

Lech Szczucki (Warszawa)

### Antytrynitaryzm w Europie wschodniej

Na wstępie wyznanie o charakterze poniekąd osobistym. Lektura książki Massimo Firpo<sup>1</sup> zajęła mi wiele czasu, znacznie więcej niż zwykłem poświęcać na lekturę prac, które przychodzi mi czasem recenzować. Przyczyna tego jest prosta. Tematyka tej książki dotyczy bezpośrednio kwestii, którymi zajmowałem się przez całe lata i które nawet i dziś traktuję wciąż jako szczególnie mi bliskie. Nie są to kwestie będące przedmiotem powszechnego zainteresowania i dotyczą niemal z reguły postaci i problemów zapoznanych, tekstów i źródeł arcyrzadkich i dostępnych stąd nader szczupłemu gronu specjalistów. Dlatego też publikacja książki Firpo stanowiła dla mnie dogodną okazję, by rozważyć pewne problemy i przemyśleć zarazem ponownie własne poglądy, wyrażone przedtem w druku. Nie wszystkie zresztą te przemyślenia i weryfikacje znalazły wyśłowienie w niniejszej recenzji, niektóre bowiem wymagają jeszcze dodatkowych uściśleń i poszukiwań źródłowych, na które zabrakło mi już czasu.

Niezależnie jednak od zastrzeżeń i wątpliwości, jakie próbuję sformułować w mej recenzji, jedna rzecz wydaje mi się na tyle pewna, iżby podnieść ją już na początku tych rozważań. Wprawdzie Massimo Firpo zaprezentował nam już wielokrotnie piękne próby swego talentu w artykułach, przeglądach literatury i recenzjach, to jednak dopiero w swej ostatniej książce jawi się jako badacz w pełni ukształtowany, dysponujący nienagannym warształem filologicznym, wzorowym opanowaniem wielojęzycznej literatury przedmiotu (tu chciałbym podkreślić zwłaszcza gruntowną znajomość języka polskiego, co uwidacznia m.in. minimalna zupełnie ilość błędów w cytatach źródłowych, referencjach bibliograficznych oraz indeksie nazwisk; szczegół ten tylko pozornie jest mało istotny!), wyzyskaniem obszernego zestawu źródeł drukowanych i rękopiśmiennych i wreszcie — *last not least* — opanowaniem sztuki analizy tekstów, w danym przypadku nader „opornych”, bo dotyczących

<sup>1</sup> M. Firpo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500. Nuovi testi di Szymon Budny, Niccolò Paruta e Iacopo Paleologo*, Firenze 1977, La Nuova Italia, ss. 414.



głównie wyspecjalizowanych problemów teologicznych, zwłaszcza z zakresu trynitologii i chrystologii. Można więc z satysfakcją stwierdzić, że grono badaczy heterodoksji antytrynitarzkiej wzbogaciło się o nową, poważną indywidualność, po której spodziewać się możemy wielu jeszcze wartościowych osiągnięć, przy czym niech mi będzie wolno wyrazić nadzieję, że autor pozostanie wierny swym dotychczasowym zainteresowaniom i obdarzy nas jeszcze innymi pracami na temat antytrynitaryzmu w Europie wschodniej.

U genezy książki Massimo Firpo legło ważne odkrycie źródłowe. W toku swych badań nad antytrynitaryzmem odnalazł on mianowicie znany dotąd tylko z niedokładnego opisu osiemnastowiecznego kodeks rękopiśmienny, zawierający dokonaną u schyłku zapewne XVI w. wierną kopię dwóch zaginionych dziś książek wytłoczonych w Łosku na Litwie w l. 1575 i 1578. Wydawcą obu tych dzieł był Szymon Budny, wybitny myśliciel i przywódca radykalnego pod względem dogmatycznym unitarianizmu litewskiego, który też jest współautorem pierwszej książki. Składa się ona z trzech traktatów: *Ad argumenta Simleri et aliorum quorundam pro duabus in Christo naturis dimicantium quaecunq̄ue Stanislaus Grochovius contra Simonem Budnaeum excerp̄sit, eiusdem Simonis B. simplex et succincta e sacris literis responsio* (powstała w 1573 r.), znanego antytrynitarza włoskiego Niccoló Paruty *De uno vero Deo Iehova fragmenta quaedam disputationum*, wreszcie polemicznego pisemka Budnego *Brevis demonstratio quod Christus non sit ipse Deus qui est pater nec eidem aequalis* (redakcję pierwszą tego utworu ogłosił już był w 1936 r. Stanisław Kot). Druga — wedle wszelkiego prawdopodobieństwa — książeczka przynosi nie znany dotąd zupełnie, datowany w Krakowie 30 kwietnia 1576, traktat *Assertionum Iosiae Simleri de duabus in Christo naturis confutationes*, który M. Firpo przypisuje — w sposób, moim zdaniem, zupełnie przekonywający — Jakubowi Paleologowi (do kwestii tej wypadnie jeszcze powrócić).

Efektowne to znalezisko oceniać należy, jak sądzę, z dwojakiego punktu widzenia. Po pierwsze więc — na aspekt ten Firpo nie zwrócił większej uwagi, był on bowiem drugorzędny z punktu widzenia jego książki, jako przyczynek do dziejów antytrynitaryzmu polskiego *in genere*, a działalności Szymona Budnego *in specie*. Należy podkreślić z całym naciskiem, że odkrycie Firpo wnosi szereg istotnych uzupełnień i korektur dotyczących zarówno samego Budnego, jak i kierowanego przez niego Kościoła (nie mówiąc już o tym, że wzbogaca znacznie zawiłe dzieje łoskiej „drukarni zamkowej”), a nawet dziejów reformacji na Litwie (mam tu na myśli bardzo interesującą dedykację do kalwińskiego magnata Jana Hlebowicza, w którą Budny zaopatrzył dzieło *Ad argumenta Simleri*). Odkrycie Firpo unaocniło nam jeszcze raz konieczność podjęcia pracy nad monografią Budnego, piękne bowiem studia K. Górskiego (1949) i S. Kota (1956) są stanowczo niepełne i szkicu-



tylko problemy, które należałoby rozpatrzyć z perspektywy osiągnięć historiografii ostatniego dwudziestolecia.

Inaczej nieco będzie rzecz wyglądać, gdy na te obie imprezy edytorskie Budnego spojrzymy z punktu widzenia dzisiejszej wiedzy o historii doktrynalnej antytrynitaryzmu europejskiego lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XVI w. i gdy zastanawiać się będziemy, jak wiele nowych elementów wnoszą one do niej. Okaze się wtedy, jak myślę, że najważniejsze wśród nich miejsce zajmie traktat Niccoló Paruty *De uno vero Deo*, a to ze względu na rolę, jaką odegrał w dyskusjach trynitologiczno-chrystologicznych, toczonych w kręgach antytrynitarzy włoskich, polskich i siedmiogrodzkich w drugiej połowie lat sześćdziesiątych XVI w., kiedy to doszedł do głosu unitarianizm w wersji Leliusza i Fausta Socynów. W porównaniu ze znaczeniem traktatu Paruty, którego koncepcje przejęli i rozwinęli zresztą niemal natychmiast unitarianie polscy (Grzegorz Paweł) oraz siedmiogrodzcy (Ferencz Dávid), okolicznościowe, by tak rzec, wystąpienia Budnego i Paleologa mają znacznie mniejszy ciężar gatunkowy.

Firpo zdawał sobie doskonale sprawę z tych, obiektywnych niejako, granic odkrytych przez siebie tekstów i z dużą pomysłowością i starannością zarazem próbował połączyć je w całość znaczącą. I tak potraktował on swe odkrycie jako punkt wyjścia do przedstawienia walki ideologicznej w łonie antytrynitaryzmu w końcu lat sześćdziesiątych i w latach siedemdziesiątych XVI w., ujmując ją w kilku splecionych zresztą ze sobą ściśle planach: kontrowersji dogmatycznej pomiędzy ortodoksją kalwińską i luterańską z antytrynitaryzmem; wewnętrznego sporu w obronie antytrynitarstwu, którego głównymi protagonistami byli po jednej stronie unitarianizm polski, po drugiej zaś grupa siedmiogrodzkich i litewskich radykałów z Paleologiem, Sommerem, Budnym i Davidem na czele; wreszcie — by wymienić tylko aspekty najważniejsze — generalnej strategii i taktyki elity heterodoksji antytrynitarstwu. Osobny plan tworzy problematyka filologiczno-erudycyjna, niezbędna oczywiście przy tego typu pracy, wyrażająca się w drobiazgowych wywodach na temat autorstwa i chronologii odkrytych tekstów, które Firpo ogłosił w aneksie do swej książki w sposób niezwykle staranny, opatrując je przy tym aż nazbyt wyczerpującym komentarzem.

Poza wspomnianym aneksem źródłowym książka składa się z trzech rozdziałów, w pewnym sensie autonomicznych, choć podporządkowanych pewnej koncepcji ogólnej (zajmiemy się nią przy końcu recenzji), z których pierwszy nosi charakter generalnego wprowadzenia, stanowiąc *sui generis* historię antytrynitaryzmu europejskiego w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XVI w., dwa zaś następne przynoszą obszerne analizy odkrytych tekstów, przeprowadzone w myśl założeń, które przed chwilą naszkicowałem.



*Clara pacta claros faciunt amicos*, trzeba więc od razu stwierdzić, że najwięcej wątpliwości generalnych wzbudza właśnie rozdział pierwszy. Przy całym uznaniu dla erudycji, pracowitości i inteligencji autora trudno jednak nie zauważyć, że to, co naprawdę ma on do powiedzenia w tym rozdziale, można byłoby zamknąć na dwudziestu—trzydziestu, a nie stu siedemnastu stronach druku. Nie widzę bowiem potrzeby tak obszernego streszczania wyników dotychczasowej historiografii, ani też cytowania dokumentacji z reguły niemal dobrze znanej z poprzednich prac (również i włoskich), należy zaś pamiętać, że jest to książka nader specjalistyczna, do której z natury rzeczy sięgną przede wszystkim fachowcy. Odnoszę wrażenie, że autor uląkł się jakby tej ostatniej okoliczności i postanowił temu zaradzić pisząc właśnie to generalne wprowadzenie. Zapomniał jednak przy tym o sprawie bardzo istotnej, o tym mianowicie, że zabieg taki byłby udany tylko wtedy, gdyby odciążyć ten rozdział od prawdziwego natłoku dokumentacji źródłowej i bibliograficznej, od drobiazgowej erudycji właśnie. Szkoda o tyle poważna, iż w tych streszczeniach i nadmiernie rozbudowanych referencjach do kwestii dobrze znanych gubią się często samodzielne pomysły interpretacyjne i analizy autora (mam tu zwłaszcza na myśli szereg błyskotliwych uwag na temat doktryny Paleologa). Słabości natury konstrukcyjnej i brak zwięzłości stanowią zresztą najslabszy może punkt pracy Firpo, uwiadczenia się m.in. w licznych powtórzeniach tych samych myśli i spostrzeżeń, wyrażanych w rozmaitych partiach książki, tyle że w odmiennych nieco ujęciach słownych. Ograniczam się celowo do tych kilku jedynie obserwacji krytycznych, sądzę bowiem, że ta niepotrzebna rozwlekłość książki wynika raczej z nadmiaru dobrej woli lub też zbyt daleko idących ambicji dydaktycznych autora. Warto jednak podkreślić przy okazji, że rozdział pierwszy zawiera bardzo niewielką ilość błędów i omyłek <sup>2</sup>.

Przejdźmy jednak do rozdziału drugiego. Po zwięzłym i precyzyjnym opisie swego znaleziska (szkoda może tylko, choć zapewne grały tu rolę względy techniczne, że nie zamieścił autor w swej książce fotografii kilku stron rękopisu, bo może udałoby się ustalić jego skrybę czy też

---

<sup>2</sup> Zaznaczmy tu tylko, z wrodzonej pedanterii, niektóre z nich: s. 24: zacytowana przez autora konfesja Blandraty pochodzi z r. 1567/68, a nie z 1562; s. 35: Piotr z Goniądza nigdy nie był w Rakowie; s. 35 przyp. 102: dzieło tegoż Goniądza *O Synu Bożym* (1570) wymierzone jest przede wszystkim przeciw ogłoszonej w *De falsa et vera unius Dei cognitione...*, *Explicatio* Leliusza Socyna, a tylko marginalnie polemizuje z Szymonem Budnym; s. 99: Piotr z Goniądza aż do końca życia zachował prestiż przywódcy antytrynitaryzmu litewskiego, nie jest więc prawdą, że kierownictwo tego ruchu wymknęło mu się szybko z rąk; s. 104 przyp. 309: Szymon Budny nie pochodził z rodziny arystokratycznej, lecz — co najwyżej — ze środowiska średniej szlachty mazowieckiej.



skrybów<sup>3</sup>) Firpo analizuje w sposób inteligentny i pomysłowy wystąpienia Budnego (dotyczące głównie kwestii chrystologicznych), skupiając, rzecz jasna, swą uwagę na nowo odkrytej jego polemice z nie znanym bliżej Stanisławem Grochowskim *de duabus naturis in Christo*, polemice, której rzeczywistym adresatem był wybitny teolog kalwiński z Zurychu Josias Simler. Wiele też uwagi poświęcił M. Firpo okolicznościom powstania i analizie wcześniejszego nieco pisemka Budnego *Brevis demonstratio*, które wywołało ostrą replikę luterańskiego teologa Jana Wigganda. Clou tego rozdziału tworzy jednak bardzo pięknie i pomysłowo przeprowadzone dochodzenie autorstwa traktatu *Assertionum Iosiae Simleri de duabus in Christo naturis confutationes*, przypisanego przez Firpo Jakubowi Paleologowi. Muszę się przyznać, że przez dłuższy czas usiłowałem podważyć tę atrybucję, musiałem jednak w końcu skapitulować, a uważna lektura owego traktatu przekonała mnie ostatecznie do hipotezy Firpo. Oczywiście, nie mamy tu dowodów bezspornych, ale gdyby nawet jakieś nowe odkrycie ujawniło nam, że autorem tego dziełka nie był grecki heretyk, to musiałby on pochodzić z kręgu jego najbliższych przyjaciół, obznajmionych doskonale z doktryną religijną Greka, a zwłaszcza jego teorią usprawiedliwienia. Myślę więc, że przy obecnym stanie znajomości źródeł lepiej powstrzymać się od wysuwania nie ugruntowanych hipotez i przyjąć dobrze uargumentowaną atrybucję Firpo.

Rozdział trzeci poświęcony jest omówieniu działalności Niccolò Paruty, autora odnalezionego przez Firpo traktatu *De uno vero Deo disputationes*, który wzbogaca w istotnej mierze wiedzę naszą o tej mało dotąd znanej postaci. Autor pragnął nam tu ukazać Parutę „come un vero e proprio protagonista di quel processo di maturazione religiosa ed evoluzione teologica che si sviluppò sulla base del nuovo unitarismo inaugurato dell'esegesi sozziniana”. Powiedzmy od razu, że stanął on tu przed zadaniem niełatwym — choć przypomnieć należy, iż studia Domenico Caccama, a zwłaszcza Valerio Marchettiego utorowały mu mocno drogę — gdyż zachowana do naszych czasów dokumentacja źródłowa na temat Paruty jest bardzo szczupła i w wielu przypadkach pozwala tylko na snucie mniej lub bardziej prawdopodobnych hipotez. Ważnym rezultatem tego rozdziału jest wykazanie, że traktat Paruty *De uno vero Deo* powstał przed 1568 r. (choć sądzę, iż datę tę da się jeszcze przesunąć o kilka lat wcześniej) i odegrał ważną rolę w ewolucji antytrynitaryzmu polskiego w kierunku unitariańskim. To ostateczne stwierdzenie nie zostało jednak należycie udokumentowane, Firpo nie sięgnął bowiem do ówczesnej polsko-siedmiogrodzkiej literatury unitariańskiej — mam tu na myśli przede wszystkim twórczość Grzegorza Pawła i Franciszka

<sup>3</sup> Znamy kilka autografów Budnego oraz tekstów przez niego dyktowanych. Kto wie, czy później, już po ogłoszeniu obu dzieł, nie zabrakło mu egzemplarzy i na prośbę jakiegoś przyjaciela kazał wygotować kopię (lub sam ją sporządził).



Dávida. Konfrontacja taka wydaje się niezbędna nie tylko dla ustalenia stopnia wpływu tekstu Paruty na unitarianizm polski i siedmiogrodzki, ale byłaby też ważna dla ogólnej oceny tego traktatu. Firpo ogranicza się głównie do „wewnętrznej” analizy tekstu i stąd przecenia może nieco jego oryginalność egzegetyczną, szereg bowiem interpretacji i wątków krytycznych obecnych w tym dziele zostało już zarysowanych wcześniej, poczynając od Serveta, Gribaldiego, Gentilego, nie mówiąc już o obfitej pod tym względem twórczości antytrynitarzy polskich w okresie tryteizmu<sup>4</sup>. Znaczenie traktatu Paruty polega na tym, że dokonał on umiejętnej syntezy dotychczasowych osiągnięć krytyki antytrynitarzkiej i wprowadził do niej element nowy, zaczerpnięty — wedle wszelkiego prawdopodobieństwa — z *explicationes* obu Socynów, dowodząc mianowicie, że Chrystus nie był przedwiecznie zrodzonym Bogiem. Przyjęcie tego założenia zmieniało wprawdzie w sposób istotny szereg dotychczasowych interpretacji, nie naruszało atoli fundamentalnych założeń krytyki antytrynitarzkiej, która obwarowana na pozycjach bezwzględного biblizmu i skrypturalizmu, rozbijała konsekwentnie całe rusztowanie conceptualne tradycyjnej trynitologii, by dotrzeć w ten sposób do koncepcji jednego Boga, najwyższej rzeczywistości, tak transcendentnej, że nie dającej się zawrzeć w żadnych „ludzkich” terminach. Mistrzowska wręcz organizacja materiału dowodowego, oszczędna zwięzłość formy, nie pozbawionej przy tym pewnej retorycznej nośności, zarysowanie dalszych konsekwencji, jakie niosła krytyka tradycyjnego dogmatu, bez bliższego wszakże ich precyzowania, oto — w największym skrócie — elementy, które sprawiły, że dzieło Paruty cieszyło się wielką popularnością i zostało ogłoszone w 1578 r. (a więc w momencie, kiedy przedstawiona w nim problematyka doczekała się już była licznych i daleko bardziej wyczerpujących ujęć) jako *sui generis* pomnik historyczny unitarianizmu, pożyteczny wciąż ze względów „instruktażowych” dla teologów tego wyznania.

Wydaje się, że traktat ten stanowi szczytowe osiągnięcie Paruty, który w latach siedemdziesiątych XVI w. — w okresie pobytu w Siedmiogrodzie — po bardzo krótkim, bo dwuletnim ledwie (1573—1574) okresie działalności przy boku Blandraty, schodzi jakby całkowicie z widowni.

Ten tak niejasny i zagadkowy okres działalności włoskiego antytrynitarza Firpo traktuje bardzo obszernie, choć zarazem w sposób, by tak rzec, pretekstowy, poświęcając główną uwagę analizie twórczości religijno-filozoficznej siedmiogrodzkich radykałów dogmatycznych (Paleolog, Sommer). Tak oto otrzymaliśmy kilka autonomicznych niejako szkiców, z reguły sumiennych i wyczerpujących (np. omówienie dyskusji na temat usprawiedliwienia, toczonej w l. 1573—1574 pomiędzy Somme-

<sup>4</sup> Istnieje oczywiście pewna, niewielka chyba zresztą, szansa, iż tekst Paruty powstał znacznie wcześniej, w pierwszej połowie lat sześćdziesiątych, toteż porównanie takie mogłoby przynieść interesujące wyniki.



rem i Paleologiem z jednej strony, a Blandratą, Dávidem i Parutą z drugiej), a niekiedy i odkrywczych (wyróżnia się tu zwłaszcza doskonała, zwięzła ekspozycja utworu Paleologa *Disputatio scholastica*), choć z samą postacią Paruty mających związek raczej tylko pośredni. Z wywodów Firpo wynika jasno, że Paruta włączył się bez trudu w wartki nurt życia unitarian Siedmiogrodu, rzecz zresztą normalna, gdy się weźmie pod uwagę zarówno jego przygotowanie teologiczne, jak i wieloletnią przyjaźń z Blandratą; nie sądzę jednak, iżby następstwem tej „pełnej integracji” miała być — jak przypuszcza autor — ewolucja jego poglądów w kierunku radykalizmu doktrynalnego. Dowodem tej ewolucji jest wedle autora korespondencja Paruty z wybitnym działaczem unitarian polskich Stanisławem Lutomirskim na temat chrztu przez „ponurzenie”, w której włoski antytrynitarz zajmuje stanowisko wyraźnie antyanabaptystyczne, w tym mianowicie sensie, że nie neguje on samego obrzędu chrztu dorosłych, lecz traktuje go jako adiaforon, a więc rzecz do zbawienia niekonieczną, i domaga się od Polaków, by ci katechumeni, którzy zamierzają go przyjąć, praktykowali go w obrębie budynków kościelnych<sup>5</sup>. Firpo traktuje ten list jako dowód ewolucji Paruty w kierunku skrajnych koncepcji Paleologa i Sommera, *respectively* Blandraty, który — jak słusznie zwraca uwagę — nastawiony był do anabaptyzmu niechętnie i w ostrych słowach wyraził się o rebaptyzacji samego Lutomirskiego, jaka nastąpić miała w 1573 r. Czy istotnie mamy tu jednak do czynienia z ewolucją? Należałoby najpierw udowodnić, że w okresie pobytu na Morawach, kiedy to włoski antytrynitarz występował przeciw chrztowi dzieci, akceptował on ten zasadniczy aspekt anabaptystycznej teorii sakramentalnej, który, nawiasem mówiąc, najbardziej chyba niepokoił Blandratę, a mianowicie uznanie momentu chrztu za zerwanie

<sup>5</sup> Nie wydaje mi się, iżby szczegółowa analiza zachowanego w drobnym fragmencie listu Lubienieckiego, którą przeprowadza Firpo, wiele tu dała, i — co więcej — nie sądzę, iżby można tu było twierdzić, że siedemnastowieczny historyk antytrynitarysty Stanisław Lubieniecki, który go przytoczył w ślad za szesnastowieczną kroniką Budzińskiego, przeinaczył tekst tego ostatniego. Niezależnie nawet od tego, czy zwrot „vulgo recepta tuens dogmata” interpretować można tylko jako wyraz opinii Lubienieckiego, że Paruta był obrońcą chrztu dzieci, należy zwrócić uwagę, że Budziński, na którym Lubieniecki się opiera, był dobrym znajomym Lutomirskiego i podkreślał jego względne umiarkowanie w sprawach doktryny społecznej (por. J. Landsteiner, *Jacobus Paleologus*, Wien 1873, s. 38—39) oraz zaufanym przyjacielem Paleologa. Pochwała więc „moderacji” Lutomirskiego w sprawach chrztu i łączenie go z późniejszym stanowiskiem Socyna (który, choć był przeciwnikiem tego obrzędu, zgadzał się — podobnie jak teologowie siedmiogrodzcy — na jego praktykowanie) nie wydaje się przypadkowa, zwłaszcza gdy się weźmie pod uwagę owo zapewnienie Lutomirskiego: „Scimus tamen locis et temporibus [chrzest i wieczera] non esse alligatos”, które brzmiałoby dość dziwnie w ustach rzeczywistego zwolennika rebaptyzmu. Podobne wątpliwości i hipotezy można by snuć dalej, nie sądzę jednak, iżby było to warte zachodu, szło mi bowiem w tym wypadku o wykazanie, iż Firpo popiera tezę niepewną argumentacją wątpliwą.



ze „światem” i rozpoczęcie życia zgodnego z nakazami *Ewangelii*. Przytoczony przez Firpo fragment zeznań Varotty — niezbyt zresztą pod tym względem kompetentnego informatora — zupełnie tu nie wyjaśnia całej sprawy. Antypedobaptizm czy nawet rebaptizm przez zanurzenie w wodzie nie był wcale jednoznaczny z akceptacją anabaptystycznego programu (w tym przypadku: w wersji zboru polskiego) społeczno-etycznego. Wystarczy tu przypomnieć nazwisko Budnego, który przyjął chrzest przez ponurzenie wraz z grupą unitarian litewskich, choć programu tego wcale nie akceptował, i — jeśli idzie o Siedmiogród — dyskusje prowadzone na ten temat w końcu lat sześćdziesiątych i początkach siedemdziesiątych (o czym Firpo zdaje się nie wiedzieć), w których znaczną rolę odegrał Dávid<sup>6</sup>, choć i sam Blandrata żywił przez pewien czas sympatie w kierunku rebaptizmu<sup>7</sup>. Jest rzeczą znamionną, że nawet Jakub Paleolog, zdecydowany przeciwnik chrztu *in genere*, zalecał w tej sprawie tolerancję i wyrozumiałość, na co sam Firpo zwraca słuszną uwagę. Nie sądzę więc, iż to wystąpienie „sembra suggerire un distacco del Paruta dalla sua antica matrice anabattista e un avvicinamento assai rivelatore alle posizioni dottrinali più avanzate” (nb. skłonność autora do używania słów w rodzaju „avanzato”, „avanguardia”, „significativo”, „rivelatore”, „interessante”, tak widoczna w całej pracy, szerzy się w tym rozdziale w sposób nieledwie epidemiczny), ponieważ o takim anabaptystycznym *sensu stricto* rodowodzie Paruty nic właściwie nie wiemy. Nawiasem mówiąc, ten mój pogląd wzmacniałby chyba generalną — i moim zdaniem słuszną — koncepcję autora, w myśl której grupa teologów skupionych wokół Blandraty wykazywała wyraźną niechęć do społecznych haseł anabaptizmu.

Zbliżamy się do końca naszych rozważań, które wszakże byłyby niepełne, gdyby nie wspomnieć o gęsto rozsianych w całej książce i z rozmachem niekiedy formułowanych uwagach oraz sądach ogólniejszej natury. Ze znaczną ich częścią przyjdzie się zgodzić, co tym łatwiej zresztą mi przychodzi, że we własnych mych pracach dochodziłem do zbliżonych

<sup>6</sup> Por. A. Pirnát, *Könyvecska az Igaz keresztényi keresztsegröll és annak nemét eredetije*, „Irodalomtörténeti Közlemények”, R. 58: 1954, s. 299—308. Postaci Dávida nie poświęcił, niestety, Firpo większej uwagi, zapewne z uwagi na jego „umiarkowany” stosunek do szeregu problemów dogmatycznych.

<sup>7</sup> Niezmiernie pod tym względem interesujące jest dzieło Serveta — Blandraty — Dávida *De Regno Christi...*, Albae Iuliae 1569, które zasługiwałoby na bliższe zbadanie. Przy okazji zwróćmy tu uwagę na akcenty maksymalizmu etycznego, formułowane w tym samym czasie w sposób analogiczny w zborze polskim, jakie zawarte są w tym dziele w niewielkim traktaciku pt. *Notae membrorum Regni Christi* (k.04—03v.), z których warto zacytować przynajmniej trzy: „Quinta: Si crucibus placide sublatis pro persequentibus se et maledicentibus oraverint”, „Decimatertia: „Si erunt Magistratibus obedientes, non otiosi, sed laborantes manibus suis”, „Decimaquarta: Si religionis ergo neminem trucidandum esse censuerint, cum possint infirmi servari et errantes in viam a domino reduci et usque ad messem zizania extirpanda non sunt”.



lub podobnych wniosków, inne wypadnie odrzucić lub też poczekać do chwili, gdy autor nada im kształt bardziej pełny<sup>8</sup>, z jeszcze innymi wreszcie — a te są oczywiście najważniejsze — warto podyskutować.

Idzie mi tu przede wszystkim o ocenę unitarianizmu siedmiogrodzkiego we wczesnych latach siedemdziesiątych XVI w. i związaną z nią nierozłącznie kwestią oceny socynianizmu, jest to bowiem problem, do którego Firpo zdaje się przywiązywać największe znaczenie i do którego też stale z naciskiem powraca.

Ryzykując pewne uproszczenia, bez uszczerbku chyba jednak dla głównej myśli autora, wywód jego na ten temat wygląda tak.

W dziejach antytrynitaryzmu europejskiego, które otwiera symbolicznie śmierć Serveta (1553), punkt szczytowy niejako, jeśli wziąć pod uwagę radykalizację doktryny religijnej, stanowi okres siedmiogrodzki w l. 1568—1572. W Siedmiogrodzie tedy, w którym dzięki życzliwemu poparciu władcy unitarianizm otrzymuje status legalności — w czym Giorgio Blandrata *magna pars fuit* — dochodzi do powstania niezwykle

<sup>8</sup> Nie jest więc dla mnie jasne, dlaczego *ecclesia minor* unitariańska w Polsce była — po potępieniu Dávida — „ormai pronta a recepire l'insegnamento sozziniano” (s. 38), podczas gdy F. Socyna czekało kilkanaście jeszcze lat ciężkiej walki o zdobycie przywództwa w tym ruchu, nie mówiąc o tym, że samo rozróżnienie pomiędzy *invocatio* | *adoratio*, wprowadzone przez wygnańca włoskiego, przez wiele lat budziło w zborze polskim duże wątpliwości. Fałszywy jest pogląd, że unitarianie polscy wyrazili „consenso di fatto circa la condanna e l'incarceramento del David” (s. 47). Nie wiem też, dlaczego autor uważa, że potępiając Dávida unitarianie polscy „non fecero che ribadire ulteriormente la chiusura settaria e ormai definitivamente minoritaria della loro chiesa” (s. 47), podczas gdy — po pierwsze — synod krakowski potępił naukę niejakiego Walentego Krawca o „niewzywanie Syna Bożego” już w 1567 r., a więc w okresie, który sam Firpo traktuje w innym miejscu jako „periodo di un intenso lavoro creativo”. Po drugie zaś, Kościół antytrynitarski w Polsce od początku swej samodzielnej egzystencji miał charakter izolowanej mniejszości i ulegał silnym tendencjom sekciarskim. Ale to w końcu drobiazgi. Poważniejszy przypadek odnajdujemy na s. 266—267, gdzie Firpo szkicuje hipotezę na temat ruchu antytrynitarskiego w l. 1558—1579 (tak przynajmniej należy wnosić z jego wywodów), pojętego jako partii w odróżnieniu od sekty socyniańskiej. Niestety, trafne intuicje, które zdają się tkwić w tym wywodzie, zaciemnia i komplikuje brak precyzji terminologicznej. Gdyby bowiem proponowaną przez Firpo charakterystykę „partii” jako grupy „cosciente della sua funzione e dei propri obiettivi, non privo di una certa compatezza e legato da stretti rapporti personali e coerenti scelte ideologiche, anche sul più vasto piano europeo” potraktować *ad litteram*, to okazałoby się wtedy, że tak silnie przezeń eksponowana różnica między tą „partią” a „sektą” socyniańską w rzeczywistości nie istnieje, gdyż charakterystykę powyższą można bezpiecznie odnieść i do sekty. Myślę, że całe to zagadnienie można było doskonale ująć stosując kategorie przyjęte w socjologii religii. I tak można by potraktować heretyków włoskich jako grupę niezależną, która konstytuuje się po ostatecznym zerwaniu z kalwinizmem, a następnie przyczynia się walcnie do utworzenia dwóch organizacji o charakterze sekciarskim (w tym sensie tego słowa, jakie nadali mu E. Troeltsch i M. Weber): antytrynitaryzmu polskiego oraz siedmiogrodzkiego, który też, z chwilą uznania go przez państwo, przekształcił się w organizację kościelną.



korzystnej sytuacji intelektualnej; tu właśnie unitarianizm w dziele *De falsa et vera unius Dei cognitione* znajduje swą pełną artykulację doktrynalną, upowszechniającą nowatorską chrystologię Leliusza i Fausta Socynów (w tym samym czasie ogłasza się tam też *Explicatio* tego ostatniego); tu też dochodzi do obracającej się wokół podstawowych problemów doktrynalnych wszechstronnej debaty, w toku której — zasadniczą rolę odgrywają w niej wystąpienia Jana Sommera i Jakuba Paleologa — kształtuje się postawa inna, alternatywna wobec patrimonium myśli antytrynitarzkiej, choć czerpiąca z niego zarazem szereg inspiracji. Alternatywna w tym sensie, że dzięki nowemu ujęciu problemu usprawiedliwienia oraz wzajemnego stosunku Starego i Nowego Testamentu, dzięki rewaluacji koncepcji chrystologicznych, formułowanych w duchu naturalizmu i historyzmu, dzięki wreszcie totalnej redukcji sakramentologii, nawiązywała — a ściślej: spodziewała się nawiązać — dialog z przedstawicielami innych wielkich religii (mozaizm, mahometanizm), zmierzając w kierunku globalnego, by tak rzec, uniwersalizmu. Śmierć Jana Zygmunta (1571), elekcja na tron siedmiogrodzki katolika Stefana Batorego, a następnie klęska prohabsburskiego stronnictwa Kaspra Bekesa (1575), z którym powiązani byli siedmiogrodzcy radykałowie, wyraźne wreszcie „uszywnienie” postawy wobec nich Jerzego Blandraty, oto główne czynniki, które zahamowały wzrost tych „sviluppi potenzialmente alternativi della medesima tradizione ereticale” i doprowadziły do potępienia i procesu przywódcy nonadorantystów siedmiogrodzkich Franciszka Dávida (1579). Głównym depozytariuszem antytrynitarzkiego patrimonium stał się odtąd unitarianizm polski, a następnie socynianizm, który jednak mimo wszelkich swych zasług i prestiżu intelektualnego stanowił „gruppo minoritario sostanzialmente emarginato e chiuso a ogni possibilitá di significativi sviluppi interni e di larga incidenza culturale”<sup>9</sup>.

Przy rozważaniu tej konstrukcji, którą starałem się przedstawić wedle najlepszych intencji, nasunęło mi się kilka wątpliwości. Otóż, nie sposób, jak sądzę, nie zauważyć, że Firpo dokonuje w swej pracy wybiórczej tylko analizy doktryny głównego reprezentanta radykałów siedmiogrodzkich Jakuba Paleologa i ze szczególną predylekcją wykazuje jej nowatorskie w stosunku do tradycji unitariańskiej elementy; stąd też bardzo szczegółowo analizuje on wczesne utwory Greka, natomiast pobieżnie tylko dotyka kwestii związanych z późniejszą nieco jego twórczością, dotyczącą problemów związanych z funkcjonowaniem Kościoła unitariańskiego, który Paleolog pragnął — a co do tego nie ma żadnych wątpliwości — zdominować i przeorganizować w myśl własnych założeń. Okoliczności historyczne sprawiły, że grecki heretyk nie

<sup>9</sup> Nie zamierzam polemizować z tym ostatnim stwierdzeniem, którego podważenie naprawdę nie byłoby trudne, gdyż stanowi ono tylko — raz jeszcze — akt wiary w możliwości rozwojowe tkwiące w antytrynitaryzmie przedsocyniańskim.



zdołał osiągnąć tego celu i pozostał tylko w końcu przywódcą małej grupki ludzi bez realnego wpływu na bieg wydarzeń, że podstawowy zrab jego twórczości aż do naszych czasów pozostał w rękopisie i inspirować mógł wyłącznie jednostki. I stąd też pretensja do autora, który w moim przekonaniu dokonuje zabiegu nieuprawnionego, porównując mianowicie doktrynę Paleologa, doktrynę, by tak rzec, kościoła nie zrealizowanego z organizacją kościelną — myślę tu oczywiście o socynianizm — funkcjonującą przez lat kilkadziesiąt, i dochodzi następnie do wniosku, że ta pierwsza otwierała nowe, rewolucyjne wręcz perspektywy, ta druga natomiast była tylko, mimo wszelkich zasług, zepchniętą na margines życia sektą o ograniczonym oddziaływaniu. Pomijam już tu kwestię „rewolucyjności” tych perspektyw, co do której można by długo dyskutować, zwłaszcza gdy się próbuje spojrzeć na doktrynę Paleologa jako pewną całość, i pozwolę sobie tylko — choć nie lubię *iurare in verba magistri* — przypomnieć pewną opinię Cantimoriego. Omawiając w *Eretici italiani del Cinquecento* pobyt Fausta Socyna w Polsce i rolę jego w budowaniu polskiego Kościoła unitariańskiego, stwierdzał on m.in., że „senza il ricco contenuto religioso e sociale e la concreta energia dei polacchi le dottrine dell'italiano sarebbero rimaste dottrine astratte e isolate, formalmente interessanti ma senza importanza nella storia europea”.

Spór mój więc z Firpo jest w istocie sporem o proporcje, gdy bowiem on przypisuje zasadnicze znaczenie i ocenia niezwykle wysoko te idee, które stanowią — by posłużyć się sławną metaforą Giuseppe Saitty — „kwiaty nie rozkwitłe, ale bardzo obiecujące” („fiori non sbocciati ma assai promettenti”), to ja, daleki skądinąd od ich lekceważenia, skłonny atoli byłbym przypisywać większe znaczenie historyczne takim, jakie trwały dłużej, oddziaływały szerzej i głębiej. Czy więc mamy tę twórczość grupy siedmiogrodzkich radykałów spisać na straty i umieścić tylko w gablocie antykwarycznej poświęconej „osobliwościom myślenia teologicznego”? Bynajmniej! Przecież i oni wywołali swymi wystąpieniami poważny ferment ideowy, przecież to ich aspiracje, nadzieje i ambicje wpływały w ciągu tych kilku brzemiennych w tyle dramatycznych wydarzeń lat na postawę i mentalność ludzi, z którymi przyszło im obcować, w tym również — wtrąćmy nawiasem — na samego Fausta Socyna, przy czym ten ostatni wpływ był zapewne większy, niż to się zwykło sądzić.

Ewokując tedy z entuzjazmem i zarazem energią dzieje tej przegranej walki o rząd dusz w Kościele unitariańskim, „a lost and forgotten hour in history”, by zacytować *The Valois Tapestries* Frances Yates, tej mistrzyni prawdziwej jeśli idzie o rekonstrukcję „historii, która mogła stać się rzeczywistością”, Firpo przyczynił się waleśnie do pełniejszego jej zrozumienia. Zaszczytne to chyba parantela, stwierdzenie jej tedy niech będzie akcentem końcowym tych rozważań.