

Krzysztof Koehler: Stanisław Orzechowski. Ustanowienie dyskursu republikańskiego

Żonaty ksiądz katolicki, wybitny intelektualista, świetny pisarz, drapieżny polemista, którego pióro napsuło sporo krwi obrońcom katolicyzmu w Rzeczypospolitej pod koniec lat 50.



Żonaty ksiądz katolicki, wybitny intelektualista, świetny pisarz, drapieżny polemista, którego pióro napsuło sporo krwi obrońcom katolicyzmu w Rzeczypospolitej pod koniec lat 50. - tekst ukazał się w tygodniku Nowa Konfederacja

Model dyskursu proponowany przez Orzechowskiego jest na tle epoki szczególny: to koniec, cel debaty determinuje jej charakter. Spór ma doprowadzić do zajęcia stanowiska. Egzystencjalny wybór ma

zakończyć rozważania: trzeba się opowiedzieć, a nie dywagować – tak mniej więcej można podsumować postępowanie polskiego autora. Zakończeniem jego wersji debaty jest sala sądowa, gdzie ma zapaść wyrok kończący spór. Nie może być on jałowym dywagowaniem: ma prowadzić do działania, do rozstrzygnięcia, do przekroczenia charakterystycznej niekonkluzywności.

W swoim tekście chciałbym przedstawić rodzaj *case study*: opisu pewnego typu rozumowania, które w dyskursie publicznym Rzeczypospolitej dochodzi do głosu pod koniec lat 50. XVI w., a rozkwita w pełni w swoistej postawie Stanisława Orzechowskiego wobec innowierców polskich w latach 60. Orzechowski swoje „odkrycie” konsekwentnie opisuje greckim słowem *methodos*; jest pewien rangi swojego dokonania i zarazem świadom, że dostarcza katolicyzmowi w Rzeczypospolitej faktycznie wygodnego narzędzia.

Methodos Orzechowskiego jest charakterystycznie niezwykły[1]: ma niejako kilka wymiarów, zagarnia, jeśli można tak powiedzieć, całą przestrzeń dyskursu, bo rozciąga się od tekstu/tekstów po postawę, jeżeli można użyć takiego słowa, zajmowaną w sferze egzystencji; aż wreszcie po działanie na poziomie życia szlacheckiej *polis*.

Dosyć to, wydaje mi się, ciekawa propozycja, zaskakująca i, jeśli odrzucimy uprzedzenia wynikłe z oglądu rzeczywistości z naszej postpolitycznej i tolerancyjnej perspektywy, być może uda się nam tę postawę – w miarę wiernie – opisać.

Dodajmy jeszcze prawem uzupełnienia: postawa ta zrodziła się jeszcze przed zamknięciem obrad soboru trydenckiego, a w przypadku Orzechowskiego rzutowała też na jego bardzo interesujący (i pionierski w istocie, szczególnie gdy się spojrzy na jego teksty adresowane do kardynała Stanisława Hozjusza) stosunek do Kościoła powszechnego.

Sądzę, że model ten niejako wyłania się ze sprzeciwu wobec pewnego zasadniczego dla formacji renesansowej dyskursu, który określić można mianem dyskursu irenistycznego. Choć i inne nazwy mogą być mu przypisane: możemy albowiem mówić o modelach debaty majeutycznej, *in utramque partem*, Thomas Sloane woli nazwę „model swazoryjny”, są też jednak tacy badacze, którzy model ten nazywają po prostu akademickim czy sceptycznym (jak Nancy Struever czy Victoria Khan)[2].

Zacznę więc od charakterystyki tej postawy. Na początek podaję dwa świadectwa: wymiany tekstów pomiędzy Marcinem Lutrem a Erazmem z Rotterdamu i dialogu dwóch fikcyjnych postaci (ale mających swoje realne odpowiedniki) z tekstu Andrzeja Frycza Modrzewskiego „*De utraque species Coena Domini*”. W obu przypadkach mamy do czynienia z konfrontacją nie tylko różnych poglądów, ale może przede wszystkim dwóch modeli debaty. Wyznaczają one w istocie dwa typy dyskursów religijnych; jeden z nich możemy określić mianem dyskursu wyznawczego, drugi mianem dyskursu, którego nazwy przywołałem przed chwilą.

W sporze religijnym, jak się wydaje, ten drugi dyskurs nie ma szans. Staje się bowiem wspólnym przeciwnikiem zmagających się ze sobą w religijnej debacie stron. Jednak nie tylko, jeśli można tak sądzić, kontekst wpływa na wymiar konfliktu i katastrofę modelu swazoryjnego. Sam w sobie posiada on pewne cechy, które w okresie wzmożenia sporu ideowego, sięgającego postaw religijnych człowieka, muszą wydawać się szczególnie łatwo poddające się krytyce.

To tyle dla zachęty. Przejdźmy do analiz.

Erazm z Rotterdamu vs Marcin Luter

O sporze Lutera z Erazmem pisali zajmująco Juliusz Domański, Nancy O'Boyle czy Thomas Sloane[3]. Ten ostatni zresztą, z interesującej nas tutaj pozycji, rozważał nie tyle treść, ile formę sporu. Stąd potraktuję go jako po tej debacie przewodnika.

A wygląda ona następująco: W 1520 r. Marcin Luter ogłosił tekst „Assertio”, w którym zaprzeczał istnieniu wolnej woli. Odpowiedzią na tę rozprawę było wystąpienie Erazma „De libero arbitro” (1524); reakcją Lutera na tę wypowiedź był traktat „De servo arbitro” (1525). W sposób naturalny debata wygasła z powodu śmierci Rotterdamczyka.

W podstawowym tego słowa sensie debata dotyczyła kwestii zasadniczej dla retora, jakim był Erazm. Wolna wola to wszak cel wytaczania najcięższej armatury retorycznej. Jeśli od decyzji woli zależy podjęcie takiego a nie innego działania, to od Arystotelesa i

sofistów począwszy, cała umiejętność retoryczna służy temu, aby w audytorium potrafić wzbudzić określone uczucia i za pomocą argumentowania kształtować przekonania. Z innej jeszcze perspektywy patrząc, w debacie o woli ogniskuje się zasadnicza dla luteranizmu, ale i erazmianizmu kwestia wolności człowieka: w luteranńskiej koncepcji wola determinowana jest Boską providencją, w erazmiańskiej – ograniczana jedynie samodzielnymi decyzjami podmiotu, odbywającymi się za pomocą dostosowania do kontekstu, w którym przyszło podmiotowi egzystować.

Jest jednak jeszcze i trzecia perspektywa, dla Erazma niezwykle kluczowa, która ogniskuje się wokół debaty o wolnej woli: chodzi o refleksję nad samym sposobem prowadzenia debaty, właściwą metodologię postępowania intelektualnego. Sloane nazywa tę refleksję (i jej praktyczne zastosowanie) modelem swazoryjnym, ale – jak widzieliśmy – taką postawę można też określić inaczej: rozumowaniem *in utramque partem*, akademizmem czy nowożytnym sceptycyzmem itp.

Protokół takiego postępowania zakłada przedstawienie spornych kwestii do rozstrzygnięcia samemu odbiorcy: nadawcę komunikatu tak rozumianego można oczywiście nazwać majeutykiem albo, odwołując się do Platona, akuszerem idei: swoje zadanie ów nadawca rozumie dosyć skromnie: jest dostarczycielem wachlarza rozwiązań, wybór pozostawiającym wolnej woli odbiorcy. Nie „infekuje” on programowo (intencjonalnie), nie „popycha” audytorium do zajęcia jakiejś postawy; jest programowym pacyfistą, irenistą, na pierwszym miejscu stawiającym audytorium wolność wyboru.

Sloane próbuje przedstawić historię modelu swazoryjnego: często mówi się w tym kontekście o akademickiej postawie Cyncerona, wskazując na jego dialog „De oratore” czy model rozumowania charakterystyczny dla „Tusculanae disputationes”. Jest to formuła prezentacji postaw, dwu lub więcej, wobec jakiegoś zagadnienia i przedstawienia rozumowania „na obie strony”. Jak szybko można zauważyć, model swazoryjny przypomina myślenie dialektyczne, charakterystyczne np. dla „Summy teologicznej” św. Tomasza, gdzie wszak mamy do czynienia tak samo z przedstawieniem argumentacji na obie strony. Należy więc uściślić: dla scholastyka rozumowanie na obie strony jest ćwiczeniem w zbijaniu argumentów, a zarazem jego celem jest utwierdzenie się w swojej racji; co więcej, myślenie Tomaszowe, przedstawione w formie dialektycznego sporu ma za zadanie rozwiązać wątpliwości i ostatecznie obronić przyjęte stanowisko, rozważyć, dlaczego przyjęte założenia są prawdziwe w drodze rzetelnego, niejako otwartego, poddanego potencjalnej krytyce wyводу „na obie strony”[4].

Model akademicki zakłada co innego: rozumowanie odbywa się w szerszej przestrzeni i dotyczy wolności postępowania intelektualnego, aż po decyzję nieprzyjmowania żadnych założeń. Istotne jest to, iż model akademicki nie pozostawia miejsca na rozstrzygnięcie, na decyzję. Jest otwarty z definicji. Akademicki sceptycyzm nie jest tożsamy zapewne (może tylko podobny) z dzisiejszym modelem dyskursu, zakładającym atomizację, konieczną cząstkowość i niemożność odniesienia się do prawdy jako kategorii scalającej poszczególne głosy (a przynajmniej organizującej ich cele). Niemniej jednak, jak trafnie zauważyli Nancy Struever, Victoria Kahn czy Stanley Fish[5] akademicki sceptycyzm stanowi silną tradycję współczesności. Ale wracajmy do tekstów.

Jak wiadomo, Erazm niezbyt pozytywnie odnosił się do reformatora z Wittembergi. W liście, cytowanym w pracy Sloana, napisał: „Żadne imię nie jest bardziej nieznośne dla mnie, jak to, za którym idą konspiracja, schizma, fakcyjność”[6].

Aby lepiej zrozumieć stanowisko Erazma w sporze z Lutrem, nie od rzeczy będzie przyrzeć się wcześniejszej, formacyjnej pracy Rotterdamczyka „Ratio verae theologiae” (1519), a więc dziełu pochodzącemu jeszcze sprzed debaty z prekursorem reformacji. Zajmuje się w nim autor „Pochwały głupoty” przedstawieniem swojej metody uprawiania teologii. Owo przedstawienie oczywiście posiada pewnego intencjonalnego przeciwnika, którym jest, o czasy szczęśliwe, postać pysznego, nadętego sylogizmami scholastyka. W 1519 r. nikt jeszcze nie przypuszczał zapewne, że za moment podobnych postaci w debacie teologicznej pojawią się setki, i to po wszystkich stronach religijnej kłótni.

Traktat jest długi, rozumowanie Erazma – dosyć proste. Teologia nie powinna być abstrakcyjną nauką, tylko dziedziną wiedzy (a może umiejętnością), która ma prowadzić ludzi nie tylko do pewniejszej, głębszej wiedzy, ale do zbawienia. Stąd zapałający w chrześcijańskich mistrzów: Chrystusa, św. Pawła, ale też zaopatrzony w humanistyczną aparaturę Franciszka Petrarci (aby być dobrym, nie trzeba wcale wiedzieć, co to jest dobro) i jego następców pragnie Rotterdamczyk wytyczyć *via Christi* w czasach sobie współczesnych. I widzi, że nie powinna ona przebiegać na wysokich górach teologicznego dowodzenia, ale iść przez tłum, tak chętnie opisywany w Ewangeliach:

„Nie usłyszysz tu kunsztownie splecionych sylogizmów, nie słyszysz gróźb i gromów, nie słyszysz szczęku zbrojnych w żelazo zastępów, nie słyszysz pogromu i pożogi. Słyszysz natomiast wyrok sprawiedliwy, słyszysz łagodność, słyszysz łaskawość wobec słabych...”[7].

Chrystus, św. Paweł to dla Erazma doskonali retorzy: ale nie tacy, jakich chcieliby ich zapewne postrzegać uczeni doktorzy teologii, ale tacy, którzy uzbrojeni są w miłosierdzie, a przede wszystkim bardzo wrażliwi na konteksty, w jakich zabierają głos. Powtarzam, rozumowanie jest proste: niewątpliwie głównym, ba, jedynym celem retora jest zmienić nastawienia audytorium do zagadnienia, porwać słuchaczy, przekonać ich. Zatem retor dobry to taki, który odnosi sukces w tej dziedzinie. Czy Chrystus, św. Paweł odnieśli sukces? Nie da się temu zaprzeczyć. Jeśli zatem chcesz odnieść sukces podobny do nich, podpatrz ich metodę.

Erazma zachwyca wielopostaciowość obu; ich natura proteuszowa (to o Chrystusie) lub kameleoniczna (to o Pawle), umiejętność trafienia do każdego audytorium, ale też umiejętność unikania audytoriów, których nie da się zawojować.

Drugi wymiar przepowiadania Chrystusa podpowiada przytoczony wyżej cytat: w stosowaniu oręża dialektyki, w stawianym sobie przez wirtualnego teologa-scholastyka celu, jakim jest pokonanie przeciwnika, widzi Erazm przejaw pychy, ducha wojny, agresji; metoda Zbawiciela, podpowiada pisarz, była inna, pokojowa, przekonanie, a nie pokonanie i to nie przeciwnika, ale słuchacza raczej było celem Chrystusa retora. Taki sposób uprawiania myślenia, zdaje się, chciałby sobie Rotterdamczyk przypisać.

„Bo mądrość prawdziwie teologiczna – powiada (św. Jakub – przyp. K.K.) – jest przede wszystkim czysta, a następnie skromna, spokojna, łagodna, pełna miłosierdzia, przynosi dobre owoce, nie jest stronnicza i nie zna obłudy”[8].

Tym bardziej więc mógł być Erazm zadowolony, kiedy Luter w wydanym sześć lat później dziele polemizującym z erazmowym traktatem o wolnej woli posunie się do nazwania Erazma Proteuszem...

I właśnie bezpośrednio otoczenie tekstowe owego nazwania Erazma Proteuszem proponuję teraz wspólnie przeczytać. We wprowadzeniu bowiem do „De libero arbitrio” Erazm wchodzi w debatę o „założeniach”. Powiada:

„Dodatkowo, tak wielka jest moja niechęć do założeń, że preferuję raczej poglądy sceptyków tam, gdzie tylko nienaruszalny autorytet Pisma i decyzja Kościoła na to przyzwala – Kościoła, do którego nieustannie chętnie podporządkowuję swoje własne poglądy, bez względu na to, czy przyjmuję te poglądy, czy nie”[9].

Odpowiedź Lutra na owo nieoczekiwane wynurzenie Rotterdamczyka jest znamienna, albowiem wynika z absolutnie odmiennego punktu widzenia.

„Aby uniknąć nieporozumień, przedstawię najpierw definicję »założenia«. Rozumiem przez to pojęcie nieustanne przyleganie do i potwierdzanie twego stanowiska, wyznawanie i bronienie go, oraz

niezwyciężone trwanie w nim... Daleko jest nam, chrześcijanom, do postawy sceptyka czy akademika... Czemu zakładasz twą »niechęć do założeń« i wybierasz otwarty umysł?... Cóż za Proteusz z ciebie mówiący o „nienaruszalnym autorytecie Pisma i decyzjach Kościoła”! – jakbyś miał największy szacunek dla Pisma i Kościoła, podczas gdy na tym samym oddechu tłumaczysz, że chciałbyś posiadać wolność bycia sceptykiem!... Jak chrześcijanin może w ogóle tak mówić?... Chrześcijanin powiedziałby raczej: jestem tak bardzo przeciwko poglądom sceptyków, jak tylko pozwala na to słabość naszego ciała, że nie tylko z pełną gotowością przylegam do świętych pism w każdym najdrobniejszym szczególe, i przyjmuję je jako swoje założenie, ale też chciałbym być kategorycznie bezwzględny dla wszystkich kwestii niezasadniczych, które znajdują się poza Pismem, ponieważ to, co jest najbardziej marne, to niepewność”[10].

Ktoś, kto zmierza sceptyczną czy akademicką drogą dowodzenia, którą Erazm proklamuje, albo drogą czy też filozofią Chrystusa (tak, jak Erazm ją interpretuje!), faktycznie z przyjęciem założeń ma pewne problemy. Celem tej metody postępowania jest stworzenie raczej relacji dialogu toczonego w atmosferze przyjaźni i sympatii. Założenia tej taktyki postępowania czytaliśmy powyżej, kiedy powoływaliśmy się na tekst „Ratio Verae Theologiae”. Pewne założenia należy jednak przyjąć, choć cały sposób dowodzenia Erazma w ostatnim tym dziele wydaje się wskazywać na jedno – skuteczne szerzenie miłości chrystusowej. Bardziej więc jak, a nie co, zdaje się, interesuje humanistę z Rotterdamu.

Co innego Luter. Wydaje się, że skrzyżowanie ich poglądów wyznacza intrygujący splot okoliczności leżących u podstaw z jednej strony kryzysu dyskursu humanistycznego, z drugiej najniewątpliwiej

narodzin (czy raczej umocnienia się) dyskursu wyznawczego. Mówię umocnienia się, bo stwierdziłem wyżej, że armatura Erazma jeszcze z czasów „Ratio” mogła być skierowana w stronę scholastyków i wszelkiej maści dialektyków szkolnych, którzy zakładali intelektualną przemoc jako swego rodzaju *methodos* postępowania. Szybko jednak się okazało, iż równie zaciekłym przeciwnikiem swazoryjnego, pokojowego dyskursu humanistycznego, będzie również *methodos* myślicieli protestanckich.

Luter wszak nie czyni w tym sporze nic innego, jak tylko domaga się zajęcia przez Erazma stanowiska, ale domagając się tego, wydawałoby się oczywistego wymogu debaty, dotyka największej słabości i zarazem mocy, dyskursu *in utramque partem*. Zajęcie stanowiska jest opowiedzeniem się, opowiedzenie się jest gwałtem na wolności: zajęcie stanowiska jest ograniczeniem wolności dociekań, gdyż wiąże się z odrzuceniem innych stanowisk; jest być może swoistym zamknięciem wolności dociekania.

A jak powiada w „Ratio” Erazm: „Wcale zręcznie powiedział ktoś, że ludzie, którzy udawali się do Aten, najpierw stawali się mędrkami, potem »filozofami«, to znaczy »pragnącymi mądrości«, a wreszcie prostakami i ignorantami, ponieważ okazało się w rzeczy samej, że gdy poczynili wielkie postępy, to wtedy uświadomili sobie, iż nic nie wiedzą”[11].

Stąd na propozycję Lutra przyjęcia założenia zgodzić się nie może.

Harpagus vs Arator

Drugim takim znaczącym starciem dyskursów, ale niejako wewnątrz dzieła, jest wymiana poglądów na temat metody postępowania z dialogu Frycza „De utraque species Coena Domini”. Jak sam Modrzewski twierdzi, tekst jest w miarę wiernym, a przynajmniej oddającym główne diskutowane zagadnienia, zapisem debaty, która toczyła się w obecności trzech biskupów w Pradze podczas poselstwa Stanisława Hozjusza na dwór cesarza Karola V.

Tekst ukazał się w roku 1550, a potem dołączony był przez autora do księgi „O Kościele” rozprawy „O naprawie Rzeczypospolitej” jako traktat XI. Składa się właściwie z trzech dialogów, choć trzeci stanowi rodzaj podsumowania zbierającego wcześniejsze argumenty. Nie ma wątpliwości, że racje autora wykląda Arator. Jest go w tekście o wiele więcej, autor pozwala mu na długie przemowy, przeciwnik, Harpagus, ogranicza się właściwie do krótkiego kontrargumentowania i pozycji tego, który debatę ewidentnie przegrywa.

Trudno więc z tego powodu uznać dialog za przykład literatury swazoryjnej; nie jest to też dowodzenie *in utramque partem*, przedstawione np. tak, jak chciałby je rozumieć autor „De oratore”.

Ale do rzeczy: w debacie przenikają się dwa wymiary sporu: jeden to oczywiście dyskusja na temat formy Komunii Świętej (w jednej czy w dwu postaciach) i w ten wymiar nie będę się zagłębiał; drugi wymiar, z racji naszego wywodu jest znacznie bardziej interesujący, albowiem Harpagus i Arator spierają się nie tylko o poglądy, ale też o to, jak debata ta powinna wyglądać.

By rzecz uprościć: w istocie spór dotyczy autorytetu Kościoła, albowiem Harpagus co i rusz próbuje dorzucić do swoich argumentów także i ten, iż w sprawie Komunii wypowiadał się Kościół; dla Aratora taki argument jest nie do przyjęcia. Temat powraca kilka razy, w coraz większym napięciu i kończy się charakterystycznym oraz konsekwentnym gestem Aratora.

Ale po kolei: wątek sporu o metodę debaty wraca za każdym razem, i to kilkakrotnie, kiedy Harpagus przedstawia stanowisko: Kościół tak naucza i to stanowisko właśnie ma być punktem startu, ale i dojścia w debacie. Arator, kilkakrotnie odrzuca ten pogląd, nie chcąc się wdawać w debatę, którą określa mianem debaty o władzy Kościoła, ale Harpagus wciąż do tego stanowiska wraca: czy czyni to, aby uciąć dyskusję, czy też wobec braku lepszych argumentów (co zarzuca mu Arator), czy też kryje się za tym jakieś inne stanowisko, odwołujące się do posłuszeństwa i zgody na to, co jest przyjęte i nie do podważenia, nie wiem, nie umiem rozstrzygnąć, tym bardziej że cały dialog orkiestrowany jest na Aratora. Stanowisko przyciskanego przez Harpagusa Aratora brzmi bowiem za każdym razem następująco:

„Lecz, jak już kilkakrotnie zaznaczałem, nie mówmy teraz o władzy Kościoła. Zamierzałem bowiem rozprawiać z Tobą o przyczynach zakazu picia wina, nie odwołując się do autorytetu Kościoła, który, wiesz przecież, bardzo poważam i we wszystkim jestem mu posłuszny. Lecz inne są zasady, jeśli idzie o dysputę, a inne, gdy odwołujemy się do czyjejs powagi. A ponieważ obaj jesteśmy w tym samym obozie, postarajmy się, aby ci, którzy pod osłoną Kościoła śpią na oba uszy, usłyszeli wreszcie, co mówi Pan: »Nie ufajcie kłamliwym słowom,

mówiąc: Świątynia Pana, świątynia Pana, świątynia Pana«. Cóż to bowiem za świątynia Pana, które wykracza poza rozporządzenie jego słowa”[12].

Stara się, co widać, Arator zbudować taki model debaty, która nie chce przyjąć jakichś wstępnych założeń (bo wymuszają one na wolnym dyskursie posłuszeństwo, a nie rozumowanie), która nie uznaje autorytetu Kościoła (autorytetem jest Pismo, Ojcowie, ale przede wszystkim rozumowanie oparte na Piśmie), która dąży więc do rozstrzygnięcia kwestii bez odwoływania się do założeń poprzedzających.

Harpagus przeciwnie, argument siłowy, założeniowy jednak bierze pod uwagę, co prowadzi do charakterystycznego konfliktu między rozmawiającymi. Dla Aratora liczy się zasada wolnej, nieograniczonej debaty. Kilkukrotna zapowiedź zerwania dyskusji pod presją argumentów siłowych kończy się pożegnalną wymianą zdań, którą przywołam w większym fragmencie:

„Harpagus:

Mnie się zaś wydaje, że świadczy to na ogół o wielkiej pysze człowieka, jeśli chce podważać to, co za zgodą całego świata chrześcijańskiego uchwalono na soborach, czy to w odniesieniu do komunii świeckich, czy jakiejś innej sprawy.

Arator:

Ja przecież nie podważam, lecz rozprawiam; nie występuję w roli prawodawcy, lecz dyskutującego.

Harpagus:

Cóż to za dyskutant, który chce odsunąć autorytet Kościoła od spraw, od jakich nie należy go odsuwać? W ogóle ci, którzy uparcie bronią tego poglądu, zasługują na to, aby sędziowie inkwizycji wydali na nich wyrok.

Arator:

Według ciebie, jak widzę, ci są uparci, którzy nie zgadzają się z twoim zdaniem, chociaż nie zostali przekonani ani na podstawie Pisma św., ani na podstawie żadnych innych dowodów. Mnie zaś przeciwnie się wydaje, że właśnie świadczy o godnej potępienia lekkomyślności i zuchwalstwie, jeśli mówisz cokolwiek bez żadnego wyboru, po to tylko, abyś wyglądał na zwycięzcę i abyś mógł się obnosić ze swoim znaczeniem. Nie podoba ci się, że odsuwam autorytet Kościoła. Bo cóż by to była za dysputa, gdybyś wprowadził kościół tymi słowami przemawiający:

Tak chcę, tak każę – moja wola niech starczy za rację.

(I w konkluzji)

Pod tym warunkiem (wolności dowodzenia) i ja wziąłem udział w tym sporze z tobą, a ty o tym zapomniawszy, ośmielasz się grozić mi wyrokami sędziów inkwizycji. Żegnaj więc razem z tymi mentorskimi sentencjami i ich autorami. Ja już nie będę narażał się na to, abym miał drugi raz potknąć się o ten sam kamień”[13].

Jest kilka elementów tej wymiany zdań, które być może należałoby skomentować.

Po pierwsze zatem, kwestia pychy podnoszona przez Harpagusa: dylemat „podporządkowanie się decyzji albo upór”, wynikający z lepszego mniemania o sobie.

Po drugie, świetne przedstawienie przez Aratora dwu ról w sporze: prawodawcy albo dyskutującego. Sytuacja, do której dąży Arator, to sytuacja sprzed rozstrzygnięcia (o ile umieszcza w ogóle w ramach rozważania konsekwencji swego działania kwestię rozstrzygnięcia); dla Aratora celem samym w sobie jest dyskusja; taka postawa – widać po wypowiedziach – budzi emocje Harpagusa, dla którego konsekwencją debaty winno być ustanowienie jakiegoś stanowiska; inna rzecz, że w dialogu nie określa się, kto miałby rozstrzygnąć spór, kto miałby podjąć decyzję;

Po trzecie, groźba, ewidentna, użycia przymusu, jako efekt z jednej strony zakończenia sporu, ale też wymuszenia jednak przyjęcia założeń wstępnych.

Po czwarte wreszcie: charakterystyczne i symboliczne rozejście się;

przerwanie rozmowy przez Aratora, który nie godzi się na z jednej strony groźby, z drugiej jednak, na poruszanie się intelektualne wewnątrz przyjętych założeń; powiada: po co rozmawiać, skoro ma się zaledwie udowodnić to, co przyjęli inni, mądrzejsi, obdarzeni dodatkowo autorytetem (czyli przewagą siłową w debacie). Z drugiej strony... Czemu nie rozmawiać?

Pozostałby spór zapisany na kartach dialogu jedynie sporem papierowym, gdyby nie analogiczna sytuacja, która przydarzyła się ireniście Modrzewskiemu realnie, pamiętnej wiosny 1561 r.

Dla zrozumienia tego, co wtedy się stało, musimy wprowadzić jeszcze jedną osobę dramatu.

Orzechowski vs Modrzewski

Stanisław Orzechowski, żonaty ksiądz katolicki, wybitny intelektualista, świetny pisarz, drapieżny polemista, którego pióro napsuło sporo krwi obrońcom katolicyzmu w Rzeczypospolitej pod koniec lat 50., na początku lat 60. zaczął coraz mocniej dochodzić do wypracowania swego stanowiska w polskim sporze religijno-politycznym. Dla Modrzewskiego Orzechowski to kompan wielu atrakcyjnych antykościelnych kampanii, może odrobinę za ostry w słowach polemista, niemniej jednak cieszący się sporym mirem wśród szlachty reformator religijny, który w sytuacji bezpośredniego zagrożenia potrafił świetnie sobie radzić (Kościół swego czasu usiłował skazać go na konfiskatę dóbr i banicję z Rzeczypospolitej). Orzechowski obronił się przed tym, czyniąc ze swej prywatnej wszak sprawy ognisko

zapalne sporu szlachty z duchowieństwem. Od tamtego czasu przeszedł długą drogę, chociaż do końca w dziedzinie religijnej trudno byłoby zapewne uznać wszystkie jego sądy za ortodoksyjne. Niemniej jednak przez całe życie pozostał pisarz z Rusi po stronie Kościoła powszechnego, wiodąc spór wieloletni z kościołami partykularnymi, w których objęcia pchała go i sprawa celibatu, i ciągłe zatargi z biskupami, i – jednak – pewna proteuszowa skłonność dostosowywania się do oczekiwań audytorium. Zdziwiająco jednak pozostawał Orzechowski wierny „katolickości” Kościoła.

W latach 60. XVI w., jak mówiliśmy wcześniej, Orzechowski przechodzi, zdaje się nieodwołalnie, na stronę ortodoksji katolickiej, ale czyni to we właściwy sobie sposób, próbując opracować jakiś rodzaj metody postępowania z innowiercami, której być może przez całe swe aktywnie intelektualnie życie poszukiwał. Jest to ów *methodos*, o którym wspominałem na początku tekstu. Ale przejdźmy do historii.

Orzechowski przybywa do Wolborza razem z biskupem Jakubem Uchańskim wprost z synodu biskupów, na którym wygłosił „Mowę o godności stanu kapłańskiego”. Różne podaje się przyczyny odbycia tej podróży i na końcu wymienia się pośród nich także i chęć zdyskredytowania osoby Modrzewskiego. Ale może nieco szersza perspektywa patrzenia na reformację religijną (i siebie jako jednego z jej przedstawicieli) zaczyna do pisarza docierać.

Rok 1560 to okres, kiedy Orzechowski wchodzi w fazę zdecydowanej polemiki z nauką Franciszka Stankara; bierze udział w debacie przemyskiej, potem pisze swoje wielkie dzieło „Chimera”, ale pomiędzy debatą i listami z lipca 1560 r. a „Chimerą” wcale nie jest jeszcze

pevien poglądów Włocha. Aby te poglądy wy badać... posyła mu swego „Mediatora” (dzisiaj zaginione dzieło), po to, aby po reakcji włoskiego herezjarchy na nie zorientować się w sprawie natury (czy też w ogóle istnienia) błędu Włocha. Celem działania pisarza jest zatem pewien prosty zabieg: wymuszenie zajęcia stanowiska.

Oto bowiem w tym czasie Orzechowski zmierza do podwójnego odkrycia: jedna kwestia to od tej pory permanentne zestawianie kwestii religijnych z politycznymi („Chimera” wskazuje, że celem działania reformatorów jest władza całkiem polityczna), druga kwestia to uświadomienie sobie sposobu działania w dziedzinie religijnej dysputy.

Listy Orzechowskie z tego okresu przynoszą ważne w kontekście sporu z Fryczem konstatacje: otóż buduje pisarz mocne (choć nie nowe) przeciwstawienie retorów filozofom (teologom, głównie tomistom):

„A ci nowowierni Sarniccy – chłopstwo to głupie jest, gruntownej nauki oni żadnej nie mają, gramatykami oni tylko a retorykami naostrzywszy sobie języki bałamuca światem/.../ Łaćwieć tym gramatyką przepiórkować przed pany ziemiany, ale przyjdą-li na nie mniszy, pierzchać im z placu porzuciwszy gramatyki i retoryki płonne swe...”[14], a w innej wersji, z przedmowy do „Chimery”, konstruuje inne, znaczące kulturowo przeciwstawienie krasomówcy ze szkoły demostenesowsko-cycerońskiej galilejskiemu rybakowi. Krótko mówiąc, dyskurs Orzechowskiego w tym okresie wyraźnie ciąży ku rozstrzygnięciom, najlepiej idącym w stronę egzystencjalnych, światopoglądowych decyzji[15].

Co widać jeszcze wyraźniej (a wciąż staramy się określić okoliczności sporu obu myślicieli), kiedy przejrzy się ową „Mowę o godności stanu kapłańskiego”. Wypowiedź pisarza kończy albowiem w wydaniu krakowskim z 1561 r. coś na kształt siedmiu konkluzji, punktów, których niepodpisanie czyni z osoby, która tego nie uczyni, kogoś, kto może być podejrzany o sprzyjanie herezji. Oczywiście, skoro „Mowa” wydana była po sporze z Modrzewskim, o którym za chwilę, owe konkluzje mogły wynikać z testu na heretyków (w innym piśmie nazwie to działanie Orzechowskim powrozem na heretyków), który dokonał się w Wolborzu i był – w przekonaniu piszącego te słowa – pierwszym tak mocnym wyrazem nowej strategii postępowania katolików w sporze z reformatorami albo, w łagodniejszej wersji, pewnym nowym sposobem prowadzenia rozmowy o religii, którego konsekwencje nazwie się kontrreformacją.

Pod czujnym okiem biskupa Uchańskiego przez kilka dni Orzechowski rozmawia zatem w Wolborzu z Modrzewskim. Na zakończenie biskup prosi obu o spisanie tez, a następnie o ich odczytanie. Najprawdopodobniej to wtedy podlana winem wybucha awantura: wedle Orzechowskiego „Modrzewski krzyczał aż do ochrypnięcia”, uczestnicy rozchodzą się, ale nazajutrz ten pierwszy, korzystając z nieobecności Frycza w miasteczku, działając w porozumieniu z oficjałem wolborskim Andrzejem Mogielnickim, zawiesza w kilku punktach miasteczka tezy i odezwę nawołującą Frycza bezzwłocznie, pod karą ogłoszenia go jako heretyka, do podpisania sześciu tez. Zawierały one, najprawdopodobniej, podstawowe kwestie toczonej debaty.

Frycz niczego nie podpisuje (bo go nie ma w mieście do zmroku i zdaje się, że w zgodzie z własnym sumieniem podpisać by nie mógł), Orzechowski wnosi więc wniosek o uznanie go za heretyka. Potem wyjeżdża z miasta. Powstają teksty: „Prosta opowieść” Frycza, (1561) „Frycz” Orzechowskiego (1562) „Orzechowski” Frycza (1563).

Nie miejsce teraz, by je dokładniej przedstawiać, przejdźmy do zasadniczej wymiany myśli, związanej z samymi tezami, gdyż o taktyce rozmawiania tutaj deliberujemy. Oto jak brzmi wstępne założenie, uruchamiające rozumowanie, a może raczej – zasadniczy ton wiodący do konfrontacji:

„Probierzem prawdziwych wypowiedzi jest ich zgodność z tym, co poznają zmysły: jeżeli Andrzej Frycz jest chrześcijaninem i katolikiem, nich się podpisze pod wymienionymi tezami...”[16].

Charakterystyczny dla samego ustanowienia sporu jest sposób, w jaki Modrzewski nie chce (a może po prostu nie potrafi) zaakceptować (a może i zrozumieć nawet) założenia wstępu Orzechowskiego. Ten odwołuje się w nim do klasycznej definicji prawdy, rozciągając tę ostatnią na egzystencjalne, życiowe, realizowane uczynkami uwierzytelnianie czy też wprost potwierdzanie działaniami swoich poglądów i idei. Owo zaś przeniesienie racji intelektu na racje biografii jest dla Modrzewskiego pomieszaniem pojęć i rażącym błędem. Wprost mówiąc: tezy, które miały zostać poparte bądź odrzucone przez Frycza, były dla autora „Quincunxa” rodzajem testu na rzeczywistość

przynależność Modrzewskiego do Kościoła; dla tego ostatniego zaś, były jak wolno mniemać, raczej kwestiami do intelektualnych rozstrzygnięć.

Frycz powiada: „Przejdźmy do samych tez. Wstęp jest taki: probierzem... Po cóż to? Czy dyskusja ma być o przedmiotach poznania zmysłowego? Czy raczej o tym, co daje się poznać rozumem? Nie wiem zgoła, czy można myśłami zgoła, o czym tu jest mowa. Należy to do rozumu, a nie do zmysłów”[17].

Orzechowski w swojej odpowiedzi wyjaśnia błąd autora „Narratio”: „Cóżkolwiek tedy jest o czym powątpiewa się w ogólności, to się koniecznie okazać powinno w jakowej tegoż ogółu szczególności. (...) A przetoż kiedy ja twierdzę, iż mowy twoje jeżeli są cnotliwe, powinny się zgadzać ze zmysłowymi, to jest z rzeczami tymi, które na obyczajach i życiu pospólnym zasadzają się”[18].

Zaś Frycz w swoim „Orichoviusie” broni się dalej: „A czy akademicy nic nie znaczą? Mądre to słowa: kto dobrze wątpi, dobrze będzie wiedział. Ja zaś obu stronom usiłowałem podsunąć takie poglądy, po których rozważeniu mogłoby dojść do zgody. Jeżeli tego nie osiągnąłem, to przecież każdemu wolno albo uzupełnić to, co opuściłem, albo napisać coś lepszego. Niech więc nie czyta moich ksiąg, kto nie chce. Niech u innych szuka potwierdzenia...”[19].

W owej polemice, jak w soczewce skupia się zasadnicza oś napięcia: dla Orzechowskiego całe uprawianie refleksji religijnej ma jednak wymiar egzystencjalny; spór religijny przeniesiony jest tu na postawy moralne,

na egzystencję. Dla Frycza dyskurs akademicki to właściwa metoda rozpatrywania materii religijnych, ale na pewno nie sposób orzekania w sprawie o herezję. Dla Frycza zresztą zachowanie Orzechowskiego jest niezrozumiałe

(„... niemądre, szalone, pełne kręactw i nedorzeczności, że aż dziw, że mogło przytrafić się człowiekowi uczonemu”...), ale też jakoś zakorzenione w strategii działania Kościoła, zagrażającego swobodnym dociekaniom intelektualnym.

Orzechowski, jeśli można tak mówić, zaskoczył Frycza swoim nieuczonym zachowaniem, przerywając akademicką debatę w taki nieoczekiwany sposób. Czy da się jednak wyczytać jakieś przyczyny takiego zachowania Orzechowskiego (jeśli odrzuci się tezę o pragnieniu zdyskredytowania kompana)?

Mówi o nich pewien fragment z „Friciusa”:

„Nie żądam zaś, o Frycy, abyś tyle wierzył wywodom moim, ile rzeczom samym. W sektę sam swoją sakramentarską, a tym bardziej wejrzyj sam w siebie: cóż jest, co ty masz wywodnione względem katolickiej wiary. Wszystka zaiste w przypowiastkę u ciebie obrócona jest chrześcijańska wiara, tak iż książki O Kościele od Ciebie wydane nie mają nic, tylko akademiczne zagadnienia niektóre, z których u ciebie względem zakonności czyni się wszystko niepewne”[20].

Widzimy w tej formule Orzechowskiego stare przeciwstawienie *res – verba*, choć tym razem *verbum* przyjmuje inną formę – *argumentum*. Jest to zarazem strategia postępowania Orzechowskiego: wyjście poza przestrzeń debaty, każdej, nawet filozoficznej czy teologicznej, i przekształcenie jej w zasady postępowania czy też, mówiąc językiem biblijnym, w uczynki. Zauważmy, jak blisko tej metodzie do rozumowania Erazma, a wyjściowo Petrarcki! Ta zasada to nie tylko metoda rozszyfrowania zachowania intelektualnego Frycza, ale też program działania: od słów – do czynów.

Przekształcona *in parabolis* Fryczowa wiara potrzebuje już tylko *academicas questiones*; podczas gdy wiara nie może zostać przekształcona w opowiastkę, wiara musi być wprowadzona w czyn: taką pułapkę zastawił na Frycza Orzechowski. Konsekwencją akademizmu jest postawa sceptyczna, i ona jest nie do utrzymania w kwestii sporów o wiarę.

Zauważmy zresztą, że cytowana przed chwilą polemika Frycza z Orzechowskim wskazuje, iż obaj autorzy cel swego działania upatrują gdzie indziej: pierwszy, jak czytaliśmy, dostarcza argumentów obu stronom, aby mogły dojść do zgody; ale – chyba takie pytanie wolno zadać – jak można pogodzić dwa odmienne poglądy? Co wybrać? I: czy można zakończyć debatę bez z jednej strony rozjemcy, z drugiej bez konkluzji?

Orzechowski, jak wiemy, rozjemcami chce uczynić mnichów, skotystów, wracając do podległości filozofii wobec teologii. I tu wkraczamy w owe granice debaty: retoryczni sceptycy (jak Modrzewski) konstruują swój

swazoryjny model rozumowania, rozważając racje, podsuwając je odbiorcy, ale sami nie decydując, w którą stronę należy przechylić szalę (w taki też sposób traktuje tezy do dyskusji Modrzewski jako punkty do dyskusji, a nie jako prawdy, w które można wierzyć bądź nie, a potem owo wierzenie uzasadnić rozumowo). Zaskoczony „szaleństwem” Orzechowskiego Frycz wszak powiada:

„W jaki sposób człowiek rozumny może podpisać się pod tezami, które obejmują tak szeroki zakres spraw i w jednym znaczeniu mogą wyrażać prawdę, a w innym znaczeniu – nie? A ty chcesz, żebym podpisał je między wschodem a zachodem słońca i nie dajesz mi czasu do namysłu, jak to się zwykle robi przy trudniejszych zagadnieniach. Nie rozum ci je dyktował, Orzechowski, nie prawo, nie poczucie sprawiedliwości, ale samowola, a raczej szaleństwo twego ducha...”[21].

Orzechowski zaś i jego kontynuatorzy zagadnienia te traktować będą jako właściwe przestrzenie ludzkich egzystencjalnych czy też moralnych wyborów (na to wskazuje założenie rozpoczynające tezy do podpisania), wobec których ma zastosowanie nie tyle racja poszukującego intelektu, co racja wyboru drogi egzystencji.

Autor nie zgadza się też na oparcie argumentowania w religijnych sporach na Piśmie i wprowadza interesującą kategorię świadczenia (świadka), zauważając, że bez konsekwencji zajęcia postawy, której, jeżeli godzi się tak powiedzieć, końcem są ludzkie uczynki, religia zmienia się w mitologię, gdzie wszystkie racje mogą być rozważane i każde zmyślenia przyjęte jako intelektualne osiągnięcie.

Stąd rodzi się pewna procedura postępowania: debatę z Fryczem kończy (bo nie wieńczy) akt sądowy. Zaś w lipcu następnego roku, kończąc „rokowania” ze swoim innym przeciwnikiem z tamtych lat, Franciszkiem Stankarem, Orzechowski wciągnie do akt grodzkich Zamku Przemyskiego swoje tezy przeciwko heretykom, gdzie punkt X mówi: „Którykolwiek człowiek Stankarowi: pomaga Bóg mówi bluźni Bogu i w klątwie Bożej jest”[22], zaś punkt XI bezpośrednio wskazuje winnych: „Panowie polscy duchowni i święcy nie są Panu Bogu i Rzeczypospolitej w tym prawi, iż oni (...) kacerze ze wszystkich krajów krześcijańskich wygnane złoczyńce do Polski przyjęli”[23] i będzie straszył takimi sposobami postępowania np. Mikołaja Radziwiłła, litewskiego protektora protestantów.

Wnioski zaś intelektualne z owej sytuacji, która wydarzyła się w Wolborzu, wyciąga w swoim sławetnym dialogu „Quincunx” z 1563 r.:

„Kacierz też, gdy nań pismem prawdziwie jedziesz, wyrwie on pismo, acz fałszywie rozumiane, a wszakoż jednak ku prawdzie u niebacznym podobne, którym na cię pojedzie i pismo pismem zbijać ci będzie, skąd się urodzi swar, a nic innego. Ale kiedy ty widomymi rzeczami jawnie i jasnie na kacera pojedziesz, ustąpić ci placu musi...”[24].

Orzechowski bowiem sądzi, że odnalazł złotą zasadę postępowania z reformacją: (pomijam tu rodzaj sylogizmu, który uprawdopodobnia jego dowodzenie w kwestii połączenia zagadnień wyznania z kwestiami politycznymi, który to sylogizm wykuł w „Chimerze” i potem używał go jak „pałki”):

„Daj swaru pokój i pismu, którego nie rozumiesz i w którym fałszu i łapaczek przeciwko prawdzie szukasz; do prawa ja ciebie Królestwa Polskiego i do przywilejów jego przed króla swego na sąd ciągnę...”. I wieńczy: „Powroza na kacerza trzeba, nie pisma...”[25].

Znaczenie Orzechowskiego

Czas na krótkie podsumowanie: przedstawiono tu pewien wywód, w którym starałem się przedstawić konfrontację dwóch rodzajów dyskursu: jeden byłby to dyskurs, za którego reprezentantów należałoby uznać Erazma z Rotterdamu czy Andrzeja Frycza Modrzewskiego. Obaj pokazują irenistyczne podejście do debaty, swoją funkcję nadawcy tekstów traktując jako rodzaj intelektualnej prezentacji omawianych kwestii, przejmując może raczej na siebie funkcję moderatora niż strony w debacie. Jak widzieliśmy, kwestią niezmiernie istotną w tak pomyślanym dyskursie jest zagadnienie założeń wstępnych i kwestia swoistej wolności dociekań. Oraz – niekonkluzywność. Ale też właściwa jest dla dyskursu akademickiego słabość, wynikająca z utopijności tego modelu postępowania intelektualnego, szczególnie w ogniu sporów religijnych, które przypadły na wiek XVI.

Drugi z dyskursów opisanych w tym wystąpieniu to dyskurs wyznawczy, niejako zamknięty. Reprezentuje go Marcin Luter, ale i polski autor Stanisław Orzechowski. Szczególnie zależało mi na tym, by udało się – analizując zachowanie w debacie tego ostatniego –

wskazać na inną niż wyznaczaną przez Lutra czy bohatera dialogu „O dwóch postaciach wieczerzy Pańskiej” Harpagusa, granicę określającą teren debaty wyznawczej.

Dla Lutra i Harpagusa istotna jest kwestia założeń wstępnych, uznania autorytetu zewnętrznego w stosunku do debaty. W przypadku Orzechowskiego jest nieco inaczej: to raczej koniec, cel debaty determinuje jej charakter. Spór ma doprowadzić do zajęcia stanowiska. Egzystencjalny wybór ma zakończyć rozważania: trzeba się opowiedzieć, a nie dywagować – tak mniej więcej można podsumować postępowanie polskiego autora. Zakończeniem jego wersji debaty jest sala sądowa, gdzie ma zapaść wyrok kończący spór. Nie może być on jałowym dywagowaniem: ma – co zresztą dowodzi dobrego czytania Orzechowskiego w Arystotelesie – prowadzić do działania, do rozstrzygnięcia, do przekroczenia charakterystycznej niekonkluzywności.

Przedstawiona propozycja lektury jest też próbą odpowiedzenia sobie na pytanie o zakończenie ery humanizmu renesansowego, gdyż czasy egzystencjalnych wyborów oznaczają kres akademickich, sceptycznych dociekań. Dzisiaj, śmiem sądzić, w dobie fascynacji akademizmem, przekształconej w uwielbienie dla postmodernistycznego „otwarcia”, ponowoczesnego „niedomykania” te uwagi Orzechowskiego są bardzo na czasie. Zajęcie stanowiska jest bowiem w istocie opowiedzeniem się po stronie rzeczywistości: w przestrzeni polis jest zachowaniem republikańskim: bo wymagającym instytucjonalnej kontynuacji ludzkiego namysłu i – przede wszystkim – domagającym się podjęcia działania. W tym sensie jest Orzechowski jednym z ważniejszych

fundatorów polskiej tradycji republikańskiej. I być może ten aspekt bardziej niż wszystkie inne decyduje o wyjątkowym znaczeniu tego pisarza dla naszej kultury.

Krzysztof Koehler

Tekst ukazał się w tygodniku Nowa Konfederacja

[1] Może warto się wytłumaczyć, dlaczego używam takiego dziwnego sformułowania: Piotr Ramus też tworzy swoją metodę; czasy są ewidentnie sprzyjające przewartościowaniu; Orzechowski, choć chyba jednak nigdy nim nie był do końca, jest dzieckiem swoich czasów i należy do fascynującej generacji tych, którzy przewartościują renesansowy *humani*

[2] T. O. Sloane, *On the Contrary. The Protocol of Traditional Rhetoric*, Washington D.C. 1997;

V. Khan, *Rhetoric, Prudence and Scepticism in the Renaissance*, London 1985;

N. Struever, *Theory as Practice. Ethical Inquiry in the Renaissance*, Chicago and London 1992; teŹe: *Lorenzo Valla: Humanist Rhetoric and the Critique of the Classical Languages of Morality*, [w:] *Renaissance Eloquence: Studies in the Theory nad Practice of Renaissance Rhetoric*, Berkeley 1983

[3] Por. J. Domański, *Erazm i Filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Wrocław 1973;

M. O'Rourke Boyle, *Rhetoric and Reform: Erasmus's Civil Dispute with Luter*, Cambridge, Harvard UP 1983; T. O. Sloane, op. cit.

[4] Por. rozważania o tym modelu postępowania intelektualnego w A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, red. A. Chmielewski, Warszawa 2007, ss. 244–303; A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka. Genealogia i Tradycja*, przeł. M. Filipczuk, red. J. Zdybel, Warszawa 2009, ss. 161–186

[5] N. Struever, op.cit; V. Kahn, op. cit.; S. Fish, *Doing What Comes Naturally. Change, Rhetoric and Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Durham and London 1989, ss. 471–503

[6] List do... cyt. za: T. O. Sloane, op. cit.

[7] E. z Rotterdamu, *Metoda prawdziwej teologii*, [w:] tegoż, *Trzy rozprawy*, przeł. i oprac. J. Domański, Warszawa 1960, s. 146

[8] Tamże, s. 71

[9] Cyt. z dzieł Erazma i Lutera pochodzą z pracy T. O. Sloane'a. Przekład na język polski mój – K. K.

[10] Tamże.

[11] E. z Rotterdamu, op. cit., ss. 163–164

[12] Tekst podaję za: A. Frycz Modrzewski, *O Kościele*, [w:] *Dzieła Wszystkie*, t. III, Warszawa 1957, ss. 204–205

[13] Tamże, ss. 217– 218

[14] St. Orzechowski, *List do M. Stadnickiego z 3 lipca 1560*, [w:] *Orichoviana. Opera inedita et epistulae Stanislai Orzechowski*, wyd. J. Korzeniowski, Kraków 1891, vol. 1, ss. 499–500

[15] Por. St. Orzechowski, *Chimera sive de Stancami funesta Regno Poloniae secta*, Cracovia apud Lazarum 1562, ss.4v–5r

[16] Cyt. za A. Frycz Modrzewski, *Dzieła wszystkie*, tom IV, Warszawa 1957, s. 436

[17] Tamże, s. 281

[18] St. Orzechowski, *Chimera...*, op. cit. s. G6v

[19] A. Frycz Modrzewski, *Dzieła wszystkie*, t. IV, s. 311

[20] St. Orzechowski, *Chimera...* op.cit., ss. E4v–E5r

[21] A. Frycz Modrzewski, *Narratio...*, op. cit...

[22] St. Orzechowski, *Conclusiones in haeticos pro salute patriae*, [w:] *Orichoviana*, op. cit., s. 536

[23] Tamże, s. 537

[24] St. Orzechowski, *Quincunx to jest wzór Korony polskiej...* za wyd.: St. Orzechowskiego, *Polskie dialogi polityczne*, skolaudowany za wyd. z 1564 (BJ Cim 6233), s. 28

[25] Tamże, ss. 283–284