwarty i piąty ósmego kazania „sejmowego”. Zob. *Kazania sejmowe*, s. 193–194.

szości, miały poruszyć odbiorcę przez przypomnienie losu królestw, które podobnie jak Rzeczpospolita chwiały się i upadały z powodu grzechów obywateli. Tymczasem w pierwszym kazaniu o Areopagu opis dawnych praktyk sądowniczych został pokazany jako przykład godny naśladowania. Grecja, nie wyznająca Chrystusa, stawiała się w ten sposób uczestnikiem wspólnej z chrześcijaństwem historii.

Treść i kontekst dzieła pozwala przyjąć, że realizm figuralny, będący cechą kaznodziejstwa Skargi<sup>52</sup>, miał podłoże nie tylko w Biblii, ale też w greckim antyku. W myśl tej koncepcji cały świat jest figurą Bożego planu, a jego istnienie jest podporządkowane dążeniu do paruzji<sup>53</sup>. Podejmując tematykę starożytnej kultury, Skarga szukał podobieństw ze współczesnością. Przewidywał, że grzechy i zaniechania współobywateli sprowadzą na nich ten sam los, który spotkał dawną Grecję. Przeczucie upadku, który stanie się ostateczną konsekwencją postępowania społeczeństwa Rzeczypospolitej, nieodłącznie towarzyszyło refleksji nad losem dawnych potęg, które wzrastały i popadały w ruinę. Analogie między sytuacją starożytnej Grecji i Rzeczypospolitej z przełomu wieków XVI i XVII ujawniały moment krytyczny, w jakim znalazły się obydwa państwa. Zagrozić im miało przede wszystkim powszechne niezrozumienie prawdziwej wiary oraz idące z tym w parze błędy. Starożytni kierowali się rozumem, dzięki któremu rozpoznawali, co jest dobre, a co złe. Dla współczesnych obywateli drogowskazem właściwego postępowania miała być natomiast religia katolicka. W pogodzeniu wiary i rozumu autor upatrywał szansy na osiągnięcie takiego poziomu wiedzy o człowieku i świecie, który pozwoliłby uchronić się przed losem upadłych królestw, a przy tym odnaleźć cel i sens istnienia, zarówno jednostkowy, jak i wspólnotowy.

Starożytni nie znali prawdziwej wiary, nie obejmował ich zatem plan zbawienia. Wyznawali jednak podobne wartości i zasady, co katolicy. Dla przykładu, pierwowzór cenzury odnajdywał Skarga u Greków i Rzymian, „którym było wolno zbytki, utraty, pijaństwa, złe gospodarstwa i inne nierządy karać i naprawiać”<sup>54</sup>. Szanował autorytet ateńskiego trybunału, rozstrzygający w sprawach religijnych. Kaznodzieja wspominał przy tym Diagorasa, Protagorasa oraz Sokratesa, na których wydano wyroki śmierci za bluźnierstwa przeciw bóstwom<sup>55</sup>. Nie odniósł się do moralnego wymiaru tych przypadków. Chwalił za to bezstronność starożytnych oraz rzetelność, z jaką podejmowali każdą kwestię sporną lub wymagającą wskazania czyjejś odpowiedzialności.

Zestawiając dwa porządki chronologiczne (dawny i obecny) oraz aksjologiczne (mądrość greckich filozofów i nauka katolicka), dawał Skarga świadectwo szacunku wobec Areopagu, choć zarazem nie omieszczał nie wspomnieć o wyższości chrześcijaństwa. Postawienie św. Pawła przed trybunałem ateńskim było spotkaniem dwóch

<sup>52</sup> Zob. M. Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych”*, s. 97.

<sup>53</sup> Zob. C. Bartnik, *Historia Zbawienia*, [hasło w:] *Encyklopedia katolicka*, red. J. Walkusz i in., t. 6, Lublin 1993, szp. 963–968.

<sup>54</sup> *Areopagus*, k. B<sub>2</sub>v.

<sup>55</sup> W rzeczywistości tylko Sokrates został ukarany śmiercią. Na dwóch pozostałych filozofów wydano zaoczny wyrok i wygnano ich z Aten.

wielkich kultur, jednakże misja apostoła miała konkretny cel – nawrócenie społeczności nie znającej prawdziwego Boga. Warunkiem koniecznym było zatem odnalezienie i wskazanie płaszczyzny porozumienia, którą tworzyły wartości uniwersalne, intuicyjnie przyjmowane i uznawane przez każdego człowieka, takie jak dobro, piękno, poczucie sprawiedliwości – wszystko to, co nadaje ludzkiemu umysłowi charakter prawego rozumu (*recta ratio*)<sup>56</sup>.

Dla kaznodziei antyk był epoką rozumu. Relacje między myślą starożytną i chrześcijaństwem nie były jednak przez niego ujmowane w kategoriach konfliktu między rozumem i wiarą. Przeciwnie, jezuita zmierzał do ukazania harmonii między poznaniem filozoficznym i poznaniem na drodze wiary, jak też do nadania racjonalnych podstaw wierzeniom dawnych Greków. Dlatego ich mądrość oraz wiedzę traktował jako kompletny i moralnie umotywowany system przekonań, na których opierali się ludzie nie znający nauki Chrystusa, lecz kierujący się poczuciem sprawiedliwości i troską o dobro wspólne.

Z punktu widzenia Skargi jako katolika przewaga chrześcijaństwa nad światem pogańskim miała uzasadnienie historiozoficzne. Wiara w Objawienie Syna Bożego przewyższała mądrość osiągniętą przez starożytnych. Wcielenie nadało dziejom prawdziwy sens i wartość. Zmiana, jaka się wówczas dokonała, dotyczyła przede wszystkim człowieka, jego samopoznania i miejsca w świecie. Otrzymałszy dar Odkupienia, poznał cel i właściwy kierunek istnienia, dzięki czemu zyskiwał świadomość, że jest istotą historyczną<sup>57</sup>. Istota ludzka nie musiała już poszukiwać prawdziwego Stwórcy ani poddawać Jego istnienia analizie racjonalnej – jak czynili to wspomniany przez św. Pawła (Dz 17,23) mędracy ateńscy, ofiarujący ołtarze „Niewiadomemu”<sup>58</sup> Bogu (*Agnosto Theo*). To właśnie sprawiało, że świat chrześcijański miał jawić się czytelnikowi kazań jako uprzywilejowany wobec pogańskiego. Zachowując perspektywę moralizatora przekonywał Skarga o dużej odpowiedzialności, jaka miała spoczywać na chrześcijanach za łamanie praw Bożych. W ten sposób głównym obiektem krytyki stawał się nie pogański antyk, lecz rzeczywistość przełomu XVI i XVII wieku:

[...] my, oświeceni od Boga, z nieba samego Mistrza mając i nad rozum przyrodzony praw świętych i nauk zażywając, i do wykonania tego, co rozum i Pan Bóg każe, wiele wewnętrznej pomocy i łaski od Chrystusa dostając, jeśli tych pogan w sprawiedliwości i cnotach przewyższać nie będziemy, większego niżli oni potępienia nie ujdziem. [...]

Jeśliśmy tedy Słowem Bożym i prawdą oświeceni, źle sądzić i niesprawiedliwie będziemy, poganie nas i Turcy przed Bogiem potępią, iż oni z samego przyrodzenia rozumu, bez tak hojnej łaski i pomocy Bożej, którą my wszczepieni w Chrystusa mamy, od prawdy i sprawiedliwości uwodzić się nie dali. A my się takimi pomocami uwodzić mamy?!<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Zob. A. Maryniarczyk, *Recta ratio*, [hasło w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. tenże, t. 8, Lublin 2007 (tekst dostępny także na stronie <http://www.ptta.pl/pef> [dostęp: 30.03.2020]).

<sup>57</sup> Zob. C. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus. Szkice z chrześcijańskiej wizji dziejów*, Katowice 1987, s. 33–34, 58–69.

<sup>58</sup> *Areopagus*, k. C<sub>2</sub>v.

<sup>59</sup> Tamże, k. B<sub>3</sub>r–B<sub>4</sub>r.

W kazaniach o Areopagu autor kładł nacisk na etyczny i moralny wymiar postępowania dawnych i współczesnych obywateli sprawujących władzę w państwie. Nie pochwalał starożytnych obyczajów pozwalających, przykładowo, świeckim trybunałom osądzać osoby duchowne – jak to było choćby w przypadku św. Pawła. Ganił także, jako kaznodzieja, ówczesny porządek uznający zwierzchność władzy świeckiej nad religijną. Dostrzegał jednak, że postępowanie pogan uwarunkowane było innymi realiami społecznymi oraz obowiązującym prawem:

Poganie przyrodzone tyło kapłaństwo mieli. Gospodarz, a po nim starszy, w jednym domu, a w mieście pierwszy pan, a w królestwie sam król, kapłański urząd odprawował i ofiary Bogu od wszystkich oddawał. Cesarze u Rzymian samiż nawyższemi kapłanami byli i tak się pisali<sup>60</sup>.

Należało zatem docenić mądrość pogan, którzy dbali o społeczny i religijny ład pomimo nieznamomości prawdziwej wiary. Jezuita ukazywał antycznych Greków jako broniących czci przodków oraz szanujących dawne wierzenia. Obserwacja współczesności skłaniała go natomiast do przyjęcia, że wielu chrześcijan wyrzekło się tradycji i odrzuciło wartości kultywowane przez stulecia. Uważał, że od starożytnych mędrców można uczyć się chociażby sposobów postępowania z odstępcami od wiary oraz pokładania ufności w autorytet instytucji czy osób sprawujących władzę duchowną i świecką. Kaznodzieja podkreślał więc aktualność tej samej problematyki w starożytności oraz czasach, gdy żył. Sytuację w Rzeczypospolitej uznawał za dowód słabości katolików, skutkującej brakiem przeciwdziałania szerzącemu się różnowierstwu.

Cała część charakteryzująca Areopag, poprzedzająca mowę apostoła, wprowadzała do głównej problematyki utworu. Skarga tłumaczył prawa panujące na ateńskim trybunale ówczesnymi realiami społecznymi i politycznymi, a także systemem religijnym. Rozważania nad antycznym sądownictwem poprzedziły refleksję nad zagadnieniami abstrakcyjnymi – filozoficznymi i teologicznymi. Autor uznał, że nauki mędrców mogą być cenne i przydatne, lecz wymagają rozważnej lektury. Chcąc „oczyścić” z błędów mądrość starożytną, zestawił wspólne z chrześcijaństwem przekonania, koncentrując się wokół pojmowania Boga i przejawów Jego obecności w świecie. Aby stwierdzić występowanie zbieżnych przekonań i wartości pomiędzy antyczną filozofią i naukami Apostoła Narodów, Skarga musiał po pierwsze uznać niektóre elementy religijności pogan za pozytywne, a po drugie przyjąć, że naturalną cechą każdej istoty ludzkiej jest dążenie do poznania prawdy<sup>61</sup>. Największe różnice miały dotyczyć natomiast relacji między Bogiem i naturą oraz Stwórcą i człowiekiem. Nie wynikały one jednak, twierdził kaznodzieja, z zamierzonego sprzeciwu starożytnych filozofów wobec teologii chrześcijańskiej, lecz z ich niezdolności do określenia i zrozumienia istoty Boga – dlatego na ateńskim wzgórzcu wznoszono ołtarze z napisem „*Agnosto Theo*”.

Właściwy komentarz do słów św. Pawła rozpoczyna się od połowy drugiego kazania i obejmuje pozostałą część dzieła. Odnosi się do jedenastu wersetów Dziejów

<sup>60</sup> Tamże, k. B<sub>4</sub>r.

<sup>61</sup> Problem ten stał się tematem rozważań Jana Pawła II w encyklice *Fides et ratio*, podejmującej m.in. zagadnienie relacji między antykiem i chrześcijaństwem.

Apostolskich (17,22–32), określanych przez Skargę jako „opisanie Boskie”<sup>62</sup>. Kaznodzieja uzupełnił Pawłowy wywód o dowody „z rozumu” na istnienie jednego Boga oraz przedstawił w jaki sposób można Go poznawać.

Mowa św. Pawła rozpoczyna się od słów: „A stojąc Paweł pośród Areopagu, rzekł: Mężowie Ateńczycy, we wszystkim was widzę jakoby zabobonniejszymi. Albowiem chodząc i patrząc na bałwany wasze, znalazłem też ołtarz, na którym było napisane: Nieznajomemu Bogu. Co tedy nie znając chwalicie, to ja wam opowiadam” (17,22–23). Wujkowy „zabobon” zastąpił Skarga „nabożnością” („widząc was we wszystkim nabożniejsze”), która miała wówczas zabarwienie szczególnie negatywne, jako *superstitio* i oznaczała nie tyle „ciemnotę” i „zacofanie”, co wręcz „obłąd”, „zabobon zaraźliwy” i „nadmiernie przewrotny”<sup>63</sup>. Kaznodzieja osłabił jednak jego wydźwięk, stwierdzając że w ojczystym języku św. Pawła miało ono również pozytywne konotacje. Tym samym wskazywał, że apostoł nie występował z pozycji potępiającej, lecz pojednawczej. *Superstitio* w tym znaczeniu pojmowane było jako wiara w tego samego Boga, co chrześcijanie, pomimo nieznamości Go, a nie jako bałwochwalstwo w znaczeniu dosłownym (idolatria). Tłumacząc greckie wyobrażenie Stwórcy jako „niewiadomego”, Skarga sięgał po różne przekazy historyczne. W każdym z tych źródeł odnajdywał potwierdzenie, że pod postacią „nieznanego” nie kryje się żaden pogański bożek, lecz właśnie Bóg chrześcijański, którego nie potrafiono opisać słowami, gdyż Go nie znano, lecz pomimo tego stwierdzano Jego istnienie na podstawie rozumu. Wśród myślicieli, na których powołał się kaznodzieja, wyróżniał się Arystoteles. W kazaniach Skargi można odnaleźć wpływy konkretnych ustępów z *Fizyki* i *Metafizyki*, a także traktatu *O świecie*<sup>64</sup>. Kaznodzieja wymieniał również przykłady z „pogańskich” filozofów i poetów na to, że Bóg jest jeden. Byli wśród nich m.in. Ajschylos, Filemon, Pitagoras, Sofokles, Eurypides, Sokrates i Cycon. Autor uznał, że wszyscy oni podzielali pogląd, iż doskonałość wyraża się wyłącznie w jedności, nie w wielości. Zaznaczył też,

<sup>62</sup> „Toż czyni Apostoł: nie bierze opisanie Boskiego z istności i natury, ale z dzielności. Nie pytać się, jaki jest Bóg w sobie i w twarzy, ale jaki jest w ręku i dziele. Nie pytać się, czym jest, jedno się pytać, co czyni” (*Areopagus*, k. Dr).

<sup>63</sup> Zob. M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa (I–IV w.)*, przeł. E. Bąkowska, wyd. 2, Warszawa 1981, s. 39, 196.

<sup>64</sup> Chodzi głównie o fragmenty dzieł Arystotelesa dotyczące zasad ruchu oraz ich przyczyny sprawczej (np. *Fizyka*, ks. 7,8; *Metafizyka*, ks. 12; *O świecie*, rozdz. 6, 7). W innym miejscu Skarga pisał: „U zegara minutka się rusza, a minutkę kółko, a ono kółko drugie, trzecie kółko pociąga, a trzecie zaś od czwartego moc na obronę bierze, a czwarte od piątego. I przysię by musiało do setnego i dwusetnego, i bez końca, i tak by wszystko ustało, i w niwecz się obróciło, gdyby do jednego zwiniętego żelaza nie przyszło, które wszystkimi kołami władcze, a samym nikim nie władcze, bo w sobie samo moc ma. I to jest Bóg, który swoją mocą wszystko obraca, a tam w mocy swej stoi ni od kogoż jej nie biorąc. Co poznać na niebie i słońcu, i planetach, i na morzu, i wiatrach, i na ziemi, na drzewach, i ziołach, i na bestiach, i na ludziach, iż jedno z drugiego, jako ogniwa u łańcucha, wisi i rusza się, i ciągnie, aż do tego przydzie, który wszystkim rusza, a sam mocy swej wiecznie stoi. I po tym jeszcze dochodzić mogli [„poganie”], iż Bóg jest, iż nic stworzyć samo siebie nie mogło. Co nie było, to nie było. Jakoż się samo stworzyć miało, gdy samo nie było? Musi mówić, iż co jest, od tego jest, co zawsze jest, a początku nie ma” (*Areopagus*, k. C<sub>3</sub>r–C<sub>3</sub>v).

że na identycznym założeniu opiera się najlepszy z ustrojów, czyli monarchia, będąca odbiciem boskiej zasady funkcjonowania świata:

Do tego, iż wielkość i obfitość różnych rzeczy, które ma wszytek świat, rządu mądrego i najlepszego potrzebuje, a iż rząd najlepszy jest pod jednym i monarchia abo jedynowładztwo przewyborne ma rządzenie, musi być jeden namędrszy i naprzemożniejszy, który wszystkim światem władnie i rządzi wedle najgłębszego rozumu swego<sup>65</sup>.

Obecność w starożytnej filozofii poglądów monoteistycznych była dla Skargi świadectwem historycznej wspólnoty ludów pogańskich i chrześcijańskich. Autor negował możliwość opisu „zewnętrznych” cech Boga, takich jak twarz czy nogi, odrzucając tym samym antropomorficzne wyobrażenia obecne chociażby w mitologii. Stwierdzał, że poznawanie Stwórcy powinno opierać się na podstawie znaków, za pomocą których uobecnia się w świecie. W taki też sposób tłumaczył sens słów św. Pawła: „Nie pytać się, jaki jest Bóg w sobie i w twarzy, ale jaki jest w ręku i dziele. Nie pytać się, czym jest, jedno się pytać, co czyni”<sup>66</sup>. Można tu zaobserwować próbę przejścia od argumentacji apofatycznej do rozumowego dowodzenia obecności Boga w świecie. Ten drugi sposób ujęcia, reprezentowany przez myślicieli średniowiecza (św. Tomasz, św. Anzelm), wykorzystywała szesnastowieczna teologia pozytywno-kontrowersyjna. Skarga obrał stanowisko pokrewne tomistycznemu, przy czym dowodzenie rozumowe odniósł do myśli antycznej. Zmierzał poza tym do uzasadnienia, że Bóg jest jeden, a nie, że w ogóle jest – jak w przypadku „tradycyjnych” argumentów ontologicznych.

Kaznodzieja przedstawił trzy dowody. W pierwszym, z doskonałości (*resp.* niepodzielności), ukazywał Stwórcę jako istotę kompletną, gdyż żadna inna nie posiada takiej cechy, która nie byłaby właściwa Bogu. Gdyby bowiem posiadała, Bóg nie byłby Bogiem. Jeśli natomiast dwie istoty byłyby we wszystkim sobie równe, nie byłoby różnic, w myśl założenia, że doskonałość sprowadza się do jedności<sup>67</sup>. Wynikała stąd druga kwestia, nie będąca wprawdzie argumentem samym w sobie, lecz rezultatem przyjęcia pierwszego „wywodu”<sup>68</sup>. Skoro Bóg jest jeden – tłumaczył Skarga – to najlepszą formą sprawowania pieczy nad światem jest monarchia. Dowód trzeci, ze stworzenia, odnosił się do przejawów istnienia jednego Boga na podstawie świata zewnętrznego<sup>69</sup>. Spośród trzech wskazanych był to argument najszerzej rozpatrywany przez jezuitę i zarazem najbliższy poglądom średniowiecznych teologów. Wywód Skargi można odczytać następująco. Intelkt, mający władzę ujmowania bytu, wychodzi od wrażeń zmysłowych.

<sup>65</sup> Tamże, k. C<sub>4</sub>v.

<sup>66</sup> Tamże, k. Dr.

<sup>67</sup> Tamże, k. C<sub>4</sub>v. Był to wywód pokrewny Tomaszowemu argumentowi *ex gradibus perfectionis* – rzeczy wykazują różny stopień doskonałości, a zatem musi istnieć istota posiadająca pełną doskonałość, w której byty przygodne partycypują w mniejszym bądź większym stopniu (zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, przeł. S. Zalewski, t. 2, Warszawa 2000, s. 393–398).

<sup>68</sup> Zob. *Areopagus*, k. C<sub>4</sub>v.

<sup>69</sup> „Na to stworzenie świata patrząc, poznawać możemy tego jednego Boga wszechmocność i mądrość, i dobroć niewysłowioną” (tamże, k. D<sub>2</sub>r–D<sub>2</sub>v).

Świat zawiera w sobie ślad doskonałości Stwórcy, a sam człowiek posiada predyspozycje umożliwiające mu dostrzeżenie i poznanie Boga na podstawie otaczającej rzeczywistości. Pierwszym krokiem na tej drodze jest kontakt fizyczny, a więc zmysłowy. Choć na przykład wzrok czy słuch nie mogą być jedynymi narzędziami oglądu świata, stanowią konieczny i inicjalny etap procesu poznawczego<sup>70</sup>.

Możliwość poznania Stwórcy na podstawie znaków Jego uobecniania się w świecie wymagała rozstrzygnięcia problemu genezy tego ostatniego. Skarga zaznaczył, że antyczni Grecy szukali odpowiedzi na pytania o początki kosmosu, odrzucił wszelako Platoński (*Timajos*) pogląd o jego przedwieczności. Zdaniem kaznodziei, nie brakowało jednak mędrców, którzy podzielali koncepcję głoszącą, że świat miał swój początek. Autorowi chodziło o tych filozofów, którzy wyznawali teorię zmienności i nadawali historii wymiar degeneracyjny, na podobieństwo trwania ludzkiego życia:

A iż świat ma w sobie tak wiele odmian i do starości się chyli, tym się daje znać, iż czyniony jest, a wrodzonej wieczności, w której się nie odmienia ani psuje, w sobie nie ma. Ubywa światu starością siły, gdy widzimy, iż starzy nasi ojcowie dłużej żyli, duższy [!] byli i rzadki syn, który by z ojcem siłą i laty zrównał. Po potopie wiele światu odeszło, na żywiołach, rodzajach i latach ludzkich, i innych dobrach, które pierwemu miał [...]<sup>71</sup>.

Obok popularnego motywu starzejącego się świata (*mundus senescit*) wykorzystał Skarga wspólny dla starożytnych Greków i chrześcijan element wierzeń, czyli potop. Wydarzenie, które wywarło decydujący wpływ na dzieje ludzkości (symboliczne odrodzenie „lepszego” człowieka), dostarczało ponadto kolejnego argumentu przeciw koncepcjom uznającym przedwieczność świata – brak udokumentowanych świadectw historycznych. Autor stwierdził, że gdyby świat istniał odwiecznie, musiałyby zachować się jakieś pisma sprzed potopu, poświadczające teorie pogan<sup>72</sup>. Najstarszym pisarzem niechrześcijańskim, który przedstawił historię świata, miał być Berozus Chaldeczyk, żyjący dużo później od Mojżesza<sup>73</sup>. Jego kronika nie sięgała jednak do czasów Noego, nie mogła więc oddawać, zdaniem jezuity, właściwej chronologizacji dziejów. Twierdził zatem, że miarą wiarygodności dzieła o tematyce historiograficznej jest okres jego powstania – im jest starsze i sięgające jak najodleglejszych czasów, tym wyższe posiada miejsce w hierarchii świadectw. W ten sposób księgi historyczne Starego Testamentu, jako przekazujące wiedzę o początkach życia, stawały się najważniejszym, a w zasadzie jedynym źródłem do poznania dziejów świata. Skarga odwołał się przy tym do popularnej w jego czasach datacji, wyliczającej historię na niespełna sześć tysięcy lat:

<sup>70</sup> Teologia chrześcijańska – także średniowieczna (św. Augustyn) – nie negowała zmysłów jako władzy poznawczej, jednak przypisywała im najniższą funkcję epistemologiczną. Zob. F. Copleston, *dz. cyt.*, s. 68–70; M. A. Krąpiec, *Zmysły*, [hasło w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin 2008.

<sup>71</sup> *Areopagus*, k. C<sub>4</sub>v–Dr.

<sup>72</sup> W tym wypadku kaznodzieja przypisywał duże znaczenie źródłom piśmienniczym, nadając im rangę dowodu rozstrzygającego. Odmienne stanowisko przyjął w sporach z reformacją, odrzucając zasadę *sola Scriptura* i podkreślając ambiwalentną wartość pisma jako fizycznego nośnika (więcej na ten temat w części *Krytyka podstaw protestanckiej hermeneutyki*).

<sup>73</sup> Berozus (Berossos) – historyk babiloński i astronom, żył ok. 330–250 przed Chrystusem.

Daleko starsza [od Berozusowej] jest Mojżeszowa powieść, która przed Noem od stworzenia świata liczy tysiąc dwieście pięćdziesiąt i sześć lat do potopu. A od potopu aż do wieków naszych, to jest do roku Pańskiego 1600 mniej albo więcej wyszło lat cztery tysiące pięćset sześćdziesiąt sześć, tak iż powieści i historyj nie mamy jedno od lat 5686 [!]<sup>74</sup>.

Mówca dał następnie wykład elementarnej wiedzy z zakresu kosmologii chrześcijańskiej, włączając do niego opowieść nie tylko o kolejnych sześciu dniach Stworzenia, ale też o siłach utrzymujących ciężar świata, o „podporach nieba” i mocy, która pozostawia żywioły oddzielone. Była to jednak wiedza obiegową, kaznodzieja powtarzał poglądy powszechnie znane, na długo przed nim głoszone wśród chrześcijańskich humanistów<sup>75</sup>.

Opisując świat, Skarga wyrażał nieustanny zachwyt nad jego różnorodnością i misterną konstrukcją. Wszystko, stwierdzał, ma swoje miejsce w naturze. Żaden z jej elementów nie został stworzony przypadkowo, lecz w sposób celowy i przemyślany. Bóg jawił się jako „mistrz”, *Deus Artifex*, rzemieślnik tworzący najwspanialsze dzieło. Wyliczywszy szereg przykładów ukazujących różnorodność i bogactwo świata, skonstatował jezuita: „O, nieogarniona mądrości! Gdzie się tak wiele form znajduje i kto je wymyślić mógł?”<sup>76</sup>. Nasuwa się skojarzenie z hymnem Kochanowskiego *Czego chcesz od nas, Panie, za Twe hojne dary*?<sup>77</sup>:

KOCHANOWSKI	SKARGA
<p>Tyś Pan wszystkiego świata. Tyś niebo zbudował I złotymi gwiazdami ślicznieś uhaftował. Tyś fundament założył nieobeszłej ziemi I przykryłeś jej nagość zioły rozlicznymi. Za Twoim rozkazaniem w brzegach morze stoi A zamierzonych granic przeszkodzić się boi. Rzeki wód nieprzebranych wielką hojność mają, Biały dzień a noc ciemna swoje czasy znają, [...] Z Twej łaski nocna rosa na mdłe zioła padnie, A zagorzałe zboża deszcz ożywia snadnie. Z Twoich rąk wszelkie zwierzę patrzy swej żywności, A Ty każdego żywisz z Twej szcudroblowości. (w. 9–16, 21–24)</p>	<p>O, jako wielki ten dom Boży i wielkie miejsce, i napelnione dzierzawy Jego! W liczbie ma wszystko i policzył gwiazdy, i każdą swoim imieniem zowie, wie wiele ptaków i ryb, i zwierząt po wszystkim świecie, i czym je wychowywa. [...] góry na wadze ma i wie, wiele funtów w każdej. Morze ma jako w garści i zawiązane jako w szacie, i wie, które wiatry i którego czasu puszczać na nie ma. Policzył piasek morski i groble z niego usypał, i rozkazał morzu: „Póty zalewaj, a wracaj się, a dalej nie przechodź”. [...] Ziela i drzew polnych, leśnych, ogrodnych tak wiele, a każde inakse; inakse liście, inakse kwiat, wonia, korzeń, moc i smak. [...] Daje też każdemu stworzeniu swemu wedle stanu i potrzeby, i miary żywność i zatrzymanie, aby nie ustawało. To, co roście, ma swoją wilgotność z ziemi, z deszczów i ze słońca. (<i>Areopagus</i>, k. D<sub>3</sub>v, D<sub>4</sub>r)</p>

<sup>74</sup> *Areopagus*, k. D<sub>2</sub>r.

<sup>75</sup> Elementarny wykład kosmologii chrześcijańskiej zamieścił Skarga również w *Żywotach świętych* (zob. rozdział *Główne aspekty problematyki historycznej w „Żywotach świętych”*).

<sup>76</sup> *Areopagus*, k. D<sub>4</sub>r.

<sup>77</sup> W podobnym tonie utrzymane są strofy 1–4 *Pieśni III* czarnoleskiego poety z *Fragmentów* (inc. *Oko śmiertelne Boga nie widziało*).



Podobieństwa między relacjami mają wspólne źródło w koncepcji ładu świata, sięgającej korzeniami do pitagorejczyków i platoników, a stamtąd przeniesionej i zaadaptowanej na gruncie chrześcijaństwa przez Pseudo-Dionizego Areopagite oraz św. Augustyna<sup>78</sup>. W XVI wieku poglądy te odżyły w pismach Marsilia Ficina, Giovanniego Pica della Mirandoli czy innych przedstawicieli renesansu<sup>79</sup>. Podzielali je autorzy z różnych środowisk i prezentujący odmienne postawy światopoglądowe. Pomiedzy tymi ostatnimi zachodziły niekiedy istotne różnice, na przykład co do kształtu świata i jego własności. Stanowiły jednakże dość słabą przeciwwagę dla przekonania, że ład i proporcja są przejawem hierofanii, ponieważ Bóg, będąc szczytem kosmosu, nadał mu harmonijną jedność<sup>80</sup>. Harmonia świata, o czym przekonywał Skarga, wyraża się także jednością przeciwieństw („w nierówności zgoda ustawiona”<sup>81</sup>). Owa jedność z kolei objawia prawdziwe piękno, gdyż „nie tak by dzień miły był, by się nocą nie przeplatał. I słodkość nie tak by wdzięczna była, by gorzkości nie było”<sup>82</sup>. Przeciwieństwa określają zatem istnienie świata, które wyraża się przemiennością. Ona nadaje dynamikę historii, jest zarazem celowa i dobra, wynika bowiem z zamysłu samego Stwórcy. Trudno nie zwracać uwagi na pewne podobieństwa treści obecnych w kazaniach Skargi o Areopagu z filozofią antyczną, choćby z poglądami Heraklita, który pisał: „z rzeczy zróżnicowanych najpiękniejsza harmonia” i dodawał: „Choroba zdrowie uczyniła przyjemnym i dobrym, głód – sytość, zmęczenie – wypoczynek”<sup>83</sup>. Między poglądami, które obaj głosili, wskazać więc można punkty wspólne, nawet pomimo diametralnych różnic, jakie dzieliły ich w odniesieniu do ingerencji Boga w otaczający świat.

Kaznodzieja krytykował filozofów negujących providencjalizm i opiekę, jaką Stwórca nieprzerwanie sprawuje nad całym światem. Uważał, że w naturze pozbawionej kontroli nie mógłby zaistnieć ład. Pieczy nad światem nie może spełniać żaden człowiek, jako istota, która pojawiła się, gdy świat był już stworzony. Jedynie Bóg, sam będąc przedwiecznym, może panować nad swym dziełem. Stanowisko Skargi, polemiczne wobec niechrześcijańskich koncepcji historiozoficznych i kosmologicznych, wynikało z przekonania, że celowość wpisana jest w dzieje, a jedynym jej gwarantem może być wyłącznie Stwórca.

<sup>78</sup> Szczegółowo na temat koncepcji kosmologicznej Pseudo-Dionizego zob. M. Manikowski, *Pierwsza Zasada, świat stworzony i drogi poznania. Pseudo-Dionizy Areopagita – jego filozofia i teologia*, Wrocław 2006, s. 125–140.

<sup>79</sup> Zob. także fragmenty pism G. Manettiego, F. Zorzego, G. Bruna i in. w antologii *Filozofia włoskiego odrodzenia*, wyboru dokonał oraz wstępem i przypisami opatrzył A. Nowicki, Warszawa 1967.

<sup>80</sup> Zob. B. Otwinowska, E. Sarnowska-Temierusz, *Platonizm*, [hasło w:] *Słownik literatury staropolskiej*, s. 589. Ontologia neoplatoników zakładała równocześnie transcendencję oraz immanencję Boga we wszechświecie.

<sup>81</sup> *Areopagus*, k. D<sub>4</sub>r.

<sup>82</sup> Tamże.

<sup>83</sup> Heraklit utrzymywał podobnie: „Sprzężenia: całe i nie całe, zbieżne – rozbieżne, dźwięczne – rozdźwięczne; z wszystkich jedno i z jednego wszystkie. [...] Wiedzieć należy, że istnieje powszechna walka, sprawiedliwość to spór, a wszystko powstaje ze sporu i konieczności” (cyt. za M. Wesoły, *Heraklit w świetle najnowszych badań*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 7–8, s. 40–47).

Kolejnym celem krytyki były antropomorficzne poglądy starożytnych, którzy uznawali, że bogowie nie tylko zamieszkują ziemię, ale że mają również zbliżone do człowieka potrzeby. Stwierdzając niedorzeczność tego poglądu odwołał się Skarga do Arystotelesa, który, podobnie jak wielu późniejszych myślicieli chrześcijańskich, uczył, że niebo jest najdoskonalszą częścią świata, wobec czego tylko ono może być dziedziną Stwórcy. Autorytet filozofa ponownie miał opierać się na jego mądrości „z ozumu przyrodzonego”<sup>84</sup>. Kaznodzieja dodał, że owa mądrość pokrywa się z naturalnymi odruchami człowieka:

[...] mędrcy z rozumu przyrodzonego tego dochodzili, iż niebo napiękniesza część świata, naprzystojniejsze jest im miejsce i mieszkanie. [...] każdy człowiek, gdy nań co ciężkiego przychodzi, ma to z przyrodzenia, iż w niebo wejrzy, jakoby stamtąd, gdzie Bóg mieszka, pomocy szukając<sup>85</sup>.

Skarga odrzucał pogląd starożytnych, jakoby Stwórca zamieszkiwał ziemię, także dlatego, że jego zdaniem odwracałoby to proporcje w hierarchii bytów. Zakładał bowiem, że świat, który jest ograniczony, nie mógłby mieścić w sobie Boga, będącego istotą doskonałą, a więc nieograniczoną. W taki właśnie sposób jezuita odczytywał słowa Pawłowe, iż „Bóg, który uczynił świat i wszystko, co na nim, ten, będąc Panem nieba i ziemi, nie mieszka w kościołach ręką uczynionych. Ani rękoma ludzkimi bywa chwalony, potrzebując czego; [...]” (Dz 17,23–24). Przekonywał ponadto, że „pogańscy” mędrcy błędnie pojmowali istotę poznania rozumowego, utożsamiając je z poznaniem zmysłowym. Wierzyli oni, że składając ofiary z pożywienia i budując złote posągi, osiągną możliwość objaśnienia boskiej natury. Cechą prawdziwego rozumu, przekonywał Skarga, jest natomiast niezachwiane przeświadczenie o doskonałości Stwórcy oraz pełne pokory uznanie, że człowiek jest jak niemowlę, które pijąc mleko matki, nie wie tak naprawdę, skąd się bierze pokarm. Usilne dążenie do odkrycia motywów, którymi kierował się Bóg, oraz tego, w jaki sposób realizował swe zamiary, uznawał kaznodzieja za przejaw pychy, głupstwa i „niewierności szczerzej”<sup>86</sup>. Autor stwierdził, że owocem tych spekulacji stała się mnogość fałszywych przekonań o pochodzeniu ludzkości. Powrócił zatem do problemu genezy i dziejów świata. Odrzucił „lokalne” wierzenia antycznych Greków, ograniczające się wyłącznie do jednego terytorium czy nacji, forsując przy tym uniwersalistyczną koncepcję pierwszego człowieka:

Naprzód nie wiedzieli ci poganie, skąd się ludzie wzięli. I ich poetów, i filozofów wiele było plotek o początku ludzkiego rodzaju. Jedni mniemali, iż jakiś Prometeusz ulepił z ziemie ciało człowiecze i ukradłszy u bogów ogień, włożył go w ono ciało miasto dusze. A drudzy mówili, iż z kamienia ludzi nasiał. A ci Ateńczykowie rozumieli, iż z onej ziemie, na której w Grecyi mieszkali, oni się napierwej niżli inni ludzie porodzili, tak jakoby wojskiem zaraz i w wielkiej liczbie. [...] Bóg im nieznajomy pierwej jednego samego człowieka, Adama, stworzył, chcąc, aby on był jednym ojcem wszech ludzi<sup>87</sup>.

<sup>84</sup> *Areopagus*, k. E<sub>2</sub>r.

<sup>85</sup> Tamże.

<sup>86</sup> Tamże, k. E<sub>3</sub>r.

<sup>87</sup> Tamże, k. Fr–Fv.

Decydującym dla dziejów aktem był grzech pierworodny. Dokonane w jego następstwie podziały jawiły się jako mniej znaczące, o czym może świadczyć wymowne pominięcie epizodu z Wieżą Babel i jego dramatycznych skutków dla rodzaju ludzkiego. Skarga podkreślał za to cywilizacyjną wspólnotę wszystkich ludzi, niezależnie od miejsc, które zamieszkiwali i czasów, w jakich żyli. Takie stanowisko nabiera znaczenia w kontekście szesnastowiecznych odkryć geograficznych. Ówczesni podróżnicy, konkwistadorzy i misjonarze docierali do wielu nieznanych wcześniej lądów i stykali się z obcymi kulturami. Relacje z zamorskich wypraw (jak choćby wspomnianego przez Skargę Josę de Acosty) dostarczały wiedzy o nowo odkrywanych terenach, dowodząc, że nawet na poły zmyślane „*Antipodes*” są zamieszkiwane przez pokolenia Adamowe<sup>88</sup>, które należy chrystianizować. Jezuita chciał pokazać, że pomiędzy nowożytnymi odkryciami geograficznymi i działalnością św. Pawła występowały wyraźne podobieństwa. Najważniejsze z nich dotyczyło przekonania, że każdy człowiek został obdarzony pragnieniem poznawania Boga z wykorzystaniem do tego wrodzonych predyspozycji – jak czynili to choćby starożytni.

Trudno przyjąć, by celem pierwszorzędym kazań o Areopagu była polemika ze współczesnymi Skardze grupami wyznaniowymi. W dziele wprawdzie występują nieliczne nawiązania do konfliktów z reformacją (na przykład spory o wolną wolę z kalwinizmem, o bóstwo Chrystusa z antytrynitarzami, o obrazy i rzeźby z luteranami), mają jednakże charakter incydentalny. Wyliczenie błędów dawnych Greków nie służyło więc ukazaniu „pogańskich” źródeł reformacji. Skarga nie zajmował tu stanowiska wobec jej pochodzenia i dziejów, nie wykazywał tym samym historycznych związków łączących niegdysiejszą i obecną „herezję”, jak czynił to wcześniej w niektórych swoich tekstach (np. w *Zawstydzeniu aryjanów* oraz *Wtórym zawstydzeniu aryjanów*). W dziele *Areopagus* przedstawił świat miniony, z czasów dopiero formującego się chrześcijaństwa, na długo przed narodzinami Ariusza, Konstantyna Wielkiego, Focjusza czy Lutra. Był to zaledwie inicjalny etap kształtowania się cywilizacyjnej wspólnoty europejskiej, wolny od rozłamów wewnątrz Kościoła. Rozważania filozoficzne i teologiczne przeważały nad aspektem polemicznym. Wybierając epizod z czasów misji apostolskich, sięgał Skarga do samych źródeł chrześcijaństwa. Przedstawiając wydarzenia i okoliczności towarzyszące podróży św. Pawła, ukazał kulturowe, a także historyczne tło dla rodzącej się wiary, która ostatecznie zatriumfowała w Europie. Spotkanie obydwu cywilizacji, chrześcijańskiego (!) Rzymu i „pogańskich” Aten, było w pewnym sensie konfrontacją wiary i rozumu jako dwóch, pozornie odrębnych, narzędzi poznania. Komentując wy-

<sup>88</sup> Tamże. Kontakty z obcymi ludami nierzadko kończyły się tragicznie, o czym kaznodzieja pisał w żywotach męczenników jezuickich, prezentując heroiczną postawę krzewicieli wiary chrześcijańskiej. Skarga włączył do dzieła hagiograficznego także biografie współczesnych mu jezuitów-misjonarzy (m.in. Franciszka Ksawerego, Rudolfa Acquavivy, czy wielu innych, anonimowych członków Towarzystwa, zamordowanych w Ameryce Południowej, na Dalekim Wschodzie, a także w Anglii – zob. *Żywoty świętych*, s. 1129–1150). Zob. M. Hanusiewicz-Lavalle, *Staropolskie echa misji jezuickiej w Anglii 1580 roku*, „Roczniki Humanistyczne” 2013, z. 2; E. Albingier, *Męczennicy jezuicy w „Żywotach świętych” Piotra Skargi*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica” 2013, nr 3.

stąpienie Apostoła Narodów przed trybunałem mędrców, kaznodzieja chciał pokazać, że są one różniącymi się wprowadzicie, lecz mimo to dopełniającymi i wzajemnie warunkującymi kategoriami ujmowania rzeczywistości. Inspiracji do rozważań na ten temat dostarczały słowa św. Pawła nawołujące Greków do poszukiwania Stwórcy – „aby go snadź namacali albo znaleźli” (Dz 17,27), a konkretnie jedno: „namacali”. Należało ono do istotnych punktów spornych między filozofią starożytną i chrześcijaństwem. Skarga objaśniał problem następująco:

Namacanie i dotykanie się Pana Boga idzie nie z ręki cielesnej, ale z rozumu człowiekowi wrodzonego, z którego domyślać się i dopytać się może o twórcy i dobrodzieju swoim; [...]. I gdy człowiek patrzy na niebo, na ziemię, na morze i na to, co na nich jest, i na wszystko stworzenie, dotykać się P. Boga rozumem może, choć go nie widzi [...].

Tak się tedy Pana Boga dotykać mogli poganie, by byli chcieli i wolą swoją do tego uważania pociągnęli<sup>89</sup>.

„Wrodzony rozum” pojmował kaznodzieja nie jako narzędzie dochodzenia do prawdy w oparciu o intelekt i wnioskowanie logiczne, lecz jako zdolność do intuicyjnego uchwycenia rzeczywistości<sup>90</sup>. Uczył, że Bóg jest istotą nieogarnioną, dlatego ludzki umysł nie jest w stanie pojąć Go w pełni. Dostrzec w tym stanowisku można elementy teologii apofatycznej, zakładającej zupełną nieadekwatność języka do wyrażenia doskonałości Stwórcy. O Bogu nie da się powiedzieć, jaki jest i czym jest, można natomiast mówić, czym nie jest<sup>91</sup>. Celem misji św. Pawła było głoszenie ludom niechrześcijańskim nauki o Bogu, a tym samym włączenie ich do dziejów ludzkości, będących realizacją opatrznosciowego planu. Musiało się to zatem łączyć z przekonaniem o, przynajmniej częściowej, poznawalności Stwórcy. Była ona możliwa przy założeniu, że tym, co się poznaje, nie jest sam Bóg, lecz ślady Jego obecności w świecie. To z kolei otwierało drogę dla argumentacji katafaticznej. W kazaniach o Areopagu Skarga łączył koncepcje wywodzące się z dwóch szkół teologicznych – negatywnej i pozytywnej (Pseudo-Dionizy Areopagita<sup>92</sup>). W mowie św. Pawła dostrzegał pogłosy obydwu tradycji:

[św. Paweł] poznawa Pana Boga [...] i wiadomością, i niewiadomością. Wiadomością – bo wiemy, że jest, na dziwne dzieła Jego patrząc; gdyż dom nie jest bez budownika i sukno bez tkacza. Niewiadomością – iż nie wiemy, jaki jest. I więcej Go poznawamy z tego, czym nie jest, niżli z tego, czym jest. Nie jest słońcem, ale jaśniejszy niżli słońce. Nie jest morzem, nie jest aniołem, nie jest człowiekiem etc. I na koniec nie wiemy, jaki jest w swej istności i próżno się o tym pytamy. Bo Go stworzenie żadne nie obejmuje; po rękę tyło i po tym, co czyni, opisujemy<sup>93</sup>.

<sup>89</sup> *Areopagus*, s. F<sub>2</sub>r, F<sub>3</sub>r.

<sup>90</sup> W tym kontekście sens terminu „wrodzony rozum” pokrywał się ze znaczeniem starożytnego *nús* (zob. T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 104–112).

<sup>91</sup> Zob. M. Manikowski, *dz. cyt.*, s. 142–157.

<sup>92</sup> Zob. T. Stępień, *Pseudo-Dionizy Areopagita. Chryścjanin i platonik. Polemiczne aspekty pism „Corpus Dionysiacum” w kontekście mowy św. Pawła na Areopagu (Dz 17, 22–31)*, wyd. 2 popr., Warszawa 2010, s. 95–100.

<sup>93</sup> *Areopagus*, k. Dr.

Przywołany argument ze stworzenia nawiązywał do jednego z podstawowych dowodów na istnienie Boga, obecnych już w filozofii Arystotelesa<sup>94</sup>, a stamtąd przejętych przez myśl chrześcijańską. Chodzi o tak zwaną *via ex ratione causae efficientis* – jeśli każda rzecz ma przyczynę, to musi istnieć przyczyna sprawcza („dom nie jest bez budownika i sukno bez tkacza”<sup>95</sup>). Był to wszak dowód na to, że B ó g j e s t, a nie na to, j a k i j e s t. Człowiek nie mógł ponadto posiadać apriorycznej wiedzy na temat przymiotów i cech Stwórcy. Dopiero wysiłek poznawczy pozwalał na częściowe odkrycie prawdy. Wciąż jednak było to poznanie niepełne. Teologia apofatyczna opiera się bowiem na analogiach – elementy świata zewnętrznego są odnoszone do Boga. Im bardziej jednak mówi się o niepodobieństwie Stwórcy do jakiegokolwiek rzeczy („Nie jest morzem, nie jest aniołem, nie jest człowiekiem”<sup>96</sup>), tym większej doświadcza się nieadekwatności języka i granic poznawczych<sup>97</sup>. Stanowisko Skargi, chcącego choć w części pogodzić dwa systemy wartości, musiało być w związku z tym rezultatem kompromisu. Autor ustanowił po jednej stronie mędrców wznoszących ołtarze Nieznanemu Bogu, a po drugiej naturalną skłonność do poszukiwania prawdy. Uznanie religijnych przekonań starożytnych Greków za wspólne (pod pewnymi względami) z chrześcijaństwem opierało się na przekonaniu, że intelekt daje człowiekowi możliwość dostrzeżenia i zrozumienia sygnałów od Stwórcy, które objawiają się w świecie. Nadal mogą jednak być niewłaściwie odczytywane, dlatego konieczne jest „oczyszczenie” tych znaków z subiektywnych wyobrażeń – temu służyła teologia negatywna. To właśnie w jej kontekście należy rozpatrywać słowa kaznodziei królewskiego: „Jest stworzenie jako ślad Boży, po którym poznać nogi Jego”. Choć ślad ten stanowił zaledwie mgliste odbicie Stwórcy, dla ludów przedchrześcijańskich był zarazem jedyną możliwą formą poznania Najwyższego.

\* \* \*

Przytoczmy fragment encykliki *Fides et ratio*, ogłoszonej niemal czterysta lat po kazaniach Skargi:

[...] jedną z nowości przyniesionych przez chrześcijaństwo było uznanie powszechnego prawa do poznania prawdy. [...] Poszukiwanie prawdy straciło całkowicie charakter elitarny, jaki miało u starożytnych: ponieważ dostęp do prawdy jest dobrem, które pozwala dotrzeć do Boga, wszyscy muszą mieć możliwość przejścia tej drogi. Nadal istnieje wiele dróg wiodących do prawdy; ponieważ jednak prawda chrześcijańska ma wartość zbawczą, można iść każdą z tych dróg pod warunkiem, że doprowadzi ona do ostatecznego celu, to znaczy do objawienia Jezusa Chrystusa. [...]

Raz jeszcze zostaje tu potwierdzona podstawowa harmonia poznania filozoficznego i poznania wiary: wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany przy pomocy rozumu; rozum, osiągając szczyt swoich poszukiwań, uznaje, jak konieczne jest to, co ukazuje mu wiara. [...]

<sup>94</sup> U Arystotelesa chodziło o Pierwszego Poruszyciela (zob. F. Copleston, *dz. cyt.*, t. 1, przekł. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 356–361).

<sup>95</sup> *Areopagus*, k. Dr.

<sup>96</sup> Tamże.

<sup>97</sup> Zob. T. Dzidek, *dz. cyt.*, s. 291.

Rozum oświecony przez wiarę zostaje uwolniony od ułomności i ograniczeń, których źródłem jest nieposłuszeństwo grzechu, i zyskuje potrzebną moc, by wznieść się ku poznaniu tajemnicy Boga w Trójcy Jedynego<sup>98</sup>.

Słowa Jana Pawła II stanowią ważny kontekst dla utworu kaznodziei. Zawarte w nich pouczenia odnieść można również do czasów Piotra Skargi i jego dzieła. *Areopagus* pomyślany został jako komentarz do jednej z licznych podróży św. Pawła. Jezuita zdecydował się na ten właśnie epizod, gdyż najpełniej ukazywał on kontakt chrześcijaństwa z wierzeniami i filozofią starożytnych Greków. Mówca podjął próbę omówienia problemu aktualnego w całej nowożytnej kulturze, a zapoczątkowanego we wczesnym średniowieczu. Chciał wyjaśnić go z punktu widzenia postawy oraz poglądów środowiska, które reprezentował.

Antyczną Grecję potraktował Skarga z pozycji wyższości religii chrześcijańskiej. Krytyka błędów starożytności nie była wszakże celem samym w sobie. Kaznodziei chodziło o ukazanie świadectwa powszechności Kościoła Chrystusowego, a więc także o zajęcie stosunku wobec kultury uformowanej przed nim i równoległe do tradycji judaistycznej. Zamierzał w ten sposób wykazać, że cywilizacja grecka, wraz ze swymi duchowymi i umysłowymi zdobyczami, była swoistą *praeparatio evangelica*<sup>99</sup>, zachodzącą na dwóch płaszczyznach: historycznej i epistemologicznej. Antyk poprzedzał epokę chrześcijaństwa chronologicznie, jak również pod względem intelektualnych osiągnięć. Był etapem rozwoju wspólnoty opartym na rozumie. Rozum posiadał zatem także pierwszeństwo czasowe przed wiarą, lecz pełne poznanie osiągał dopiero wchodząc z nią w harmonię<sup>100</sup>. Niemożliwe było w związku z tym wyrzekanie się dorobku starożytnego świata i potępienie ówczesnej mądrości – jak chcieli tego Tertulian i Orygenes (ten drugi częściowo). Skarga podążył drogą wytyczoną przez innych apologetów, takich jak św. Justyn czy Klemens Aleksandryjski<sup>101</sup>. Poglądy kaznodziei na temat antyku miały źródło w koncepcji historiozofii sięgającej pierwszych wieków chrześcijaństwa i uznającej cywilizacyjną ciągłość całego rodzaju ludzkiego. Na tym tle zwraca uwagę fragment przejęty z Biblii (Dz 17,32–34), podsumowujący wystąpienie św. Pawła przed mędrcami ateńskimi:

Jedni, usłyszawszy o zmartwychwstaniu, w śmiech onę namowę obrócili. A drudzy mówili: „słuchać cię o tym drugi raz będziem”. A jednak jeden przedni z onych sędziów Areopagu, Dionizyjusz, i znaczna jedna w Atenach niewiasta Damaris, i inni uwierzyli<sup>102</sup>.

<sup>98</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio* (cyt. za wyd. elektronicznym: [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl) [dostęp: 30.03.2020]).

<sup>99</sup> Adaptacja i asymilacja pierwiastków antyku, rozpatrywana nierzadko w kategoriach naturalnego objaśnienia, miała swoje źródła już w literaturze patrystycznej (zob. W. Pawlak, *dz. cyt.*, s. 236).

<sup>100</sup> Na tym opierała się deklaracja wiary św. Augustyna „intellige, ut credas, crede, ut intelligas”.

<sup>101</sup> Poglądy myślicieli wczesnego chrześcijaństwa na temat starożytności pokrótce przedstawia ks. Leopold Rzodkiewicz: *Dialog chrześcijaństwa z kulturą antyczną w świetle encykliki „Fides et ratio” Jana Pawła II*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2002, nr 1, s. 101–125.

<sup>102</sup> *Areopagus*, k. G<sub>2</sub>r.

W dalszej części kazań o Areopagu Skarga nie przedstawił jednak, nawet pobieżnie, dalszego etapu wędrówki św. Pawła i e w o l u c j i jego postawy wobec ludów niechrześcijańskich. Będąc w Koryncie i głosząc tam nauki Chrystusa przed Żydami i Grekami, apostoł przyjął bardziej stanowczy, wręcz bezkompromisowy sposób ewangelizacji. Odrzucając możliwość pogodzenia mądrości filozofów z religią chrześcijańską, stwierdził, że Słowo Boże trzeba rozpowszechniać przez „głupstwo przepowiadania”, a zatem na przekór mędrcom (1 Kor 1,20–23) i odmiennie wobec swej wcześniejszej praktyki<sup>103</sup>. Pomniejszało to rezultaty niedawnego postawienia św. Pawła przed ateńskim trybunałem, wykazywało zarazem niezdolność starożytnych Greków do podjęcia dialogu z chrześcijaństwem.

U Skargi natomiast trudno doszukiwać się jednoznacznych sygnałów, dowodzących, iż epizod z Areopagiem zakończył się fiaskiem<sup>104</sup>. Relacja zakończyła się na wzmiance o tym, że św. Pawłowi udało się przekonać „znaczną niewiastę” i jednego z „przednich” sędziów<sup>105</sup>, podczas gdy część z nich wciąż się wahała, co zresztą rokowało nadzieję na ich nawrócenie. Skutki wystąpienia na Areopagu widoczne były, zdaniem jezuity, szczególnie wśród współczesnych mu słuchaczy kazań i czytelników *Dziejów Apostolskich*. Autor przekonywał, że dzięki trudowi wędrówki Apostoła Narodów chrześcijanin mógł zaznajomić się z obyczajami i mądrością starożytnych filozofów, odnaleźć w nich pierwiastki wspólne z wiarą Chrystusową, a także pojąć ogrom bogactwa wynikającego z uprzywilejowanej pozycji człowieka, zdolnego do poznania prawdziwego Boga.

*Areopagus* stanowi przykład prezentystycznego pojmowania historii w dawnym piśmiennictwie. Pokazuje, jak wiele dla autorów znaczyło odbudowanie poczucia związku z przeszłością, wyrażającego się chociażby wspólnotą przekonań o sposobach sprawowania władzy w państwie czy wrodzonym pragnieniem poznawania świata i rządzących nim praw. W refleksji Skargi nad starożytnością można doszukiwać się intencji przyswajania niektórych jej elementów – choćby po to, aby wzmocnić kontrast przy wytykaniu błędów i zaniechań współczesności. Kaznodzieja nie występował jednak ponad podziałami. W jego interesie leżała przede wszystkim obrona wiary katolickiej, dlatego trudno doszukiwać się oceny antyku innej niż subiektywna i podporządkowana wymogom środowiskowym. Jezuita był zwolennikiem dialogu z kulturą antyczną w takim stopniu, w jakim uzasadniało to racje strony katolickiej<sup>106</sup>. Był to więc dialog swoiście rozumiany, by nie rzec – pozorny.

Znaczenie dzieła o Areopagu dla twórczości kaznodziei objawia się jeszcze na innej płaszczyźnie. Należy na nie patrzeć także jako na pokłosie szerszej refleksji historyczno-filozoficznej, mającej początki w tzw. historiach uniwersalnych i w próbach synchronizacji

<sup>103</sup> Zob. L. Rzodkiewicz, *dz. cyt.*, s. 103.

<sup>104</sup> Podobnie w żywocie św. Pawła (zob. *Żywoty świętych*, s. 575).

<sup>105</sup> Zob. *Areopagus*, k. G<sub>2</sub>r.

<sup>106</sup> Zob. M. Walińska, „*Żywoty świętych ten Apollo pieje*”. *Studia nad tradycją mitologiczną w literaturze staropolskiej*, Katowice 2018, s. 135.

dziejów wspólnot. Interesujące, że autor podjął kwestię kontaktów chrześcijaństwa z pogańską starożytnością nie w utworze dziejopisarskim (choćby w *Rocznych dziejach kościelnych*), ale w kazaniach – gatunku tylko okazjonalnie zorientowanym na tematykę historyczną.

## 2. PARENETYKA HISTORYCZNA

Prezentyzm historyczny był istotną cechą staropolskiego piśmiennictwa zorientowanego na propagowanie określonych wzorców osobowych. Historia w służbie parenetyki przyjmowała także kierunek odwrotny, postrzegano ją bowiem przez pryzmat warunków, przekonań, postaw, w jakich była ewokowana. „Bohater literacki – pisał Janusz Pelc – posiada zawsze pewne cechy człowieka epoki, w której autor powołał go do istnienia. Posiada je także wtedy, gdy twórca dzieła uczynił go człowiekiem czasów dawnych, a nawet wtedy, gdy utożsamiał go ze znaną postacią historyczną [...]”<sup>107</sup>.

Pojęcie parenetyki można odnieść do kaznodziejstwa w dwojaki sposób. W pierwszej kolejności mowa o parenetycznej postawie autora, pozostającej w ścisłym związku z funkcjami i regułami *genus demonstrativum*. Twórca występuje z pozycji autorytetu, chcąc przekonać odbiorców o szczególnej wartości jakiegoś wzorca postępowania. Po drugie, o utworach parenetycznych można mówić jako o typie piśmiennictwa, którego celem było propagowanie określonych etosów poprzez szczegółową ich deskrypcję<sup>108</sup>.

Do popularnych w epoce staropolskiej należał niewątpliwie wzorec żołnierza chrześcijańskiego (*homo militans, Athleta Christi*)<sup>109</sup>. Szczególne upodobanie autorów do jego kreowania miało związek z ówczesną sytuacją polityczną i militarną Rzeczypospolitej. Motyw „przedmurza Europy”<sup>110</sup>, chroniącego przed inwazją muzułmanów i wpływami prawosławia<sup>111</sup>, sprzyjał rozwojowi postaw patriotycznych i eksponowaniu

<sup>107</sup> J. Pelc, *Bohaterowie literaccy a wzorce osobowe w czasach polskiego renesansu oraz baroku*, [w:] *Problemy literatury staropolskiej*, red. tenże, seria 3, Wrocław 1978, s. 5.

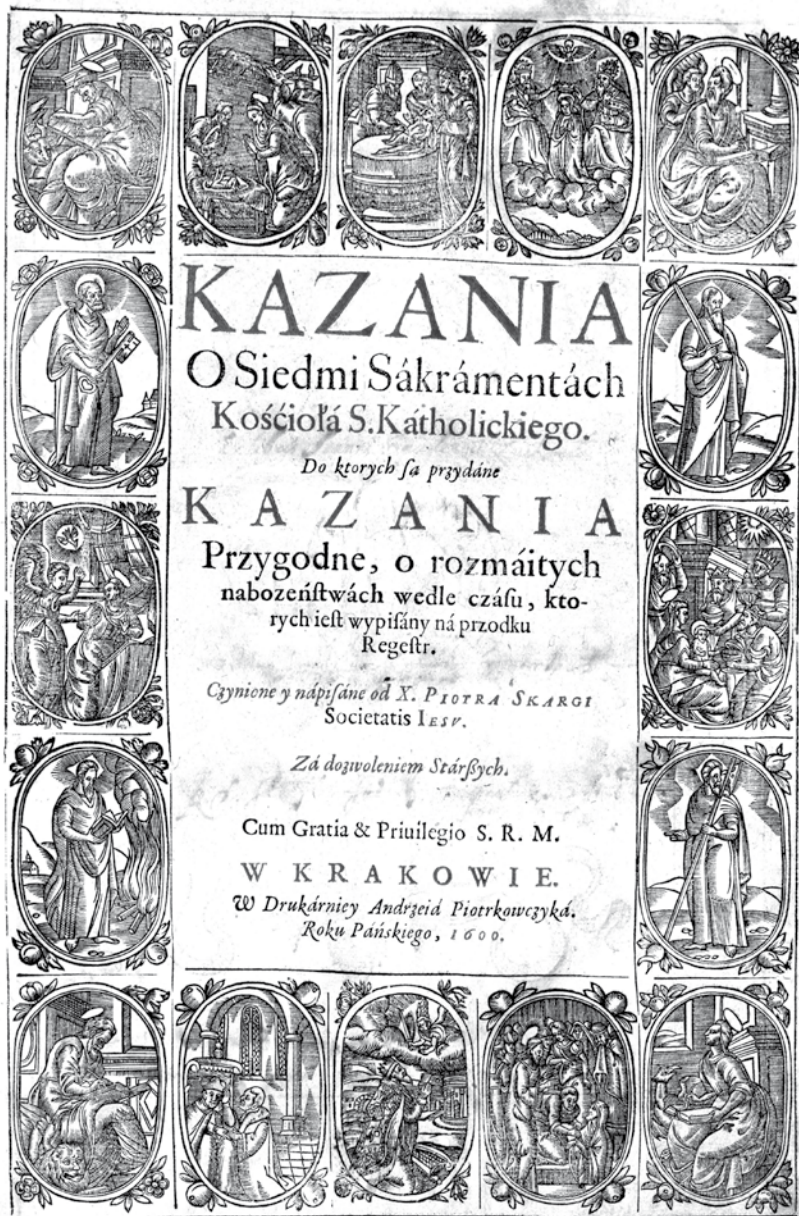
<sup>108</sup> Zob. H. Dziechcińska, *Parenetyka*, [hasło w:] *Słownik literatury staropolskiej*, s. 549. Pomiędzy obydwojma znaczeniami nie można oczywiście wprowadzić jednoznacznego podziału. Wspólnie składnikami *docere* i, szczególnie w literaturze kaznodziejskiej, dopełniały się wzajemnie.

<sup>109</sup> Zob. M. Lenart, *Miles pius et iustus. Żołnierz chrześcijański katolickiej wiary w kulturze i piśmiennictwie dawnej Rzeczypospolitej (XVI–XVIII w.)*, Warszawa 2009; tenże, *Podręcznik życia wojskowego i religijnego Piotra Skargi*, [w:] *„Kto ojczyźnie swej służy, sam sobie służy”. Pamiętka obchodów czterechsetlecia śmierci Piotra Skargi*, red. M. Lenart, Opole 2014; J. Malicki, *Słowa i rzeczy. Twórczość Wacława Potockiego wobec polskiej tradycji literackiej*, Katowice 1980, s. 156–182.

<sup>110</sup> Zob. J. Tazbir, *Od antemurale do przedmurza, dzieje terminu*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1984, t. 29; tenże, *Przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna*, Warszawa 1987; M. Bogucka, *Jedność chrześcijańskiej Europy? Kilka uwag do mitu „przedmurza chrześcijaństwa”*, „Kwartalnik Historyczny” 1993, nr 4, s. 113–119. Jak zauważył Roman Krzywy, idea przedmurza ma rodowód antyczny (zob. tenże, *Ideologia sarmacka wobec tradycji antycznej i renesansowego humanizmu (wprowadzenie do zagadnienia)*, [w:] *Humanistyczne modele kultury nowożytnej wobec dziedzictwa starożytnego*, red. M. Prejs, Warszawa 2010, s. 184).

<sup>111</sup> Zob. K. Dopierała, *Problem zagrożenia tureckiego w czasie wojny polsko-moskiewskiej w latach 1579–1582*, [w:] *Antonio Possevino SJ (1533–1611). Życie i dzieło na tle epoki*, red. D. Quirini-Popławska, Kraków 2012, s. 54.





Ilustr. 16. P. Skarga, *Kazania o siedmi sakramentach Kościoła Ś. Katolickiego*, Kraków 1600, karta tytułowa

waleczności jako wrodzonej cechy Sarmatów<sup>112</sup>. Popularność wzorca wynikała również z koncepcji życia postrzeganego jako wojna z szatanem, światem i ciałem, mającej proveniencję średniowieczną, (*De contemptu mundi* Innocentego III), a rozpowszechnianej w czasach odrodzenia przez Erazma z Rotterdamu, Ignacego Loyolę czy Antonia Possevina<sup>113</sup>. W polskiej poezji koncepcję wojującego chrześcijanina utrwalił Mikołaj Sęp Szarzyński<sup>114</sup>, natomiast w prozie niepoślednie zasługi należy przypisać Skardze – autorowi nie tylko *Żołnierskiego nabożeństwa* (1606), ale również pism kaznodziejskich o tematyce historycznej i politycznej, silnie osadzonych w staropolskiej mentalności, która uznawała waleczność za podstawowy wyznacznik szlachectwa<sup>115</sup>.

Wzór żołnierza chrześcijańskiego w twórczości Skargi miał dwojaką postać. Pisma o tematyce wojennej nawiązują do popularnej konwencji dziejopisarskiej, traktującej dzieje jako historię czynów wybitnych jednostek (*res gestae*)<sup>116</sup>. Utrwalają zatem etos wojownika za ojczyznę i wiarę. Obok tego występuje typ ascetyczny rycerza Chrystusowego – odzianego w pancerz wiary, zmagającego się z siłami ciemności i słabościami własnej natury<sup>117</sup>. Jest to ujęcie, w którym akcent położony został na kwestie eschatologiczne i historiozoficzne.

## 2.1. WOKÓŁ ETOSU WŁADCY I WOJOWNIKA

Znaczenie Skargi na dworze Zygmunta III było wysokie. Obok królewskiego spowiednika Fryderyka Bartscha (Barszcza), autor *Żołnierskiego nabożeństwa* był najważniejszym duchownym i jedną z najważniejszych osób z otoczenia władcy w ogóle<sup>118</sup>. Od początku opowiadał się za silną pozycją króla, a w czasie rokoszu Zebrzydowskiego był filarem obozu regalistów. Ówczesną sytuację i wydarzenia znał więc z autopsji. W dodatku sprawnie posługiwał się piórem, dostarczając za jego pomocą poglądowej, choć silnie zsubiektywizowanej wiedzy czytelnikom.

Głównym bohaterem kazań o treści militarnej Skarga uczynił monarchę. Dzieła te skupiały się wokół najważniejszych wydarzeń, w jakich władca brał czynny udział.

<sup>112</sup> Zob. H. Dziechcińska, *Wzory osobowe*, [hasło w:] *Słownik literatury staropolskiej*, s. 933.

<sup>113</sup> Zob. P. Urbański, *Natura i łaska w poezji polskiego baroku (studia o tekstach). Okres potrydencki*, Kielce 1996, s. 46–50; A. Drózd, *Ojciec Antonio Possevino SJ i Mikołaj Sęp Szarzyński wokół projekcji rycerza chrześcijańskiego*, [w:] *Antonio Possevino...*, s. 398–401.

<sup>114</sup> Zob. tamże, s. 402–404.

<sup>115</sup> Zob. J. Pelc, *Sarmatyzm*, [hasło w:] *Słownik literatury staropolskiej*, s. 738–742 (tam wykaz podstawowej literatury dotyczącej zagadnienia). Wśród ówczesnych obywateli Rzeczypospolitej popularna była opinia, iż wojny służą wyłącznie interesom dynastycznym i politycznym panujących (zob. P. Jasienica, *Rzeczpospolita Obojga Narodów. Srebrny wiek*, Warszawa 1982, s. 18–21).

<sup>116</sup> Zob. H. Dziechcińska, *Biografia*, [hasło w:] *Słownik literatury staropolskiej*, s. 96.

<sup>117</sup> Jak zauważyła Agnieszka Czechowicz: „Sarmata to żołnierz Chrystusowy, który walczy z szatanem, światem i ciałem, a zarazem także żołnierz Rzeczypospolitej, obrońca wiary i wolności” (tak, *Katolicyzm sarmacki*, [w:] *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, s. 216).

<sup>118</sup> Nad rolą Skargi na dworze Zygmuntowym zastanawiał się Krzysztof Koehler, dystansując się od krytycznych sądów na temat zgubnej roli kaznodziei oraz jezuitów w otoczeniu króla. Autor podkreślał ponadto niechęć Skargi do funkcji, jaką zajmował przez 23 lata (tenże, *dz. cyt.*, s. 173–174).

Utwory dotyczyły stosunków Rzeczypospolitej ze Szwecją (*Kazanie na dziękowaniu kościelnym za wrócenie Króla J. M. ze Szwecyjej; Pokłon Panu Bogu zastępów za zwycięstwo inflanckie nad Karolusem książęciem Sudermańskim; Modlitwa za Króla Jmci o szczęśliwe zwycięstwo na wojnie inflantskiej*) i Siedmiogrodem (*Dziękowanie kościelne za zwycięstwo multańskie*); jeden, będący zarazem ostatnim wydanym za życia tekstem Skargi (*Na moskiewskie zwycięstwo*), poruszał problem wyprawy wojennej polskiego władcy na wschód i zdobycia Smoleńska (13 czerwca 1611 roku). Należy wymienić tu również kazanie wygłoszone 30 stycznia 1588 roku na zamku królewskim z okazji triumfu w bitwie pod Byczyną oraz pojmania arcyksięcia Maksymiliana. Z utworu zachował się jednakże tylko łaciński konspekt, spisany przez anonimowego autora<sup>119</sup>. Zaliczyć tu ponadto trzeba *Żołnierskie nabożeństwo*, będące swoistym „podręcznikiem” dla parających się rzemiosłem wojskowym.

W wymienionych pismach wskazać można trzy główne, występujące równocześnie tematy: króla, rycerstwo oraz sytuację społeczno-polityczną w państwie polsko-litewskim. Zagadnienia te przenikały się, tworząc całościową koncepcję funkcjonowania Rzeczypospolitej w wymiarze historycznym – zarówno ogólnym, to znaczy na tle dziejów świata, jak i węższym, ograniczonym do konkretnego (kraje nadbałtyckie) regionu Europy z przełomu wieków XVI i XVII.

Ważne miejsce w refleksji autora zajął problem uzasadnienia praw Zygmunta III Wazy do ziem zagarniętych w wyniku zbrojnych konfliktów. Skarga prezentował postać monarchy jako jedynego prawowitego spadkobiercy tronów polskiego i szwedzkiego, a także terenów mieszczących się w historycznych granicach Rzeczypospolitej (Smoleńszczyzna). Opisując wypadki wojenne, których monarcha był uczestnikiem, kaznodzieja posługiwał się zróżnicowaną skalą historyczną i stopniem ogólności. Jednym z powracających motywów było popularne od antyku (Horacy) przyrównanie ojczyzny do okrętu. Alegoria miała wartość nie tylko jako środek artystyczny. Służyła bowiem do ukazywania minionych zdarzeń w określony sposób, wpływając na ich ocenę i wymowę. W kazaniu wygłoszonym po byczyńskim zwycięstwie Jana Zamoyskiego nad arcyksięciem Maksymilianem (24 stycznia 1588 roku) korab ojczyzny został rzucony na pastwę sztormu jako kara za grzech obywateli. Skardze chodziło o przeciagające się bezkrólewie, które groziło destabilizacją królestwa<sup>120</sup>. Pozbawiony sternika okręt tonął, co kaznodzieja odniósł do niedawnych trudów z przeprowadzeniem i uznaniem elekcji Zygmunta III, wypowiadając się z gorzką ironią:

<sup>119</sup> Przedruk konspektu: J. Domański, J. Tazbir, *Kazanie Piotra Skargi po bitwie pod Byczyną*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1981, t. 26, s. 135–146. W utworze tym Skarga jawi się jako gorliwy stronnik królewicza Zygmunta i Jana Zamoyskiego, a zarazem jako przeciwnik Habsburgów. Mógł to być jeden z zasadniczych powodów braku edycji (w związku z sympatiami Rzymu oraz Towarzystwa wobec niemieckiej dynastii).

<sup>120</sup> Jak podaje Jan Sygański – cytując korespondencję Skargi – kaznodzieja królewski szczególnie obawiał się niebezpieczeństwa rozłamu Korony i Litwy już w czasie pierwszego *interregnum* (zob. tenże, *Działalność ks. Piotra Skargi T. J. na tle jego listów (1566–1610)*. Szkic historyczny, Kraków 1912, s. 34).

Okręt Rzeczypospolitej naszej był miotany wiatrem, grzechy wołały za nas do nieba: „Ukarz, Panie, ukarz!” I tak Bóg, urażony naszymi grzechami, zechciał je pomścić. Mamy przypowieść o drzewie bezowocnym i nieużytecznym, którego właściciel nie chciał trzymać w swoim ogrodzie; jednakże pracownik winnicy, ktoś świątobliwy i opiekuńczy, poprosił: „Pozostaw je, Panie, na ten rok”. [okręt] Był więc targany bezkrólewem i brakiem sternika, i rozpadem całej władzy. „Gdzie nie masz przywódcy, upada lud” – stwierdza prorok. Jeśli ten sztorm może nas wyrzucić, to z pewnością wspaniały jest taki sposób elekcji, w której wszyscy decydują, wszyscy wybierają króla – skłócenie i zbuntowani. Z czego biorą się wojny domowe, zbrodnie, plądrowania i inne<sup>121</sup>.

Było to zatem uogólnione wyobrażenie sytuacji, w jakiej mogło znaleźć się każde królestwo<sup>122</sup>. Alegoria tonącego korabia miała odzwierciedlać sytuację polityczną w czasie burzliwej elekcji i oblężenia Krakowa przez wojska arcyksięcia Maksymiliana: anarchię, brak dyscypliny i niebezpiecznie zaogniające się nastroje społeczne<sup>123</sup>. Wskazywała przy tym na główną przyczynę tragicznej kondycji państwa, jaką były spory wokół obioru monarchy – sternika i rozjemcy.

Bardziej skonkretyzowany pod względem realnych odniesień był zamieszczony w *Kazaniu na dziękowanie kościelne za wrócenie Króla J. M. ze Szwecyj* opis podróży Zygmunta III do północnego królestwa (1598). Wylądowawszy u brzegów swej dziedzicznej ziemi, monarcha znalazł się w równie niekorzystnym położeniu, co jego okręty podczas sztormu. Wyruszył bowiem z Rzeczypospolitej jako prawowity następca szwedzkiego tronu, z niewielkimi oddziałami wojska<sup>124</sup> i nadzieją, że poddani,

<sup>121</sup> W oryginale: „Navis Reipublicae nostrae iactabatur ventis, peccata clamabant nos in caelum: »Vindica, Domine, vindica!«. Et sic Deus, irritatus peccatis nostris, voluit ea punire Exemplum habemus de arbore infrugifera et inutili, quam noluit paterfamilias sustinere in horto suo; verum vinitor, hoc est aliquis sanctus et patronus, rogavit: »Dimitte illam, Domine, et hoc anno«. Iactabatur etiam interregno et defectu gubernatoris et dissolutione omnium magistratuum. »Ubi non est gubernator, corrui populus« – inquit propheta. Si quis ventus potuit nos subvertere, certe talis electionis modus, in quo regnant omnes, eligunt regem omnes, discordes et seditiosi. Unde bella civilia, homicidia, rapinae etc. successerunt” (cyt. za: J. Domański, J. Tazbir, *dz. cyt.*, s. 137–138).

<sup>122</sup> W podobnym tonie jest utrzymane kazanie *Przy oddawaniu ślubów Panu Bogu obiecanych w Częstochowej, gdy się Król J. M. ze Szwecyj wrócił* (1599). Choć okolicznością dla powstania dzieła był bezpieczny powrót Zygmunta III Wazy z morskiej wyprawy do swojego nadbałtyckiego dziedzictwa, treść utworu odznacza się refleksją na tematy ogólne, niemal zupełnie pozbawioną odniesień do konkretnych wydarzeń. Morska podróż jest tam metaforycznym odzwierciedleniem właściwie dowolnej znaczącej opresji.

<sup>123</sup> Podobną funkcję spełniała alegoria okrętu w drugim kazaniu „sejmowym”, przy czym kaznodzieja występował tam głównie jako obywatel nawołujący do ratowania ojczyzny, a nie jak w byczyńskim kazaniu – jako prorok wieszczący rychłą zagładę. Pisał: „Gdy okręt tonie, a wiatry go przewracają, głupi tłumoczeki i skrzynki swoje opatruje i na nich leży, a do obrony okrętu nie idzie, i mniema, że się sam miłuje, a on się sam gubi. Bo gdy okręt obrony nie ma, i on ze wszystkim, co zebrał, utonąć musi. A gdy swymi skrzynkami i majątnością, którą ma w okręcie, pogardzi, a z innymi się do obrony okrętu uda, swego wszystkiego zapomniawszy: dopiero swe wszystko pozyskał i sam zdrowie swoje zachował. Ten namilszy okręt ojczyzny naszej wszystkich nas niesie, wszystko w nim mamy, co mamy. Gdy się z okrętem źle dzieje, gdy dziur jego nie zatykamy, gdy wody z niego nie wylewamy, gdy się o zatrzymanie jego nie staramy, gdy dla bezpieczeństwa jego wszystkim, co w domu jest, nie pogardzamy: zatonie, i z nim my sami poginiemy. W tym okręcie macie syny, dzieci, żony, imienia, skarby, wszystko, w czym się kochacie. W tym tak wiele dusz jest, ile ich to królestwo i państwa przyłączone mają” (*Kazania sejmowe*, s. 47–48).

<sup>124</sup> Pierwszą podróż do dziedzicznego królestwa Zygmunt III odbył w 1593 roku, po śmierci swojego ojca, Jana III. W roku 1598, kiedy władca wyruszał do Szwecji, aby rozwiązać konflikt ze swoim stryjem, Karolem

ujrząwszy go, oddadzą mu należyty hołd („aby się rychlej upamiętali widząc, iż on zguby i krwie ich nie pragnie”<sup>125</sup>). Oni tymczasem, zwiedzeni przez Karola Sudermańskiego, wypowiedzieli posłuszeństwo razem z częścią armii przekupioną przez szwedzkiego księcia. Zdradzony przez własnych poddanych, z uszczuplonymi oddziałami, Zygmunt III Waza skazany był na druzgocącą porażkę, mogącą kosztować go utratę nie tylko tronu, ale i życia. Wydarzeniom, jakie odtąd następowały, Skarga nadał wszakże wymiar cudowności, chcąc przekonać o Boskiej ingerencji w wyprawę polskiego króla. Wyliczył kilka niezwykłych wypadków, które wówczas zaszły. Wrogowie ulegali panice, porażeni majestatem króla; rozpędzonym przez sztorm polskim okrętom udało się w niewytłumaczony sposób zawinąć do sztokholmskiego portu, a wróg mający znaczną przewagę liczebną sam zaczął błagać Zygmunta III o przebaczenie i zawarcie pokoju. Odtworzony przez jezuitę przebieg wyprawy nie odbiegał nadto od niektórych współczesnych relacji, będących obiektem zainteresowań literackich<sup>126</sup>. Inna była jednakże wymowa i ocena zdarzeń. Skarga uważał bowiem, że nie tylko szczęśliwy powrót monarchy, ale i efekty jego wyprawy uznać należało za wielki sukces militarny i polityczny godny prawdziwego chrześcijańskiego władcy. Autor nie dostrzegał za to (przynajmniej na kartach swych dzieł) kruchych rezultatów wyprawy do Szwecji oraz wciąż niepewnej sytuacji politycznej i stosunków między obydwoma królestwami, zwłaszcza nierozwiązanego problemu panowania na dziedzicznym tronie. Realną władzę nadal bowiem sprawował tam riksdag (szwedzki parlament), a Karol Sudermański bynajmniej nie zamierzał odstępować od starań o przejęcie korony. Skarga oceniał więc zdarzenia przez pryzmat heroizmu polskiego władcy, jego czynów i decyzji. Przyczyn konfliktu między państwami upatrywał w trudności, jakiej dostarczało zasiadanie na dwóch tronach jednocześnie. Władca uosabiał monarchię<sup>127</sup>, a zatem od jego silnej pozycji zależało bezpieczeństwo całego królestwa. Pozbawione opieki, popadało w ruinę i zepsucie, czego przykładem stawała się już nie tylko wewnętrzna sytuacja w Szwecji, ale i na ziemiach polsko-litewskich:

Bo ludzie niespokojni i utratnicy, i łakomcy, którzy dla swej pomocy ojczyznę i pierwej przedali, i teraz, chcąc nowe rzeczy zaczynać i mieszać, nowiny fałszywe o Królu J. M. podmiatają. Drudzy do jawnych się rozbojów i najazdów na domy szlacheckie, łotry ubogie do siebie kupiąc, rzucili i już do domowej wojny barzo było blisko. By był Pan we Szwecyje, uchowaj Boże, na zimę został, zguba nasza już by była nie minęła<sup>128</sup>.

---

Sudermańskim, jego flota liczyła 85 okrętów, z czego tylko sześć należało do monarchy, a reszta była wypożyczona, a nawet zarekwirowana. Miało to wpływ na ich wartość bojową (zob. H. Wisner, *Zygmunt III Waza*, wyd. 2 popr., Wrocław 2006, s. 82).

<sup>125</sup> *Kazanie na dziękowaniu kościelnym za wrócenie Króla J. M. ze Szwecyje*, s. 59.

<sup>126</sup> Opis wydarzeń w czasie podróży morskiej oraz na terenie Szwecji zamieścił uczestnik wyprawy, Andrzej Zbylitowski, w poemacie *Droga do Szwecyje Najmożniejszego w Północnych Krainach Pana, Zygmunta III, polskiego i szwedzkiego króla* (Kraków 1597).

<sup>127</sup> Zob. E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski, A. Krawiec, Warszawa 2007, s. 5–6, 173–174.

<sup>128</sup> *Kazanie na dziękowaniu kościelnym za wrócenie Króla J. M. ze Szwecyje*, s. 62.

Nakreślając sytuację polityczną w Szwecji, kaznodzieja w istocie odniósł się także do rodzimych realiów. Pod nieobecność władcy ojczyzna pozostawała bezbronna i szczególnie narażona na wewnętrzne rozłamy, lecz to właśnie król wystawiał się na największe niebezpieczeństwa, chcąc ochronić swe państwo. Dlatego, przekonywał autor, realne osiągnięcia militarne były mniej istotne niż życie monarchy, będące gwarantem porządku w królestwie („Zdrowie Pana naszego [...] miłsze nam jest [...] niżli działaniu królestw zwojowanie i nabywanie ich”<sup>129</sup>). Chciał Skarga w ten sposób udowodnić, że losy Rzeczypospolitej są ściśle powiązane z losami samego władcy. Kaznodzieja ustanawiał znak równości pomiędzy polityką króla i racją stanu. Starał się pokazać, że decyzje, jakie podejmował Zygmunt III, podyktowane były wyłącznie interesem państwa, a nie – co zarzucano władcy – jego własnymi ambicjami, niezajomością realiów politycznych, a nawet niechęcią do polskiego tronu. Monarcha wyruszył do Szwecji powodowany koniecznością i uzasadnionym dynastycznie prawem do panowania w dwóch królestwach. Wystąpienie księcia Karola przeciwko bratankowi było dla jezuity nie tylko zerwaniem dawnej przysięgi wierności i odwróceniem hierarchii („poddany powstaje na pana”<sup>130</sup>). Stanowiło również przeszkodę na drodze do realizacji dziejowych celów, do jakich została przeznaczona Rzeczpospolita.

Morska podróż władcy była zatem nie tylko alegorycznym obrazem sytuacji politycznej, w jakiej miało znajdować się państwo polsko-litewskie. Skarga mimochodem zajął również stanowisko wobec polityki bałtyckiej i wysuwanego od czasów króla Zygmunta Augusta programu *Dominium Maris Baltici*<sup>131</sup>. Orędownikami projektu, zorientowanego na umocnienie pozycji Korony na morzu, byli między innymi arcybiskup Jan Dymitr Solikowski oraz prymas Stanisław Karnkowski. Jej roszczenia uzasadniano zasadami *directum et utile*. Pierwsza z nich wynikała z interesu państwa polsko-litewskiego, które miało administrować Bałtykiem w czasie wojny i pokoju oraz sprawować władzę sądowniczą nad żeglarzami i handlarzami. Zasada druga odnosiła się do eksploatacji wód, a więc na przykład do rybołówstwa bądź zbierania bursztynu<sup>132</sup>. W czasach Zygmunta III argument *directum* dodatkowo wzmacniała konieczność zajęcia stanowiska wobec Szwecji. Chodziło o rozszerzenie wpływów na północy i północnym wschodzie, w tym także na Pomorzu. Pretensje monarchy do panowania w dwóch królestwach jednocześnie przerodziły się następnie w otwarty konflikt o Inflanty i uczyniły politykę bałtycką szczególnie ważnym celem strategicznym państwa polsko-litewskiego. Szlachta, przez długie lata niechętna programowi rozbudowy floty i nadmorskiej infrastruktury, stopniowo zaczynała dostrzegać konieczność tego przedsięwzięcia. Wciąż jednak, poza nielicznymi wyjątkami, oczekiwano od króla, aby zgodnie ze zobowiązaniami zawartymi w *pacta conventa* przekazał własne

<sup>129</sup> Tamże.

<sup>130</sup> *Modlitwa za Króla JMci o szczęśliwe zwycięstwo na wojnie inflanckiej*, s. 480.

<sup>131</sup> Zob. S. Bodniak, *Morze w głosach opinii w dawnej Rzeczypospolitej*, Gdańsk 1931, s. 80.

<sup>132</sup> Zob. Z. Boras, *Refleksje o świadomości morskiej szlachty polskiej w XVI–XVII w.*, [w:] *Świadomość historyczna Polaków. Problemy i metody badawcze*, red. J. Topolski, Łódź 1981, s. 274–275.

środki zamiast uchwalać nowe podatki<sup>133</sup>. Zygmunt III przedstawił na sejmie w 1601 roku swój projekt, jednakże posłowie odrzucili go<sup>134</sup>. Nadal nie chciano angażować się w wojnę ze Szwecją, co mogło po części wynikać z „ideologii lądowej”<sup>135</sup> szlachty. Wśród jej reprezentantów, także tych o poglądach rojalistycznych, istniały ponadto obawy, że król nadal zamierzał uciec z Rzeczypospolitej, a dogodną okazję stanowiła właśnie wyprawa do Szwecji pod pozorem chęci odzyskania dziedzicznego tronu<sup>136</sup>. Jego nieobecność wzmacniała dodatkowo pozycję Jana Zamojskiego oraz sprzyjała aktywności różnowierców, czego sam Skarga zapewne obawiał się najbardziej. Podjęcie tak ważnego tematu spełniało więc określone cele polityczne. Ukazanie sytuacji, wraz z towarzyszącymi jej okolicznościami, miało potwierdzać słuszność linii obranej przez Zygmunta III i odbić zarzuty przeciwników, jakoby pragnął on postąpić wzorem Henryka Walezego i porzucić tron polsko-litewski.

Opis niebezpieczeństw, jakie napotykał monarcha, miał posłużyć jego pełniejszej charakterystyce. Dla Skargi był on jedynym, który odważył się narazić życie dla ratowania ojczyzny. Z kolei postępowanie szlachty krytycznej wobec planów władcy Skarga odczytywał jako niechęć do podejmowania trudów i poświęceń na rzecz dobra wspólnego. Pod nieobecność króla swoją aktywność skupiła na prowadzeniu wewnętrznych sporów, co osłabiło międzynarodową pozycję Rzeczypospolitej. W krytyce opieszałości szlachty nie tylko pobrzmiewają echa politycznych poglądów Skargi. Zwraca uwagę również zmiana akcentów w stosunku do tradycji szesnastowiecznego mesjanizmu. W kazaniach jezuita wyrazicielem interesów państwa i uosobieniem narodu jest sam król, a nie ogół szlachecki. Złotą wolność autor wręcz pozbawił wymiaru providencjalnego. Co więcej, uczynił z niej narzędzie krzewienia anarchii, środek do wywrócenia, a nie do utrzymania *status quo ante*. Było to w istocie przewartościowanie podstawowych założeń historiozofii szlacheckiej<sup>137</sup>. Skarga traktował Zygmunta III jako pomazańca Bożego, którego czyny były hierofanią majestatu królestwa, on sam zaś stawał się powiernikiem dziejowej misji, do jakiej Opatrzność powołała Rzeczpospolitą – przedmurze i zarazem największy bastion wiary („ostatnie w Europie katolickie królestwo”<sup>138</sup>). Jej przeznaczeniem miała być obrona zachodniej cywilizacji przed ekspansją barbarzyńców, a także rozszerzanie wpływów katolicyzmu. Drogę do tego wytyczała między innymi aktywna polityka bałtycka polskiego króla, ważna dla losów

<sup>133</sup> Tamże, s. 273.

<sup>134</sup> Zob. W. Sobieski, *Walka o Pomorze*, Poznań 1928, s. 123.

<sup>135</sup> Zob. Z. Boras, *dz. cyt.*, s. 255, 257. Powszechne wśród szlachty były nie tylko obawy przed różnorakimi zagrożeniami na morzu, ale wręcz pogarda dla żeglugi jako rzemiosła przeznaczonego dla nisko urodzonych.

<sup>136</sup> Widmo ponownego interregnum odciskało wyraźny ślad na nieufności poddanych, dlatego władca, podobnie jak pięć lat wcześniej, musiał wydać asekurację swojego powrotu (zob. H. Wisner, *Zygmunt III Waza*, s. 80).

<sup>137</sup> Zob. A. F. Grabski, *Mysł historyczna polskiego Oświecenia*, Warszawa 1976, s. 16–23; tenże, *Zarys historii historiografii polskiej*, wyd. 2, Poznań 2006, s. 55–56.

<sup>138</sup> *Próba Zakonu Societatis Iesu*, Kraków 1607, k. ††2v.



całego chrześcijaństwa. Zygmunt III był dla Skargi kolejnym władcą, po cesarzach Konstantynie Wielkim i Karolu Wielkim, mającym zapewnić historyczną ciągłość Europy. Znaczenie Rzeczypospolitej podkreślała anaforyczna konstrukcja, a także bezpośrednie zwroty do Boga, wyrażające szczególną łączność państwa polsko-litewskiego ze Stwórcą:

T y ś, Panie, królestwo to polskie wszczepił, aby z niego tym północnym krajom i pogaństwu, i odszczepieńcom, i heretykom prawda T w o j a i Ewanjelija, i stolica Piotra i Pawła, mistrzów wiary T w o j e j, świeciła. Od sześciu set lat i dalej umocniłeś królestwo to, iż go Tatarzyn, który niegdy rzymskie państwo wojował, w takim sąsiedztwie nie osiadł; iż go ruskie odszczepieńskie mocne i ludne państwa nie obaliły; iż go turecka moc do tego czasu nie opanowała. Z n i e g o pochodziło upominanie Rusi do jedności Kościoła T w e g o, bez której próżno się o zbawieniu pytać. Z n i e g o tak wiele w ruskich państwach do katolickiego się pokoju obróciło. Z n i e g o do wszystkich ziem litewskich wiara ś. wprowadzona jest. Z n i e g o teraz niskim i pomorskim heretykom starowieczność wiary, w której pierwsi z nami byli, ukazuje się i błyszczy, i przodki ich katoliki na oczy im stawia. Z t e g o królestwa polskiego Inflanty upadły w herezję i od Moskwy pokarane do wiary świętej katolickiej wracać się poczęły<sup>139</sup>.

Zwraca uwagę kompozycja przytoczonej wypowiedzi. Na początku wskazał Skarga przejawy Boskiej ingerencji w losy Rzeczypospolitej. Następnie zajął się wyliczeniem zasług państwa polsko-litewskiego dla krzewienia wiary w tym regionie Europy. Bezpośrednie zwroty do Stwórcy korespondują z powtarzającym się zwrotem „z niego”, ogniskując wokół siebie treść całej wypowiedzi. W ten sposób akcenty płynnie przechodzą z Boga, jako sprawcy dziejów, na Rzeczpospolitą, będącą szczególnym ich uczestnikiem. Szeroka perspektywa, w jakiej ukazany został konflikt polsko-szwedzki, służyła wydobywaniu z niego pierwiastka historiozoficznego. Skarga jawił się nie tylko jako gorliwy zwolennik króla i obranej przez niego linii politycznej, lecz także jako obserwator i tłumacz dziejów chrześcijaństwa doszukujący się analogii między dawnymi i późniejszymi wydarzeniami. Autor patrzył na historię katolicyzmu jako na proces stopniowego rozszerzania się jego wpływów, pomimo nieustannie napotykanych trudności. Pojedyncze zdarzenia zyskiwały zatem szerszy kontekst – jako elementy realizującego się planu Opatrzności. W ten sposób roszczenia Zygmunta III do szwedzkiego tronu nie tylko były uzasadnione prawem dziedzictwa – wynikały wprost z powierzonych przez Boga misji.

Ziemie inflanckie, które stały się w rezultacie głównym elementem konfliktu polsko-szwedzkiego, Skarga postrzegał jako tereny ścierania się wpływów Stolicy Apostolskiej oraz całej reszty świata, zamieszkiwanej w przeważającej większości przez heretyków i barbarzyńców. Chcąc pokazać złożoność sytuacji historycznej, w jakiej znajdowała się Rzeczpospolita, stosował zróżnicowaną skalę, chronologiczną i geograficzną, a także zestawiał dwa plany: ludzki i nadprzyrodzony. Widać to dobrze na przykładzie *Pokłonu Panu Bogu zastępów za zwycięstwo inflanckie*:

(1) Ziemia inflancka od początku szczepienia wiary w niej katolickiemu nabożeństwu przy nawracaniu pogaństwa oddana jest i duchownemu stanowi Kościoła rzymskiego przypisana. I dlatego heretyki pożera i zostać się w niej nie mogą.

<sup>139</sup> *Modlitwa za Króla JMci o szczęśliwe zwycięstwo na wojnie inflanckiej*, s. 481.



(2) Póki byli katolicy w niej, wielkim moskiewskim monarchom odejmować się mogli, a skoro wiary ś. odstępnikami się stali, zneedźnieli i męstwo rycerskie utracili, i mało nie wyginęli.

(3) Teraz ukazuje Pan Bóg nadzieję wrócenia się do wiary ś. tej ziemi pod królem katolickim i pobożnym. Zaczął nowe w niej szczepienie król Stefan, byliśmy z nim na tym odnowieniu wiary katolickiej w Inflanciech. Niewdzięczni tej naprawy swej obywatele heretycy, mając króla swego, przyzwali tego to Sudermana, aby papieństwo, jako mówią, i Polaki z Inflant wygnał, i to, co szczepił Stefan, wykorzenił. Powiodła się im ta zdrada, ale tak, iż sama inflantska szlachta wybita i mało nie wszystka wyginęła – ta, która przy tym tyranie zostawała. Ziemia się za tym zwycięstwem w nabożeństwo prawowierne odnawiać, dali Bóg, będzie, do której już heretycy na pogrzeb idą i już ich niedowiarstwa nie przypuści [...] I z tego się weselmy, iż ta Korona z Wielkim Ks. Litewskim przy swej pracy, przy nakładach i wielkim krwie swojej rozlaniu, została. Bo niezmiernie koszty wysypując i długie wojny o tę ziemię i krwie wylania prowadząc, mało jej teraz nie utraciła.

(4) I nigdy na takim już prawie szczęblu ostatnim nie stanęła, jako teraz, by się była temu małemu wojsku noga pośliznęła. Jużeśmy się z tą ziemią tak drogo nabytą pożegnać mogli. A patrzymy na cudowną straż Boską i opatrność ku nam. Borys Odon Moskiewski dla Dymitra, który z Polaki do swego się dziedzicznego państwa wracał, znowę miał z tym nieprzyjacielem Sudermanem, aby wspólnie ziemię Króla Pana naszego wojowali. I dodawszy mu pieniędzy, za które tak wiele do Inflant ludzi zebrał, nie tyło Inflanty, ale i litewską wszystkę ziemię posiadać chcieli. A owo Pan Bóg jednego strasliwą śmiercią pobił, a drugiego moc skruszył, iż już, nadzieja w P. Bogu, nie powstanie, a upadać do końca będzie<sup>140</sup>.

Fragment (1) uzasadnia historycznie posunięcia króla i Rzeczypospolitej w sytuacji konfliktu ze Szwedami. Od czasu włączenia Inflant do chrześcijaństwa ich ziemie pozostawały w zasięgu wpływów wiary katolickiej. Religijna więź ze Stolicą Apostolską określała zarazem cywilizacyjną przynależność terenów inflanckich, stanowiła ponadto podstawową barierę przed moralnym upadkiem i zniewoleniem przez „pogan”, których Skarga ukazał, zgodnie z historiozoficzną konwencją, jako zagrożenie, ale zarazem jako siłę niezdolną do tego, by powstrzymać realizujący się plan Opatrzności. Kaznodzieja uczynił zatem Inflanty niejako terytorium granicznym świata chrześcijańskiego. Wzmianka o decydującej roli Rzymu w krzewieniu wiary na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego sugeruje, w jaki sposób Skarga postrzegał zachodzące w przeszłości procesy integracyjne na terenach Korony i Litwy. Z jego wypowiedzi wynika, że włączenie Inflant do chrześcijaństwa odbyło się dopiero za sprawą politycznych starań Królestwa Polskiego, należało wiązać z ogłoszoną w 1385 roku unią w Krewie. Na mocy zawartego tam układu wielki książę litewski Jogaiła zobowiązał się przyjąć chrzest w obrządku katolickim, w rezultacie czego zasiadł na tronie zjednoczonych królestw jako Władysław II Jagiełło. Przeważająca część Wielkiego Księstwa Litewskiego pod koniec XIV stulecia wyznawała prawosławie – z tego kaznodzieja zapewne zdawał sobie sprawę. Obecność chrześcijaństwa na tych ziemiach datować w związku z tym należy począwszy od IX wieku, a nie – jak sugerował Skarga – dopiero od unii personalnej Polski i Litwy. Przemilczenie istotnej roli prawosławia w chrystianizacji Wielkiego Księstwa było rezultatem sprzyjania określonej linii wyznaniowej i politycznej. Stosunki polsko-litewskie miały odzwierciedlać procesy, zachodzące w całym chrześcijańskim świecie. Szeroka skala historyczna, którą jezuita zastosował na początku (religijna integracja Europy Wschodniej), uległa następnie zawężeniu (pozycja

<sup>140</sup> *Pokłon Panu Bogu Zastępów za zwycięstwo inflanckie*, k. A<sub>3v</sub>–A<sub>4r</sub>.

Królestwa na Wschodzie). W ten sposób autor zaznaczał wpływ lokalnych uwarunkowań na dzieje powszechne Kościoła i Europy.

Na spór toczony ze Szwecją nałożył się ponadto dodatkowy czynnik polityczny: państwo moskiewskie. Marginalizowanie roli prawosławia mogło zatem być uzasadnione tym, że jego wyznawców Skarga utożsamiał z poddanymi cara. Fragment oznaczony jako (2) dotyczy konfliktu katolickiego Zachodu i prawosławnego Wschodu na terenach inflanckich, przywołuje także echa wydarzeń, jakie następowały w połowie XVI wieku. Pisząc o odstępcstwie rycerzy katolickich i uległości wobec carów, jezuita nawiązywał zapewne do podpisanego w roku 1554 paktu, na mocy którego zarządzający Inflantami Zakon Kawalerów Mieczowych wyrzekł się związków z Koroną i Wielkim Księstwem Litewskim, a także zobowiązywał się do płacenia regularnego trybutu carowi<sup>141</sup>. W świetle polskiej racji stanu ten akt polityczny odczytywany był nie tylko jako zagrożenie dla interesu państwa, lecz także jako symboliczne wypowiedzenie posłuszeństwa przez rycerzy zakonnych. Rzeczpospolita była dla Skargi jedynym państwem zasługującym na miano suwerena i obrońcy wschodnich rubieży Europy przed protestanckim najeźdźcą z północy i moskiewskim prawosławiem. Zadanie, które nie powiodło się Kawalerom Mieczowym, spoczęło zatem na barkach polskiego rycerstwa, a przede wszystkim króla – obrońcy chrześcijaństwa, reprezentującego drugą, obok papieństwa, władzę uniwersalną. Potwierdza to fragment (3), w którym Skarga odniósł się do wydarzeń z czasów konfliktu Rzeczypospolitej z Moskwą. Kaznodzieja wystąpił jako naoczny świadek przywrócenia religii katolickiej w Inflantach przez Stefana Batorego<sup>142</sup>. Interwencja władcy zapobiegła dalszej ekspansji cara, w tym jego działaniom zmierzającym do zdobycia dostępu do morza. Kolejny raz zatem wiara rzymska skojarzona została z interesem państwa polsko-litewskiego. W tym przypadku zawężił Skarga pole obserwacji najpierw do czasów od połowy XVI wieku (2), a następnie, co widać we fragmencie (3), do jego ostatnich dziesięcioleci. Sytuacja z przełomu XVI i XVII wieku była właściwie powtórzeniem tej z czasów Batorego. Autor docenił poświęcenie obywateli, ich odpowiedzialność za losy ojczyzny, skutkujące niespotykaną wcześniej zgodą między Koroną i Wielkim Księstwem Litewskim. Wszystkie te okoliczności historyczne składały się na charakterystykę wojny tła ze Szwedami o panowanie w Inflantach. Racje strony polskiej pozostawały zasadniczo takie same jak dotychczas – obrona granic Europy i utrzymanie prawowitego panowania na morzu (powracająca kwestia *Dominium Maris Baltici*). Zmieniły się jedynie strony, gdyż miejsce pokonanego cara zajął książę Karol Sudermański. Skarga stwierdził, że za eskalacją konfliktu stały pobudki wyznaniowe i etniczne. Czynne wsparcie dla wroga, okazywane przez ludność zamieszkującą tereny, na których toczyły się walki,

<sup>141</sup> Zob. S. Karwowski, *Wcielenie Inflant do Litwy i Polski 1558–1561 roku*, Poznań 1873, s. 35–38.

<sup>142</sup> Skardze niezwykle imponowała stanowczość Stefana Batorego wobec ryżan oraz działania króla, zmierzające do przywrócenia katolicyzmu w Inflantach. Kaznodzieja pisał o tym w liście do Klaudiusza Aquavivy z 21 kwietnia 1582 roku. Obszerne fragmenty listu przetłumaczył ks. Jan Sygański, osadzając go na tle ówczesnych wydarzeń w Inflantach (zob. tenże, *dz. cyt.*, s. 54–63).

kaznodzieja odbierał jako akt zdrady, którą lojalna wobec króla szlachta okupiła własnym życiem, a pozostali mieszkańcy niemalże przypłacili niewolą.

Tło wydarzeniowe posłużyło do ukazania nastrojów społecznych panujących w Inflantach oraz stosunków między Rzeczpospolitą a Szwecją i państwem moskiewskim. Mówca chętniej za to posługiwał się aluzją historyczną, widoczną na przykład w nawiązaniach do obecności obrządku katolickiego na terenach wschodnich, odpowiednio spreparowaną do celów propagandowych i trudną do krytycznego rozpracowania przez odbiorcę słabo zaznajomionego z sytuacją.

Fragment ostatni, oznaczony cyfrą (4), dotyczy historiozoficznego aspektu konfliktu. Czytelnik (bądź słuchacz) miał się przekonać, że wojna o Inflanty objawiła szczególnie moment dziejów państwa polsko-litewskiego, jako że nigdy wcześniej nie znalazło się ono w tak krytycznej sytuacji. Ingerencja Stwórcy w przebieg wypadków dowodziła ponadto szczególnej opieki nad Rzeczpospolitą, uprawomocniała tym samym roszczenia Zygmunta III do terenów inflanckich. Tło historiozoficzne było ramą dla wypadków; nadawało im wymowę ponadczasową, skłaniało do wyprowadzania wniosków na temat przyszłości. Zwraca uwagę powiązanie interesów księcia Karola Sudermańskiego i cara Borysa Godunowa<sup>143</sup>, ponownie odsłaniające aspekt propagandowy relacji z wyprawy wojennej króla. Poparcie tronu polsko-litewskiego dla Samozwańca oznaczało naruszenie rozejmu zawartego między Rzeczpospolitą i Moskwą w styczniu 1602 roku<sup>144</sup>. Autor potępiał „zmoję nieprzyjaciół”, nie mógł jednakże nie wiedzieć, iż ambicje Dymitra wzbudzały wówczas w społeczeństwie mieszane uczucia, a ponadto, że sejm miał dopiero zająć się wypracowaniem wspólnego stanowiska wobec polityki wschodniej państwa. Dla wielu posłów Dymitr był po prostu buntownikiem, dlatego zapewne część szlachty rozumiała strategiczne posunięcia Godunowa, nawet jeśli ich nie akceptowała. Skarga jednakże rozpatrywał konflikt wyłącznie przez pryzmat dwu stronnictw – królewskiego oraz zakonnego. W powodzeniu misji Samozwańca jezuita mieli zresztą swój interes. Świeżo nawrócony na katolicyzm, Dymitr mógł otworzyć Rzymowi drogę do wkroczenia na ziemie moskiewskie, co zresztą obiecywał, goszcząc z poselstwem na dworze Zygmunta III<sup>145</sup>. Roszczenia do carskiej korony kaznodzieja uznał zatem jako zasadne z punktu widzenia Kościoła i polskiej racji stanu, gdyż nieprzyjaciele „nie tylo Inflanty, ale i litewską wszytkę ziemię posiadać chcieli”<sup>146</sup>.

W prezentowanych wydarzeniach zaakcentowane zostało przenikanie się dwóch planów: realnego i nadprzyrodzonego. Zamysłem autora było ukazanie wydarzeń

<sup>143</sup> Układ rosyjsko-szwedzki został potwierdzony w 1609 roku, kiedy to Wasyl Szujski zawarł z Karolem Sudermańskim (wówczas już Karolem IX) wieczny rozejm i kiedy obydwa państwa zobowiązały się do prowadzenia wspólnej polityki międzynarodowej (zob. M. Markiewicz, *Historia Polski 1492–1795*, Kraków 2004, s. 455–456).

<sup>144</sup> Zob. H. Wisner, *Zygmunt III Waza*, s. 119–120.

<sup>145</sup> Zob. W. Sobieski, *Zabiegi Dymitra Samozwańca o koronę polską*, Kraków 1908, s. 27–29.

<sup>146</sup> *Pokłon Panu Bogu Zastępów za zwycięstwo inflanckie*, k. A<sub>4</sub>r.

z uwzględnieniem rodzimych uwarunkowań społecznych, politycznych i geograficznych, a także wyraźnie zaznaczonego pierwiastka nadprzyrodzonego. Ten ostatni objawiał się poprzez ingerencje Najwyższego, który ratował rycerstwo polskie z największych opresji i surowo karał wrogów katolicyzmu<sup>147</sup>. Przebieg wojny inflanckiej urastał do rangi symbolicznych zmagania ludu Bożego z wrogami chrześcijaństwa. Opis batalii pod Kircholmem, zakończonej zwycięsko dla Rzeczypospolitej, nabierał wręcz apokaliptycznego charakteru; tworzył scenerię dla odbywającego się Boskiego Trybunału. Przedstawiając kolejne bitwy, operował Skarga w sposób zróżnicowany retoryczną amplifikacją:

- (1) Zasiadysz Pan Bóg Zastępów stolicę trybunału swego, puścił wyrok straszliwy  
na człowieka krwią niewinnych oblanego,  
pokój światu potrzebny i miły psującego,  
na burzyciela katolickiej wiary,  
na wydzieracza królestw i państw cudzych,  
na hardość, która mocy swej dufała, a na Boga i sprawiedliwość, i prawa Jego nie patrzyła.  
(2) Przyszedł z mocnym i uzbrojonym w czternaście tysięcy wojskiem,  
cudzą ziemię posiadać i miasta, i zamki brać,  
(3) a owo mały poczet ludzi, to jest trzy tysiące i cztery sta, stał moc wszytkę jego.  
Książęta z Niemiec od niego najęte z swoim ludem polegli,  
hetman jego nawyższy zabity,  
dziewięć tysięcy trupów, jako trawy na pokosie, na samym boisku padło,  
drudzy w Dźwinie rzece, uciekając, potopieni,  
a którzy przebyli, od oraczów pozabijani są abo pojmani,  
w błociach i w chrościech wiele pobitych abo umarłych zostało;  
pojmany przednich ludzi niemała liczba,  
chorągwi sześćdziesiąt nzebierano,  
dział polnych jedenaście i z obozem wszytkim pobrano.  
Sam wódz okrutny z raną w ciele swoim z kilas tylo chorągwiami uciekł<sup>148</sup>.

Większą część partii narracyjnych kazania wypełniła rozbudowana charakterystyka dwóch przeciwnych sił: polskiego rycerstwa oraz szwedzkiego najeźdźcy. Opisy posunięć wojsk zostały ograniczone do ogólnych spostrzeżeń, autor skupił się na druzgocącej klęsce Karola Sudermańskiego, mimo nieproporcjonalnej przewagi liczebnej, jaką posiadał nad wojskami Rzeczypospolitej. W ujęciu Skargi batalia kircholmska stała się sceną walki dobra ze złem, głównym reżyserem zmagania był natomiast sam Stwórca. Wódz szwedzkiej armii scharakteryzowany został jako zdrajca i nieprzyjaciel wiary, łamiący prawa Boskie, które utrzymywały panujący na świecie chrześcijański ład. Charakteryzując postać wroga (1), kaznodzieja posłużył się amplifikacyjną *congeries*

<sup>147</sup> Ten sam pogląd kaznodzieja wyrażał w *Dziękowaniu kościelnym za zwycięstwo multańskie*: „To wszystko ręka Boska sprawiła. Niech się nikt nie chlubi; nie końska ani męska, ale siła Boska, a wiara i nadzieja w tym, co wszytkim władnie, który się Pan wojska zowie, to sprawiła. Bo ludzką mocą, która w wojszcie jest największa, sam Bóg rządzi. Puści postrach do serca, aż jedni uciekają; puści śmiałość do myśli, aż drudzy wygrawają. Pan jest wojny” (k. A<sub>4</sub>v).

<sup>148</sup> *Pokłon Panu Bogu Zastępów za zwycięstwo inflanckie*, k. A<sub>2</sub>r.

dla ukazania ogromu szkód, jakie wyrządzał niewinnym ludziom i religii katolickiej. Podkreślając hardość i pychę Karola Sudermańskiego, czynił go autor narzędziem sił ciemności. Potęgę szwedzkiego księcia uosabiała wielotysięczna armia, która jednak została doszczętnie rozbita przez wielokrotnie mniej liczne siły króla polskiego. Straty po stronie Szwedów Skarga rejestrował dość szczegółowo<sup>149</sup>, zwracając przy tym uwagę na chaos, jaki panował wśród tamtejszych oddziałów. Żołnierze i dowódcy uciekali w popłochu, okrywając się hańbą<sup>150</sup>, wielu z nich utonęło, spora część trafiła także do niewoli. Sam książę Karol Sudermański zbiegł z pola bitwy, porzucając swych rycerzy w najbardziej dramatycznej chwili. Scenę druzgocącej klęski Szwedów autor także ukazał, wykorzystując w tym celu techniki amplifikacji. Obrazowy opis wojsk nieprzyjaciela, wzmacniany licznymi formami czasownikowymi, zderzał się ze stonowaną, oszczędną wręcz charakterystyką oddziałów króla polskiego. Kaznodzieja ograniczył się zaledwie do stwierdzenia, iż składały się one z niespełna półtora tysiąca ludzi, choć wystarczyło to, aby skruszyć potęgę najeźdźcy. Chciał pokazać, że osłabiona, zdradzona przez sojuszników i zewsząd otoczona przez wrogów (Niemcy, Szwecja, Moskwa), Rzeczpospolita wciąż pozostawała głównym obrońcą chrześcijańskiego świata. Jej siła wynikała z wiary i męstwa żołnierzy, a także z cudownej mocy, jaką obdarzył ich Bóg. Ścisły przebieg bitwy pod Kircholmem przedstawiony został w zaledwie kilku słowach, wyrażających gwałtowność i odwagę polskiego rycerza, w obliczu których rezultat bitwy był oczywisty:

I takie rozmyśli w serca biorąc a zębami na nieprzyjaciecie zgrzytając, a za szable się imając, jako strzały napięte, skinienia hetmańskiego czekali. Które gdy wzięli, imię Jezus w sercu i w uściech mając, na spisy ostre, na działa, na muszkiety i strzelbę w y p a d l i, i ręką Boską r o z g r o m i l i, p o b i l i, r o z p r o s z y l i moc onę, iż zaraz tak wiele trupów na placu zostało<sup>151</sup>.

Dostrzegając podobieństwa między wydarzeniami biblijnymi oraz współczesnością, przyrównywał Skarga całą sytuację do starcia Dawida i Goliata. Był to przejaw myślenia uniwersalizującymi kategoriami typologicznymi<sup>152</sup> (realizm figuralny), które dziejom Rzeczypospolitej przydawało kontekst eschatologiczny. Konflikt o Inflanty, razem z cudownymi okolicznościami, które mu towarzyszyły, stanowił zapowiedź nadejścia nowych czasów. Autor twierdził, że wielowiekowa historia chrześcijaństwa wkraczała w kolejny etap zbliżający nastanie Sądu Ostatecznego, czego sygnałem miały być krwawe wojny, jakich przedtem nie znała ludzkość:

<sup>149</sup> Zob. H. Wisner, *Kircholm 1605*, Warszawa 1987, s. 113–115.

<sup>150</sup> Motyw ucieczki (m.in. z pola bitwy) omawia Jan Okoń w pracy „*Uciec by, umrzeć by, laurem wzrosnąć...*”, [w:] *Sarmackie theatrum*, t. 1: *Wartości i słowa*. Materiały z konferencji naukowej Katowice 9–11 grudnia 1998 roku, red. R. Ociecek przy współudziale B. Mazurkowej, Katowice 2001, s. 55–71.

<sup>151</sup> *Pokłon Panu Bogu zastępów za zwycięstwo inflanckie*, k. B,r.

<sup>152</sup> Zob. J. Bolewski, *Misterium mądrości. Traktat sofio-mariologiczny*, Kraków 2012, s. 27–36 (tam wykaz podstawowych źródeł i opracowań).

Nowe wojny obrał sobie P. Bóg; mało słyhać, aby tak wiele tysięcy w bitwach polegało i 50 tysięcy wojsko zrażone nie miewa drugdy takiej klęski. A tu nową prawie wojnę zacząłeś, Panie, gdyś małą ręką tak wiele tysięcy na ziemię rzucił<sup>153</sup>.

Skardze chodziło zatem o pokazanie szczególnej sytuacji historiozoficznej, w jakiej znajdowała się Rzeczpospolita u progu nowego stulecia. Pierwiastki metafizyczne (odwieczna walka dobra ze złem, Bóg kierujący postępowaniem króla i jego żołnierzy itd.) stanowiły tło zarówno dla przyczyn konfliktu polsko-szwedzkiego i okoliczności jego wybuchu, jak też dla przebiegu słynnej bitwy pod Kircholmem. Kaznodzieja zwracał uwagę na szczegóły topograficzne, liczebność i pochodzenie oddziałów, ich posunięcia oraz zachowanie żołnierzy przed i w trakcie walki. Nie był to jednakże opis ściśle historyczny<sup>154</sup>. Autorowi przyświecał konkretny cel, jakim było kształtowanie patriotycznych postaw, propagowanie konkretnej linii politycznej i przede wszystkim umacnianie obywateli w wierze katolickiej. Otwarcie krytykował przeciwników obecnego kształtu stosunków między Polską, Szwecją i Moskwą. Potępiał wszelkie działania mogące osłabić autorytet króla i słuszność jego międzynarodowych roszczeń. Sprzeciw wobec polityki władcy jezuita odbierał w sposób nie budzący wątpliwości – jako brak odwagi i troski o ojczyznę<sup>155</sup>. Przeciwnieństwem tej postawy było zachowanie szeregowych żołnierzy i dowódców, jak na przykład Jana Karola Chodkiewicza, którzy zdobywali się na akty najwyższego poświęcenia, nie bacząc na własny interes i bezpieczeństwo:

A który by hetman tak źle na taką moc nieprzyjaciół opatrzony nie ustępował i miałby słuszną barzo wymówkę na to narzekając, którzy źle o R. P. radzili i do pomocy przeszkadzali. A on, niedbalstwa inszych na się biorąc, mówił: „Niechaj ja zdrowiem moim cudzych grzechów przypłacam. Jeśli o ojczyznę kto nie dba, ja za nią umrzeć chcę”<sup>156</sup>.

Wiktoria pod Kircholmem stała się przede wszystkim triumfem wiary katolickiej. Ingerencja Stwórcy w przebieg walk, która doprowadziła do zwycięstwa polskiego ręza nad dużo liczniejszym przeciwnikiem, dawała świadectwo słuszności obranego przez władcę kierunku działań. Kampania inflancka była częścią dziejowej misji, jaką Opatrzność powierzyła Zygmuntowi III Apoteoza monarchy, jako krzewiciela i obrońcy wiary, stanowiła ważny element Skargowej homiletyki. Autor zmierzał przy tym do ukazania pojedynczych zdarzeń w uniwersalnej perspektywie. Jezuita uwzględniał różnorodne czynniki, jakie złożyły się na sytuację zewnętrzną państwa polsko-litewskiego, jak choćby polityczne (stosunki historyczne), religijne (ścieranie się wpływów wiary katolickiej z wpływami innych obrządków) czy społeczne (kwestia postrzegania kulturowej i narodowej odmienności). Interesującym przykładem jest kazanie *Na moskiewskie zwycięstwo*, które jezuita wygłosił 25 czerwca 1611 roku z okazji zdobycia twierdzy smoleńskiej przez wojska wojewody Jakuba Potockiego.

<sup>153</sup> *Pokłon Panu Bogu zastępów za zwycięstwo inflanckie*, k. B<sub>3</sub>v.

<sup>154</sup> „Co świętcy pisarze lepiej wypowiedzieć i niektórych wysokie męstwo, i cnoty żołnierskie, i ku panu i ojczyźnie chęci mianowicie wysławiać będą” (*Na moskiewskie zwycięstwo*, k. A<sub>4</sub>r).

<sup>155</sup> Zob. *Dziękowanie kościelne za zwycięstwo multańskie*, k. A<sub>2</sub>v–A<sub>3</sub>r.

<sup>156</sup> *Pokłon Panu Bogu zastępów za zwycięstwo inflanckie*, k. Bv.

Podjmując temat, kaznodzieja włączał się w nurt piśmiennictwa relacjonującego to wydarzenie<sup>157</sup>. Wiadomość o wiktorii Rzeczypospolitej dotarła do autora bardzo szybko i już niespełna dwa tygodnie po niej sławił triumf polskiego oręża. Atmosfera towarzysząca mowie była zapewne gorąca, biorąc pod uwagę trudy kampanii moskiewskiej, jak również wcześniejsze nadzieje na zdobycie korony carskiej przez króla Zygmunta III<sup>158</sup>. Sukces wyprawy, nawet mimo złożonego przez cara Wasyla, jego braci i bojarów tzw. hołdu ruskiego, w rzeczywistości okazał się połowiczny<sup>159</sup>. Dla Skargi jednak stanowił kolejne potwierdzenie szczególnej misji, jaką realizować miała Rzeczpospolita. Tematem jego rozważań stały się okoliczności, które doprowadziły do zdobycia miasta i fortecy. Przebieg samego oblężenia kaznodzieja ukazał na tle wypadków poprzedzających decydujący szturm. Zdobycie Smoleńska dokonało się niejako wbrew przewidywaniom, które zapowiadały odwrotny finał, dlatego wyjaśnieniem stała się ingerencja sił nadprzyrodzonych. Podobnie zatem jak w innych kazaniach, konflikt polsko-moskiewski, wraz z towarzyszącymi mu okolicznościami, nabierał cech metafizycznych. Opis zwycięstwa nad nieprzyjacielskim wojskiem był formą dziękczynienia Opatrzności za okazane łaski („Obaczmyż i uważajmy, jakieśmy pociechy i wesele, i dobrodziejstwa w tych zwycięstwach na tej wojennej wyprawie do Moskwy odnieśli”<sup>160</sup>). Znaczenie triumfu smoleńskiego urastało do rangi symbolu, ponieważ odzwierciedlał on trudne relacje społeczne, historyczne oraz religijne między zwaśnionymi państwami. Do głównych przyczyn, które doprowadziły do zdobycia miasta, kaznodzieja zaliczył kwestie wyznaniowe („Naród ten [moskiewski] w s t a r y m o d s z c z e p i e ń s t w i e, i wyrzuceniem się z jedności Kościoła Bożego uwichłany, u t r a c i ł p r a w d ę B o ż ą [...]”<sup>161</sup>) oraz odwieczną wrogość („stare i jakoby w r o d z o n e n i e p r z y j a c i e l e Korony tej Pan Bóg poniżył, z którymi nigdy zupełnego pokoju nie było, a ustawiczne wojenne trudności z nimi zachodziły”<sup>162</sup>). Zdobycie Smoleńska zyskiwało więc wydźwięk szczególny – jako świadectwo rozszerzenia wpływów katolicyzmu oraz wzrostu militarnej i politycznej potęgi państwa polsko-litewskiego:

<sup>157</sup> Pod względem szczegółowości relacji kaznodzieja ustępował miejsca wielu współczesnym „kronikarzom” kampanii wschodniej króla Zygmunta III. Przegląd najważniejszych relacji przedstawił Michał Kuran: *Relacje o zdobyciu Smoleńska w 1611 roku – konwencje literackie i funkcje komunikacyjne*, „Senoji Liteuvos literatūra”, Vilnius 2011, t. 32: „Istoriniai mūdiai senojoje Lietuvos raštijoje: nuo Livonijos karo iki XVIII a.”.

<sup>158</sup> Zob. W. Sobieski, *Żółkiewski na Kremlu*, Kraków 1920, s. 13–17. Zygmunt III Waza wywodził prawo do korony carskiej po Władysławie Jagiellu (jako synu księżniczki ruskiej Julianny Twerskiej), po Kazimierzu Jagiellończyku (synu Sonki Holszańskiej) oraz po Aleksandrze (mężu Heleny Iwanownej, wielkiej księżnej litewskiej).

<sup>159</sup> Niedługo po tym, gdy Wasyl IV Szujski oddał hołd królowi Zygmunutowi III i królewiczowi Władysławowi (ówczesnemu carowi Rosji), na Kremlu wybuchło powstanie antypolskie. Rok po hołdzie ruskim, w październiku 1612, skapitułowała polska załoga. W styczniu 1613 odbył się w Moskwie sobór ziemski. Wybrano wówczas Michała Romanowa na nowego władcę Rosji.

<sup>160</sup> *Na moskiewskie zwycięstwo*, k. A<sub>2</sub>r.

<sup>161</sup> Tamże.

<sup>162</sup> Tamże, k. A<sub>2</sub>v.

[...] Pan Bóg rozszerzył granice państwa tego i odjęty wielki powiat przywrócił, i zamek mocny, który w r o t a m i d o w s z y t k i c h z i e m nieprzyjacielskich być może. A co więcej nad nadzieję, stolicę, samą siłę wszytkiej moskiewskiej ziemie, w moc królewską podał. Wsławił Pan Bóg Koronę tę u wszytkiego chrześcijaństwa, iż rycerskiego męstwa swego starowiecznego dotrzymawa i ono tak szczęśliwie rozmnaża<sup>163</sup>.

Powracała zatem kwestia oddziaływania wiary rzymskokatolickiej wytyczającego granice całej cywilizacji zachodniej (*antemurale*). Moskwa jawiła się jako wróg polityczny i religijny, dlatego jej podbój stanowił dziejową konieczność. Chodziło nie tyle o krucjatę, co o odzyskanie utraconego w przeszłości dziedzictwa. Skarga rozumiał zapewne, że w zaistniałych warunkach ekspansja kultury polskiej na surowych terenach państwa moskiewskiego nie byłaby skuteczną drogą dyplomacji czy mediacji Kościoła. Oczekiwany rezultat mogła przynieść jedynie zbrojna interwencja, która wymagała przekonującego uzasadnienia. Dlatego całą kampanię kaznodzieja rozpatrywał w kategoriach wojny sprawiedliwej<sup>164</sup>, będącej szczególną formą służby Bogu i ojczyźnie, a także drogą do osiągnięcia celów wyższych („dla samego pokoju wojny się podnosić mogą i tym złość ich słodzi się jako gorzkość lekarstwu”<sup>165</sup>). Ucieleśnieniem cnót wojownika ponownie stawał się Zygmunt III – wzór rozważy, męstwa, poświęcenia i pobożności, będący przeciwieństwem grzechów i zaniechań społeczeństwa, których katalog wyliczył kaznodzieja<sup>166</sup>. Zwycięstwo dokonało się za sprawą niezłomności władcy, bez którego Rzeczpospolita byłaby skazana na potępienie i upadek („Czegośmy godni, jedno karania?! Czegoż złe, niepłodne drzewo czekać miało, jedno siekierą a ognia?!”<sup>167</sup>). Wiktoria, przekonywał autor, rozsławiła królestwo na całą Europę. W intencji króla modlił się świat chrześcijański, a także wszyscy cierpiący prześladowania za wiarę<sup>168</sup>. Wszystko działo się przy tym z woli Najwyższego, który wyznaczył właściwy czas na podjęcie walki, a także nie dopuścił, aby Zygmunt III zwątpił w jej powodzenie – mimo niesprzyjających okoliczności, w tym braku funduszy, małej liczby armii i jej słabego morale. Triumf smoleński poprzedziły nadzwyczajne okoliczności, jak wiktoria pod Kłuszynem i detronizacja Wasyla Szujskiego, zakończona uwięzieniem go w klasztorze<sup>169</sup>. Kaznodzieja wspominał także o uznaniu przez

<sup>163</sup> Tamże.

<sup>164</sup> Zob. T. Homa, *Zagadnienie wojny w myśli Piotra Skargi Societatis Iesu. Studium interdyscyplinarne*, [w:] *Retoryka, polityka, religia w Pierwszej Rzeczypospolitej. Wybrane zagadnienia*, red. Ł. Cybulski, K. Kohler, Warszawa 2019, s. 110–112.

<sup>165</sup> *Na moskiewskie zwycięstwo*, k. B<sub>3v</sub>.

<sup>166</sup> „Rozmnożyła się niewierność i odstąpienie wziętej od Kościoła wiary, i bluźnierstwa na Pana Boga i na Kościół Jego, kacerstwa i zdradliwe nauki górę wzięły, zaraza dusz niewinnych piekło napelnia, niesprawiedliwości, łupiestwa, obciążenie poddanych, łakomstwa, lichwa, zdrady, mężobójstwa, nieczystości, zbytki, hardości, nieposłuszeństwa – wszędzie z brzegów wylały” (tamże, k. B<sub>3r</sub>).

<sup>167</sup> Tamże.

<sup>168</sup> Tamże, k. A<sub>2v</sub>, Br, B<sub>4r</sub>.

<sup>169</sup> A. Andrusiewicz, *Carowie i cesarze Rosji*, Warszawa 2001, s. 107–108. Zob. też M. Chudzyński, *Prawda i legenda o zamku gostyński*. *Car Wasyl Szujski więźniem gostyńskiego zamku (1611–1612)*, Gostynin 2007.



cara praw księcia Władysława Wazy do tronu moskiewskiego oraz o przekazaniu jeńca hetmanowi Stanisławowi Żółkiewskiemu. Wymienił następnie cztery próby obalenia garnizonu polsko-litewskiego na Kremlu – wszystkie zakończone niepowodzeniem. Podkreślił ich religijną motywację<sup>170</sup> oraz czynny udział patriarchy Hermogena jako głównego krzewiciela nastrojów antypolskich<sup>171</sup>.

Zwraca uwagę, że dla Skargi przejawem ingerencji Bożej było także otrucie kniazia Michała Skopina-Szujskiego; podobnie zresztą jak śmierć Dymitra Samozwańca II, który zginął podczas kłótni z giermkim, zabity „nie mieczem królewskim, ale szczęściem Boskim”<sup>172</sup>. Każdy z antagonistów wymienionych przez kaznodzieję poniósł haniebną klęskę. Jedni umierali jak zdrajcy lub niczym pospolici rzezimieszkowie, innych pojmano i oddano w ręce Polaków. Wypadki te miały być świadectwem kary Najwyższego, który za występki odpłacał stosownie do popełnionych czynów. Zabójstwa Skopina-Szujskiego i Dymitra II jawiły się jako symboliczna pomsta za królobójstwo dokonane kilka lat wcześniej na pierwszym Samozwańcu, w czasie okrytych mroczną sławą „krwawych godów” („krwawej jutrzni”<sup>173</sup>), podczas których zginęło także wielu przedstawicieli szlachty polskiej i litewskiej<sup>174</sup>. Również w triumfie smoleńskim (osiągniętym za pomocą fortelu<sup>175</sup>) jezuita dostrzegał dziejową sprawiedliwość. Ziemie rdzennie litewskie („dziedzictwo dziadów”<sup>176</sup>), zagarnięte niespełna sto lat wcześniej przez wielkiego księcia Wasyla III, zostały ponownie włączone do granic Rzeczypospolitej. Zarówno finał kampanii, jak i okoliczności, które go poprzedziły (łącznie z trucicielstwem, podstępami i aktami zdrady) miały legitymizować politykę tronu polskiego i ostatecznie rozliczyć się z negatywną opinią, jakoby w całej wojnie Zygmunt III kierował się wyłącznie partykularnym interesem, a nie racją stanu<sup>177</sup>.

<sup>170</sup> *Na moskiewskie zwycięstwo*, k. A<sub>3</sub>r. Zob. M. Markiewicz, *dz. cyt.*, s. 457–458.

<sup>171</sup> Sytuację Polaków na Kremlu oraz nastroje, jakie tam panowały, szczegółowo opisał naoczny świadek, Samuel Maskiewicz (tenże, *Pamiętniki*, Wilno 1838, s. 33–69).

<sup>172</sup> *Na moskiewskie zwycięstwo*, k. A<sub>3</sub>r.

<sup>173</sup> Tamże, k. A<sub>2</sub>v.

<sup>174</sup> Tamże.

<sup>175</sup> Tak zrelacjonował Skarga przebieg decydującego szturmu: „Zmówiwszy się Pan z cnym i mężnym (acz w niewielkiej liczbie) żołnierstwem swoim, drabiny wysokie na wysokie mury zgotowawszy, a podkopy ogniste na obalenie muru na miejscu niespodziewanym od rzeki Niepru [!] uczyniwszy, w nocy strzelbą i trąbami do dziur dawno w murach wybitych wszytkę moc oblężonych obrócili. A w tym na mury nieustraszony żołnierz wskakował i część odległego od pierwszych dziur muru ogniem obaliwszy i prochami zapalonymi wyrzuciwszy, na blankach jedni z Moskwą się uganiali, drudzy przebitą dziurą zamek wojskiem napelnili i wielkie zwycięstwo otrzymali” (tamże, k. A<sub>4</sub>r).

<sup>176</sup> Tamże, k. A<sub>3</sub>v.

<sup>177</sup> Wacław Sobieski, na ogół krytyczny wobec króla Zygmunta III Wazy, twierdził, że władca sam siebie postrzegał jako „misjonarza-krzyżowca”, a jego głównym celem w czasie wojny z Rosją była – obok zdobycia carskiej korony – propaganda katolicyzmu na wschodzie. Można zatem mówić o dwóch planach monarchy: węższym, polegającym na poszerzeniu granic Rzeczypospolitej oraz na odzyskaniu Smoleńska i Siewierszczyzny, a także szerszym – skupionym na idei cywilizacyjnego podboju państwa moskiewskiego (zob. tenże, *Żółkiewski na Kremlu*, s. 13–22).

*Na moskiewskie zwycięstwo* jest jednym z najbardziej antyszlacheckich wystąpień Skargi. Triumf wojsk polsko-litewskich był okazją do pobudki, ale też do manifestacji haseł politycznych i krytyki opcji przeciwnych. Jezuita zdawał sobie sprawę ze znaczenia propagandy i jej podstawowego medium, jakim były pisma ulotne<sup>178</sup>. Niewątpliwie zaliczało się do nich kazanie wygłoszone z okazji zdobycia Smoleńska. Autor spisał je „na świeżo”, tuż po zakończonym oblężeniu. Zamieścił w utworze nie tylko określoną koncepcję wydarzeń (funkcja informacyjna), ale również nauki i przestrogi na przyszłość (elementy ekshorty). Przekonywał, że wszelka chwała jest ulotna i może szybko obrócić się przeciwko zwycięzcom, jeśli nie spożytkują należycie tego, co osiągnęli z łaski Opatrzności. Tych, którzy krytykowali decyzje polityczne władcy, autor uważał za nieprzyjaciół ojczyzny („Wielce się nieżyczliwym ojczyźnie i nas wszystkich nieprzyjacielem pokazuje, kto go [tj. króla] z serca nie miłuje, kto szemraniem i nieżyczliwością, i podejrzeniem omylnym sławę jego psuje”<sup>179</sup>). Szacunek i posłuszeństwo szlachty wobec króla, będącego pomazańcem Bożym, Skarga odczytywał jako spełnienie woli Stwórcy.

Kaznodzieja zdawał się nie dostrzegać jednak społecznych i wyznaniowych uwarunkowań, jakie składały się na sytuację w stolicy państwa moskiewskiego. Przypisując decydującą rolę czynnikom irracjonalnym, wierzył, że podbój i szerzenie wiary katolickiej wśród ludności prawosławnej ostatecznie musi zakończyć się powodzeniem (zdobycie Smoleńska mogło oczywiście dodawać optymizmu). Strony konfliktu zostały zaprezentowane w sposób spolaryzowany, w oparciu o moralną kwalifikację dobra i zła. Stanowisko autora było umotywowane przede wszystkim wyznaniowo, w mniejszym stopniu politycznie. Obraz stosunków, jaki starał się ukazać czytelnikowi, wykraczał poza chronologiczne ramy opisywanych wydarzeń. Kaznodzieja chciał ująć triumf smoleński w szerokiej perspektywie – jako zwycięstwo ludzi wiernych Najwyższemu nad siłami szatańskimi. Mniej interesowało go powoływanie się na opinie szlachty i hetmanów, w czym różnił się od innych pisarzy zainteresowanych wojną polsko-rosyjską<sup>180</sup>. Z tego być może wynikało pomniejszenie spektakularnego zwycięstwa Żółkiewskiego pod Kłuszynem, graniczące wręcz z bezceremonialnym pominięciem. Skarga zaledwie napomknął o bitwie, całą uwagę skupiając za to na zasługach władcy. Do głosu po raz kolejny dochodził więc element propagandy; kampania moskiewska to inicjatywa królewska, a w związku z tym Zygmunt III powinien być uznany za

<sup>178</sup> Zob. K. Przyboś, W. Magdziarz, „*Merkuriusz Polski*” jako element propagandy dworu w zestawieniu z „*Gazette de France*”, „*Studia Historyczne*” 1975, nr 2, s. 167–188. Na temat źródeł, powstawania i obiegu informacji w na przełomie XVI i XVII wieku zob. U. Augustyniak, *Informacja i propaganda w Polsce za Zygmunta III*, Warszawa 1981.

<sup>179</sup> *Na moskiewskie zwycięstwo*, k. B<sub>4</sub>r.

<sup>180</sup> Skarga postrzegał Rosjan jako odwiecznych wrogów, buntowników, którzy powstałi na swego prawowitego pana. W swej niechęci nie był jednak tak zapamiętały, jak niektórzy współcześni mu autorzy piszący o konflikcie polsko-moskiewskim (zob. J. Nowak-Dłużewski, *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce. Zygmunt III*, Warszawa 1971, s. 186–232; J. Maciszewski, *Polska a Moskwa 1603–1618. Opinie i stanowiska szlachty polskiej*, Warszawa 1968; W. Polak, *O Kreml i Smoleńszczyznę. Polityka Rzeczypospolitej wobec Moskwy w latach 1607–1612*, wyd. 2, Gdańsk 2008).

najważniejszego sprawcę wiktorii. Dla niego właśnie papież Paweł V poświęcił kapełusz i miecz, pobłogosławił też inicjatywę wojenną<sup>181</sup>. Negatywna ocena prawosławia z pewnością nie przysparzała królowi zwolenników po stronie rosyjskiej, mogła jednakże pozytywnie wpłynąć na wahającą się polską szlachtę<sup>182</sup>. Jezuita z oczywistych względów nie wspominał również o ustępstwach monarchy wobec „schizmatyków”<sup>183</sup>. W jednej kwestii nieco odbiegał od obranej linii politycznej. Piszząc o przysiędze złożonej królewiczowi Władysławowi przez bojarów, Skarga poniekąd przyznawał, że to właśnie syn obecnego monarchy miał przywdziać czapkę monomacha<sup>184</sup>. Choć był powiernikiem króla w wielu sprawach, kaznodzieja zapewne nie znał szczegółowych planów odnośnie do objęcia władzy w państwie moskiewskim. Nie będąc uczestnikiem wyprawy, w swojej relacji sugerował się zapewne obiegowymi opiniami, jakie docierały do niego w trakcie kolejnych etapów kampanii. Niewykluczone, że chciałby widzieć na carskim tronie właśnie potomka obecnego władcy Polski i Litwy, gdyż scementowałoby to sojusz przeciw Szwedom oraz pozwoliłoby uniknąć zasiadania na dwóch tronach przez jednego króla (taka sytuacja kilka lat wcześniej pozbawiła wszak Zygmunta III jednej korony).

Ważnym uzupełnieniem religijnego i społecznego tła konfliktu była kwestia potencji militarnej Rzeczypospolitej. Autor dostrzegał trudną sytuację wojska, dając wyraz zdziwienia nadzwyczajnym sukcesem oręża polskiego w obliczu przytłaczającej przewagi nieprzyjaciela. Pominął zupełnie, że monarcha postąpił samowolnie, decydując się na wojnę oraz że łamał tym samym dwudziestoletni rozejm zawarty najpierw z Borysem Godunowem, a później z Wasylem Szujskim<sup>185</sup>. Ostrze krytyki zostało wymierzone w tę część szlachty, która utrudniała Zygmuntowi III wyprawę wskutek swoistego pacyfizmu, niechęci do łożenia środków na wojnę czy służby drugiemu Samozwańcowi<sup>186</sup>. W zaistniałej sytuacji porażka militarna nie była jedyną groźbą, jaka

<sup>181</sup> W. Sobieski, *Żółkiewski na Kremlu*, s. 21.

<sup>182</sup> Zob. J. Maciszewski, *Polska a Moskwa*, s. 190.

<sup>183</sup> Zygmunt III Waza skłonny był nawet, celem zjednania sobie ludności ruskiej, uczestniczyć w nabożeństwie prawosławnym, co spotkało się z kategorycznym sprzeciwem Rzymu (zob. W. Sobieski, *Żółkiewski na Kremlu*, s. 20).

<sup>184</sup> Takie zresztą uzgodnienia poczynił z bojarami Stefan Żółkiewski, wkroczywszy na Kreml. Zygmunt III ostatecznie zaakceptował elekcję królewicza Władysława (zob. H. Wisner, *Zygmunt III Waza*, s. 146–148), chociaż miał co do tego zastrzeżenia. W dawniejszej historiografii podkreślano, że król chciał zdobyć carską koronę dla siebie (zob. W. Sobieski, *Żółkiewski na Kremlu*, s. 110–169).

<sup>185</sup> Skarga nie brał pod uwagę dawnego rozejmu (zapewne zresztą go ignorując), w przeciwieństwie do części sprzyjającej królowi szlachty, która zaakceptowała decyzję władcy o wojnie prewencyjnej jako wybór mniejszego zła. Dla kaznodziei konflikt z Moskwą od początku zasługiwał na miano wojny sprawiedliwej (zob. *Na moskiewskie zwycięstwo*, k. B<sub>2</sub>v). Nawet jeśli autor dostrzegał zasadność niektórych argumentów opozycji szlacheckiej, negował je, powołując się na dziejową konieczność oraz na wydarzenia z odległej przeszłości mające pokazać, że to strona moskiewska jako pierwsza była agresorem.

<sup>186</sup> Część armii Dymitra II Samozwańca stanowiły oddziały polskie. Ich niechęć do opowiedzenia się po stronie króla wynikała w dużej mierze z obaw, że mogłoby to uniemożliwić im wzbogacenie się dzięki łupom wojennym (J. Maciszewski, *Polska a Moskwa*, s. 137–140).

prześladowała króla i Rzeczpospolitą. Obawiano się, że trudności z wypłacaniem żołdu sprawią, że nieopłacone wojsko zacznie egzekwować dług na własną rękę. Sytuacja była tym poważniejsza, że część oddziałów sformowanych w czasie niedawnego rokoszu długo jeszcze od jego zakończenia nie rozwiązała się, siejąc spustoszenie na swojej drodze. Powodzenie propagandy królewskiej mogło nie tylko „wyprowadzić” siły zbrojne na cudze terytoria, ale też – w przypadku pozyskania dodatkowych funduszy od szlachty – przynajmniej częściowo złagodzić ich nastroje<sup>187</sup>.

Skarga wiedział, że armia jest obosiecznym ostrzem, które w każdej chwili może obrócić się na niekorzyść każdej ze stron. W jego twórczości nie zabrakło nauk także dla szeregowych żołnierzy<sup>188</sup>. Autor postrzegał ich los w kontekście szczególnej roli, jaką w dziejach świata odgrywało rzemiosło wojenne. Treści ogólne wydobywał poprzez zestawienie wątków opisanych w Biblii i kronikach ze współczesnymi. Jedną z postaci, które występowały w jego kazaniach, był Juda Machabeusz. Żydowski bohater walk o wolność ukazany został jako wzór męstwa i najwyższego poświęcenia, uosabiał najszlachetniejsze cechy, które powinien był posiadać każdy żołnierz chrześcijański. Porównanie hetmana Jana Karola Chodkiewicza do Judy Machabeusza ukazuje, jak egzemplum historyczne przeplatało się z właściwą narracją kazania. Mowy żydowskiego powstańca do swych żołnierzy, zawarte w dwóch Księgach Machabejskich (1 Mch 3,18–22; 2 Mch 8,16–20), autor przekształcił w rozbudowaną *sermocinatio* Chodkiewicza:

1 Mch 3,18–22	2 Mch 8,16–20	przemowa Jana Karola Chodkiewicza
Nietrudno Panu Bogu trochę ludzi wielkie wojska porazić i nie patrzy On, gdzie ich wiele albo mało. <u>Bo zwycięstwo nie zawisło na wielkości ludzi i na mocnym wojsku, ale z Nieba moc jest.</u> Oni przeciw nam z śmiałości i zuchwałstwa, i hardości idą; zgubić nas i złupić chcą, i żony, i syny nasze, a sam Pan Bóg zetrze je przed nami [...].	<b>Nie daj Boże, abyśmy uciekać mieli! Jeśli przyszedł czas nasz, umierajmy mężnie za bracią naszą, a nie czyjśmi zelżywości sławie naszej.</b> Za bracią umierać, wielkie dzieło miłości od Pana Boga rozkazanej, wielka zapłata w Niebie. A sławy rycerskiej i narodu swego ochraniać szlachectwo jest dobrze urodzonego i wspańskiego serca.	<b>Nie daj Boże, abyśmy uciekać mieli! Jeśli przyszedł nasz czas, umierajmy za bracią naszą mężnie a nie czyjśmi zelżywości sławie naszej.</b> <u>Lekki to nieprzyjaciół, który Boga i sprawiedliwości z sobą nie ma – by dobrze nas liczbą i mocą przechodził.</u> <u>My mocniejszą rękę Boską mamy,</u> czyniąc o wiarę ś. katolicką; na heretyka, Bożego i zbawienia ludzkiego nieprzyjaciół, broniąc ojczyzny, idziem w imię Boże na rozbójnika, zastawując się o króla naszego niewinność; idziem na wydzieracza Królestwa jego, na tyrana krwią domową polanego i na swego pana i synowca ręką niebożną podnoszącego.

<sup>187</sup> Jednym z problemów najbardziej trapiących ówczesne państwo było znalezienie funduszy na wypłaty zaległego żołdu. Częściowym rozwiązaniem było utworzenie oddziałów, które utrzymywały się w znacznej mierze z łupów wojennych (np. lisowczycy). Jak pisał Zygmunt III do hetmana Żółkiewskiego: „Lepiej, żeby rozpustne lisowczyki zuchwałstwo swoje nieśli w obce kraje, niż gdyby niewinny lud gnębili u siebie” (cyt. za H. Wisner, *Lisowczycy*, Warszawa 1976, s. 94).

<sup>188</sup> Stanisław Windakiewicz stwierdza, że w tej kwestii zajmował kaznodzieja miejsce w pewnym sensie pionierskie, a nawet że w kreowaniu wizerunku żołnierza wyprzedzał Piotra Kochanowskiego (tenże, *dz. cyt.*, s. 67–68).

		Wszakeśmy go już często z pomocą Bożą płaszali i bili – u Kieśi, u Kokonauzu [Kokenhausen – dop. D. S.], u Białego Kamienia. Małoliśmy chorągiew na sejmie przeszłym pobitego jego wojska oddali i wielkąsmy sławę odnieśli. I teraz da go Pan Bóg w rękę naszą, jedno <b>nie czynimy zelżywości sławie naszej</b> ( <i>Pokłon Panu Bogu zastępów za zwycięstwo inflanckie, k. Bv.</i> )
--	--	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Zdanie rozpoczynające mowę Chodkiewicza zostało przytoczone dosłownie z werseu biblijnego, natomiast kolejne stanowiło parafrazę fragmentu Pierwszej Księgi Machabejskiej. Dalsza część przemowy odnosiła się już do samego tylko hetmana, przy czym okoliczności wciąż wykazywały analogię do słów żydowskiego wojownika. Autor włączył epizody ze Starego Testamentu do opisu współczesnych wydarzeń, kształtując wypowiedź Chodkiewicza w taki sposób, aby odbiorca dostrzegł związek między batalią kircholmską i walkami żydowskich powstańców. Początek przemowy należał do Machabeusza. Następnie, poprzez parafrazę i treściowe nawiązanie, pobudka przeszła w mowę polskiego dowódcy, odnoszącą się już ściśle do realiów politycznych Rzeczypospolitej. Opowieść biblijna nie służyła wyłącznie za antecedencję dla teraźniejszości. Przywołując wypadki z Ksiąg Machabejskich, Skarga nadał metafizyczny kontekst sytuacji wojennej, w jakiej znalazło się państwo polsko-litewskie. Był to przejaw typologicznej interpretacji dziejów, porządkującej wydarzenia wedle wykładni biblijnej<sup>189</sup>. Taki układ odniesień nadawał historii ludzkości i świata wymiar zbawczy.

Podkreślając podobieństwo współczesnych zmagani wojennych do opisanych w Starym Testamencie, kaznodzieja orzekał o ich przynależności do tego samego continuum, ustanawiając wspólne relacje między nimi. Zwycięska dla Polaków batalia pod Kircholmem jawiła się w ten sposób jako fakt mający rangę dziejową, a Rzeczpospolita – jako współczesny Naród Wybrany.

Etos walki był zatem wpisany w codzienną rzeczywistość państwa polsko-litewskiego. Walka ta określała postawę obywatela zarówno wobec wrogów abstrakcyjnych, jak i rzeczywistych, zagrażających władcy, ojczyźnie czy Kościołowi<sup>190</sup>. Dużym zainteresowaniem cieszyły się podręczniki propagujące wzorzec chrześcijańskiego wojownika; wystarczy wspomnieć choćby słynne dzieło Erazma z Rotterdamu *Enchiridion militis Christiani*. Wśród katolików popularny był traktat Antonia Possevina o pisaniu książek dla wojska i o wojsku<sup>191</sup>. Tekst duchownego włoskiego znał Skarga i korzystał

<sup>189</sup> Zob. S. Hahn, *Letter and Spirit: From Written Text to Living Word in the Liturgy*, New York 2005, s. 87–102.

<sup>190</sup> Przykładem tych ostatnich byli Turcy, postrzegani jako uniwersalny symbol zła. Zob. N. Jakowenko, *Historia Ukrainy od czasów najdawniejszych do końca XVIII wieku*, przeł. O. Hnatiuk i K. Kotyńska, Lublin 2000, s. 296.

<sup>191</sup> Zob. M. Lenart, „*Il soldato christiano*” w kontekście działalności Antonia Possevina SJ jako bibliografa katolickiego, [w:] *Antonio Possevino...*; tenże, *Miles pius et iustus...*, s. 54–65; S. Herman, *Wojna i żołnierz*

z niego podczas pracy nad *Żołnierskim nabożeństwem*<sup>192</sup>. Do utworu dołączył modlitwy, pobudki do walki oraz zaczerpnięty z historii biblijnych i dziejopisarstwa wykaz sławnych bohaterów bitew i wojen.

Prezentując piętnaście nauk poświęconych różnorodnym aspektom żołnierskiej egzystencji, jezuita zwracał uwagę na szczególne przeznaczenie profesji wojskowej. Stanowiła narzędzie Opatrzności, dawała obronę przed skutkami grzechu wywołanymi ułomnościami ludzkiej natury. W rzemiośle wojennym autor upatrywał również elementu integrującego społeczeństwo wokół najważniejszych idei, a tym samym umacniającego poczucie wspólnoty<sup>193</sup>. Istnienie armii mogącej zapewnić państwu skuteczną ochronę zapobiegało politycznemu i społecznemu rozwarstwieniu, utrzymywało ustanowioną prawem Boskim i ludzkim hierarchię wartości. Miało zarazem przypominać, iż porządek ziemski stanowi odbicie niebiańskiego – król jest namiestnikiem i „starostą Pańskim”<sup>194</sup>, a żołnierze są niczym strzegący go aniołowie. Dlatego nawet wojny, kojarzone głównie z chaosem i niszczeniem, zajmowały ważne miejsce w planie Opatrzności. Wśród nich wskazać można uzasadnione koniecznością obrony przed złem, a zatem sprawiedliwe, oraz najeźdźcze, będące owocem ludzkiej pychy. Wskutek występowania konfliktów zbrojnych jedno królestwo upadały, inne wzrastały. Sprawiało to, że batalie stanowiły istotny czynnik kształtujący dzieje, podzielone na dwie części. Pierwsza kończyła się na Starym Testamencie, druga natomiast obejmowała wszystkie późniejsze wydarzenia – aż do początków XVII stulecia. Jezuita sięgał po przykłady nie tylko do ksiąg biblijnych, ale także do dzieł uznawanych za ważne ogniw historii europejskiej (św. Augustyn, Euzebiusz z Cezarei, Rufin z Akwilei, Sokrates Scholastyk) i rodzimej (Bielski, Długosz, Miechowita, Strykowski)<sup>195</sup>.

Chwaląc liczne zalety rzemiosła wojskowego, Skarga dostrzegał zarazem pewną jego ambiwalentność. Każdy stan, a w szczególności żołnierski podatny jest na moralny upadek. Bezpieczeństwo państwa zależało więc w dużej mierze nie tyle od samej obecności armii, co przede wszystkim od właściwego zarządzania nią. Kaznodzieja uważał, że istnieją dwie podstawy utrzymujące karność i dyscyplinę w armii: wiara katolicka oraz autorytet władcy. Pierwsza miała przypominać każdemu wojownikowi o jego przeznaczeniu, jakim była obrona praw ustanowionych przez Boga, będącego

---

w okresie kontrreformacji (do roku 1648). *Szkice z dziejów literatury polskiej i obcej*, Zielona Góra 1983, s. 19–87.

<sup>192</sup> Tamże, s. 65–76. Zainteresowanie Possewina i jezuitów sprawami wojskowymi wynikało w dużej części z szerszego planu konfesjonalizacji armii, jaki chciały wdrożyć władze zakonne (zob. R. Frost, *Konfesjonalizacja a wojsko w Rzeczypospolitej 1558–1668*, [w:] *Rzeczypospolita wielu wyznań*, red. A. Kaźmierczyk, A. Link-Lenczowski, M. Markiewicz, Kraków 2004, s. 92).

<sup>193</sup> „Lecz i z tego chwalebny jest [stan żołnierski], iż się w nim szczepi miłość osobna ku bracie i ku Rzeczypospolitej, i ojczyźnie, i ku chwale Bożej, i kościołów świętych, i wierze chrześcijańskiej [...]” (*Żołnierskie nabożeństwo*, s. 490).

<sup>194</sup> *Kazania sejmowe*, s. 171. Kaznodzieja nawiązywał w tym wypadku do tradycji średniowiecznej (zob. E. Kantorowicz, *dz. cyt.*, s. 39).

<sup>195</sup> Zob. *Żołnierskie nabożeństwo*, s. 507–509.

„Panem Historii”<sup>196</sup>. Doniosłym przykładem były krucjaty do Ziemi Świętej, w których uczestniczyło także rycerstwo polskie<sup>197</sup>. Wyprawy krzyżowe uzasadniały konieczność podejmowania walki w obronie religii. Wojny prowadzone pod sztandarem Chrystusa stanowiły cywilizacyjną konieczność, symbolizowały bowiem odwieczne zmagania dobra ze złem. Wstąpienie na drogę zbrojnego konfliktu mieściło się wyłącznie w zakresie praw i obowiązków monarchy („Wojny nikt podnosić nie może, jedno król i Rzeczpospolita albo najwyższy pan w swoim państwie”<sup>198</sup>), co należy odczytywać jako deklarację programową Skargi. Kaznodzieja miał negatywny stosunek do nadmiernych kompetencji szlachty i decydującej roli sejmu w kwestiach podjęcia działań militarnych. Dlatego głoszona przez niego krytyka ograniczenia praw monarchy przekładała się na krytykę obowiązującego ustroju. Rzeczpospolita była państwem konstytucyjnym, w czym Skarga dostrzegał poważne niebezpieczeństwo, wynikające z przedkładania partykularnych interesów szlachty nad rację stanu. Wspominał trudności, w obliczu których stał Zygmunt III przed i w trakcie kampanii inflanckiej i oskiewskiej. Autor rozumiał wagę obiegowego stwierdzenia, iż pieniądź jest nerwem wojny<sup>199</sup>. Dostrzegał konieczność zgromadzenia odpowiednich funduszy na sfinansowanie działań militarnych. Zarzucał więc rodakom, że pieniądze przeznaczone na cele wojskowe trafiają do nieuczciwych dowódców i zarządców. Przeciwwstawiał im nieustanną gotowość przodków do najwyższych poświęceń na rzecz króla i ojczyzny. Porównanie z przeszłością niosło surową ocenę obecnego, pogłębiającego się upadku obyczajów, było też przejawem tęsknoty za czasami, gdy wszelkie decyzje podejmował monarcha, mogąc dzięki temu skutecznie zahamować dezintegrujące ustrój ambicje i zapędy chciwej szlachty:

[...] królowie i panowie bez pieniędzy i obmyślania o gotowości ich zaczynać wojny i pisać żołnierza nie mogą, okrom tych, u których sami poddani służbę wojenną odprawują i z ról, i imion na to obowiązani są, jak u nas z dawna było. Co się już wieków naszych i z odmianą czasów, i obyczaju wojowania nie powodzi, i już się ten sposób zapominał, który pospolitym ruszeniem zwali, przy którym jednak pieniądze żołnierza mieć musieli. [...] O! jako wielkie są kradzieże w naszym Królestwie i oszukania Rzeczypospolitej, gdy się pobory na żołnierza zbierają. Arendują je po powiatach jeden drugiemu, poborca kupuje urząd i drugiemu zaś go sprzedaje albo arenduje. Arendarz zaś arendarza najduje, a wszyscy kradną i grzech osobny i wielki popełniają, który zowią *pecultas*, nad inne wszystkie z strony majątności naszkodliwszy i po świętokradztwie nawiętszy<sup>200</sup>.

<sup>196</sup> Zob. K. Łopatecki, „*Disciplina militaris*” w wojskach Rzeczypospolitej do połowy XVII wieku, Białystok 2012, s. 30–34.

<sup>197</sup> „[...] wielka jest u Pana Boga wysługa i prawe rycerstwo, które Polacy naszymi starzy, dobywając mieczów przy czytaniu Ewangelij, oświadczały i gdy z inymi chrześcijanami na obronę do Grobu Bożego i wiary chrześcijańskiej przeciw Saracenom czynili” (*Żołnierskie nabożeństwo*, s. 492).

<sup>198</sup> Tamże.

<sup>199</sup> Podobny punkt widzenia prezentowali także inni poeci i publicyści staropolscy (zob. J. Kotarska, *Muza staropolska „o groszowej zacności”*, [w:] *Pieniądź w literaturze i teatrze*. Materiały z sympozjum „Temat pieniądza w literaturze i teatrze” (Uniwersytet Gdański, Gdańsk 17–18 stycznia 2000), red. J. Bachórz, Sopot 2000).

<sup>200</sup> *Żołnierskie nabożeństwo*, s. 494.

Kaznodzieja uważał, że zapewnienie siłom zbrojnym dobrych warunków materialnych oraz właściwego wyposażenia powinno być podstawowym zadaniem dla sprawujących władzę w państwie. W jego słowach pobrzmiwały echa dyskusji, jaka przetaczała się przez ówczesną publicystykę i poezję patriotyczną. Rzemiosło wojenne było szczególnie uprzywilejowane ze względu na swoje przeznaczenie, lecz zarazem bardziej narażone na niebezpieczeństwa – nie tylko cielesne, które stanowiły nieodłączny element żołnierskiego losu, ale także duchowe. W trakcie kampanii wojennych rzezie i rabunki bywały codziennością, z winy dowódców panowała niekarność, szerzyły się także dezercje i pijaństwo. Skarga troszczył się o los żołnierzy, ale równocześnie obawiał się z ich strony buntów i zawiązywania konfederacji<sup>201</sup>. Przekonywał, że stan armii jest odzwierciedleniem kondycji całego państwa oraz stosunków w nim panujących. Ostatni rozdział *Żołnierskiego nabożeństwa*, kluczowy dla wymowy dzieła, zawiera gorzką krytykę, jaką formułował autor pod adresem współobywateli:

Nie najdziesz u wielu szlachciców zbroje, konia dobrego i gotowości na pospolitą potrzebę. Rzadki barzo, co by na to pamiętał a dom swój i stan swój zbroją i koniem opatrzył. Na wozach się włóczą, jazda wszytka, którą była ta Korona nawieć sławna i nieprzyjacielom straszliwa, ustawa. Do wozów konie najlepsze obracają, żadnego im i sobie do boju ćwiczenia nie dając. Na wożenia pościeli i pierza i łózek jeźdź obrócili. Pierwej 50 jezdnych wóz jeden, który picny zwano, dla trochy tłumoczków mieli; teraz jeźdź porzucili i jedwabne karety wprowadzili, jako pieśczochowie i niewieściuchowie. Owoż *Eques Polonus* – baba stara na wozie! Owoż pacholcy jako niewiasty do kądziele – na konia wsieść i osiodłać go, i do potrzeby przyprowadzić nie umieją. Owoż *Eques Polonus* – w pierzu i poduszkach jedwabnych uwiniony, wozownik – nie jezdnik, piechota uboga – nie ozdobny na koniu szlachcic<sup>202</sup>.

Nagany należały do stałego repertuaru środków wykorzystywanych przez kaznodzieję. Były nie tylko przejawem temperamentu mówcy, lecz także wyrazem konwencji wypowiedzi, silnie nacechowanej emocjami, nie pozbawionej ostrych słów. Zgodnie z antyczną teorią (Cyceron) styl gwałtowny (*stylus vehemens*) ściśle łączył się z naganą. Wewnątrz niego zachodziło jednak pewne rozróżnienie. O ile bowiem gwałtowność (*vehementia*) odnosiła się do ludzi złych i niegodnych szacunku, o tyle w przypadku osób poważanych powinno stosować się słowa szorstkie (*asperitas*), lecz nie pogardliwe<sup>203</sup>. W tym przypadku Skarga dość swobodnie traktował zalecenia starożytniej retoryki. Nie stronił od formułowania pogardliwych argumentów pod adresem urzędników państwowych, oskarżając ich o chciwość, pijaństwo i tchórzostwo. Unikał jednak sądów *ad personam*. Słowa najostrzejszej krytyki kierował przede wszystkim pod adresem wrogów Rzeczypospolitej oraz wiary katolickiej. Okazywał pogardę stryjowi Zygmunta III – Karolowi Sudermańskiemu, w sposób oczywisty potępiał jego wyznanie, ale co charakterystyczne, dążył także do ośmieszenia kunsztu wojennego księcia. Nie

<sup>201</sup> Kaznodzieja zapewne pamiętał sytuację z czasów rokoszu Zebrzydowskiego, kiedy to kolejne niepowodzenia rokowań sprawiały, że na terenach Rzeczypospolitej gromadziło się skonfederowane wojsko (zob. H. Wisner, *Zygmunt III Waza*, s. 99–110).

<sup>202</sup> *Żołnierskie nabożeństwo*, s. 498.

<sup>203</sup> Zob. Z. Rynduch, *Nauka o stylach w retorykach polskich XVII wieku*, Gdańsk 1967, s. 16.



doceniał go jako wojownika i deprecjonował w oczach całego społeczeństwa, odejmując mu wszelkie zasługi na polach bitew. Było to uzasadnione zaleceniami konwencji, przy czym Skarga wybrał najbardziej bezkompromisowy wariant krytyki<sup>204</sup>.

Choć kaznodzieja wielokrotnie ganił szlachtę za przejawy jej sprzeciwu wobec króla, starał się dostrzegać także zasługi tych, którzy wyrzekali się partykularnych interesów na rzecz dobra wspólnego. O ile zatem krytyka obyczajów była wyrazem literackiej konwencji i miała odzwierciedlać pewną ogólną sytuację, o tyle w odniesieniu do niektórych wydarzeń jezuita podkreślał zasługi szlachty i jej skłonność do poświęceń – jak choćby po zwycięskiej bitwie z Michałem Walecznym:

Nie było Wam trudno o prędką wyprawę, gdy miłość ku ojczyźnie Was zapalała. Nie było Wam ciężko i zdrowie utracić, byle kościoły Boże i domy braciej Waszej całe zostawały. Nie tylo dobremi wodzami, ale mocnemi w tej bitwie żołnierzami pokazaliście się. Omylił się nieprzyjaciół, gdy swoje do męstwa pobudzał, mówiąc: „Nie bójcie się ich, żołnierza za pieniądze nie mają. Panowie są, bić się nie będą”. Omyliła się duma jego. Nie wiedział, jakoście sami sobą pogardzili, abyście R. P. posłużyli, a innym serce do boju czynili. Z Wami i za Was błogosławim Panu, i dzięki, i sławę, i zapłatę u Boga oddajemy Wam<sup>205</sup>.

Realia polityczne Rzeczypospolitej u progu XVII stulecia sprzyjały postrzeganiu życia jako nieustannej walki. Ówczesne wydarzenia, które kaznodzieja miał okazję śledzić na bieżąco, pozwalały mu przyjąć, że konieczność ponoszenia najwyższych poświęceń jest wpisana w losy państwa oraz realizowaną przez nie dziejową misję. Dołączone do *Żołnierskiego nabożeństwa* modlitwy i pobudki, będące w przeważającej części fragmentami ksiąg biblijnych, dostarczały budujących przykładów właściwego postępowania, stanowiły – w sensie alegorycznym – zbroję i oręż chrześcijańskiego żołnierza. Przeznaczone do nabożnej lektury (*Lectio Divina*) stwarzały wrażenie naoczności i ciągłego uobecniania się wydarzeń opisanych w Starym i Nowym Testamencie<sup>206</sup>. Równocześnie jednak, jako *similitudines* historyczne, przypisywały określoną wykładnię sytuacji, na potrzeby której zostały przywołane. Porównanie teraźniejszości z dziejami Narodu Wybranego ukazywało soteriologiczną perspektywę dziejów, ich podporządkowanie planowi Opatrzności.

Formułowane przez kaznodzieję pobudki zawierały ponadto właściwy refleksjom o charakterze unionistycznym<sup>207</sup> dezyderat *ut unum sint*. Autor odnosił się do całego

<sup>204</sup> Zdecydowanie łagodniejszy ton cechował na przykład kazanie Fabiana Birkowskiego *Kwiat opadający albo nagrobek Gustawa Adolfa*. Birkowski w żadnym miejscu nie znieważał przeciwnika pejoratywnymi określeniami. Gustaw Adolf, mimo iż był wrogiem papieża, w oczach autora jawił się jako waleczny hetman, odważny żołnierz i mąż stanu. Szerzej na temat wspomnianego kazania Birkowskiego zob. D. Platt, *Kazania pogrzebowe z przełomu XVI i XVII wieku. Z dziejów prozy staropolskiej*, Wrocław 1992, s. 103.

<sup>205</sup> *Dziękowanie kościelne za zwycięstwo multańskie*, k. B<sub>2</sub>r–v. W podobnie utrzymanym tonie pochwalnym kaznodzieja wypowiadał się w kazaniu po zwycięskiej bitwie z arcyksięciem Maksymilianem, który zagrażał „nie tylko Krakowowi, ale całej Polsce” (zob. J. Domański, J. Tazbir, *dz. cyt.*, s. 142–143).

<sup>206</sup> Zob. K. Obremski, *Wielka teraźniejszość i alegoreza jako konteksty sarmackiego mesjanizmu*, „Barok” 2004, nr 1.

<sup>207</sup> Na temat unionizmu zob. A. S. Fenczak, *Kościół greckokatolicki w Polsce do roku 1772 jako dzieło swojej epoki (w poszukiwaniu szerszych perspektyw badawczych)*; tenże, *Ziemia przemyska a polski nurt unionizmu*

chrześcijaństwa, apelował o zgodę i jedność, a przede wszystkim o wspólną walkę z mahometanami („Saracenami i Turkami”<sup>208</sup>). Ujmując relacje z nimi w kategoriach świętej wojny, główną winą za poróżnienie się chrześcijaństwa kaznodzieja obarczył „świeckich panów” („panów naszych między sobą zazdrości, czci pragnienia i rozszerzenia niesprawiedliwe granic swoich”<sup>209</sup>), pomijając zupełnie kwestie teologiczne, jakie leżały u podłoża konfliktów. W poglądach Skargi pobrzmiewają echa nastrojów panujących w ówczesnej Europie, obaw, jakie łączono z realną groźbą inwazji wyznawców Allaha, oraz planów zawiązania międzynarodowej ligi antytyureckiej, żywych w Rzeczypospolitej od czasów Stefana Batorego<sup>210</sup>. Kaznodzieja włączał się tym samym w szeroki nurt staropolskiej literatury ekshortacyjnej (Orzechowski, Kochanowski, Twardowski). W obliczu zagrożeń dla chrześcijaństwa odsuwał na dalszy plan różnice wyznaniowe, podkreślając wspólnotę wszystkich obywateli stających do walki z mahometanami<sup>211</sup>.

*Przykłady nabożnego męstwa i szczęścia rycerskiego*, dopełniające *Żołnierskie nabożeństwo*, są wypiskami z Biblii oraz kościelnego i świeckiego dziejopisarstwa, przywoływanymi w charakterze komemoracji. Ich celem było ukazanie licznych świadectw szczególnej mocy, jaką Bóg otaczał wierne ludy. Skarga dowodził, że potęga Stwórcy objawia się zwłaszcza w czasie wojen<sup>212</sup>, a ich przebieg oraz następstwa zależą od planów Najwyższego. Wynikał stąd skrajnie providencjalistyczny pogląd na temat aktywności ludzkiej – człowiek tylko wówczas może wpłynąć na bieg zdarzeń, gdy w pełni podporządkowuje się wypełnianiu woli Opatrzności<sup>213</sup>. Każde naruszenie Boskich nakazów burzy natomiast naturalny porządek świata, rodzi chaos i zniszczenie, a więc odbiera szansę na ponowne pojednanie z Panem, będące ostatecznym celem historii w jej wymiarze zbawczym i eschatologicznym<sup>214</sup>.

## 2.2. MIĘDZY PAMIĘCIĄ A HISTORIĄ. WĄTKI ASCETYCZNO-MORALNE W REFLEKSIJACH O CZŁOWIEKU

W *Ikonologii*, będącej swoistą encyklopedią wyobrażeń, wśród licznych alegorii Cesare Ripa odmalował także Pamięć i Historię – figury podobne zarówno pod względem

---

*katolickiego w XVI wieku*, [w:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 2: *Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym*, red. S. Stępień, Przemyśl 1994, s. 33–59, 85–108.

<sup>208</sup> *Żołnierskie nabożeństwo*, s. 492.

<sup>209</sup> Tamże, s. 502.

<sup>210</sup> Zob. D. Tricoire, *To Fight, or Not to Fight: Piotr Skarga, the Catholic Ideal of Christian Soldier, and the Reformation of Polish Nobility (around 1600)*, „Journal of Jesuit Studies” 2017, vol. 1, s. 630; S. Herman, *dz. cyt.*, s. 60–64, 100.

<sup>211</sup> Hasła nawołujące do pojednania chrześcijan oraz do wspólnej walki z mahometanami należały do stałego repertuaru motywów poezji okolicznościowej w XVII wieku. Głosiła je znaczna część poetów ruskich (m.in. Łazarz Baranowicz, Atanazy Kalnofojski i Daniel Bratkowski).

<sup>212</sup> Zob. *Czwarta pobudka do modlitwy czasu wojny*, s. 29.

<sup>213</sup> Zob. K. Pomian, *Historia między retoryką a teologią*, s. 33–34.

<sup>214</sup> Zob. C. Bartnik, *Historia Zbawienia*, s. 964–966.

reprezentacji, jak i znaczenia. Pamięć to kobieta trzymająca w prawej dłoni pióro, w lewej książkę. Jest darem szczególnym, gdyż „obejmując wszystkie rzeczy przeszłe, porządkuje je wedle reguły rozsądku, z myślą o rzeczach, które mają nadejść”<sup>215</sup>. Wiodące na rycinie atrybuty pisarskie z kolei oznaczają drogę do doskonalenia pamięci, ta bowiem opiera się na czytaniu i pisaniu<sup>216</sup>. Historia natomiast została ukazana jako kobieta patrząca wstecz. Ona także lewą dłonią dotyka książki, a w prawej trzyma pióro (rylec?). U boku kroczy Saturn, ponieważ ona sama – podał Ripa za Cyceronem – jest „świadectwem czasów, nauczycielką życia, światłem pamięci i duchem ludzkich czynów”<sup>217</sup>. Wzrok zwrócony w tył oznacza, że sztuka ta jest doświadczeniem potomności – poprzez pamięć właśnie, która jest rezerwuarem minionego czasu, medium łączącym przeszłość z teraźniejszością i ukierunkowanym na przyszłość<sup>218</sup>.

Pamięć, zarówno jednostkowa, jak i zbiorowa, potrzebowała takich form, które pozwoliłyby ocalić od bezpowrotnej utraty wartości istotne dla danej wspólnoty<sup>219</sup>. Tak narodziła się mnemotechnika<sup>220</sup>. Pamięć, jako dyspozycja wyłącznie umysłowa, była jednak zawodna. Już na przełomie stuleci VI i V przed Chrystusem zaczęto dostrzegać większą skuteczność pisma niż oralności<sup>221</sup>. Dziedziną literatury, która najbardziej zasługiwała na miano *ars memoriae*, była historiografia – nawet jeśli uznawano ją niekiedy za pamięć sztuczną, przeciwstawioną autentycznej pamięci wewnętrznej<sup>222</sup>. Jedną z ważniejszych pobudek do uprawiania gatunków dziejopisarskich było pragnienie oparcia się przemijaniu<sup>223</sup>. Poza użytkowym i dydaktyczno-moralizatorskim znaczeniem piśmiennictwa historycznego istniało więc jeszcze kolejne, wynikające z wrodzonego instynktu do zachowania życia i przywrócenia ładu burzonego przez śmierć<sup>224</sup>.

<sup>215</sup> Cyt. za wydaniem: C. Ripa, *Ikonomia*, przeł. I. Kania, Kraków 2004, s. 308.

<sup>216</sup> Tamże.

<sup>217</sup> Tamże, s. 309.

<sup>218</sup> Tamże, s. 48–49.

<sup>219</sup> Zob. M. Kuran, *Pamięć o heroicznych czynach i cnotach rycerskich sławnych obrońców ojczyzny utrwalona w kazaniach funeralnych Fabiana Birkowskiego OP*, „Napis” 2019, R. 25, s. 38.

<sup>220</sup> Zob. F. A. Yates, *Sztuka pamięci*, przeł. H. Rosnerowa, Warszawa 1977. Zob. także J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008; A. Assmann, *Miedzy historią a pamięcią. Antologia*, przeł. różni, Warszawa 2013.

<sup>221</sup> Zob. M. Prejs, *Oralność i mnemonika. Późny barok w kulturze polskiej*, Warszawa 2009, s. 207.

<sup>222</sup> Zob. P. Ricoeur, *Pamięć, Historia, Zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2007, s. 187–191.

<sup>223</sup> Lęk przed zapomnieniem był częstym motywem w piśmiennictwie staropolskim. Za przykład szczególnie można uznać *Roksolanki* Szymona Zimorowica, wraz z ich „zaklętą” kompozycją (zob. P. Stępień, *Poeta barokowy wobec przemijania i śmierci. Hieronim Morsztyn, Szymon Zimorowic, Jan Andrzej Morsztyn*, Warszawa 1996, s. 45–102). Młodo zmarły poeta skonstatował słowami pieśni ostatniej panny (Halcydis): „A kto się rozbraci z światem / Wszystkie jego sprawy zatem / W n i e p a m i e c i ponurzone / Ludziom n i e b ę d ą w s p o m n i o n e” (S. Zimorowic, *Roksolanki*, oprac. L. Ślękowa, wyd. 2 zmienione, Wrocław 1983, s. 132, w. 13–16).

<sup>224</sup> Zob. A. M. di Nola, *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, red. M. Woźniak, przeł. J. Kornecka i in., Kraków 2006, s. 186–188.

Ważna stawała się perspektywa eschatologiczna, podporządkowująca ludzkie decyzje i działania końcowi ostatecznemu dziejów. Historia stawała się przez to obiektem zainteresowania nie tylko historiografów, ale również teologów i kaznodziejów. Jak przekonująco zauważyła Katarzyna Meller:

Paradoks chciał, że w renesansie, w epoce, w której człowiek uświadomił sobie z całą mocą swój „upadek w historię”, h i s t o r y c z n e uwarunkowania ludzkiej, społecznej egzystencji, w epoce, która doprowadziła do wyodrębnienia historii jako dziedziny w i e d z y i wyspecjalizowania badawczych domen w postaci historii świeckiej i kościelnej, donośny głos obwieszczał (za sprawą reformacji) k o n i e c historii<sup>225</sup>.

Do spotkania historii, pamięci i refleksji o nietrwałości człowieka dochodziło przede wszystkim w literaturze sepulkralnej<sup>226</sup>. Różnorodne formy uczczenia nieżyjącej osoby, jak kazania i mowy pogrzebowe, poetyckie epitafia i nagrobki, pochody triumfalne, parateatralne widowiska, portrety trumienne – były hołdem od celebrujących, a zarazem konterfektem czasów minionych, opowieścią, w której zawierały się *gesta et opera* zmarłego, mającą przenieść go do historii<sup>227</sup> oraz przeciwstawić się niszczącej potędze śmierci<sup>228</sup>. Pamięć o nim spajała wspólnotę, zapewniała ciągłość kultury istniejącej poprzez wartości przekazywane kolejnym pokoleniom, co ukazywało dzieje w wymiarze antropologicznym. Istocie ludzkiej została bowiem przypisana aktywna rola<sup>229</sup>, polegająca na tworzeniu cywilizacji, a więc i nadawaniu dynamiki samej historii<sup>230</sup>.

W utworach kaznodziejskich Piotra Skargi pamięć i historia były uzupełniającymi się kategoriami. Pierwsza niosła określone rozumienie aktywności i doświadczeń, będących domeną drugiej. Widać to na przykładzie omawianych tu niżej dzieł, do których należą 4 kazania pogrzebowe, 5 kazań cyklu *O boju i żołnierstwie Chrystusowym*, a także 3 utwory okolicznościowe: *Czasu suchości i w głodzie, przy modlitwie o deszcz kazanie*, *Kazanie na miłościwe lato abo jubileusz* oraz *Kazanie jedno na dziękowaniu za jakie*

<sup>225</sup> K. Meller, *Człowieczeństwo i historyczność. Komentarz do jednej pieśni z XVI wieku*, [w:] *O historyczności*, red. taż, K. Trybuś, Poznań 2006, s. 104; podkreślenia oryginalne autorki.

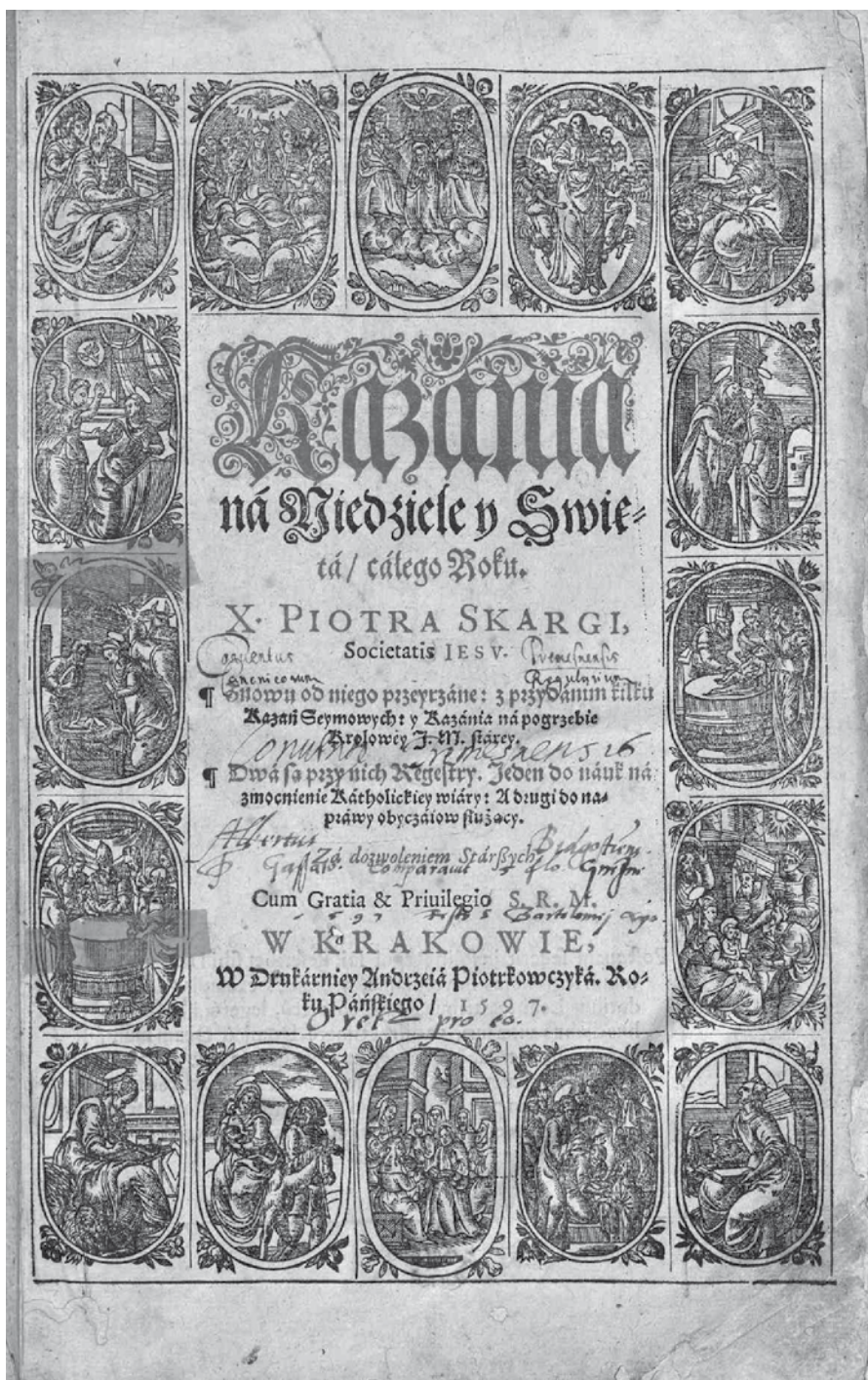
<sup>226</sup> Zob. J. Rećko, *Pamięć jako kategoria konstytutywna poezji sepulkralnej polskiego baroku*, [w:] *Miscellanea literackie i teatralne (od Kochanowskiego do Mrożka) Profesorowi Janowi Okoniowi przez przyjaciół i uczniów na 70. urodziny zebrane*, red. K. Płachcińska i M. Kuran, cz. 1: *O Janie Kochanowskim i kulturze dawnej Polski*, Łódź 2010, s. 284–291.

<sup>227</sup> Jak zauważyła Anna Nowicka-Struska: „Pogrzeb był momentem, w którym dokonywała się kulturowa przemiana śmierci biologicznej w poziom zbiorowej pamięci, trwania, włączenia jednostki w ciągłość historyczną” (taż, *Ex fumo in lucem. Barokowe kaznodziejstwo Andrzeja Kochanowskiego*, Lublin 2008, s. 106).

<sup>228</sup> Zob. J. Rećko, *dz. cyt.*, s. 285–286.

<sup>229</sup> Zob. C. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus*, s. 9–11. Znacząco określa dzieje ludzkie jako proces złożony z czynnika aktywnego (*historia activa*), którym są wszelkie działania ludzkie, oraz biernego (*historia passiva*), na który składają się obiektywne determinanty tych działań.

<sup>230</sup> Zob. A. Nowicka-Jeżowa, *Homo viator – Mundus – Mors*, t. 1: *Medytacja eschatologiczna w literaturze XVI–XVIII wieku*, Warszawa 1988, s. 65.



Ilustr. 17. P. Skarga, *Kazania na niedziele i święta całego roku*, Kraków 1597, karta tytułowa

*pospolite wszystkiego królestwa dobrodziejstwo abo wygranie bitwy i triumf*<sup>231</sup>. Wymienione teksty zamieścił Skarga w *Kazaniach przygodnych*. Starą się wydobyć w nich ogólną prawdę o człowieku – istocie poddanej fizycznym determinantom istnienia, a zarazem pragnącej przewyciężyć je poprzez wybór postawy zaangażowanej. Źródłem koncepcji chrześcijanina walczącego była duchowość ignacjańska, sam Skarga motywował czytelnika do przyjęcia podobnej postawy w *Żywotach świętych*<sup>232</sup>. Model uprawianej przez niego parenetyki historycznej oscylował więc pomiędzy dwiema konwencjami jednego etosu – ascetyczną i rycerską; między alegorią moralną i bohaterem rodem ze średnio-wiecznych chansons de geste<sup>233</sup>. Prezentowane wzorce osobowe odzwierciedlały zarazem podstawowe aspekty parenetyki – moralny, obywatelski i religijny<sup>234</sup>.

Źródłem Skargowej refleksji o człowieku była antropologia chrześcijańska, rozpatrująca w perspektywie eschatologicznej wszystkie momenty życia<sup>235</sup>. Istota ludzka ujęta została w relacji do Boga, jako ostatecznego celu, a także do historii, będącej sferą działań i doświadczeń, w której jednostka osiąga kolejne stopnie rozwoju indywidualnego, społecznego i powszechnego<sup>236</sup>. Dzieje stanowią jedność zarówno w aspekcie podmiotowym (jako określony sposób oglądu rzeczywistości), jak i przedmiotowym (*res gestae, facta* itp.). Tym samym zyskują sens tylko w odniesieniu do człowieka, a ich granica pokrywa się z granicą bytu ludzkiego<sup>237</sup>. Ich zaprzeczeniem jest antyhistoria, czyli „nie-byt” wraz ze wszystkimi antywartościami<sup>238</sup>. Jako *compositum* materii i ducha, człowiek jest stworzeniem Bożym, przynależy do wieczności, ale też istotą zanurzoną w dziejach, podlegającą takim jak one przeobrażeniom<sup>239</sup>. Zajmuje miejsce pośrodku hierarchii istnień – między aniołami i zwierzętami. W odróżnieniu od nich ma dwie natury o przeciwnych względem siebie pragnieniach, co powoduje nieustanny konflikt ducha i materii<sup>240</sup>. Skarga nie pogardał cielesnością. Postrzegał ją zgodnie z wykładnią Pawłową, jako integralny komponent osoby ludzkiej, wskazując przy tym na różne potencjalności ciała, a więc możliwość wykorzystania go w dowolnym,

<sup>231</sup> Dziełem pokrewnym tematycznie jest ascetyczne rozmyślanie *O czterech końcach ostatnich żywota ludzkiego* (1606). Jako tłumaczenie utworu belgijskiego jezuita Franciszka Costera, będzie tu jednak uwzględniane wyłącznie pomocniczo (zob. J. Kowzan, *Quattuor hominum novissima. Dzieje serii tematycznej czterech rzeczy ostatecznych w literaturze staropolskiej*, Siedlce 2003, s. 183–205).

<sup>232</sup> Zob. A. Kapuścińska, „*Żywoty świętych*” Piotra Skargi. *Hagiografia – parenetyka – duchowość*, Szczecin 2008, s. 145–189.

<sup>233</sup> Na tę dwoistość motywu wojownika chrześcijańskiego zwróciła uwagę Ludwika Szczerbicka-Ślęk (zob. też, *W kręgu Klio i Kalliope. Staropolska epika historyczna*, Wrocław 1978, s. 118–119).

<sup>234</sup> Zob. H. Dziechcińska, *Parenetyka*, s. 549–552.

<sup>235</sup> Zob. A. Kapuścińska, „*Żywoty świętych*” Piotra Skargi, s. 180.

<sup>236</sup> Zob. C. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus*, s. 63.

<sup>237</sup> Tamże, s. 11.

<sup>238</sup> Tamże, s. 10–11.

<sup>239</sup> Zob. *Kazania na niedziele i święta całego roku*, t. 1, Lipsk 1843, s. 5, 173.

<sup>240</sup> *O boju i żołnierstwie chrześcijańskim*, s. 226.

dobrym lub złym celu<sup>241</sup>. Od samej jednostki zależy natomiast, po której stronie opowie się w odwiecznym konflikcie, przybierającym postać walki na stałe wpisanej w egzystencję<sup>242</sup>. Odbyna się ona z woli Najwyższego, który celowo doświadcza człowieka („postawił nas tedy do czasu na swej wojnie”<sup>243</sup>), poddając go próbie lojalności i przynależności do jednej z dwóch wspólnot:

Ci się zwali przed potopem synmi ludzkimi, a od nich różni zwali się synmi Bożymi. Tych miasto jest ziemski Babilon, a tych górne Jeruzalem; to synowie świata tego (mówi Pismo ś.), to synowie światłości. Jednym świat jest jako dom i ojczyzna, a drugim jako gospoda i przeście na drodze. A iż różni są sobie w obyczajach, przeto ustawicznie z sobą wojnę wiodą. [...] Ta się wojna poczęła od Kaina i Abła i do końca świata trwać będzie<sup>244</sup>.

Autor przyjął podział ludzkości na dwie wspólnoty, mający źródła w kosmogonii biblijnej i myśli św. Augustyna. W cytowanym fragmencie świat został ukazany symbolicznie – jako domena tych, którzy uznają wyższość spraw ziemskich nad duchowymi (Augustyńska *civitas terrena*). Równolegle, choć zdecydowanie rzadziej, kaznodzieja opisywał świat jako „stworzenie to widome, niebo i ziemia, i morze, i żywioły, i co jest w nich”<sup>245</sup>. Przynajmniej w tym drugim znaczeniu świat nie miał zatem kwalifikacji moralnej i jakościowej. Zło, jakie na nim zapanowało, stanowiło konsekwencję wyboru dokonanego przez człowieka w Raju. Ludzkość z własnej woli uwikłała się w walkę; dopuściła się grzechu pierworodnego, który skaził wszystkie pokolenia:

Póki człowiek nie zgrzeszył, miał mieszkanie dobre, wczasy wszystkimi w raju opatrzone; ciało miał powolne, bez bólów, bez pracy, bez śmierci, mieszkał jako w domu na wszystko opatrzonym [...] A gdy zgrzeszył i Pana Boga swego odstąpił, wsadził go Pan Bóg do więzienia i do tej turmy, dając mu takie ciało do mieszkania i taki świat nędze i pracy pełny, i tę bydlęcą stajnię. Ciało to nasze więzienie jest ciemne, zatęchłe, ubogie. Rozum niejasny mamy i nieumiejętność wielka w nas. Pamięć nasza jako żupica, kurta krótka – gdy jedną część ciała przykryjesz, druga nagością świeci. Jedne rzeczy pamiętamy, drugie z pamięci uciekają. Jako w więzieniu nie patrzym, tyło przez jedno okienko, tak to ciało ma oczy i uszy jako ciasne okienka, wiele widzieć i wiedzieć nie mogąc. Jako w turmie jeść przez okienko tyło podają, a nie to jesz, co chcesz, jedno to, coć podadzą [...]<sup>246</sup>.

Grzech pierworodny ukierunkował dzieje ludzkości degeneracyjnie. Postępek człowieka był aktem dobrowolnym, zaś egzystencjalne i poznawcze ograniczenia – konsekwencją tego aktu<sup>247</sup>. Między Skargową i pokrewnymi jej wizjami dziejów, jako procesu

<sup>241</sup> Zob. I. Mroczkowski, *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Płock 1994, s. 132–135; S. Kowalczyk, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009, s. 34.

<sup>242</sup> Zob. *O boju i żołnierstwie chrześcijańskim*, s. 211–212.

<sup>243</sup> Tamże, s. 212.

<sup>244</sup> Tamże, s. 214; zob. *Kazania na niedziele i święta całego roku*, t. 4, s. 104–106.

<sup>245</sup> *O boju i żołnierstwie chrześcijańskim*, s. 213.

<sup>246</sup> *Przy pogrzebie pana wielkiego*, s. 251; zob. *Kazania na niedziele i święta całego roku*, t. 2, s. 126, t. 3, s. 128, t. 5, s. 31.

<sup>247</sup> Traktuje o tym rozdział 1 Dekretu o usprawiedliwieniu, podjętego w czasie sesji 6 (za Pawła III) soboru trydenckiego (zob. *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tekst łaciński, polski, przeł. A. Baron, oprac. tenże, H. Pietras, t. 4/1, Kraków 2007, s. 290, 291).



stopniowego oddalania się od pierwotnej doskonałości w stronę upadku (mit złotego wieku), nie zachodziły radykalne różnice. Najważniejsza dotyczyła aspektu finalnego. W rozważaniach kaznodziei nie było determinizmu właściwego koncepcjom humanistycznym, które ujmowały przeszłość jako niedościgniony ideał, a współczesność jako mniej lub bardziej udaną imitację tego ideału<sup>248</sup>. Skarga przekonywał, że odstąpiwszy od pierwotnej jedności ze Stwórcą, człowiek nie utracił szansy odkupienia win i powrotu do swej prawdziwej ojczyzny. Powrót ten będzie równoznaczny z kresem historii, jej dopełnieniem się w doczesnym i eschatologicznym wymiarze<sup>249</sup>. Dopuszczał przy tym wariant odwrotny, wykluczający możliwość ponownego oglądu Królestwa Niebieskiego<sup>250</sup> i będący zaprzeczeniem sensu dziejów.

Zagadnienia grzechu, ludzkiej słabości czy spraw ostatecznych wykraczają poza możliwości poznawcze jednostki, która nie może objąć ich natury, jest bowiem ograniczona zmysłami, mylnym osądem oraz skłonnością do przypisywania zjawiskom błędnych znaczeń. Sprawia to, że wiedza pochodząca od samego człowieka jest wiedzą niepełną, skupioną na doczesności, a przez to prowadzącą do złych uczynków<sup>251</sup>. W pogoni za ziemskim szczęściem ludzie nie chcą dostrzegać wyższego celu ziemskiej egzystencji:

Patrz na wszytek świat, jako wiele ludzi za szczęściem idą. Kto jedno może, nabywa pieniędzy i dobrego bytu, rozkoszy i dostojęstwa, urzędów i sławy. A ty sam masz być inakszy i wyrodzić się masz z ludzi, jakobyś się na ziemi rodził a ludzkiej krwi w sobie nie miał?<sup>252</sup>.

Taka perspektywa pozwalała wydobyć na plan pierwszy obraz rzeczywistości widzianej oczami grzesznika – pełnej zagrożeń, nie przynoszącej ukojenia i nadziei wiecznego życia. Śmierć, odbierająca ziemskie bogactwa, nie jest momentem przejścia, na który każdy chrześcijanin powinien odpowiednio przygotowywać się w czasie swojej ziemskiej wędrówki. Przeciwnie, to drapieżna, unicestwiająca siła, *mors repentina*, niespodziewana i w ułamku chwili pozbawiająca jednostkę wszystkiego, co osiągnęła<sup>253</sup>. Kres doczesności jawi się zatem wyłącznie jako fizyczne unicestwienie, oddzielenie od świata, w którym człowiek działał i tworzył:

<sup>248</sup> Zob. K. Pomian, *Historia między retoryką a teologią*, s. 40.

<sup>249</sup> Zob. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 14–19.

<sup>250</sup> *O mękach piekielnych kazanie*, s. 284.

<sup>251</sup> Skarga utożsamiał taką mądrość ludzką z „mądrością bydlęcą i dyjabelską” (zob. *Kazania sejmowe*, s. 7; *Na modlitwy czterdziestu godzin* (A), s. 193).

<sup>252</sup> *O boju i żołnierstwie chrześcijańskim*, s. 214; zob. *Kazania na niedziele i święta całego roku*, t. 3, s. 130.

<sup>253</sup> *Pogrzebne kazanie wtóre*, s. 243. Zob. podstawowe opracowania tematu, m.in. P. Ariès, *Człowiek i śmierć*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1989; J. Białostocki, *Płec śmierci*, wyd. 2, Gdańsk 2007; J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, przeł. T. Brzostowski, wstępem opatrzył H. Barycz, posłowie S. Herbst, Warszawa 1961, s. 176–192; A. Toynbee i in., *Człowiek wobec śmierci*, przeł. D. Petsch, przedmową opatrzył B. Suchodolski, Warszawa 1973; T. L. Vincent, *Trup: od biologii do antropologii*, przeł. K. Kocjan, Łódź 1991; M. Vovelle, *Śmierć w cywilizacji Zachodu. Od roku 1300 po współczesność*, przeł. T. Swoboda i in., wyd. 2, Gdańsk 2008.



Nędza też żadna większa być nie może, jako w śmierci, gdy umarły wszystko traci i nic przy czym nie zostaje i sam sobą nie władczy. Odchodzi od niego majątność, pieniądze, urzędy i ludzkie wszystkie szczęście opuszczają go, i koszule nie ma, jeśli się kto nie zmiłuje i bestiom i psom potrawą być może, jeśli obrony ludzkiej nie będzie<sup>254</sup>.

Przekonanie, że doczesna egzystencja ma swój koniec, odbiera człowiekowi chęć do podejmowania aktywności, pozbawia go wiary w celowość i sens istnienia. Nawet długie życie jest zaledwie efemerydą w perspektywie wieczności, co zniechęca do wykorzystania danego czasu w sposób właściwy<sup>255</sup>:

A choćbyśmy żyli, jako oni przed potopem 600 i 800 lat, tedy i to czas krótki. A dawnoż jako tych, co 900 lat żyli, nie masz? Już tysiące lat, jako pomarli. Toć krótko żyli, gdy tak wiele po nich czasu zostało i jeszcze zostanie więcej. Co ma koniec by nadłuższy, to wszystko krótkie i małe jest. Gdyż po nim nastąpi on nie masz [!], który wszystko pożyra<sup>256</sup>.

Także przeszłość została skojarzona z bezpowrotną utratą, zatarciem się wszelkiego śladu po tych, którzy odeszli<sup>257</sup>. Nie mogła być pomnikiem ludzkiej świetności, ta bowiem ostatecznie utraciła blask w momencie, gdy przeminęła<sup>258</sup>. Skarga posługiwał się motywami popularnymi w literaturze wanitatywnej: przyrównywał życie do komedii (*theatrum mundi*) lub wędrówki (*homo viator*), podkreślał jego chwilowość (*homo bulla*), wspominał także upadłych bohaterów (*ubi sunt...*)<sup>259</sup>. Przemijanie zrywało człowiekowi maskę piękna. Królowa Anna Jagiellonka dwa miesiące po zejściu z tego świata nie wyglądała już jak dostojna matrona, lecz jako „sprośny trup”<sup>260</sup>. Śmierć

<sup>254</sup> Pogrzbne kazanie pierwsze, s. 236.

<sup>255</sup> Skarga nawiązywał do popularnego (szczególnie w dobie baroku) motywu „dwu nieskończoności”, przy czym kaznodzieja ustanawiał człowieka na jednym z biegunów, a nie – jak twórcy późniejsi (m.in. Blaise Pascal) – pomiędzy nimi.

<sup>256</sup> Pogrzbne kazanie wtóre, s. 242.

<sup>257</sup> Zob. *O czterech końcach ostatnich*, s. 30, 38.

<sup>258</sup> Zob. *Kazania na niedziele i święta całego roku*, t. 1, s. 39.

<sup>259</sup> Zob. *Kazanie o śmierci*, s. 272–273 (przykład nagromadzenia wymienionych motywów). Tematyka śmierci łączy się z ideą *vanitas*. Zob. J. Białostocki, *Vanitas. Z dziejów obrazowania idei „marności” i „przemijania” w poezji i sztuce*, [w:] tenże, *Teoria i twórczość. O tradycji i inwencji w teorii sztuki i ikonografii*, Poznań 1961 (przedruk w: tenże, *Płec śmierci*, wyd. 2, s. 41–112); A. Nowicka-Jeżowa, *Homo viator – Mundus – Mors*, t. 1–3; też, *Pieśni czasu śmierci. Studium z historii duchowości XVI–XVIII w.*, Lublin 1992; też, *Sarmaci i śmierć. O staropolskiej poezji żałobnej*, Warszawa 1992; J. Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz o nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997; J. Dziubkova, *Vanitas. Portret trumienny na tle sarmackich obyczajów pogrzebowych*, Poznań 1997; J. K. Goliński, *Vanitas. O marności w literaturze i kulturze dawnej*, Warszawa 1996; tenże, *Okolice trwogi. Lęk w literaturze i kulturze dawnej polski*, Bydgoszcz 1997; D. Künstler-Langner, *Idea vanitas, jej tradycje i toposy w poezji polskiego baroku*, Toruń 1996; B. Purc-Stepniak, *Kula jako symbol vanitas. Z kręgu badań nad malarstwem XVII wieku*, Gdańsk 2005; P. Stępień, *dz. cyt.*

<sup>260</sup> *Kazanie na pogrzebie Królowej Polskiej Anny, ostatniego potomka domu Jagiellowego*, s. 252. Jak zaznacza Skarga, ceremonia odbyła się 12 listopada, podczas gdy królowa zmarła 9 września.

wyjątkowej jednostki jawiła się jako dotkliwsza od śmierci przeciętnej osoby, obnażała bowiem w sposób bezwzględny kruchość i brzydotę doczesności.

Stwórca został przedstawiony jako surowy i bezwzględny sędzia, przed którego wyrokiem nie ma ocalenia. Gniew numinotyczny zawsze dosięgnie człowieka – choćby ze wszystkich sił próbował się ukryć<sup>261</sup>. Doświadczyli tego u zarania dziejów upadli aniołowie, będący istotami niebiańskimi, stworzeniem „jako Słońce jasnym i mocnym, a wiecznym i pierwszym”<sup>262</sup>. „Strasliwej sprawiedliwości”<sup>263</sup> nie uszli również pierwsi ludzie, za których nieposłuszeństwo wszystkie pokolenia będą płacić aż do nadejścia Sądu Ostatecznego<sup>264</sup>. Kaznodzieja pouczał, że ludzkość naznaczona jest piętnem nie tylko pierworodnego grzechu. Uleganie słabościom oraz wyobrażenie o trwałym szczęściu doczesnym przybliżają moment kary, a właściwie zagłady – na podobieństwo biblijnego potopu<sup>265</sup>.

Konsekwencją zerwania owocu z drzewa wiadomości było poddanie człowieka pracom przemijania. Śmierć stała się ceną za możliwość rozpoznania dobra i zła (Rdz 2,22). Wskutek grzechu pierworodnego, który „zaraził świat”<sup>266</sup>, ludzkość stała się słaba i podatna na namiętność<sup>267</sup>. Zło moralne, będące skutkiem jej winy, ma wymiar nie tylko wewnątrzsobowy, ale również zewnętrzny<sup>268</sup>. Nieprzypadkowo do głównych wrogów rodzaju ludzkiego kaznodzieja zaliczał ciało, świat i szatana<sup>269</sup>. To właśnie za sprawą „trzech nieprzyjaciół duszy”<sup>270</sup> wybuchały konflikty i upadały królestwa. Warto przypomnieć, że wśród chorób, jakie dotykały Rzeczypospolitą, wymienił Skarga przyzwolenie na szerzące się tam grzechy. Motto ósmego kazania „sejmowego” jednoznacznie wskazuje, że moralny upadek obywateli przynosi zgubę ojczyźnie i wydanie jej na pastwę nieprzyjaciół<sup>271</sup>. Wojny są konfrontacją ze złem w jego najbardziej okrutnej postaci, burzą bowiem ład

<sup>261</sup> Zob. *Na modlitwach czterdziestu godzin* (A), s. 194–196, 202, 211.

<sup>262</sup> Tamże, s. 196.

<sup>263</sup> Tamże.

<sup>264</sup> Tamże.

<sup>265</sup> Tamże, s. 197–199.

<sup>266</sup> *O boju i żołnierstwie chrześcijańskim*, s. 232.

<sup>267</sup> „A zwłaszcza gdy się tak wiele ludzi z pary onej na tym wygnaniu rozmnożyło i ono pierworodnej sprawiedliwości utracenie przywiodło syny Adamowe do wielkiej ślepoty na rozumie i do wielkich błędów i grzechów, z których sami o swej sile wychodzić nie mogli. I tak w moc dyjabelską wszyscy wpadli i oni, którzy innego grzechu nie mieli, jedno ojcowski przyrodzony i pierworodny, jako dziatki niewinne, które swoim uczynkiem zgrzeszyć nie mogły, a przedsię ginęły” (cyt. za wydaniem: *Kazania na niedziele i święta całego roku*, Kraków 1597, s. 170).

<sup>268</sup> Zob. C. Bartnik, *Grzech świata*, [hasło w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 6, szp. 296–297.

<sup>269</sup> Tych trzech abstrakcyjnych nieprzyjaciół dotyczy kazania *O boju i żołnierstwie Chrystusowym*.

<sup>270</sup> Zob. R. Grześkowiak, *Szatan, świat i ciało – trzy metafizyczni nieprzyjaciele duszy w poezji polskiej przełomu XVI i XVII wieku*, [w:] *Od liryki do retoryki: w kręgu słowa, literatury i kultury. Prace ofiarowane profesorom Jadwidze i Edmundowi Kotarskim*, red. I. Kadulska, R. Grześkowiak, Gdańsk 2004.

<sup>271</sup> „[...] ziemia ta was podobno wyrzuci, a Pan Bóg innym ją narodem osadzi, a od was i synów waszych królestwo odejmie i da je obcym nieprzyjacielom waszym” (*Kazania sejmowe*, s. 188; *Wzywanie do pokuty*, k. C<sub>2</sub>r; zob. *Kazania na niedziele i święta całego roku*, t. 1, s. 4).

i zastępują go światem antywartości<sup>272</sup>. Choć ostateczne wyroki feruje Stwórca<sup>273</sup>, człowiek za sprawą wywoływanych przez siebie konfliktów zbrojnych i niesprawiedliwości przybliża moment zagłady:

Nigdy głody i mory, i bestyje, i wylewanie rzek, i morza, ani trzęsienie ziemie, ani ognie, ani potopy morskie, ani inne mizeryje tak wiele ludzi nie pogubiły, jako wojny. [...] A kto wyliczy z historyj chrześcijańskich i pogańskich, jako bez liczby ludzi na wojnach, a drugdy jednego dnia poginęło? Często sto tysięcy, a drugdy więcej. [...] Wojną wszystkie prawa kościelne i świeckie upadają, wszystka jemi wolność ginie, nieprzyjaciół rozkazaniem wszystko gwałci, bierze i obraca, jako chce, i przywodzi w niewolę i przepokupno ludzi wielkich i zacnych, i królów samych, i książąt czyni, i porówna sługę z panem, bogatego z żebrakiem, wolnego z niewolnikiem<sup>274</sup>.

Złamawszy Boskie prawo, istota ludzka skaziła nie tylko własną naturę. Także świat został tu obarczony kwalifikacją moralną, jako domena grzeszników. Dzieje zatem wiodły do nieuchronnego upadku, nie dając nadziei na odmianę przeznaczenia. Wieszcząc zagładę, kaznodzieja skłaniał się do dramatycznej konkluzji: Bóg nie opuści ludzkości, lecz zwróci się przeciwko niej<sup>275</sup>.

Proroczy, silnie nacechowany emocjami ton wypowiedzi i oddziaływanie na wyobraźnię za pomocą sugestywnych obrazów były przejawem występującej w pismach Skargi dydaktyki strachu – formy duchowości cieszącej się popularnością w dobie potrydenckiej<sup>276</sup>, zwłaszcza w czasach dojrzałego i późnego baroku<sup>277</sup>. Ówcześni autorzy prześcigali się w wymyślaniu okropności, szukając przy tym nowych, coraz bardziej zaskakujących form poetyckiej wypowiedzi, stylistyką nierzadko nawiązujących do średniowiecza<sup>278</sup>. W pismach kaznodziejskich Skargi funkcja *movere* przeważała nad

<sup>272</sup> „[...] w teźe nędzy wszyscy, gdy się stany poniżą, i wszystko się pomiesza, jako w porąbanym lesie i wielkie, i małe drzewa, i chrosty, i wysokie dęby, i sośnie, na ziemię upadną; bogaci zubożeją, prawa się wszystkim połamia, żaden z tego, co miał, weselić się nie będzie i majątność, i zdrowie u tyraństwa zostanie” (*Na modlitwach czterdziestu godzin* (B), s. 10).

<sup>273</sup> Badacze zwracają uwagę na swoisty paradoks obecny w piśmiennictwie kaznodziejskim: z jednej strony przekonanie o wszechmocy Boga, z drugiej – o wpływie szatana i złych demonów na losy i dzieje człowieka. Jak stwierdza Stefan Świeżawski: „Panowała ogólna zgoda, że wpływ ten [tj. szatana na istotę ludzką] nigdy nie może wykraczać poza sferę zmysłową, nie może więc dotyczyć intelektu i woli” (tenże, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 6, Warszawa 1983, s. 88).

<sup>274</sup> *Czasu wojny do modlitwy pobudka wtóra*, s. 22, 23.

<sup>275</sup> Zob. *Wzywanie do pokuty*, k. C<sub>2</sub>v–C<sub>3</sub>r. Jak stwierdził Czesław Hernas: „Skarga odsłania inne oblicze Boga, objawione w Starym Testamencie: groźne, surowe, nieprzebaczące. Jest to Bóg, który realizuje straszne proroctwa do końca, wbrew nadziejom na miłosierdzie, a nawet wbrew »interesom własnym«” (tenże, *Barok*, Warszawa 1973, s. 147).

<sup>276</sup> Zob. J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII – XVIII w.*, przekł. A. Szymanowski, Warszawa 1994, s. 475–500, 573–599, 608, 613–633; A. K. Turner, *Historia piekła*, przekł. J. Jarniewicz, Gdańsk 2004, s. 143–146.

<sup>277</sup> Zob. M. Prejs, *Poezja późnego baroku. Główne kierunki przemian*, Warszawa 1989, s. 193–236.

<sup>278</sup> Do czołowych przedstawicieli nurtu w piśmiennictwie polskim można zaliczyć Klemensa Bolesławiusza, Karola Mikołaja Juniewicza i Józefa Bakę (zob. A. Nawarecki, *Czarny karnawał: „Uwagi śmierci niechybnej” księdza Baki – poetyka tekstu i paradoksy recepcji*, Wrocław 1991; S. Baczewski, *Miedzy satyrą a katechezą. Twórczość Karola Mikołaja Juniewicza*, Lublin 2007).

funkcją *docere*. Jezuita podejmował temat rzeczy ostatecznych, odwołując się do codziennego doświadczenia zmysłowego jednostki. Śmierć jawi się więc jako akt fizyczny, gdyż percepcja jest zdeterminowana zmysłami, ocenia zatem zjawiska na podstawie ich zewnętrznej postaci. Dlatego najcenniejsze wydaje się człowiekowi to, co materialne i do czego jest najbardziej przywiązany. Wizje srogiego wyroku Najwyższego i kar piekielnych odchodzą natomiast na dalszy plan, są mniej naoczne i przede wszystkim odleglejsze, niż „tu i teraz”. Skarga uważał, że błędne rozumienie i omylność sądów mają źródła w umyśle i wolnej woli<sup>279</sup>. Nadmierna wiara w swoje możliwości poznawcze prowadzi jednostkę do pierwszego wśród grzechów głównych – pychy – i zarazem najgroźniejszego, bo będącego przyczyną pozostałych<sup>280</sup>. Mądrość ludzka, opierająca się głównie na zmysłach i wyobrażeniach, wiedzie do grzechu, kreuje bowiem złe obyczaje, nierzadko skłania do niekarności i braku poszanowania dla świeckiej i duchownej zwierzchności<sup>281</sup>. Postrzeganie zmysłowe i błędne rozumienie zjawisk deformuje obraz świata, ukazuje go innym, niż jest naprawdę:

Nauka jest, iż te szczęścia świata tego nie takie są, jako się widzieć dadzą, ale są, jako je apostoł nazwał, figura i malowanie rzeczy samej w sobie nie mające. Zdadzą się szczęścia świata tego mocne, a one są słabe. Zdadzą się wdzięczne, a one są przykre. Zdadzą się ozdobne, a one są szpetne. Są jako jagody malowane, za które się proste dziecińcy chwytają<sup>282</sup>.

Prawdziwa mądrość i wiedza przekracza ludzką percepcję, jest też c ł k o w i c i e p e w n a, jako że pochodzi od Boga<sup>283</sup>. W przeciwieństwie do niej postrzeganie zmysłowe oraz osobiste przekonania są względne, a więc n i e p e w n e i często mylne<sup>284</sup>, co prowadzi do niewłaściwej oceny zjawisk<sup>285</sup>. Nawiązując do myśli św. Augustyna<sup>286</sup>, kaznodzieja wystąpił przeciwko postawie woluntarystycznej. Podobnie jak biskup Hippony, uznawał wiedzę pochodzącą ze zmysłów za przydatną – choćby ze względów praktycznych oraz jako środek do osiągnięcia celów wyższych. Surowo oceniał

<sup>279</sup> Zob. V. Vaitkievičiūtė, „Kto ma oczy jasne, może obaczyć piekło na tym świecie”. *Świat barokowy w poetykach Konstantego Szyrwyda i Piotra Skargi*, [w:] *Proza staropolska*, red. K. Płachcińska i M. Bauer, Łódź 2011, s. 368.

<sup>280</sup> Dla św. Tomasza *superbia* była „matką i królową wszystkich występków” (zob. J. K. Goliński, *Peccata capitalia. Pisarze staropolscy o naturze ludzkiej i grzechu*, Bydgoszcz 2002, s. 141).

<sup>281</sup> Zob. *Kazania sejmowe*, s. 13, 22.

<sup>282</sup> *Kazanie na pogrzebie Królowej Polskiej Anny, ostatniego potomka domu Jagiełłowego*, s. 253.

<sup>283</sup> Zob. F. Copleston, *dz. cyt.*, t. 2, s. 99–100.

<sup>284</sup> „[...] Pan Bóg dopuścił pomieszanie rad i rozumów waszych, iż widząc, nie widzicie, chcąc co czynić, nic nie czynicie. Co we dnie zrobicie, to się w nocy obali, i błogosławieństwa żadnego z waszych rad i sejmów nie masz” (*Kazania sejmowe*, s. 15–16).

<sup>285</sup> „Mniemamy, iż to większe rzeczy, które widzimy, a niżli te, których nie widzimy” (*Na dziękowaniu za jakie pospolite królestwa wszystkich dobrodziejstwo*, s. 53).

<sup>286</sup> „Rozum nasz bardzo jest tępy i ciemny, jeśli od Pana Boga oświecony i myślami, i rady dobrymi natchniony i opatrzony nie będzie” (*Na modlitwach czterdziestu godzin* (A), s. 193); zob. F. Copleston, *dz. cyt.*, t. 2, s. 75–80.

jednak działania jednostki pozbawione oparcia w nauce katolickiej. Tylko ona bowiem kieruje wysiłek ludzki we właściwą stronę, czyli na spożytkowanie bogactw na poczet wspólnoty i przyszłego zbawienia duszy<sup>287</sup>. Bez niej człowiek łatwo ulega wpływom szatana, podporządkowując jego podszeptom własne postępowanie:

Za grzechem pierworodnym i potępieniem ludzkiego rodzaju mógł [on] ciemności wielkie na rozum ludzki puszczać, aby prawdy i Boga prawego nie poznawali, a w błędy i fałsze jego upadli. I dlatego się zowie księżciem ciemności. Bo ile błędów było na świecie o Bogu, o prawdzie, o dobrych obyczajach, on się do wszystkich przyczynił i rozum ludzki mieszał, i ćmił, złe za dobre i fałsz za prawdę udając. Serca też ludzkie tak ścisnął, iż choć widzieli i rozumieli, co prawo, co nie prawo, co dobrze, a co źle, tedy czynić nie mogli i powstawać ze złości swoich, i grzechem się jego odejmować trudno im było<sup>288</sup>.

Działania jednostki, wyposażonej w niedoskonałe narzędzia poznawcze, a wskutek tego bezbronnej wobec sił ciemności, z góry skazane są na niepowodzenie. Nieustanne błędzenie, niemożność odróżnienia prawdy i nieprawdy prowadzą z kolei do popadania w następny grzech o kluczowym znaczeniu dla aktywności człowieka i jego rozwoju wewnętrznego. Jest nim *acedia* – jako wynik frustracji i poczucia niemocy<sup>289</sup>.

Skarga przyjmował zarazem, że przezwyciężenie negacji oraz uwolnienie się od relatywizmu poznawczego jest jednak możliwe. Człowiek, pomimo własnych ograniczeń, może przyjąć postawę aktywną, która pozwoli mu wykorzystać dany czas z pożytkiem dla siebie, społeczności i zbawienia duszy.

Dydaktyka „przestraszu śmiertelnego” rewidowała postrzeganie ziemskiej egzystencji, odzierała ją z wartości poprzez obnażanie ułudy i efemeryczności przemijającego świata. Wywołaniem grozy śmierci, a także uczucia smutku z powodu utraty dóbr doczesnych miała wstrząsnąć odbiorcą (*movere*) i sprawić, by wyrzekł się dotychczasowego postępowania (*docere*). Surowa ocena człowieka posłużyła za punkt wyjścia do pouczeń na temat właściwego życia. Naocność śmierci oraz towarzyszącego jej cierpienia pobudza zmysły i działa na wyobraźnię. Wyzbywa zarazem jednostkę ze złudzeń, skłania ją do rezygnacji z kierowania się wyłącznie własnym dobrem<sup>290</sup>. Dzięki temu wyrzeka się ona przywiązania do bogactw materialnych i poświęca poznawaniu prawd ostatecznych:

Na umarłą jedną królową rozkosznicę, i barzo we zdrowiu piękną, książę jedno nabożne wejrzawszy i brzydkość z ciała jej i smród wielki uczuwszy, wszystek żywot swój odmienił i świat porzuciwszy, w zakonie za czasów naszych [żywota] dokonał<sup>291</sup>.

<sup>287</sup> Zob. *Na modlitwach czterdziestu godzin* (A), s. 192. Taką postawę propagował kaznodzieja również w *Bractwie miłosierdzia* (Kraków 1588) głosząc, że niedoskonałość świata może być naprawiana przez kształtowanie odpowiednich wzorców społecznych oraz angażowanie się w pomoc bliźnim.

<sup>288</sup> *O boju i żołnierstwie chrześcijańskim*, s. 218.

<sup>289</sup> Zob. J. K. Goliński, *Peccata capitalia*, s. 217–226.

<sup>290</sup> Zob. *Kazanie o mękach piekielnych*, s. 282, 285.

<sup>291</sup> *Kazanie o śmierci*, s. 273.

Wspomnianym księciem był zapewne Franciszek Borgiasz – trzeci generał Towarzystwa Jezusowego, święty Kościoła katolickiego. Popularnością w czasach Skargi cieszyła się opowieść o tym, jak będąc sługą cesarza Karola V przewoził ciało jego zmarłej małżonki Izabeli do Grenady. Legenda głosi, że gdy Borgiasz dostrzegł fizyczne zmiany, jakie na ciele cesarzowej poczyniła śmierć, doznał psychicznego wstrząsu. W następstwie tego wyrzekł się świata i wstąpił do zakonu<sup>292</sup>. Dla kaznodziei postać świętego była przykładem postawy godnej prawdziwego chrześcijanina. Skonfrontowany się ze straszliwym obrazem, bohater Skargowych rozmyślań zrozumiał, że podlega takim samym prawom przemijania, co zmarła władczyni i swoje dalsze życie postanowił poświęcić na duchowe doskonalenie. Pierwszym krokiem na drodze przemiany było zatem uczucie dezintegrującego strachu wywołanego widokiem rozkładu. Prawda o świecie doczesnym okazała się zbyt trudna do natychmiastowej akceptacji, co wywróciło dotychczasowe przekonania i skłoniło do innego spojrzenia na rzeczywistość; dopiero gdy minął szok, pojawiła się refleksja.

Pamięć o śmierci, która przyjdzie do każdego człowieka, nadała perspektywną orientację doczesnemu życiu, stając się remedium na negację i postawę apatyczną<sup>293</sup>. Skarga pouczał, że każda, nawet najmniej spodziewana chwila może być ostatnią<sup>294</sup>, dlatego należy jak najpełniej, w zgodzie z nauką chrześcijańską, wykorzystać pozostały czas. Istota ludzka ma w sobie pierwiastek nadprzyrodzony, została bowiem uczyniona na obraz Stwórcy (Rdz 1,27)<sup>295</sup>. Odczuwając przynależność i tęsknotę do niebiańskiej ojczyzny, będącej szczęśliwym kresem wędrówki, celem i sensem istnienia<sup>296</sup>, podejmuje próbę powrotu do swojego prawdziwego domu. Doczesne istnienie jest pielgrzymką, etapem podróży, w czasie którego *homo viator* zмага się z codzienną egzystencją, pełną udręk i wymagającą nieustannej gotowości do walki:

Oni patryjarchowie, którzy na niej [tj. ziemi] po kila set lat żyli, domowemi się zwać nie śmieli, jedno gośćmi a przychodniami. W cudzej stronie wiele ucierpim, jako Pan mówi: „Byście z tego świata byli, świat by was, jako swoje, miłował. Ale żeście z innej strony, świat was nienawidzi”. [...] Sączmy tu jako w pojmaniu i niewolej babilońskiej. Siedząc, jako psalm mówi, nad rzekami tego Babilonu, płaczem na nasze Jeruzalem, górne miasto i ojczyznę miłą wspominając, zawieszamy tu organy i gęśle nasze. [...]

Teraz w polu na żołnierstwie leżym, cierpieć deszcz, zimno, niepogody, upalenia, głody i niewczasy musim. Ale gdy bitwy wygramy, a korzyści zbierać będziemy, wszystkiej nędzy onej i ran, i rozlania krwi żałować nie będziemy<sup>297</sup>.

<sup>292</sup> Szczegółowo Skarga przedstawił ten epizod w *Żywotach świętych* (s. 1168–1169). Sytuację opisali także m.in. poeci późnego baroku: Jakub Łącznowolski oraz Dominik Rudnicki – zob. R. Ryba, *Strój i grzech – w świetle barokowych egzemplów*, „Terminus” 2010, z. 1, s. 141–142.

<sup>293</sup> Skarga nawiązywał do popularnych w średniowieczu i w stuleciu XVI praktyk parareligijnych, zorientowanych wokół motywu *memento mori* (na ich temat zob. P. Ariès, *dz. cyt.*, s. 296–300, 322–326).

<sup>294</sup> Zob. *Kazanie o śmierci*, s. 274–275.

<sup>295</sup> Zob. *Kazanie o chwale i radości niebieskiej*, s. 289; *O boju i żołnierstwie chrześcijańskim*, s. 216.

<sup>296</sup> Zob. *Kazanie na pogrzebie Królowej Polskiej Anny z Rakus*, s. 268.

<sup>297</sup> *Kazanie o chwale i radości niebieskiej*, s. 291, 292; zob. *Kazania na niedziele i święta całego roku*, t. 1, s. 142, t. 2, s. 174, 231.

W każdym człowieku aktualizuje się prawidłowość wspólna dla całego rodzaju ludzkiego, sięgająca wypędzenia z Raju. Przyjście na świat jest niejako początkiem wygnania. Heroiczna postawa i bogobojne życie wiodą do szczęśliwego kresu, jakim jest powrót do jedności ze Stwórcą. Jednostka musi jednak wprawdzie odnaleźć do Niego właściwą drogę, dlatego w czasie ziemskiej wędrówki, pełnej niebezpieczeństw i przeciwności, podejmuje trud doskonalenia się. Doczesność zawiera zaledwie nieprecyzyjne odzwierciedlenie prawdy wyższej<sup>298</sup>, dlatego istota ludzka nie osiągnie tu pełnej szczęśliwości, za sprawą duszy przynależy bowiem do świata nadprzyrodzonego:

Jako zegar na to uczyniony jest, aby godziny ukazywał; gdy się zepsuje, na żadną się rzecz nie przyda, aż go naprawić ten mistrz, który go robił, musi. Tak człowiek na używanie niebieskiego królestwa stworzony, na inną się rzecz z natury nie zgodzi, aż się naprawi a do przyrodzonego końca swego wrócić musi. [...] Dlategoż człowiek z przyrodzenia na żadnej się stworzonej rzeczy nie uspokoi. By wszytek świat miał, tedy w sercu tęskność do czegoś dalszego zostaje. To jest do wiecznego i niebieskiego dobra, do którego mu chęć od Boga wrodzona jest<sup>299</sup>.

Tęsknota do prawdziwej ojczyzny jest właściwością duszy, która pobudza człowieka do poszukiwań i poznawania świata. Wynika z jego przyrodzonych potrzeb, pragnienia szczęścia, którego jedni upatrują w wartościach temporalnych<sup>300</sup>, inni zaś w bogobojnym życiu. Obydwie społeczności różnią się zatem celami i przeznaczeniem, choć wspólną sferą ich działania jest doczesność. Nauka chrześcijańskiego życia polega na zrozumieniu składających się na nie aspektów oraz umiejętnym spożytkowaniu nabytych doświadczeń. Aby uchronić się przed zagrożeniami, jednostka potrzebuje „duchowego” pancerza i kompasu, który wskaże właściwy kierunek postępowania<sup>301</sup>. Świat jest księgą napisaną przez Boga; wszystkie rzeczy i zjawiska są Jego znakami, a więc każdy jest nośnikiem określonego sensu<sup>302</sup>. W księdze tej zostało ponadto

<sup>298</sup> Zob. F. Copleston, *dz. cyt.*, t. 1, s. 179.

<sup>299</sup> *Kazanie o chwale i radości niebieskiej*, s. 289; zob. *Kazania na niedziele i święta całego roku*, t. 2, s. 231, t. 4, s. 180.

<sup>300</sup> Wiedza i bogactwa zgromadzone za życia przysporzą grzesznikowi ogromnych cierpień po śmierci. Jego dusza zostanie poddana wówczas jednej z najgorszych kar piekielnych, jaką jest „strapienie rozumu”, powodowane wyobraźnią i tęsknotą za doczesnością, ale także pamięcią doczesnych przewin. Pisał Skarga za Franciszkiem Costerem: „Naprzód dusze własność jest, iż chce zawsze co wiedzieć; człowiek z natury tego pragnie i dlatego się w tym kocha, gdy wiele wie. »A w ziemnych krajach – mówi mędrzec – nie masz dzieła ani rozumu, ani mądrości, ani wiadomości«. Dlategoż fantazyja, która jest wnętrzem u dusze zmysłem, która ma ten urząd, iż myśli przywodzi; ta nie będzie w sobie miała nic wdzięcznego i wesołego. Myśli wszystkie wlepią się w okrutne męki, które są i które jeszcze będą. Z czego nieznośna boleść i postrach rodzić się musi. Pamięć przywiedzie przeszły żywot, czci świeckie, rozkoszy i szczęście, czego już na potym nie będzie. I rzecze [dusza]: »Ach, mnie ono szczęście w jaką się nędzę obróciło?! Miałem bogactwa, czci, przyjaźni, terazem ubogi, wzgardzony, strapiony. Minęło wszystko dobre, a już się nie wróci«. Przyjdą na oczy i grzechy, ale nie z taką twarzą, gdy w sobie kochanie miały; sprośność ich i wstyd z brzydkością i sromotą myśli stanie” (*O czterech końcach ostatnich*, s. 118–119).

<sup>301</sup> *O boju i żołnierstwie chrześcijańskim*, s. 220–221.

<sup>302</sup> Na tym założeniu opierała się idea świata jako księgi, w której każdemu elementowi przyporządkowany jest określony sens (zob. J. Sokolski, *Barokowa księga natury. O europejskiej symbolografii wieku siedemnastego*, Wrocław 1992, s. 23–27).

zapisane życie człowieka oraz jego uczynki<sup>303</sup>. Historia, będąca rezerwuarem ludzkiej wiedzy<sup>304</sup>, w swym wymiarze soteriologicznym odkrywa zatem pełnię człowieczeństwa – od pierwotnej niewinności i jej utraty aż do ostatecznego celu, jakim jest Zbawienie<sup>305</sup>. Ludzkość jest skalana grzechem pierworodnym i poddana prawom przemijania, ale zarazem wciąż może liczyć na łaskę Najwyższego, mając otwartą drogę do pojednania<sup>306</sup>. Bóg, mimo surowego o Nim wyobrażenia, czuwa nad swym stworzeniem i daje widzialne znaki (często w formie przestrogi<sup>307</sup>), aby nigdy nie zatraciło poczucia przynależności do świata nadprzyrodzonego<sup>308</sup>. Każdy moment życia człowiek powinien w związku z tym spożytkować w sposób właściwy, jako że czas przemija bezpowrotnie<sup>309</sup>. Skarga odrzucał bierność i negację, uważał, że prawdziwej mądrości powinno dowodzić się w działaniu. Postulował heroiczny trud przełamania ograniczeń doczesnej egzystencji, zwłaszcza śmiertelności, która w sposób naturalny prowadzi do zacierania się śladów po człowieku. Nie kontemplacja zatem i nie lektura tajemnych ksiąg, lecz skierowanie aktywności na zewnątrz, ku innym ludziom, nadawało bytowaniu rzeczywistą wartość<sup>310</sup>. Naukom kaznodziei królewskiego bardziej odpowiadał zatem model *vita activa* aniżeli *vita contemplativa*. Idea kontemplacyjnego życia, bliska Ojcom Kościoła, była na swój sposób elitarna, zarezerwowana dla najbardziej wytrwałych jednostek, gotowych poświęcić się ascezie i mistryce. Dla pozostałej większości

<sup>303</sup> „Otworzone są księgi, mówi Jan ś., i drugie, które są żywota, i sądzono umarłe z tego, co napisano w księgach, wedle uczynków ich. Jako na rokach ziemskich księgi otwarzają, z których się pokazują długi, zapisy, obowiązki, zastawy i krzywdy, tak i tam ukaza nam zapisy, w którychśmy Panu Bogu i Chrystusowi wiele winni zostali, nie iszcząc Mu się a wiary nie dochowując” (*Kazanie o sądzie po śmierci*, s. 279). O toposie w tej postaci zob. P. Aries, *dz. cyt.*, s. 106–116. Na temat innych realizacji zob. D. C. Maleszyński, „Jedyna Księga”. *Z dziejów toposu w literaturze dawnej*, „Pamiętnik Literacki” 1982, z. 3/4, s. 3–39; E. R. Curtius *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. i oprac. A. Borowski, wyd. 3, Kraków 2009, s. 309–357; B. Banasiak, *Kulturowy topos księgi (przyczynek do interpretacji)*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2009, nr 15, s. 7–24.

<sup>304</sup> Zob. *Kazania sejmowe*, s. 28.

<sup>305</sup> Zob. L. Kuc, A. Zuberbier, *Człowiek* (III C), [hasło w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. L. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985, szp. 917–919.

<sup>306</sup> „Pierwej niżli nas stworzył i z żywota matek naszych wypuścił, napisał nas w księgi swoje, zgotował nam chwałę niebieską i rozkoszy wieczne. Zgotował nam wysługi Syna swego jedyne, abyśmy przez śmierć i mękę Jego, i przez wiarę Weń, i przez sakramenty, i posłuszeństwo zakonowi Jego, do tego, co nam dać postanowił, przychodzili” (*Na dziękowaniu za jakie pospolite królestwa wszystkiego dobrodziejstwo*, s. 52).

<sup>307</sup> Zob. *Na modlitwach czterdziestu godzin* (B), s. 8–10; *Czasu suchości i w głodzie, przy modlitwie o deszcz kazanie*, s. 42.

<sup>308</sup> „W raju-śmy szczepieni, w dostatkach i rozkoszach i po rajskich na niebieskie państwa przejrzeni i popisani jesteśmy. Jeśliśmy oboje utracili, tedy tylko do czasu” (*O chwale i radości niebieskiej*, s. 288); „[...] Pan Bóg nasze grzechy odpuszcza i daje w łasce swojej odpocznienie, [...] i wraca nam utracone dziedzictwo nasze w niebie [...]” (*Na miłościwe lato abo jubileusz*, s. 47).

<sup>309</sup> „Teraz to mówmy, bo jeszcze czas mamy do pokajania. Na on ostatni czas już nam ta żalność nie pomoże. Teraz zażyjmy tej krótkości dobrego czasu [...]. Teraz czas do siania pogodny na bogate żniwo” (*Pogrzebne kazanie wtóre*, s. 246).

<sup>310</sup> Zob. *Kazania sejmowe*, s. 30.



odpowiedniejszy zdawał się wybór drogi pozwalającej zastosować podstawowe dyrektywy chrześcijańskie w codziennym doświadczeniu<sup>311</sup>. Podstawowa kwestia dotyczyła tego, jak człowiek może najlepiej spożytkować osiągniętą wiedzę. Służba społeczna była tą dziedziną aktywności, którą Skarga doceniał w sposób szczególny. Wszystkich obywateli łączyło prawo, „sznur życia”<sup>312</sup> broniący przed zawodnością rozumu i namiętnościami<sup>313</sup>. Autor *Żołnierskiego nabożeństwa* podkreślał jego Boskie pochodzenie, przywołując między innymi epizod biblijny z Dekalogiem<sup>314</sup>. Trwałość wspólnoty była warunkowana przestrzeganiem zasad obowiązujących każdego, pozwalało to zachować ciągłość tradycji i kulturowanych wartości.

Dostrzegał zatem Skarga sprawczą rolę człowieka w przebiegu codziennych wydarzeń<sup>315</sup>, które w szerszej perspektywie nadają kierunek i dynamikę samej historii. W ten sposób sens istnienia i aktywności jednostki staje się ściśle zespolony z sensem historii świata<sup>316</sup>. Dziejów nie można zatem sprowadzić wyłącznie do przeszłości, lecz należy rozszerzyć je także na teraźniejszość i przyszłość, łącząc w ten sposób dwa bieguny egzystencji ludzkiej: genetyczny i eschatologiczny. Kaznodzieja traktował historię w dwóch podstawowych wymiarach: przedmiotowym (jako fakty, rezerwuár zdarzeń; ogólnie: w s z y s t k o t o, c o s i ę d z i e j e) oraz podmiotowym (jako sferę nacechowaną aksjologicznie). Za Grzegorzem z Nazjanzu powtarzał, iż jest to „mądrość w kupę złożona i rozum ludzi wielu w jedno zebrany; kto jej nie wie i w niej się nie kocha, jest jako dziecię, które ojca i matki nie zna”<sup>317</sup>. Historia jest sferą doświadczeń i objawiania się Boskich znaków, w której dokonuje się rozwój lub upadek ludzkości. Stanowi więc tworzywo dla interpretacji losów indywidualnych i całej wspólnoty ludzkiej, integralną sferę życia, objawiającą się w każdej jego dziedzinie poprzez tradycję i wartości, jakie niesie, oraz pamięć, która – aby była trwalsza i ożywcza – musi być pamięcią twórczą. W przejmującym *Kazaniu na pogrzebie Królowej Polskiej Anny z Rakus, żony Zygmunta Trzeciego* autor włączył do rozmyślań ważną deklarację:

Wysoki jest stan królewski, wysoki stan cesarski przodków Jej; ozdobny i podniosły świecznik, na którym im jaśniejsza pochodnia gore, tym więcej ciemności odgania i domownicy uwesela. Która gdy gaśnie, smutną ciemność czyni. I przeto mędrzec nad takim umarłym płakać każe, iż ustała, prawi, światłość

<sup>311</sup> Zob. A. Kapuścińska, „Żywoty świętych” Piotra Skargi, s. 180–188; też, „Vita activa” – „vita contemplativa”. Praktycyzm i kontemplacyjnizm w polskim humanistycznym piśmiennictwie teologicznym i parenetycznym, [w:] *Etos humanistyczny*, red. P. Urbański, Warszawa 2010.

<sup>312</sup> „Prawo jest jako nauka życia i sznur spraw ludzkich” (*Kazania sejmowe*, s. 163).

<sup>313</sup> Zob. G. Maroń, *Filozofia prawa ks. Piotra Skargi*, „Ius Novum” 2012, z. 2, s. 115.

<sup>314</sup> Zob. *Kazania sejmowe*, s. 166–167.

<sup>315</sup> „Lecz nic nie jest bez przyczyny, zwłaszcza w ludzkich sprawach, które z rozumu i wolnej woli pochodzą. Co rozumem i pilnością, i cnotą stanęło, to się nierozumem i niedbałością, i złością ludzką obala” (tamże, s. 35).

<sup>316</sup> „Dzieje zmierzają w swej istocie do tego, by były poznane – przez osobę, a poznanie spełnia dzieje, nadaje im konieczną formę i jakby koronuje je” (C. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus*, s. 17).

<sup>317</sup> *Kazania sejmowe*, s. 28.

jego. Bo z oczu naszych odejmują się przykłady cnót jego, które śmierć gasi i oddala. Lecz na te przepychy śmierci tak szkodliwe mamy pamięć, mamy języki, mamy pismo. Któreś to, co z oczu zeszło, kłaść sobie na serce i myśli możemy; któreś to, co śmierć zepsować chciała, naprawić; to [co] poniżyć i spustoszyć, i z ziemią zrównać umyśliła, p o d n ie ś ć, u k a z a ć i o ż y w i ć m o ż e m. Nie masz tej mocy, przekłeta śmierci, abyś mogła cnoty tej Paniej naszej umorzyć i wygubić! Któreś gdy się nie tyło w oczy, ale w serca nasze wszczepiły, pamiętać je i opowiadać, i o nich pisać, i wieczny z nich pożytek brać do naśladowania możemy. I moich ust, nieszczęsna okrutnico, i pióra mego nie pohamujesz!<sup>318</sup>

Kaznodzieja nie godził się więc ani na zapomnienie, ani na triumf śmierci, nawet jeśli jest ona dla ludzi naturalną koniecznością. Zmarli, ich dokonania, wszystko, co po sobie zostawili i co należy już do przeszłości – nie giną bezpowrotnie, lecz przybierają inną postać w zbiorowej świadomości. Droga do ocalenia i przełamania praw doczesnego, przemijającego świata jest pamięć. Skupia ona trzy aspekty czasu: miniony, teraźniejszy i przyszły, uaktualnia bowiem przeszłość i projektuje ją ku temu, co ma się wydarzyć<sup>319</sup>; jest zapisem doświadczeń wszystkich pokoleń, indywidualnym i wspólnotowym rezerwuarem wiedzy o świecie, którego nie ma, a więc – nośnikiem historii. Dlatego tak duże znaczenie kaznodzieja przypisywał komemoracjom<sup>320</sup> – z jednej strony, funkcjonalnie, jako formom służącym utrwalaniu i naśladowaniu określonych wzorców osobowych, mającym proveniencję renesansową (*imitatio*), z drugiej, jako pierwiastkom wstępującej kultury baroku, z właściwą jej sakralizacją obrzędowości. Pamięć jest narzędziem umysłu, nie należy jednak sprowadzać jej funkcji wyłącznie do rejestrowania i przechowywania doświadczeń jednostkowych lub zbiorowych. Bardzo ważne, uważał kaznodzieja, aby oddawała tonację emocjonalną wszystkich, którzy ją pielęgnują. Głęboki smutek z powodu straty bliskiej osoby jest naturalny<sup>321</sup>, dlatego formy jego okazywania są projekcją stanu wewnętrznego adekwatną do nastroju i podniosłości żałoby. Manifestacja uczuć wpisana jest w rytuał oddawania czci zmarłemu<sup>322</sup>. Ich przełożenie na język symboli to sposób na oswojenie się z doświadczeniem śmierci,

<sup>318</sup> *Kazanie na pogrzebie Królowej Polskiej Anny z Rakus*, s. 263.

<sup>319</sup> Jak zauważył Michał Kuran: „Mówca dąży, by na drodze werbalizacji ustanowić zsyntetyzowany obraz swojej współczesności postrzeganej jako przeszłość w przyszłości. Jego celem jest włączenie do przyszłego kanonu dzisiejszych bohaterów, podjęcie próby ukształtowania wizji swej współczesności w przyszłości” (tenże, *Pamięć o heroicznych czynach...*, s. 58).

<sup>320</sup> Jezuity nie interesowały kwestie „techniczne”, jak reguły zapamiętywania, sposoby wyobrażeń itp., istotne dla rozwijanej od starożytności *ars memorandi*. Na temat starożytnych, średniowiecznych i renesansowych traktatów poświęconych różnorodnym technikom zapamiętywania zob. F. A. Yates, *dz. cyt.*

<sup>321</sup> „Zawždy u pobożnych i wiernych synów kościelnych nad umarłymi płakano i smutek pokazowano. Nie tyło temi z oczu łzami, których nie wszyscy mieć mogą, ale zasmuceniem niejakim i wewnątrz i z wierzchu. Bo to przyrodzenie samo i użalenie nad nędzą ludzką, i dobre zachowanie towarzysza odeszłego wyciąga. Z przyrodzenia na śmierć się wzdrygamy i zasmucamy. [...] Jakoż się nad umarłym zasmucić i żałości jakiej pokazać nie mamy? Trudno jej zataić, niepodobno jej nie cierpieć” (*Pogrzebne kazanie pierwsze*, s. 236; zob. *Kazania na niedziele i święta całego roku*, t. 4, s. 68–69).

<sup>322</sup> „Powinność jest nasza chrześcijańska nad umarłym płakać, to jest jego śmierci żałować, ciało jego uczcić [...]” (*Kazanie pogrzebne pierwsze*, s. 236; zob. A. M. di Nola, *dz. cyt.*, s. 89–101).

a przy tym próba poradzenia sobie z rozpaczą i nadania godności jej przeżywaniu. Rytualizacja obrządku funeralnego ukierunkowana jest w obie strony – zarówno na celebrujących, którzy poprzez obrzędy spełniają swój chrześcijański obowiązek<sup>323</sup>, jak również na zmarłego, który dzięki ich wstawiennictwu ma łatwiejszą ścieżkę do odkupienia swych win. Doczesne szczątki, złożone w przestrzeni *sacrum*<sup>324</sup>, przekształcały jego obecność z fizycznej w symboliczną, utrwaloną w zbiorowej świadomości ludzkiej i w związku z tym wyjętą spod destrukcyjnej władzy czasu.

Uczczenie pamięci, będącej w pewnym sensie drogą do unieśmiertelnienia, traktował Skarga jako warunek utrzymania więzi z przeszłością. Nieumiejętność należytego pielęgnowania tej więzi w rytuałach, obrzędach i świadectwach dostrzegał zwłaszcza u różnowierców<sup>325</sup>. Ich praktyki funeralne miały dowodzić, iż sami siebie pozbawiają korzeni w historii, ponieważ nie darzą troską jej najważniejszego nośnika – pamięci (w formie rytuałów i obyczajów). Nie są zatem zdolni do ocalenia własnego dziedzictwa, zbudowanego przez czyny i wartości przodków<sup>326</sup>, które są „skarbem do wypłacenia”, „nieprzebrany źródłem” nauki właściwego postępowania, mogącym ustrzec przyszłe generacje od popełniania grzechów lub odsunąć gniew Pana. Kaznodzieja uważał zatem, że trzeba nie tylko dbać o pamięć, ale również dążyć do uczynienia jej form jeszcze trwalszymi i doskonalszymi – stąd tak duże u chrześcijan przywiązanie do obrządków pogrzebowych<sup>327</sup>. Należna cześć oddawana zmarłym jest bowiem symbolicznym wyrazem ciągłości dziejów, najpełniej objawiającym się w akcie wspólnotowego celebrowania. Formy komemoracyjne są interpretacjami przeszłości dostarczającymi wiedzy o minionym świecie, ale zarazem instrumentem wpływania na odbiorcę

<sup>323</sup> *Kazanie pogrzebne pierwsze*, s. 238.

<sup>324</sup> Zob. tamże, s. 238, 239. „Nieczęść wielka ciałom jest, gdy na uczciwym i przystojnym miejscu nie leżą [...]. U nas są kościoły, cmyntarze, kaplice, w których ciała nasze kładziem dla czci ich i z niemłą pociechą naszą [...]. Mieście-ż pociechę, iż i tego brata swego ciało na tym tak poczesnym i poświęconym miejscu i przy ludu i przodkach jego kładzicie [...]”.

<sup>325</sup> „Same heretyckie sekty i stare, i tych czasów naszych powstałe mniej daleko, niżli poganie, umarłym służą. Bo kazanie przy ich pogrzebie odprawiwszy, ani ich kościelnym obyczajem i obchody oplakiwają, ani się za nie modlą, ani ofiar nie czynią, ani jałmużn, ani utrudzenia dla nich żadnego nie podejmują. I owszem, nie wierzą, aby po śmierci zaraz była sprawiedliwość, aby im kto mógł co pomóc i zapominają ich, ledwie nie tak, jako tych, co giną i których już nie masz [...] Nie masz baczenia u nich na ojce i matki, i insze zesze dobrodzieje. [...] Gdzie mogą, stare ojców swoich fundacje na modlitwę umarłych, kaplice i ołtarze ich psują, i dochody, i jałmużny niewdzięczni synowie wydzierają. [...] Ciała też swoich bez rozsądku w ziemię miecą, a jako na osły i szkapy uczciwych i przystojnych miejsc nie patrzą” (*Przy pogrzebie pana wielkiego*, s. 247; zob. *Kazania na niedziele i święta całego roku*, t. 4, s. 217–218).

<sup>326</sup> Widać tu pewną różnicę w stosunku do polemik z reformacją, w których Skarga dowodził, że różnowiercy w sposób celowy i świadomy zacierają wiedzę o przeszłości, aby zbudować fałszywy jej obraz (zob. rozdział *Polemiki z reformacją*).

<sup>327</sup> Kaznodzieja uważał, że w jego epoce ceremonie pogrzebowe były bardziej okazałe niż w czasach biblijnych, dlatego przypisywał im większą moc utrwalania i unieśmiertelniania zmarłej osoby. Na temat samych obrządków zob. *Kazanie pogrzebne pierwsze*, s. 237–239; *Przy pogrzebie pana wielkiego*, s. 247–249; *Kazanie na pogrzebie Królowej Polskiej Anny z Rakus*, s. 259–260.

# KAZANIA PRZYGODNE,

Z INEMI DROBNIEY-  
szemi pracami, o roznych rze-  
czach wszelakim stanom  
należących.

X. PIOTRA SKARGI,  
Societatis IESV.

*Teraz znouu przeyrzane, y wiedne Księgi dla śnádnic-  
szego używania Zebrane.*



*Z dozwoleniem Stárszych.*

Cum Gratia & Priuilegio S. R. M.

W KRAKOWIE,  
w Drukarni Andrzeia Piotrkowczyka Typographa Krola I. M.  
Roku Pánjskiego, 1610.

*Inferio. Ceter. domus prof. fac. scilicet. p. m.*

Ilustr. 18. P. Skarga, *Kazania przygodne z innemi drobniejszemi pracami*, Kraków 1610, karta tytułowa

i tym samym kształtowania postaw społecznych, między innymi poprzez politykę pamięci historycznej<sup>328</sup>. Widać to na przykładzie *Kazania na pogrzebie Królowej Polskiej Anny* (Jagiellonki). Jezuita wygłosił je w czasie ceremonii pochówku monarchini (12 listopada 1596 roku).

Prezentowany w utworze wizerunek zmarłej obejmował nie tylko jej konwencjonalną pochwałę zawierającą między innymi wykaz cnót chrześcijańskich i nauki moralne dla potomnych, lecz uwzględniał również kontekst historyczny. „Pamiętka wieczna”<sup>329</sup> – jak mówca nazywał własne utwory funeralne – miała służyć unieśmiertelnieniu zmarłej osoby oraz propagowaniu określonych postaw społecznych; łączyła więc funkcje panegiryczną i parenetyczną. Zgodnie z wymogami konwencji, Anna Jagiellonka została ukazana jako dostojna matrona oraz pobożna i cnotliwa niewiasta. Rytm jej codziennego życia wyznaczały praktyki religijne i pomoc potrzebującym. Szczególną troską miała otaczać zgromadzenia duchowne. Świątobliwość w postępowaniu z bliźnimi sprawiła, że odeszła niemalże w aureoli świętości, pozostawiając cały kraj w rozpacz. Charakterystyka królowej stanowiła jedynie tło dla ujęcia szerszego, obejmującego genealogię jej rodu i wypadki z przeszłości państwa. Żona Stefana Batorego, opisywana piórem Skargi, to przede wszystkim matka narodu, miłośniczka ojczyzny i ostatnia przedstawicielka dynastii. Autor kładł nacisk na ten właśnie dramatyczny aspekt biografii bohaterki – że wraz z nią kończyła się wspinała część historii królestwa polsko-litewskiego. Królowa uosabiała bowiem całą potęgę domu Jagiellonów oraz pielęgnowane od wieków wartości, na których ustanowiona została Rzeczpospolita Obojga Narodów. Skarga twierdził zatem, że nie sposób opisywać czynów i życia zmarłej monarchini bez odniesienia się do jej wielkich przodków<sup>330</sup>. Przypomnienie ich zasług dopełniało wizję państwowości istniejącej przez stulecia dzięki kultowi określonych wzorców i prawideł postępowania<sup>331</sup>.

Jezuita sięgnął też do początków dynastii. Koronacja wielkiego księcia litewskiego Władysława stała się symbolem narodzin nowej potęgi w świecie chrześcijańskim. Jagiełło pokazany został, już jako król, w trzech rolach: misjonarza, wojownika oraz miłośnika nauki i kultury. Pierwszą jego zasługą była unia w Krewie, która połączyła Polskę i Litwę. Skarga stwierdził, że dokonało się to dzięki „poznaniu” Boga<sup>332</sup>. Jagiełło

<sup>328</sup> Zob. *Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów*, red. S. M. Nowinowski, J. Pomorski i R. Stobiecki, Łódź 2008 (zwłaszcza artykuły K. Zamorskiego, M. Janowskiego i A. Dudka); M. Parus, *Muzeum w służbie polityki historycznej*, „Wrocławski Przegląd Międzynarodowy” 2011, nr 3, s. 63–65.

<sup>329</sup> *Kazanie na pogrzebie Królowej Polskiej Anny, ostatniego potomka domu Jagiełłowego*, s. 252.

<sup>330</sup> „Nie tylo wszystkim pożyteczna – i Rzeczypospolitej, i poddanym swoim – jako matka była, ale tę cnotę przełożonych dobrych z przodków swoich wzięła i oną rodzaj ich, jako ostatni potomek, zamknęła. Które tu się wspomnieć i zasługi tu wam królów waszych, ojców jej, przypomnieć bardzo się godzi i powinno jest” (tamże, s. 254).

<sup>331</sup> Pochwała rodu i antenatów była typowym elementem poetyki mów i pism okolicznościowych; należała do miejsc wspólnych. Zob. M. Kuran, *Adresaci i poetyka listów dedykacyjnych w „Kronice Sarmacji europejskiej” Aleksandra Gwagnina*, [w:] *Proza staropolska*, dz. cyt., s. 53–56.

<sup>332</sup> Zob. *Kazanie na pogrzebie Królowej Polskiej Anny, ostatniego potomka domu Jagiełłowego*, s. 254.

jawił się ponadto jako gorliwy neofita, wielki obrońca wiary, „apostoł i tłumacz”<sup>333</sup> ewangelii, pogardzający czeskim tronem z powodu „herezji” husyckiej. Mówca wspominał następnie zasługi władcy w dziedzinie kultury i nauki, a więc odnowienie Akademii Krakowskiej (dekret z 26 lipca 1400 roku) oraz jej wspieranie w późniejszym czasie<sup>334</sup>. Z kolei sukces jako wojownik osiągnął Jagiełło, odnosząc pod Grunwaldem spektakularne zwycięstwo nad Krzyżakami, czym skruszył „moc wszystkę Rzeszy Niemieckiej”<sup>335</sup>.

Skarga odtworzył następnie drzewo genealogiczne rodu, każdemu z członków przypisując określone zasługi dla królestwa. Syn Władysław (zwany Warneńczykiem) to w ujęciu kaznodziei konkwistador i pogromca mahometan, który zginął śmiercią męczeńską. Jego brat i zarazem następca na tronie, Kazimierz, odznaczył się jeszcze większymi zasługami – zwycięstwem w wojnie trzynastoletniej i odzyskaniem Pomorza Gdańskiego, jak również obroną chrześcijaństwa przed zagrożeniem tureckim (pomoc militarna gospodarowi mołdawskiemu Stefanowi Wielkiemu). Dzieło przodków podjęli następnie potomkowie Kazimierza Jagiellończyka, którzy przyczynili się do zbudowania potęgi Rzeczypospolitej poprzez objęcie w kolejnych pokoleniach tronów polsko-litewskiego, czeskiego, węgierskiego, koligacje z dynastią habsburską (Anna, córka Władysława II Jagiellończyka), walkę za wiarę (Ludwik II Jagiellończyk), święty żywot (św. Kazimierz) oraz piastowanie wysokich urzędów kościelnych (kardynał Fryderyk Jagiellończyk). Jako ostatnią Skarga pokrótce scharakteryzował gałąź rodu Zygmunta Starego, z której wywodzili się Anna Jagiellonka oraz jej siostrzeniec Zygmunt III Waza<sup>336</sup>. Kaznodzieja chciał podkreślić zasługi ostatniej Jagiellonki dla królestwa, które były donioślejsze w perspektywie dziejów narodu, aniżeli jej codzienne postępowanie w życiu prywatnym. Zaznaczył, że to właśnie dla dobra Rzeczypospolitej Anna zrezygnowała z celibatu i poślubiła księcia siedmiogrodzkiego Istvana, który wkrótce zasłynął jako wielki władca i wojownik<sup>337</sup>. Postępowanie Jagiellonki podyktowane więc było racją stanu. Kaznodzieja przyrównał ją do cesarzowej Pulcherii, siostry Teodozjusza II. Podobieństwa miały narzucać się same: obydwie kobiety pragnęły żyć w czystości, lecz troska o ojczyznę zmusiła je do rezygnacji ze szczęścia osobistego; obydwie też były gorliwymi chrześcijankami i dążyły do umocnienia pozycji Kościoła<sup>338</sup>. Biografia Anny Jagiellonki została przedstawiona na tle ważnych dla państwa wydarzeń. Skarga przywołał rozpaczliwą sytuację, w jakiej bohaterka znalazła się po śmierci swego brata, króla Zygmunta. *Interregnum* wzmogło ataki na monarchinię, przywiodło ją niemalże na skraj ubóstwa<sup>339</sup>. W obliczu tych trudności potrafiła jednak zachować niezłomną

<sup>333</sup> Tamże.

<sup>334</sup> Zob. K. Morawski, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. 1, Kraków 1900, s. 68–70.

<sup>335</sup> *Kazanie na pogrzebie Królowej Polskiej Anny, ostatniego potomka domu Jagiellońskiego*, s. 254.

<sup>336</sup> Tamże, s. 255.

<sup>337</sup> Tamże, s. 256.

<sup>338</sup> Tamże.

<sup>339</sup> Tamże.

postawę, dzięki czemu stała się wzorem chrześcijańskiego heroizmu – zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej. Królowa w młodości doświadczyła śmierci najbliższych oraz rozstania z nimi z powodu konieczności zawiązywania politycznych małżeństw. Obserwowała szerzące się wpływy reformacji i rosnące z nich zagrożenie dla katolicyzmu. U schyłku życia, już jako wdowa po „Stefanie wojennym”<sup>340</sup>, drugi raz była świadkiem bezkrólewia. Nie poddała się jednak smutkowi i negacji, lecz wciąż, pomimo słabego zdrowia, aktywnie włączała się w politykę. Skarga ze szczególnym podziwem traktowała stanowisko monarchini w czasie drugiego *interregnum*. Miała wówczas z całą stanowczością odmówić poparcia dla arcyksięcia Maksymiliana wysłannikowi „jednego wielkiego króla”<sup>341</sup> i poprzeć wciąż niepewną kandydaturę królewicza Zygmunta, o której powodzenie gorliwie prosiła Boga. Wybór jej siostrzeńca na władcę całego państwa polsko-litewskiego dokonał się zatem za wstawiennictwem Najwyższego. Miało to dowodzić Jego opieki nad Rzeczpospolitą, ale także legitymizować politykę rodu Jagiellonów, z którego Zygmunt III wywodził się po kądzieli. Jezuita chciał zatem wykazać, że ciągłość wielkiego rodu została utrzymana dzięki podjęciu historycznego dzieła przodków. Doszło wręcz do swoistego namaszczenia księcia Zygmunta przez Jagiellonkę, „ostatniego potomka królów i panów”<sup>342</sup>, co bardziej czyniło z niego monarchę niż sama przynależność do królewskiego rodu:

Żałuj, Miłościwy Najaśniejszy Królu drugiej matki swej. Jedna Cię urodziła człowiekiem, druga królem. Jedna Cię wychowała, druga ozdobiła i wyniosła, i w prawej macierzyńskiej miłości z tą, co Cię urodziła, zrównała.

W Tobie, Miłościwy Królu, krew Jagiełłowa po matce zostając, do Ciebie się krew wielkich królów naszych polskich i z królestwem ich przenosząc, smutek nasz po zeszcium domu tego gasi. Niechże w Tobie żyje Jagiełło i w synu Twoim namilszym ożyje Władysław, i onych Kazimierzów, Olbrychtów [!], Aleksandrów, i tego, którego imię nosisz – Zygmunta i Augusta syna jego, i niech żyje pobożność, mądrość, męstwo, łaskawość, szczodroblowość, i miłość poddanych, i krwie swojej, i inne królewskie cnoty, których Waszej K. M. już z łaski Bożej zażywszy, Boże, aby do końca tym więcej!<sup>343</sup>

Rzeczpospolita Obojga Narodów – jak pokazywał Skarga na przykładach książąt i królów – została ustanowiona na wartościach takich jak wiara i umiłowanie ojczyzny oraz na etosie rycerskim. Kaznodzieja utrzymywał, że rządy obecnego króla, będącego swoistą emanacją Rzeczypospolitej<sup>344</sup>, są testamentem całego rodu. Wydarzenia, jakie nastąpiły w ciągu kilku najbliższych lat po śmierci Anny Jagiellonki, miały dowodzić, że Zygmunt III kontynuuje dzieło przodków, w szczególności Władysława II Jagiełły, będąc jak on wojownikiem, misjonarzem i obrońcą wiary katolickiej.

<sup>340</sup> Tamże.

<sup>341</sup> Tamże, s. 257.

<sup>342</sup> Tamże, s. 258.

<sup>343</sup> Tamże.

<sup>344</sup> Mówca stwierdzał przy tym, iż stan Rzeczypospolitej zależy od tego, kto i jak nią rządzi: „Bo co jedno dobrego jest w Rzeczyposp., to wszystko z dobrych urzędów i zwierzchności a mądrej opatrności królewskiej wynika” (*Kazanie na pogrzebie Królowej Polskiej Anny z Rakus*, s. 260).

Biografia królowej dostarczała więc pogładowej lekcji historii; była pochwałą konkretnych postaci, a jednocześnie wyrazem określonej polityki historycznej. Apoteozie czynów i życia zmarłej towarzyszyły rozważania na temat państwa, jak też zagrożeń i sposobów przeciwdziałania im. Szczególne niebezpieczeństwo Skarga upatrywał w *interregnum*. Był to bowiem okres, kiedy Rzeczpospolita narażała się na utratę ciągłości. Autor podkreślał przy tym szczególną rolę królowych – matek przyszłych władców i całej wspólnoty<sup>345</sup>. Przekonywał, że to właśnie one budują dynastie, zapewniając królestwom trwałość. W kazaniach funeralnych Skargi ciągłość Rzeczypospolitej wyznaczana była przez cykl narodzin, małżeństw i śmierci, dlatego refleksja nad zmarłym członkiem dynastii panującej dotyczyła w tym samym stopniu całego państwa. Siła tego ostatniego opiera się na tradycji i naśladowaniu przodków; trwałość każdej monarchii jest utrzymywana dziedzictwem krwi, ale też spuścizną duchową i kulturowaniem tych samych wartości (co nabierało znaczenia szczególnego w przypadku sporów o sukcesję apostolską). Żadna wspólnota nie może istnieć bez poczucia związku z przeszłością – wciąż odradzającą się w pamięci potomnych i stąd przechodzącą w działanie. Pamięć łączy miniony czas z chwilą obecną, przez co wzmacnia poczucie, iż wszelkie ludzkie czyny przynależą do tego samego *continuum*<sup>346</sup>. Określa także stosunek człowieka do rzeczywistości, daje wskazówki, jak żyć oraz pozwala przewidzieć skutki przyszłych działań. Umożliwia więc przynajmniej częściowe przewycięzenie ograniczeń, jakim podlega on w codziennym życiu.

*Kazanie na pogrzebie Królowej Polskiej Anny* dowodzi, że Skarga nie sprowadzał wiedzy historycznej wyłącznie do roli ornamentacyjnej czy konwencjonalnych pouczeń. Jej funkcją miało być dostarczenie określonego sposobu postrzegania współczesności – poprzez kult przodków i podtrzymywane przez nich wartości<sup>347</sup>. Nadawały one odpowiednią kwalifikację bieżącym sprawom, wskazywały potomkom kierunek postępowania. W postaci uproszczonej sprowadzało się to do twierdzenia, że historia jest nauczycielką życia. Maksyma Cyserona w czasach Skargi była już truizmem i na podstawie lektury pism kaznodziei przyjąć można, że jemu samemu mogło zależeć na czymś więcej. Wskazując na powtarzalność zjawisk i praw rządzących dziejami, na występowanie w różnych kulturach tych samych lub podobnych zachowań, dostrzegając

<sup>345</sup> *Kazanie na pogrzebie Królowej Polskiej Anny, ostatniego potomka domu Jagiełłowego*, s. 258–259. Ujmowanie relacji pomiędzy rodem panującym i poddanymi za pomocą terminologii rodzinnej należało do stałego repertuaru chwytów retorycznych, wykorzystywanych w piśmiennictwie panegirycznym i parenetycznym.

<sup>346</sup> Poczucie ścisłego związku przeszłości i teraźniejszości było jednym z ważniejszych elementów ideologii szlacheckiej (zob. A. F. Grabski, *Mysł historyczna polskiego Oświecenia*, s. 23–40; B. Suchodolski, *Kult przeszłości wśród szlachty polskiej XVI wieku. Zagadnienia i wyniki*, „Pamiętnik Literacki” 1927, t. 24, s. 1–13).

<sup>347</sup> „Czasy przodków – twierdzi Roman Krzywy – to okres niejako uświęcony, czas, w którym należy poszukiwać wzorców czy obowiązujących postaw. Różnego rodzaju wypaczenia teraźniejszości mogą zostać naprawione tylko poprzez przywrócenie stanu idealnego, nie przez innowację. Dotyczy to także postaw etycznych i osobowych, których doskonałym ucieleśnieniem są w tym sposobie myślenia antenaci” (tenże, *dz. cyt.*, s. 194–195).



analogie współczesnych wydarzeń do tych z przeszłości, Skarga podsuwał taki sposób oglądu świata, w którym myślenie kategoriami historii stawalo się dla człowieka nie wyborem, a koniecznością.

\* \* \*

W pismach kaznodziejskich Skargi, jak widać, utrwalone zostały zróżnicowane postawy i wzorce osobowe. Ich wspólnym mianownikiem była koncepcja życia jako ciągłej walki toczonej z wrogiem realnym bądź abstrakcyjnym. Zdecydowało to o wyborze wzorca parenetycznego. Ideałem był *miles Christianus* – jako nowy bohater epicki, możliwie najpełniejsze odzwierciedlenie cnót chrześcijańskich i obywatelskich<sup>348</sup>.

Wyróżnić można dwa aspekty Skargowej parenetyki: militarny i ascetyczny. Tłem dla nich pozostawała sytuacja Rzeczypospolitej, która nosiła cechy modelowe, jako ustroj (*respublica*), lecz ujmowana była w wymiarze historycznym, jako istniejąca w konkretnych realiach wspólnota. Skarga ukazywał bohaterów na tle sytuacji społecznej, politycznej i religijnej w państwie polsko-litewskim, wykorzystując jako kontekst porównawczy rzeczywistość biblijną, będącą niezbędnym uzupełnieniem i objaśnieniem dla poszczególnych zdarzeń. Tło historiozoficzne nadawało im uniwersalne znaczenie i wartość, odkrywało rządzące nimi prawidłowości i włączało działania postaci w ogólny proces, determinując ich postawy, na ogół spolaryzowane.

W tekstach o treści militarnej bohaterem był Zygmunt III Waza, a także hetmani, dowódcy i żołnierze uosabiający cnoty męstwa, odwagi, waleczności, gorliwej wiary i poświęcenia dla ojczyzny. Po przeciwnej stronie występowali natomiast ci, których kaznodzieja uznawał za buntowników, jak na przykład Szwedzi pod dowództwem księcia Karola Sudermańskiego czy moskiewscy bojarzy wraz z podległym im wojskiem, którzy bronili dostępu do twierdzy smoleńskiej. Z kolei w utworach o tematyce ascetycznej opozycja sprowadzała się do przeciwstawienia dwóch wspólnot: Bożej i ziemskiej. Różnice zarówno między protagonistami i antagonistami, jak i pomiędzy typem militarnym i ascetycznym bohatera można zaobserwować nie tylko na poziomie aksjologicznym, ale również w sposobach kreacji bohaterów.

W dziełach o tematyce militarnej jednostka została pokazana niejako w wymiarze horyzontalnym, przez pryzmat jej czynów mających wpływ na sferę polityczno-obywatelską (obrona królestwa), a także instytucjonalną Kościoła (poszerzanie wpływów Stolicy Apostolskiej). W pismach ascetycznych zawierała się natomiast koncepcja istoty ludzkiej wertykalna, a więc w jej indywidualnej relacji do Boga, koncepcja obejmująca zagadnienia moralne i soteriologiczne. Fakty były przede wszystkim drogą do wydobycia problemów ogólnych, takich jak egzystencjalna sytuacja człowieka, jego dzieje czy upadek i cierpienie wynikające z tęsknoty za utraconym rajem. Ślad wpływów teologii ignacjańskiej oraz duchowości potrydenckiej da się zaobserwować w rozważaniach Skargi na temat grzechu pierworodnego, wolnej woli, koncepcji chrześcijaństwa wal-

<sup>348</sup> Zob. C. Hernas, *dz. cyt.*, s. 150.

czącego, a także w pedagogice strachu, jaką autor stosował na długo przed Klemensem Bolesławiuszem czy innymi „głosicielami rzeczy ostatecznych”<sup>349</sup>.

Rzecz jasna, wzorce te uzupełniały się i przenikały. Chodzi zatem o podkreślenie pewnego dominującego rysu, który daje się uchwycić w poszczególnych utworach. Odnaleźć tam można elementy i zabiegi typowe dla dawnego piśmiennictwa historycznego, jak prezentyzm, budowanie narracji wokół działań wybitnych jednostek, stylizacje biblijne, skłonność do uniwersalizacji treści czy stosowanie szerokiej perspektywy przy opisie pojedynczych zdarzeń. Przykłady ich zastosowań przez kaznodzieję noszą wpływ średniowiecznych i renesansowych konwencji parenetycznych, obecnych w historiografii oraz pokrewnych jej gatunkach, jak choćby w biografistyce.

Wzorce prezentowane przez kaznodzieję miały odzwierciedlać wartości obywatelskie Rzeczypospolitej (równość, wolność, praworządność, cnota). To z kolei łączyło się z perswazyjnością relacji oraz funkcjonalnym operowaniem materiałem historycznym w wykorzystywanych formach (pobudka, kazanie, modlitwa). Skarga dostarczała pogłądowej lekcji historii, podsuwając zarazem określony sposób rozumienia dziejów. Niezwykle rzadko godził się przy tym na kompromisy<sup>350</sup>. Miejscami bardziej wnikliwe próby oceny i wykładni zdarzeń dowodzą, że traktował historię jako tworzywo, a nie argument skostniały, na zawsze zamknięty w przestrzeni utrwalaonych znaczeń.

---

<sup>349</sup> Zob. J. Sokolski, *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyśćca i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, Wrocław 1994, s. 147–216; J. Kowzan, *dz. cyt.*, s. 151–375.

<sup>350</sup> Kaznodzieja wprawdzie usunął kazanie *O monarchiej* z cyklu *Kazań sejmowych*, ale nigdzie nie odwołał głoszonych tam poglądów. Janusz Tazbir twierdzi, że powodem wyłączenia utworu były naciski zakonu (zob. tenże, *Piotr Skarga*, s. 255–256; tenże, *Wstęp*, [w:] P. Skarga, *Kazania sejmowe*, s. LXXXVII). Natomiast Magdalena Komorowska uważa, że przyczyną usunięcia kazania *O monarchiej* nie były podejrzenia pod adresem Skargi o sprzyjanie absolutyzmowi, lecz zamiar uniknięcia „jątrzenia świeżo zabliźnionej rany” po rokoszu (taż, *Prolegomena do edycji dzieł Piotra Skargi*, s. 141).



## Rozdział V

# Główne aspekty problematyki historycznej w *Żywotach świętych*

O *Żywotach świętych* Piotra Skargi, bestsellerze piśmiennictwa staropolskiego, napisano wiele artykułów i rozpraw<sup>1</sup>. Naukową recepcję dzieła zdominowała dyskusja, w której z jednej strony podkreślano duży kunszt pisarza i umiejętne dostosowanie literatury hagiograficznej do wymogów kontrreformacyjnych, z drugiej – wyrażano opinie krytyczne dotyczące oryginalności dzieła, jego walorów artystycznych czy zmysłu historycznego autora<sup>2</sup>.

Przed stu laty Konstanty Otwinowski, kierując się zapewne pokrewieństwem żywotopisarstwa świętych z dziejopisarstwem, uznał *Żywoty świętych* za dzieło historyczne<sup>3</sup>. Taka kwalifikacja została zaakceptowana przez uczonych, a motywowały ją cechy

<sup>1</sup> Z ważniejszych opracowań wskazać można: F. Świątek, *Z dziejów polskiego żywotopisarstwa świętych*, Lublin 1937; J. Nowak-Dłużewski, „*Żywoty świętych*” Piotra Skargi, [w:] tenże, *Z historii polskiej literatury i kultury*, Warszawa 1967, s. 46–62; H. Barycz, *Z dziejów jednej książki*, [w:] tenże, *Z epoki renesansu, reformacji i baroku. Prądy – idee – ludzie – książki*, Warszawa 1971; H. Dziechcińska, *Biografistyka staropolska w latach 1476–1627 (kierunki i odmiany)*, Wrocław 1971, s. 122–138; H. Fros, *Źródła „Żywotów świętych” Skargi w ogniu krytyk*, [w:] *Fermentum massae mundi*. Jackowi Woźniakowskiemu w 70-tą rocznicę urodzin, red. N. Cieślińska i P. Rudziński, Warszawa 1990, s. 312–318; H. Fros, *Źródła „Żywotów świętych” Piotra Skargi*, „Pamiętnik Literacki” 1991, z. 3; A. Borowski, *Staropolska „książka dla wszystkich”, czyli „Żywoty świętych” Piotra Skargi SJ*, [w:] *Retoryka a tekst literacki*, red. M. Hanczakowski i J. Niedźwiedz, t. 1, Kraków 2003; A. Ceccherelli, *Od Suriusa do Skargi. Studium porównawcze o „Żywotach świętych”*, przekł. M. Niewójt, Izabelin 2003; A. Kapuścińska, „*Żywoty świętych*” Piotra Skargi. *Hagiografia – parenetyka – duchowość*, Szczecin 2008; K. Kiszkwiał, *W kręgu topiki hagiograficznej. „Żywoty świętych” Piotra Skargi*, Kraków 2008.

<sup>2</sup> Zob. przegląd stanowisk w rozprawach: A. Ceccherelli, *dz. cyt.*, s. 12–25; A. Kapuścińska, *dz. cyt.*, s. 14–17.

<sup>3</sup> Zob. K. Otwinowski, *Dzieła ks. Piotra Skargi TJ. Spis bibliograficzny*, Kraków 1916, s. XIV.

wspólne biografistyki i hagiografii: dydaktyzm, historyczność i panegiryzm<sup>4</sup>, właściwe także dawnemu dziejopisarstwu. Rozpowszechniana zarówno w średniowieczu, jak i w początkach okresu nowożytnego koncepcja opisu dziejów przez pryzmat czynów jednostek zacieśniała związki między biografistyką i historiografią *sensu stricto* do tego stopnia, że dbałość o przestrzeganie głównych wyznaczników formalnych obydwu typów piśmiennictwa była kwestią właściwie drugorzędną i podporządkowaną realizacji celów dzieła.

*Żywoty świętych* wyróżniają się na tle pozostałych prac przekładowych Skargi. Nie było to przedsięwzięcie jednorazowe, lecz obliczone na długie oddziaływanie. Jezuita wciąż je cyzelował, uczestnicząc w pracach przy kolejnych wznowieniach dzieła. Uzupełniał je, przeredagowywał, uwzględniał nowe źródła itd.<sup>5</sup> Powodowało to rozmaite modyfikacje względem podstawy przekładu, choć część żywotów od początku nie była tłumaczeniem, kompilacją czy skrótem, lecz została specjalnie napisana przez kaznodzieję na potrzeby kompendium. W gruntownej analizie porównawczej Andrea Ceccherelli przedstawił typologię relacji między źródłami a Skargowymi tłumaczeniami oraz omówił zakres zmian w kolejnych wydaniach utworu<sup>6</sup>. Jak stwierdził badacz, osobną grupę stanowią oryginalne żywoty i swobodne przeróbki, które jezuita dołączał do przekładów biografii zaczerpniętych przede wszystkim ze zbiorów Wawrzyńca Suriusza, Alojzego Lippomana, Symeona Metafrastesza czy – w o wiele mniejszym stopniu – z pism Ojców Kościoła. Abstrahując od „obroków duchownych” oraz innych perytekstów<sup>7</sup>, w zbiorze można wskazać 73 (na około 380) biografii (względnie kazań), które przypisać należy inwencji Skargi. Ich włączenie do niniejszych rozważań jest zatem w pełni zasadne<sup>8</sup>. Oczywiście, zgodnie z założeniem książki, analiza zmierzająca będzie jedynie do charakterystyki tych cech dzieła, które w jakiś sposób wiążą się z problematyką historyczną.

## 1. TEKSTY SKARGI. WSTĘPNA CHARAKTERYSTYKA I STOSUNEK DO PODSTAWY ŹRÓDŁOWEJ

W przypadku *Żywotów świętych* można mówić o trzech rolach Skargi w powstawaniu dzieła: autorskiej, redaktorskiej i translatorskiej, z których jednak żadna nie określa genezy konkretnej biografii w sposób wyłączny – strategie te przenikają się

<sup>4</sup> Zob. H. Dziechcińska, *Biografia*, [hasło w:] *Słownik literatury staropolskiej. Średniowiecze – Renesans – Barok*, red. T. Michałowska przy udziale B. Otwinowskiej i E. Sarnowskiej-Temeriusz, Wrocław 1990, s. 95.

<sup>5</sup> Zob. A. Ceccherelli, *dz. cyt.*, s. 51; A. Kapuścińska, *dz. cyt.*, s. 62; M. Komorowska, *Prolegomena do edycji dzieł Piotra Skargi*, Kraków 2012, s. 74.

<sup>6</sup> Zob. A. Ceccherelli, *dz. cyt.*, s. 230–231. Zastosowana w niniejszym rozdziale kwalifikacja żywotów opiera się na systematyce dokonanej przez badacza.

<sup>7</sup> Na rolę perytekstu, tzn. wszystkich wypowiedzi metatekstowych dołączonych do głównego dzieła w *Żywotach świętych* zwróciła uwagę Krystyna Stawecka (*Staropolska proza hagiograficzna (XVI–XVIII wiek)*, [w:] *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, K. Dybciak, Lublin 1993).

<sup>8</sup> *Żywoty świętych*, o ile nie zaznaczono inaczej, będą cytowane według ostatniego wydania za życia Skargi (Kraków 1610).

wzajemnie<sup>9</sup>. Z tego powodu główne źródło polskiego jezuitę: *Probatae Sanctorum Historiae* Suriusza – traktuje się tu jako swoisty układ odniesienia, za którego pośrednictwem sięgał do innych pisarzy i historyków kościelnych<sup>10</sup>.

Skarga uznawał swoje dzieło za rodzaj *work in progress*, o czym świadczy choćby dodawanie w kolejnych wznowieniach nowych żywotów. Te swego rodzaju amplifikacje podzielić można na dwa rodzaje: biografie, które pisarz tłumaczył lub kompilował ze źródeł innych niż kompendium Suriuszowe (np. żywoty niektórych świętych polskich<sup>11</sup>), oraz takie, które tworzył samodzielnie, opierając się przy tym na określonym materiale, przede wszystkim biblijnym. Różnica pomiędzy obydwoma typami może wydawać się pozorna, jako że zarówno jeden, jak i drugi bazowały na jakimś źródle – prymarnym (żywoty „oryginalne”) bądź wtórnym (tłumaczenie tekstu innego autora). Ujawnia się ona dopiero przy uwzględnieniu teologicznego i po części także filologicznego zaplecza Skargowej inwencji. W przedmowie do czytelnika, zamieszczonej w edycji z 1610 roku, stwierdzał: „Te żywoty świętych z Biblii tu je najdziesz, abyś do Biblii nie tęsknił, z której trudnością tajemnic Boskich odrazić się albo, źle je czytając, zarazić się możesz”<sup>12</sup>. Autorowi nie chodziło zatem o tłumaczenie określonych żywotów dla czytelnika posługującego się wyłącznie językiem polskim, ale o zastąpienie lektury Pisma św. żywotami dostosowanymi do intelektualnych możliwości odbiorcy – aby nie stwarzać okazji do niewłaściwej interpretacji słowa Bożego. Celem było zatem dostarczenie źródła w pełni zaspokajającego religijne potrzeby przeciętnego odbiorcy i zarazem znoszącego ryzyko błędnego zrozumienia treści zawartych w Biblii, w czym dopatrywać się można intencji zgodnych z polityką kontrreformacyjną Kościoła. Dzieło było ponadto atrakcyjne fabularnie dla każdego odbiorcy, prezentowało bowiem bohaterów zróżnicowanych pod względem pochodzenia, stanu, płci, funkcji społecznych itd.<sup>13</sup>

Spośród 73 tekstów autorstwa Skargi 51 to typowe żywoty. Pozostałe obejmują: 16 kazań, 5 nauk (w tym 3 będące zarazem „historiami”, tj. opowieściami o stworzeniu świata, „stolicach” Piotrowych: Antiochii i Rzymie, a także o Podwyższeniu Krzyża) oraz *Przedmowę o męczennikach heretyckich*, inspirowaną jednym z dialogów Alana Cope’a (Copusa). Głównym źródłem dodanych żywotów było Pismo św., czasem wspólnie z dziełem Suriusza. Inne źródła wykorzystywane były sporadycznie (żywoty autorstwa Piotra de Natalibus, Bartolomea Sacchiego (Platiny), historyków kościelnych, np. Euzebiusza z Cezarei, Grzegorza z Tours, Epifaniasza z Salaminy). Materiału dostarczał również *Brewiarz rzymski* i pisma soborowe. Natomiast kazania oraz „krótkie historie” nie miały właściwie żadnych pierwowzorów, a w związku z tym należy je uznać za

<sup>9</sup> Zob. M. Komorowska, *dz. cyt.*, s. 73.

<sup>10</sup> Źródła poszczególnych żywotów podaje Ceccherelli, *dz. cyt.*, s. 232–286.

<sup>11</sup> Zob. J. Okoń, *Ks. Piotr Skarga jako promotor kultu św. Kazimierza*, „Senoji Liteuvos literatūra”, Vilnius 2015, t. 32: Petras Skarga ir LDK kultura.

<sup>12</sup> P. Skarga, *Namowa do czytelnika*, [w:] *Żywoty świętych...*, s. 8.

<sup>13</sup> Tamże, k. )( )r.

najbardziej samodzielne w zbiorze. Do niektórych, przygotowując kolejne wydania, wprowadzał Skarga zmiany natury redakcyjnej<sup>14</sup>. Całkowicie natomiast, zapewne z uwagi na mylący tytuł i względy konfesyjne, usunął *Przedmowę o męczennikach heretyckich* (stanowiła ona w istocie krytykę stanowiska, jakoby wyznania protestanckie miały własnych męczenników za wiarę, dorównujących świętym Kościoła katolickiego)<sup>15</sup>. Do swoistości hagiograficznego dzieła Skargi zaliczyć należy wprowadzenie „obroków duchownych” oraz „nauk” związanych z poszczególnymi biografiami. Uzupełniały one żywoty o treści teologiczne, które wskazywały ich przesłanki ideowe, i zawierały argumenty przeciw „dzisiejszym heretykom”<sup>16</sup>.

Poszczególne żywoty różnią się objętością. W zależności od źródeł, którymi dysponował hagiograf, są one mniej lub bardziej szczegółowe, uwzględniają całe życie bohaterów bądź zaledwie jego część. Zwraca uwagę, że żywoty oparte na Biblii odznaczają się nie tylko starannością opracowania, ale także zróżnicowaniem ujęć. Skarga w żadnym miejscu nie stosował dosłownych autocytatów, nie pomijając jednak fragmentów wspólnych, to znaczy występujących w dwóch lub więcej biografiach. Komponował natomiast te epizody od nowa, dążąc do możliwie najpełniejszego przedstawienia życia postaci. Właściwie zawsze trzymał się podstawy biblijnej, nie traktując już gotowych żywotów jako źródła dla właśnie tworzonych<sup>17</sup>. Metodę taką stosował Skarga także w innych dziełach<sup>18</sup>.

W większości żywotów odnaleźć można dygresje wyjaśniające jakąś sytuację czy podanie, pouczające, czasem rozstrzygające sporne kwestie. O ile pouczenia moralne wynikały z zamiaru dostarczenia czytelnikom budującej lektury<sup>19</sup>, o tyle pozostałe rodzaje wypowiedzi porządkowały wiedzę biograficzną. Komentarze te pojawiają się albo na zasadzie wtrącenia w tekstcie głównym, albo też wprowadzał je Skarga w „obrokach duchownych” i „naukach”. Wyrażały one najczęściej jakąś ogólną prawdę (aspekt dydaktyczny), przeciwstawiały „prawdziwą wiarę” „błędowi heretyckim” (aspekt polemiczny), czasem odnosiły się do aktualnych spraw – na przykład w celu umocnienia racji obozu katolickiego literą Pisma św. (aspekt apologetyczny). Obok nich występują komentarze porównujące i wartościujące przekazy źródłowe, dopełnienia w postaci fragmentów listów, traktatów itp., a także uwagi, których celem jest wyjaśnienie niejasnych kwestii.

W Biblii, będącej – jak wspomniano – źródłem niektórych żywotów, nie brakuje podań nie do końca niezrozumiałych, a czasem wręcz zagadkowych. Przykładem ta-

<sup>14</sup> Na temat zakresu zmian zob. A. Ceccherelli, *dz. cyt.*, s. 232–286. Nb. biografii dodanych kaznodzieja nie drukował w aneksie, lecz rozmieścił je między innymi żywotami.

<sup>15</sup> Zob. P. Skarga, *Żywoty świętych*, Wilno 1579, s. 1121–1122.

<sup>16</sup> Obroki duchowne i peryteksty szczegółowo omawia Anna Kapuścińska (*dz. cyt.*, s. 69–143).

<sup>17</sup> W związku z tym zdarzały się jednak Skardze drobne niedopatrzenia, jak np. w żywotach Marty i Marii Magdaleny: w usta obydwu bohaterek autor włożył te same słowa (zob. *Żywoty świętych...*, s. 645, 669).

<sup>18</sup> Zob. podrozdział „*Notae Ecclesiae*” jako sposób argumentacji uzasadniający prymat dziejowy katolicyzmu w części *Polemiki z reformacją*.

<sup>19</sup> Zob. A. Kapuścińska, *dz. cyt.*, s. 43–68.

jemnicze objawienie się Samuela po śmierci królowi Saulowi (1 Sm 28,7–20). W relacji Skargi, kończącej się śmiercią proroka, nie pojawia się choćby wzmianka o tym zdarzeniu. Nie wspomina się o nim również w biografii króla Dawida, opartej na tych samych fragmentach Starego Testamentu. Autor nie omieszczał wszakże poruszyć problemu w „obroku duchownym”:

Okolo wskreszenia jego [Samuela] od czarownicy, którego niebożny Saul w swej trwodze i w ciężkiej wojnie przed śmiercią swoją używał, jest dwojakie doktorów kościelnych rozumienie. Wiele doktorów twierdzi, iż tam nie był prawdziwy Samuel, ale obłudność sama szatańska, przeto iż takiej mocy szatan nie ma, a nie przystoi, aby mu ją Pan Bóg na tak święte zwłaszcza dusze dawał. A drudzy, acz młodszy, ściśnieni tekstem gołym i tem, co u mędrca jest na miejscu mianowaniem, twierdzą, iż był prawy [tj. prawdziwy] Samuel, a iż nie mocą szatańską, ale Boską, nie na czary onej niewiasty, ale na rozkazanie Boże wzbudzony. Tak jako też Balaamowi bałwochwalcy miasto czarta (którego używał) anioł się ukazał i dał słowa w usta jego inakże niżli chciał, iż musiał ludowi Bożemu błogosławić. Podobieństwo wielkie, iż był prawy Samuel. Bo mędrzec mówi: „Zasnął albo umarł Samuel i oznajmił królowi koniec żywota jego”<sup>20</sup>.

Dostrzegając sprzeczność w komentarzach do zagadkowego passusu, Skarga zestawiał odmienne stanowiska teologów i historyków. Wyraził także swój pogląd, usuwając jednak z biografii proroka niejednoznaczny epizod, który mógł budzić pytania czytelników. Swoje stanowisko poparł autorytetem „mędrca”, którym był św. Augustyn<sup>21</sup>. Sposób ujęcia problemu uzmysławia dużą dbałość jezuity o niuanse.

Troska o jasność przekazu cechuje całe dzieło. Autor dbał o sporządzenie możliwie najpełniejszej relacji w oparciu o dostępne źródła, nie stroniąc od kontrowersyjnych aspektów biografii niektórych świętych. Komentując jeden z epizodów życia św. Zygmunta, króla Burgundii, stwierdził: „Tak i grzechy świętych powiadać się muszą przy ich wielkich cnotach, abyśmy widzieli, iż także ludźmi do grzechu skłonniymi byli i toż skażone przyrodzenie mieli”<sup>22</sup>. Niekiedy nawet podkreślał bezwzględność swych bohaterów i skłonność do ulegania namiętnościom. Co prawda, łagodził brutalność zachowań Boskim przyzwoleniem, a czasem wręcz nakazem egzekwowania sprawiedliwości (np. traktując dokonywane przez nich egzekucje jako kary za wystąpienie przeciw Stwórcy), jednakże niektóre relacje sprawiają wrażenie groteskowych, jak choćby w żywocie Baraka i Debory:

Wstań, Deboro, wstań, wstań, czyń pieśni Panu! Wstań, Baraku, a chwytaj więźnie twoje! Z nieba Bóg walczył na nie i stojąc gwiazdy w porządku swoim były na Zyzarę. Rzeka Cisson niosła trupy ich. Błogosławiona między niewiastami Jahel, błogosławiona! W namiocie swoim żądającemu wody mleko dała, a w pańskim kubku masło mu przyniosła, lewicą wzięła gwóźdź, a prawicą wzniosła młot kowalski i przebiła głowę jego, upadł u nóg jej i miotał się nędznik duszę puszczający. Matka jego z okna wyglądając, krzyczała: „Czemu syn mój tak długo mieszka? Czemu teraz lenięją nogi woźników jego?” A jedna namiędsza z żon jego mówiła tak do świekry swojej: „Podobno teraz plony i łupy dzieli, a napiękniesz nawiasta obrana mu jest i drogie a piękne szaty, i korzyść kosztowniejszą niosą przedeń”<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> *Żywoty świętych...*, s. 628.

<sup>21</sup> Zob. Augustinus Hipponensis, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo* II 3,1 (wydanie internetowe: [www.augustinus.it](http://www.augustinus.it) [dostęp: 30.03.2020]).

<sup>22</sup> *Żywoty świętych...*, s. 372.

<sup>23</sup> Tamże, s. 530–531.



Chociaż podobne sytuacje są częste na kartach w Biblii, trudno nie ulec wrażeniu, iż miejscami ma się do czynienia nie tyle może z odwróconą, ile ze swoiście pojmowaną moralnością bohaterów. W biografach świętych takie odstępstwa od standardów etycznych Skarga traktował jako naturalny przejaw Boskiej sprawiedliwości<sup>24</sup>. Stąd nie brakuje w dziele wzmianek o licznych rzeziach dokonywanych na przykład przez postacie starotestamentowe (Jozue, Samson, Dawid). Być może, należy w takiej strategii narracyjnej upatrywać zapowiedzi tendencji, która miała nadejść wraz z inicjatywami hagiograficznymi księży bollandystów, stosujących bardziej nowoczesne metody krytyki historycznej<sup>25</sup>.

Skłonność do opatrywania źródeł komentarzami oraz do możliwie pełnego prezentowania biografii świętych była właściwa wszystkim żywotom pomysłu Skargi. Gdy tylko mógł, uzupełniał opowieści o nowe szczegóły, poszerzające wiedzę czytelnika. Były to zazwyczaj krótkie przydatki do biografii (na przykład informacje o niedawnej kanonizacji) lub dygresje prostujące pomyłkę któregoś z dawniejszych historyków<sup>26</sup>. Zdarzało się, że autor streszczał przekaz źródłowy – głównie w celach apologetycznych bądź polemicznych<sup>27</sup>. Są to zabiegi typowe dla większości dawnych pisarzy, którzy komentowali dzieła historyczne. Zwraca jednakże uwagę, że Skarga przypisywał im duże znaczenie w swej praktyce przekładowej. Rzuca to, częściowo przynajmniej, światło na jego warsztat pisarski. Konstruowanie spójnej opowieści na podstawie wielu świadectw świadczy o traktowaniu przez jezuitę inicjatywy hagiograficznej jako przedsięwzięcia twórczego, nie tylko przekładowego. Jak się zdaje, dzieło miało stanowić skarbnicę chrześcijańskiej wiedzy na temat świętych.

Nadmienić też należy, że rekonstruując *curriculum vitae* któregoś z bohaterów, autor napotykał czasem na niejasności bądź luki w relacjach historycznych. Niekiedy też źródła późniejsze zawierały dane sprzeczne z przekazem pierwotnym. W takich przypadkach kaznodzieja albo starał się uczynić z braku informacji argument uzasadniający prezentowane racje, albo wyjaśnić wątpliwe kwestie, interpretując dostępne materiały. Ilustrację pierwszej ewentualności przynosi żywot Maryi:

O rodzicach, poczęciu i narodzeniu, i wychowaniu, i dzieciństwie Przebłogosławionej Bogarodzicy pisma w Biblii nie masz i Ewangelija nic pisanego nie podaje, jedno to, iż królewskiego i kapłańskiego była rodzaju, potomkiem Dawidowym i powinowatą Helżbiety, która szła z domu Aaronowego. Ostatek samo pisanie na sercach i pamięci ludzkiej nieco mało i krótko przynosi, co wždy aby i nas, potomnych, doszło, w księgi swoje wielcy i zacni doktorowie kościelni włożyli. I mógłby się kto zadziwić, czemu Jana św. Chrzciciela poczęcie i narodzenie tak pilnie od ewangelisty wypisane, a tej, która Janowi jeszcze

<sup>24</sup> Historycy określają taki sposób prezentowania zdarzeń mianem mitów historiograficznych. Zob. J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię? Tajemnice narracji historycznej*, Poznań 2008, s. 169–191.

<sup>25</sup> „Theirs was the first great enterprise of co-operative scholarship in the modern world [...]” (M. D. Knowles, *Presidential Address: Great Historical Enterprises I. The Bollandists*, „Transactions of the Royal Historical Society” 1958, vol. 8, s. 148). O metodzie Bollandy zob. H. Delehaye, *The Work of the Bollandists Through Three Centuries (1615–1915)*, Princeton 1922, s. 56–116.

<sup>26</sup> *Żywoty świętych...*, s. 727 i 563.

<sup>27</sup> Tamże, s. 365–366 (list św. Jakuba).

w żywocie poświęcenie przyniosła, zaniechane jest. Ale kto przystojnie uważy, mądre w tem zrządzenie Boskie chwalić musi, bo królowie sługom, którzy sami z siebie poważności u ludzi nie mając, jako niegdy farao Józefowi uczynił, listy i przywileje dają, i obwołania czynią, aby im wierzono i one czczono. Lecz synom ich własnym takich listów nie potrzeba, a daleko mniej matkom im, które okrom listów i pisanja z przyrodzonej czci wielkie uważenie u poddanych i wiarę mają. Janowi, jako słudze, tego było wypisanja potrzeba, ale o matce każdy się domyślić może, iż ją więcej ten, który się z niej narodzić miał, niżli Jana uczcił. Jeśli na zwiastowanie poczęcia Jana anioła do jego ojca posłał, daleko więcej Joachima i Annę, żonę jego, rodzice tej Przczystej Panny, takim poselstwem uczcić raczył<sup>28</sup>.

Cytat uzmysławia, że autor posłużył się jedną z metod argumentacji wzbudzających wątpliwości. Chodzi mianowicie o technikę dowodzenia *ex silentio*, a odwołującą się do milczenia źródeł. Była to częsta praktyka dawnych historyków, chcących przekonać, że brak wiedzy na dany temat rozstrzyga na jego niekorzyść<sup>29</sup>. Skarga zmodyfikował jednak metodę wykładni *ex silentio*. Królewskie pochodzenie matki Jezusa miało się tłumaczyć na podstawie szerszego kontekstu biblijnego i porównania z Janem Chrzcicielem. Argumentację wspiera zatem hierarchiczne wnioskowanie *a fortiori* w typie *a minore ad maius*<sup>30</sup>. Jeżeli zapowiadano narodziny proroka, to tym bardziej należy przyjąć, że zwiastowano również przyjście Matki Boskiej – mimo że Pismo św. na ten temat milczy.

Innym sposobem objaśniania zdarzeń niemających potwierdzenia w źródłach było forsowanie wybranej interpretacji, przeważnie podporządkowanej racjom apologetycznym lub polemicznym. Skarga poszerzał opowieść o tego rodzaju wyjaśnienia przede wszystkim wtedy, gdy miał do czynienia z zachowaniami bohaterów, które mogły zostać odczytane jako moralnie dwuznaczne. Przykład można odnaleźć w historii o spaleniu Sodomy i Gomory. Po zgładzeniu mieszkańców przez Boga Lot zamieszkał w górskiej jaskini wraz z dwiema córkami, które były przekonane, że są ostatnimi ludźmi na świecie. Postanowiły spoić ojca winem, by spłodzić z nim potomstwo „na zachowanie rodzaju ludzkiego”<sup>31</sup>. Pismo św. (1 Rdz 19,30–38) podaje, że Lot został upojony dwukrotnie i nie był świadomy popełnionego kazirodztwa. Skarga, mając zapewne na względzie cenzurę<sup>32</sup>, ograniczył do minimum relację o tym zdarzeniu, opatrując ją komentarzem:

W czym z obu stron słuszna jest wymówka, bo i te niewiasty prosty umysł a grzechem ani chęcią nie-  
rządzą niezrażony miały, nie rozkoszy swej w tem, ale pożytku pospolitego ludzkiego szukając, ponieważ  
w tem mniemaniu były, iż ludzkie pokolenie zginąć i taką się radą ich, jako mniemały słuszną, zachować

<sup>28</sup> Tamże, s. 718. Zbliżoną metodę argumentacji stosował przy okazji kazania *Na przesławne i wesole światu wszystkiemu Narodzenie Dziewicy Matki Bożej* (tamże, s. 797–800).

<sup>29</sup> W taki sposób na przykład Lorenzo Valla dowodził nieautentyczności tzw. Donacji Konstantyna. Zob. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Warszawa 2010, s. 89–93; S. I. Camporeale, *Lorenzo Valla i jego traktat o donacji Konstantyna. Retoryka, wolność i eklezjologia w XV wieku*, przeł. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 1997.

<sup>30</sup> Zgodnie z założeniem, że argumentacja *a minore ad maius* „polega na uzasadnieniu tego, co jest upodrzednione, tym, co jest nadrzędne, natomiast *a maiori [ad minus]* służy do uzasadnienia nadrzędnego przez podrzędne” (J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław 1990, s. 104).

<sup>31</sup> *Żywoty świętych...*, s. 274.

<sup>32</sup> A. Ceccherelli, *dz. cyt.*, s. 143–155.

mogło. I ojciec najmniej nie czuł ani wiedział, co się działo. To, iż się upoić dał, większej wymówki potrzebuje. Ale kto obaczy, iż mu mocny napój dały, a iż nad zwyczaj więcej nie pijąc, onem się, co pijał, o mocy napoju nie wiedząc, zaraził. Tak jako i Noe podobno bez żadnej winy w tem zostaje, co z szczerzej niewiadomości i prostoty swojej uczynił<sup>33</sup>.

Autor osłabił wydźwięk erotyczny biblijnej opowieści, sugerując, że większym grzechem Lota niż kazirodztwo mogło być jego upojenie winem<sup>34</sup>. Twierdził przy tym, że postępowanie bohaterów wynikało raczej z ignorancji aniżeli z premedytacji. Stosunek płciowy z ojcem był zatem nie tyle mniejszym złem, ile wręcz koniecznością.

Epizod z życia Lota był właściwie nietrudny do wytłumaczenia, jako że jedynym alternatywnym rozwiązaniem byłoby przyznanie, iż patriarcha świadomie dopuścił się grzechu. Trudniejsze do eksplikacji były natomiast sytuacje wymykające się próbom moralnego uzasadnienia, jak na przykład obietnica złożona Bogu przez Jeftego, iż ten, w zamian za zwycięstwo nad Ammonitami, złoży w ofierze Panu, cokolwiek napotka po powrocie do domu (Sdz 11,30–31). Jeftego, jak wiadomo, jako pierwsza przywitała jego córka<sup>35</sup>. „Obrok duchowny” dołączony do żywota starotestamentowego wojownika jest właściwie próbą pogodzenia sprzecznych ocen, przebiegającą w trzech częściach:

I	(1) Dobryli to był ślub taki, a jeśli rozumiał w nim Jefte, człowieka którego się ofiarować na śmierć Bogu nie godzi?	<i>Quaestio infinita</i> : czy godzi się składać ofiary z ludzi? (chreja: tak, jak uczynił Jefte)
	(2) Abo jeśli by zgrzeszył w tem, iż ślub on wypełniał, pismo nic znać nie dało i przetoż rozmaite są około tego doktorów świętych rozumienia.	<i>Controversia</i> wynikająca z braku jednoznacznego rozstrzygnięcia na korzyść lub niekorzyść Jeftego
	(3) Jedni go w tem gania, drudzy go obmawiają, a mówią, iż to z Ducha Bożego i z osobnego natchnienia i objawienia uczynił.	
II	(4) Jakokolwiek jest, te są rzeczy pewne i w nauce katolickiej nieodmienne.	<u>Ocena czynu z punktu widzenia najwyższego prawa (Bożego)</u>
	(4a) Pierwsza, iż się krwi ludzkiej Bogu ofiarować nie godzi i brzydzi się Pan Bóg ofiarą taką mężobójską.	Argument I
	(4b) Druga, iż co się źle a nieroztropnie Panu Bogu obiecuje, to się jeszcze z większym grzechem pełni. (4ba) Źle obiecał Herod głowę Jana świętego tanecznicy dawać, ale jeszcze gorzej uczynił, iż obietnicę a słowo trzymał, które złamać wnetże i żałować za tak złą obietnicę być winien.	Argument II i egzemplifikacja

<sup>33</sup> *Żywoty świętych...*, s. 274.

<sup>34</sup> W teorii retorycznej taką technikę określa się jako *mutatio controversiae* (tzw. metoda „czerwonego śledzia”). Polega ona na odwróceniu uwagi odbiorców od kwestii, którą z różnych powodów chce się zbagatelizować, poprzez zastosowanie zmiany przedmiotu sporu. Zob. A. Schopenhauer, *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*, przeł. B. i Ł. Konorscy, Warszawa 1997: sposób 18.

<sup>35</sup> Zob. W. Pikor, *Jefte – paradygmat niespełnionego władcy* (Sdz 10, 6–12, 7), „Roczniki Teologiczne” 2006, z. 1. Autor podkreślił szczególną rolę Jeftego w strukturze Księgi Sędziów i „w samym centrum literackiej wizji dziejów Izraela przedmonarchicznego”.

II	(4c) Trzecia, iż śluby, które kto Panu Bogu czyni w rzeczach przystojnych, winien je pełnić i takie obietnice wielce się Panu Bogu podobają. (4ca) Ślubujecie, mówi prorok, a iście się Panu swemu straszliwemu, który dusze panom wydiera i straszliwy jest po wszytkiej ziemi.	Argument III i egzemplifikacja
III	(5) A iż tego Jefe apostoł między święte kładzie, rozumem, iż się słusznie obmawia, iż osobne w tem zjawienie Boże i polecenie, dla figury jakiej i tajemnicy odkupienia naszego miał. (6) A jeśli co zbłądził, znać, iż z niewiadomości to i z prostoty uczynił, i nałazł za to odpuszczenie u Pana Boga. ( <i>Żywoty świętych...</i> , s. 535)	<u>Orzeczenie o czynie na podstawie:</u> <i>Auctoritas</i> – (Hbr 11,32)  <i>Ex silentio</i>

Autor skonstruował swój wykład w sposób zgodny z argumentacją typową dla mów sądowych i doradczych. Rozpatrywać go można na trzech poziomach: ze względu na stopień komplikacji problemu, na jego charakter (*status*) oraz szczegółowość<sup>36</sup>. Biorąc pod uwagę cały wywód, nie można mówić o zachowaniu tradycyjnego podziału ról: pisarz (mówca) – czytelnik (słuchacz), gdyż zadaniem odbiorcy nie było w tym przypadku osądzenie i rozstrzygnięcie kwestii. Pierwsza część wypowiedzi (I) jest zależna od reguły *genus iudiciale* i łączy się z częścią trzecią (III) – obydwie odnoszą się bowiem bezpośrednio do Jeftego. Partia argumentacyjna (II), najobszerniejsza, została natomiast włączona do wypowiedzi w formie addycji fragmentu odbiegającego od głównej sprawy (*causa*). Z uwagi na elementy *suasio* i *dissuasio*, a także na odejście od retrospektywy na rzecz tendencji uogólniającej, przynależy zdecydowanie do rodzaju deliberatywnego, w którym audytorium przypisuje się rolę receptywną. Sprawa, jaką omawiał Skarga, charakteryzowała się najtrudniejszym stopniem obronności (*causa obscura*)<sup>37</sup>. Początkowa partia (I) kazałaby sądzić, że przedmiotem sporu jest rozstrzygnięcie, czy godzi się składać ofiary z ludzi. Powszechna w chrześcijaństwie norma sugerowałaby odpowiedź bezwzględnie negatywną, co zresztą znalazło potwierdzenie w części drugiej (4a). Przywołane przez jezuitę argumenty albo podważały słuszność postępowania biblijnego wojownika (4a, 4b), albo nie odnosiły się do niego bezpośrednio (4ba, 4c). Ostatecznie kwalifikacja czynu Jeftego poszła jednakże w odwrotną stronę (III). Należało zatem tak pokierować tokiem rozumowania odbiorców, aby rozpatrywali oni sprawę pod kątem innych okoliczności niż te, które z moralnego punktu widzenia jawiłyby się jako naganne. W takim wypadku skuteczny mógl okazać się jedynie deliberatywny rodzaj wymowy, wysuwający na pierwszy plan *auctoritas* rozstrzygającą o ocenie danej sytuacji.

<sup>36</sup> H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przeł. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, § 55, s. 54.

<sup>37</sup> Tamże, § 64, s. 61–62.

Casus Jeftego zaliczyć należy do *quaestiones comparativae*<sup>38</sup>, gdyż do głosu dochodzi w nim ocena czynu za pomocą dwóch norm prawnych, które w danej sytuacji były względem siebie przeciwstawne. Konfrontacja wymaga uznania jednej z nich za ważniejszą: zakazującej składania ofiar z ludzi bądź nakazującej spełniać obietnice złożone Bogu, niezależnie od konsekwencji, jakie by się z tym wiązały. Ze względu na ogólny charakter sprawy, a także na argumentację przywołaną w części deliberatywnej (II) indywidualny przypadek urastał do rangi abstrakcyjno-universalnych *quaestiones infinitae*<sup>39</sup>. Ustalenie hierarchii norm, a także kwalifikacja rozpatrywanego czynu jako usprawiedliwionego (6) skłaniają do stwierdzenia, że omawiany problem przynależał do jednego z głównych rodzajów materii sporu, a mianowicie do *status aestimandi*<sup>40</sup>. Jednoczesne odwołanie do formy wypowiedzi rodzaju sądowego i doradczego odnosiło mowę zarówno do przeszłości (konkretne zdarzenie), jak i przyszłości (wnioski ogólne, wyprowadzone z pojedynczego przypadku). Status sprawy zyskiwał przez to z jednej strony wymiar konkretny (ocena czynu Jeftego), a z drugiej – pragmatyczny (rozpatrzenie hierarchii norm prawnych mających zastosowanie w podobnych sytuacjach).

Obietnica złożona Stwórcy oraz jej tragiczne następstwa mogły być uzasadnione podporządkowaniem się prawu Boskiemu, które stoi ponad wszystkimi innymi, w tym także ponad prawem moralnym (*qualitas absoluta*). Postępowanie Jeftego nie było jednakże samo w sobie słuszne (4a), dlatego mogło być usprawiedliwione jedynie dodatkowymi okolicznościami (*qualitas assumptiva*)<sup>41</sup>. W argumentacji odwołał się Skarga do tej możliwości, rozpatrując nie sam czyn, lecz intencje jego sprawcy. Mógł dzięki temu choć częściowo oczyścić Jeftego, uznając, że jego wina była, po pierwsze, wynikiem nieświadomości (6), po drugie – bezwzględnej konieczności, w obliczu której się znalazł (4cα).

Pragmatyczna ocena postępowania postaci starotestamentowej napotykała na trudność, która wynikała ze zbyt ogólnej litery prawa, nie uwzględniającej wyjątkowego splotu okoliczności. Z jednej strony nie godziło się składać ludzi w ofierze, z drugiej – łamać danej obietnicy. Kwestia, której dotyczył problem, znajdowała się więc na pograniczu, a w każdym razie nie mogła być rozstrzygnięta za pomocą tylko jednej normy prawnej, gdyż odbywałoby się to ze szkodą dla drugiej (abstrahując od tego, która z nich i dlaczego była ważniejsza). Przekładało się to z kolei na uznanie postępowania Jeftego za klasyczny przykład sprzeczności norm (*status legum contrariarum*)<sup>42</sup>. Bohater skazałby się na klęskę niezależnie od tego, czy dotrzymałby słowa danego Stwórcy, czy z miłości do córki złamałby je. Pierwszy wariant oznaczał poświęcenie

<sup>38</sup> Tamże, § 67, s. 64.

<sup>39</sup> Tamże, § 69–70, s. 64–66.

<sup>40</sup> Wedle Lausberga (tamże, § 138, s. 87) *status aestimandi* oznacza „konflikt dotyczący oceny norm: kwestia polega tu na stopniu ważności dwóch (lub więcej) norm, który ze względu na ich użycie musi być »oszacowany« w odniesieniu do *factum*”.

<sup>41</sup> Tamże, § 176–177, s. 100–101.

<sup>42</sup> Zob. J. Ziomek, *dz. cyt.*, s. 103–106, 117; H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 218–220, s. 123–125.

najbliższej osoby, drugi – doświadczenie gniewu numinotycznego. Jefte został więc uwikłany w konflikt tragiczny.

Skarga usprawiedliwił wojownika, uznawszy, że ocena tego rodzaju przypadków musi dokonywać się *extra scriptum*, to znaczy w odejściu od ogólnej litery prawa na rzecz innych kryteriów, mogących rozstrzygać o kwalifikacji czynu. Jak już stwierdziłem, sprawa została rozwiązana przez kaznodzieję w oparciu o zasadę *auctoritas* i technikę dowodzenia *ex silentio* (5, 6). W tym celu pisarz powołał się na słowa św. Pawła, który napisał w Liście do Hebrajczyków, iż Jefte dał świadectwo wiary, a więc Stwórca zapewne wiązał z bohaterem ukryte plany („figura jaka i tajemnica odkupienia”<sup>43</sup>), a od siebie dodał, iż nawet jeśli wojownik zbłądził, to brak jednoznacznego rozstrzygnięcia na jego niekorzyść świadczy o Bożej woli oczyszczenia Jeftego z winy.

Można by zarzucić Skardze, że niepotrzebnie skomplikował problem Jeftego. Kaznodzieja mógłby przecież pominąć całą część drugą, w ostatecznym rozrachunku osiągając ten sam efekt. Czemu jednak zdecydował się włączyć do wykładu problematyczne informacje? Wprowadzając je, kaznodzieja prawdopodobnie uznał, że nawet przekaz natchniony może budzić uzasadnione wątpliwości interpretacyjne, dlatego należało poddać go szczegółowej analizie. Uwzględniając racje za i przeciw, dowiódł swej wnikliwości i dbałości o szczegóły<sup>44</sup>. Równocześnie dał do zrozumienia, że święci to niekoniecznie osoby bez skaz, lecz zwyczajni ludzie, którzy stawiani są przez Boga nieraz w sytuacjach nader kłopotliwych. Czytelnik *Żywotów* mógł dostrzec tragizm bohatera, który w obliczu cierpienia wykazał się niespotykanym heroizmem<sup>45</sup>.

Większość biografii postaci biblijnych została sporządzona przez Skargę w oparciu wyłącznie o rozdziały ksiąg Pisma św. W przypadku Starego Testamentu pisarz nie ograniczał się do streszczenia opowieści czy inkrustacji żywotu biblijnymi cytatami. Nierzadko rozwijał wątki biblijne, dążąc do możliwie pełnej charakterystyki bohaterów. Ponieważ odwoływał się do tych samych epizodów w różnych żywotach, czytelnik mógł poznać historię niektórych świętych z różnych ujęć. Mogło to wynikać z zamiaru zazębiania żywotów – aby łatwiej zapadały w pamięć (poprzez odwołanie do tego, co już znane). Takich punktów wspólnych jest w utworze wiele. Wszystkie cechuje swoista niepowtarzalność, polegająca z jednej strony na unikaniu przez Skargę powtarzania treści wyrażonych w innej biografii, zaś z drugiej – na takim operowaniu narracją, aby poszczególne wypadki mogły być ukazane w jak najpełniejszym świetle. Dla przykładu warto zestawzić opisy tych samych wydarzeń z wybranych żywotów.

<sup>43</sup> *Żywoty świętych...*, s. 535.

<sup>44</sup> Szerzej o uwierzytelnianiu narracji przez Skargę w *Żywotach świętych* zob. K. Kiskowiak, *dz. cyt.*, s. 45–54.

<sup>45</sup> Postać żydowskiego wojownika zainspirowała także Jana Zawickiego, współczesnego Skardze autora tragedii renesansowej *Jeftes* (1587), będącej tłumaczeniem dzieła George’a Buchanana *Jephthtes, sive votum* (1554). Zob. M. Hanusiewicz-Lavallee, *Tragedia rozumu i pobożności. „Jephthes” Buchanana–Zawickiego*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 2008, t. 52; M. Ryszka-Kurczab, *Literackie i pozaliterackie konteksty szesnastowiecznej tragedii „Jephthes” George’a Buchanana / Jana Zawickiego*, „Terminus” 2008, z. 1–2; J. Bedyniak, *Opatrzność i wróg. O Janie Zawickim i jego tragedii „Jeftes”*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 2011, t. 55.

W konflikcie Jakuba z Ezawem, który dotyczył, jak wiadomo, przywilejów pierworodnego Ezawa, Jakub przechytrył (za namową matki) swojego brata, podszywając się pod niego, dzięki czemu otrzymał ojcowskie błogosławieństwo. W żywocie patriarchy Izaaka Skarga opisał przebieg zdarzenia zgodnie z tym, jak zostało ono ukazane w Księdze Rodzaju (27), pomijając jednak końcowe wersety (41–46), zapowiadające dalsze dzieje Jakuba. Następnie autor dokonał oceny postaci, usprawiedliwiając podstępne zachowanie młodszego syna lekkomyślnością Ezawa<sup>46</sup>. Uznał, że to właśnie Jakubowi od początku należało się błogosławieństwo Izaaka, który został ukazany jako wzór niewinności i pobożności, gdyż przez wzgląd na „zakryte tajemnice Boże”<sup>47</sup> nie odmienił raz danego słowa. Postawę Ezawa kaznodzieja określił jako nieodpowiedzialną i godną pożałowania. Starszy syn był dla Skargi uosobieniem obżarstwa, łakomstwa i rozkoszy cielesnej<sup>48</sup>, chociaż czytelnik nie dowiaduje się z żywota Izaaka właściwie niczego poza tym, że Ezaw swe prawa sprzedał „za jedną potrawkę”<sup>49</sup>.

Pełniejszą charakterystykę obydwu braci sporządził Skarga w biografii młodszego z nich. Odwołał się tym razem do innego ustępu Księgi Rodzaju (25,26–34). Opisał wydarzenia poprzedzające błogosławieństwo Izaaka i następujące bezpośrednio po nim. Pomiął natomiast informacje o podstępie Jakuba, podane we wcześniejszym żywocie. Opowieść została więc rozpisana na dwa żywoty. Rezygnację z przywileju w zamian za potrawkę z soczewicy (Rdz 25,26–34) oraz gniew Ezawa i ucieczkę Jakuba (27,41–46) Skarga opisał w biografii Izaaka, a pozostałą część biblijnego epizodu (27,1–40) zreferował w żywocie Jakuba. W ten sposób obydwie żywoty dopełniały się, a zarazem odsłaniały przed czytelnikiem odmienne aspekty jednej historii. Dzięki zachowaniu chronologii, a także związków przyczynowo-skutkowych w obu tekstach, udało się jezuicie uniknąć luk w narracji oraz zbędnych powtórzeń.

Z uwagi na stosunek do biblijnego źródła równie interesujący jest wcześniejszy epizod, dotyczący żądania przez Boga złożenia w ofierze Izaaka. Skarga ukazał tę historię z dwóch różnych perspektyw – ojcowskiej i synowskiej, uzupełniając treść Księgi Rodzaju o dodatkowe szczegóły. W obydwu biografkach kaznodzieja podkreślił dramatyczność sytuacji i rozdarcie bohaterów pomiędzy miłością rodzicielską oraz synowską a wiernością Bogu. Biblijny opis (Rdz 22,1–13), niemalże pozbawiony informacji na temat reakcji postaci, autor zastąpił rozbudowaną narracją, w której akcent pada na stan emocjonalny i psychiczny protagonistów. W żywocie Izaaka pominięty został epizod, w którym Bóg nakazał Abrahamowi zabić syna. Czytelnik poznawał więc młodzieńca nieznanego rzeczywistych zamiarów ojca. Skarga podziwiał ufność i odwagę bohatera, który nie tylko nie przeraził się, dowiedziawszy się okrutnej prawdy, ale odsłonił szyję, mówiąc: „Jeśli to jest wola Pana naszego, czyn tak, najmilszy ojczy, jako On rozkazał”<sup>50</sup>. Relacja Skargi skupia się przede wszystkim na młodzieńcu, jego

<sup>46</sup> W teorii retorycznej zabieg taki określa się jako *relatio*. Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 179, s. 102–103.

<sup>47</sup> *Żywoty świętych...*, s. 328.

<sup>48</sup> Zob. tamże.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> Tamże, s. 325.

odczuciach i zachowaniach. Z kolei w żywocie Abrahama wyeksponował kaznodzieja niezłomną postawę ojca, posłusznie godzącego się na największe poświęcenie. Poszerzając opowieść biblijną o dodatkowe szczegóły, autor starał się ukazać wewnętrzne przeżycia, z jakimi mógł zmagać się patriarcha:

Co za myśli padły na Abrahama i jaka pokusa? Nie miał nic po Bogu, w czym by się kochał, jako w synie onym, którego miał z obietnicy w takiej starości i tak go długo czekał, i z którego się rozmnożenia potomstwa, wedle Boskiego słowa, spodziewał. [...] Chciał był zaraz tej godziny albo tego dnia zbyć z siebie onych tak trudnych myśli a odprawić tę rzecz, ale go Pan Bóg w tej trwodze i onej wielkiej pokusie, w której z cielesnością i z przyrodzoną miłością walczył, trzy dni trzymać chciał. Pomyśl sobie, co za pokusy przez one trzy dni użył, a wszakże zwyciężyć się jej nie dał i mówił sam do siebie: „Słuchać trzeba Boga twego, Abrahamie”<sup>51</sup>.

W żywocie Izaaka bohater nic nie wie o próbie, jakiej został poddany jego ojciec. Nie ujrzał też anioła, który objawił się Abrahamowi w decydującym momencie. Elementy te zostały wyeksponowane w żywocie Abrahama, w którym z kolei syna ukazał Skarga jako postać drugoplanową. W biografii potomka pochwała Abrahama, rozbudowana w jego żywocie, została zastąpiona krótkim podsumowaniem: „Lecz Pan Bóg, na dobrej jego woli i niesłuchanej powolności przestając, nowe rozkazanie Abrahamowi dał, aby mu [Izaakowi] nic złego nie czynił, inną, bydlęcą ofiarą zdrowie jego odkupując”<sup>52</sup>. Różnice są dość istotne, jeśli wziąć pod uwagę zarówno stosunek do podstawowego źródła, jak i zawartość żywotów obydwu patriarchów. Skarga nie tylko amplifikował treść Pisma św., ale również zadbał o oryginalność przedstawienia, unikając powtórzeń oraz dążąc do zaprezentowania świętych mężów z różnych perspektyw.

## 2. TŁO WYDARZEŃ, BOHATEROWIE, ELEMENTY HISTORIOZOFICZNE

W dołączonej do pierwszego wydania *Żywotów świętych* (1579) dedykacji Annie Jagiellonce przeciwstawił Skarga prostotę dawnych praktyk religijnych współczesnym. Różnica, zdaniem moralisty, ma charakter jakościowy (dobra przeszłość – zła teraźniejszość), przy czym podstawą aprecjacji była nie gorliwa pobożność przodków, lecz sposób pojmowania wiary. Jezuita twierdził, że religijność minionych pokoleń opierała się na „żywym” przekazie prawd wiary<sup>53</sup>. Współcześni chrześcijanie – przekonywał – odeszli od takiego nabożeństwa i oddali się samodzielnej lekturze Pisma św., „udali się do Biblii i do swarów w zakonie, i ksiąg”<sup>54</sup>. Uważał więc, iż wiarę umacniały wcześniej opowieści o życiu i czynach jednostek, a z czasem prostą katechezę zastąpiła spekulacja teologiczna. W związku z tym wyjaśniał: „Chcąc tedy rzecz zaniechaną i prawie w ludzkiej pamięci umarłą ożywić, [...] udałem się na wyłożenie żywotów świętych Bożych w język nasz polski”<sup>55</sup>. Z deklaracji tej wynika główny zamiar autora: restytucja starego

<sup>51</sup> Tamże, s. 270, 271.

<sup>52</sup> Tamże, s. 326.

<sup>53</sup> *Żywoty świętych*, Wilno 1579, k. A<sub>1</sub>r.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Tamże.



# Żywotom Świtych starego

y nowego zakonu z piśmá świtego y z powajnych  
pysarzow y doślocom i oswieclonych wybranych.

WILNO 1579

## Część Pierwsza.

Do iáśnie wielmożnego Pána á Pána Wólc  
łaza z Mleka Wólcwoy Podolskiego / wielkiego Hermana  
Baronnego.

Do których Żywotow przydane są niektóre Duchowne Obro  
ty y nauki przelut Racerskym dąskleszym com gdzie się żywet Pater  
X Doktorá starofitnego trósti. X

Przez Księdza Piotra Skargę SOCIETATIS IESV przebra  
ne / wrymiane y narysyt Polski przetyson.



Z Drukarni y nakładem Oświeconego Pána Pána Mikołaja Skarżko  
za Księstwa Księstwa na Włocy i Księstwa i Księstwa ód Głogowu y Księstwa Włocy  
Księstwa Księstwa Księstwa Księstwa Księstwa. W. Księ p. 1579.

modelu pobożności poprzez odnowienie kultu świętych. Rzecz jasna, Skarga w ten sposób naturalizował pomysły europejskich szermierzy kontrreformacji. Przydatność hagiografii w kształtowaniu postaw wiernych dostrzegał już twórca zakonu jezuitów Ignacy Loyola, który ponoć zaczytywał się w literaturze hagiograficznej<sup>56</sup>. Prawomocność kultu świętych potwierdził swym autorytetem sobór trydencki. W odpowiedzi na krytykę protestancką Kościół katolicki zlecił sporządzenie oficjalnego rejestru świętych, wypracował ostrzejsze procedury kanonizacyjne, ograniczył też udział hagiografii w życiu liturgicznym, lecz ewidentnie proklamował odnowienie kultu świętych<sup>57</sup>.

W dedykacjach i przedmowach do kolejnych wydań dzieła Skarga pozostał wierny obranej na początku linii ideowej. Pouczał czytelników:

Nie czytaj tych żywotów jako samę historiją, abyś tylo wiedział, ale jako naukę i żywą ewanjeliją, abyś się z niej do czynienia pokuty i dobrych uczynków pobudzał. Przeczytawszy, obróć się do samego siebie, a mów: „A ja co czynię?”<sup>58</sup>

*Żywoty świętych* należało zatem czytać nie tylko jako opowieści o czynach. Nie sposób jednakże oddzielić wykładni moralno-religijnej od narracji o życiu i działalności wybrańców Bożych. W myśl stanowiska zajętego przez kaznodzieję w dedykacji pierwodruku, nauka wiary winna odbywać się poprzez kontemplację życia świętych. Z kolei pytanie o własne postępowanie („A ja co czynię?”) miało stanowić początek finalnego etapu egzegezy, czyli – odwołując się do terminologii hermeneutycznej – zrozumienia samego siebie w odsłanianym przez tekst świecie. Stąd między innymi bardzo częste na kartach dzieła stosowanie metaforyki sensualnej, potęgującej wrażenie naoczności, współuczestnictwa w opowiadanych wydarzeniach, co autor nakazywał bezpośrednio: „Przebywajże z nimi [świętymi], rozmawiaj, dziwuj się rozumowi ich, słuchaj, co mówią, patrz, co czynią”<sup>59</sup>.

Najważniejsza z różnic między biografistyką świecką i hagiografią dotyczyła sposobu kreacji bohatera. W przypadku żywotopisarstwa świętych można mówić o swoistej mityzacji i symbolizacji, które nadawały postaciom określone sposoby istnienia<sup>60</sup>. Sprawiało to, że w opisach eksponowano cnoty oraz „indywidualne cechy wewnętrznej osobowości”<sup>61</sup>. Bohater świecki był natomiast uwikłany w działanie i zdarzenia historyczne. Biorąc w nich udział, stawał się integralną częścią procesu dziejowego<sup>62</sup>. Pod

<sup>56</sup> Wątek ten pojawił się m.in. w autobiografii świętego (zob. Św. Ignacy Loyola, *Opowieść pielgrzyma. Autobiografia*, przekład i przypisy M. Bednarz, wyd. 4 poszerzone, Kraków 2018, s. 45–46).

<sup>57</sup> Zob. *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tekst łaciński i polski, oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 4/2, Kraków 2007, s. 781–784.

<sup>58</sup> *Namowa do czytelnika*, k. )(ij).

<sup>59</sup> *Namowa do czytelnika*, k. )(i). Tego rodzaju namowy nawiązują do mającej źródła w duchowości ignacjańskiej koncepcji zastosowania zmysłów. Zob. M. Kożuch, *Zastosowanie zmysłów i uczestnictwo ciała w modlitwie* (artykuł dostępny na stronie: <http://www.centrsi.nazwa.pl/> [dostęp: 30.03.2020]).

<sup>60</sup> Zob. H. Dziechcińska, *Biografistyka staropolska*, s. 123.

<sup>61</sup> Tamże, s. 39.

<sup>62</sup> Tamże, s. 37, 39.

tym względem żywoty „oryginalne” Skargi są jednak trudne do klasyfikacji. Z jednej strony bowiem nie są one dziełem kronikarskim w tradycyjnym rozumieniu – choćby z uwagi na odmienne od chronologicznych kryteria ułożenia ich w zbiorze. Z drugiej jednak, przynajmniej w części z nich, widać cechę charakterystyczną dla dziejopisarstwa humanistycznego, sięgającego do tradycji historiografii starożytnej. Jak ustaliła Hanna Dziechcińska, chodzi o wydobywanie

„nie tyle pojedynczych czynów [...], lecz ukazywanie „dziejów”, w których zawiera się wprawdzie działalność wybitnych jednostek, lecz osadzona już w całym kontekście zdarzeń związanych w ciąg fabularny. Przechyla się tu więc szala z konstrukcji bohatera jako elementu w kompozycji nadrzędnego [...] na rzecz wzbogacenia przekazu przez elementy dodatkowe, jak drugoplanowe postaci bohaterów, dygresyjność narracji, a przede wszystkim „zdarzenia” jako jednostki samodzielne<sup>63</sup>.”

Twórczość hagiograficzna Skargi wpisywała się w model literatury ukazujący rzeczywistość w oparciu o opis czynów wybitnych jednostek. Opowieść biograficzną wtapiał autor w szerszy kontekst historiograficzny. W żywotach dostrzec można zamiar dostarczenia czytelnikom podstawowej wiedzy nie tylko na temat świętych oraz wiary chrześcijańskiej, ale także kontekstów historycznych ukazywanych wydarzeń. Można nawet twierdzić, że kompendium hagiograficzne Skargi pełniło funkcję poznawczą właściwą także dla dziejopisarstwa. W dziele polskiego jezuita problematyka historyczna uobecnia się na różnych płaszczyznach tekstu: w komentarzach, doborze i obchodzeniu się z materiałem źródłowym, w ukazywaniu szerokiego tła wydarzeń, w sposobie prezentacji bohaterów, a także w podporządkowaniu opowieści określonej koncepcji dziejowej.

Kaznodzieja poszerzył kanon hagiograficzny o biografie najważniejszych postaci starotestamentowych (począwszy od Adama i pierwszych patriarchów, a skończywszy na prorokach, sędziach i królach). Swój cel wyłożył w przedmowie dołączonej do *editio princeps*: zależało mu na swoistej archeologii wiary, wydobyciu z zapomnienia wiedzy o jej fundamentach. Dzieje starotestamentowe uznawał więc za niezwykle istotne antecedencje chrześcijaństwa. O ile w pozostałych swoich pismach traktował Skarga wydarzenia starotestamentowe głównie jako egzemplia uzmysławiające powtarzalność pewnych sytuacji, co pozwalało mu formułować moralne pouczenia, o tyle w *Żywotach świętych* zwracał uwagę przede wszystkim ich znaczenie w historii ludzkości. Czynności działalności patriarchów i proroków stanowiły dlań proces stopniowego rozwoju cywilizacji. Rola Starego Testamentu wypełniała się w jego koncepcji nie tylko w relacji do Nowego (jako antycypacja i zarazem zapowiedź)<sup>64</sup>, ale również jako ważne ogniwo duchowej i materialnej ewolucji rodzaju ludzkiego. Należy pamiętać, że zarówno aspekt figuralny, jak i historiozoficzny (tj. ujmujący zdarzenia jako komponenty oraz

<sup>63</sup> Tamże, s. 46.

<sup>64</sup> Zob. C. S. Bartnik, *Nadzieje upadającego Rzymu. Papieska wizja świata ze schyłku imperium rzymskiego*, Warszawa 1982, s. 116–120.

wyznaczniki procesu dziejowego) nie występowały autonomicznie w biograficznych opowieściach Skargi, lecz uzupełniały się wzajemnie.

Uznając dzieje starotestamentowe za zapowiedź prawdziwej wiary, musiał zarazem Skarga stawiać ich protagonistów niżej w hierarchii Bożych mężów: „I przeto w Nowym Zakonie gęstszy są i większy są święci niżeli w Starym”<sup>65</sup>. Nie przeszkadzało mu to wszakże traktować patriarchów, królów i sędziów na równi ze świętymi Nowego Testamentu, gdy szło o cele budujące i poznawcze. Ich losy, a także losy społeczności, którym nierzadko przeciwieństwo przewodzili, składały się na obraz historii ludzkości. Tę z kolei należy poznawać tak samo jak dzieje pogańskie. Ponadto uwzględnienie historii narodu wybranego potwierdzało uniwersalność Kościoła katolickiego, którego początki można było liczyć od stworzenia świata<sup>66</sup>.

Ważnym składnikiem *Żywotów świętych*, w żadnym innym dziele Skargi nie zaprezentowanym równie szczegółowo, była opowieść o genezie i dziejach rodzaju ludzkiego<sup>67</sup>. Do historii Adama i Ewy kaznodzieja dołączył ponadto wykład chrześcijańskiej kosmologii, który oparł nie tylko na źródle biblijnym (odwoływał się m.in. do koncepcji Pseudo-Dionizego Areopagity). Stworzenie świata opisał jako proces emanacji, wyłaniania się rzeczywistości z przedwiecznego Boga („dobroć Jego [...] jest z natury użyczająca się”<sup>68</sup>). W czasach Skargi nie były to poglądy oryginalne, jednak wprowadzenie do kompendium hagiograficznego rozważań na temat hierarchii niebiańskiej oraz początków wszechświata potwierdza wcześniejsze twierdzenie, że celem autora było dostarczenie ogólnej wiedzy historycznej. Kaznodzieja podążał śladem wielu średniowiecznych i renesansowych kronikarzy, którzy w swych wywodach sięgali do najdawniejszych dziejów ludzkości (kroniki uniwersalne)<sup>69</sup>.

Opowieść o wydarzeniach przedstawionych na początku Księgi Rodzaju autor poprzedził wzmianką o sferach niebiańskich, o dziewięciu chórach anielskich i buncie Lucyfera. Jak wiadomo, informacji na ten temat nie ma w Biblii. Człowieka postrzegał jezuita jako istotę początkowo anielską, obdarzoną szczególnymi przywilejami: „przyrodzonymi, darowanymi i doczesnymi”, zamieszkującą „górne pałace rajske”<sup>70</sup>. Twierdził, że pierwsi rodzice żyli jakiś czas w stanie niewinności, nie potrafił jednak określić, jak długo. Po zerwaniu owocu z drzewa wiadomości nastąpił przełom w dziejach rodzaju ludzkiego. Skarga ujmował je odtąd w perspektywie postępującej degeneracji.

<sup>65</sup> *Żywoty świętych...*, s. 1.

<sup>66</sup> Wyraz temu przekonaniu dawał pisarz bezpośrednio. Zob. P. Skarga, *O rządzie i jedności Kościoła Bożego*, Kraków 1590, k. A<sub>3</sub>v.

<sup>67</sup> Także w dziele *Areopagus* dał Skarga wykład kosmologii chrześcijańskiej, ale w mniejszym zakresie. Szerzej na ten temat zob. rozdział *Pisma kaznodziejskie: „Areopagus” jako teologiczna i filozoficzna rozprawa ze starożytnością*.

<sup>68</sup> *Żywoty świętych...*, s. 177.

<sup>69</sup> Zob. J. Soszyński, *Wstęp*, [w:] Marcin Polak, *Kronika papieży i cesarzy*, przeł. i komentarz A. Fabiańska, J. Soszyński, Kęty 2008, s. 23–27 (w książce wykaz podstawowej literatury); zob. ponadto D. Śnieżko, „*Kronika wszytkiego świata*” Marcina Bielskiego. *Pograniczne dyskursów*, Szczecin 2004, s. 122–157.

<sup>70</sup> *Żywoty świętych...*, s. 177, 178.

Utracona więź z Bogiem doprowadziła do zburzenia harmonii między duszą i ciałem oraz do zwrócenia ich przeciwko sobie. Człowiek stał się zaledwie cieniem swej dawnej świetności<sup>71</sup>. Swe przekonania na ten temat wyraził Skarga za pomocą antytezy:

Te tedy przywileje darowane a niebieskie zgoła odeszły i odpadły od nich, a one przyrodzone, które idą za wzorem twarzy Bożej, przy nas zostały, lecz bardzo osłabione. Została nieśmiertelność duszy, ale w nielaskie na piekło i wieczną śmierć, tak iż imienia żywota niegodna. Został rozum, ale już ciemniejszy, została też i władza własnej woli, iż co chcemy, czynić możemy – ale tak słaba i schorzała, iż do dobrego bardzo leniwa i niepotężna, a do złego barzo skłonna. [...] Zostały też i one świeckie, ale barzo wątpliwe przywileje, które Pan Bóg na pokutę naszą [...] postąpić raczył<sup>72</sup>.

Zaczerpniętą z Pisma św. relację Skarga uzupełnił opisem cierpienia i pokuty pierwszych ludzi, ich tęsknoty za rajem, wychowania liczного potomstwa, a wreszcie zamordowania Abla, które „ukazało smutnym rodzicom, co to cielesna śmierć”<sup>73</sup>. W opowieść o genezie świata i człowieka wplótł refleksje antropologiczne. Grzech pierworodny, wygnanie i trudy egzystencji określiły dzięki temu nie tylko początek historii, lecz stały się także podstawą rozpoznania przez człowieka własnej natury.

Abel i Kain to dla Skargi figury dwóch społeczności: Bożej i ziemskiej. Tę dycho-  
tomię, mającą źródło w *Państwie Bożym* św. Augustyna, autor żywotów spożytkował do opisu dalszych dziejów rodzaju ludzkiego. Zamordowany brat uosabiał Kościół, stawał się ponadto prefiguracją losów całego chrześcijaństwa, które miało „zawždy na tym świecie mieć prześladowanie, uciski i nędze”<sup>74</sup>. Obydwie społeczności, twierdził kaznodzieja, żyły oddzielone. Od pewnego momentu zaczęły się mieszać, co stanowiło kolejny etap degeneracji ludzkości. Także potomkowie Abla popadali odtąd w zepsucie. Jedynie Noe pozostał bogobojny, dzięki czemu ustrzegł się Bożego gniewu. Skarga ukazał potop bardziej dramatycznie niż w Biblii, podkreślając srogość Stwórcy, który bezlitośnie ukarał nie tylko człowieka, ale również jego „czeladź i niewolników” (tj. sługi i zwierzęta). Jezuita przedstawił topiących się ludzi, którzy umierali trzymając się kurczowo swych bliskich, oraz rozpaczliwe próby ratowania się wszystkich stworzeń<sup>75</sup>. Potop miał dla kaznodziei konsekwencje nie tylko historiozoficzne (odrodzenie ludzkości), lecz również biologiczne i antropologiczne. Trwalej zmianie uległy warunki atmosferyczne, a co za tym idzie, pogorszyła się także fizyczna kondycja człowieka. Zioła i owoce, stanowiące dotąd główne pożywienie ludzi, zastąpiono pokarmami mięsnymi. W rezultacie kolejne generacje żyły coraz krócej, tak że współczesny człowiek stał się zaledwie cieniem biblijnych antenatów<sup>76</sup>.

<sup>71</sup> Co zresztą zgodne z intencją jahwisty. Zob. A. M. di Nola, *Diabeł. O formach, historii i kolejach losu Szatana, a także o jego powszechnej a złowroziej obecności wśród wszystkich ludów, od czasów starożytnych aż po teraźniejszość...*, przeł. I. Kania, Kraków 2004, s. 151–152.

<sup>72</sup> *Żywoty świętych...*, s. 180–181.

<sup>73</sup> Tamże, s. 182.

<sup>74</sup> Tamże, s. 249. Skarga pisze wprost o dwóch narodach („miastach”, „rzeczpospolitych”): Bożym („duchownym”) i świeckim („szatańskim”).

<sup>75</sup> Tamże, s. 250–251.

<sup>76</sup> Tamże, s. 251–252. Skarga nawiązywał do motywu popularnego w historiografii antycznej i średnio-

Opisawszy początki świata, autor przeszedł do relacjonowania losów narodu wybranego. Żywoty patriarchów biblijnych, proroków, sędziów czy królów to ogniwa długiego łańcucha, które łączą się w ciąg wydarzeń odzwierciedlający dzieje starotestamentowe. Na początku każdej tego rodzaju biografii Skarga umieścił wskaźniki nawiązań, określające ciągłość opowiadania i służące – w sferze katechezy – wtajemniczeniu w historię narodu wybranego. Wskaźniki te, zazwyczaj w formie wzmianek o poprzednikach („Po śmierci Jozuego...”, „Po śmierci Józefa...”, „Po śmierci Baraka i Debory...”, „Po Dawidzie świętym królu...”, „Po Samsonie sądził lud izraelski Heli kapłan...” itp.), sugerowały, że następujące po sobie żywoty to epizody jednej historii<sup>77</sup>.

Porządek chronologiczny i взгляд na sukcesję władzy uznać należy za formę Skargowej konceptualizacji dziejów. Dzieje dla Skargi to rozciągająca się w czasie teokracja, w której rolę władców odgrywają w takim samym stopniu królowie, co wcześniej patriarchowie i sędziowie<sup>78</sup>. Ich pozycję określało Boże namaszczenie i zwierzchnictwo religijne, niekoniecznie zaś podbite ziemie czy bogactwo. Historię ludzkości pojmował zatem Skarga jako dzieje relacji pomiędzy człowiekiem i Stwórcą, przypisując postępowaniu kolejnych patriarchów, sędziów czy królów historyotwórcze znaczenie. Niektóre żywoty to wręcz katalogi władców, rejestry kolejnych dynastów, jak chociażby biografia króla Jozafata, której jedną trzecią wypełniają lakoniczne informacje na temat spadkobierców Dawida, poczynszy od Salomona, a kończąc na głównym bohaterze żywota<sup>79</sup>. Opowieść o Eliaszu poprzedził natomiast Skarga opisem wydarzeń, jakie miały miejsce na długo przed narodzinami proroka, przy czym przypisał relacji funkcję egzemplaryczną (chodziło o problem herezji z czasów króla Salomona)<sup>80</sup>. Zwraca uwagę, że chcąc dostarczyć czytelnikowi wiadomości na temat tego, co działo się pomiędzy wydarzeniami opowydanyymi w kolejnych żywotach, jezuita poszerzał narrację o szczegóły luźno bądź wcale nie związane z losami bohaterów. Pisarz poświęcał uwagę okolicznościom działań postaci, nie skupiał się wyłącznie na aspekcie biograficznym. Czasem nawet kontekst historyczny stawał się głównym przedmiotem narracji. Ukazywana w ten sposób historia nie miała charakteru epizodycznego. Ujęcie Skargi zmierzało w stronę panoramiczności. Nawet jeśli nie była to panorama pełna, to jej konstruowaniu patronował zamiar zachowania ciągłości chronologicznej i logicznej.

---

wiecznej. Zob. D. Śnieżko w rozprawie *Mit wieku złotego w literaturze polskiego renesansu. Wzory – wzoroty – zastosowania*, Warszawa 1996, s. 14–15.

<sup>77</sup> Anna Kapuścińska (dz. cyt., s. 63) zwróciła uwagę, że biografie postaci starotestamentowych ułożone są w zbiorze w ściśle określonym porządku, zależnym od kolejności ksiąg biblijnych.

<sup>78</sup> Zob. J. Le Goff, *Historia i pamięć*, przeł. A. Gronowska, J. Stryczyk, wstęp P. Rodak, Warszawa 2007, s. 54. Uczony powołał się na stanowisko Pierre’a Giberta, który stwierdzał, że zbiorowa świadomość judeochrześcijańska przekształciła się w historię właśnie dzięki monarchicznemu ustrojowi wspólnoty. To monarchia bowiem dawała poczucie ciągłości dziejów i odnosiła je do własnej przeszłości najpierw żydów, a następnie chrześcijan.

<sup>79</sup> *Żywoty świętych...*, s. 804–805.

<sup>80</sup> Por.: „Jedno dla pojęcia łączniejszego, co się przed nim działo, przypomnieć się musi, bo mi się rzecz zda taka, która dla dzisiejszych czasów i ludzi z pożytkiem się przełożyć i przypomnieć może” (tamże, s. 825).

Dzięki temu lekturze biblijnych żywotów towarzyszy wrażenie obcowania z koherentną opowieścią o dziejach świata<sup>81</sup>.

Zgodnie z takim zamysłem ukazał jezuita na przykład wojnę Nabuchodonozora i jego hetmana Holofernesa z władcą Medów Arfachsadem. Księga Judyty opisuje między innymi przebieg oblężenia Betulii. Miasto, jak wiadomo, zostało ocalone dzięki podstępowi Judyty, która, uwiódłszy Holofernesa, obciąła mu głowę i zawiesiła ją na murach, co dodało odwagi Izraelitom, przyczyniając się do ich zwycięstwa. W jej żywocie wyeksponowany został aspekt wydarzeniowy kosztem opisu odwagi Judyty<sup>82</sup>. Skarga skupił się na oblężeniu, uwzględniając działania innych uczestników zdarzenia<sup>83</sup>, bohaterce zaś poświęcając mniej uwagi niż Biblia. Przedstawił przyczyny wojny, ukazał pobożność Izraelitów, scharakteryzował przygotowania do wyprawy, jakie czynił Holofernes wraz ze swymi hetmanami. Postać wdowy została włączona do opowieści dopiero w kulminacyjnym punkcie oblężenia. W ten sposób wypadki, w których odegrała ona kluczową rolę, stały się częścią szerszej relacji wojennej, w konsekwencji czego biblijna narracja biograficzna została zastąpiona przez ujęcie kronikarskie. Dzięki wątkom epickim, których w dziele Skargi nie brakuje, zbiór stawał się bardziej atrakcyjny, zaspokajał bowiem estetyczne potrzeby czytelnika (funkcja *delectare*). W tym znaczeniu bliżej było *Żywotom świętych* do dziejopisarstwa, aniżeli do biografistyki w typie panegirycznym, podporządkowanej odmiennym założeniom.

W utworze można zaobserwować dwie tendencje, odnoszące się do sposobów prezentacji tła wydarzeń. Pierwsza wywodzi się z tradycji średniowieczno-renańskiej i zauważalna jest także w innych tekstach Skargi<sup>84</sup>. Jej istotą jest ukazywanie dziejów jako sekwencji wypadków podporządkowanych działaniom wybitnych jednostek. Ośrodkiem narracji były w tym wypadku czyny protagonistów historii, rzutujące na ocenę okoliczności, jakie im towarzyszyły. Druga tendencja – idąca niejako w przeciwnym kierunku – poszerzała zakres obserwacji narratora o zjawiska wykraczające poza indywidualne dokonania. Szeroka skala ujmowania faktów sprzyjała depersonalizacji jednostek, czyniąc je biernymi, a w przypadku bohaterów zbiorowych wręcz anonimowymi uczestnikami zdarzeń. Prowidencjalne ujmowanie historii w pismach Skargi często całkowicie wykluczało możliwość ingerencji człowieka w jej przebieg, odbierając mu zdolność oddziaływania na otaczający świat. Jednostki bądź całe grupy ludzi stawały się dzięki temu nierzadko milczącym uczestnikami dziejów, podporządkowanymi realizacji woli Opatrzności. Wraz z poszerzeniem narracji o wątki niezwiązane bezpośrednio z działaniami pierwszoplanowych postaci zmieniała się również optyka. Opowieść o czynach jednostek ustępowała miejsca narracji o losach Izraelitów, którzy są w przypadku czasów przedchrześcijańskich głównym podmiotem dziejów. Skarga

<sup>81</sup> Sposobność do szerszego ujęcia jezuita odnajdywał nie tylko w żywotach, lecz także w „obrokach duchownych” i „historiach” dołączonych do zbioru.

<sup>82</sup> Tamże, s. 985–987.

<sup>83</sup> Na temat znaczenia zbiorowości w pismach Skargi zob. C. Hernas, *Barok*, Warszawa 1973, s. 150.

<sup>84</sup> Zob. podrozdział *Utwory o tematyce militarnej. Wokół etosu władcy i wojownika*.

nazywa ich po prostu uogólniająco „ludem”. Pozwalało to potraktować dzieje starotestamentowe w sposób egzemplaryczny i odnosić wynikające z nich pouczenia jako odpowiednie także dla ludu Bożego zamieszkującego Rzeczpospolitą. Mimo to *Żywoty świętych* pozostają przede wszystkim opowieścią o dokonaniach wybitnych jednostek, gatunkowo bliższe są zatem dziejopisarstwu typu *res gestae* aniżeli na przykład piśmienictwu rocznikarskiemu.

W przypadku żywotów apostołów i świętych Kościoła zwracają uwagę opisy wędrówek. Peregrynacje te były zwykle podejmowane, aby krzewić wiarę w Jezusa wśród pogan, na ogół bardzo okrutnych<sup>85</sup>. Nierzadko towarzyszyła temu niemal rycerska gotowość poniesienia męczeńskiej śmierci<sup>86</sup>. Św. Piotr udaje się do Rzymu, ustanawia tam Stolicę Apostolską, po czym zostaje ukrzyżowany; św. Paweł naucza w licznych miastach Anatolii, pozyskuje wielu nowych wyznawców, w końcu ginie ścięty; św. Filip wyrusza do Azji Mniejszej i „ziemi tatarskiej”, niedługo później umiera ukamienowany; św. Wojciech po powrocie z Rzymu, odwiedziwszy Węgry, odbywszy pielgrzymki do Francji i Królestwa Polskiego, wyprawia się do ziem pruskich i oddaje życie za wiarę. Podobnych przykładów można by wskazać wiele więcej. Łączyło ich poczucie obowiązku szerzenia chrześcijaństwa<sup>87</sup>. Inicjatywom misyjnym przypisał Skarga ponadto rolę kulturotwórczą, postrzegając je jako sposób odnowy i zarazem przemiany świata. Widomym znakiem realizacji planu Bożego było wznoszenie ośrodków wiary chrześcijańskiej na gruzach pogańskiej cywilizacji. Ustanowienie Stolicy Apostolskiej w Rzymie, postrzeganym jako swoiste zwierciadło świata („A który się w mieście ten naród naleźć nie mógł?”<sup>88</sup>), było dla Skargi symbolicznym zwrotem w dziejach ludzkości, oznaczającym triumf prawdziwej wiary. Ale też wszędzie tam, dokąd zawędrowali święci lub gdzie ponieśli śmierć, wznoszono groby, klasztory i świątynie – świadectwa tego zwycięstwa, których autentyczność potwierdzać miały liczne cuda.

Materialne ślady życia dawnych świętych stanowiły dla hagiografa pomost łączący przeszłość i teraźniejszość, namacalny dowód, że świat zmierza w kierunku wytyczonym przez intencje wybrańców Bożych<sup>89</sup>. Największym i żywym pomnikiem kultury chrześcijańskiej był dla Skargi Rzym:

<sup>85</sup> Zob. T. Michałowska, *Medievalia i inne*, Warszawa 1998, s. 32–36.

<sup>86</sup> Podobnie jednak wędrowali przedstawieni w *Żywotach świętych* bohaterowie Starego Testamentu (Jakub, Elizeusz, Samson i inni).

<sup>87</sup> Zob. B. Puchalska-Dąbrowska, *Bohaterowie Wypś Brytyjskich jako wzorce świętości w hagiografii polskiej XVI–XVII wieku*, Białystok 2009, s. 53–59.

<sup>88</sup> *Żywoty świętych*..., s. 158.

<sup>89</sup> Zabytki traktowane w taki sposób historycy określają mianem semioforów, a więc „przedmiotów uznawanych za nośniki znaczeń”. Por.: „Jako przedmioty dwoiste, zarazem fizyczne i semiotyczne, semiofory mogą być badane i porównywane pod dwiema postaciami: materialną i znaczeniową. W pierwszym przypadku traktowane są jako produkty naturalne lub rzeczy. Dopiero w drugim uwzględnia się ich swoistość. Znaczenia przekazywane są przez obrazy i teksty; właśnie traktowanie jakiejś rzeczy tak, że czyni się z niej obraz, wystawiając ją na spojrzenie i uniemożliwiając posługiwanie się nią, stawiając ją na spojrzenie i uniemożliwiając posługiwanie się nią, przekształca tę rzecz w semiofor” (K. Pomian, *Historia. Nauka wobec pamięci*, Lublin 2006, s. 101).



Tam dziś Jakub sprawiedliwy odpoczywa, tam Filip z nim pospołu leży, tam Bartłomiej św. na wyspie Tybru kościom swoim dnia sądnego czekać każe, tam Jędrzej św. głową swoją przy Pietrze, jako bracie rodzonym, położony jest, tam Maciej Apostoł u jasiek Pańskich w kościele Maria Maioris miasta strzeże. Szczęśliwe [...] miasto, które w rozwalinach i rumie obalonego świeckiego panowania leżąc a innej obro-ny nie mając, takimi murami obtoczone, szerzej swoją duchowną władzę niżli kiedy państwo rzymskie rozciąga, a żadnego się, na opoce wiary siedząc, upadku nie boi<sup>90</sup>.

Autor przeciwstawił triumfujący Rzym chrześcijański upadkowi cywilizacji staro-żytniej. Wzmocnieniu tej opozycji służy stwierdzenie, że potęga tak wiary, jak i Stolicy Piotrowej zbudowana jest na szczątkach świętych. Nasuwa się skojarzenie ze słynnym epigramatem Janusa Vitalisa, parafrazowanym przez Jana Smolika i Mikołaja Sępa Szarzyńskiego<sup>91</sup>. Destrukcyjna siła czasu, stanowiąca o przesłaniu popularnego utworu poetyckiego, posłużyła królewskiemu kaznodziei do gloryfikacji Rzymu chrześcijań-skiego, ale przede wszystkim zamierzał on ukazać znikomość ziemskiej władzy w ob-liczu mocy wybrańców Bożych. Opozycję tę uwypuklał także Skarga kontrastując po-staci reprezentujące kulturę antyczną i chrześcijańską. Na przykład św. Pawła Apostoła przeciwstawił Aleksandrowi Wielkiemu:

Powiedz mi, gdzie jest ciało Aleksandrowe, powiedz mi dzień, którego umarł – nie możesz. A ciało Paw-łowe, kto do zacnego i królewskiego miasta idzie, oglądać może i o sławnym dniu śmierci jego wszystek świat dobrze wie, i święta święci. O sprawach Aleksandrowych i swoi nie wiedzą, a o sprawach Pawłowych i narody grube wiedzą, i grób sługi Chrystusowego jest nad wszystkie królewskie pałace<sup>92</sup>.

Podobną funkcję do przypisanej zabytkom spełniały także w dziele Skargi reli-kwie męczenników. Do cech wspólnych obu rodzajów semioforów<sup>93</sup> należą cudowne właściwości, jak również przyciąganie pielgrzymek. Obiekty kultu stanowiły ponadto ważny oręż – ale również cel ataku – w walkach o podłożu wyznaniowym. Przykłado-wo, Skarga zanotował, że w roku 1562 kalwiniści oraz hugenoci z Lyonu wymordowa-li wielu katolików, bezczeszcząc przy tym kościoły i groby – w tym miejsce spoczynku i szczątki św. Ireneusza, tamtejszego biskupa. Jego relikwie różnowiercy „topili i palili, po głowie deptali, ciskając jako piłą na wzgardę tego św. męczennika”<sup>94</sup>. Zachowała się jedynie czaszka Ireneusza, którą „balwierz niejaki katolik”<sup>95</sup> ocalił od zniszczenia i skrzętnie ukrył przed wrogami rzymskiej wiary. Ta sama czaszka stała się następnie symbolem wyzwolenia miasta spod władzy hugenotów, świadectwem triumfu katolicy-zmu<sup>96</sup>. Przywołanie wypadków z tak zwanej pierwszej wojny z hugenotami (1562–1563)

<sup>90</sup> *Żywoty świętych...*, s. 385.

<sup>91</sup> Zob. M. Ryska, „*Qui Romam in media quaeris...*” Janusa Vitalisa oraz „*Epitafium Rzymowi*” Mikołaja Sępa Szarzyńskiego – próba lektury retorycznej, [w:] *Retoryka a tekst literacki*, t. 2, red. M. Hanczakowski, J. Niedźwiedz, Kraków 2003 (autorka odsyła do podstawowej literatury przedmiotowej).

<sup>92</sup> *Żywoty świętych...*, s. 578.

<sup>93</sup> Zob. przypis 89.

<sup>94</sup> *Żywoty świętych...*, s. 1039.

<sup>95</sup> Tamże.

<sup>96</sup> *Żywoty świętych...*, s. 1038–1039. Autor nie precyzuje w tekście, o jaki rodzaj zwycięstwa chodzi – po-grom czy przepędzenie.

posłużyło Skardze przede wszystkim do wykazania szczególnej roli przedmiotów sakralnych. Przejawiała się ona nie tylko nadprzyrodzonymi właściwościami relikwii czy budowli, lecz także w czysto symbolicznym znaczeniu, jakie przypisywano tym obiektom<sup>97</sup>.

Szczątki wybrańców Bożych, a w jeszcze większym stopniu świątynie czy grobowce były dla pisarza wiarygodnym probierzem wpływów danej społeczności lub wyznania, a w szerszym kontekście – cywilizacji, na danym obszarze i w określonym momencie dziejów<sup>98</sup>. Pisząc o bazylice św. Jana na Lateranie, wspominał autor, że przez ponad trzy stulecia chrześcijanie nie tylko nie mieli własnych świątyń, ale musieli ukrywać się ze swym obrządkiem, co nadawało chrześcijaństwu pierwotnie charakter konspiracyjny. Sytuację zmienił dopiero dekret Konstantyna Wielkiego, zezwalający na oficjalny kult<sup>99</sup>. Także w żywotach bohaterów Starego Testamentu odnotowywał Skarga wiele podobnych sytuacji. Jednym z najważniejszych etapów na drodze do przymierza z Jahwe, które pragnął odnowić król Ezechiasz, było obalenie ołtarzy i bożków, w tym „węża miedzianego, którego był ułół Mojżesz na puszczy”<sup>100</sup>. Kaznodzieja dostrzegał w tych wydarzeniach wyraz prawidłowości rządzących historią, oznakę fazowości dziejów. Dewastację obiektów sakralnych uznawał za symboliczną granicę wpływu danej religii oraz między kolejnymi etapami, a zwłaszcza za namacalny dowód realizowania się planu Opatrzności, przepowiedzianego w dawnych prorocztwach<sup>101</sup>.

Na historię Kościoła powszechnego Skarga patrzył z perspektywy Rzymu jako centrum świata. Przyjęcie takiej orientacji przekładało się na hierarchiczne postrzeganie stosunków pomiędzy katolicyzmem i pozostałymi obrządkami. Losy Kościoła w średniowieczu oraz w epoce wczesnonowożytnej jezuita traktował jako odzwierciedlenie wertykalnego układu sił, ze Stolicą Piotrową na samym szczycie i poróżnionymi z nim wyznaniem na dolnych szczeblach tej drabiny. Rozwój chrześcijaństwa – twierdził – dokonywał się dzięki zaszczerpieniu wiary w dwu najważniejszych ośrodkach kultury: w Antiochii i w cesarstwie rzymskim. Oś przebiegała więc na linii Wschód – Zachód, zgodnie ze swymi historycznymi uwarunkowaniami<sup>102</sup>. To, iż Rzym stał się religijną

<sup>97</sup> Zob. J. A. Drob, *Trzy zegary. Obraz czasu i przestrzeni w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 1998, s. 165–178.

<sup>98</sup> Akty bezczeszczenia zwłok świętych bądź palenia katolickich świątyń pojmował Skarga jako profanację oznaczającą symboliczne zburzenie panującego w świecie porządku. Ten sposób myślenia jest charakterystyczny dla pojmowania rzeczywistości opartego na religii. Zob. M. Eliade, *Święty obszar i sakralizacja świata*, [w:] tenże, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, wyboru dokonał i wstępem opatrzył M. Czerwiński, przeł. A. Tatarkiewicz, wyd. 3, Warszawa 1993, s. 55–60.

<sup>99</sup> Por.: „Bo iż bezpiecznego miejsca ani kościoła tak osobnego nie mieli, z onym się ołtarzem [będącym pamiątką po św. Piotrze – dop. D.S.] przenosili tam, gdzie służbę Bożą sprawować, abo w dziurach podziemnych, abo na cmentarzach, abo w domach chrześcijańskich, mogli, kryjąc się od prześladowników” (*Żywoty świętych*..., s. 969).

<sup>100</sup> Tamże, s. 934.

<sup>101</sup> Tamże, s. 1100–1101.

<sup>102</sup> Wybór orientacji Wschód – Zachód bądź Północ – Południe stanowi ważny problemem tożsamości kultury europejskiej. Zob. A. Borowski, *Pojęcie i problem „Renesansu północnego”. Przyczynek do geografii*

stolicą świata chrześcijańskiego, wynikało z czynników natury cywilizacyjnej (w czasach Chrystusowych Rzym stanowił największy ośrodek wielokulturowy i wieloreligijny, co dla jezuitów nie było zjawiskiem pozytywnym<sup>103</sup>), a także historiozoficznej, gdyż nie wola św. Piotra, lecz zrządzenie Opatrzności sprawiło, że nowa wiara zaczęła rozwijać się na Zachodzie właśnie, a nie w Antiochii (mimo że Wschód był wcześniejszym kierunkiem pielgrzymek apostoła)<sup>104</sup>.

Jak stwierdzono już, renesansowa historiozofia chrześcijańska utrzymywała typowe dla średniowiecza ujęcia providencjalistyczne, w myśl których Stwórca kierował działaniami jednostek i społeczeństw, karał za grzechy wspólnotę wojnami i najazdami muzułmanów czy też przejawiał swą moc np. epidemiami, powodzią itp. Fundamentem tej koncepcji było przeświadczenie, że każda sekwencja wydarzeń ma swą prefigurację w Piśmie św. bądź – jak uważał św. Augustyn – w umyśle Boga<sup>105</sup>. Oznaczało to, że punktem odniesienia dla interpretacji teraźniejszości pozostawała archetypiczna przeszłość oraz że pod zewnętrzną warstwą zdarzeń kryły się ponadczasowe prawdy. Jedną z konsekwencji takiego sposobu myślenia było nadanie autorytetom rozstrzygającej roli w orzekaniu o prawdziwości – zgodnie z założeniem, że „z tego, co można stwierdzić, pewne jest tylko to, co ma poręczyli w przeszłości”<sup>106</sup>. Poznanie historii stanowiło zatem warunek zrozumienia teraźniejszości i wyciągnięcia właściwych wniosków na przyszłość<sup>107</sup>. Dzieje były w tej koncepcji pojmowane jako sekwencja egzemplów oraz – w wymiarze aksjologiczno-poznawczym – jako ogniwa jednego procesu, wyrażającego uniwersalny sens (taką wykładnię wydarzeń historycznych określa się realizmem figuralnym<sup>108</sup>).

Włączenie żywotów patriarchów i proroków do dzieła hagiograficznego uznać należy za wyraz dążenia nie tylko do ujęć całościowych, przedstawiających historię

---

*historycznoliterackiej humanizmu renesansowego północnego*, Kraków 1987; tenże, *O Baroku północnym*, „Barok” 2000, nr 1; H. Samsonowicz, *Północ – Południe*, Wrocław 1999.

<sup>103</sup> Pyta Skarga za św. Leonem Wielkim: „A który się w mieście tem naród należeć nie mógł? Abo komu to tajno być mogło, o czem Rzym wiedział? Tam było trzeba filozofickie błędy zdeptać i próżność świeckiej mądrości ukazać, dyjabelską służbę potępić i wszystkie świętokradzkie niebżożności skazać się tam miały, gdzie się były zewsząd błędy zgromadziły a pilnie chowane zostawały” (*Żywoty świętych*..., s. 158). W innym miejscu: „Rzym ze wszystkiego świata błędów i bałwochwalstwa w się był nabierał i wszystkie mędrcy świata tego, filozofy, w sobie miał” (tamże, s. 569).

<sup>104</sup> Tamże, s. 157–159.

<sup>105</sup> Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2, przeł. S. Zalewski, Warszawa 2000, s. 86–87.

<sup>106</sup> J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, wyd. 3, Gdańsk 2002, s. 323.

<sup>107</sup> Obecnie mówi się w takim przypadku o pragmatycznym ujmowaniu historii. Zob. J. Banaszkiewicz, *Historia – exemplum*, „Kwartalnik Historyczny” 1979, z. 1, s. 161; K. Stierle, *Historia jako exemplum – exemplum jako historia. O pragmatyce i poetyce tekstów narracyjnych*, przeł. M. Łukasiewicz, „Pamiętnik Literacki” 1978, z. 4, s. 344–345; P. Wojcieszuk, *Rola kategorii opowieści w kulturze średniowiecza. Przypadek „Opowieści kanterberyjskich” Geoffre’a Chaucer’a*, „Kultura i Historia” 2007, nr 12. Podejście takie ma oczywiście antecedence w antycznej retoryce. Zob. rozdział *W kręgu retoryki*.

<sup>108</sup> Zob. E. Auerbach, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, t. 1, przeł. Z. Żabicki, Warszawa 1968, s. 272.

Kościół od jego najdawniejszych początków, lecz również do wykazania roli, jaką w dziejach ludzkości odegrał naród wybrany. Realizm figuralny to dla Skargi przede wszystkim sposób rozumienia relacji między Starym i Nowym Testamentem. Pamiętać trzeba, że do Nowego Testamentu zaliczał on wydarzenia pobiblijne, a więc późniejszą historię świata aż do czasów mu współczesnych. Pozwalało to na odnoszenie starotestamentowej historii Izraela nie tylko do dziejów ewangelicznych i apostoelskich, ale także do wszystkich późniejszych społeczeństw. Epizody z życia patriarchów czy proroków pod jego piórem w sposób symboliczny zapowiadały wydarzenia, które dopiero miały nastąpić, niekiedy w bardzo odległej przyszłości<sup>109</sup>.

Uniwersalna perspektywa nie zacierала swoistości Starego i Nowego Testamentu. Obydwa były integralnymi, jakkolwiek odmiennymi jakościowo obrazami tej samej rzeczywistości (różnic upatrywał kaznodzieja w rodzaju przymierza z Bogiem – odpowiednio: „kamiennym” i „duchownym, na sercu pisanym”<sup>110</sup>). Owe różnice należy uznać zarazem za podstawowy wyznacznik fazowości dziejów. Odkupiona przez śmierć Zbawiciela ludzkość osiągnęła – zdaniem Skargi – wyższy stopień rozwoju duchowego. Kaznodzieja konstatował bliskie pokrewieństwo między współczesnymi chrześcijanami a świętymi Nowego Zakonu, co przekładało się na ukształtowanie narracji. W przeciwieństwie do żywotów starotestamentowych, w których główny nacisk położony został na tło wydarzeń, opowieści o apostołach i świętych Kościoła katolickiego są zdecydowanie mniej zdynamizowane, częściej też komentują prawdy wiary, aniżeli relacjonują fakty biograficzne<sup>111</sup>. Dzięki częstszym zwrotom do odbiorców czytelnik ma wrażenie uczestnictwa w wydarzeniach, łatwiej mu identyfikować się z bohaterami<sup>112</sup>. Wzmacnianie wrażenia naoczności metaforą sensualną, dramatyzm osiągany dzięki użyciu języka nacechowanego emocjonalnie, w tym licznymi pytaniami retorycznymi, a także wykrzyknieniami, powtórzeniami, stosowaniem form pierwszoosobowych i elementów dialogu – wszystkie te zabiegi prowadziły do zatarcia się granicy między bohaterem i czytelnikiem. Słowa, jakie padały z ust na przykład świadków męczeństwa, równie dobrze mogły być wypowiedziane przez współczesnych jezuitów chrześcijan. W takich przypadkach zniknął dystans czasowy, w pełni ujawniała się także symboliczna ranga świętych jako figur całej wspólnoty. W kazaniu o uwięzieniu Piotra Apostoła Skarga pisał:

Skądże było inąd pomocy szukać, jedno z nieba? Przetoż bez przestanku modlili się za nim wszyscy wierni i wołali na Chrystusa królującego na prawicy u Ojca: „Twój Piotr, na którym Kościół Twój budujesz, owo, Zbawicielu nasz, ginie. Jeszcze budowanie nie stanęło, a już się opoka osnowania wali; jeszcze się owce Twoje nie skupiły, a już im pasterza, któremuś świat wszytek zlecił, wilcy drapają; jeszcze sieć onego, któremuś rzekł: »Zabrnij głęboko« z połowu nie napelniona, a już mądry rybołów odchodzi. Jeszcze

<sup>109</sup> Zob. *Żywoty świętych*..., s. 512, 570–571, 772, 808.

<sup>110</sup> Zob. tamże, s. 465.

<sup>111</sup> Dodać warto, że choć Skarga włączył do *Żywotów* kazania, to w całym zbiorze nie ma ani jednego, które dotyczyłby postaci ze Starego Testamentu.

<sup>112</sup> Zob. A. Kapuścińska, *dz. cyt.*, s. 44.

języki i narody nie uwierzyły, a już opoka wiary ich ziść z tego świata ma. Żałościechmy mieli z Jakuba, ale większą z Piotra, bo nie Jakubowi, ale Piotrowi rzekłeś, dobry Jezu, po trzykroć: »Paś owce moje«. Jako je paść i nauczać będzie, jeśli teraz w rękę złych umrze? Poczekaj, Panie, niech się spełni słowo Twoje, iż się pierwiej zastarzeje, toż Ciebie w śmierci naśladować będzie. Niech tego okowy ludzkie nie więznią, który dusze z piekielnego więzienia Twojem rozkazaniem wyzwala; niech żaden zamek świecki klucznika niebieskiego nie zamyka. Wrotnemu rajskiemu mogli cielesne i ziemskie wrota wyjścia bronić?» Głos on i modła kościelna ustawiczna niebo otworzyła. I posłał Bóg do Piotra, nałazł go anioł związanego i bezpiecznie między dwiema żołnierzami śpiącego. I co się dzieje, Wielki Apostole?! Wnetże Cię w kilku godzinach na śmierć wywieść mają, a Ty śpisz?! Jakoć bojaźń straszliwej godziny snu takiego dopuści?! „Jako się – powiada – bać śmierci takiej mam, której sam dla mego Pana Jezusa pragnę i która mnie złączy z Panem moim?”<sup>113</sup>.

Przykład ten posłużył do unaocznienia zbawczej roli Kościoła. Odbiorca kazania miał dostrzegać w życiu i męczeństwie św. Piotra nawiązania do współczesności, heroizm apostoła traktować jako budujący przykład dla samego siebie. Figuralna interpretacja dziejów biblijnych spełniała więc także funkcje parenetyczne. Wspomagała ją kaznodzieja, nadając swej wypowiedzi wydźwięk uczuciowy. Pytania kierowane do św. Piotra po przybyciu anioła padały już właściwie z ust współczesnego katolika i były adresowane do innych wyznawców w obliczu zagrożenia wspólnoty chrześcijańskiej. Odpowiedź więzionego ucznia Jezusa dostarczała natomiast podstawowej nauki: głęboka wiara i ufność pokładana w Bogu, połączona z pragnieniem zjednania się z Nim, to pryncypia, którymi winien się kierować każdy chrześcijanin.

Osobnym zagadnieniem jest sposób ukazania w *Żywotach świętych* dziejów narodu wybranego jako wspólnoty teokratycznej. Historię starożytnego Izraela jezuita przedstawił jako ciąg wydarzeń odznaczający się prawidłowościami. By osiągnąć ten cel, relacjonowanym wypadkom nadawał niejednolity charakter. Ukazywał je mianowicie w ramach dialektyki rozłamu i pojednania – podobnie jak miało to miejsce w przypadku opisywanych przez autora dziejów chrześcijaństwa wschodniego, przy czym w żywotach biblijnych chodziło o relacje z Bogiem, a nie ze Stolicą Apostolską. Oto jeden z licznych przykładów:

Po śmierci Ezechiasza, dobrego króla, nastąpił na państwo syn jego Manasses, zły a niebożny, który będąc do dwunastu lat od ojca bogobojnego dobrze wychowany, tak się bardzo skażył, iż odstąpił Pana Boga i wiary, i kapłanów Jego, i wznowił odszczepieństwo i służbę szatańską, dziada swego Achasa naśladowając, a to, co wedle Boga Ezechiasz, ojciec jego, naprawił, psując. [...] Na koniec stał się wielkim okrutnikiem nad swymi, a krew niewinną rozlewał w Jeruzalem tak bardzo, iż się jej onemu miastu nalało, jako mówi Pismo, aż do gęby. Upominał go Pan Bóg i poddane jego przez proroki swoje, ale dbać na to nic nie chcieli. Aż potem przepuścił na one zatwardziałe ludzkie króla asyryjskiego, który z wielkimi wojski przyszedłszy, pokarał złoćwice i króla Manassem pojmał, i ciasno okowanego zaprowadził do Asyrii, i w głęboką wieżę wsadził, w której, będąc bardzo znędzony, obaczył się on wielki grzesznik i udał się do pokuty, i żałował a płakał przed Panem Bogiem w gorącym i skruszonym sercu. [...] Tak sobie ubłagał Pana Boga on wielki grzesznik, iż mu nie tylko grzechy odpuścił, ale go też z więzienia wybawił i przywrócił mu królestwo, na którym już się w bojaźni Bożej, jako karany, zachował i naprawił służbę Bożą, a fałszywą naukę wykorzenił i wszystkie poddane przywiódł, iż służyli Panu Bogu swojemu. [...] Syn potem jego Amon, nastąpiwszy na państwo, był zły bardzo i wznowił wszystko odszczepieństwo i służbę szatańską.

<sup>113</sup> *Żywoty świętych...*, s. 675.

[...] Nastąpił na królestwo syn tego Amona – Jozjasz, którego żywot przekładamy. Tego sobie Pan Bóg z daleka przejrzał i obrał, bo jeszcze przed dwiema sty i kilkadziesiąt lat prorok Addo (jako drudzy mówią, bo go Pismo nie mianuje) opowiedział, iż się narodzi taki a taki król, i mianował imię jego Jozjasz, który fałszywe bogi wygubi i obce ich ołtarze skazi<sup>114</sup>.

W tego rodzaju opowieściach zwraca uwagę – charakterystyczne i dla całego piśarstwa Skargi – uzależnianie wiary poddanych od woli i poglądów władcy, a przynajmniej o decydujący jego wpływ na religię w państwie. Zagadnienie to, jak wiadomo, było tematem często podejmowanym w czasach renesansu. Sentencją *cuius regio, eius religio*, popularną szczególnie po pokoju augsburskim (1555)<sup>115</sup>, posługiwali się zarówno reformatorzy walczący o przywileje w państwach Europy, jak i reakcyoniści – obydwie grupy czyniły z tej zasady argument uzasadniający własne racje. Także polski jezuita podejmował temat, gdy tylko poruszał problem relacji władzy świeckiej i duchownej. Jego zdaniem, konflikty wokół wolności wyznaniowej napędzały bieg historii, czyniąc ją obszarem rywalizacji zwalczających się stron, z których żadna jednak nie była w stanie osiągnąć ostatecznego triumfu. Chodzi oczywiście o nieustanną dialektykę państwa Bożego i ziemskiego (szatańskiego).

Dzieje Izraela, pojmovane przez Skargę przede wszystkim w odniesieniu do istoty relacji ludu z Bogiem<sup>116</sup>, były zarazem ważnym etapem formowania się wspólnoty i stosunków społecznych. W żywotach bohaterów starotestamentowych wskazał Skargę kilka takich momentów, które w sposób znaczący wpłynęły na stosunki panujące nie tylko w judaistycznym, ale także chrześcijańskim świecie. Warto zwrócić uwagę na dwa zasadnicze.

Po przekroczeniu Morza Czerwonego Mojżesz zapragnął zapewnić swym pobratymcom trwałe poczucie bezpieczeństwa. W tym celu – utrzymywał jezuita – ufundował „rzeczpospolitą kościelną i świecką”, dając Izraelitom prawa, których winni byli przestrzegać. Epizod z dekalogiem posłużył do wykazania, że cała ziemską władzę i duchowe zwierzchnictwo pochodzą od Boga. Hagiograf podkreślił jednak, że między Panem i ludem pośredniczył ustanowiony przez Stwórcę namiestnik, traktując zdarzenie jako precedens stanowiący o regule właściwej każdej monarchii<sup>117</sup>. Jego zdaniem, Mojżesz ustanowił również stan kapłański w celu sprawowania opieki nad duszami ludzkimi, a jednocześnie sprawił, że naród wybrany osiągnął wysoki poziom życia we wspólnocie państwowej. Jakkolwiek twierdził także, że Izraelici nie mogli wejść do

<sup>114</sup> *Żywoty świętych...*, s. 936–937.

<sup>115</sup> Zob. np. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3: *Czasy nowożytnie (1517–1914)*, Warszawa 1989, s. 36–37; B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 5: *Czasy nowożytnie. Rozłam w chrześcijaństwie zachodnim*, Lublin 2004, s. 64–65.

<sup>116</sup> Stanowisko Skargi jest zgodne z pojmovaniem starotestamentowym hebrajskiego słowa *berit*, oddającego istotę relacji Boga z Jego ludem. Zob. G. Ravasi, *Przymierze*, przeł. D. Stanicka-Apostoł, „Przewodnik Katolicki” 2009, nr 9.

<sup>117</sup> Por.: „Fundament tedy ich wszytkiego postanowienia i rzeczypospolitej kościelnej i świeckiej, i wszelkich cnót a dobrego rządu był on tak zacny i wielki wódz i urzędnik od Boga dany, którego we wszytkim słuchając i na jego wysokie cnoty patrząc, podobać się Panu swemu mieli” (*Żywoty świętych...*, s. 454).

Ziemi Obiecanej, gdyż nie była ona przeznaczona im, lecz wyznawcom Jezusa, który przeniósł ją w zupełnie inny wymiar:

Stało się to i dla figury, iż inny [...] do Ziemi Obiecanej wszystkich wiernych wprowadzić miał, do ziemi nie tej błotnej umierających, ale owej górnej żyjących z Panem Bogiem na wieki, do której Stary Zakon i Mojżesz wprowadzić nie mógł, jedno Ten, którego Mojżesz opowiadał i ukazywał<sup>118</sup>.

Zdaniem Skargi, powołana przez Mojżesza do istnienia „rzeczpospolita” była wspólnotą o idealnym ustroju teokratycznym. Jej dalsze dzieje doprowadziły jednak do powstania dwóch instancji sprawowania władzy. Gdy bowiem Samuel, prorok i sędzia, uznany został przez Izraelitów za niedomagającego starca, zapragnęli mieć króla, „chcąc się z pogany równać”<sup>119</sup>. Samuel początkowo stanowczo sprzeciwiał się temu, jednak po rozmowie z Jahwe przystał na propozycję swego ludu. Dzięki temu doszło do powstania pierwszej w historii monarchii, na której czele stanął Saul sprawujący władzę świecką (zwierzchnictwo duchowe pozostawił Bogu). Dychotomię władzy wyrażały słowa Samuela skierowane do Izraelitów, które kaznodzieja przywołał w żywocie proroka: „Nie bójcie się, nie opuści-c Pan Bóg ludu swego. Już z królem zostaniecie, jedno się bójcie Pana Boga a służcie Jemu i czyńcie wolą Jego z królem waszym”<sup>120</sup>. Autor zaznaczył, że to z woli ludzkiej doszło do powołania władzy świeckiej, która może uciskać czy wręcz niewolić poddanych. Akt podziału na *imperium* i *sacerdotium* był więc – zdaniem hagiografa – następstwem jednej z najdonioślejszych w skutkach ingerencji człowieka we własne losy i historię.

W prezentowaniu wydarzeń biblijnych Skarga zwracał uwagę na obustronny charakter relacji pomiędzy Bogiem i narodem wybranym. Mimo forsowania na kartach jego dzieł koncepcji providencjalistycznej, wykluczającej wpływ woluntaryzmu jednostek na dzieje, zdarzało się jezuicie negować ów bezwzględny determinizm, pokazując znaczenie decyzji człowieka dla jego losów. Można by uznać to za brak konsekwencji. Bardziej jednak prawdopodobne, iż Skarga pojmował przeszłość w kategoriach nieustannego konfliktu, któremu poddana została ludzkość na skutek grzechu pierworodnego; konfliktu wynikającego, z jednej strony, z dążenia do ponownej jedności z Bogiem, z drugiej natomiast – z podszytej pychą pokusy samostanowienia. Terenem tego konfliktu jest – zdaniem moralisty – proces historyczny, przebiegający w odgórnie wytyczonym kierunku. Nie wątpił jednak, że uzgodnienie losów człowieka z tym kierunkiem jest sprawą indywidualną. Możliwość tę ujmował jako szansę współczesnych ludzi:

Dziś tobie, narodzie ludzki, któryś się z raju wypchniony po długim wygnaniu pielgrzymstwa twego włóczył i który się prze grzech w proch i popiół obracasz, i żadnejs do żywota nadziei nie miał, danać moc jest przez Narodzenie Syna Bożego, abyś się mógł wrócić do Twórcy twego, żebyś miał tego Ojcem, któryć był srogim sędzią, a z niewolnika obcego stać się mógł i odrodzić wolnym synem Jego<sup>121</sup>.

<sup>118</sup> Tamże, s. 457.

<sup>119</sup> Tamże, s. 626.

<sup>120</sup> Tamże, s. 627. Jest to parafraza 1 Sm 12,20–22.

<sup>121</sup> Tamże, s. 1083.

Patrząc na dzieło jako na zamkniętą całość, Skargi nie sposób uznać za autora pozabawionego zmysłu krytycznego, co przekonująco wykazano w przypadku żywotów tłumaczonych bądź kompilowanych<sup>122</sup>. Jak się okazuje, spostrzeżenie to jest adekwatne także wobec pozostałych biografii. Odwołując się do przekazu biblijnego, niektóre fragmenty pomijał, skracał bądź rozbudowywał, aby osiągnąć jak najlepszy efekt w postaci rzetelnej i spójnej opowieści o życiu i działalności wybitnych sług Bożych. Dobrze radził sobie także jako interpretator lub komentator miejsc niejasnych bądź podsuwających niewłaściwą z punktu widzenia dydaktyki kościelnej lekturę.

\* \* \*

W dziele polskiego kaznodziei dostrzec można etap ewolucji, jaką tradycyjna, starożytna biografistyka (żywotopisarstwo jest przecież jej odmianą) przeszła w ciągu stuleci – z relacji na temat faktów dotyczących opisywanej postaci, przez sukcesywne rozszerzanie zakresu relacjonowanych zjawisk, aż do zespolenia się z historią w postaci opowieści o dziejach jakiejś nacji<sup>123</sup>. Skarga chciał, aby czytanie *Żywotów świętych* zastąpiło samodzielną lekturę Pisma św. Poszerzenie narracji hagiograficznej o kontekst historyczny, równoznaczne z wyjściem poza opis indywidualnych czynów postaci, wydaje się więc działaniem zrozumiałym. W zamiarze zastąpienia ksiąg natchnionych utworem hagiograficznym zawierała się *implicite* potrzeba ukazania szerokiego tła, odsłaniającego przed czytelnikiem genezę ludzkości i jej dalszy rozwój.

Od strony formalnej dzieło Skargi zawiera najważniejsze cechy ówczesnego piśmiennictwa historycznego, w tym prezentyzm, umiejscowianie bohaterów w centrum wydarzeń, elementy koncepcji dziejowej, przewagę relacji z wypadków (opowiadania) nad partiami opisowymi, zachowanie właściwego ciągu przyczynowo-skutkowego w obrębie poszczególnych żywotów, także podobne kryteria i metody selekcji materiału źródłowego. Kaznodzieja był świadom, jak ważną rolę odgrywa w dziele warstwa fabularna. Pisał o tym do czytelnika, przestrzegając go zarazem, aby zbiór traktował on jako coś więcej niż „samą historią”<sup>124</sup>; sens i wymowa górowały przecież nad literą. Jednocześnie autor uzupełnił pracę o żywoty sług Bożych Starego Testamentu, będące w istocie streszczeniem i wykładnią dziejów ludu żydowskiego, a nie tylko zbiorem egzemplów z ksiąg kanonicznych. Owo streszczenie zawiera w sobie przekaz uniwersalny, a dzięki przyjęciu perspektywy najszerszej z możliwych, sięgającej samych początków świata i wybiegającej aż po jego kres – podsuwa określone sposoby interpretacji losów ludzkości.

<sup>122</sup> Zob. A. Ceccherelli, *dz. cyt.*; A. Kapuścińska, *dz. cyt.*

<sup>123</sup> Można wręcz mówić o zatarciu się granic między biografistyką i historiografią u progu nowożytności. Pisał Jakub Burkhart: „Rozmaite prace, uważane aż po koniec średniowiecza za biografie, to właściwie kroniki nie uwidatniające indywidualnych rysów człowieka, którego zamierzają sławić” (tenże, *Kultura Odrodzenia we Włoszech. Próba ujęcia*, przeł. M. Kreczkowska, wstępem opatrzył M. Brahmer, Warszawa 1961, s. 175).

<sup>124</sup> Zob. przypis 58.



Na podstawie analizy „oryginalnych” żywotów świętych można zatem z przekonaniem stwierdzić, iż w zbiorze, przynależnym do biografistyki historycznej zarówno pod względem ukształtowania formalnego, jak i zawartości treściowej, funkcja poznawcza dorównywała parenetycznej, a tam, gdzie aspekt fabularny dominował nad teologicznym – niekiedy wręcz ją przewyższała.

## Rozdział VI

### W kręgu retoryki. *Inventio*, *dispositio* i *elocutio* jako narzędzia budowania wizji historii

W omówieniu tytułowego problemu książki nie może zabraknąć rozważań nad miejscem, jakie historia zajmowała na poziomie zarówno reguł i założeń, jak również ich zastosowania w strukturze dzieła<sup>1</sup>. Kwalifikacja prezentowanych zagadnień do kręgu *inventio*, *dispositio* i *elocutio*<sup>2</sup> jest oczywiście kwestią umowną, a zakres problemów niejednokrotnie wykracza poza dany obszar<sup>3</sup>. Jednakowoż wszystkie te trzy sfery pozostają ze sobą w genetycznym związku, jako integralne części procesu twórczego.

---

<sup>1</sup> Retorycznemu aspektowi twórczości Piotra Skargi poświęcono część artykułów zgromadzonych w tomie *Piotr Skarga – w czterechsetlecie śmierci*, red. M. Kuran i in., „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica” 2013, nr 3; zob. też W. Stec, *O środkach perswazji i argumentacji w pismach polemicznych Piotra Skargi*, [w:] *Piotr Skarga w czterechsetną rocznicę śmierci*, red. B. Puchalska-Dąbrowska, Białystok 2014; D. Jara, *Warsztat pisarski Piotra Skargi. Retoryczne ukształtowanie wybranych pism polemicznych królewskiego kaznodziei*, Lublin 2013; też, *Dispositio, czyli konstrukcja wybranych dzieł polemicznych Piotra Skargi*, [w:] *Rzecz o dziele Piotra Skargi SJ. Słowo o historii, języku i kulturze*, red. K. Biel, M. Stankiewicz-Kopeć, Kraków 2013, s. 109–126.

<sup>2</sup> Analizę opartą na podobnym schemacie zaproponowała Elwira Buszewiczowa w pracy *Maciej Kazimierz Sarbiewski: „De acuto et arguto” / „O poincie i dowcipie”*, [w:] *Retoryka a tekst literacki*, red. M. Hanczakowski i J. Niedźwiedz, t. 1, Kraków 2003, s. 23–52.

<sup>3</sup> Dla przykładu, miejsce wspólne (*locus communis*), w szerokim rozumieniu, odwołuje się do zespołu przekonań, przynależy zatem sferze idei. Jest wynajdywane, a nie tworzone od podstaw – w takim bowiem wypadku nie mogłoby być miejscem wspólnym. Kiedy jednak, w dalszej kolejności, pojawia się ono w tekście, może przybrać zróżnicowane formy i w tym znaczeniu podporządkowane jest elokucji.

## I. WYNAJDYWANIE TREŚCI HISTORYCZNYCH

Związki sztuki wymowy i oratorstwa chrześcijańskiego sięgają pierwszych wypowiedzi Ojców Kościoła, którzy adaptowali teorię mówców „pogańskich” do zadań religijnych. Wykształciły się wówczas dwa nurty: wskazujący przydatność antycznej retoryki dla celów katechetycznych (św. Augustyn) oraz kwestionujący jej wartość i wyrażający się w słynnym dylemacie „Ciceronianus an Christianus?”<sup>4</sup> (św. Hieronim<sup>5</sup>). Jeszcze w XVI stuleciu wielu pisarzy reprezentujących środowiska wyznaniowe uznawało sztukę krasomówczą za zbędną, a niekiedy wręcz za godną pogardy<sup>6</sup>. Obojętnością stanowiło wywodzące się z tradycji Augustyńskiej (*De doctrina christiana*), że w nauce chrześcijańskiej liczy się treść, a nie forma<sup>7</sup>. Chętnie sięgano jednak do teorii mówców antycznych<sup>8</sup>. Znaczącą w tym rolę odegrały wielkie reformy w chrześcijaństwie zachodnim, które przyczyniły się do rozwoju literatury polemicznej i sprzyjały podejmowaniu zagadnień kontrowersyjnych<sup>9</sup>. Na tym polu szczególnie odznaczyli się pisarze jezuitów, którzy – jak stwierdził Mirosław Korolko – „przywiązywali wielką wagę do wyrobienia w kaznodziei odwagi, polemicznej swady, umiejętności dyalektycznych w zwalczaniu wyznaniowego przeciwnika”<sup>10</sup>.

Materia omawianych utworów Piotra Skargi kwalifikowała je do dwóch „rodzajów” retorycznych: sądowego (*genus iudiciale*) oraz doradczego (*genus deliberativum*). Łączenie obydwu tradycji było rezultatem obranego stanowiska, wyrażającego się

<sup>4</sup> Formuła ta przybierała niekiedy postać „Ciceronianus non Christianus”, charakterystyczną dla opozycji antycyconianiankiej w stuleciu XVI (zob. T. Bieńkowski, *Antyk w literaturze i kulturze staropolskiej 1450–1750. Główne problemy i kierunki recepcji*, Wrocław 1976, s. 21).

<sup>5</sup> Zob. M. Hanusiewicz-Lavalle, *Czy był i czym był humanizm chrześcijański w Polsce?*, [w:] *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. taż, Warszawa 2009, s. 53.

<sup>6</sup> Zob. M. Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi*, Warszawa 1971, s. 55–57. „Problem ten – jak stwierdził Wiesław Pawlak – zajmował żywo dawnych teoretyków i był formułowany w różny sposób, np.: Czy retoryka jest niezbędna głoszącym słowo Boże? Czy znajomość zasad wymowy przystoi kaznodziei? Jakie warunki powinna spełniać wymowa chrześcijańska i w jakiej relacji pozostaje do tej, której nauczali autorzy pogańscy? Jaka jest różnica między sztuką retoryki a sztuką kaznodziejską oraz między mową a kazaniem?” (tenże, *Teoria kaznodziejstwa w Polsce wobec reformy trydenckiej (do połowy XVII wieku. Rekonesans*, [w:] *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości*, t. 6: *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*, red. J. Dąbkowska-Kujko, Warszawa 2016, s. 456).

<sup>7</sup> Na przykład sam Skarga stwierdzał: „Filozofia i mądrość świecka, mając rzeczy niskie, małe i niepewne, słowy długimi i wytwornymi nagradza, i udatną się czyni. A Boska Ducha Ś. nauka, mając rzeczy bardzo wielkie, wysokie, prawdziwe i niepojęte, o słowa nie dba; i owszem, prostą i niską wymową wielkość i majestat prawdy swej pokrywa, żadnego zalecenia ludzkiego języka nie szukając, a raczej większego się z nich zelżenia bojąc” (*Kazania na niedziele i święta całego roku*, t. 2, Lipsk 1843, s. 29).

<sup>8</sup> Zob. M. Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi*, s. 52–55.

<sup>9</sup> Jak stwierdziła Alina Nowicka-Jeżowa: „Patrząc z historycznego oddalenia, można twierdzić, że ruchy protestanckie wzbogacały i dynamizowały życie duchowe, budziły śpiących, zawstydzaly grzeszników, aktywizowały intelektualnie i emocjonalnie” (*Pokolenia trydenckie między tradycją a wyzwaniem przyszłości*, [w:] *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą...*, t. 6, s. 97).

<sup>10</sup> M. Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi*, s. 54.

w dyrektywie nieustannej walki o prymat Kościoła katolickiego i odnowę religijną społeczeństwa. Skarga, jako „teoretyk przemiany kulturowej”<sup>11</sup>, realizował ten program z orientacją na teraźniejszość i przyszłość, traktując dorobek minionych wieków jako źródło wiedzy, argumentacji i podstawowy kierunek odniesienia dla epoki, w której tworzył<sup>12</sup>. Sięgając do historii, autor występował z pozycji sędziego, który rozstrzyga, co się w bliższej bądź dalszej przeszłości zdarzyło i jak to należy rozumieć (*genus iudiciale*). Równocześnie, poprzez opis współczesności, dążył do zbudowania programu pozytywnego, zorientowanego na przyszłość (*genus deliberativum*). Powodzenie tego programu zależało, po pierwsze, od właściwego ujęcia i zrozumienia relacji między tym, co było, co jest i co będzie, po drugie – od skutecznego przekonania odbiorcy. Konieczność spełnienia obydwu warunków zachodziła na poziomie inwencji, a ściślej dwóch jej części, a więc *narratio* i *argumentatio*<sup>13</sup>. Przyjrzenie się im pod kątem omawianych w książce zagadnień ułatwi czytelnikowi zrozumienie założeń, jakimi kierował się Skarga.

***Narratio*** zajmuje w układzie wystąpienia miejsce po *exordium*<sup>14</sup>. Teorie wypracowane w antyku prezentowały zasadniczo trójdzielną klasyfikację rodzajów narracji, wśród których relacje o przeszłości przyporządkowano opowiedzeniu literackiemu ukształtowanemu na podstawie reguł sztuki poetyckiej<sup>15</sup>. Zależności łączące poetykę z retoryką wskazują na wyodrębnianie przez dawnych autorów dwóch porządków: rzeczy i języka<sup>16</sup>, które konsolidują się w dziele literackim. Historia sama w sobie należy do *ordo naturalis*, jest więc z założenia prawdziwa, jednakże jej wykładnia, podporządkowana zasadom poetyki, zawsze wymaga zastosowania metod uprawdopodobnienia (*narratio verisimilis*)<sup>17</sup>, a więc i przekonania<sup>18</sup>. Cel osiąga się w drodze wynalezienia właściwych

<sup>11</sup> C. Hernas, *Barok*, Warszawa 1972, s. 143.

<sup>12</sup> Zob. L. Mokrzecki, *Tradycje nauczania historii do końca XVI wieku*, Gdańsk 1992, s. 79–80.

<sup>13</sup> Ze względu na szczegółowy problem historii, jak też z uwagi na niejednoznaczną klasyfikację części *inventio* (zob. Lausberg, Ziomek), pominięto *exordium* oraz *peroratio* – zachowując świadomość, że treści historyczne również w nich mogą znajdować zastosowanie, choć zarazem w znaczeniu mniejszym i postaci bardziej uszczupłonej aniżeli w *narratio* i *argumentatio*.

<sup>14</sup> Nie jest to jednakże reguła obowiązująca zawsze i wszędzie. Jeśli rozumieć pod pojęciem narracji opowiedzenie określonych wydarzeń o zróżnicowanym stopniu prawdopodobieństwa, objętości i szczegółowości, to można je odnieść także do innych części retorycznych dzieła (zob. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław 1990, s. 83). Tutaj chodzi jednakże o konkretny, historyczny typ narracji.

<sup>15</sup> Zob. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przeł., oprac. i wstępem poprzedził A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, § 290–347, s. 175–206.

<sup>16</sup> Współczesny historyk amerykański opisał tę relację następująco: „Z wydarzeń, które mają miejsce, tworzy się »fakty«, twierdzenia o tych »wydarzeniach«. Jednak wydarzenia należą do porządku rzeczy, »fakty« zaś do porządku języka, asercji i orzekania. [...] Wydarzenia mają miejsce, fakty są tworzone [...]”. (H. White, *Przedmowa do wydania polskiego*, przeł. E. Domańska, [w:] H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska i M. Wilczyński, Kraków 2000, s. 34–35).

<sup>17</sup> Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 291aß, s. 178.

<sup>18</sup> Równocześnie z ewolucją krytyki historycznej coraz bardziej uświadamiano sobie kolizję wynikającą z konfrontacji wydarzeń, o których się mówiło, z czasem, w jakim się to dokonywało. Pogląd klasyka

dowodów, rozłożenia ich, a następnie językowego opracowania w oparciu o techniki retoryczne, takie jak amplifikacja, *sermocinatio*, *fictio personae* itp.<sup>19</sup>

Poetyki starożytne przekazały dość ogólne i raczej nieliczne wskazania na temat narracji historycznej. Mogła być, po pierwsze, opowiadaniem o tym, co naprawdę się

---

XIX-wiecznej nauki o historii, Leopolda von Ranke, głoszącego konieczność maksymalnego obiektywizmu (sprawienia, aby „rzeczy mówiły same”) podważył Fryderyk Nietzsche, który właśnie w narratorze dostrzegał główne źródło nadawania znaczeń (zob. A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, s. 500–504). Refleksje na temat możliwości przedstawienia minionych wydarzeń takimi, jakimi były naprawdę, stały się jednym z najistotniejszych elementów dwudziestowiecznego dyskursu historycznoliterackiego i teoretycznoliterackiego (zob. N. Lemann, *Epicka historiografia we współczesnej prozie polskiej*, Łódź 2008, s. 5–24). Pytanie Rolanda Barthesa o rzeczywiste różnice pomiędzy narracją historyczną a narracją w eposie, dramacie i powieści (zob. R. Barthes, *Dyskurs historii*, przeł. A. Rysiewicz i Z. Kloch, „Pamiętnik Literacki” 1984, z. 3, s. 225) jest doskonałą ilustracją kierunku, w jakim dyskurs ten podążał. W znacznej mierze wyznaczyły go stanowiska takich autorów jak Joseph Hillis Miller, Frank Ankersmit czy Hayden White. Hillis Miller i White reprezentowali odmienne punkty wyjścia. Dla pierwszego zmartwieniem epiki było podporządkowanie się historii. White – przeciwnie – przyczynił się do „złej kondycji” tej ostatniej upatrując w tym, że utraciła ona „świadomość zakorzenienia w wyobraźni literackiej” (zob. H. White, *dz. cyt.*, s. 108). Podkreślając związek łączący narrację historyczną z poetyką dzieła literackiego, amerykański uczony dokonał istotnego przewartościowania. Podstawowym założeniem jego teorii stało się przekonanie, że perswazja jest immanentnie wpisana w każdą operację historiograficzną: „[...] różne rodzaje historycznych interpretacji odnoszących się do tego samego zespołu wydarzeń [...], to niewiele więcej niż projekcje językowych matryc, jakich historycy ci użyli do wstępnej retorycznej obróbki rewolucyjnych wypadków, zanim jeszcze rozpoczęli ich spisywanie w postaci narracji. To tylko hipoteza, lecz być może przekonanie historyka, iż »znalazł« on formę swojej opowieści w samych wydarzeniach, a nie narzucił jej tak, jak czyni to poeta, jest rezultatem pewnego braku językowej samoświadomości, który nie pozwala dostrzec, jak dalece o p i s y w y d a r z e ń s ą j u ż i c h i n t e r p r e t a c j a m i” (tamże, s. 101). Nadawało to zarazem dwudziestowiecznemu dyskursowi kierunek dotąd niemal całkowicie przez niego omijany. Zwrot ku warstwie językowej był w przypadku White’a podwójny, albowiem kładąc nacisk na sferę inwencji, nie tylko sformułował on metodę odmienną w stosunku do współczesnych, ale również uwydatnił, jak głęboko opowiadanie historyczne zakorzenione jest w antycznej tradycji retorycznej.

<sup>19</sup> Zob. J. Ziomek, *dz. cyt.*, s. 82–83, 84–85. Założenie to koresponduje z definicją, jaką w kulturze europejskiej nadawano samej historii. Za przykład może posłużyć „encyklopedyczne” objaśnienie św. Izydora z Sewilli, uznającego ją za „opowiedzenie dokonanego czynu, które sprawia, że wydarzenia z przeszłości są zrozumiałe”. W oryginale: „Historia est narratio rei gestae, per quam ea, quae in praeterito facta sunt, dinoscuntur” (Św. Isidorus Hispanensis, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, Liber 1: *De grammatica*, cap. 41,12; cytuję za wydaniem elektronicznym: <http://www.documentacatholicaomnia.eu> [dostęp: 20.03.2020]). W stanowisku Izydora odnaleźć można przekonanie o nadrzędnej roli opowiadającego w procesie nadawania znaczeń, obowiązujące aż do wieku XIX. Należy to wyraźnie podkreślić, gdyż znaczna część dawnych autorów zupełnie pomijała niektóre ważne z dzisiejszego punktu widzenia kwestie (jak choćby kompetencje narratora mówiącego o zdarzeniach, których nie był uczestnikiem) nie z powodu przeoczenia czy ignorancji, lecz dlatego, że po prostu przyjmowali oni założenia negujące potrzebę dowodzenia słuszności takich czy innych postulatów bądź metod postępowania badawczego. Dla porównania: „W okresie wczesnego średniowiecza widzenie nie zdołało się przekształcić w postrzeganie przede wszystkim dlatego, że obserwacja zjawisk zachodzących w rzeczywistości n i e b y ł a n i k o m u p o t r z e b n a. Widzenie średniowiecznego artysty nie zawierało elementów obserwacji rzeczywistości i wykształciło się dopiero później” (W. Voisė, *Początki nowożytnych nauk społecznych (epoka Renesansu, jej narodziny i schyłek)*, Warszawa 1962, s. 55).

zdarzyło (*historia*), a po drugie przywołaniem wypowiedzi świadków – niekoniecznie dosłownym i z odniesieniem do źródeł; wystarczało przeświadczenie o prawdopodobieństwie i wówczas taką relację określano jako *argumentum*. Kryterium wyróżniającym oba typy relacji była zasada prawdziwości (lub prawdopodobieństwa), która nie obowiązywała w przypadku „fabuły” (*fabula*)<sup>20</sup>.

Problem celów i funkcji, jakie przypisywano relacjom o przeszłości, należy odnieść do trzech głównych poziomów perswazji, a mianowicie do *docere*, *movere* i *delectare*, pamiętając iż z jednej strony każdy z nich mniej lub bardziej odpowiadał danemu typowi wypowiedzi (mowa sądowa, doradcza, popisowa), a z drugiej – że w praktyce nie występowały one w postaci „wyizolowanej”, lecz wzajemnie się dopełniały. Teoretycy byli zgodni, że *docere* odnosi się do sfery intelektu, natomiast pozostałe dwa poziomy do emocji<sup>21</sup>. Funkcją prymarną w przypadku *narratio* oraz *argumentatio*, jako składników inwencji, było *docere*, choć zdarzało się, że dawni autorzy chcieli także poruszyć audytorium bądź sprawić mu przyjemność<sup>22</sup>. Relacje o przeszłości miały służyć dwóm celom: informowaniu czytelnika (słuchacza), a także przekonaniu go do prezentowanej wersji wydarzeń<sup>23</sup>. Autor decydował, jak długa i szczegółowa miała być jego relacja oraz czy należało ograniczyć się do rzeczowego wywodu, czy może „wzbogacić” opowiadanie środkami artystycznego wyrazu, takimi jak amplifikacja, dygresje itp. Poetyki zalecały ponadto trzymanie się trzech podstawowych „przymiotów” (*virtutes*) narracji, a więc zwięzłości (*brevitas*), jasności (*apertas, perspicuitas*) i prawdopodobieństwa (*probabilitas*)<sup>24</sup>. Od samych twórców natomiast zależało, jak akcenty zostały rozłożone.

Każda z trzech zalet pełniła określone funkcje na drodze do *persuasio*, będącego celem narracji historycznej<sup>25</sup>. *Brevitas* wykluczała wszystko to, co nie służyło zrozumieniu i tym samym pomagała w rozpoznaniu i rozstrzyganiu danej kwestii (*cognitio*). Jasność, jako swoista przeciwwaga dla nadmiernej zwięzłości, sprawiała, że dane wydarzenie opowiedziane zostało w sposób dostateczny i przez to zrozumiały dla czytelnika bądź słuchacza. Prawdopodobieństwo z kolei nadawało relacji cechy wiarygodności. Powyższe aspekty przekładały się na objętość i szczegółowość materiału historycznego. Mając to na uwadze, można stwierdzić, że selekcja treści, przejawiająca się choćby odrzuceniem faktów niewygodnych dla pisarza, czy też „naginaniem” interpretacji wypadków ze względu na *utilitas* reprezentowanej strony, w y n i k a ł a z z a ł o ż e n i

<sup>20</sup> Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 290, s. 177.

<sup>21</sup> Tamże, § 257, s. 146–147.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Tamże, § 293, s. 180.

<sup>24</sup> C. Soarez, *De arte rhetorica libri tres*, Dilinga 1653, k. Er–v: „Narratio est rerum explicatio et quaedam quasi sedes ac fundamentum constituendae fidei. Oportebit autem eam tres habere res, ut brevis, ut aperta, ut probabilis sit: per quas efficitur, ut auditor intelligat, meminerit, credat”. W przekładzie na język polski: „Narracja jest wyjaśnieniem rzeczy i jakby miejscem, a nawet fundamentem dla świadectwa, które ma być przedstawione. Mogłoby poza tym być pewne, że ma ona trzy rzeczy [własności], jak krótkość, jak otwartość, jak prawdopodobieństwo, które sprawiają, że słuchacz rozumie, zapamięta, wierzy”.

<sup>25</sup> Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 295, s. 181.

sięgających samych podstaw rozumienia tego, co historyczne, a więc w odniesieniu do przeszłości zrozumiałe, psychologicznie usprawiedliwione<sup>26</sup> oraz – co najważniejsze – wiarygodne dzięki decydującej roli opowiadającego<sup>27</sup>.

Ustalenia z poprzednich rozdziałów dają podstawę do stwierdzenia różnorodności ujęć historii w pismach Skargi – zarówno jeśli chodzi o szczegółowość i objętość (od marginalnej uwagi do rozbudowanej relacji), jak o sposoby wyrażania. Dla przykładu, w relacjonowaniu przeszłości wschodniego chrześcijaństwa kaznodziei chodziło przede wszystkim o dostarczenie podstawowej wiedzy na temat historycznych stosunków między Rzymem i Konstantynopolem – dlatego kładł nacisk na warstwę informacyjną wypowiedzi. Natomiast w dziełach tematycznie zorientowanych na sytuację wewnętrzną i zewnętrzną państwa polsko-litewskiego (polemika z postanowieniami konfederacji warszawskiej, wojny ze Szwedami i Moskwą) pojawiało się znacznie więcej ujęć amplifikacyjnych, wydobywających analogie z historią biblijną, ukazujących sytuację Rzeczypospolitej jako moment szczególny w dziejach, odznaczających się emocjonalnym tonem wypowiedzi, nawiązujących „tu i teraz” do walki z diabłem i herezją, itd. Tak więc sposób ujęcia poszczególnych wątków historycznych łączył się z wyborem konkretnego poziomu perswazji. Narracja historyczna służyć mogła prymarnie zarówno funkcji *docere*, jak i *movere*. Pierwsza z tych funkcji miała ponadto oparcie w ortodoksyjnym stanowisku kaznodziei wobec poznania historycznego. Wiedzę dostarczaną za pośrednictwem autorytetów, ksiąg kanonicznych, dekretów soborowych – ogólnie: Tradycji – jezuita uznawał bezsprzecznie za prawdziwą. Wszelkie wiadomości stamtąd przejęte były więc historiami w znaczeniu dosłownym, a zatem nie prawdopodobnymi, lecz prawdziwymi, mającymi najwyższy stopień wiarygodności, w odróżnieniu od podań niepewnych lub fałszywych, jakie autor przypisywał adwersarzom.

**Argumentatio** jest poziomem komplementarnym dla *narratio*<sup>28</sup>. Za wyjściowy można przyjąć podział dowodów na nieartystyczne i artystyczne, a wśród tych drugich – na *exempla*, *amplificationes* i *argumenta*<sup>29</sup>. Historia, jako część *argumentatio*, znajduje się niejako na pograniczu dowodów nieartystycznych i artystycznych<sup>30</sup>. Do pierwszych

<sup>26</sup> Tamże, § 290a β, s. 178.

<sup>27</sup> Warto ponownie odwołać się do definicji św. Izydora, który uważał, że relacja o wypadkach minionych staje się wiarygodna (a więc w opinii audytorium prawdziwa) dzięki opowiadającemu o nich pisarzowi czy mówcy. Stanowisko to ściśle koresponduje z mającym źródła w retoryce przekonaniem, iż każda rzecz (zjawisko, zdarzenie) znaczy nie sama z siebie, lecz mocą sądu (*opinio*). Zob. J. Ziomek, *dz. cyt.*, s. 84–85.

<sup>28</sup> Stwierdzał Kwintyliian: „Jakaż tedy zachodzi różnica między dowodzeniem a opowiedzeniem, jeśli nie taka, że opowiedzenie jest ciągłym przedstawieniem dowodzenia, i przeciwnie – dowodzenie jest zgodnym potwierdzeniem tego, co przedstawiono w opowiedzeniu?” (cyt. za H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 348, s. 206).

<sup>29</sup> Zob. M. Kuran, *Retoryka jako narzędzie perswazji w postyllografii polskiej XVI wieku (na przykładzie „Postylli katolickiej” Jakuba Wujka)*, Łódź 2007, s. 200.

<sup>30</sup> Kwalifikacja treści historycznych do *genus inartificiale* bądź *genus artificiale* w wielu przypadkach pozostaje sprawą umowną – szczególnie gdy przytoczenie świadectwa ogranicza się do prostej ewokacji bądź wycięcia źródeł.

zalicza się różnego rodzaju precedensy, świadectwa i wcześniejsze orzeczenia sądowe, a więc tak zwane *praeiudicia*. Stąd ich bliskie pokrewieństwo z takimi dowodami artystycznymi, jak *exempla* czy *auctoritas*<sup>31</sup>.

W utworach Piotra Skargi najczęściej występującą formą narracji historycznej były *exempla*<sup>32</sup>. Retoryka wyodrębniała typy *res gesta*, komemoracji (*commemoratio*), indukcji (*inductio*), podobieństw (*similitudo*) i autorytetów (*auctoritas*)<sup>33</sup>, co jak gdyby naturalnie łączyło je z tematyką historyczną<sup>34</sup>. Każdy znajdował zastosowanie w pismach

<sup>31</sup> H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 353, s. 208.

<sup>32</sup> Trudno przeprowadzić pełną klasyfikację odmian tej formy. W poetykach antycznych pojęcie egzemplum (gr. *paradeigma*) funkcjonowało w znaczeniu „przykładu”, „wzoru” (zob. J. Ziomek, *dz. cyt.*, s. 108). Definiowano je poprzez wskazanie komemoracyjnej funkcji, jaką miało spełniać w dziele (tamże, s. 109). Cechą wyróżniającą egzemplum spośród innych składników dowodzenia było jego pochodzenie „spoza sprawy” (tamże). Po pierwsze zatem, wskazywano na pomocniczą rolę tej formy podawczej, po drugie, stwierdzano jej wewnętrzną rozmaitość, zarówno w kwestii struktury, jak i treści. Szczególną popularnością cieszyło się egzemplum w średniowieczu, głównie za sprawą kaznodziejstwa (zob. T. Michałowska, *Średniowiecze*, wyd. 8 (dodruk), Warszawa 2003, s. 746–752). Dopiero wówczas ujawnił się „aklasyczny charakter” tej „powiastki”, polegający na odejściu od zasady *decorum* i zastąpieniu jej dychotomiczną kwalifikacją dobra i zła, co prowadziło do mieszania się kategorii estetycznych i stylów (zob. M. Adamczyk, *Egzemplum*, [hasło w:]: *Słownik literatury staropolskiej (Średniowiecze – Renesans – Barok)*, red. T. Michałowska przy udziale B. Otwinowskiej i E. Sarnowskiej-Temeriusz, Wrocław 1990, s. 155). Egzemplum nadal miało realizować trzy podstawowe cele, a więc *docere*, *delectare* oraz w nieco mniejszym stopniu *movere*. W praktyce występowały one łącznie, choć w stopniu nierównomiernym – wszystko zależało od konkretnej realizacji. Średniowiecze, mimo popularności, jaką darzyło omawianą formę argumentacji, nie wniosło nowego jej rozumienia. Dzieleno wówczas egzemplum na ogólnie pojmowany „przykład” oraz na „objaśniającą powiastkę” (zob. A. Gawron, *Egzemplum*, [hasło w:]: *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda i S. Tynecka-Makowska, Kraków 2006, s. 196; pogodzeniem obydwu tych znaczeń jest objaśnienie egzemplum w *Słowniku terminów literackich*, red. J. Sławiński, wyd. 3 poszerzone i poprawione, Wrocław 2000, s. 145). Sprzyjało to kwalifikacji właściwie każdej wypowiedzi jako egzemplum, a jednocześnie uniemożliwiała bądź też mocno ograniczała próby wytworzenia się schematu jednolitego i typowego (zob. T. Szostek, *Exemplum w polskim średniowieczu*, Warszawa 1997, s. 15). Przede wszystkim więc obserwuje się w dawnym piśmiennictwie znaczne wahania co do objętości egzemplum. Sprowadzało się ono niekiedy zaledwie do antonomazji, zdawkowego napomknienia lub sentencji, także do marginaliów (zob. J. Ziomek, *dz. cyt.*, s. 109). W innych wypadkach natomiast przybierało postać samodzielnej opowieści o różnym, niekiedy dużym stopniu szczegółowości, czego przykładem są słynne *Gesta Romanorum*. Tym samym egzemplum przygotowywało grunt pod późniejszą nowelistykę zachodnioeuropejską (zob. J. Krzyżanowski, *Romans polski wieku XVI*, Warszawa 1962, s. 19), choć trzeba zaznaczyć, że po jej wykształceniu się nie zaniknęło, lecz nadal funkcjonowało jako odrębna forma narracyjna (zob. T. Michałowska, *Miedzy poezją a wymową. Konwencje i tradycje staropolskiej prozy nowelistycznej*, Wrocław 1970, s. 276–278).

<sup>33</sup> Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 410–426, s. 252–260.

<sup>34</sup> Osobnym problemem, łączącym się z poetyką egzemplum, był stopień prawdziwości relacji. Już w starożytności przyjęto, że omawiany gatunek mógł być opowiadaniem o rzeczywistych zdarzeniach i osobach, fabułą zmyśloną bądź też relacją nieprawdziwą, lecz prawdopodobną (zob. J. Ziomek, *dz. cyt.*, s. 109). Wydaje się jednak, iż kryterium prawdy, szczególnie w twórczości kaznodziejskiej, nie musiało odgrywać aż tak istotnej roli, skoro wykładnia egzemplum sprowadzała się do przekazania określonej nauki bez rozstrzygania stosunku opowieści o faktach do tego, co rzeczywiście nastąpiło. Inaczej nieco musiało być w przypadku egzemplów historycznych, mających w założeniu pełnić rolę wiarygodnego świadectwa



Piotra Skargi. Tam, gdzie kaznodzieja relacjonował przeszłość danej wspólnoty religijnej, posługiwał się egzemplami w typie *res gesta*. Były to przeważnie dłuższe partie narracyjne, podzielone wewnętrznie na mniejsze jednostki-rozdziały, uzupełniane fragmentami w charakterze dygresji lub innych dowodów (*expositio partita*). Owyymi dygresjami bywały komemoracje, odznaczające się wysokim poziomem ogólności i – w odróżnieniu od *res gesta* – niewielkim rozmiarem. Bywały nimi także *similitudines*, włączane do opowiedzenia w celu oceny faktu lub czynu pod kątem podobieństw z tym, co zdarzyło się w przeszłości. Rodzajem wnioskowania na podstawie analogii była także indukcja. Kaznodzieja preferował w tym wypadku trzy metody: *exemplum totum simile* („Tak czynił...”), *exemplum dissimile* w najprostszej formie („Nie tak czynili..., jako dzisiejsi heretycy”) oraz *exemplum impar*. Ostatni typ dawał stosunkowo największe możliwości perswazyjne, ponieważ opierał się na ścisłym związku opisywanej, przeważnie współczesnej sytuacji z przeszłością. Wyprowadzając egzempla z czegoś większego do czegoś mniejszego (*ex maiore ad minus*) oraz z czegoś mniejszego do czegoś większego (*ex minore ad maius*), mógł Skarga nadać swym argumentom dodatkową kwalifikację prawną i obyczajową (tzw. *status legum contrarium*), a także moralną<sup>35</sup>. Miało to znaczenie szczególnie przede wszystkim tam, gdzie chodziło o wykazanie niezgodności zwyczajów i praktyk współczesnych w stosunku do porządku utrwalonego przez wielowiekową tradycję (*vide* krytyka postanowień konfederacji warszawskiej). *Exemplum impar* było charakterystycznym rodzajem dowodzenia w *genus deliberativum*. Wspomnieć wreszcie trzeba o ostatnim typie egzemplum, czyli „autorytecie”, który jako rodzaj dowodu znajdował zastosowanie wszędzie tam, gdzie kaznodzieja sporządzał wykaz autorów zajmujących stanowisko wobec określonej kwestii spornej bądź odwoływał się do konkretnych wypowiedzi (źródła).

---

z minionej epoki. Znaczną ich część opierała się na konkretnym źródle, do którego odnoszono się jako do obowiązującego autorytetu (Biblia, patrystyka, dekrety soborów, dziejopisarstwo). W takich wypadkach *auctoritas* była kryterium rozstrzygającym o prawdziwości lub nieprawdziwości (w przypadku kwestii spornych) jakiegoś zdarzenia, wypowiedzi itd.

<sup>35</sup> Wziąwszy pod uwagę ogólne rozumienie egzemplum jako przykładu, można przypuszczać, że autorzy niekoniecznie musieli wiązać z nim wykładnię moralną. Był to wówczas po prostu dowód przemawiający za bądź przeciw danej racji. Dyskusyjne w związku z tym wydaje się stanowisko, w myśl którego narracja historyczna (czy historia w ogóle) mogła stać się samodzielnym przedmiotem wówczas tylko, gdy podporządkowywała się moralnemu pouczeniu (zob. K. Stierle, *Historia jako exemplum – exemplum jako historia. O pragmatyce i poetyce tekstów narracyjnych*, przeł. M. Łukasiewicz, „Pamiętnik Literacki” 1978, z. 4, s. 345; T. Szostek, *op. cit.*, s. 52). Jak bowiem wytłumaczyć to, że wiele egzemplów historycznych nie służyło ilustracji określonej prawdy moralnej, lecz po prostu miało dostarczyć podstawowej wiedzy na temat faktów (zgodnie z tradycyjnym rozumieniem „przykładu” – w znaczeniu możliwie najszerszym)? Trudno obecnie wytyczyć precyzyjną granicę między pouczeniem moralnym a prostym przekazem o tym, co się wydarzyło, skoro w dawnych wiekach wykładnia treści historycznych zawsze opierała się na określonym systemie wartości i norm etycznych (w myśl zasady „*historia magistra vitae*”). Ale zarazem wątpliwe wydaje się założenie, że każde egzemplum historyczne musiało dostarczać wykładni moralnej. Pośrednio, owszem, mogło implikować refleksje o etycznym wymiarze jakiegoś zdarzenia, ale często po prostu stanowiło w sporze argument bez moralnej kwalifikacji bądź ilustrację zjawiska czy wydarzenia o naczelnej funkcji informacyjnej (*docere*).

Drugim rodzajem dowodów artystycznych była **amplifikacja**, polegająca na przekształcaniu opisywanej rzeczywistości poprzez jej dowolne wyolbrzymianie, poszerzanie lub stopniowanie<sup>36</sup>. Techniki amplifikacji stanowiły nieodłączny element literatury kaznodziejskiej. Problem omówił szczegółowo Mirosław Korolko w odniesieniu do *Kazań sejmowych*<sup>37</sup>. Ustalenia badacza warto uzupełnić o kilka uwag.

Źródło retorycznej amplifikacji znajduje się w inwencji, lecz omawiany typ dowodzenia w pełnej postaci ujawnia się dopiero na poziomie elokucji – w stylistycznych schematach językowych, kwalifikowanych tradycyjnie do figur słów i figur myśli. Należy zatem odróżnić dwa aspekty amplifikacji: wewnętrzny, mający źródła w określonym sposobie oglądu zjawisk, oraz zewnętrzny – nadający temu oglądowi artystyczny kształt. Dla obecnych rozważań istotniejszy jest aspekt pierwszy. Korolko ustalił, że Skargowe techniki amplifikacji miały oparcie w figuralnej interpretacji Biblii<sup>38</sup>. Jego zdaniem w sytuacji politycznej przełomu wieków XVI i XVII autor *Kazań sejmowych* znajdował analogie z rzeczywistością Starego Testamentu, co pozwoliło mu przyjąć proroczy ton wypowiedzi, a więc także określiło kształt kaznodziejskiej amplifikacji<sup>39</sup>.

Realizm figuralny w pismach Skargi nie ograniczał się wyłącznie do analogii. Innym przejawem tego sposobu ujmowania rzeczywistości było rozpatrywanie wydarzeń biblijnych w kategoriach zapowiedzi i jej spełnienia (na przykład nstanie Nowego Testamentu na miejsce Starego<sup>40</sup>). Trzecim i zarazem najważniejszym wyznacznikiem figuralnej interpretacji było przekonanie, że pojedynczy fenomen (rzecz, osoba, czyn itp.) odpowiada głębszym sensom, a zatem że istnieje uniwersalny układ odniesienia, który porządkuje rzeczywistość i stanowi o jej istocie<sup>41</sup>.

Owe głębsze treści nie są dane wprost, lecz w postaci zakrytej (na przykład jako parabole, będące „tajemną mową”<sup>42</sup>) i dostępnej dla wybranych. Sens zjawisk, wydo-  
bywany w trakcie egzegezy, zaciera granice między prawdą i fikcją, widzialnym i niewidzialnym, realizmem i wyolbrzymieniem – gdyż odsyła do rzeczywistości ponadjednostkowej, a tym samym ujawnia złożoną naturę świata i kosmosu. W odniesieniu do twórczości Piotra Skargi o amplifikacji retorycznej należy więc mówić nie tylko jako o technice literackiej służącej wzmocnieniu wrażeń u odbiorców. Trzeba postrzegać ją

<sup>36</sup> Podstawowe typy amplifikacji to *comparatio*, *congeries*, *incrementum* oraz *ratiocinatio*. Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 402–406, s. 244–248.

<sup>37</sup> Zob. M. Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych”*, s. 113–122.

<sup>38</sup> Tamże, s. 116–117.

<sup>39</sup> „Analogie tematyczne pociągały za sobą naśladownictwo środków” (tamże, s. 117).

<sup>40</sup> *Kazania na niedziele i święta całego roku*, t. 1, s. 38; tamże, t. 3, s. 36, 71, 179; tamże, t. 4, s. 86, 140.

<sup>41</sup> Zob. S. Hahn, *Letter and Spirit: From Written Text to Living Word in the Liturgy*, New York 2005, s. 87–102.

<sup>42</sup> *Kazania na niedziele i święta całego roku*, t. 1, s. 161. Skarga wymienił trzy główne powody, z jakich Stwórca miał zwracać się do ludzi za pomocą mowy parabolicznej: „Aby nie wszyscy rozumieli tajemnice Boskie”, aby „zakryć swoje słowo i rozumienie jego przed tymi, którzy tego niegodni” oraz aby „zalecić pilność i pragnienie, i pokorę do rozumienia słowa swego”.

także jako sposób komunikowania o skomplikowanej strukturze rzeczywistości, nie dającej się wyrazić w pełni ludzkim językiem. Środki artystyczne oparte na porównywaniu, nagromadzeniu czy metaforyce są w związku z tym wyrazem dążeń kaznodziei do sięgnięcia w głąb istoty opisywanych zjawisk; świadectwem prób zrozumienia i objaśnienia fenomenu otaczającego świata – nigdy natomiast nie są wyłącznie popisem umiejętności krasomówczych.

Trzecią grupę dowodów artystycznych stanowiły *argumenta*. O ich skuteczności decydowała *ratiocinatio*, odpowiadająca greckim terminom *syllogismós* i *enthýmema*<sup>43</sup>. Podstawą wnioskowania dedukcyjnego były toposy<sup>44</sup>. Istniały różne podziały i systematyzacje „miejsc wspólnych”. Do najczęstszych należały podziały na wewnętrzne (*loci intrinseci*) i zewnętrzne (*loci extrinseci*) oraz według „stanu sprawy” (*status causae*) – na *loci a persona* oraz *loci a re*. Także wśród teoretyków katolickich nie było jednoznacznego stanowiska w tej kwestii. Dla przykładu, Cyprian Soarez, autor *De arte rhetorica* (1562) – podstawowego podręcznika w XVI-wiecznym nauczaniu jezuickim, proponował następujący podział:

Jest szesnaście miejsc, z których wydobywane są argumenty; jedne wywodzą się z definicji, inne z wyliczenia części, z nazwy, inne określane jako z pokrewieństwa, z rodzaju, z gatunku, z podobieństwa, z różnicy, z przeciwieństwa, z towarzyszących okoliczności, z następstw, z okoliczności poprzedzających, z okoliczności wykluczających, z przyczyn, ze skutków, z porównania [elementów] większych albo równych, albo mniejszych<sup>45</sup>.

Z kolei Melchior Cano, dominikanin, autor wydanego w tym samym roku traktatu *De locis theologicis*, w którym przedstawił źródła dowodów teologicznych oraz zasady ich stosowania, zaprezentował klasyfikację odmienną od Soareza:

<sup>43</sup> Zob. J. Ziomek, *dz. cyt.*, s. 93. Różnice między nimi sprowadzały się do stopnia kompletności. Syllogizm był wnioskowaniem logicznie poprawnym, obejmującym wszystkie niezbędne elementy myślowe, a więc składającym się z dwu przesłanek i konkluzji (zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 371, s. 217; J. Ziomek, *dz. cyt.*, s. 93). Entymemat to z kolei „syllogizm niepełny”, gdy jedna z przesłanek (lub rzadziej konkluzja) zostaje – świadomie lub nie – pominięta. Z tego powodu entymemat może sprawiać wrażenie rozumowania logicznie niepoprawnego, gdyż wniosek nie wynika logicznie z przesłanek, z których jedna została pominięta, przyjęta bezpodstawnie lub fałszywa (zob. Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, wyd. 23, Warszawa 2000, s. 160–163).

<sup>44</sup> Arystoteles łączył je ściślej z tworzeniem entymematów i syllogizmów, przy czym teoria nowożytna przejęła Cycerońską tradycję rozumienia terminu *tópos koinós* – jako *locus*, a zatem miejsce („składnica”) dla argumentów (zob. R. Krzywy, *Wędrowki z Mnemozyny. Studia o topice dawnego podróżopisarstwa*, Warszawa 2013, s. 9–20; K. Płachcińska, *Obraz kultury retorycznej społeczeństwa szlacheckiego na podstawie mów sejmowych z lat 1556–1564*, Łódź 2004, s. 229; M. Ryszka-Kurczab, *Historia i przemiany „topoi” jako bodziec do renesansowej reformy dialektyki*, „Terminus” 2014, t. 16, z. 2; też, „Topoi” inwencyjne, [w:] *Inwencja i inspiracja w kulturze wczesnonowożytnej*, red. B. Niebielska-Rajca, M. Pieczyński, Lublin 2018).

<sup>45</sup> W oryginale: „Loci, unde argumenta insita eruuntur, numero sunt sedecim, alia enim decuntur à definitione, alia à partium enumeratione, alia à notatione, alia coniugata appellantur, alia ex genere, alia ex forma, alia ex similitudine, alia ex differentia, alia ex contrario, alia ex adiunctis, alia ex co[n]sequentibus, alia ex antecedentibus, alia ex repugnatibus, alia ex causis, alia ex effectis, alia ex comparatione maiorum, aut parium, aut minorum” (cyt. za M. Kuran, *dz. cyt.*, s. 202–203).

Pierwszym miejscem jest autorytet Pisma św., które łączy w całość księgi kanoniczne. Drugim jest autorytet tradycji Chrystusa i apostołów, którą – ponieważ nie zachowały się [po niej] pisma, lecz dotarła do nas zasłyszana – najśluszniej nazwałbyś świadectwem żywej mowy. Trzecim jest autorytet Kościoła katolickiego. Czwartym autorytet soborów, głównie powszechnych, w których zawiera się autorytet Kościoła katolickiego. Piątym jest autorytet Kościoła rzymskiego, który z Bożego nadania jest nazywany apostołskim. Szóstym jest autorytet starożytnych świętych. Siódmym jest autorytet teologów scholastycznych, których postrzegamy ponadto jako znawców prawa pontyfikalnego. Albowiem jak gdyby z drugiej strony, doktryna tego prawa odpowiada teologii scholastycznej. Ósmym jest przyrodzony rozum, który najszerzej rozciąga się na wszystkie nauki wynalezione dzięki naturalnemu oświeceniu. Dziewiątym jest autorytet filozofów, którzy śledzą mądrość natury, i do których bez wątpienia zaliczają się prawnicy cesarscy, którzy prawdziwie – jako rzekł jurysta – wyznają filozofię. Na końcu jest autorytet ludzkiej historii, bądź tej napisanej przez pobożnych autorów, bądź tej przekazywanej z pokolenia na pokolenie – nie przez rozum zabobonny czy obłąkany, lecz poważny i stateczny<sup>46</sup>.

Różnice nie dotyczyły wyłącznie formy i nazewnictwa, lecz także sposobów uporządkowania. Soares wyszedł od tradycyjnego podziału na *loci a persona* i *loci a re*. W ustaleniach nawiązywał do tradycji grecko-rzymskiej (Arystoteles, Cyceon, Kwintyliusz)<sup>47</sup>. Cano natomiast przyporządkował wszystkie typy dowodów teologicznych do dwóch rodzajów: z autorytetu i z rozumu<sup>48</sup>. Był to zatem podział bliższy temu na toposy zewnętrzne i wewnętrzne, przy czym zaznaczała się w nim wyraźna dysproporcja. Autor odwrócił bowiem naturalny porządek dowodzenia, określając tym samym specyfikę argumentów teologicznych, w których *a u t o r y t e t p o p r z e d z a ł r o z u m o w a n i e*<sup>49</sup>. Na dziesięć rodzajów tylko jeden był *a ratione*, w dodatku

<sup>46</sup> Woryginalne: „Primus igitur locus est auctoritas Sacrae Scripturae, quae libris canonicis continetur. Secundus est auctoritas traditionum Christi et apostolorum, quas, quoniam scriptae non sunt, sed de aure in aurem ad nos pervenerunt, vivae vocis oracula rectissime dixeris. Tertius est auctoritas Ecclesiae Catholicae. Quartus auctoritas Conciliorum, praesertim generalium, in quibus Ecclesiae Catholicae auctoritas residet. Quintus auctoritas Ecclesiae Romanae, quae divino privilegio et est et vocatur Apostolica. Sextus est auctoritas sanctorum veterum. Septimus est auctoritas theologorum scholasticorum, quibus adiungamus etiam juris pontificii peritos. Nam juris huius doctrina, quasi ex altera parte, scholasticae theologiae respondet. Octavus ratio naturalis est, quae per omnes scientias naturali lumine inventas latissime patet. Nonus est auctoritas philosophorum, qui naturam ducem sequuntur, in quibus sine dubio sunt Caesarei jurisconsulti, qui veram et ipsi, ut jureconsultus ait, philosophiam profitentur. Postremus denique est humanae auctoritas historiae, sive per auctores fide dignos scriptae, sive de gente in gentem traditae, non superstitiose atque aniliter, sed gravi constantique ratione” (cyt. za wydaniem: M. Cano, *De locis theologicis*, Madrid 2006, s. 4–5; publikacja dostępna na stronie <http://www.documentacatholicaomnia.eu/> [dostęp: 20.03.2020]; wyd. polskie: *O źródłach teologii*, przeł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2016).

<sup>47</sup> Zob. M. Kuran, *dz. cyt.*, s. 202.

<sup>48</sup> „Nam cum sint, ut supra dixi, duo genera argumentandi, unum per auctoritatem, alterum per rationem, cumque illud proprium sit theologi, hoc philosophi, confugiendum theologo est ad posterius, si uti ei non licet superiori” (M. Cano, *dz. cyt.*, s. 5). W przekładzie na język polski: „Niech będą, jak rzekłem powyżej, dwa rodzaje argumentowania: jeden z autorytetu, drugi z rozumu, przy czym ten pierwszy niech będzie teologiczny, tamten – filozoficzny, przeznaczony na pomoc teologicznemu, jeśli jego użyteczność nie będzie dostateczna”.

<sup>49</sup> „Cum vero in reliquis disciplinis omnibus primum locum ratio teneat, postremum auctoritas, at theologia tamen una est, in qua non tam rationis in disputando, quam auctoritatis momenta quaerenda sunt. [...] Principem itaque locum, sicut apud fideles ita apud theologos, auctoritas habet. Ratio deinde

108893  
REVERENDISSIMI  
D. DOMINI MEL-  
CHIORIS CANI EPISCO

pí Canariensis, ordinis prædicatorum, & fa-  
cræ Theologiæ professoris, ac



primariæ cathedræ in acade-  
mia Salmanticensi o-  
lim præfecti,

De locis Theologicis Libri duodecim.

*Ex Bibliotheca Missionariorum S<sup>ti</sup> Joseph Lugd.*

*Cum Indice copiosissimo atq<sup>ue</sup> locupletissimo.*



C. # B.

SALMANTICAE,

*Excudebat Mathias Gastius, Anno Domini*

*M. D. LXIII.*

Cum Priuilegio.

*Esta es la edicion en tres tomos con el pliego.*

Ex Biblio. Miss. S<sup>ti</sup> Joseph. Lugdun.

zajmował w porządku całości dopiero ósme miejsce. W przeciwieństwie do pozostałych w jego opisie brakowało też uszczegółowienia. „Ósmym [*loci*] jest przyrodzony rozum, który najszerzej rozciąga się na wszystkie nauki wynalezione dzięki naturalnemu oświeceniu” – w tym stwierdzeniu zamykały się właściwie wszystkie tradycyjne podziały wewnętrzne (*loci a comparatione, a contrario, a definitione, a similitudo* itd.). Doprecyzujmy: nie chodzi o stwierdzenie, że powyższa klasyfikacja marginalizowała dowody oparte na rozumowaniu (takowe wszak świadomie stosowano), lecz o to, że *auctoritas* stała się nadrzędnym kryterium doboru i hierarchizowania „miejsc wspólnych”.

Jak można wnosić po tytule traktatu, tematem rozważań autora były konkretne rodzaje „miejsc”: nie *loci* w ogóle, lecz *loci theologici*, jako czerpane z materii teologicznej i służące obronie doktryny. W praktyce pojęcie to mogło jednak obejmować właściwie wszystkie znane rodzaje toposów. Teologię uznawano wówczas za najwyższą naukę, tak więc pozostałe dziedziny ludzkiej wiedzy pełniły wobec niej rolę pomocniczą i zarazem służebną<sup>50</sup>. Wynikało z tego określone stanowisko autorów katolickich, którzy kwestie sporne odnosili do nauki i misji Kościoła i dla których miarą wartości każdego dowodu był jego teologiczny charakter. Stąd materia retoryczna była ściśle podporządkowana zagadnieniom kontrowersji. Taki punkt widzenia prezentowali zarówno Melchior Cano czy Robert Bellarmin, jak również Piotr Skarga, Fryderyk Bartsch, Krzysztof Warszawicki, Justus Rab i późniejsi pisarze jezuitów.

Klasyfikacja dokonana przez Melchiora Cano bardziej przystaje do twórczości Skargi niż podział Cypriana Soareza. Kaznodzieja królewski nie był akademikiem. Teorię wymowy znał z edukacji<sup>51</sup>, lecz nie przywiązywał szczególnej wagi do ścisłego trzymania się jej reguł. Doceniał wartość retoryki, choć zarazem stał na stanowisku, że sztuka wymowy jest narzędziem, które ma służyć celom wyższym. W doborze argumentów kierował się naczelną zasadą przestrzegania hierarchii, wyrażoną w słynnym dziele hiszpańskiego dominikanina, a przede wszystkim w zaleceniach *Tridentium* i teologii pozytywno-kontrowersyjnej. Dlatego właśnie *auctoritas* była dla niego zasadą porządkującą wszystkie najważniejsze „miejscu wspólne”. Aby dowód był uznany za prawdziwy, musiał opierać się na źródłach kanonicznych (Tradycji). *Loci*, z jakich Skarga czerpał dowody, były więc na ogół miejscami w znaczeniu dosłownym – wersetami Biblii, fragmentami twórczości patrystycznej, cytatami z dzieł historiograficznych, dekretami soborowymi<sup>52</sup>.

---

veluti pedissequa sequitur” (tamże, s. 3). W przekładzie na język polski: „Wprawdzie we wszystkich innych dziedzinach pierwsze miejsce zajmuje rozum, a dalsze autorytet, ale jednak teologia jest jedyną, gdzie w dyskutowaniu należy czerpać wnioski nie tyle z rozumu, co [przede wszystkim] z autorytetu. [...] Zatem najważniejszym miejscem, jako u pobożnych, jest autorytet. Za czym dopiero, jak gdyby w ślad, idzie rozum”.

<sup>50</sup> Teologia – stwierdzał Skarga – „sama jest najwyższą mistrzynią wszystkich professy i nauk, bo naprzędniejszą ona sama odprawuje robotę, do zbawienia i szczęścia wiecznego prowadząc, któremu wszystkie polityki i inne nauki służyć mają” (*Na artykuł o jezuitach zjazdu sandomierskiego*, Kraków 1606, k. Bv).

<sup>51</sup> Na przykład z *Partitiones ecclesiasticae* Stanisława Sokołowskiego (Kraków 1589). Był to jedyny w XVI wieku polski podręcznik retoryki kościelnej.

<sup>52</sup> Orientacja na konkretne źródła piśmiennicze, jako na podstawowe *loci communes*, była zresztą rezultatem naczelných założeń w XVI-wiecznym środowisku katolickim. W *Pewnych zaleceniach służących do*



Ilustr. 21. R. Bellarmin, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, Wenecja 1599, karta tytułowa



Dzięki zaleceniom co do hierarchii „miejsc wspólnych” autor *Żywotów świętych* wiedział zatem, skąd powinien czerpać dowody<sup>53</sup>. Ich dobór był już jednak kwestią indywidualną; twórca mógł opracować dany temat w oparciu o wybrane przez siebie „miejsca” (spośród tych zalecanych)<sup>54</sup>. W przywoływanej monografii *Kazań sejmowych* Mirosław Korolko dokonał szczegółowej charakterystyki cyklu pod kątem tworzywa tematycznego. Wykazał, że podstawą topiki inwencyjnej było Pismo św. (głównie Stary Testament), które patronowało programowemu uniwersalizmowi Skargi<sup>55</sup>. Wnioski badacza można odnieść także do większości pozostałych pism kaznodziejskich jezuitów (w tym choćby do *Kazań na niedziele i święta*, *Kazań o siedmiu sakramentach*, pobudek oraz kazań okolicznościowych). Zawarta w nich wizja opierała się na figuralnej interpretacji, nie jest więc zaskoczeniem wybór ksiąg świętych jako głównego źródła argumentów. Pismo św. było podstawowym *locus*, gdy autor rozważał jakąś kwestię etyczną czy moralną bądź zagadnienie doktrynalne. Nie wymagało też stosowania świadectw dodatkowych. Dla części utworów lub omawianych zagadnień podstawą były jednak źródła pozabiblijne, jak choćby w dziełach opisujących dzieje wschodnich oraz różnowierczych wspólnot religijnych – w *O jedności Kościoła Bożego* oraz *Zawstydzeniu aryanów*. W pierwszym kaznodzieja już na początku podał wykaz źródeł argumentacji – byli to „doktorowie greccy”, „historykowie” oraz dokumenty soborowe („*Tomi Conciliorum*”)<sup>56</sup>. *Loci* biblijne stanowiły w tym wypadku tło dla opisywanych zdarzeń, jednak to właśnie w oparciu o źródła historyczne (w przeważającej części

---

*popierania prawdziwej wiary* św. Ignacy Loyola orzekł: „Oprócz teologii doskonałej, którą wykłada się na uniwersytetach [...] należy opracować drugą teologię, sumaryczną, w której sposobem skróconym omówi się zagadnienia podstawowe, nie będące na razie przedmiotem sporu, a kwestie sporne rozwinię się szerzej, zależnie od potrzeb danego narodu. Należy zatem zgromadzić z *loci communes* odpowiednie świadectwa Pisma świętego, tradycji, soborów i doktorów celem obrony dogmatów, a kiedy zajdzie potrzeba – dla obalenia twierdzeń przeciwnych” (cyt. za: B. Natoński, *Humanizm jezuitki i teologia pozytywno-kontrowersyjna od XVI do XVIII wieku. Nauka i piśmiennictwo*, Kraków 2003, s. 10).

<sup>53</sup> To, w jaki sposób teoria dotycząca *loci theologici* przerodziła się w praktykę, najlepiej pokazują słynne *Disputationes de Controversiis Christianae Fidei adversus huius temporis Haereticos* Roberta Bellarmina (t. 1–4, Ingolstadt 1581–1593), który wypracował szczegółową metodę rozłożenia materii dowodowej. Autor w pierwszej kolejności formułował kontrowersję i przywoływał źródła na jej temat. Następnie referował zarzuty przeciwników. Na część trzecią w tym porządku, i zarazem najobszerniejszą, składało się stanowisko Kościoła katolickiego, wyrażone za pomocą „miejsc” z Pisma, Tradycji i rozumu. Traktat Bellarmina (również przez wzgląd na szczegółowość i objętość opracowanego materiału) stanowił swoisty model idealny – jeśli w ogóle można użyć takiego określenia. Pozostali autorzy podejmowali zagadnienia sporne zależnie od potrzeb danej chwili i na ogół w sposób bardziej wybiórczy. Dominował jednak kierunek wytyczony przez „ojców” teologii pozytywno-kontrowersyjnej, zalecający ścisłe przestrzeganie zakresu i hierarchii źródeł (zob. B. Natoński, *dz. cyt.*, s. 50; S. Sokołowski, *Partitiones Ecclesiasticae* [Podziały wymowy kościelnej], przeł. W. Ryzek, [w:] tenże, *Rhetorica christiana. Teoria wymowy kościelnej* Stanisława Sokołowskiego, Kraków 2011, s. 177–191).

<sup>54</sup> Zob. M. Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych”*, s. 97–98.

<sup>55</sup> Tamże, s. 97–104.

<sup>56</sup> Zob. *O rządzie i jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim, i ruskim od tej jedności odstąpieniu*, Kraków 1590, s. bez numeracji.



„greckie”<sup>57</sup>) autor opisywał stosunki między chrześcijaństwem wschodnim i zachodnim. W *Zawstydzeniu aryjanów* było podobnie. Część druga utworu, poświęcona genezie i dziejom reformacji, opierała się na przekazach historycznych (dziejopisarstwo, listy, dokumenty synodalne i soborowe) czerpanych wprost ze źródeł lub za pośrednictwem innych autorów.

Skarga posługiwał się także świadectwami adwersarzy. Natrafić na nie można przede wszystkim w jego sporach z reformacją. Z reguły są to ważniejsze pisma Lutra lub Kalwina, sporadycznie pojawiają się także dzieła biografów i historyków różnowierczych<sup>58</sup>. Kaznodzieja wykorzystywał je do ośmieszenia racji przeciwników, dlatego ich obecność nie stwarzała ryzyka dwuznaczności ani też odstępstwa od zaleceń teologii pozytywno-kontrowersyjnej. Nieco inaczej było w przypadku źródeł „pogańskich”, takich jak pisma antycznych filozofów. Traktowanie ich jako *loci* wynikało z ówczesnego, na ogół aprobatywnego, stosunku kultury chrześcijańskiej do starożytności<sup>59</sup>. W myśli greckiej i rzymskiej starano się niekiedy odnajdywać pierwiastki wspólne z wiarą w Chrystusa; wysoko ceniono także cywilizacyjny dorobek antyku. Uznając zatem bezsprzecznie wyższość chrześcijaństwa, pisarze religijni przywoływali świadectwa „pogańskie” jako pokrewne z nauką biblijną. W utworach Skargi za przykład reprezentatywny uznać należy kazania o Areopagu. Teksty Arystotelesa, Platona, Cyserona i innych sławnych myślicieli były wprawdzie rodzajem *loci* zewnętrznych, lecz aprobatywny stosunek do nich wynikał głównie z przeświadczenia, że są dziełem „przyrodzonej mądrości” i „prawego rozumu” – ich topicznym odpowiednikiem była więc właściwie *ratio naturalis* z klasyfikacji Melchiora Cano.

Szczególnym rodzajem *loci* były „znaki Kościoła”, a więc argumentacja *via notarum*. Czerpiąc dowody ze źródeł biblijnych i pozabiblijnych na „jedność”, „świętość” „powszechność” i „apostolskość” Kościoła katolickiego, dowodził Skarga jego prymatu nad pozostałymi wspólnotami religijnymi. O skuteczności argumentacyjnej *loci*

<sup>57</sup> Była to przemyślana taktyka polemiczna, chodziło bowiem o obalenie racji przeciwników za pomocą źródeł i autorytetów, które sami uznawali za wiarygodne.

<sup>58</sup> Zob. np. *Wzywanie do jednej zbawiennej wiary*, Wilno 1611, k. B<sub>3</sub>r, Cv, C<sub>3</sub>v, C<sub>4</sub>r, Dv, Er, Ev, E<sub>3</sub>v, E<sub>4</sub>v, Fr, Fv, F<sub>2</sub>r, F<sub>3</sub>r, F<sub>4</sub>v, Gr, G<sub>3</sub>r.

<sup>59</sup> Powoływanie się na świadectwa żydowskie oraz pogańskie wynikało z jeszcze jednego, pragmatycznego, założenia. Jak napisał Stanisław Sokołowski: „Również księgi rabinów i kabalistów posiadają tu swoje znaczenie, zwłaszcza, gdy mamy się sprzeczać, co się często zdarza, z tymi heretykami, których nazywają teraz nowymi judaizantami, czy też z wątpiącymi i wahającymi się chrześcijanami. Tych zaś przede wszystkim, którzy żyli przed przyjściem Chrystusa albo wkrótce po, takich jak: Rabbi Jonatan, Rabbi Juda ha-Nasi [...], Filon Żyd, Józef Flawiusz i inni. Niech zaś nie posługuje się jedynie nimi, lecz odnosi się także czasami do filozofów, ich poglądów i świadectw, a także historii. To zaś najważniejsze w następujących okolicznościach. Po pierwsze, gdy będzie dyskutował z niewiernymi, dla których Pismo Święte nie ma żadnego znaczenia, a to dla odparcia ich argumentów o wiele silniejszymi czy udowodnienia naszych. [...] Po drugie, wyjaśniając te kwestie, które nie mogą być udowodnione na podstawie Pisma Świętego, a mimo to należą do świętej nauki, takie jak: o niebie, o duchach, o cnotach, o błędach, o formie i rodzajach spraw publicznych, o wojnie, o pokoju” (S. Sokołowski, *dz. cyt.*, s. 189). Podobne stanowisko zajął Skarga w dziele *Areopagus*.

a *notis* świadczy również możliwość zastosowania ich zarówno w charakterze probacji, jak i refutacji<sup>60</sup>. Obydwie metody były przy tym na ogół paralelne<sup>61</sup> w taki sposób, że „jedności” Kościoła rzymskiego odpowiadała „wielość” wyznań reformowanych, „powszechności” – „lokalność”, „cudom” – „dyabelskie sztuczki” itd. Cechy te układały się w jednolite schematy, wartościowane dodatnio (katolicyzm) bądź ujemnie (różnowierstwo), które Skarga „obudowywał” przykładami z historii, obyczajów lub Tradycji mającymi wykazać, że dana wspólnota wyznaniowa jest nośnikiem takich czy innych wartości, przekonań itd.

Do niektórych pism, jak choćby do *Żywotów świętych* oraz do *Kazań na niedziele i święta całego roku* dołączył autor wykazy („registry”). Ułożone alfabetycznie, stanowiły w istocie zbiór toposów tematycznych przeznaczonych do wykorzystania przy różnych okazjach<sup>62</sup>. Przeciwnicy zarzucali zresztą kaznodziei jego rzekomo bezgraniczne (i bezkrytyczne) przywiązanie do utrwalonych tematów i skatalogowanych „miejsc” biblijnych<sup>63</sup>.

Wzorem niektórych teoretyków katolickich, jak Cano i Sokołowski, mniejszą wagę przywiązywał Skarga do *loci* wewnętrznych (dialektycznych), kładąc akcent na *loci* zewnętrzne (świadectwa). Wynikało to z założeń teologii pozytywno-kontrowersyjnej, nadającej kategorii *auctoritas* pierwszeństwo przed *ratio*<sup>64</sup>. Ma to znaczenie także w kwestii naśladownictwa i oryginalności dzieł kaznodziei królewskiego, niemożliwej do właściwej oceny bez uwzględnienia teorii imitacji, obowiązującej w czasach, gdy tworzył<sup>65</sup>.

<sup>60</sup> Zob. następującą uwagę Jerzego Ziomka: „Topika została powołana do życia po to, by służyła dwu różnym stronom w dwu różnych okolicznościach” (tenże, *dz. cyt.*, s. 296).

<sup>61</sup> Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 430, s. 262.

<sup>62</sup> Zob. M. Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych”*, s. 112.

<sup>63</sup> Relację na temat techniki prowadzenia sporu przez Skargę, pochodzącą z epoki, przywołał Mirosław Korolko (za badaczką dziejów różnowierstwa – Haliną Kowalską): „Tam o bóstwie Syna Bożego najwięcej rozmowa była i przy tym wiele miejsc Pisma św. wykładanych było od Ministra [niejakiego Szomana] przywiezionych od Jezuita [Skargi], a gdy miejsca trudniejsze jaśniejszymi i łatwiejszymi Minister objaśniał, tedy Jezuita, chcąc jego wykład znosić, miejsca niektóre przywodził nie tak, jako są napisane. Co kiedy mu Minister ukazował i ganił, tedy jezuita, chcąc w miejsce wglądać, nie mógł jej w Biblii znaleźć, aż po C o n c o r d a n t i a s B i b l i o r u m słał młodszego Jezuitę do domu, a Minister interim co potrzebnego do słuchaczów mówił, a gdy C o n c o r d a n t i a e przyniesiono, tedy Jezuita szukał pilno onych swych cytowanych miejsc i jednych nie znalazł, a drugie znalazł nie takie jako je cytował, czego się był miał wstydać by nie był sługą wszetecznicze Rzymskiej” (tamże; w cytacie zachowano pisownię oryginalną oraz podkreślenia; dopiski w nawiasach – D.S.).

<sup>64</sup> Można by doszukiwać się analogii z praktyką średniowiecznych kronikarzy, dla których wartość dowodowa argumentów i świadectw z przeszłości opierała się na autorytecie przywołujących je osób (zob. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, wyd. 2 poszerzone, Warszawa 2009, s. 79–107). Zdobycie wiedzy na określony temat było przede wszystkim rezultatem poszukiwań i gromadzenia odpowiedniego materiału z minionych stuleci, owocem poszanowania dla Tradycji i kultu dawnych pisarzy. Dopiero w dalszej kolejności stanowiło efekt dialektycznej metody rozumowania i skrupulatnego dochodzenia do prawdy drogą wniosków logicznych.

<sup>65</sup> Zob. M. Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych”*, s. 109–112.

Przywołane wcześniej stanowiska Cypriana Soareza i Melchiora Cano pokazują, że również w środowisku katolickim istniały odmienne „szkoły” wymowy: „greckorzymska” oraz „chrześcijańska”. Oczywistym błędem byłoby twierdzenie, że retoryka kościelna, wskutek uprzywilejowania topiki teologicznej, negowała skuteczność argumentów dialektycznych. Praktyka pisarska Skargi (i wielu innych) bliższa była teorii Melchiora Cano aniżeli Cypriana Soareza – choćby przez wzgląd na założenia programowe, w tym stosunek do zasady *auctoritas*, jak również na podejmowaną tematykę. Równocześnie jednak, co starano się wykazywać w trakcie analiz, kaznodzieja królewski dążył do uwiarygodnienia swoich wypowiedzi, czyli przekonania do prezentowanej wizji, poprzez techniki dialektycznego rozumowania<sup>66</sup>. W jego utworach o naleźć można przykłady sięgania do wszystkich toposów wewnętrznych, spośród tych najczęściej wymienianych przez teoretyków, a zatem: z definicji, z rodzaju i gatunku, z wyliczenia, ze związków przyczynowych i skutkowych, z porównania, z podobieństwa, z pokrewieństwa, z przeciwieństwa<sup>67</sup>.

*Loci a definitione* stosowane były przez Skargę jako punkt wyjścia w sporze. Przeważnie odnosiły się do kwestii ogólnych, jak na przykład do wskazania różnic między „prawym katolikiem” i „heretykiem”, „heretykiem” i „schizmatykiem”, „Kościołem prawdziwym” i „synagogą szatana” itd. Definicje były formułowane w sposób jasny i rzeczowy, kaznodzieja zawsze opatrywał je kwalifikacją moralną orzekając, co jest dobre lub złe. Dowody czerpane z definicji otwierały drogę do rozbudowania wypowiedzi o kolejne poziomy retorycznej argumentacji. Tak było chociażby w przypadku części drugiej, historycznej, dzieła *O jedności Kościoła Bożego*, gdzie objaśnienie, czym są schizma oraz herezja, posłużyło za wstęp do rozważań nad dziejami obrządków wschodnich.

Zbliżoną rolę pełniły *loci a coniugatione*, bazujące na etymologii. Skarga sięgał do nich zarówno w probacjach, jak i w refutacjach. W pierwszym wypadku – gdy na przykład dowodził wyższości Kościoła rzymskiego na podstawie pierwotnego znaczenia słowa „katolik”, chcąc przy tym dać świadectwo powszechności wiary głoszonej przez Stolicę Piotrową. W drugim natomiast – gdy starał się wykazać brak związku współczesnych „sekt” z korzeniami chrześcijaństwa, poprzez zanegowanie go na poziomie genetycznym (językowym i nazewniczym). Obrawszy taki kierunek rozumowania, kaznodzieja utożsamiał zwolenników Ariusza, Lutra i Kalwina odpowiednio z arianami, luteranami i kalwinami, twierdząc jednocześnie, że nie są oni nosicielami tych samych wartości, co dawni i współcześni wyznawcy Chrystusa, a więc chrześcijanie (w domyśle: katolicy). Argumentom opierającym się na *loci a coniugatione* Skarga przypisywał dużą wartość dowodową. Zdarzały się wśród nich również takie, którym nie brakowało wydźwięku komicznego. Tak było na przykład w polemice z Teofilem Ortologiem (Melecjuszem Smotryckim), którego jezuita określał mianem „Krzywologa”. Nie tylko

<sup>66</sup> Chodzi o powtarzające się schematy językowo-myślone, stosowane głównie w celu rozstrzygnięcia kwestii polemicznych.

<sup>67</sup> Zob. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, s. 61–76.

zatem uznawał racje adwersarza za nieprawdziwe, ale również ośmieszał jego samego – jako osobę niedouczonej i niekompetentnej, by występować w imieniu wyznawców obrządków wschodnich.

Również *loci* z rodzaju i gatunku (*a genere et forma*) znalazły zastosowanie w utworach Skargi. Topos ten dał podstawę do zabiegu konceptualizacji dziejów XVI-wiecznego różnowierstwa, które autor rozpatrywał w kategoriach kontynuacji „herezji” Ariusza. Protestanci współcześni kaznodziei stawali się spadkobiercami tych samych nauk (Skarga celowo pomijał różnice między wspólnotami różnowierczymi), które doprowadziły do burzliwych wydarzeń w historii chrześcijaństwa (III–IV wieku).

Szczególnym zainteresowaniem darzył jezuita argumenty z porównania (*a comparatione*). Preferował zestawienia elementów nierównorzędnych, a więc różniących się jakościowo, odznaczających się stosunkiem nadrzędności i podrzędności. Porównania takie wzmacniały efekt wypowiedzi (stąd ich nazwa: *argumenta a fortiori*), ukazując niewspółmierność relacji pomiędzy dwiema kwestiami, powiązanymi na zasadzie podobieństwa, skojarzeń lub stosunków czasowo-przestrzennych. Autor sięgał do toposu niemal wszędzie tam, gdzie zestawiał „dobrą” przeszłość („złoty wiek”) z teraźniejszością, wartościowaną na ogół ujemnie. Odwoływał się także do sumienia odbiorców poprzez porównanie z muzułmanami lub żydami, mającymi – w przeciwieństwie do różnowierców – zbliżone do katolików zwyczaje, które przejawiały się na przykład w kulcie zmarłych, szczególnym szacunku dla urzędu kapłańskiego czy składaniu „zwierzchnych” ofiar<sup>68</sup>. Wiele jest najróżniejszych zastosowań *loci a comparatione* (tu w typach *a maiore ad minus*, *a minore ad maius*<sup>69</sup>, nieco rzadziej *a pari*). Przy wyrażaniu treści historycznych Skarga wykorzystywał topos głównie w celu pokazania różnic jakościowych między określonymi momentami dziejów i tym samym do oceny postępowania jednostek lub zbiorowości.

Z *loci a comparatione* łączą się dwa kolejne rodzaje, a mianowicie z podobieństwa (*a simile*) oraz z przeciwieństwa (*a contrario*)<sup>70</sup>. W przypadku pierwszego podstawą dowodzenia było wskazanie cech charakterystycznych danego zjawiska najczęściej jako tożsamy z własnościami innego, wzorcowego. Jako przykład można podać przyrównywanie współczesnych jezuitów katolików (bądź członków innej wspólnoty) do żyjących wcześniej. Zależnie od kontekstu, w jakim autor sięgał do *loci a simile*, podobieństwo mogło mieć wydźwięk dodatni (na przykład gdy chodziło o pokazanie, że Kościół rzymski z przełomu XVI/XVII wieku jest kontynuatorem praktyk religijnych Kościoła z pierwszych stuleci istnienia) bądź ujemny (kiedy kaznodzieja przekonywał o wyznaniowym „pokrewieństwie” Lutra z Ariuszem). Antyteza z kolei, jako najbardziej

<sup>68</sup> Zob. *Proces na konfederację*, Kraków 1596, C<sub>3</sub>r–C<sub>3</sub>v.

<sup>69</sup> Niekiedy trudno rozstrzygnąć, który z typów wnioskowania *a comparatione* Skarga zastosował w danym przypadku. Na przykładzie drugiego kazania „sejmowego” Skargi Jerzy Ziomek pokazał, że ten sam argument może być interpretowany na różne sposoby (tenże, *dz. cyt.*, s. 104–105).

<sup>70</sup> Choć obydwa toposy różnią się kwalifikacją, gdyż – w najogólniejszych postaciach – podobieństwo wskazuje zazwyczaj cechy zbliżone lub tożsame, a przeciwieństwo najczęściej przybiera postać antytezy, to podstawą dla obydwu zawsze jest jakieś porównanie.

reprezentatywny przykład argumentu *a contrario*, niemal zawsze służyła uwydatnieniu treści negatywnych, potęgując efekt kontrastu i paradoksu.

Kolejny rodzaj *loci* wywodzi się ze związków przyczynowo-skutkowych (*a causis et effectis*). Był to topos typowy w *genus deliberativum*<sup>71</sup>, ponieważ dotyczył przede wszystkim przewidywań co do przyszłości. Należał więc do stałego repertuaru narzędzi wykorzystywanych w piśmiennictwie kaznodziejskim. Profetyczne wizje, ukazujące przyszłość w ciemnych barwach, wynikały z przekonania, mającego źródła w filozofii dziejów, iż losy wspólnot są ściśle powiązane z ich moralnością i postępowaniem. Obrazuje to biblijny werset rozpoczynający drugą część *Wzywania do pokuty*: „Królestwo się przenosi od narodu do narodu dla niesprawiedliwości i krzywd, i potwarzy, i dla rozmaitych zdrad”<sup>72</sup>. Ta prawidłowość historiozoficzna była ponadto świadectwem teodycei, uzasadnieniem dla szerzącego się zła. Skarga przywoływał przykłady wygubienia przez Stwórcę całych zbiorowości za grzechy jednostek – jak choćby wtedy, gdy objaśniał nieszczęścia dotyczące chrześcijan wschodnich w ciągu kolejnych stuleci, poczynawszy od rozłamu ze Stolicą Apostolską (prześladowania ze strony „heretyków”, upadek Bizancjum, niewola turecka).

Ostatnim z omawianych toposów wewnętrznych jest *locus a enumeratione* (z wyliczenia elementów należących do danej klasy), przy objaśnieniu którego posłużyć mogą znaki prawdziwości Kościoła. Aby ją wykazać, Skarga najpierw wyliczał wszystkie jej atrybuty, jak jedność, świętość, powszechność, apostołskość itd.<sup>73</sup>, a następnie omawiał każdy z nich osobno. Inny wariant zastosowania toposu pojawiał się przy zestawianiu racji głoszonych przez zwaśnione strony – gdy poglądy katolików były konfrontowane z argumentami pozostałych wspólnot. Była to technika charakterystyczna dla teologii pozytywno-kontrowersyjnej (posługiwał się nią między innymi wspomniany już Robert Bellarmin). O skuteczności dowodzenia opartego na toposie z wyliczenia decydowało to, że autorzy (wśród nich Skarga) przeciwstawiali racje jednolitego pod względem organizacyjnym i doktrynalnym Kościoła rzymskiego – „fałszywym”, często wykluczającym się wzajemnie poglądom czy zarzutom adwersarzy reprezentujących różne odłamy wyznaniowe.

## 2. UPORZĄDKOWANIE NARRACJI HISTORYCZNEJ

Narracja historyczna zajmuje miejsce w porządku wywodu jako swoista mikro-struktura w obrębie struktury wyższego rzędu. W związku z tym podlega tym samym działaniom porządkującym, co każdy inny element tekstu<sup>74</sup>. Dystrybucja materiału

<sup>71</sup> Zob. K. Płachcińska, *dz. cyt.*, s. 293.

<sup>72</sup> *Wzywanie do pokuty obywateli Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Kraków 1610, k. C<sub>3</sub>v.

<sup>73</sup> Zob. *O rządzie i jedności Kościoła Bożego*, s. 9–36.

<sup>74</sup> Treści historycznych mógł zatem dotyczyć zarówno tok wypowiedzi naturalny (*ordo naturalis*), jak i sztuczny (*ordo artificialis*). Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 447–452, s. 272–274; J. Ziomek, *dz. cyt.*, s. 118–125; M. Korolko, *Sztuka retoryki*, s. 78–79. Naturalność można rozumieć dwojako: jako porządek

historycznego opiera się o trzy właściwości: otwartość, prawdopodobieństwo oraz ozdobność<sup>75</sup>. O tym, która z nich przeważa w danej relacji, decyduje cel wypowiedzi. Dla przykładu, jeśli ta ostatnia ma spełniać funkcję informującą, dominuje *narratio aperta*<sup>76</sup>. Z kolei gdy autor nie przedstawia szczegółowo danej sprawy, skupiając się za to na wykładni moralnej, sięga zazwyczaj po krótkie opowiadanie, skonstruowane tak, aby jedynie spełniało normy prawdopodobieństwa. W tym celu unika długiej i szczegółowej relacji, stwarzającej ryzyko znudzenia odbiorców nadmierną rozwlekłością wywodu (w myśl zasady *quantum satis est*)<sup>77</sup>.

Gdy chodzi o pisma Skargi, wiele fragmentów zawierających treści historyczne ogranicza się do zdawkowego przypomnienia pojedynczych wydarzeń w ramach pomocniczej ilustracji dla moralnych pouczeń. Inna była zatem pozycja takiej skróconej narracji w strukturze całego wywodu aniżeli tam, gdzie rozbudowana ewokacja miała dostarczyć podstawowej wiedzy na temat faktów i wydarzeń. *Brevitas* występowała bowiem jako przeciwieństwo dla *narratio aperta*, uniemożliwiając zarazem, a przynajmniej znacząco utrudniając określenie jakichkolwiek relacji porządkujących między opisywanymi wypadkami.

Zachodzi zatem konieczność rozróżniania pomiędzy miejscem narracji historycznej w porządku całego wywodu oraz narracją historyczną rozpatrywaną pod kątem jej wewnętrznego zróżnicowania. Dalsze przykłady będą uwzględniać obie te perspektywy łącznie.

Dziełem uznanym za reprezentatywne pod tym względem jest *O jedności Kościoła Bożego*. Utwór składa się z trzech części. Kolejno są to: teologiczna – w której wyłożył Skarga podstawy dyscypliny i organizacji Kościoła, a także znaki jego prawdziwości, historyczna – gdzie przedstawił dzieje wzajemnych stosunków religijnych i politycznych, oraz część trzecia, będąca przestrożą i zarazem namową dla „greków”, aby pojednali się ze Stolicą Apostolską. Dla obecnych rozważań ważna jest partia druga, będąca logiczną kontynuacją poprzedzającego ją wywodu. Po wyliczeniu najważniejszych kwestii z części pierwszej stwierdził Skarga:

Teraz usłyszysz, skąd tej jedności nawiększe i naszkodliwsze roztargnienie urosło. Grekowie wielką a srogą ranę w tym jednym ciele Chrystusowym, odcinaniem wiele członków od niego, uczynili. Których odszczępieństwo długo trwało, często się goiło, zawżdy się odnawiało, wiele narodów zawiodło i nie tyło wierze świętej, ale rzeczpospolitej świeckiej chrześcijańskiej niezmierną utratę czyniło. Którzy w uporze na koniec zostając, w ręku i niewoli pogańskiej zostali i wrota Turkom do chrześcijaństwa otworzyli, jako

---

pochodzący z samej natury lub jako usankcjonowany zwyczajem, przepisem, normą itp. (zob. J. Ziomek, *dz. cyt.*, s. 118). Z kolei porządek sztuczny polega, najogólniej, na zamierzonej ingerencji artysty w porządek naturalny i tym samym zmieniającej go. W przypadku narracji, której przedmiotem jest historia, istotna pozostaje kwestia tzw. *modus per tempora*, a więc historycznie poprawnego następstwa czasów (zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 450, s. 273).

<sup>75</sup> Zob. J. Ziomek, *dz. cyt.*, s. 118.

<sup>76</sup> Tamże. Otwartość rozumiana jest przede wszystkim jako przeciwieństwo nadmiernej krótkości, nie zapewniającej dostatecznego poziomu wiedzy koniecznej dla zrozumienia jakiejś kwestii.

<sup>77</sup> Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 298, s. 182–183.

nizej usłyszysz. A iż schizma to jest odszczepienie w Kościele uczynili, słusznie się ichże językiem schizmatyki, to jest odszczepieńcy zową. Acz potem na pokrycie uporu nieposłuszeństwa swego przyczyny szukając, inną sobie wiarę ukowali, a chcąc łaciński Kościół powtarzać, sami w kacerstwo i heretyctwo upadli. Przetoż naprzód co jest odszczepieństwo, a co jest heretyctwo, posłuchaj<sup>78</sup>.

Wypowiedź ta spełniała dwojaką funkcję: *exordium* oraz *propositio*. Autor, zgodnie z zaleceniami retoryki, zwięźle przedstawił temat całości („usłyszysz, skąd tej jedności największe i najszkodliwsze roztargnienie urosło”). Zaakcentował równocześnie rangę ideową problemu, przez co wprowadzenie do części historycznej miało zjednywać mu czytelnika (*captatio benevolentiae*). Kaznodzieja w taki sposób wyliczył rezultaty schizmy wschodniej, że odbiorca musiał zgodzić się przynajmniej co do tego, że każdy z nich powodował złe skutki (szkoda dla Kościoła wynikała z rozłamu, zniewolenie przez „pogan” i upadek państwa, pojawienie się herezji). Ujęcie historii chrześcijaństwa wschodniego przez pryzmat najistotniejszych, zdaniem Skargi, wydarzeń stwarzało wrażenie dziejowej prawidłowości, której wyrazem była dialektyka rozłamu i pojednania („odszczepieństwo długo trwało, często się goiło, zawsze się odnawiało”). Dzieje jawiły się w ten sposób nie jako suma przypadkowych zdarzeń, lecz jako proces zachowujący określoną ciągłość i relacje porządkujące – przyczynowe i skutkowe.

Już w części wstępnej wywodu zawierała się *partitio*. Autor zaznaczył, że przedstawienie dziejów schizmy oraz jej skutków musi być poprzedzone objaśnieniem, czym tak naprawdę ona jest. Kierunek rozumowania wynikał więc z przedmiotu sprawy – gdy odszczepieństwo zostało zdefiniowane (Rozdział I: *Co jest odszczepieństwo, a czym różne od heretyctwa*), należało przejść do spraw szczegółowych, a zatem do przedstawienia okoliczności oraz następstw historycznych, zgodnie z obranym na początku celem.

Dalszy wykład był już rozbudowaną *narratio*, która spełniała zarazem funkcję *argumentatio*. Połączenie obu części dokonywało się w następstwie wyboru określonego typu – historycznego – wypowiedzi. Przedstawienie dziejów, służące funkcji informującej (*docere*), musiało opierać się na logicznym związku przyczynowo-skutkowym (*narratio probabilis*)<sup>79</sup>. Dlatego założeniem wyjściowym Skargi była zgodność co do następstwa chronologicznego (*modus per tempora*). Autor ujął swój wykład w rozdziały odpowiadające kluczowym etapom stosunków Wschodu i Zachodu.

Wewnętrzny podział narracji w części „historycznej” dzieła *O jedności Kościoła Bożego* był zatem podziałem naturalnym, zgodnym z regułami *narratio probabilis*. Skarga chciał, aby wiadomości zawarte w kolejnych rozdziałach układały się w spójną relację, o czym świadczą wskaźniki nawiązania pomiędzy sąsiadującymi partiami tekstu<sup>80</sup>. Każda z nich była więc osobną całością, ilustrującą wybrany moment z dziejów, która wraz z innymi układała się w jednolitą, rozbudowaną opowieść o przeszłości wspólnot chrześcijańskich.

<sup>78</sup> *O rządzie i jedności Kościoła Bożego*, s. 113–114.

<sup>79</sup> Zob. M. Korolko, *Sztuka retoryki*, s. 84.

<sup>80</sup> Podobne rozwiązanie zastosował Skarga w *Żywotach świętych*, łącząc w jednolitą opowieść o dziejach biblijnych „rozrzucone” po różnych miejscach zbioru biografie bohaterów starotestamentowych. Szerzej o tym w części *Główne aspekty problematyki historycznej w „Żywotach świętych”*.

Tytuły rozdziałów części „historycznej” *O jedności Kościoła Bożego* spełniały rolę abstraktów<sup>81</sup>. Dostarczały podstawowych informacji na temat treści danego rozdziału i ujmowały ją w szerokim kontekście historycznym; prezentowały kolejność następujących po sobie wypadków, niekiedy też objaśniały motywacje występujących tam postaci – jak na przykład w rozdziale X:

Jako znowu Grekowie z cesarzmi swemi i Focyjuszem, który mocą chciał patriarchą carogrodzkim zostać, od jedności się kościelnej odłączyli i kacerstwo monotelickie i obrazoburskie ożywili. I o Bułgarów do Kościoła rzymskiego przystaniu, o co Grekowie poruszeni tu najpierwej potwarne artykuły na Kościół rzymski pisali. A jako się zasię na ósmym (jako łacinnicy liczą) zborze zjednoczyli<sup>82</sup>.

Wartość perswazyjna opisów historycznych uwidaczniała się w szczegółowości. Kaznodzieja prezentował dzieje stosunków Rzymu i Konstantynopola jako długotrwały proces nieustannego ścierania się wpływów wiary rzymskiej i greckiej w walce o dominację w świecie chrześcijańskim. Dlatego uporządkowanie materii historycznej i zgrupowanie jej w spójną całość miało niebagatelne znaczenie dla głębi ideowej dzieła oraz jego rangi w polemice. Wykazanie genetycznego związku z wiarą pierwszych chrześcijan było podstawą dowodzenia wiarygodności dla każdej wspólnoty wyznaniowej. Z tego samego założenia Skarga wychodził w pismach o tematyce różnowierczej. Część druga *Zawstydzenia aryjanów – Namowa i wzywanie aryjanów do pokuty i wrócenia się do chrześcijaństwa* – była wykładem przeszłości arianizmu i reformacji, interpretowanej przez pryzmat koncepcji degeneracyjnej<sup>83</sup>.

Cel i metoda uporządkowania materii historycznej były podobne do tych, które kaznodzieja wykorzystał w dziele *O jedności Kościoła Bożego*. Po krótkim wprowadzeniu autor skupił się na wykładni dziejów najpierw arianizmu, a następnie jego „kontynuatorów”, aż do pierwszej połowy XVI stulecia. W kolejnych rozdziałach relacjonował przeszłość różnowierstwa, zachowując właściwą chronologię (*modus per tempora*). Opisowane zdarzenia służyły za ilustrację konkretnych idei, wyrażanych zazwyczaj w formułach tytułowych rozdziałów<sup>84</sup>. Autor dowodził tym samym, że losy wspólnot różnowierczych były ściśle powiązane z moralnością ich członków, a z każdego opisanego zdarzenia dawało się wyprowadzić naukę i wnioski ogólne. Zamieszczał je Skarga na końcu rozdziałów, występując z pozycji autorytetu, który wylicza błędy przeciwników papieżstwa w oparciu o interpretację zdarzeń.

<sup>81</sup> W tym kontekście były pokrewne tzw. „argumentom”, jakie umieszczano nieraz przed tekstem właściwym (zob. J. Ziomek, *dz. cyt.*, s. 90).

<sup>82</sup> *O rządzie i jedności Kościoła Bożego*, s. 169.

<sup>83</sup> Zob. część *Koncepcja degeneracyjna genezy i dziejów reformacji* w niniejszej książce.

<sup>84</sup> 1. *O Ariusie i trzech z nim postępach*; 2. *Na jakiego pana trafili aryjani i jako cesarza Konstancjusza ułowiwszy, naukę swoją szerzyli*; 3. *Jako potwarzami aryjani biskupy katolickie gubili*; 4. *O niestatkach wyznania wiary aryjanów*; 5. *Jako się aryjani na synodach spółnych z katoliki zachowali w Sardyce i w Aryminie*; 6. *O niezgodach aryjańskich i sektach między nimi rozmaitych*; 7. *O końcu i zapadnięciu aryjańskiej sekty*; 8. *Jako aryjaństwo przez jedenaście set lat i dalej zamorzone wieków się naszych ożywiło*; 9. *Jako ci nowi aryjani wszystkie prawie członki wiary chrześcijańskiej odmiatają i nad aryjaństwo wiele brzydkich i pogańskich błędów przyczyniają*.



Rekapitulacją dziejów różnowierstwa stał się rozdział zamykający część „historyczną” *Zawstydzienia aryjanów*. Podkreślił w nim Skarga niezdolność wspólnot różnowierczych do wykazania swego posłannictwa. Mógł tym samym ocenić dzieje różnowierstwa z perspektywy całościowej i sformułować wnioski ogólne, sumaryczne, płynące z interpretacji ciągu zdarzeń:

Obejrzy się na przeszłe wieki, na półtora tysiąca lat, a pytaj się abo czytaj, k i e d y się wiara i nauka o Trójcy Świętej poczęła? Izali nie zaraz od Chrystusa, który się Bogiem zwał i cudami tej prawdy wspierał, i o bóstwie Ducha Ś. opowiedział? [...] Jeśli to fałszywa nauka o Ś. Trójcy była, pytajcież się, g d z i e była naonczas prawdziwa, a k i e d y od niej ci, którzy się katolikami zowią i Tróję Ś. wyznawają, odstąpili i od Kościoła prawdziwego wyklęci i potępieni byli? Niech ukażą: k t o tej nauki o Trójcy Ś. pierwszym był powodem i mistrzem? j a k o go zwano? k t ó r e g o r o k u i n a k t ó r y m m i e j s c u rozsiewał taki fałsz, jako wy mówicie? k t o go upominał i karał? co za uczenie miał i j a k a swoich gromadę?<sup>85</sup>

Zwracając się w ten sposób do różnowierców, Skarga w istocie domagał się od nich dowodu historycznego (kto? gdzie? kiedy?). Prowokował pytania o genezę i dzieje reformacji, wiedząc, że w jej najbardziej radykalnej postaci należało upatrywać słabych stron adwersarzy. Arianizm był zwalczany także przez pozostałe odłamy różnowierstwa, a więc ustanowienie znaku równości między antytrynitaryzmem a luteranizmem czy kalwinizmem było samo w sobie dostatecznie mocnym argumentem w sporze.

Opisując dzieje wspólnot religijnych, Skarga przejawiał skłonność do relacjonowania ich w sposób możliwie pełny, to jest uwzględniający genezę i rozwój, a także tło polityczne, podłoże społeczne, stosunki z innymi wyznaniem itd. Jak starano się dowieść, zmierzał przy tym do zarysowania modelu historii właściwego dla danej grupy wyznaniowej. W przypadku reformacji dominowała koncepcja degeneracyjna, w odniesieniu do obrządków wschodnich był to dialektyczny układ rozłamu i pojednania, natomiast dzieje katolicyzmu, genezą sięgającego stworzenia świata, odznaczały się kumulacyjnością (np. Stary Testament jako figura Nowego, triumf papieżstwa). W związku z tym kaznodzieja preferował narracje rozbudowane, złożone najczęściej z ciągu egzemplów o zróżnicowanym stopniu szczegółowości. Dążenie do systematyzacji materiału wynikało z samej istoty opisu historycznego. Jego wartość perswazyjna musiała opierać się na prawdziwości, a w każdym razie na wysokim stopniu prawdopodobieństwa. To z kolei było uwarunkowane z jednej strony odpowiednią selekcją materiału (hierarchia źródeł oraz *auctoritas*), a z drugiej – właściwym jego rozłożeniem, czyli zgodnością z *ordo naturalis*. Konsekwencją było podporządkowanie wywodu zasadom *narratio probabilis*, a dopiero na dalszym planie dbałość o dostosowanie objętości i zakresu relacji historycznej do klasycznych reguł kompozycyjnych dzieła.

Jeśli narracja historyczna miała dostarczyć podstawowej wiedzy na temat wydarzeń, a nie tylko ograniczać się do roli artystycznego ozdobnika czy moralnego pouczenia, nie dawała się zamknąć w sztywnym schemacie, przebiegającym na linii *exordium* – *propositio* – *narratio* – *argumentatio* – *peroratio*. Nie w każdym przypadku zresztą możliwe było wyodrębnienie tych części jako osobnych struktur, a także zadań przewi-

<sup>85</sup> *Zawstydzienie aryjanów*, Kraków 1604, k. Kv. Był to zarazem przykład *loci ex adiunctis* z klasyfikacji Cypriana Soareza.

dzianych dla każdej z nich<sup>86</sup>. Relacjonowanie faktów oraz ich interpretacja, wynikające z zamysłu dostarczenia wiedzy z przeszłości, podporządkowanego celom moralnym i dydaktycznym (funkcja *docere*), często wykraczało poza ramy gatunkowe i kompozycyjne. Przykładem jest choćby *Areopagus*, jedno z ostatnich pism Skargi, będące nie tyle zbiorem kazań, lecz traktatem o tematyce politycznej, filozoficznej i teologicznej podzielonym na cztery rozdziały. Kaznodzieja zawiesza rozważania nie wyczerpując wątku<sup>87</sup>, by następnie zacząć od niego w kolejnym „kazaniu”. Wykład słów św. Pawła, mający być częścią najważniejszą dzieła, rozpoczyna się niemalże w połowie utworu. Wypowiedzi apostoła brakuje również podsumowania. Pozorny chaos kompozycyjny znajduje jednak wewnętrzne uporządkowanie wokół kilku zagadnień: ateńskiego sądownictwa, rozumowego dowodzenia istności Boga, „opisania” Go oraz natury świata. Układ materiału nie był podyktowany rygiem zgodności z chronologią, jako że przedmiotu opisu nie stanowiły same wydarzenia, lecz dorobek cywilizacyjny starożytnych Greków. Wykładnia tych zagadnień opierała się na rozbudowanej egzemplifikacji. Marginalia pozwalały śledzić porządek wyводу, w którym autor przechodził od kwestii ogólniejszych („co za trybunał Areopagus”, „jakie ich [sędziów] wybieranie”) do bardziej szczegółowych („mowa prokuratorów jaka”, „wotowanie milczące”, „karność złych obyczajów”, „bez apellacyi trybunał”<sup>88</sup> itd.).

*Areopagus* nie był zresztą jedynym dziełem Skargi, w którym wykładnia nie dawała się zamknąć w ramach kolejnych części mowy, poczynawszy od *exordium*. Podobnie było na przykład w kazaniu *Na moskiewskie zwycięstwo*, wygłoszonym z okazji zdobycia Smoleńska przez armię Zygmunta III Wazy. Dzieło to zalicza się więc do utworów okolicznościowych, w dodatku pisanych pod wpływem wydarzeń aktualnych, co przełożyło się na kształt zawartej w utworze relacji historycznej. Kompozycja kazania jest zgodna z klasycznym schematem gatunku. Po *exordium*, na które składają się perykopa będąca tematem (cytowana niedokładnie z Księgi Izajasza, 51,3) oraz jej krótkie rozwinięcie (protemat), następuje rozbudowana *narratio*. Wypełnia ją opis wydarzeń będących okolicznością do powstania dzieła. Po tej partii narracyjnej rozpoczyna się właściwe kazanie, skupione wokół istoty, potrzeby i sensu składania dziękczynień Panu Bogu. Uzupełnił je Skarga szeregiem egzemplów biblijnych w formie komemoracji (*argumentatio*). Ostatnia, podsumowująca część (*unitio*), nie włączając modlitewnej formuły zamykającej (*clausio*), to zastosowanie głównego tematu do okoliczności przywołanych we fragmencie „historycznym”, a zatem wyliczenie powodów, dla których naród polski miał bić pokłony Stwórcy.

Pod względem struktury gatunkowej kazania *exordium* i *narratio* zaliczyć należy do jego części wstępnej<sup>89</sup>. Zwraca uwagę objętość drugiej z wymienionych partii tekstu

<sup>86</sup> Zwraca na to uwagę Magdalena Kuran (taż, *dz. cyt.*, s. 208), powołując się na opinię Edmunda Kotarskiego.

<sup>87</sup> Zob. *Areopagus, to jest wykład słów Pawła Apostoła*, Kraków 1609, k. Fr.

<sup>88</sup> Tamże, k. A<sub>4</sub>v, Br, B<sub>2</sub>r, B<sub>2</sub>v.

<sup>89</sup> Ogólny schemat kazania składał się ze wstępu (*exordium*), opowiadania (*peroratio* – jeśli krótszego; *narratio* – jeśli dłuższego), dowodzenia (*argumentatio*), polemiki (*confutatio*) oraz zakończenia (*epilogus*).

w stosunku do ujęcia głównego tematu. *Propositio* zajmuje niespełną połowę treści. Składają się na nią zarówno zróżnicowane okoliczności historyczne, towarzyszące moskiewskiej kampanii Zygmunta III, jak również chronologiczny zapis wydarzeń poprzedzających triumf i zdobycie twierdzy smoleńskiej. Zwycięstwo polskiego oręża stało się pobudką do formułowania wniosków ogólnych (misja dziejowa Rzeczypospolitej, opieka Stwórcy nad królem i państwem). Okolicznościowy charakter utworu *Na moskiewskie zwycięstwo* spowodował jednak, że ukazanie przebiegu działań wojennych zdominowało treść kazania – gatunku tylko okazjonalnie zorientowanego na relacjonowanie wypadków.

Należy pamiętać o sytuacji, w jakiej doszło do powstania dzieła – najpierw jako mowy ogłoszonej krótko po zdobyciu twierdzy, a niedługo potem w formie druku okolicznościowego. Czynniki zewnętrzne, takie jak propaganda i krytyka szlachty, niechętniej królowi, miały znaczący wpływ na ostateczny kształt utworu, w tym także na zakres i szczegółowość zawartej w nim narracji historycznej. Kaznodzieja musiał wykazać, że wojna z Moskwą jest naturalną konsekwencją wielowiekowych stosunków między ościennymi państwami, a starania Zygmunta III wynikały z konieczności dziejowej. Dlatego relacja obejmowała szerokie tło polityczne i religijne oraz sięgała do wypadków sprzed niemal stulecia.

*Dispositio* jest drugim etapem procesu twórczego, występującym po *inventio*, a przed *elocutio*. Wyznaczenie precyzyjnej granicy, oddzielającej dyspozycję od sąsiadujących z nią części retorycznych, jest trudne ze względu na ich wzajemne powiązania<sup>90</sup>. Idee wynalezione na początku muszą w dalszej kolejności zostać właściwie rozłożone. Porządek całości ujawnia się dopiero na płaszczyźnie odbioru. O sile perswazji świadczą zatem w tym samym stopniu dobór myśli, co odpowiedni sposób ich językowego ukształtowania. Dlatego w obecnych rozważaniach nie może zabraknąć miejsca dla elokucji.

### 3. WERBALIZOWANIE TREŚCI HISTORYCZNYCH

Formy, w jakich występują treści historyczne, są uzależnione od funkcji i celów, które im przypisano. Oznacza to, że sfera elokucji nie może być rozpatrywana w oderwaniu od poprzedzającej ją inwencji, gdyż to właśnie tam znajduje się źródło relacji o wydarzeniach minionych<sup>91</sup>. Za klasyfikację wyjściową uznano tu podział tradycyjny na **figury słów** oraz **figury myśli**, choć granice obydwu typów technik elokucyjnych bywają płynne.

<sup>90</sup> Także w podręcznikach można odnaleźć stosunkowo niewiele szczegółowych informacji na temat warstwy *dispositio*. Przykładowo, cytowany wcześniej Cyprian Soarez poświęcił dyspozycji zaledwie jedną stronę (na ok. 260) swego podręcznika. Także Stanisław Sokołowski (*Partitiones ecclesiasticae*) ograniczył się zaledwie do stwierdzenia, że porządek powinien opierać się na wyliczaniu w pierwszej kolejności argumentów najmocniejszych.

<sup>91</sup> Inwencja zresztą, jak stwierdził anonimowy autor *Retoryki dla Herenniusza*, występuje „w sześciu częściach przemówienia” (*Rhetorica ad Herennium*, przeł. S. Stabryła, [w:] *Rzymska krytyka i teoria literatury*, wybór i oprac. tenże, Wrocław 1983, s. 132).

Jak wiemy, w *Kazaniach sejmowych* Skarga posługiwał się większością **figur słów** wymienianych przez teoretyków<sup>92</sup>. Dodajmy, że te same zabiegi stosował jezuita w pozostałych pismach. Można tam odnaleźć przykłady figur należących do każdej z trzech podstawowych grup: *per adiectionem* (przez dodanie jakiegoś elementu), *per detractio-nem* (przez odłączenie) oraz *per ordinem* (przez sposób uporządkowania)<sup>93</sup>.

W dziełach zawierających problematykę historyczną najczęściej występowały fi-gury oparte na powtórzeniach (w kontakcie i na odległość) oraz synonimice (w tym nagromadzenia). Obydwie grupy należą do **figur per adiectionem**. Spośród nich naj-bardziej reprezentatywne były konstrukcje anaforyczne, często te najpospolitsze, czyli homofoniczne, które Skarga stosował ze szczególnym upodobaniem dla wzmocnienia wyrażanych treści „Katolicki Kościół nasz po stokroć większe prześladowania cierpiał od pogan i heretyków, i schizmatyków, a nigdy nie ustał, nigdy nie ginął, nigdy poni-kiem się nie krył, nigdy zwyciężony nie był”<sup>94</sup>). Służyły one niekiedy swoistej gradacji, jak w poniższym przykładzie:

K r z y w d a jest królewska, bo ich [tj. różnowierców] ma w opiece swej i przy swej przysiędze pierwiej kościołom straż i obronę obiecuje, i prawa ich poprzysięga. K r z y w d a w i e l k a szlachcie i parafian-om, bo im ich fary nauczyciele i pasterze giną. A n a w i ę k s z a k r z y w d a ubogim poddanym, którym panowie ich jedyną w nędzy ich pociechę – kościoły katolickie – odjęli [...]”<sup>95</sup>.

Konstrukcje zdaniowe oparte na nagromadzeniu występowały najczęściej w postaci polisyndetonów, charakteryzujących się dużą liczbą połączeń spójnikowych:

Ludzie rozumni i pobożni, z wiary i z miłości ku Temu, który je stworzył i na swoim osadził, i nadał, i na wyznanie Jego nawyższej zwierzchności, i swego ku Niemu poddaństwa, na rozmnożenie znajomości i chwały Jego, na żywność kapłanów i sierot, i wdów, i innych ubogich, i na pobudkę cnoty, i nauki, nadali kościołom imiona i fundacje uczynili, serdeczną swoją ofiarę tą zwierzchną cielesną oświadczając, a Jemu daninę wszytkiego, co mieli, przyznawając<sup>96</sup>.

Przykładem figur *per detractio-nem* była zeugma, podporządkowująca kilka człon-ów składniowych jednemu członowi nadrzędnemu<sup>97</sup>. Kaznodzieja wykorzystał ją na przykład do podsumowania kilkudziesięcioletniej działalności różnowierców na zie-miach polsko-litewskich:

<sup>92</sup> Zob. M. Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych”*, s. 170–185.

<sup>93</sup> Zagadnieniem osobnym, nie włączonym do obecnych rozważań, są tropy, określane jako *immutatio verborum* i klasyfikowane przez niektórych teoretyków w obrębie figur (zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 601, s. 344). Dodać zresztą trzeba, że granica między tropami i figurami retorycznymi często bywa bardzo niejasna (tamże, § 557, s. 315). Trójdzielna klasyfikacja figur słów, jaką tu przyjęto za Lausbergiem, nie uwzględnia zabiegów immutacyjnych jako należących do *figurae elocutionis*.

<sup>94</sup> *Zawstyżenie aryjanów*, k. H<sub>4</sub>r–v.

<sup>95</sup> *Upominanie do ewangelików* (C), [w:] *Kazania o siedmi sakramentach*, Kraków 1600, s. 448.

<sup>96</sup> Tamże, s. 449.

<sup>97</sup> Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 697, s. 389–390.

Godziłoż się wam listy burzliwe podmiatać? Wielką Polskę i Wielkie Księstwo Litewskie pobudzać? wszystką Koroną mieszać? postrachy puszczać? proste uwodzić? lekkowierne straszyć? szalone do większej furyjnej pędzić? gniew heretycki na katoliki ostrzyć? królewską dostojność i urzędową moc słabić? prawa około zakazanych zjazdów łamać?<sup>98</sup>

Jeśli chodzi o trzeci typ figur słownych, a więc *per ordinem*, najczęstszym przypadkiem był homoioteleuton, polegający na homonimicznym zakończeniu sąsiadujących kolonów<sup>99</sup>. Podobnie jak w przypadku figur adiekcyjnych, łączył się on z rodzajem amplifikacji retorycznej, opartym na nagromadzeniu (*congeries*), przez co służył zwiększeniu dynamiki wypowiedzi<sup>100</sup>. Liczne przykłady zastosowania omawianej figury można odnaleźć w kazaniach o tematyce militarnej, jak chociażby w sławiącym zwycięstwo Jana Zamojskiego nad hospodarem wołoskim Michałem Walecznym w bitwie pod Bukowem (20 października 1600 roku):

Bo [Bóg] Kościół swój Ś.<sup>101</sup> w tych państwach od odszczepieństwa w y b a w i ł;  
królestwo to wszystko od okrutnika i tyrana o b r o n i ł;  
zdrowia i majątności wszystkich obywatelów od niesprawiedliwego drapieżcę, rozbójnika w y z w o l i ł;  
sławę wojenną i rycerską narodu naszego p o d w y ż s z y ł;  
granice i panowanie Korony r o z s z e r z y ł;  
pogany i Turki zastraszył; domowe niespokojne i niemądre braty p r z e s t r z e g ł  
i n a u c z y ł;  
wszystkie wobec stany uweselić r a c z y ł<sup>102</sup>.

Skłonność do operowania synonimią oraz do tworzenia rozbudowanych wypowiedzi na dany temat mogła wynikać z temperamentu Skargi oraz emocjonalnego zaangażowania w poruszane zagadnienia. Kaznodzieja preferował wieloczłonowe, rozbudowane konstrukcje retoryczne o wyraźnie wyeksponowanych związkach stylistycznych. Interesujący przykład dostarcza *Kazanie na dzień śś. Apostołów Piotra i Pawła*, odwołujące się do początków Kościoła:

I	<p>(1) Dwie pochodnie, które świat, w błędach i grzechach ciemny, światłością Ewangeliję oświeciły.</p> <p>(2) Dwa hetmani, którzy mocą niewidomą w prostocie, ubóstwie i niepotężności świeckiej królestwa i mocy ziemskie Chrystusowi podbili.</p> <p>(3) Oba wielcy a dziwni.</p> <p>(4) Piotr od samego Boga i Pana naszego Jezu Chrysta, w towarzystwie i szkole Jego tu na ziemi wyćwiczony, Paweł objawieniem wewnętrznym nauczony.</p>
---	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<sup>98</sup> *Upominanie do ewangelików* (C), s. 453.

<sup>99</sup> Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 725, s. 403.

<sup>100</sup> Zob. M. Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych”*, s. 178.

<sup>101</sup> To z kolei przykład innej, rzadziej stosowanej figury *per ordinem*, zwanej hyperbatonem, polegającej na insercji obcego elementu do dwóch silnie zespolonych (np. zwyczajowo, frazeologicznie) słów (zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 716, s. 398).

<sup>102</sup> *Dziękowanie kościelne za zwycięstwo multańskie*, Kraków 1600, k. A<sub>2</sub>r.

	<p>(5) Piotrowi Bóg Ojciec tajemnicę Trójcy Świętej objawił, a Pawła aż do trzeciego nieba zachwyił.</p> <p>(6) Oba wielcy cudotwórcy:</p> <p>(7) Piotr i cieniem swoim, a Paweł chustką swoją niemocy wszystkie leczyli.</p> <p>(8) Oba nędze, pracy, ran, biczowania, wymiatania dla Ewangelijej pełni.</p> <p>(9) Oba dnia jednego, od jednegoż tyrana Nerona i na jednym miejscu w Rzymie krwie swej i żywota rozlaniem świadectwo prawdzie Chrystusowej dali.</p>
II	<p>(10) Tem różni, iż Piotr jest najwyższy pasterz i urzędnik, i sprawca wszystkich owiec Chrystusowych, a Paweł doktor i nauczyciel, i kaznodzieja ich.</p> <p>(11) Piotr fundamentem Kościoła Bożego, a Paweł budownikiem Jego.</p> <p>(12) Piotr jako klucznik mocą urzędową otwiera niebo, a Paweł mocą Ducha ś. nauką swoją otwiera serca.</p> <p>(13) Piotr zwierzchnością nawyższą, a Paweł mądrością i nauką wielki.</p> <p style="text-align: right;"><i>Kazania na niedziele i święta całego roku, t. 6, s. 1–2.</i></p>

Fragment powyższy jest przykładem rozbudowanego okresu retorycznego<sup>103</sup>, skonstruowanego na zasadzie jukstapozycji członów odpowiadających sobie składniowo i semantycznie. Widoczną cechą stylistyczną są tu paralelizmy, obecne zarówno w obrębie całej wypowiedzi, jak i w poszczególnych jej fragmentach. Konstrukcja bazuje na układach anaforycznych, mieszcząc w sobie metaforyczne ukazanie sytuacji Kościoła z pierwszych dziesięcioleci istnienia. Zdania rozpoczynające wspólną charakterystykę apostołów (1, 2) są zbudowane symetrycznie. Ich wydźwięk dodatkowo wzmacnia efekt kontrastu, jaki wywołuje wyobrażenie uczniów Chrystusa, „ubogich” i „niepojętych”, którzy „podbili” cały świat.

Dwie kolejne części wypowiedzi, stanowiące odpowiednio: wyliczenie podobieństw łączących świętych Piotra i Pawła (3–9) oraz wskazanie tego, co swoiste dla każdego z nich (10–13), także charakteryzują się symetrią stylistyczną. W poszczególnych zdaniach widać dążenie do wyrównywania elementów, najlepiej zauważalną w konstrukcjach antyetycznych. Niektóre z tych zdań (w szczególności 11–13) można zresztą zdefiniować – przynajmniej pod kątem budowy – jako antytezy. Zwracają również uwagę paralelizmy występujące w ramach konstrukcji antyetycznych. O ile jednak klasyczna antyteza odznacza się przeciwieństwem nazw i znaczeń, o tyle w omawianym przykładzie chodzi raczej o wskazanie i podkreślenie u z u p e ł n i a j a c y c h s i ę o d r ę b n o ś c i pomiędzy Piotrem i Pawłem, jako dwoma przewodnikami ludzkości, swoistymi filarami Kościoła na Ziemi. Służy temu przemyślana konstrukcja kolejnych członów okresu retorycznego, będących izokolonami – rodzajem figur należącym do grupy *per transmutationem*, którego wyznacznikiem jest skoordynowanie i równocłonowość w obrębie wypowiedzi<sup>104</sup>. Części intonacyjno-zdaniowe (kolony)

<sup>103</sup> Pojęcie okresu retorycznego (periodu) przyjmuję za Krystyną Płachcińską (taż, *dz. cyt.*, s. 17), włączając umownie w jego zakres zarówno „prawdziwe okresy”, a więc takie, które mają dwudzielną strukturę: antekadencja – kadencja, jak również ciągi intonacyjno-zdaniowe bardziej otwarte (tzw. *oratio perpetua*) oraz wypowiedzi krótsze, choć samodzielne syntaktycznie i treściowo (tzw. *oratio soluta*).

<sup>104</sup> Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 737, s. 408.

niektórych fragmentów (na przykład 10, 11) charakteryzują się nie tylko relacją symetryczną, ale również podobieństwem (*similitudo*) semantycznym. Tak złożoną odpowiedniość określa się mianem antapodozy (reddycji)<sup>105</sup>.

**Piotr** jest nawyższy pasterz i urzędnik, i sprawca wszystkich owiec Chrystusowych

**Paweł** doktor i nauczyciel, i kaznodzieja ich

**Piotr** fundamentem Kościola Bożego

**Paweł** budownikiem Jego

W obydwu fragmentach zachowany został klasyczny układ izokolonu, a więc:

$a_1 b_1 c_1$   
 $a_2 b_2 c_2$

Nie wszystkie jednak zdania są identyczne. Częstki (10) oraz (11), a także (4) i (12) opierają się na układach zbliżonych semantycznie i wzajemnie syntaktycznych. Inaczej nieco prezentują się częstki (5), (7) i (13), w obrębie których kolony zostały połączone wspólnym elementem zdaniowym (odpowiednio: „Bóg Ojciec”, „niemocy wszystkie leczyli”, „wielki”). To zabieg adiunkcji<sup>106</sup>, która sytuuje się na pograniczu figur transmutacyjnych i detrakcyjnych, co wyrazić można za pomocą schematu:

(5):  $(a_1) q (b_1 c_1 / a_2 b_2 c_2)$   
 (7) i (13):  $(a_1 b_1 / a_2 b_2) q$

gdzie „q” spełnia funkcję zeugmy w pozycjach środkowej oraz końcowej.

Omówiony fragment, wraz z przykładami wcześniejszymi, dowodzi dużej wagi, jaką Skarga przywiązywał do konstrukcji zdaniowych opartych o figury słów. Osobną uwagę należy poświęcić także drugiemu rodzajowi zabiegów elokucyjnych, a mianowicie **figurom myśli**. Popularną grupę stanowiły pośród nich te **skierowane do potencjalnego bądź rzeczywistego odbiorcy**. Wyróżnia się figury zwrotu do adresata oraz figury pytań. Skarga łączył obydwa typy, wzmacniając w ten sposób siłę perswazyjną argumentów.

Wśród figur nastawionych na publiczność najliczniejsze są apostrofy. Często łączą się one z błagalnymi wręcz prośbami i zaklinaniem słuchaczy, przybierając postać tak zwanych obsekracji (*obsecratio*), a niekiedy nawet licencji (*licentia*). Właśnie ta druga należy do najbardziej ryzykownych figur myśli, spośród zorientowanych na audytoryum. Polega bowiem na śmiałym wyrzucie, niekiedy ocierającym się o krytykę odbiorców, w nadziei na zjednanie ich sobie poprzez odkrycie niewygodnej prawdy, która w konsekwencji zmusza słuchaczy do opowiedzenia się po stronie jej głosiciela<sup>107</sup>. W taki właśnie sposób Skarga objaśniał katolikom postępowanie różnowierców:

<sup>105</sup> Tamże, § 736, s. 407.

<sup>106</sup> Tamże, § 743–749, s. 412–416.

<sup>107</sup> Tamże, § 761, s. 419.

Oni w hardości do pana posyłają, aby im dla zboru sejmy składał, a wy o ciężkie kościołów swoich krzywdy na złożonych sejmach milczycie? Siedźmyż, a niech do nas, jako do rytych słupów strzelają; nie ruszajmy się z miejsca, aż nas i naszą religiją katolicką stargają; aż nas jako głupie cietrzewie w sieci mieć będą; aż ręce nasze powiążą – dopiero rzeczem: „Na toż się one nici przedły; na taką się sieć tak cicho zarzuconą przyszli?”. O nielutościwe serca! Matkę mordują, a my patrząc milczymy?! Boga nam bluźnią, a my się o cześć Jego nie zastawiamy?!<sup>108</sup>

Jest to fragment dłuższej wypowiedzi, który dobrze ilustruje obraną taktykę. Skarga utożsamiał interes Kościoła katolickiego z racją stanu. Siły perswazyjnej dodawało wrażenie znaczącego zachwiania porządku społecznego. Okazuje się bowiem – jak sugerował mówca – że w państwie słynącym z tolerancji i równości obywateli (szlachty) określona grupa, kierująca się partykularnym dobrem, w dodatku sprzecznym z interesem całego królestwa, dąży do niewolniczego podporządkowania sobie reszty. Jezuita zapewne liczył, że jego apel poruszy katolików, którzy dostrzegą realne zagrożenie dla ojczyzny, a przede wszystkim dla siebie samych oraz własnych swobód. Formułując wyrzut pod adresem współwyznawców, dobitnie stwierdzał, że żaden z nich nie może pozostawać obojętny wobec szerzącego się zła<sup>109</sup>.

Gdy Skarga poddawał interpretacji lub podsumowywał wydarzenie z przeszłości, często posługiwał się pytaniami („Gdzież był Aryjusz przed trzema sty lat?”<sup>110</sup>). Kierował w ten sposób uwagę odbiorców na określoną sprawę, by następnie dostarczyć odpowiedzi wyczerpującej i rozwiewającej ewentualne wątpliwości. Była to figura określana jako *questio*:

Wszyscy wyznawają, iż tak Aryjusz nauczał, jako oni; który od wszystkiego świata po wszystkie wieki potępiony jest. A cóż za tym idzie? To, iż tym wyznaniem naukę katolicką pochwalają, która się ze wszystkimi doktorami i wszystką kościelną starożytnością zgadza; a siebie potępiają, iż na onych miejsca nastąpili i naukę ich wskrzesili, które świat wszytek za heretyki i przekłete osądził<sup>111</sup>.

Sformułowane pytanie dało okazję do obrócenia argumentu różnowierców przeciwko nim samym. Taki z kolei zabieg teoretycy określali mianem *conciliatio*<sup>112</sup>. Kaznodzieja sprawnie operował tą złożoną techniką dowodzenia. Łączenie figur (zarówno słów, jak i myśli, a także figur zwrotu do audytorium oraz odnoszących się do sprawy) było zresztą naturalną drogą do wzmocnienia siły perswazyjnej wywodu; podobnie jak apel do sumienia czytelników, który mógł przybrać postać figury *interrogatio*, będącej zwrotem w formie pytań o rozstrzygnięcie. Podsumowując szkody, jakie reformacja

<sup>108</sup> *Upominanie do ewangelików* (B), Poznań 1592, k. L4v.

<sup>109</sup> Podobny przykład zastosowania figury *obsecratio*: „O! nie wierzę, aby się jeden między cniami katoliki, wiarą świętą i znajomością prawego Boga oświecony, należeć mógł, który Bogu i zbawieniu swemu, i matce swojej, religiję powszechną i ojczyznę swoją najmiłszą, tak źle życzył i takim jej nieprzyjacielem być chciał, takie na nie jadowite nieprzyjacielem puszczając i wolność do szkód tak ciężkich dając. Nie wierzę, aby kto był tak prosty, żeby tych chytrłości szatańskich nie widział [...]” (*Proces na konfederację*, k. I4r).

<sup>110</sup> *Zawstydzienie aryjanów*, Kraków 1604, k. K<sub>2</sub>r.

<sup>111</sup> Tamże, k. K<sub>2</sub>v–K<sub>3</sub>r.

<sup>112</sup> Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 783, s. 429. Koncylacja należała do figur zorientowanych na sprawę.



miała wyrządzać Rzeczypospolitej, Skarga odwoływał się do troski katolików o wiarę i państwo:

Izali się nam godzi w tym pokoju z nimi o Bożą i kościelną krzywdę milczeć? Na tak szkodliwe a śmiertelne rany praw i wolności stanu duchownego nie stękać? Nad złupieniem i spustoszeniem tak wiele set kościołów katolickich nie płakać? O takie rozszarpanie fundacji, dziesięcin, imion Chrystusowych nie narzekać? O spustoszenie chwały Bożej i zgubę dusz ludzkich nie czynić?<sup>113</sup>

Efekt wypowiedzi potęgowała zeugma. Autor pomiął w kolejnych pytaniach czasownik modalny „godzić”, aby w ten sposób nadać wypowiedzi odpowiednią dynamikę i pośrednio wskazać na rezultaty niespotykanej nigdzie indziej w Europie tolerancji wobec różnowierców.

W zwrotach do audytorium Skarga występował z pozycji moralizatora wytykającego błędy oraz podsuwającego właściwą – w jego mniemaniu – wykładnię zdarzeń. Stosował w tym celu między innymi figurę zwaną *subiectio*, polegającą na prowadzeniu dialogu w formie pozorowanych pytań i odpowiedzi<sup>114</sup>. W jednym z akapitów podsumowujących zarys dziejów reformacji kaznodzieja ocenił wszystkie składające się na nią wspólnoty jako nieobeznane z zagadnieniami teologicznymi i nie potrafiące dowieść własnych korzeni, a przez to szczególnie podatne na manipulację:

Mniemacie, gdy wam pismo z Biblijej i urwane z niej słowa przynoszą, aby wam prawdę przynosili? Nie mylicie się, bo i czart z pismem idzie a zdradza, prawdy nie mając. Mniemacie, abyście im na chytróści ich, któremi was z tegoż pisma łowią, odpór dać mogli? Mylicie się. Bo to ćwiczeni w fałszu rzemieślnicy, a mistrza mają uczonego, który we wszystkich kacerstwach sztuki swoje, jako zdradliwy na ludzką zgubę wilk, wyprawował. I mniemacie, abyście rozeznąć mogli, gdzie prawdę mówią, a gdzie fałsz? Nie mylicie się. Bo wy, oracze, kupcy i szlachta prosta, i mieszczanie, i rzemieślnicy, rozsądku z to i ostrożności nie macie!<sup>115</sup>.

Poza wymienioną już koncyliacją stosował również inne **figury odnoszące się do sprawy**. Niektóre, jak na przykład *fnitio*, służyły do objaśnienia kontrowersji wyjściowych, to znaczy będących punktem wyjścia dla dalszego wywodu. W dziele *O jedności Kościoła Bożego* kaznodzieja dokonał zasadniczego rozróżnienia:

Przetoż ci [są] schizmatykowie, którzy tylo jedną wiarę spólną ze wszystkiemi katoliki-chrześcijany mają, ale jednej głowy i jedności od Chrystusa rozkazanej w posłuszeństwie nie mają. A ci są heretykowie, którzy obojga nie mają: ani wiary, ani jedności przy głowie jednej widomej. A dla tegoż każdy heretyk jest odszczepieniec, bo się od jedności i głowy odszczepia. Ale nie każdy odszczepieniec jest heretyk [...]!<sup>116</sup>.

Odróżnienie schizmy od herezji było tym istotniejsze, że wprowadzało do historii chrześcijaństwa wschodniego, która – jak już wiemy – charakteryzowała się inną prawidłowością (dialektyka rozłamu i pojednania) niż w przypadku wspólnot różnowier-

<sup>113</sup> *Upominanie do ewangelików* (C), s. 458.

<sup>114</sup> Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 771, s. 424.

<sup>115</sup> *Zawstydzienie arianów*, k. K<sub>3</sub>v–K<sub>4</sub>r.

<sup>116</sup> *O jedności Kościoła Bożego*, Wilno 1577, k. L<sub>7</sub>v.

czych (postępująca degeneracja). Bardzo szybko dochodził też do głosu temperament kaznodziei, który niedługo po rozróżnieniu „odszczepieńców” i „kacerzy” dopowiedział:

A c z k o l w i e k o d s z c z e p i e n i e c r z a d k o j e s t b e z k a c e r s t w a . B o n a o b r o n ę p y c h i s w e j w o l e j t a k i e j , i o d s t a p i e n i a s w e g o m u s i s o b i e j a k ą n a u k ę u k o w a ć , i ż j e d n e g o p o w s z e c h n e g o w s z y t k i e g o K o ś c i o ła p a s t e r z a s ł u c h a ć w s z y t k i m o w c o m C h r y s t u s o w y m n i e t r z e b a a n i g o C h r y s t u s u s t a w i ł . T o b y j u ż b y ł a k a c e r s k a n a u k a . C h y b a , ż e b y t a k m ó w i ł a b o m y ś l i ł : „ W i e m , i ż j e d e n m u s i b y ć s t a r s z y p a s t e r z i s t a r s z a g ł o w a o d C h r y s t u s a p o s t a n o w i o n a n a d w s z y t k i e m i c h r z e ś c i j a n y , w s z a k ż e j a p o s ł u s z e n j e m u b y ć n i e c h c ę , a c z t o w s z y s t k o w i e r z ę , c o o n n a u c z a ” . T o b y b y ł o t y l o s a m o o d s z c z e p i e ń s t w o . L e c z t r u d n o d ł u g o m a t r w a ć s a m o o d s z c z e p i e ń s t w o , a b y s i ę d o n i e g o k a c e r s t w o n i e p r z y m i e s z a ł o . B o g d z i e g ł o w y n i e m a s z a p r a w e g o p o s ł u s z e ń s t w a w ł a s n e m u p a s t e r z o w i , p r ę d k o o w c a z a b ł ą d z i <sup>117</sup>.

To przykład podwójnego zastosowania figury *correctio*, będącej poprawieniem własnej wypowiedzi przez wzgląd na *utilitas* reprezentowanej strony<sup>118</sup>. Skarga nie ustanawiał pełnego znaku równości między wyznawcami obrządków wschodnich i różnowercami. Najważniejszy zarzut pod adresem tych pierwszych sprowadzał się właściwie do nieuznawania przez nich papieża jako ziemskiego namiestnika Chrystusa. Zacieśniając granice między schizmą i herezją, kaznodzieja umacniał stanowisko, że prawdziwy Kościół reprezentowany może być wyłącznie przez biskupa Rzymu.

*Finitio*, *correctio* oraz *conciliatio* należały do **figur semantycznych** (w zakresie figur odnoszących się do sprawy). Zaliczała się do nich także antyteza<sup>119</sup>. Konstrukcje na niej oparte posłużyły kaznodziei do budowania jego relacji o przeszłości, jak choćby w utworze *Na treny i lament Teofila Ortologa*:

- (1) Naprzód stolica rzymska apostolska jest, bo na niej Piotr ś. i jego po nim następnicy siedzieli. Carogrodzka apostolska nie jest ani się tak zwać może, bo żaden apostoł swoim urzędem i dostojeństwem na niej nie nauczał ani jej fundował.
- (2) Rzymska zaraz z apostoły urosła. Carogrodzka we trzy sta lat po niej powstała i dalej, będąc pierwiej plebanią Heraklijej.
- (3) Rzymska katedra od Boga samego, Jezusa Pana naszego, przywileje przez Piotra ś. wzięła i swoje dostojeństwo ma, i wrodzone jest jej przełożeństwo i zacność. Carogrodzka od ludzi ma swoje ozdoby, od cesarzów i od koncylia, i od papieżów samych, iż ją metropoliją i patryjarchostwem ozdobiono.
- (4) Rzymska do okrasz swjej przyrodzone od Boga prawo ma. A carogrodzka nabyte i od ludzi wyproszone.
- (5) Przełożeństwu nad wszystkimi kościoły chrześcijańskimi stolice rzymskiej nikt nie uwłoczył ani przysięgi, okrom młodych greków, począwszy od Focyjusza. A carogrodzkiej, gdy powstawała, zaraz się inni patryjarchowie aleksandryjski i antiocheński sprzeciwili, gdy prawa dostojności ich na się obrać.
- (6) Rzymskiemu biskupowi dla przywilejów Bożych od Piotra ś. wszyscy patryjarchowie z nabożeństwa posłuszeństwo oddawali. A carogr. chytrą i cesarzów przyjaźnią, i mocą drugie patryjarchy pod się podbijali i kanony o swoim nad nimi przełożeństwie na koncilijach podmiatali.

<sup>117</sup> Tamże, k. L<sub>7</sub>v–L<sub>8</sub>r.

<sup>118</sup> Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 785, s. 430.

<sup>119</sup> Mirosław Korolko określił Skargę mianem „mistrza antytezy” (tenże, *O prozie „Kazań sejmowych”*, s. 136–158).

- (7) Rzymska stolica nigdy pod rządem carogrodzkiej nie była. A carogrodzka przez trzynaście set lat i dalej, acz z przerwaniem, Kościoła rzymskiego jako matki słuchała.
- (8) Na rzymskiej stolicy żaden heretyk nie siedział ani na niej kacerstwa rozszerzał (bo o Liberiusie i Honoriusie dała się sprawa). A carogrodzka miała podobno nad 20, nie tylo heretyków, ale i kacermistrzów, niektórych i arcykacerzów, którzy fałszywą naukę rozszerzali i do niej przyciskali.
- (9) W rzymskiej, gdy się jakie zaczęło kacerstwo, pilnością, nauką i prawdą zwyciężone ustawało, jako i tych czasów z łaski Bożej ustaje. A w carogrodzkiej jako powstały, tak trwają i już się do niej nie wracają.
- (10) Rzymska zawždy płodna i pogańskich narodów wiele barzo Chrystusowi teraz rodzi [...]. Lecz carogrodzka, skoro od jedności odpadać zaczęła, niepłodna została<sup>120</sup>.

W przywołanym fragmencie polemiki z Melecjuszem Smotryckim kaznodzieja podkreślił barierę dzielącą Kościół rzymski oraz Patriarchat konstantynopolitański. Różnice między obydwoma wspólnotami wyrażał poprzez nawiązanie do ich genezy i posłannictwa (1, 3, 4), ukazanie związków czasowych (2, 7), następnie przez hierarchię i powagę (5, 6), ortodoksję (8, 9) oraz zdolność do poszerzania wpływów na całym świecie (10). W większości przypadków odwoływał się do przeszłości chrześcijaństwa. Wrażenie kontrastu wzmacniała świadomość istnienia relacji przestrzennych. Pisząc o stolicy „carogrodzkiej”, autor odnosił się w istocie do całego obszaru wpływów „wiary greckiej”, a zatem mówiąc ogólnie – do chrześcijańskiego Wschodu. Rzym natomiast jawił się jako kolebka cywilizacji łacińskiej, z której nauka Chrystusa rozprzestrzeniła się nie tylko na Europę, ale i pozostałe kontynenty (Indie, Japonia, Brazylia, Meksyk, Peru)<sup>121</sup>. Konstrukcje antytetyczne służyły więc nie tylko do werbalizowania treści kontrowersyjnych czy zderzania sprzecznych racji, lecz również do wyrażania poglądów na dzieje i stosunki panujące w chrześcijańskim świecie. Dialektyka przeciwstawień, która opierała się na sądach kontrastujących, szła w parze z temperamentem i filozofią życiową samego Skargi – wypełnioną wewnętrznym rozdarciem, zawieszoną pomiędzy ideałem a rzeczywistością<sup>122</sup>.

W pismach kaznodziei nie zabrakło również **figur dialektycznych**, które – podobnie jak semantyczne – były zorientowane wokół *causae*. O technice zwanej *conciliatio* była już mowa przy okazji omawiania złożonej interrogacji<sup>123</sup>. Za interesujący przykład kolejnej techniki, *concessio*<sup>124</sup>, może posłużyć stanowisko Skargi wobec legendy o papieżu Joannie. Sam kaznodzieja poświadczył kontrowersyjność postaci Jana VIII, pisząc że w sporze z Focjuszem „osłabiał i jako niewiasta zmiękczał, i dlatego niewiastą go zwano”<sup>125</sup>. Ciekawe, że jezuita nie pominął milczeniem skądinąd niewygodnego dla

<sup>120</sup> *Na treny i lament Teofila Ortologa*, Wilno 1610, k. Hv–H<sub>2</sub>r.

<sup>121</sup> Tamże, k. H<sub>2</sub>v.

<sup>122</sup> Zob. M. Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych”*, s. 137, 138, 141.

<sup>123</sup> *Conciliatio* zalicza się zarówno do figur semantycznych, jak i do dialektycznych (zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 783, s. 429, § 853, s. 465).

<sup>124</sup> Tamże, § 856, s. 466. Koncesja polega na przyznaniu (ale tylko do pewnego stopnia) racji przeciwnikowi, a następnie wprowadzeniu kwestii mającej większą wagę niż uznanie racji strony przeciwnej lub całkowitemu podważeniu argumentu rywala.

<sup>125</sup> *Na treny i lament Teofila Ortologa...*, k. Kv.

katolików argumentu. Przeciwnie, wyzyskał go, aby rozprawić się z negatywnym „mitem historycznym”. Jego zdaniem, Jana VIII zapamiętano jako „niewiastę”, ponieważ dał się zmanipulować Focjuszowi, a nie dlatego, że naprawdę był kobietą. Stanowisko to posłużyło następnie do obalenia racji przeciwników i obarczenia ich winą za fałszowanie historii Kościoła.

Znał również Skarga figurę dialektyczną preparacji (*praeeparatio*), polegającą na przewidywaniu i odnoszeniu się do tych argumentów przeciwnika, które z punktu widzenia audytorium lub własnej strony mogą być niekorzystne<sup>126</sup>. Znaleźć ją można w części wstępnej *Upominania do ewangelików*, w której Skarga objaśnia przyczyny i skalę konfliktu, jaki rozgorzał w Krakowie w 1591 roku:

A iż z tego nieumyślnego i przygodnego przypadku wieleście złego i omylnego mniemania o katolikach do głowy swojej nabrali i dlatego szkodliwe wszystkim Rzeczypospolitej rozruchy i zjady czynicie, dam sprawę na wszystko, ile mnie Boska ręka wspomůže. Mówicie, iż tym zburzeniem zboru „katoliki nam konfederacją łamią; wojska na nas tajemne zbierają, krew naszą rozlewać chcą, pokoju z nami i dobrego sąsiedztwa zażywać nie chcą”. Na te trzy rzeczy powiedziawszy, żał też wam i smutek, i boleść katolicką przełożę<sup>127</sup>.

Tekst miał charakter okolicznościowy, gdyż stanowił rozbudowany komentarz do konkretnego wydarzenia, jakim było spalenie zboru. Kaznodzieja zaprezentował wersję wypadków, w której zbagatelizował szkody wyrządzone przez katolików, nazywając ich czyn „igrzyskami dziecinnymi i zaczął”<sup>128</sup>. Winą za rozruchy obarczył natomiast różnowierców, którzy mieli wówczas wyrządzić niepomierzenie większe szkody. Wziąwszy pod uwagę faktyczny przebieg wypadków<sup>129</sup>, niekorzystny wizerunkowo dla strony katolickiej, jezuita musiał zdawać sobie sprawę, że jego argument ma dość kruche podstawy. Dlatego krakowski incydent osadził na tle szerszym: w kontekście swobód religijnych, które zapewniała konfederacja warszawska, a także szkód, jakie z jej powodu miał odnosić Kościół katolicki. Przedstawienie własnej wersji wypadków, uprzedzenie najważniejszych, jego zdaniem, zarzutów, jakie mogły pojawić się ze strony różnowierców, a także rozpatrzenie konfliktu na tle stosunków wyznaniowych w Rzeczypospolitej – wszystko to składało się na przemyślaną strategię polemiczną, o skuteczności której decydowało odwrócenie ról. W ujęciu Skargi to katolicy byli ofiarami, a różnowiercy oprawcami. Aby jednak przekonać do tego opinię publiczną, musiał sprawić, by incydent z 1591 roku był postrzegany z perspektywy, którą autor sam wyznaczył.

Nie zapomniał też Skarga o **figurach emotywnych**. Spośród nich szczególnie częstą była *sermocinatio*, za pomocą której Skarga wielokrotnie włączał do swych utworów

<sup>126</sup> „*Praeparatio* jest obroną swojej własnej strony – obliczywszy uprzednio bieg całej *actio*, a w szczególności sposób myślenia strony opozycyjnej, a w tok własnej wypowiedzi – poprzez (ukrytą albo jawną) antycypację pewnych (szczególnie uderzających) części toku myślowego własnej bądź przeciwnej strony, przygotowującą audytorium (sędziów) i dostosowującą ją do dalszego rozwoju *actio* albo wypowiedzi” (H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 854, s. 465).

<sup>127</sup> *Upominanie do ewangelików* (B), k. A<sub>3</sub>v.

<sup>128</sup> Tamże, k. A<sub>2</sub>r.

<sup>129</sup> Zob. W. Sobieski, *Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III-go*, Warszawa 1902, s. 55–62.

wypowiedzi różnych osób, najczęściej autorytetów kościelnych, historyków, a nawet pisarzy „pogańskich”. Ich słowa przytaczane były zazwyczaj bezdialogowo, na przykład jako ciąg cytatów (najwięcej zawiera *O jedności Kościoła Bożego*) czy pozorowane dialogi, którym wiarygodności dodawać miały odesłania do konkretnych źródeł. Dla przykładu, opisując spotkanie Ariusza z cesarzem Konstantynem, powołał się Skarga na pisma biskupa Atanazyjusza oraz Sokratesa Scholastyka – historyka kościelnego:

Pytał go [tj. Ariusza] cesarz, jeśli się z ojcy niceńskiego concilijum o wyznaniu Bóstwa Chrystusowego zgadza. A on ochotnie powiedział, iż „tak wierzę”, cesarza zdradzając. I przysiąc mu na to cesarz kazał – i przysiągł fałszywie. A Constantinus, gdy tak [Ariusz] przysiągł, jako pisze Atanazyjusz, rzekł: „Jeśli dobra wiara twoja, dobrześ przysiągł. A jeśli fałszywa, Bóg cię o tę przysięgę potępi”. I kazał go cesarz do Kościoła przyjąć<sup>130</sup>.

Skarga traktował przytoczone wypowiedzi jako dowód historyczny. W swych utworach zamieszczał całe listy oraz przemowy, od siebie dodając jedynie wskaźniki przytoczenia (*Synod brzeski*)<sup>131</sup>. *Sermocinatio* była zatem sposobem interpretacji przeszłych zdarzeń, która jawiła się jako autentyczna dzięki oparciu w cytowanych źródłach. Poza dostarczeniem informacji, figura odgrywała jeszcze jedną istotną rolę: stanowiła cenne narzędzie w sporze o autorytety „na własność”. W sytuacji, kiedy polemici z przeciwnych obozów powoływali się na te same źródła, przytoczenie wypowiedzi uznanej za autorytatywną na poparcie własnego stanowiska uznawano za odebranie argumentu przeciwnikowi.

Często występującą u Skargi figurą emotywną była *similitudo*. Jako odnosząca się do natury i spraw ogólnoludzkich<sup>132</sup>, nie odgrywała jednak szczególnej roli w relacjach historycznych. Szukając podobieństw z wydarzeniami współczesnymi, kaznodzieja sięgał po konkretne wypadki z historii i na tym opierał wartość dowodową swoich argumentów.

Najliczniejszą wśród omawianych grupę stanowiły figury odnoszące się do czterech kategorii modyfikacji: **adiекcji**, **detrakcji**, **immutacji** i **transmutacji**<sup>133</sup>. Kaznodzieja przypisywał im wysoką wartość perswazyjną i dowodową, o czym może świadczyć to, że na nich właśnie oparł analizę porównawczą dwóch zasadniczo różniących się wariantów własnego kazania (*Wsiadane na wojnę*).

Najciekawszą pod kątem treści historycznych była kategoria *immutatio*. Opiera się ona bowiem na sile znaczenia słów, nadając wypowiedzi cechy ozdobności oraz uwznioślając ją przez umieszczenie danej sprawy w niezwykłym dla niej kontekście interpretacyjnym. To właśnie uwznioślenie mogło decydować o częstym występowaniu figur immutacyjnych w relacjach historycznych Skargi. Z technik nie wymienionych w podrozdziale o krytyce podstaw protestanckiej hermeneutyki były to na przykład

<sup>130</sup> *Zawstydzenie aryjanów*, k. F.v.

<sup>131</sup> Podobną praktykę stosował Łukasz Górnicki w *Dziejach w Koronie* (zob. J. Ziomek, *dz. cyt.*, s. 84).

<sup>132</sup> Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 845, s. 461.

<sup>133</sup> Ich zastosowanie zostało omówione szczegółowo w części poświęconej krytyce podstaw protestanckiej hermeneutyki (*Spór filologiczny wokół kazania „Wsiadane na wojnę”*).

*sententia* („Gdzie cnota miejsca nie ma, tam i prawdy nie pytaj”<sup>134</sup>) i *praeteritio* („Nie dotykam innych praw koronnych starych o obronach kościołów i zatrzymaniu wszystkich nadania, przywilejów i wolności ich. Nie wspominam przysięgi królów, w której pierwszej prawa kościelne i obronę ich poprzysięgają”<sup>135</sup>).

Treści historyczne w pismach kaznodziei odwoływały się najczęściej do jakiejś nadrzędnej idei, której podporządkowane było dowodzenie. Aby wzmocnić wrażenie, jezuita sięgał po środki wyrazu, które na pierwszy plan wydobywały funkcję impresywną wypowiedzi. W związku z tym unaocznienie danego elementu dokonywało się nie w drodze szczegółowej jego deskrypcji (*evidentia*), lecz w oparciu o reguły gradualnej amplifikacji. Stąd na przykład zamiast prezentować przebieg i finał bitwy pod Bukowem, wołał kaznodzieja pokazać jej doniosłość i symboliczny wymiar:

Góry się umykały, rowy się zasypowały, wody ustępowały, lękając się ochoty i męstwa waszego. Liczba wielka nieprzyjaciół i chorągwi tak wiele nie ustraszyły was. Przebrana młodź w kilkadziesiąt mężów wielkie tysiące rozgromiła, a drugim do zwycięstwa drogę uczyniła. Leżały trupy bez liczby po górach i nizinach, i winicach; latały z ręku mocnych chorągwie, których sto kilkadziesiąt nazbierano<sup>136</sup>.

Siła zastosowanej hiperboli opierała się na podkreśleniu niezliczonych strat po stronie pokonanego hospodara wołoskiego, a także heroiczności polskiego oręża – tak imponującej, że pod jej wpływem zmieniały się nawet elementy krajobrazu. Wzmianka o poległych wrogach przywoływała ponadto rozległe terytorium bitwy (góry, niziny, lasy, winnice). Kaznodzieja miał skłonność do ukazywania wydarzeń w taki sposób, aby każde z nich jawiło się jako moment szczególny w dziejach. Historia stawiała się w ten sposób procesem, któremu kierunek i dynamikę nadawały właśnie momenty „krytyczne”. Należało zatem utrwać przede wszystkim wydarzenia znaczące, czyli takie, które wpłynęły na losy świata. Dlatego też bitwa pod Bukowem była, w oczach Skargi, nie tylko triumfem Rzeczypospolitej nad zbuntowanym hospodarem, lecz wiktoryą całego chrześcijaństwa nad niszczącą potęgą, zdolną zagrozić całej Europie. Operowanie szeroką skalą (olbrzymi obszar, duże wartości liczbowe, częste uogólnienia), kojarzące się ze stylem katastroficznym w prozie<sup>137</sup>, stanowiło przejaw konceptualizacji historii. Hiperbola określała bowiem przynależność faktów do porządku uniwersalnego.

Podobnie było z alegorią – drugą najczęściej występującą figurą z grupy *per imitationem*. Przykłady jej wykorzystania przez Skargę doczekały się już omówienia w opracowaniach Mirosława Korolki i Jerzego Ziomek<sup>138</sup>, dlatego wypada się tu ograniczyć tylko do kwestii wybranych.

Zawężenie alegorii do jej zastosowania wyłącznie literackiego byłoby, w odniesieniu do kaznodziei, uproszczeniem. Dla jezuitów alegoryczne ujmowanie zjawisk stanowiło

<sup>134</sup> *Zawstydzenie aryanów*, k. Gv.

<sup>135</sup> *Proces na konfederację*, k. E<sub>2</sub>v.

<sup>136</sup> *Dziękowanie kościelne za zwycięstwo multańskie*, k. B<sub>2</sub>v–B<sub>3</sub>r.

<sup>137</sup> Zob. A. Wilkoń, *Dzieje języka artystycznego w Polsce. Język i style literatury barokowej*, Kraków 2002, s. 140–141.

<sup>138</sup> Zob. M. Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych”*, s. 130–131; J. Ziomek, *dz. cyt.*, s. 106–108.

bowiem nie tylko środek artystycznego wyrazu – było przede wszystkim *m e t o d ą o g ł ą d u r z e c z y w i s t o ś c i*, uchwytą wprawdzie w toku lektury pism, lecz stanowiącą rezultat określonego sposobu myślenia o świecie. Takie założenie niesie istotne konsekwencje dla odczytania treści historycznych występujących w twórczości Skargi. Uważał on, że zarówno pojedyncze wypadki, jak i całe dzieje są odbiciem rzeczywistości metafizycznej, a zatem pojmował je nie jako sumę przypadkowych zdarzeń, lecz jako proces eksplikujący sens ogólny. Jak stwierdza Heinrich Lausberg:

Szczególnie istotna jest aplikacja tego sposobu myślenia do koncepcji historii. Albowiem wedle takiego rozumowania, historia traktowana jest jako konsekwencja okresów, z których każdy pozostawia własne odbicie w kolejnym. W każdym przypadku czas przyszły jest bardziej doskonały, bardziej wyraźny niż przeszłość. Wytłoczony obraz jest dziełem sztuki, podczas gdy obraz w formie tłoczącej jest szkaradny. W ten sposób historia podąża swoim biegiem przez cały czas ku eschatologii, która niesie ostatnie i całkowicie doskonałe „wytłoczenie”. Istnieje więc cała odpowiedniość typów–antytypów: Adam – Chrystus, Ewa – Kościół, Ewa – Maria, Melchizedek – Chrystus, Dawid – Chrystus etc.<sup>139</sup>

Opinię uczonego należałoby odnieść przede wszystkim do wizji kumulacyjnych, choć „myślenie typologiczne” jest charakterystyczne dla każdej koncepcji historiozoficznej. W relacyjnym ujmowaniu dziejów rzeczywistość, która jest poddawana opisowi, ma odniesienie do innej, symbolicznej. Nie oznacza to bynajmniej zarzucenia perspektywy czasowej – tego, iż „między Mojżeszem i prymasem Karnkowskim [...] jest jedna wielka terażniejszość”<sup>140</sup>. Takiego stanowiska nie sposób odnieść do koncepcji, w myśl której „epoki” Starego i Nowego Testamentu stanowiły jeden ciąg chronologiczny, a więc charakteryzowały się następstwem, a w dodatku *r ó ż n i ł y s i ę j a k o ś c i o w o*. Dla autora *Żywotów świętych* był to zasadniczy powód traktowania obydwu okresów w dziejach świata jako dwu odmiennych, choć warunkujących się części. Przenoszenie porządku aksjologicznego z jednej rzeczywistości na inną nie oznacza postawienia między nimi znaku równości, a już na pewno nie zaciera granicy czasowej między tym, co „kiedyś” i tym, co „dzisiaj”. W związku z tym można, a nawet trzeba mówić o perspektywie historycznej, jaką Skarga przyjmował w swoich utworach, analizując przeszłość wspólnot religijnych, kreując wzorce osobowe, poddając krytyce źródła itd. Źródłem alegorycznego ujmowania dziejów był zatem typologiczny sposób myślenia. Obejmował on większy zakres niż sama alegoria, jako że nastawiony był na „semantykę rzeczywistości”, a nie jak wspomniana figura – na „semantykę słów”<sup>141</sup>.

Spośród figur emotywnych wykorzystywanych przez kaznodzieję do konstruowania relacji o przeszłości wymienić można jeszcze ironię, z którą odnosił się on do praktyk religijnych adwersarzy, na przykład krytykując wprowadzone w Anglii zwierzchnictwo władzy świeckiej nad duchowną i wspominając prorocze dary św. Anny, matki Maryi:

<sup>139</sup> H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 901, s. 485.

<sup>140</sup> Zob. M. Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych”*, s. 102, 103.

<sup>141</sup> Sam Lausberg rozpatrywał typologiczny sposób myślenia w kontekście charakterystyki figur myśli (zob. tenże, *dz. cyt.*, § 901, s. 485).

Wszakże żadnego jej słowa Łukasz ś. w piśmie swem nie położył, tak jako Symeonowe położył, dając znać, iż białogłowskie objawienia w Kościele jawnie nie mają miejsca i uczyć się jej, i mówić, jako Apostoł pisze, w Kościele nie godzi, tak jako z urzędu mężom samym to przystoi. W c z e m s i ę p o k a z u j e w i e l k i r o z u m A n g l i k ó w - h e r e t y k ó w, którzy królową swoją za najwyższego biskupa i papieża mają, i onę głową być Kościoła Bożego wyznawają, i na jej wyrokach około tajemnic Boskich i rzeczy do wiary służących przestają<sup>142</sup>.

Autor poruszył dwie ważne kwestie sporne, a mianowicie sprawę zależności między władzą świecką i kościelną oraz możliwość dopuszczenia kobiet do stanu duchownego. Relacje *imperium* i *sacerdotium* należały do najważniejszych problemów chrześcijańskiego świata, niemalże od początku jego istnienia. Odwołując się do przykładu Anglii, kaznodzieja zamierzał wykazać, że w krajach różnowierczych tradycyjny porządek uległ odwróceniu. Potępił zarazem gorszący dla katolików zwyczaj kapłaństwa kobiet, obecny choćby wśród braci polskich, którzy pozwalali niewiastom wygłaszać kazania w zborach<sup>143</sup>. Ironia pod adresem angielskich protestantów polegała na zasugerowaniu, że ich praktyki religijne są w istocie nadzwyczajną głupotą<sup>144</sup>.

\* \* \*

Refleksja historyczna i historiozoficzna w pismach Piotra Skargi miała podłoże nie tylko ideowe i programowe, lecz również formalne – znajdowała bowiem oparcie w podstawowych założeniach inwencji retorycznej<sup>145</sup>. Kaznodzieja respektował zalecenia teoretyków co do narracji historycznej, zarówno na poziomie konstruowania wypowiedzi (przestrzeganie elementarnych reguł zwięzłości, jasności i prawdopodobieństwa) jak i celu, którym było osiągnięcie *persuasio*. Narracja historyczna mogła służyć każdemu z trzech poziomów perswazji (*docere, movere, delectare*) – jako dowód nieartystyczny (na przykład w formie cytowanego świadectwa) bądź artystyczny (*exempla, amplificatio, argumenta*) oraz od rodzaju wypowiedzi i funkcji, jaką ta wypowiedź miała spełniać (odpowiednio: apologetycznej i polemicznej w *genus iudiciale*, parenetycznej w *genus deliberativum*).

Zasadę *auctoritas* uczynił Skarga najważniejszym kryterium porządkującym dowody retoryczne, kierując się ówczesnymi zaleceniami teologii pozytywno-kontrowersyjnej, przede wszystkim *loci theologici*. Jednocześnie sięgał do toposów dialektycznych

<sup>142</sup> Kazania na niedziele i święta całego roku, t. 1, s. 73.

<sup>143</sup> Zob. M. Bogucka, *Białogłowa w dawnej Polsce. Kobieta w społeczeństwie polskim XVI–XVIII wieku na tle porównawczym*, Warszawa 1998, s. 116.

<sup>144</sup> Był to charakterystyczny dla kaznodziei zabieg. Charakteryzując dawne wspólnoty „heretyckie”, często odnosił się do nich ironicznie, np. pisząc o synodzie w Rimini (Ariminum), podsumował: „Tam się cnota i uprzejmość, i prawda tego Walensa i aryjanów pokazała” (*Zaustydzenie aryjanów*, k. G<sub>4</sub>v).

<sup>145</sup> Historia wciąż pozostaje problemem słabo rozpoznanym pod kątem *inventio*. Na temat stanowisk niektórych rzymskich retorów (głównie Cicerona i Kwintyliana) zob. I. Lewandowski, *Penu historicum. Łacińskie traktaty metodologii historii w dawnej Polsce (do końca XVII wieku)*, Poznań 2014, s. 443–538; A. Dziuba, *Wczesnorenesansowa historiografia polsko-łacińska*, Lublin 2000, s. 47–50.



(wewnętrznych), uprzywilejowanych szczególnie w antycznej teorii retoryki; doceniał zatem wartość sztuki słowa – jako oręża w sporach i narzędzia do „połowu dusz ludzkich”.

W swych utworach dążył Skarga do rozłożenia materiału historycznego zgodnie z regułami *narratio probabilis*. Wprawdzie relacje o przeszłości wypełniał licznymi dygresjami, to jednak starał się zachować właściwy porządek następujących po sobie wydarzeń. Także te wątki historyczne, których treścią nie były konkretne wypadki, lecz na przykład dawne zwyczaje, filozofia i światopogląd (*Areopagus*), systematyzował, grupując poszczególne kwestie w oparciu o zasadę „teza – szczegółowe rozwinięcie”.

Jeśli wartość dowodowa danej relacji historycznej nie opierała się na autorytecie, to nadawało ją zachowanie właściwej chronologii i związków przyczynowo-skutkowych. Inaczej mówiąc, kolejność prezentowanych treści miała istotny wpływ na perswazyjną siłę przekazu. Tak było na przykład w kazaniu *Na moskiewskie zwycięstwo*, będącym reakcją na wypadki niemal natychmiastową, poprzedzającą przyszłe opisy kronikarskie.

Dystrybucja materiału historycznego w pismach Skargi dokonywała się na podstawie określonych zasad porządkujących. Były to przede wszystkim: prawdopodobieństwo (*narratio versimilis*), otwartość (*narratio aperta*) – jako przeciwstawienie opowiadaniu zbyt krótkiemu i przez to nie dającemu dostatecznej wiedzy – oraz związana z nią *utilitas causae*, która z jednej strony domagała się przedstawienia tego, co jest potrzebne, zaś z drugiej wyłączała z dyskursu elementy niekorzystne<sup>146</sup> (dlatego na przykład kaznodzieja pomijał niektóre fakty, przy zachowaniu względnej ciągłości narracyjnej).

Jezuita umiejętnie korzystał także z technik elokucyjnych; miały one istotny wpływ na kształt relacji o przeszłości i służyły skuteczniejszemu wyrażaniu treści historycznych. Same w sobie nie były jednak probierzem tego, co prawdziwe, a co zmyślane. Narzędzia wypracowane przez sztukę mowy mogły wzmocnić siłę perswazyjną przekazu. Spór o historię w dawnym piśmiennictwie był przede wszystkim sporem o interpretację zdarzeń, a więc także o to, w jaki sposób i z jakich powodów stawały się one obiektem relacji – lub przemilczenia.

Ciekawym przykładem operowania przez Skargę technikami elokucyjnymi są figury amplifikacyjne (różnego rodzaju powtórzenia, nagromadzenia, przenośnie). Wpływały one na kształt wypowiedzi, jak również podsuwały określone rozumienie treści (na przykład alegoria, jako sposób wyrażania głębszego sensu dziejów, czy hiperbola, jako metoda uwznioślenia wydarzeń i nadawania im rangi szczególnej). Dzięki figuram słów i myśli relacja historyczna uzyskiwała większą siłę perswazyjną. Nie mniej istotny był też ton osobisty, ujawniający się w poszczególnych utworach. Sprawiał on, że każda historia stawała się historią opowiedzianą przez żywego, konkretnego autora, a nie „martwą” literę – niezdolną do obrony i podatną na zafałszowanie.

<sup>146</sup> Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 308, s. 187.

## Uwagi końcowe

Omówienie zagadnienia historii w piśmiennictwie Piotra Skargi początkowo przewidziano na jeden artykuł, w dodatku ograniczony wyłącznie do sporów jezuitów z chrześcijaństwem wschodnim. Rozciągnięcie zakresu obserwacji na pozostałe utwory kaznodziei pozwoliło przyjąć wstępnie, że historia stanowi wielostronny i złożony problem w niemalże całym jego dorobku literackim. Brak opracowań na ten temat, a także miejscami skrajnie różniące się opinie wcześniejszych badaczy zachęciły do zweryfikowania utrwalonych sądów, a tym samym do podjęcia dalszych poszukiwań. Stanowiska ograniczającego funkcje historii w staropolskim piśmiennictwie konfesyjnym do pomocniczych ilustracji tez religijnych czy do przywoływania utartych i rażąco jednostronnych opinii na temat przeszłości nie dawało się bowiem pogodzić z wnioskami, jakie nasuwały się w trakcie analizy poszczególnych dzieł Skargi.

Inspiracji dostarczyły prace Andrzeja Feliksa Grabskiego oraz Krzysztofa Pomiana. Ustalenia pierwszego dały podstawę do wyznaczenia zakresu rozumienia historii jako problemu literackiego<sup>1</sup>. Drugiemu z wymienionych autorów rozprawy zawdzięcza natomiast stanowisko, które określiło sposób patrzenia na historię jako na zagadnienie odrębne i zarazem określiło kierunek dalszych analiz. W najogólniejszej postaci sprowadza się ono do następującego założenia: jeśli jakieś zjawisko powtarza się w określonym obszarze i przybiera różne postacie, to nie wolno bagatelizować go wyłącznie dlatego, że może jawić się jako mało istotne, pozbawione głębi, tendencyjne czy wręcz irracjonalne. Należy natomiast zastosować takie kategorie interpretacyjne, które pozwolą pojąć owo zjawisko jako w pełni uświadomione, zrozumiałe i skutecznie realizujące własne cele z punktu widzenia warunków, w jakich funkcjonowało, wierzeń danej jednostki, uznawanej przez nią hierarchii wartości itd. Jedynie wówczas, po dokonaniu stosownych ustaleń, będzie można stwierdzić ostatecznie, czy rzeczywiście ma się do czynienia z czymś błahym i nie mającym racjonalnych podstaw<sup>2</sup>. W bardziej pełnym

<sup>1</sup> Zob. A. F. Grabski, *Myśl historyczna polskiego Oświecenia*, Warszawa 1976, s. 9.

<sup>2</sup> Zob. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, wyd. 2 poszerzone, Warszawa 2009, s. 13.

rozumieniu historii jako przedmiotu nauczania oraz jej miejsca i roli w działalności zakonu jezuitów i zwłaszcza w dziełach Piotra Skargi pomogły też, pionierskie tutaj, prace historyków gdańskich: Lecha Mokrzeckiego<sup>3</sup> i Kazimierza Puchowskiego<sup>4</sup>.

Piotr Skarga był popularyzatorem wiedzy historycznej i koncepcji dziejów. Obecne w jego utworach nawiązania i zależności w stosunku do innych autorów były rezultatem określonego sposobu postępowania z materiałem historycznym, podporządkowanego konkretnym celom, jak również konsekwencją podstawowych założeń, które towarzyszyły gromadzeniu i dostarczaniu wiedzy o dziejach. Chodzi przede wszystkim o *auctoritas*, o typologiczną (figuralną) metodę pojmowania dziejów, a także o pragmatyczną funkcję historii – jako o zjawiska nadające kształt problematyce historycznej w poszczególnych utworach kaznodziei.

*Auctoritas* była naczelną zasadą doboru źródeł, ich hierarchii, orzekała o wartości dowodowej danego argumentu. Wszystkie dodatkowe kryteria weryfikacji przekazów były względem niej podrzędne, co nie znaczy: nieistotne. Typologiczny sposób rozumienia dziejów stanowił podstawę konceptualizacji historii. Dzieje nie były w tym znaczeniu sumą pojedynczych i przypadkowych zdarzeń, lecz procesem charakteryzującym się określonymi prawidłowościami, pozwalającymi ująć losy danej wspólnoty pod kątem degeneracji, kumulacji itp. Z kolei pragmatyczna funkcja historii dotyczyła z jednej strony możliwości wydobywania nauki moralnej oraz wiedzy z jakiegoś powodu istotnej dla czytelnika, z drugiej – takiego kształtowania obrazu rzeczywistości historycznej, który by podważał bądź legitymizował działania współczesne (prezentyzm). Powyższe założenia towarzyszyły Skardze w jego praktyce pisarskiej i znalazły odzwierciedlenie w poszczególnych utworach. Uobecniały się tam w różnych formach, dając tym samym wyobrażenie o najważniejszych aspektach historii w piśmiennictwie kaznodziei królewskiego. Mówca traktował ją jako instrument do osiągania zamierzonych celów, dbając zarówno o strukturalną, jak i tematyczną stronę wypowiedzi. Przyjęto zatem, polemicznie względem części tradycji badawczej, że zakres wykorzystywania omawianej problematyki nie ograniczał się do szeregu ewokacji, spełniających rolę ozdobników lub co najwyżej krótkich egzemplów, przejętych od Piotra Lombarda czy Roberta Bellarmina i wskutek tego pozbawionych szerszego kontekstu znaczeniowego oraz wyzuty z głębi ideowej. Odwołując się do historii kaznodzieja wyrażał treści aktualne w jego czasach, na niej też – jako na rezerwuarze Tradycji – opierał swój system wartości i norm etycznych.

Przykład kaznodziei królewskiego nie był zresztą odosobniony. Dla środowiska, z którego się wywodził, historia stanowiła problem ważny, nawet jeśli jeszcze nie traktowano jej jako odrębnej dziedziny nauki. W roku 1593 inny jezuita, Antonio Possevino opublikował słynny zbiór *Bibliotheca selecta de ratione studiorum*, w której całą księgę szesnastą poświęcił sposobowi wykładania dziejów, podporządkowanemu ka-

<sup>3</sup> L. Mokrzecki, *Tradycje nauczania historii do końca XVI wieku. Wybrane kraje i problemy*, Gdańsk 1992.

<sup>4</sup> Zob. zwłaszcza K. Puchowski, *Edukacja historyczna w jezuickich kolegiach Rzeczypospolitej 1565–1773*, Gdańsk 1999.

tolickiej wizji świata. W pierwszej połowie XVII wieku rozpoczęli działalność bollandyści. Owocem ich pracy stały się monumentalne *Acta sanctorum*, uznawane za jedno z najdojrzalszych pod względem wykorzystania aparatu krytycznego dzieł historiografii chrześcijańskiej. Narastające zainteresowanie historią w środowisku kościelnym można tłumaczyć przemianami kultury w nowożytnej Europie. Odejście od średniowiecznego uniwersalizmu naukowego na rzecz wyklarowania się samodzielnych dziedzin z właściwymi im tylko metodami to bez wątpienia jeden z najważniejszych znaków czasu. Dla historii istotne było jednak już samo dostrzeganie, że może ona stanowić odrębny przedmiot obserwacji – nawet wtedy, gdy skrywa się w cieniu retoryki i teologii.

Zakres obserwacji wytyczony w rozprawie pozwolił przyrzeć się słabo dostrzeganemu przedtem lub zgoła bagatelizowanemu aspektowi twórczości kaznodziei królewskiego. Ustalenia zawarte w rozdziałach pracy dają podstawę do stwierdzenia, że Skarga czerpał z tradycji pojmowania historii i konwencji literackich obowiązujących w czasach, gdy tworzył. Zajmował zatem wypracowane stanowisko na temat historii – jej zakresu, funkcji i roli. Interesowała go przeszłość w jej aspekcie wydarzeniowym i aksjologicznym, jako sfera ludzkiej aktywności. Potrafił ją ująć i opracować pod kątem określonej koncepcji. Dużą wagę przywiązywał do źródeł, kryteriów ich hierarchizowania oraz zasad stosowania. Konsekwentnie podkreślał poznawcze i wychowawcze walory historii, ujmowanej z właściwym dla epoki staropolskiej nastawieniem prezentystycznym. Ważne miejsce w koncepcji Skargi zajmowały ponadto historyczne wzorce osobowe, czego przykładem jest twórczość parenetyczna. Jezuita zwracał uwagę również na uniwersalny wymiar dziejów. Rozpatrywał je z perspektywy ogólnoludzkiej – jako kategorię temporalną, a zarazem epistemologiczną. Wartość szczególną przypisywał pamięci, będącej własnością pozwalającą człowiekowi ocalić teraźniejszość i przeszłość od bezpowrotnej utraty. Zróżnicowane źródła wynajdywania przez kaznodzieję treści historycznych, jak również sposoby ich porządkowania oraz werbalizowania poświadczają ponadto, że duże znaczenie Skarga przywiązywał do kwestii formalnych i warsztatowych.

Poczynione uwagi pozwalają w związku z tym stwierdzić z przekonaniem, że w omawianych utworach Piotra Skargi znalazły ujęcie wszystkie najważniejsze problemy staropolskiej myśli historycznej. Dowodzi to szczególnej pozycji, jaką zajmowała historia w piśmiennictwie kaznodziei królewskiego. Nie ograniczała się ona bowiem, jak zwykło się niekiedy przyjmować, do szeregu pomocniczych ewokacji, wyzutyh z pierwotnej treści wskutek jednostronnego i bezkrytycznego stosowania, lecz stanowiła przemyślane, złożone i wieloaspektowe narzędzie, służące realizacji podstawowych celów na drodze do przemiany społeczeństwa w duchu potrydenckiej religijności.

Tak ujęty problem daje wyobrażenie o poczesnym miejscu historii w dawnej twórczości konfesyjnej – niejako wbrew temu, co przyjęło się dotąd pisać i mówić na ten temat. Zagadnienie oczekuje na dalsze, pogłębione badania. Należałoby rozszerzyć pole obserwacji na innych autorów, nie tylko katolickich, a następnie zweryfikować

wiele opinii, formułując niektóre z nich zupełnie od nowa. Potrzebne są także nowoczesne edycje wielu tekstów (w tym dzieł samego Skargi), które od czasu pierwszych wydań nie doczekały się wznowienia. Ich brak, w połączeniu z niedostatkami opracowań, przyczynił się do stosunkowo niewielkiego zainteresowania badaczy tematyką historii w piśmiennictwie konfesyjnym, powstającym w dumnych czasach Najjaśniejszej Rzeczypospolitej.

# Bibliografia

## 1. DZIEŁA PIOTRA SKARGI

### A) UTWORY OBJĘTE ANALIZAMI

*Areopagus, to jest wykład słów Pawła Apostoła*, Kraków 1609.

*Dyskurs na konfederacyją*, Kraków 1607.

*Dziękowanie kościelne za zwycięstwo multańskie*, Kraków 1600.

*Kazania o siedmi sakramentach Kościoła Ś. Katolickiego, do których są przydane Kazania przygodne*, Kraków 1600.

*Kazania przygodne z innemi drobniejszymi pracami*, Kraków 1610.

*Kazania sejmowe*, oprac. J. Tazbir przy współudziale M. Korolki, wyd. 5, Wrocław 1995.

*Kazanie Piotra Skargi po bitwie pod Byczyną*, oprac. J. Domański i J. Tazbir, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1981, t. 26.

*Na artykuł o jezuitach zjazdu sandomierskiego*, Kraków 1606.

*Na modlitwach czterdziestu godzin o jakąkolwiek potrzebę* (A), [w:] *Kazania o siedmi sakramentach Kościoła Ś. Katolickiego*, Kraków 1600.

*Na modlitwach czterdziestu godzin o jakąkolwiek potrzebę* (B), [w:] *Kazania przygodne z innemi drobniejszymi pracami*, Kraków 1600.

*Na moskiewskie zwycięstwo kazanie*, Kraków 1611.

*Na treny i lament Teofila Ortologa*, Kraków 1610.

*O jedności Kościoła Bożego pod jednym Pasterzem*, Wilno 1577.

*O rządzie i jedności Kościoła Bożego pod jednym Pasterzem*, Kraków 1590.

*Pokłon Panu Bogu zastępów za zwycięstwo infantyskie nad Karolusem książęciem Sudermańskim*, Kraków 1605.

*Proces konfederacyjnej*, Kraków 1595.

*Proces na konfederacyją*, Kraków 1596.

*Próba zakonu Societatis Iesu*, Kraków 1607.

*Synod brzeski*, Kraków 1597.

*Upominanie do ewangelików i do wszystkich spółem niekatolików*, Poznań 1592 (wyd. A).

*Upominanie do ewangelików i do wszystkich spółem niekatolików*, Kraków 1592 (wyd. B).

*Upominanie do ewangelików i do wszystkich spółem niekatolików* (wyd. C), [w:] *Kazania o siedmi sakramentach*, Kraków 1600.

*Upominanie do ewangelików i do wszystkich spółem niekatolików* (wyd. D), [w:] *Kazania przygodne z innemi drobniejszemi pracami*, Kraków 1610.  
*Wsiadane na wojnę, kazanie*, Kraków 1602.  
*Wtóre zaustydzenie aryjanów, przeciw W. P. Jaroszowi Moskorzowskiemu z Moskorzowa*, Kraków 1608.  
*Wzywanie do jednej zbawiennej wiary*, Kraków 1611.  
*Wzywanie do pokuty obywatelów Korony Polskiej i W. Księstwa Litewskiego*, Kraków 1610.  
*Zaustydzenie aryjanów i wzywanie ich do pokuty, i wiary chrześcijańskiej*, Kraków 1604.  
*Żołnierskie nabożeństwo*, Kraków 1606.  
*Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu*, Kraków 1610 (wyd. G).

## B) POZOSTAŁE PISMA SKARGI

*Artes duodecim sacramentarium*, Wilno 1582.  
*Bractwo Miłosierdzia w Krakowie u ś. Barbary*, Kraków 1584.  
*Dziesięć wywodów*, Wilno 1584.  
*Gratiae Deo actae ab ecclesia pro victoria ex Michaelae Multano parta*, [Kraków] 1601.  
*Kazania na niedziele i święta całego roku*, t. 1–6, Lipsk 1843.  
*List Piotra Skargi do Jana Zbigniewa Ossolińskiego*, wyd. J. Starnawski, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1976, t. 26.  
*Listy ks. Piotra Skargi TJ z lat 1566–1610*, wyd. J. Sygański, Kraków 1912.  
*Nieznaný list P. Skargi*, wyd. L. Szczucki, [w:] *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane księdzu profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi SJ*, red. M. Inglot, S. Obirek, Kraków 2001.  
*O czterech końcach ostatnich żywota ludzkiego*, Kraków 1606.  
*Otóż tobie rokosz, Wsiadanie na rokosz pana Uporskiego*, [w:] *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego*, wyd. J. Czubek, t. 2, Kraków 1916–1918.  
*Pro sacratissima Eucharistia contra haeresi Zvinglianam*, Wilno 1576.  
*Roczne dzieje kościelne od narodzenia Pana i Boga naszego Jezusa Chrystusa*, Kraków 1603.  
*Roczne dzieje kościelne od narodzenia Pana i Boga naszego Jezusa Chrystusa*, wyd. 2 zmienione, Kraków 1607.  
*Siedm filarów, na których stoi katolicka nauka o Przenajświętszym Sakramencie Ołtarza*, Wilno 1582.

## 2. ŹRÓDŁA POMOCNICZE

Alegambe Philippe, Ribadeneyra Pedro, *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu*, Antverpiae <sup>2</sup>1643.  
Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, oprac. M. Plezia, Wrocław 1965.  
*Apokrisis abo odpowiedź na książki o synodzie brzeskim 1596*, wyd. J. Byliński i J. Długosz, Wrocław 1994.  
*Arhiv Ůgo-zapadnoj Rossěi izdavaemyj VremennoŮ KommissěeŮ dlâ razbora drevnih aktov vysocajše učreždennoŮ pri Kěevskom, Podol'skom i Volynskom General-Gubernator, č. 1, t. 1: Akty odnosâšesâ k istoriě pravoslavnoj cerkvi v Ůgo-zapadnoj Rossěi*, Kiev 1859.  
Augustinus Hipponensis, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo*, www.augustinus.it [dostęp: 30.03.2020].  
Augustyn św., *De doctrina christiana (O nauce chrześcijańskiej)*. Tekst łacińsko-polski, przeł. J. Sulowski Warszawa 1989.  
Augustyn św., *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, wstęp J. Salij, Kęty 2002.  
Baka Józef, *Poezje*, oprac. i wstępem opatrzyli A. Czyż i A. Nawarecki, Warszawa 1986.  
Baronius Caesar, *Annales ecclesiastici*, ed. A. Theiner, t. 15, Bari 1868.  
Bellarmin Robert, *Disputationum... de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, t. 2, Parisius 1613.  
*Biblia w przekładzie ks. Jakuba Wujka z 1599 r.* Transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstęp ks. J. Frankowski, wyd. 3, Warszawa 2000.

- Bielski Marcin, *Kronika, to jest historyja świata*, oprac. D. Śnieżko, D. Kozaryn, przy współudziale E. Karczewskiej, t. 1–3, Szczecin 2019.
- Birkowski Fabian, *Na pogrzebie Wielkiego Ojca ks. Piotra Skargi, Teologa Societatis Iesu, [...] kazanie*, Kraków 1612.
- Bodin Jean, *O metodzie w historiografii*, przeł. Ś. F. Nowicki, [w:] *Filozofia francuskiego Odrodzenia*, wyboru dokonał oraz wstępem i przypisami opatrzył A. Nowicki, Warszawa 1973.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998.
- Cano Melchior, *De locis theologicis*, Madrid 2006 (wyd. elektroniczne: [www.documentacatholicaomnia.eu](http://www.documentacatholicaomnia.eu) [dostęp: 30.03.2020]; wyd. polskie: *O źródłach teologii*, przeł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2016).
- Cicero Marcus Tullius, *O inwencji retorycznej / De inventione*, przeł. K. Ekes, wstęp i przypisy B. Awianowicz, Warszawa 2013.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tekst grecki łaciński, polski, oprac. A. Baron i H. Pietras, t. 1–4, Kraków 2002–2004.
- Ecclesiastica Historia, integrum Ecclesiae Christi ideam [...] Per aliquot studiosos [et] pios viros in urbe Magdeburgicae [Centuriae Magdeburgienses]*, t. 9, Basilea 1559.
- Ekthesis abo krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to jest pomiatnym Synodzie w Brześciu Litewskim*, wyd. J. Byliński i J. Długosz, Wrocław 1995.
- Euzebiusz z Cezarei, *Praeparatio Evangelica* (angielski przekład dostępny na stronie [www.tertulian.org](http://www.tertulian.org) [dostęp: 30.03.2020]).
- Filozofia włoskiego odrodzenia*, wyboru dokonał oraz wstępem i przypisami opatrzył A. Nowicki, Warszawa 1967.
- Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia), Prace i dni, Tarcza*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył J. Łanowski, Warszawa 1999.
- Historia o kobiecie papieżu*, oprac. J. Sokolski, Wrocław 2013.
- Horacy, *Wybór poezji*, oprac. J. Krókowski, wyd. 5, Wrocław 1975.
- Hosius Stanislaus, *Opera omnia in duos divisa tomos [...]*, Colonia 1584.
- Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, Liber 2: *De rhetorica et dialectica*, [www.documentacatholicaomnia.eu](http://www.documentacatholicaomnia.eu) [dostęp: 30.03.2020].
- Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive Originum libri XX* (wyd. elektroniczne: [www.documentacatholicaomnia.eu](http://www.documentacatholicaomnia.eu) [dostęp: 30.03.2020]).
- Jan Paweł II, *Fides et ratio* (wyd. elektroniczne: [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl) [dostęp: 30.03.2020]).
- Keckermann Bartłomiej, *Właściwości historii*, przeł. F. Wujtewicz, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, wybrał, opracował, wstępem i przypisami opatrzył Z. Ogonowski, cz. 2, Warszawa 1979.
- Kochanowski Jan, *Pieśni*, oprac. L. Szczerbicka-Ślęk, Wrocław 1969.
- Kromer Marcin, *Kronika polska*, przeł. M. Błazowski, Sanok 1857.
- Le Roy Loys, *O powszechnym kołowrocie*, przeł. M. Skrzypek, [w:] *Filozofia francuskiego Odrodzenia*, wyboru dokonał oraz wstępem i przypisami opatrzył A. Nowicki, Warszawa 1973.
- Leon Wielki św., *Mowy*, przeł. i wstęp K. Tomczak, Poznań 1958.
- Literatura antyjezuicka w Polsce 1578–1625*. Antologia, oprac., wstępem i przypisami opatrzył J. Tazbir, Warszawa 1963.
- Loyola Ignacy św., *Opowieść pielgrzyma. Autobiografia*, przekład i przypisy M. Bednarz, wyd. 4 poszerzone, Kraków 2018.
- Lukrecjusz, *O naturze uszechrzeczy*, przeł. E. Szymański, do druku przygotowała I. Krońska, komentarzem opatrzył K. Leśniak, Warszawa 1957.
- Łasicki Jan, *De Russorum Moscovitarum et Tartarorum religione [...] e diversis scriptoribus, quorum nomina versa pagina indicat [...]*, Spira 1582.
- Machiavelli Niccolò, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem „Historii Rzymu” Liwiusza*, przeł. i oprac. K. Żaboklicki, wybór J. Janicki, Warszawa 2008.
- Marcin Polak, *Kronika papieży i cesarzy*, tekst łaciński wg wyd. L. Weilanda, przekład polski i komentarz A. Fabiańska, J. Soszyński, wstęp tenże, Kęty 2008.
- Maskiewicz Samuel, *Pamiętniki*, Wilno 1838.



- Mathiae de Myechow (Miechowita), *Chronica Polonorum*, Cracoviae 1521.
- Michał Servet (1511–1553): *wybór pism i dokumentów*, oprac. Lech Szczucki, Warszawa 1967.
- Mistrz Wincenty Kadłubek, *Kronika Polska*, przeł. i oprac. B. Kürbis, Wrocław 2003.
- Modrzewski Frycz Andrzej, *Dzieła wszystkie*, t. 1: *O poprawie Rzeczypospolitej*, przeł. E. Jędrkiewicz, wstęp Ł. Kurdybacha, red. naukowa i komentarze S. Bodniak, Warszawa 1953.
- Modrzewski Frycz Andrzej, *Księga o grzechu pierworodnym*, przeł. E. Jędrkiewicz, I. Lichońska, W. Germain, wstęp Ł. Kurdybacha, red. naukowa i komentarze K. Górski, [w:] A. Frycz Modrzewski, *Dzieła wszystkie*, t. 4: *Pisma 1560–1562*, Warszawa 1957.
- Mohyla Piotr, *Litos abo kamień z procy prawdy Cerkwie Świętej Prawosławnej Ruskiej*, Kijów 1644.
- Morsztyn Hieronim, *Światowa rozkosz z ochmistrem swoim i ze dwunastą swych służebnych panien*, wyd. A. Karpiński, Warszawa 1995.
- Mysł ariańska w Polsce XVII wieku. Antologia tekstów*, wybrał, opracował, wstępem i notami opatrzył Z. Ogonowski.
- Nicetas Acominatus Choniates, *Imperii Graeci Historia*, [Geneva] 1593.
- Niemojewski Jan, *Ukazanie, iż Kościół rzymski papieski nie jest apostolski ani święty, ani jeden, ani powszechny*, [b. m.] 1583.
- Opaliński Krzysztof, *Satyry*, oprac. L. Eustachiewicz, Wrocław 2005.
- Ortolog Teofil [Smotrycki Melecjusz], *Trenos to jest lament Jednej św. Powszechnej Apostolskiej Wschodniej Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary*, Wilno 1610.
- Orzechowski Stanisław, *Kronika*, przeł. Z. A. Włyński, Sanok 1856.
- Owidiusz, *Przemiany (Metamorfozy)*, przeł. B. Kiciński, Kraków 2002.
- Panowanie Henryka Waleczjusza i Stefana Batorego królów polskich*, wyd. E. Raczyński, Kraków 1861.
- Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego*, wyd. J. Czubek, t. 1–2, Kraków 1906–1918.
- Platina [Sacchi Bartholomeo], *Liber de vita Christi ac pontificum omnium*, [Venetia 1485].
- Platon, *Fajdros*, [w:] tenże, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, wybrał, tekst przejrzał, przedmowę i objaśnieniami opatrzył A. Lam, Warszawa 2007.
- Platon, *Kratylos*, przeł. i komentarzem opatrzył W. Stefański, wstęp. K. Tuszyńska-Maciejewska, Wrocław 1990.
- Pociej Adam Hipacy, *O przywilejach nadanych od Najjaśniejszych Królów Polskich*, [Wilno 1605].
- Possevino Antonio, *Apparatus ad omnium gentium historiam*, Venetia 1597.
- Possevino Antonio, *Bibliotheca selecta de ratione studiorum*, Roma 1593.
- Powodowski Hieronim, *Pochodnia Kościół Boży prawdziwy od ciemnych jaskiń kaczyrskich nieomylnymi znakami rozeznawająca*, Poznań 1584.
- Radyszewskij Rostysław, *Roksolański Parnas. Polskojęzyczna poezja ukraińska od końca XVI do początku XVIII wieku*, cz. 2, *Antologia*, wybrał i oprac. tenże, Kraków 1998.
- Ratio atque institutio studiorum SJ*, czyli *Ustawa szkolna Towarzystwa Jezusowego (1599)*, wstęp i oprac. K. Bartnicka i T. Bienkowski, [przeł. A. Stachowicz i T. Bienkowski], Warszawa 2001.
- Rhetorica ad Herennium*, przeł. S. Stabryła, [w:] *Rzymska krytyka i teoria literatury*, wybór i oprac. tenże, Wrocław 1983.
- Ripa Cesare, *Ikonologia*, przeł. I. Kania, Kraków 2004.
- Russkaâ Istoriceskaâ Biblôteka*, t. 7: *Pamâtniki polemichnoï literatury II*, red. P. Giltebrandt, Peterburg' 1882.
- Seneka Lucjusz Anneusz, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, wstęp K. Leśniak, Warszawa 1961.
- Soarez Cyprian, *De arte rhetorica libri tres*, Dilinga 1653.
- Sokołowski Stanisław, *Partitiones Ecclesiasticae [Podziały wymowy kościelnej]*, przeł. W. Ryzek, [w:] tenże, *Rhetorica christiana. Teoria wymowy kościelnej Stanisława Sokołowskiego*, Kraków 2011.
- Sozomen Hermiasz, *Historia Kościoła*, przeł. S. J. Kazikowski, wstęp Z. Zieliński, wyd. 2, Warszawa 1989.
- Stapleton Thomas, *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica per controversias septem in libris duodecim tradita*, Parisius 1579.
- Starowolski Szymon, *De claris oratoribus Sarmatiae. O znakomitych mówcach Sarmacji*, wyd. i przeł. E. J. Głębecka, Warszawa 2002.

- Starowolski Szymon, *Scriptorum Polonicorum Hekatomtas seu centum illustrium Poloniae scriptorum. Elogia et vitae*, Francoforti 1625.
- Starowolski Szymon, *Wojownicy sarmaccy, czyli pochwały mężów słynących męstwem wojennym w pamięci naszej lub naszych pradziadów*, przekład, przypisy i przedmowa J. Starnawski, Warszawa 1978.
- Strykowski Maciej, *Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiej Rusi*, wstęp M. Malinowski, t. 1–2, Warszawa 1846.
- Tasso Torquato, *Goffred abo Jeruzalem wyzwolona*, przeł. P. Kochanowski, Kraków 1651.
- Traktat Polaka Stanisława Itowskiego o historii jako nauce*, przeł. I. Lewandowski, „Historyka” 1976.
- Uwagi prowincji polskiej Towarzystwa Jezusowego na temat „Ratio studiorum”*, przeł. J. Ożóg, [w:] L. Piechnik, *Powstanie i rozwój jezuickiej „Ratio studiorum” (1548–1599)*, Kraków 2003.
- Valla Lorenzo, *O rzekomej, sfalszowanej donacji Konstantyna*, przeł. K. Kokoszkie, przedm. H. Manikowska, Warszawa 2015.
- Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, ed. A. Theiner, t. 3, Roma 1863.
- Wielewicz Jan, *Dziennik spraw domu zakonnego oo jezuitów u św. Barbary w Krakowie od r. 1600 do r. 1608 (włącznie)*, Kraków 1886.
- Witruwiusz, *O architekturze ksiąg dziesięć*, przeł. K. Kumaniecki, wstęp A. Sadurska, Warszawa 1999.
- Wujek Jakub, *Postylla Catholica, to jest kazania na Ewangelije niedzielne i odświeżne przez cały rok według wykładu samego prawdziwego Kościoła świętego powszechnego*, t. 2, Kraków 1868–1870.
- Wujek Jakub, *Postylla Katolicka mniejsza, to jest krótkie kazania, czyli wykłady śś. Ewangelij na niedziele i święta całego roku*, cz. 3, Wrocław 1843.
- Zawicki Jan, *Jeftes*, przekład łacińskiej tragedii George Buchanana, oprac. M. Ryszka, Kraków 2003.
- Zbylitowski Andrzej, *Droga do Szwecyji Namożniejszego w Północnych Krainach Pana, Zygmunta III, Polskiego i Szwedzkiego Krola*, Kraków 1597.
- Zimorowicz Szymon, *Roksolanki*, oprac. L. Ślękowa, wyd. 2 zmienione, Wrocław 1983.

### 3. OPRACOWANIA

- Brown Józef, *Biblioteka pisarzy Asystencji Polskiej Towarzystwa Jezusowego powiększona dwoma dodatkami*, przeł. W. Kiejnowski, Poznań 1862.
- Chodyncki Ignacy, *Dykcjonarz uczonych Polaków*, t. 3, Lwów 1833.
- Cirlot Juan Eduardo, *Słownik symboli*, przeł. I. Kania, Kraków 2006.
- Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, oprac. L. Grzebień, wyd. 2, Kraków 2004.
- Estreicher Karol, *Bibliografia polska*, t. 12–34, Kraków 1891–1951 (układ alfabetyczny; od t. 23 S. Estreicher; t. 34 K. Estreicher [mł.]).
- Forstner Dorothea, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, przeł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 2001.
- Kopaliński Władysław, *Słownik symboli*, Warszawa 2007.
- Korolko Mirosław, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990.
- Lausberg Heinrich, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przeł., oprac. i wstępem poprzedził A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002.
- Linde Samuel Bogumił, *Słownik języka polskiego*, t. 1–6, Warszawa 1807–1814.
- Lurker Manfred, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- Niesiecki Kasper, *Herbarz polski [...] powiększony dodatkami z późniejszych autorów, rękopismów i dowodów urzędowych*, t. 7, Lipsk 1841.
- Podręczna encyklopedia kościelna*, red. Z. Chełmicki, t. 35/36, Kraków 1912.
- Schopenhauer Arthur, *Erytyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*, przeł. B. i Ł. Konorscy Warszawa 1997.
- Słownik literatury staropolskiej. Średniowiecze – Renesans – Barok*, red. T. Michałowska, przy współudziale B. Otwinowskiej, E. Sarnowskiej-Temierusz, Warszawa 1990; 1998; 2002.
- Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda i S. Tynecka-Makowska, Kraków 2006; toż, nowe wydanie, red. G. Gazda, Warszawa 2012.

*Słownik staropolski*, red. S. Urbańczyk, t. 1–10, Wrocław 1953–1989.  
Ziemiński Zygmunt, *Logika praktyczna*, wyd. 23, Warszawa 2000.  
Ziomek Jerzy, *Retoryka opisowa*, Wrocław 1990.

#### 4. LITERATURA PRZEDMIOTOWA

- Abramowska Janina, *Peregrynacja*, [w:] *Przestrzeń i literatura. Studia*, red. M. Głowiński i A. Okopień-Sławińska, Wrocław 1978.
- Adamczyk Maria, *Egzemplum*, [hasło w:] *Słownik literatury staropolskiej. Średniowiecze – Renesans – Barok*, red. T. Michałowska przy udziale B. Otwinowskiej i E. Sarnowskiej-Temierusz, Wrocław 1990.
- Albingier Elżbieta, *Męczennicy jezuicki w „Żywotach świętych” Piotra Skargi*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica” 2013, nr 3.
- Andrusiewicz Andrzej, *Carowie i cesarze Rosji*, Warszawa 2001.
- Andrusiewicz Andrzej, *Trzeci Rzym. Translatio studii – translatio imperii*, [w:] *Polska i jej wschodni sąsiedzi*, red. tenże, Rzeszów 1997.
- Araszkiewicz Feliks, *Kształtowanie się poglądu Prusa na dziejową rolę Skargi (na podstawie materiałów rękopiśmiennych i drukowanych)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1960, nr 2.
- Ariès Philippe, *Czas historii*, przeł. B. Szwarzman-Czarnota, Gdańsk 1996.
- Ariès Philippe, *Człowiek i śmierć*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1989.
- Assmann Aleida, *Miedzy historią a pamięcią. Antologia*, przeł. różni, Warszawa 2013.
- Assmann Jan, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008.
- Assorodobraj Nina, „Żywa historia”. *Świadomość historyczna: symptomy i propozycje*, „Studia Źródłoznawcze” 1963, nr 2.
- Auerbach Erich, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, przeł. Z. Żabicki, t. 1–2, Warszawa 1968.
- Augustyniak Urszula, *Informacja i propaganda w Polsce za Zygmunta III*, Warszawa 1981.
- Augustyniak Urszula, *Koncepcje narodu i społeczeństwa w literaturze plebejskiej od końca XVI do końca XVII wieku*, Warszawa 1989.
- Augustyniak Urszula, *Wpływ konfesjonalizacji katolickiej na dyskurs polityczny w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku. Wizje państwa i społeczeństwa*, [w:] *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości*, t. 3: *Wartości polityczne Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Struktury aksjologiczne i granice cywilizacyjne*, red. A. Grześkowiak-Krawicz, J. Axer, Warszawa 2017.
- Bachtin Michaił, *Twórczość Franciszka Rabelais’ego a kultura ludowa Średniowiecza i Renesansu*, przeł. A. i A. Goreniewie, Kraków 1975.
- Backus Irena, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378–1615)*, Leiden 2003.
- Baczewski Sławomir, *Szlachectwo. Studium z dziejów idei w piśmiennictwie polskim. Druga połowa XVI wieku, XVII wiek*, Lublin 2009.
- Balon Marek, *Piotr Skarga. Mała biografia*, Warszawa 2012.
- Banasiaak Bogdan, *Kulturowy topos księgi (przyczynek do interpretacji)*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2009, nr 15.
- Banaszak Marian, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3: *Czasy nowożytne (1517–1914)*, Warszawa 1989.
- Banaszkiewicz Jacek, *Historia – exemplum*, „Kwartalnik Historyczny” 1979, z. 1.
- Barnes Robin Bruce, *Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation*, Stanford 1988.
- Barthes Roland, *Dyskurs historii*, przeł. A. Rysiewicz i Z. Kloch, „Pamiętnik Literacki” 1984, z. 3.
- Bartnik Czesław Stanisław, *Grzech świata*, [hasło w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. J. Walkusz i in., Lublin 1993.
- Bartnik Czesław Stanisław, *Historia*, [hasło w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. J. Walkusz i in., Lublin 1993.

- Bartnik Czesław Stanisław, *Historia ludzka i Chrystus. Szkice z chrześcijańskiej wizji dziejów*, Katowice 1987.
- Bartnik Czesław Stanisław, *Historia Zbawienia*, [hasło w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. J. Walkusz, Lublin 1993.
- Bartnik Czesław Stanisław, *Nadzieje upadającego Rzymu. Papieska wizja świata ze schyłku Imperium Rzymskiego*, Warszawa 1982.
- Bartnik Czesław Stanisław, *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, „Ateneum Kapłańskie” 1980, t. 95.
- Bartoszewicz Kazimierz, *Historia literatury polskiej potocznym sposobem opowiedziana*, wyd. 2 zmienione, t. 1, Kraków 1877.
- Barycz Henryk, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*, Kraków 1935.
- Barycz Henryk, *Maciej z Miechowa (1457–1523): historyk, geograf, lekarz, organizator nauki*, Wrocław 1960.
- Barycz Henryk, *Szlakami dziejopisarstwa staropolskiego. Studia nad historiografią w XVI–XVIII*, Wrocław 1981.
- Barycz Henryk, *Z dziejów jednej książki*, [w:] tenże, *Z epoki renesansu, reformacji i baroku. Prądy – idee – ludzie – książki*, Warszawa 1971.
- Bednarski Stanisław, *Podstawowe zasady szkolnictwa jezuickiego*, [w:] *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce*, wstęp, wybór i opracowanie, mapki, wykaz szkół, bibliografia indeks J. Paszenda, Kraków 1994.
- Bednarski Stanisław, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce*, Kraków 1933.
- Bedyniak Jarosław, *Opatrzność i wróg. O Janie Zawickim i jego tragedii „Jeftes”*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 2011, t. 55.
- Bem-Wiśniewska Ewa, *Termin „ojczyzna” w literaturze XVI i XVII wieku. Refleksje o języku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1989, t. 34.
- Berga Auguste, *Un prédicateur de la cour de Pologne sous Sigismond III, Pierre Skarga, 1536–1612. Étude sur la Pologne du XVIe siècle et le protestantisme polonaise*, Paris 1916.
- Białostocki Jan, *Płec śmierci*, wyd. 2, Gdańsk 2007.
- Białostocki Jan, *Vanitas. Z dziejów obrazowania idei „marności” i „przemijania” w poezji i sztuce*, [w:] tenże, *Teoria i twórczość. O tradycji i inwencji w teorii sztuki i ikonografii*, Poznań 1961.
- Bieńkowska Barbara, Bieńkowski Tadeusz, *Kierunki recepcji nowożytnej myśli naukowej w szkołach polskich (1600–1773)*, cz. 1: *Przyrodznaustwo*, Warszawa 1973.
- Bieńkowski Tadeusz, *Antyk w literaturze i kulturze staropolskiej 1450–1750. Główne problemy i kierunki recepcji*, Wrocław 1976.
- Bieńkowski Tadeusz, *„Bibliotheca selecta de ratione studiorum” Possevina jako teoretyczny fundament kultury kontrreformacji*, [w:] *Wiek XVII – Kontrreformacja – Barok. Prace z historii kultury*, red. J. Pelc, Wrocław 1970.
- Bieńkowski Tadeusz, *Pisarze staropolscy wobec problemów cywilizacji*, [w:] *Problemy literatury staropolskiej*, red. J. Pelc, seria 3, Wrocław 1978.
- Bierdajew Nikołaj, *Sens historii. Filozofia losu człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002.
- Black Robert, *The Donation of Constantine: A New Source for the Concept of the Renaissance?*, [w:] *Language and Images of Renaissance Italy*, ed. by A. Brown, Oxford 1995.
- Blaza Marek, *Kiedy nastąpiła wielka schizma?*, „Przegląd Powszechny” 2000, nr 10.
- Bloch Marc, *Pochwała historii, czyli o zawodzie historyka*, przeł. W. Jedlicka, przejrzał i przedmową opatrzył W. Kula, przekład uzupełnił, zredagował i wprowadzeniem poprzedził H. Łaskiewicz, wyd. 2, Kęty 2009.
- Bodniak Stanisław, *Morze w głosach opinii w dawnej Rzeczypospolitej*, Gdańsk 1931.
- Bogucka Maria, *Białogłowa w dawnej Polsce. Kobieta w społeczeństwie polskim XVI–XVIII wieku na tle porównawczym*, Warszawa 1998.
- Bogucka Maria, *Jedność chrześcijańskiej Europy? Kilka uwag do mitu „przedmurza chrześcijaństwa”*, „Kwartalnik Historyczny” 1993, nr 4.

- Bogucka Maria, *Wizje apokaliptyczne w protestantyzmie niemieckim w XVI i I połowie XVII wieku*, [w:] *Czas Apokalipsy. Wizje dni ostatecznych w kulturze europejskiej od starożytności do wieku XVII*, red. K. Zalewska-Lorkiewicz, Warszawa 2013.
- Bohuszewicz Paweł, *W przestrzeni „długiego trwania”. Ideologia społeczno-polityczna „Kazań sejmowych” Piotra Skargi w kontekście scholastycznej kosmologii*, „Pamiętnik Literacki” 2005, z. 2.
- Bokszański Zbigniew, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2006.
- Bolewski Jacek, *Misterium mądrości. Traktat sofio-mariologiczny*, Kraków 2012.
- Boras Zygmunt, *Refleksje o świadomości morskiej szlachty polskiej w XVI–XVII w.*, [w:] *Świadomość historyczna Polaków. Problemy i metody badawcze*, red. J. Topolski, Łódź 1981.
- Borowski Andrzej, *O baroku północnym*, „Barok” 2000, nr 1.
- Borowski Andrzej, *Pojęcie i problem „Renesansu północnego”. Przyczynek do geografii historycznoliterackiej humanizmu renesansowego północnego*, Kraków 1987.
- Borowski Andrzej, *Staropolska „książka dla wszystkich”, czyli „Żywoty świętych” Piotra Skargi SJ*, [w:] *Retoryka a tekst literacki*, red. M. Hanczakowski i J. Niedźwiedz, t. 1, Kraków 2003.
- Borowski Andrzej, *Świadomość narodowa – świadomość europejska: sprzeczność czy współdziałanie?*, „Miscellanea Łódzkie” 1999, nr 1.
- Bouyer Louis, *Kościół Boży. Mistyczne Ciało Chrystusa i świątynia Ducha Bożego*, przeł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1977.
- Brückner Aleksander, *Dzieje literatury polskiej w zarysie*, t. 1, Warszawa 1908.
- Brückner Aleksander, *Spory o unię w dawnej literaturze*, „Kwartalnik Historyczny” 1896.
- Bruncz Dariusz, *Hermeneutyka chrześcijańska w zarysie*, „Przegląd Powszechny” 2005, z. 1.
- Brzozowski Mieczysław, *Teoria kaznodziejstwa (wiek XVI – XVIII)*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*, cz. 1: *Teologia humanistyczna*, Lublin 1975.
- Budkowa Zofia, *Księgozbiór polskiego uczonego z XII/XIII w.*, „Studia Źródłoznawcze” 1957, t. 1.
- Burckhardt Jacob, *Kultura Odrodzenia we Włoszech. Próba ujęcia*, przeł. M. Kreczkowska, wstępem opatrzył M. Brahmer, Warszawa 1961.
- Burda Bogumiła, *Wpływ M. Lutna, F. Melanchtona, W. Trozendorfa na szesnastowieczne metody nauczania w szkołach średnich Dolnego Śląska*, „Kultura i Historia” 2001, nr 1.
- Burzyńska Anna, Markowski Michał Paweł, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006.
- Buszewicz Elwira, *Koncepcja jedności Kościoła i idea Polski katolickiej w twórczości pisarzy potrydenckich*, [w:] *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości*, t. 6, *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*, red. J. Dąbkowska-Kujko, Warszawa 2016.
- Buszewiczowa Elwira, Maciej Kazimierz Sarbiewski: „*De acuto et arguto*” / „*O poincie i dowcipie*”, [w:] *Retoryka a tekst literacki*, red. M. Hanczakowski i J. Niedźwiedz, t. 1, Kraków 2003.
- Camporeale Salvatore Ignazio, *Lorenzo Valla i jego traktat o donacji Konstantyna. Retoryka, wolność i eklezjologia w XV wieku*, przeł. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 1997.
- Canter Howard Vernon, *The Figure Adynaton in Greek and Latin Poetry*, „The American Journal of Philology” 1930, No. 1.
- Ceccherelli Andrea, *Od Suriusa do Skargi. Studium porównawcze o „Żywotach świętych”*, przeł. M. Niewójt, Izabelin 2003.
- Chaunu Pierre, *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250–1550)*, przeł. J. Grosfeld, Warszawa 1989.
- Chemperek Dariusz, „*Siedm filarów*” Piotra Skargi. *Geneza i aspekt retoryczny*, „Ruch Literacki” 2013, z. 4–5.
- Chlewiński Zdzisław, Majdański Stanisław, *Autorytet* (I, 1), [hasło w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1985.
- Chrzanowski Ignacy, *Historia literatury niepodległej Polski (965–1795)*, wyd. 13, wstęp J. Z. Jakubowski, Warszawa 1983.
- Chrzanowski Ignacy, *Kult Skargi (szkic do rozprawy)*, „Pamiętnik Literacki” 1912.
- Chudzyński Marian, *Prawda i legenda o zamku gostyńskim. Car Wasyl Szujski więźniem gostyńskiego zamku (1611–1612)*, Gostynin 2007.
- Chwastek Dariusz, *Eklezjologia jedności – perspektywa ewangelicka*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 2011, t. 3.

- Chynczewska-Hennel Teresa, *Rola prawosławia w kształtowaniu się świadomości narodowej Białorusinów i Ukraińców doby nowożytnej*, [w:] *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajów sąsiednich*, red. P. Chomik, Białystok 2000.
- Chynczewska-Hennel Teresa, *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i Kozaczyzny od schyłku XVI w. Do połowy XVII w.*, Warszawa 1985.
- Chynczewska-Hennel Teresa, *Tożsamość religijna i narodowościowa Rusinów w Pierwszej Rzeczypospolitej*, [w:] *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości*, t. 11: *Między Wschodem a Zachodem. Prawosławie i unia*, red. M. Kuczyńska, Warszawa 2017.
- Chynczewska-Hennel Teresa, Jakowenko Natalia, *Spółeczeństwo – religia – kultura*, [w:] *Między sobą. Szkice historyczne polsko-ukraińskie*, red. jw., Lublin 2000.
- Cieślak Stanisław, *Stosunki wyznaniowe w Rzeczypospolitej oraz życie religijne króla Stefana Batorego*, [w:] *Antonio Possevino SJ (1533–1611). Życie i dzieło na tle epoki*, red. D. Quirini-Popławska, Kraków 2012.
- Cochrane Charles Norris, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, przeł. G. Pianko, Warszawa 1960.
- Copenhaver Brian, *The Historiography of Discovery in the Renaissance. The Sources and Composition of Polydore Vergil's „De Inventoribus Rerum, I–III”*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 1978, vol. 41.
- Copleston Frederick, *Historia filozofii*, t. 1–3, przeł. H. Bednarek, S. Zalewski, Warszawa 1998–2001.
- Cottret Bernard, *Kalwin*, przeł. M. Milewska, Warszawa 2000.
- Curtius Ernst Robert, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. i oprac. A. Borowski, wyd. 3, Kraków 2009.
- Cybulska-Bohuszewicz Ewa, *„W namiętnościach cielesnych [...] prawie obumarły”. Techniki umartwiania ciała w „Żywotach świętych” Piotra Skargi*, „Litteraria Copernicana” 2012, nr 1.
- Cynarski Stanisław, *Kilka uwag w sprawie sarmatyzmu w Polsce w początkach XVII wieku*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne” 1966, nr 17.
- Czarnecki Zdzisław Jerzy, *Przyszłość i historia. Studia nad historyzmem i ideą prospekcyj dziejowej w historii filozofii*, Lublin 1981.
- Czartoryski Paweł, *Średniowiecze*, [w:] *Historia nauki polskiej*, wstęp i red. B. Suchodolski, t. 1, Wrocław 1970.
- Czerkawski Jan, *Z problemów antropologii filozofii w Polsce XVI wieku. (Jana z Trzciany koncepcja godności człowieka)*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1973, t. 18.
- Dagron Gilbert, *Emperor and Priest. The Imperial Office in Byzantium*, transl. by J. Birrel, Cambridge 2003.
- Danek Zbigniew, *Lukrecjusz o początkach rodzaju ludzkiego*, „Studia Filozoficzne” 1984, z. 1.
- Daniluk Mirosław, *Bollandyści*, [hasło w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1985.
- Davidson Samuel, *A History of Biblical Interpretation. From the Earliest of the Fathers to the Reformation*, Edinburgh 1843.
- Dąbkowska-Kujko Justyna, *Jezuicka paideia*, [w:] *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. M. Hanusiewicz-Lavalle, Warszawa 2009.
- Delehaye Hippolyte, *The Work of the Bollandists Through Three Centuries (1615–1915)*, Princeton 1922.
- Delumeau Jean, *Grzech i strach. Pocucie winy w kulturze Zachodu XIII – XVIII w.*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1994.
- Delumeau Jean, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, przeł. J. M. Kłoczowski, t. 1–2, Warszawa 1986.
- Di Nola Alfonso Maria, *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, red. M. Woźniak, przeł. J. Kornecka i in., Kraków 2006.
- Dola Kazimierz, *Po co pisano dzieje Kościoła?*, [w:] *Causa creandi. O pragmatyce źródła historycznego*, red. S. Rosik, P. Wiszniewski, Wrocław 2005.
- Domalewska Beata, *Potrydencka demonologia Stanisława Hozjusza i Piotra Skargi*, Olsztyn 2009.
- Domański Juliusz, *Wstęp*, [w:] *O poprawnym przekładaniu. Teksty łacińskie i przekłady polskie*, przeł.

- W. Seńko, J. Domański, W. Olszaniec, wstęp J. Domański, t. 1: *Cyceron, św. Hieronim, Burgundiusz z Pizy, Leonardo Bruni*, Kęty 2006.
- Domański Juliusz, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz o nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997.
- Domański Juliusz, Ogonowski Zbigniew, Szczucki Lech, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*, Warszawa 1989.
- Donnan Hastings, Wilson Thomas M., *Granice tożsamości, narodu, państwa*, przeł. M. Głowacka-Grajper, Kraków 2007.
- Dopierała Kazimierz, *Problem zagrożenia tureckiego w czasie wojny polsko-moskiewskiej w latach 1579–1582*, [w:] *Antonio Possevino SJ (1533–1611). Życie i dzieło na tle epoki*, red. D. Quirini-Popławska, Kraków 2012.
- Dragan Marcin, *O filozofii dziejów św. Augustyna*, Kraków 1910.
- Drob Janusz Andrzej, *Trzy zegary. Obraz czasu i przestrzeni w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 1998.
- Dróżdż Andrzej, *Ojciec Antonio Possevino SJ i Mikołaj Sęp Szarzyński wokół projekcji rycerza chrześcijańskiego*, [w:] *Antonio Possevino SJ (1533–1611). Życie i dzieło na tle epoki*, red. D. Quirini-Popławska, Kraków 2012.
- Duby Georges, *Czasy katedr. Sztuka i społeczeństwo 980–1420*, przeł. K. Dolatowska, wyd. 4, Warszawa 2006.
- Dvornik Francis, *Bizancjum a prymat Rzymu*, przeł. M. Radożycka, Warszawa 1985.
- Dvornik Francis, *The Photian Schism: history and legend*, ed. 2, Cambridge 1970.
- Dziechcińska Hanna, *Biografia*, [hasło w:] *Słownik literatury staropolskiej. Średniowiecze – Renesans – Barok*, red. T. Michałowska, przy udziale B. Otwinowskiej, E. Sarnowskiej-Temeriusz, Warszawa 1990; 1998; 2002.
- Dziechcińska Hanna, *Biografistyka staropolska w latach 1476–1627. Kierunki i odmiany*, Wrocław 1971.
- Dziechcińska Hanna, *Oglądanie i słuchanie w kulturze dawnej Polski*, Warszawa 1987.
- Dziechcińska Hanna, *Parentetyka*, [hasło w:] *Słownik literatury staropolskiej. Średniowiecze – Renesans – Barok*, red. T. Michałowska, przy udziale B. Otwinowskiej, E. Sarnowskiej-Temeriusz, Warszawa 1990; 1998; 2002.
- Dziechcińska Hanna, *Wzory osobowe*, [hasło w:] *Słownik literatury staropolskiej. Średniowiecze – Renesans – Barok*, red. T. Michałowska, przy udziale B. Otwinowskiej, E. Sarnowskiej-Temeriusz, Warszawa 1990; 1998; 2002.
- Dzięgielewski Jan, *Dzieło dziejopisarskie przedmiotem debaty sejmów w czasie trzeciego bezkrólewia*, „Z Badań nad Książką i Księgozbiorami Historycznymi” 2015, R. 9.
- Dzidek Tadeusz, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001.
- Dziuba Agnieszka, *Wczesnorenesansowa historiografia polsko-łacińska*, Lublin 2000.
- Dziubkova Joanna, *Vanitas. Portret trumienny na tle sarmackich obyczajów pogrzebowych*, Poznań 1997.
- Eliade Mircea, *Święty obszar i sakralizacja świata*, [w:] tenże, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, wyboru dokonał i wstępem opatrzył M. Czerwiński, przeł. A. Tatarkiewicz, wyd. 3, Warszawa 1993.
- Falińska Maria, *Przejawy świadomości historycznej w malarstwie polskim drugiej połowy XVII wieku*, [w:] *Świadomość historyczna Polaków. Problemy i metody badawcze*, red. J. Topolski, Łódź 1981.
- Fenczak August Stanisław, *Kościół greckokatolicki w Polsce do roku 1772 jako dzieło swojej epoki (w poszukiwaniu szerszych perspektyw badawczych, t. 2: Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym)*, red. S. Stępień, Przemyśl 1994.
- Fenczak August Stanisław, *Ziemia przemyska a polski nurt unionizmu katolickiego w XVI wieku*, [w:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa, t. 2: Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym*, red. S. Stępień, Przemyśl 1994.
- Friedrich Karin, *Obywatele i obywatelskość w wielonarodowej Rzeczypospolitej*, [w:] *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości, t. 3: Wartości polityczne Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Struktury aksjologiczne i granice cywilizacyjne*, red. A. Grześkowiak-Krwawicz, J. Axer, Warszawa 2017.
- Fros Henryk, *Źródła „Żywotów świętych” Piotra Skargi*, „Pamiętnik Literacki” 1991, z. 3.

- Fros Henryk, *Źródła „Żywotów świętych” Skargi w ogniu krytyk*, [w:] *Fermentum massae mundi*. Jackowi Woźniakowskiemu w 70-tą rocznicę urodzin, red. N. Cieślińska i P. Rudziński, Warszawa 1990.
- Frost Robert, *Konfesjonalizacja a wojsko w Rzeczypospolitej 1558–1668*, [w:] *Rzeczpospolita wielu wyznań*, red. A. Kaźmierczyk, A. Link-Lenczowski, M. Markiewicz, Kraków 2004.
- Fulińska Agnieszka, *Nasładowanie i twórczość. Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*, Wrocław 2000.
- Gaj Beata, *Wychowanie do wspólnoty w szkołach luteranckich XVI w. Idea gimnazjum*, [w:] *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości*, t. 8: *Luteranizm w kulturze Pierwszej Rzeczypospolitej*, red. K. Meller, Warszawa 2017.
- Gajda Janusz, *Antropologia kulturowa. Wprowadzenie do wiedzy o kulturze*, Kraków 2008.
- Gaspary Woldemar, *Dogmat (III)*, [hasło w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985.
- Gawron Agnieszka, *Egzemplum*, [hasło w:] *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda i S. Tynecka-Makowska, Kraków 2006.
- Geremek Bronisław, *Życie codzienne w Paryżu Franciszka Villona*, Warszawa 1972.
- Germain Wanda, *Skarga i Stapleton (studium porównawcze)*, „Przegląd Teologiczny” 1922.
- Ginzburg Carlo, *History, Rhetoric and Proof*, Lebanon 1999.
- Glemma Tadeusz, *Stosunki kościelne w Toruniu w stuleciu XVI i XVII na tle dziejów kościelnych Prus Królewskich*, Toruń 1934.
- Głowiński Michał, *Lektura dzieła a wiedza historyczna*, [w:] *Dzieło literackie jako źródło historyczne*, red. Z. Stefanowska i J. Sławiński, Warszawa 1978.
- Goliński Janusz, *Okolice trwogi. Lęk w literaturze i kulturze dawnej Polski*, Bydgoszcz 1997.
- Goliński Janusz, *Peccata capitalia. Pisarze staropolscy o naturze ludzkiej i grzechu*, Bydgoszcz 2002.
- Goliński Janusz, *Vanitas. O marności w literaturze i kulturze dawnej*, Warszawa 1996.
- Grabowski Tadeusz Stanisław, *Dzieło rosyjskie o Piotrze Skardze (L. Ánovskij, Političeskää deätelnost' Petra Skargi)*, Kraków 1913.
- Grabowski Tadeusz, *Krytyka literacka w Polsce w epoce pseudoklasycyzmu*, Kraków 1918.
- Grabowski Tadeusz, *Literatura arianiska w Polsce*, Kraków 1908.
- Grabowski Tadeusz, *Piotr Skarga jako polityk*, „Pamiętnik Literacki” 1912.
- Grabowski Tadeusz, *Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce wieku XVI (1536–1612)*, Kraków 1913.
- Grabowski Tadeusz, *Z dziejów literatury kalwińskiej w Polsce (1550–1650)*, Kraków 1906.
- Grabski Andrzej Feliks, *Dzieje historiografii*, wprowadzenie R. Stobiecki, wyd. 2, Poznań 2006.
- Grabski Andrzej Feliks, *Historia historiografii polskiej*, wyd. 2, Poznań 2003.
- Grabski Andrzej Feliks, *Mysł historyczna polskiego Oświecenia*, Warszawa 1976.
- Grabski Andrzej Feliks, *O problemach badania struktury i dynamiki świadomości historycznej*, [w:] *Świadomość historyczna Polaków. Problemy i metody badawcze*, red. J. Topolski, 1981.
- Grafton Anthony, *What was History? The Art of History in Early Modern Europe*, Cambridge 2007.
- Grześkowiak Radosław, *Szatan, świat i ciało – trzej metafizyczni nieprzyjaciele duszy w poezji polskiej przełomu XVI i XVII wieku*, [w:] *Od liryki do retoryki: w kręgu słowa, literatury i kultury. Prace ofiarowane profesorom Jadwidze i Edmundowi Kotarskim*, red. I. Kadulska, R. Grześkowiak, Gdańsk 2004.
- Grzybowski Jacek, *Miecz i Pastorak. Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, Kęty 2006.
- Gustaw Romuald, *Rozwój pojęcia historii Kościoła od I do XVIII wieku*, Poznań 1964.
- Hahn Scott, *Letter and Spirit: From Written Text to Living Word in the Liturgy*, New York 2005.
- Halecki Oskar, *Od unii florenckiej do unii brzeskiej*, przeł. A. Niklewicz, t. 1–2, Lublin 1997.
- Halsall Albert W., Brogan Terry V. F., *Adynaton*, [hasło w:] *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, ed. by R. Greene et al., wyd. 4, Princeton 2012.
- Hanusiewicz-Lavalle Mirosława, *Dawne i nowe. Tożsamość wyznaniowa katolików świeckich w potrydenckiej Rzeczypospolitej*, [w:] *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości*, t. 6: *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*, red. J. Dąbkowska-Kujko, Warszawa 2016.



- Hanusiewicz-Lavalle Mirosława, *Dwa szesnastowieczne wydania dzieła Piotra Skargi „O jedności Kościoła Bożego”*, [w:] *Między Rzymem a Nowosybirskiem. Księga jubileuszowa dedykowana ks. Marianowi Radwanowi SCJ*, red. I. Wodzianowska, H. Łaszkiewicz, Lublin 2012.
- Hanusiewicz-Lavalle Mirosława, *O tym, czy heretyków należy prześladować*, [w:] *Veritas in caritate. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Andrzeja Szostka MIC*, red. M. Tkaczyk, M. Krupa, K. Jaworski, Lublin 2016.
- Hanusiewicz-Lavalle Mirosława, *Staropolskie echa misji jezuickiej w Anglii 1580 roku*, „Roczniki Humanistyczne” 2013, z. 2.
- Hanusiewicz-Lavalle Mirosława, *Tragedia rozumu i pobożności. „Jephthes” Buchanana–Zawickiego*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 2008, t. 52.
- Henderson John, *The Medieval World of Isidore of Seville. Truth from Words*, Cambridge 2007.
- Herbst Stanisław, *Wojna inflancka 1600–1602*, Zabrze 2006.
- Herman Stefan, *Wojna i żołnierz w okresie kontrreformacji (do roku 1648). Szkice z dziejów literatury polskiej i obcej*, Zielona Góra 1983.
- Hernas Czesław, *Barok*, Warszawa 1972.
- Hillis Miller Joseph, *Narracja i historia*, przeł. M. Adamczyk, „Pamiętnik Literacki” 1984, z. 3.
- Hodana Tomasz, *Między królem a carem. Moskwa w oczach prawosławnych Rusinów – obywateli Rzeczypospolitej (na podstawie piśmiennictwa końca XVI–połowy XVII stulecia)*, Kraków 2008.
- Hoffmanowa Klementyna, *Biografie znakomitych Polaków i Polek*, Wrocław 1833.
- Homa Tomasz, *Zagadnienie wojny w myśli Piotra Skargi Societatis Iesu. Studium interdyscyplinarne*, [w:] *Retoryka, polityka, religia w Pierwszej Rzeczypospolitej. Wybrane zagadnienia*, red. Ł. Cybulski, K. Koehler, Warszawa 2019.
- Huizinga Johan, *Jesień średniowiecza*, przeł. T. Brzostowski, wstępem opatrzył H. Barycz, posłowie S. Herbst, Warszawa 1961.
- Jakimowicz Teresa, *Przeszłość i teraźniejszość w sztuce wieku XVI w Polsce*, [w:] *Świadomość historyczna Polaków. Problemy i metody badawcze*, red. J. Topolski, Łódź 2016.
- Jakimowicz Teresa, *Temat historyczny w sztuce epoki ostatnich Jagiellonów*, Poznań 1985.
- Jakowenko Natalia, *Historia Ukrainy od czasów najdawniejszych do końca XVIII wieku*, przeł. O. Hnatiuk i K. Kotyńska, Lublin 2000.
- Janeczek Andrzej, *Między sobą. Polacy i Rusini na wspólnym pograniczu w XIV–XV w.*, [w:] *Między sobą. Szkice historyczne polsko-ukraińskie*, red. T. Chynczewska-Hennel, N. Jakowenko, Lublin 2000.
- Jankowska Ludmiła, *Recepcja twórczości ks. Piotra Skargi na Rusi – w spuściznie św. Dymitra z Rostowa i innych*, [w:] *Jezuici a kultura polska*, red. L. Grzebień i S. Obirek, Kraków 1993.
- Jankowska Teresa, *Katolik polityk. Książę Piotr Skarga*, Warszawa 2012.
- Jankowski Augustyn, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987.
- Jarra Eugeniusz, *Skarga a Wolan*, „Horyzonty” 1968.
- Jasienica Paweł, *Rzeczpospolita Obojga Narodów. Srebrny wiek*, Warszawa 1982.
- Kadłubek Zbigniew, *Vita activa i vita contemplativa u św. Piotra Damianiego (1007–1072)*, „Antrophos?” 2006, nr 6–7.
- Kantorowicz Ernst, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski, A. Krawiec, Warszawa 2007.
- Kapuścińska Anna, „Vita activa” – „vita contemplativa”. *Praktycyzm i kontemplacyjnizm w polskim humanistycznym piśmiennictwie teologicznym i parenetycznym*, [w:] *Etos humanistyczny*, red. P. Urbański, Warszawa 2010.
- Kapuścińska Anna, *„Żywoty świętych” Piotra Skargi. Hagiografia – parenetyka – duchowość*, Szczecin 2008.
- Karłowicz Dariusz, *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna. Pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Warszawa 2007 (I wydanie Kraków 2000).
- Karwowski Stanisław, *Wcielenie Inflant do Litwy i Polski 1558–1561 roku*, Poznań 1873.
- Kempa Tomasz, *Piotr Skarga a kwestia dialogu katolicko-prawosławnego w historii i czasach współczesnych, „Litteraria Copernicana”* 2015, z. 1.

- Kempa Tomasz, *Piotr Skarga jako propagator unii Kościoła katolickiego z prawosławnym*, „Senoji Lietuvos Literatura”, vol. 35–36: *Petrus Skarga in Lietuvos*, Vilnius 2014.
- Kempa Tomasz, *Prawosławie oraz unia w Polsce i na Litwie: sytuacja prawna, polityka władców i rola świeckich*, [w:] *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości*, t. 11: *Między Wschodem a Zachodem. Prawosławie i unia*, red. M. Kuczyńska, Warszawa 2017.
- Kempa Tomasz, *Wobec kontrreformacji: protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku*, Toruń 2007.
- Kiskowski Katarzyna, *W kręgu topiki hagiograficznej. „Żywoty świętych” Piotra Skargi*, Kraków 2008.
- Kleiner Juliusz, *Zarys dziejów literatury polskiej*, wyd. 3, Wrocław 1972.
- Knowles M. D., *Presidential Address: Great Historical Enterprises I. The Bollandists*, „Transactions of the Royal Historical Society” 1958, vol. 8.
- Koehler Krzysztof, *Boży Podżegacz. Opowieść o Piotrze Skardze*, Warszawa 2012.
- Koehler Krzysztof, *Dopytywanie Piotra Skargi, czyli próba opisanego strategii postępowania wobec protestantów proponowanej przez Jezuitę*, „Litteraria Copernicana” 2015, z. 1.
- Koehler Krzysztof, *Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego*, Kraków 2004.
- Kochanowicz Jerzy, *Działalność kontrreformacyjna jezuitów w Polsce w XVI wieku*, „Theologica Wratislaviensis” 2017, t. 12.
- Kochanowicz Jerzy, *Początki piśmiennictwa jezuickiego w Polsce. Studium z historii kultury*, Wrocław 2012.
- Komorowska Magdalena, *Od »Dziękowania kościelnego« do »Gratiae Deo«. Piotr Skarga jako tłumacz samego siebie*, [w:] *W kręgu sztuki edytorskiej*, red. D. Gajc i K. Nepelska, Lublin 2007.
- Komorowska Magdalena, *Prolegomena do edycji dzieł Piotra Skargi*, Kraków 2012.
- Korolko Mirosław, *Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573–1658*, Warszawa 1974.
- Korolko Mirosław, *O prozie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi*, Warszawa 1971.
- Korolko Mirosław, *Tolerancja w kulturze polskiej średniowiecza i renesansu*, [w:] *Nurt religijny w literaturze polskiego Średniowiecza i Renesansu*, red. S. Nieznanowski i J. Pelc, Lublin 1994.
- Korolko Mirosław, *Uwagi o genealogii kazania politycznego w Polsce XVI wieku*, [w:] *Kultura i literatura dawnej Polski. Studia*, red. J. Z. Jakubowski, Warszawa 1968.
- Kot Stanisław, *Wstęp*, [w:] P. Skarga, *Kazania sejmowe*, oprac. S. Kot, Kraków 1925.
- Kotarska Jadwiga, *Muza staropolska „o groszowej zacności”*, [w:] *Pieniądz w literaturze i teatrze*, red. J. Bachórz, Sopot 2000.
- Kotarska Jadwiga, *„Z czasem bieżą lata”. O starości w dawnej poezji polskiej*, [w:] *Literatura, kultura, język. Z warsztatów badawczych*, red. J. Rećko, Zielona Góra 2000.
- Kowalczyk Stanisław, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009.
- Kowzan Jacek, *Quattuor hominum novissima. Dzieje serii tematycznej czterech rzeczy ostatecznych w literaturze staropolskiej*, Siedlce 2003.
- Kozuch Mieczysław, *Zastosowanie zmysłów i uczestnictwo ciała w modlitwie*, dostępny: <http://www.centrsi.nazwa.pl/> [dostęp: 30.03.2020].
- Kracik Jan, *Piotr Skarga. Droga krzyżowa*, Kraków 2012.
- Kraśiński Józef, *Zarys dziejów polskiego arianizmu przedsocyniańskiego*, „Studia Sandomierskie” 1980.
- Krawczuk Wojciech, *Szwecja wobec prób rekatolicyzacji w drugiej połowie XVI wieku w świetle najnowszych badań*, [w:] *Antonio Possevino SJ (1533–1611). Życie i dzieło na tle epoki*, red. D. Quirini-Popławska, Kraków 2012.
- Krawczyk Antoni, *Historiografia krytyczna: formowanie się nowożytnej postawy naukowej w polskim piśmiennictwie historycznym XVII w.*, Lublin 1994.
- Krąpiec Mieczysław Albert, *Zmysły*, [hasło w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin 2008.
- Krzywy Roman, *„Graeca fides” a moskiewska wiarołomność w dyskursie staropolskim – z dziejów stereotypu*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2017, nr 3–4.
- Krzywy Roman, *Ideologia sarmacka wobec tradycji antycznej i renesansowego humanizmu (wprowadzenie do zagadnienia)*, [w:] *Humanistyczne modele kultury nowożytnej wobec dziedzictwa starożytnego*, red. M. Prejs, Warszawa 2010.

- Krzywy Roman, *Poezja staropolska wobec genologii retorycznej. Wprowadzenie do problematyki*, Warszawa 2014.
- Krzywy Roman, *Wędrowki z Mnemozyne. Studia o topice dawnego podróżopisarstwa*, Warszawa 2013.
- Krzyżanowski Julian, *Dzieje literatury polskiej: od początków do czasów najnowszych*, Warszawa 1969.
- Krzyżanowski Julian, *Papieżyca Joanna*, „Reformacja w Polsce” R. 6: 1934.
- Krzyżanowski Julian, *Romans polski wieku XVI*, Warszawa 1962.
- Ks. Piotr Skarga SJ (1536–1612). *Życie i dziedzictwo. Rok jubileuszowy*, red. R. Darowski SJ i S. Ziemiański SJ, Kraków 2012.
- Kuc Leszek, Zuberbier Andrzej, *Człowiek (III C)*, [hasło w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985.
- Kuchowicz Zygmunt, *Człowiek polskiego baroku*, Łódź 1992.
- Kucza Grzegorz, *Obraz Kościoła w „Kazaniach” ks. Piotra Semenienki*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2006, t. 39, z. 1.
- Kuderowicz Zbigniew, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983.
- Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości*, t. 10: *Antytrynitaryzm w Pierwszej Rzeczypospolitej w kontekście europejskim. Źródła – rozwój – oddziaływanie*, red. M. Choptiany, P. Wilczek, Warszawa 2017.
- Kułaś Kazimierz, *Psychologia nawrócenia z prawosławia na katolicyzm Melecjusza Smotryckiego, arcybiskupa ruskiego w Połocku na początku XVII w.*, Białystok 1984.
- Kumaniecki Kazimierz, *Tukidydes na tle epoki*, „Meander” 1951.
- Kumor Bolesław, *Historia Kościoła*, wyd. 2 zmienione, t. 5, Lublin 2004.
- Kumor Bolesław, *Okres średniowiecza*, [w:] *Historiografia*, red. J. Walkusz, Lublin 1992.
- Kumor Bolesław, *Problem jedności Kościoła na Rusi z Kościołem katolickim do końca XII wieku*, [w:] *Teologia i kultura duchowa starej Rusi*, red. W. Hryniewicz i S. Gąjek, Lublin 1993.
- Kuran Magdalena, *Retoryka jako narzędzie perswazji w postyllografii polskiej XVI wieku (Na przykładzie „Postylli katolickiej” Jakuba Wujka)*, Łódź 2007.
- Kuran Michał, *Adresaci i poetyka listów dedykacyjnych w „Kronice Sarmacji europejskiej” Aleksandra Gwa-gnina*, [w:] *Proza staropolska*, red. K. Płachcińska i M. Bauer, Łódź 2011.
- Kuran Michał, *Pamięć o heroicznych czynach i cnotach rycerskich sławnych obrońców ojczyzny utrwalona w kazaniach funeralnych Fabiana Birkowskiego OP*, „Napis” 2019, R. 25.
- Kuran Michał, *Relacje o zdobyciu Smoleńska w 1611 roku – konwencje literackie i funkcje komunikacyjne*, „Senoji Liteuvos literatūra”, Vilnius 2011, t. 32: „Istoriniai mūdiai senojoje Lietuvos raštijoje: nuo Livonijos karo iki XVIII a.”.
- Kurdybacha Łukasz, *Rola reformacji i kontrreformacji w dziejach oświaty*, [w:] *Historia wychowania*, red. Ł. Kurdybacha, t. 1, Warszawa 1967.
- Künstler-Langner Danuta, *Idea vanitas, jej tradycje i topoty w poezji polskiego baroku*, Toruń 1996.
- Kürbis Brygida, *Wstęp*, [w:] *Mistrz Wincenty Kadłubek, Kronika Polska*, przeł. i oprac. B. Kürbis, Wrocław 2003.
- Kwaśnicka Marta, *Piotr Skarga, Antonio Possevino, Iwan Gagarin. Jezuickie projekty pojednania Kościoła prawosławnego z rzymskim*, [w:] *Antonio Possevino SJ (1533–1611). Życie i dzieło na tle epoki*, red. D. Quirini-Popławska, Kraków 2012.
- Lacouture Jean, *Jezuici*, t. 1: *Zdobycy*, przeł. H. Lubicz-Trawkowska, Warszawa 1998.
- Langkammer Hugolin, *Aleksandryjska szkoła egzegetyczna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, Lublin 1985.
- Langkammer Hugolin, *Antiocheńska szkoła egzegetyczna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, ed. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1985.
- Le Goff Jacques, *Historia i pamięć*, przeł. A. Gronowska, J. Stryczyk, wstęp P. Rodak, Warszawa 2007.
- Le Goff Jacques, *Kultura średniowiecznej Europy*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, wyd. 3, Gdańsk 2002.
- Le Goff Jacques, *Medieval Civilization (400 A.D.–1500 A.D.)*, trans. J. Barrow, Oxford 1988.
- Lenart Mirosław, *„Il soldato christiano” w kontekście działalności Antonia Possevina SJ jako bibliografia katolickiego*, [w:] *Antonio Possevino SJ (1533–1611). Życie i dzieło na tle epoki*, red. D. Quirini-Popławska, Kraków 2012.

- Lenart Mirosław, *Miles pius et iustus. Żołnierz chrześcijański katolickiej wiary w kulturze i piśmiennictwie dawnej Rzeczypospolitej (XVI–XVIII w.)*, Warszawa 2009.
- Lenart Mirosław, *Podręcznik życia wojskowego i religijnego Piotra Skargi*, [w:] „Kto ojczyźnie swej służy, sam sobie służy”. *Pamiętka obchodów czterechsetlecia śmierci Piotra Skargi*, red. M. Lenart, Opole 2014.
- Lewandowski Ignacy, *Penu historicum. Łacińskie traktaty metodologii historii w dawnej Polsce (do końca XVII wieku)*, Poznań 2014.
- Lewandowski Ignacy, *Początki teoretycznych rozważań nad historią w Polsce (Stanisław Iłowski, zm. 1589), „Historyka”* 1976.
- Lewandowski Ignacy, *Rzymska i rzymsko-sarmacka genealogia rodów szlacheckich w niektórych herbarzach polskich*, [w:] *Świadomość historyczna Polaków. Problemy i metody badawcze*, red. J. Topolski, Łódź 1981.
- Likowski Edward, *Unia brzeska (r. 1596)*, Warszawa 1907.
- Lipke Leonard, *Skarga na tle naszych czasów*, „Przegląd Powszechny” 1912.
- Litwin Henryk, *Narody Pierwszej Rzeczypospolitej*, [w:] *Tradycje polityczne dawnej Polski*, red. A. Sucheni-Grabowska i A. Dybkowska, Warszawa [1993].
- Loach Judi, *Revolutionary Pedagogues? How Jesuits Used Education to Change Society*, [w:] *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773*, ed. by J. W. O'Malley, Toronto 2006.
- Łaskiewicz Hubert, *Humanitas i christianitas w kulturze szkolnej Kościołów wschodnich Rzeczypospolitej (prawosławie i unia) w XVI–XVIII wieku*, [w:] *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. M. Hanusiewicz-Lavalle, Warszawa 2009.
- Łempicki Stanisław, *Piotr Skarga na Ziemi Czerwieńskiej*, „Ziemia Czerwieńska” 1937, z. 2.
- Łempicki Stanisław, *Rola „wieku złotego” w dziejowym procesie formowania się kultury polskiej*, [w:] tenże, *Renesans i humanizm w Polsce. Materiały do studiów*, Warszawa 1952.
- Łopatecki Karol, „Disciplina militaris” w wojskach Rzeczypospolitej do połowy XVII wieku, Białystok 2012.
- Łużny Ryszard, *Księża Piotra Skargi SJ widzenie Kościoła wschodniego*, [w:] *Jezuici a kultura polska*, red. L. Grzebień i S. Obirek, Kraków 1993.
- Łużny Ryszard, *Księża Piotra Skargi SJ widzenie Wschodu chrześcijańskiego*, [w:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 2: *Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym*, red. S. Stępień, Przemysł 1994.
- Łużny Ryszard, *Melecjusz Smotrycki, Kasjan Sakowicz i inni: zjawisko kulturowego „proteizmu” w dobie polsko-ruskiego baroku*, [w:] *W kręgu kultury ukraińskiej*, red. W. Piłat, Olsztyn 1995.
- Maciejowski Wacław Aleksander, *Książę Piotr Skarga. Szkic historycznoliteracki*, „Biblioteka Naukowego Zakładu imienia Ossolińskich” 1847, t. 1, z. 3.
- Maciejowski Wacław Aleksander, *Piśmiennictwo polskie od czasów najdawniejszych aż do roku 1830*, t. 1, Warszawa 1852.
- Maciszewski Jarema, *Mechanizmy kształtowania się opinii publicznej w Polsce doby kontrreformacji*, [w:] *Wiek XVII – kontrreformacja – barok. Prace z historii kultury*, red. J. Pelc, Wrocław 1970.
- Maciszewski Jarema, *Polska a Moskwa 1603–1618. Opinie i stanowiska szlachty polskiej*, Warszawa 1968.
- Maciuszko Janusz Tadeusz, *Proces konfesjonalizacji w Europie i w Polsce. Kontekst wyznaniowy synodu generalnego toruńskiego z roku 1595*, „Czasy Nowożytne” 1997, t. 2.
- Maciuszko Janusz Tadeusz, *Reformacja polska wobec humanizmu*, [w:] *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. M. Hanusiewicz-Lavalle, Warszawa 2009.
- Majorkiewicz Jan, *Słowo o ks. Piotrze Skardze Pawęskim*, „Przegląd Naukowy” 1846, nr 14.
- Maleszyński Dariusz Cezary, „Jedyna Księga”. *Z dziejów toposu w literaturze dawnej*, „Pamiętnik Literacki” 1982, z. 3/4.
- Malewska-Szałygin Anna, *Tradycja stosowania pojęcia „dyskurs” i jego przydatność w antropologii współczesności*, „Etnografia Polska” 2004, z. 1–2.
- Malicki Jan, *Legat wieku rycerskiego. Studia staropolskie dawne i nowe*, Katowice 2006.
- Malicki Jan, *Słowa i rzeczy. Twórczość Wacława Potockiego wobec polskiej tradycji literackiej*, Katowice 1980.
- Małek Janusz, *Piotr Skarga jako problem dialogu ekumenicznego protestantów i prekursor konfesjonalizacji trydencko-katolickiej w Polsce*, „Litteraria Copernicana” 2015, z. 1.

- Małek Janusz, *Reformacja i protestantyzm w Polsce i Prusach (XVI–XX w.)*, Toruń 2012.
- Manikowski Maciej, *Pierwsza Zasada, świat stworzony i drogi poznania. Pseudo-Dionizy Areopagita – jego filozofia i teologia*, Wrocław 2006.
- Mańkowski Tadeusz, *Genealogia sarmatyzmu*, Warszawa 1946.
- Marincola John, *Authority and Tradition in ancient Historiography*, Cambridge 1999; 2003.
- Markiewicz Mariusz, *Historia Polski 1492–1795*, wyd. 2 popr., Kraków 2002.
- Maroń Grzegorz, *Filozofia prawa ks. Piotra Skargi*, „Ius Novum” 2012, z. 2.
- Maryniarczyk Andrzej, *Recta ratio*, [hasło w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin 2007.
- Maternicki Jerzy, *Świadomość historyczna jako przedmiot badań historycznych*, [w:] *Świadomość historyczna jako przedmiot badań historycznych, socjologicznych i historyczno-dydaktycznych*, red. tenże, Warszawa 1985.
- Maternicki Jerzy, Majorek Czesław, Suchoński Adam, *Dydaktyka historii*, Warszawa 1994.
- Mecherzyński Karol, *Historia wymowy kaszubskiej w Polsce*, Kraków 1864.
- Meller Katarzyna, *Chryścijańska „humanitas” Braci Polskich XVI i XVII wieku*, [w:] *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. M. Hanusiewicz-Lavalle, Warszawa 2009.
- Meller Katarzyna, *Człowieczeństwo i historyczność. Komentarz do jednej pieśni z XVI wieku*, [w:] *O historyczności*, red. też, K. Trybuś, Poznań 2006.
- Meller Katarzyna, *„Noc przeszła, a dzień się przybliżył”. Studia o polskim piśmiennictwie reformacyjnym XVI wieku*, Poznań 2004.
- Meller Katarzyna, *„Philopolites, to jest miłośnik ojczyzny” – renesansowe „speculum” obywatela*, [w:] *Literatura i pamięć kultury. Studia ofiarowane Profesorowi Stefanowi Nieznanowskiemu w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, red. S. Baczewski, D. Chemperek, Lublin 2004.
- Michałowska Teresa, *Kronika*, [hasło w:] *Słownik literatury staropolskiej. Średniowiecze – Renesans – Barok*, red. T. Michałowska, przy współudziale B. Otwinowskiej, E. Sarnowskiej-Temeriusz, Warszawa 1990; 1998; 2002.
- Michałowska Teresa, *Medievalia i inne*, Warszawa 1998.
- Michałowska Teresa, *Między poezją a wymową. Konwencje i tradycje staropolskiej prozy nowelistycznej*, Wrocław 1970.
- Michałowska Teresa, *Średniowiecze*, wyd. 8 (dodruk), Warszawa 2008.
- Mickiewicz Adam, *Kurs pierwszoletni (1840–1841) literatury sławiańskiej wykładanej w Kolegium Francuskim*, Paryż 1843.
- Mieszek Małgorzata, *Twórczość dramatopisarska Jana Bielskiego SJ (1714–1768)*, Łódź 2020.
- Między modernizmem a postmodernizmem w historiografii*, red. J. Pomorski, Lublin 2005.
- Milerski Bogusław, *Pedagogiczne dziedzictwo protestantyzmu*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 2012.
- Milerski Bogusław, *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Łódź 1996.
- Mincer Wiesław, *Jan Kalwin w Polsce. Bibliografia*, red. nauk. P. Wilczek, Warszawa 2014.
- Miodońska Barbara, *Władca i państwo w krakowskim drzeworycie książkowym XVI w.*, [w:] *Renesans, sztuka i ideologia*, red. T. S. Jaroszewski, Warszawa 1976.
- Mitera Stanisław, *Indywidualność twórcza Skargi*, Kraków 1913.
- Mokrzecki Lech, *Studium z dziejów nauczania historii. Rozwój dydaktyki przedmiotu w Gdańskim Gimnazjum Akademickim do schyłku XVII w.*, Gdańsk 1973.
- Mokrzecki Lech, *Tradycje nauczania historii do końca XVI wieku. Wybrane kraje i problemy*, Gdańsk 1992.
- Moore Michael Edward, *A Sacred Kingdom: Bishops and the Rise of Frankish Kingship, 300–850*, Washington 2011.
- Moore Michael Edward, *Jean Mabillon and the Sources of Medieval Ecclesiastical History: Part I*, „The American Benedictine Review” 2009, issue 1; *Part II*: „The American Benedictine Review” 2009, issue 2.
- Moore Michael Edward, *Jean Mabillon and the Sources of Medieval Ecclesiastical History: Part II*: „The American Benedictine Review” 2009, issue 2.
- Morawski Kazimierz, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. 1, Kraków 1900.

- Mroczkowski Ireneusz, *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Płock 1994.
- Nadolski Bogusław, *Życie i działalność naukowa uczonego gdańskiego Bartłomieja Keckermanna: studium z dziejów odrodzenia na Pomorzu*, Toruń 1961.
- Nagy Stanisław, *Chrystus w Kościele*, Wrocław 1982.
- Natoński Bronisław, *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna od XVI do XVIII wieku. Nauka i piśmiennictwo*, Kraków 2003.
- Natoński Bronisław, *Szkolnictwo jezuickie w Polsce w dobie kontrreformacji*, [w:] *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce*. Wybór artykułów, wstęp, wybór i opracowanie, mapki, wykaz szkół, bibliografia indeks J. Paszenda, Kraków 1994.
- Naumow Aleksander, Stradomski Jan, *Echa IV krucjaty w dawnej literaturze ruskiej*, [w:] *IV krucjata. Historia, reperkusje, konsekwencje*, red. Z. J. Kijas, M. Salamon, Kraków 2005.
- Nawarecki Aleksander, *Czarny karnawał. „Uwagi o śmierci niechybnej” księdza Baki. Poetyka tekstu i paradoksy*, Wrocław 1991.
- Niedźwiedz Jakub, *„Humanitas” na styku kultur. Kwestia dyskursów kolonialnych we wschodniej Europie*, [w:] *Humanizm. Historie pojęcia*, red. A. Borowski, Warszawa 2009.
- Niedźwiedz Jakub, *Inkulturowanie szkolnictwa jezuickiego w Polsce i na Litwie w XVI–XVIII wieku*, [w:] *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości*, t. 6: *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*, red. J. Dąbkowska-Kujko, Warszawa 2016.
- Nossol Alfons, *Historiozbowawce znaczenie śmierci*, „Ateneum Kapłańskie” 1980, t. 95.
- Nowak-Dłuzewski Juliusz, *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce. Zygmunt III*, Warszawa 1971.
- Nowak-Dłuzewski Juliusz, *„Żyoty świętych” Piotra Skargi*, [w:] tenże, *Z polskiej literatury i kultury*, Warszawa 1967.
- Nowicka-Jezowa Alina, *Homo viator – Mundus – Mors*, t. 1–3, Warszawa 1988.
- Nowicka-Jezowa Alina, *Pieśni czasu śmierci. Studium z historii duchowości XVI–XVIII w.*, Lublin 1992.
- Nowicka-Jezowa Alina, *Pokolenia trydenckie między tradycją a wyzwaniem przyszłości*, [w:] *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości*, t. 6: *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*, red. J. Dąbkowska-Kujko, Warszawa 2016.
- Nowicka-Jezowa Alina, *Sarmaci i śmierć. O staropolskiej poezji żałobnej*, Warszawa 1992.
- Nowicka-Jezowa Alina, *Zapis tożsamości w literaturze epok dawnych*, [w:] *Stan badań nad wielokulturowym dziedzictwem dawnej Rzeczypospolitej*, red. W. Walczak, K. Łopatecki, t. 6, Białystok 2013.
- Nowicka-Struska Anna, *Ex fumo in lucem, Barokowe kaznodziejstwo Andrzeja Kochanowskiego*, Lublin 2008.
- O'Malley John William, *Pierwsi jezuici*, przek. P. Samerek i in., wyd. 2, Kraków 2007.
- Obirek Stanisław, *Jezuici w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1564–1668. Działalność religijna, społeczno-kulturalna i polityczna*, Kraków 1996.
- Obirek Stanisław, *Koncepcja państwa w kazaniach Piotra Skargi*, [w:] *Jezuici a kultura polska*, red. L. Grzebiń i S. Obirek, Kraków 1993.
- Obirek Stanisław, *Pojęcie jedności u ks. Piotra Skargi SJ w „O jedności Kościoła Bożego” oraz we „Wzywaniu do jednej zbawiennej wiary”*, Kraków 1988 (maszynopis pracy magisterskiej).
- Obirek Stanisław, *Teologiczne podstawy pojęcia jedności w dziele ks. Piotra Skargi „O jedności Kościoła Bożego”*, [w:] *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, F. Ziejka i A. Kępiński, Kraków 1994.
- Obirek Stanisław, *Wizja jedności chrześcijan w myśli ks. Piotra Skargi na przykładzie „Wezwania do jednej zbawiennej wiary”*, „Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze” 1997, t. 5/6.
- Obirek Stanisław, *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi SJ*, Kraków 1994.
- Obirek Stanisław, *Wkład ks. Piotra Skargi w przygotowanie unii brzeskiej*, [w:] *Unia brzeska – przeszłość i teraźniejszość (1596–1996)*. Materiały międzynarodowego sympozjum Kraków, 19–20 listopada 1996, red. P. Natanek, R. M. Zawadzki, Kraków 1998.

- Obremski Krzysztof, *Czy faktycznie Piotr Skarga był prorokiem „upadku Polski i niedoli porzobiorowej”*, „Pamiętnik Literacki” 2017, z. 3.
- Obremski Krzysztof, *Konfederacja warszawska, książd Piotr Skarga i mowa podszyta nienawiścią*, „Terminus” 2013, z. 1.
- Obremski Krzysztof, Ks. *Piotr Skarga jako problem dialogu ekumenicznego katolików. Jezuickie wspomina-  
nie i kreowanie w 2012 roku*, „Litteraria Copernicana” 2015, nr 1.
- Obremski Krzysztof, *„Psalmodia polska”. Trzy studia nad poematem*, Toruń 1995.
- Ocieczek Renarda, *Rama utworu*, [hasło w:] *łownik literatury staropolskiej. Średniowiecze – renesans – ba-  
rok*, red. T. Michałowska, przy współudziale B. Otwinowskiej, E. Sarnowskiej-Temeriusz, Warsza-  
wa 1990; 1998; 2002.
- Okoniewski Stanisław, *Pismo święte w dziełach ks. Piotra Skargi*, Poznań 1912.
- Okoń Jan, *Dramat i teatr szkolny. Sceny jezuickie XVII w.*, Wrocław 1970.
- Okoń Jan, *Humanizm jezuicki w Polsce XVI i XVII wieku – pomiędzy Zachodem a Wschodem*, [w:] *Litera-  
tura, kultura, język. Z warsztatów badawczych*, red. J. Rećko, Zielona Góra 2000.
- Okoń Jan, *Kompendium – czy tylko wiedzy? Wstęp do typologii gatunku*, [w:] *Staropolskie kompendia wiedzy*,  
red. I. M. Dacka-Górzynska, J. Partyka, Warszawa 2009.
- Okoń Jan, Ks. *Piotr Skarga jako promotor kultu św. Kazimierza*, „Senoji Liteuvos literatūra”, Vilnius 2015,  
t. 32: „Petras Skarga ir LDK kultura”.
- Okoń Jan, „*Uciec by, umrzeć by, laurem wzrosnąć...*”, [w:] *Sarmackie theatrum. Wartości i słowa. Materiały  
z konferencji naukowej, Katowice 9–11 grudnia 1998 roku*, red. R. Ocieczek przy współudziale  
B. Mazurkowej, Katowice 2001.
- Okoń Jan, *Wychowanie do społeczeństwa w teatrach szkolnych jezuitów w Rzeczypospolitej Obojga Narodów*,  
Kraków 2018.
- Osiński Alojzy, *O życiu i pismach ks. Piotra Skargi rozprawa*, Krzemieniec 1812.
- Otwinowska Barbara, *Cyceronianizm polski*, [w:] *Literatura staropolska i jej związki europejskie*. Prace po-  
święcone VII Międzynarodowemu Kongresowi Sławistów w Warszawie w roku 1973, red. J. Pelc,  
Wrocław 1973.
- Otwinowska Barbara, *Imitacja. Zarys problematyki i ewolucja pojęcia*, [w:] *Problemy literatury staropolskiej*,  
red. J. Pelc, seria 2, Wrocław 1973.
- Otwinowska Barbara, *Język – Naród – Kultura. Antecedencje i motywy renesansowej myśli o języku*, Wrocław  
1974.
- Otwinowski Konstanty, *Dzieła ks. Piotra Skargi TJ Spis bibliograficzny*, Kraków 1916.
- Ożóg Kazimierz Sebastian, *Orzeł Biały na tle mroków nocy. Ikonografia Piotra Skargi*, Kraków 2012.
- Pałucki Jerzy, *Ubi Petrus, ibi Ecclesia. Prymat Piotrowy i synody fundamentem jedności Kościoła*, Lublin  
2009.
- Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów*, red. S. M. Nowinowski, J. Pomorski  
i R. Stobiecki, Łódź 2008.
- Panuś Kazimierz, *Piotr Skarga*, Kraków 2012.
- Pardignon Flavien, *Paul Against the Idols. A Contextual Reading of the Areopagus Speech*, foreword by  
W. Edgar, Eugene 2019.
- Parus Magdalena, *Muzeum w służbie polityki historycznej*, „Wrocławski Przegląd Międzynarodowy” 2011,  
nr 3.
- Pawlak Wiesław, *De eruditione comparanda in humanioribus. Studia z dziejów erudycji humanistycznej  
w XVII wieku*, Lublin 2012.
- Pawlak Wiesław, *Erudycja humanistyczna w literaturze religijnej XVII wieku*, [w:] *Humanitas i christianitas  
w kulturze polskiej*, red. M. Hanusiewicz-Lavalle, Warszawa 2009.
- Pawlak Wiesław, *Teoria kaznodziejstwa w Polsce wobec reformy trydenckiej (do połowy XVII wieku). Rekone-  
sans*, [w:] *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości*, t. 6: *Formo-  
wanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*, red.  
J. Dąbkowska-Kujko, Warszawa 2016.
- Pelc Janusz, *Barok – epoka przeciwieństw*, Warszawa 1993.

- Pelc Janusz, *Bohaterowie literaccy a wzorce osobowe w czasach polskiego renesansu oraz baroku*, [w:] *Problemy literatury staropolskiej*, red. tenże, seria 3, Wrocław 1978.
- Pelc Janusz, *Dylematy staropolskiego sarmatyzmu*, [w:] *Sarmackie theatrum. Wartości i słowa. Materiały z konferencji naukowej, Katowice 9–11 grudnia 1998 roku*, red. R. Ocieczek przy współudziale B. Mazurkowej, Katowice 2001.
- Pelc Janusz, *Sarmatyzm*, [hasło w:] *Słownik literatury staropolskiej. Średniowiecze – renesans – barok*, red. T. Michałowska, przy współudziale B. Otwinowskiej, E. Sarnowskiej-Temeriusz, Warszawa 1990; 1998; 2002.
- Pié-Pinot Salvador, *Wprowadzenie do eklezjologii*, przeł. T. Kukułka, Kraków 2002.
- Piechnik Ludwik, *Nowe elementy wniesione przez jezuitów do szkolnictwa polskiego w XVI wieku*, [w:] *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce*, wstęp i opracowanie, mapki, wykaz szkół, bibliografia, indeks J. Paszenda, Kraków 1994.
- Piechnik Ludwik, *Początki seminariów nauczycielskich w Polsce w wieku XVI*, [w:] *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce*, wstęp i opracowanie, mapki, wykaz szkół, bibliografia, indeks J. Paszenda, Kraków 1994.
- Piechnik Ludwik, *Powstanie i rozwój jezuickiej „Ratio studiorum” (1548–1599)*, Kraków 2003.
- Pietrzyk-Reeves Dorota, *Państwo jako rzecz wspólna (res publica) w renesansowej myśli politycznej*, [w:] *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości*, t. 3: *Wartości polityczne Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Struktury aksjologiczne i granice cywilizacyjne*, red. A. Grześkowiak-Krwawicz, J. Axer, Warszawa 2017.
- Pikor Wojciech, *Jefte – paradygmat niespełnionego władcy* (Sdz 10, 6–12, 7), „Roczniki Teologiczne” 2006, z. 1.
- Piotr Skarga w czterechsetną rocznicę śmierci, red. B. Puchalska-Dąbrowska, Białystok 2014.
- Platt Dobrosława, *Kazania pogrzebowe z przełomu XVI i XVII wieku. Z dziejów prozy staropolskiej*, Wrocław 1992.
- Płachcińska Krystyna, *Działalność Piotra Skargi na ziemi przemyskiej i na terenach sąsiednich*, „Rocznik Przemyski” 1988.
- Płachcińska Krystyna, *Obraz kultury retorycznej społeczeństwa szlacheckiego na podstawie mów sejmowych z lat 1556–1564*, Łódź 2004.
- Polak Wojciech, *O Kreml i Smoleńszczyznę. Polityka Rzeczypospolitej wobec Moskwy w latach 1607–1612*, wyd. 2, Gdańsk 2008.
- Pomian Krzysztof, *Historia. Nauka wobec pamięci*, Lublin 2006.
- Pomian Krzysztof, *Historia między retoryką a teologią. Niektóre problemy myśli historycznej doby Odrodzenia i Reformacji*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1964, t. 9.
- Pomian Krzysztof, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, wyd. 2 poszerzone, Warszawa 2009.
- Pomian Krzysztof, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, wyd. 2 popr., Warszawa 2010.
- Pomian Krzysztof, *Utopia i poznanie historyczne. Ideał „republique des lettres” i narodziny postulatów obiektywności historyka*, „Studia Filozoficzne” 1965, nr 1.
- Pomorski Jan, *Historyk i metodologia*, Lublin 1991.
- Pomorski Jan, *Homo metahistoricus. Studium sześciu kultur poznających historię*, Lublin 2019.
- Poplatek Jan, *Studia z dziejów jezuickiego teatru w Polsce*, Wrocław 1957.
- Potkowski Edward, *Euhemeryzm w średniowieczu*, „Euhemer – Zeszyty Filozoficzne” 1962, nr 3.
- Prejs Marek, *Oralność i mnemonika. Późny barok w kulturze polskiej*, Warszawa 2009.
- Prejs Marek, *Poezja późnego baroku. Główne kierunki przemian*, Warszawa 1989.
- Przekop Edmund, *Rzym – Konstantynopol. Na drogach podziału i pojednania*, Olsztyn 1987.
- Przekop Edmund, *Wschodnie patriarchy starożytne (IV–X wiek)*, Warszawa 1984.
- Przyboś Kazimierz, Magdziarz Wojciech, „Merkuriusz Polski” jako element propagandy dworu w zestawieniu z „Gazette de France”, „Studia Historyczne” 1975, nr 2, s. 167–188.
- Puchalska-Dąbrowska Bernadetta, *Bohaterowie Wysp Brytyjskich jako wzorce świętości w hagiografii polskiej XVI–XVII wieku*, Białystok 2009.



- Puchowski Kazimierz, *Edukacja historyczna w jezuickich kolegiach Rzeczypospolitej 1565–1773*, Gdańsk 1999.
- Puchowski Kazimierz, *Europejski rodowód kolegiów szlacheckich w Rzeczypospolitej. Rekonesans*, [w:] *Stary polski ogląd świata – problem inności*, red. F. Wolański, Toruń 2007.
- Puchowski Kazimierz, *Jezuickie kolegia szlacheckie Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Studium z dziejów edukacji elit*, Gdańsk 2007.
- Puchowski Kazimierz, *Teatr jezuicki w Rzeczypospolitej Obojga Narodów – Clio w edukacji obywatela*, [w:] *Świat teatru – świat wartości Wychowanie obywatelskie w teatrze szkolnym jezuitów w Rzeczypospolitej XVI–XVIII w.*, red. J. Okoń, Kraków 2017.
- Purc-Stępnia Beata, *Kula jako symbol vanitas. Z kręgu badań nad malarstwem XVII wieku*, Gdańsk 2005.
- Radomski Andrzej, *Historiografia jako hipertekst*, „Kultura i Historia” 2002, nr 3.
- Radoń Sławomir, *Z dziejów polemiki antyariańskiej w Polsce XVI–XVII wieku*, Kraków 1993.
- Rahner Hugo, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, oprac. i przeł. M. i J. Radożyccy, Warszawa 1986.
- Ravasi Gianfranco, *Przymierze*, przeł. D. Stanicka-Apostoł, „Przewodnik Katolicki” 2009, nr 9.
- The Reception of Bodin*, ed. by H. A. Lloyd, Leiden 2013.
- The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, ed. by I. Backus, vol. 1, Leiden 1997.
- Rečko Janusz, *Pamięć jako kategoria konstytutywna poezji sepulkralnej polskiego baroku*, [w:] *Miscellanea literackie i teatralne (od Kochanowskiego do Mrożka) Profesorowi Janowi Okoniowi przez przyjaciół i uczniów na 70. urodziny zebrane*, red. K. Płachcińska i M. Kuran, cz. 1: *O Janie Kochanowskim i kulturze dawnej Polski*, Łódź 2010.
- Ricoeur Paul, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, oprac. i posłowie S. Cichowicz, przeł. E. Bieńkowska i in., Warszawa 1975.
- Ricoeur Paul, *Pamięć, Historia, Zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2007.
- Rulka Janusz, *Świadomość historyczna jako przedmiot badań historyczno-dydaktycznych*, [w:] *Świadomość historyczna jako przedmiot badań historycznych, socjologicznych i historyczno-dydaktycznych*, red. J. Maternicki, Warszawa 1985.
- Runciman Steven, *Dzieje wypraw krzyżowych*, przeł. J. Schwakopf, posłowie B. Zientara, t. 1–3, Warszawa 1987.
- Runciman Steven, *Teokracja bizantyjska*, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Katowice 2008.
- Ryba Renata, *Strój i grzech – w świetle barokowych egzemplów*, „Terminus” 2010, z. 1.
- Rybicki Paweł, *Odrodzenie*, [w:] *Historia nauki polskiej*, t. 1, wstęp i red. B. Suchodolski, Wrocław 1970.
- Rychlicki M. J. A. [Dzieduszycki Maurycy], *Piotr Skarga i jego wiek*, wyd. 2 zmienione, t. 1–2, Kraków 1868–1869.
- Rynduch Zbigniew, *Nauka o stylach w retorykach polskich XVII wieku*, Gdańsk 1967.
- Ryszka Magdalena, „*Qui Roman in media quaeris...*” Janusa Vitalisa oraz „*Epitafium Rzymowi*” Mikołaja Sępa Szarzyńskiego – próba lektury retorycznej, [w:] *Retoryka a tekst literacki*, red. M. Hanczakowski i J. Niedźwiedz, t. 2, Kraków 2003.
- Ryszka-Kurczab Magdalena, *Historia i przemiany „topoi” jako bodziec do renesansowej reformy dialektyki*, „Terminus” 2014, t. 16, z. 2.
- Ryszka-Kurczab Magdalena, *Literackie i pozaliterackie konteksty szesnastowiecznej tragedii „Jephthes” George’a Buchanana / Jana Zawickiego*, „Terminus” 2008, z. 1–2.
- Ryszka-Kurczab Magdalena, „*Topoi*” inwencyjne, [w:] *Inwencja i inspiracja w kulturze wczesnonowożytnej*, red. B. Niebielska-Rajca, M. Pieczyński, Lublin 2018.
- Rzegocka Jolanta, *Konferencja „Piotr Skarga SJ i kultura Wielkiego Księstwa Litewskiego 1612–2012” (Wilno 11–12 października 2012)*, „Ruch Literacki” 2012, z. 6.
- Rzodkiewicz Leopold, *Dialog chrześcijaństwa z kulturą antyczną w świetle encykliki „Fides et ratio” Jana Pawła II*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2002, nr 1.
- Samsonowicz Henryk, *Północ-Południe*, Wrocław 1999.
- Sapiński Stanisław, *Badania źródłowe nad kazaniami niedzielными i świątecznymi Skargi*, Lwów 1924.
- Sarnowska-Temierusz Elżbieta, *Świat mitów i świat znaczeń. Maciej Kazimierz Sarbiewski i problemy wiedzy o starożytności*, Warszawa 1969.

- Seweryniak Henryk, *Sposoby uzasadniania wiarygodności Kościoła w nowszej literaturze teologicznej*, [w:] *Wiarygodność Kościoła*. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim w dniach 2–3.04.1997, red. T. Dola, Opole 1997.
- Seweryniak Henryk, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001.
- Siarczyński Franciszek, *Obraz wieku panowania Zygmunta III [...] zawierający opis osób żyjących pod jego panowaniem*, cz. 2, Lwów 1928.
- Simon Marcel, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa (I–IV w.)*, przeł. E. Bąkowska, wyd. 2, Warszawa 1981.
- Sitkowska Anna, *Od „Żołnierskiego nabożeństwa” do „Żołnierza chrześcijańskiego”. Przemiany tytułu dzieła Piotra Skargi w XVII i XVIII stuleciu*, [w:] *Czasy potopu szwedzkiego w literaturze polskiej*, red. R. Ociecek, przy współudziale B. Mazurkowej, Katowice 2000.
- Sitkowska Anna, *Piotr Skarga jako „kronikarz” domu Zygmunta III Wazy*, [w:] *Sarmackie theatrum. Wartości i słowa. Materiały z konferencji naukowej, Katowice 9–11 grudnia 1998 roku*, red. R. Ociecek przy współudziale B. Mazurkowej, Katowice 2001.
- Sitkowska Anna, *Piotra Skargi potyczki z ludźmi epoki*, Kielce 2000.
- Sitkowska Anna, *Spór o adresata w listach dedykacyjnych Piotra Skargi i Hieronima Moskorzowskiego*, [w:] *Je-suitica*. Kolokwium naukowe z okazji 400. rocznicy urodzin Macieja Kazimierza Sarbiewskiego, Katowice 1997.
- Sławiński Janusz, *Egzemplum*, [hasło w:] *Słownik terminów literackich*, red. tenże, wyd. 3 poszerz. i popr., Wrocław 2000.
- Sobieski Wacław, *Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III-go*, Warszawa 1902.
- Sobieski Wacław, *Pamiętny sejm*, Kraków 1913.
- Sobieski Wacław, *Walka o Pomorze*, Poznań 1928.
- Sobieski Wacław, *Zabiegi Dymitra Samozwańca o koronę polską*, Kraków 1908.
- Sobieski Wacław, *Żółkiewski na Kremlu*, Kraków 1920.
- Sokołowski Jacek, *Barokowa księga natury. O europejskiej symbolografii wieku siedemnastego*, Wrocław 1992.
- Sokołowski Jacek, *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyścica i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, Wrocław 1994.
- Sokołowska Jadwiga, *Od renesansu do baroku. Swoistość przełomu barokowego w Polsce*, [w:] *Religijność literatury polskiego baroku*, red. C. Hernas, M. Hanusiewicz, Lublin 1995.
- Soszyński Jacek, *Kronika Marcina Polaka i jej średniowieczna tradycja rękopiśmienna w Polsce*, Warszawa 1995.
- Soszyński Jacek, *Sacerdotium – Imperium – Studium. Władze uniwersalne w późnośredniowiecznych kronikach martyriańskich*, Warszawa 2006.
- Soszyński Jacek, *Przekaz „Donacji Konstantyna” w XIV-wiecznej francuskiej kronice uniwersalnej*, „Z Badań nad Książką i Księgozbiorami Historycznymi” 2004, tom specjalny.
- Stachowiak Lech, *Cud (II)*, [hasło w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. L. Łukaszyk, L. Bieńkowski, Z. Sułowski, Lublin 1985.
- Starnawski Jerzy, *Piotr Skarga w legendzie wieków*, wyd. 2 zmienione, [w:] tenże, *Pisarze jezuici w Polsce (wiek XVI–XIX)*, Kraków 2009.
- Starnawski Jerzy, *Zarys dziejów literatury staropolskiej*, Lublin 1993.
- Starnawski Jerzy, *Znaczenie narodowe, artyzm pisarski i aktualność Piotra Skargi: w 450 rocznicę urodzin*, Łódź 1987.
- Stawecka Krystyna, *Staropolska proza hagiograficzna (XVI–XVIII wiek)*, [w:] *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, K. Dybciak, Lublin 1993.
- Stawecka Krystyna, *Z zagadnień rytmu „Kazań sejmowych” Skargi. Cyceronianizm Skargi*, „Eos” 1965.
- Stec Wiesław, *O środkach perswazji i argumentacji w pismach polemicznych Piotra Skargi*, [w:] *Piotr Skarga w czterechsetną rocznicę śmierci*, red. B. Puchalska-Dąbrowska, Białystok 2014.
- Stępień Paweł, *Poeta barokowy wobec przemijania i śmierci. Hieronim Morsztyn, Szymon Zimorowic, Jan Andrzej Morsztyn*, Warszawa 1996.
- Stępień Tomasz, *Pseudo-Dionizy Areopagita. Chryścjanin i platonik. Polemiczne aspekty pism „Corpus Dionysiacum” w kontekście mowy św. Pawła na Areopagu (Dz 17,22–31)*, wyd. 2 popr., Warszawa 2010.

- Stierle Karlheinz, *Historia jako exemplum – exemplum jako historia. O pragmatyce i poetyce tekstów narracyjnych*, „Pamiętnik Literacki” 1978, z. 4.
- Stradomski Jan, *Spory o „wiarę grecką” w dawnej Rzeczypospolitej*, Kraków 2003.
- Stradomski Jan, *Spór o historię i wartości w świetle katolicko-unicko-prawosławnej polemiki religijnej w Pierwszej Rzeczypospolitej (koniec XVI – początek XVIII wieku)*, [w:] *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości*, t. 11: *Między Wschodem a Zachodem. Prawosławie i unia*, red. M. Kuczyńska, Warszawa 2017.
- Studziński Cyryl, *Ze studiów nad literaturą polemiczną*, „Rozprawy Akademii Umiejętności” 1906, seria 2, t. 28.
- Suchodolski Bogdan, *Kult przeszłości wśród szlachty polskiej XVI wieku. Zagadnienia i wyniki*, „Pamiętnik Literacki” 1927, t. 24.
- Suchodolski Bogdan, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1963.
- Suchodolski Bogdan, *Renesansowe niepokoje: szaleństwo człowieka czy szaleństwo świata?*, [w:] *Jan Kochanowski i kultura odrodzenia*, red. Z. Libera i M. Żurowski, Warszawa 1985.
- Świeżawski Stefan, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 6, Warszawa 1983.
- Sygański Jan, *Działalność ks. Piotra Skargi TJ na tle jego listów (1566–1610)*, Kraków 1912.
- Sysyn Frank E., *Stosunki ukraińsko-polskie w XVII wieku: rola świadomości narodowej i konfliktu narodowościowego w powstaniu Chmielnickiego*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1982, t. 27.
- Szacki Jerzy, *Świadomość historyczna a wizja przyszłości*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 8.
- Szczerbicka-Ślęk Ludwika, *W kręgu Klio i Kalliope. Staropolska epika historyczna*, Wrocław 1973.
- Szostek Teresa, *Exemplum w polskim średniowieczu*, Warszawa 1997.
- Szostek Teresa, *Kazanie*, [hasło w:] *Łownik literatury staropolskiej. Średniowiecze – renesans – barok*, red. T. Michałowska, przy współudziale B. Otwinowskiej, E. Sarnowskiej-Temierusz, Warszawa 1990; 1998; 2002.
- Ślaski Jan, *Cesare Baronio w przekładach polskich*, [w:] *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, red. S. Nieznanowski, J. Pelc, Lublin 1994.
- Śniecikowska Beata, *Kazanie*, [hasło w:] *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda i S. Tynecka-Makowska, Kraków 2006.
- Śniegocki Janusz, *Z problemów kaznodziejstwa Fabiana Birkowskiego (1566–1636)*, „Studia Połockie” 1977, t. 5.
- Śnieżko Dariusz, *„Kronika wszytkiego świata” Marcina Bielskiego. Pogranicze dyskursów*, Szczecin 2004.
- Śnieżko Dariusz, *Mit wieku złotego w literaturze polskiego renesansu. Wzory – warianty – zastosowania*, Warszawa 1996.
- Świadomość historyczna jako przedmiot badań historycznych, socjologicznych i historyczno-dydaktycznych. *Materiały konferencji naukowej*, Warszawa 13 czerwca 1985, red. J. Maternicki, Warszawa 1985.
- Świadomość historyczna Polaków. *Problemy i metody badawcze*, red. J. Topolski, Łódź 1981.
- Świątek Franciszek, *Z dziejów polskiego żywotopisarstwa świętych*, Lublin 1937.
- Świdarska-Włodarczyk Urszula, *Mentalność szlachty polskiej XV i XVI wieku*, Poznań 2003.
- Święcki Edward, *Skarga jako obrońca katolickiej nauki o Eucharystii*, „Przegląd Teologiczny” 1928.
- Tazbir Janusz, *Baronius a Skarga*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1981, t. 26.
- Tazbir Janusz, *Czarna futurologia*, „Nauka” 2008, nr 1.
- Tazbir Janusz, *Łyżka dziegciu w ekumenicznym miodzie. Po co nam Kościół?*, Warszawa 2004.
- Tazbir Janusz, *Od antemurale do przedmurza, dzieje terminu*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1984, t. 29.
- Tazbir Janusz, *Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji*, Warszawa 1978; 1983.
- Tazbir Janusz, *Polski renesans wobec przeszłości*, [w:] *Jan Kochanowski i kultura odrodzenia*, red. Z. Libera i M. Żurowski, Warszawa 1985.
- Tazbir Janusz, *Przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna*, Warszawa 1987.
- Tazbir Janusz, *Słowiańskie źródła reformacji*, [w:] *tenże, Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie*, Warszawa 1993.

- Tazbir Janusz, *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa 1987.
- Tazbir Janusz, *Wizje przyszłości w kulturze staropolskiej*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1982, t. 27.
- Thesauri civitatis Jaroslaviensis. Skargowskie i jezuickie dziedzictwo kultury i wiary w Jarosławiu*, red. S. Nabywaniec, T. Bednarz, Jarosław 2013.
- Thomas Louis-Vincent, *Trup: od biologii do antropologii*, przeł. K. Kocjan, Łódź 1991.
- Topolski Jerzy, *Jak się pisze i rozumie historię? Tajemnice narracji historycznej*, wyd. 3, Poznań 2008.
- Topolski Jerzy, *Metodologia historii*, wyd. 3 zmienione, Warszawa 1984.
- Topolski Jerzy, *O pojęciu świadomości historycznej*, [w:] *Świadomość historyczna Polaków. Problemy i metody badawcze*, red. J. Topolski, Łódź 1981.
- Topolski Jerzy, *Teoria wiedzy historycznej*, Poznań 1983.
- Toynbee Arnold Joseph i in., *Człowiek wobec śmierci*, przeł. D. Petsch, przedmową opatrzył B. Suchodolski, Warszawa 1973.
- Tretiak Józef, *Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii brzeskiej*, Kraków 1912.
- Tricoire Damien, *To Fight, or Not to Fight: Piotr Skarga, the Catholic Ideal of Christian Soldier, and the Reformation of Polish Nobility (around 1600)*, „Journal of Jesuit Studies” 2017, vol. 1.
- Tulejski Tomasz, *Wojny święte starożytnego Izraela. Konstrukcja teoretyczna i religijne uzasadnienie (część I)*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 2015, t. 94.
- Tulejski Tomasz, *Wojny święte starożytnego Izraela. Konstrukcja teoretyczna i religijne uzasadnienie (część II)*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 2015, t. 95.
- Turner Alice K., *Historia piekła*, przeł. J. Jarniewicz, Gdańsk 2004.
- Ulčinaite Eugenija, *Teoria retoryczna w Polsce i na Litwie w XVII wieku. Próba rekonstrukcji schematu retorycznego*, Wrocław 1984.
- Ulewicz Tadeusz, *Sarmacja. Studium z problematyki słowiańskiej w XV i XVI w.*, Kraków 1950.
- Ulewicz Tadeusz, *Zagadnienie sarmatyzmu w kulturze i literaturze polskiej*, Kraków 1963.
- Urban Wacław, *Studia z dziejów antytrynitaryzmu na ziemiach czeskich i słowackich w XVI–XVII wieku*, Kraków 1966.
- Urbański Piotr, *Natura i łaska w poezji polskiego baroku (studia o tekstach). Okres potrydencki*, Kielce 1996.
- Uszkałow Leonid, *Historyczne losy Ukrainy w interpretacji teologów katolickich okresu potrydenckiego*, [w:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 4: *Katolickie unie kościelne w Europie Środkowej i Wschodniej – idea a rzeczywistość*, red. S. Stępień, Przemyśl 1998.
- Vaitkievičiūtė Viktorija, *„Kto ma oczy jasne, może obaczyć piekło na tym świecie”. Świat barokowy w postylach Konstantego Szyrwida i Piotra Skargi*, [w:] *Proza staropolska*, red. K. Płachcińska i M. Bauer, Łódź 2011.
- Visser Arnoud S. Q., *Reading Augustine in the Reformation. The Flexibility of Intellectual Authority in Europe, 1500–1620*, Oxford 2011.
- Voisé Waldemar, *Początki nowożytnych nauk społecznych (epoka Renesansu, jej narodziny i schyłek)*, Warszawa 1962.
- Vovelle Michel, *Śmierć w cywilizacji Zachodu. Od roku 1300 po współczesność*, przeł. T. Swoboda i in., wyd. 2, Gdańsk 2008.
- Waczyński Bolesław, *Idea unijna w Polsce XVI wieku*, „Oriens” 1938, z. 5.
- Waczyński Bolesław, *Mysł unijna Skargi*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1963, nr 2.
- Walińska Marzena, *Mitologia w staropolskich cyklach sielankowych*, Katowice 2003.
- Walińska Marzena, *„Żywoity świętych ten Apollo pieje”. Studia nad tradycją mitologiczną w literaturze staropolskiej*, Katowice 2018.
- Weinrich Harald, *Struktury narracyjne w historiografii*, przeł. M. Łukasiewicz, „Pamiętnik Literacki” 1984, z. 3.
- Wesoły Marian, *Heraklit w świetle najnowszych badań*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 7–8.
- Węgier Janina, *Polemika księdza Piotra Skargi z Danielem Cramerem ze Szczecina*, „Przegląd Zachodniopomorski” 1972, z. 2.
- White Hayden, *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska i M. Wilczyński, Kraków 2000.

- Whitehead Kenneth D., *One, Holy, Catholic and Apostolic. The Early Church was the Catholic Church*, San Francisco 2000.
- Wichow Maria, „Jako pamięć o przeszłości i dobrą sławę o sobie czynić”. *Staropolscy autorzy o upływie czasu, pielęgnowaniu tradycji i kreowaniu własnego wizerunku dla potomnych, od Galla Anonima do Benedykta Chmielowskiego*, „Literaturoznawstwo” 2014/2015, nr 8/9.
- Wichrowski Marek, *Spór o naturę procesu historycznego (od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego)*, Warszawa 1995.
- Wieczorkiewicz Anna, *Drogi życia i drogi poznania. Alegoryczne wizje wędrówki w literaturze dawnej*, „Pamiętnik Literacki” 1993, z. 2.
- Wielgus Stanisław, *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990.
- Wilczek Piotr, *Autorytet Pisma św. w polemikach ks. Piotra Skargi z Hieronimem Moskorzowskim, pisarzem arianiskim*, [w:] *Jezuicka ars educandi. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Ludwikowi Piechnikowi SJ*, red. M. Wolańczyk i S. Obirek, Kraków 1995.
- Wilczek Piotr, *Religijna proza polemiczna w Polsce na przełomie XVI i XVII wieku – rekonesans*, [w:] tenże, *Polonice et Latine. Studia o literaturze staropolskiej*, Katowice 2007.
- Wilczek Piotr, *Spory o Biblię w literaturze renesansu i reformacji. Wybrane problemy*, seria „Spotkania z Literaturą”, t. 17, Kielce 1995.
- Wilk Szymon, *Kaznodziejstwo i Piotr Skarga. Kazania okolicznościowe*, [w:] *Staropolskie teksty i konteksty. Studia*, red. J. Malicki i D. Rott, t. 4, Katowice 2003.
- Wilkoń Aleksander, *Dzieje języka artystycznego w Polsce. Język i style literatury barokowej*, Kraków 2002.
- Windakiewicz Stanisław, *Inteligencja Piotra Skargi*, „Przegląd Powszechny” 1912, t. 115.
- Windakiewicz Stanisław, *Piotr Skarga*, Kraków 1925.
- Wisner Henryk, *Kirchholm 1605*, Warszawa 1987.
- Wisner Henryk, *Liświczycy*, Warszawa 1976.
- Wisner Henryk, *Rokosz Zebrzydowskiego*, Warszawa 1989.
- Wisner Henryk, *Zygmunt III Waza*, wyd. 2 popr. i uzupeł., Wrocław 2006.
- Wiszeński Przemysław, *Meetings with emotions. Human past between anthropology and history (historiography and society from the 10th to the 20th century). Studies*, Wrocław 2008.
- Wiszniewski Michał, *Historia literatury polskiej*, t. 8, Kraków 1851.
- Witwicki Stefan, *Wieczory pielgrzyma. Rozmaitości moralne, literackie i polityczne*, t. 1, Lipsk 1866.
- Włodarski Maciej, *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI wieku*, Kraków 1987.
- Wojcieszuk Piotr, *Rola kategorii opowieści w kulturze średniowiecza: przypadek „Opowieści Kanterberyjskich” Geoffrey’a Chaucer’a*, „Kultura i Historia” 2007, nr 12.
- Wojtyśka Henryk Damian, *Rola odrodzenia i reformacji w rozwoju koncepcji historii i jej metody*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1979, nr 4.
- Woolf Daniel, *A Global History of History*, Cambridge 2011.
- Yates Frances Amelia, *Sztuka pamięci*, przeł. H. Rosnerowa, Warszawa 1977.
- Zachariasz Andrzej Leszek, *Poznanie teoretyczne a hermeneutyka*, „Sofia. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” 2004.
- Zajączkowski Adam, *Szlachta polska. Kultura i struktura*, Warszawa 1993.
- Zakrzewski Kazimierz, *Historia Bizancjum*, Kraków 2007.
- Załęski Stanisław, *Jezuici w Polsce*, t. 1–5, Kraków 1900–1905.
- Zawirski Zygmunt, *Wieczne powroty światów. Badanie historyczno-krytyczne nad doktryną wiecznego powrotu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1927.
- Zwiercan Marian, *Komentarz Jana z Dąbrowki do kroniki mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, Wrocław 1969.
- Żygulski Zdzisław, *Obraz „Bitwa pod Orszą” – pogranicze fikcji i prawdy*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 1973, t. 21.

# Spis ilustracji

Ilustr. 1. A. Possevino, <i>Bibliotheca selecta de ratione studiorum</i> , Rzym 1593, początek księgi szesnastej poświęconej historii (źródło: Google Books).....	54
Ilustr. 2. P. Skarga, <i>O jedności Kościoła Bożego</i> , Kraków 1577 (źródło: Dolnośląska Biblioteka Cyfrowa)...	66
Ilustr. 3. P. Skarga, <i>Wzywanie do jednej zbawiennej wiary</i> , Wilno 1611 (źródło: Cyfrowa Biblioteka Narodowa Polona).....	84
Ilustr. 4. P. Skarga, <i>Zawstyżenie arianów</i> , Kraków 1604 (źródło: Cyfrowa Biblioteka Narodowa Polona).....	91
Ilustr. 5. D. Cramerus, <i>Von der Heuptfrage, An Haeretico sit fides servanda?</i> , [b.m.] 1602 (źródło: Cyfrowa Biblioteka Narodowa Polona).....	114
Ilustr. 6. P. Skarga, <i>Wsiadane na wojnę</i> , Kraków 1602, układ typograficzny Skargowej krytyki „poszpeconego” kazania (źródło: Jagiellońska Biblioteka Cyfrowa).....	118
Ilustr. 7. P. Skarga, <i>Upominanie do ewangelików i wszystkich społem niekatolików</i> , Poznań 1592 (źródło: Cyfrowa Biblioteka Narodowa Polona).....	126
Ilustr. 8. P. Skarga, <i>Proces konfederacyjnej</i> , [Kraków] 1595 (źródło: Cyfrowa Biblioteka Narodowa Polona).....	29
Ilustr. 9. <i>Dyskurs na konfederacyjną</i> , Kraków 1607 (źródło: Cyfrowa Biblioteka Narodowa Polona)...	132
Ilustr. 10. P. Skarga, <i>O rządzie i jedności Kościoła Bożego</i> , Kraków 1590 (źródło: Cyfrowa Biblioteka Narodowa Polona).....	148
Ilustr. 11. P. Skarga, <i>Na treny i lament Teofila Ortologa</i> , Kraków 1610 (źródło: Cyfrowa Biblioteka Narodowa Polona).....	152
Ilustr. 12. Ortolog Teofil [Smotrycki Melecjusz], <i>Trenos to jest lament Jednej św. Powszechnej Apostolskiej Wschodniej Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary</i> , Wilno 1610 (źródło: Cyfrowa Biblioteka Narodowa Polona).....	164
Ilustr. 13. P. Skarga, <i>Synod brzeski</i> , Kraków 1597 (źródło: Cyfrowa Biblioteka Narodowa Polona).....	177
Ilustr. 14. P. Skarga, <i>Areopagus</i> , Kraków 1609 (źródło: Cyfrowa Biblioteka Narodowa Polona).....	188
Ilustr. 15. P. Skarga, <i>Pokłon Panu Bogu zastępów za zwycięstwo inflanckie nad Karolusem książęciem Sudermańskim</i> , Kraków 1605 (źródło: Cyfrowa Biblioteka Narodowa Polona).....	193
Ilustr. 16. P. Skarga, <i>Kazania o siedmi sakramentach Kościoła Ś. Katolickiego</i> , Kraków 1600 (źródło: Wielkopolska Biblioteka Cyfrowa).....	220
Ilustr. 17. P. Skarga, <i>Kazania na niedziele i święta całego roku</i> , Kraków 1597 (źródło: Cyfrowa Biblioteka Narodowa Polona).....	248
Ilustr. 18. P. Skarga, <i>Kazania przygodne z innemi drobniejszymi pracami</i> , Kraków 1610 (źródło: Cyfrowa Biblioteka Narodowa Polona).....	263

Ilustr. 19. P. Skarga, <i>Żywoty świętych</i> , Wilno 1579 (źródło: Dolnośląska Biblioteka Cyfrowa).....	284
Ilustr. 20. M. Cano, <i>De locis theologicis</i> , Salamanka 1563 (źródło: Google Books).....	312
Ilustr. 21. R. Bellarmin, <i>Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos</i> , Wenecja 1599 (źródło: Śląska Biblioteka Cyfrowa).....	314

# Indeks osobowy

Zestawienie nie uwzględnia hasła „Piotr Skarga”

- Aaron 79, 276  
Abel 288  
Abraham, patriarcha 282, 283  
Abramowska Janina 200, 350  
Achab, król 143  
Achas, król 296  
Achillas, bp 94  
Acosta José de 214  
Adam 50, 51, 76, 104, 213, 214, 253, 286, 287, 288, 338  
Adamczyk Maria 307, 350, 356  
Addo, prorok 297  
Ajschylos 208  
Albingier Elżbieta 214, 350  
Alegambe Philippe 346  
Aleksander Jagiellończyk, król 234, 266  
Aleksander Wielki 292  
Aleksander z Aleksandrii, bp 94  
Aleksy I Komnen, cesarz 158  
Aleriusz, cesarz 154  
Alighieri Dante 166, 355  
Amon, król 296, 297  
Andrusiewicz Andrzej 167, 235, 350  
Ankersmit Frank 304  
Anna, św. 277, 338  
Anna Jagiellonka, królowa czeska 265  
Anna Jagiellonka, królowa polska 190, 252, 255, 257, 260–262, 264–267, 283  
Anna z Rakus, królowa 190, 266  
Anonim tzw. Gall 43, 106, 346, 368  
Antym I, patriarcha 156  
Anzelm z Canterbury, św. 209  
Anzelm z Havelbergu 26  
Apelles 88  
Aqaviva Klaudiusz 297, 229  
Arfachsad 290  
Ariès Philippe 37, 49, 169, 251, 257, 259, 350  
Ariusz 77, 93, 94–101, 214, 318, 319, 331, 336  
Arystoteles 22, 58, 196, 197, 208, 213, 216, 310, 311, 316  
Assorodobraj Nina 33, 350  
Atanazjusz II, cesarz 156  
Atanazy Wielki, św., bp 94, 95, 182, 336,  
Auerbach Erich 77, 192, 294, 350  
August II Mocny, król 48  
Augustyn, św. 26, 32, 70, 86, 99, 100, 105, 106, 108, 109, 111, 125, 131, 133, 141, 145, 167, 198, 200, 210, 212, 217, 241, 250, 255, 275, 288, 294, 302, 346, 354, 367,  
Augustyniak Urszula 62, 127, 237, 350  
Awerroes 197  
Awianowicz Bartosz 24, 347  
Axe Jerzy 128, 350, 354, 363  
  
**B**  
Baalam 120, 275  
Baarlam 159  
Backus Irena 12, 39, 70, 133, 163, 350, 364  
Baczewski Sławomir 57, 65, 67, 254, 350, 360  
Baka Józef 254, 346, 361  
Balak, król 120  
Balon Marek 8, 350  
Banasiaak Bogdan 37, 259, 350



Banaszak Marian 297, 350  
 Banaszkiewicz Jacek 294, 350  
 Barak 275, 289  
 Baranowicz Łazarz 245  
 Baranowski Wojciech, abp 136  
 Barbara, św. 90, 346, 349  
 Barnes Robin Bruce 51, 350  
 Barnim XVII, książę 113  
 Baron Arkadiusz 70, 103, 175, 250, 285, 347  
 Baroniusz Cezar, kard. 11, 14, 27, 44, 53, 80, 93, 99, 102, 154, 165, 171, 172, 198, 346, 366  
 Barrow Julia 167, 358  
 Barthes Roland 304, 350  
 Bartłomiej, św. 292  
 Bartnicka Kalina 196, 348  
 Bartnik Czesław Stanisław 9, 22, 26, 32, 100, 133, 205, 206, 245, 247, 249, 253, 260, 286, 350, 351  
 Bartoszewicz Kazimierz 12, 351  
 Bartsch Fryderyk 112, 221, 313  
 Barycz Henryk 7, 12, 45, 46, 47, 48, 49, 194, 251, 271, 351, 356  
 Baudouin Francois 34  
 Bauer Marcin 255, 358, 367  
 Bayle Pierre 41  
 Bazyli I Macedończyk, cesarz 157, 159, 168, 171, 172  
 Bąkowska Eligia 37, 208, 251, 350, 365  
 Beda Czcigodny 26  
 Bednarek Henryk 134, 216, 353  
 Bednarski Stanisław 56, 351  
 Bednarz Mieczysław 285, 347  
 Bednarz Tomasz 8, 367  
 Bedyniak Jarosław 281, 251  
 Bellarmin Robert 70, 72, 76, 77, 78, 82, 85, 86, 88, 313, 315, 320, 342, 346, 370  
 Berengariusz 77  
 Berga Auguste 12, 72, 190, 351  
 Bernard z Chartres 198  
 Berozus Chaldejczyk 210, 211  
 Beza Teodor 74, 88, 110  
 Białostocki Jan 251, 252, 351  
 Biel Kazimierz 8, 301  
 Bielski Jan 56, 360  
 Bielski Marcin 13, 18, 19, 42, 46, 63, 81, 241, 287, 341, 366  
 Bieńkowska Barbara 55, 351  
 Bieńkowski Ludomir 103, 355, 358  
 Bieńkowski Tadeusz 31, 53, 55, 195, 196, 197, 198, 302, 348, 351  
 Bierdajew Nikołaj 185, 351  
 Birkowski Fabian 11, 106, 149, 187, 244, 246, 347, 358, 366  
 Birrel Jean 166, 353  
 Black Robert 110, 351  
 Blandrata Giovanni Giorgio 88  
 Blaza Marek 174, 351  
 Bloch Marc 22, 52, 351  
 Błażowski Marcin 170, 347  
 Bobola Jędrzej 67, 192, 200, 201  
 Boccaccio Giovanni 30  
 Bodin Jean 27, 30, 34, 110, 347, 366  
 Bodniak Stanisław 225, 348, 351  
 Bohuszewicz Paweł 189, 352  
 Bokszański Zbigniew 58, 352  
 Bolesław Chrobry, król 42  
 Bolesławiusz Klemens 254, 269  
 Bolewski Jacek 232, 352  
 Bolland Jean 16, 41, 154, 276  
 Bolsec Jerome-Hermes 83  
 Boras Zygmunt 225, 226, 352  
 Borgiasz Franciszek 257  
 Borowski Andrzej 7, 36, 58, 61, 67, 87, 167, 259, 271, 293, 352, 353, 361  
 Borys Godunow, car 228, 230, 238  
 Bouyer Louis 71, 352  
 Brahmer Mieczysław 299, 352  
 Bratkowski Daniel 245, 377  
 Brogan Terry V. F. 139, 355  
 Broniewski Marcin 176  
 Brown Alison 110, 351  
 Brown Józef 349  
 Bruncz Dariusz 109, 352  
 Brunetière Ferdinand 78  
 Bruni Leonardo 19, 354  
 Bruno Giordano 212  
 Bruto Gianmichele 46, 48  
 Brückner Aleksander 90, 149, 151, 352  
 Brzostowski Tadeusz 251, 356  
 Brzozowski Mieczysław 187, 352  
 Buchanan George 281, 349, 356, 364  
 Budkowa Zofia 44, 352  
 Burda Bogumiła 55, 352  
 Burgudniusz z Pizy 19, 354  
 Burkhardt Jakub 299, 352  
 Burzyńska Anna 304, 352  
 Buszewiczowa Elwira 72, 301, 352  
 Byliński Janusz 151, 346, 347  
 Bzowski Abraham 44

- Camporeale Salvatore Ignazio 163, 277, 352  
 Cano Melchior 310, 311, 313, 316, 317, 318, 347, 370  
 Canter Howard Vernon 139, 352  
 Ceccherelli Andrea 7, 11, 16, 17, 19, 154, 271, 272, 273, 274, 277, 299, 352  
 Ceślińska Nawojka 271, 355  
 Chalecki Dymitr 176  
 Chaucer Geoffrey 294, 368  
 Chaunu Pierre 40, 61, 110, 352  
 Chelmicki Zygmunt 97, 349  
 Chemperek Dariusz 57, 68, 360  
 Chlewiński Zdzisław 104, 352  
 Chodkiewicz Jan Karol 233, 239, 240  
 Chodyncki Ignacy 12, 349  
 Chomik Piotr 59, 353  
 Choptiany Michał 90, 108  
 Choriew Wiktor 151  
 Chrzanowski Ignacy 12, 13, 67, 352  
 Chudzyński Marian 235, 352  
 Chwastek Dariusz 71, 93, 103, 352  
 Chynczewska-Hennel Teresa 58, 59, 63, 353, 356  
 Chytræus David 34  
 Cirlot Juan Eduardo 200, 349  
 Cochläus Johannes (zob. Dobeneck Jan)  
 Cochrane Charles Norris 163, 353  
 Cope Alan 273  
 Copenhaver Brian 31, 353  
 Copleston Frederick 134, 209, 210, 216, 255, 258, 294, 353  
 Coster Franciszek 249, 258  
 Cottret Bernard 81, 353  
 Cramer Daniel (zob. Kramer Daniel)  
 Curione Celio Secondo 34  
 Curtius Ernst Robert 36, 37, 87, 139, 167, 353  
 Cycon Marek Tulliusz 9, 19, 24, 25, 33, 57, 189, 195, 197, 198, 202, 208, 243, 246, 267, 302, 310, 311, 316, 339, 354, 362, 365  
 Cynarski Stanisław 64, 353  
 Cyprian, św. 70, 141  
 Cyryl Lukaris, patriarcha 151, 173  
 Czarnecki Zdzisław Jerzy 23, 32, 45, 52, 133, 353  
 Czarniecki Stefan 63  
 Czartoryski Paweł 43, 44, 353  
 Czerkawski Jan 47, 353  
 Czerwiński Marcin 293, 354  
 Czubek Jan 67, 68, 346, 348  
 Dacka-Górzńska Iwona 39, 362  
 Dagron Gilbert 166, 363  
 Damaris 217  
 Danek Zbigniew 23, 353  
 Daniel, prorok 25, 79, 99, 198  
 Darowski Roman 8, 358  
 Davidson Samuel 103, 105, 353  
 Dawid, król 51, 232, 275, 276, 289, 338  
 Dąbkowska-Kujko Justyna 55, 71, 203, 302, 352, 353, 355, 361, 362  
 Debora 275  
 Delehaye Hippolyte 276, 353  
 Delumeau Jean 40, 61, 254, 353  
 Diagoras 205  
 Diodor 55  
 Dionizjusz z Halikarnasu 34  
 Dionizy Areopagita, św. 217  
 Dioskuros 101  
 Długosz Józef 151, 346  
 Dobeneck Jan 74  
 Dola Kazimierz 32, 353  
 Dola Tadeusz 70, 364  
 Dolatowska Krystyna 119, 354  
 Domańska Ewa 168, 303, 367  
 Domański Juliusz 19, 27, 90, 222, 244, 252, 345, 354  
 Donatysta 77  
 Donnan Hastings 58, 354  
 Dragan Marcin 26, 354  
 Drob Janusz Andrzej 10, 25, 293, 354  
 Drzewiecki Maciej 46  
 Duby Georges 119, 354  
 Dudek Antoni 264  
 Dudzińska-Facca Anna 163, 277, 352  
 Dvornik Francis 170, 172, 175, 354  
 Dybciak Krzysztof 272, 365  
 Dybkowska Alicja 59, 359  
 Dymitr Samozwaniec I, car 228, 230, 365  
 Dymitr Samozwaniec II 236, 238  
 Dymitr z Rostowa, św. 149, 356  
 Dzidek Tadeusz 215, 216, 354  
 Dziechcińska Hanna 80, 219, 221, 249, 271, 272, 285, 286, 354  
 Dzieduszycki Maurycy 12, 364  
 Dziuba Agnieszka 34, 339, 354  
 Dziubkowska Joanna 354  
 Edgar William 192, 362  
 Ekes Karolina 24, 347  
 Eliade Mircea 293, 354

- Eliaasz, prorok 289  
 Elizeusz, prorok 291  
 Elżbieta, św. 276  
 Elżbieta I Tudor, królowa 143  
 Epifanisz z Salaminy 273  
 Erazm z Rotterdamu 19, 96, 98, 101, 110, 200, 221, 240  
 Estreicher Karol 55, 112, 349  
 Estreicher Karol, młodszy 349  
 Estreicher Stanisław 349  
 Estreicherowie 67  
 Eunomiusz 77  
 Eurypides 208  
 Eustachiewicz Lesław 62, 348  
 Eustacjusz Antiocheński, bp 94  
 Eutyches 78, 101  
 Euzebiusz Nikomedejski 94  
 Euzebiusz z Cezarei 26, 44, 51, 80, 241, 273, 347  
 Ewa 50, 287, 288, 338  
 Ezaw 282  
 Ezechiasz, król 293, 296
- Fabiańska Agnieszka** 44, 287, 347  
**Falińska Maria** 58, 63, 354  
**Federicus Motius**, bp 172  
**Fenczak August Stanisław** 244, 354  
**Ficino Marsilio** 212  
**Filatet Krzysztof** (zob. Broniewski Marcin)  
**Filemon** 208  
**Filip**, św. 291, 292  
**Filipikos**, cesarz 156  
**Filon Żyd** 316  
**Flacius Matthias** 102, 171  
**Florius** 101  
**Focjusz**, patriarcha 157, 159, 171, 172, 185, 214, 334, 335  
**Foglietta Uberto** 34  
**Forgach Franciszek** 46  
**Forstner Dorothea** 138, 349  
**Fotinus** 95  
**Fox Morcillo Sebastian** 34  
**Fros Henryk** 72, 271, 354, 355  
**Frost Robert** 241, 355  
**Frycz Modrzewski Andrzej** 13, 47, 50, 348  
**Fryderyk Jagiellończyk**, kard. 265  
**Fryderyk z Westfalii** (zob. Staphilus Fryderyk)  
**Fulińska Agnieszka** 48, 195, 355
- Gajc Diana** 190, 357  
**Gajda Janusz** 58, 355
- Gajek Sergiusz Jan** 176, 358  
**Gastpary Woldemar** 103, 355  
**Gawron Agnieszka** 307, 355  
**Gazda Grzegorz** 187, 307, 349, 355  
**Gennadiusz**, patriarcha 168, 169  
**Gentilis Walentyn** 81, 96, 98, 138  
**Geremek Bronisław** 204, 355  
**Germain Wanda** 51, 72, 348, 355  
**Geroch z Reichersbergu** 26  
**Gibert Pierre** 289  
**Gilberta** (zob. Joanna, papieżycza)  
**Ginzburg Carlo** 163, 355  
**Glemma Tadeusz** 144, 355  
**Glicjusz Marcin** 192  
**Glikas** 169  
**Głębicka Ewa Jolanta** 11  
**Głowacka-Grajper Małgorzata** 58, 354  
**Głowiński Michał** 18, 200, 350, 355  
**Goliat** 232  
**Goliński Janusz Kazimierz** 51, 252, 255, 256, 355  
**Gorkowski Albert** 35, 76, 165, 279, 303, 349  
**Gostomski Hieronim** 67, 92  
**Górnicki Łukasz** 336  
**Górski Karol** 348  
**Górski Stanisław** 46  
**Grabowski Tadeusz** 12, 50, 67, 68, 78, 108, 112, 149, 190, 355  
**Grabowski Tadeusz Stanisław** 149, 355  
**Grabski Andrzej Feliks** 11, 22, 23, 26, 27, 29, 31–34, 28, 41, 44–46, 55, 60, 104, 226, 267, 341, 355  
**Grafton Anthony** 23, 27, 30, 34, 58, 163, 355  
**Greene Roland** 139, 355  
**Gregoras** 169  
**Gronowska Anna** 79, 289, 358  
**Grosfeld Jan** 40, 110, 352  
**Gruchała Janusz Stanisław** 8  
**Gryglewicz Feliks** 103, 104, 259, 353, 355, 365, 358  
**Grynaeus Simon** 34  
**Grzebień Ludwik** 68, 189, 346, 349, 356, 359, 361  
**Grzegorz III**, papież 156, 167, 174, 175  
**Grzegorz X**, papież 169  
**Grzegorz z Nazjanzu**, św. 260  
**Grzegorz z Tours** 273  
**Grzegorz z Żarnowca** 127  
**Grześkowiak Radosław** 253, 355  
**Grześkowiak-Krwawicz Alicja** 58, 128, 350, 354, 363

- Grzybowski Jacek 166, 355  
 Gurski Jan 90  
 Gustaw II Adolf, król 244  
 Gustaw Romuald 44, 77, 80, 102, 169, 355  
 Gwagnin Aleksander 264, 358
- Habsburgowie**, dynastia 222  
 Hadrian II, papież 171  
 Hahn Scott 240, 309, 355  
 Halecki Oskar 179, 180, 182, 183, 355  
 Halsall Albert W. 139, 355  
 Hanczakowski Michał 7, 67, 271, 292, 301, 352, 364  
 Hanusiewicz-Lavalle Mirosława 53, 71, 77, 100, 145, 150, 186, 194, 214, 281, 302, 353, 355, 356, 359, 360, 362, 365  
 Heidenstein Reinhold 46, 49  
 Helena Iwanowna, księżna 234  
 Henderson John 87, 356  
 Henryk III Walezy, król 47, 142, 226, 348  
 Henryk VIII Tudor, król 143  
 Heraklit z Efezu 212, 367  
 Herbest Benedykt 194  
 Herbst Stanisław 111, 112, 251, 356  
 Herenniusz 326, 348  
 Hermogen, arcybiskop 178  
 Hermogen, patriarcha 236  
 Hernas Czesław 10, 77, 254, 268, 290, 303, 356, 365  
 Herod, król 278  
 Herodot 31, 37, 55  
 Hezjod 22–25, 38, 198, 347  
 Hieronim, św. 19, 26, 80, 104, 141, 302, 354  
 Hillis Miller Joseph 304, 356  
 Hnatiuk Ola 240, 356  
 Hodana Tomasz 149, 173, 356  
 Hoffmanowa Krystyna 12, 356  
 Holofernes 290  
 Honoriusz, papież 334  
 Horacy 24, 222, 347  
 Hozjusz Stanisław, kard. 46, 72–74, 76–78, 86, 88, 89, 147, 353  
 Hryniewicz Wacław 176, 358  
 Hugo Eterianus 158  
 Hugo od św. Wiktora 26  
 Huizinga Johan 251, 356
- Ignacjusz**, patriarcha 157  
 Ignacy Antiocheński, św. 70  
 Iłowski Stanisław 48, 349, 359
- Innocenty III, papież 221  
 Ireneusz, św. 70, 292  
 Iwan IV Groźny, car 123  
 Iwon Odrowąż 44  
 Izaak, patriarcha 282, 283  
 Izaak II, cesarz 158  
 Izabela, cesarzowa 257  
 Izajasz, prorok 92, 325  
 Izokrates 202  
 Izydor, metropolita 159, 183  
 Izydor z Sewilli, św. (Isidorus Hispalensis) 26, 37, 83, 86, 87, 304, 306, 347
- Jagiellonowie**, dynastia 43, 45, 47, 113, 264, 266, 356  
 Jahel 275  
 Jakimowicz Teresa 43, 56, 63, 64, 356  
 Jakowenko Natalia 59, 63, 240, 353, 356  
 Jakub, patriarcha 282, 291, 292  
 Jakub, św. 276, 296  
 Jakubowski Jan Zygmunt 12, 187, 352, 357  
 Jan III Sobieski, król 63  
 Jan III Waza, król 111, 223  
 Jan III, patriarcha 156  
 Jan VII, papież 171  
 Jan VIII, papież 171, 172, 174, 334, 335  
 Jan Chrzyciel, św. 127, 138, 140, 276–278, 293  
 Jan Długosz 46, 170, 241  
 Jan Ewangelista św. 110, 127, 138, 140, 184, 259, 293, 347  
 Jan Kanty, św. 194  
 Jan Olbracht, król 266  
 Jan Paleolog, cesarz 159  
 Jan Paweł II, papież 217, 347  
 Jan z Dąbrówki 44, 55, 368  
 Jan z Trzciany 47, 353  
 Janeczek Andrzej 356  
 Janicka Anna 151  
 Janicki Janusz 28, 347  
 Jankowska Ludmiła 149, 151, 356  
 Jankowska Teresa 8, 356  
 Jankowski Augustyn 251, 356  
 Janowski Ludwik 149, 355  
 Janowski Maciej 264  
 Jara Dorota 301  
 Jarniewicz Jerzy 254, 367  
 Jaroszewski Tadeusz Stefan 42, 360  
 Jarra Eugeniusz 68, 356  
 Jasińska-Wojtkowska Maria 272, 365  
 Jedlicka Wanda 22, 351  
 Jefte 278–281, 349, 351, 363

- Jeremiasz, patriarcha 159, 182  
 Jeremiasz, prorok 92, 169  
 Jezabel 143  
 Jezus Chrystus 37, 51, 50, 74, 75, 87, 88, 140, 165, 166, 168, 200, 232, 277, 291, 295, 296, 298, 333, 346  
 Jędrkiewicz Edwin 348  
 Joahim z Fiore 26  
 Joanna, papieżycza 157, 171, 172, 334, 358  
 Jowian, cesarz 95, 97  
 Jozjasz, król 297  
 Jozue 276, 289  
 Józef Flawiusz 316  
 Juda Machabeusz 239, 240  
 Judasz 80, 94  
 Judyta 290  
 Julian Apostata, cesarz 95, 97  
 Juliusz Cezar 57  
 Juliusz, papież 95  
 Juniewicz Karol Mikołaj 254  
 Justyn, św. 217  
 Justynian II, cesarz 156
- Kadulska Irena 253, 355**  
 Kain 250, 288  
 Kallimach Filip 46  
 Kalnofojski Atanazy 245  
 Kalwin Jan 27, 74, 76, 78, 81–83, 88, 96, 98, 101, 108–110, 138, 143, 316, 318, 353, 360  
 Kania Ireneusz 200, 246, 288, 348, 349  
 Kantorowicz Ernst 119, 224, 356  
 Kapuścińska Anna 7, 72, 249, 270–272, 274, 289, 295, 299, 356  
 Karczewska Elena 63  
 Karłowicz Dariusz 192, 356  
 Karnkowski Stanisław, abp 11, 14, 136, 168, 225  
 Karol V, cesarz 257  
 Karol IX (zob. Karol Sudermański)  
 Karol Sudermański 111, 119–121, 123, 124, 191, 222, 224, 225, 229–232, 243, 268, 345, 369  
 Karol Wielki, cesarz 156, 157, 167, 175, 227  
 Karolingowie, dynastia 174  
 Karwowski Stanisław 229, 356  
 Katarzyna Aragońska, królowa 143  
 Katon Młodszy 64  
 Katon Starszy 64  
 Kazikowski Stefan Józef 39, 348  
 Kazimierz Jagiellończyk, król 234, 265, 266  
 Kazimierz, św. 265, 273, 362  
 Keckermann Bartłomiej 48, 50, 347, 361
- Kempa Tomasz 61, 150, 186, 356, 357  
 Kępiński Andrzej 68, 74, 149, 361  
 Kiciński Brunon 22, 348  
 Kijas Zdzisław J. 170, 361  
 Kiskowiak Katarzyna 271, 281, 357  
 Kleiner Juliusz 13, 357  
 Klemens Aleksandryjski 217  
 Kloch Zbigniew 304, 350  
 Kłoczowski Jan Maria 40, 353  
 Knowles M. D. 276, 357  
 Kochanowicz Jerzy 105, 357  
 Kochanowski Andrzej 247, 361  
 Kochanowski Jan 50, 51, 211, 245, 247, 347, 364, 366  
 Kochanowski Piotr 9, 239, 349  
 Kocjan Krzysztof 251, 367  
 Kocjusz Jodok 74  
 Koehler Krzysztof 8, 68, 127, 134, 145, 147, 153, 178, 191, 194, 221, 357  
 Komorowska Magdalena 7, 8, 19, 68, 72, 90, 113, 127, 128, 145, 150, 190, 191, 269, 272, 273, 357  
 Konarski Adam, bp 136  
 Konorska Lucja 278, 349  
 Konorski Bolesław 278, 349  
 Konstancjusz II, cesarz 94, 95, 182, 323  
 Konstans I, cesarz 95  
 Konstantyn II, cesarz 97  
 Konstantyn V, cesarz 156  
 Konstantyn IX, cesarz 159  
 Konstantyn Wielki, cesarz 94, 97, 110, 141, 163, 165, 199, 214, 227, 277, 293, 336, 349, 352, 365  
 Kornatowski Wiktor 24, 348  
 Kornecka Jolanta 246, 353  
 Korolko Mirosław 14, 15, 21, 68, 127, 128, 130, 134, 135, 138, 142, 143, 145, 168, 187, 189, 190, 205, 302, 309, 315, 317, 318, 320, 322, 327, 328, 333, 334, 337, 338, 345, 349, 357  
 Kosman Marcei 72  
 Kostka Piotr, bp 136  
 Kot Stanisław 189, 357  
 Kotarska Jadwiga 50, 242, 253, 355, 357  
 Kotarski Edmund 253, 325, 355, 357  
 Kotyńska Katarzyna 240, 356  
 Kowalczyk Stanisław 357  
 Kowalska Halina 317  
 Kowalski Grzegorz 151  
 Kowzan Jacek 249, 269, 357  
 Kozaryn Dorota 347

- Kożuch Mieczysław 285, 357  
 Kracik Jan 8, 357  
 Kramer Daniel 68, 112, 113, 116, 146, 367, 369  
 Krasieński Franciszek, bp 142  
 Krasieński Józef 81, 357  
 Krawczyk Antoni 30, 41, 357  
 Krawiec Adam 119, 224, 356  
 Krąpiec Mieczysław Albert 210, 357  
 Kreczkowska Maria 299, 352  
 Kromer Marcin 46, 170, 347  
 Krońska Irena 23, 347  
 Krzywolog (zob. Smotrycki Melecjusz)  
 Krzywy Roman 20, 36, 48, 64, 173, 219, 267, 310, 357, 358  
 Krzyżaniak Włodzimierz 71, 352  
 Krzyżanowski Julian 171, 190, 307, 358  
 Ksawery Franciszek 214  
 Ksenofont 31  
 Kuc Leszek 259, 358  
 Kuchowicz Zbigniew 204, 358  
 Kucza Grzegorz 70, 358  
 Kuczyńska Marzanna 58, 150, 353, 357, 366  
 Kuderowicz Zbigniew 11, 358  
 Kukułka Tadeusz 70, 363  
 Kula Witold 22, 351  
 Kułak Kazimierz 151, 358  
 Kumaniecki Kazimierz 23, 25, 349, 358  
 Kumor Bolesław 26, 85, 176, 297, 358  
 Kuran Magalena 81, 92, 121, 306, 310, 311, 325, 358  
 Kuran Michał 20, 69, 72, 106, 149, 151, 190, 234, 246, 247, 261, 264, 301, 358, 364, 377  
 Kurcusz Rufus 55, 57  
 Kurdybacha Łukasz 51, 53, 348, 358  
 Künstler-Langler Danuta  
 Kürbis Brygida 43, 48, 348, 358  
 Kwiatkiewicz Jan 27, 44  
 Kwintylian 57, 306, 311, 339  
 Kwosek Jacek 8  
  
 Lacouture Jean 136, 358  
 Lam Andrzej 36, 348  
 Langkammer Hugolin 358  
 Lausberg Heinrich 35, 76, 87, 92, 116, 117, 119, 120, 136, 140, 143, 144, 165, 279, 280, 282, 303, 305–307, 309, 310, 317, 320, 321, 327–329, 331–334, 336, 338, 340, 349  
 Le Goff Jacques 79, 167  
 Leibniz Gottfried Vilhelm 41  
 Lemann Natalia 304  
 Lenart Mirosław 219, 240, 358, 359  
 Leon I Wielki, św., papież 26, 294, 347  
 Leon III, cesarz 156  
 Leon IV, cesarz 156  
 Leonidas 64  
 Leopolda Jan 192  
 Le Roy Loys 27, 29, 34, 347  
 Leśniak Kazimierz 23, 347, 348  
 Lewandowski Ignacy 48, 58, 339, 349, 359  
 Lewicki Anatol 178  
 Libera Zdzisław 50, 366  
 Liberius, papież 334  
 Lichońska Irminda 50–51, 348  
 Likowski Edward 179, 359  
 Likurg 64  
 Lipke Leonard 10, 359  
 Lippomano Alojzy 16, 272  
 Litwin Henryk 59, 61, 359  
 Liwiusz 28, 31, 33, 57, 347  
 Lloyd Howell A. 30, 364  
 Loach Judi 56, 359  
 Lob Mikołaj 69, 136  
 Lot 277, 278  
 Loyola Ignacy, św. 68, 189, 221, 285, 315, 347  
 Lubicz-Trawkowska Halina 136, 358  
 Lubieniecki Andrzej 47  
 Lucyliusz 24, 348  
 Ludwik II Jagiellończyk, król 265  
 Luidbrand, król 175  
 Lukan 55  
 Lukian z Samosat 34, 202  
 Lukrecjusz 23–25, 347, 353  
 Lurker Manfred 138, 349  
 Luter Marcin 27, 55, 74, 76–78, 82, 83, 85, 88, 96, 98, 101, 108–110, 139, 143, 151, 214, 316, 318, 319, 352  
  
 Łanowski Jerzy 22, 347  
 Łasicki Jan 149, 347  
 Łaski Jan 46  
 Łaszcz Marcin 90  
 Łaskiewicz Hubert 22, 71, 150, 186, 351, 356, 359  
 Ławski Jarosław 151  
 Łącznowolski Jakub 257  
 Łempicki Stanisław 47, 147, 149, 359  
 Łopatecki Karol 62, 242, 359, 361  
 Łukasiewicz Małgorzata 39, 294, 308, 367  
 Łukasz św., apostoł 110, 339  
 Łukaszyk Romuald 103, 104, 259, 352, 353, 355, 358  
 Łużny Ryszard 62, 68, 74, 149, 151, 359, 361

**Mabillon** Jean 41, 102, 360  
**Machiavelli** Niccolò 28, 34, 347  
**Maciej**, św., apostoł 292  
**Maciej z Miechowa** 42, 45, 46, 170, 241, 348, 351  
**Maciejowski** 96  
**Maciejowski Bernard**, abp 136  
**Maciejowski Wacław Aleksander** 12, 359  
**Maciszewski Jarema** 125, 237, 238, 359  
**Magdziarz Wojciech** 237, 363  
**Mahomet**, prorok 95, 162  
**Majdański Stanisław** 104, 352  
**Major Georg** 74  
**Majorek Czesław** 52, 360  
**Majorkiewicz Jan** 12, 359  
**Makrobiusz** 202  
**Maksymilian**, arcyksiążę 222, 223, 244, 266  
**Maleszyński Dariusz Cezary** 259, 359  
**Malicki Jan** 189, 219, 359, 368  
**Małek Janusz** 359, 360  
**Manasses**, król 296  
**Manetti Gianozzo** 212  
**Manikowska Halina** 163, 349  
**Manikowski Maciej** 212, 215, 360  
**Manuel I Komnen**, cesarz 158, 170  
**Mańkowski Tadeusz** 64, 360  
**Marcin Polak** 44, 287, 347, 365  
**Marcin z Opawy** (zob. Marcin Polak)  
**Marcjan** 88  
**Marek Efeski** 159  
**Marek**, św., apostoł 110, 174  
**Margański Janusz** 246, 364  
**Maria I Tudor**, królowa 143  
**Maria Magdalena** 274  
**Maria z Nazaretu** 292, 338  
**Marincola John** 38, 360  
**Markiewicz Mariusz** 123, 230, 236, 241, 355, 360  
**Markowski Michał Paweł** 304, 352  
**Maryniarczyk Andrzej** 206, 357, 360  
**Maskiewicz Samuel** 236, 347  
**Maternicki Jerzy** 33, 52, 360, 366  
**Mateusz**, św., apostoł 110  
**Matuszewski Adam** 90  
**Mazurkowska Bożena** 64, 189, 232, 365  
**Mecherzyński Karol** 12, 360  
**Melanchton Filip** 27, 52, 55, 74, 198, 352  
**Melchizedek** 338  
**Meller Katarzyna** 27, 50, 51, 55, 57, 100, 247, 355, 360  
**Melnyk Marek** 147  
**Metafrastes Symeon** 272  
**Mirandola Giovanni Pico della** 212  
**Michalski Maciej** 119, 224, 356  
**Michał III**, cesarz 157, 159  
**Michał VIII**, cesarz 158, 169  
**Michał Cerulariusz**, patriarcha 157, 161  
**Michał Romanow**, car 234  
**Michał Skopin-Szujski**, książę 236  
**Michał Waleczny**, gospodarz 244, 328  
**Michałowska Teresa** 43, 49, 80, 187, 272, 291, 307, 349, 350, 354, 360, 362, 363, 366  
**Mickiewicz Adam** 12, 360  
**Mierzwa Edward Antoni** 41  
**Mieszek Małgorzata** 56, 360  
**Mikołaj I Wielki**, św., papież 159, 161, 171  
**Mikołaj V**, papież 159  
**Milewska Monika** 81, 353  
**Milieu Christopher** 34  
**Milerski Bogusław** 102, 360  
**Mincer Wiesław** 78, 360  
**Miodońska Barbara** 42, 360  
**Mistrz Wincenty** tzw. Kadłubek 43, 44, 55, 348, 358, 368  
**Mitera Stanisław** 12, 360  
**Mohyla Piotr** 61, 63, 348  
**Mojżesz** 14, 83, 104, 120, 210, 293, 297, 298, 338  
**Mokrzecki Lech** 9, 53, 198, 303, 342, 360  
**Montan** 88  
**Moore Michael Edward** 41, 102, 166, 360  
**Morawski Kazimierz** 265, 360  
**Morsztyn Hieronim** 246  
**Morsztyn Jan Andrzej** 246  
**Moskorzowski Hieronim** 68, 69, 80, 90, 104, 107, 346, 365, 368  
**Mosoch** 60  
**Most Glenn W.** 23, 163  
**Moszyński Piotr z Bnina**, bp 46  
**Motowiłło** 150  
**Mroczkowski Ireneusz** 250, 361  
**Myszkowski Zygmunt** 67  
**Nabuchodonozor** 25, 290  
**Nagy Stanisław**, kard. 70, 361  
**Natanek Piotr** 149, 361  
**Natoński Bronisław** 10, 195, 315, 361  
**Naumow Aleksander** 61, 170, 173, 179, 361  
**Nawarecki Aleksander** 254, 346, 361  
**Nepelska Kinga** 190, 357

- Nestoriusz, patriarcha 78, 101  
 Nicefor Blemmidas 169, 181, 182  
 Nicetas 170, 348  
 Niedźwiedź Jakub 7, 53, 61, 67, 301, 352, 361  
 Niemojewski Jan 89, 348  
 Niesiecki Kacper 149, 349  
 Nietzsche Fryderyk 9, 26, 99, 304, 368  
 Niewójt Monika 7, 155, 271, 352  
 Nieznanowski Stefan 57, 67, 357, 360, 366  
 Noe 60, 210, 211, 278, 288  
 Nola Alfonso Maria di 246, 261, 288, 353  
 Noskowski Andrzej, bp 136  
 Nosowski Jerzy 62  
 Nossol Alfons, abp 133, 361  
 Nowak-Dłużewski Juliusz 16, 50, 67, 68, 237, 271, 361  
 Nowicka-Jeżowa Alina 17, 59, 62, 102, 107, 247, 252, 302, 361  
 Nowicka-Struska Anna 247, 361  
 Nowicki Andrzej 29, 212  
 Nowicki Światosław Florian 30, 347  
 Nowinowski Sławomir Michał 264, 362  
  
 O'Malley John William 56, 203, 359, 361  
 Obirek Stanisław 10, 57, 68, 73, 134, 149, 189, 346, 356, 359, 361, 368  
 Obremski Krzysztof 8, 67, 99, 127, 128, 244, 362  
 Ocieczek Renarda 64, 113, 232, 362, 363, 365  
 Ogonowski Zbigniew 27, 90, 347, 354  
 Okoniewski Stanisław 195, 362  
 Okoń Jan 12, 20, 39, 55, 56, 196, 232, 247, 273, 362, 364, 377  
 Okopień-Sławińska Aleksandra 200, 350  
 Oleśnicki Zbigniew, kard. 142  
 Olszaniec Włodzimierz 19, 354  
 Oort Johanes van 70  
 Opaliński Krzysztof 62, 348  
 Ortolog Teofil (zob. Smotrycki Melecjusz)  
 Orygenes 107, 217  
 Orzechowski Stanisław 13, 46, 47, 58, 134, 178, 245, 348, 357  
 Osiński Alojzy 12, 68, 362  
 Ossowska Maria 64  
 Ostrogski Janusz 67  
 Ostrogski Konstanty, książę 144, 150, 176, 178–184  
 Otto z Freising 26  
 Otton III, cesarz 42  
 Otwinowska Barbara 43, 80, 187, 272, 307, 349, 350, 354, 360, 362, 363, 366  
 Otwinowski Konstanty 67, 71, 150, 151, 271, 362  
 Owidiusz 22–25, 47, 198, 348  
 Ożóg Jan 197, 349  
 Ożóg Kazimierz Sebastian 8, 362  
  
 Pachciarek Paweł 138, 349  
 Pacian z Barcelony, św. 87  
 Pałucki Jerzy 183, 362  
 Panuś Kazimierz 8, 362  
 Paprocki Bartosz 13  
 Paprocki Henryk 185, 351  
 Pardignon Flavien 192, 362  
 Partyka Joanna 39, 362  
 Parus Magdalena 362  
 Pascal Blaise 252  
 Paszenda Jerzy 56, 195, 351, 361, 363  
 Patrizi Francesco 34  
 Paweł, św., apostoł 26, 133, 140, 190–192, 194, 199–203, 205, 207–209, 213–215, 217, 218, 227, 249, 281, 291, 292, 325, 328–330, 345, 365  
 Paweł III, papież 203, 250  
 Paweł V, papież 238  
 Pawlak Wiesław 16, 39, 194, 217, 302, 362  
 Pelagiusz I, papież 156  
 Pelc Janusz 9, 14, 31, 34, 48, 53, 62, 64, 65, 68, 125, 195, 219, 221, 351, 357, 359, 362, 363, 366  
 Perseusz 64  
 Petsch Danuta 251, 367  
 Pezel Christophcher 34  
 Pianko Gabriela 163, 353  
 Pié-Pinot Salvador 70, 363  
 Piechnik Ludwik 56, 57, 68, 196, 197, 349, 363, 368  
 Pietras Henryk 103, 175, 250, 285, 347  
 Pietrzyk-Reeves Dorota 58, 141, 363  
 Piłat Walenty 151, 359  
 Piotr, św., apostoł 26, 79, 83, 165, 166, 183, 199, 227, 291, 293, 294, 296, 328, 329, 356  
 Piotr de Natalibus 273  
 Piotrkowczyk Andrzej 69, 136  
 Pitagoras 208  
 Platina (zob. Sacchi Bartolomeo)  
 Platon 23, 36, 58, 87, 134, 210, 316, 348  
 Platt Dobrosława 244, 363  
 Plutarch 202  
 Płachcińska Krystyna 20, 57, 147, 149, 247, 255, 310, 320, 329, 358, 363, 364, 367, 377



- Pocij Adam Hipacy 63, 73, 74, 150, 151, 180, 183, 348  
 Polak Wojciech 237, 363  
 Polibiusz 31  
 Pollak Roman 90  
 Pomian Krzysztof 33, 35, 37, 38, 41, 49, 87, 163, 167, 171, 198, 245, 251, 277, 291, 317, 341, 363  
 Pomorski Jan 264, 360, 362, 363  
 Pontano Giovanni 34  
 Poplatek Jan 56, 363  
 Possevino Antonio 12, 53, 55, 112, 145, 175, 185, 186, 195, 219, 221, 240, 241, 342, 348, 351, 353, 354, 357, 358, 369  
 Potkowski Edward 30, 363  
 Potocki Jakub 233  
 Potocki Wacław 219, 359  
 Powodowski Hieronim 89, 348  
 Prejs Marek 49, 219, 246, 254, 363  
 Protagoras 205  
 Protasewicz Walerian, bp 136  
 Przekop Edmund 174, 181, 363  
 Przyboś Kazimierz 237, 363  
 Pseudo-Dionizy Areopagita 212, 215, 287, 360, 365  
 Puchalska-Dąbrowska Bernadetta 8, 107, 291, 301, 363, 365  
 Puchowski Kazimierz 52, 53, 55–58, 196, 342, 364  
 Pulcheria, cesarzowa 265  
 Purc-Stępnia Beata 252, 364  
  
**Rab** Justus 176, 313  
 Rabbi Jonatan 316  
 Rabbi Juda Ha-Nasi 316  
 Raczyński Edward 47, 348  
 Radoń Sławomir 90, 364  
 Radożycka-Paoletti Maria 163, 170, 354, 364  
 Radożycki Jan 364  
 Radwan Marian 71, 150, 356  
 Radyszewskij Rostysław 61, 73, 150, 348  
 Radziwiłł Janusz 123  
 Radziwiłł Krzysztof (Piorun) 123  
 Radziwiłł Mikołaj 176  
 Rahner Hugo 364  
 Rahoza Michał, metropolita 182  
 Ranke Leopold von 304  
 Ravasi Gianfranco 297, 364  
 Rechowicz Marian 187, 352  
 Rečko Janusz 50, 64, 196, 247, 357, 362, 364  
 Reineck Reiner 34  
 Ribadeneyra Pedro de 11, 346  
 Riccoboni Antonio 34  
 Ricoeur Paul 246, 364  
 Ripa Cesare 245, 246, 348  
 Robortello Francesco 34  
 Rodak Paweł 79, 289, 358  
 Romaniuk Kazimierz, bp 138, 349  
 Romanowski Andrzej 90  
 Rosik Stanisław 32, 353  
 Rosnerowa Hanna 37, 246, 368  
 Rott Dariusz 189, 368  
 Rozemberski Mikołaj 46  
 Rozrażewski Hieronim, bp 136  
 Rudnicki Dominik 257  
 Rudziński Piotr 271, 355  
 Rufin z Akwilei 241  
 Runciman Steven 163, 170, 364  
 Ryba Renata 257, 364  
 Rybicki Paweł 45, 60, 364  
 Rychcicki MJA (zob. Dzieduszycki Maurycy)  
 Ryczek Wojciech 70, 108, 190, 315, 348  
 Rynduch Zbigniew 243, 364  
 Rysiewicz Adam 304, 350  
 Ryszka-Kurczab Magdalena 281, 292, 310, 349, 364  
 Rzegocka Jolanta 9, 364  
 Rzodkiewicz Leopold 217, 218, 364  
  
 Sabellico Marco Antonio 31  
 Sacchi Bartolomeo 171, 273, 348  
 Sadurska Anna 25, 349  
 Sakowicz Kasjan 63, 151, 359  
 Salamon Maciej 170, 361  
 Salomon, król 289  
 Salustiusz 55, 57  
 Sambucus Johannes 34  
 Samson 276, 289, 291  
 Samsonowicz Henryk 294, 364  
 Samuel, prorok 275, 298  
 Sapięha Lew 176  
 Sapiński Stanisław 145, 364  
 Sarbiewski Maciej Kazimierz 47, 68, 301, 352, 364, 365  
 Sarnicki Stanisław 46  
 Sarnowska-Temeriusz Elżbieta 43, 53, 80, 187, 212, 272, 307, 349, 350, 354, 360, 362–364, 366  
 Saul, król 275, 298

Schopenhauer Artur 278, 349  
 Schulz Manfred 69, 70  
 Schwakopf Jerzy 170, 364  
 Semenko Piotr 70, 357  
 Seneka 24, 25, 348  
 Seńko Władysław 19, 354  
 Serwet Michał 81, 96, 98, 138, 348  
 Settis Salvatore 23, 163  
 Seweryniak Henryk 70, 365  
 Siarczyński Franciszek 12, 365  
 Simon Marcel 208, 365  
 Symplicjan z Mediolanu, bp 275, 346  
 Sitkowska Anna 112, 365  
 Skrzypek Marian 29, 347  
 Sleidanus Johann 27  
 Sławiński Janusz 18, 307, 355, 365  
 Smolik Jan 292  
 Smotrycki Melecjusz 115, 151, 154, 163, 165,  
 169, 171, 173, 318, 334, 348, 358, 359, 369  
 Soarez Cyprian 305, 310, 311, 313, 318, 324,  
 326, 348  
 Sobieski Wacław 113, 127, 128, 226, 230, 234,  
 236, 238, 335, 365  
 Socyn Faust 90  
 Sofokles 208  
 Sokolski Jacek 171, 258, 269, 347, 365  
 Sokołowska Jadwiga 77, 365  
 Sokołowski Stanisław 70, 89, 313, 315–317, 326,  
 348  
 Sokrates 36, 205, 208  
 Sokrates Scholastyk 44, 241, 336  
 Solikowski Jan Dymitr, abp 136, 173, 225  
 Sonka Holszańska, królowa 234  
 Soszyński Jacek 39, 44, 110, 166, 287, 347, 365  
 Sozomen Hermiasz 38, 39, 348  
 Stabryła Stanisław 326, 348  
 Stachowiak Lech 365  
 Stachowicz Agnieszka 196, 348  
 Stanicka-Apostoł Dorota 297, 364  
 Stanisław Leszczyński, król 48–49  
 Stankiewicz-Kopeć Monika 8, 301  
 Staphilus Fryderyk 83  
 Stapleton Thomas 71, 72, 76, 78, 86, 348, 355  
 Starnawski Jerzy 8, 64, 346, 349, 365  
 Starowolski Szymon 11, 64, 149, 348, 349  
 Stasilus 83  
 Statorius Piotr młodszy 90  
 Statorius Piotr starszy (Stojeński) 90  
 Stawecka Krystyna 189, 272, 365  
 Stec Wiesław 107, 301, 365  
 Stefan Batory, król 47, 48, 123, 136, 142, 186,  
 228, 229, 245, 264, 266, 348, 353  
 Stefan Wielki, hospodar 265  
 Stefan II, papież 174  
 Stefański Witold 87, 348  
 Stępień Paweł 246, 252, 365  
 Stępień Stanisław 168, 245, 354  
 Stępień Tomasz 215, 365  
 Stierle Karlheinz 36, 294, 308  
 Stobiecki Rafał 22, 104, 264, 355  
 Stradomski Jan 149, 150, 154, 169, 170, 181,  
 361, 366  
 Stryjczyk Joanna 79, 289, 358  
 Strykowski Maciej 13, 60, 61, 241, 349  
 Studziński Cyryl 150, 366  
 Sucheni-Grabowska Anna 59, 359  
 Suchodolski Bogdan 31, 43, 50, 251, 267, 353,  
 364, 366, 367  
 Suchoński Adam 52, 360  
 Sułowski Jan 200, 346  
 Sułowski Zygmunt 104, 352, 353, 358  
 Surlus Wawrzyniec 7, 16, 154, 271–273, 352  
 Swetoniusz 31, 55  
 Swieżawski Stefan 254, 366  
 Swoboda Tomasz 251, 367  
 Sygański Jan 68, 112, 147, 222, 229, 346, 366  
 Sylas 199  
 Sylwester, papież 163  
 Sysyn Frank E. 59, 366  
 Szacki Jerzy 33, 366  
 Szarzyński Sęp Mikołaj 221, 292, 364  
 Szczerbicka Ślęk Ludwika 47, 80, 246, 249, 347,  
 349, 366  
 Szczucki Lech 27, 81, 90, 346, 347, 354  
 Szoman 317  
 Szostek Teresa 187, 307, 308, 366  
 Szwarcman-Czarnota Bella 49, 169, 350  
 Szymanowski Adam 254, 353  
 Szymański Edward 23, 347  
 Szymczak Dawid 377  
 Szymon Mag 83  
 Szyrwid Konstanty 255, 367  
 Ślaski Jan 14, 366  
 Ślękowa Ludwika (zob. Szczerbicka-Ślęk Ludwika)  
 Śmiglecki Marcin 90  
 Śniecikowska Beata 187, 366  
 Śniegocki Janusz 187, 366  
 Śnieżko Dariusz 19, 42, 63, 92, 287, 289, 347,  
 366  
 Świątek Feliks 271, 366

Świdarska-Włodarczyk Urszula 64, 65, 366  
Święcki Edward 68, 366

Tacyt 31, 34, 57  
Tamuz, faraon 36  
Tasso Torquato 9, 349  
Tatarkiewicz Anna 293, 354  
Tazbir Janusz 14, 15, 27, 51, 107, 112, 134, 135, 145, 147, 189, 190, 192, 219, 222, 223, 244, 269, 345, 347, 366  
Teodoret, bp 155  
Teodozjusz I Wielki, cesarz 95  
Teodozjusz II, cesarz 265  
Teodozjusz III, cesarz 156  
Tertulian 217  
Theiner Augustin 171, 178, 346, 349  
Thomas Louis-Vincent 367  
Tomasz z Akwinu, św. 44, 166, 209, 255, 355  
Tomczak Kazimierz 26, 347  
Topolski Jerzy 33, 35, 40, 42, 52, 59, 183, 189, 225, 352, 354–356, 359, 366, 367  
Tot 36  
Toynbee Arnold Joseph 251, 367  
Tretiak Józef 12, 149, 179, 367  
Trozendorf Valentin 55, 352  
Tukidydes 23, 31, 33, 358  
Tulejski Tomasz 123, 367  
Turner Alice K. 254, 367  
Turzyński Ryszard 138, 349  
Tuszyńska-Maciejewska Krystyna 87, 348  
Twardowski Samuel 245  
Twerska Julianna, księżniczka 234  
Tymoteusz 199  
Tynecka-Makowska Słowinia 187, 307, 349, 366  
Tyszkiewicz Teodor 115  
Tytus Liwiusz 9, 31

Ulčīnaitė Eugenija 57, 367  
Ulewicz Tadeusz 64, 367  
Urban II, papież 158  
Urban Waław 81, 367  
Urbańczyk Stanisław 350  
Urbański Piotr 221, 260, 356, 367  
Ursacjusz, bp 95  
Uszkałow Łeonid 168, 367

Vaitkievičiūtė Viktorija 255, 367  
Valla Lorenzo 110, 163, 277, 349, 352  
Viperano Giovanni 34  
Virgili Polidoro 31

Visser Arnoud S. Q. 108, 367  
Vitalis Janus 292, 363  
Voise Waldemar 45, 304, 367  
Voragine Jakub de 16  
Vovelle Michelle 251, 367

Waczyński Bolesław 367  
Wagilewicz Jan Dalibor 150  
Walczak Wojciech 62, 361  
Walens, bp 95, 105, 339  
Walens, cesarz 95, 97  
Walińska Marzena 47, 218, 367  
Walkusz Jan 22, 26, 100, 205, 350, 351, 358  
Wapowski Bernard 46, 47  
Warkotsch Albert 175  
Warszewicki Krzysztof 313  
Warszewicki Stanisław 194  
Wasyl III, książę 236  
Wasyl IV Szujski, car 230, 234, 235, 238, 352  
Wazowie, dynastia 113  
Weiland Ludwig 44, 347  
Weinrich Harald 39, 367  
Wergiliusz 197  
Wesoły Marian 212, 367  
Węgier Janina 68, 113, 367  
White Hayden 168, 303, 304, 367  
Whitehead Kenneth D. 70, 368  
Wichowa Maria 106, 368  
Wichrowski Michał 9, 26, 27, 99, 133, 368  
Wieczorkiewicz Anna 200, 368  
Wielewicki Jan 90, 349  
Wielgus Stanisław, abp 108, 368  
Wiklef Jan 77  
Wilczek Piotr 68–70, 90, 100, 106, 198, 358, 360, 368  
Wilczyński Marek 168, 303, 367  
Wilk Szymon 189, 190, 368  
Wilkoń Aleksander 337, 368  
Wilson Thomas M. 58, 354  
Windakiewicz Stanisław 7, 12–14, 17, 68, 179, 189, 190, 239, 368  
Wisner Henryk 67, 111, 123, 224, 226, 230, 232, 238, 239, 243, 368  
Wiszniewski Michał 12, 368  
Wiszniewski Przemysław 32, 353  
Witruwiusz 24, 25, 349  
Witwicki Stefan 368  
Witwicki Władysław 36, 348  
Władysław II Jagiellończyk, król 265  
Władysław II Jagiełło, król 228, 234, 264–266

Władysław III Warneńczyk, król 142, 265  
Władysław IV Waza, król 234, 236, 238  
Włodarski Maciej 64, 200, 368  
Włłyński Zygmunt Aleksander 58, 348  
Wodzianowska Irena 71, 150, 356  
Wojciech, św. 59, 291  
Wojcieszuk Piotr 294, 368  
Wojna Benedykt, bp 115  
Wojtkowski Julian, bp 311, 347  
Wojtyska Henryk Damian 102, 368  
Wolan Andrzej 56, 112, 356  
Wolańczyk Maria 68, 368  
Wolański Filip 56, 364  
Wolf Hieronim 170  
Wolf Joannes 34  
Woolf Daniel 11, 368  
Woronicz Jan Paweł, abp 12  
Woźniak Monika 246, 353  
Woźniakowski Jacek 271, 355  
Wujek Jakub 20, 73, 77, 81, 85, 89, 103, 104,  
172, 194, 208, 306, 346, 349, 358  
  
**Yates Frances Amelia** 37, 246, 261, 368  
  
**Zabielski Łukasz** 151  
Zachariasz Andrzej Leszek 125, 368  
Zajączkowski Adam 64, 368  
Zakrzewska Wanda 138, 349  
Zakrzewski Kazimierz 170, 368  
Zalewska-Lorkiewicz Katarzyna 50, 352  
Zalewski Sylwester 209, 254, 353  
Zamorski Krzysztof 264  
Zamoyski Jan 222  
Zawadzki Roman Maria 149, 361  
Zawicki Jan 281, 349, 351, 356, 364

Zawirski Zygmunt 22, 368  
Zbylitowski Andrzej 224, 349  
Zebrzydowski Mikołaj 50, 67, 68, 111, 130, 221,  
243, 346, 348, 368  
Ziejka Franciszek 68, 74, 149, 361  
Zieliński Zygmunt 39, 348, 356  
Ziemiański Stanisław 8, 11, 358  
Zientara Benedykt 170, 364  
Zimorowicz Szymon 246, 252, 349, 365  
Ziomek Jerzy 18, 79, 139, 277, 280, 303, 304,  
306, 307, 310, 317, 319, 320, 321, 323, 336,  
337, 350  
Zorzi Francesco 212  
Zubier Andrzej 259, 358  
Zwiercan Marian 44, 368  
Zwinger Theodor 34  
Zwingli Ulryk 96, 98, 101  
Zygmunt I Stary, król 47, 265, 266  
Zygmunt I, św., król 275  
Zygmunt II August, król 63, 123, 124, 265, 266  
Zygmunt III Waza, król 8, 12, 50, 67, 68, 72,  
111–113, 115–117, 119, 120, 122–124, 127,  
135, 136, 142, 145, 150, 151, 176, 178–183,  
190, 192, 200, 201, 221–230, 232–239,  
242–244, 260, 265, 266, 268, 325, 326, 335,  
349–351, 361, 365, 368  
  
**Żabicki Zbigniew** 77, 192, 294, 350  
**Żaboklicki Krzysztof** 28, 347  
**Żółkiewski Stanisław** 234, 236, 237, 238, 239,  
365  
**Żurowski Maciej** 50, 366  
**Żygulski Zdzisław** 64, 368



# History as a instrument of polemics in the writings of Piotr Skarga

## Summary

Piotr Skarga SJ (1536–1612) belonged to the first generation of Polish Jesuits. His extensive literary work contained numerous references to the history of the Church. Skarga consciously drew on the tradition of understanding history and literary conventions in the 16th century. Thus, the Jesuit took a predefined position on history – its scope, function and role. For Skarga, in fact, history was the second foundation, apart from Catholic teaching, for the expression of a relatively coherent and uniform vision of the world.

At the turn of the 16th and 17th centuries, history was not yet treated as science in the modern sense. It is true that the traditions of using it for learning purposes date back to ancient times but most thinkers and writers treated it primarily as a source of erudition and, at the same time, as a domain of rhetoric and theology. Therefore, it served mainly didactic, aesthetic and persuasive purposes. At the same time, history was an extremely important part of social life and culture; the perspective through which ancient people perceived and valued modernity. Therefore, Skarga used history as an important instrument in his polemics with non-Catholic Christian communities.

The analysis of Skarga's works was preceded by determining the main directions of historical, European and native thought – from antiquity to the end of the 16th and the beginning of the 17th centuries. An attempt to highlight the position of history in the Polish-Lithuanian state was also made.

In the Skarga's polemical works, a special place was taken by the argumentation „via notarum”, i.e. the signs of the Church's truthfulness, rooted in the Apostolic Symbol. The signs of the Church were the theological basis for all the preacher's statements about the superiority of Catholicism and its domination in the Christian world.

Skarga's account of the history of the Reformation is proof of his interest in the past of religious communities. He believed that the history of the dissent had been falsified and that many important events had been forgotten and left unsaid for generations. So he intended to present the past of the Reformation from the only right view – in his opinion it was the one of the Catholic Church. He recognized that the beginning and destinies of dissident communities had been marked by a degeneration and constant clash between the „heavenly” and „devilish” communities.

Skarga cared about the credibility of the historical source as evidenced by the preservation of the chronology of events, cause-effect relationships, ordering the material, using proven sources and some rhetorical techniques. He argued that *auctoritas* defined the precedence of the „living word” over the „dead letter”. Consequently, he believed that the techniques of exegesis used by dissenters invert the natural and eternal superiority of Tradition over writing (also over Scripture), and that they falsify reality. Skarga expressed his position best in his philological discussion preceding the Sigismund III Vasa's expedition to Livonia.

An important problem in the Jesuit's work was the Warsaw Confederation. Historical arguments and historiosophical theses were of great importance in this regard. The preacher recognized the Warsaw Confederation as a reversal of the social, political and religious order. He made a deeper reflection on the political system and legislation of the Republic of Poland, as well as on the social and religious relations present in it. It showed that Skarga was not only interested in general history but also in the local one.

His polemics with Eastern Christianity are also examples of applying both of these perspectives. Skarga presented its history through the dialectics of split and reconciliation. The author proved his insight in assessing even the most subtle matters (e.g. the transfer of the „capital” of Christianity to Rome or the alleged pontificate of Pope's Joan). He was able to use them to strengthen his arguments and undermine the position of his adversaries.

Moreover, Jesuit noticed the importance of the basic elements of source, internal and external criticism. This is evidenced by the Jesuit's analysis of the letter by Archbishop Cyril Lucaris. Skarga became famous as one of the architects of the Synod of Brest. He published an account of the course of the congress, which had the features of a historian's account. The Synod of Brest was a description of events in which the preacher took part as a participant and a witness.

The part of the dissertation on historical parenetics revealed the convention of describing history through the prism of the actions of outstanding figures which is very characteristic for historiography. Piotr Skarga referred to the popular model of the „soldier of Christ” (*Miles Christianus*). In his writings two varieties of this pattern can be indicated: the military and the ascetic ones. While presenting the model of a war hero, the preacher referred to the most important, primarily current, events in the history of the Republic of Poland. As a result, he was able to promote specific attitudes based on the recent history of the Polish-Lithuanian Commonwealth and its relations with neighboring countries. These works also contain a political program that Piotr

Skarga consistently implemented as a regalist. In turn, the ascetic type of the „soldier of Christ” was described by Skarga primarily in his meditations and works on funeral subjects. The preacher showed the heroic attitude of a Christian in the face of the struggle with the imperfections of human nature. He devoted much attention to the problem of the human condition and memory as a reservoir of the past.

Antiquity was a major value in the Jesuit's considerations. Skarga's attitude towards this was elaborated in one of his last works – *Areopagus*. This literary work presents the relation between ancient philosophy and Christianity. A Jesuit gives a try to confront two different worlds. He knew that antiquity had committed Christianity chronologically and coexisted with him in its final page. Antiquity was therefore an integral period in the history of the world, impossible to deny or reject. The *Areopagus* remains one of the outstanding works in the entire literary output of the royal preacher.

The chapter on *Lives of the Saints* is supposed to show that the biographies that Skarga made (mainly on the basis of the Sacred Scripture) were characterized by detailed accounts and the use of some elements of modern text criticism. The preacher intended to provide the reader with a clear and unambiguous message. In the early stages of this work, the preacher made comparisons of different quotes. He informs about it in biographies and writings. In some cases he attempted to detail issues that were questionable or for some reason not explained in the Bible.

The purpose of the *Lives of the Saints* was not only to popularize certain patterns of behavior but also to provide basic information on the biblical history. Skarga was interested in the fate of individual heroes always in the context of the history of the Jewish People and its relationship with the Creator. He treated Jews as a figure of humanity. Getting to know and understanding the history of Israel was therefore the basis for him interpreting the fate of the whole world.

The last chapter of dissertation completes and, in a way, connects the previous analyzes. It concerns the importance of rhetoric in creating a vision of history. Piotr Skarga consciously used the rules and assumptions of the ancient art of speech, as well as referred to the postulates of the 16th-century theologians. Their findings allowed him to treat each historical account as a story subject to persuasion. His knowledge of the rules of the art of the word is proven by the thoughtful composition and internal ordering of historical content in the preacher's writings. Their artistry is also evidenced by various elocutionary measures that were to convince the reader to the presented vision of events. Rhetoric was the primary tool of persuasion in ancient literature and therefore it played a large role in making historical accounts probable and credible.

All the most important problems of the old Polish historical thought are captured in the works of Piotr Skarga. This proves the special position that history occupied in the writings of the royal preacher. It was not limited to a number of auxiliary evocations, devoid of original content due to unilateral and uncritical use but was a well-thought-out, complex and multi-faceted tool for achieving the basic goals on the way to transforming Polish society in the spirit of the post-Tridentine religiosity.







## Nota o Autorze

Dawid Szymczak (ur. w 1985 roku w Skierniewicach) ukończył studia polonistyczne na Uniwersytecie Łódzkim w 2009 roku (specjalizacje: nauczycielska i glottodydaktyczna). Praca magisterska pt. *Barokowa wizja człowieka i świata w poezji Daniela Bratkowskiego*, napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Jana Okonia, została uznana za najlepszą z literaturoznawstwa polonistycznego na Uniwersytecie Łódzkim w 2009 roku; otrzymała także wyróżnienie w IX edycji ogólnopolskiego konkursu im. Czesława Zgorzelskiego. W tym samym roku Dawid Szymczak rozpoczął studia doktoranckie w macierzystej uczelni – w Katedrze Literatury Staropolskiej i Nauk Pomocniczych pod kierunkiem prof. nadzw. UŁ dr hab. Krystyny Płachcińskiej. Rozprawę doktorską pt. *Historia jako narzędzie dyskursu w piśmiennictwie Piotra Skargi* obronił z wyróżnieniem w lutym 2014 roku. W międzyczasie współredagował uczelniane publikacje: *Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej* (Łódź 2013) oraz okolicznościowy numer *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica: Piotr Skarga – w czterechsetlecie śmierci* (Łódź 2013). Spośród indywidualnych publikacji wymienić można rozprawy: *Zjawisko „cywilizacyjnego proteizmu” w życiu i twórczości Daniela Bratkowskiego*, „Ruch Literacki” 2010, z. 2; *Przekształcenia argumentacji „via notarum” w polemikach ks. Piotra Skargi z prawosławiem i reformacją*, [w:] *Українська перспектива літературної творчості о. Петра Скарги. Збірник статей*, [red. Н. Бордукова], Харків 2013; *Spór filologiczny wokół kazania Skargi wygłoszonego w Wilnie 9 września 1601 r.*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica” 2013, nr 3; *Piotr Skarga – w czterechsetlecie śmierci*, red. M. Kuran i in.; *Koncepcja genezy i dziejów reformacji w „Zawstydzieniu arianów” Piotra Skargi*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica” 2014, nr 3. Zainteresowania naukowe Dawida Szymczaka obejmują piśmiennictwo wyznaniowe doby staropolskiej, w szczególności twórczość pisarzy kontrreformacyjnych, a także dawną historiografię i teorię historii. Autor obecnie nie jest związany etatowo z Uczelnią. Uprawia maraton i jest popularyzatorem polskiej muzyki alternatywnej (od 2016 roku prowadzi poświęconą jej audycję w radiu).



Autor podejmuje problematykę dotychczas pomijaną w badaniach, skupia się na utworach mało dotąd znanych, przeprowadza rozbudowaną i szeroko zakreśloną, wielostronną analizę, a poprzez uzyskany wynik zachęca i toruje drogę do dalszych, wielokierunkowych, a przy tym interdyscyplinarnych badań. [...] Odkryciem jest stwierdzenie różnych rodzajów obecności historii w pismach jezuickiego kaznodziei: od zapisu wydarzeń, jako uczestnika i świadka (w *Synodzie brzeskim*), poprzez elementy krytyki źródłowej (w dziełku *O jedności Kościoła Bożego*), aż do próby refleksji porównawczej pomiędzy myślą antyczną a światem chrześcijańskim. Obserwację i wyprowadzenie naukowych wniosków, uogólnionych następnie na całość spuścizny Skargi, uznać należy za niezwykle cenny i nowatorski walor książki, jako wyraz zarówno samodzielności podjętych przez autora działań, jak też ich prawdziwie naukowego charakteru.

Z recenzji prof. dr. hab. Jana Okonia

 WYDAWNICTWO  
UNIwersytetu  
ŁÓDZKIEGO

 [wydawnictwo.uni.lodz.pl](http://wydawnictwo.uni.lodz.pl)  
 [ksiegarnia@uni.lodz.pl](mailto:ksiegarnia@uni.lodz.pl)  
 (42) 665 58 63

Książka dostępna również  
jako e-book

