

Augustyn katolików, Augustyn „heretyków”. Hozjusz – Frycz Modrzewski

Michał Gołębiowski

¹ Zob. T.H. Irwin, *Scotus and the Possibility of Moral Motivation*, w: *Morality and Self-Interest*, oprac. P. Bloomfield, Oxford 2008, s. 167.

² C.E. Quillen, *Rereading the Renaissance: Petrarch, Augustine, and the Language of Humanism*, Michigan 1998, s. 1-18.

³ J. Delumeau, *Grzech i strach w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1994, s. 381.

⁴ Zob. L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Kraków 1994, s. 16; por. B. Przedpełski, *Kontrowersje wokół jansenizmu*, „Rocznik Teologiczny, ChAT”, r. LII, z. 1-2/2010, s. 233-256.

⁵ H. Marrou, *Augustyn*, tłum. J. S. Łoś, Kraków 1966, s. 141.

Autorytet św. Augustyna, tego największego spośród łacińskich Ojców Kościoła, oddziaływał nie tylko na ortodoksyjnych teologów katolickich. Stanowił on również jeden z głównych punktów odniesienia dla wspólnot protestanckich (luteranizm, kalwinizm), jak i dla różnego rodzaju ruchów heterodoksyjnych wewnątrz katolicyzmu (bajanizm, jansenizm, a później także kwietyzm)¹. W pewnym sensie kultura religijna przełomu XVI i XVII wieku została zdominowana przez istotnie przeogromny wpływ autora *Wyznań*. Do tego bogatego dziedzictwa odwoływali się tak odmienni w poglądach i wrażliwości autorzy jak Luter, Szekspir, Kartezjusz, Pascal czy Fénelon. Jego gorącymi entuzjastami byli także prekursorzy humanizmu, jak np. Petrarca, którzy w dziełach biskupa Hippony odnaleźli adekwatny język opisu doświadczenia egzystencjalnego „nowego człowieka”². W ogóle augustynizm zdefiniował podstawowe pojęcia, którymi żyła nowożytna Europa, dał podwaliny pod późnorenesansową i barokową antropologię, tak że – jak pisze Jean Delumeau – „cała cywilizacja rozpoznawała się w nim i w pewnym sensie wypychała go na przód sceny”³.

Wątpliwość Leszka Kołakowskiego, czy potępiając jansenizm, Kościół w istocie nie odrzucił augustianizmu⁴, okazuje się cokolwiek przesadzona z jednego podstawowego powodu: literacka spuścizna św. Augustyna jest na tyle bogata, że w zasadzie wymyka się próbom zbudowania spójnej syntezy. Zauważyli to ojcowie Soboru Trydenckiego, oficjalnie potwierdzając autorytet biskupa Hippony w określonych kwestiach (także tych fundamentalnych, jak nauka o łasce i usprawiedliwieniu), jednocześnie zaś nakładając na niektóre jego dzieła określoną regułę interpretacyjną, tj. „trzymając się pewnych granic, a odrzucając wszelkie ich rozděcia”⁵. Słusznie zatem stwierdził Hans von Campenhausen, że „dla historyka nie

jest rzeczą łatwą przy rozważaniach nad Augustynem znaleźć niezbędny dystans i właściwą miarę”⁶. Wszelkie trudności, na jakie może napotkać (i rzeczywiście napotykała) recepcja jego dzieł, obrazuje analiza tropów Augustynowych we wczesnonowożytnym i staropolskim piśmiennictwie polemicznym. Już w pierwszej połowie XVI wieku niektórzy spośród humanistów, jak choćby Erazm z Rotterdamu czy Andrzej Frycz Modrzewski, zdawali się bowiem w pełni świadomi problematyczności *argumenti ad Augustinum*. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy był zapewne fakt, iż ówcześni erudyci postanowili sięgać po pisma autora *Wyznań* poza mediacją tomistyczną (i w ogóle średniowieczną), ustalając własne kryteria w tworzeniu ich syntezy.

W burzliwych czasach renesansu wokół spuścizny św. Augustyna zogniskował się spór doktrynalny katolików z protestantami. Dotyczył on zwłaszcza tak podstawowych pojęć jak „usprawiedliwienie”, „łaska” oraz „wiara” w jej relacji do „uczynków” i zbawczej wartości „rytuału”. Humanści i reformatorzy widzieli w św. Augustynie wiernego ucznia Pawłowej soteriologii, niejako wbrew domniemanym uzurpacjom Kościoła rzymskiego, który miałby ich zdaniem zdradzić pierwotny przekaz nauki apostoelskiej. Katolicy przeciwnie – uznawali, że Doktor Łaski jest rzecznikiem łacińskiej Tradycji stale i niezmiennie przechowywanej w Kościele. Ciekawe, że niegdyś spór pomiędzy św. Augustynem a Pelagiuszem zrazu przywołany został przez Lutra oraz Kalwina. Tym razem o pelagianizm oskarżony został jednak Kościół katolicki wraz z jego nauką o uczynkach, przez które można zasłużyć na zbawienie⁷. Nawiasem mówiąc, w ciekawy sposób katolicka apologetyka odwróciła ten zarzut, wykazując, że luterzańskie usiłowania wokół utrzymania „pewności zbawienia” mają więcej wspólnego z pelagianizmem, aniżeli przypuszczali Ojcowie założyciele tego wyznania chrześcijańskiego⁸. Z tego wszystkiego najistotniejszy jest jednak fakt, że w świadomości nowożytnych myślicieli religijnych (niezależnie od ich proweniencji) spory wczesnochrześcijańskie odżyły niejako na nowo. Na ich kanwie stworzono taką konstrukcję retoryczną, w świetle której oponent jawił się jako przedstawiciel dawno obalonego, starożytnego błędu (stąd np. określenie antytrynitarzy mianem arian, pomimo iż ich nauka znacząco różniła się od starożytnej doktryny ariańskiej).

⁶ H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1967, s. 343.

⁷ Zob. H. Marrou, *Augustyn*, dz. cyt., s. 141; por. A. A. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie grzesznika. Czy potępienia doktrynalne z XVI w. zachowują nadal swoją ważność*, Kraków 1998, s. 100-113.

⁸ Zob. J. Maritain, *Trzej Reformatorzy. Luter – Kartezjusz – Rousseau*, tłum. K. Michalski, Warszawa 2005, s. 35.

W siódmym rozdziale traktatu *De Ecclesia* Andrzej Frycz Modrzewski, jako jeden z pierwszych myślicieli staropolskich, świadomie podjął kwestię problematyczności autorytetu św. Augustyna. Ten wybitny humanista, któremu nade wszystko zależało na pokojowym współistnieniu różnych wyznań chrześcijańskich, ustalających znaczenie zbawczych prawd nie przez autorytarne orzeczenia Papieża, lecz na drodze dialogu, z niepokojem stwierdził, że na dzieła Doktora Łaski powołują się zupełnie różne, najczęściej zwalczające się stronnictwa religijne. Jako przykład posłużyły z jednej strony poglądy katolickiego apologety i działacza antyreformacyjnego Jana Hoffmeistera, a z drugiej – luterńskiego myśliciela Antoniego Korwinusa. Obaj zasłynęli jako oddani adepci szkoły św. Augustyna. A jednak stworzone przez nich systemy teologiczne właściwie nie miały żadnych punktów stykowych, tak co do treści, jak i przyjętej metody. Wobec tego Frycz zapytuje: „Czy Augustyn jest aż tak zgodny ze sobą, czy jest jasny we wszystkim, co mówi, czy w końcu tak pewny, że ani sprzeciwiać mu się nie godzi, ani mieć wątpliwości co do jego pism? Czy trzeba je wszystkie uważać za wyrocznie? Bynajmniej”⁹.

Aby wyjść z impasu, polski humanista zestawił pisma Ojca Kościoła z księgami Pisma Świętego: oba teksty częstokroć wykazują pozorną niekonsekwencję, stając się przez to niejasnymi, trudnymi do jednoznacznej interpretacji. Różnica polega jednak na tym, że wersety biblijne pozbawione są ludzkiego błędu, stąd stosunkowo łatwo (i, co ważne, bez obawy o popełnienie błędu) daje się wyjaśnić trudniejsze wersety za pomocą łatwiejszych, podczas gdy św. Augustynowi – pomimo całej jego wielkości – „przydarzy się nieraz napisać coś niedokładnie (...), nie można się więc dziwić, że się czasem pośliznie”¹⁰. Wiadomo, że był to również argument Lutra, któremu w *Confessione fidei* przeciwstawiał się Stanisław Hozjusz (notabene niegdysiejszy oponent Frycza na Synodzie Piotrkowskim w 1551 roku), zarzucając obozowi reformacji m.in. powoływanie się na autorytet Ojców tylko tam, gdzie mogłoby to stać się wygodnym uzasadnieniem dla „kacyrskich nowinek”¹¹. Omyłność jednych pisarzy wczesnochrześcijańskich, jak wynika ze wspomnianego utworu polskiego kardynała, korygowana jest przez dzieła innych, tak że wszyscy razem uczestniczą w żywym nurcie Tradycji. Warto dodać, że w XVII wieku reguła ta znana była

⁹ A. Frycz Modrzewski, *O Kościele*, w: tegoż, *O poprawie Rzeczypospolitej*, tłum. E. Jędrkiewicz, „Dzieła wszystkie”, t. I, Warszawa 1953, s. 412-413. Wydanie łacińskie dzieła, z którego korzystam w niniejszej pracy, to: *Andreae Fricii Modrevij Commentariorum de Republica emendanda Libri quinque*, Bazylea 1554 [wydawca: Johann Oporinus; egzemplarz Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, sygnatura oryginału: XVI.F.4336].

¹⁰ A. Frycz Modrzewski, *O Kościele*, dz. cyt., s. 414.

¹¹ Zob. *Sed hic iterum nobis obstrepunt Martini, sanctos Patres homines fuisse, atque ideo errare potuisse, quin et errasse nonnullos* (S. Hozjusz, *Confessio fidei*, Moguntiae 1557, s. 20b).

oficjalnie jako *consensus patrum*, również w kręgach luterańskich, czego dowody dostarczają na przykład tak monumentalne dzieła jak *Confessio catholica* ojca patrologii Johanna Gerharda, księgi publikowane w latach 1634–1637, albo podręcznik *Dissertatio quarta historico-theologicarum* Piotra Rudbeckiusa z 1680 roku¹². Luterańskie rozumienie *consensus patrum*, zdecydowanie odmienne od katolickiego, byłoby jednak tematem na osobne studium.

Słynne są słowa św. Augustyna: „Nie wierzyłbym Ewangelii, gdyby mnie nie skłaniała do tego powaga Kościoła katolickiego” (*Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas*)¹³, do których mógł później nawiązać Hozjusz, odpowiadając Johannowi Brenzowi, że Pismo bez autorytetu Kościoła znaczy tyle, co bajki Ezopa¹⁴. *De Ecclesia* przytacza powyższą wypowiedź Doktora Łaski, aby wykazać jej zgodność (acz dalece nieoczywistą czy wręcz paradoksalną) z biblicyzmem wielkich reformatorów. Frycz okazuje się w tym punkcie nader bliski eklezjologii Erazma z Rotterdamu, interpretując słowa św. Augustyna nie tyle w odniesieniu do instytucjonalnego, „widzialnego” kształtu Kościoła, co raczej w nawiązaniu do swoiście rozumianej „katolickości” jako ponadwyznaniowej zasady jedności. Kościół katolicki nie przynależał, jego zdaniem, do „jednego miejsca i czasu, ale wywodząc się od pierwotnego kościoła (sic!), trwa do czasów dzisiejszych”¹⁵. Trwa o tyle, o ile naśladuje Chrystusa. Powagą takiego Kościoła – kontynuuje Frycz – jest ni mniej, ni więcej wiara w zbawcze treści, których depozytariuszami byli wpierw Apostołowie, aby dopiero później mogły zostać przelane na papier. Ponieważ sens Pism dał początek Kościołowi, zanim jeszcze zostały skonkretyzowane w postaci świętych tekstów, w gruncie rzeczy teksty te wiodą prym pierwszeństwa względem nauk kościelnych. Przywołany przez Frycza traktat św. Augustyna *De unitate Ecclesiae* miał uzmysłwić donatystom, że rozpoznanie prawdziwego Kościoła możliwe jest dzięki wnikliwemu badaniu zakonu, proroków i psalmów. Na tej podstawie konstruowany jest następnie, wciąż jeszcze oparty na augustynizmie, dowód na pierwszeństwo Pisma Świętego: „Skoro kościół nas uczy, które księgi Pisma Św. są prawdziwe, należy dostosować wszelką jego naukę do tych ksiąg, doszukiwać się w nich samego kościoła i nimi go potwierdzać”¹⁶.

¹² Na temat skomplikowanego stosunku ortodoksyjnego luteranizmu do pojęcia *consensus patrum* zob. Q.W. Stewart, *Lutheran Patristic Catholicity. The Vincentian Canon and The Consensus Patrum in Lutheran Orthodoxy*, Zürich 2015, s. 1-12.

¹³ Augustyn z Hippony, *Contra Epistolam Manichaei Quam Vocant Fundamenti Liber Unus*, 5,6; A. Frycz Modrzewski, *O Kościele*, dz. cyt., s. 422.

¹⁴ Zob. *Comparationem vero illam scripturae S. cum fabulis aesopi defenderunt Stanislaus Hosius, Episcopus Varmiensis in Catholicae doctrina propugnatione contra Joannem Brentium libro III. sol. 231* (J. Cyprian, *Analysis fidei Christianae: ex I. Joh. V, 6*, Lipsk 1699-88, k. 56).

¹⁵ A. Frycz Modrzewski, *O Kościele*, dz. cyt., s. 422; por. M. Terka, *O jedności Kościoła w świetle Enarrationes in psalmos św. Augustyna*, „Biblica et Patristica Thoruniensia”, nr 7/2014, z. 1, s. 61-95.

¹⁶ A. Frycz Modrzewski, *O Kościele*, dz. cyt., s. 423.

¹⁷ *Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur. Proprie autem nunc res appellavi, quae non ad significandum aliquid adhibentur, sicuti est lignum, lapis, pecus atque huiusmodi cetera; sed non illud lignum quod in aquas amaras Moysen misisse legimus, ut amaritudine carerent neque ille lapis quem Iacob sibi ad caput posuerat neque illud pecus quod pro filio immolavit Abraham. Hae namque ita res sunt, ut aliarum etiam signa sint rerum. Sunt autem alia signa quorum omnis usus in significando est, sicuti sunt verba. Nemo enim utitur verbis nisi aliquid significandi gratia. Ex quo intellegitur*

*quid appellem signa: res eas videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur. Quamobrem omne signum etiam res aliqua est; quod enim nulla res est, omnino nihil est. Non autem omnis res etiam signum est. Et ideo in hac divisione rerum atque signorum, cum de rebus loquemur, ita loquemur ut etiamsi earum aliqua adhiberi ad significandum possint, non impediunt partitionem, qua prius de rebus, postea de signis disseremus; memoriterque teneamus id nunc in rebus considerandum esse quod sunt, non quod aliud etiam praeter seipsas significant (Augustyn, *De doctrina Christiana* I, II.2).*

¹⁸ A. Frycz Modrzewski, *O Kościele*, dz. cyt., s. 470.

¹⁹ Zob. G. Martelet, *Zmartwychwstanie, Eucharystia, człowiek*, Warszawa 1976, s. 137-141; J. Kalwin, *Institutio christianae religionis*, Monachii 1936, s. 342-417; E. Ozorowski, *Nauka Andrzeja Frycza Modrzewskiego o Eucharystii*, „Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyń – Łomża”, nr 4/1986, s. 45.

Frycz usiłował pogodzić stanowiska katolików i protestantów w kwestii nauki o Eucharystii. Zasadniczo wyszedł on zatem od św. Augustyna, a więc wspólnego autorytetu obu zwalczających się stron, starając się oprzeć późniejszą argumentację na typowo augustiańskiej definicji sakramentu. Ugruntowana była ona na augustiańskiej wizji świata, który dzieli się na rzeczywistość oznaczaną (*res significata*) oraz na znak (*signa*)¹⁷. Część z tych fragmentów mogła zostać uznana za bliską katolickiej ortodoksji, problem pojawiał się jednak wówczas, gdy odwołania do biskupa Hippony okazywały się zapożyczeniami od Kalwina, a więc zostały również zinterpretowane przez pryzmat wątpliwości francuskiego reformatora. Wzbudziło to oczywiście zastrzeżenia ze strony Hozjusza. Tak oto bodaj najbardziej kontrowersyjny element Fryczowej nauki o istocie Wieczerzy Pańskiej wspierało jedno z pouczeń św. Augustyna: „Po co przygotowujesz zęby i żołądek? Wierz, a spożyłeś”¹⁸. Z tego jednego fragmentu został wyciągnięty wniosek, że sakrament polega nie tyle na spożywaniu (pozostaje ono zaledwie znakiem przyjęcia woli Bożej), co raczej na wierze przyjmującego. W innym miejscu na poparcie tej tezy przywołany został pogląd św. Augustyna mówiący, że „skoro Chrystus zmartwychwstały jest w niebie, nie masz Go tu”¹⁹. Jeśli tak, to transsubstancjacja oraz realna obecność Jezusa w chlebie i winie jawią się w zasadzie jako koncepcja typowo scholastyczna, przynajmniej jeśli rozważyć ją w tak ściśle sprecyzowanej postaci. Także adoracja i kult Bożego Ciała okazuje się czymś pustym. W zasadzie Frycz nie precyzował jednak swojej nauki o Eucharystii tak, aby jednoznacznie opowiedzieć się po stronie katolickiej, luterańskiej bądź kalwińskiej. Idąc za Doktorem Łaski (choć oczywiście nie było to jego jedyne

źródło), interesował go raczej skutek przeistoczenia aniżeli samo przeistoczenie²⁰.

Na podstawie tego, w jaki sposób Frycz Modrzewski korzysta z dorobku św. Augustyna, można zarysować pewną analogię pomiędzy pojęciem „humanizmu chrześcijańskiego”, jakie miał autor *De Ecclesia*, a „humanizmem chrześcijańskim” Erazma z Rotterdamu. Na pierwszy plan wysuwa się zatem swoiście definiowana *philosophia Christi*, czyli tzw. „autentyczny chrystianizm” ugruntowany na myśli patrystycznej, odrzucający jednak naleciałości późniejszej, średniowiecznej kultury oraz filozofii scholastycznej (ocenianej oczywiście negatywnie)²¹. Cechami charakterystycznymi tego humanistycznego zwrotu był praktycyzm, który redukował teoretyczną wiedzę teologiczną do niezbędnego minimum, rezygnował z dociekań i sprecyzowanych rozstrzygnięć doktrynalnych, punktem ciężkości czyniąc etykę oraz introspektywną refleksję człowieka nad samym sobą²². Choć Erazm preferował św. Hieronima oraz Ojców greckich, jego uczniowie odwoływali się zazwyczaj do ogromnego autorytetu św. Augustyna, skupiając się chociażby na jego egzystencjalnej zasadzie *si fallor, sum* (jeśli się mylę, to znaczy, że jestem). W kategoriach tak erazmiańskich, jak i fryczowych prawda, a w szczególności prawda objawiona, nie podlegała ścisłym doktrynalnym konkretyzacji i mogła być uchwytna przez jakikolwiek ziemski urząd. Rozwiązaniem był irenizm jako jedyna postawa zgodna ze wskazaniami etycznymi Chrystusa, który wszakże – jak zauważał autor *De Ecclesia* – nie określał, w jaki dokładnie sposób chleb w Jego ręce stał się Ciałem. Wobec takiego stanu rzeczy obóz katolicki (zwany niegdyś „kontrreformacyjnym”) musiał odpowiedzieć na twierdzenia humanistów przede wszystkim w oparciu o myśl moralną Doktora Łaski, stale jednak przypominając, że dzieła tego Ojca Kościoła dają poparcie dla szeregu teoretycznych rozstrzygnięć, do których doszedł Kościół.

1989, s. 19. Szerzej o irenizmie Frycza Modrzewskiego można przeczytać m.in. w następujących pozycjach: S. Kot, *Andrzej Frycz Modrzewski. Studium z dziejów kultury polskiej wieku XVI*, Kraków 1919, s. 229-255; J. Pelc, *Literatura polskiego odrodzenia a prądy umysłowe epoki*, w: *Andrzej Frycz Modrzewski i problemy kultury polskiego odrodzenia*, red. T. Bieńkowski, Wrocław 1974, s. 13-15; K. Górski, *Ewolucja poglądów religijnych Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, w: tegoż, *Literatura i katolicyzm*, oprac. A. Bielak, Lublin 2004, s. 158-167.

²⁰ Zob. E. Ozorowski, *Nauka Andrzeja Frycza Modrzewskiego o Eucharystii*, dz. cyt., s. 39.

²¹ Zob. J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, *Kęty* 2005, s. 269-276; tegoż, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Wrocław 1973, s. 174-175; por. P.O. Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, New York 1979, s. 66-81.

²² Zob. J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, dz. cyt., s. 271; por. L. Kołakowski, *Erazm i jego Bóg*, w: tegoż, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, t. 1, oprac. Z. Mentzel, Londyn

Hozjusz, podobnie jak inny wybitny jezuicki pisarz tego okresu Maciej Kazimierz Sarbiewski, uznawał św. Augustyna za autora arcykatolickiego. Wbrew interpretacjom Frycza Doktor Łaski jawił się w tym przypadku jako rzecznik pierwszeństwa Kościoła względem Pisma. Hozjusz stosunkowo często przytacza bowiem te fragmenty dzieł św. Augustyna, w których mowa o niewłaściwej, samodzielnej lekturze tekstów biblijnych, owego źródła wszelkiej herezji. Jednym ze wspomnianych pism jest dialog *De vera religione*, czyli *O wierze prawdziwej*, błędnie przywołany przez kardynała i jego tłumacza jako *O wierze i o uczynkach* (*De fide et operibus*). Ta pomyłka w tytule jest oczywiście wielce wymowna w kontekście sporów między katolikami a protestantami, jak i zresztą całego wywodu Hozjusza. Autor *De expresso Dei Verbo*, idąc za augustiańską interpretacją Listów Pawła Apostoła, przyznaje, że warunkiem zbawienia jest „sama wiara” (*sola fide*), ale nie „jakakolwiek wiara” (*quaelibet fides*). Tej drugiej mieliby nauczać innowiercy pod przykrywką źle rozumianego „czystego zaufania”. Wiara musi zatem zostać zdefiniowana w ściśle określony sposób. I tak oto w Liście do Galatów można przeczytać: *Nie bywa usprawiedliwiony człowiek z uczynków zakonu, jedno przez wiarę Jezusa Chrystusa* (Ga 2, 16). Hozjusz przyznaje, że *jedno wiara* zjednuje Boga. Do zbawienia prowadzi jednak człowieka wyłącznie tytułowa „wiara prawdziwa”, tj. niepozbawiona żadnego z jej elementów składowych. Okazuje się, że uczynki nie są w jej ramach czymś zewnętrznym i dodatkowym; raczej przynależą do jej istoty, skoro *kto miłuje bliźniego, zakon wypełnił* (Rz 13, 8). Miłość przejawia się w uczynkach, te zaś stanowią nierozdzielną część „wiary prawdziwej”. *Hactenus Augustinus, „aż póty mówi św. Augustyn”*²³ – w ten sposób Hozjusz kończy swój akapit.

W traktacie o Słowie Bożym, *De expressis Dei Verbo*, św. Augustyn przywołany został także w kontekście sporu z biskupem ariańskim Maksyminem z Mediolanu (opisanym w *Contra litteras Petilianii*), a następnie z Pelagiuszem (o czym można przeczytać w *In prologo Hippognosticon*). Wiadomo, że pierwsza z wymienionych kontrowersji dotyczyła Trójcy Świętej i współistotności Jezusa Chrystusa z Bogiem Ojcem, podczas gdy druga – relacji wolnej woli do łaski. Zdaniem Hozjusza oba konflikty w grun-

²³ S. Hozjusz, *O Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym*, oprac. M. Korolko, Kraków 1999, s. 46. Tekst oryginalny na podstawie wydania: *De expresso Dei Verbo. Ad Sigismundum Augustum Poloniae regem*, Dillingen 1560, s. 20-20b [egzemplarz PAN Biblioteki Kórnickiej, sygn. Cim.O.383].

cie rzeczy odnosiły się do problemu literalnego czytania Pisma w oderwaniu od autorytetu Kościoła, a nawet wbrew niemu i przeciwko jego rozstrzygnięciom. Zasadniczą trudnością pozostał tu zatem indywidualizm religijny. Zarówno Maksymin, jak i Pelagiusz powoływali się bowiem na szereg tekstów biblijnych, odczytanych rzekomo bez zbędnego balastu i zafałszowań dokonanych przez oficjalną kościelną wykładnię, a jednak stworzone przez nich systemy teologiczne znacząco różniły się między sobą. Wydaje się zatem, że dla Hozjusza arianizm czy pelagianizm to takie same owoce skrypturyzmu jak luteranizm, kalwinizm albo rozmaite herezje humanistów. Heretycy nie tylko nie zgadzają się z nauką Kościoła, ale przede wszystkim zwalczają siebie nawzajem, pomimo iż za podstawę dla swoich nauk biorą ten sam zestaw tekstów biblijnych. Każdy z nich – jak twierdzi św. Augustyn cytowany przez Hozjusza – „bierze broń przeciw Zakonowi z Zakonu, zwycięża Ewangeliją z Ewangeliję pomoc biorąc”, tym samym „z prawdy fałsz zmyślając”²⁴. Tak więc o ile Frycz Modrzewski wierzył, że Pismo w swoich najważniejszych twierdzeniach jest jasne, a trudne miejsca dają się odczytać przez pryzmat tych bardziej czytelnych, o tyle Hozjusz przeciwstawia temu nazbyt optymistycznemu przekonaniu szereg faktów związanych z kontrowersjami z czasów formowania się podstaw doktryny katolickiej.

Kardynał wielokrotnie przypomina w swoim traktacie, że uczeń Chrystusa potrzebuje Kościoła. Wspólnota sakramentów niejako wyprzedza głębsze poznanie Pism. Dla potwierdzenia tej tezy zacytowane zostają słowa św. Augustyna z dwunastej księgi *Confessionum*, w której biskup Hippony stwierdza, że prawda nigdy nie należy do jednego człowieka, ona jest raczej czymś „powszechnym”, a więc katolickim, jest „nasza”, aby żadna istota ludzka nie mogła sobie jej przywłaszczyć. Jeżeli zaś jakiś człowiek będzie chciał samemu sobie przypisać doskonałe poznanie prawdy (choćby przez wnikliwe badanie Pism), niechybnie straci do niej dostęp²⁵. W całości wywodu Hozjusza powyższy pogląd św. Augustyna służy oczywiście potępieniu protestantów oraz indywidualistów religijnych, którzy postawili osobisty osąd dotyczący zbawczych treści ponad orzeczenia Kościoła. Odmienne niż u Frycza, uważającego, że odczytanie objawienia jest sprawą

²⁴ S. Hozjusz, *O Jasnym a Szczyrym...*, dz. cyt., s. 65, 139; Augustyn, Ep. 61; Ep. 51.

²⁵ S. Hozjusz, *O Jasnym a Szczyrym...*, dz. cyt., s. 71.

dialogu w duchu irenizmu, *De expresso Dei Verbo* proponuje raczej posłuszeństwo jednemu pasterzowi, który stoi na straży starożytnego przekazu (*traditio*). Postawienie Pisma ponad Kościołem okazuje się natomiast nieuprawnioną gloryfikacją człowieka-interpretatora. Ten sam problem – kontynuuje kardynał – można było zaobserwować na przykładzie sporu św. Augustyna z Faustusem, ówczesnym mistrzem sekty manichejskiej. Zdaniem Hozjusza była to kolejna walka Doktora Łaski ze specyficzną odsłoną biblicyzmu. Faustus, nie uznając autorytetu Kościoła, w rzeczywistości nie poddał się także autorytetowi Pisma, a zamiast tego tekst Pisma poddał swojemu własnemu życzeniu i widzeniu²⁶.

²⁶ Tamże, s. 76.

Dla Frycza prawdziwa „katolickość” oznaczała tak rozumianą „powszechność”, która w praktyce implikuje ponadwyznaniowość. Dla Hozjusza „katolickość” wiązała się natomiast z widzialną jednością chrześcijan, a więc powszechną zgodą w sprawach rozumienia i praktykowania wiary w obrębie jednej wspólnoty i jednego pasterza. Słynne Augustynowe „miłuj, a czyn, co chcesz” (*dilige et quod vis fac*) zyskało na kartach *De expresso Dei Verbo* konkretyzację w postaci moralnego pouczenia o potrzebie włączenia się w życie jedyne, prawdziwego Kościoła²⁷. Wiadomo, że w systemie teologicznym Doktora Łaski miłość była zasadą jedności. Tylko dzięki niej staje się możliwe owocne realizowanie „dobrej woli” i „dobrych czynów”. Cokolwiek człowiek zamierza w obrębie szczerze przyjętej katolickiej jedności – jest godziwe, ponieważ wyrasta ze zgody, aby następnie ją umacniać. Bóg i Kościół to Oblubieniec i Oblubienica, Głowa i Ciało, „dwa w jednym ciele” (*duo in carne una*)²⁸ – tak pisał biskup Hippony w *De unitate Ecclesiae*, a Hozjusz uczynił z tej uwagi centralną regułę swojej apologetyki. Konsekwentnie tam, gdzie nie można zaobserwować prawdziwego zjednoczenia, jak np. w przypadku dzielącej się na coraz to kolejne odłamy reformacji, nie może być też mowy o miłości. Ireniczny dialog okazuje się więc o tyle czymś niegodziwym, że stara się uzgodnić sens prawd objawionych poza najważniejszą cnotą, *caritate*, która stanowi o ich najważniejszym przekazie. Innymi słowy: miłość nie polega na szukaniu punktów wspólnych kosztem coraz to nowych ustępstw w sprawach istotnych. Cechuje ją raczej dążność do ustanowienia pełnej harmonii, i to przy całej różnorodności różnych członków Ciała Chrystusa.

²⁷ Tamże, s. 103; Augustyn, *Tract. 7 In epist. Ioan.*

²⁸ S. Hozjusz, *O Jasnym a Szczyrym...*, dz. cyt., s. 158; Augustyn, *In prologo*, Ps. 140; *In Psal.* 130, Sermone 1.

Hozjusz podąża w swoich rozważaniach za tymi fragmentami *Enarrationes in Psalmos* św. Augustyna, które wskazują, iż w Pismach można wyczytać przede wszystkim prawo miłości²⁹. Z tego zaś płynie wniosek, że innowiercy, pomimo doskonałej znajomości tekstów biblijnych, nie rozumieją ich sensu we właściwy sposób. Nie potrafią bowiem utrzymać jedności umysłów, woli i serc. W ten sposób praktycyzm, którego humaniści poszukiwali w pismach Ojców Kościoła, był zdaniem Hozjusza niepełny, a nawet fałszywy bez próby sprecyzowania podstaw wspólnej wiary. A więc autor *De expresso Dei Verbo*, niegdysiejszy entuzjasta Erazma z Rotterdamu, realizował swój biblijno-patrystyczny ideał humanizmu inaczej aniżeli Frycz Modrzewski, zdecydowanie odrzucając skojarzenie Augustynowego pojęcia *katolickości* z jakąkolwiek formą chrześcijaństwa ponadwyznaniowego³⁰. Później stanowisko to potwierdził *Katechizm Soboru Trydenckiego* Piusa V z 1566 roku, cytując kazanie biskupa Hippony, w którym katolickość zdefiniowana została jako „jedna wiara rozciągająca się od wschodu aż po zachód słońca”³¹. ■

²⁹ S. Hozjusz, *O Jasnym a Szczyrym...*, dz. cyt., s. 109-110; Augustyn, *De unitate Ecclesiae cap. 4. In 1; Canonicam Ioan. Tract 6 et sermo 31 de verbis Aoli. Lib. 6 Eus. Lib. 6. Cap. 45 ecclesiast. Hist.*

³⁰ Zob. M. Hanusiewicz-Lavallee, *Czy był i czym był humanizm chrześcijański w Polsce*, w: *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa 2009, s. 84.

³¹ *The third mark of the Church is that she is Catholic; that is, universal. And justly is she called Catholic, because, as St Augustine says, she is diffused by splendor of one faith from the rising to the setting sun (The Catechism of the Council of Trent I, IX, 3, tłum. J.A. McHugh, Ch.J. Callan, London 2018, s. 99).*