

MIROŚLAWA HANUSIEWICZ-LAVALLEE Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## „ROZUM MÓJ W POIMANIE WEZMĘ” SCEPTYCYZM FIDEISTYCZNY W ŚWIADECTWIE KONWERSJI KASPRA WILKOWSKIEGO

Owego kwietniowego dnia 1583 roku lubelski kościół pod wezwaniem św. Michała rozbrzmiewał głośnymi dźwiękami *Te Deum*, gdy doktor Kasper Wilkowski, porzuciwszy zbor antytrynitarski, złożył katolickie wyznanie wiary<sup>1</sup>. Przejmujący, choć zarazem okrutnie przerysowany obraz tego wydarzenia znajdujemy w relacji Jana Niemojewskiego, seniora wspólnoty braci polskich w Lublinie:

bez wszelkiej próby i doświadczenia (jako to sam na się ku swej hańbie wyznawasz) caleś się im summienia swego zwierzył, a oni pośpieszyli się z tobą, i włożywszy na cię kaganiec posłuszeństwa, jako Rusek na niedźwiedzia, wprowadzili cię do swej bałwochwalniej, z ciebie tryumfując i w organy *soleniter* grając, *Te Deum laudamus* śpiewając, iż swemu papieżowi od heretyków (jako oni mniemają) zdobyli korzyści. A ty nieboraku ubogi, jako bydłatko nieme, będąc zniewolony i poimany, musiałeś to wszystko czynić, co twoi starszy kazali, chociaż nie wierze, aby na ten czas i serce się twoje nie lękało, i pod kolany nie drżało, kiedyś onę niezbożną i przekłątą przysięgę odprawował [...]. [N 195]<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Uroczysta abituracja K. Wilkowskiego musiała mieć miejsce w połowie kwietnia, być może w Niedzielę Przewodnią (kończącą oktawę wielkanocną), 17 IV 1583, gdyż opublikowany przez J. Niemojewskiego dotyczący tego wydarzenia list B. Wilkowskiego, ojca konwertyty, datowany jest na 19 IV, „wtorek po Niedzieli Przewodniej” (zob. *Literatura ariarska w Polsce XVI wieku. Antologia. Oprac., wstęp i przypisy* L. Szczucki, J. Tazbir. Teksty łac. przeł. L. Joachimowicz, I. Lichońska, J. Płotkarz. Warszawa 1959, s. 461–472). List ten doczekał się niedawno osobnej analizy w artykule M. Luszczynskiej *From the Prodigal Son to the Last Judgement: Arian Parables of Conversion to Catholicism* („Journal of Religion in Europe” 2018, z. 1). A. Grabowski (*Starożytności historyczne polskie, czyli pisma i pamiętniki do dziejów dawnej Polski, listy królów i znakomitych mężów, przypowieści i przysłowia itp.* T. 1. Kraków 1840, s. 491–492) przekazuje również inny jeszcze, późniejszy list B. Wilkowskiego, lecz bez podania źródła. K. Wilkowski przesłał też rodzicowi egzemplarz swego dzieła *Przyczyny nawrócenia [...]* (a przynajmniej usiłował to uczynić). Opatrzony serdeczną dedykacją („Jego Mści Panu Balcerowi Wilkowskiemu, panu ojcu memu miłemu, prosząc, aby łaska ojcowska przyjęte i w miłości kreścijskiej czytane były, posyła K. W.”), zachował się on w zbiorach Bibl. Czartoryskich (sygn. 1515 I XVI), na co zwrócił przed laty uwagę W. Urban w recenzji z książki S. Tworka, *Zbór lubelski i jego rola w ruchu ariarskim w Polsce w XVI i XVII wieku* („Rocznik Lubelski” 1966, s. 387).

<sup>2</sup> Skrótem tym odsyłam do pozycji: J. Niemojewski, *Ukazanie, iż Kościół rzymski papieski nie jest apostołski ani święty, ani jeden, ani powszechny. Przy tym Odpowiedź na potwarzy Doktora Wilkowskiego, którymi zbor Pana Chrystusów zelżyć i ohydzić chce, zmyślając sobie niesprawiedliwe przyczyny swego niepobożnego i nieporządnego odstania*. [Kraków 1584]. Wspomniany w przypisie 1 list B. Wilkowskiego znajdujemy tylko w niektórych egzemplarzach tego wydania. Poza tym stosuje skrót W = K. Wilkowski, *Przyczyny nawrócenia do wiary powszechnej od sekt nowo-*

Dzieje tej głośnej konwersji (czy też – z punktu widzenia zboru lubelskiego – apostazji) są stosunkowo dobrze znane, mają również niebagatelną literaturę przedmiotu<sup>3</sup>. Celem niniejszego studium nie jest więc renarracja owej historii, lecz próba objaśnienia aporii, którą sygnalizuje już przytoczony wcześniej cytat z dzieła Niemojewskiego. Oto jeden ze znamienitych przedstawicieli konfesji, której cechą dystynktywną będzie daleko posunięta autonomia poszukiwań teologicznych, posługujących się metodą racjonalistyczną, wkracza do nowej wspólnoty wyznaniowej „poimany”; co więcej – sam deklaruje w dziele będącym świadectwem jego konwersji, że świadomie i dobrowolnie rozum swój „w poimanie” bierze (W I 18).

Zaznaczyć tu od razu należy, że racjonalistyczna metoda dociekań religijnych braci polskich w okresie przedsocyniańskim nie była jeszcze tożsama z *religio rationalis* późniejszego etapu rozwoju ich teologii i – paradoksalnie – współistniała z irracjonalistycznym ekskluzywizmem skrypturalnym, werbalizmem oraz programowym antyintelektualizmem. Źródłem tej antynomii była (do pewnego stopnia) dystynkcja pomiędzy rozumem przyrodzonym a spekulatywnym, którą wprowadził już Grzegorz Paweł z Brzezina<sup>4</sup>. Wywód Wilkowskiego, przedstawiony jako uzasadnienie jego wyboru, nie kryje owych napięć, lecz zdecydowanie dezawuuje racjonalistyczne aspiracje poszukiwań teologicznych, w których sam autor niedawno jeszcze uczestniczył; obraz życia zborowego, jaki ukazuje, akcentuje to, co w arianizmie wieku XVI często niedoceniane, a więc właśnie racjonalizm metody, i przeciwstawia jej ów „rozum poimany”.

Poszukując objaśnienia decyzji lubelskiego medyka, można, oczywiście, zakła-

---

*krzczerców samosateńskich*. Wilno, nakładem i pracą Kaspra Wilkowskiego, 1583. Liczby arabskie po skrótach oznaczają stronicę; liczby rzymskie po skrócie W wskazują numer części dzieła.

Na temat ceremoniału abjuracji zob. K. Meller, *Potrydenckie konwersje protestantów na katolicyzm. Świadectwa piśmiennicze*. W zb.: *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*. Red. J. Dąbkowska - Kujko. Warszawa 2016, s. 331.

<sup>3</sup> Oprócz przywoływanej pracy Meller zob. też: M. H. Juszyński, *Dykcjonarz poetów polskich*. T. 2. Kraków 1820, s. 323. – F. Siarczyński, *Obraz wieku panowania Zygmunta III, króla polskiego i szwedzkiego, zawierający opis osób żyjących pod jego panowaniem [...]*. Cz. 2. Lwów 1828, s. 309–310. – Grabowski, *op. cit.*, s. 485–492. – S. Kościński, *Słownik lekarzów polskich*. Warszawa 1883, s. 548. – A. Brückner, *Różnowiercy polscy. Szkice obyczajowe i literackie*. Warszawa 1905. – A. Kossowski, *Protestantyzm w Lublinie i w Lubelskiem w XVI–XVII w.* Lublin 1933. – *Literatura arińska w Polsce XVI wieku*, s. 557–576, 651. – A. Grychowski, *Lublin w życiu i twórczości pisarzy polskich od średniowiecza do 1918 r.* Lublin 1965. – M. Korolkow, *Refleksje o literaturze konwersyjnej w Polsce*. W zb.: *Wiek XVII – kontrreformacja, barok. Prace z historii kultury*. Red. J. Pelc. Wrocław 1970. – Cz. Hernas, *Barok*. Wyd. 3. Warszawa 1978. – S. Baczewski, *Literackie świadectwo konwersji – sprawa Kaspra Wilkowskiego*. „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio FF” 2005. – P. Wilczek, *Polonia Reformata. Essays on the Polish Reformation(s)*. Göttingen–Bristol 2016.

<sup>4</sup> Zob. Z. Ogonowski: *Socynianizm. Dzieje – poglądy – oddziaływanie*. Warszawa 2015, s. 76; *Racjonalizm w polskiej myśli arińskiej i jego oddziaływanie na Zachodzie*. „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1956, s. 141–143. Również L. Szczucki i J. Tazbir (wstęp w: *Literatura arińska w Polsce XVI wieku*, s. LI), zwracając uwagę na „podstawową antynomię arianizmu przedsocyniańskiego”, definiują ją jako „sprzeczność pomiędzy głoszonym poglądem o irracjonalizmie wierzeń religijnych jako dyrektywie postępowania a metodą badania tych wierzeń, całkowicie racjonalną i wymierną, zapożyczoną za pośrednictwem antytrynitaryzmu włoskiego z bojowego nurtu renesansu”.

dać jego oportunizm, co wprost sugerowali oponenty, odzegnający się od apostaty, i ku czemu niekiedy zdają się skłaniać także współcześni badacze. W niniejszym szkicu chciałabym jednak zaproponować inny kierunek interpretacji i zwrócić uwagę na to, jak sporządzone przez Wilkowskiego świadectwo konwersji wpisuje się w znacznie bardziej rozległą perspektywę sporów nie tylko konfesyjnych, lecz również filozoficznych, jak dyskredytuje racjonalizm poszukiwań doktrynalnych i ujawnia oddziaływanie sceptycyzmu fideistycznego, charakterystycznego dla jezuickiej perswazyj religijnej tego okresu.

Dopiero niedawno w swym w istocie pionierskim studium Katarzyna Meller ukazała dzieło Wilkowskiego, które miało dokumentować jego przełom religijny, czyli *Przyczyny nawrócenia do wiary powszechnej od sekt nowokrzęściców samosateńskich [...]*, w szerszym kontekście innych staropolskich historii konwersji<sup>5</sup>. Najnowsze badania coraz wyraźniej odsłaniają znaczenie tego rodzaju narracji w podzielonej religijnie i konfesyjnie Europie XVI i XVII wieku, przedstawiają je jako swoisty subgatunek, krzyżujący się z takimi typami piśmiennictwa, jak biografistyka, hagiografia, kaznodziejstwo czy polemika religijna. Dzieła te nie zawsze pisane są w pierwszej osobie, przybierają nieraz formę opowieści (lub dramatu) o jakimś konkretnym bohaterze, łączą je jednak takie cechy, jak intencja kształtowania modelu dla innych poszukujących (często angażująca archetypy biblijne, np. nawrócenie Szawła) oraz dyskredytacja byłych współwyznawców, od których odzegnuje się konwertyta. Ten ostatni element zbliżał historie nawrócenia do literatury polemicznej, chociaż, relacjonując zawsze kryzys egzystencjalny i tożsamościowy, w oczywisty sposób miały one większą siłę perswazyj, co decydowało o ich popularności<sup>6</sup>. Nic dziwnego, że u schyłku XVII stulecia w Europie komponowane będą całe antologie narracji dokumentujących takie „święte metamorfozy”<sup>7</sup>.

Do tekstów piśmiennictwa konwersyjnego (jeśli można posłużyć się takim terminem) należy więc podchodzić ze świadomością nadawanej im funkcji społecznej. Jej realizacja w istocie zawsze zakładała mniej lub bardziej dosłownie rozumiane autorstwo zbiorowe, konwertyta bowiem, poniekąd wyłamując się ze wspólnoty dyskursu teologicznego, w której dotychczas funkcjonował, zostawał uczestnikiem nowej i w oczywisty sposób wymagał jej wsparcia. Ten fenomen widać już było bardzo wyraźnie w znanym, wydanym w Kolonii w 1571 roku dziele *Palinodia sive revocationes [...]* nawróconego z luteranizmu Fabiana Kwadrantyna (Viertela), które – co bez zażenowania zauważał już Stanisław Reszka, a co potwierdzają współcześni badacze – było dokumentem zredagowanym czy też napisanym przez Stanisława Hozjusza. Nie unieważnia to bynajmniej autentyczności samej konwersji jej nominalnego autora, którego katolickiej ortodoksji dowiodło jego późniejsze życie<sup>8</sup>. Historie nawrócenia są konstrukcjami literackimi o wybitnej funkcji per-

<sup>5</sup> Meller, *op. cit.*, s. 300–350.

<sup>6</sup> Zob. P. A. Mazur, *Conversion to Catholicism in Early Modern Italy*. New York 2016, s. 4.

<sup>7</sup> Zob. np. cztery centurie historii nawrócenia, zebrane przez mediolańskiego oratorianina, G. Bascapè (*Sacre metamorfosi, ovvero conversioni segnalate d'idolatri, turchi, ebrei, & eretici convertiti alla fede cattolica [...]*). T. 1–4, Napoli 1680–1684).

<sup>8</sup> Zob. P. Szczygiel, *Nawrócenie Kwadrantyna*. W: *Służba Boża w dawnej Polsce. Studia o Mszy św.* Seria 2. Poznań 1966. – S. Kozakiewicz, *Wpływ Stanisława Hozjusza na konwersję Fabiana Kwadrantyna*. „Forum Teologiczne” 2000.

swazyjno-teologicznej, te zaś (zresztą niekonieczne) elementy, które dzisiaj skłonni byłibyśmy czytać w perspektywie „lirycznej”, podporządkowane są owym prymarnym założeniom. Nowa wspólnota dyskursywna okazuje się – czy to w sposób bezpośredni (jak w przypadku Kwadrantyna), czy pośredni (jako repozytorium argumentów i tekstów) – właściwym współautorem narracji, która jedynie wyrasta z mniej lub bardziej wyraziście przedstawionego kryzysu tożsamościowego<sup>9</sup>. A sama historia nawrócenia, nie zawsze przecież mająca postać autobiografii, staje się czymś w rodzaju tekstu szkoleniowego w pracy duszpasterskiej<sup>10</sup>.

Nie inaczej jest też w wypadku *Przyczyn nawrócenia [...] Kaspra Wilkowskiego* i będącego ich swoistą kontynuacją dzieła *Dziesięć mocnych dowodów, iż adwersarze Kościoła powszechnego w porządnej o wierze dysputacyjnej upaść muszą, Edmunda Kampiana Societatis Iesu [...]*. A przy tym na „Antidotum” kalwińskie odpowiedź i z nowokrzęćcami rozprawa [...]”<sup>11</sup>. Jednym z głównych zarzutów, które adwersarze lubelskiego medyka kierują pod jego adresem, okazuje się właśnie ten, iż – jak twierdzą – nie przemawia własnym głosem; wyzbyty indywidualnej wolności, powtarza cudze słowa i zdania, jest najwyżej tłumaczem lub biernym echem jezuickiej perswazji religijnej. Niemojewski wprost powiada, że „nędzny Wilkowski” w wywodzie na temat znamion prawdziwego Kościoła „w błędzie swoim i odstąpieniu prawdy tym się ciesząc, na polskie po większej części przedniejsze rzeczy przełożył” (N 3–4) z traktatu eklezjologicznego Stanisława Sokołowskiego (chodzi o świeżo wydany w Krakowie *De verae et falsae Ecclesiae discrimine [...] libri tres*), i wytyka też odstępcy inne teologiczne długi, zwłaszcza wobec jezuitów, którzy włożyli na niego „kaganiec posłuszeństwa jako Rusek na niedźwiedzia” (N 195; zob. też N 17, 48).

Wbrew intencjom seniora lubelskiego zboru argument ten jednak – zwłaszcza w kontekście całego wywodu Wilkowskiego – nie ma mocy dyskredytującej czy kompromitującej. Owszem, konwertyta otwarcie opiera swój dyskurs na rusztowaniu argumentacji, której dostarcza mu jego nowa wspólnota; w *Dziesięciu mocnych dowodach [...]* jego własna narracja przybierze w dużym stopniu postać not do sławnego traktatu polemicznego angielskiego męczennika (nb. również konwertyty)<sup>12</sup>. Ta niemal ostentacyjna zależność od katolickich, a zwłaszcza jezuickich teologów jest znacząca, bo też jednym z głównych problemów, wyeksponowanych zarówno w *Przyczynach nawrócenia [...]*, jak i w *Dziesięciu mocnych dowodach [...]*, okazuje się właśnie kwestia możliwości autonomicznego dochodzenia do prawdy religijnej i orzekania o niej. Ten wątek refleksji Wilkowskiego i jej filozoficzne tło będą usiłowała tu rekonstruować.

Przypadek lubelskiego medyka, jego konwersji i będącego jej następstwem

<sup>9</sup> Zob. P. A. Mazur, A. Shinn, *Introduction. Conversion Narratives in the Early Modern World*. „Journal of Early Modern History” 2013, z. 5/6.

<sup>10</sup> Zob. W. Kowalski, *From the „Land of Diverse Sects” to National Religion. Converts to Catholicism and Reformed Franciscans in Early Modern Poland*. „Church History” 2001, nr 3, s. 493.

<sup>11</sup> Na związek między tymi dwoma tekstami (oraz późniejszym *Desiderosusem*) wskazywał już Baczewski (op. cit., s. 89), ostatnio zaś Meller (op. cit., s. 327).

<sup>12</sup> Na ten temat zob. C. E. Calma, *Communicating Across Communities. Explicitation in Gaspar Wilkowski’s Polish Translation of Edmund Campion’s „Rationes Decem”*. „Journal of Jesuit Studies” 2014, z. 4. – M. Hanusiewicz-Lavallee, *W stronę Albionu. Studia z dziejów polsko-brytyjskich związków literackich w dobie wczesnonowożytnej*. Lublin 2017, s. 106–121.

zaangażowania w twórczość apologetyczno-polemiczną, zwraca uwagę z dwóch co najmniej powodów. Po pierwsze, w debatę wyznaniową angażuje się on jako człowiek świecki, nie mający formalnego treningu w zakresie teologii kontrowersyjnej. Po drugie, stroną sporu jest w tym wypadku wspólnota religijna w szczególnie sposób akcentująca autonomię w dochodzeniu do prawdy Bożej, dająca wielką swobodę indywidualnych dociekań, nadzwyczaj dynamiczna też w korygowaniu własnej doktryny.

Publikacja głośnego traktatu Szymona Budnego *O urzędzie miecza używającym* (1583) – w którym przedstawił on swój konflikt z Marcinem Czechowicem i Janem Niemojewskim, dokumentując go fragmentami protokołów synodalnych i korespondencją, oraz zarzucił adwersarzom, że wykluczenie go ze zboru było sprzeczne z wolnością studiowania i interpretowania Słowa Bożego, tak ważną dla wspólnoty antytrynitarnej<sup>13</sup> – współtworzyła najbliższy kontekst *Przyczyn nawrócenia [...]*, wydanych, wedle świadectwa Grzegorza z Żarnowca, pod koniec grudnia, przed Bożym Narodzeniem tegoż samego 1583 roku<sup>14</sup>. Jak zauważył już Stanisław Kot, lubelski medyk hojnie czerpał z pracy Budnego, przytaczając jego argumenty przeciwko poszczególnym punktom doktryny niedawnych współwyznawców, ale także traktując je jako dobitny przykład braku teologicznej spójności zboru, panującej w nim niezgody i nieumiejętności wypracowania jednolitych kryteriów prawdy<sup>15</sup>. Niemojewskiego ta strategia miała oburzyć szczególnie:

Przywodziśz też nieprzyjaciół naszych świadectwa i w jednę to kupę z naszym wyznaniem gmatwasz – jako Budnego i Franciszka Dawida, a to dobrze wiesz, nieboże, że się my z tymi nie zgadzamy, i ich opinie, które mają dziwne i słowu Bożemu przeciwne, ganimy i od dawnego czasu słowem Bożym strofujemy. [N 152]

Niemojewski nie miał racji. Lubelski medyk, usiłując wskazać źródła swej doktrynalnej konfuzji, traktował teologiczne dociekania niedawnych współwyznawców jedynie jako symptom tej samej postawy, mającej takie uzasadnienia, jak właśnie myśl Budnego, ale także nauczanie innych Kościołów ewangelickich. Logiczną konsekwencją tego założenia było więc nie tylko podejście do antytrynitaryzmu jako do swoistej całości, lecz również poświęcenie luteranizmowi i kalwinizmowi drugiej części *Przyczyn nawrócenia [...]*, o wiele wstrzemięźliwszej w sposobie argumentacji. Nic dziwnego zresztą, że replika Grzegorza z Żarnowca też była bardziej merytoryczna niż emocjonalna, co Wilkowski oczywiście docenił, chwalać w *Dziesięciu*

<sup>13</sup> Zob. E. Mieczkowska, M. Pawlak, *Poglądy społeczno-etyczne Szymona Budnego*. W zb.: *Z dziejów stosunków wyznaniowych w Rzeczypospolitej XVI-XVII wieku*. Red. H. Gmiterek. Lublin 2000.

<sup>14</sup> Zob. [Grzegorz z Żarnowca], *Antidotum albo Lekarstwo na odtręt od ewanjelików Pana Kaspra Wilkowskiego, medyka lubelskiego, po wyjściu jego od sekty nowokrzczeńskiej. Przy którym są rozstrząsane przyczyny odrzucenia się jego od ewanjelików a utwierdzenia w Kościele rzymskim, w książkach jego niedawno wydanych opisane. i pokazuje się, słuszne-li były czyli nie*. B. m., [1584], s. 2: „Niedawno przeszłego czasu, to jest roku przeszłego 1583, przed Gody, wyszły książki niejakiego pana Kaspra Wilkowskiego, medyka lubelskiego, w których, wybieżawszy od zborów nowokrzczeńskich, opisuje przyczyny, czym się to zstało, iż obaczywszy błąd nowokrzczeński, nie nawrócił się do ewanjelików, które on kalwinistami zowie i luterany, ale do Kościoła rzymskiego, jako on mówi, powszechnego katolickiego”.

<sup>15</sup> S. Kot, *Ideologia polityczna i społeczna braci polskich, zwanych arianami*. Warszawa 1932, s. 71.



*mocnych dowodach* [...] „ludzkość i dyskrecję” kalwińskiego „skrybenta” oraz tym bardziej ganiąc „pyszną śmiałość”, „zuchwałą hardość” i upór niegdysiejszych współwyznawców<sup>16</sup>.

W latach osiemdziesiątych XVI stulecia, a więc gdy Wilkowski decyduje się złożyć katolickie wyznanie wiary, *modus credendi* lubelskich antytrynitarzy dawał pierwszeństwo elementom idealistyczno-anarchicznym, znamionym dla inspiracji anabaptystycznej i plebejskich ruchów religijnych<sup>17</sup>. Wolność poszukiwania prawdy, jakkolwiek wzniośle brzmi ta zasada, w egalitarnej praktyce życia zborowego, społecznie radykalnej, programowo kwestionującej autorytet nauczycielski, owocowała szczególną płynnością i niestabilnością doktrynalną. Charakteryzując założenia epistemologiczno-teologiczne swej niedawnej wspólnoty wyznaniowej, Wilkowski wielokrotnie podkreśla znamioną dla niej intencję – jak to nazywa – „doświadczania wszytkiego”, programowej otwartości oraz woli ciągłego weryfikowania i korygowania doktryny. Wyrazem aplikacji tej zasady miała być nieustanna gotowość polemiczna, demokratyzacja debaty religijnej, do której dopuszczeni zostają wszyscy, niezależnie od stanu społecznego i poziomu edukacji. W istocie – w zborze lubelskich antytrynitarzy obok wcale sporej grupy okolicznej szlachty znajdujemy przedstawicieli lokalnego patrycjatu, ale też niemałe zastępy rzemieślników i zwykłej miejskiej biedoty, służby, nawet żebraków; „oracz, mydlarz, stolarz, niewiasty i inszych ludzi motłoch [...] u was są doktorami i kaznodziejmi” – wytykał lubelskiej wspólnotie jezuita, ks. Adrian Radziwiński, podczas dysputy w Lewartowie jeszcze w 1592 roku<sup>18</sup>. Potwierdza to także relacja lubelskiego medyka:

Pamiętacie, gdyście się byli na to spuścili i ministeria porzucili, czekając, aby Pan Bóg godniejsze wypchnął, i jużście przed sobą szewcom i krawcom dawali miejsce, pochwalając barzo ich naukę i dziwując się jej, i mówiąc, żeście się więcej jednej godziny, słuchając ich, nauczyli, niż przez wszystkich wiek z ksiąg – zaprzeć tego trudno. Lecz nie mogąc się doczekać, znowu do ksiąg wrócić się musieliście a szewcom kazać milczeć i młynarzom. Boście baczili, do czego ci mili dziwni prorocy wiedli i co za konfuzją, której się po dziś dzień sromacie, prowadzili. [W I 153]

Obraz życia zborowego, jaki wyłania się z denuncjacji Wilkowskiego, jest do prawdy fascynujący. Oto widzimy wspólnotę otwartą na napływające zarówno z zewnątrz, jak i od wewnątrz wielorakie oraz konkurencyjne idee, a zwłaszcza interpretacje biblijne. Ta otwartość wydaje się zasadą jej istnienia, określa jej dynamiczny, ale też – nie da się ukryć – niestabilny charakter:

Dłatego zbór swój wszelakim przychodniom i naukom otwarty zawsze chcecie mieć i inne sekty,

<sup>16</sup> K. Wilkowski, *Dziesięć mocnych dowodów, iż adwersarze Kościoła powszechnego w porządku o wierze dysputacyjnej upaść muszą, Edmunda Kampiana Societatis Iesu. Z tacińskiego na polski język z pilnością przetłumaczone i potrzebnie wydane, z krótką sprawą jego męczenniczego dokonania i odpisu Witakierowego. A przy tym na „Antidotum” kalwińskie odpowiedź i z nowokrzczeńcami rozprawa z strony „Przyczyn nawrócenia” Gasptra Wilkowskiego*. [Wilno] 1584, s. 82.

<sup>17</sup> Zob. Ogonowski, *Racjonalizm w polskiej myśli ariańskiej i jego oddziaływanie na Zachodzie*, s. 141–143.

<sup>18</sup> Słowa A. Radziwińskiego zostały przytoczone w wydanej w oficynie S. Sternackiego broszurze *Krótkie a prawdziwe opisanie dysputacyjnej, która była w Lewartowie anno 1592* [...] (Kraków 1592), której autorstwo przypisuje się J. Niemcewskiemu. Cyt. za: S. Twork, *Zbór lubelski i jego rola w ruchu ariańskim w Polsce w XVI i XVII wieku*. Lublin 1966, s. 27.

co się zawarły i w pewnych granicach stały, już nie dalej nie chcąc przyjąć ani odmienić, barzo ganiecie, powiadając, żeby to było zawarcie Bożej ręki i Ducha zagaszenie. [W, k. ] i jv]

Stan ciągłej autokorekty doktrynalnej znajdował wyraz w nie kończących się dysputach, naradach i synodach, które tym silniej wyznaczały rytm życia lubelskich chrystian, im bardziej doświadczali oni, z racji swego radykalizmu społecznego, izolacji od reszty mieszkańców miasta. Podstawą tych teologicznych dociekań było, oczywiście, studium biblijne. Zarówno poszczególni członkowie zboru, jak i przybysze z zewnątrz formułowali problemy egzegetyczne i doktrynalne, z którymi mierzyli się przede wszystkim seniorzy wspólnoty. Wilkowski wspomina np. własne dzieło teologiczne, napisane kilka lat przed konwersją i nigdy nie opublikowane, w którym miał kontestować wiele punktów doktryny antytrynitarzkiej, oraz rozprawę Daniela Bielińskiego, wykazującą kilkadziesiąt niezgodności między *Starym* a *Nowym Testamentem* – ministrowie zboru lubelskiego pracowali nad tym, by tę argumentację odeprzeć<sup>19</sup>. Prawie połowa wszystkich synodów polskich antytrynitarzy u schyłku XVI wieku odbyła się w Lublinie (15 spośród 38), a także 8 spośród 16 dysput, jakie antytrynitarze przeprowadzili z przedstawicielami duchowieństwa katolickiego, tam właśnie miało miejsce. Zbór lubelski, z racji swego radykalizmu, był też najczęściej atakowany przez polemistów z innych obozów wyznaniowych oraz z łona samego antytrynitaryzmu (wpływowi na Lubelszczyźnie pozostawali antytrynitarze-dyteiści czy judaizanci, lecz głównymi krytykami stanowiska doktrynalnego Czechowica i Niemojewskiego byli Budny, a później Faust Socyn). Wielogodzinne dysputy prowadzono w gospodach, kościołach, zborach, prywatnych mieszkaniach, z udziałem szlachty i pospólstwa, co nadawało tym kontrowersjom cechy przedstawień teatralnych<sup>20</sup>.

Utopia powszechnego natchnienia i demokratyzacji przekazu wiary rodzi chaos oraz frustrację, podobnie jak nadzieja na znalezienie niezawodnego kryterium prawdy religijnej. To doświadczenie wybrzmiewa z niezwykłą siłą w relacji Wilkowskiego. Konkurencyjne i wzajemnie się wykluczające idee teologiczne antytrynitarzy wyrastają przeciw ze studium biblijnego jako jedyne źródła prawdy religijnej. Radykalnie potraktowana zasada *sola Scriptura* w połączeniu z literalną egzegezą miała zapewniać stabilny grunt doktrynalny, bo przecież skłaniała chrystiańskich teologów, „aby nic nie wierzyli ani czynili, ani mówili, ani uczyli, jedno co wyraźliwie *in expressa scriptura* tymi literami i sylabami napisano jest [...]” (W I 9–10). Im głębiej jednak prowadzi nas studium biblijne, tym bardziej ów pewny grunt ucieka spod naszych stóp – czy nie przestrzegał przed tym już Erazm w przedmowie do *De libero arbitrio*?<sup>21</sup> Plebejski idealizm polskich antytrynitarzy drugiej połowy wieku XVI maćcił więc fakt udziału w życiu zborowym dwóch wybitnych filologów biblijnych,

<sup>19</sup> Zob. WI 82. Meller w swym studium (*op. cit.*, s. 309) zwróciła uwagę na ten przeoczony szczegół z biografii Wilkowskiego przed konwersją; pisze on wyraźnie o własnym traktacie teologicznym, poprzedzającym akt porzucenia zboru.

<sup>20</sup> Zob. S. Tworek, *Dysputy lubelskie XVI wieku*. „Kalendarz Lubelski” 1971.

<sup>21</sup> Desiderii Erasmi Roterodami *De libero arbitrio diatribe, sive collatio*. Basileae 1524, k. A<sub>3</sub>v: „Są w Piśmie Świętym tajemnice, w które Bóg nie chce, byśmy się zanadto zagłębiali, jeśli bowiem próbujemy to czynić, im dalej postępujemy, tym głębsza ogarnia nas ciemność, tak że w ten sposób poznajemy zarówno nieprzenikniony majestat Bożej mądrości, jak i słabość ludzkiego umysłu”.

właśnie Czechowica i Budnego, nie zgadzających się między sobą (jak to z filologami bywa) już na poziomie krytyki tekstu, a coś dopiero wykładu egzegetycznego:

te księgi własne, te niewłasne. To w tych księgach własnych prawdziwe Słowo Boże i Pismo Święte], to zaś płat przyszyty. Proszę dla Pana Boga was, co się *expressam scripturam* domagacie, i skąd o tym mam być upewnion? [W I 13]

Wilkowski był człowiekiem bardzo dobrze wykształconym. W młodości studiował na uniwersytetach niemieckich, być może w czasie, gdy pozostawał członkiem wspólnoty ewangelickiej (choć ochrzczony został jeszcze w Kościele katolickim)<sup>22</sup>. W zborze antytrynitarskim spędził – jak twierdzi Niemojewski – lat 10 (i przyjął nawet ponurzenie), byłby to więc okres od 1573 do 1583 roku<sup>23</sup>. Najprawdopodobniej na przełomie ósmego i dziewiątego dziesięciolecia XVI wieku udał się na studia medyczne do Włoch, zapewne do Padwy, gdzie rozpoczęły się – jak sam wyznaje – jego niepokoje religijne<sup>24</sup>. Niewykluczone, że był uczniem samego Niemojewskiego lub Czechowica, od których „naukę i wyćwiczenie wzięł, nie tylko w tych wyzwolonych naukach, ale i w onych niebieskich”<sup>25</sup>, i wiemy, że obracał się wśród najbardziej wykształconych przedstawicieli zboru; w *Przyczynach nawrócenia [...]* wspomina m.in. Jana Mączyńskiego, wybitnego uczonego i leksykografa, oraz Stanisława Lutomińskiego, zasłużonego działacza reformacyjnego, prywatnie zaś zięcia

<sup>22</sup> O tym etapie jego życia wspomina Grzegorz z Żarnowca (*op. cit.*, k. A<sub>2</sub>v). Potwierdza to także Wilkowski (W I 3): „ode chrztu św. z Kościoła powszechnego rzymskiego do luterstwa i inszych sekt wywiedzionego i w nich aż do tego czasu wychowanego, a mogę rzec – nad towarzysze wyćwiczonego i w ich opiniach zmocnionego [...]”. Z drugiej strony wiemy, że ojciec przyszłego konwertyty, Balcer, był czynnym członkiem zboru antytrynitarskiego już u schyłku lat sześćdziesiątych, wymieniany jest bowiem w protokołach synodów w Pełsznicy (1568) i w Bełżycach (1569) (zob. *Literatura ariańska w Polsce XVI wieku*, s. 461). To przesunąłoby datę początkową związku całej rodziny ze wspólnotą antytrynitarską o kilka lat wcześniej.

<sup>23</sup> Zob. N 214: „Zaliś nieświadom spraw i postępów naszych, przez dziesięć lat z nami mieszkając?” Z kolei sam Wilkowski (W I 5) twierdzi, że tyleż lat trwały jego wewnętrzne zmagania i wątpliwości.

<sup>24</sup> Wilkowski (W I 5) pisze, że wyjechał do Włoch za namową starszych zboru, a konkretnie Sz. Ronenberga, aptekarza krakowskiego, S. Lutomińskiego i J. Mączyńskiego. Niemojewski (N 162–163) zarzuca odstępcy kłamstwo i wymawia, że podjął on studia medyczne powodowany nadzieją przyszłych zysków: „Przypominasz swój upadek we Włoszech i jakoś stąd ciężkie i ustawiczne na sumnieniu gryzienie podejmował – na co niź ci odpowiadać będę, pierwiej twoję płochą myśl i przedsięwzięcie niechryściańskie na pamięć ci przywiodę. Wszak prawda, iż pasterz twój i ja, i wiele inszych z braciej od tegom cię uprzejmie odwodzili, abyś Boga nie kusił, w niebezpieczeństwo się dobrowolnie nie wdawał, a włoskiej drogi zaniechał. Wiedzieliśmy bowiem, iż cię tam pewny upadek abo znaczne niebezpieczeństwo potkać miało. Lecz cię twoje serduszko uwiodło, pragnąłeś, nieboże, na świecie urósć i rzeczom swoim zabieżeć, myśląc doktorem zostać, skąd byś potym i sławę, i hojniejsze żywienie mieć mógł. Baczyłeś to wybornie, iż między nami mieszkając, nie mogłeś urósć ani z bogacieć. Przeto żadne napominanie odwieść cię od twoego przedsięwzięcia nie mogło, a co to wkładasz na brata Szymona, aby-ć do tego radził, temu ja wierzyć nie mogę, aż bych to sam od niego słyssał. Ja pamiętam, com ci powiedział, i jakom cię osądził, że w tobie iskierki prawdziwej wiary nie było, gdym widział, żeś tak bezpiecznie sobie poczynał, w pokusy się upornie wdawając, a Pana Boga kusić chcąc”. Identyczne zarzuty pojawiają się w liście B. Wilkowskiego, ojca konwertyty, co skłania do refleksji nad tym, czy nie został on napisany z inspiracji Niemojewskiego.

<sup>25</sup> B. Wilkowski, *List do syna Kaspra*. W zb.: *Literatura ariańska w Polsce XVI wieku*, s. 469.



Jana Łaskiego (młodszeo). Zarówno więc edukacja, jak i środowisko społeczne nie pozwalają widzieć w Wilkowskim zagubionego prostaczka, niezdolnego rozeznac się w filologicznych i teologicznych sporach. I rzeczywiście – jego wywód, na przemian ironiczny i liryczny, precyzyjny na poziomie argumentacji, zaświadcza nie tylko o targających nim silnych emocjach, ale także o niewątpliwej kontroli logicznej oraz myślowym treningu, nabytych zapewne w wewnątrzszkolowych dysputacjach:

A kto by z uczniów waszych wywodom waszym, iż to jest Slovo i Pismo Św., miejsca nie dał (jakich wiele), trzymając się onego założenia: „nie ma być nic wierzone, jedno co *expresse scriptura* uczy i co tylko palcem pokażą”, proszę, co byście mu rzekli? Jeśli dobrze pomnie, ona reguła filozofską takiego odprawować zwykliście: *contra negantem principia disputandum non est*. [W I 13]

Odstępca nie umie do końca rozstrzygnąć, czy zamierza kontestować owe *principia*, dokonując zarazem samowykluczenia ze wspólnoty interpretacyjnej, której był niedawnym uczestnikiem, czy raczej w jej przestrzeni rozprawiać się będzie z kluczowymi dla doktryny rozstrzygnięciami egzegetycznymi. Próbuje obu strategii, zwłaszcza w części pierwszej swego dzieła, poświęconej niemal w całości problemowi *Biblii* jako źródła wiary. Konfrontacje konkurencyjnych lekcji i interpretacji biblijnych są jednak tylko pozornym przyjęciem reguł gry, gdyż w istocie służyć mają wykazaniu ograniczeń skrypturalnego ekskluzywizmu czy nawet niemożności jego zastosowania jako zasady teologicznej. Wilkowski *de facto* przeprowadza logiczną redukcję zasady *sola Scriptura*, lecz choć czyni to wzorem wielu polemistów katolickich tego czasu, nie sposób mu odmówić kompetencji w charakterystyce kontrowersji biblijnych w łonie samego antytrynitaryzmu. Wizja, która się wylania z tej analizy, powinna przerazić czytelnika. Nie ma jednej litery i prawdy *Pisma*, nie ma też wspólnoty – jest otchłań licznych, indywidualnych i konkurencyjnych interpretacji; prawda *Biblii* okazuje się korelatem złożonych relacji nadawczo-odbiorczych, gdyż „wiarą nie na *Piśmie* szczerym, jako jest samo w sobie, ale na onym, co go przywodzi, albo na tym, co go przyjmuje, z a w i s ł a” (W I 47). *Modus credendi* to więc raczej *modus legendi et interpretandi*; wielość przekładów i interpretacji biblijnych wtrąca wiernych w przestrzeń subiektywizmu i woluntaryzmu. Ostatecznym bowiem sędzią okazuje się umysł konkretnego czytelnika, wyposażonego lepiej lub gorzej w instrumenty, których dostarczą edukacja czy osobiste talenty. Przedkładając jedną lekcję ponad inną, każdy dokonuje wyboru arbitralnego:

Co po waszej pracy, na co się zjeżdżacie, co wam po swarzech o *Pismo*, o rzeczy niebieskie? Niech każdy raczej doma, bez swaru, nie zgadzając się z nikim, każdy jako mu się podoba żywie, przedkładając *Pismo*, ujmując, odmieniając, etc., jako mu się podoba. [W I 47]

Radykalnie rozumiana doktryna *sola Scriptura*, stowarzyszona z ujawniającym się już w tej fazie rozwoju doktryny antytrynitarzkiej racjonalizmem, destrukcyjnie więc wspólnocie, kieruje nieuchronnie na drogę indywidualizmu i niewiary, a postęp filologii biblijnej i egzegetyki tylko przyspiesza progres wątpienia:

Pierwszy tedy wstęp w tę drogę wam wszystkim spólny jest ten: nie wierzyć nic, jedno co *expresse Pismo Św.* uczy [...]. Drugi skok jeszcze mało nie wszystkich was: nie wierzyć nic, jedno czego własne *Pismo* uczy. Trzeci, którym was mniej idzie: nie wierzyć, jedno co w własnym *Piśmie* prawdziwe Slovo Boże. Czwarty a ostatni: nie wierzyć, aby to slovo Boże było – jedno Mojżesz, drugie Grekowie z łaciniki zmyślili. [W I 18]

Procesu tego nie da się zahamować, kolejne etapy kwestionowania prawdy wiodą niechybnie ku następnym i wyłącznie odrzuceniu samej zasady niesie obietnicę ocalenia. Ponieważ jednak dociekania filologiczno-egzegetyczne mają z natury rzeczy charakter rozumowy, ta kontestacja obejmie również samą racjonalność: „stane, nie będę dalej gmerał ani w tym dam sobie wiary mojej wątlíč i rozum mój w poimanie wezmę” (W I 18). Odwołująca się do *Pisma* argumentacja zostaje zinterpretowana jako sceptyczna, której przeciwstawić można tylko fideizm; lubelski lekarz zdaje się wkraczać na ścieżkę myślową, jaką wytyczać będą w tym samym czasie Gentien Hervet czy Pierre Charron – gdy nie da się uzyskać pewności na drodze racjonalnych analiz, konieczne jest zawieszenie sądu, *epoché*, i woltarystyczne zawierzenie – komu? U znacznie subtelniejszego Charrona będzie to szerzej rozumiane Objawienie, u Wilkowskiego – po prostu instytucjonalny Kościół rzymski w interpretacji bliskich mu jezuitów.

Decyzja Wilkowskiego nie powinna zaskakiwać. XVI- i XVII-wieczny sceptycyzm o odcieniu mistycznym jest sojusznikiem Kościoła potrydenckiego, a instrumentalizm argumentów sceptycznych wykorzystują chętnie katolicy kontrowersjaliści – wspomnijmy choćby tych najwybitniejszych: Roberto Bellarmino, Juan Maldonado, św. Franciszek Salezy, François Véron<sup>26</sup>. Zawieszenie sądu ma wieść do pokoju i wewnętrznej autonomii, wyzwalać od udreki niepewności<sup>27</sup>. Wilkowski będzie więc przeciwstawiał piekłu niekończących się polemik raj wyrzeczenia się wszelkich intelektualnych dociekań; w jego tekście powraca znamienna metafora dziecka niezdolnego do samodzielnej konfrontacji ze światem i potrzebującego matczynego wsparcia. Czasem staje się ona ośrodkiem prawdziwie szokujących obrazów:

prze to ja jako niedawno urodzone dzieciątko ten Chleb święty wszytek i z nożem Matce podawam. Twardy jest na mię, boję się, bych się nożem krajać go nie obrazil i Chleba tak jako nieprzystojnie nie nakrajał abo nad miarę się im nie obetkał i do obrzydzenia razem w się nie napchał – na tym, co mi ukroi, przestawam, a prawie to, co mi zżuje, z mlekiem polykam. [...] Nie mnie i nie każdego szafarzem tajemnic i krajczym słów swoich Pan Bóg postanowił; uczonemu w Piśmie, wyćwiczonemu w królestwie niebieskim [...], biskupowi porządnie postanowionemu [...] to należy [W I 81].

Matka-Kościół karmiąca swe dzieci chlebem Słowa Bożego – to obraz często spotykany w polemikach jezuickich tego czasu, ale Matka-Kościół przeżywająca przeznaczone dla swego potomstwa pożywienie to wizja dość skrajna, nie tylko zresztą w aspekcie estetycznym. Fideizm Wilkowskiego ma więc rys – można rzec – instytucjonalny i nie należy wątpić, że jego argumentacja, wymierzona przeciwko niedawnym współwyznawcom, oparta została na strukturach logicznych, których użyteczność ukazali mu jego nowi duchowi przewodnicy, czyli lubelscy jezuita, ze Stanisławem Warszewickim na czele. Oryginalność dziełka lubelskiego medyka polegała na zastosowaniu tych racji do bardzo konkretnej rzeczywistości doktrynalnej i społecznej jego rodzinnego miasta.

<sup>26</sup> Zob. R. Popkin, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. Wyd. przejr. i rozszerz. Oxford 2003, s. 66. Nieco obszerniej na ten temat zob. w studium M. Hanusiewicz-Lavalle *Wobec siedemnastowiecznych nurtów wątpienia i negacji* (w zb.: *Drogi duchowe katolicyzmu polskiego XVII wieku*. Red. A. Nowicka-Jeżowa. Warszawa 2016, s. 34–39).

<sup>27</sup> Zob. I. Dąmbska, „*Meditationes*” Descartesa na tle sceptycyzmu francuskiego XVII wieku. „Kwartalnik Filozoficzny” 1950, z. 1/2, s. 4–14.

Czy jego gotowość do podjęcia toku myśli sceptycznej mogła mieć związek z wcześniejszymi doświadczeniami intelektualnymi lub duchowymi, jeszcze z okresu studiów włoskich? Nie można tego ani wykluczyć, ani potwierdzić. Jak wspomniałam, Wilkowski studiował medycynę zapewne w Padwie, znajdującej się na terenie Republiki Weneckiej, gdyż był to w latach siedemdziesiątych XVI wieku jedyny włoski uniwersytet, w którym protestanci mogli bez przeszkód, po wpisaniu się do metryki nacji niemieckiej lub polskiej, immatrykulować się i zdobywać stopnie naukowe<sup>28</sup>. Jeśli tak było, to studia medyczne lublinianina przypadłyby na czas, w którym filozofię naturalną wykladał w Padwie Giacomo Zabarella. Chociaż to w środowisku awerroistów padewskich wypracowana została teoria „podwójnej prawdy”, a także idee samego Zabarelli podkreślały autonomię różnych dziedzin wiedzy, zwłaszcza zaś samowystarczalność nauk przyrodniczych, nie mam podstaw, by twierdzić, że te inspiracje intelektualne, szczepione na gruncie właściwego polskim antytrynitarzom racjonalizmu, mogły wpłynąć na uformowanie u Wilkowskiego postaw relatywistycznych i w konsekwencji sceptycznych. On sam jednak nie mało uwagi poświęca swoim zachowaniom konformistycznym w okresie pobytu we Włoszech, gdy z lęku przed prześladowaniami uczestniczył w nabożeństwach katolickich, co wzbudzić miało w nim niepokój sumienia i wątpliwości, które od tej pory usiłował przezwyciężyć<sup>29</sup>. Opowieść ta brzmi nadzwyczaj prawdopodobnie, inkwizycja rzymska obarczała bowiem wszystkich wiernych katolików, a w szczególności sposób proboszczów parafii obowiązkiem identyfikowania i demaskowania cudzoziemców heretyków, przede wszystkim przez pilne śledzenie oraz interpretację słów i gestów podejrzanych przybyszów<sup>30</sup>.

Kulminacją procesu narastania wątpliwości miała się stać właśnie konwersja. Jej uzasadnieniem intelektualnym, przedstawionym w *Przyczynach nawrócenia [...]*, okazuje się jednak z ducha sceptyka redukcja logiczna, która unieważnia aporie ujawnione w religijnych sporach niedawnych współbraci. Stwierdzenie ich nierozwiązywalności objawia Wilkowskiemu wybór konfesji jako arbitralne w istocie opowiedzenie się za takim czy innym autorytetem. Prawda pozostaje nieosiągalna dla rozumu, nikt nie dysponuje odpowiednim kryterium, nie ma też nadziei (jak powie wprost), by mu Duch Święty „kamyk [...] i regułę probierną miał ustawicznie i co raz dawać” (W I 25). Świat antytrynitarzowski „paradoksów”, jak je nazywa Wilkowski, rodzi zniechęcenie, oziębłość i otwiera szarą strefę bezwyznaniowości czy wprost ateizmu, pisze więc konwertyta o ludziach, którzy „swowolnie” opuścili

<sup>28</sup> Zob. M. Chachaj, *Protestanci polscy na studiach w katolickich uniwersytetach zagranicznych w latach 1564–1660*. W zb.: *Z dziejów stosunków wyznaniowych w Rzeczypospolitej XVI–XVII wieku*, s. 192–194.

<sup>29</sup> Zob. W I 4–5: „A nacięższy to był grzech, którym ja sobie przeciwko summieniu i przeciwko Duchowi świętemu być rozumiał, że ja za to mając i w tym się od Ducha świętego być wyuczonym i upewnionym wierząc, iż ofiara Nowego Testamentu, co mszą żydowskim językiem zową, jest iste od dyjabła przez Antychrysta, papieża rzymskiego, wynalezione i wymyślone bałwochwalstwo, a ciało prawdziwe Pana Jezu Chrysta [...] bałwanem i innymi strasznymi bluźnierskimi nazwiskami nazywałem i tym być mocno trzymałem, jednak bywałem przy mszej i klękałem przed Ciałem Bożym dla niebezpieczeństwa, choć za bałwochwalstwo mając”.

<sup>30</sup> Zob. I. Fosi, *Conversion and Autobiography. Telling Tales before the Roman Inquisition*. „Journal of Early Modern History” 2013, z. 5/6, s. 441.

Kościół powszechny, a „do zborów dla wielkich błędów i paradoksa” (W I 25) dołączyć nie chcą. W tej perspektywie wybór Kościoła rzymskiego nie wydaje się wymagać większych uzasadnień – jawi się on jako ostoja trwałości i stabilności, a przede wszystkim autorytetu, domagającego się jedynie akceptacji i w konsekwencji zdejmującego z barków wierzącego „ciężkości” i „*tumultationes*”, o których Wilkowski pisze z wielkim ładunkiem emocji. Ten wybór, jeśli jest racjonalny, to właśnie jako decyzja zawieszenia sądu, znalezienia pozarozumowego punktu oparcia w nieprzeniknionych ciemnościach świata prawd religijnych.

Zawarty w *Przyczynach nawrócenia [...]* oraz w *Dziesięciu mocnych dowodach [...]* wykład racji stojących za konwersją lubelskiego medyka okazuje się więc w istocie bardzo spójny i – co więcej – wpisuje się dobrze w *modus* rozumowania niezmiernie ważny dla teologii kontrowersyjnej przełomu XVI i XVII wieku. Mistyczny nurt sceptycyzmu inspirował perswazję jezuicką, akcentując ostateczną niepoznawalność prawd religijnych i nierozstrzygalność sformułowanych czy wyostrzonych przez reformację dylematów, otwierając wreszcie perspektywę fideistyczną jako gwarantującą ukojenie. Wydaje się, że ten typ rozumowania w dyskursie Wilkowskiego zdecydowanie dominuje, co zarazem zaświadcza o stosunkowo wczesnym przenikaniu wątków chrześcijańskiego sceptycyzmu do jezuickiej perswazyj religijnej (a właśnie pod jej wpływem bez wątpienia pozostaje wywód konwertyty).

Czy oportunizm, o który tak często oskarżany bywa Wilkowski, rzeczywiście tłumaczy zarówno jego decyzje, jak i opublikowane świadectwo konwersji? Było ono, co zrozumiałe zwłaszcza w szerszej perspektywie innych tekstów traktujących o nawróceniu, koniecznym elementem publicznej abiuracji, zapewne uważanym przez jego kierowników duchownych za część penitencji i zarazem posłannictwa, którego celem pozostawało, rzecz jasna, pozyskanie niedawnych współwyznawców oraz powstrzymanie innych od przyłączenia się do krytykowanego zboru. Znamienne jest to, że Wilkowski wydaje *Przyczyny nawrócenia [...]* swoim „nakładem i pracą”. Ten szczegół przyczynił się do stworzenia legendy, jakoby konwertyta miał w Wilnie drukarnię, czego nie potwierdzają współczesne badania. Sądzić raczej należy, że napisanie i ogłoszenie własnym sumptem świadectwa konwersji było zaleconym aktem pokuty i pewnie wiązało się z niemałym kosztem. Najprawdopodobniej zarówno *Przyczyny nawrócenia [...]*, jak i o rok późniejsze dziełko *Dziesięć mocnych dowodów [...]* zostały wydane w wileńskiej oficynie księcia Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła „Sierotki”, trudno jednak dociec, jak, gdyż ona w latach 1584–1588 niemal nie funkcjonowała, a dzieła publikowane na potrzeby jezuitów były w istocie tłoczone przez arianina Jana Karcana i kalwinistę Daniela z Łęczycy<sup>31</sup>. Zwraca uwagę to, że w *Dziesięciu mocnych dowodach [...]* Wilkowski, odpierając zarzuty Niemojewskiego, pisze, iż „nowokrzczeńcom” lubelskim „łacno jest drukować”, on zaś musi pokonywać nieokreślone bliżej trudności (finansowe? techniczne?)<sup>32</sup>. Fakt, że tę ostateczną replikę (skierowaną najpierw do Grzegorza z Żarnowca, później zaś do Niemojewskiego) postanowił połączyć z wydaniem swojego (adnotowanego w du-

<sup>31</sup> Zob. *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*. Z. 5: *Wielkie Księstwo Litewskie*. Oprac. A. Kawecka-Gryczowa, K. Korotajowa, W. Krajewski. Wrocław 1959, s. 207–209, 240–241.

<sup>32</sup> Wilkowski, *Dziesięć mocnych dowodów [...]*, s. 91.

chu antyariańskim) przekładu *Rationes decem* Edmunda Campiona może świadczyć m.in. o tym, że dążył do jakichś oszczędności w nakładach na jej druk.

Jeśli *Przyczyny nawrócenia* [...] opublikowane zostały w 1583 roku przed Bożym Narodzeniem, to pierwsze miesiące nowego roku musiały być dla konwertyty nadzwyczaj trudne. Szczegółem przeoczonym przez biografów jest fakt jego krótkotrwałego pobytu na dworze biskupa kujawskiego Hieronima Rozrażewskiego. Informację o tym znajdujemy w korespondencji biskupa z Warszewickim, który najpóźniej w lutym zabiegał o zatrudnienie dla Wilkowskiego (11 III 1584 Rozrażewski potwierdzał w liście do Warszewickiego, że przyjmie jego protegowanego). O przybyciu lubelskiego medyka biskup pisał do Warszewickiego 4 V 1584, lecz 11 VI donosił już, że Wilkowski wraz z rodziną go opuszcza – ku wielkiemu smutkowi biskupa, który cenił jego towarzystwo i pragnął zatrzymać go dłużej – a powodem wyjazdu są jakieś niecierpiące zwłoki sprawy, które zaprzatają panią Wilkowską, a poza tym słodycz lubelskiego powietrza i czułe przywiązanie konwertyty do ojców Towarzystwa Jezusowego<sup>33</sup>. To jednak z rąk Rozrażewskiego otrzymał medyk oryginalną wersję rozprawy *Rationes decem*, której tłumaczenie – opatrzone notami i uzupełnieniami – ogłosił drukiem w Wilnie jeszcze tego samego roku.

W roku 1584 z pielgrzymki do Ziemi Świętej powrócił do ojczyzny książę Radziwiłł „Sierotka”. W wydanym w Krakowie pięć lat później alegorycznym dziełku *Desiderosus, abo ścieżka do Miłości Bożej i do doskonałości żywota chrześcijańskiego* [...], będącym przekładem przypisywanego katalońskiemu hieronimicie Miguelowi de Comalada *Tratado llamado el Deseoso y por otro nombre Espejo de religiosos* (1515), Wilkowski, ofiarując swą pracę księciu – jednemu z najslawniejszych przecięż konwertytów tego czasu – przedstawia się już jako jego medyk<sup>34</sup>. Z Lublinem jednak długo jeszcze nie zerwał kontaktów, o czym świadczy jego korespondencja z Radziwiłłem (zdarzało się bowiem, że leczył swego pacjenta „na odległość”)<sup>35</sup> oraz transakcje prowadzone przez niego aż do 1608 roku<sup>36</sup>. Jeśli nawet umarł krótko

<sup>33</sup> Zob. *Korespondencja Hieronima Rozrażewskiego*. T. 2: 2 VII 1582–1600. Wyd. P. Czaplowski. Toruń 1939–1947, s. 170, 182, 191–192.

<sup>34</sup> K. Wilkowski (*Desiderosus, abo Ścieżka do Miłości Bożej i do doskonałości żywota chrześcijańskiego. Dyjalog dziwnie nabożny i ucieszny, z hiszpańskiego na włoski, francuski, niemiecki, niderlandzki i łaciński język, a teraz na polski nowo przełożony* [...]). Kraków 1589, k. )( ijr) pisze też w skierowanym do księcia liście dedykacyjnym o okolicznościach, w jakich trafił na łacińską wersję dzieła, która stała się podstawą sporządzonego przez niego tłumaczenia: „przełożyłem z łacińskiego języka na nasz tę dziwnie nabożną i duchowną książkę jednego dawnego i ćwiczonego zakonnika Hiszpana, dostawszy jej drukowanej i daleko szerzej ręką pisanej z kolegium nieświeżskiego *Societatis Iesu*”. Nicco dalej zaznacza, że w szczególności sposób zaleca swoje dzieło siostrzom benedyktyńkom, które – dzięki fundacji „Sierotki” – miały pojawić się w Nieświeżu już w roku 1590 (zob. k. )( (vi)v). Uwagi te zdają się wskazywać na to, że w tym okresie Wilkowski, pozostając u boku księcia, zapewne spędził w Nieświeżu dłuższy czas.

<sup>35</sup> Zob. T. Kempa, *Mikotaj Krzysztof Radziwiłł Sierotka (1549–1616), wojewoda wileński*. Warszawa 2000, s. 205–206. Korespondencja z księciem nie została do tej pory wyzyskana do badania biografii Wilkowskiego.

<sup>36</sup> W roku 1589 Wilkowski kupił od A. Zuconella dożywocie na wójtostwie we wsi Zemborzycy oraz folwarki (gawronowski, kilowski i suszczyński) o wielkości 6,5 łana, które wszakże w roku 1602 – najwyraźniej potrzebując gotówki – oddał prawem zastawnym jezuitom (za 6000 zł). Sześć lat później, gdy najprawdopodobniej nie dotrzymał wcześniejszych zobowiązań, jezuiti dopłacili mu jeszcze 4000 zł i w pełni objęli w posiadanie owe folwarki, leżące na południowy zachód od Lubli-



potem, to wynika z tego, że mógł jeszcze cieszyć się popularnością swego ostatniego dzieła, które do tego czasu wydane zostało trzykrotnie (1589, 1594, 1599; kolejna edycja w 1625 roku oraz dwie XVIII-wieczne). I właśnie ta praca, nie mająca już żadnego wymiaru polemicznego i będąca „zwierciadłem” drogi ascetyczno-mistycznej, rekomendowanej przede wszystkim zakonnikom i zakonnicom, zdaje się znaczyć właściwy przełom w pisarstwie Wilkowskiego, choć stanowi zarazem podsumowanie dawniejszych duchowych i intelektualnych rozterek<sup>37</sup>. Kluczową rolę odgrywa w niej bowiem opozycja pokory i pychy; ta pierwsza, przybrawszy alegoryczny kostium, stanie się dla tytułowego Desiderosusa nauczycielką świętości i życia kontemplacyjnego, a jakiegokolwiek spekulacje teologiczne nie będą miały żadnego znaczenia w jego duchowej pielgrzymce. Doktrynalna burza, utrwalona we wcześniejszym o sześć lat świadectwie konwersji, ucichła, znajdując rozwiązanie – na poziomie intelektualnym – w odwróceniu się od męczących dociekań i zawieszeniu sądu. Taka też była funkcja jezuickiego sceptycyzmu, który demaskować miał pychę uroszczeń ludzkiego umysłu i ostateczną nierozwiązywalność kontrowersji religijnej. Kasper Wilkowski okazał się uczniem bardzo pojętym. Ascetyczno-mistyczna alegoria katalońskiego hieronimity wiodła go więc wprost do literackiego rajy Miłości Bożej.

#### Abstract

MIROŚLAWA HANUSIEWICZ-LAVALLEE John Paul II Catholic University of Lublin

#### “ROZUM MÓJ W POIMANIE WEZMĘ [I SHALL CAPTURE MY REASON]” FIDEISTIC SCEPTICISM IN KASPER WILKOWSKI'S CONVERSION TESTIMONY

The article is an attempt at interpreting a literary testimony of a Lublin medic Kasper Wilkowski who in April 1583 abandoned the anti-Trinitarian community to join the Catholic one. Justification of the convert's decision and fierce polemics with his old coreligionists is found in two works *Przyczyny nawrócenia do wiary powszechnej od sekt nowokrzęćców samosateńskich* (*Reasons for Conversion to the Universal Faith from the Sect of Samosatene Anabaptists*, 1583) and *Dziesięć mocnych dowodów [...] Edmunda Kampiana Societatis Iesu. Z łacińskiego na polski język z pilnością przetłumaczone [...]. A przy tym na Antidotum kalwińskie odpowiedź i z nowokrzęćcami rozprawa z strony „Przyczyn nawrócenia” Gasptra Wilkowskiego* (*Ten Strong Reasons*, 1584). Both books are an expression of rejecting old mistakes and manifestation of belonging to the new religious community which, as often was the case of literature on conversion, becomes an indirect co-author of texts, and certainly a theological support to the argumentation they present. The dependency is visible not only in direct borrowings from Catholic polemicists' works (which was pointed out to Wilkowski by one of his chief adversary, Jan Niemojewski), but first and foremost in employing the logical schemes of fideistic scepticism vital for the then Jesuit controversy.

na, które zyskały później miano Rur Jezuickich (ze względu na biegnące tamtędy wodociągi). Zob. K o s s o w s k i, *op. cit.*, s. 52. – *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*. Oprac. L. G r z e b i e ń, przy współpr. zespołu jezuitów. Kraków 1996, s. 585.

<sup>37</sup> Zaznaczyć jednak trzeba, że W i l k o w s k i traktuje tę pracę wciąż jako zadośćuczynienie za wcześniejsze grzechy (zob. *Desiderosus*, k. )( r - v), a ponadto stwierdza w liście dedykacyjnym, że ma zamiar napisać dzieło sławiące dom Radziwiłłów jako „szczęśliwe i śliczne róże z kołającego krzaku” (k. )( [v<sub>1</sub>]r), jako ród heroicznie wychodzący na światło z ciemności herezji (zob. k. )( [v<sub>2</sub>]r).