

*Ewangelicyzm reformowany w Pierwszej Rzeczypospolitej. Dialog z Europą i wybory aksjologiczne w świetle literatury i piśmiennictwa XVI–XVII wieku*, red. nauk. Dariusz Chemperek, Warszawa 2015 (Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w Dialogu z Europą. Hermeneutyka Wartości, red. nauk. Alina Nowicka-Jeżowa, t. 9), WUW, ss. 435 [1]

We wstępie do recenzowanej książki przypomniano założenie merytoryczne serii wydawniczej: „syntetyczne ukazanie kultury dawnej Polski w relacjach z kulturą europejską z perspektywy aksjologicznej, na rozmaitych obszarach interakcji: polityczno-prawnym, społecznym, literackim i teologicznym” (s. 7). Tom *Ewangelicyzm reformowany w Pierwszej Rzeczypospolitej* jest czwartą z zaplanowanych w tej serii pozycji dotyczących głównych konfesji chrześcijańskich: katolicyzmu (tomy 6 i 7) i luteranizmu (tom 8). Na uznanie zasługuje, niezbędne dla poprawnego odbioru czytelniczego, wyjaśnienie we wstępie wątpliwości terminologicznych związanych z używaniem w odniesieniu do nurtu reformacji zapoczątkowanego przez Zwingliego i stanowiącego efekt unii Genewy i Zurychu terminów „ewangelicyzm reformowany” i „kalwinizm”, a w odniesieniu do jego wyznawców – (wymienne) określeń ewangelik „reformowany” i „kalwinista”, które nie są synonimami (s. 7–9). Czytelnicy zostali poinformowani, że termin „kalwinizm” był traktowany przez wyznawców tej konfesji w XVI w. jako obelżywy, a „kalwinista” (tym bardziej obelżywie: „kalwin”) ma tak samo wątpliwe uzasadnienie jak określenie „tomista” (obelżywie: „papista”) w stosunku do członków Kościoła rzymskokatolickiego. Do przyjętych na wstępie praktyk terminologicznych stosuje się większość autorów opublikowanych w omawianym tomie tekstów, z wyjątkiem Katarzyny Meller i Aliny Nowickiej-Jeżowej, używających określenia zbiorowego „protestantyzm” dla wszystkich konfesji ewangelickich. Wydaje się, że określenie to – choć przyjęte w literaturze przedmiotu – w tym wypadku nie sprzyja realizacji sformułowanego na wstępie zamierzenia ukazania specyfiki kalwinizmu w skali europejskiej, a zwłaszcza w Rzeczypospolitej (s. 10).

Ponieważ większość autorów realizujących projekt NPRH ma kompetencje literaturoznawcze, a udział historyków, prawników i teologów w tym przedsięwzięciu badawczym jest niewspółmiernie mniejszy, godne uznania jest pozyskanie do współpracy przez Dariusza Chempereka przedstawicieli dyscyplin pozaliterackich: trzech historyków i dwu teologów na dwunastu autorów artykułów. Jednak, siłą rzeczy, w prezentacji polskiego ewangelicyzmu reformowanego w recenzowanej pracy zbiorowej przeważa perspektywa literaturoznawcza, a większość artykułów dotyczy semantyki i źródłoznawstwa w zakresie literatury pięknej i użytkowej (katechizmów i kancjonałów) oraz naukowej.

Książka składa się z dwu części, a zarazem bloków problemowych. Z wyjaśnienia koncepcji konstrukcyjnej we wstępie dowiadujemy się, że

celem części pierwszej: *Ewangelicyzm reformowany w Pierwszej Rzeczypospolitej. Geneza, doktryna, uwarunkowania społeczne* (s. 15–130) było „ukazanie początków przeszczerpienia kalwinizmu na grunt państwa polsko-litewskiego” (s. 10), prześledzenie procesów samoidentyfikacji tutejszych ewangelików reformowanych w drodze adaptacji oryginalnej jego wersji, obowiązującej w krajach zachodnioeuropejskich (Anglii, Francji, protestanckich księstwach Rzeszy Niemieckiej), do potrzeb lokalnego Kościoła oraz wpływ doktryny braci czeskich na pierwsze zборы reformowane w Małopolsce. Natomiast celem części drugiej, *Literatura i piśmiennictwo w kręgu wartości ewangelików reformowanych* (s. 131–428), jest „uchwycenie transformacji zachodnioeuropejskich tekstów i idei w piśmiennictwie dawnej Rzeczypospolitej oraz ukazanie sposobów ich funkcjonowania w sferze życia prywatnego i publicznego, religijnego i świeckiego” (s. 11).

Część pierwsza zawiera dwa teksty historyków stosunków wyznaniowych: Marzeny Liedke, *Bezowocne starania* (domyślnie: o pozyskanie zwolenników dla głoszonej doktryny – U. A.). *Korespondencja Jana Kalwina z Zygmuntem Augustem, Jakubem Uchańskim, Janem Tarnowskim i Mikołajem Radziwiłłem Czarnym* (s. 17–56) i Henryka Gmitterka, *Kalwinizm po czesku? Kościół ewangelicko-reformowany i Jednota braci czeskich w Rzeczypospolitej XVI w.* (s. 88–103) oraz artykuł *Radziwiłłowie birżańscy jako protektorzy wyznania ewangelicko-reformowanego w pierwszej połowie XVII wieku* (s. 104–130) Marioli Jarczykowej, specjalizującej się od wielu lat w badaniach literatury powstałej w kręgu dworu Radziwiłłów birżańskich. Spośród wymienionych tekstów ostatnie dwa stanowią rekapitulację dawniejszych badań Autorów i nie wnoszą nic zasadniczo nowego w zakresie faktografii początków kalwinizmu polsko-litewskiego. Dotyczy to przede wszystkim artykułu H. Gmitterka, stanowiącego rekapitulację kwestii podniesionych już w monografii *Bracia czeszy a kalwini w Rzeczypospolitej (połowa XVI – połowa XVII w.). Studium porównawcze* (Lublin 1987). Podobny charakter ma tekst M. Jarczykowej, w którym omówiono, z wykorzystaniem obficie cytowanej korespondencji, działalność Krzysztofa II, Janusza i Bogusława Radziwiłłów w różnych zakresach patronatu: obronie konfesji ewangelicko-reformowanej przed atakami w sferze politycznej (s. 106–112), wkładu w tworzenie drukarni, publikację kolejnych edycji Biblii i kancjonałów oraz tłumaczenie zachodnioeuropejskich tekstów wyznaniowych (s. 112–113), wspieraniu poetów związanych z dworem birżańskim, a także szkolnictwa ewangelicko-reformowanego na Litwie. Nic dziwnego, że książęta na Birżach i Dubinkach doczekali się apologii ze strony ówczesnych teologów (m.in. Krzysztofa Kraińskiego, Jana Zygrowiusza) i uczonych (Bartłomieja Keckermanna) ewangelicko-reformowanych (s. 113–118)<sup>1</sup>. Większość ustaleń M. Jarczykowej na temat

<sup>1</sup> Także według D. Chemperka (op. cit., s. 404) dwór Radziwiłłów birżańskich był „jedynym właściwie miejscem, gdzie rozwijała się poezja rezonująca idee ewangelicyzmu reformowanego”. Nie znaczy to jednak, że mieli oni monopol na

patronatu kulturalnego ewangelicko-reformowanej linii Radziwiłłów znana jest już z literatury i wcześniejszych prac tej badaczki. Pewne *novum* stanowi wątek kontaktów protestantów w Rzeczypospolitej z Anglią (s. 128–129) w kontekście związków Radziwiłłów birżańskich (zwłaszcza Janusza Radziwiłła) z pierwszymi Stuartami oraz akcji propagandowej na rzecz litewskich ewangelików reformowanych na forum międzynarodowym<sup>2</sup>.

Na tle wymienionych wyżej artykułów przeglądowych korzystnie wyróżnia się tekst Marzeny Liedke, która dokonała interesującej reinterpretacji tradycyjnych badań korespondencji Jana Kalwina z Polakami prowadzonych pod kątem chronologii i częstotliwości, zwracając słusznie uwagę, że liczba i częstotliwość listów genewskiego reformatora do przedstawicieli elit Rzeczypospolitej (50 na 8,5 tys.) wskazuje, że Polska stanowiła margines jego działalności – choć przed sejmem piotrkowskim 1555 r., na którym debatowano nad utworzeniem polskiego kościoła narodowego, wysłał on 10 listów do: Jana Bonera, Stanisława Karwińskiego, Stanisława Ligockiego, Zygmunta Myszkowskiego, Mikołaja Radziwiłła, Jana Tarnowskiego, Spytka Jordana, Andrzeja Trzecieckiego, Zygmunta Augusta i Agnieszki Dłuskiej (s. 19–20). Uwzględniając „aksjologiczne aspekty listów Kalwina oraz odpowiedzi adresatów – prominentnych polityków z czasów Zygmunta Augusta” (s. 18), Badaczka wyjaśnia przyczyny zachowania przez nich dystansu wobec inicjatywy powołania polskiego kościoła narodowego nie tylko względami taktycznymi czy (za Anną Sucheni-Grabowską) specyfiką sytuacji wewnętrznej Rzeczypospolitej (s. 47), lecz zasadniczą rozbieżnością między bezkompromisowym dążeniem Kalwina do wprowadzenia nowego Kościoła otwarcie a dominującym wśród polskich elit politycznych dążeniem do zmian ewolucyjnych (s. 49). Słusznie – *per analogiam* Kościoła anglikańskiego – podaje także w wątpliwość hipotetyczną zgodność doktrynalną takiego Kościoła z ortodoksyjną wykładnią doktryny Kalwina (s. 48).

Dla czytelników słabo zorientowanych w podstawach doktrynalnych kalwinizmu pożyteczny będzie niewątpliwie artykuł teologa, Rafała Marcina Leszczyńskiego, *Nauka ewangelicko-reformowana w polskojęzycznych katechizmach z XVI wieku* (s. 57–86), wyjaśniający (na poziomie elementarnym) podstawowe zasady doktryny Kalwina z wypunktowaniem ewangelicko-reformowanej specyfiki w zakresach sakramentologii, *sylogismus practicus*,

---

patronat kulturalny w skali Rzeczypospolitej. W Koronie analogiczną rolę spełniał dwór Rafała Leszczyńskiego h. Wieniawa, wojewody bełskiego, nazywanego „papieżem kalwinów polskich”, który utrzymywał kontakty z zagranicznymi uczonymi i otaczał się ludźmi wykształconymi, jak Jan Amos Komenski, zob. jego biogram autorstwa M. Sipayłło, PSB, 17, 1972, s. 134–135.

<sup>2</sup> Zob. przywołany przez M. Jarczykową tekst *Newes from Poland wherein is declared the cruel practice of the polish Clergie against the Potestants and in particular against the Ministers of the City of Vilna in the great Dukedom of Lithuania under the Government of the most Illustrious Duke Radziwill*, London, Printed by Nathaniel Buttey, 1641.

ikonoklazmu oraz minimalizmu liturgicznego (s. 59) na przykładach wykorzystanych tekstów wyznaniowych. Artykuł ten, choć opublikowany jako drugi w kolejności w pierwszej części książki, stanowi naturalne wprowadzenie do zagadnień poruszanych w otwierającym część drugą studium Izabelli Winiarskiej-Górskiej, *Staropolskie katechizmy i kancjonały jako książki formacyjne* (s. 133–169). Choć zarówno teolog, jak badaczka języka religijnego opierali się na tym samym typie źródeł, czyli katechizmach, różni ich nie tylko metodologia, lecz także zasób wykorzystanych źródeł<sup>3</sup> oraz poziom ich interpretacji z punktu widzenia teologicznego, a także oddziaływania na mentalność i praktykę życiową kalwinistów polsko-litewskich.

Tekst I. Winiarskiej-Górskiej, odwołującej się do prac rosyjskiej badaczki Margarity Korzo, zawiera kompleksowe wyjaśnienie genezy katechizmu, jego charakterystykę jako tekstu wyznaniowego, omówienie statusu ontologicznego oraz pogłębioną analizę ewangelicko-reformowanych tekstów katechetycznych z punktu widzenia lingwistyki kulturowej i genologii lingwistycznej (s. 137). Z powodu braku miejsca na szersze omówienie tego znakomitego studium, ograniczę się tylko do wymienienia najciekawszych, z punktu widzenia podjętej w omawianym tomie problematyki, konstatacji Autorki, jak: uniwersalizm wstępnego okresu rozwoju ewangelicyzmu reformowanego pod wpływem inspiracji niemiecko-czeskich<sup>4</sup> (s. 153), bezpośrednie sięganie do tekstów Kalwina, w których szukano inspiracji zarówno teologicznych, jak politycznych (s. 154–155) oraz kanonicznego tekstu wyznaniowego ewangelicko-reformowanego, *Katechizmu heidelberskiego* (s. 156–157), i przejawu działań unifikacyjnych środowisk ewangelickich w latach trzydziestych i czterdziestych XVII w. – co jest szczególnie godne podkreślenia ze względu na utarte przekonanie o immanentnych konfliktach doktrynalnych między konfesjami reformacyjnymi.

Z tekstem I. Winiarskiej-Górskiej korespondują artykuły Marty M. Kacprzak, *Szesnastowieczna pieśń polska ewangelików reformowanych w kręgu życia prywatnego i publicznego* (s. 170–214) oraz Katarzyny Meller, *Psalm – kalwińska „pieśń nad pieśniami”. O kształtowaniu się ewangelickiej kultury literackiej i duchowej. Na przykładzie przekładów parafraz Liber Psalmorum z XVI i XVII wieku* (s. 275–308), poświęcone kancjonałom. Obie badaczki kancjonałów, drugiego obok katechizmów podstawowego medium przekazywania elementarnych w świecie protestanckim wartości oraz (w przedmowach)

<sup>3</sup> W wykazie R. M. Leszczyńskiego figuruje *Catechismus* wydany w Krakowie w 1543 r. (s. 69–74), pominięty przez I. Winiarską-Górską, która wśród 12 katechizmów i kancjonałów z lat 1553–1641 (zob. wykaz w przyp. 9, s. 137–138) wykorzystwała natomiast katechizm nieświeski z 1563 r., pominięty przez R. M. Leszczyńskiego.

<sup>4</sup> Na przykładzie katechizmu brzeskiego z 1563 r., który (zdaniem Autorki) zdradza znajomość pism Marcina Lutra, Filipa Melanchtona i bliżej nieznanego Ursinusa Regiusa – być może chodzi o Urbanusa Rhegiusa lub Zachariasa Ursinusa?

antywartości (s. 284), wskazują na ich ponadnarodowy i ponadwyznaniowy charakter. Katarzyna Meller zwraca uwagę na naśladowanie przez polskich twórców (np. w *Psalmach Dawidowych... na melodię psalmów francuskich urobionych* Macieja Rybińskiego, Raków, 1605) psalterza genewskiego, którego wersja finalna, opublikowana między 1562 a 1587 r., zyskała status kanoniczny (s. 283), była tłumaczona na języki niemiecki, węgierski i czeski, rozpowszechniana w zborach od Niemiec i Szwajcarii do Rzeczypospolitej (s. 283)<sup>5</sup>. Cytowana przez Autorkę uwaga Krzysztofa Kraińskiego najlepiej chyba charakteryzuje uniwersalistyczny charakter ewangelicyzmu reformowanego: „Co przedtym na rozmaitych instrumentach grano, to teraz rozmaitymi głosy: po polsku Polacy, po niemiecku Niemcy, po angielsku Anglicy, po szotsku Szotowie etc. Na sercu grają Panu Bogu...” (s. 291).

Trzy wymienione wyżej studia poświęcone katechizmom i kancjonałom uważam za najbardziej wartościową część recenzowanego tomu, wyróżniającą się głęboką analizą tekstów źródłowych, a zarazem dążeniem do wyciągnięcia wniosków ogólnych w zakresie aksjologii kalwinizmu polsko-litewskiego. Jak z nich wynika, poszukiwanie „swoistości” polsko-litewskiego kalwinizmu, paradoksalnie, prowadzi do wniosku o jego europejskości jako cesze najbardziej charakterystycznej. Jak zauważyła M. M. Kacprzak: „piesni ewangelików reformowanych były zbiorem utworów identyfikowanych przez to środowisko jako własne, co niekoniecznie oznacza: w tym środowisku powstałych i celowo propagujących teologię reformowaną i wynikające z niej postawy” (s. 171), a subkultura protestantyzmu polskiego miała (zwłaszcza w XVI w.) w znacznej mierze charakter synkretyczny.

Także Dariusz Chemperek, w artykule *Poezja ewangelików reformowanych w Rzeczypospolitej XVII wieku* (s. 402–418), na podstawie analizy trzech wybranych zbiorów wierszy<sup>6</sup> prezentujących (jego zdaniem) trzy podstawowe modele przedstawiania treści religijnych (s. 417), dochodzi do wniosku, „że część twórców-ewangelików reformowanych nie odczuwała potrzeby pisania jako wyznawcy kalwinizmu, przedkładając to, co ogólne, nad wyznaniowy partykularyzm” (s. 417). Choć w świetle ustaleń wymienionych wyżej badaczek katechizmów i kancjonałów tezę tę można uznać za uzasadnioną, kryteria doboru trzech zbiorów wierszy uznanych przez Autora arbitralnie za najbardziej reprezentatywne dla trzech podstawowych modeli przedstawiania

<sup>5</sup> Wzmianki o recepcji psalmów francuskich znajdujemy np. w korespondencji z Radziwiłłami duchownych ewangelicko-reformowanych, zob. ks. Baltazar Krośniewicz do Krzysztofa II Radziwiłła, 14 XII 1614 z Birz, AGAD, Archiwum Radziwiłłów V, nr 7801, s. 5–6.

<sup>6</sup> *Wiersze różne o śmierci* sekretarza radziwiłłowskiego Piotra Kochlewskiego, *Hymny moje domowe* śląskiego seniora Piotra Wacheniusa i zbiór emblematów francuskiej hugenotki Georgette de Montenay, damy dworu królowej Nawarry Joanny III, *Emblèmes ou devises christiennes*, Lyon 1567–1571 w polskiej adaptacji Salomona Rysińskiego z lat 1606–1615.

treści religijnych w poezji ewangelików reformowanych (od postawy uniwersalnej do propagandy wiary, s. 405) są dyskusyjne. Dotyczy to przede wszystkim niezrozumiałego wyboru rymowanek Piotra Kochlewskiego jako przykładu „postawy uniwersalnej” w środowisku kulturalnym dworu Radziwiłłów birzańskich, w którym tworzyli przecież poeci takiej klasy jak Daniel Naborowski, Olbrycht Karmanowski, Zbigniew Morsztyn – zwłaszcza że ich twórczość Autor artykułu świetnie zna, analizował ją wielokrotnie i odsyła do licznych studiów im poświęconych (s. 404, przyp. 6) – czy niedoceniany moim zdaniem Krzysztof Arciszewski<sup>7</sup>.

Omówione dotąd studia dotyczą problematyki aksjologicznej w wymiarze normatywnym. Zagadnienie realnego wpływu piśmiennictwa wyznaniowego na formację religijną, mentalność i praktykę życiową ewangelików reformowanych w Rzeczypospolitej stanowi natomiast główny przedmiot zainteresowania Tomasza Lawendy, w artykule *Etos ewangelików reformowanych w piśmiennictwie polskim XVI i XVII wieku w świetle koncepcji powołania* (s. 334–379). Niestety – starania Autora o wykazanie (za literaturą), że za swoiste cechy konfesji ewangelicko-reformowanej należy uważać: aktywizm i etos pracy (także fizycznej) w kontekście samowyrzeczenia (s. 347–350), etyczne nacechowanie aktywności ekonomicznej oraz przeświadczenie, że bogactwo samo w sobie nie jest naganne, o ile łączy się z właściwą redystrybucją dóbr, otwarciem się na bliźniego i angażowaniem zgromadzonego kapitału w działalność charytatywną – nie zostały wystarczająco udokumentowane na podstawie wybranych gatunków literackich, analogiczny bowiem zestaw postulatów – wzbogacony o nakaz działalności charytatywnej wynikający z ewangelicznego przesłania miłości bliźniego – znajdujemy w postyllach i utworach parenetycznych nie tylko ewangelicko-reformowanych, ale także pisanych przez duchownych innych konfesji chrześcijańskich. Różnica wynika zatem nie z zasad doktrynalnych, lecz z ich realnego praktykowania i zasięgu – ograniczenia do „swoich” (współwyznawców) lub wszystkich potrzebujących, zgodnie z duchem chrześcijaństwa i humanizmu.

W stosunku do artykułów charakteryzujących ewangelicyzm reformowany w Rzeczypospolitej na podstawie różnych gatunków piśmiennictwa ewangelickiego odmienną perspektywę prezentują trzy teksty, które poświęcono aktywności postaci „ważnych dla nakreślenia mapy stosunków wyznaniowych w kulturze staropolskiej” (s. 11): Aliny Nowickiej-Jeżowej, *Jan Kochanowski wobec protestantyzmu* (s. 216–274) i Wojciecha Ryczki, *Filozofia jako logika. Bartłomiej Keckermann w dialogu z renesansowymi arystotelikami*. Nie negując znaczenia tych postaci dla kultury polskiej, trudno pojąć, dlaczego akurat właśnie je wybrano dla wykazania, „jak wielki i wszechstronny

<sup>7</sup> Zob. *Wiersze, którymi Ich Mość Pp. Krzysztof i Eliaz Arciszewscy z ojczyzny in exilium idąc i w okręt wsiadając, rodzice bardzo żatosne żegnali, Elegia* (napisana na przełomie 1632 i 1633 r. w Brazylii), w: *Jakuba Trembeckiego Wirydarz poetycki*, wyd. A. Brückner, Lwów 1910.

jest wkład tej grupy wyznaniowej (czyli kalwinizmu – U. A.) w kulturę Polski” (wedle rekomendacji książki na odwrocie okładki), nie łączy ich bowiem ani dziedzina twórczości, ani nawet formalna przynależność konfesyjna do ewangelicyzmu reformowanego.

Erudycyjny i wyróżniający się objętością artykuł A. Nowickiej-Jeżowej, stanowiący podsumowanie dotychczasowego stanu badań nad orientacją wyznaniową Jana Kochanowskiego, dowodzi, moim zdaniem, nie tylko tego, że ten najwybitniejszy poeta polskiego renesansu nie żywił wyraźnych sympatii ani dla luteranizmu, ani dla kalwinizmu, ale w równej mierze tego, że jego związek z Kościołem rzymskokatolickim sprowadzał się do korzyści z prebend (w pewnym okresie życia) oraz prywatnych związków z niektórymi duchownymi sponsorami jego twórczości „ze względu na spodziewane profity” (s. 255), „członkiem kleru katolickiego” (s. 256) po przyjęciu niższych święceń duchownych był zaś w takim samym stopniu jak Ronsard (s. 251). Nie zgadzam się z twierdzeniem Autorki, że Kochanowskiego „Myśl o człowieku rozwija się na obszarze całkowicie odmiennym od duchowości protestanckiej” (s. 263), skoro był on autorem psalmów akceptowanych także przez ewangelików reformowanych. Zdaniem K. Meller „przekład Kochanowskiego, najwięcej, w sensie źródłowym, zawdzięcza psalterzowi kalwinisty Buchanana, jak i w dziejach recepcji [...] lokuje je w kręgu kultury słowa niejako wbrew pozawyznaniowej, czy ponadwyznaniowej intencji i postawie poety” (s. 304) – a trudno sobie wyobrazić, by kultura słowa rażąco odbiegała od kultury duchowej. Jak się wydaje, Kochanowski był typowym przedstawicielem humanizmu ponadkonfesyjnego i czerpał z różnych inspiracji, zgodnie ze sformułowaną w innym miejscu tekstu A. Nowickiej-Jeżowej tezą, że „awyznaniowość [...] była skutkiem nie tylko całego splotu uwarunkowań zewnętrznych [...] ale też – i w głównej mierze – aktem poszukiwania, wywyższenia i adoracji autentycznego sacrum” (s. 266). Na podstawie ustaleń K. Meller można jednoznacznie stwierdzić, że jednym ze źródeł jego inspiracji była doktryna ewangelicko-reformowana.

W artykule W. Ryczki, poświęconym głównie osiągnięciom naukowym Bartłomieja Keckermanna jako logika (znanym z innych prac tego badacza), problematyka aksjologiczna pojawia się marginalnie w konstatacji związku retoryki i etyki w nauce o toposach kalwińskiego uczonego, zgodnie z „postulatami Agricoli, aby oznaczać czytany tekst za pomocą pojęć z filozofii moralnej” (s. 37) i dialektyczną metodologią retoryki Melanchtona (s. 329). Zdaniem Autora: „umiejętność gromadzenia i porządkowania toposów nie pomagała w opanowaniu sztuki retorycznej oraz zwracała szczególną uwagę uczniów na takie wartości jak dobro, prawda, sprawiedliwość czy pobożność” (s. 317).

Teolog, Dariusz M. Bryćko, w artykule *Kierunki myśli irenicznej ewangelików reformowanych Rzeczypospolitej XVI–XVII wieku* (s. 380–402), prezentuje kontrowersyjne podejście do zagadnienia ciągłości inspiracji ewangelicko-reformowanych w zakresie nowożytnej etyki politycznej i społecznej,

odżegnując się od „interpretacji działań irenistów wyznania ewangelicko-reformowanego jako prekursorów oświeceniowej tolerancji czy też ekumenizmu” (s. 381), obecnych w pracach Zbigniewa Ogonowskiego i Lecha Szczuckiego. O ile bowiem wulgarny prezentyzm jest naturalnie godny potępienia w pracach naukowych, to trudno zaprzeczyć, że – z historycznego punktu widzenia – następuje naturalna kumulacja i kontynuacja tendencji ekumenicznych w epoce nowożytnej od wieku XVI do XVIII. Tekst Bryćki świadczy ponadto o słabej orientacji Autora w faktografii, czego dowodzą np. twierdzenia, iż „zgoda sandomierska została niebawem anulowana” (s. 384) – podczas gdy luteranie wypowiedzieli w 1595 r. tylko część jej postanowień dotyczącą „wspólnoty ołtarza”, zaś *Colloquium Charitativum*, zwołane przez Władysława IV do Torunia w 1645 r., było „eksperymentem ekumenicznym” (s. 395) zadziwiającym Europę – tak, jakby władcy katolicki i protestanccy nie podejmowali wcześniej inicjatyw w tym zakresie, jak choćby kolokwia w Ratzbonie (1601) i Neuburgu (1605). Na niedostatki wiedzy historycznej Autora zwrócono już zresztą uwagę na łamach OiRwP w recenzji z jego dysertacji *The Irenic Calvinism of Daniel Kalaj* (2012)<sup>8</sup>.

Po omówieniu wszystkich opublikowanych w recenzowanym tomie tekstów wypada przejść do konkluzji. Niestety, obraz ewangelicyzmu reformowanego w Rzeczypospolitej zarysowany w pracy zbiorowej pod redakcją Dariusza Chemperka nie jest satysfakcjonujący. Nie udało się uniknąć niespójności w podstawowych kwestiach, jak wykazy tekstów symbolicznych oraz ich datowanie<sup>9</sup>, czy odmienne interpretacje znaczenia dobrych uczynków w kalwinizmie przez różnych autorów<sup>10</sup>. Także poziom merytoryczny opublikowanych tekstów jest nierówny.

Za główną zaletę recenzowanego tomu uważam fakt, że mimo dużej rozpiętości tematycznej i metodologicznej niektórym Autorom udało się nawiązać interesujący dialog (I. Winiarska-Górska – K. Meller – M. M. Kacprzak), a redaktorowi naukowemu – zrealizować zasygnalizowane we wstępie

<sup>8</sup> M. Ptaszyński, „Grzeczny dysydent”? O pracy Dariusza M. Bryćko, *The Irenic Calvinism of Daniel Kalaj (d. 1681). A Study in the History and Theology of the Polish-Lithuanian Reformation*, OiRwP, 58, 2014, s. 177–190.

<sup>9</sup> Różnice w wykazie tekstów symbolicznych Kościoła ewangelicko-reformowanego: we wstępie D. Chemperka, s. 8: *Konfesja sandomierska – 1570 i Katechizm heidelberski – 1563*; w tekście I. Winiarskiej-Górskiej, s. 135, przyp. 5: obok *Konfesji sandomierskiej i Katechizmu heidelberskiego* także *II Konfesja helwecka*, za: *Katechizm heidelberski*, Warszawa 1988, s. 9. Różnice także w dacie wydania *Agendy gdańskiej*: R. M. Leszczyński (op. cit., s. 82): poprawnie 1637 r., I. Winiarska-Górska (op. cit., s. 139): błędnie 1632 r.

<sup>10</sup> Zdaniem R. M. Leszczyńskiego (op. cit., s. 76): „świadectwem posiadania łaski przez człowieka są jego dobre uczynki i dobra, którymi Bóg go obdarza”. Według M. M. Kacprzak (op. cit., s. 187): owocem łaski jest wiara „często przeciwstawiana uczynom. Uczynkowe pojmowanie wiary jest myśli protestanckiej obce i nie da się odnaleźć w analizowanych pieśniach”.



zamierzenie pokazania tego, co w duchowości i mentalności polskich i litewskich ewangelików reformowanych było swoiste, co dzieliło ich od wyznawców innych konfesji, a łączyło ze współwyznawcami w całej Europie.

Z perspektywy aksjologicznej słusznie podkreśla się, jako charakterystyczne dla kalwinizmu, eksponowanie grzesznej natury człowieka, skażonej przez grzech pierworodny, uniemożliwiający rozróżnianie dobra od zła bez łaski bożej, a w konsekwencji – w opozycji do arianizmu – założenie, że etyka ugruntowana jest w wierze i Piśmie Świętym, a nie w rozumie<sup>11</sup> oraz koncepcję „powołania”<sup>12</sup> (raczej: „wybrania”) potwierdzoną toposem męczeństwa wyznawców Prawdziwego Kościoła – na przykładach nie tyle polskich, ile prześladowań współwyznawców we Francji, Anglii, Szkocji czy Niderlandach<sup>13</sup>.

Trafnie także zwrócono uwagę, że decydujące znaczenie dla formowania tożsamości wyznaniowej i mentalności ewangelików reformowanych miało środowisko społeczne – zwłaszcza rodzina<sup>14</sup>. Jak zauważyła I. Winiarska-Górska: „W praktyce nauka podstawowych prawd wiary spoczywała na ministrze, katechiście, także na panu domu, który kształcił nie tylko dzieci, lecz także służbę” (s. 167) – a więc w równej mierze na teologach, autorach katechizmów i kancjonałów, jak na świeckich członkach zborów ewangelicko-reformowanych.

Podstawowym mankamentem recenzowanej książki jest natomiast, moim zdaniem, ograniczenie chronologiczne do końca XVII stulecia. W efekcie można odnieść wrażenie, że nie tylko Kościół ewangelicko-reformowany w Rzeczypospolitej już w latach trzydziestych XVII w. był „gasnący” (s. 384), lecz i wkład jego wyznawców do kultury polskiej w XVIII w. przestał istnieć lub zachował się w postaci reliktovej – co jest oczywiście nieprawdziwe i bardzo odległe od nowszych ustaleń historyków<sup>15</sup>.

Na obniżenie wiarygodności zarysowanego w niej obrazu kalwinizmu polsko-litewskiego wpłynął także wybór bazy źródłowej, wynikający z koncepcji całej serii. O ile szeroko pojęte piśmiennictwo – zarówno literatura piękna, jak publicystyka – obciążone jest z natury rzeczy wadą subiektywizmu i konwencji literackiej, to podstawowe dla epok dawnych ego-dokumenty do badania mentalności zbiorowej oraz osobistej duchowości stanowią

<sup>11</sup> „Zachowanie etyczne nie ma [–] źródła w rozumie” (M. M. Kacprzak, op. cit., s. 186), a „Moralistyczne pojmowanie Ewangelii przyczyniłoby się do podważenia ewangelickiej nauki o zadośćuczynieniu i zbawieniu” (D. M. Bryćko, op. cit., s. 388).

<sup>12</sup> D. Chemperek, *Wstęp*, s. 12.

<sup>13</sup> T. Lawenda, op. cit., s. 345.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 376: o rodzinie u ewangelików reformowanych jako „Kościele domowym”.

<sup>15</sup> Zob. W. Kriegerisen, *Ewangelicy polscy i litewscy w epoce saskiej (1696–1763). Sytuacja prawna, organizacja i stosunki międzywyznaniowe*, Warszawa 1996.

testamenty i korespondencja prywatna oraz pamiętniki<sup>16</sup>. Tymczasem korespondencja została wykorzystana tylko w dwu tekstach (M. Liedke i M. Jarczykowej), natomiast wartość testamentów jako źródła sprowadzono do „wiedzy o postawach wzorowych” (przyp. 6, s. 218–219). Nie negując także takiej funkcji testamentów, trudno zaprzeczyć, że zawarte w nich legaty nabożne, a zwłaszcza ich uzasadnienia, są najlepszym dowodem autentycznego zaangażowania konfesyjnego. Nie ma też podstawy wątpić, iż „oficjalna doktryna konfesyjna była znana poszczególnym członkom wspólnoty – nie-teologom i przyjęta w sposób dojrzały” (s. 219). O kompetencjach teologicznych świeckich ewangelików reformowanych najlepiej świadczą właśnie testamenty – nie tylko przedstawicieli magnaterii, ale i średniego ziemiaństwa – zwłaszcza kobiet<sup>17</sup>, oraz przywoływane w opublikowanych tekstach postacie Andrzeja Chrząszczewskiego (D. M. Bryćko) czy Wacheniusa (D. Chemperek). Odpowiedź na ważne pytanie postawione przez A. Nowicką-Jeżową: na ile tożsamość wyznaniową konstituowały czynniki pozawyznaniowe (społeczne, ekonomiczne i polityczno-ideologiczne, s. 219) wydaje się niemożliwa bez większej współpracy literaturoznawców z historykami, socjologami religii oraz etnologami.

*Urszula Augustyniak*  
Instytut Historyczny,  
Uniwersytet Warszawski

---

<sup>16</sup> Zob. W. Szulakiewicz, *Ego-dokumenty i ich znaczenie w badaniach naukowych*, „Przegląd Badań Edukacyjnych”, 2013, s. 67, przyp. 11; por. *Ego-dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte*, hrsg. von W. Schülze, Berlin 1996, s. 11–30.

<sup>17</sup> Np. testamenty Krzysztofa Zenowicza i Jana Hlebowicza w: *Testamenty ewangelików reformowanych w Wielkim Księstwie Litewskim z XVI–XVIII wieku*, oprac. U. Augustyniak, wyd. 2 popr. i rozsz., Warszawa 2014.