

Uniwersytet Wrocławski
Wydział Filologiczny

Mgr Aleksandra Popiołek–Walicki

Łacińska twórczość humanistów wrocławskich w pierwszej połowie
XVI wieku w kontekście przenikania się idei wczesnoreformacyjnych.
(Valentin Crautwald, Johannes Hess, Ambrosius Moiban)

Praca doktorska napisana pod kierunkiem
prof. dr hab. Beaty Gaj

Wrocław 2022

Spis treści

Spis treści	2
Wykaz skrótów	4
Wstęp	5
Stan badań i metodologia	5
Sytuacja społeczno–polityczna we Wrocławiu w pierwszej połowie XVI wieku	19
Przyczyny sukcesu reformacji luterańskiej na Śląsku	23
Humanizm renesansowy we Wrocławiu	30
Trzy różne oblicza wczesnej reformacji na Śląsku: Ambrosius Moiban, Johannes Hess i Valentin Crautwald	35
Rozdział I. Ambrosius Moiban: pedagog	39
Życiorys	39
Reformacja w służbie pedagogiki	44
<i>Paedia Artis Grammaticae</i>	49
<i>Catechismi Capita Decem Primum quibusdam thematis, Deinde etiam Colloquiis puerilibus illustrata, iuventuti Vratislaviensi proposita</i>	54
<i>Colloquia Evangelica Duo, Quibus Pueriles animi exemplo pueri Iesu ad pietatis studium invitantur</i> 64	
<i>P. Terentii Comediae. Iuxta doctissimorum virorum recognitionem quae dilligentissime excusae</i>	68
<i>Ad Clarissimum Principem eundemque Reverendiss. D. D. Baltasarem Episcopum Vratislaviensis etc. Epistola Gratulatoria</i>	74
Rozdział II. Johannes Hess: działacz społeczny	87
Życiorys	87
Reformacja w służbie słowa i społeczeństwa	96
<i>Disputatio Vratislaviensis</i>	97
<i>23 tezy Johanna Hessa</i>	97
<i>Protokół z dysputy wrocławskiej z 1524 roku</i>	105
Polemika wokół tez Hessa	112
<i>In Axiomata Ioannis Hessi Wratislaviae aedita Petrusa Risiniusa</i>	112
<i>Petro Risinio Cracoviensi pro Ioanne Hesso, Parocho suo Paulusa Cachinniusa</i>	118
<i>In Ioannis Hessi Cachinnii Sycophantias responsio Petrusa Risiniusa</i>	125
<i>Duae litterae Johanna Hessa</i>	130

Rozdział III. Valentin Crautwald: erazmiański bibliofil i prawa ręka Caspara Schwenckfelda	136
Życiorys	136
Reformacja jako ścieżka życia	145
<i>Collatio et consensus verborum caenae Dominicae, de corpore et sanguine</i>	148
<i>De Caena Dominica et Verbis Caenae</i>	159
<i>De oratione fidei</i>	173
<i>In tria priora capita libri Geneseos annotata / quibus creationem & lapsum primi hominis graphice depingit</i>	179
Podsumowanie	198
Summary	202
Aneks	206
Bibliografia	209
Starodruki	209
Literatura przedmiotu	211
Streszczenie	220
Summary	222

Wykaz skrótów

BJ – Biblioteka Jagiellońska

BSB – Bayerische Staatsbibliothek

BŚ – Biblioteka Śląska

BUWr – Biblioteka Uniwersytetu Wrocławskiego

CERL – Consortium of European Research Libraries

CS – Corpus Schwenckfeldianorum

JVSK – Jahrbuch des Vereins für Schlesische Kirchengeschichte

VD16 – Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts

VD17 – Das Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 17. Jahrhunderts

VD18 – Das Verzeichnis Deutscher Drucke des 18. Jahrhunderts

ZVGS – Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens

Ap. – Apostoł

b.m. – brak miejsca wydania

b.r. – brak roku wydania

dot. – dotyczy, dotyczący, a, e

etc. – *et caetera*, itd.

n. – następny

o. – ojciec (zakonnik)

pw. – pod wezwaniem

sygn. – sygnatura biblioteczna

wyd. – wydanie

Wstęp

Stan badań i metodologia

Temat niniejszej pracy doktorskiej z zakresu neolatynistyki, dotyczący myśli humanistycznej i teologiczno–reformacyjnej na dawnym Śląsku, mógłby odsyłać do źródeł, których liczba jest niemalże nieskończona, dlatego zasadna jest przynajmniej ogólna ich selekcja. Na potrzeby rozważań wybrano te najistotniejsze służące zrozumieniu przedstawianego zagadnienia. Stan wiedzy na temat pierwszych idei protestanckich reprezentowanych przez Ambrosiusa Moibana, Valentina Crautwalda i Johanna Hessa został podzielony na kategorie naukowe: dzieła historyczne, literaturoznawcze i teologiczne. W pierwszej wyróżniono dzieła z zakresu historii Śląska oraz ściślejsze, dotyczące historii konkretnych miast i regionów, dzieła z zakresu historii protestantyzmu na ziemiach śląskich i rozwoju protestantyzmu w Europie w ogóle, słowniki historyczne, prace monograficzne oraz encyklopedie. Kategoria dzieł literaturoznawczych okazała się najszersza – objęła monografie, rozprawy naukowe, artykuły naukowe, ale również biuletyny informacyjne. Wśród dzieł teologicznych znalazły się rozprawy religijne oraz współczesne, średniowieczne i renesansowe komentarze do świętych tekstów i do tekstów religijnych. Należy jednak zwrócić uwagę przede wszystkim na źródła łacińskie i niemieckie (w tym staroniemieckie), zwłaszcza te, na potrzeby niniejszej dysertacji, po raz pierwszy tłumaczone na język polski i poddane szczegółowym badaniom.

Trzon rozprawy stanowi omówienie wybranych łacińskich dzieł Ambrosiusa Moibana i Valentina Crautwalda, a w przypadku zachowanej tylko w niewielkim stopniu spuścizny Johanna Hessa – jego trzy niemieckie wiersze. Wybrane dzieła nigdy wcześniej nie były w całości tłumaczone na język polski. Fragmenty *Paedia artis*, *Catechismi Capita Decem* oraz *An Communio Infantium* Moibana można odnaleźć wśród opublikowanych opracowań Beaty Gaj¹, Józefa Budzyńskiego² oraz Roberta Zawadzkiego³. Mają one jednak charakter przede wszystkim egzemplifikacyjny, służą omówieniu szerszych zagadnień, jak wizerunek kobiet w śląskich tekstach renesansowych, teoria i historia retoryki, rozwój edukacji na Śląsku czy zróżnicowane formy

¹ B. Gaj: *Tradycje retoryczne na dawnym Śląsku (XVI–XVIII wieku)*, Katowice – Opole 2007; *Ślązaczka. Pomiędzy rustica grossa i Pallas Silesiae – portret kobiety w literaturze łacińskiego śląska*, Opole 2010.

² J. Budzyński, *Paideia humanistyczna, czyli wychowanie do kultury. Studium z dziejów klasycznej edukacji w gimnazjach XVI–XVIII wieku (na przykładzie Śląska)*, Częstochowa 2003.

³ R. Zawadzki, *Pobożność renesansowa, czyli praecationes quotidianae (na podstawie Catechismi Capita Decem Ambrożego Moibana oraz elegii Ioannesa Stigeliusa i Joachima Camerariusza)*, „Littera Antiqua” 2014, nr 9.

modlitewne. Wiersze Hessa funkcjonują wyłącznie w postaci niemieckiego przedruku z biblioteki stuttgarckiej dokonanego przez Carla Adolpha Juliusa Kolde⁴ przed I wojną światową. Pozostałe łacińskojęzyczne starodruki przywołane w rozdziale poświęconym działalności Hessa to (również nieprzeanalizowane dotychczas przez polskich uczonych) tekst protokołu dysputy wrocławskiej spisany w języku łacińskim oraz tekst wydanej drukiem polemiki wokół tezy Hessa toczony między Petrussem Risiniusem a Antoniussem Nigrem. Dzieła Valentina Crautwalda nie zostały szerzej omówione przez rodzimych badaczy, być może z powodu nikłego zainteresowania kwestiami związanymi z historią religijnego ruchu spirytualistycznego. Tylko Gabriela Wąs⁵ w swoich tekstach na temat życia i działalności Caspara Schwenckfelda zaznacza obecność twórczości łacińskiej Crautwalda, forsując jednak, bez oparcia się na szczegółowej analizie, tezę o powiązaniu tej twórczości z ideologią Schwenckfelda. Zatem wszystkie wykorzystane w tej rozprawie dzieła nowołacińskie zostały po raz pierwszy poddane szerszemu namysłowi w celu sformułowania kilku syntetycznych ustaleń. W poszczególnych rozdziałach autorka skupia się na wybranych dziełach, analizując je w całości i odnosząc się do komentarzy filologicznych, teologicznych oraz historycznych.

Dokładnym omówieniem życiorysu i działalności Moibana zajęli się w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku Paul Konrad⁶ oraz Gustav Bauch⁷. Ostatni z wymienionych bardzo dokładnie opracował temat reformacji wrocławskiej⁸, z uwzględnieniem reformy szkolnictwa⁹ i rozwoju humanizmu¹⁰ w mieście, dlatego to przede wszystkim wśród jego publikacji można odnaleźć niezwykle istotne informacje na temat każdego z trzech interesujących nas protestantów. Sylwetkę Johanna Hessa pod koniec XIX wieku stosunkowo wnikliwie omówili Julius Kostlin¹¹ i

⁴ C. A. J. Kolde, *Dr Johann Hess, der schlesische Reformator*, Wrocław 1846.

⁵ G. Wąs: *Kaspar von Schwenckfeld. Myśl i działalność do 1534 roku*, Wrocław 2005; *Reformacyjny dyskurs schwenckfeldian i pruskich luteranów 1524/1525–1544*, „Sobótka” t. 67 (2012), nr 2–3.

⁶ P. Konrad, *Dr. Ambrosius Moibanus: ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und Schule Schlesiens im Reformationszeitalter*, [w:] *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte*, Bd. 34, Halle 1891.

⁷ G. Bauch, *Analekten zur Biographie Johann Hess*, Legnica 1903.

⁸ G. Bauch, *Aktenstücke zur Geschichte des Breslauer Schulwesens im XVI. Jahrhundert*, Wrocław 1898.

⁹ G. Bauch, *Codex Diplomaticus Silesiae*, t. 26: *Geschichte des Breslauer Schulwesens in der Zeit der Reformation*, Wrocław 1911.

¹⁰ G. Bauch, *Beiträge zur Literaturgeschichte des schlesische Humanismus*, „Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altertum Schlesiens” Bd. 39 (1905).

¹¹ J. Köstlin, *Johann Heß, der Breslauer Reformator*, [w:] *Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens* Bd. 6 (1865), s. 97–131, 181–265, 1865.

Carl Adolph Julius Kolde¹², na początku XX wieku Adolf Henschel¹³ i Gustav Bauch¹⁴, a w latach sześćdziesiątych XX wieku tematyką reformacji wrocławskiej i życiorysem Hessa ponownie zajął się Georg Kretschmar¹⁵, podsumowując w pewien sposób już istniejącą niemiecką biografię. Zarówno dla Kostlina, jak i Koldego wzór życiorysu Hessa stanowił biogram spisany na początku XVIII wieku przez Martina Hanke¹⁶. Ten historyk związany z Gimnazjum św. Elżbiety we Wrocławiu czerpał informacje ze zbiorów biblioteki szkolnej i z informacji zachowanych w parafii św. Marii Magdaleny – zbiorów, które zaginęły w zawierusze dziejowej.

Życie i działalność Crautwalda zostało szerzej omówione przez badaczy niemieckich jedynie za sprawą Gerharda Eberleina¹⁷ i Gustava Bauchy, który w 1904 roku krótko opisał korespondencję tegoż z Dominikiem Schleupnerem¹⁸. Do Crautwalda dopiero w latach osiemdziesiątych XX wieku powrócili badacze zrzeszeni przy Schwenckfelder Heritage Center w Pennsburgu, głównie Peter Erb, Edward Furcha, Horst Weigelt oraz Douglas Shantz – jedyny badacz twórczości Crautwalda separujący tę twórczość od dorobku Schwenckfelda i stawiający tezę o indywidualizmie myśli teologicznej autora¹⁹. O Crautwaldzie w kontekście reformacji na terenie Śląska pisał w 2018 roku także Vincenzo Vozza²⁰, ale w stosunku do Shantza są to myśli odtwórcze.

Kolejną dużą grupą opracowań niewątpliwie dopełniającą perspektywę badawczą literaturoznawcy neolatynisty zainteresowanego szesnastowiecznym Śląskiem są kompendia wiedzy na temat początków reformacji na terenach *Silesiae*, jak również takie publikacje, które poświęcają zagadnieniu zaledwie rozdział. Podkreślmy – Śląsk jako region długo pozostawał poza

¹² C. A. J. Kolde, *Dr Johann Hess, der schlesische Reformator*.

¹³ A. Henschel, *Dr. Johannes Hess der, der Breslauer Reformator*, Halle 1901.

¹⁴ G. Bauch, *Analekten zur Biographie Johann Hess*.

¹⁵ G. Kretschmar, *Heß, Johann* [w:] *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 9, Berlin 1972, na stronie: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd116778474.html> [dostęp: 13.01.2020].

¹⁶ M. Hanke, *Vita Joann. Hessi*, [w:] *De Silesiis alienigenis eruditus XIV*, Lipsk 1707. Zob. B. Gaj, *Historia togata, czyli sposoby uprawiania historii na dawnym Śląsku*, „Forum Artis Rhetoricae” 2008, nr 3–4, s. 57–70.

¹⁷ G. Eberlein, *Zur Würdigung des Valentin Krautwald*, „Correspondenzblatt” 1903, nr 8, s. 268–286.

¹⁸ G. Bauch, *Zu Krautwald, Wittiger und Schleupner*, „Correspondenzblatt” 1904, nr 9, s. 143–145.

¹⁹ D. H. Shantz: *Crautwald and Erasmus: a study in humanism and radical reform in sixteenth century Silesia*, Baden–Baden 1992; *The Crautwald–Bucer correspondence in 1528: a family feud within the Zwingli circle*, „The Mennonite Quarterly Review”, Vol. 68 (1994); *The role of Valentine Crautwald in the growth of sixteenth-century schwenckfeldian reform: a new look at the Crautwald–Schwenckfeld relationship*, „The Mennonite Quarterly Review” Vol. 65 (1991).

²⁰ V. Vozza, *Valentin Krautwald (1490–1545). La riforma in Silesia tra ermeneutica biblica e radicalismo teologico*, Firenze 2018.

obszarem zainteresowań polskich uczonych. Dopiero Ryszard Gansiniec²¹ oraz Henryk Barycz²² zwrócili uwagę na pierwiastek polskości w okresie renesansowego humanizmu na tym terenie. Myśl tę przejął Józef Budzyński, który skupił się na dokładnym omówieniu kształtującego się w regionie systemu szkolnictwa, powołując się na wiele niemieckojęzycznych źródeł z początku XX wieku. Wśród spuścizny polskich badaczy ważną pozycją jest *Najspokojniejszy kościół* Dariusza Dolańskiego²³. Po przeanalizowaniu licznych dokumentów dotyczących historii parafii głogowskiej autor jako pierwszy postawił tezę o pokojowej formule reformacji na Śląsku. Badania Beaty Gaj²⁴ potwierdzają tę tezę. W artykule *Nietolerancja czy apologetyka* autorka zawarła starannie wyselekcjonowane informacje, podejmując próbę zrozumienia pojęcia tolerancji na Śląsku, zwłaszcza na terenie Wrocławia. Za istotne można uznać również badania na temat podłoża reformacji na Śląsku i połączenia procesu reformacji z działaniami świeckich możnych przeprowadzone przez Wąs²⁵. Z kolei Maciej Ptaszyński w rozprawie *Narodziny Zawodu*²⁶ opisał wybranych pastorów luteranckich, ich edukację: naukę łaciny, greki i filozofii w szkołach przyklasztornych, peregrynację z miejscowości położonych na północy Polski aż do Wittenbergi, ścieżki karier zawodowych, wreszcie osiadanie w wybranych miejscowościach i nauczanie według nowej religii. Ptaszyński próbuje odpowiedzieć na pytanie o to, czy tak szybkie przyjmowanie przemian religijnych, które niosła ze sobą reforma luterancka, dyktowała potrzeba zmian w kościele katolickim czy też zwykła potrzeba zarobku. Pojawia się u niego pytanie o intratność bycia protestantem w XVI wieku. Publikacja ta proponuje treściwy zarys rozwoju protestantyzmu na terenach Księstw Pomorskich, ale można tam również odnaleźć wzmianki o Śląsku jako o intelektualnej kolebce polskiego protestantyzmu.

²¹ R. Gansiniec, *Wkład czołowych przedstawicieli ziemi śląskiej w kształtowanie się myśli poznawczej literatury polskiego odrodzenia*, „Odrodzenie w Polsce” t. 2 (1956).

²² H. Barycz: *G. S. Bandtkie und Schlesien: aus der Geschichte der Anfänge der Beschäftigung der polnischen Wissenschaft mit Schlesien*, Berlin–Dahlem 1937, *Śląsk w polskiej kulturze umysłowej*, Katowice 1982.

²³ D. Dolański, *Najspokojniejszy kościół. Reformacja XVI wieku w Księstwie Głogowskim*, Zielona Góra 1998.

²⁴ B. Gaj, *Nietolerancja czy apologetyka – quaestio i dyskurs w łacińskiej literaturze Śląska w XVI i XVII wieku*, [w:] *Oblicza tolerancji i nietolerancji religijnej. Aspekty prawno–historyczne i teologiczne*, Opole 2014.

²⁵ G. Wąs: *Kształtowanie się nowych form świadomości religijnej i społecznej we Wrocławiu i na Śląsku w drugiej połowie XV i w pierwszym dwudziestoleciu XVI wieku Na przykładzie stosunków między radami miejskimi a klasztorami franciszkańskimi*, „Sobótka” 2000, nr 1; *Reformacja i władza. Reformy chrześcijaństwa w nurcie reformacji a spory o władzę na Śląsku w XVI i w pierwszym dwudziestoleciu XVII wieku*, Kraków 2017.

²⁶ M. Ptaszyński, *Narodziny Zawodu. Duchowni luteranccy i proces budowania konfesji w Księstwach Pomorskich XVI i XVII wieku*, Warszawa 2011.

Istnieje wiele polskich opracowań na temat rozwoju reformacji, w których Śląsk traktuje się jako dziedzictwo niemieckie. Niemniej wzmiankowane publikacje dają badaczowi procesu śląskiej reformacji syntetyczny obraz początków tego zjawiska oraz możliwość komparatystycznej analizy. Porównaniu poddane zostały ogłaszane drukiem edykty religijne, których analiza pozwala określić, jakie były reakcje władz świeckich i kościelnych na działania reformatorów. Z kolei wśród autorów prac historycznych należy wymienić: Janusza Tazbira²⁷, Janusza Małłkę²⁸, Stanisława Kota²⁹ oraz Stanisława Litaka³⁰. Ostatni z badaczy podjął próbę wskazania i deskrypcji przyczyn reformacji zwłaszcza na terenach dolnego Śląska (*Silesiae Inferioris*). Opisał metody przekazywania myśli luterańskiej, skupiając się głównie na scholarchach, którzy wyjeżdżali na studia teologiczne do Wittenbergi, a następnie, bogatsi w zdobytą wiedzę i idee, wracali na Śląsk, gdzie podejmowali działania mające na celu wprowadzenie już rozwiniętych założeń protestanckich do lokalnych idei społecznych. Opracowanie autorstwa Litaka stanowi nieocenione źródło do poszukiwań śladów kontaktów Ślązaków z Erazmem z Rotterdamu i z Philippem Melanchthonem. Ponadto badacz jako jeden z nielicznych zwraca uwagę na znaczenie religijnej literatury polemicznej jako czynnika eliminującego realne agresywne zachowania między wyznawcami religii katolickiej oraz religii protestanckiej³¹. Małłek z kolei napisał artykuł traktujący ogólnie o reformacji w Polsce i w Prusach. Skupił się w nim niemal wyłącznie na relacjach Wittenberga – Kraków. Autor wprowadził istotne informacje na temat różnic w sposobie implementowania reformacji w Prusach i w Polsce, zaznaczając pokojowy przebieg tego procesu na terenach Śląska i konfrontując go z burzliwym przebiegiem reformacji w Niemczech. W tekście dokładnie opisał formacje luterańskie tworzone w Polsce w XVI wieku, ale i ogólne sposoby wprowadzania reformacji: proces odgórny, zaordynowany przez dwór królewski i przez tenże egzekwowany, oraz oddolny, charakteryzujący się wkładem myśli społecznej w zmiany w kościele katolickim. Małłek podjął się również opisu wątków dotyczących działań miejscowych scholarchów, które skutkowały reformami w Kościele, nastrojów społecznych w Prusach i w Polsce, a ponadto wskazał przyczyny przemian i nakreślił tło historyczno–kulturowe dla poszczególnych rodzajów reformacji.

²⁷ J. Tazbir, *Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie*, Warszawa 1993.

²⁸ J. Małłek, *Reformacja w Polsce i w Prusach w XVI wieku Podobieństwa i różnice*, Warszawa 1997.

²⁹ S. Kot, *Reformacja w Polsce*, Warszawa 1948.

³⁰ S. Litak, *Od reformacji do oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin 1994.

³¹ Tezy o zmniejszaniu agresji za pomocą słowa odnieść można do ustaleń jednej z najmłodszych antropologii tzw. antropologii generatywnej. Zob. np. materiały z międzynarodowej konferencji „Generative Anthropology and Transdisciplinary Inquiry: Religion, Science, Language, Culture”, Warszawa 2018.

Trzeba docenić starania polskich uczonych w zakresie asymilowania dziedzictwa Śląska, choć pierwszeństwo pod względem liczby dzieł na temat reformacji ziem śląskich należy się jednak autorom niemieckich. Cała szkoła badawcza Baucha³², Konrada³³ i Kretschmara³⁴ daje wnikliwy obraz w sposób kompetentny omawiający czasy wczesnej reformacji na Śląsku w kontekście historycznym, teologicznym oraz literackim. Niezwykle ważne są powstałe na początku XX wieku czasopisma „Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte” oraz „Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altertum Schlesiens”, w których publikowano wszystkie artykuły naukowe na temat czasów reformacji śląskiej. Tylko czasochłonne studia nad tymi materiałami mogły wypełnić niemal wszystkie luki badawcze dotyczące interesującego nas zagadnienia.

Nie można zapomnieć o dziełach angielskojęzycznych, także tych traktujących o reformacji w kontekście idei erazmiańskich³⁵. Wartościowa pod względem merytorycznym jest także encyklopedia zredagowana przez Hansa Hillerbranda³⁶ oraz prace Thomasa Lindsay’a³⁷, Howarda Louthana³⁸, a nade wszystko Leopolda Rankego³⁹, który szczegółowo opisuje reformację niemiecką.

Historię rozwoju reformacji na terenie Śląska dopełniają wszystkie rozprawy poświęcone funkcjonowaniu diecezji wrocławskiej w XVI wieku. Przegląd rozpocząć wypada od *Szkiców z dziejów diecezji wrocławskiej* Wincentego Urbana, równie ważne są *Dzieje kościoła na Śląsku* autorstwa Kazimierza Doli i kompendium Józefa Mandziuka⁴⁰ o Kościele katolickim na Śląsku w czasach reformacji (czerpiące z badań Doli i rozwijające je).

³² G. Bauch, *Geschichte des Breslauer Schulwesens in der Zeit der Reformation*, Wrocław 1911.

³³ P. Konrad, *Darstellungen und Quellen zur Schlesischen Geschichte*, Bd. 24: *Die Einführung der Reformation in Breslau und Schlesien: ein Rückblick nach 400. Jahren*, Breslau 1917.

³⁴ G. Kretschmar, *Die Reformation in Breslau*, Ulm 1960.

³⁵ *Contemporaries of Erasmus: A biographical register of the renaissance and reformation*, ed. P. Bietenholz, Toronto – Buffalo – London 1985; *The Correspondence of Erasmus: Letters 1122 to 1251; 1520 to 1521*, ed. R. Mynors, B. Aubrey, P. Bietenholz, Toronto – Buffalo – London 1988; D. T. James, *Erasmus of the Low Countries*, Kalifornia 1996.

³⁶ *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, vol. 4, ed. H. Hillerbrand, New York 1996.

³⁷ T. Lindsay, *A history of the Reformation*, Oregon 1999.

³⁸ H. Louthan, M. Graeme, *A Companion to the Reformation in Central Europe*, Boston 1963.

³⁹ L. Ranke, *Reformation in Germany*, vol. 2, London 1845.

⁴⁰ J. Mandziuk, *Historia kościoła katolickiego na Śląsku*, t. 2: *Czasy reformacji protestanckiej, reformy katolickiej i kontrreformacji: 1520–1742*, Warszawa 1995.

Ten ostatni nie szczędzi jednak prywatnych osądów na temat negatywnych aspektów reformacji widzianych z perspektywy katolickiego duchownego.

Temat życia i działalności wybranych scholarchów wrocławskich nierozzerwalnie wiąże się z dyskursem dotyczącym rozwoju humanizmu renesansowego na terenie Śląska. Z tej perspektywy badawczej ważną pozycją jest *Słownik*⁴¹ Dariusza Rotta i Jacka Leszczyny, który gromadzi utrzymane w encyklopedycznej formie życiorysy scholarchów śląskich. Autorzy traktują Śląsk jako miejsce skrzyżowania kultury niemieckiej oraz polskiej, w wyborze uczonych czasem nieco pomijając czeskich przedstawicieli myśli humanistycznej. Po raz kolejny należy też wspomnieć rozprawy naukowe, które wyszły spod pióra Józefa Budzyńskiego. Jego *Rola łaciny w kulturze dawnego Śląska*⁴² zwraca uwagę na funkcję łaciny jako *lingua communis* wrocławskiej elity naukowej. Na przykładach zaczerpniętych z szesnastowiecznych starodruków autor opisuje proces przywracania cyceronijskich wzorców w nauczaniu łaciny. Analizuje język powstałych w tamtym okresie dzieł, wskazuje na ich kunszt stylistyczny i poprawność gramatyczną. Beata Gaj z kolei kreśli pełny obraz rozwoju retoryki na terenie Śląska w swoich *Tradycjach retorycznych*⁴³, powołując się zwłaszcza na nieanalizowane wcześniej rękopisy i starodruki oraz odtwarzając przy tym sieć wzajemnych relacji działaczy protestanckich i katolickich z obszaru Wrocławia. Ponadto w syntetyczny sposób argumentuje tezę, że łacina stała się swoistą *koine* (ή κοινή διάλεκτος) dla całego renesansowego Śląska, co przełożyło się na pokojowy charakter reformacji na tych terenach. To dzieło kompletne pod względem przytaczanej bibliografii, daje możliwość poznania sposobu wyrażania poglądów w XVI wieku, jest zatem z punktu widzenia językowego i literaturoznawczego niezmiernie ważne, zwłaszcza dla neolatynisty. Omawiana monografia służy również pomocą w interpretowaniu dzieł reformatorów, może być cennym kluczem do analizy literackiej dzieł scholarchów z XVI wieku.

Rodzaj klamry bibliograficznej, bez której proces badawczy nie byłby pełny, stanowią dzieła opisujące historię Śląska. Opublikowana przez Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego *Historia Śląska*⁴⁴, pod redakcją Marka Czaplińskiego, stanowi dla polskich badaczy ważne odniesienie w procesie weryfikacji niemieckich źródeł. Kolejną pozycją traktującą o historii

⁴¹ *Słownik Pisarzy Śląskich*, t. 1, red. J. Leszczyna, D. Rott, Katowice 2005.

⁴² J. Budzyński, *Rola łaciny w kulturze dawnego Śląska (zarys problematyki)*, „Śląskie Miscellanea”, t. 2 (1998), s. 21–33.

⁴³ B. Gaj, *Tradycje retoryczne na dawnym Śląsku...*

⁴⁴ M. Czapliński, *Historia Śląska*, Wrocław 2007.

Wrocławia jest dzieło pod redakcją Zygmunta Świechowskiego⁴⁵. Pośród licznych informacji o rozwoju miasta od średniowiecza do czasów współczesnych odnajdujemy opisy działalności reformacyjnej przedstawicieli patrycjatu wrocławskiego. Warto je skonfrontować z opisami zawartymi w *Encyklopedii Wrocławia* pod redakcją Jana Harasimowicza⁴⁶. W wielu miejscach Harasimowicz, za Świechowskim przytacza lokalizację inskrypcji protestanckich w kościołach wrocławskich i w okalających miasto mniejszych miejscowościach. Bardzo ważną pozycję bibliograficzną w tej grupie stanowi *Mikrokosmos*⁴⁷ Normana Daviesa i Rogera Moorhouse'a. Ich obszernie dzieło jest próbą spojrzenia na Śląsk z perspektywy zewnętrznej, szczególnie zorientowaną na historię Wrocławia. Publikacja obfituje w dokładne historyczne opisy Śląska, uzupełnione bogatą wielojęzyczną bibliografią. Wzmiankowane kompendia dopełniają artykuły, z których ważny dla tematu jest zwłaszcza tekst pt. *Z życia patrycjatu*⁴⁸ autorstwa Stanisława Tynca. Autor dostarcza licznych anegdot, ale również ważne dane z roczników miejskich, tłumaczy też wybrane reformacyjne źródła łacińskie na język polski. Kolejnym istotnym artykułem jest wydany w „Sobótce”: *Zarys dziejów drukarstwa na Dolnym Śląsku*⁴⁹, Bronisława Kocowskiego, potwierdzający tezę stawianą przez wielu badaczy okresu reformacji, że bez intensywnego rozwoju druku, reformacja nie uzyskałaby takiej aprobaty społecznej.

Podjęcie tematu z zakresu studiów neolatynistycznych stawia przed badaczem pytania metodologiczne o kategorie źródeł, do których powinien się zwrócić. Kim zatem jest neolatynista? Translatorem wybranych tekstów czy także ich edytorem i recenzentem? Historykiem, który zwraca się ku dziełom historycznym, by jak najpełniej odczytać analizowane dzieła? Kulturoznawcą poprawnie odczytującym omawianą kulturę i jej wpływ na myśl społeczną? Socjologiem świadomym sytuacji polityczno-społecznej w badanym regionie? Teologiem umiejętnie rozszyfrowującym intencje religijne zawarte w utworach? Wreszcie – może badaczem epoki? Sięgając po metodologię pracy neolatynisty, rozważając podejście do zagadnienia translacji tak obszernych i bogatych tekstów, za Axerem oraz Gaj, przyjęto tak zwaną translację literaturoznawczą otwartą. Rozpatrywane dzieła są zatem traktowane w sposób intertekstualny,

⁴⁵ *Wrocław. Jego dzieje i kultura*, red. Z. Świechowski, Warszawa 1978.

⁴⁶ *Encyklopedia Wrocławia*, red. J. Harasimowicz, Wrocław 2006.

⁴⁷ N. Davies, R. Moorhouse, *Mikrokosmos. Portret miasta środkowoeuropejskiego Bratislavia – Breslau – Wrocław*, Kraków – Wrocław 2004.

⁴⁸ S. Tync, *Z życia patrycjatu wrocławskiego w dobie renesansu*, „Sobótka” R. 8 (1953).

⁴⁹ B. Kocowski, *Zarys dziejów drukarstwa na Dolnym Śląsku*, „Sobótka” R. 2 (1947).

ściśle powiązany z charakterem odbiorcy, z jego asocjacjami⁵⁰, posłużono się kodem złożonym z kryptocytatów⁵¹, czyli dzieł powstałych w przybliżeniu tematycznym, miejscowym i czasowym do omawianych. Starano się jak najlepiej wypełnić brakujące informacje, oddać obraz wybranych scholarchów na podstawie literatury już istniejącej, ale przede wszystkim posiłkując się odnalezionymi szesnastowiecznymi cytatami, wzajemnymi dedykacjami autorów w ich dziełach. Odnoszono się do wzajemnych cytowań w rozprawach wrocławskich humanistów renesansowych, a także do źródeł bibliograficznych. Wreszcie korzystano z epitafiów, mów pogrzebowych, laudacji, ćwiczeń retorycznych (tzw. praeexercitamentów) oraz informacji zawartych w zachowanych portretach i pomnikach ówczesnych wrocławskich scholarchów.

Neolatynistyka – stosunkowo młoda, bo licząca zaledwie 35 lat dyscyplina filologii klasycznej, obejmująca dzieła łacińskie powstałe od 1300 roku do czasów współczesnych⁵² – mimo swego intensywnego rozwoju nie wykształciła konkretnych, charakterystycznych wyłącznie dla niej postaw metodologicznych. Powodem był początkowo swoisty kompleks wobec tradycji badawczej łaciny klasycznej, co spowodowało powstanie szeregu luk i problemy z podstawowymi zagadnieniami interdyscyplinarności studiów neolatynistycznych, wyboru metod, unifikacji pracy badawczej, a przede wszystkim autonomiczności dyscypliny. Zawężenie badań nad całością przekazu łacińskojęzycznego, zamykającego się w okresie od wczesnohumanistycznej twórczości Petrarcki do (według Jozefa Ijsewijn) 1800 roku, generuje wiele niejasności dotyczących wyznaczenia jednolitych metod czy choćby klucza do badań nowołacińskich. Mnogość idei związanych z podjętym zagadnieniem – humanizm renesansowy, twórczość reformacyjna, twórczość szkolnictwa renesansowego, retoryka odrodzeniowa, i wreszcie, a może przede wszystkim, łacina renesansowa – wymagają osobnego podejścia badawczego w zakresie lektury tekstu łacińskiego, a w następstwie określenia przynależności biografii autora w kontekście epoki.

Brak krytycyzmu w przyjmowaniu systemu klasowości dyscyplin naukowych, w których nauki przyrodnicze zyskują status nadrzędny wobec szeroko pojętej humanistyki ma konsekwencje w postaci narzucania na nauki humanistyczne kompleksu braku metodyczności, niedostateczności utylitarnej i brak pragmatyzmu⁵³. Neolatynistyka, w niektórych kręgach wciąż pojmowana jako

⁵⁰ B. Gaj, *Tradycje retoryczne...*, s. 12.

⁵¹ J. Axer, *Filolog w teatrze*, Warszawa 1991, s. 99.

⁵² S. Knight, S. Tilg, *The Oxford Handbook of Neo-Latin*, Oxford 2015, s. 2.

⁵³ R. Nycz, *Nowa humanistyka w Polsce. Kilka bardzo subiektywnych obserwacji, koniektur, refutacji*, „Teksty Drugie” 2017, nr 1.

„młodsza siostra” łaciny klasycznej, w opisanym systemie klasowym wydaje się zajmować pozycję marginalną, co jest nieusprawiedliwionym i krzywdzącym ujęciem. Zgłaszany do lat osiemdziesiątych XX wieku postulat parafrazujący sentencję średniowiecznych skrybów: *neolatina sunt, non leguntur*, również zwiększał onieśmielenie wobec rozpoczęcia badań nad ogromem dzieł łacińskich okresu nowożytnego. Dopiero odkrycie wczesnorenesansowych badań nad sztukami sermocynalnymi⁵⁴ wśród humanistów oraz przedstawicieli środowiska szkolnego i akademickiego⁵⁵ pozwoliło na postawienie tezy, iż byli oni prekursorami odrodzenia kultury intelektualnej, w której łacina stanowiła główny język w dyskusji i w którym stała się spoiwem dla wielonarodowościowej kultury renesansowej. Powszechny w owej epoce powrót do wzorców antycznych w warstwie języka łacińskiego spowodował emulację starożytnych konwencji stylistycznych, zaczął obowiązywać kanon skoncentrowany wokół dzieł Cyserona oraz Wergiliusza. Renesans stał się wobec tego czasem przeobrażeń łaciny – z późnośredniowiecznego, specjalistycznego języka teologów oraz filozofów do uniwersalnego źródła komunikacji – zmiana na poziomie lingwistycznym pociągnęła za sobą zmianę porządku myślenia i sztuki argumentacji oraz reorganizację związków między fikcją a prawdą. Takie ujednoczenie językowe sprzyjało postawieniu neolatynistyce pierwszych zadań metodologicznych. Według Marii Cytowskiej badania nad piśmiennictwem nowołacińskim powinny mieć wymiar komparatystyczny, ich charakter porównawczy winien zaś ujawniać się na poziomie lingwistycznym oraz literaturoznawczym⁵⁶.

Również zasadne wydaje się rozwinięcie nakreślonego zarysu problemów metodologicznych w odniesieniu do edycji tekstu nowołacińskiego. Za przedmiot tej rozprawy przyjęto twórczość humanistów wrocławskich w pierwszej połowie XVI wieku na tle przenikania się idei wczesnoreformacyjnych. Na przykładzie wybranych dzieł oraz listów Hessa, Moibana i Crautwalda opisano wpływ idei wczesnoreformacyjnych na rozwój kultury, myśli społecznej, debaty polityczno–teologicznej oraz szkolnictwa. Do podjęcia tego tematu skłoniła autorkę mnogość zabytków literatury wczesnorenesansowej, niezależnie od miejsca pochodzenia charakteryzujących się wspomnianą już swoistą jednolitością wypowiedzi w warstwie językowej.

⁵⁴ W komentarzu Jana z Ludziska (1421) mamy do czynienia z podziałem filozofii na moralną, naturalną i sermocynalną, w której obrębie wyróżniano także gramatykę, logikę i retorykę. W datowanym na lata trzydzieste XV wieku komentarzu anonimowego autora do *Topik* Arystotelesa w ramach filozofii praktycznej i sermocynalnej wskazuje się na logikę, gramatykę i retorykę. Zob. M. Zdanek, *Obecność historii w nauczaniu i refleksji krakowskiego środowiska uniwersyteckiego w XV wieku*, [w:] *Przeszłość w kulturze średniowiecznej Polski*, t. 1, red. J. Banaszkiewicz, A. Dąbrówka, P. Węcowski, Warszawa 2018, s. 527.

⁵⁵ A. Moss, *Renaissance Truth and the Latin Language Turn*, Oxford 2003.

⁵⁶ M. Czerenkiewicz, W. Ryczek, *Studia (neo)latina rediviva. Kilka uwag i postulatów odnośnie do neolatynistyki*, „Terminus” t. 15 (2013), z. 3, s. 345.

Taki wybór implikuje konieczność sięgnięcia do wielu metod właściwych różnym dziedzinom nauki – nie tylko literaturoznawstwa, ale też historiografii, historii teologii⁵⁷, socjologii. Jedyne ujęcie z perspektywy eklektyzmu metodycznego pozwala na sięganie do dziedzin pozornie niezwiązanych z właściwym tematem, jednak *varietas* stosowanych do badań metod gwarantuje pełne rozwinięcie zagadnienia. Różnorodność przestrzeni badawczej właściwej dla pracy neolatynisty skłania do generowania własnego zestawu pytań badawczych oraz takiego formułowania problemów, które gwarantują rozwiązania wielopłaszczyznowe.

Pierwszym, a zarazem najważniejszym aspektem warsztatu metodologicznego neolatynisty wymagającym ustalenia klarownych zasad postępowania jest praca nad edycją wybranych tekstów łacińskich. Publikacja części tekstu nowołacińskiego wymaga przygotowania reguł transkrypcyjnych oraz aparatu krytycznego. Edytor prawie zawsze stoi przed wyborem między wiernością wobec form słownikowych (*de facto* wiernością wobec form łaciny klasycznej) a próbą ocalenia charakteru tekstu, oddania cech immanentnych dla języka, którym posługuje się autor. Dodatkowym czynnikiem zagęszczającym złożoność problematyki edycyjnej jest podejmowanie się rekonstrukcji ówczesnej wymowy, zmiennej w zależności od regionu Europy, z którego dany tekst pochodzi. Częste w starodrukach⁵⁸ niekonsekwencje w pisowni niektórych głosek czy dyftongów należało ujednoczyć według wybranego schematu edycyjnego. Każdą monoftongizację dyftongu wewnątrz tekstów poprawiono według reguł łaciny klasycznej okresu cycerońskiego, litera *v* użyta wymiennie z *u* została zamieniona zgodnie z klasycznym brzmieniem słowa (np. *Vua* – *Uva*; winogrono), literę *j* zastąpiono literą *i* (np. *jacio* – *iacio*; rzucać). Tytuły dzieł zostały jednak przepisane według danych znajdujących się w internetowych katalogach baz VD16, VD17, VD18 oraz katalogach bibliotecznych UWr oraz BJ. Imiona własne nie zostały przetłumaczone, zachowano zapis zgodny z informacjami z ADB i CERL⁵⁹. Pisownię imion wywodzących się z klasycznego okresu łaciny uzgodniono za *Oxford Classical Dictionary*. W tłumaczeniu korespondencji zawsze podawany jest nadawca, adresat oraz, jeśli to możliwe, miejsce i data (według kalendarza juliańskiego), bez odniesienia do wersji oryginalnej. Jako że twórczość reformacyjna humanistów wrocławskich ma swoje źródło w studiach nad Biblią, wszystkie cytaty z

⁵⁷ Autorka korzystając z metodologii nauk teologicznych nie rości sobie praw do oceny z punktu widzenia prawd i zasad przyjętych w danej konfesji czy to katolickiej czy jakiegokolwiek z reformowanych. Żywi jednak nadzieję, że szczegółowy wgląd w mniej znane dotąd pisma, które są przedmiotem analizy w pracy, może być także pożyteczny dla teologów, zwłaszcza zorientowanych ekumenicznie.

⁵⁸ Zjawisko licznie powstających w okresie renesansu drukarni wpłynęło na wypieranie rękopisów. Dla neolatynisty podstawowym źródłem używanym do pracy badawczej będzie zachowany starodruk – na przykład kilka edycji tego samego, popularnego w badanym okresie dzieła.

⁵⁹ Zob: skróty, s. 4 niniejszej pracy.

Pisma Świętego zostały przetłumaczone według Biblii Tysiąclecia przy jednoczesnej konsultacji z pismem Wulgaty przedtrydenckiej (istotne różnice zaznaczono w przypisach). Kolejnym zagadnieniem jest kwestia interpunkcji. Niezmiernie ważna w retorycznej organizacji tekstu interpunkcja nie była konsekwentnie stosowana przez renesansowych drukarzy, dlatego podjęto próbę jej ujednoczenia według współczesnych reguł.

Niniejsza dysertacja nieuchronnie podlega także problemom z zakresu translatoologii. Zazwyczaj podejmowano próbę przełożenia tekstu metodą filologiczną, tj. jak najbardziej dosłowną. Taka translacja oddaje niemal w pełni istotę tłumaczonego tekstu oraz pozwala neolatyniście (*ergo* literaturoznawcy) pogłębić zrozumienie dzieła, nad którym pracuje. Wielu badaczy pism nowołacińskich kwestionuje pojawienie się takiego tłumaczenia w późniejszej publikacji, kierując się dobrem samego czytelnika, który mimo iż zapoznałby się z treścią utworu, nie dostrzegłby w takim tłumaczeniu artyzmu dzieła. Niemniej zwolenników dosłowności translacyjnej tekstów nowołacińskich jest znacznie więcej. W ostatnim dziesięcioleciu obserwujemy w Polsce odejście od tłumaczeń–parafraz, a także tłumaczeń poezji z użyciem rymów, dzięki głosom pochodzącym głównie z niemieckich oraz amerykańskich ośrodków filologii klasycznej. Myśl autora stała się ważniejsza niż walory artystyczne przekładu czy erudycja badacza. W translacjach tekstów nowołacińskich tym bardziej winna być widoczna oryginalność autora, który tworząc w swym dziele skomplikowaną siatkę pojęć i odwołań, zmusza niejako tłumacza do sięgnięcia na zaplecze tradycji i ojczystej historii twórcy. Dzięki translacji dosłownej badacz ma możliwość uzyskania pełnej symetrii między duchem a literą – dwoma kodami semiotycznymi, których sens jest taki sam. Jednak mnogość ograniczeń związanych z każdym aktem translacji prowadzi często do zastanowienia się nad kwestią nieprzekładalności z powodu niedoboru tekstów komunikujących dosłowność sensu. Należy pamiętać także o skomplikowanej roli, którą zaczyna odgrywać badacz–translator. Wchodzi on bowiem w tekst obcy kulturowo, w który niejako zmuszony jest wprowadzić Venutiańską inskrypcję rodzimości⁶⁰, a co za tym idzie, także Benjaminowską niemożność dokonania interlingwistycznego transferu znaczeń⁶¹. Swoistym kompromisem zastanej sytuacji staje się odwołanie do tradycyjnej hermeneutyki, w rozumieniu greckiej *hermeneia*, a więc łacińskiej *interpretatio*. Translator powinien przywdziać maskę

⁶⁰ Lawrence Venuti w rozprawie *Przekład, wspólnota, utopia* (tłum. J. Kozak) „wychodzi od teorii utopijnej funkcji kultury Ernsta Blocha, który z wytwarzanym przez kulturę »nadmiarze« widział załączek i wyobrazenie przyszłego ponadklasowego porozumienia społecznego. Venuti sugeruje zatem, że »inskrpcja rodzimości w każdym przekładzie stanowi (...) wyobrazenie przyszłego pogodzenia różnic językowych i kulturowych«”. Zob. M. Hendel, „Gorliwość tłumacza”. *Przekład poetycki w twórczości Czesława Miłosza*, Kraków 2013, s. 78.

⁶¹ W. Benjamin, *Zadania tłumacza*, tłum. J. Sikorski, [w:] W. Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, Poznań 1996.

literaturoznawcy i przekład traktować na równi z objaśnianiem czytanego fragmentu. Podejmowanie przez badacza prób zapisu analizowanego tekstu w kontekście dogłębnego *cognosco–cognosceitis* czyni go uczciwym pośrednikiem między dwoma językami – determinuje podejście, w którym przekładu dokonuje się w obrębie kodu językowego, ale też kodu kulturowego. Niemniej nie gwarantuje to obiektywności przekazu w greckim rozumieniu słowa *alithinologia* (prawdziwy dyskurs), ani też nie czyni badacza, mimo jego najszczerzych chęci, *eudoxius alithinologus* (prawdziwie sądzący). Według siedemnastowiecznego biskupa Killali J. Lyncha prawdziwość przekazu zawarta w dziele wiąże się ściśle z autorytetem badacza⁶². Jednak rozprawy badawcze w ten sposób oceniane, zwłaszcza autorstwa początkujących naukowców, mogłyby być zbyt pochopnie deprecjonowane – ze względu na brak dostatecznego doświadczenia, niedostatek wspomnianej *dignitatis*. We współczesnym świecie akademickim to wciąż problem o dużym znaczeniu⁶³. Niemniej niezależnie od stopnia wyrobienia akademickiego należy kierować się uniwersalną tezą, że tylko uczciwa praca nad badanym dziełem, wielokrotne analizowanie źródeł, rozbudowane zaplecze metodologiczne, modyfikowane w zależności od potrzeb, a także swoiste wyczucie heurystyczne mogą znacznie – choć tego nie gwarantują – przyczynić się do uzyskania prawdy przekazu. Przecież ἀλήθεια (*alithia*) w łacinie poklasycznej była częstym ekwiwalentem słowa *veritas*⁶⁴. Prawdy nie osiąga się łatwo, lecz przez wytężoną pracę i uczciwe skupienie.

Należy również przyjrzeć się aspektowi interdyscyplinarności warsztatu metodologicznego neolatynisty⁶⁵. Obcując z tekstami literackimi o zabarwieniu teologicznym czy naukowym bądź administracyjnym nieustannie sięgano w czasie badań do metodologii innych nauk. Dzieła wczesnoreformacyjne wybranych autorów są przepełnione odniesieniami do bohaterów dzieł hagiograficznych oraz cytatów biblijnych, stąd niezbędne wydaje się sięgnięcie do spectrum naukowego teologii. Zwłaszcza w pracy nad tekstami wczesnohumanistycznymi doby renesansu badacz winien korzystać z zasobu wiedzy oferowanej przez historię starożytną, historię sztuki, historię filozofii. Komparatystykę literacką autorka uważa tutaj za metodę niezbędną w kontekście trafnej interpretacji i analizy dzieł wybranych autorów. Natomiast w kontakcie z tekstami krzewicieli wczesnych idei protestanckich, pojawił się problem wejścia w kompetencje teologów

⁶² J. Lynch, *Alithinologia sive veridica reponsio ad Invectivam Mendaciis falacis [...] Biblioth. Croftsiana sygn. 7399*.

⁶³ J. Sławiński, *Z poradnika dla doktorantów*, „Teksty” 1980, nr 5.

⁶⁴ J. Ramming, *Neulateinische Wortliste: Ein Wörterbuch von Petrarca bis 1700*, na stronie: <http://www.neulatein.de> [dostęp: 10.01.2017].

⁶⁵ M. Czerenkiewicz, W. Ryczek, *Studia (neo)latina rediviva...*, s. 353.

oraz religioznawców. *Varietas* metod, z których korzystano, obejmował również metodologię nauk społecznych. Uniwersalność łaciny renesansowej skłoniła do podjęcia rozważań nad europejską tożsamością, do czego niezbędne okazały się metody z zakresu socjologii, zwłaszcza metoda porównawcza. O ile łacina średniowieczna dawała poczucie integracji niewielkim kręgom elit, o tyle łacina renesansowa i właściwa epokom późniejszym okazała się czynnikiem integrującym myśl humanistyczną, polityczną, społeczną oraz teologiczną na terenie całej Europy.

Historyzm pomocny był w opisie życia i działalności poszczególnych autorów. Na polu historiografii postawiono zaś pytania o możliwość obiektywnej rekonstrukcji przeszłości. Rozpowszechnione, zwłaszcza w kręgach uniwersyteckich filologów ze Stanów Zjednoczonych, przekonanie o tym, że metahistoriograf nie osiągnie ontologicznej obiektywności za pośrednictwem określonych wewnętrznie czynników, stało się bardzo aktualne. Wobec tego stwierdzenia neolatynista korzystający z warsztatu badawczego historiografii nie powinien traktować tejże jako czysto relatywistycznego sięgania po potrzebne dane. Badacz, znając ograniczenia wynikające z jego własnych wyborów, powinien w wynikach swoich badań dookreślić wybór metody dokumentacji faktów historycznych (zauważmy, że w łacinie poklasycznej mnogość artefaktów nierzadko może przerazić) oraz zaznaczyć, że absolutna prawda przekazu w szeroko pojętej heurystyce jest jedynie utopią⁶⁶.

Podczas pracy nad tą dysertacją zauważono stopniowy wzrost zainteresowania spuścizną nowołacińską z okresu reformacji. Rozprawa została napisana podczas pandemii COVID-19, która wielu badaczom uniemożliwiła kwerendy biblioteczne i wyjazdy zagraniczne. Badania zatem przeniesiono do Internetu. Nieocenioną pomocą badawczą stanowiła dla autorki digitalizacja niemieckich zasobów bibliotek stacjonarnych i możliwość zapoznania się z zasobami na platformach internetowych *Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts*, *Drucke des 17. Jahrhunderts* oraz *Drucke des 18. Jahrhunderts*. Zamknięcie polskich bibliotek również przyspieszyło proces digitalizacji starodruków. Dzieła trudno dostępne, znajdujące się w Bibliotece Jagiellońskiej, stały się łatwiej osiągalne⁶⁷. Niezwykle ważne wydają się również udostępniane przez Hunta Schenkela, mailowo, zbiory Biblioteki Schwenkfelder Heritage Center w Pennsburgu. W zbiorach starodruków Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego zachowało się wiele bardzo ważnych dla stworzenia tej rozprawy dzieł, jak choćby jedyny egzemplarz *Colloquia litterae* Moibana i jego *Paedia artis*. W końcu niezwykle cenne okazały się

⁶⁶ T. Hal, *Towards meta-neo-latin studies?*, „*Humanistica Lovaniensia*” Vol. 56 (2007), s. 359.

⁶⁷ Chodzi tu o *In Axiomata* Petrusa Risiniusa.

zbiory starodruków Biblioteki Śląskiej w Katowicach, na które składają się dziewiętnastowieczne monografie i kompendia niemieckie na temat reformacji autorstwa m.in. Baucha, Kretschmara, Kostlina, Koldego.

Sytuacja społeczno–polityczna we Wrocławiu w pierwszej połowie XVI wieku

Wrocław w źródłach od 1478 roku jest sytuowany na terenie nazywanym *Silesia Inferior* w opozycji do *Silesia Superior*. Śląsk dolny, poza Wrocławiem, obejmował metropolie: Świdnicę, Legnicę, Głogów i Nysę⁶⁸. Wrocław w latach dwudziestych XVI wieku był miastem liczącym ok. 22 tys. mieszkańców. Wartość wzrostu demograficznego na przestrzeni dwóch stuleci szacunkowo określa się na poziomie 150%⁶⁹. Do 1526 roku to nadodrzańskie miasto znajdowało się pod panowaniem korony czeskiej i w dokumentach nazywane było *Wretslaw*. W ostatnich latach XV wieku i na początku XVI wieku władcy na terenach Śląska zmieniali się dynamicznie. Przyjęcie Matthiasa Corvinusa⁷⁰ we Wrocławiu według opisu Moorhouse'a i Daviesa było pozytywne, jednak pogwałcenie autonomii Wrocławia przez Corvinusa, zakazanie regularnej pracy Rady Miasta oraz tłumienie buntów przez Czarną Armię – narzędzie militarnej siły króla – przyczyniło się do wzrostu niechęci rodzimej ludności wobec nowego władcy⁷¹. W rezultacie po nieudanym oblężeniu miasta przez Czarną Armię Corvinusa w 1474 roku, które było reakcją króla na kampanię polską na terenach Śląska, Corvinus wycofał roszczenia wobec Wrocławia i ustąpił dziedzicowi Podiebrada, Władysławowi, synowi polskiego króla Kazimierza Jagiellończyka. W 1478 roku zawarto porozumienie w Budzie, zgodnie z którym ziemie czeskie zostały podzielone między Władysława Corvinusa. Pierwszy zatrzymał Czechy, drugi zaś Śląsk wraz z Łużycami i Morawami. Po 12 latach, w roku śmierci Corvinusa, Władysław zjednoczył wszystkie ziemie, następnie tron przejął syn Władysława – Ludwik II Jagiellończyk⁷², który w 1522 roku zawarł podwójny sojusz z Habsburgami, zeniąc się z Marią Austriaczką, siostrą cesarza Karola V Habsburga, oraz wydając za mąż za Ferdynanda Habsburga swą siostrę Annę. Kiedy Ludwik II zginął podczas Bitwy pod

⁶⁸ B. Gaj, *Tradycje retoryczne...*, s. 27.

⁶⁹ N. Davies, R. Moorhouse, *Mikrokosmos...*, s. 144.

⁷⁰ Matthias Corvinus (1443–1490) – także: Maciej Korwin; władca panujący na Węgrzech od 1458 roku, król Chorwacji i Czech.

⁷¹ N. Davies, R. Moorhouse, *Mikrokosmos...*, s. 141.

⁷² K. Orzechowski, *Ewolucja form śląskiego sejmu pod rządami Habsburgów w XVI wieku*, „Czasopismo prawno–historyczne” t. 25 (1973), z. 2, s. 89.

Mohaczem (1526) tereny Węgier i Czech odziedziczył Ferdynand I, młodszy brat Karola V Habsburga, a nazwa miasta w kronikach zaczęła przybierać formę *Presslaw*.

Przełom wieków XV i XVI nie był dla ekonomii Wrocławia korzystny. Rozwijały się konkurencyjne ośrodki handlowe jak Lipsk, Kraków i Toruń. Przez polskie oblężenie Wrocławia narastała wrogość między Wrocławiem a Krakowem, która w rezultacie doprowadziła do wojny celnej trwającej w latach 1485–1515. Miasto, w późnym średniowieczu mogące pochwalić się opinią dobrze prosperującego, załamało się gospodarczo, ponieważ handel z Polską stanowił jeden z głównych dochodów ośrodka. W 1494 roku, aby zaradzić nadchodzącemu kryzysowi, pogłębiono Odrę, a kilkanaście lat później wprowadzono loterię miejską⁷³. Dwukrotny wybuch epidemii czarnej śmierci (1496 i 1517) również osłabił jego funkcjonowanie. Jednak kryzysy w latach dwudziestych XVI wieku zostały już zażegnane, a gospodarka całego Śląska stanowiła integralną część gospodarki Królestwa Czeskiego. Postawiono na rozwój rolnictwa, zwłaszcza upraw lnu i marzanny barwierskiej, z której produkowano czerwony barwnik⁷⁴. We Wrocławiu wykorzystywano odnogi Odry do procesu wytwarzania i barwienia płócien. Kwitł również przemysł górniczy i wydobywczy.

Wrocław na początku XVI wieku, tak jak i w latach wcześniejszych, był zarządzany przez organ Rady Miejskiej, która *de facto* stawiała kolejnym władcom warunki, co powodowało wewnętrzne spory i konflikty mające długofalowe skutki. Walka Rady Miejskiej Wrocławia o autonomiczność przybierała na sile w poszczególnych okresach drugiego półwiecza XV wieku, by za panowania Ferdynanda I zakończyć się uzyskaniem samodzielności w zarządzaniu miastem⁷⁵. Reformacja była zatem przeprowadzona za zgodą i dzięki działaniom luterańskiej Rady Miasta, która niemalże siłą wprowadzała poszczególnych świeckich i duchownych na stanowiska pastorów w największych parafiach we Wrocławiu: Ambrosiusa Moibana w kościele św. Elżbiety, a Johanna Hessa w kościele św. Magdaleny.

W latach dwudziestych XVI wieku na Śląsku funkcjonowało dwanaście księstw, niektóre z nich były scalone i zarządzane przez jednego władcę. Poza księstwem wrocławskim przynależnym koronie czeskiej, następnie habsburskiej, funkcjonowały księstwa: brzeskie, cieszyńskie, głogowskie, jaworskie, legnickie, oleśnickie, opawskie, opolskie, oświęcimskie, raciborskie, świdnickie, ziębickie i żagańskie. Na Wrocław, a zwłaszcza jego kulturę i rozwój reformacji, wpływ

⁷³ N. Davies, R. Moorhouse, *Mikrokosmos...*, s. 147.

⁷⁴ Tamże, s. 187.

⁷⁵ Zob. *Wrocław. Jego dzieje i kultura*.

miały okoliczne księstwa. Świadectwem tego był zjazd książąt śląskich w styczniu 1524 roku, na którym żądano „czystego głoszenia Ewangelii”⁷⁶. Szczególnie Fryderyk II odznaczył się w ówczesnej historii jako przyjaciel protestantów, a następnie zagorzały luteranin⁷⁷. Tego propagatora idei Caspara Schwenckfelda i Valentina Crautwalda tytułowano księciem legnickim, brzeskim, ścinawskim, głogowskim i ziebickim. Nakazał on swoim poddanym przyjmowanie ustaleń konfesji augsburskiej⁷⁸. Był synem Fryderyka I legnickiego, wywodzącym się z linii Piastów. Znaczenie dla rozwoju reformacji we Wrocławiu miała również postawa księcia Jerzego I brzeskiego oraz Karola I oleśnickiego z linii Podiebradów. Książęta ci, według badań Wąs, weszli w konflikt z duchownymi i hierarchami Kościoła katolickiego. Już w latach dwudziestych XVI wieku wsparli idee reformacyjne⁷⁹. Wymienieni książęta pochodzili z linii Piastów lub byli potomkami króla Jerzego z Podiebradów, który panował w królestwie Czech w latach 1458–1471 i którego uznawano za husytę. Z powodu wspierania rewolucji zapoczątkowanej przez Jana Husa władca został ekskomunikowany przez papieża Pawła II (1466)⁸⁰. Niewykluczone, że ustalenia badaczki to tylko jedna z wielu tez, a proreformacyjna postawa książąt mogła wynikać z popieranych przez Podiebradów i Piastów teorii husyckich – nie istnieją dostateczne badania mogące potwierdzić lub zaprzeczyć wzmiankowanym tezom⁸¹.

Złożoność społeczna Wrocławia, widoczna już u jego początków, implikowała przez wieki różnorodność kulturową na terenie Śląska. Czasy renesansu w pełni ukształtowały wieloetniczny obraz miasta, w którym wzrastała wielojęzyczna społeczność złożona głównie z Polaków, Czechów oraz Niemców⁸². Według Bartłomieja Steina południe i zachód Śląska zamieszkiwali głównie Niemcy, wschód i północ Polacy⁸³. W samym Wrocławiu zaś Ostrów Tumski był wyspą, na której skupieni byli w większości Polacy⁸⁴. Miało to ścisły związek z organizacją diecezji wrocławskiej. Mandziuk podaje, że w 1520 roku „diecezja składała się z 4 archidiakonatów (...), które z kolei

⁷⁶ J. Mandziuk, *Luteranizm na Śląsku do połowy XVI wieku*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 25, nr 2, 2017, s. 156.

⁷⁷ F. Bahlow, *Die Reformation in Liegnitz: Festschrift zur 400jähr. Gedenkfeier der deutschen Reformation den evangelischen Gemeinden von Liegnitz*, Legnica 1918, s. 22–23.

⁷⁸ J. Mandziuk, *Luteranizm na Śląsku...*, s. 157.

⁷⁹ G. Wąs, *Reformacja i władza...*, s. 29.

⁸⁰ M. Czapliński, *Historia Śląska*, s. 98.

⁸¹ G. Wąs, *Reformacja i władza...*, s. 29.

⁸² J. Budzyński, *Rola łaciny w kulturze dawnego Śląska (zarys problematyki)*, „Śląskie Miscellanea” t. 11 (1998), s. 21.

⁸³ D. Dolański, *Najspokojniejszy kościół...*, s. 17.

⁸⁴ N. Davies, R. Moorhouse, *Mikrokosmos...*, s. 207.

były podzielone na komisariaty. Każdy z tych 10 komisariatów miał archiprezbiteraty, do których przynależały parafie (...)”⁸⁵. Terytorialnie diecezja przynależała do państwa czeskiego, a organizacyjnie była podporządkowana do metropolii gnieźnieńskiej. Biskup wrocławski był sufraganiem arcybiskupa gnieźnieńskiego. Obowiązywało zatem Kościół wrocławski to samo prawo kanoniczne co w Krakowie i innych miastach polskich. Dariusz Dolański opisuje synod piotrkowski (1517), podczas którego uchwalono statuty obowiązujące dla całej prowincji polskiej⁸⁶. W praktyce jednak, co miało znaczny wpływ na rozwój reformacji na terenie Wrocławia i pobliskiego księstwa legnickiego, biskupi wrocławscy mieli dużą swobodę w podejmowaniu decyzji w swojej diecezji, dlatego też ich rola w historii diecezji była znaczniejsza niż w innych przypadkach. Również metropolia gnieźnieńska nieraz okazywała się bezsilna wobec porozumień biskupów lokalnych zawieranych z władcami, częstokroć pewne uchwały były zawierane bez wiedzy metropolity⁸⁷.

W latach dwudziestych XVI wieku biskup Johannes V Thurzo wybudował zamek na Janowej Górze, letnią rezydencję biskupią. We Wrocławiu znajdował się wikariat i oficjalat biskupi⁸⁸. Posługę w czasie zmian reformacyjnych na terenie Wrocławia sprawowali kolejno Johannes V Thurzo (urzędowanie 1506–1520), następnie Jacob von Salza (urzędowanie 1520–1539) oraz Balthasar von Promnitz (urzędowanie 1539–1562). Każdy z nich przyczynił się w pewnej mierze do stworzenia solidnych podstaw, na których mógł swobodnie rozwijać się Kościół ewangelicki na terenie Śląska. Wszyscy trzej powielali postawę większości biskupów ery reformacji, podsumowaną przez Tazbira jako „walka bardziej na papierze niż w praktyce”⁸⁹. Johannes V Thurzo był wykształconym we Włoszech humanistą, który stworzył enklawę myślicieli i twórców we Wrocławiu i umożliwiał im rozwój, fundując stypendia naukowe dla utalentowanej młodzieży. Jacob von Salza, choć sam nigdy nie przeszedł na protestantyzm, wyrażał zgodę na proluterańskie działania radnych miejskich, m.in. wprowadzenie Moibana i Hessa na stanowiska pastorów w probostwach św. Elżbiety i św. Magdaleny we Wrocławiu. Balthasar von Promnitz zaś, obejmując urząd już po przejściu przez ewangelistów większości klasztorów i parafii na terenie Wrocławia i okolic, sprzyjał poczynaniom protestantów, utrzymywał z nimi kontakty listowne (za

⁸⁵ J. Mandziuk, *Historia kościoła katolickiego na Śląsku...*, s. 11.

⁸⁶ D. Dolański, *Najspokojniejszy kościół...*, s. 19.

⁸⁷ Tamże, s. 20.

⁸⁸ J. Mandziuk, *Historia kościoła katolickiego...*, s. 12.

⁸⁹ J. Tazbir, *Reformacja w Polsce...*, s. 19.

przykład niechaj posłuży omówiony w tej rozprawie list gratulacyjny do biskupa Balthasara wysłany do hierarchy przez Moibana).

Duchowieństwo we Wrocławiu było bardzo liczne. Z archiwów prowadzonych przez archidiecezję wrocławską można uzyskać informację o 1200 duchownych oraz ok. 1000 kleryków. W 1501 roku na terenie diecezji funkcjonowało jeszcze 101 klasztorów: 88 męskich i 13 żeńskich, reprezentujących piętnaście różnych zakonów. Poza tym obecne były konwenty żebracze oraz konfraternie kapłańskie, a świeccy zakładali bractwa, aby „kultywować wiarę”⁹⁰. Dane z początku XVI wieku świadczą również o tym, że stan duchowieństwa w diecezji wrocławskiej był bardzo liczny, a utrzymanie go skłaniało do finansowych nadużyć ze strony hierarchów kościelnych. Ten finansowy fakt podaje się jako jedną z przyczyn szerokiego wsparcia Rady Miasta i książąt w procesie wprowadzania reformacji na ziemiach śląskich⁹¹.

Można zatem postawić tezę, że Wrocław ze swoim usytuowaniem geograficznym, sytuacją polityczną, konstrukcją diecezjalną i wewnętrznymi organami ustawodawczymi okazał się doskonałym gruntem do szybkiego wdrożenia pierwszych luterzańskich reform. Tak też się stało, bo już w pierwszej połowie lat dwudziestych XVI wieku zorganizowano w nim dysputę protestancką, która – niczym wybuch wulkanu i spływająca po wybuchu lawa – zainicjowała przekształcanie kolejnych parafii z katolickich w protestanckie.

Przyczyny sukcesu reformacji luterńskiej na Śląsku

W 1517 roku, według podania Philippa Melanchthona i innych przekazów odnośnie tego wydarzenia, Marcin Luter miał przybić 95 tez, sporządzonych na podstawie *Listu św. Pawła do Rzymian*⁹², do drzwi kościoła w Wittenberdze. Nie spierając się o prawdziwość tego, być może legendarnego, epizodu, należy jednak stwierdzić, że augustiański mnich urodzony w 1483 roku w niemieckim Eisleben opublikował początkowo swoje tezy jako przyczynek do dyskusji nad reformą Kościoła. Było to typową praktyką późnośredniowieczną i wczesnorenesansową, stosowaną w całych Niemczech jeszcze przed planowanymi i organizowanymi publicznie dysputami

⁹⁰ J. Pater, *Z dziejów archidiecezji wrocławskiej*, na stronie: https://www.archidiecezja.wroc.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=19:9-diecezja-w-przededniu-reformacji-1482-1520&catid=6:historia&Itemid=15 [dostęp: 30.12.2020].

⁹¹ J. Mandziuk, *Historia kościoła katolickiego...*, s. 13.

⁹² S. Litak, *Od reformacji do oświecenia...*, s. 15.

religijnymi⁹³. Nie istnieje jednak dowód na to, że taka dysputa odbyła się w sprawie ogłoszenia 31 października owych tez Lutera. Natomiast dobrze znana jest zapowiedź tej dysputy widniejąca nad wypisanymi tezami:

Miłość do prawdy i pragnienie ujawnienia jej są przyczyną, że zamierza się przeprowadzić w Wittenberdze dysputę nad niżej podanymi tezami. Przewodząc temu będzie czcigodny ojciec Marcin Luter, magister sztuk wyzwolonych i świętej teologii i jednocześnie nauczyciel tychże. Dlatego prosi on tych, którzy nie będą mogli osobiście wziąć udziału i dysputować z nami ustnie, żeby uczynili to na piśmie. W imię Pana naszego Jezusa Chrystusa. Amen⁹⁴.

Konflikt w Wittenberdze narósł najprawdopodobniej z powodu kwestowania na budowę rzymskiej bazyliki św. Piotra i obiecywania odpustów za jałmużnę. W źródłach pojawia się nader często nazwisko dominikanina Johannes Tetzela, którego wyróżniała charyzma i chciwość w obietnicach zapewnienia królestwa niebieskiego za wysokie kwoty datków⁹⁵. Luter, jako profesor wittenberskiego uniwersytetu i wykształcony teolog, widząc potrzebę zmian w Kościele, rozpoczął dyskurs naukowy, który eskalował i przerodził się w wieloletni proces rozpadu Kościoła katolickiego i tworzenia się osobnego wyznania w chrześcijańskiej wspólnoty wiernych.

Postulaty luterzańskie obejmowały:

- wysławianie Boga jako sprawiedliwego i miłosiernego Ojca,
- uznanie Chrztu i Eucharystii za akt łaski Bożej,
- głoszenie koncepcji konsubstancjacji⁹⁶, czyli nieortodoksyjnej idei teologicznej o obecności Ciała i Krwi Jezusa Chrystusa w chlebie i winie w czasie sakramentu wieczerzy pańskiej przy jednoczesnym braku zmiany istoty samego chleba i samego wina.

Powyższe idee rozprzestrzeniały się początkowo głównie w niemieckiej części Europy Zachodniej. Luter dostrzegał również pilną potrzebę przetłumaczenia i rozpowszechniania Pisma Świętego w językach narodowych. Badania wykazują, że w XV wieku większość niższych duchownych, ale również i biskupów, nie znała łaciny, na wielu niemieckich obszarach świeccy, duchowni, mnisi oraz mniszki nie mieli dostępu do takiego tekstu Biblii, który stanowiłby dla nich zrozumiały przekaz. To mnożyło błędy w interpretacji. Z kolei oddolne inicjatywy translacyjne były

⁹³ Dysputy były przejętym przez luteranów sposobem stanowiącym narzędzie oficjalnego zawłaszczenia dóbr kościelnych. Tego typu sławne dysputy to te odbyte w Heidelbergu (1518) i Lipsku (1519).

⁹⁴ Oficjalne tłumaczenie Kościoła Ewangelicko–Augsburskiego w Polsce, na stronie: <http://old.luteranie.pl/pl/?D=239> [dostęp: 30.01.2021].

⁹⁵ *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, s. 149.

⁹⁶ S. Litak, *Od reformacji do oświecenia...*, s. 15.

negowane przez Kościół, który bał się nadużyć ze strony samozwańczych tłumaczy i powstawania heretyckich wersji Biblii. Na fali husyckich postulatów w 1466 roku powstała *Biblia Mentela* (Strasburg), a w 1470 *Biblia Eggesteina*, *Biblię Husa* wydano zaś w 1488 roku. Pierwszy druk *Biblii Słowiańskiej* to rok 1506⁹⁷. To rozpoczęło proces udostępniania tekstu biblijnego wiernym.

Philipp Melanchthon, również profesor na uniwersytecie w Wittenberdze, naturalnie poparł tezy Lutra. Jednakże ten teolog był wykształconym w duchu humanistycznych, czytany w antycznych pisarzach filologiem, który pozostawał również pod silnym wpływem myśli Reuchlinowskiej. Jego idea reformacji różniła się od zradykalizowanej idei Lutra. Melanchthon postulował reformę szkolnictwa w duchu humanistycznym, położenie nacisku na kształcenie młodzieży w językach starożytnych i studia nad Pismem Świętym zarówno w języku narodowym, jak i po łacinie, w językach greckim i hebrajskim. Był on prawą ręką Lutra i to on tak naprawdę kierował ruchami reformatorów śląskich i pomorskich. Utrzymywał ożywioną korespondencję z Moibanem i Hessem, istnieją również fragmenty źródłowe potwierdzające, że w swych listach z początku lat dwudziestych XVI wieku niejednokrotnie pozdrawiał Crautwalda. Melanchthon to ponadto autor *Confessio Augustana*, obowiązującej zbory protestanckie na Śląsku od 1530 roku⁹⁸ oraz *Apologiae Confessionis Augustanae*. Konfesja augsburska wraz z *Libro Concordiae* do dziś stanowi podstawową księgę Kościoła luterańskiego.

Hierarchowie Kościoła katolickiego zdawali sobie sprawę z wewnętrznej degeneracji, która następowała w środowisku duchownych od lat dwudziestych XV wieku, ale jedność Kościoła chrześcijańskiego nie została zachwiana przez kolejne 100 lat, mimo prób sprzeciwu i powstań religijnych. Wśród bezpośrednich przyczyn sukcesu reformacji na Śląsku badacze wskazują wojny husyckie. Choć przetoczyły się one przez Śląsk, zwłaszcza Wrocław, jeszcze w latach dwudziestych XV wieku, a więc niecałe 100 lat przed dysputą wrocławską przeprowadzoną przez Johanna Hessa, mogły wywrzeć wpływ na społeczne przyjmowanie nowych prądów religijnych i idei. Jan Huss, którego uznano za pierwszego reformatora Kościoła, działał na terenie Czech na początku XV wieku; ponieważ podtrzymał swoje stanowisko antypapieskie, w 1411 roku został ekskomunikowany, a następnie stracony podczas soboru w Konstancji (1415). Jego śmierć wywołała falę protestów i krucjat prohusyckich, które prowadzone były w różnych częściach królestwa czeskiego. W tym czasie tron czeski przejął Zikmund, syn Vaclava. Poprowadził on z Wrocławia cztery krucjaty antyhusyckie, których efektem był wzrost nienawistnych nastrojów

⁹⁷ D. Dolański, *Najspokojniejszy kościół...*, s. 97–98.

⁹⁸ Odpowiedzią na *Konfesję Augsburską* była wspólna praca Johanna Fabera i Johanna Cochlaeusa pod tytułem *Responsio Confessionis Augustanae*, zwana też *Confutatio pontificia*.

między zamieszkującymi ziemie śląskie Czechami i Niemcami⁹⁹. Husyci w odwecie w marcu 1428 roku rozpoczęli kontrofensywę Wrocławia, najazdy ponawiali jeszcze pięciokrotnie, jednak za każdym razem Wrocław skutecznie się bronił. Bitwy te spowodowały niepowetowane straty i szkody materialne oraz społeczne. Być może mieszkańcy miasta w latach dwudziestych XVI wieku nie chcieli po raz kolejny narażać się na konieczność prowadzenia krwawych wojen na tle religijnym, wobec czego zgodzili się na przyjęcie nowej religii. Z uwagi na te fakty, mogłoby to rzeczywiście stanowić jeden z powodów pokojowej reformacji na terenach Wrocławia.

Ponadto tym, co stanowiło o powodzeniu reformacji na Śląsku, zwłaszcza jednak we Wrocławiu, okazała się wielowymiarowość etniczna tego terenu. Mimo że Wrocław był miejscem zamieszkania Polaków, Czechów oraz Niemców, to jednak ci ostatni stanowili większość ludności. Niemieccy mieszkańcy Śląska¹⁰⁰ zostali jednak niejako zmuszeni do przyjęcia zasad i obrzędów Kościoła katolickiego, mającego swoich zarządców w Królestwie Polskim. Być może w przejściu na luteranizm szukali potwierdzenia swojej odrębności etnicznej, której nie potrafili odnaleźć we wspólnej wierze z ludnością słowiańską¹⁰¹.

Kolejną przyczyną tak szybkiej konwersji Śląska na luteranizm była zasada *cuius regio eius religio*, podparta jednakże nakazami Lutera, aby wykształcić pewne *ius reformandi*, które pozwalałoby zwierzchności świeckiej na wybór i narzucenie wyznania na podległym terenie¹⁰². Książę panujący w księstwie narzucał miejscowej ludności wiarę. Władcy zaś, często skłóceni z hierarchami kościelnymi z powodu finansów (ściąganie dziesięcin¹⁰³) i sporów ziemskich, upatrywali w konwersji na protestantyzm szansy uwolnienia się od obowiązkowego podatku kościelnego i powiększenia swojego terytorium o zawłaszczone majątki kościelne. Obserwuje się silny komponent gospodarczy¹⁰⁴ w ruchu reformacyjnym na Śląsku – „głód ziemi” to termin Tazbira, charakteryzujący działania notabli rządzących na terenie Śląska i Niemiec w XVI wieku. Sprzeciwiano się itolocentryzmowi Kościoła i postulowano wyższość cesarza nad papieżem¹⁰⁵.

⁹⁹ N. Davies, R. Moorhouse, *Mikrokosmos...*, s. 137.

¹⁰⁰ Warto jednak pamiętać, że większość wykształconej ludności niezależnie od pochodzenia podpisywała swoje utwory, traktaty czy dokumenty jako Silesii – Ślązacy. Można zatem mówić o pewnej wspólnotowości mimo różnic etnicznych.

¹⁰¹ J. Tazbir, *Reformacja w Polsce...*, s. 10.

¹⁰² G. Wąs, *Reformacja i władza...*, s. 23.

¹⁰³ J. Tazbir, *Reformacja w Polsce...*, s. 13.

¹⁰⁴ B. Gaj, *Tradycje retoryczne...*, s. 30.

¹⁰⁵ W. Urban, *Dwa szkice z dziejów reformacji*, Kielce 1991, s. 30.

Władcy oraz zarządy miejskie mieli coraz większy wpływ na hierarchów Kościoła, wobec czego autorytet papieski, pojmowany jako średniowieczny uniwersalizm zanikał¹⁰⁶. Nie bez znaczenia była również rozprzestrzeniająca się idea wzięcia przez władzę świecką odpowiedzialności za Kościół chrześcijański¹⁰⁷. Wąs wskazuje *An den christlichen Adel*¹⁰⁸, pismo stworzone przez Lutra w 1520 roku, rodzaj bezpośredniego wezwania władzy świeckiej do przejęcia inicjatywy w procesie reformacji Kościoła. Ponadto nawarstwiał się wówczas we Wrocławiu spór między Radą Miasta a kapitułą katedralną o sądownictwo kościelne (jurysdykcję sądowniczą)¹⁰⁹ nad świeckimi oraz udział Kościoła w świadczeniach obronnych miasta¹¹⁰. Już w latach dziewięćdziesiątych XV wieku, Rada Miasta i król Władysław wprowadzili szereg zarządzeń ograniczających majątki kościelne we Wrocławiu i całym księstwie. Postulowano wprowadzenie prawa dysponowania beneficjami kościelnymi przez świeckich¹¹¹. W 1491 roku zabroniono przekazywania nieruchomości na rzecz instytucji duchownych, w 1497 roku zaś zakazano reprezentowania interesów świeckich obywateli przez duchowieństwo¹¹².

Z punktu widzenia Śląska teza o wewnętrznej degeneracji nauki i struktur Kościoła może nie być najważniejszym, decydującym argumentem przesądzającym o powodzeniu reformacji, niemniej bardzo istotnym dla pełnego obrazu wprowadzania reformacji luterskiej na tym terenie. Sytuacja społeczna i polityczna, a nadto łaskawe dla kleru edykty papieskie determinowały w pewnym stopniu nadużycia duchownych przez ponad połowę XV wieku i jeszcze na początku wieku XVI. Narastała fala nastrojów antyklerykalnych i antypapieskich. Mandziuk wskazuje też na niski stopień wykształcenia większości niższego kleru: wikariuszy, mansjonarzy, altarzystów, plebanów – to przekładało się na unikanie głoszenia kazań, brak zaangażowania w sprawy wiernych, pobieranie beneficjów z podatków świeckich niezależnie od wykonywanych funkcji. Badacze zauważają również wyraźne zeświecczenie wyższego kleru, który beneficja kościelne traktował jako wynagrodzenie za służbę władzom politycznym¹¹³. Nisko wykształcona była

¹⁰⁶ S. Litak, *Od reformacji do oświecenia...*, s. 12.

¹⁰⁷ G. Wąs, *Reformacja i władza...*, s. 20–21.

¹⁰⁸ M. Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, Wittenberg 1520.

¹⁰⁹ J. Mandziuk, *Historia kościoła...*, s. 13.

¹¹⁰ J. Tazbir, *Reformacja w Polsce...*, s. 13

¹¹¹ W. Urban, *Dwa szkice...*, s. 31.

¹¹² *Wrocław. Jego dzieje i kultura*, s. 73.

¹¹³ Tamże, s. 13.

ponadto większość zakonników, niektóre zakony jednak gromadziły wielkie bogactwa niedostępne dla świeckich. Prowadziło to do widocznej bierności mnichów. Z drugiej strony istniały zakony bardzo ubogie, dla których niedostatek stanowił o „być albo nie być” klasztoru i zgrupowania. Mandziuk podaje jako przykład zakony franciszkanów i augustianów–eremitów – przyłączały się one do ruchu reformacyjnego na Śląsku z powodu wewnętrznego kryzysu. Augustianie jednak dość szybko przystali do ruchu luterńskiego, przynajmniej we Wrocławiu¹¹⁴, z powodu podziwu dla samej postaci Lutra i jego augustiańskich korzeni. Warto też dodać, że ogólna apatia¹¹⁵ w strukturach Kościoła katolickiego przełożyła się na ubóstwo myśli głoszonej katechezy, albo nawet całkowity jej brak w niektórych regionach¹¹⁶.

Mówiąc o początkach reformacji na terenach Śląska, nie można pozostać obojętnym na wielki rozkwit humanizmu renesansowego, zwrot uczonych w kierunku filozofii greckiej, retoryki cycerońskiej, poezji augustiańskiej. Wrocławscy scholarchowie, w dużej mierze wywodzący się ze środowiska Akademii Krakowskiej, dzięki wzmożonym w latach 1480–1515 kontaktom naukowym z Krakowem¹¹⁷, kolportowali na teren Śląska nowe prądy religijne, głównie erazmiańskie i reuchlinowskie. Kładli nacisk na poprawność łaciny, czyniąc z niej *lingua communis* w wielokulturowym mieście. Nie bez znaczenia było również usprawnienie szlaku komunikacyjnego między Wrocławiem a niemieckimi ośrodkami akademickimi, jak Wittenberga czy Frankfurt nad Odrą. Śląscy studenci wyjeżdżali tam bowiem kontynuować rozpoczęte w Krakowie studia, uzyskiwali doktoraty z teologii i wracali na Śląsk nauczać nowej Ewangelii. Za przykład niech posłużą sylwetki Moibana, Hessa, Johannes Metzlera, Andreasa Winklera, choć w niniejszej rozprawie mowa będzie także o innych. Przywódcy religijni ruchu reformacyjnego na Śląsku uczestniczyli w wykładach Lutra i Melanchthona, a pisma swoich wykładowców, dzięki rozpowszechnieniu druku, mogli przywieźć ze sobą do kraju.

Protestanci zrobili doskonały użytek z dostępności druku, choć można też uznać, że dzięki reformacji druk na początku XVI wieku tak intensywnie się rozwinął. Niemal wszystkie wrocławskie drukarnie w latach czterdziestych były kontrolowane przez luteranów. Cochlaeus nie

¹¹⁴ Nie bez powodu właśnie w 1524 roku przy augustiańskim klasztorze w parafii św. Doroty we Wrocławiu, odbyła się dysputa przeprowadzona przez Hessa. Już na początku lat dwudziestych XVI wieku wrocławscy augustianie opuścili klasztor.

¹¹⁵ Termin J. Mandziuka (zob. tegoż, *Historia kościoła...*, s. 13).

¹¹⁶ Przykładem jest księstwo legnicko-brzeskie. Crautwald postulował wprowadzenie nauczania prostej, zrozumiałej dla wszystkich katechezy opartej na czystej recepcji Pisma Świętego. Sam taką katechezę wykladał od 1524 roku, pisma postapologetyczne pisał zaś w bardzo przystępny sposób.

¹¹⁷ N. Davies, R. Moorhouse, *Mikrokosmos...*, s. 158.

mógł tam wydać swojej *Obrony (Defensio)* wartości katolickich, bo „w mieście nie można było znaleźć drukarza skłonnego wydać pismo krytyczne wobec nowych prądów religijnych”¹¹⁸. W samym Wrocławiu w latach dwudziestych XVI wieku funkcjonowały trzy oficyny drukarskie: Adama Dyona, Caspara Lybischa oraz Andreasa Winklera, i wszyscy ci drukarze wydawali dzieła protestanckie. Dyon zajmował się pismami wrocławskich humanistów od 1506 roku, a oddziaływały one nie tylko we Wrocławiu, ale i na odległość – rękopisy wysyłali wrocławianie do Norymbergi. W 1517 roku Dyon zdecydował się założyć pierwszą drukarnię we Wrocławiu. Do 1534 roku wydał między innymi tekst dysputy lipskiej Lutra z Johannesem Eckiem oraz wrocławski śpiewnik ewangelicki¹¹⁹. Lybisch rozpoczął pracę w 1520 roku, skupiając się głównie na przedrukowywaniu pism teologicznych Lutra, Zwinglego oraz Schwenckfelda. Wydał również polemikę wokół tez Hessa toczoną przez wrocławską stronę luterańską i Petrusa Risinius. W ocenie Bronisława Kocowskiego „Tezy, pisma polemiczne, traktaty, pamflety i satyry, pojawiające się masowo po obu walczących stronach, sprzyjały gwałtownemu rozwojowi drukarni”¹²⁰. Drukarnia Lybischa funkcjonowała do 1540 roku, następnie wyparła ją szeroko zakrojona działalność drukarska Andreasa Winklera. Był to jeden z wykształconych w Krakowie i w Wittenberdze humanistów, zarówno drukarz miejski, jak i (od 1525) rektor Gimnazjum św. Elżbiety. Wydał gramatykę łacińską Melanchthona oraz grecką Metzlera, a także szereg klasycznych autorów, w tym *Komedie* Terencjusza.

Reformacja luterańska na Śląsku miała niezwykle pokojowy charakter. Na tak spokojnie przeprowadzony proces luteranizacji obserwowany na terenie księstw *Silesiae*¹²¹ złożyły się wszystkie wymienione jako przyczyny reformacji śląskiej elementy. Istotne dla zrozumienia tego procesu jest również, dające się wówczas zauważyć, zwiększenie samoświadomości jednostki wśród wyższych warstw społecznych. W sferze niektórych warstw mieszczaństwa zrodziła się potrzeba samodoskonalenia oraz samodzielnych studiów nad Pismem Świętym. Badania Dolańskiego wykazały, że 66,4% z przeanalizowanej grupy 300 sylwetek działaczy reformacyjnych stanowili właśnie ludzie wywodzący się z kręgów mieszczańskich¹²². Na przykładzie

¹¹⁸ B. Gaj, *Nietolerancja czy apologetyka...*, s. 95.

¹¹⁹ B. Kocowski, *Zarys dziejów drukarstwa na Dolnym Śląsku*, „Sobótka” R. 2 (1947), s. 208.

¹²⁰ Tamże, s. 208.

¹²¹ Jako że niniejsza rozprawa składa się z analizy postaw luteranów związanych z tymi dwoma ośrodkami, autorka celowo szczegółowo nie wprowadza opisów innych księstw śląskich w tym kontekście.

¹²² D. Dolański, *Najspokojniejszy kościół...*, s. 98.

przeanalizowanej korespondencji Moibana, Hessa i Crautwalda skierowanej do przedstawicieli różnych poglądów religijnych można postawić tezę, że krwawa walka protestantów z katolikami obserwowana w różnych częściach Europy przybrała na Śląsku formę dyskusji prowadzonej jedynie na piśmie. Przy tym Gaj stawia tezę o względnej tolerancji deklarowanej także pisemnie, np. w listach. W 1544 roku katolik Cochlaeus w liście zwraca się do Moibana: „przyjacielu z jednym wyznaniowym wyjątkiem”, choć w dalszej części wywodu kieruje uwagę na niepokojące go grabieże katolickich klasztorów¹²³. Reformację we Wrocławiu i w okalających miasto księstwach przeprowadzali scholarchowie niezwykle dobrze wykształceni. Budzyński w wielu swoich tekstach naukowych określa ich jako elitę¹²⁴. Ci, którzy dostąpili możliwości zdobycia bakalaureatów na Akademii Krakowskiej, a następnie doktoratów na niemieckich uniwersytetach, powracając na Śląsk dołączali do grona humanistów „uprawiających słowo”, zmieniających reguły za pomocą pisma. Walka fizyczna byłaby dla tej grupy wykształconych i wysoko urodzonych poniżej godności. Świadczą o tym działania humanistów–reformatorów wrocławskich i legnickich.

Humanizm renesansowy we Wrocławiu

Zarówno polscy, jak i niemieccy badacze historii szesnastowiecznego Śląska podają rozwój humanizmu renesansowego jako jeden z głównych czynników pokojowego przeprowadzenia procesu reformacji na tym terenie. Zostało już wyżej wspomniane, że na terenie Śląska nie odnotowuje się morderczych walk. Fizyczna przemoc wobec przedstawicieli Kościoła na Śląsku ograniczyła się do wypędzania mnichów i mniszek z opactw klasztornych. W 1521 roku radni miejscy siłą zajęli wrocławski klasztor Bernardynów, nakazując zakonnikom opuszczenie miasta¹²⁵. Wokół tej sytuacji odnotowany został podówczas przez miejskiego skrybę, humanistę Laurentiusa Corvinusa¹²⁶, epizod rzekomego planu zabójstwa jednego z radnych, Heinricha Rybisch¹²⁷. Bernardyni, odwoławszy się do autorytetu króla Ludwika II Jagiellończyka, uzyskali możliwość debaty sądowej, która miała odbyć się w Pradze. Interesów protestantów bronił Rybisch. Laurentius Corvinus – konwertyta protestancki – być może wyolbrzymił sytuację lub wykreował plotkę na

¹²³ B. Gaj, *Nietolerancja czy apologetyka...*, s. 95.

¹²⁴ J. Budzyński, *Hellenika szkolne na Śląsku XVI–XVIII wieku*, „Collectanea Philologica” t. 5 (2003), s. 175, 187.

¹²⁵ *Wrocław. Jego dzieje i kultura*, s. 74.

¹²⁶ W. Urban, *Szkice z dziejów diecezji wrocławskiej: cd.: Biskup Jan Roth (1482–1506)*, „Studia Theologica Varsaviensia”, t. 5 (1967), nr 1, s. 59, 63.

¹²⁷ *Wrocław. Jego dzieje i kultura*, s. 216.

temat tego, jakoby duchowni katoliccy na Hradczanach zawiązali spisek w celu zabicia Rybischa¹²⁸. Epizod ten wzmógł świeckie ataki na kościoły i klasztory, myśl luterńska kielkowała zaś coraz powszechniej wśród obywateli Wrocławia, dotąd broniących katolicyzmu. Wydarzenie to pokazuje również, jak intensywne były nastroje antyklerykalne wśród mieszczaństwa w latach dwudziestych XVI wieku oraz jakim orężem protestanckim stało się słowo pisane w rękach elity¹²⁹.

Na terenie nowożytnego Śląska wykształcił się pewien ideał klasycystyczny, na który składały się idee erazmiańskie kolportowane przez studentów powracających na Śląsk z tytułami bakalaureatów z krakowskiej Akademii, idee reuchlinowskie wynikające z zainteresowania scholarchów dziełami tego filozofa i, co ważne, hebraisty renesansowego. Jego badania nad tekstem hebrajskim Biblii przyczyniły się do pogłębionego, według luteranów, zrozumienia Pisma Świętego¹³⁰. Humanisci–protestanci śląscy odrzucali jednak stanowczo ideę kabały chrześcijańskiej w pismach Reuchlina, z powodu ewentualnych oskarżeń o nadużycia religijne ze strony Lutra i szerzenie herezji. Z propozycji Erazma z Rotterdamu z kolei w XVI wieku szczególnym uznaniem cieszyła się myśl pedagogiczna oparta na nauczaniu języków starożytnych na podstawie kanonu dzieł autorów antycznych oraz ewangeliczna prostota wynikająca jedynie z czystej interpretacji słów Chrystusa zapisanych w Piśmie Świętym i jawne sprzeciwianie się scholastyce. Protestanci czerpali również z jego krytycznych wydań dzieł Ojców Kościoła: Ambrożego i Augustyna¹³¹. Wyniesienie literatury jako nadrzędnej wobec innych sztuk wyzwolonych skutkowało powstaniem we Wrocławiu kultury intelektualnej, której twórcy pozostawili po sobie niezliczone pisma. Jak pisze Gaj: „Kultura literacka jest [na dawnym Śląsku] tożsama z retoryczną, a językiem tej literatury jest (...) język łaciński¹³². Zatem dorobek łaciński tylko pierwszych czterdziestu lat XVI wieku to ogrom utworów prozatorskich, wytworów poetyckich, teologicznych traktatów i kazań protestanckich. Drugim filarem twórczości tego okresu są polemiki protestantów i katolików, różnego rodzaju *defensiones* wydawane przez drukarzy z powodu aktualnie toczzonego sporu. Do tej grupy zaliczyć należy również sprawozdania z dysput protestanckich oraz całą spuściznę literatury kontrreformacyjnej. W

¹²⁸ *Encyklopedia Wrocławia*, s. 717.

¹²⁹ Termin J. Budzyńskiego (zob. np. tegoż, *Paideia humanistyczna...*).

¹³⁰ Część wrocławskich humanistów zrzeszonych wokół Johannesesa Hessa tworzyła tzw. partię reuchlinowską. Należeli do niej poeci, pisarze oraz uczeni teologowie. Wśród nich był również Crautwald, który w grupie zasłynął doskonałą znajomością hebrajskiego.

¹³¹ W przebiegu dysputy wrocławskiej (1524) argumenty wysuwane przez stronę protestancką zaczerpnięte są albo z nauczania św. Ambrożego lub św. Augustyna, albo z listów św. Pawła.

¹³² B. Gaj, *Tradycje retoryczne...*, s. 11.

tym czasie powstawały również kroniki miejskie, po łacinie pisane były natomiast, jeszcze na początku XVI wieku, wszystkie dokumenty urzędowe. Trzecią grupę stanowią liczne listy autorstwa humanistów–reformatorów. Większość wrocławskich i legnickich reformatorów utrzymywała stały kontakt z wittenberskimi uczonymi. Melanchthon niejako nadzorował przebieg reformacji na Śląsku, a większa część jego korespondencji z tamtego okresu wymienianej z wrocławskimi scholarchami zachowała się do dziś. Mnogość tych dokumentów świadczy o tym, jak wzmożona były kontakty między Wittenbergą a Śląskiem, liczne *salutationes* przekazywane przez Melanchthona dla wrocławskich humanistów na końcu listów dają zaś świadectwo czynnego zaangażowania tamtejszych uczonych w budowę nowej religii, w rozwój szkół oraz w rozważania nad literaturą antyczną prowadzone w przyjaznej atmosferze¹³³. Do czwartej grupy należą wszystkie wytwory szkolnictwa renesansowego, tzw. gimnazjów humanistycznych (w tym również szkół protestanckich na Śląsku), oraz mowy profesorskie i uczniowskie: epitalamia, mowy pogrzebowe, mowy polityczne czy mowy okolicznościowe. Zachowało się mnóstwo przedrukowanych mów chwalcących doskonałych profesorów, mów na rozpoczęcie i zakończenie roku szkolnego, panegiryków tworzonych w celu uświetnienia wydarzenia w mieście, w szkole, aby upamiętnić zmarłego nauczyciela lub ucznia¹³⁴. Rozpowszechnienie we Wrocławiu i okolicznych księstwach nowego wzoru nauczania młodzieży stworzyło niezwykle podatny grunt dla rozwoju literatury łacińskiej na tym terenie. Szkolnictwo renesansowe rozwijało się na Śląsku równolegle do reformacji – opiekę nad nim przejęli i sprawowali protestancy aktywiści.

Szkoły humanistyczne, zastępujące na początku XVI wieku placówki przyklasztorne, były rekonstruowane na wzór starożytnej *paidei*, którą w kręgu hellenocentrycznym uznawano za ideał kształtowania człowieczeństwa – „nauczania i wychowania”. Termin ten ewoluował i nabierał przez wieki nowych, dodatkowych cech, aby stać się w renesansie mieszanką rzymskiej *pietatis* oraz szesnastowiecznej humanistycznej *humanitatis Christianae*¹³⁵. System szkolnictwa humanistycznego przybrał całkowicie nowy charakter. Szkoły reformowane na początku XVI wieku nie różniły się jeszcze znacznie strukturą od szkół przy parafialnych, jednak wrocławscy humaniści, którzy rozpoczęli reformę szkolnictwa na terenie *Silesiae Inferioris*, wprowadzali nowe programy szkolne oparte na recepcji zdobyczy kulturalnych antyku: nauce języków starożytnych, studiowaniu gramatyki łacińskiej, w niektórych ośrodkach również greckiej i hebrajskiej (jak w

¹³³ Zob. Listy Melanchthona: tegoż, *Epistolarum liber continens praeclara multa cum ecclesiastica tum politica et historica cognitione dignitissima antehac nunquam Editus*, Leiden 1647.

¹³⁴ B. Gaj, *Tradycje retoryczne...*, s. 67–76.

¹³⁵ J. Budzyński, *Paideia...*, s. 11–12.

nyskiej szkole św. Jakuba), w której działał Crautwald. Wprowadzono również zajęcia retoryczne na różnych poziomach zaawansowania. Następnie, czerpiąc z erazmiańskiej myśli pedagogicznej, reformujący szkolnictwo protestanci wprowadzali kanon lektur autorów antycznych z nauką podstaw katechizmu: Wyznania wiary, Dziesięciu przykazań, Modlitwy powszechnej po łacinie oraz w języku wernakularnym oraz modlitw porannych i wieczornych pisanych przez ówczesnych poetów i umieszczanych w drukowanych podręcznikach.

We Wrocławiu funkcjonowały dwa gimnazja humanistyczne, jeszcze w latach dwudziestych XVI wieku przejęte i reformowane przez protestantów: Gimnazjum św. Marii Magdaleny oraz Gimnazjum św. Elżbiety. Na stanowisko rektora zostali powołani wrocławscy humaniści z otoczenia Johannesesa Hessa: Ambrosius Moiban w pierwszym wypadku i Johannes Troger w drugim. Następcą Moibana został Antonius Niger, Trogera zaś wrocławski drukarz Andreas Winkler¹³⁶. W Nysie z kolei, w Gimnazjum św. Jakuba rektorem był Valentin Crautwald. Za wymienianymi tutaj nazwiskami stoją humaniści zaangażowani w reformę Kościoła i oświaty we Wrocławiu i księstwie legnicko-brzeskim. Poza Johannesem Hessem, uznanym przez Lutra i Melanchthona za duchowego przewodnika reformacji we Wrocławiu, niezwykle ważnymi postaciami w tym procesie okazali się członkowie *praesidiae scholarum*: właśnie Ambrosius Moiban, dr Johannes Metzler oraz śląski humanista szczególnie związany z Polską, zwłaszcza z Krakowem i Toruniem, Laurentius Corvinus. Wspomniani myśliciele to również wrocławscy humaniści i protestanci, aktywnie działający w latach dwudziestych i trzydziestych XVI wieku na tym terenie i kształtujący nowy tryb oświaty na Śląsku „dolnym”¹³⁷. Ich dzieła były drukowane i wydawane przez drukarzy miejskich, którzy również, tak jak Winkler, należąc do grupy humanistów, wspierali ich dążenia. Z analizy starodruków wydawanych w tym okresie przez drukarnię Winklera i Lybischa można zaobserwować stworzenie swoistej enklawy wrocławskich humanistów–luteranów. Wzajemnie umieszczali oni swoje wiersze w wydawanych dziełach, przykład stanowi umieszczenie panegiryku Laurentiusa Corvinusa w gramatyce utworzonej przez Moibana lub wiersz pochwalny dla ulubionego profesora greki – Valentina Crautwalda, stworzony przez Johannesesa Lange¹³⁸ i umieszczony w wydaniu *De Caena Dominica et Verbis Caenae* z 1526 roku.

¹³⁶ G. Bauch, *Codex Diplomaticus Silesiae...*, s. 4.

¹³⁷ Tamże, s. 97–124.

¹³⁸ Niektóre nazwiska humanistów z tego kręgu kulturowego, znane historykom i szeroko omawiane, są tu pominięte z powodu zawężenia okresu najaktywniejszej działalności – zarówno proluterańskiej, jak i ogólnie rozumianej twórczości humanistycznej i reformującej oświatę – do 30 lat.

Ścieżka rozwoju licznych wrocławskich humanistów wiodła w tym okresie przez nyską rezydencję biskupów. Biskupi we Wrocławiu od czasów Johannes Rotha mieli umysły otwarte na nowe renesansowe prądy. Byli ludźmi wykształconymi we Włoszech, tak jak Johannes V Thurzo. Biskup ten pochodził z nobilitowanego rodu węgierskiego, a już w młodości związał się z kręgiem krakowskich humanistów. Jego postawa uważana jest przez badaczy za wzór ówczesnego humanisty renesansowego: bardzo dobrze wykształcony we Włoszech, bibliofil, mecenas kultury, znawca literatury i sztuki, miał bardzo otwarty umysł i tolerancyjne nastawienie w stosunku do rodzącej się nowej religii. Już od początku XVI wieku utrzymywał kontakt listowny z Erazmem¹³⁹, Lutrem i Melanchthonem. Obaj reformatorzy uważali Thurzo za „jedyne biskupa niemieckiego, który przejawia tak rzadkie zrozumienie potrzeby zmiany [w Kościele]”¹⁴⁰. Był on duchownym szanowanym przez społeczeństwo oraz władców ze względu na swą działalność charytatywną i ustanowienie szeregu uchwał gwarantujących między innymi zwolnienie Nysy z uciążliwego dla księstwa podatku. Nazywany przez potomnych „słońcem renesansu”¹⁴¹ sprawował mecenat nad poetami i artystami, pomagał również w założeniu papierni w Nysie oraz pierwszej we Wrocławiu drukarni (1503), którą poprowadził urodzony w Rothenburgu Konrad Baumgarten¹⁴². Roztoczenie systemu pomocy materialnej nad zdolnymi uczniami z wrocławskich szkół ułatwiło wielu humanistom urodzonym ok. 1490 roku wyjazdy na studia do Krakowa, również do Włoch i na zachód do Wittenbergi, Strasburga, Frankfurtu. Thurzo żywo interesował się karierą podopiecznych, którym pomagał, proponując im pracę w swojej kancelarii po zakończeniu procesu kształcenia. Taką propozycję pracy dostał na pewno Hess oraz Crautwald. Następcy Thurzo w pewnym stopniu wspierali pedagogiczne reformy protestantów. Jakob von Salza, którego biskupia posługa we Wrocławiu przypadła na czasy zmian wzmożonej reformacji na terenie Śląska, nie przeszkodził Moibanowi we wprowadzeniu systemu pomocy zdolnym, ale ubogim uczniom gimnazjów, chociaż sprzeciwiał się działalności Rady Miejskiej oraz działalności Hessa. Ostatnim aktem jego opozycji wobec religii szerzonej przez Moibana i Hessa na Śląsku było skierowanie do papieża Klemensa VII oficjalnego protestu przeciwko zamiarom narzucenia zwierzchnictwa książęcego nad

¹³⁹ *Correspondence of Erasmus: Letters 842–992, 1518–1519*, ed. P. Bietenholz, Toronto 1982, s. 45.

¹⁴⁰ C. Kolde, *Johann Hess...*, s. 9.

¹⁴¹ K. Dola, *Studia nad początkami reformacji protestanckiej na Śląsku*, Opole 2009, s. 59.

¹⁴² W. Urban, *Szkice z dziejów diecezji wrocławskiej...*, s. 60.

biskupstwem katolickim¹⁴³ i – ponownie – do papieża Pawła III. Protesty te jednak nie odbiły się szerszym echem w historii Kościoła śląskiego.

Renesansowy humanizm szedł w parze z procesem wprowadzania pierwszych idei luterzańskich na terenie Wrocławia i okolicznych księstw. Reformację przeprowadzali na tym terenie ludzie bardzo dobrze wykształceni: znający języki klasyczne i historię literatury antycznej oraz średniowieczną spuściznę teologiczną Ojców Kościoła oraz tekst Pisma Świętego. W dużej mierze właśnie dzięki temu, proces wprowadzania luteranizmu na terenie Śląska przyjął formę tolerancyjnej reformy, co przez badaczy śląskiej historii religijnej zostało uznane za ewenement na skalę europejską¹⁴⁴.

Trzy różne oblicza wczesnej reformacji na Śląsku: Ambrosius Moiban, Johannes Hess i Valentin Crautwald

Niniejsza praca przedstawia istotny fragment z dziejów początków reformacji na terenie Wrocławia i księstwa legnicko-brzeskiego. Okres badawczy sprecyzowano jako 30 lat – od lat dwudziestych do pięćdziesiątych XVI wieku. Po dokładnej kwerendzie i wzięciu pod uwagę opinii współczesnych i dawnych badaczy historii religijnej oraz dziejów Śląska ustalono, że życie i twórczość Ambrosiusa Moibana, Johannesesa Hessa i Valentina Crautwalda są odzwierciedleniem działań podejmowanych przez humanistów renesansowych, wyrazem dążeń do urzeczywistnienia idei luterzańskich i myśli teologicznych wczesnego protestantyzmu, a także obrazem zaangażowania społecznego przez pomoc ubogim, oddanie pracy nauczycielskiej oraz reformę szkolnictwa.

Każdy z wybranych humanistów–reformatorów Śląska łączy w sobie wymienione cechy, jednak analiza ich życiorysów podsuwa argument uzasadniający tezę, że w każdej z tych trzech postaci dominowała jedna z cech. Wszyscy trzej urodzili się w mniej więcej tym samym okresie: Ambrosius Moiban w 1494 roku, a Johannes Hess i Valentin Crautwald w 1490. Moiban najsilniej zaangażował się w reformowanie szkolnictwa na terenie Wrocławia oraz tworzenie podręczników do nauki łaciny i retoryki dla młodzieży. Hess przyjął na siebie rolę teologicznego przywódcy reformacji we Wrocławiu – rolę wyznaczoną mu niejako przez Lutra i Melanchthona. Crautwald natomiast, najszerzej spośród nich wykształcony, pracował skrupulatnie nad tekstem Biblii, próbując wydobyć czyste idee ewangeliczne ze słów Chrystusa wypowiedzianych w *coenaculum*. Nie oznacza to zawężenia ich działalności tylko do określonych tutaj czynności. Moiban angażował

¹⁴³ J. Mandziuk, *Historia kościoła...*, s. 66.

¹⁴⁴ Zob. badania D. Dolańskiego, J. Mandziuk, B. Gaj, J. Budzyńskiego.

się bowiem w reformację, był to drugi trzon jego działalności na terenie Wrocławia. Rozważał sens komunii dzieci, wprowadził szereg reform liturgicznych w zarządzanej przez siebie parafii św. Elżbiety we Wrocławiu. Całe życie działał w tym mieście, zjednując sobie biskupstwo do celów reformy oświaty, ale przede wszystkim do możliwości bezkompromisowego druku własnych podręczników szkolnych i traktatów. Hess był kaznodzieją, który porywał wiernych swoimi płomiennymi kazaniami, w czasie przygotowań do dysputy wrocławskiej w 1524 roku wypromowany zaś został przez społeczeństwo na „śląskiego Lutra”. Po objęciu parafii św. Marii Magdaleny we Wrocławiu zaangażował się w pomoc ubogim i chorym, doprowadził do wybudowania publicznego protestanckiego szpitala w mieście i stanął na czele komisji zdrowotnej. Crautwald natomiast po powrocie z krakowskich studiów wstąpił w kręgi humanistów wrocławskich, uczył greki w nyskim Gimnazjum św. Jakuba, a następnie osiadł w Legnicy, gdzie prowadził przykatedralną naukę prostej katechezy dla wiernych. Tam przyłączył się do radykalnego ruchu reformacyjnego zapoczątkowanego przez Caspara Schwenckfelda i z pasją oddał się teologicznym rozważaniom na konkretne tematy z Pisma Świętego. Wiele elementów z biografii tych trzech reformatorów śląskich się powtarza. Crautwald i Hess pracowali u Johanna V Thurzo w nyskiej rezydencji biskupiej. Moiban i Crautwald odebrali wykształcenie na Akademii Krakowskiej. Z kolei Hess i Moiban uzyskali doktoraty teologiczne na Uniwersytecie w Wittenberdze. Ścieżka edukacyjna tych trzech protestantów świadczy o tym, że kultywowane przez nich idee wczesnoreformacyjne wyrastały na podobnym gruncie.

Z przestudiowanych listów wiadomo, że zarówno Hess, Moiban, jak i Crautwald utrzymywali listowny kontakt z Marcinem Lutrem i Philippem Melanchthonem. Nie był to kontakt sporadyczny czy ograniczający się jedynie do zdawkowych pozdrowień. W epistołach poruszane były ważne sprawy reformy luterańskiej, czasu jej przeprowadzenia i przebiegu. Hess omawiał z Lutrem powodzenie dysputy wrocławskiej i przygotowywane przez siebie kazania. Melanchthon tytułował Hessa swoim przyjacielem i rozważał z nim w listach tematy około reformacyjne, ale również filologiczne zagadnienia i sprawy osobiste. Moiban utrzymywał stałą korespondencję z Melanchthonem dotyczącą przyjętej przez siebie roli jednego z *praesidiarum scholarum* we Wrocławiu, ale i na temat wprowadzanych programów szkolnych. Nieraz w listach skierowanych do innych wrocławskich działaczy Melanchthon używał autorytetu Moibana, aby dać ostateczną decyzję w danej sprawie¹⁴⁵. Crautwald zaś w latach dwudziestych wymieniał z Lutrem poglądy na temat swojego odkrycia dotyczącego słów Chrystusa podczas ostatniej wieczerzy. Interpretacja

¹⁴⁵ P. Melanchthon, *Epistolarum liber continens praeclara multa cum ecclesiastica tum politica et historica cognitione dignitissima antehac nunquam Editus*, Leiden 1647., s. 335.

filologiczna słów ustanawiających Eucharystię była jednak na tyle radykalna, że Luter nie przyjął przemyśleń Crautwalda. Skutkiem tego stało się zerwanie kontaktu Crautwalda z Wittenbergą i jego izolacja w Legnicy.

Myśl teologiczna trzech protestantów, którym poświęcona jest niniejsza dysertacja, była jednolita na początku lat dwudziestych XVI wieku. Moiban i Hess zachowali jedność z nauką Lutra i Melanchthona, chociaż Hess skłaniał się bardziej ku nauczaniu Ewangelii w języku narodowym, w czym popierał Lutra. W przeciwieństwie do Moibana i Crautwalda, którzy dzięki znajomości języków starożytnych: greki, hebrajskiego i łaciny, są w źródłach określani jako *viri trilingues*, znał jedynie łacinę, a w kazaniach posługiwał się niemieckim. Jedyne przypisywane mu przez badaczy dzieła to dwa proste niemieckie wiersze napisane na potrzeby liturgii protestanckiej i wydane w norymberskim i lipskim śpiewniku luterzańskim. Tekst też przygotowywanych do dysputy wrocławskiej i polemika ze stroną katolicką również nie były autorstwa Hessa, luteranin nadzorował tekst merytorycznie, za autorstwem łacińskiej wersji stał humanista z kręgu Hessa Antonius Niger. Hess, czego świadectwem jest sprawozdanie z dysputy wrocławskiej, postulował małżeństwo duchownych oraz niemiecką liturgię. Skupiając się jednak na przygotowywaniu kazań, których teksty się nie zachowały, nie pozostawił po sobie takiej spuścizny literackiej jak pozostali reformatorzy. Moiban natomiast wprowadzał we Wrocławiu zarządzenia wedle Melanchthońskiej reformy edukacyjnej¹⁴⁶. Wszystkie swoje dzieła teologiczne napisał zatem po łacinie i wydał w oficynie Andreasa Winklera. Postulował zniesienie świąt i obowiązku noszenia szat liturgicznych przez księży. Rozważał sens chrztu i komunii dzieci, skłaniał się ku liturgii w językach wernakularnych, jednak stanowczo sprzeciwiał się zniesieniu w programach szkolnych oryginalnych i preparowanych dzieł autorów starożytnych, a zarzuty luterzańskich radnych miejskich o nieobyčajność tekstów autorów antycznych odpierał, argumentując pojawianie się wątpliwości etycznych złą interpretacją. Crautwald natomiast sam nauczał greki, czytał również tekst Pisma Świętego po hebrajsku, grecku i po łacinie. Na początku lat dwudziestych, z uwagi na doskonałą znajomość hebrajskiego, był proszony przez Melanchthona o komentarze na temat wyimków z Biblii i korekty filologiczne. Wszystkie swoje dzieła Crautwald napisał po łacinie, Schwenckfeld tłumaczył niektóre z nich na niemiecki i już na wygnaniu wydawał w Strasburgu. Kierunek teologiczny, który obrał Crautwald w połowie lat dwudziestych, oddalił go od myśli luterńskiej. Legniczanin skupił się na wyjaśnieniu słów Chrystusa podczas ostatniej wieczerzy¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Postulował on wprowadzanie nauki języków starożytnych w szkołach i formułowanie kanonu lektur z uwzględnieniem twórczości Plauta, Terencjusza, a w starszych klasach Wergiliusza.

¹⁴⁷ Temat ten był rozważany przez Lutra, Zwinglego i Schwenckfelda i poróżnił reformatorów.

Po przejściu prywatnego objawienia zagłębił się w analizę użycia zaimka *hoc* w słowach Chrystusa – analizę momentami tak zawiłą, że zatracającą pierwotny sens. Opisał również swoje osobiste rozumienie sensu pierwszych trzech ksiąg Księgi Wyjścia, na temat *Genesis* nauczał zaś na uczelni legnickiej, właśnie na Uniwersytecie Legnickim.

Takie rozważania i podjęte przez księcia Fryderyka działania mające na celu usunięcie radykalnych luteranów z własnego księstwa zepchnęły Crautwalda poza śląską scenę religijną. Pozostał on jednak w Legnicy do końca życia. W źródłach pojawia się informacja jakoby pewna kobieta mieszkała z Crautwaldem w charakterze pomocy domowej, choć nie istnieją dane świadczące o tym, żeby Crautwald kiedykolwiek wstąpił w związek małżeński. Nigdy też nie został wyświęcony, podobnie jak Moiban, który został pierwszym pastorem bez katolickich święceń kapłańskich¹⁴⁸. Wyłącznie Hess, wyświęcony przez papieża Leona X, był katolickim duchownym, konwertytą protestanckim. Zarówno Hess, jak i Moiban weszli w związki małżeńskie po wygranej przez protestantów dyspacie. Hess był nawet żonaty dwukrotnie.

Przedstawione dane są świadectwem dążenia tych trzech protestantów do wspólnego celu, wzajemnego wspierania się we wprowadzaniu idei protestanckich na terenie *Silesiae Inferioris*. Niniejsza rozprawa ma na celu przybliżenie ich życia i twórczości oraz wykazanie, że bez wspólnoty działania reformacja na terenie Wrocławia nie zostałaby w tak skuteczny sposób przeprowadzona. Gdyby zaś nie podobny grunt, na którym wykształcili się i wzrastali ci trzej, niemal równolatkowie, nie doszłoby do tak szybkiej adaptacji idei reformacyjnych na Śląsku. Autorka nie forsuje tezy, jakoby Crautwald, Hess i Moiban byli jedynymi przywódcami śląskiej reformacji bądź wysuwali się na pierwszy plan działań reformacyjnych. Ogólna historia śląskiej reformacji to temat zbyt szeroki, odnoszący się do działalności wielu różnych postaci, jak choćby Caspara Schwenckfelda czy doktora Johannes Metzlera. Prymarnym celem tej pracy było jednak zaznaczenie i udowodnienie, że trzej wspomniani reformatorzy w szczególny sposób przyczynili się do krzewienia pierwszych idei reformacyjnych na tym terenie, a ich działanie pociągnęło za sobą decyzje innych humanistów we Wrocławiu i księstwie legnicko-brzeskim.

¹⁴⁸ Kandydatura Moibana na stanowisko proboszcza parafii św. Elżbiety spotkała się z tego powodu ze sprzeciwem ze strony biskupa Salzy. Radni miejscy siłą i z pomocą Hessa wprowadzili Moibana na to stanowisko. Po tym wydarzeniu Salza pobłogosławił kandydaturę Moibana i przyjął jego posługę jako pastora luterńskiego w mieście.

Rozdział I. Ambrosius Moiban: pedagog

Życiorys

Urodzony 4 kwietnia 1494 roku we Wrocławiu Ambrosius Moiban był synem bogatego i cieszącego się estymą szewca Georga Moybina, od 1481 roku obywatela Wrocławia. W połowie XV wieku w tej linii rodowej odnajduje się również nazwisko Moywin, Myomen oraz Mobben. Zlatynizowana forma nazwiska: Moibanus, została ukuta przez Ambrosiusa już w latach studenckich. Matka Moibana Margarethe (*de domo* Jener) była córką szewca. Ojciec Moibana prowadził handel na szeroką skalę, dzięki temu stał się znanym, zamożnym i szanowanym obywatelem miasta. Jego majątek obejmował trzy domy w mieście, dwa w głębi ulicy Ohlauer Thor (jeden dom z ogrodem) oraz jeden przy Schuhbrücke, a należała do niego również położona na południe od Wrocławia posiadłość o wielkości około pięciu hektarów. Ambrosius Moiban był najmłodszym synem Georga, jednym z szóstki rodzeństwa. Imię zawdzięcza dacie urodzin, która przypadła na dzień Ambrozjusza. Życie całej rodziny skupiało się wokół zawodu szewca. Trzech braci Ambrosiusa: Gregor, Georg i Jakob, uprawiało ten zawód, siostry zaś: Katharina i Barbara, wyszły za mąż za szewców¹⁴⁹. Ojciec Moibana był człowiekiem niezwykle pobożnym i w tym duchu wychowywał swoje dzieci. Przyjaźnił się z katolickim księdzem służącym przy kościele św. Magdaleny we Wrocławiu, doktorem Oswaldem Winklerem. Dzięki niemu Georg Moybin zwrócił uwagę na edukację najmłodszego potomka i za jego namową nie zaangażował Ambrosiusa do handlu rodzinnego, zamiast tego posyłając syna do szkoły św. Magdaleny we Wrocławiu, znajdującej się najbliżej ich domu rodzinnego. Według niejakiego Winklera, mentora Ambrosiusa z czasów szkolnych, lista lektur w szkołach wrocławskich była niezadowolająca. Zaproponował on zatem, aby młodzieńca posłać do lepszej placówki – szkoły św. Jakuba w Nysie. W wieku około dziesięciu lat Moiban opuścił dom rodzinny i przeniósł się do biskupstwa nyskiego, aby uczyć się w szkole prowadzonej w latach dziewięćdziesiątych XVI wieku przez Caspara Braunera. Reforma szkolnictwa była dopiero w załóżkach, niemniej Brauner wprowadził dość surowy reżim. Lista lektur i zajęć *de facto* niewiele różniła się od tej ze szkół wrocławskich. Brauner prowadził szkołę w starej formule do 1508 roku. Moiban zatem na pewno brał udział w porannej mszy, po której rektor wykładał filozofię. Po obowiązkowych nieszporach z kolei Brauner wprowadzał uczniów w tajniki filozofii moralnej, historii, poezji i retoryki. Poza rektorem w szkole nauczało jeszcze dwóch nauczycieli z tytułem bakałarza sztuk oraz kantor i sygnatariusz. Piątkowe wykłady zostały w

¹⁴⁹ P. Konrad, *Dr. Ambrosius Moibanus: ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und Schule Schlesiens im Reformationszeitalter* [w:] *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte*, Bd. 34, Halle 1891, s. 9.

pewnym momencie zastąpione dysputami, w których brali udział także nauczyciele. Na bardzo krótki czas obowiązki rektorskie po Braunerze przejął Paulus Lesto, aby wkrótce przekazać tę funkcję Valentinowi Crautwaldowi. Podczas rektoratu Valentina Crautwalda w nyskiej szkole uczniowie mogli poszerzać wiedzę z zakresu łaciny i greki, filozofii oraz teologii. Na początku XVI wieku starano się tam wprowadzać system edukacyjny rozumiany jako starożytna grecka *paideia*, ale jeszcze niezdefiniowany w kontekście nauczania renesansowego. Po ukończeniu szkoły św. Jakuba Moiban powrócił do Wrocławia i rozpoczął pracę jako *synergus* w szkole pod wezwaniem Świętego Ciała Chrystusa¹⁵⁰.

Następnie umożliwiono Moibanowi udanie się na studia do Krakowa. Polska uczelnia cieszyła się bardzo dobrą opinią. W latach dwudziestych XVI wieku uprawiano tam głównie matematykę i astronomię. Będący absolwentem Akademii Mikołaj Kopernik dodawał uczelni sławy. Nowe humanistyczne, renesansowe wzorce myślowe transponowali na grunt krakowski Konrad Celtis, niemiecki humanista i poeta (w źródłach również jako Celtes), Grzegorz z Sanoka, polski duchowny, arcybiskup metropolita lwowski oraz Filip Buonaccorsi znany jako Kallimach. Polsko–łacińscy poeci, którzy w Krakowie uważani byli za nowatorskich i stanowili inspirację dla młodzieży to Paweł z Krosna i Jan z Wiślicy. Do tego grona dołączył holenderski filolog Rudolf Agricola. Na Akademii Krakowskiej Moiban doświadczył nowych sposobów interpretacji dziedzin humanistyki, był baczny obserwatorem procesu przenoszenia włoskich idei renesansowych na grunt polski. W latach 1483–1493 wykłady i ćwiczenia prowadził w Krakowie Laurentius Corvinus, późniejszy przyjaciel Moibana. To m.in. on zaznajomił teologa ze sposobem analizy dzieł starożytnych i nowatorskim podejściem do korzystania ze starych podręczników naukowych¹⁵¹. Według wypisów z prowadzonych zajęć pochodzących z lat 1510–1514 nauczano wówczas autorów starożytnych: Cycerona, Gallusa, Wergiliusza, Horacego i Klaudiana. W 1514 roku Moiban uzyskał tytuł bakałarza z szóstą lokatą. Wraz z nim studia ukończyło jeszcze trzech wrocławian.

Nawiązawszy kontakty z humanistami wrocławskimi, Moiban wyjechał do Wiednia, by zdobyć tytuł magistra. Tam studiował u Ambrosiusa Saltzera, dziekana Wydziału Sztuk Pięknych. W źródłach Saltzer jawi się jako pobożny nauczyciel–teolog, który w swych uczniach hamował frywolny ton rozpowszechniany w kręgach niektórych humanistów. Z tego etapu pochodzi młodzieńcze dzieło Moibana, pod którym po raz pierwszy podpisał się zlatynizowaną nazwą swojego nazwiska: *Ambrosius Mecodiphus z Breslau*, napisane prawdopodobnie jako praca

¹⁵⁰ Tamże, s. 10.

¹⁵¹ J. Budzyński, *Dawna szkoła humanistyczna w kręgu języka i literatury*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filologia Polska. Historia i Teoria Literatury” t. 10 (2006), s. 5–6.

kończąca pod kierownictwem Saltzera, recenzję zaś wystawił Oswald Straubinger, doktor prawa. Dzieło zostało wydane w marcu 1517 roku i zawiera dwa hymny Moibana: *O pochodzeniu różnych religii*¹⁵² i *O najwyższym dobru, albo o tajemnicach Trójcy Świętej*¹⁵³, a także trzy hymny autorstwa kardynała Giovanniego Francesco Pico della Mirandoli: *Do Trójcy Świętej*, *Do Chrystusa* i *Do Maryi Dziewicy*. Mirandola stanowił uosobienie humanizmu i poetyckiego natchnienia dla młodzieży skupionej wokół Uniwersytetu w Wiedniu. Słynął z wszechstronności i erudycji, uznawano go za niedościgniony wzór mistrza poezji religijnej. I również Moiban, zafascynowany twórczością Mirandoli, w swoich utworach starał się naśladować Włocha. W dwóch hymnach zmieszana została myśl chrześcijańska, elementy zaczerpnięte z kultury antycznej oraz neoplatonizm. W *O pochodzeniu różnych religii* Moiban stara się wyjaśnić genezę pogaństwa. Chrześcijaństwo porównuje do owidiańskiego okresu złotego wieku, w którym panował Saturn¹⁵⁴, a następnie opisuje, jak Jowisz rozbudził w szczęśliwych ludziach o naturalnych zachowaniach chciwość i sprowadził na nich nieszczęście. W ten sposób człowiek został napełniony troskami i namiętnościami. Skutkowało to zwróceniem się ku pogańskim przesądom i odrzuceniem kultu prawdziwego Boga. Niemniej dzięki działaniu Ducha Świętego, zesłanego z nieba na proroków, pogańska religia została pokonana. Pod koniec utworu Moiban przywołał przykład Elizeusza i nakreślił jego reformatorską działalność. Dzięki staraniom Elizeusza na ziemię powróciły pobożność i moralność. W drugim hymnie Moiban skupił się na pokazaniu, czym jest najwyższe dobro, które Bóg powierzył ludziom przez proroków. Píše również, że Bóg, kochający ciszę, wzywa człowieka do oddawania mu czci. Podmiot liryczny przyłącza się do wspólnej modlitwy Kościoła chrześcijańskiego i wyraża nadzieję, że zagadki boskie zostaną rozwiązane, a tajemnice odkryte. Grzech jest dla Moibana tylko odchyleniem od natury.

W wiedeńskiej szkole nauczano również greki, dzięki czemu Moiban dobrze opanował ten język i po powrocie do Wrocławia sam go nauczał. W latach dwudziestych XVI wieku zaczął on również zauważać coraz większą potrzebę reformy Kościoła katolickiego, towarzyszył zaś temu wzrost zainteresowania protestantyzmem. W 1520 roku, nominowany przez Biskupa Thurzo, przyjął stanowisko rektora przykatedralnej szkoły św. Magdaleny, a jego ojciec, z radości z powodu sukcesów syna, obdarzył go lennem ołtarzowym w kościele św. Elżbiety.

¹⁵² A. Moiban, *Carmen de Origine diversarum Relligionum una cum hymno de mysteriis sanctissimae Trinitatis*, [w:] M. Joannes, *Hymne heroici tres, Ad Sanctissimam Trinitatem. Ad Christum et Ad Virginem Mariam*, Wiedeń 1517, s. 55.

¹⁵³ Tamże, s. 64.

¹⁵⁴ Znał doskonale Moiban także *Metamorphoses* Owidiusza (I, 76–150), zatem porównanie to nie pojawiło się u teologa przypadkiem, jest przemyślanym odwołaniem do źródeł antycznych.

We Wrocławiu już w 1524 roku rozpoczęła się walka o patronat protestantów nad kościołem św. Elżbiety. Negocjacje doprowadziły do zawarcia umowy, w której mistrz klasztorny Erhard Scultetus zrzekł się patronatu nad upadającą, generującą koszty parafią i przekazał go w ręce Rady Miejskiej. Jednocześnie Gregor Dicker złożył rezygnację z pełnionej tam funkcji proboszcza. Kapituła katedralna nie odniosła się przychylnie do prośby Dickera, nie uznając tym samym postanowień radnych. Niemniej Rada Miejska rozpoczęła poszukiwania proboszcza, który objąłby parafię św. Elżbiety – kolejnego już kościoła przejętego przez protestantów. Pierwszym z kandydatów miał być Dominik Schleppner, który jednak wyjechał z Wrocławia do Norymbergi. Wtedy Johannes Hess zaproponował na to stanowisko Ambrosiusa Moibana, swojego przyjaciela. Rada przyjęła kandydaturę nowego proboszcza. Postawiono natomiast warunek dotyczący wykształcenia Moibana – poproszono go o uzyskanie najpierw stopnia licencjata, a następnie doktora z zakresu teologii. W tamtym czasie wittenberskie wystąpienie Marcina Lutra wzmocniło w Moibanie przeświadczenie o konieczności reformy w Kościele, zatem nie pozostał długo w rodzinnym mieście – uzyskawszy stypendium wrocławskiego Ratusza, wyjechał w 1523 roku właśnie do Wittenbergi na studia doktoranckie z zakresu teologii protestanckiej i ukończył je 26 czerwca 1525 roku. Tam nawiązał bliską znajomość z Philippem Melanchthonem, który w większości wydawanych dzieł Moibana wpisywał swoje prefacje lub dedykacje.

Po powrocie do Wrocławia, 12 lipca 1525 roku, Moiban oficjalnie objął probostwo kościoła św. Elżbiety. Szybki powrót z Wittenbergi umożliwiła Rada Miejska, która wysłała po teologa powóz konny, list ponagląjący do powrotu i szesnaście sułtanów reńskich jako zapłatę. Na miejscu radni poprosili panującego biskupa Jakoba von Salzę o inwestyturę. Dość liberalny w swoich poglądach religijnych biskup udzielił proboszczowi inwestytury. W liście datowanym na 3 sierpnia 1525 roku Salza pisał o tym, jak bardzo cieszy się z tego, że nowym proboszczem parafii św. Elżbiety został doktor Pisma Świętego. Wyrażał żądanie, aby nowy pastor pojawił się w jego posiadłości w Grodkowie (Grottkau). List kończy słowami: „Idź i głosź Ewangelię o Chrystusie Jezusie”¹⁵⁵. Stanowisko Moibana funkcjonowało na prawach Kościoła katolickiego i podlegało kapitule biskupiej. Mimo że posiadał on doktorat z teologii, nie był wyświęconym kapłanem (a tylko taki mógł objąć stanowisko proboszcza w latach dwudziestych XVI wieku), zatem zacytowane słowa Salzy, zarówno biskupstwo katolickie, jak i zgromadzenie protestantów przy Radzie Miasta, traktowało jako przyznanie Moibanowi immunitetu na sprawowanie funkcji proboszcza w parafii.

¹⁵⁵ P. Konrad, *Dr Ambrosius...*, s. 25.

W 1526 roku Moiban ożenił się z Anną Bonke, mieszkanką ze Świdnicy. Od 1528 roku wraz z Johannesem Hessem i Johannesem Metzlerem rozpoczął pełnienie funkcji jednego z *praesides scholarum* – zwierzchników nadzorujących pracę szkół na terenie Wrocławia. W 1529 roku przeprowadził pierwszej reformie szkolnej we Wrocławiu, a ponieważ był zainteresowany nowymi prądami humanistycznymi i religijnymi, wprowadził w szkołach protestanckie studia nad ewangelią oraz postarał się o poszerzenie listy lektur o pozycje z kanonu antycznego. Jeszcze na początku lat dwudziestych wydał podręcznik gramatyki łacińskiej *Paedia artis grammaticae* oraz przekonał lokalnych drukarzy do wydawania podręczników humanistycznych Erazma z Rotterdamu. Z tego czasu pochodzi również próba teologicznej analizy Listu św. Pawła do Rzymian dedykowana Janowi Bugenhagenowi. Moiban opracował również *Komedie* Terencjusza, jasno określając w przedmowie, że jego cel stanowi propagowanie starożytnych wzorców kulturowych, prądów filozoficznych, retorycznych, a także poezji starożytnej. Wzorce te wskazał jako bezpośrednie źródła kultury europejskiej¹⁵⁶. Kontynuacją zaangażowania w kształcenie młodzieży na polu humanistycznym i teologicznym były wydane w latach czterdziestych *Colloquia Evangelica Duo*, chłopiące rozmowy na temat fragmentów ewangelii, oraz najczęściej powielany i rozpowszechniany tom, czyli *Katechizm* w dziesięciu rozdziałach, do użytku szkół wrocławskich, funkcjonujący również w tłumaczeniu niemieckim pod nazwą *Summa Christianismi*. Jako rektor w Gimnazjum św. Elżbiety, Moiban wprowadził naukę języka hebrajskiego oraz zwiększył liczbę godzin greki¹⁵⁷.

Moiban utrzymywał korespondencję z Marcinem Lutrem, Philippem Melanchthonem, przyjacielem Johannesem Hessem oraz biskupami wrocławskimi i urzędnikami kapituły. Z czasu wzmożonej aktywności przypadającej na lata czterdzieste pochodzi list gratulacyjny do biskupa Balthasara z Promnicy oraz list do przyjaciela z ławy szkolnej i kanclerza biskupiego Johanna Lange. Moiban angażował się w działalność teologiczną i tworzenie podwalin pod budowę dojrzałej religijnie społeczności protestanckiej we Wrocławiu. W liście otwartym do barona Bernsteina opisał poglądy protestanckie na przyjmowanie komunii przez dzieci, a w liście do biskupa Mikołowa i sufragana wrocławskiego reformę świąt katolickich, na czele z Niedzielą Palmową. Współpracował z polskim humanistą Laurentiusem Corvinusem, teologiem niemieckim Johannesem Hessem oraz Polakiem Johannesem Lange, również wychowankiem szkoły nyskiej

¹⁵⁶ D. Rott, J. Leszczyna, *Słownik Pisarzy Śląskich*, t. 1, Katowice 2005, s. 99.

¹⁵⁷ A. Schimmelpfennig A., *Moibanus Ambrosius*, [w:] *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 22, 1885, s. 81–82.

(już za rektoratu Valentina Crautwalda)¹⁵⁸. Utrzymywał stały kontakt z drukarzem wrocławskim Andreasem Winklerem, który w latach trzydziestych i czterdziestych XVI wieku publikował większość dzieł protestantów we Wrocławiu. Moiban zmarł 16 stycznia 1554 roku¹⁵⁹.

Reformacja w służbie pedagogiki

Mimo że reformy szkolnictwa we Wrocławiu na stałe zmieniły poziom i jakość oświaty na Śląsku dopiero w drugiej połowie XVI wieku – aby w wieku XVII i XVIII najpełniej rozkwitnąć – pierwsze tego rodzaju próby podejmowali humaniści reformatorzy już w latach dwudziestych XVI wieku. Ambrosius Moiban był niejako prekursorem i inicjatorem zmian w edukacji. Jako jeden z trzech członków *praesidiae scholarum*, obok Johannesesa Hessa i Johannesesa Metzlera, działał na rzecz wprowadzania nauk o dziełach autorów starożytnych do wrocławskich szkół. Dla Metzlera i zrzeszonych wokół reformy szkolnictwa protestantów wzorem akademickim stało się Kolegium Lubrańskiego w Poznaniu. Protestanci chcieli podnieść rangę szkolnictwa miejskiego do poziomu uniwersyteckiego, dlatego system, który Jan Godziemba Lubrański przyjął w swojej uczelni, uznali za godny naśladowania. W założeniach Kolegium miało przygotowywać do studiowania nauk teologicznych. Wprowadzono tam, innowacyjne w owym czasie, obowiązkowe nauczanie języka greckiego i literatury greckiej oraz historii powszechnej¹⁶⁰.

Wykształcenie w renesansie ściśle wiązano z powrotem do wartości klasycznych, humanistycznych, a wzorcem edukacji stała się tzw. *paideia*¹⁶¹. Ten powrót do idei wszechstronnego wychowywania młodzieży w doskonałości wymagał nowych środków. Szkołom – przyklasztornym, parafialnym bądź przykatedralnym – dotychczas funkcjonującym w średniowieczu zmieniono nazwy. Na początku XVI wieku określano je już gimnazjami lub szkołami łacińskimi. Wraz z nową nomenklaturą zaczęto wprowadzać inny wzorzec nauczania, mający skutecznie i trwale scalić chrystianizację z myślą antyczną. Hellenistyczna *paideia* zjednoczona ze średniowieczną bogobojnością i pobożnością (*pietas*) swój kształt zaczęła osiągać w pierwszym dziesięcioleciu XVI wieku, a następnie przyswoiła cechy nadane jej przez reformatorów ewangelickich. Oparta w ogromnej mierze na myśli humanistycznej Erazma z

¹⁵⁸ H. Barycz *Śląsk w polskiej kulturze umysłowej*, Katowice 1982, s. 209.

¹⁵⁹ A. Schimmelpfennig, dz. cyt., s. 81–82.

¹⁶⁰ J. Budzyński, *Paideia humanistyczna...*, s. 81.

¹⁶¹ J. Budzyński, *Nauka religii i modlitwa w dawnych szkołach humanistycznych (na przykładzie Śląska XVI–XVIII wieku)*, „Język – Szkoła – Religia” t. 2 (2007), s. 29.

Rotterdamu idea *pietas litterata*¹⁶² łączyła wnikliwą lekturę Pisma Świętego, zwłaszcza Księgi Psalmów, z nauką recytacji łacińskiej i greckiej, elementami nauki języka hebrajskiego, a także retoryki oraz filozofii.

Pierwszymi europejskimi protestantami budującymi nową oświatę byli: Philipp Melanchthon, (pełniący wówczas funkcję *Praeceptoris Germaniae*), jego naśladowca Johann Sturm (działający w Strasburgu) oraz Johannes Bugenhagen (*Doctor Pomeranus* osiedlony w Brunszwiku). Wszyscy trzej opierali swoje założenia oświatowe na pismach i mowach Marcina Lutra, szczególnie na odezwie z 1524 roku traktującej o zakładaniu i utrzymywaniu szkół chrześcijańskich¹⁶³ oraz na kazaniu z 1530 roku o powinności posyłania dzieci do szkół¹⁶⁴. Szesnastowieczni protestanci uznawali, że kierowanie się rozumem w poznawaniu rzeczywistości pozwoli młodym ludziom na odrzucenie powierzchowności, dlatego edukacja powinna stać się dla nich narzędziem ułatwiającym osąd i formowanie myśli¹⁶⁵. Recepcja myśli erazmiańskiej również miała nieoceniony wpływ na kształtowanie się renesansowej pedagogiki w środkowo-północnej Europie, zwłaszcza dzieła *De ratione studii* (1511) oraz *Colloquia familiaria* (1516). W pierwszym tekście opisał Erazm wartość, jaka płynie ze studiowania dzieł starożytnych, kształcenia dzieci w znajomości łaciny i greki, z ćwiczenia erudycji, uczenia zagadnień filozoficznych – te elementy miały wspomóc późniejszą rozumną lekturę autorów pism starożytnych. Drugi wspomniany tom jest zbiorem rozmówek-ćwiczeń przeznaczonych do nauki łaciny. Zauważalna wśród słuchaczy zrzeszonych wokół Krakowskiej Akademii fascynacja twórczością Erazma szybko przeniosła się na Śląsk dzięki studentom, którym bliskie były idee reformy Kościoła. Z powodu napływu do Wrocławia osób wykształconych na Akademii Krakowskiej pedagogika erazmiańska rozwinęła się w tym mieście o wiele bardziej niż np. myśl pedagogiczna Juana Luisa Vivesa.

Philipp Melanchthon, organizujący życie szkolne na terenie Saksonii, swoje założenia opisał głównie w przemówieniu *In laudem novae scholae* (1526) oraz w książce *Unterricht der Visitatoren* (1528), pisanej w konsultacji z Lutrem. W założeniach Melanchthona na plan pierwszy wysuwała się nauka języka połączona z rozwijaniem erudycji, dlatego podkreślał on, jak ważne jest opanowanie łaciny i prostych tekstów antycznych w pierwszych dwóch klasach szkolnych. Do

¹⁶² Tamże, s. 30.

¹⁶³ M. Luter, *An die Radherrn aller stedte deutsches lands: das sie Christliche schulen auffrichten und halten sollen*, Erfurt 1524.

¹⁶⁴ M. Luter, *Eine Predigt, daß man Kinder zur Schule halten solle*, Wittenberg 1530.

¹⁶⁵ B. Milerski, *Kształcenie elokwencji jako pryncypium pedagogii reformacyjnej*, „Studia z Teorii Wychowania” t. 3 (2012), nr 2 (5), s. 60.

nauki języka polecał dołączyć naukę podstawowych prawd wiary oraz elementy muzyki. Zachęcał, by w klasach starszych wprowadzić do kanonu starożytnych autorów teksty poetów. Właśnie starsi uczniowie powinni byli wykazywać się w jego ocenie złożoną wiedzą gramatyczną, etymologiczną i syntaktyczną z zakresu łaciny. Wtedy dopiero należało sięgać po poważnych klasyków: Cyserona, Wergiliusza i Owidiusza; poznanie tychże miało przygotować uczniów do ćwiczeń retorycznych. Aby wyjść naprzeciw zaleceniom Lutra, dla którego nauka języka ojczystego była nadrzędna, Melanchthon dla młodszych klas planował rozmowy w języku niemieckim, natomiast na trzecim poziomie kształcenia rozmowy jedynie po łacinie.

Johannes Sturm z kolei, opierając się w dużej mierze na wskazaniach Melanchthona, zmodyfikował profil gimnazjum w Strasburgu. Wprowadził system dziesięciu klas oraz obowiązkową modlitwę wieczorną i nabożeństwo, a także śpiewy psalmów. Absolwenci szkoły byli znawcami łaciny i greki oraz literatury klasycznej w stopniu nie mniejszym niż Biblii i kultury chrześcijańskiej. Sturm wprowadził obowiązkowe publiczne deklamacje, aby uczniowie ćwiczyli się w retoryce. Jako pierwszy również zalecał przygotowywanie sztuk teatralnych opartych na dramatach starożytnych autorów (największą popularnością cieszyły się *Komedie* Terencjusza)¹⁶⁶. Swoje założenia, ogłoszone w Strasburgu w latach trzydziestych XVI wieku, opisał w wydanym dość późno, już w latach osiemdziesiątych, traktacie *O dobrym urządzeniu szkół humanistycznych*¹⁶⁷. Bardzo często u Sturma powtarza się teoria *pietas litterata*, tłumaczona przez J. Budzyńskiego jako ‘pobożność mądra i wymowna’. Teoria ta stała się wzorem strasburskiej szkoły, a w połączeniu z łacińską szkołą erazmiańską¹⁶⁸ – głównym budulcem szkół protestanckich na terenie Śląska.

Gimnazja nowego typu zaczęły powstawać na całym Śląsku – najpierw we Wrocławiu i w Nysie, a w połowie XVI wieku także w Złotoryi i Brzegu, następnie zaś na peryferiach większych miast: Świdnicy, Legnicy, Bytomia Odrzańskiego i Oleśnicy¹⁶⁹. Szkoły, istniejące już od początku XV wieku (we Wrocławiu i w Nysie), w latach dwudziestych i trzydziestych XVI wieku odrzuciły stary system nauczania. Młodzi profesorowie, wykształceni na Uniwersytecie Krakowskim i w Wittenberdze, modyfikowali kanon lektur szkolnych, uzupełniając i wzbogacając go o dzieła starożytnych autorów. Dotychczas nauczaną łacinę średniowieczną zaczęła wypierać łacina

¹⁶⁶ Tamże, s. 54–56.

¹⁶⁷ J. Sturm, *De literakum ludia recte aperiendis*, [w:] *Institutionis Literatae sive de discendi atque docendi ratione Tomus primus*, Sturmianus, Toruń 1586.

¹⁶⁸ J. Budzyński, *Paideia humanistyczna...*, s. 89–92.

¹⁶⁹ Tamże, s. 159.

klasyczna, „wyczyszczona” z błędów średniowiecznych, wzorowana głównie na łacinie cycerońskiej. To wywołało nagłą potrzebę tworzenia łacińskich kompendiów gramatycznych. Pionierem w tym zakresie, na terenie Śląska, był Laurentius Corvinus, który napisał podręcznik poetyki i wersyfikacji *Carminum structura* (1496) oraz zbiór *Latinum idioma* (1498), zawierający przykładowe dialogi służące ćwiczeniu się uczniów w sztuce retoryki. Pierwszym nowoczesnym podręcznikiem gramatyki łacińskiej stał się szeroko rozpowszechniany *De constructione octo partium orationis* Erazma z Rotterdamu, wydany w Krakowie w 1523 roku. Częścią tego podręcznika z lat dwudziestych była *Paedia artis grammaticae* Ambrosiusa Moibana. We wczesnym okresie reform szkolnictwa bardzo popularny okazał się również uzupełniony podręcznik Erazma z Rotterdamu *Colloquia familiaria*, w którym umieszczone zostały dialogi łacińskie łączące wzorcową cycerońską łacinę z pobożnymi tematami. Andreas Winkler kilkakrotnie wznawiał wydanie gramatyki Melanchthona, po raz pierwszy opublikowanej w Krakowie pod nazwą *Elementa latinae grammatices* (1526). Na zbiorze rozmówek Erazma w pewnej mierze wzorował Moiban swój *Katechizm* – w śląskiej historii szkolnictwa renesansowego bardzo ważny podręcznik, który powstał w latach trzydziestych XVI wieku. Opracowaniami Cycerona jako pierwszy zajął się we Wrocławiu Johannes Metzler, tworząc pierwsze studium cycerońskie *In M.T. Ciceronis Catone Maiorem, vel de Senectute* (Hagenau 1531). Budzyński wspomina również o Winklerowskim wydaniu *Ód Horacego* (1542), przeznaczonym do nauki poezji. Dołączono do niego, zwyczajem wydawców protestanckich, wiersze religijne i modlitwy Melanchthona oraz innych autorów współczesnych¹⁷⁰. Zaczęto tworzyć „porządki szkolne”, w których określano ustrój szkoły oraz zasady funkcjonowania i program nauczania. Wzorcem dla szkół protestanckich na Śląsku było gimnazjum Sturma, ale Moiban ideologię swojej reformy edukacyjnej opierał na myśli pedagogicznej Melanchthona. Sprawując funkcję inspektora szkół wrocławskich, Moiban starał się o drukowanie podręczników z tekstami przystosowanymi do nauki łaciny i greki. Niebezpośrednią konsekwencją tych starań i wprowadzanych przez Moibana zarządzeń, było ogłoszenie w latach siedemdziesiątych XVI wieku porządku szkolnego dla szkół wrocławskich.

W tamtejszych ośrodkach kształcenia młodych chłopców już na początku XVI wieku wystawiano przedstawienia szkolne. Zajęcia teatralne służące przygotowywaniu sztuk stanowiły integralną część kształcenia zespajającą poszczególne elementy nauk. Już w 1500 roku Laurentius Corvinus zainicjował wystawienie *Eunucha* Terencjusza, w 1502 roku zaś *Aulularii*. Podczas tych

¹⁷⁰ J. Budzyński, *Nauka religii i modlitwa...*, s. 34.

pierwszych prób zaczęła krystalizować się forma teatru szkolnego na Śląsku, który niejako wchłonął tradycję antyczną i połączył ją z tradycją średniowiecznych moralitetów. Wybór dzieł Terencjusza i Plauta – najchętniej wówczas wystawianych – nie był przypadkowy. Już w czasach przedreformacyjnych przykładano dużą wagę do ćwiczeń retorycznych w różnej formie, nazywano je po grecku *progymnasmata*, a po łacinie *praexercitamenta*. Budzyński rekonstruuje rozwój teatru szkolnego:

Początki były proste, zaczęło się od przeniesienia retorycznych ćwiczeń stylistycznych (*exercitia stili*) z sali szkolnej na scenę publiczną (*exercitia publica*), z których to popisów oraz współzawodnictwa w deklamacjach i recytacjach, w oracjach i dysputach wykształciły się kompozycje dialogowane, tzw. akty szkolne, następnie zaś bardziej udratyzowane spektakle komediowe i tragedie¹⁷¹.

Oświata skupiła się wokół dwóch najważniejszych ośrodków edukacyjnych we Wrocławiu: szkoły św. Elżbiety i szkoły św. Marii Magdaleny. Jako szkoły parafialne obydwie placówki funkcjonowały już od drugiej połowy XIII wieku, zatem tamtejsi reformatorzy szkolnictwa musieli zmierzyć się również z historią i tradycją tych miejsc. To leżało u podstaw długotrwałego procesu zmian, zapoczątkowanych przez Moibana, Metzlera, Hessa, Corvina, Winklera i innych. Szkoła św. Elżbiety, ze zreformowanym programem i nowym porządkiem szkolnym, zyskała rangę gimnazjum humanistycznego dopiero w 1562 roku. Bonawentura Rösler spisał w *Disciplinae Scholasticae Leges* dziewiętnaście praw obowiązujących w gimnazjum, a dzięki nowemu rektorowi Petrusowi Vincentiusowi zostały one wcielone w życie. Gimnazjum św. Marii Magdaleny musiało czekać na ten tytuł aż do 1643 roku, mimo że reforma prowadzona była przez profesorów gimnazjów, humanistów wrocławskich i aktywistów protestanckich jednocześnie w obydwu szkołach¹⁷². Dopiero przygotowywany przez Eliasza Majora, od 1631 roku pełniącego funkcję rektora Gimnazjum Elżbietańskiego, nowy statut dla oświaty wrocławskiej objął także szkołę św. Marii Magdaleny, potwierdzając jej unowocześniony charakter.

Jako profesor Gimnazjum św. Elżbiety Moiban zastąpił modyfikacją kanonu lektur szkolnych. Usystematyzował pojawianie się kolejnych utworów autorów antycznych, porządkując je pod względem poziomu trudności łaciny i greki. Wergiliusz, Owidiusz i Plaut mieli być czytani przez uczniów klas pierwszych, natomiast dzieła Terencjusza w klasie drugiej. Dzięki działaniom Moibana, wykształconego *viris trilinguis*, łacina cycerońska zyskała miano nieśmiertelnego

¹⁷¹ J. Budzyński, *Paideia humanistyczna...*, s. 401.

¹⁷² J. Budzyński, *Hellenika szkolne...*, s. 174.

przykładu służącego nauce tego języka. Jego postać wzmiankuje prawie każdy Śląski uczoney żyjący w XVII wieku – zarówno w przedmowach do dzieł naukowych, jak i w utworach literackich pojawiają się pochwały działań Moibana na rzecz edukacji i teologii protestanckiej. Za przykład niech posłuży przedmowa do *Triplici Patria Oratio* Salomonusa Frencellusa, wrocławskiego poety. Dziękuje on Ambrosiusowi Moibanowi, który w czasie edukacji autora w Gimnazjum Elżbietańskim pełnił funkcję profesora. Umieszcza go przy tym pośród najlepszych mężów (*viri amplissimi*), a same wyrazy wdzięczności kieruje bezpośrednio do niego: dzięki Moibanowi społeczność szkolna stała się w życiu Frencellusa najszlachetniejszą rodziną (*honestissima familia*). Takich dedykacji dla Moibana–pedagoga jest wiele. Większość pochodzi z XVII wieku, od jego uczniów bądź wychowanków utrzymujących z nim kontakt.

Paedia Artis Grammaticae

Przywołana publikacja to pierwszy wydany przez Ambrosiusa Moibana podręcznik gramatyki łacińskiej. Krótka książeczka (*libellus*), jak sam autor wskazuje w przedmowie, powstała z potrzeby uporządkowania zagadnień gramatycznych spotykanych w tekstach autorów starożytnych. Powstała na początku lat dwudziestych XVI wieku, kiedy młody teolog, powróciwszy do Wrocławia po studiach na Akademii Krakowskiej, został przez ówczesnego biskupa Johanna V Turzo mianowany rektorem przykatedralnej szkoły św. Magdaleny. Kompendium gramatyczne Moibana było również wynikiem zapału młodego profesora łaciny i greki, aby wychodzić naprzeciw potrzebom uczniów. Moiban przedstawił podręcznik uczniom nowo powstających szkół humanistycznych, organizowanych we Wrocławiu w owym czasie przez Johanna Metzlera i Laurentiusa Corvina, następnie na kilka lat wyjechał na studia teologiczne do Wittenbergi.

Paedia została wydrukowana w Lipsku przez Valentina Schumanna (1522), a następnie dołączona jako część *De constructione octo partium orationis* Desideriusa Erazma i Liliusa (1523)¹⁷³. W tym samym zbiorze znajduje się również *De constructionis figuris* Giovanniego Sulpizio. Przedmowę w formie wiersza napisał Laurentius Corvinus. Po stronie tytułowej z wierszem następuje kilka zdań wprowadzenia autorstwa Moibana, poprzedzającego część właściwą, czyli objaśnienia gramatyki łacińskiej.

Corvinus o zaletach podręcznika Moibana pisze dystychem elegijnym. W piętnastu wersach opisuje zawiłości gramatyczne łaciny, następnie wskazuje błędy popełniane przez uczniów, aby

¹⁷³ Tak naprawdę *De constructione* było przeredagowaną wersją gramatyki Liliusa z 1514 roku. Erazm jako wydawca nie uwzględnił w wydaniu z 1523 roku nazwiska autora. Zob. M. Cytowska, *Od Aleksandra do Alwara. Gramatyki łacińskie w Polsce w XVI wieku*, Wrocław 1968, s. 41.

zakończyć wyrazem nadziei na to, że podręcznik pozwoli uczniom naprawdę nauczyć się łaciny. Poeta rozpoczyna od porównania zagadnień gramatycznych do dedalowego labiryntu (w słowie *daedali* mieści się spektrum znaczeniowe ‘trudny, skomplikowany’), jak pisze: „Dla wszystkich tych nieprzekraczalnych, nieprzeniknionych i zakrytych zagadnień ta właśnie książeczka stanowi dom”¹⁷⁴. Kontynuuje zaś, rozbudowując porównanie: „Albowiem rodzaj i przypadek stale są zakryte nocną chmurą”. Następnie skupia się na młodzieży, która „tworzy mnóstwo błędów”. Dzięki książeczce uczniowie będą mogli uczyć się używać nowych form. Corvinus zaznacza, że podczas prób będzie mnóstwo zwątpień, ale dzięki pracy młodzieńcy nauczą się „dokładnie mówić po łacinie”. Na koniec zwraca się do bezimiennego ucznia, mówiąc, że Bóg pochwała naukę, a trud włożony w nią „uczyni (...) szlachetnym”¹⁷⁵. Swoje wprowadzenie Moiban rozpoczyna skromnymi słowami:

Ambrosius Moibanus pozdrawia szlachetnego Czytelnika; mój drogi czytelniku być może zdziwisz się, że przyszła kolej na mnie w tym wieku tak uczonym, że i ja mógłbym odważyć się publicznie zabrać głos¹⁷⁶.

Te słowa wprowadzają czytelnika w perswazyjny monolog Moibana. Przede wszystkim już w wersie siódmym tekstu zaznacza on, że ogólne zasady gramatyki łacińskiej zostały stworzone na podstawie najlepszych tekstów autorów starożytnych. Następnie, po raz pierwszy w swojej karierze profesorskiej, odwołuje się do działań ówczesnych radnych miejskich, którzy już w latach dwudziestych szerzyli fałszywe plotki o szkodliwości wprowadzania dzieł autorów starożytnych do szkół¹⁷⁷. Nawiązanie to tego tematu i jego rozwinięcie nastąpi w rozdziale poświęconym wydaniu przez Moibana własnego opracowania *Komedii* Terencjusza. Moiban staje w obronie humanistów i wczesnych reformatorów szkolnictwa miejskiego, Corvinusa i Metzlera, porównując w kolejnym wersie tych, którzy lekceważą naukę gramatyki, do Momusa (gr. Μῶμος) – greckiego, a później także rzymskiego bóstwa drwin i bezpodstawnej krytyki. Moiban odpowiada na krytykę władz miejskich, uwydatniając potrzeby nauki łaciny starożytnej: „Szczерze wierzę, że oddanie się zgłębianiu gramatyki dla wielu będzie pomocą w pamięciowym opanowaniu greckich epigramów”¹⁷⁸. Następnie opisuje problemy uczniów z poznawaniem łaciny. Podczas zajęć mówi

¹⁷⁴ L. Corvinus, *Praefatio*, [w:] A. Moiban, *Paedia Artis Grammaticae*, Lipsk 1522, s. 1, w. 10–11.

¹⁷⁵ Tamże, s. 1.

¹⁷⁶ A. Moiban, *Paedia Artis Grammaticae*, s. 2.

¹⁷⁷ J. Budzyński, *Paideia humanistyczna...*, s. 62–23.

¹⁷⁸ A. Moiban, *Paedia...*, s. 2 i n.

się niewiele o zagadnieniach gramatycznych, wobec czego studenci równie niewiele widzą w tekstach, które czytają. Moiban zauważa potrzebę ujednoczenia zagadnień gramatycznych – jak pisze: „Kiedy uczniowie otworzą podręcznik, zobaczą komentarz i wprowadzenie, po przeczytaniu go będą mogli zagłębić się w labirynt zasad i wskazówek”. Autor *Paedia...* przechodzi dalej do obrony nauczania łaciny opartej na dziełach autorów starożytnych. Z mocą mówi o nauczaniu w ogólnym rozumieniu, jako domenie wysoko urodzonych, kultura bowiem jest nieznana nisko urodzonym (zestawienie *nobilis* – *ignobilis*). Głupi są ci, którzy niczym się nie interesując, porównują pracę do bezużytecznego śmiecia (*nuga*). Kończy zaś słowami: „Zatem jakakolwiek praca nasza jest dobrą radą”.

Faktyczną treść podręcznika otwiera definicja gramatyki i jej wewnętrzny podział zaproponowany przez Moibana. Tłumaczy on, czym jest litera, sylaba, mowa. Twierdzi, że gramatyka dzieli się na cztery części: ortografię, prozodię, etymologię i *syntaksis*. Następnie przywołuje łaciński alfabet oraz współczesny podział na samogłoski, spółgłoski oraz dyftongi. Objaśnianie odmiany rozpoczyna od trzeciej deklinacji, odmienia kilka słów, aby pokazać zmiany w procesie deklinacji: *pater*, *cato*, *virtus*, *lex*, *nomen* oraz *homo*. Moiban silnie wzoruje się na schemacie gramatyki Diomedesa, co wyjaśnia nagromadzenie przykładów odmiany w deklinacji trzeciej rzeczownika. Za Donatem z kolei zupełnie pomija odmianę czasownika i zaimka. Co ciekawe, gramatyka Melanchthona (1526) jest niejako rozwinięciem małego zbioru gramatycznego Moibana¹⁷⁹.

Kolejny rozdział poświęca konstrukcjom z przypadkami: *Dativem* oraz *Accusativem*. Za gramatyką Guariniego Veronensisa *Regulae grammaticales* (1470), jak również za *Grammaticae institutiones* (1475), pomija zagadnienie czasownika¹⁸⁰. Pod koniec rozdziału pojawia się tekst, który zawiera pewne podsumowanie tego, co zawarte zostało w podręczniku gramatycznym. Autor pisze o tym, że nauka gramatyki, odpowiednio dostosowana do poziomu uczniów, jest niezwykle ważna i dopiero po jej opanowaniu można dobrze zgłębiać literaturę. Prosi również o przychylność dla jego „jasnego, wspaniałego wysiłku i starania”¹⁸¹. Zaznacza, że jego wcześniejsze dzieła były polecane wychowankom szkół przez rodziców i nauczycieli. Wskazuje, jakim *novum* jest to właśnie wydanie gramatyki. Cieszy się też, że jego dzieło (*compendium stychologiae*) zyskało uznanie. Podsumowuje wywód słowami: „Czasem to, co drobne i codzienne, nie jest pozbawione wielkiej

¹⁷⁹ M. Cytowska, *Od Aleksandra do Alwara...*, s. 45.

¹⁸⁰ Tamże, s. 38.

¹⁸¹ A. Moiban, *Paedia...*, s. 6.

godności”¹⁸². Podręcznik postanowił Moiban zakończyć wierszem swojego autorstwa, również – jak wiersz Corvinusa – utrzymanym w ścisłym metrum dystychu elegijnego. To oda poświęcona „Bogu Najlepszem Najwyższemu, dzięki któremu zstępuje Duch Łaski na chłopców i dzięki temu z żyznej ziemi mogą czerpać postępowanie w nauce literatury”.

Wiersz pełni kilka funkcji. Jest zarówno poetyckim popisem autora podręcznika, ćwiczeniem gramatycznym dla studentów, jak i modlitwą dziękczynną do Boga–Stwórcy, a także uczniowską lekcją teologii. Uniżony autor rozpoczyna od apostrofy do Muzy: „Bóg pozwolił mi dotknąć piersi Muzy Poezji”. Następnie po kolei opisuje wydarzenia Starotestamentowe: „ofiary sprawiedliwe przez Abła złożone na ołtarzu”, bydlę zabite przez ród Izraela, podarki aaronowe. Według założeń protestantyzmu dotyczących skromności świątyń i przeciwstawiania się przepychowi, wśród którego zdaniem luteranów żył kler katolicki, pisze o ołtarzach najbardziej podobających się Bogu – nie są to te „ociekające złotem, zbudowane po królewsku i z przepychem”, ale kamienne i pobożne, niczym stworzone przez Aarona. Wychwalając potęgę Boga, który ma zdolność „jednoczenia mężów” i „dawania prawdziwej siły”, płynnie przechodzi do opisu ucieczki narodu wybranego z ziemi egipskiej. Istotny z perspektywy autora podręcznika wydaje się dwuwiersz zamieszczony na ostatniej, ósmej stronie, odnoszący się do młodych, a nawet dzieci – być może w domyśle uczniów – „Sprawiłeś, że dzieci wybierają Ciebie jako twórcę kształtów”. Ten wers kieruje poetyckie rozważania Moibana ku historii nawrócenia św. Pawła: „Ty zmieniłeś duszę Pawła, o którym pisały społeczeństwa, zniszczyłeś jego pychę. Ten szedł przez ziemie i morza do ludów, dla Pana”¹⁸³. Kolejne wersy są wyimkami z opisu stworzenia. Moiban opisuje rolę oświetlających ziemię gwiazd, rośliny „miękkie i z kolcami, wyściełające ziemię i w morzu łuskowate ryby”. Posługując się peryfrazą, porównuje Boga do światła i „promieni błogosławionych”, które powinny oświetlać działania człowieka, gdyż w przeciwnym wypadku „wszelkie staranie upadnie”. Odę kończy Moiban perswazyjną figurą prośby¹⁸⁴: „Daj ojczyźnie kształt ociążałym rozumom chłopięcym, aby ustroiły się w literaturę i obyczaje i w przyszłości zasłużyły na jasność Olimpu”¹⁸⁵.

¹⁸² Tamże, s. 7 i n.

¹⁸³ Tamże, s. 8 i n.

¹⁸⁴ A. Kudra, *Pojęcie figury konceptualnej*, [w:] „Acta Universitatis Lodzianae. Folia Litteraria Polonica” t. 18 (2012), s. 221.

¹⁸⁵ A. Moiban, *Paedia...*, s. 8.

Podobnie jak w późniejszych wierszach i poetyckich parafrazach Moibana, teolog stosuje w odzie sformułowania odnoszące się do literatury antycznej¹⁸⁶. Stąd przywołanie Olimpu – siedziby bogów – jako synonimu nieba w ujęciu chrześcijańskim.

Paedia artis grammaticae to nowatorski podręcznik, ale na tle wydawanych przed dwudziestym rokiem gramatyk, dość okrojony. W porównaniu do gramatyk z początku XVI wieku, rozpowszechnionych w Krakowie podczas studiów Moibana, *Paedia...* może zostać uznana za ledwie zarys gramatyczny, nie gramatykę sensu Heinrichmanowskiego¹⁸⁷. Jednak w tej „małej gramatyce” autor stara się poruszyć zagadnienia składni, umieszczając preparowane teksty przeznaczone dla studentów – być może wychodzi z założenia, tak jak i Erazm a przed nim Heinrichman, że uczniowie znają już gramatykę Donata (na której sam wzoruje układ treści i poruszane tematy), a informacje zawarte w *Paedia...* stanowią tylko dodatek. Gramatykę Heinrichmana Moiban zapewne znał, w przeciwieństwie do podręcznika Jana Despautera, przedrukowanego w Krakowie dopiero w 1536 roku, już po opuszczeniu przez Moibana Akademii. Nie ma również dostatecznych informacji na temat tego, czy miał on w rękach *Rudimenta* (1510), *Exercitationes* (1512) lub *Syntaxis* (1515) Despautera¹⁸⁸ w wydaniu pierwszym. Można domniemywać, że któryś ze studentów lub profesorów przywiózł ze sobą egzemplarz do Krakowa i Moiban widział układ podręcznika. Formuła *Paedia...* nie powinna jednak być interpretowana pod kątem tego, jak Moiban życzył sobie ułożyć podręcznik, ale pod kątem sposobu, w jaki układ podręcznika dopasowano w procesie redakcyjnym do nadrzędnego w tym wypadku układu gramatyki Erazma.

W latach dwudziestych XVI wieku nieliczni wyrażali zainteresowanie gruntowną reformą szkolnictwa i usystematyzowaniem kształcenia języków klasycznych. Sylwetka tak zwanego *vir trilinguis* – renesansowego ideału męża wykształconego, władającego biegle łaciną, greką i językiem hebrajskim – była wzorcem dla Moibana, który już jako młody chłopiec miał kontakt ze znakomicie zorganizowaną placówką edukacyjną, jaką na przełomie XV i XVI wieku stało się nyskie gimnazjum pod kierownictwem Braunera, a następnie Crautwalda. Kontakty z tym drugim, wykształconym w Krakowie bibliofilem, i obserwowanie rektora podczas nauki w szkole nyskiej,

¹⁸⁶ Więcej na ten temat zob. R. Zawadzki, *Pobożność renesansowa, czyli praecationes quotidianae (na podstawie Catechismi Capita Decem Ambrożego Moibana oraz elegii Ioannesa Stigeliusa i Joachima Camerariusa)*, *Littera Antiqua* 2014, nr 9, s. 147.

¹⁸⁷ Mowa o Jakobie Heinrichmannie, autorze *Grammatische Institutiones* (Hanau 1506).

¹⁸⁸ M. Cytowska, *Od Aleksandra do Alwara...*, s. 40.

mogły stanowić dla Moibana inspirację i asumpt do opracowania spójnych zasad łaciny i przedstawienia ich w skondensowanej formie.

Catechismi Capita Decem Primum quibusdam thematis, Deinde etiam Colloquiis puerilibus illustrata, iuventuti Vratislaviensi proposita

Kolejne dzieło to najbardziej rozpowszechniony łaciński podręcznik teologiczny Ambrosiusa Moibana, wydrukowany przez Andreasa Winklera po raz pierwszy w 1533 roku. Wznowienia ukazywały się kolejno w 1535, 1538, 1544 i 1546 roku. Tłumaczenia niemieckiego dokonał Henricus Chustinus, a utwór w języku natywnym opublikował Hans Weiss w Berlinie pod tytułem *Summa Christianismi* (1541). Dzieło liczące we wszystkich wydaniach w przybliżeniu 130 stron jest katechizmem ewangelickim dedykowanym zarówno chłopcom, jak i dziewczynkom. W wydaniu z 1538 roku na pierwszej stronie czytamy: „Aby dzieło dostępne było również dla dziewcząt, aby również głosiły prawdę o życiu Jezusa Chrystusa”¹⁸⁹.

Nadrzędnym celem *Catechismi Capita Decem* było stworzenie kompleksowej katechezy ewangelickiej w skondensowanej formie. Moiban zatem, podług zasady *ratio tractandae pietatis*, zawarł w podręczniku cały system modlitewnej pobożności mający na celu z jednej strony wychowanie młodzieży protestanckiej w duchu ortodoksji i moralności chrześcijańskiej, z drugiej zaś wielowarstwowe wykształcenie młodych, głównie w posługiwaniu się łaciną, które przekładałoby się w przyszłości na światłe rozumienie ewangelii i dalsze świadome rozwijanie założeń luterzańskich.

Wszystkie wydania, poza niemieckim, są opatrzone przedmową Philippa Melanchthona, podobnie jak inne podręczniki do nauki łaciny autorstwa Moibana. Wittenberski teolog wspierał wrocławianina w działaniach reformacyjnych na terenie Śląska, wszystkie przedmowy Melanchthona w dziełach Moibana mają wyraźny charakter pochwalny. W tej wspomnianej uwypuklony został charakter dydaktyczny publikacji – teologiczny i lingwistyczny. Melanchthon jako *Preceptor Germanie* wspomina o znaczeniu kształcenia humanistycznego w ogóle oraz o potrzebie publikowania krótkich materiałów dydaktycznych, które są najlepsze do nauki łaciny¹⁹⁰. Na końcu podręcznika umieszczono również prozatorską modlitwę chrystologiczną¹⁹¹ Melanchthona.

¹⁸⁹ A. Moiban, *Catechismi Capita Decem primum quibusdam thematis deinde etiam colloquiis puerilibus illustrata inventati Vratislaviensi proposita*, Wrocław 1538, s. 1.

¹⁹⁰ P. Konrad, *Dr. Ambrosius...*, s. 53.

¹⁹¹ J. Budzyński, *Nauka religii i modlitwa...*, s. 33.

Poza trzonem *Catechismi Capita Decem*, który stanowi dziesięć rozdziałów *Katechizmu*, napisanych przez Moibana, wydania zawierają siedem *Hymnów pasyjnych* Laurentiusa Corvinusa napisanych jambem oraz poemat IX z *Dialogus carmine et solut oratione conflatus de mentis saluberrima persuasione ad honesta ingenuarum artium studia*, trzy wiersze (w tym jeden hymn) Johanna Stigeliusa, w których przeplata się heksametr z pentametrem, oraz cztery modlitwy poranne i wieczorne poety Joachimusa Camerariusza. Utwory te służyć miały pełniejszej realizacji wychowania humanistycznego połączonego z dydaktyką w nowożytnej szkole reformacyjnej. I tak, teksty Stigeliusa mają charakter pobożny – poeta interpretuje prawdy wiary, przyjmuje postawę pokornego adoratora, którego przepełnia modlitwa. Unika on, w przeciwieństwie do Corvinusa i Camerariusza, leksyki nawiązującej do spectrum terminologii starożytnej. Nie pojawia się u niego nomenklatura mitologiczna ani nazwy zasymilowane przez chrześcijaństwo¹⁹². Camerariusz z kolei w modlitwach proponuje zwroty do Boga w konwencjonalnej formie. Ten prosty sposób zwracania się do Stwórcy występuje we wszystkich utworach Camerariusza umieszczonych w *Catechismi Capita Decem*, co uwypukla ewangelicki charakter modlitwy. Bezpośredniość wyraża się chociażby w zwrocie *Pater* zastępującym formalne *Deus*. Wykształcony humanista Camerariusz nie szczędzi porównań zaczerpniętych z wierzeń starożytnych. W modlitwie wieczornej pojawia się u niego topos Phoebusa, symbol zapadającej nocy¹⁹³. W hymnach Corvinusa na pierwszy plan wysuwa się erudycja i doskonały warsztat poetycki. Natomiast poemat IX z *Dialogus carmine...*, który nie będzie tu szerzej omawiany, otwiera aneks z wierszami znanych poetów z kręgu humanistów wrocławskich. Po nim zaproponowane zostały pieśni i hymny określone jako przydatne do nauki łaciny dla młodzieży. Kolejno następują po sobie: „pieśń, która przedstawia młodzieży literaturę”¹⁹⁴, trzy pasyjne wiersze safickie, dwa hymny, hymn saficki i hymn jambiczny. Corvinus łączy w nich *pietas* ze swoim prywatnym zamiłowaniem do autorów starożytnych. Renesansowy zwrot ku literaturze i kulturze greckiej i rzymskiej wyróżnia tego autora. Poetycka opowieść o Phoebusie słuchającym wody przelewającej się przez koło jest zakończona *hortativusem*: „Śpiewajmy”, gdzie indziej zwrot „amen” kończy niepokojący obraz pogańskiej przyrody, w której „[położony] nad Kaspijskim morzem Tygr nęci okrutnymi górami”¹⁹⁵. Ta ścieżka prekacyjna

¹⁹² R. Zawadzki, *Pobożność renesansowa...*, s. 149–152.

¹⁹³ Tamże, s. 156–157.

¹⁹⁴ A. Moiban, *Catechismi Capita Decem...*, s. 119.

¹⁹⁵ Tamże, s. 121–122.

łączenia druków *stricte* szkolnych z modlitwami o charakterze artystycznym była obserwowana w licznych kręgach twórców zrzeszonych wokół szkół ewangelickich w całej Europie¹⁹⁶.

Analizę trzonu *Catechismi Capita Decem primum quibusdam thematis deinde etiam colloquiis puerilibus illustrata inventati Vratislaviensi proposita*, czyli *Dziesięciu Rozdziałów Katechizmu opracowanych tematycznie i objaśnionych rozmowami szkolnymi, przeznaczonych dla wrocławskiej młodzieży*, rozpocznie się od wstępu Ambrosiusa Moibana. Teolog zadedykował dzieło swojemu synowi – Janowi Moibanowi, który „po trzech latach nauki w szkole wrocławskiej musiał zdać egzamin z katechizmu”¹⁹⁷. Autor stosuje cyceroński zabieg retoryczny *retorsio argumenti* – (odwrócenie motywacji)¹⁹⁸: moc sprawczą Ducha Świętego zestawia z prostą potrzebą dziecka, które mimo że niewykształcone teologicznie, pragnie poznać wiedzę chrześcijańską w skondensowanej, przystępnej dla niego formie.

W pierwszej części *Catechismi* autor wymienia podstawowe zagadnienia teologiczne. Rozdział I rozdział traktuje „o Sprawiedliwości”, kolejne zaś „o Prawie” (II), „o Ewangelii” (III), „o Chrystusie” (IV), „O Dwóch sakramentach” (V), „o chrzcie” (VI), „o Eucharystii” (VII), „o Miłości” (VIII), „o Pracy” (IX) i „o Modlitwie” (X). Po spisie treści następuje rozdział wyjaśniający każdy temat. Krótko zostają w nim wypunktowane najważniejsze aspekty każdego zagadnienia zgodnie z nauczaniem Marcina Lutra, nacisk położony jest na przekazanie założeń i pierwotnych idei protestantyzmu.

W rozdziale I autor wyjaśnia zatem, że punktem wyjścia sprawiedliwości jest pobożność. Człowiek staje się pobożny przed światem, kiedy prowadzi honorowe, święte życie względem innych ludzi i uczciwie, głęboko w to wierzy. Sprawiedliwość boska, mówi Moiban, opiera się na przyjęciu wszelkiego ucisku, niesprawiedliwości, niebezpieczeństw, zwłaszcza podczas umierania i walki.

W rozdziale II położony jest nacisk na prawo, które formułuje drogę do sprawiedliwości. Zadufanie człowieka jest zestawione z boskim nieznoszącym hańby majestatem. Dlatego w prawie wymaga się, żeby ludzie kochali Boga ponad wszystko. Następuje rozbudowany, zmetaforyzowany opis zła, przyrównanego do robaka, który gryzie człowieka i nie chce go puścić, chyba że Bóg go zabije. Wywód kończy się przekonaniem, że Bóg pomoże człowiekowi, choć zaznacza się, że nie od człowieka zależny jest czas boskiego działania.

¹⁹⁶ J. Budzyński, *Nauka religii i modlitwa...*, s. 33.

¹⁹⁷ A. Moiban, *Catechismi Capita Decem...*, s. 18, w. 8–11.

¹⁹⁸ B. Gaj, *Ślązaczka. Pomiędzy rustica grossa i Pallas Silesiae...*, s. 181.

W rozdziale III, traktującym o ewangelii, teolog stara się wyjaśnić, w jaki sposób Bóg pomaga człowiekowi. Punktuje, że w ewangelii znajduje się całościowe pocieszenie i przebaczenie grzechów człowieka. To wybaczenie umożliwia jedynie wstawiennictwo Chrystusa. Ewangelia nie jest przeznaczona, według Moibana, dla „mięsożerców” i „pełnych”, ale dla udręczonych i „przestraszonych serc”, które swoje grzechy powierzają Bogu. Pojawia się również krytyka jedzenia mięsa intencjonalnie zestawiona z obrazem człowieka nieustraszonego. W życiu takiego człowieka nie ma ewangelii, jest za to wielka pustka i ból sumienia z powodu grzechu.

Rozdział IV porusza temat Chrystusa widzianego jako przedmiot Dobrej Nowiny. Moiban przywołuje wers z Ewangelii według św. Mateusza: „To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie” (Mt 17, 5)¹⁹⁹. Życzliwość Chrystusa i jego słowa czynią wiarę zauważalną, przez kultywowanie Ducha. Ponownie nacisk zostaje położony na pobożność, która – o ile jest jej wystarczająco dużo – pozwoli osiągnąć człowiekowi życie wieczne. Wtedy obawy przed piekłem i brzemień grzechu znikną. Moiban kończy swoistym poleceniem czy też zapewnieniem, że dzięki Chrystusowi, który przez swoje cierpienie kształtuje się w sercu każdego, można zapomnieć o własnych grzechach.

Sakramenty święte, opisane w rozdziale V, są traktowane przez autora jako „pieczęć” lub „zapewnienie” i „zabezpieczenie wiary”. Dzięki nim człowiek może przewyciężyć śmierć. Pojawia się również informacja o tym, że sakrament pokuty nie jest postrzegany jako osobny sakrament, ponieważ zawiera się już w sakramentach chrztu i komunii świętej. To cecha silnie różnicująca protestantyzm w stosunku do katolicyzmu.

W rozdziale VI Moiban opisuje chrzest jako akt zmazania brudu i grzechu. W zamian człowiek otrzymuje wiarę oraz oczyszczenie i odrodzenie przez śmierć Chrystusa. Autor poleca postrzeganie chrztu jako aktu symbolicznego, który będzie chronił człowieka wierzącego, żyjącego w świecie zatrutym – świecie, który jest królestwem diabła. Teolog wspomina o potrzebie chrztu niemowląt, co wynika z grzechu pierworodnego.

Rozdział VII jest poświęcony Eucharystii, rozumianej przez autora jako akt przyjmowania komunii świętej. Moiban przywołuje słowa Chrystusa z Ewangelii według św. Łukasza: „to czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22,19). Teolog jest przekonany, że z tego sakramentu należy korzystać wtedy, kiedy człowiek odczuwa pragnienie, aby jego serce stało się czyste na pamiątkę śmierci

¹⁹⁹ Cytaty z Biblii podają za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 5 popr., Warszawa 2003.

Chrystusa i Jego dobrych uczynków. Z tego powodu początkowo oskarżano Moibana o głoszenie idei zbyt bliskich Zwinglemu, jednak teologowi udało się odeprzeć te oskarżenia²⁰⁰.

Miłości, ale również dobrych wartości dotyczy rozdział VIII. Moiban twierdzi, że wszyscy wyznający wiarę w sakramenty mają radosne serce, jak posłuszne i chętne dzieci Boże, które służą swojemu opiekunowi niczym Chrystus, służący ludziom za darmo. Tego rodzaju postawy teolog zalicza do dobrych, bo nie pochodzą one z gniewu ciała i z siły, ale z Ducha Świętego, a więc Ducha Miłości, upominającego człowieka i kierującego go ku takim właśnie wartościom. Dalej następuje metaforyczny opis spadkobiercy, który w okresie dorosłości wykona tyle pracy co dwóch lub trzech służących. W konsekwencji zatrzyma tyle prawości, ile miał w dobrach swego ojca w dniu swoich narodzin. Autor poleca młodemu czytelnikowi nie iść bez celu i nie zatrzymywać się w miejscu.

Szczególnie ciekawy pod kątem zasad teologii protestanckiej jest rozdział IX, w którym Moiban opisuje, czym powinien kierować się człowiek w pracy zawodowej. Jak każda kończyzna ma swoją pozycję w ciele ludzkim, tak każdy człowiek ma określony zawód, twierdzi teolog. Tym zaś, co powinno wzywać go do pracy, jest miłość. Pracę uważa autor za niezbędną w życiu, aby nauczyć się zachowywać porządek, który ustanowił sam Bóg. Nierozzerwalnie łączy miłość i pracę oraz uzależnia postrzeganie potrzeb od tej pierwszej. Dane „potrzeby” są siłą napędową każdego zawodu. Moiban twierdzi również, że każde stanowisko jest w swej naturze boskie, ale wybór zawodu zależy od darów, które człowiek otrzymuje od Boga. Poleca rodzicom i opiekunom dbać o wychowanie dzieci nie tylko z uwzględnieniem ich dobra, ale z uwzględnieniem dobra całej wspólnoty. Teolog ponownie, jak w poprzednim rozdziale, mówi, że beczynność nie przynosi żadnej korzyści i nie podoba się Bogu.

W rozdziale X, ostatnim, opisana zostaje modlitwa. Chrześcijanin musi wiedzieć, pisze autor, o co, dlaczego i do kogo się modli. Modlitwa jest w jego perspektywie wezwaniem Bożej pomocy i siły. Moiban porównuje życie człowieka do statku na morzu, którym miota wielka burza. Poleca zawsze trwać w modlitwie. Wywód kończy zawołaniem Chrystusa umierającego na krzyżu, po raz kolejny sięgając do Ewangelii według św. Łukasza: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23, 46).

Każde z dziesięciu poruszanych w *Catechismi...* zagadnień jest w części drugiej opatrzone komentarzem, prezentowanym jako dialog nauczyciela z uczniem. Dialogi te napisano prostą

²⁰⁰ P. Konrad, *Dr. Ambrosius...*, s. 51–52.

łacina, są stylizowane na rozmowy dziecięce²⁰¹. W renesansowej szkole protestanckiej służyły ćwiczeniom *progymnasmata*, wskazuje to sam Moiban we wstępie do drugiej części, gdzie umieścił uczniowskie rozmowy. Teolog traktuje te ćwiczenia jako wstęp do nauki retoryki, w której „chłopcy powinni być ćwiczeni na wszelkie sposoby, tak jak w swoich zabawach”²⁰². Kontynuuje zresztą myśl „o zabawach dziecięcych”, przedstawia natchnienie, które kierowało nim podczas tworzenia tekstów:

Doszedłem do wniosku, że może się okazać pożyteczne, jeśli ten katechizm wyłożę im [dzieciom] w formie jakby dziecięcych rozmówek. Umysły w tym wieku są bowiem tego rodzaju, że kierują ku zabawie swoimi zabawkami.

Podkreśla również, że nie byłoby możliwe stworzenie dialogów, gdyby nie natchnienie dane wprost od Boga: „Cokolwiek jest w mojej pracy, co zastosowałem ku uciechu młodzieży, to chciałbym przypisać to Chrystusowi”. Kończy wstęp do dialogów przywołaniem słów Jezusa z Ewangelii według św. Marka (Mk 10, 14) wypowiedzianych podczas błogosławienia dzieci i zaznacza, jak ważny dla dorosłych powinien być rozwój dzieci:

Trzeba też, żeby w tak zbożnej sprawie prowadził nas autorytet i przykład Chrystusa, który położywszy ręce na dzieciach, zaświadczył na, ile powinny być nam drogie, mówiąc te słowa: „pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie, nie przeszkadzajcie im; do takich bowiem należy królestwo Boże”²⁰³.

Pierwsza rozmowa pełni funkcję wprowadzającą. Biorą w niej udział Nauczyciel oraz bezimienny Uczeń. Rozmawiają o pożyteczności katechizmu. Nauczyciel podkreśla, jak istotna jest w życiu chrześcijanina wiedza na temat religii, Uczeń zaś zwraca uwagę na istotną rolę zapamiętywania prawd wiary opisanych w katechizmie. Drugą rozmowę prowadzą Paweł i Zachariasz. Chłopcy wymieniają w niej tematy poruszane w katechizmie: Paweł pyta Zachariasza o liczbę zagadnień, na co Zachariasz odpowiada: „Dziesięć”²⁰⁴, a następnie wymienia tytuły. Rozmowa trzecia jest już poświęcona sprawiedliwości, rozmawiają Andrzej i Laurenty. O prawie rozprawiają Piotr i Korneliusz, w rozmowie piątej zaś Stefan i Łukasz poruszają temat ewangelii²⁰⁵.

²⁰¹ B. Gaj, *Ślązaczka...*, s. 182.

²⁰² A. Moiban, *Catechismi Capita Decem...*, s. 36 i n.

²⁰³ Tamże, s. 36.

²⁰⁴ Tamże, s. 39.

²⁰⁵ M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1998, s. 148.

O Chrystusie w rozmowie szóstej dyskutują Chilianus, który był synem Johannes Meltzera, oraz „Elżbieta dziewczyna”²⁰⁶, córka Andreasa Winklera, drukarza wrocławskiego. Ta rozmowa jest wyjątkowa nie tylko ze względu na jej uczestniczkę, jedyną płci żeńskiej wśród dialogujących, ale również ze względu na samą formę. Chilianus²⁰⁷ przeprowadza wywiad z Elżbietą, rozpoczynając od wspomnienia jej „wspaniałego wystąpienia z okazji Świąt Bożego Narodzenia, w którym Elżbieta opisała narodziny Jezusa”. Chłopiec nakłania Elżbietę do kontynuowania mowy, tym razem na temat zmartwychwstania Chrystusa, ta zaś wskazuje na swój brak wykształcenia, zestawiając siebie z synem wykształconego doktora Johannes Metzlera, jednego z *praesidiae scholarum* we Wrocławiu. Na takie słowa Chilianus zaczyna zapewniać Elżbietę o jej talencie krasomówczym, chwali jej umiejętności oratorskie, wymieniając przy tym wszystkie pięć działów sztuki retorycznej²⁰⁸. Chilianus następnie informuje czytelnika o tym, że dziewczyna będzie wygłaszała kolejną mowę, w klasztorze, tym razem o zmartwychwstaniu Chrystusa. W zakończeniu dialogu Elżbieta ponownie podkreśla swoją skromność i niewiedzę, kończąc rozmowę wierszem²⁰⁹. Według Gaj „przejście od *argumentum* retorycznego do poezji może być istotnym sygnałem, w jakim kierunku mogą pójść kobiety, którym brak słów w »sprawach tak wielkich«”²¹⁰.

Kolejna, siódma rozmowa toczy się między Filipem a Gamialielem i dotyczy sakramentów. Chłopcy wychwalają miłosierdzie Boga, następnie wymieniają sakramenty, zaznaczając, że chrzest i Eucharystia są najważniejsze. O chrzcie bardziej szczegółowo rozmawiają Gregorius i Martinus. Pierwszy z nich pyta drugiego o jego ostatnią mowę, wygłoszoną przeciwko anabaptystom, w której Martinus podkreślał wagę Chrztu. Martinus opowiada koledze o znakach, które zostały zaproponowane ludziom przez Boga i służą odpuszczeniu i zmazaniu grzechów, a które opisano w Nowym Testamencie. Następnie, zapytany o to przez Gregoriusa, Martinus opisuje, w jaki sposób przebiega obrzęd chrztu: „Mówi zatem Kapłan: »Ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, Amen«”²¹¹.

O Eucharystii rozmawiają Bazyli oraz Konstanty. Rozmowa dziewiąta, podobnie jak ósma, zajmuje około czterech stron. Konwersacja jest bardziej wyrównana, obydwaj chłopcy dostarczają

²⁰⁶ A. Moiban, *Catechismi Capita Decem...*, s. 52 i n.

²⁰⁷ Moiban stosuje imiona biblijne lub imiona świętych Kościoła katolickiego, tutaj najprawdopodobniej pierwowzorem użycia imienia Chilianus była sylwetka świętego Kiliana, biskupa działającego w VI wieku.

²⁰⁸ A. Moiban, *Catechismi Capita Decem...*, s. 53.

²⁰⁹ Tamże, s. 55.

²¹⁰ B. Gaj, *Ślązaczka...*, s. 183.

²¹¹ A. Moiban, *Catechismi Capita Decem...*, s. 60.

czytelnikowi informacji na temat Eucharystii, nie zachodzi podział pytający – odpowiadający. Konstanty zaznacza, że Eucharystia powinna być przyjmowana pod dwiema postaciami: chleba i wina, przytacza słowa Chrystusa z Ewangelii według św. Mateusza (Mt 26, 26–28)²¹². Erazm i Franciszek rozmawiają natomiast o Miłości. Franciszek tłumaczy istotę fundamentalnego dla luteranizmu założenia *sola fide in Christus*. Z powodu przywołania skomplikowanego zagadnienia miłości Boga do ludzi dialog jest nieco dłuższy, zajmuje osiem stron. Chłopcy wychodzą od porównania miłości Boga do ludzi i miłości, którą ojciec obdarza syna²¹³. W rozmowie jedenastej, temat słów i pracy poruszają Mateusz i Teodor. Mateusz rozpoczyna od przytoczenia słów św. Pawła z Listu do Koryntian: „Bracia, niech przeto każdy trwa u Boga w takim stanie, w jakim został powołany” (1 Kor 7, 24). Chłopcy stwierdzają zgodnie, że używanie słów Boga do jakiegokolwiek walki jest świętokradztwem²¹⁴, a rozmowę kończą wyznaniem wiary²¹⁵ w obietnicę życia wiecznego²¹⁶. Hieronim i Walerius omawiają w dwunastym dialogu temat modlitwy. Walerius podaje „mowę do Boga” jako rozwiązanie wymienionych we wstępie przez Hieronima²¹⁷ wszelkich udręk i perturbacji w życiu ziemskim śmiertelników²¹⁸. Następnie chłopcy rozmawiają o tym, że Jezus swoim przykładem uczył, aby zwracać się do Boga w niebezpieczeństwie i że modlitwa do Boga zawsze przynosi pomoc i pocieszenie²¹⁹. Wymieniają również sześć fundamentów modlitwy²²⁰. W rozmowie trzynastej, skupionej wokół tematu Dekalogu, biorą udział Grzegorz i Tomasz. Wymienione zostaje dziesięć przykazań, następnie chłopcy omawiają krótko każde z nich. Omówienia są zgodne z nauczaniem Marcina Lutra zawartym w jego *Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo*. Z kolei Tymoteusz i Krystian analizują modlitwę *Ojcze Nasz* w rozmowie czternastej. Modlitwa przytoczona jest w całości, po czym następuje właściwa o niej

²¹² Moiban przemycza więc luteranśkie wartości religijne, przez usta chłopców przekazując wartości i poglądy protestantów na temat komunii przyjmowanej pod dwiema postaciami (konsubstancjacja).

²¹³ A. Moiban, *Catechismi Capita Decem...*, s. 68.

²¹⁴ A. Moiban, *Catechismi Capita Decem...*, s. 76–77.

²¹⁵ E. Cairns, *Z chrześcijaństwem przez wieki. Historia Kościoła Powszechnego*, Katowice 2003, s. 367.

²¹⁶ A. Moiban, *Catechismi Capita Decem...*, s. 79.

²¹⁷ Pisma św. Hieronima były przez Moibana stawiane za wzór, natomiast *Psalterz* przypisywany św. Hieronimowi Moiban z pewnością znał (był to w XVI wieku bardzo rozpowszechniony modlitewnik), dlatego być może nie bez powodu kwestię modlitwy rozważa w *Katechizmie* właśnie chłopiec o imieniu Hieronim. Jest to jednak wyłącznie teoria, której nie sposób potwierdzić.

²¹⁸ A. Moiban, *Catechismi Capita Decem...*, s. 80.

²¹⁹ Moiban używając terminu *consolatio*, odnosi się w tym fragmencie prawdopodobnie do swojej wiedzy o zaginionym Cycerońskim dziele.

²²⁰ A. Moiban, *Catechismi Capita Decem...*, s. 81–82.

rozmowa. Piętnasty dialog porusza temat elementów wiary chrześcijańskiej, z których Zachariasz i Apollo wymieniają trzy. Pierwszy opiera się na założeniu, że Bóg stworzył świat, drugi skupia się wokół odkupienia dzięki Chrystusowi, trzeci zaś na świętości. Każdy z artykułów jest zobrazowany odpowiednim fragmentem *Wyznania wiary (Credo)*²²¹.

Następnie, po rozmowach uczniowskich, Moiban proponuje stworzone przez siebie modlitwy, do odmawiania: przed posiłkiem oraz modlitwę–podziękowanie za posiłek. Cały rozdział zostaje zakończony psalmem 67:

Niech Bóg się zmiłuje nad nami, niech nam błogosławi; niech zajaśnieje dla nas Jego oblicze! Aby na ziemi znano Jego drogę, Jego zbawienie – pośród wszystkich ludów. Niech Ciebie, Boże, wysławiają ludy, niech wszystkie narody dają Ci chwałę! Niech się narody cieszą i weselą, że Ty ludami rządysz sprawiedliwie i kierujesz narodami na ziemi. Niech Ciebie, Boże, wysławiają ludy, niech wszystkie narody dają Ci chwałę! Ziemia wydała swój owoc: Bóg, nasz Bóg, nam pobłogosławił. Niechaj nam Bóg błogosławi i niech się Go boją wszystkie krańce ziemi!²²²

W kolejnej części, jako podsumowanie, wydrukowany został przez Winklera komentarz Moibana do ćwiczeń retorycznych zaproponowanych w rozmowach. Teolog stwierdza w nim, że większość rozmów toczyła się między chłopcami, ale zaznacza, że w jednej brała udział dziewczynka i na tej rozmowie skupia całą swoją wypowiedź. We wstępie mowy wymienia kobiety z wybitnymi osiągnięciami, które nie mniejszy miały wkład w rozwój historii niż mężczyźni: Kasandrę, Hildegardę z Bingen i następczynię Leona IV, papieżycę Joannę. Tę ostatnią chwali za wiedzę retoryczną i filozoficzną. Kolejne kobiety o znacznym wykształceniu to: Blesilla, założycielka Hieronimowego klasztoru w Ziemi Świętej²²³, Waleria Proba, biegła zarówno w grece, jak i w łacinie, której teksty szkolne oparte na Wergiliuszu były rozpowszechnione w średniowieczu, oraz Elżbietę Germańską, doradczynię papieską i cesarską. Moiban kończy tekst słowami o tym, że „każdy talent jest darem Bożym i należy dziękować [za dary] bez względu na płeć”²²⁴, dodając przy tym, że kobiety zostały wybrane na głosicielki dobrej nowiny o zmartwychwstaniu Chrystusa.

²²¹ Tamże, s. 96–98.

²²² Tamże, s. 104–105 (tłum. frazy biblijnej za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 5 popr., Warszawa 2003).

²²³ Przytoczona sylwetka Blesilli jest dla teologa sposobem ponownego odwołania się do św. Hieronima, *de facto* to założenie klasztoru pw. św. Hieronima czyni Blesillę wartościową w oczach Moibana.

²²⁴ A. Moiban, *Catechismi Capita Decem...*, s. 106.

Na kolejnej stronie wydrukowany został z kolei wiersz Laurentiusa Corvinusa poświęcony mowie Elżbiety Winkler. Zapewne z powodu uprzejmości i zobowiązań wobec Andreasa Winklera zarówno Moiban, jak i Corvinus zdecydowali się poświęcić czas na opisanie i wychwalenie mowy córki drukarza, co przyniosło obopólną korzyść – ich dzieła były dzięki tej uprzejmości drukowane i rozpowszechnione w całym Wrocławiu przez dumnego ojca. Corvinus, jako jedyny spośród osób, których prace opublikowano w *Catechismi Capita Decem*, nazywa w wierszu wystąpienie bożonarodzeniowe Elżbiety Winkler mową (*oratio*), a nie zdrobniałą mówką (*oratiuncula*)²²⁵. W czterdziesto dwu wersowym poemacie Corvinus przyrównuje Elżbietę do Safony, co więcej sugeruje, że Elżbieta swoim talentem poetyckim i oratorskim może wręcz przyćmić Safonę i dołączyć do grona Muz. Autor w pierwszych wersach poetycko opowiada o tym, że dziewczęta zaczęły uczyć się sztuk wyzwolonych, a „ręka, która nosiła biżuterię teraz trzyma książkę i żąda ryłca, gotowa do tworzenia”²²⁶. W wersie trzynastym²²⁷ Corvinus używa zwrotu *pergite certare*, zdaniem Gaj zachęcając kobiety do rywalizacji z mężczyznami²²⁸.

Na kolejnych stronach wydrukowana jest opisywana wcześniej mowa Elżbiety Winkler. Być może, aby dopełnić opisu, być może zaś z inicjatywy Andreasa Winklera. Mowa wygłoszona w 1613 roku jest bardzo poprawnie skonstruowana, zarówno pod względem kompozycyjnym, jak i leksykalnym. Łacina użyta w mowie jest prosta, przypomina stylem rozmowy chłopięce z poprzednich rozdziałów. Na początku Elżbieta podkreśla swoją skromność przez zaznaczenie, że przemawia „nie ze względu na talent, ale dzięki łasce Chrystusa”²²⁹. Część pierwsza mowy poświęcona jest historii, w drugiej dziewczynka wylicza, co mowa da ogółowi zebranych. Gaj analizuje mowę pod kątem zastosowanych środków retorycznych:

Oratorka często stosuje powtórzenia (np. *natus est ex Maria virgine*), cytaty biblijne (*scriptum est*), zasadę różnorodności i elokucyjny dobór imion nadawanych Jezusowi (*Emmanuel puer nobis est natus... vocatus: Mirificus, consiliarius, Gigas, fortis, Pater in aeternum, Princeps pacis*), całą serię pytań retorycznych (*Quis non libenter gestabit [Christum puerum in sinu?]*)²³⁰.

²²⁵ B. Gaj, *Ślązaczka...*, s. 184.

²²⁶ A. Moiban, *Catechismi Capita Decem...*, s. 107–108.

²²⁷ Tamże, s. 108.

²²⁸ B. Gaj, *Ślązaczka...*, s. 184–185.

²²⁹ A. Moiban, *Catechismi Capita Decem...*, s. 109, w. 8–9.

²³⁰ B. Gaj, *Ślązaczka...*, s. 186.

Elżbieta kończy mowę skierowanym do kolegów wezwaniem, w którym zachęca zebranych do nauki oraz sprawiedliwości²³¹. *Catechismi Capita Decem* można określić jako zbiór różnych elementów połączonych wspólnym idiomem katechetycznym. Całość, nadzorowana przez Moibana jest spójna, choć lektura sprawia wrażenie, jakby Andreas Winkler forsował umieszczenie tak wielu tekstów nawiązujących do wystąpienia Elżbiety i opisujących mowę córki.

Zebrane w jednym miejscu przykazania katechetyczne wraz z prostym, skierowanym do uczniów tłumaczeniem, modlitwy poetyckie pisane przez humanistów wrocławskich oraz cały rozdział poświęcony jedynej mowie kobiecej, czyni z *Catechismi Capita Decem* bardzo ważną i wartościową pozycję z punktu widzenia pierwszych działań edukacyjnych protestantów na terenie Wrocławia. *Katechizm* Moibana był kolejnym krokiem do uschematyzowania nauczania w powstających szkołach humanistycznych w mieście. Zbiorek miał pomagać we wczesnym wprowadzaniu młodzieży w najważniejsze zagadnienia chrześcijaństwa zgodnego z duchem ewangelickim i służyć temu celowi przez kolejne trzy dekady.

Colloquia Evangelica Duo, Quibus Pueriles animi exemplo pueri Iesu ad pietatis studium invitantur

Colloquia evangelica Duo to pomysł Moibana ściśle związany z reformą szkolnictwa i szerzenia religii protestanckiej. Zawarte w podręczniku rozmowy służyły nauce retoryki łacińskiej w prostej i przystępnej formie. Uczniowie mieli uczyć się partii dialogów na pamięć, a następnie prezentować je podczas zajęć przed resztą zgromadzonych. Stworzenie tego krótkiego podręcznika poświęconego w całości nauce podstawowych prawd religijnych, które każdy chłopiec powinien znać, Moiban powierzył drukarni Andreasa Winklera. Pismo zostało zatem wydane we Wrocławiu w roku 1541.

Moiban opiera konstrukcję zawartości książeczki na dwóch Ewangeliach: według św. Łukasza i według św. Mateusza, które są następnie dyskutowane przez dwóch młodzieńców. Dialogi poprzedzają słowa Dziecięcia Jezus, zawierające skierowaną do czytelnika instrukcję, aby wyznawać prawdę o Nim, jako o synu Ojca. Można się też dowiedzieć, jak łagodny i łaskawy jest Jezus, i że jest „Dawcą Sprawiedliwości”²³².

Dalej następuje przedmowa Moibana rozpoczynająca się od dedykacji dla młodzieńca Johannesesa Hessa. To kolejny już dowód zażyłości teologów, która jest zresztą podkreślona w

²³¹ A. Moiban, *Catechismi Capita Decem...*, s. 116.

²³² A. Moiban, *Colloquia Evangelica Duo, quibus pueriles animi exemplo pueril Iesu ad pietatis studium in vitantur*, Wrocław 1541, s. 1.

kolejnym zdaniu. Moiban opiewa „wybitny talent” Hessa, przez wysłanie mu książeczki chce wzmocnić uczucie przyjaźni między nimi. Opisany zostaje również cel wydania podręcznika: „przez te krótkie dialogi [Ojciec] chciał zachęcić nasze dziecięce umysły na przykładzie najświętszego Dziecięcia Jezus do umiłowania prawdziwej miłości”²³³.

Po tych słowach pojawia się właściwy tekst *Colloquia Evangelica Duo*. Moiban zaproponował czytelnikowi dwa dialogi, dla których odnośnikami są najpierw tekst o małym Jezusie odnalezionym w świątyni przez swoich rodziców (Łk 2, 41–50), następnie zaś opis snu Józefa, w którym ukazujący się anioł nakazuje mu uciekać do Egiptu z Maryją i małym Jezusem, aby ukryć się przed Herodem (Mt 2, 13–19). Po każdym wyimku z Biblii następuje rozmowa dwóch uczniów na temat przytoczonego tekstu, sposobów modlitwy i wyznawania wiary. Pojawiają się również wątki o skutecznym uczeniu się przedmiotów szkolnych.

W pierwszym dialogu Jan i Tymoteusz komentują zachowanie rodziców Jezusa. Prowadzi to do rozważań nad rolą rodziców w życiu uczniów szkoły. Tymoteusz mówi: „rodzice Chrystusa powinni być przykładem dla wszystkich rodziców, by ci uczyli swe dzieci prawdziwej czci dla Boga i do tego zachęcali”²³⁴. Dalej Jan sugeruje, że młodzi uczniowie, tak jak Chrystus spędzający czas w towarzystwie mądrych mężów w świątyni, powinni oddać się studiowaniu, szkołę zaś porównuje do „świątyni Boga”. Tymoteusz pod koniec rozmowy, który następuje na stronie siódmej druku, sugeruje, że rodzice, zamiast obarczać synów domowymi pracami, co, dodaje Jan, może skutkować w oczernianiu dobrych nauk i nienawiści do szkoły, powinni raczej zachęcać dzieci do nauki. Dialog kończy wspólna modlitwa do Boga, który rządzi w szkole i do Jezusa Chrystusa nazwanego „chłopcem rządzącym w szkole”²³⁵. Uczniowie proszą o mądrość w studiowaniu ewangelii, o pobożność oraz o wiedzę.

Drugi dialog komentują Teofil oraz Jerzy. Rozmowa skonstruowana jest nieco inaczej. Uczniowie nie są sobie równi: Jerzy wydaje się nieco starszy, Teofil to adept nauk religijnych, który zwraca się do kolegi z prośbą o pomoc w zrozumieniu przytoczonego fragmentu ewangelii, prosi go o wygłoszenie kazania. Reakcją Jerzego jest zdziwienie, przyznaje, że „nie słyszał żadnego kaznodziei od czterech miesięcy”. Tłumaczy jednak koledze, jak ważne są studia humanistyczne,

²³³ Tamże, s. 2.

²³⁴ Tamże, s. 5.

²³⁵ Tamże, s. 8.

ale bez pobożności²³⁶, takie studia nic nie dadzą. Następnie objaśnia przytoczony fragment ewangelii, punktując najważniejsze: „Po pierwsze, że ewangelia uczy nas, abyśmy z gorliwością czynili to, co wskazuje nam Pan. Po drugie, że wiara wymaga zawsze ochrony, w imię Chrystusa”²³⁷. Pomaga też zrozumieć prawdy zawarte w poleceniu Boga, który przez anioła nakazuje Józefowi uciekać z Jezusem i Marią do Egiptu: „[dzieje się to] abyśmy wiedzieli, że Bóg troszczy się o nas”²³⁸.

Jerzy stopniowo dodaje elementy składające się na całokształt obrazu, jakim powinna być dziecięca wiara w Boga. Odpowiada Teofilowi na kolejne pytania:

Teofil: Ten chłopiec [Jezus] rzeczywiście jest synem Boga, my zaś jesteśmy grzesznikami.

Dlaczego Bóg się również o nas troszczy? (...)

Jerzy: Tak jest człowiek stworzony, żeby mógł być otoczony Bożą opieką.

Jerzy: Dlaczego nakazał im uciekać do Egiptu, największego wroga Judejczyków?

Teofil: Abyśmy zrozumieli (...), że Pan może, jeśli chce, ukryć każdego w każdym miejscu.

Swoje kazanie Jerzy puentuje słowami o potrzebie bezustannego oświeclania życia światłem Chrystusa i Jego nauczania, ponieważ On poświęcił siebie za grzechy świata. W tym miejscu jasno określa rolę nauk humanistycznych wykazując, że są przydatne do zrozumienia Słowa Bożego w kazaniu. Nawiązuje zatem Moiban ponownie do idei wykształconej humanistycznie pobożności, objawiającej się w praktyce połączeniem katechizacji i prawidłowej modlitwy²³⁹. Słowa Jerzego wzmacnia Teofil, z całą mocą powtarzając: „Teraz już rozumiem moje zaniedbanie, zachowam to w duszy, aby zawsze uczyć się pobożności, nie przedkładać ponad nią wszelkich sztuk i nauk humanistycznych”²⁴⁰.

Tekst zamyka wiersz–modlitwa, którego uczniowie również musieli nauczyć się na pamięć, a następnie przygotowywali go do recytacji na głos. Klarowne zakończenie, mówiące o tym, że najwyższą sztuką jest pobożność, potwierdza naukę płynącą z dialogów. Moiban podkreśla również w wierszu, jak ważna jest nauka łaciny – języka, który narodził się w Rzymie wśród pogan.

²³⁶ Stosuje Moiban odwołanie do renesansowej *pietas litterata*, będącej niejako synonimem *humanitas*. Więcej zob. J. Budzyński, *Dawna szkoła humanistyczna w kręgu języka i literatury*, [w:] „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filologia Polska. Historia i Teoria Literatury” t. 10 (2006), s. 10.

²³⁷ A. Moiban, *Colloquia...*, s. 10–11.

²³⁸ Tamże, s. 11 i n.

²³⁹ J. Budzyński, *Nauka religii i modlitwa...*, s. 30.

²⁴⁰ A. Moiban, *Colloquia...*, s. 12–13.

Cycerońska łacina i poezja augustiańska stanowiły wzór retorycznej wymowy w renesansie²⁴¹. Niemniej język ten nigdy nie będzie używany przez uczniów w złym celu, ani do obrażania Boga, ani do oczerniania Ewangelii²⁴².

Chociaż Moiban był wykonawcą założeń Melanchthona na ziemiach śląskich, to zdecydował o postawieniu nacisku na rozwój humanistyczny młodych, który miał w przyszłości skutkować lepszym rozumieniem Ewangelii i nauczania Chrystusa – tym samym w zakończeniu drugiego dialogu dając wyraz własnym przekonaniom wspartym wykształceniem teologicznym. Te słowa mogą być uznane za ukłon w stronę Lutra, który w niejednym liście skierowanym do śląskich działaczy luterańskich zwracał uwagę na to, że nauczanie religijne i wynikająca z niego pobożność powinny zawsze iść przed jakąkolwiek inną nauką. Ponadto w latach trzydziestych, kiedy Moiban najprawdopodobniej przygotowywał zbiór *Colloquia Evangelica Duo*, niechęć Rady Miejskiej do humanistów działających na rzecz rozwoju szkolnictwa na terenie Wrocławia była bardzo duża. Moibanowi, jak już wcześniej wspomniano, zależało na możliwie najszerszym rozpowszechnieniu książeczki w szkołach, dlatego starał się jasno określić cel wydania – ma służyć nauce podstawowych prawd religijnych i retoryki. Tak postawione założenia wydawały się politycznie zabezpieczać autora przed ewentualnymi skargami radnych na nowy podręcznik. Rzeczywiście, z listu wydawcy Andreasa Winklera (1539), dowiadujemy się, że „książeczki dla naszego najśladzszego Johannesesa, spotkały się z dobrym odbiorem uznanych osób”²⁴³.

Wydanie z 1541 roku było najprawdopodobniej drugim wznowieniem. *Colloquia...* można zatem uznać za podręcznik szeroko rozpowszechniony, mimo radykalizmu członków Rady Miejskiej opowiadających się za wprowadzaniem do szkół jedynie nauki języka ojczystego, który służyłby modlitwie i badaniu Pisma Świętego²⁴⁴.

Colloquia... jest napisane łaciną uproszczoną, zdania nie są zawile, słownictwo zaczerpnięto głównie z łaciny Terencjusza i Plauta. Zbiór przeznaczony był dla uczniów pierwszych dwóch roczników uczęszczających do gimnazjów humanistycznych na terenie Śląska. Z pewnością cel nadrzędny, czyli nauka łaciny, został osiągnięty dzięki rozpowszechnieniu książeczki w szkołach. Dzieło stanowiło kolejny krok Moibana w realizacji założeń *praesidiae scholarum*. Następne, jak dowiadujemy się z cytowanego listu od Andreasa Winklera, miały być podręczniki gramatyczne z

²⁴¹ J. Budzyński, *Nauka religii i modlitwa...*, s. 48.

²⁴² A. Moiban, *Colloquia...*, s. 13.

²⁴³ G. Bauch, *Aktenstucke zur Geschichte des Breslauer Schulwesens im XVI Jahrhundert*, Wrocław 1898, s. 39.

²⁴⁴ J. Budzyński, *Paideia humanistyczna...*, s. 64.

fragmentami dzieł autorów starożytnych: wybranymi listami Cyncerona, łatwymi dialogami łacińskimi, tekstami Longoliusa, Bembinusa, Pliniusza, Erazma, zamówione przez członków *praesidiae scholarum*. Wprowadzenie gotowych podręczników do obiegu zostało zaplanowane na rok 1542²⁴⁵.

P. Terentii Comediae. Iuxta doctissimorum virorum recognitionem quae dilligentissime excusae

Opracowaniem *Komedii* Terencjusza Moiban zajmował się przez cały rok 1540. Niechęć radykalnych członków w pełni luterńskiej Rady Miejskiej Wrocławia i podburzanie obywateli miasta do jawnego protestu przeciwko szkołom humanistycznym prowadzonym od lat dwudziestych XVI wieku przez protestantów przy kościołach św. Magdaleny i św. Elżbiety we Wrocławiu przybrała na sile w latach czterdziestych. Zarzuty na temat rzekomego deprawowania młodzieży i wprowadzania treści pogańskich do programu nauczania kierowano w tamtym czasie wobec dyrektorów obydwu szkół: Ambrosiusa Moibana w Gimnazjum św. Magdaleny i Johannes Trogera w Gimnazjum św. Elżbiety. Oskarżenia rzucone pod kątem członków *praesidiae scholarum*, w szczególności Moibana i Metzlera, zmusiły niejako humanistów–reformatorów do zabrania głosu w konflikcie. Obydwaj pozostawili mowy, które miały na celu obronę wyznawanych wartości i podejmowanej pracy. Mowy wydrukowano w opracowaniach tekstów autorów starożytnych, przygotowywanych przez humanistów do publikacji i rozpowszechnienia w szkołach ewangelickich.

Wprowadzeniem do właściwej przedmowy Moibana, zamieszczonej przez Andream Winklera w wydaniu *Komedii* Terencjusza z 1540 roku, niech będzie przedmowa Johannes Metzlera do wydania Plutarcha, *De librorum educatione libellus*, pochodzącego z krakowskiej drukarni Hieronima Wietora, a opublikowanego w 1528 roku. Klasyczne programy, zwłaszcza używanie w nauczaniu preparowanych tekstów autorów starożytnych, głównie Plauta, Terencjusza i Plutarcha (ze względu na prostotę używanej łaciny i greki, która przekładała się na większą przyswajalność przez uczniów) wzbudzały protesty członków Rady Miejskiej. Większość z nich popierała Marcina Lutra, w latach czterdziestych wszyscy radni byli już protestantami. Sam Luter wytyczył klarowne reguły dotyczące edukacji młodzieży na ziemiach Śląska m.in. w odezwie *Do burmistrzów i rajców wszystkich miast w Niemczech, iż powinni zakładać i utrzymywać szkoły chrześcijańskie* (1524). Tekst jest silnie nacechowany ideą *paideia Christi*, postulowaną również

²⁴⁵ G. Bauch, *Aktenstucke...*, s. 39.

częściowo przez Erazma z Rotterdamu. Zakładała ona połączenie wzorców antycznych z tradycją chrześcijańską – starożytna retoryka miała służyć rozpowszechnieniu tekstów biblijnych. Podkreślił zatem Luter konieczność nauki greki, łaciny i hebrajskiego jako języków niezbędnych do prawidłowej recepcji Pisma Świętego. Wykształconą młodzież postrzegał jako silny fundament dla protestantyzmu: w odezwie zaznaczył, że zadaniem młodych jest szerzyć tekst Pisma Świętego wśród niewykształconych przez tworzenie przekładów na języki narodowe. Jednak Luter nie od początku był zwolennikiem wprowadzania nauki łaciny klasycznej i czytania autorów starożytnych. Uważał, że treści zawarte w starożytnej literaturze są nieobyczajne i mogą być szkodliwe dla młodych ludzi. Stała korespondencja i kontakt Lutera z Philippem Melanchthonem – *preceptorem Germanie* – zmieniły jego radykalne poglądy na szkolnictwo. Melanchthon twierdził, że fundamentem nowoczesnego kształcenia jest nauka łaciny. Stawiając za wzorzec cycerońską retorykę, polecał wnikliwą analizę tekstów Terencjusza, Plauta, Wergiliusza, Owidiusza a także Ezopa. Jego przemyślana wizja edukacji, polegająca na połączeniu nauki z pobożnością – *Beredsamkeit*, w aspekcie edukacji zalecała sięganie do wpływów humanizmu renesansowego, w pobożności zaś – do ewangelicznej reformy²⁴⁶. Najważniejszym elementem w edukacji młodego pokolenia protestantów była dla Melanchthona nawiązująca do starożytnego ideału elokwencji i wynikająca z niej erudycja. Elokwencję uważał za niezbędny składnik kształtujący ducha młodego człowieka, co miało przełożyć się na cechy takie jak roztropność czy pracowitość oraz ujawniać kompetencje wspomagające w dokonaniu słusznego osądu. W praktyce czytania autorów starożytnych Melanchthon widział drogę do rozwoju umiejętności elokwencji u ucznia, w rezultacie prowadzącą go do otwartości w przyjmowaniu kultury w ogóle. Elokwencję nierozzerwalnie łączył Melanchthon z teologią i filozofią, wykazywał w swoich pismach wpływ jednej gałęzi wiedzy na drugą, podkreślając przy tym, że to elokwencja ma służyć teologii. To między innymi przekonało Lutera do nowej wizji szkolnictwa protestanckiego wprowadzanej na Śląsku. Luter zgodził się, że religia i edukacja klasyczna powinny iść w parze²⁴⁷. Zatem dzięki odnotowanym w ich korespondencji usilnym namowom Luter przystał na połączenie *sola scriptura* z postulatami pedagogiki w duchu humanistycznym. Melanchthon nadzorował szkoły na terenie Śląska i kontaktował się w sprawach pedagogicznych z Moibanem. To, co wprowadzili członkowie specjalnie do tego powołanej instytucji *preasidiae scholarum*, pozostawało w pełnej zgodzie z propozycjami Melanchthona, jednak znacząca część Rady Miejskiej Wrocławia nie aprobowala

²⁴⁶ E. P. Denys., *Philipp Melanchthon's Unique Contribution to Education* [dysertacja], Loyola University, Chicago 1973, s. 177.

²⁴⁷ Tamże, s. 179–182.

humanistycznych reform. Stąd głosy sprzeciwu humanistów wobec intryg radnych, którzy próbowali doprowadzić do zamknięcia szkół i zniechęcić rodziców do posyłania chłopców na naukę zarówno do św. Elżbiety, jak i do św. Magdaleny.

Metzler we wstępie do wydania Plutarcha mówi o walorach wydawanego dzieła, głównie o zaletach edukacyjnych książki. Nawiązuje do Melanchthona, uwypuklając znaczenie erudycji²⁴⁸ dla formowania w pełni wykształconego człowieka. Ważna jest dla niego zarówno greka, jak i łacina, oboma językami posługiwał się biegle. Przygotowując edycję przeznaczoną dla młodzieży szkolnej, wielokrotnie przeczytał i przeredagował oryginał, dostosowując go do potrzeb naukowych. Swoje działania na rzecz edukacji określa jako nowatorskie i deklaruje, że wszystkie inicjatywy przeprowadza dla dobra publicznego²⁴⁹. Jednocześnie stanowczo zaznacza, że szkoły humanistyczne podupadają z powodu „okropnych fałszerstw” (*invidorum calumniis*). Metzler pozostawia jednak do rozstrzygnięcia ogółu, czy postawa jego i innych humanistów wrocławskich działa na rzecz dobra publicznego czy też nie. Wydanie jest opatrzone aprobatywną mową Melanchthona, w której działacz protestancki wyraża wsparcie dla Metzlera, zachęcając go do publikowania. Jego zdaniem dzieła takie jak *Liberorum educatione libellus* są potrzebne jako podręczniki do nauki łaciny, ale również historii filozofii²⁵⁰.

W opinii Stanisława Tynca powstała w latach dwudziestych XVI wieku mowa nie poskutkowała na tyle, by radni zaakceptowali reformę humanistyczną w szkołach na terenie Wrocławia²⁵¹. Stąd kolejny, poważniejszy w wydźwięku list autorstwa Moibana dołączony do wydania *Komedii* Terencjusza, służący jednocześnie za przedmowę do dzieła. Upublicznienie listu napisanego przez Moibana do zaprzyjaźnionego Johannes Langa miało tym bardziej napiętnować działania radnych miejskich i zwrócić uwagę biskupstwa wrocławskiego na opisywany problem. Lang w latach czterdziestych był już bowiem od roku kanclerzem biskupa Balthasara z Promnicy, wcześniej pełnił funkcję sekretarza u biskupa Jakuba Salzy w Nysie. Odebrał solidne wykształcenie w nyskiej szkole, której w latach młodości Langa przewodniczył Crautwald. Zdaniem Henryka Barycza ten właśnie namówił Langa do studiowania greki. Zarówno Moiban, jak i Andreas Winkler byli bliskimi przyjaciółmi Langa, wielu członków Rady Miejskiej we Wrocławiu słusznie posądzało Langa o sympatyzowanie z protestantami. Niektórzy twierdzili nawet, że przeszedł na wiarę

²⁴⁸ J. Metzler, *Praelectio eiusdem in Libellum Plutarchi Chaeronensis, de Liberorum Educatione libellus*, Kraków 1528, s. 2.

²⁴⁹ Tamże, s. 3 i n.

²⁵⁰ Tamże, s. 4.

²⁵¹ S. Tync, *Z życia patrycjatu wrocławskiego w dobie renesansu*, „Sobótka” R. 8 (1953), s. 82.

ewangelicką, ta informacja jest jednak tylko domysłem. Sam Lang był aktywnym twórcą, pozostawił po sobie kilka utworów religijnych, okolicznościowych, panegiryki. Zajmował się również edytorstwem i przekładem²⁵², zatem temat wprowadzania podręczników z tekstami autorów starożytnych Lang w pełni rozumiał i popierał.

List–przedmowa do wydania *Komedii* Terencjusza datowany jest na 8 lutego 1540. Jest to o tyle ciekawe, że oficjalne ogłoszenie Balthasara z Promnicy biskupem miało miejsce we Wrocławiu 21 kwietnia 1540 roku²⁵³. Lang jednak już wcześniej objął stanowisko kanclerza biskupiego i zarządzał sprawami kapituły wrocławskiej. Moiban we wstępie długiego, bo trzynastostronicowego listu, zaznacza temat, który chce omówić:

Lange, najbardziej uczony, dziwi mnie niesprawiedliwa decyzja o tym, żeby chłopcy nie uczyli się żadnych pogańskich autorów z zaproponowanych, w szkołach²⁵⁴.

Następnie Moiban, powołując się na fragmenty z Listu do Rzymian autorstwa św. Pawła, udowadnia wartość autorów starożytnych i ich przydatność w procesie uczenia się języków obcych – łaciny i greki²⁵⁵: „Należy uczyć się od autorów starożytnych jak formować swoje człowieczeństwo i podziwiać światło umysłu i sztuk starożytnych, które jest poczęte od Boga i jest darem od Boga”²⁵⁶. Pyta też, dlaczego pogardza się dziełami Platona²⁵⁷ i Cyserona. Tłumaczy, że:

utwory tych autorów są godne studiowania i należy naśladować zawarty w nich tekst na poziomie nauki języka: greki i łaciny (...) nikt nie uczy chłopców w szkole, aby w pismach Cyserona, Terencjusza, ani nawet samego Arystotelesa szukali Chrystusa, ale wykwinnej mowy²⁵⁸.

²⁵² Z. Kadłubek, D. Rott, *Johann Lang – poeta, grezysta, dyplomata. Szkic biograficzny*, „Śląskie Miscellanea” t. 11 (1998), s. 9–10.

²⁵³ J. Mandziuk, *Historia kościoła katolickiego na Śląsku*, t. 2: *Czasy reformacji protestanckiej, reformy katolickiej i kontrreformacji (1520–1742)*, Warszawa 1995, s. 67.

²⁵⁴ A. Moiban, *P. Terentii Comoediae, iuxta doctissimorum virorum recognitionem quam diligentissime excusae. Accesserunt praeter Argumenta Philippi Melanchthonis et Rivi castigationes, scholia cum omnium fere scenarum argumentis, quae prolixi commentarii vice esse possunt. Est et praefixa Epistol D. Ambrosii Moibani, de alendis humanioribus disciplinis in Scholes et Collegiis Ecclesiasticis*, Wrocław 1540, s. 1.

²⁵⁵ G. Bauch, *Codex Diplomaticus Silesiae*, t. 26: *Geschichte des Breslauer Schulwesens in der Zeit der Reformation*, Wrocław 1911, s. 238.

²⁵⁶ A. Moiban, *P. Terentii Comoediae...*, s. 2.

²⁵⁷ G. Bauch, *Codex...*, s. 299–300.

²⁵⁸ A. Moiban, *P. Terentii Comoediae...*, s. 3–4.

Następnie Moiban odpiera zarzuty o nieobyczajności pojawiające się w fabule *Komedii* Terencjusza i zaznacza, że niewłaściwa interpretacja nawet autorów pism chrześcijańskich może sprzyjać wysnuwaniu błędnych argumentów o nieskromności²⁵⁹. Na poparcie słów cytuje fragment trzeciego rozdziału *De Republica* o potrzebie poznania oraz słowa św. Pawła z Pierwszego Listu do Tesaloniczan: „Wszystko badajcie, a co szlachetne – zachowujcie!” (1 Tes 5, 21).

Pyta następnie: „Jaki niechrześcijański autor poza Cyceronem i Terencjuszem jest nauczany w szkołach?”²⁶⁰. Teolog po raz kolejny powołuje się na słowa św. Pawła, tym razem z Listu do Tytusa (Tt 1, 15), sugerując, że to dobór autorów jest kluczowy, a ten proponowany wrocławskim szkołom przez członków *praesidiae scholarum* jest najbardziej słuszny i przemyślany: „Dla czystych wszystko jest czyste, dla skalanych zaś i niewiernych nie ma nic czystego, lecz duch ich i sumienie są zbrukane”. W kolejnym akapicie listu Moiban bezpośrednio atakuje tych, którzy swoimi decyzjami wyrządzają szkodę humanistycznym szkołom protestanckim. Przyrównuje niechętnych szkołom do Tymona Ateńczyka, piętnując zarówno członków Rady Miejskiej zarządzających miastem, jak i przedstawicieli władzy kościelnej. Powraca do wspomnianego porównania, piętnując „rodzimych Tymonów”²⁶¹, którzy swoim zachowaniem działają na szkodę szkół „za przykładem Juliana Apostaty, który, kiedy walczył z religią Chrystusową, wprowadził prawo, które zabraniało synom galilejskim uczyć się poezji, retoryki, i filozofii”²⁶². Odwołuje się również do „mądrości Solona i sofistów”, polecając „wykorzystanie jej [mądrości] dla świętego celu”.

Kolejny akapit listu Moiban poświęca sprawom bieżącym. Przede wszystkim znów zwraca się do Langa, prosząc o wyrażenie własnej opinii na temat opisanej sprawy, wyraża też nadzieję, że spotka się z rozsądnym osądem z jego strony. Natychmiast bierze ponadto w obronę Laurentiusa Corvinusa i wspomnianego wcześniej Johannes Metzlera, którzy również byli i są szkalowani za pracę na rzecz rozwoju szkolnictwa we Wrocławiu: „Pozostała w mojej pamięci postać sławnych mężów Meltzera i Corvinusa, którzy byli uczeni w łacinie i grece, a także zasłużyli się dla Wrocławia i walczyli z wieloma porządkami”²⁶³. Co do działań dotyczących szkolnictwa, czynionych przez Corvinusa, którego określić można mianem pioniera renesansowego humanizmu

²⁵⁹ A. Moiban, *P. Terentii Comoediae...*, s. 4.

²⁶⁰ Tamże, s. 5 i n.

²⁶¹ J. Budzyński, *Paideia humanistyczna...*, s. 63.

²⁶² A. Moiban, *P. Terentii Comoediae...*, s. 6 i n.

²⁶³ Tamże, s. 7.

wrocławskiego²⁶⁴, warto zaznaczyć, że już w 1500 roku wraz z uczniami zainicjował on wystawienie *Eunucha* Terencjusza, następnie – w 1502 roku – zachęcony dobrym przyjęciem poprzedniej sztuki, zainicjował zaprezentowanie przez wychowanków szkoły św. Elżbiety komedii *Aulularia*. Według Budzyńskiego właśnie wtedy zaczęła klarować się nowa formuła śląskich przedstawień szkolnych. Teatr uczniowski wchłonął niejako tradycję antyczną i połączył ją z tradycją średniowiecznych moralitetów.

Kolejne słowa kieruje Moiban do Senatu. Zarzuca członkom, że pozostawili szkoły same sobie, bez żadnej decyzji oraz uczciwego rozpatrzenia spraw. Dodaje, że do opinii publicznej przedostały się fałszywe teorie o pismach pogańskich autorów, ale dzięki Chrystusowi nie brakuje na Śląsku światłych mężów uczonych i uczciwych, którym można ufać. Porusza ponadto niecierpiącą zwłoki kwestię finansowania stypendiów dla utalentowanej młodzieży, wyrażając nadzieję, że sprawy nie ulegną zmianie, a żadne czyhające „erynie” i „harpie” nie pochwycą stypendiów od najzacniejszych i najpotężniejszych mężów dla celów własnych, ale dostaną je Ci, którym są przeznaczone, czyli pracujący dniem i nocą zdolni uczniowie²⁶⁵. Następnie zwraca się do nowo wybranego biskupa Balthasara, aby użył swojego majestatu do walki ze „scytyjskim barbarzyństwem”²⁶⁶, które zagraża miastu. Przypomina kolejno zasługi władz kościelnych dla szkolnictwa, porównując hierarchów współczesnych do tych historycznych: „biskupów, diakonów, pastorów z najwspanialszej szkoły aleksandryjskiej”²⁶⁷. Moiban kończy list–przedmowę bezpośrednimi słowami do Langa, aby użył swojego wysokiego stanowiska do

przeciwdziałania machinacjom przeciwników studiów humanistycznych zwalczających je pod pozorem, że zostały one przyjęte od pogan oraz [aby] przeszkodził ich złowrogim planom zniszczenia do reszty szkół chrześcijańskich²⁶⁸.

Moiban jest pewny, i podkreśla to w liście, że wiara Langego pozwoli mu działać na rzecz pozyskania stypendiów dla wrocławskiej młodzieży szkolnej. Prosi przyjaciela, aby jako kanclerz

²⁶⁴ G. Bauch, *Codex...*, s. 238.

²⁶⁵ A. Moiban, *P. Terentii Comoediae...*, s. 7–8.

²⁶⁶ Po raz kolejny humanista wrocławski pokazuje swoją znajomość literatury okresu starożytnego, posługując się porównaniem mającym korzenie w *Dziejach* Herodota (ks. IV).

²⁶⁷ A. Moiban, *P. Terentii Comoediae...*, s. 10.

²⁶⁸ Tłumaczenie J. Budzyński, na podstawie: A. Moiban, *P. Terentii Comoediae...*, s. 12.

biskupi zwrócił się z tą prośbą do biskupa Balthasara²⁶⁹. Zresztą poruszając te same sprawy, Moiban pisze rok później list gratulacyjny do biskupa Balthasara, za namową Johannesesa Lange.

Winklerowskie wydanie *Komedii* Terencjusza opatrzone jest również adhortacją Filipa Melanchthona. Teolog pisze o budowie komedii oraz stałych wątkach pojawiających się w tego typu tekstach. Sam Melanchthon już w 1528 roku opracował *Komedie* Terencjusza na potrzeby niemieckich szkół humanistycznych. Zdobiony podręcznik szkolny z komentarzami i omówieniami teologa został wydrukowany przez Johannesesa Schoeffera²⁷⁰. List Moibana, zachowany w wydaniu *Komedii* spowodował poruszenie wśród władz Wrocławia. Być może dzięki tej przedmowie humanistyczne szkoły protestanckie we Wrocławiu dalej rozwijały się bez przeszkód, a po śmierci Moibana Petrus Vincentius – kolejny rektor Gimnazjum św. Elżbiety – wystosował ordynację dotyczącą planu edukacyjnego placówki. Zasługą wrocławskiego teologa jest niewątpliwie to, że w zapisanym kanonie lektur szkolnych znalazły się dzieła Wergiliusza, Owidiusza i Plauta, czytane w klasie pierwszej, oraz Terencjusza, przewidziane dla klasy drugiej. Przez kolejne pół wieku Gimnazjum św. Elżbiety będzie funkcjonowało według organizacji nadanej przez Vincentiusa, komedie Terencjusza uznane zaś zostaną w renesansie za najlepszą pozycję literacką do nauki łaciny potocznej.

Ad Clarissimum Principem eundemque Reverendiss. D. D. Baltasarem Episcopum Vratislaviensis etc. Epistola Gratulatoria

List gratulacyjny do „najznakomitszego i przewielebnego biskupa wrocławskiego Balthasara, »doktora teologii« autorstwa Moibana »proboszcza wrocławskiego«²⁷¹ z dołączonym krótkim listem Philippa Melanchthona, datowany jest na rok 1541. Wydany został, jak większość dzieł Moibana, w drukarni Andreasa Winklera i stanowi kontynuację listu do kanclerza biskupiego Johannesesa Lange (1540). List jest niezwykle długi, wylewny, Moiban wzbil się na wyżyny elokwencji i erudycji, prezentując na każdej niemal stronie swój humanistyczny, światły pogląd, wykształcenie klasyczne, znajomość greki i łaciny na wysokim poziomie oraz mitologii, historii starożytnej i historii Kościoła do czasów sobie współczesnych.

²⁶⁹ A. Moiban, *P. Terentii Comoediae...*, s. 12.

²⁷⁰ P. Melanchthon, *P. Terentii Comoediae a Phil. Melanchthone restitutæ, ejusdemque scholiis illustratæ. Commentaria item in easdem Aelii Donati eruditissima in quibus supra omnium editiones, quo repurgatiora etiam a mendis ederentur, complura restituta & emendata sunt. Quod ipsum industrius lector exemplorum colativo facile testabitur*, Moguncja 1528.

²⁷¹ A. Moiban, *Ad clarissimum principem eundemque reverendiss. D. D. Baltasarem Episcopum Vratislaviensem epistola gratulatoria*, Wrocław 1541, s. 1.

Gratulacje i chęć utrzymania przyjaznych stosunków z Balthasarem z Promnicy podyktowana jest kilkoma względami. Po pierwsze zobowiązywała Moibana przyjaźń z Johannesem Lange, który zachęcił teologa do wysłania listu gratulacyjnego do nowego biskupa w celu zaznaczenia naglącej potrzeby dofinansowania przez władze kościelne wydawania podręczników szkolnych z tekstami autorów starożytnych. Po drugie Moiban, w tym czasie już proboszcz parafii św. Elżbiety we Wrocławiu, z ugruntowaną pozycją jednego z przywódców ruchu protestanckiego na ziemiach śląskich z ramienia Lutra i Melanchthona, czuł potrzebę wyrażenia swojego poparcia dla Balthasara, pierwszego *de facto* biskupa katolickiego jawnie sympatyzującego z wrocławskimi luteranami.

Balthasar z Promnicy objął urząd bezpośrednio po Jakobie von Salzy, który był człowiekiem spokojnego usposobienia, w stosunku zaś do nowej religii przyjął rolę zrównoważonego mediatora. W przemowach do wrocławian ostrzegał przed łatwowiernym podążeniem za religią protestancką, jednocześnie mając na uwadze zachowanie ciągłości biskupiego autorytetu, przestrzegał przed podejmowaniem „wrogich aktów”²⁷² przeciwko wyznawcom luteranizmu. Kiedy wiosną 1525 roku Rada Miasta, niemająca formalnej władzy nad kościołem św. Elżbiety we Wrocławiu, zaopiniowała pozytywnie kandydaturę Ambrosiusa Moibana na proboszcza, Salza uznał tę decyzję za wiążącą kilka miesięcy później, w sierpniu, po otrzymaniu zapewnienia od Moibana, że ten nie wprowadzi zmian w panującym kulcie²⁷³. Moiban, poplecznik Lutra i prawa ręka Melanchthona na Śląsku, nie dotrzymał obietnicy danej biskupowi. Rozpoczął wprowadzanie nowych obrządków bardzo szybko, wspólnie z Johannesem Hessem zlikwidował zwyczaje postne oraz uroczystości kościelne, zachęcał do zaniechania opłat czynszowych nakładanych przez duchownych na świeckich. Salza w związku z narastającą ekspansją protestantyzmu na Śląsku zwołał dwa synody lokalne, podczas których poruszał palącą kwestię edukacji teologów katolickich, aby ci mogli przeciwstawiać się luteranizmowi – starania Salzy jednak nie osiągnęły oczekiwanego skutku²⁷⁴. Jakob von Salza zmarł w 1539 roku, pozostawiając kapitułę wrocławską pod zarządem niemalże w pełni już luteranckiej Rady Miejskiej. Ostatnim aktem opozycji wobec religii szerzonej przez Moibana i Hessa na Śląsku było skierowanie przez biskupa oficjalnego protestu przeciwko zamiarom narzucenia

²⁷² A. Sabisch, *Jakob von Salza*, [w:] *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 10, Berlin 1974, s. 312–313, na stronie: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd136223753.html#ndbcontent> [dostęp: 02.01.2020].

²⁷³ P. Konrad, *Die Einführung der Reformation in Breslau und Schlesien: ein Rückblick nach 400 Jahren*, Wrocław 1917, s. 66.

²⁷⁴ J. Mandziuk, *Historia kościoła katolickiego na Śląsku...*, s. 65.

zwierzchnictwa książęcego nad biskupstwem katolickim²⁷⁵ do papieża Klemensa VII i – ponownie – do papieża Pawła III. Mimo odnotowanego aktu sprzeciwu Salzy, protestantyzm opanowywał stopniowo kolejne poziomy hierarchii Kościoła katolickiego – począwszy od kleru, skończywszy zaś na biskupstwie. W takiej właśnie sytuacji religijno–społecznej znalazł się biskup Balthasar, kiedy w 1539 roku objął urząd.

Biskup Balthasar urodził się w domu szlacheckim Caspara von Promnitz auf Lessendorf w Lasocinie. Studia odbył na Wydziale Prawa Uniwersytetu we Frankfurcie nad Odrą, następnie wyjechał do Wittenbergi, gdzie słuchał wykładów Lutra i Melanchthona. Od 1521 roku piął się po szczeblach kariery duchownej. W 1534 roku obwołano Balthasara prepozytorem kapituły Świętego Krzyża we Wrocławiu, a cztery lata później archidiakonem kapituły katedralnej²⁷⁶. Spośród ubiegających się o urząd biskupa katolickiego we Wrocławiu Balthasar był niewątpliwie faworytem protestantów – nie tylko człowiekiem wszechstronnie wykształconym w duchu humanistycznym, biegle władającym łaciną, znającym podstawy teologii oraz prawa, ale także dawnym uczniem ośrodków protestanckich. Był więc idealnym kandydatem, popieranym w szczególności przez Melanchthona oraz Moibana. Źródła podają, że choć Balthasar nie przeszedł nigdy na protestantyzm, cała jego rodzina wyznawała religię protestancką od połowy lat czterdziestych XVI wieku²⁷⁷.

Na dwustu dwudziestu dwóch stronach druku zawiera się niezwykle kunsztowny popis umiejętności krasomówczej Moibana ubrany w postać listu gratulacyjnego. Tekst jest napisany łaciną cyceronką, z zachowaniem dbałości o każdy szczegół gramatyczny oraz o leksykę. Moiban wtrąca konstrukcje składniowe i leksykalne Cycerona, asymilując je z pisaniem przez siebie tekstem, jak w przypadku zdania: „nisko je [stanowiska] sobie cenią” (*ea parva ducere*)²⁷⁸. Teolog przykłada najwyższą wagę do tytułowania Balthasara, już na trzeciej stronie wydania używa zwrotów grzecznościowych i gloryfikujących urząd biskupi: „Najszlachetniejszy Biskupie” (*Ornatissimae Presul*). Moiban porusza w liście wszystkie istotne z jego punktu widzenia kwestie – religijne, społeczne, edukacyjne. Wiele uwagi poświęca również rozważaniom historycznym, które traktuje jako argumentację popierającą wybór Balthasara na biskupa. Pojawia się zatem w liście historia Scypiona Afrykańczyka, przedstawionego jako poganina o szlachetnym sercu, który

²⁷⁵ Tamże, s. 66.

²⁷⁶ A. Sabisch, *Die Bischöfe von Breslau und die Reformation in Schlesien: Jakob von Salza u. Balthasar von Promnitz in ihrer glaubensmäss. u. kirchenpolit. Auseinandersetzung mit d. Anhängern d. Reformation*, Munster 1975, s. 26.

²⁷⁷ J. Mandziuk, *Historia kościoła katolickiego na Śląsku...*, s. 69.

²⁷⁸ A. Moiban, *Ad clarissimum...*, s. 7.

dobrowolnie zrzeka się urzędu konsula, poznając opinię Pompejusza o sobie samym²⁷⁹. Moiban podkreśla, że rzymskie zdobycze intelektualne nie są mu obce, podkreśla też, że ceni je wysoko oraz że wynika z nich mądrość porównywalna z mądrością spisywaną przez Ojców Kościoła: „Jeśli duch tak szlachetny objawił się w Scypionie – poganinie, jak bardzo Pompejusz był również mężem najczcigodniejszym”²⁸⁰. Następnie teolog rozważnie przedstawia sylwetkę św. Ambrożego jako męża, który wezwany na urząd biskupa Mediolanu:

Powiedział również o swym wieku, nauczaniu, które nie może sprostać rządzeniu Kościołem i o słabości swojego umysłu; lecz Walentynian mądry i pobożny władca, poruszony wagą tamtego i przyrodzoną siłą Ducha Świętego, odpowiedział Ambrożemu; zobaczył bowiem jego roztropność, opanowanie podczas wzburzenia całkowicie rozszalałego tłumu, w którym byli uczniowie wyznający nauki Ariana, a inni, których duch był czysty, niezainfekowany tą herezją, żarliwie pospieszyli oddać się Kościołowi²⁸¹.

Daje za przykład i poleca Balthasarowi naśladować właśnie św. Ambrożego²⁸², wychwalając przede wszystkim jego skromność oraz pracowitość:

Długo się opierał, trzymając się z dala od wdzięku zaszczytnego urzędu. Uznawszy się za niegodnego, zawierzył się opiece Kościoła. Co więcej, ponieważ był mężem lękającym się Boga, odważył się przyjąć pracowicie wielkość obfitych darów, wówczas jeszcze był katechumenem i niedoświadczonym w sprawach Kościoła: nie mógł wtedy jeszcze sprawować sakramentów. Tak dalece wyczerpywał ów mąż swoje siły²⁸³.

Moiban nie ukrywa, że wybór duchownego z Promnicy na biskupa wrocławskiego jest dla niego pomyślny. Kieruje do niego słowa: „tak uradowałem się, że zostałeś wybrany Bożą decyzją i za zgodą wysokiego Kościoła wrocławskiego”²⁸⁴. Balthasar od początku pontyfikatu wyrażał życzliwe zainteresowanie religią protestancką. Tolerancja biskupa wobec działań edukacyjno-społecznych zarówno Moibana we Wrocławiu, jak i Crautwalda – w latach trzydziestych już aktywnego wyznawcy radykalnego odłamu protestantyzmu inicjowanego przez Caspara

²⁷⁹ Teolog odwołuje się do datowanego na 184 roku p.n.e. procesu, w którym Scypion został oskarżony o korupcję, po czym wycofał się z życia publicznego.

²⁸⁰ A. Moiban, *Ad clarissimum...*, s. 8.

²⁸¹ Tamże, s. 12–13.

²⁸² Postać św. Ambrożego, tak jak i św. Hieronima, św. Grzegorza i św. Augustyna, była w protestanckich szkołach stawiana za wzór postępowania i łączenia mądrości z *pietas*. Zob. G. Bauch, *Codex...*, s. 160.

²⁸³ A. Moiban, *Ad clarissimum...*, s. 10–11.

²⁸⁴ Tamże, s. 20–21.

Schwenckfelda w Nysie – w rezultacie ściągnęła na Balthasara wizytacje wysyłane przez kapitułę na polecenie metropolity Jana Przerębskiego. Tak silne skłonności w kierunku luteranizmu spowodowały w końcu oskarżenie Balthasara o herezję, wystosowane przez papieża Pawła IV²⁸⁵. Tym bardziej list Moibana przyczynił się do zwiększenia poparcia protestantów dla nowo wybranego biskupa.

Teolog opisuje w liście własną sylwetkę w sposób nieoczywisty. Z jednej strony kreuje siebie na czytanego w literaturze starożytnej erudytę, z drugiej na teologa, pokornego w Służbie Bożej. Przedstawia tajniki swojej wiary Balthasarowi, dzieli się swoim spojrzeniem na urząd biskupi:

Prawdziwie, Najszlachetniejszy Biskupie, powołanie Twoje w pełni jest święte i potwierdzone samym słowem Chrystusa, tajemnicą świętą, mogę więc upamiętnić je, by poznali Cię wszyscy dobrej woli, Ciebie, który cudownie dostąpiłeś urzędu kościelnego dzięki Bożemu wskazaniu, jako prawdziwy Jego apostoł. Bowiem nikt nie wątpił w to, że zostałeś wezwany i z samego słowa Bożego zostałeś powołany i obrany na stanowisko biskupa; tak i Ty poznasz, że zaprawdę z Bożego wezwania i elekcji, która działała za Jego wolą, trzymać możesz władzę i ta władza, dzięki bezpieczeństwu i pewności o słuszności wyboru Ciebie na to stanowisko, zatrzyma wszystkie troski, przykrości i inne utrudnienia²⁸⁶.

Następnie teolog wyraża troskę o nadmierne obciążenie, które wiąże się z dźwiganie na barkach biskupich odpowiedzialności za Kościół. Odsyła czytelnika do słów wypowiedzianych przez św. Augustyna, a zebranych podczas synodów, w czasie których mowa była o problemach religijnych z manichejczykami²⁸⁷, agonistami oraz „zarazą pelagiańskiego dogmatu”²⁸⁸ i o braku pomocy ze strony biskupa Rzymu Innocentego I²⁸⁹:

Wszelkie największe trudności na ziemi zwróciły się ku biskupom, ponieważ to do nich należy zarządzanie Kościołem i doktrynami kościelnymi. Faktem jest, że oni zawsze są doświadczani przez najcięższe trudności. To właśnie, jeśli ktoś zechce przeczytać, jest u samego Augustyna. Kochany biskupie, można poznać: nie ma uważniejszego umysłu od tego, który w powołaniu swoim dostrzegł, jak powstrzymać szalony zapal Manichejczyków, frakcję Agonistów niosącą zgubę, która starała się kontrolować imperatora, zarazę pelagiańskiego dogmatu, która w Italii, Galii i Afryce grasowała: i wydaje się, że Innocenty,

²⁸⁵ J. Mandziuk, *Historia kościoła katolickiego na Śląsku...*, s. 69.

²⁸⁶ A. Moiban, *Ad clarissimum...*, s. 30–31.

²⁸⁷ św. Augustyn, *De Genesi contra Manichaeos libri duo*, przeł. J. Sulowski, [w:] J. Sulowski, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, Warszawa 1980, s. 21–82.

²⁸⁸ A. Moiban, *Ad clarissimum...*, s. 33.

²⁸⁹ Moiban pisze o wydarzeniu z 417 roku, kiedy to papież Innocenty za namową Augustyna ekskomunikował mnicha Pelagiusza.

biskup Rzymu, nie w pełni starał się ich potępiać: jeden Augustyn zabrał głos, z wytrwałością przemawiał podczas wielu synodów²⁹⁰.

Odniesienie do Augustyna z Hippony jest bezpośrednim odwołaniem się Moibana do wiary ewangelickiej. W teologii protestanckiej w XVI wieku na trwałe zagościł pogląd, że dzieła Lutra i Kalwina były w ponad połowie oparte na naukach św. Augustyna, „doktora łaski” (*doctor gratiae*).

W drugiej części listu Moiban szerzej przedstawia biskupowi zarys ewangelickiej teologii ze swojego punktu widzenia i w odniesieniu do nauk Chrystusa. Ponownie odwołuje się do św. Pawła i jego słów o działaniu szatana, który „występkiem i z wielkim gniewem ścigał obowiązek uczenia Ewangelii”. Następnie przytacza słowa biskupa Tymoteusza, które ten miał wygłosić po przyjęciu powołania:

Pamiętaj – powiedział – że Jezus Chrystus powstał z martwych i jeśli chcesz przypodobać się Bogu w twojej służbie, nic dla ciebie nie będzie lepszego, nic droższego, niż pamięć i chwała zmartwychwstania Chrystusa. Jeśli to zaniedbasz, czego się nauczysz? Czy będziesz biskupem i wiernym sługą najwyższego Kapłana Jezusa Chrystusa? Żadną miarą, będziesz raczej niszczycielem i tym, który błędnie oskarża Kościół²⁹¹.

Kilkukrotny zwrot ku prawdzie wiary chrześcijańskiej o zmartwychwstaniu Chrystusa jest dla Moibana istotny z punktu widzenia działacza ewangelickiego w mieście, w którym diaspora żydowska również podejmowała kroki, aby zwalczyć ekspansję protestantyzmu na terenie Śląska. Te działania nasilił dekret Moibana z połowy lat trzydziestych XVI wieku o niepublikowaniu w drukarniach wrocławskich żadnych dzieł poza protestanckimi²⁹². Ponadto wszystkie drukarnie w mieście były w tym czasie kontrolowane przez Moibana i *praesidiae scholarum*. Kolejny raz odnosi się on do kwestii żydowskiej kilkadziesiąt stron później, jednoznacznie wyrażając swoją opinię w kwestii wiary judaistycznej. W innym miejscu teolog cytuje zaś słowa samego Chrystusa:

Począwszy od Mojżesza i następnie przez wszystkich proroków, objaśniał im pisma, także ostrzej karcąc ich niedbalstwo i głupotę. O głupcy! – mówił – niechętni do uwierzenia sercem. W waszym obowiązku jest, wśród całej mnogości ludzi, składać liczne świadectwa ufności w duchu o tym, że jestem niepokonanym zwycięzcą śmierci; dla ocalenia wszystkich wierzących, teraz zaprawdę sami wątpicie i nie dajecie wiary w rozmowach o ostatecznej prawdzie o mojej śmierci i zmartwychwstaniu. Jaki będzie tego owoc? Jakie będzie pocieszenie dla biednych grzeszników? Czego należy spodziewać się z waszych ust? Całe Pismo najwięcej ze wszystkiego o mnie głosi. Uczy też, że Królestwo moje nie jest z tego

²⁹⁰ A. Moiban, *Ad clarissimum...*, s. 32–34. Wyrażenie „wiele synodów” odnosi się do synodów afrykańskich w Kartaginie (411) oraz w Milewe (416), podczas których Augustyn interweniował w sprawie wygnania Pelagiusza z Palestyny, z powodu głoszonych przez niego herezji.

²⁹¹ A. Moiban, *Ad clarissimum...*, s. 114–116.

²⁹² B. Gaj, *Nietolerancja czy apologetyka...*, s. 95.

świata, i co dane mi będzie wycierpieć: że przez mękę wejdę do chwały Mego Ojca. Dlaczego pomijacie, że to dotkliwie umartwianie ciała jest po to, żebyście pozostali niewzruszeni i nie tchórzli, wyrzekając się mego imienia²⁹³.

Tym obrazowym opisem autor bezpośrednio ustami Chrystusa przedstawia zatem pierwszy filar religii protestanckiej, czyli zasadę *sola scriptura*. Następnie pojawia się również krótki fragment odwołujący się do nauczania św. Pawła, kolejnej postaci, która wywarła znaczący wpływ na rozwój teologii protestanckiej i osobistą myśl teologiczną Moibana. Teolog używa słów św. Pawła, aby po raz kolejny podkreślić, że istotą religii jest ewangelizowanie, a nie katolickie przestrzeganie obrządku: „Paweł podczas rozważań nad słowami Chrystusa powiedział: biada mi, jeśli nie będę ewangelizował”²⁹⁴. Moiban przyjmuje też jednoznaczne stanowisko w kwestii wiary judaistycznej, wprost nazywając tych, którzy „lekceważą chwałę zmartwychwstania Chrystusa”, Żydów, „szyderycami i wzgardzicielami” (*insignes et irrifores*):

I wystarczająco dziś są widziani i słyszani liczni szyderycy i wzgardziciele zmartwychwstania Chrystusa, którzy lekceważą posługę Słowa i nie chcą słyszeć o uwielbieniu chwały zmartwychwstania Chrystusa. I dziwne jest, że w sercach Apostołów i zaprzyjaźnionych w Chrystusie tak szybko można zgasić wiarę w zmartwychwstanie Chrystusa²⁹⁵.

Moiban odnosi się do religii żydowskiej w sposób, którego nie można określić czasownikiem *tolerare*²⁹⁶. Jednocześnie jednak zaznacza, że jest przeciwny krwawej walce o religię – zarówno ze strony protestanckiej, jak i katolickiej – zgodnie ze słowami Chrystusa:

Pilnie wykonujcie posługę, żeby wychwalać moją Ewangelię. Bo nie chcę, żebyście wkraczali do królestw i miast królów żelazem i machinami niosącymi okrucieństwo. Ponieważ w samej Ewangelii ustanawiam chwałę mojego Królestwa: blask i jasność. Dlatego nie chcę, żebyście niepokoili ziemię siłą i wielkością. Będziecie mieli jedyne staranie, żeby ustanowić i zaopatrzyć wszystkich w wiedzę o chwale mego imienia²⁹⁷.

Dopiero pod koniec listu Moiban porusza najważniejsze dla niego kwestie, tj. konieczność upowszechnienia kształcenia, wspierania ubogich uczniów stypendiami, przeprowadzenia reformy edukacyjnej, m.in. przez niego samego we Wrocławiu, oraz włączenie dzieł autorów starożytnych do kanonu lektur w szkołach. Posługując się zasadami retoryki cycerońskiej, buduje obraz przeciwników reformy edukacji jako osób leniwych, niewykształconych i głupich, sprowadzających

²⁹³ A. Moiban, *Ad clarissimum...*, s. 119–121.

²⁹⁴ Tamże, s. 143.

²⁹⁵ Tamże, s. 116–117.

²⁹⁶ B. Gaj, *Nietolerancja czy apologetyka...*, s. 96.

²⁹⁷ A. Moiban, *Ad clarissimum...*, s. 136–137.

swoim niedbalstwem klęski na Kościół: „Roztropnie jest wiele zataić, nie słuchać, nie widzieć i nie martwić się tym, czego domagają się głupi, których liczba jest wielka”²⁹⁸. Tych zestawia ze znanymi z tekstów Demostenesa i Cyncerona postaciami wykształconych mężów, których rady są odrzucane i pomijane, wskazując przy tym na problem niesprawiedliwego dysponowania majątkami przez hierarchów kościelnych. Wspomina też o decyzji, która zapadła jeszcze przed czasami reformacji, aby społeczeństwo i Rada Miasta wypłacała duchownym nieopodatkowane kwoty w formie przymusowego podatku²⁹⁹:

Czytamy, że wielu było uczonych i znakomych mężów, ale ponieważ zostali zastąpieni głupcami, nic wielkiego i godnego nie było mianowane i chwalone w ich posłudze. I wielu jest takich, którzy ośmielają się pochylać pochodzenie i wykształcenie uczonego, który jest biegły w piśmie niż w podejmowaniu się obowiązków na rzecz Kościoła. Podają negatywne osądy o Demostenesie i Cynceronie, którzy byli mądrzy i wykształceni, lecz ich porady nie cieszyły się powodzeniem. Dlatego Bóg wzmacnia naszą pilność i wiedzę zapalem prawdziwego oddania i wie, że jest wielu cierpiących w swoich obowiązkach. Czemu nie widzą, że sami przyczyniają się do swoich klęsk? Niszczy ich chciwość, innych zatracą zbytek, nierząd i żądza, nie ma w nich ani okruszyny posłuszeństwa, więc jakiego powodzenia w służbie oczekują? Wznoszą okrzyki biskupi i kanonicy – mężowie nie pozbawieni umiejętności – jeśli tak posłuszni byli, nie byłoby bezowocnych starań w Kościele. Czemu także nie mówią o tym, że sami mało pielęgnują posłuszeństwo? Paweł twardo powiedział, natchniony Duchem Świętym: „Dobry Boże, jak źle dostojnicy rozporządzają przybytkami kościelnymi”. Jak głupi są w tym, co domaga się upowszechnienia postanowień. Burzą dusze ryzykiem, śmiechem, zbytkiem i obelgami, nie będą dodawał więcej, nie ma tu żadnej posługi³⁰⁰.

Zadaje w końcu adresatowi najważniejsze pytanie: „Co zaś głosi zaistniała w Kościele decyzja o szkołach?”³⁰¹. To zdanie rozpoczyna szereg przykładów, którymi Moiban stara się udowodnić, że nauka języków starożytnych jest niezwykle istotna w tworzeniu mądrego społeczeństwa, a nauczanie to jedyne lekarstwo na niewiedzę – według słów Platona, które w trakcie wywodu przytacza:

Należy myśleć o zachęceniu do pism i zapale w pracy, żeby wypędzić pogaństwo z naszych granic. Przywódcy widzieli, że nie ma nic gorszego. Bo to samo rozprasza religię, politykę. Dlatego wspominają najlepszym i Boskim postanowieniem uczciwe starania, by uczyć o zachowaniu służby w nauczaniu najistotniejszych języków. I Plato w *Sofistach* mówi, że przeciwko niewiedzy nie ma innego lekarstwa, oprócz nauczania. I tylekroć nas namawia Paweł, żebyśmy nauczali i kochali pisma. Bo posługa kościelna bez nich ani nie jest uporządkowana, ani nie może być zachowana. Tak zaś fanatycy mniej znający pisma wołali:

²⁹⁸ Tamże, s. 154.

²⁹⁹ Wrocław. *Jego dzieje i kultura*, s. 73.

³⁰⁰ A. Moiban, *Ad clarissimum...*, s. 158–161.

³⁰¹ Tamże, s. 179.

wiedza napęła radością. Także kto dopuszcza wiedzę, dopuszcza boleści. O, ludzie niedoświadczeni w niczym, o których nie chcę odpowiadać w tym miejscu³⁰².

Moiban wymienia liczne szkoły, te biblijne³⁰³ i te zakładane przez Ojców Kościoła – Augustyna, Cyryla, Cypriana, Hilarego, Atanazego:

Albo nie znamy szkół diagonalnych, którym przewodniczył Eliseus i inni święci mężowie. Szkoły jerozolimskie, które nazywają synagogami. Sławne są w Piśmie świętym, nie tak jak diagonalne, bo były wybudowane większymi kosztami. Tam mówi się o innych cyrenejskich, innych szkołach lewitów, innych aleksandryjskich, innych z Cylicji, innych z Azji. I Paweł u Koryntyjczyków ustanowił szkoły chrześcijańskie. Przemilczę szkoły, które po czasach apostołów ustanowiono na wschodzie i zachodzie. Swoje szkoły mieli Augustyn, Cyprian, Hilary, Atanazy³⁰⁴.

Następnie zadaje pytanie o wykształcenie samego Chrystusa, zestawiając słowa przeciwników szkół humanistycznych³⁰⁵ z postępowaniem opisanym w Biblii. Bardzo emocjonalnie kwituje zachowanie tych, którzy spiskują przeciwko szkołom:

Jednak jeśli mówi się o braku użyteczności pisma i próżnej pracy, dlaczego sam Chrystus uczęszczał do szkół skrybów? Dlaczego używał ksiązek? Dlaczego publicznie w synagodze wygłoszone słowa przedstawiał wobec podziwu wszystkich? „To woły są, nie ludzie”, rozbrzmiewa w słowach Alfonsa, króla Aragończyków, „którzy gardzą pismem i mówią, że jest bezużyteczne w kościelnych sprawach”³⁰⁶.

Pod koniec tej samej stronicy puentuje przytoczony fragment wyrazem nadziei: „Dlatego od dawna jest tyle szkół. I oby szczęśliwiej i więcej było zakładanych w Kościele”. Podobnie jak w liście do Johannaesa Lange Moiban zwraca uwagę na to, że nauka i używanie zdobyczy literackich autorów starożytnych wzbogaca wiedzę o Kościele. Ponownie *humanitas* łączy się u teologa z *pietas*:

Jak uważają głupcy, nie należy nadmiernie domagać się poznania nauk w umocnieniu religii, rodzącej się z naturalnej pilności. Zalecają je nam ze świętych pism; uznane są za użyteczne, gdy służą pobożności. Zaprawdę dzisiaj pogardza się wykorzystywaniem pogańskich dzieł w naukach. My zaś przeciwnie, powinniśmy używać ich do rozpowszechniania chwały i Imienia Bożego. Widać ich cel i przeznaczenie. Posłuszeństwo w prawdziwym Bożym

³⁰² Tamże, s. 180–181.

³⁰³ Wspomina więc o szkole proroka Eliseusa (Elizeusza), którego działania zmierzające do zrzeszenia jak największej liczby uczniów wokół siebie i tworzenia swoistego rodzaju szkoły zostały opisane w Drugiej Księdze Królewskiej (2 Krl 2, 1–12).

³⁰⁴ A. Moiban, *Ad clarissimum...*, s. 181–182.

³⁰⁵ Mowa o luterańskich radnych zasiadających w Radzie Miasta Wrocławia. Zob. J. Budzyński, *Paideia humanistyczna...*, s. 63.

³⁰⁶ A. Moiban, *Ad clarissimum...*, s. 182

kulcie, nie bezbożność i profanacja Imienia Bożego. I Platon w *Prawach* spostrzegł to, gdy powiedział: „dobrze uczący się, stają się dobrymi mężami”³⁰⁷.

Pisząc list gratulacyjny, Moiban miał na celu również, za namową Johannesesa Lange, przekazanie nowemu biskupowi, żeby nie zabierano dotacji na podręczniki i szkoły. Kieruje do Balthasara następujące słowa: „Są liczne przykłady pierwszych biskupów, które nakłonią cię do utrzymania szkół”³⁰⁸. Przytacza argumenty w postaci przykładów z historii: biskupa aleksandryjskiego Aleksandra oraz współczesnego mu biskupa smogorzowskiego. Pierwszego wychwala za wnikliwe i wrażliwe spojrzenie na zdolnych uczniów. Opisuje jego zachowanie w stosunku do młodego św. Atanazego³⁰⁹ i posuwa się dalej, stwierdzając, że dobry biskup wspierający edukację młodzieży jest w stanie utarować drogę do świętości wybitnym uczniom³¹⁰. O smogorzowskim biskupie zaś opowiada tymi słowami:

Głosi kronika: drugi biskup w Smogorzowie. (Bo w tamtym czasie katedra wrocławska nie była jeszcze przeniesiona). Gdy miała jakiś, dopiero co założony Kościół w samym środku barbarzyństwa. Boskim poruszeniem [biskup] troszczył się o szkoły, żeby niczym nie były obciążone. Uczonych i nauczycieli jego szkoły sam w tym mieście ustanowił, także zdolnych uczniów utrzymywał z własnego kościelnego stołu. Bo widział Krystian, dobry pasterz, że jego kościół nie może być wieczny i solidny, jeśli młodzieży nie będzie kształcił chętnie i w szlachetnych naukach ćwiczył. W ten sposób powoli zachęcał władze i obywateli innych miast na terenie Śląska do zakładania wielu szkół, w których kwiat młodzieży był wychowywany dobrymi naukami³¹¹.

Rozwija też kolejną myśl z listu do Johannesesa Lange, dotyczącą stypendiów dla zdolnych, ubogich uczniów, przedstawiając Balthasarowi potrzebę utrzymania studentów z funduszy dóbr kościelnych, aby nie odrzucili nauki przez wzgląd na sprawy materialne. Zauważa również, że etap kształcenia młodzieży został zdjęty z bark bogatych mieszczan i powierzony nauczycielom zatrudnionym w powstających na terenie Śląska szkołach humanistycznych:

Teraz mieszczanie nie mają obowiązku kształcenia młodzieży, bo widzimy, że dzięki Bożej Chwale powstaje na Śląsku wiele szkół; jest to największy obowiązek mieszkańców, którzy pobożną instytucję pochwalają swoimi decyzjami i ustanawiają. Ma prawo do opieki ten uczeń, ze zdolnych i ubogich i oni również mają obowiązek troski; Bóg bowiem chce pobudzić do posługi w Kościele zarówno synów biednych, jak i tych, którzy opływają w

³⁰⁷ Tamże, s. 184–185.

³⁰⁸ Tamże, s. 188.

³⁰⁹ Moiban odwołuje się do soboru nicejskiego (325), podczas którego zamiast biskupa Aleksandra przemawiał diakon Atanazy. Biskup obdarzył swego ucznia zaufaniem i zlecił mu przeprowadzenie potępienia nauki heretycznej Ariusza.

³¹⁰ A. Moiban, *Ad clarissimum...*, s. 189–190.

³¹¹ Tamże, s. 190–192.

bogactwa. Obecnie jest wielu biednych, zdolnych młodych ludzi, których dusze Bóg zachęca do pism, oni zaś działają z nadzieją dla Kościoła. Należałoby pomóc im w utrzymaniu się z dóbr kościelnych, żeby ograniczyć niebezpieczeństwo odrzucenia nauki ze względu na potrzeby materialne³¹².

W tekście pojawia się także inna kwestia wcześniej poruszana przez Moibana w liście do Johannaesa Lange, czyli zagrabianie pieniędzy kościelnych przez kanoników i kapłanów. Fundusze te mogłyby być przeznaczone dla biednych uczniów, a akt przywłaszczenia sobie pieniędzy Moiban nazywa „łupiestwem”, zaznaczając, że społeczeństwu przedstawiane jest to jako „dobrodziejstwo”³¹³:

Wstydem jest wspomnieć o łupiestwie, które lud nazywa dobrodziejstwem dla dochodu kanoników i kapłanów. Także do klasztornych dóbr przysuwają się pożądlive dłonie. Uważamy, że haniebny jest i godny kary, kto rzuca się do skarbca lub cudzej sakiewki, kto cudzego wynagrodzenia za pracę będzie oczekiwać, kto pustoszy Kościół, którego dobra i fundusze przeznaczone są dla samych wiernych. Dlatego, Najlepszy Zwierzchniku, gdy pieniądze są grabione i roztrwane zepsutym zbytkiem, twoim obowiązkiem jest przewidywać i mieć się na baczności³¹⁴.

Powraca kilkakrotnie do tematu obrony szkół. Tym razem w kontekście idei szkolnictwa protestanckiego zakładającego, że tylko człowiek wszechstronnie wykształcony w pełni zrozumie otaczający go świat i będzie miał narzędzia, które posłużą mu w recepcji i opisie zachodzących zjawisk³¹⁵. Dotyczy to również nauk religijnych i lektury Pisma Świętego. Moiban pyta:

Na greckiej wyspie Chios dach zwałił się na uczących się uczniów i tylko jeden wyszedł ocalony ze wszystkich; interpretuje się to jako znak, którym przepowiedziana jest przez Boga przyszła klęska państwa, które nie będzie trwać długo. Jeśli pozwolimy upaść szkołom, nie będziemy wspierać ubogich wspólnymi dobrami, jakie spustoszenie w Kościele i państwie będziemy oglądać? Religia będzie rozproszona. Zostaną błędne mniemania i pogaństwo³¹⁶.

List zdecydował się Moiban zakończyć słowami mającymi na celu wychwalenie nowo wybranego biskupa. Krótkie *laudes*³¹⁷ powtarzają się kilkakrotnie do końca listu. Połączone są z amplifikacją: Moiban wyraża nadzieję, że pontyfikat biskupa Balthasara będzie owocny zarówno dla protestantów, jak i dla samego biskupa. W warstwie gramatycznej użycie *coniunctivu finalis*

³¹² Tamże, s. 193–194.

³¹³ J. Tazbir, *Reformacja w Polsce...*, s. 13.

³¹⁴ A. Moiban, *Ad clarissimum...*, s. 196.

³¹⁵ Tym samym Moiban powraca do Melanchtońskiej idei edukacji.

³¹⁶ A. Moiban, *Ad clarissimum...*, s. 199–200.

³¹⁷ J. Lichański, *Retoryka od renesansu do współczesności – tradycja i innowacja*, Warszawa 2000, s. 165.

wzmaga wydzwięk manifestowanej ufności³¹⁸. Teolog bezustannie, od strony 205 druku już do końca listu, podsuwa temat szkół śląskich:

I będę głosić, że wszyscy władcy Śląska i wszystkie pozostałe ludy i prosta ludność wiążą z Tobą najlepsze nadzieje, że – co stanie się w krótkim czasie – najświętsza nasza religia zostanie umocniona Twoim zarządzaniem, prawdziwa nauka Chrystusa uwielbiona, młodzież [będzie] nauczana dobrymi pismami i strzeżona na szlaku swoich studiów. Co można jeszcze dodać, najwspanialszy zwierzchniku. Panie, proszę, żebyś litościwy ojciec, Bóg w niebiosach duchem swoim rozniecał Twą duszę, żebyś stoczył dobrą walkę, w Twoim episkopacie ukończył dzieło, miał wiarę, jaką jesteś winien najświętszemu arcybiskupowi Jezusowi Chrystusowi, abyś chwalił Jego Imię i prawdziwą naukę, miłował szkoły. W ten sposób bowiem zachowasz wiedzę zawsze spokojną, cichą wobec Boga. Nikt nie będzie mógł wypędzić Cię batami ze względu na zaniedbanie urzędu³¹⁹.

Teolog uniżenie deklaruje również wsparcie dla biskupa i tymi słowami kończy długi list gratulacyjny. Moiban troszczy się o swoją pozycję działacza protestanckiego i scholarchy we Wrocławiu, próbuje dyskutować z biskupem katolickim mimo różnic w pojmowaniu chrześcijaństwa. List wpisuje się w nurt bezkrwawej reformacji, zjawiska rzadkiego w okresie szesnastowiecznego rozłamu – zjawiska obserwowanego w zasadzie jedynie na Śląsku³²⁰.

Humanizm Moibana wynikał z jego doskonałej znajomości trzech języków biblijnych: greki, łaciny i hebrajskiego, oraz świetnego wykształcenia teologicznego odebranego na Uniwersytecie w Wittenberdze. Ukierunkował on zatem swoje dążenia na wprowadzanie nowej, zreformowanej edukacji na terenie Wrocławia. Nikt przed Moibanem nie podjął się tak szeroko zakrojonej reformy szkół, zawierającej w sobie tyle aspektów: zmianę ordynacji szkolnych, zmianę listy lektur, wprowadzenie nowych przedmiotów, przygotowanie do druku nowych podręczników, kompatybilnych z reformowanym sposobem nauczania. Skutkiem jego działań było wypełnienie dnia uczniowskiego w gimnazjum ewangelickim nauką retoryki, filozofii, łaciny, w starszych klasach zaś greki. Wychowankowie mogli czytać opracowane i drukowane we Wrocławiu dzieła Terencjusza, Plauta, Wergiliusza, Horacego. Dzięki podręcznikowi nauki łaciny *Paedia artis grammaticae* i rozmówkom łacińskim *Colloquia Evangelica Duo* oraz drugiej części *Catechismi Capita Decem*, dostarczonym przez Moibana gimnazjom miejskim, uczniowie w przystępny i łatwy sposób mogli pogłębiać swoją wiedzę na temat obcej im łaciny. Te antyczne wzorce połączone z obecnymi w szkole przejawami religijności, studiami nad fragmentami Pisma Świętego oraz nauką modlitw dały początek nowemu wzorcowi oświaty kultywowanemu i rozwijanemu do XVIII wieku.

³¹⁸ J. Lichański, *Retoryka...*, s. 58.

³¹⁹ A. Moiban, *Ad clarissimum...*, s. 205, 208–209.

³²⁰ Więcej zob. D. Dolański, *Najspokojniejszy kościół...*

Jako erudyta, znawca starożytnej historii i kultury, a także badacz Biblii i dzieł Ojców Kościoła Moiban w swoich rozprawach, podręcznikach, listach, przedmowach i preparacjach stosował liczne odniesienia i nawiązania. Niezwykle częste są u tego teologa nagromadzenia anegdot o świętych biskupach, cytowanie fragmentów hagiografii, opisy średniowiecznych działań św. Augustyna i św. Cypriana. Tę wiedzę z zakresu historii religii miesza z porównaniami do mitologicznych postaci. Skala tych odwołań jest tak wielka, że czytelnik nieraz odnosi wrażenie, jakby Moiban popisywał się przed odbiorcą swoją wiedzą.

Analiza jego wybranych pism łacińskich daje dowód tego, jak niezbędną jednostką w trybie szerzenia protestanckiego sposobu nauczania był Moiban i jak mocno przyczynił się do rozwoju idei luteranckich na terenie Wrocławia. Bardzo szybko Moiban zobaczył, wzorem Melanchthona, że tylko praca nad erudycją i gruntowne wykształcenie młodzieży w szkole przesiąkniętej religijnością protestancką da luteranom szybkie zwycięstwo nad katolikami. Tworząc kolejne pokolenia protestantów, dzięki swojej reformie oświaty przeprowadzonej we Wrocławiu, Moiban zaskarbił luteranom kolejne pokolenia doskonale przygotowanej w duchu protestanckim młodzieży, mającej zasób naukowy na tyle szeroki, by nauczać „czystego słowa” Ewangelii.

Rozdział II. Johannes Hess: działacz społeczny

Życiorys

Johannes Hess urodził się 23 września 1490 roku w Norymberdze jako syn mieszczanina Johannesesa Hessa oraz Anny Ulrich Geiger³²¹. W 1503 roku rodzice posłali go na naukę do szkoły w saksońskim Zwickau, słynącej z surowej dyscypliny. Źródła podają, że Marcin Luter pozytywnie wypowiadał się o tej placówce, szkołę tę cenił na równi ze szkołą w Trogau. Obie nazywał „klejnotami na elektorskich ziemiach saskich, gdzie dzięki łasce Bożej formowani są pożyteczni ludzie, mający zbawienny wpływ na religię”³²². W szkole spędził trzy lata, następnie w 1506 roku rozpoczął studia na Uniwersytecie Lipskim. Tam nauczono go podstawowych zagadnień z dziedziny humanistyki: filozofii, teologii, oraz języków: łaciny i greki. W 1509 roku uzyskał tytuł bakałarza sztuk, aby zimą 1510 roku rozpocząć studia w Wittenberdze. Tamtejszy uniwersytet, dzięki staraniom założyciela, Fryderyka Mądrego, słynął z najlepszych niemieckich nauczycieli – wśród jego wykładowców był też wszak Luter. Jednak Hess nie mógł uczęszczać na zajęcia wielkiego reformatora, w 1510 roku Luter był jeszcze zaangażowany w działalność zakonu augustianów. Następnie, według biografów, wyjechał do Rzymu, a pod koniec 1512 roku powrócił do Wittenbergi. Hess natomiast opuścił Uniwersytet już w 1513 roku, niezwłocznie po otrzymaniu tytułu magistra. Udało mu się najprawdopodobniej wysłuchać jedynie dwóch otwartych wykładów Lutra (1512, 1513). Na studiach Hess miał dwóch nauczycieli, którzy opowiadali się przeciwko reformacji: doktora Martina Pollicha von Mellerstadt oraz Johannesesa von Staupissa, augustianina, który negatywnie oceniał założenia reformacyjne.

Po uzyskaniu tytułu magistra filozofii Hess zwrócił się ku studiom teologicznym prowadzonym zgodnie z zasadami ówczesnej teologii katolickiej. W 1513 roku powrócił na Śląsk skuszony posadą sekretarza w biskupstwie Johannesesa V Thurzo w Nysie. Biskup ten został wyświęcony w 1506 roku i do 1520 roku pełnił funkcję przywódcą w Kościele wrocławskim. Thurzo był nazwany przez potomnych „słońcem renesansu”³²³. Jego postawa uznawana jest przez badaczy za ówczesnego wzór humanisty renesansowego. Uzyskał bardzo dobre wykształcenie we Włoszech, w źródłach określa się go jako bibliofila, mecenasa kultury, znawcę literatury i sztuki;

³²¹ M. Hanke, *Vita Joann. Hessi*, [w:] *De Silesiis alienigenis eruditis*, s. 371.

³²² C. Kolde, *Dr Johann Hess, der schlesische Reformator*, Wrocław 1846, s. 4.

³²³ K. Dola, *Studia nad początkami reformacji protestanckiej na Śląsku*, Opole 2009, s. 59.

miał bardzo otwarty umysł i tolerancyjne nastawienie w stosunku do rodzącego się prądu religijnego. Już od początku XVI wieku utrzymywał kontakt listowny z Lutrem i Melanchthonem. Obydwaj reformatorzy uważali Thurzo za „jedynego biskupa niemieckiego, który przejawia tak rzadkie zrozumienie potrzeby zmiany [w Kościele]”³²⁴. Był biskupem szanowanym przez społeczeństwo oraz władców ze względu na swą działalność charytatywną i szereg uchwał, gwarantujących m.in. zwolnienie Nysy z uciążliwego dla księstwa podatku. Thurzo przeprowadził szereg renowacji w katedrze wrocławskiej, od cesarza Maksymiliana uzyskał zaś prawo do bicia złotych monet. W 1512 roku w Norymberdze doprowadził do ponownego wydrukowania statutów diecezjalnych, zapewniając, że w jego diecezji nie ma miejsca na lenistwo oraz ignorancję, które zastępuje wnikliwa lektura Pisma Świętego i kontemplacja życia duchowego³²⁵. Łaską biskupa Thurzo Hess cieszył się przez całe życie, mimo porzucenia służby w 1514 roku. Dzięki tej posadzie udało się Hessowi bardzo dokładnie poznać zakres i sposoby funkcjonowania Kościoła na Śląsku. Zauważył także potrzebę przeprowadzenia reform w rycie katolickim oraz dokonania zmian mających na celu wyrugowanie nadużyć, zarówno finansowych, jak i obyczajowych. W tym samym czasie Hess zdecydował się napisać historię Śląska, korzystając z przepastnych archiwów biskupiej biblioteki, jednak nigdy nie ukończył dzieła.

W 1514 roku teolog został wezwany na dwór Karola I Munsterbergera, księcia oleśnickiego, aby zostać mistrzem dworskim i wychowawcą syna Karola, księcia Joachima. Jednocześnie podjął posadę nauczyciela Jarosława, syna barona Grzegorza von Schellenberg, aby pomóc mu podczas dwuletnich studiów na Uniwersytecie w Pradze. Sam dokształcał się wtedy z zakresu filozofii scholastycznej. W 1518 roku wrócił na Śląsk i niemal do końca roku pozostał na służbie u księcia w Oleśnicy.

Następnie, wzorem innych humanistów europejskich wyjechał do Włoch, aby studiować prawo teologiczne. Udał się do Bolonii, gdzie otrzymał tytuł subdiakona 18 czerwca 1519 roku, przygotowywał się do święceń kapłańskich. Doktorat teologiczny uzyskał w Ferrarze, 9 września. Następnie 24 marca 1520 roku, w Rzymie, został diakonem i służył pośród innych kapłanów na dworze papieskim Leona X. Być może przebywając wśród duchowieństwa skupionego wokół papieża, miał możliwość zaobserwowania zdeprawowania, nadużyć i wypaczenia nauki biblijnej, są to jednak wyłącznie domysły. W tym czasie Hess niewątpliwie pisał się po stopniach kariery duchownego katolickiego, ale utrzymywał bogatą korespondencję zarówno z Lutrem, jak i z

³²⁴ C. Kolde, *Dr Johann Hess...*, s. 9.

³²⁵ J. Menzel, *Johannes V. Turzo*, [w:] *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 10, s. 482–483, na stronie: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd119853558.html#ndbcontent> [dostęp: 13.01.2020].

Melanchthonem. Z tego czasu zachowało się około trzydziestu listów wymienionych z Melanchthonem, z Lutrem zaś około dwudziestu. Wszystkie, zwłaszcza te pisane do Melanchthona, cechuje przyjacielskie nastawienie – w drugim liście z 1520 roku, datowanym na 17 kwietnia, Hess pisze o „wspólnocie serca i przyjaźni chrześcijańskiej, która łączy go z Melanchthonem”. Ta zażyłość teologów musiała być znaczna, a pogłębiona została podczas krótkiego pobytu Hessa w Wittenberdze, przez którą powracał on z Rzymu do Wrocławia. Ukoronowaniem przyjaźni Melanchthona i Hessa było wydanie przez Melanchthona dwóch kazań bazujących na listach św. Pawła, a zadedykowanych Hessowi. W dedykacji do dzieła wydanego pod nazwą *Declamantiuncula in Divi Pauli doctrinam* Melanchthon określa Hessa jako człowieka czystego ducha i dużego zapалу³²⁶.

Wiosną 1520 roku Hess powrócił na Śląsk, aby objąć posadę kanonika w kościele Św. Krzyża we Wrocławiu. Tę pozycję zagwarantował mu umierający biskup Thurzo. Tam Hess musiał zmierzyć się z pomówieniami na swój temat, rozgłaszanymi przez kanonika wrocławskiego Balthasara Nechera. Dzięki wstawiennictwu biskupa oraz księcia Karola I udało się jednak poskromić niechęć Nechera do Hessa i usunąć kanonika z kościoła Św. Krzyża. Z tego czasu pochodzi również zachowany list od Melanchthona, datowany na 27 kwietnia, w którym teolog określa Hessa jako „połówkę swej duszy”. Jest również „bardzo zły” na wiernych obywateli, którymi musi zająć się Hess podczas swojej pracy, co odbiera mu czas na pisanie listów do Melanchthona³²⁷.

Przypuszczalnie Hess rzeczywiście był bardzo zajęty, bo dość szybko, już 8 lipca tego samego roku, dostał propozycję objęcia pozycji prepozytura w kościele NMP i św. Jerzego w Oleśnicy. Tytuł nadał mu Henryk Fullenstein, sufragan wrocławski i biskup pomocniczy – ten sam, który nieco później odmówił wyświęcenia do stanu duchownego Ambrosiusa Moibana, zaciekły przeciwnik luteranizmu. Oznacza to, że Hess w żaden sposób w tamtym czasie nie zdradził się ze swoimi sympatiami wobec doktryny ewangelickiej. Zmiany w kazaniach Hessa, zwłaszcza w zakresie otwartości dotyczącej głoszenia idei luterskich na Śląsku, można zauważyć po 2 sierpnia 1520 roku, czyli po śmierci biskupa Thurzo, natomiast mocy i pewności nabrały one zapewne w związku z elekcją Jacoba Salzy na następcę Thurzo³²⁸, tj. 1 września 1521 roku. Nowy biskup

³²⁶ P. Melanchthon, *Declamantiuncula in Divi Pauli Doctrinam*, Basel 1520.

³²⁷ P. Melanchthon, *Epistolarum liber continenti praeclara multa cum ecclesiastica tum politica et historica cognitione dignitissima antenne nunquam editus*, Lejden 1647, s. 324.

³²⁸ Zob. rozdział I, s. 74 (*Ad Clarissimum Principem eundemque Reverendiss. D. D. Baltasarem Episcopum Vratislaviensis Epistola Gratulatoria*) niniejszej pracy.

darzył Hessa jeszcze większym zaufaniem niż Thurzo, mianując go kaznodzieją katedry św. Jana we Wrocławiu.

Wnioskując na podstawie listów wymienianych w tym czasie z Melanchthonem i Lutrem, można z dużą pewnością stwierdzić, że Hess wyraźnie skłaniał się w latach dwudziestych ku protestantyzmowi. Przede wszystkim rozważał wówczas z innymi teologami określone fragmenty z Pisma Świętego, omawiał też wybrane zagadnienia teologiczne, zwłaszcza formułę obrządku. W listach Melanchthona do Hessa na pierwszy plan uwidacznia się powiązanie reformy Kościoła i użyteczności wynikającej ze studiowania Pisma Świętego z niezwyklej wartością, jaką ma nieść lektura pism starożytnych. Hess jako kaznodzieja katedry św. Jana w swoich kazaniach najprawdopodobniej starał się, jak nakazywał Luter, powracać do „czystej Ewangelii”, ale nie wprost, aby z powodu szerzenia nowego pojmowania wiary chrześcijańskiej nie zostać usuniętym z posady.

W liście Melanchthona do Hessa, datowanym na 8 lipca 1520 roku, Melanchthon niemal skarży się na brak wiadomości od wrocławianina, wyraża zaniepokojenie, czy nauka oparta na pismach św. Pawła oraz zainteresowanie rzymską i grecką literaturą nie szkodzą Hessowi. Pyta również, dlaczego Luter nie dostaje od Hessa odpowiedzi na swoje listy i poleca Hessowi jak najprędzej na nie odpowiedzieć. Kolejny listy, datowany na 1 sierpnia 1520 roku, jest już sformułowany jako jednoznaczne stwierdzenie: „przeraza mnie twoje bezustanne milczenie, najśłodszy Hessie”³²⁹. Melanchthon ponownie deklaruje wielką przyjaźń, jaką żywi do Hessa, mówi o niej jako o przyjaźni arystotelesowskiej. Dalej wręcz rozkazuje Hessowi, aby przysiągł, że odpisze Lutrowi na poprzednie listy. Opisuje również sytuację, z której wynika, że kardynał Grzegorz chciał ukarać Lutra za szerzenie idei ewangelickich w Wittenberdze. Sam Melanchthon zwrócił się o interwencję w tej sprawie do księcia Fryderyka. Na końcu listu zaznacza, że we wprowadzaniu nowych idei religijnych najważniejsze jest wsłuchanie się w nastroje mieszczan, a te są, jak przypuszcza Melanchthon, zimne i nieprzychylne. Istotną wydaje się informacja na temat niejakiego Johannes Illebiusa, zakonnika, którego Melanchthon nazywa „przyjacielem w sprawie kościelnej”, a który był również dobrym towarzyszem spotkań zarówno Melanchthona, jak i Hessa. W opisywanym liście Melanchthon opowiada, że Illebius pojął za żonę Elzę, której siostra z kolei jest żoną pisarza, obywatela z Wittenbergi. Kolejna wiadomość z 1520 roku zawiera prośbę o pozdrowienie Illebiusa, określa go „naszym Bacchusem”. Melanchthon prosi także o pozdrowienie

³²⁹ P. Melanchthon, *Epistolarum...*, s. 324–326.

Johannesa Metzlera, z którym utrzymuje korespondencję, ale „piszą szybko”³³⁰. Ubolewa ponadto, jakby odwołując się do tego, co sam Hess napisał do niego na ten temat, nad postawą „chłopstwa”, która „jest dla niego samego zawstydzająca”. Pyta Hessa, czy ma już gotowe kazanie o Eucharystii i czy przygotował „erazmiański list” do kardynała. Twierdzi, że Hess „nie może odmówić wykonania tych dwóch rzeczy w żadnym wypadku, ponieważ bez tego będą bardzo biedni”³³¹. W liście datowanym na środę po Niedzieli Wielkanocnej 1521 roku Melanchthon zaczyna wątpić w zamiary Hessa – pisze: „Co jest powodem, że mniej piszesz do nas w dzisiejszych czasach? (...) Czy prawdziwy jest twój chrześcijański duch Hessie? Gdzie twój wcześniejszy zapał?”. To już poważne podważenie wiarygodności Hessa jako osoby, którą Luter, a po nim Melanchthon widzieli jako przywódcę ruchu reformacyjnego na Śląsku. Hess odpowiedział na ostatni list wittenberskiego teologa, pytając go, czy ten wątpi zatem w jego wiarę. Melanchthon odpisał, że „tylko sobie z Hessem żartuje”³³². Brak jawnego opowiedzenia się po stronie reformacji, co pociągałoby za sobą i czyny, jest również odnotowany w liście Schwenckfelda do Hessa z 14 października 1521 roku. Schwenckfeld namawia w nim teologa do szybkiego opowiedzenia się za reformacją. Schwenckfeld w tym czasie koresponduje również z Lutrem, być może więc reformator poprosił jawnie już zaangażowanego w reformację Schwenckfelda o ingerencję i wyjaśnienie milczenia Hessa. Dzięki badaniom Gabrieli Wąs wiemy, że Schwenckfeld pozostawał w dobrych relacjach z Hessem od czasu ich poznania się, czyli najprawdopodobniej od 1514 roku, gdy Schwenckfeld przebywał na dworze księcia Karola jako dworzanin. Oba listy pochodzą z 1521 roku. Być może list Schwenckfelda z października ponaglił Hessa do ostatecznego i otwartego opowiedzenia się po stronie reformacji, niemniej Hess odmówił prośbie Schwenckfelda o ujawnienie się³³³. List Melanchthona do Hessa, również datowany na październik 1521 roku, jest już spokojniejszy, Melanchthon opisuje swoje kolejne osiągnięcia na polu nauczania zarówno teologicznego, jak i języków starożytnych. List kończy podziękowaniem Hessowi za „jego trud”³³⁴.

Wielu przedstawicieli Kościoła na Śląsku, którzy zdecydowali się na podążanie za ideami wyznaczanymi przez Lutera, pokładało w Hesse wielkie nadzieje, w latach dwudziestych XVI wieku był on postrzegany jako wyzwoliciel naukowy i ideowy. Wąs uważa, że w tym czasie Hess

³³⁰ Tamże, s. 327–328.

³³¹ Tamże, s. 328 i n.

³³² Tamże, s. 331.

³³³ G. Wąs, *Kaspar von Schwenckfeld. Myśl i działalność...*, s. 54.

³³⁴ P. Melanchthon, *Epistolarum...*, s. 332–333.

przeżywał okres wahania przed jawnym opowiedzeniem się za reformacją, co przełożyło się na brak odpowiedzi na listy Lutra i Melanchthona. Powodem mogła być ekskomunika Lutra (styczeń 1521) oraz wydany przez czeskiego króla Ludwika grudniowy dekret antyluterański – ostrzegano w nim, że za każdy czyn proewangelicki będzie wymierzana kara pozbawienia majątku oraz kara cielesna. Niepewność co do rozwoju i kierunku, jaki przybierze reformacja, jest silnym argumentem uzasadniającym niepewność Hessa, którego kariera rozwoju w hierarchii kościelnej nabrała znacznego tempa. Prawdopodobnie Hess czekał na odpowiedni moment z ujawnieniem swoich przekonań, a obowiązki nałożone na niego przez Salzę w 1521 roku spowodowały mniejszą aktywność w odpisywaniu na listy. Szybkie opowiedzenie się za reformacją, którego pragnął Schwenckfeld, Hess uważał za zbyt radykalne i nieprzemyślane.

Również napływające z Niemiec doniesienia o frakcjach zwalczających reformację oraz o powstawaniu radykalnych odłamów reformacji stały się w 1522 roku powodem wyjazdu Hessa do rodzinnej Norymbergii – miejsca, w którym śląski teolog upatrywał początków reformacji. Podczas pobytu miał możliwość przemawiania przed Wilibaldem Birkheimerem, i Christophem Scheurlem. Ci lokalni ewangelicy kaznodzieje bardzo entuzjastycznie podeszli do idei zaprezentowanych podczas kazań Hessa, bo już w maju został on po raz kolejny poproszony o wygłoszenie kazania w kościele św. Sebalda. Z tego roku pochodzi również list Melanchthona do Hessa, w którym teolog rozważa listy św. Pawła i prosi Hessa o opinię na temat fragmentu listu do Rzymian. Być może Melanchthon nie wiedział o podróży Hessa do Norymbergii, bo kolejny list, wysłany do Wrocławia w styczniu 1523 roku, rozpoczynają słowa: „Co jest powodem Twojego zwątpienia, Hessie, dlaczego od miesięcy nie wysłałeś mi żadnego listu?”³³⁵. List kończy Melanchthon pozdrowieniami dla Nigera oraz Trogera, swoich „najurokliwszych” przyjaciół. Oznacza to, że sądził, iż Hess jest i działa we Wrocławiu, a ten najprawdopodobniej powracał właśnie z Norymbergii. Rada Miasta Wrocławia listownie poleciła Hessowi powrócić do Wrocławia. W 1523 roku nastroje proreformacyjne były znacznie intensywniejsze niż rok wcześniej, a działalność Ambrosiusa Moibana na terenie Wrocławia i odważne deklaracje ewangelickie Caspara Schwenckfelda w Legnicy, nietłumione przez biskupstwo i księcia Fryderyka, przygotowały szerokie i bezpieczne pole do przeprowadzenia procesowi reformacji przez Hessa.

Tymczasem we Wrocławiu trwały przygotowania do przejęcia dwóch największych parafii: św. Marii Magdaleny i św. Elżbiety. Radni miejscy już od 1522 roku skłaniali się ku reformacji. Pierwszym krokiem było wybór rektorów szkół parafialnych, odpowiednio Johanna Trogera i

³³⁵ Tamże, s. 334.

Ambrosiusa Moibana. Sprawy radnych reprezentował w Rzymie Anton Fugger. Starania jednak przyniosły sprzeciw papieża Hadriana, który 23 lipca 1523 roku wystosował do wrocławskiego mieszczaństwa otwarty list, w którym nakazywał jedność z Kościołem katolickim³³⁶. Rada miejska we Wrocławiu zaproponowała Hessowi stanowisko proboszcza w kościele św. Marii Magdaleny wraz z obietnicą, że probostwo zostanie zatwierdzone i pobłogosławione przez biskupa Salzę. Obietnica posady na stanowisku ewangelickiego proboszcza była zatem powodem szybkiego powrotu Hessa z Norymbergii. W obliczu sprzeciwu papieża Rada Miasta wystosowała do biskupstwa pismo formalnie rekomendujące Hessa na stanowisko proboszcza w kościele św. Marii Magdaleny, a uzyskawszy lokalną zgodę biskupa, radni miejscy wprowadzili Hessa na stanowisko, które teolog piastował potem aż do swojej śmierci w 1547 roku.

W kwietniu 1524 roku Hess, jako opiekun duchowy ewangelików we Wrocławiu, został reprezentantem w pełni już protestanckiego składu Rady miejskiej w dyspucie z katolikami. Data dysputy, która odbyła się w kościele św. Doroty, uważana jest za symboliczny początek reformacji na Śląsku. List Melanchthona do Hessa ze stycznia 1524 roku jest świadectwem tego, że otwarte opowiedzenie się za reformacją Hess planował na pewno od początku roku. Melanchthon dziękuje mu za poświęcenie, deklaruje, że będzie się za niego, zaangażowanego w „tej sprawie”, modlił. Ma nadzieję, że żadni głupcy nie będą obrażać czystego serca, siły i zapału Hessa³³⁷.

Podczas dysputy szeroko dyskutowany był temat małżeństwa, zarówno osób świeckich, jak i kapłanów. Poruszał go Hess jeszcze długo, bo w kierowanych do Lutra i Melanchthona w latach trzydziestych, listach. Według ustaleń ewangelicki kapłan mógł się ożenić. Hess zatem 8 sierpnia 1525 roku pojął za żonę Sarę, córkę Stefana Jopnera, zwanego również Spieglerem, senatora wrocławskiego. Miał z nią syna Johannes, który zdobył tytuł doktora i został zarządcą na dworze księcia oleśnickiego³³⁸.

W 1525 roku Hess przewodniczył wprowadzeniu Moibana na stanowisko pastora w kościele św. Elżbiety oraz poświęcił się pracy nad zorganizowaniem stałej pomocy ubogim i żebrakom. Został wybrany przez Radę Miasta przewodniczącym urzędu jałmużniczego i pełnił tę funkcję przez kolejne 22 lata. Wydał zarządzenie, aby 8 maja wszyscy ubodzy, którzy potrzebują pomocy medycznej, kierowali się do kościoła św. Magdaleny po pomoc. Tam zgromadził lekarzy, pielęgniarki, położne oraz pomocników, mających diagnozować chorych i ewentualnie kierować ich

³³⁶ E. Wąs, *Kaspar von Schwenckfeld...*, s. 59.

³³⁷ P. Melanchthon, *Epistolarum...*, s. 335–336.

³³⁸ M. M. Hanke, *Vita Joann...*, s. 305.

do szpitali lub udzielać doraźnej pomocy. Efektem zaangażowania Hessa w pomoc ubogim było wybudowanie szpitala pw. Wszystkich Świętych.

W następnych latach Hess musiał być zaangażowany w pracę społeczną, nadzór nad reformą szkolnictwa oraz w sprawowanie posługi proboszcza w kościele św. Magdaleny we Wrocławiu, a także we własne życie rodzinne – w tym czasie nastąpiła prawie pięcioletnia przerwa w korespondencji z Melanchthonem. Kolejny list datowany jest dopiero na 6 września 1530 roku. Melanchthon opisuje w nim zmiany, jakie należy wprowadzać w katolickim obrządku i w jaki sposób należy go modyfikować³³⁹. Wspomina również o oficjalnym piśmie wysłanym do biskupa w Niemczech, które najprawdopodobniej spotka się z ostrym sprzeciwem. W liście z listopada 1531 roku zapewnia zaś Hessa o swojej przyjaźni, przeprasza, że rzadko pisze oraz chwali to, że Hess „Nie wstydzi się Ewangelii ani nie deprecjonuje ukrzyżowanego Chrystusa”³⁴⁰. W kolejnym liście, pochodzącym z 1533 roku opisuje natomiast swoje wrażenia po lekturze Homera, mówi, że w Niemczech nie dzieje się nic nowego. Z tego okresu pochodzą również listy do Lutra dotyczące stopnia pokrewieństwa przy zawieraniu małżeństw oraz wybranych wątków z Pisma Świętego i o kazaniach. Wymiana listów nie wydaje się jednak ożywiona³⁴¹.

Ani w tym liście, ani w kolejnych nie ma mowy o zmarłej w międzyczasie pierwszej żonie Hessa. Wiadomo jednak, że pastor wziął kolejny ślub w 1533 roku z Hedwigą, córką Petrusa Walhera, nauczyciela łaciny. Spłodził z nią dzieci: Pawła, późniejszego doktora medycyny, profesora Uniwersytetu w Wittenberdze; Sarę, późniejszą żonę Johannesą Aurifabera, magistra filozofii, następnie doktora teologii Uniwersytetu w Wittenberdze oraz pastora ewangelickiego działającego we Wrocławiu; Martę, żonę Andreasa Butnera, doktora medycyny; Magdalенę, żonę Johannesą Nunharta, obywatela wrocławskiego; oraz Annę, żonę Fryderyka Staphylusa, magistra filozofii, profesora greki w Gimnazjum Elżbietańskim³⁴².

W liście datowanym na 18 listopada, napisanym między rokiem 1534 a 1538, Melanchthon gratuluje Hessowi uzyskania tytułu administratora kościelnego (*administrationem Ecclesiasticam*). Życzy Hessowi, aby „w przyszłości ścieżką jego życia kierował Bóg, swoim Duchem”³⁴³.

³³⁹ R. Goltz, W. Mayrhofer, *Luther and Melanchthon in the Educational Thought of Central and Eastern Europe*, Münster 1998, s. 77–78.

³⁴⁰ P. Melanchthon, *Epistolarum...*, s. 338–339.

³⁴¹ G. Wąs, *Kaspar von Schwenckfeld...*, s. 114.

³⁴² M. Hanke, *Vita Joann...*, s. 350.

³⁴³ P. Melanchthon, *Epistolarum...*, s. 344.

Od połowy lat trzydziestych listy Melanchthona do Hessa nabierają intymnego charakteru, teolog wittenberski zwierza się ze swoich odczuć po przeczytaniu łacińskich i greckich autorów. Należy domniemywać, że również w tym samym wyciszonym tonie utrzymywane były odpowiedzi. Bardzo prawdopodobne, że Hess wycofał się z życia publicznego i oddał pierwszeństwo w tym zakresie aktywiście protestanckiemu i reformatorowi szkolnictwa, nieco młodszemu od siebie, Ambrosiusowi Moibanowi. Stąd tak mało zachowanych informacji na temat działalności Hessa w latach trzydziestych i czterdziestych.

Hess po raz ostatni udał się do Norymbergi w 1540 roku, a do Wrocławia powrócił najprawdopodobniej w 1541 roku. W ostatnim zachowanym liście Melanchthona do Hessa, datowanym na 16 lutego 1541 roku, wysłanym do Wrocławia, teolog z Wittenbergi opisuje organizację konwentu z publiczną dysputą. Melanchthon martwi się, że konwent może nie dojść do skutku, ponieważ nadal nie zdecydowano o miejscu, w którym ma się odbyć. Poza Ratzboną rozważana jest również Wormacja i Norymberga. Autor prosi o pozdrowienie Ambrosiusa Moibana³⁴⁴. Załącza również zagadnienia, o których wcześniej Hess dyskutował, a w których opisana jest również „sprawa Wormacji”³⁴⁵.

Wiadomo, że 21 grudnia 1546 roku Hess wygłosił ostatnie kazanie jako proboszcz kościoła św. Marii Magdaleny. Kazanie podsumowywało jego posługę, a zakończył je słowami: „Chwała Panu, Jezusowi Chrystusowi”³⁴⁶. Zmarł 6 stycznia 1547 roku, co potwierdza epitafium, znajdujące się przy rzeźbie Johannesesa Hessa w kościele św. Marii Magdaleny. Pod rzeźbą mężczyzny trzymającego w dłoni księgę i wyciągniętym palcem wskazującego na stronicę wyryto w białym kamieniu początkowe słowa Psalmu 115: „Nie nam, Panie, lecz Twemu imieniu daj chwałę za Twoją łaskawość i wierność” (Ps 115, 1), oraz: „Johannes Hess, Doktor teologii, pastor Kościoła Bożego w tym mieście, opuścił Wrocław z tego śmiertelnego życia”³⁴⁷. Hanke odnalazł również w bibliotece Gimnazjum św. Marii Magdaleny krótki wierszy napisany przez Melanchthona po śmierci Hessa, w którym teolog wychwala wielką pracę Hessa dla Boga oraz głoszenie czystej Ewangelii.

³⁴⁴ Kontakty Melanchthona z Moibanem były mniej intensywne niż Melanchthona i Hessa. Zachował się jeden list wittenberskiego teologa do reformatora szkolnictwa na Śląsku. Luteranie dyskutują głównie sprawę wprowadzenia dzieł autorów starożytnych do szkół i tworzenie nowych podręczników.

³⁴⁵ P. Melanchthon, *Epistolarum...*, s. 351–352.

³⁴⁶ M. Hanke, *Vita Joann...*, s. 380.

³⁴⁷ Tamże, s. 380.

Reformacja w służbie słowa i społeczeństwa

Informacje zawarte w biografii Hessa świadczą o tym, że poświęcił on życie dociekaniu prawdy ewangelicznej oraz trosce o zdrowie i dobrobyt biednych oraz chorych mieszkańców Wrocławia.

Jako proboszcz kościoła św. Magdaleny i przewodniczący Urzędu Jałmużniczego przy Radzie miejskiej we Wrocławiu, 8 maja 1525 roku ustanowił darmowy dzień zdrowia. Wtedy wszyscy ubodzy żyjący na terenie Wrocławia mogli skierować się do parafii po pomoc i konsultację. Hess zgromadził medyków w kościele, gdzie lekarze, pielęgniarki i położne diagnozowali przychodzących, a tych, którzy tego wymagali, kierowali do szpitali. Taka inicjatywa była początkiem rozmów z przedstawicielami Rady miejskiej o utworzeniu protestanckiego szpitala, mającego służyć wszystkim wrocławianom. Dzięki temu 27 lipca 1526 roku w budynku Starej Cegielni mieszczącej się nad Odrą wmurowano kamień węgielny pod budowę szpitala ogólnego. Parafianie i wyznawcy protestantyzmu chętnie zaangażowali się w budowę szpitala. Swoją pomoc charytatywnie zaproponowali murarze, kamieniarze, stolarze, ślusarze, szklarze i inni rzemieślnicy. Kopalnie za darmo dostarczały budulca. Według opowieści Carla Adolpha Juliusa Kolde w ciągu dziesięciu tygodni postawiono fundamenty, a tylko rok zajęło wykończenie i zaaranżowanie przestrzeni szpitala. Został on nazwany *Domus Omnium Sanctorum* – Dom Wszystkich Świętych. W szpitalu tym miejscowi biedni mogli uzyskać nie tylko opiekę medyczną, ale również jedzenie i picie oraz doraźną pomoc³⁴⁸.

Szpital czasów renesansowego Śląska pełnił funkcję zarówno miejsca pomocy medycznej, jak i domu, w którym zatrzymywali się podróżni, przytułku dla ubogich i niedołączonych. Najwięcej jednak na ziemi śląskiej było szpitali w funkcji przytułków dających ochronę i opiekę ludziom starszym i bezdomnym. Wprowadzanie pierwszych idei protestanckich we Wrocławiu zmieniło system opieki zdrowotnej i szpitalnej. W 1523 roku podjęto pierwszą uchwałę mającą na celu reorganizację opieki społecznej. Jak opisuje Mandziuk, powołano komisję, „która miała dysponować wszystkimi funduszami na rzecz biednych”. Na jej czele stanął Johannes Hess i pełnił tę funkcję przez kolejne dwadzieścia dwa lata. Oprócz wzniesionego przez Hessa szpitala *Allerheiligen* na terenie Wrocławia funkcjonowało jeszcze siedem placówek. Większość z nich została przejęta przez radnych miejskich na zasadzie przywłaszczenia mienia klasztornego od zubożałych mnichów, często za zgodą zakonników. Na szpitale zamieniano również opuszczone przez mnichów lub mniszki klasztory. Przykładami takich placówek były przekazane przez biskupów wrocławskich klasztory franciszkanów w Namysłowie, Jaworze, Lwówku Śląskim,

³⁴⁸ C. Kolde, *Dr Johann Hess...*, s. 100.

Grodzkiego konwentu augustiańskiego i klasztor dominikanów w Bolesławcu Śląskim i w Głogowie (tę praktykę można obserwować dopiero od połowy lat trzydziestych). Pensjonariusze protestanckich szpitali musieli poddać się regulaminowi zakładającemu praktykowanie luteranckich obyczajów chrześcijańskich podczas pobytu w placówkach.

W 1523 roku powołano Urząd Jałmużniczy, aby spróbować zlikwidować problem żebractwa na terenie miasta. Jednak misja urzędu nie powiodła się. W latach pięćdziesiątych w mieście funkcjonowało około 700 nędzarzy, co jakiś czas więc przywracano prawo zebrania przed kościołami, wyznaczano żebraczych mistrzów, którzy mieli nadzorować konkretne ulice i pilnować, by pod prawdziwych żebraków nikt się nie podszywał³⁴⁹.

Na podstawie przytoczonych przykładów i opisów można w sposób oczywisty stwierdzić, że działalność charytatywna, którą najpierw w ramach parafii i diecezji niósł Kościół katolicki, pod wpływem reformacji została nieco przeorganizowana (wykorzystanie klasztorów) i w zdecydowany sposób przejęta przez protestantów. Hess, wykształcony w duchu katolickim z kultywowaną przez całe życie sympatią do idei ewangelickich, które później stały się celem jego życia, doskonale wyczuwał potrzebę i misję Kościoła jako instytucji prowadzącej zorganizowaną działalność pomocową dla najuboższych w mieście. Tej pracy poświęcił swoje życie, a epitafium nagrobkowe Hessa w kościele św. Magdaleny, ufundowane przez wrocławian, były świadectwem niezmierniej wdzięczności, jaką darzyli Hessa mieszkańcy.

Disputatio Vratislaviensis

23 tezy Johanna Hessa

Lata dwudzieste XVI wieku we Wrocławiu i na całym terenie Śląska naznaczone zostały silnym zwrotem ku protestantyzmowi. Rozpoczęto piętnowanie zachowań kleru katolickiego, wyolbrzymianie jednostkowych nieprzystojności hierarchów kościelnych oraz nakładanie coraz wyższych podatków kościelnych na świeckich mieszkańców miast na Śląsku. Działania te skłaniały ludność miejską do wiary w to, że szybka konwersja na protestantyzm i wprowadzenie w mieście nowej obowiązującej religii będzie tożsama z obaleniem władzy trzymanej silną ręką biskupów i proboszczów katolickich. W Johannesie Hessie śląscy szlachcice oraz mieszczaństwo, a przede wszystkim członkowie Rady Miasta, pokładali wielkie nadzieje, upatrując w nim cechy właściwe Lutrowi. Przewodnictwo Hessa pojawiło się samoistnie, ponieważ on jedyny z wysuwających się na

³⁴⁹ J. Mandziuk, *Historia kościoła katolickiego na Śląsku. Czasy reformacji protestanckiej, reformy katolickiej i kontrreformacji*, t. 2: 1520–1742, Warszawa 1995, s. 63.

czoło luterńskiego ruchu na Śląsku działaczy, był kapłanem wyświęconym przez urzędującego papieża, mającym pełne wykształcenie teologiczne i prawnicze, znającym prawa i obyczaje Kościoła katolickiego. Jednocześnie, wnosząc z listów do Melanchthona, Lutra i Schwenckfelda, Hess był oddany „sprawie” szerzenia luterńskich idei na Śląsku. Luter pokładał w nim nadzieje, Melanchthon zaś szczerze wspierał. Hess już na początku lat dwudziestych dał się poznać jako dobry mówca, pełniąc posługę kaznodziei w katedrze św. Jana. W kazaniach starał się trzymać litery Pisma Świętego, objaśniając Ewangelię w zgodzie z luterńską ideą *sola scriptura*. Jednocześnie, jako proboszcz kościoła św. Marii Magdaleny, troszczący się o wiernych, organizujący zbiórki dla biednych i opiekę zdrowotną dla każdego, kto znajdował się w potrzebie, zaskarbił sobie zaufanie mieszczan i szlachty. Już po roku urzędowania w mieście jako proboszcz luterński Hess był zatem idealnym kandydatem grupy miejskiej sprzyjającej protestantyzmowi do ogłoszenia mowy, w której zwięzłe zostałyby zawarte założenia i prawa śląskiego luteranizmu.

Tak zwaną dysputę wrocławską z 1524 roku poprzedziły wydarzenia, które zaostrzyły i tak już napięte stosunki między kapitułą i przedstawicielami Kościoła katolickiego a sympatykami protestantyzmu. W 1522 roku miasto obiegła informacja, że wybrani przez Radę Miasta śmiałkowie planują napad na skarbiec katedralny na Ostrowie Tumskim. Z tego powodu podczas uroczystości wielkanocnych biskup Jacob von Salza zakazał wystawienia relikwiarzy na widok publiczny. W tym samym roku radni miejscy wydali zarządzenie nakazujące mnichom opuszczenie klasztoru przy parafii św. Bernardyna we Wrocławiu. Wobec kolejnych wydarzeń o charakterze antykatolickim na terenie Śląska, w Grodkowie, podczas sejmiku 17 stycznia 1524 roku, biskup Salza żądał od przedstawicieli Rady miejskiej wyjaśnień w sprawie wypędzenia bernardynów oraz aktów palenia kukiel księży podczas procesji³⁵⁰. Biskup Salza wysłał list do arcybiskupa, skarżąc się w nim na protestantów i prosząc o pomoc. Arcybiskup jednak nie zareagował. W tej sytuacji Salza zgodził się na zorganizowanie dysputy przedstawicieli środowiska katolickiego z protestantami, na wzór takich, jakie były przeprowadzane w Wittenberdze, Norymberdze i innych miastach niemieckich. Propozycja dysputy musiała wyjść od Hessa, który był do tego gorliwie namawiany przez samego Lutra, który 11 kwietnia 1524 roku pisał do śląskiego teologa: „Wspieram zwycięstwo twoich starań”³⁵¹. Cel dysputy i jej założenia musiały być zatem przygotowywane znacznie wcześniej i wieść o ich rozkolportowaniu dotarła już do Lutra. O dyspucie nie wspomina natomiast Melanchthon w wymianie listowej z Hessem. Sprawa ta musiała być wynikiem

³⁵⁰ Tamże, s. 20–21.

³⁵¹ C. Kolde, *Dr Johann Hess...*, s. 51.

inicjatywy samego Lutra. Tym bardziej, że w maju tego samego roku Luter w liście do Geoga Spalatina³⁵² nie ukrywał podniecenia, na myśl o tym, że dostanie cały tekst dysputy³⁵³.

Arcybiskup Jan Łaski został powiadomiony przez biskupa Salzę o mającej się odbyć dyspucie. Łaski postawił warunki, które nie zostały zaakceptowane przez protestantów. Chciał, aby dysputa odbyła się jedynie w gronie humanistów i teologów, bez dopuszczenia społeczeństwa, którego naciski mogłyby wywierać wpływ na ostateczny wynik debaty oraz aby zostali wyznaczeni niezawisli sędziowie. Wobec sprzeciwu reformatorów kapituła zrezygnowała z przysłania swojego przedstawiciela, mimo że wybrano do tej roli Martina Debergasta, kaznodzieję krakowskiego z kościoła Mariackiego, oraz teologa Wacława Ulena.

Dwadzieścia trzy tezy sporządzone przez Hessa wydano drukiem i kolportowano w mieście. Valentin Friedman, zwany Trossendorfferem, przetłumaczył tezy na hebrajski, Antonius Niger zaś na grecki. Do spisywania protokołu wybrano dwóch notariuszy: Antoniego Lebe oraz Sebastiana Heyenmanna, zwanego Reysigiem³⁵⁴. Tezy były znane najprawdopodobniej już na początku kwietnia, bo pismo polemiczne autorstwa Piotra Risiniusa *In axiomata Johannis Hessi* ukazało się w jednym z wydawnictw krakowskich drukiem 11 kwietnia 1524 roku, tuż przed rozpoczęciem dysputy wrocławskiej. Pozwalało to na wcześniejsze opracowanie linii obrony i argumentacji, wobec tak zwanych tez Hessa, ale również – stronie luterkańskiej – na przygotowanie polemiki, której autorstwo przypisywano początkowo anonimowi, następnie Hessowi. Najprawdopodobniej jednak w imieniu Hessa na zarzuty Risiniusa odpisał Antonius Niger pod pseudonimem Paulusa Cachinniusa z Wrocławia. Polemika została wydana we Wrocławiu w drukarni Caspara Lybischa pt.: *Paulus Cachinnius Vratislaviensis Petro Risinio cracoviensi pro Joanne Hesso, Parocho suo*³⁵⁵. Z powodu rezygnacji z uczestnictwa przedstawicieli hierarchów kościelnych dysputa przedstawiła się bardzo niekorzystnie dla katolików. Reprezentantami tej strony było czterech wybranych z grona obserwatorów lokalnych zakonników z klasztoru Dominikanów św. Wojciecha: Leonhard Zipfer, Martinus Scheiter, Andreas Schmidus i Martinus Spornius³⁵⁶. Sekretarzem został Laurentius Corvinus, który według Martina Hanke recytował zebranych swoje wiersze, sędzią rozstrzygającym

³⁵² Georg Spalatin (właśc. Georg Burkhardt, 1484–1545), humanista, teolog, sekretarz Fryderyka Mądrego i przyjaciel Lutra – z uwagi na to pełnił funkcję mediatora między elektorem a reformatorem. Zob. C. Spehr, *Spalatin Georg*, [w:] *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 24 (2010), s. 614–615, na stronie: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118798170.html#ndbcontent> [dostęp: 11.02.2021].

³⁵³ C. Kolde, *Dr Johann Hess...*, s. 51.

³⁵⁴ M. Hanke, *Vita Joann...*, s. 377.

³⁵⁵ C. Kolde, *Dr Johann Hess...*, s. 65.

³⁵⁶ M. Hanke, *Vita Joann...*, s. 377.

ostatecznie zaś mianowano samego Hessa z powodu jego wysokiego wykształcenia prawniczego i teologicznego. Tezy ze strony protestantów przedstawiali zakonnicy minoryci z klasztoru św. Jakuba: Johannes Wunschel i Joachim Schnabel. Głos w dyskusji zabierali również Johannes Metzler oraz inni humaniści, członkowie Rady miejskiej i senatorowie wrocławscy sympatyzujący z protestantami, Heinrich Rybisch (syndyk miejski) oraz Nikolaus Leubel.

Jako miejsce przeprowadzenia dysputy wskazano kościół św. Doroty we Wrocławiu. Była to świątynia zarządzana przez augustianów–eremitów, a więc zakonników, z których wywodził się również Luter i którzy od początku wspierali reformację we Wrocławiu. Dyskusja trwała od 20 do 24 kwietnia 1524 roku. Przez pierwsze dwa dni toczył się spór oparty na odpieraniu argumentów obydwu stron, w trzecim dniu Hess odczytał dwadzieścia trzy tezy po niemiecku, dla zgromadzonych wokół kościoła wiernych, w czwartym dniu omawiano pisemne zarzuty do tez.

Zagadnienia przygotowane do dysputy Hess podzielił na trzy części: *O słowie Bożym* (zawarte w ośmiu tezach), *O najwyższym kapłaństwie Chrystusa* (w dziesięciu tezach), *O małżeństwie* (w pięciu tezach). Kostlin w 1870 roku odnalazł wydany drukiem egzemplarz tez w Miejskiej Bibliotece Norymberskiej (Nurnberger Stadt–Bibliothek, sygn. 915 nr 8), a cały tekst, nieopracowany, przedstawił na łamach wrocławskiego czasopisma naukowego „Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altherum Schlesiens”³⁵⁷. Jest to o tyle istotne, że do tamtej pory tezy Hessa funkcjonowały jedynie dzięki zachowanym dokumentom: protokołowi z dysputy oraz polemice krakowianina Petrusa Risiniusa. Te starodruki były wyraźnie nacechowane, Risiniusa – negatywnie, a protokolantów – pozornie pozytywnie, w tekście deprecjonowano bowiem stronę katolicką, chwając i korygując wypowiedzi protestantów.

Tekst dwudziestu trzech tez został przetłumaczony na język polski z oryginału staroniemieckiego, najprawdopodobniej w tej formie był kolportowany jako biuletyn informacyjny o mającej się odbyć we Wrocławiu dyspucie. Tezy są poprzedzone cytatem z psalmu dziękczynnego: „Dziękujcie Panu, bo jest dobry, bo łaska Jego trwa na wieki” (Ps 118, 1).

Część pierwsza skupia się na Słowie Bożym. W tezie otwierającej Hess wyjaśnia, co stanowi Słowo Boga dla protestantów:

Tak jak przez Słowo Boże wszystko zostało uczynione i przez to samo uregulowane, tak też wszystkie rzeczy powinny być posłuszne Słowu Bożemu, należy widzieć się w nim, czynić

³⁵⁷ J. Kostlin, *Die Thesen der Disputation des Johann Hess vom 20. April 1524 in deutschem Texte*, „Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altherum Schlesiens” Bd. 10 (1871), s. 369–372.

się mu poddanym i znosić wszystko, aby to samo mogło działać się w Jego mocy i autorytecie³⁵⁸.

W drugiej i trzeciej tezie autor przechodzi do oddziaływania Słowa Bożego na wiernego oraz do potrzeby spisywania i upowszechniania kazań, tak jak mają w zwyczaju czynić luteranie:

Jeśli sumienia ludzi są zmieniane, pocieszane i wzmacniane przez kilka słów samego Boga, powinny one być głoszone, a Słowo Boże musi być napisane i dzięki temu wydobyte i poznane przez dobrego człowieka³⁵⁹.

Słowo Boże jest teraz w dobrych rękach i będzie trwało w człowieku żywe³⁶⁰.

Czwarta teza odnosi się do głoszenia „czystej Ewangelii”, opartej jedynie na wnikliwej analizie Pisma Świętego:

Niech Światło Słowa Bożego będzie zapalone, niech nie będzie ukryte pod korcem, niech nie będzie gaszone, lecz niech będzie postawione na świeczniku, aby mogło oświecić wszystkich, którzy są w nienawiści, by mogli współpracować i pomagać³⁶¹.

Hess w piątej i szóstej tezie zwraca się bezpośrednio do świeckich władców, aby wsparli ruch reformacyjny na Śląsku i zwrócili swoje siły ku pomocy najuboższym:

Wspomagać powinni i tak czynić wysocy i możni władcy. Powinni pomagać sługom Bożym i Słowu Bożemu, a nie błędzić. Wtedy zobaczą najniższe swoje sługi i nie zazną wiecznego potępienia³⁶².

Dodaje, w siódmej i ósmej tezie, że Słowo Boże jest „pokarmem napełniającym wszystkie głodne i spragnione żołądki, to znaczy sumienia i serca, aby wszyscy jedli i pili”³⁶³.

W drugim zagadnieniu (*O najwyższym kapłaństwie Jezusa Chrystusa*) Hess przedstawia nowe pojęcie Chrystusa, zrewidowane przez wnikliwą analizę ewangelii. W pierwszych siedmiu

³⁵⁸ J. Kostlin, *Von dem Wort Gottes*, Teza I, [w:] tegoż, *Die Thesen der Disputation des Johann Hess...*, s. 369.

³⁵⁹ J. Kostlin, *Von dem Wort Gottes*, Teza II, [w:] jw., s. 370.

³⁶⁰ J. Kostlin, *Von dem Wort Gottes*, Teza III, [w:] jw., s. 370.

³⁶¹ J. Kostlin, *Von dem Wort Gottes*, Teza IV, [w:] jw., s. 370.

³⁶² J. Kostlin, *Von dem Wort Gottes*, Tezy V, VI, [w:] jw., s. 370.

³⁶³ J. Kostlin, *Von dem Wort Gottes*, Tezy VII, VIII, [w:] jw., s. 370.

punktach jest niemal dosłownie przywołane katolickie Wyznanie wiary, w niezmienionej formie, jedynie ubrane w prostszy język, pełniący funkcję objaśniającą dla wiernych:

Chrystus Jezus jest z Boga Ojca, kapłan Hadesu³⁶⁴, wstąpił do nieba, złożył ofiarę przodków za nasze grzechy, zasiada po prawicy Ojca³⁶⁵.

Hess nie był – jak Moiban, Metzler, Corvinus czy Melanchthon – wielkim zwolennikiem nauczania humanistycznego. W przeciwieństwie do wymienionych nie zachwycał się również zdobyczami świata starożytnego transponowanymi na grunt śląski czy niemiecki. Nasuwa się zatem pytanie, czy na pewno Hess tworzył tezy samodzielnie, bez konsultacji chociażby z Metzlerem, który podczas dysputy także zabierał głos? Określenie „kapłan Hadesu” jako alegoria Chrystusa jest typowym zabiegiem stosowanym przez Laurentiusa Corvinusa w jego utworach, być może i tutaj Corvinus wspomógł Hessa swoim poetyckim językiem. Pozostanie to jednak w sferze domysłów.

O Chrystusie pisze dalej Hess:

Sprawia, że wszyscy ludzie, którzy podążają drogą do Boga, również żyją i dążą do „Wszechdrogi (*Allweg*)”³⁶⁶.

Ofiarował samego siebie za nas na ofiarę Bogu, był jednocześnie kapłanem i ofiarą Głównego Biskupa, i niepokalanym barankiem, która gładzi grzech świata; gdy już dokonał ofiary ze swego ciała, dokonał wiecznego odkupienia³⁶⁷.

Raz umarł i cierpiał za nasze grzechy, sprawiedliwy za niesprawiedliwych; i po to, aby nam przynieść zbawienie, sam jeden został ofiarowany; dlatego jest on wyświęcony, i nie może umrzeć w wieczności³⁶⁸.

Ósma teza porusza temat Mszy Świętej. Ten punkt wywołał kontrowersje wśród uczestników dysputy, którzy w sporze opowiadali się za stroną katolicką:

³⁶⁴ Hades jako synonim piekła odnosi się do frazy z wyznania wiary: „zstąpił od piekieł” (i wówczas królował również nad królestwem zmarłych). Zstąpienie do piekieł odgrywa dużą rolę w teologii, m.in. Kościoła wschodniego – to przejaw wywyższenia Chrystusa, jego zwycięstwa nad śmiercią; służy uwolnieniu dusz tych, którzy zmarli. Pismo Święte tłumaczy najczęściej piekło jako Hades lub Szeol, jednak tutaj ewidentnie narzuca się nawiązanie do systemu pojęciowego mitologii.

³⁶⁵ J. Kostlin, *Von dem höchsten Priesteramt Christi Jesu*, Teza I, [w:] tegoż, *Die Thesen der Disputation des Johann Hess...*, s. 371.

³⁶⁶ J. Kostlin, *Von dem höchsten Priesteramt Christi Jesu*, Teza II, [w:] jw., s. 371.

³⁶⁷ J. Kostlin, *Von dem höchsten Priesteramt Christi Jesu*, Tezy III, IV, V, jw., s. 371.

³⁶⁸ J. Kostlin, *Von dem höchsten Priesteramt Christi Jesu*, Tezy VI, VII, jw., s. 371.

W mszy i błogosławionej posłudze widzimy poświęcenie, bo Chrystus często musiał cierpieć, umierać i być męczennikiem. Msza jest jednak tylko pamiątką złożonej ofiary i testamentem dokonany przez kapłana i ofiarę³⁶⁹.

W dziewiątym punkcie Hess zwraca uwagę – jak wielokrotnie w swoich pismach robili również Moiban i Melanchthon – że istota luteranizmu bierze początek w nauczaniu św. Pawła³⁷⁰. Dziesiąta teza kończy rozważania na temat kapłaństwa Chrystusa, stanowi podsumowanie i zwrócenie się ku zasadzie *sola fide*:

W kontemplacji i pamięci nie tęsknimy za ceremoniami ani za przepychem, ani za żadnym innym pożytkiem i wywyższeniem, lecz tylko za prawdziwą wiarą, bo tylko w wierze jesteśmy oczyszczeni z winy na mocy dokonanego testamentu i ofiary³⁷¹.

Trzecia część tez to cztery podpunkty zatytułowane *O Małżeństwie*. Według Wąs temat małżeństwa duchownych był istotny nie tyle dla samego Hessa, ile przede wszystkim dla radnych miejskich, którzy z różnych powodów chcieli uzyskać rozwody, co katolickie prawo kanoniczne jednoznacznie określało jako sprzeniewierzenie się nauce Chrystusa. Badaczka pisze:

Wprowadzenie do tego zestawu trzeciej kwestii – *o małżeństwie*, nie wydaje się zupełnie od strony teologicznej usprawiedliwione. W ten sposób sprawa ta bowiem została nieproporcjonalnie do swego teologicznego znaczenia wyolbrzymiona. Kwestia celibatu była jedną z ważnych spraw okresu reformacji, ale odniesienie jej do rangi jednej z trzech najważniejszych zasad nowego porządku religijnego i kościelnego jest nieadekwatne. Jej pojawienie się można zrozumieć, tylko biorąc pod uwagę okoliczność, że dysputa odbywała się w środowisku miejskim³⁷².

Po dyspucie zarówno Hess, jak i Moiban weszli w związki małżeńskie. Temat małżeństwa poruszał jednak Hess w listach do Lutra dosyć często. W pierwszym podpunkcie części *O małżeństwie* omówiona zostaje istota małżeństwa jako sakramentu przynależnego każdemu człowiekowi, również duchownemu:

Małżeństwo musiało zostać ustanowione przez Boga na początku stworzenia wszystkiego, w nim [małżeństwie] żyli ojcowie, patriarchowie i prorocy, aby się podobać Bogu. Również Chrystus złożył obietnicę swoją ewangelią i pocieszającym poselstwem, w niej ccił

³⁶⁹ J. Kostlin, *Von dem höchsten Priesteramt Christi Jesu*, Teza VIII, jw., s. 371.

³⁷⁰ J. Kostlin, *Von dem höchsten Priesteramt Christi Jesu*, Teza IX, jw., s. 372.

³⁷¹ J. Kostlin, *Von dem höchsten Priesteramt Christi Jesu*, Teza X, jw., s. 372.

³⁷² G. Wąs, *Kaspar von Schwenckfeld.....*, s. 113.

apostołów i męczenników. Małżeństwo powinno uczynić każdego człowieka wolnym i upomnianym, ono może zachować cały rodzaj ludzki³⁷³.

Napominając w drugim punkcie tych, którzy sprzeciwiają się małżeństwu, Hess stosuje typowe *comminatio*³⁷⁴. Przestrzega, aby małżeństwo widzieć jako przedłużenie Słowa „w imię Boga Ojca, który jest prawdziwym Ojcem ponad wszystko”³⁷⁵. O tym, który nie widzi Słowa, pisze: „niech nie widzą go również jego dzieci, nawet jeśli są one liczne”³⁷⁶. Trzecia teza tej części odnosi się do problemu krzywoprzysięstwa:

To kolejne puste brzemia, których pustka jest tak jak małżeństwo wyuczone; trzymają się kurczowo błędnych przesłanek, i diabła, z powodu tych, którzy kłamią w mowie i ułaskawiają swoje sumienia³⁷⁷.

W czwartej i ostatniej tezie argumentów przygotowanych do dysputy Hess przypomina, że „małżeństwo to przymierze, które jest wielką tajemnicą”. Przyrównane jest ono do przymierza między Chrystusem a Kościołem i podane jako przykład do naśladowania „na wieczną pamiątkę przymierza”³⁷⁸. Tezy kończy również cytat z psalmu: „Jesteś moim Bogiem, chcę Ci dziękować: Boże mój, chcę Ciebie wywyższać” (Ps 118, 28).

Znalezisko Juliusa Kostlina pozwala na stworzenie trzonu, do którego w tej rozprawie odniesione zostaną protokół, a następnie *In Axiomata* Risiniusa rozpoczynające polemikę wokół tez. Zaprezentowane tu tezy Hessa najprawdopodobniej w takiej formie przedstawiono zebranych w kościele św. Doroty obserwatorom podczas trzeciego dnia dysputy. Tylko w domysłach pozostaje, czy tezy odnalezione przez Kostlina, nigdy przez badacza nieopracowane, na pewno były spisane z dokumentu rozpowszechnianego przez protestantów przed dysputą wrocławską czy też spisano je podczas odczytywania zebranych w świątyni. Istotne jest nowe spojrzenie na protokół funkcjonujący od końca XIX wieku jako na osobny dokument. Stało się to możliwe – po ponad

³⁷³ J. Kostlin, *Von der E[h]e*, Teza I, [w:] „Die Thesen der Disputation des Johann Hess...”, s. 372.

³⁷⁴ M. Kuran, *Eloquentia sacra, czyli retoryka w służbie kaznodziejstwa (analiza rękopiśmiennego kompendium retorycznego anonimowego autora reformackiego z XVIII wieku)*, „Acta Universitatis Lodziensis Folia Litteraria Polonica” t. 3 (2014), s. 219.

³⁷⁵ J. Kostlin, *Von der E[h]e*, Teza II [w:] tegoż, *Die Thesen der Disputation des Johann Hess...*, s. 372.

³⁷⁶ J. Kostlin, *Von der E[h]e*, Teza II [w:] tamże, s. 372.

³⁷⁷ J. Kostlin, *Von der E[h]e*, Teza III [w:] tamże, s. 372.

³⁷⁸ J. Kostlin, *Von der E[h]e*, Teza IV [w:] tamże, s. 372.

wieku przerwy w badaniach na ten temat – dzięki uzupełnieniu spisano po łacinie protokołu z przebiegu dysputy o utrwalone w języku staroniemieckim tezy Hessa.

Protokół z dysputy wrocławskiej z 1524 roku

Protokół, który zaginął po wojnie, pod koniec XIX wieku był przechowywany w Archiwum Miejskim we Wrocławiu (sygn. H.33a). Kolde uzyskał go od sędziego miejskiego, niewskazanego z imienia i nazwiska. Protokół funkcjonuje zatem tylko w wersji poprawionej przez Koldego i wydanej jako część monografii z końca XIX wieku zatytułowanej *Dr Johann Hess, der schlesische Reformator*. Badacz twierdzi, że rozwinął jedynie skróty, a interpunkcję i pisownię, nawet z błędami, zachował³⁷⁹. Protokół został opracowany przez Anthoniusa Lebe z Wrocławia i Sebastiana Heynemana, zwanego Reysigk, po łacinie, aby zarejestrować przebieg dysputy. Na początku tego rozdziału został już opisany harmonogram obrad, dlatego tutaj mowa będzie o wzajemnych wątpliwościach wysuwanych przez protestantów i katolików oraz o argumentacji podpartej cytatami z Pisma Świętego. Hess został przedstawiony przez protokolantów jako osoba zawiadująca harmonogramem rozmów, otwierająca sesję dzienną i zamykająca ją modlitwą, a także jako główny reprezentant obozu protestanckiego. Przeciwstawiono mu Leonharda Zipfera, w źródle określanego jako Czipser, dominikanina z wrocławskiego klasztoru św. Wojciecha. Po odprawieniu Mszy Świętej przez Hessa, który:

został wybrany i oddelegowany przez przesławny Senat ludu wrocławskiego naszym notariuszom publicznym³⁸⁰

sam Hess zapowiada swoje wystąpienie, które protokolant wyróżnia w tekście kursywą „podług zwyczaju” (*iuxta consuetudinem*). Mówca rozpoczyna od zapewnienia tłumu, że jest niezwykle dobrze wykształconym w zakresie teologii doktorem, który nie chce powiedzieć ani pochwalić niczego, co byłoby przeciw starym księgom Starego i Nowemu Testamentu, i który zna pisma chrześcijańskie i dziewiąty rozdział Księgi Rodzaju³⁸¹. Jednocześnie niejako korzy się przed zgromadzeniem, mówiąc, że pism kanonicznych jest tyle, że sam nie zna wszystkich. Tym

³⁷⁹ C. A. J. Kolde, *Protokoll über die Disputation, die Hess im April 1524 gehalten hat* [w:] tegoż, *Dr Johann Hess...*, s. 110.

³⁸⁰ Tamże, s. 111.

³⁸¹ W tej księdze bowiem mowa jest o zawarciu przymierza Noego z Bogiem, zob. Rdz 9.

zabiegiem afektownej skromności³⁸² przechodzi do konkretnego uszeregowania pism kościelnych wartościowych i tych bezwartościowych, wymienia pisma Ojców Kościoła, których „trzyma się mocno”, i pisma stworzone przez hierarchów kościelnych. Dalej wyznaje, że swoje rozważania opiera na pismach i „trzyma się listu św. Augustyna do błogosławionego Hieronima”³⁸³. Wymienia też sofistów i scholastyków, „spośród których każdorazowo odrzuca Arystotelesa; co bowiem miał Chrystus wspólnego z Belialem?”³⁸⁴. Protokolant odnotowuje: „tym (...) ostrzeżony [Hess] powołuje się na List św. Pawła do Kolosan, rozdział drugi”. Apostoł pisze w nim o walce, którą stacza o rząd serc mieszkańców Laodycei,

aby zostali w miłości pouczeni, ku [osiągnięciu] całego bogactwa pełni zrozumienia, ku głębszemu poznaniu tajemnicy Boga – [to jest] Chrystusa. (Kol 2, 2)

Następnie św. Paweł pisze o tym, że należy szukać w życiu prawdziwego Chrystusa, przestrzega również:

aby nikt nie zagarnął wiernych w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie. (Kol 2, 8)

Hess zaś tłumaczy te słowa i zaznacza:

Widzicie bowiem, że ktoś zwodzić nas może próżną filozofią i oszustwem, tak jak rozporządzenia ludzkie i żywioły świata, ale nie jak Chrystus; jeśli z Nim rozmawiać chcemy³⁸⁵.

Dodaje również, że:

mówi o słowach boskich, chciałby również użyć słów świętego apostoła Piotra, aby sędzia rozstrzygnął wszystkie kontrowersje wokół słów Pana, narosłe pośród zebranych, nauczanie płynące od Boga, zostanie wtedy przyjęte.

³⁸² Ta część wstępu jest swego rodzaju amplifikacją, celowym rozbudowaniem poświadczenia skromności i stałym elementem mów. Zob. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik: eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart 1990, s. 145.

³⁸³ C. A. J. Kolde, *Protokoll über die Disputation...*, s. 112.

³⁸⁴ Belial (z hebr. „ten, który nie ma Pana”) – jeden z upadłych aniołów, tutaj: synonim diabła.

³⁸⁵ C. A. J. Kolde, *Protokoll über die Disputation...*, s. 112 i n.

Cytuje czterdziesty czwarty rozdział Księgi Ezechiela i dwunasty rozdział Ewangelii według św. Jana. W pierwszej z nich opisano reguły przyjęcia do świątyni Lewitów i Kapłanów – Pan nakazał kapłanom, „aby nie mieli dziedzicznej posiadłości, i nie ma się im dawać nic na własność w Izraelu” (Ez 44, 28). Ten werset był dla protestantów najbardziej znaczący z całego rozdziału. W Ewangelii według św. Jana uwypuklono zaś fragment o niedowiarstwie Żydów i podkreślono wiarę w zmartwychwstanie Jezusa, konstytucyjną i odróżniającą protestantyzm od judaizmu. Po słowach: „Kto nie zna pism, mógłby popełnić błąd”, dla ich objaśnienia, podaje fragment z Ewangelii według św. Mateusza, zawierający przypowieść o uczcie królewskiej, podczas której król nakazuje wyrzucić nieubranego w strój weselny gościa „na zewnątrz, w ciemności! Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów. Bo wielu jest powołanych, lecz mało wybranych” (Mt 22, 13–14). To zdanie kieruje znowu do rozważań nad rolą kapłana i nowej funkcji nadawanej mu przez protestantów³⁸⁶. Hess mówi, że nie przekona zacierzewionych heretyków, że jest przygotowany do poprawiania błędów w myśleniu poprzez wybrane pisma. Twierdzi również, że „nie ma w nim błędu w wierze, błąd ten byłby skandaliczny, i obraźliwy dla pobożnych uszu (...) postara się odkryć oczom zebranych wszystko to, co zakryte i zacienione”³⁸⁷. Argumentem przemawiającym za tymi słowami ma być ponowne odczytanie dziewiątego rozdziału z Księgi Wyjścia, po hebrajsku i po grecku. Stanowi to klamrę dla całej wypowiedzi i kończy pierwszą mowę Hessa. Zgromadzeni odśpiewali hymn *Przyjdź Duchu Świąty* i do odpowiedzi został wezwany kolejny uczestnik, tym razem ze strony katolickiej.

Hessowi odpowiedział Johannes Wunschaft, minoryta z Wrocławia, z tytułem bakałarza teologii. Jego wypowiedź nie została przytoczona, można domyślać się, że była krótka, ponieważ protokolant wpisał godzinę osiemnastą jako czas rozpoczęcia kontrargumentacji Wunschafta, jako czas zakończenia zaś „około osiemnastej”. Wiadomo jedynie, że Wunschaft „wybrane rzeczy omawiał i tym sposobem atakował różne autorytety i święte pisma”. Po tej wypowiedzi Hess kontynuował, sprzeciwiając się argumentom Wunschafta i ponownie podkreślając swoje stanowisko – opisuje protokolant. Następnie głos zabrał Johannes Metzler, określony jako doktor prawa, ponieważ na tym etapie rozmów, „była potrzeba nie wiedzy teologicznej, a prawniczej”³⁸⁸. Poruszono bowiem zagadnienie trzecie, czyli „o małżeństwie”, dając za przykład Pierwszy List do

³⁸⁶ Pastor ewangelicki w pierwszej połowie XVI wieku miał za zadanie przekazywać wiernym słowa ewangelii oczyszczone z katolickich obrządków (świąt kościelnych, doktryny katolickiej). W praktyce założenia te nie zostały wdrożone, a sprawowanie obrządku ewangelickiego mieszało się przez kolejne wieki z katolickim obliczem Kościoła na Śląsku. Więcej zob. M. Ptaszyński, *Narodziny Zawodu...*

³⁸⁷ C. A. J. Kolde, *Protokoll über die Disputation...*, s. 112.

³⁸⁸ Tamże, s. 113.

Tymoteusza, ustalający prawo dotyczące wdów i określający status wdowy (która może wziąć drugiego męża) zależny od jej uczynków. Kwestia prezbiterów również została poruszona w tekście biblijnym: „którzy dobrze przewodniczą, niech będą uważani za godnych podwójnej czci, najbardziej ci, którzy trują się głoszeniem słowa i nauczaniem” (1 Tm 5, 17). Na ten temat dyskutują Wunschaft i Zipfer (według źródła – Czipser) oraz Hess i Metzler broniący protestanckiego stanowiska. Protokolant stronniczo opisuje, że Zipfer:

przeciw pierwszym zarządzeniom wystąpił i wiele argumentów przedstawił, następnie przedłożył kartkę ze spisnymi uwagami, które trafiły przed Hessa jako przewodniczącego. Wspierał się szczególnie swoją pobożnością i jednym argumentem podanym przeciwko, zawstydział autorytety. I tak z tymi swoimi argumentami zabłądził, że nie potrafił naprostować myśli³⁸⁹.

Pierwszego dnia dyskusje zakończono o godzinie dwudziestej, kiedy to przewodniczący postanowił przenieść obrady na poranek następnego dnia, od godziny dziewiątej.

Również kolejny dzień obrad Hess otworzył uroczystą mszą oraz hymnem do Ducha Świętego, następnie brat Zipfer ponownie zabrał głos, przytaczając swoje dalsze argumenty, których notariusze nie zapisali, ponieważ Zipfer podobno chwalił się poprzedniego dnia, że zwyciężył w dysputacji, teraz zaś osobiście temu zaprzeczył. Po wypowiedzi Zipfera (w źródle również jako „brat Leonhard”) na mównicę wszedł Martinus Sporn, wikariusz klasztoru św. Wojciecha we Wrocławiu, profesor teologii, który powiedział, że nie wierzy w argumenty Zipfera przeciwko doktorowi Hessowi. Zarówno wypowiedź Sporna, jak i późniejsza Zipfera nie odnosiły się do siebie. Każdy z nich przedstawił swoje racje, nie zamknęła tego wzajemna dyskusja. Do rozmowy włączył się reprezentant społeczności wrocławskiej i Senatu, uczony mąż Laurentius Corvinus. Tę część obrad określono epitetami *deturbatione* (*deturbo* – wywracać, niszczyć) oraz *interruptione* (*interruptione* – przerywać). Protokolanci przechodzą do omówienia ponownie przedstawianego przez brata Zipfera *argumentum*, twierdząc, że wszystkie prezentowane Hessowi dane zostały przez nich możliwie najdokładniej spisane. Przytaczają z tego powodu tekst z Ewangelii według św. Mateusza, powołując się na sytuację, gdy Jezus mówi tłumowi o świadectwie Jana Chrzciciela oraz o miastach, które mimo dawanego przez Jezusa świadectwa w postaci cudów, nie nawróciły się. Protokolanci cytują fragment z Ewangelii: „biada Ci, Betsaido”³⁹⁰ (Mt 11, 21). Jako rozwiązanie (*solvitur*) przytoczony zaś został fragment z tej samej ewangelii. Jezus

³⁸⁹ C. A. J. Kolde, *Protokoll über die Disputation...*, s. 114.

³⁹⁰ Betsaida jako synonim miasta, które (mimo dokonanych przez Jezusa na oczach mieszkańców cudów) nie uwierzyło w bóstwo Chrystusa (Mt 11, 20–24).

zapowiada w nim prześladowania czekające uczniów i jego wyznawców. Protokolanci dodają również, że podczas przemawiania pojawił się fragment mówiący o postępowaniu dobrego Samarytanina oraz o tym, że Jezus nakazywał iść i głosić w każdym miejscu ewangelię, „iść do owiec, które zginęły z domu Izraela”³⁹¹. Następnie przytaczane jest twierdzenie, że głoszenie ewangelii powinno być czyste, nie zaś niepełne czy wręcz zakłamane (*contemptus*). Jako *solutio* wskazuje się, że ewangelia powinna być głoszona, aby nieść pocieszenie, nie aby wzburzać lub zachęcać do walki (*in tumultum*). Kolejne *argumentum* to przytoczony fragment z Ewangelii według św. Jana, w którym mowa jest o świadectwie Ducha Świętego. Następnie protokolant pisze:

Chrystus nakazał zatem podążać za duchem, pseudo apostołowie zaś przedkładali ciało ponad ducha, prawdziwi apostołowie głosili według Ducha – idźcie na cały świat, uczcie wszystkie narody, w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego³⁹².

Solutio stanowi ostatni rozdział Ewangelii według św. Mateusza, omawiający zmartwychwstanie i ostatnie rozkazy Jezusa dawane apostołom. Komentarzem są słowa Jezusa: „Bądźcie pouczeni wszyscy ochrzczeni, o tym, czego Was uczyć”. Drugim argumentem jest przytoczony fragment z tej samej Ewangelii, ale z rozdziału szóstego, o zagadnieniu poszczenia (*jejunare*): „U Mateusza czytamy, że Chrystus przez czterdzieści dni pościł na pustyni”. *Solutio* to opis postu niezwiązanego z miejscem, czasem i pokarmem, lecz wolnego, w pełni oddanego Chrystusowi. Ponownie przywołano myśl z Pisma Świętego: „Lecz gdy pościcie nie bądźcie smutni, bo Kościół to oblubienica Chrystusa”. Kolejnym argumentem podanym przez dyskutujących w kościele św. Doroty brzmiał:

Chrystus nie wolę swoją, lecz Ojca wypełniał. I tak my winniśmy nie swoją, lecz Matki–Kościół wypełniać.

Solutio trzecie Hess sformułował następująco: „jesteście świadkami nie swoimi, lecz Chrystusa”. Na to zabrał głos Zipfer, który powiedział, że taki argument już się pojawił oraz, dodał też, że wszyscy kapłani są, jako ród wybrany (*genus electum*), równi wobec Boga. W odpowiedzi (*opponendo*) Hess rzekł, że w czasach biblijnych, apostołów konsekrowano na prezbiterów, po czym polecił, jako argument potwierdzający prawdziwość tego zdania, fragment z Pierwszego Listu do Tytusa:

³⁹¹ C. A. J. Kolde, *Protokoll über die Disputation...*, s. 115.

³⁹² Tamże, s. 116 i n.

Według prawa Mojżeszowego i Chrystusowego, odpowiedział oponent, to Chrystus namaścił prezbiterów. Przeciw oponentowi próbowano wyprowadzić, z Dionizego, o hierarchii niebieskiej i powołać się na to, ale przewodniczący obrad rzekł, że tej książki nie można pochwalić. Przewodniczący pochwalił *solutio* podane w Liście do Tytusa. Kolejne *solutio* podano z Księgi Wyjścia 19, oponent nie wyraził zgody, skoro bowiem według Prawa Mojżeszowego nie wszyscy są kapłanami, to i w Nowym Testamencie nie jest to przyjęte³⁹³.

Kolejnym argumentem jest fragment Ewangelii według św. Mateusza, zgodnie z którym „Jezus nie przyszedł znieść Prawa, albo Proroków, ale przyszedł je wypełnić” (Mt 5, 17). Fragment został zinterpretowany następująco:

Solutio Chrystusa jest duchowe, nie wspólne nie ma ze Starym Testamentem, u Chrystusa nie ma szat kapłańskich, i nic nie dzieje się w świątyniach, nic nie pozostawia sobie, co zewnętrznym zwyczajem było przepisane, Chrystusowi dana jest wszelka władza na niebie i na ziemi³⁹⁴.

Rozmówcy powołują się jeszcze na rozdział drugi Ewangelii według św. Jana, odnoszący się do powściągliwości Jezusa, oraz na rozdział szesnasty tej Ewangelii, gdzie Jezus zapowiada Apostołom swoje powtórne przyjście. Protokolanci opisują, że argumentacja taka trwała do godziny osiemnastej, a następnego dnia była kontynuowana. Salę wypełnił głos Hessa, który powrócił na swoje miejsce o godzinie ósmej rano: „Wiele wam mogę rzec, lecz niewiele jesteście w stanie udźwignąć”³⁹⁵. Tłumaczył zgromadzonym istotę Kościoła jako wspólnoty wiernych, przytaczając szereg argumentów. Został następnie przez przedstawicieli Senatu zapytany, czy wrocławska wspólnota jest Kościołem, na co odpowiedział wymijająco, określając Kościół jako *particularis, non universalis*³⁹⁶. Nie zaakceptowano tej odpowiedzi, nie znalazłszy w Piśmie Świętym żadnego odniesienia. Hess po tym przeszedł od razu do *solutio*, nawiązując do dyskutowanego poprzedniego dnia rozdziału szesnastego Ewangelii według św. Jana:

³⁹³ Tamże, s. 117.

³⁹⁴ C. A. J. Kolde, *Protokoll über die Disputation...*, s. 117.

³⁹⁵ Tamże, s. 117–118.

³⁹⁶ Hess zarzuca Kościołowi katolickiemu brak użyteczności dla lokalnej wspólnoty. *Particularis* odnosi się do podziału diecezjalnego Kościoła na Śląsku, natomiast dodane przez Hessa określenie *non universalis* do braku poprawnego funkcjonowania w narzuconym ogólnie podziale. Zob. J. Krókowski, M. Sitarz, *Kościół partykularny w kodeksie Jana Pawła II*, Lublin 2004, s. 26.

Zaleceniem Chrystusa było wszystko, co powiedział apostołom. Wówczas jeszcze apostołowie nie rozumieli ofiary krzyżowej, nie rozumieli, że Królestwo Chrystusa jest duchowe³⁹⁷.

Następnie opisana jest wypowiedź oponenta – Zipfera, który powołuje się na List św. Pawła do Rzymian, mówiąc:

O tym, co wiele potem przez Ducha Świętego apostołom zostało nakazane, czego Chrystus bezpośrednio nie nauczał ani nie okazał, nie ustanowił, lecz Paweł potem dołączył.

W Liście poruszony zostaje temat obrzezania u Żydów oraz wartość tego obrzędu. Kolejno Zipfer cytuje fragmenty z czterdziestego czwartego rozdziału Księgi Izajasz oraz trzydziestego szóstego rozdziału Księgi Ezechiela, niezacytowane jednak przez protokolantów. Następnie „Hess zapytał Zipfera, czy utrzymuje swoją pozycję dla katolików, na co Zipfer podał odpowiedź twierdzącą”. Później głos zabrał „sługa Boży i religijny brat Andreas Schmidt, z zakonu Dominikanów ze Świdnicy”, który powołał się na fragment z rozdziału czterdziestego szóstego Księgi Ezechiela, wskazujący przepisy dla władcy. Mówił również o tym, co prorok Malachiasz głosił na temat ofiary za świat (*oblatio mundi*). Później głos zabrał Martinus Scheiter, dominikanin z klasztoru św. Wojciecha we Wrocławiu, który bez wątpliwości (*non dubitans*) przedstawił swoje zdanie w sprawie, ale cytując św. Pawła wskazał kilka wątków dla niego niejasnych. Odpowiedział na to przewodniczący Hess, obszernie i wyczerpująco, co było dla brata Martinusa wystarczające. Na koniec głos zabrał brat Martinus Sporn, podnosząc wszystkie wątpliwe fragmenty do dalszej dyskusji. Później Laurentius Corvinus recytował swoje liczne wiersze (*plura carmina*)³⁹⁸. Hess sformułował konkluzję po łacinie i wyznaczył termin rozwiania ostatnich wątpliwości oraz ogłoszenia wyników dysputy na dzień następny na godzinę jedenastą przed południem.

Ostatniego dnia wszystkie tezy zostały przez Hessa odczytane publiczności zgromadzonej w świątyni św. Doroty w języku niemieckim potocznym (*vulgari germanico*). Ponownie Hess podkreślił swoje stanowisko wobec małżeństwa duchownych. Później brat Joachim, z zakonu minorytów św. Jakuba we Wrocławiu, wyraził swoje wątpliwości na piśmie. Wszystkie zagadnienia

³⁹⁷ C. A. J. Kolde, *Protokoll über die Disputation...*, s. 118 i n.

³⁹⁸ Tamże, s. 119. Tym bardziej uczestnictwo Corvinusa w dyspucie i dopuszczenie jego deklamacji celem uświetnienia debaty świadczyć może na korzyść tezy, że to Corvinus był współautorem tez Hessa. Wtedy zastosowanie porównania Chrystusa do króla Hadesu w przytaczanym w tej pracy ewangelickim wyznaniu wiary nabiera cech prawdopodobieństwa.

były oficjalnie wyjaśniane w języku niemieckim. Następnie chór uczniowski odśpiewał hymn *Te Deum* przy akompaniamencie dźwięków organów³⁹⁹.

Dysputa wrocławska zakończyła się niewątpliwym sukcesem protestantów, dlatego w opracowaniach datę kwietniową uznaje się za formalny początek protestantyzmu na Śląsku. Rzeczywiście wydarzenie to wyznacza cezurę przenoszenia pierwszych idei proreformacyjnych na teren Śląska między okresem ukrytych przygotowań i działań oddolnych mających na celu wcielenie w życie luteranckich przykazań (przed 1524) a czasem otwartych przemian na wielu polach: parafii, szkolnictwa, szpitalnictwa i in. (po 1524).

W kolejnym rozdziale omówiona zostanie polemika wokół tez Hessa z uwzględnieniem tekstu Petrusa Risiniusa *In Axiomata*, odnoszącego się nie tyle do samych tez, ile do opisanego po raz pierwszy w języku polskim i po raz pierwszy zinterpretowanego protokołu dysputy. Praca nad protokołem oraz przetłumaczenie i zinterpretowanie tez Hessa są niezbędne dla pełnego zrozumienia *In Axiomata* Risiniusa, do tej pory nieinterpretowanego przez polskich badaczy. Następnie zaprezentowane zostaną przetłumaczone, wyjaśnione i zinterpretowane odpowiedzi protestanta Cachinniusa oraz kolejna odpowiedź Risiniusa, kończąca wymianę polemiczną. Należy podkreślić, że omawiane wątki dotyczące historii protestantyzmu na Śląsku po raz pierwszy zostały w całości opracowane na potrzeby tej rozprawy doktorskiej. Polemiki Cachinniusa z Risiniusem nie poddano do tej pory szerszym badaniom. Starodruki wymienionych dzieł pominięto we wszystkich opracowaniach, bardzo pobieżnie wspomina o nich jedynie Estreicher w swojej monumentalnej bibliografii polskiej. Polemika ta stanowi jednak niezwykle interesujące źródło do interpretacji wzajemnych relacji protestantów wrocławskich z polskim i katolickim Krakowem.

Polemika wokół tez Hessa

In Axiomata Ioannis Hessi Wratislaviae aedita Petrusa Risiniusa

Wspomniany tekst Risiniusa to swoisty komentarz do tez wrocławskiego reformatora, wydany drukiem w krakowskiej drukarni Hieronima Wietora 11 kwietnia 1524 roku (dysputa odbyła się w drugiej połowie kwietnia). Risinius nieco zraża do siebie wnikliwego czytelnika już na samym początku, ponieważ jako wprowadzenie proponuje wiersz swojego autorstwa, rozpoczynający się od słów popularnej w pierwszej połowie XVI wieku *Ody do syfilisa* autorstwa Marchetto (1518), powstałej podobno pod wpływem choroby, na którą cierpiał Francesco Gonzaga, nazywany

³⁹⁹ C. A. J. Kolde, *Protokoll über die Disputation...*, s. 120.

patronem frottoli włoskiej⁴⁰⁰. Słowa te (*Quis fūror tanti rabiesque morbi, / Que lues...*) były na tyle rozpowszechnione, że w początkowej fazie renesansu nie kojarzono ich z tym niechlubnym tytułem i z racji swej powszechności straciły pierwotny sens. Risinius mógł zatem nie być świadomy tej siatki powiązań literackich. W pewnym sensie jego epigram jest również schrystianizowaną kalką epigramu erotycznego *De amore suo* Andrzeja Krzyckiego⁴⁰¹, Wielkopolanina, poety tworzącego w pierwszej połowie XVI wieku. Risinius, jak Krzycki, posługuje się pytaniami retorycznymi, aby wyrazić uczucie niepokoju towarzyszące podmiotowi lirycznemu⁴⁰². Różnica polega jedynie na tym, że u Krzyckiego pytania są zadawane kochance, u Risiniusza zaś – Chrystusowi. Podmiot liryczny pyta:

(...) Chryste, czemu klątwa czyni twój lud nieprzytomnym,
Świecą daremnie potomkowie Szatana
Burze dzikimi wiatrami poruszają łodzią Piotrową,
Lecz ona nie utonie⁴⁰³

We wstępie daje wyraz swojej erudycji, powołując się na znajomość Cyncerona i tym samym określając swoją postawę wobec tezy Hessa i religii protestanckiej. Używa słynnych słów zaczerpniętych z wystąpienia Cyncerona przeciwko Katylinie (*In Catillinam I, 1, 77*): *O tempora, o mores!* Nową religię nazywa najbardziej szaleńczą (*insanissima dogmata*). Religia, która przybywa z Niemiec niszczy dotychczasową ewangelię, zgodę, posłuszeństwo, łagodność, cierpliwość, pokorę, jest zagrożeniem dla pokoju. Autor cytuje też błogosławionego Cypriana, który o rozpowszechnianiu się herezji w Kościele mówił: „Nie tylko księża Boga nie słuchają, nie jeden tylko w Kościele ksiądz i nie jeden sędzia odwraca się od Chrystusa”⁴⁰⁴. Lutra, Huttena i Hessa nazywa mącicielami (*turbatores*), którzy „plugawe argumenty i wszelkie głupoty przedstawiają młodzieży”⁴⁰⁵, tezy Hessa postrzega zaś jako najbardziej bezmyślne (*ineptissime*).

W kolejnym fragmencie Risinius przytacza, po łacinie, myśli Hessa na temat Słowa Bożego. Zacytowane zostaną one w tej pracy w całości, aby mogły wspomóc dalsze badania porównawcze z

⁴⁰⁰ I. Fenlon, *The Renaissance: From the 1470s to the end of the 16th century*, London 1989, s. 147.

⁴⁰¹ A. Krzycki, *De amore suo*, VI 23.

⁴⁰² A. Budzisz, *Z badań nad retorycznymi zasadami kompozycji epigramatów Krzyckiego i Janickiego*, „Roczniki Humanistyczne” t. 23(1984), z. 1, s. 70.

⁴⁰³ P. Risinius, *In Axiomata Ioannis Hesse Wratislaviae aedita*, Kraków 1524, s. 8.

⁴⁰⁴ Tamże, s. 9.

⁴⁰⁵ P. Risinius, *In Axiomata...*, s. 10. To odniesienie do reform przeprowadzanych w szkołach humanistycznych na szeroką skalę przez środowisko protestanckie.

tezami wygłoszonymi i opublikowanymi przez Hessa po niemiecku, przed dysputą. Tezy wydrukowane przez Wietora, spisane przez Risiniusą po łacinie z języka niemieckiego, nie były wcześniej tłumaczone na język polski ani opracowywane, zatem poruszenie tego tematu stwarza grunt dla pogłębionych rozważań:

Jako że wszystko zostało stworzone Słowem Bożym i przez Nie samo jest dostarczane i zarządzane, podtrzymywane i poskramiane, składa się z Niego i podlega Jego opiece, dlatego należy być posłusznym Słowu Bożemu we wszystkim, trzymać się Go, podlegać Mu i znosić Jego wpływ na siebie. Ponieważ trwożliwe umysły ludzkie karmione są i żywią się wyłącznie Słowem Bożym oraz przez Nie doznają pociechy, powstają, ożywają się i żyją, dlatego każdy człowiek powinien być wyłącznie przez Słowo Boże nauczany, przestrzegany i wzywany sygnałem Jego rogu (*ebbucinari*).

Ponieważ Słowo Boże jest światem, więc nigdy dość nie jest on doświadczany i oczyszczany, jednak nie powinien podlegać oczyszczeniu przez jakiegokolwiek ustawy czy tradycje ani założenia co do światowych spraw.

Ponieważ prawe zarządzanie jest latarnią dla stóp i światłem dróg i kroków, dlatego gdy zapala się taką latarnię, nie kładzie się jej pod korcem, aby jej płomień stłumił się i zgasł, ale kładzie się ją na świeczniku, by światło świeciło wszystkim, którzy są w domu, tak, by wszyscy byli utrzymywani w stanie współpracy i pomocy.

Ponieważ goniec, a zarazem posłaniec woli, łaski Bożej i zbawienia grzesznych szybko bieży, dlatego ten bieg przez nikogo nie powinien być zakłócany ani przerywany, lecz wszyscy powinni się starać z całych sił (*studere et conari*), by bieg ten podtrzymywali, by nie wracał próżny do Pana, lecz przyniósł korzystne skutki u tych, do których został skierowany.

Stąd przede wszystkim wyróżniające się władze i pierwsi ci, którzy są sługami Boga dla poddanych niech starają się wyróżniać w dobrym, wspomagać w biegu swego Pana, czyli Słowo Boże, a nie odwozić od kursu, powodować jego opóźnienia. Bo jeśli tak przeciwnie czynią, opierają się swemu Panu i Bogu, są sługami niewiernymi i ściągają na siebie potępienie.

Także ponieważ posłaniec został wysłany do wszystkich, a jego posłanie dotyczy wszystkich wspólnie, to wszyscy mogą w sposób wolny ze Słowa i Posłania Zbawienia mówić, słuchać, dyskutować i komentować i bez jakiegokolwiek przeszkody badać publicznie i prywatnie.

Ponadto ponieważ żywność staje się pokarmem wszystkich, bo wszystkie żołądki domagają się jedzenia i picia, tak samo umysły i serca, które należy wypełnić tym, co przez wszystkich jest spożywane i przeżuwane i rozdzielane bez zakazu kogokolwiek do serc i umysłów wprowadzone, by narodziło się i zapuściło korzenie⁴⁰⁶.

Następnie autor ponownie zarzuca Hessowi głupotę, ignorancję wobec słów Boga oraz znieważanie i „namawianie do tego, aby nie modlić się, nie pościć oraz nie spowiadać się”⁴⁰⁷.

⁴⁰⁶ Tamże, s. 10–11.

⁴⁰⁷ Tamże, s. 12 i n.

Poleca Hessowi „oddać Cezarowi, co Cezara, co boskie – Bogu”⁴⁰⁸. Opisuje też, jak chętnie król Dawid pomagał biednym: „To nakazał Chrystus, nakazane zostało z Ducha, którego miał król Dawid”, nie podaje jednak fragmentów z Pisma Świętego na poparcie swoich argumentów. Stwierdza, że to, co „jest zawarte w słowie Boga, jest samo przez siebie czyste i wystarczające”⁴⁰⁹. Zdaniem Risiniusa ludzie nie potrzebują specjalnego dekretu, który pozwoliłby im żyć w czystości. Pyta Hessa wprost, dlaczego „sugeruje i naucza wszystkich o tym, co mówił Jezus”. Cytuje również słowa Ewangelii:

Kiedy zaś ty dajesz jałmużnę, niech nie wie lewa twoja ręka, co czyni prawa, aby twoja jałmużna pozostała w ukryciu. (Mt 6, 3–4)

Tłumaczy, że modlitwa powinna odbywać się w zaciszu pokoju, tak jak i akt postu, ponieważ Pan swoim światłem dostrzega serca ludzi. Pyta również: „jeśli zmiany są potrzebne, kto tworzy prawo?”. Lutra określa fanatykiem (*fanatico*), a Huttena żołnierzem (*stratiotico*), sugerując, że nie można ich w żadnym razie porównać do wielkich świętych uczonych Kościoła: Hieronima, Augustyna, Ambrożego czy Grzegorza. Komentarz do pierwszej części też kwituje stwierdzeniem, że Hess nie zna ani ewangelii, ani Słów Bożych.

Risinius przechodzi po tych słowach do zacytowania kolejnych też dotyczących kapłaństwa Chrystusa:

Chrystus został ustanowiony przez Boga Ojca kapłanem na wieczność według porządku Melchizedeka⁴¹⁰ dzięki słowu przysięgi, jako jedyna ofiara za grzeszników, nadzorca domu

⁴⁰⁸ Zob. Mt 22, 21. Odrzucenie sakramentów i kultów przez ewangelików następowało jednak stopniowo. Na Śląsku obserwuje się zjawisko wymieszania rytu katolickiego z protestanckim, świadczą o tym pochodzące z XVI wieku zapisy w śpiewnikach. W zbiorze *Slesich Gottlicher* (Wrocław 1555), zawierającym wybrane pieśni Valentina Trillera pojawia się nowa melodia różańca świętego *Wir pollen aller singel dem Herren* oraz pieśń dla św. Jadwigi *Gar nichts schedlichs noch verdamlichs* i melodia szesnastowiecznej pieśni wielkanocnej autorstwa Konrada von Queinforta *Du Lenze gut*. Zob. A. Mańko-Matysiak, *Schlesische Gesangbücher 1525–1741. Eine hymnologische Quellenstudie*, Wrocław 2005, s. 62.

⁴⁰⁹ P. Risinius, *In Axiomata...*, s. 13 i n.

⁴¹⁰ Słowa te w oryginale brzmią: *Christus a Deo patre per sermonem iurisiurandi sacerdos secundum ordinem Melchisedech in aeternum constitutus* i należy je porównać z niemieckim tekstem otwierającym rozdział też Hessa: *O kapłaństwie Chrystusa: Christus Jesus der da ist von Gott dem Vater in der rede seines Hades der Priester nach der Ordnung Melchisedeck*. W cytowanych fragmentach możemy zaobserwować różnice w stosowanej nomenklaturze dotyczącej postaci Chrystusa. W rozpowszechnionym najpierw (przed dysputą) oryginale niemieckim, Chrystus zostaje określony jako „kapłan Hadesu” (por. s. 119 niniejszej pracy). W tekście *In Axiomata*, który w perspektywie tego odkrycia wydaje się tłumaczeniem łacińskim z niemieckiego, Risinius usunął to określenie: 1. być może uznając je za zbyt świętokradcze z punktu widzenia katolika; 2. był zwolennikiem rugowania określeń i nawiązań mitologicznych z dyskursu religijnego. Jednak rozpoczyna Risinius *In Axiomata* cytatem z Cycerona (zob. s. 116 niniejszej pracy), Lutra określa mianem Bakchusa i wyraża życzenie, aby zamieniono go w kamień, jak Lethaeę (zob s. 121 niniejszej pracy). Wobec tego zaznajomiony był z symboliką starożytną i używał odwołań antycznych. Powodem usunięcia fragmentu mogła być również nieuwaga Risiniusa przy tłumaczeniu.

Bożego, na wieki zasiadającego po prawicy Boga i na wieczność sprawującego urząd kapłana, jedyny i niezrównany sprawuje odwieczne kapłaństwo.

Ponadto może gromadnie zbawiać tych, którzy przez Niego przychodzą do Boga, wiecznie żywy, by mógł występować w ich obronie.

Zaś w dniach swego ciała, gdy wydał się i ofiarował samego Siebie za nasze zbawienie i ofiarę całopalną o miłym zapachu Bogu, był zarazem kapłanem i składaną ofiarą, najwyższym kapłanem i barankiem bez skazy, gładzącym grzechy świata.

Odnalazł wieczne odkupienie ową wyjątkową ofiarą, dokonaną z samego Siebie i jedyną nieskazitelnością własnego ciała.

Skoro więc taką wyjątkową ofiarą pokonał grzech i uczynił doskonałymi na wieczność tych, którzy się uświęcają, to nie ma żadnej innej ofiary za grzeszników wśród całego rodzaju ludzkiego.

Skoro więc raz umarł za grzech i raz został umęczony w obronie grzeszników, Sprawiedliwy za nieprawych, aby nas przyprowadzić do Boga, tak i raz się ofiarował i raz jeden dokonała się wszelaka ofiara.

Ani później nie ofiarował się, ani nie był składany w ofierze i na wieczność nie będzie mógł ofiarować się czy być złożonym w ofierze jako hostia, tak jak nie będzie mógł już nigdy cierpieć i umrzeć.

Dlatego msza i jej odprawienie nie może być ofiarą, inaczej trzeba, aby Chrystus częściej cierpiał za sprawy świata, by ponownie był męczony i zabity, lecz oczywiście jest to wspomnienie przez kapłana i ofiarę Jego, jeden raz dokonanej ofiary i przymierza.

To, na co wskazują słowa samego Chrystusa i Pawła, powtarza i Chryzostom.

A zatem we wspomnieniu tego (*commemoratio*) nie trzeba ceremonii ani oprawy szat, ani innych zewnętrznych znaków, lecz prawdziwej wiary, tylko w niej bowiem stajemy się uczestnikami przymierza i ofiary⁴¹¹.

Wywód Hessa i poruszone tematy nazywa autor jedynie igraszką tego przepięknego dylematu (*farragine hoc bellissimo dilemmate*), wobec czego jego zdaniem Hess bezpodstawnie krytykuje ryt Kościoła katolickiego i „kąsa” (*vellicas*) ceremonie. Następnie zwraca się bezpośrednio do teologa: „Całkowicie mylisz się, Hessie, w sprawie męki Chrystusa”, i tłumaczy katolickie ujęcie ofiary Chrystusa, rekonstruuje słowa Jezusa wypowiedziane podczas ostatniej wieczerzy, ustanawiające ofiarę Mszy Świętej na wieczną pamiątkę. Nakazał to czynić apostołom, a Hess swoimi słowami „zaprzecza sakramentom i pamiątce ofiary Boga”⁴¹². Do podparcia tez „nie wystarcza jedno zdanie Augustyna”, szydzi Risinius, stosując retoryczny zabieg *illusio*⁴¹³. Rozpisuje następnie obszernie objawienie istoty sakramentu,

⁴¹¹ Tamże, s. 14–15.

⁴¹² Tamże, s. 16 i n.

⁴¹³ H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik...*, s. 582.

którego powtarzanie nakazał czynić sam Chrystus, za grzechy grzeszników, aby śmiertelni nie musieli żyć w słabościach; Chrystus ofiarował się za nas w tym misterium, ofiarował swoje ciało i krew, abyśmy przestrzegali i naśladowali ten święty znak, który odkupi przyszłe ciemności.

Kolejno mówi o darze, jakim jest hostia i o konieczności wystawiania Najświętszego Sakramentu i jego adoracji. Powołuje się po tych słowach na św. Grzegorza i jego nakazy oraz na list Chryzostoma do Tymoteusza, w którym temat ten jest poruszany. Wspomina również o tym, że to sam Chrystus wysłał swoich apostołów, aby głosili o tej świętej ofierze: „I tak samo dotyczyło to Piotra, Pawła, tak i każdego kapłana”. Zwraca się bezpośrednio do Hessa, sugerując mu, że na ceremoniach i sakramentach, które Hess chciałby usunąć, stoi fundament Kościoła. Pyta również „gdzie w ewangelii zakazano używania strojów liturgicznych oraz ceremonii kościelnych?”⁴¹⁴. Kończy natomiast stosując *argumentum ad personam*: „Lecz fałszywe oblicze i zakazony błędem umysł ma czelność nauczać o wszystkim”.

Następnie Risinius przechodzi do omówienia ostatniego zagadnienia poruszanego w tezach:

Małżeństwo, które przez Pana Boga zostało ustanowione wobec dzieł stworzenia wszystkich rzeczy, w którym upodobanie znajdowali ojcowie, patriarchowie i prorocy żyjący dla Boga, które Chrystus według przekazu ewangelicznego zaakceptował i uświetnił swoją obecnością. Cenili je apostołowie i męczennicy, a także całe Pismo Święte wychwala, zaleca, uznaje za dozwolone, wolne i dostępne wszystkim. Tym bardziej zatem wszyscy powinni je dopuszczać, uznawać za dozwolone, wolne i dostępne dla wszystkich a nie zabraniać go jakimkolwiek rodzajowi ludzi.

Ci, którzy czynią przeciwnie i wzbraniają małżeństwa, lekceważą Boga Ojca, którego wszelakie rodzicielstwo uznaje się na niebie i ziemi. Nieposłuszni nie mogą być Jego synami ani nie będą współuczestnikami dziedzictwa niebiańskiego.

Ci, którzy uczą czegoś przeciwnego, wykładają naukę, której nabyli, ulegając oszukańczym duchom i naukom demonów. Głoszą kłamstwa poprzez udawanie i mają zauważalne piętno wypalone żelazem. Niezliczone powaby zachęcają, by pozwolić wszystkim i by wszyscy zawierali małżeństwa, jednak to nie koniec, co do znaczenia, występowania i przestrogi związku z tego wielkiego misterium, które jest w Chrystusie i Kościele, zawiera się i jest zalecane⁴¹⁵.

Risinius zaczyna od słów skierowanych do Hessa: „o małżeństwie niewiele z tobą porozmawiam”, i rzeczywiście, w porównaniu do poprzednich zagadnień, swój zabarwiony ironią sprzeciw Risinius zawiera na niecałej stronie: „widzę, jakiej drogi pożądasz i co cię prowokuje”. Następnie mówi, że na małżeństwo samego Hessa zezwala nawet chętnie (*non gravatim*), nie rozumie jednak czemu Hess chce zezwolić na małżeństwa kapłanów i mnichów. Na to Risinius nie zgadza się ze wszech

⁴¹⁴ P. Risinius, *In Axiomata...*, s. 17 i n.

⁴¹⁵ Tamże, s. 17–18 i n.

miar (*tantispernego*), tłumacząc, że kapłaństwo to powołanie i gotowość wynikająca z konsekracji. Stwierdza również, że:

podnoszenie do dyskusji tematu małżeństwa kapłanów jest w każdym sposobie przeciwko Bogu, ale ty [Hessie], zadajesz sobie trud, który zaiste najbardziej pochodzi z twojego ducha, żeby eunuchów, kastratów i pogan, którzy oddają się rozkoszy Wenus co noc, których trzyma się z daleka od ołtarza, postawić przed obliczem Króla Niebieskiego. Takim ludziom trudno utrzymać się w małżeństwie, a ty [Hessie] prezentujesz kapłanom taką drogę, bez umiaru, tylko po to, żeby to było dane tobie.

Po tym wywodzie przechodzi do konkluzji: „Z tego powodu Kościół jasno nie pozwala na zniesienie celibatu kapłanów”. Kończąc, nazywa Hessa złośliwie słodkim człowiekiem (*o hominem suavem*).

Risinus na sam koniec proponuje czytelnikowi kolejny wiersz swojego autorstwa, tym razem prozą – *Na Wielkanoc*, który również przytoczyć wypada w całości, aby uwydatnić negatywny wydźwięk *In Axiomata*:

Wyśpiewujesz ofiarę złożoną Bakchusowi Luterzańskiemu
Baranek Chrystus odkupił owce, lecz wilk Luter przywrócił grzechy w Podziemiu
Śmierć i życie w zdziwieniu toczy teraz walkę, Wódz trzodą znękaną rządzi
Powiedz nam, Mario, coś jest w Saksonii⁴¹⁶, czy nagrobek Podziemia otwarto i chwala
Mnicha szaleje?
Anielscy świadkowie topnieją z powodu zarazy, Powstań na nowo, Chryste, moja nadziejo, i
Lutra wtrąć do Lethaei!⁴¹⁷
Aby nie wierzono bardziej jednemu zdradzieckiemu Mnichowi, ale prawdzie Kościoła
Wierzymy prawdziwie, że lud przez Lutra szaleje, Ty Chryste, zmiłuj się nad głupcami.⁴¹⁸

Petro Risinio Cracoviensi pro Ioanne Hesso, Parocho suo Paulusa Cachinniusa

Tekst Risiniusa jest kontrowersyjny, niejednokrotnie obraźliwy i mocno nacechowany emocjonalnie, odzwierciedla najprawdopodobniej nastroje i obawy strony katolickiej tuż przed śląską dysputą. Polemika ta w źródłach jest komentowana jako gwałtowna⁴¹⁹. Na to pismo Hess odpisał (lub zrobił to za niego Antonius Niger), ale pod pseudonimem Cachinnius – co w

⁴¹⁶ Autor wiersza odwołuje się do średniowiecznej sekwencji wielkanocnej *Victimae paschali laudes*, podkreślając ważny dla rzymskokatolickiego Kościoła kult maryjny.

⁴¹⁷ Lethaea to jedna z postaci przywoływana przez Owidiusza w *Metamorfozach*. Ukarana przez Bogów za próżność została zamieniona w jeden z kamieni na Idzie – kreteńskim masywie górskim.

⁴¹⁸ P. Risinius, *In Axiomata...*, s. 19.

⁴¹⁹ K. Estreicher, P. Risinius, [w:] *Bibliografia Staropolska*, Kraków 1890, na stronie Centrum Badawczego Bibliografii Polskiej Estreicherów (UJ), <https://www.estreicher.uj.edu.pl/home/> [dostęp: 14.11.2021].

filologicznym tłumaczeniu z łaciny oznacza „rzenie, rubaszny śmiech”. Pseudonim najprawdopodobniej został użyty dlatego, że protestanci wrocławscy odebrali nazwisko Risinius jako żart i zakpili z niego, wywodząc jego nazwisko od słowa *risus* (‘śmiać się’). Świadczy o tym krótki panegiryk umieszczony na stronie tytułowej odpowiedzi Cachinniusa, opublikowanej w 1524 roku przez wrocławianina Caspara Lybischa:

Jakikolwiek przodek nadał tobie, Risiniusie, to imię,
Ten był prawdziwym prorokiem
Proponuje Risinius materiał całkowicie śmieszny
Zaiste i cała twoja osoba jest niczym żart⁴²⁰

Po tym następuje słowo do chrześcijańskiego czytelnika. Autor informuje w nim, że niniejszy tekst jest odpowiedzią na najczarniejsze słowa (*obscurissimus*)

Napisane przez Risinius a i wydane w formie książeczki w krakowskiej oficynie jako protest narodzony wobec też Hessa, wypowiedzianych w kwietniu, zaproponowanych zebranych Chrześcijańcom⁴²¹.

Odnawia również zagadkowy Cachinnius, że pismo Risinius a to jawne oskarżenie pobożnego męża jest również wysoce prowokujące i zawiera kłamstwa (*sycophanta*):

Bowiem jeśliby pozwolić na rozprzestrzenienie się takiej smoły, mnóstwo bezbożnych strzał będzie pływało przez te niby brednie.

Następuje *declaratio* strony protestanckiej, w której stwierdza się, że protestanci boją się tej książeczki, która zawiera negatywne wobec nich komentarze. Nie zgadzają się również na tak zaproponowaną interpretację pokory i postu. Autor nie pozbawia się również przyjemności sięgnięcia po *argumentum ad personam*⁴²²: „Jak bowiem nędzny i mały człowiek takie rzeczy przedstawia?”⁴²³. Dalej Cachinnius twierdzi, że bunt ten musi się skończyć, i herezje, i mowa diabelska (*malediuendo et hereseos*) muszą zostać postawione w stan oskarżenia: „Podnosimy zatem sprzeciw przede wszystkim z powodu trzech zagadnień (*plane triarios*) prawdziwie

⁴²⁰ P. Cachinnius, *Paulus Cachinnius Vratislaviensis, Petro Risinio Cracoviensi pro Ioanne Hesso, Parocho suo*, Wrocław 1524, s. 5.

⁴²¹ Tamże, s. 6 i n.

⁴²² H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik...*, s. 432.

⁴²³ P. Cachinnius, *Paulus Cachinnius Vratislaviensis, Petro Risinio...*, s. 7.

napisanych, za które Hess został oskarżony⁴²⁴. To jedno z ostatnich zdań przedmowy do czytelnika upewnia, że autorem odpowiedzi, nie może być Hess osobiście. Najbardziej prawdopodobne jest zatem, że Antonius Niger, słynący z lekkiego pióra i doskonałej znajomości greki i łaciny, podjął się napisania odpowiedzi, z pewnością po konsultacjach z Hessem.

Każdy z trzech rozdziałów, wyznaczany przez główne zagadnienia poruszane podczas dysputy podzielono na podpunkty, w których autor odnosi się do zarzutów Risiniusa. Na początku zawsze przytacza słowa katolika, następnie zaś je komentuje. Ponowne przedrukowanie *In Axiomata* było najprawdopodobniej spowodowane chęcią wydania odpowiedzi Cachinniusa drukiem. Im obszerniejsze dzieło, z tym większą powagą odbierane, przepastność tomu podkreślać ma również częste prześmiewcze nazywanie dzieła Risiniusa „książeczką” (*libellus*). Cachinnius rozpoczyna odpowiedź na pierwsze poruszone przez Risiniusa zagadnienie, o Słowie Bożym, od słów: „Moim zdaniem ktoś, kto odrzuca Słowo Boże, kto prawdziwych zdań zapomina, pisze jak w halucynacjach, ze szkół usuwa Ducha Bożego, biedny retorczyzna (*rhetorculus*)⁴²⁵. Następnie, protestanckim zwyczajem, powołuje się na fragmenty z Pisma Świętego i cytuje słowa Chrystusa z Ewangelii, najpierw według św. Marka: „Lecz co wam mówię, mówię wszystkim” (Mk 13, 37), później zaś według św. Mateusza: „Co mówię wam w ciemnościach, rozpowiadajcie w światłości” (Mt 10, 27). Autora odpowiedzi zawstydzają ignorancja bijąca z pisma Risiniusa, a jego „duszę mdli na myśl o takim posiłku⁴²⁶. Później przechodzi do cytatu z Ewangelii według św. Łukasza, w którym jako argument za zniesieniem obowiązku poszczenia opisana jest przypowieść o faryzeuszu i celniku:

Faryzeusz stanął i tak w duszy się modlił: „Boże, dziękuję Ci, że nie jestem jak inni ludzie, zdziercy, oszuści, cudzołożnicy, albo jak i ten celnik. Zachowuję post dwa razy w tygodniu, daję dziesięcinę ze wszystkiego, co nabywam”. (Łk 18, 11–12)

Czytelnik po raz kolejny zyskuje na tym etapie pewność, że odpowiedzi nie napisał Hess, ale Antonius Niger. Sposób odpowiedzi jawnie na to wskazuje. Autor pisze, że to „Hess dobrze nas prowadzi, trędotatych spośród kapłanów odkrywa⁴²⁷. Następnie ponownie przyrównuje Risiniusa i katolików do faryzeuszy, cytując fragment z rozdziału dwudziestego trzeciego Ewangelii według św. Mateusza, w którym Jezus zwraca uwagę na hipokryzję tychże. Twierdzi, że pismo Risiniusa

⁴²⁴ Tamże, s. 8.

⁴²⁵ Tamże, s. 11.

⁴²⁶ Tamże, s. 12.

⁴²⁷ Tamże, s. 14.

jest typowym faryzejskim dziełem, które „czyni chromym królestwo niebieskie”⁴²⁸. Dalej pisze Niger pod pseudonimem Cachinniusa: „Hess nie prezentuje niczego poza tym, co napisane w Piśmie, a jego tezy są krytykowane i niesłusznie oskarżane. Te i inne przytaczane argumenty ujawniają ignorancję”. W tym samym miejscu ponownie atakuje Risinius: „Z tych powodów cała teologia Risinius musi zostać zrewidowana, aby te dziwne słowa nie były prezentowane publicznie”. Odnosi się następnie do podanego przez Risinius przykładu Dawida pomagającego ubogim, mówiąc, że zawstydzą go ten argument. Zaznacza, że Dawid nie był biedakiem, a wygnańcem, i że dylemat przedstawiany przez Risinius jest złożony. Następnie radzi:

Lepiej było popłynąć do Antikyry⁴²⁹, niż oddać chrześcijańskie królestwo Polsce i polską szlachtę⁴³⁰ tak bezwstydnym drobiazgom, żeby oczernić Hessa i tak obelżywe i bezbożne wydawać apologie i książeczki na jego temat⁴³¹.

Mówi o tezach Hessa jako o początku rozważań na temat Słowa Bożego, wyraża nadzieję, że Hess poprowadzi dalej Kościół⁴³². O Risiniusie zaś pisze jako o człowieku „ogarniętym przez halucynacje, dla którego nic nie jest klarowne i nic nie prowadzi do rozwiązania”⁴³³. Dalej Cachinnius wykorzystuje słowa Chrystusa, by natychmiast je skomentować: „sprzed oczu usunąć to, co kusi do grzechu. To urocza myśl i prosta teologia, niegodna, aby ją psuć”. W następnym akapicie rozwodzi się na temat bluźnierstwa, twierdzi również, że „gniew i głupota to rzeczy dzisiejszego świata”. Dziwi się, że papież nie jest poruszony bezbożnością płynącą z doktryny prezentowanej przez Risinius. Nie rozumie, dlaczego Risinius, interpretując w swoim *In Axiomata...* Słowo Boże, oddziela to, co ojcowskie, i powołuje się jedynie na fragment jednego listu św. Augustyna do błogosławionego Hieronima. Cachinnius wyraża też nadzieję, że w Polsce jest wielu chrześcijan, którzy zechcieliby podążyć za Hessem i ideologią przez niego prezentowaną.

⁴²⁸ Tamże, s. 15 i n.

⁴²⁹ Antikyra – port leżący na północnym wybrzeżu Zatoki Korynckiej, od północno-wschodniej strony otoczony masywem górskim Desfina.

⁴³⁰ Autor tekstu obraża polską szlachtę, posądzając ją o bierność w kwestii reformacji. W latach dwudziestych XVI wieku na terenie Polski rzeczywiście biernie przyglądano się rodzącej się na terenach Niemiec i Śląska idei reformacyjnej, jednak już w drugim ćwierćwieczu XVI wieku zauważa się szereg podejmowanych przez szlachtę reform, mających na celu pozabawienie hierarchów możliwości dysponowania beneficjami kościelnymi. Część postanowień została zawarta już w 1543 roku na sejmie krakowskim, włącznie z *Postulata nobilitatis totius Regni Poloniae* (1545). Więcej zob. W. Urban, *Dwa szkice...*, s. 31.

⁴³¹ P. Cachinnius, *Paulus Cachinnius Vratislaviensis, Petro Risinio...*, s. 16.

⁴³² Niger (pod pseud. Cachinniusa) podkreśla wybór Hessa na „śląskiego Lutra”. Nazwisko Nigera pojawia się często w wymianie epistolarnej między Hessem a Melanchthonem, jest on doceniany przez teologów jako godny zaufania i dobrze wykształcony humanista.

⁴³³ P. Cachinnius, *Paulus Cachinnius Vratislaviensis, Petro Risinio...*, s. 17 i n.

Na zakończenie pierwszej części odpowiedzi, przywołując fragment z Ewangelii według św. Jana, pyta Risinius: „kto prezentuje i potwierdza to wszystko, coś napisał o Słowie Bożym?”⁴³⁴, po czym mówi, że „władza Chrystusa pochodzi z Ewangelii”.

Kolejny rozdział odpowiedzi dotyczy kapłaństwa Chrystusa. Ponownie tekst ten jest cytowany przez Risinius, a następnie komentowany. Cała odpowiedź wygląda, jakby była drukowana w dużym pośpiechu – druk pierwszego rozdziału jest chaotyczny, tekst nie jest w żaden sposób uszeregowany, zmienia się to w drugim rozdziale. Zostaje wprowadzona drukowana czcionka na oznaczenie tytułu⁴³⁵. Jest również wyróżniona wypowiedź Risinius i odpowiedź Cachinniusa. Wprowadzenie drukowanych liter sprawia wrażenie przemyślanej konstrukcji, której brakuje w pierwszej części odpowiedzi. Cachinnius kpiąco otwiera swoją odpowiedź słowami: „Rozpoczynam o kapłaństwie Chrystusa, i o pamiętce ciała i krwi Chrystusa, na której temat Risinius mój malutko rozumie, to jeszcze mniej o tym drugim mówi”⁴³⁶. Porusza dylemat z przytaczanego przez Risinius dziewiątego rozdziału Listu do Hebrajczyków: „Hess wyjaśnił bez używania podziału – tak jak komentuje to Jan w rozdziale szóstym. Co powiedział Chrystus, że ciało Jego jest prawdziwym pokarmem”. Następnie pisze, że List do Hebrajczyków nie przedstawia tajemnicy przemienienia prawidłowo, Risinius zaś niczego nie rozumie, ani nie pojmuje (*neque scire neque intelligere*). I – w sposób podobny jak Risinius do Hessa – zwraca się do niego Cachinnius, nie szczędząc uszczypliwości ponownie opierających się na wyśmianiu nazwiska oponenta:

Jak wielu pomyśli, że jesteś Risiniusie, z imienia, gigantem umysłu i myśli.

Bowiem kto powstrzymałby się od śmiechu, gdyby posłuchał przechwalającego się Risinius, o tak wielu racjach i świadectwach, które Hess ogłaszał światu bez przechwałki⁴³⁷.

Następnie Cachinnius dochodzi do sedna różnicy w poglądach katolika i protestanta – na temat sprawowania Eucharystii:

Przez krew jeden raz wprowadził uzyskanie świętego wiecznego odkupienia. Oto Chrystus kapłanów na wieczność wybrał, tak trwale podarował odpuszczenie grzechów, jedynie swoim ciałem, a nie ponawianą ofiarą.

⁴³⁴ Tamże, s. 19 i n.

⁴³⁵ B. Kocowski, *Zarys dziejów drukarstwa na Dolnym Śląsku*, „Sobótka” R. 2 (1947), s. 209–210.

⁴³⁶ P. Cachinnius, *Paulus Cachinnius Vratislaviensis, Petro Risinio...*, s. 22 i n.

⁴³⁷ Tamże, s. 23 i n.

Odnosząc się do zarzutu Risiniusa dotyczącego odrzucenia szat w obrządku kościelnym, Cachinnius mówi, że nie jest to nowe prawo, a bardzo stare, ustanowione przez Chrystusa, który przyszedł nie wyzwalać, lecz zadośćuczynić. Autor kończy wywód, ponownie akcentując wątek polskości Risiniusa, pejoratywnie, w szyderczym epitafium⁴³⁸: „I tak przesławne Królestwo Polskie wielkimi grzechami obfituje. Mało w nim pasterzy, wielu zaś bezbożnych w warstwie szlacheckiej”⁴³⁹. Te słowa wskazują na dużą odrębność Polaków zamieszkujących Kraków, którzy w dużej mierze opowiadali się za katolicyzmem i bronili go, od protestanckiego Wrocławia, miasta uznawanego za niemieckie, zamieszkałe przez Niemców. Spór odtwarzany tu na podstawie oficjalnych pism odzwierciedla antypatie na poziomie zewnętrznym. Wewnętrznie protestanci wrocławscy czuli przywiązanie do Krakowa przez wielu z nich widzianego jako miasto pierwszych studiów humanistycznych. Przyjaźnie między humanistami różnej narodowości w latach dwudziestych XVI wieku były bardzo naturalne. Sympatie Hessa i Moibana, chociażby do Ślązaka Laurentiusa Corvinusa, zagorzałego polonofila⁴⁴⁰, nie budziły zdziwienia. Na poziomie naukowym porozumienie scholarchów różnych nacji zamieszkujących Wrocław funkcjonowało nieprzerwanie przez cały okres reformacji, co m.in. pomogło uniknąć krwawych epizodów na tle religijnym i niesnasek na tle narodowym. Tym bardziej Cachinniusowe powracanie do opisu Polaków jako warstwy szkodzącej czystej religii i jako skupiska, w którym szerzy się grzech, wydaje się sprowokowane ostrym w wydźwięku pismem Risiniusa i raczej retorycznym zabiegiem *amplificatio*⁴⁴¹, a nie konkretnym zarzutem środowiska Hessa, skierowanym do Polaków.

Ostatni rozdział odpowiedzi Cachinniusa dotyczy zagadnienia małżeństwa. Odpowiedź jest nieadekwatnie długa do zarzutów sformułowanych przez Risiniusa. Ewidentne jest to, że temat ten dla samego Hessa, reprezentującego niejako poglądy protestantów, był istotny i wart uwydatnienia. Ponownie zacytowane są słowa Risiniusa. Cachinnius następnie przechodzi do swojej odpowiedzi. Odnosząc się do Risiniusowych słów: „Niewiele na temat małżeństwa powiem”, mówi: „Niewiele

⁴³⁸ T. Michałowska, B. Otwinowska, E. Sarnowska-Temeriusz, *Słownik literatury staropolskiej. Średniowiecze, renesans, barok*, Wrocław 1990, s. 181.

⁴³⁹ P. Cachinnius, *Paulus Cachinnius Vratislaviensis, Petro Risinio...*, s. 24.

⁴⁴⁰ Corvinus w *Cosmographia dans manductionem in tabulas Ptholomei* śląskie dziedzictwo utożsamia z polskim. Owa polskość Śląska pozwala według niego na głębsze zrozumienie minionych wydarzeń. Elementy historyczne i geograficzne Śląska i Polski przenikają się, stanowią dla siebie integralne części. Zob. A. Czekańska, *Z badań nad recepcją historiografii polskiej XVI wieku w dobie odrodzenia*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” t. 4 (1967), s. 723.

⁴⁴¹ H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik...*, s. 227.

powiesz, bo niewiele nad tym spędziłeś czasu, żeby zrozumieć greckie słowa”⁴⁴². Ta obelga ma bardzo poważny wydźwięk w perspektywie wzmożonych w tym okresie badań nad greką. Cachinnius zarzuca Risiniusowi, że w okresie kiedy każdy humanista pragnął opanować język grecki na wysokim poziomie, on nie poświęcił czasu na naukę. Następnie odnosi się do zarzutów o pogan i eunuchów (*etnicos, eunuchis*), powołując się na Ewangelię według św. Mateusza, odnotowującej jak Jezus mówi o istocie małżeństwa oraz o tych, którzy do małżeństwa nie są zdolni:

Bo są niezdatni do małżeństwa, którzy z łona matki takimi się urodzili; i są niezdatni do małżeństwa, których ludzie takimi uczynili; a są i tacy bezzenni, którzy dla królestwa niebieskiego sami zostali bezzenni. Kto może pojąć, niech pojmuje! (Mt 19, 12)

W ten sposób tłumaczy sprawę eunuchów, którzy nie wiedzą ani tego, co mogą, ani co mogliby zrozumieć. W kolejnych wersach zwraca uwagę na udawaną wstrzeźliwość kapłanów (*sacerdotum ficta continentia*), przyrównuje niektórych księży do kurtyzan i twierdzi, że przyjmują oni pieniądze i „nie karmią ludu Słowem Bożym, ale odzierają go”⁴⁴³. Ustęp kończy uszczypliwym wierszykiem skierowanym wprost do Risiniusa: „Tymczasem przyjacielu, autor cię pozdrawia i o rozsądniejszy umysł błaga”. Ponownie zarzuca mu wyznawanie starego prawa, w kontekście poglądu na noszenie szat liturgicznych przez kapłanów i zachowania ceremonii kościelnych. Kolejne słowa to apostrofa do katolików:

O, wy biedni i wiecznie łzy lejący, sprawę waszego Kościoła pragniecie wzmacniać, macie nadzieję go ocalić, z innymi walczyście, nauk i rozwoju żadnego nie macie, jedynie śmiech z Risiniusem. Żelaznym rylcem opisujecie śmiech i celebrujecie chwałę śmiechu.⁴⁴⁴

Cachinnius zwraca również uwagę, że specjalnie pomija wiersz zamieszczony przez Risiniusa pod koniec pisma, uznając go za nadto obraźliwy. Niemniej, ostatnie słowa Cachinniusa pod adresem autora *In Axiomata...* i katolików oraz ponownie wspomnianych w zakończeniu Polaków świadczą o tym, że ostre słowa Risiniusa i opublikowanie *In Axiomata...* jeszcze przed oficjalną dysputą, wzburzyło protestantów. Pismo Risiniusa, sądząc pod odpowiedzi Cachinniusa, musiało mocno zagrażać powodzeniu dysputy, było to wszakże jedyne pismo dotyczące tez Hessa, przedstawione

⁴⁴² P. Cachinnius, *Paulus Cachinnius Vratislaviensis, Petro Risinio...*, s. 25.

⁴⁴³ Tamże, s. 27 i n.

⁴⁴⁴ Tamże, s. 27–28 i n.

przez katolickiego, wykształconego teologa. Wydrukowane zostało w bastionie katolicyzmu – polskim Krakowie, co nadawało dokumentowi powagi i wiarygodności.

In Ioannis Hessi Cachinnii Sycophantias responsio Petrusa Risiniusa

Reakcja Risiniusa, kończąca polemikę wokół wygłoszonych w kwietniu tez Hessa, jest równie ostra w wydźwięku jak poprzednie pisma. Risinius tytułuje pismo jako odpowiedź na cwane rzeczy (*sycophantias*) wypisane przez Cachinniusa. Pozwala sobie również na umieszczenie zjadliwego panegiryku we wstępie:

Kto by ciebie spytał o kształt twojego imienia Cachinniusie
Ten byłby większy od wielkiego Arystotelesa
Tematu dostarczasz dziecięcego ty głupi Cachinniusie
Już godziwszym byłoby gdybyś nie miał imienia wcale⁴⁴⁵

Całość odpowiedzi podzielono na akapity rozpoczynające się wielką literą. Wydawca nie jest sygnowany na starodruku, to jednak z pewnością drukarz krakowski, może również Hieronim Wietor. Druk został wydany w 1524 roku. Pierwszy akapit poświęcono sprawie wyszydzania nazwiska Risiniusa. Ten, pozostając w retoryce cycerońskich mów sądowych, porównuje Cachinniusa do Katyliny, wskazując, że „szyderstwo Cachinniusa jest nieumiarkowane”⁴⁴⁶ i że „przez śmiech dużo głupiego możesz się jedynie dowiedzieć”. Risinius zaznacza, że nie obraża śmiechem ani Hessa, ani nie szydzi z Nigera, ani z Corvina, i dziwi się formie odpowiedzi wybranej przez protestantów. W drugim akapicie skupia się na przedmowie Cachinniusa, opisując ją jako bezecną (*obscenissime*), w której Cachinnius mówi rzeczy zawstydzające (*pudoris*) w sposób niegrzeczny i agresywnie (*petulanter*). Wypowiada następnie swoje stanowisko w sprawie, nie szczędzi również obraźliwych słów pod adresem Cachinniusa i protestantów:

My, wszyscy wierzący, że od Boga pochodzi wszelka moc przekazana apostołom, na zasady boskie nie szczekamy, granic, które nasi ojcowie ustanowili, nie przekraczamy; życie czysto, prawdę głosicie. Najbardziej zdeprawowanymi ludźmi jesteście, przeszkadzacie, mieszacie, knujecie, z jakiego drzewa takie owoce?⁴⁴⁷

⁴⁴⁵ P. Risinius, *In Ioannis Hessi Cachinnij Sycophantias responsio*, Kraków 1524, s. 10.

⁴⁴⁶ Tamże, s. 12 i n.

⁴⁴⁷ P. Risinius, *In Ioannis Hessi Cachinnij...*, s. 13. Autor odnosi się w tym fragmencie do drzewa poznania dobra i zła. Risinius sugeruje, że myśli protestantów są zatrute niczym obietnica węża.

W kolejnym, trzecim akapicie odnosi się do wygłaszanych bredni (*garris*) oraz tego, że „żadne słowa przypisywane Cyprianowi, Augustynowi, Grzegorzowi, Chryzostomowi, apostołowi Pawłowi i wreszcie Chrystusowi, nie są prawdziwe”⁴⁴⁸. Risinius następnie zwraca się do potencjalnego czytelnika, unaoczniając fałszywość słów Cachinniusa:

Mój czytelniku, zobacz to niezwykle szaleństwo, potępione jest to zgromadzenie przez najwyższego Papieża i cały Kościół, potępione przez Cesarza, potępione przez Chrześcijańskich Władców, potępione przez wszystkich rozumnych.

Jeżeli zezwoli się protestantom na kolportowanie pism, wtedy mogą urosnąć w siłę i dokonać rzeczy strasznych (*terribiles*), przestrzega na końcu akapitu Risinius. Czwarty akapit poświęcony został zawartości pism protestanckich i polemice z protestanckim poglądem na ryt katolicki i stroje liturgiczne. Risinius zwraca się w nim bezpośrednio do Hessa:

Co zaś, drogi Hessie, urodziło się gorącego w twoich snach, że liczne dzieła w tych książeczkach lśnią, a to jedynie są plugastwo i brednie, niemające nic wspólnego ze słowami świętych mężów⁴⁴⁹.

Świadom tego, jak bardzo zakpili z niego protestanci, publikując odpowiedź pod pseudonimem, Risinius zarzuca Hessowi wprowadzanie herezji. Heretyckie w wydźwięku mają być słowa dotyczące kapłanów, którzy słuchają Boga. Dodaje również, że „nie ma ani jednego kapłana czy sędziego w Kościele, który w dzisiejszych czasach wierzy w Chrystusa, a którego nie brałyby mdłości na wasze wymysły”. Następne zdania również potwierdzają, że Risinius wiedział, że pod pseudonimem kryją się Hess oraz Niger: „To, co ty w wersetach Cachinniusa świetnie zawarłeś i co awanturnik uważa o religijnym rycie katolickim świętego Kościoła, i to do czego dążysz w zmianach w nas wymierzonych”⁴⁵⁰. Kończy jednak Risinius akapit gorzkimi słowami o tym, że włożony przez Hessa trud, zauważany i doceniany przez stronę katolicką, nie przystoi haniebnym słowom Cachinniusa, a absurdy (*nugarum*) wypowiediane w odpowiedzi, deprecjonują trudy Hessa (*ignorare sudore tibi*). Kolejny ustęp poświęcił Risinius tłumaczeniu katolickiego sposobu odbioru Pisma Świętego⁴⁵¹. Píše, że katolicy:

⁴⁴⁸ Tamże, s. 14 i n.

⁴⁴⁹ Tamże, s. 15 i n.

⁴⁵⁰ Tamże, s. 16.

⁴⁵¹ Jak píše Hugo Grotius w *Rivetiani apologetici pro schismate contra votum pacis facti, discussio*: „O dogmatach wiary winno także orzekać podanie i powaga Kościoła, a nie samo tylko pismo święte”. Zob. J. Balmes, *Katolicyzm i protestantyzm w stosunku do cywilizacji europejskiej*, Lwów 1873, s. 52.

Mają ewangelię na ustach bezustannie, swoje sprawy z innymi chcą godzić, aby przedstawiać ludowi Słowo Boże prawdziwie, podczas gdy [protestanci] bezkarnie lekceważą ten sposób, i żyją bez prawa, na temat zasad wiedzą niewiele i lżą nieskończenie wszystko, co dotyczy Kościoła⁴⁵².

Mówi też, że ewangelia apostołów nie jest tak prosta, jak ta przedstawiana w odpowiedzi Cachinniusa, jest za to pełna

tajemnic królestwa Bożego, paraboli, służy temu, aby zobaczyć ukryte i usłyszeć to, co niezrozumiałe. Stąd nie ma możliwości, żeby tak łatwe było Słowo Boże do zrozumienia i wytłumaczenia⁴⁵³.

Risinius mówi również, że we fragmencie też Hessa traktującym o ewangelii, protestanci walczą i atakują, a ci, którzy mówią mądrze, znikają na tym tle. Przez to Hess straci wszystko, co ma. W tym miejscu tytułuje Hessa *Hessicus Cachinnius*, świadomie dodając śmieszny przydomek do nazwiska Hessa, i nawiązuje do żartu strony protestanckiej na temat swojego imienia (*risu a Risinio*). Risinius wytyka ignorancję (*pervenit imprudens*) w słowach Hessa–Cachinniusa na temat kapłaństwa Chrystusa: „Niczym wąż⁴⁵⁴ chcesz o tym mówić oszczerstwa”⁴⁵⁵. Na zakończenie rozważania poleca Hessowi świadectwo apostoła Piotra, cytuje słowa z rozdziału Pierwszego Listu św. Piotra: „w całym postępowaniu stańcie się wy również świętymi na wzór Świętego, który was powołał” (1P 15). To, co wychodzi z ust Hessa, w odniesieniu do ewangelii pozwala jedynie na niszczenie.

Dalej następuje seria krótkich akapitów wyjaśniających po jednym zagadnieniu poruszonym w odpowiedzi Cachinniusa. Jeden z nich Risinius poświęca sprawie Kościoła jako instytucji. Mówi, że: „W Kościele katolickim, którego strzeże Rzym, są świadectwa o świętości, cudzie siły boskiej i Duchu Świętym, w którym bronimy zasad i nazewnictwa”⁴⁵⁶. W kolejnym wyjaśnia, że nie można deprecjonować apostołów jako pierwszych kapłanów, ponieważ świadczył za nich sam Chrystus. Cytuje również fragment z Listu do Tytusa, czym kończy wywód: „Dla czystych wszystko jest czyste, dla skalanych zaś i niewiernych nie ma nic czystego, lecz duch ich i sumienie są zbrukane”

⁴⁵² P. Risinius, *In Ioannis Hessi Cachinnij...*, s. 17.

⁴⁵³ Tamże, s. 18.

⁴⁵⁴ Ponownie Risinius stosuje odwołanie do obrazu biblijnego kuszenia pierwszego człowieka przez węża.

⁴⁵⁵ P. Risinius, *In Ioannis Hessi Cachinnij...*, s. 19.

⁴⁵⁶ Tamże, s. 20.

(Tt 1, 15). Następny z serii krótkich akapitów poświęcony jest sprawie Polski. Risinius nawiązuje do zarzutów Cachinniusa i tytułowania Polski jako siedliska grzechu. Mówi, że w Polsce również jest mnóstwo proroków, że w jego kraju zarówno dzieła św. Pawła, jak i św. Tymoteusza są poważane i uznane za ważne, ale nie zawsze tak było. Risinius tym samym powraca do czasów Polski przedchrześcijańskiej: „kiedyś nikt nie wyznawał prawdziwej wiary i religii”⁴⁵⁷. W następnym akapicie stwierdza, że to, czego Cachinnius naucza o ubogości w duchu (*paupertate spiritus*), z Ewangelii według św. Mateusza (Mt 5, 13), jest dla Risiniusa niezrozumiałą paplaniną (*intelligere blatis*). Nic nowego również Cachinnius nie powiedział na temat katolickiej ustalonej hierarchii kapłanów, co więcej, Risinius stanowczo twierdzi, że władza kapłańska pochodzi od Boga i w tej kwestii Cachinnius gada bez sensu (*agere garriens*). Ponadto nie poprawia żadnych błędów, wobec czego Risinius kwituje: „Na twoje próżności i kpiny nic nie odpowiem, nie z powodu ciebie, lecz z powodu tego, że dostrzegam jeszcze swoją godność”. W następnym rozdziale kontynuuje sprawę kapłaństwa Chrystusa, twierdząc, że opis zmian w rycie kościelnym i krytyka ceremonii jest wbrew zaleceniom św. Augustyna, św. Grzegorza czy św. Chryzostoma. Przechodząc następnie do tematu spowiedzi i postu, orzeka, że stale dostępna spowiedź jest potrzebna, ponieważ ciągle grzeszymy (*cum semper peccamus*). „Tak mówił Ambrosius”, dodaje. Hess jednak „traktuje podle wszystkich najświętszych i najlepszych mężów, rzucając oszczepem w ich wartość”⁴⁵⁸. W kolejnym akapicie porusza ponownie temat strojów liturgicznych i ceremonii kościelnych, zarzuca Cachinniusowi, że nie odpowiedział mu nic, co miałoby sens. Zwraca również uwagę, że „Te oskarżenia, które Cachinnius bredził o Królestwie Polskim, są pełne grzechu, są jego grzechem, tym sposobem na myśl o odpowiedzi wzbierają mdłości”⁴⁵⁹.

Akapit następny poświęca Risinius zagadnieniom małżeństwa. Według niego kapłani, mnisi i mniszki są powołani do życia w czystości⁴⁶⁰ (*castitatis*), a protestanckie zarządzenie kieruje ich do burdeli (*ad lupanaria pellicientes*). W ostatnim fragmencie zwraca się już do czytelnika w formie epilogu. Rozpoczyna od słów: „rylcem śmiesznym napisana, śmiech w odpowiedzi Cachinniusa triumfuje”⁴⁶¹, stwierdza również, że dziwi go wyszydzenie pieśni, kończącej *In Axiomata*: „Martin

⁴⁵⁷ Tamże, s. 22 i n.

⁴⁵⁸ Tamże, s. 23. Ojcowie Kościoła – Justyn, Bazyl Wielki, Jan Kasjan, Augustyn i Grzegorz Wielki – podkreślali wewnętrzną wartość postu. Zob. D. Budzanowska–Weglenda, *Mowy o poście Bazylego Wielkiego w łacińskiej wersji Rufina z Akwilei*, „Vox Patrum” t. 74 (2020), s. 67.

⁴⁵⁹ Tamże, s. 24.

⁴⁶⁰ Protestanci nie uznawali idei życia zakonnego – uważali, że utrzymywanie klasztorów z majątków diecezji jest wyzyskiem społeczeństwa. Postulowali przejęcie ich funkcji przez probostwo. Zob. J. Iluk, D. Mariańska, *Protestantyzm i protestanci na Pomorzu*, Gdańsk 1997, s. 199.

⁴⁶¹ P. Risinius, *In Ioannis Hessi Cachinnij...*, s. 25.

[Luter] kpi ze świętych słów grząc na chrześcijan podłymi pochwałami⁴⁶². Dodaje, że język, którym Hess posługuje się w odpowiedzi, jest pogardliwy. W końcu ponownie zwraca się do czytelnika ze słowami: „śmiech z rzeczy świętych jest bezowocny”, a w ostatnim akapicie zastanawia się:

Teraz, o tych groźbach, które bardzo mało rozumiem, jak gdybym miał się ich bardzo bać, czy raczej bardziej zacząć was popierać.

Przyrównuje odpowiedź strony protestanckiej do krakania kruków (*crocitandum*)⁴⁶³, lub jeszcze gorzej, bo to „uwłacza godności kruków”⁴⁶⁴. Ostatnie zdania kieruje do potencjalnego młodego czytelnika:

Tę niedopowiedzianą resztę pozostawiam trudowi uczniów [którzy zjednoczą swoje siły w walce przeciwko protestantyzmowi], dla których to przedstawienie Hessa i Cachinniusa jest godne zignorowania i wyśmiania.

Przedstawiona korespondencja, skupiona wokół tematu, który omawia niniejsza dysertacja, jest jedną z licznych toczonych w czasach początków reformacji polemik. Została dokładnie przeanalizowana przez autorkę pod kątem zarówno filologicznym (tekst łaciński), jak i literaturoznawczym. Cytowana korespondencja prezentuje typowe zasady retoryki renesansowej. Piszący stosują starożytne chwytły retoryczne. Rozpoczynają od *sententia dehortans*, zniechęcając czytelnika do protestantyzmu lub katolicyzmu, zależnie od popieranej strony. Przedstawiają tezy i stosują *confirmatio*. Następnie według reguł przeprowadzenia *confutatio* wykazują niesłuszność i szkodliwość działań religijnych, kończąc na epilogu negującym. Na pewno obaj – Antonius Niger w imieniu Hessa i protestantów wrocławskich oraz Petrus Risinius w imieniu katolików krakowskich – byli doskonale wykształceni w retoryce i nieobce były im formuły tak zwanych *kontrowersji*⁴⁶⁵. Retorykę w renesansie uważano za „szczyt sztuk wyzwolonych”⁴⁶⁶. Dla młodych studentów, wykształconych w duchu humanizmu – i dla wyznawców Marcina Lutra, i dla

⁴⁶² Tamże, s. 26 i n.

⁴⁶³ Porównanie mowy protestantów do mowy kruków to odwołanie Risinius, do (ponownie) mądrości apologetów greckich, w tym przypadku do słów Tacjana Syryjczyka z *Mowy do Greków* (1,5): „tak naprawdę mowa ich jest jakby krakaniem kruków”. Zob. J. Naumowicz, *Pierwsi apologetci greccy*, Kraków 2004, s. 312.

⁴⁶⁴ P. Risinius, *In Ioannis Hessi Cachinnij...*, s. 27 i n.

⁴⁶⁵ Te popularne ćwiczenia szkolne wprowadzały uczniów w problematykę sporów prawnych, a w dobie reformacji aspekty prawne zastąpiono sprawami dotyczącymi wyznania. Zob. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1998, s. 148.

⁴⁶⁶ M. Korolko, *Sztuka retoryki...*, s. 184.

broniących katolicyzmu – retoryka była środkiem do prowadzenia dialogu i stanowiła budulec humanistycznej kultury. Obydwaj piszący dali również świadectwo doskonałej znajomości łaciny, dzięki naśladownictwu bądź odwzorowywaniu starożytnej cycerońskiej łaciny. Cyceronianizm funkcjonujący już od połowy XV wieku we Włoszech szybko został zaadaptowany wśród kościelnych hierarchów i odznaczył się w epistolografii humanistycznej⁴⁶⁷, rugując naleciałości łaciny średniowiecznej. Te swoiście doskonałe przykłady ramusowskiej *artis disserrendi* są świadectwem zagorzałego konfliktu, który narastał już na początku XVI wieku. Początkowo konflikt eskalował jedynie na piśmie, aby w drugiej połowie wieku w wielu regionach europejskich zamienić się w krwawą bezpośrednią walkę katolików z protestantami.

Duae litterae Johannaesa Hessa

Johannes Hess miał również oblicze literata, ukryte pod postawą działacza społecznego i wykształconego teologa walczącego o protestancką reformę Kościoła na Śląsku. W czasie służby u Johannaesa V Thurzo, biskupa wszechstronnie wykształconego w sztukach wyzwolonych, zwolennika rozwoju humanizmu, zafascynowanego włoskimi prądami odrodzeniowymi, Hess zaznajamiał się z przepastną biblioteką mieszczącą się w nyskiej rezydencji biskupiej. Rozpoczął tam pracę nad swoim *opus magnum* na temat ziemi śląskiej, nie skończył jednak tego dzieła. Wyjazd do Wittenbergi i rezygnacja ze służby u biskupa oraz redefinicja obranej kariery nie pozostawiły czasu na skupienie się na szczegółowym dziele. Hess podczas pisania często wyręczał się innymi, widać to chociażby w odpowiedzi do katolika Risiniusa, której sformułowanie powierzył Antoniusowi Nigerowi. Tezy również powstały jako dzieło wspólnej pracy protestantów: Metzlera, Corvinusa i członków Senatu z Rady wrocławskiej, pod patronatem Hessa, przywódcy ruchu reformacyjnego na Śląsku. Listów również nie pisał chętnie, ilość listów od Melanchthona i Lutra przewyższa znacznie ilość odpowiedzi Hessa.

Najprawdopodobniej z powodu wielkiego zaangażowania w zmianę rytu kościelnego, która odbywała się również na poziomie przemiany muzyki liturgicznej, Hess zdecydował się jednak stworzyć wspomniane dwa hymny protestanckie na użytek wiernych ewangelickich. Marcin Luter podzielał myśl św. Augustyna na temat muzyki. Augustianie uważali muzykę za ważną, jedną z nauk ścisłych, którą akceptowali jako *musica humana*, opierając tę teorię o naukę Platona i Pitagorasa. Luter już w latach dwudziestych XVI wieku zaczął tworzyć załączki protestanckiego chorału, który miał służyć uwypukleniu uczuć śpiewających wiernych. Pierwszy śpiewnik

⁴⁶⁷ Tamże, s. 185.

luterański powstał w 1524 roku pod nazwą *Das geistliche Gesangs-Buchlein*, z czterogłosowym opracowaniem melodii *a cappella* dokonany przez Johannes Waltera. Oparł zatem Luter większość jednogłosowych, prostych muzycznie pieśni, na znanych melodiach folklorystycznych, a biblijny tekst łaciński zastąpił niemieckim. Do najbardziej znanych i rozpowszechnionych w tamtym czasie hymnów należał psalm czterdziesty szósty *Deus Noster refugium*, przetłumaczony na język niemiecki z tytułem *Ein feste Burg ist Unser Gott*. Tworząc warstwę melodyczną Walter użył *cantus firmus* z części *Gloria* zaczerpniętej z mszy *De Angelis*⁴⁶⁸. *Cantus firmus* w chorale protestanckim był łatwy do zapamiętania dla wiernych, akompaniament tworzył natomiast przeciwwagę dla prostoty melodii sakralnych. Był ornamentalny, coraz bogatszy, zatem wielu kompozytorów, skuszonych wizją indywidualnego rozwoju twórczego, wspierało Lutera w idei tworzenia chorału protestanckiego i komponowało skomplikowane akompaniamenty do ludowych melodii. Wkrótce jednogłos zamieniony został w czterogłos, ale *cantus firmus* niosący główną melodię był zawsze najsilniej uwypuklony. Kulminacją rozwoju pieśni protestanckich była oczywiście w XVII wieku twórczość Johanna Sebastiana Bacha. Jak deklaruje Grzegorz Dymon: „Najcenniejsze perły można znaleźć w zbiorach *Orgelbüchlein*, chorałach Schüblerowskich, w III części *Klavierübung*, w *Wariacjach kanonicznych* na temat *Von Himmelhoch* bądź też w zbiorze chorałów lipskich”⁴⁶⁹. Hess również zaangażował się w pisanie tekstów używanych podczas nabożeństw protestanckich. Dwie pieśni, odnalezione przez Koldego i opublikowane w monografii poświęconej Hessowi, zachowały się w zbiorach doktora Wadernagela (w źródle: R. C. P. Wadernagel) w bibliotece w Stuttgarcie (sygn. S.364. No.447). Hymn pierwszy pochodził z norymberskiego śpiewnika (1618) i przez lata był przypisywany Sebaldusowi Heydowi. Osiemnastowieczny teolog i badacz protestantyzmu Johann Jakob Rambach zrekonstruował okoliczności powstania pieśni i postawił tezę, że teksty pochodzą ze śpiewnika lipskiego (1586), a ich autorem zdecydowanie jest Hess. Do dziś teoria ta nie została podważona, ze względu na spustoszenie w zbiorach bibliotecznych, które przyniosła I i II wojna światowa, niewystarczające dane nie pozwalają zaś na zrewidowanie prawdziwości tego twierdzenia. Jednak z uwagi na zaangażowanie Hessa w sprawę protestancką stworzenie przez niego tekstów dwóch pieśni jest prawdopodobne. Już podczas dysputy wrocławskiej Hess postarał się, aby drukarz miejski Adam Dyon rozpowszechnił wśród zgromadzonych w kościele św. Doroty broszury z wydanym tekstem

⁴⁶⁸ M. Pilch, *Chorał protestancki – historia, próby definicji oraz konteksty pojęcia*, „Notes Muzyczny” 2017, nr 2, Katowice 2017.

⁴⁶⁹ G. Dymon, *Muzyka a protestantyzm*, „Karto–Tekka Gdańska” t. 1 (2017), nr 1, s. 57.

Te Deum wraz z nutami⁴⁷⁰. We wznowieniu najstarszego śpiewnika wrocławskiego *Buchlien Getstlicher* (pierwsze wydanie Wrocław 1525) z 1529 roku Hess zabiegał o dołączenie nowej oprawy hymnu Kluga i lamentu *Kund ich herr Gott*⁴⁷¹. Namówił również Dyona do usunięcia ze śpiewnika pieśni husyckiej *Das lied Sant Johannes Hus gebessert* i dodania *Den gesang Jhesus Christus*⁴⁷².

Biorąc pod uwagę takie zaangażowanie Hessa, można ostrożnie uznać, że teolog skomponował rzeczywiście dwie pieśni. Wydaje się prawdopodobne również, że anonimowy autor z otoczenia Hessa stworzył dwie pieśni na polecenie protestanta i podpisał je nazwiskiem Hessa. Pieśni nie wskazują na autorstwo Corvina, który działał przy Hessie we Wrocławiu. Zresztą nie wiadomo o żadnym hymnie religijnym stworzonym przez Corvina. Nigier również nie pisał wierszy, więc jego autorstwo można wykluczyć. Dodatkowo nie znamy daty powstania utworów, a jedynie datę ich druku w śpiewniku lipskim – nie pozwala to na dokładniejsze zweryfikowanie autorstwa. Pierwszy wiersz zatytułowany jest *O doczesnej śmierci i życiu wiecznym*, z incipitem „O człowieku, pomyśl o tym czasie”. Jest to utrzymana w konwencji modlitwy Koheleta pochwała marności życia, krótkości istnienia i obietnicy życia wiecznego dawanego przez Boga, a uzyskiwanego przez czystą wiarę. Tłumaczenie całego tekstu z języka staroniemieckiego autorka przedstawia w tej pracy w całości, po raz pierwszy w tłumaczeniu polskim:

O człowieku, pomyśl o tym czasie, jaka jest twoja sława na ziemi!
Ponieważ nie wszystko tutaj należy do ciebie, musisz umrzeć:
Twoje życie jest jak siano, które leci jak ptak, które wiatr przegania.

I jak ptak, który tam leci, kiedy rozdziela powietrze,
Pismo pokazuje nam wyraźnie, że nie pozostają żadne ślady stóp,
Wtedy nie czuje się nawet tego pędu, jak tylko człowiek zostanie pochowany,
jego czyny wkrótce będą zapomniane.

Pamiętaj, jesteś tu tylko gościem, nie możesz dłużej zostać!
Czas nie pozwoli ci na odpoczynek albo przerwę, do chwili aż cię wypędzi:
Tak spiesz się do ojczyzny, którą obdarzył cię Chrystus, przez swoje Święte Cierpienie.

Tam powstanie właściwe obywatelstwo wierzących,
I Anioł Braterstwa, wspaniałe życie,
Z taką radością, rozkoszą i ochotą,
której żaden człowiek tutaj nie wypróbował, żadne serce nie doznało.

⁴⁷⁰ A. Mańko–Matysiak, *Schlesische Gesangbücher 1525–1741. Eine hymnologische Quellenstudie*, Wrocław 2005, s. 40.

⁴⁷¹ Tamże, s. 55.

⁴⁷² Tamże, s. 50.

Teraz pozwól nam budzić się co godzinę i spojrzeć na to w ten sposób!
Ochota świata niszczy, powinniśmy nią gardzić
I czekać na największe dobro, które nas na zawsze zachwyci,
Tak nam dopomóż Bóg! Amen⁴⁷³.

Druga pieśń to niemal funeralny poemat zatytułowany *O chrześcijańskim pożegnaniu świata*, z incipitem „O świecie, muszę cię zostawić”. Również została odnaleziona wśród zbiorów Wadernagela (sygn. S. 336, No. 446). Pochodzi najprawdopodobniej ze śpiewnika wydanego w Norymberdze (1580) przez Valentina Newbera pt. *Geystliche Liederuund Psalmen*. Przez długi czas autorstwo pieśni było przypisywane Georgowi Zimmermannowi Serpiliusowi. Wadernagel twierdzi, że wzorowano ją na pieśniach średniowiecznych niemieckich poetów – meistersingerów⁴⁷⁴. Hymn jest dłuższy od poprzedniego tekstu, mógł być śpiewany podczas protestanckich obrządków pogrzebowych, na co wskazuje tekst. Ten, również po raz pierwszy w tłumaczeniu ze staroniemieckiego na język polski, prezentuje autorka poniżej:

O świecie, muszę cię zostawić,
jadę tam moimi drogami,
do wiecznej ojczyzny.
chcę oddać ducha,
do tego moje ciało i życie
złożyć w łaskawe ręce Boga.

Mój czas się skończył,
śmierć bezczęści życie,
śmierć jest moim zwycięstwem,
nie ma już miejsca na ziemi,
wieczność musi nastąpić,
z pokojem i radością tam jadę.

Czy od razu mnie zdradził
świat oderwany od Boga
przez wstyd i zmęczenie,
ja przecież nie chcę zawieść,
tylko z wiarą powiedzieć,
że mój grzech został mi odpuszczony.

Ufam Bogu,
chcę zobaczyć Jego oblicze
zaiste przez Jezusa Chrystusa,
który za mnie umarł;
osiągnął przychyłność Ojca,
stał się także moim sprzymierzeńcem.

⁴⁷³ C. Kolde, *Dr Johann Hess...*, s. 122–123.

⁴⁷⁴ Tamże, s. 123.

Grzech nie może mnie skrzywdzić,
jestem odkupiony łaską
za darmo, przez krew Chrystusa:
żadne dzieło nie wydaje mi się zbyt bogobojne,
tak chcę do Niego przyjść,
jedynie wiara chrześcijańska jest dobra.

Jestem bezużytecznym sługą,
moje postępowanie jest zanadto złe,
ponieważ chcę mu płacić,
żeby wiecznie żyć;
a on chce mi to dać za darmo,
nie według moich zasług i wyborów.

Przez to chcę umrzeć szczęśliwy,
odziedziczyć Królestwo Niebieskie,
jak on je dla mnie przygotował.
tutaj już nie chcę dłużej zostać,
śmierć mnie wygania,
moja dusza oddziela się od ciała.

Z tym oddalam się stąd,
o świecie przypomnij sobie o tym,
kiedy przyjdzie na ciebie kolej;
nawróć się do Boga,
i postaraj się o jego łaskę,
nie bądź też słaby w wierze.

Już nadszedł czas,
przestań grzeszyć i zawstydząć
udaj się na ulicę
z modlitwą i strażą,
w przeciwnym razie wszystkie przyziemne rzeczy,
powinieneś polubownie odpuścić.

To podaruję ci na koniec,
do widzenia! Zwracam się do Boga,
moje pragnienie należy do Niego;
uchroń się od udęczenia i bólu,
weź moje pożegnanie do serca,
mnie już tu nie ma⁴⁷⁵.

Teksty są napisane prostym językiem, wpisują się w konwencję pierwszych hymnów ewangelickich. Znalezienie ich w lipskim śpiewniku świadczy o tym, że były one śpiewane podczas nabożeństw ewangelickich. Hymny te są kontynuacją hymnów liturgicznych, zmodyfikowanych według luterzańskich zaleceń, te zaś wywodzą się od najstarszej formy śpiewu – psalmów biblijnych. Zainteresowanie tą formą odnosiło się *stricte* do tradycji wczesnochrześcijańskich, a

⁴⁷⁵ Tamże, s. 123–126.

nawet jeszcze wcześniejszej – tradycji heterodoksów syryjskich i całego greckiego Kościoła wschodniego⁴⁷⁶. Badania nad ich użyciem i formułą muzyczną autorka pozostawia jednak muzykologom i muzykom, gdyż dalsze zgłębianie tematu w tym rozdziale mogłoby zanadto oddalić ją od trzonu badań, którym poświęcona jest ta rozprawa.

⁴⁷⁶ M. Starowieyski, *Hymn liturgiczny na tle rozwoju poezji starochrześcijańskiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” t. 30 (2017), numer specjalny, s. 169.

Rozdział III. Valentin Crautwald: erazmiański bibliofil i prawa ręka Caspara Schwenckfelda

Życiorys

Życiorys Valentina Crautwalda został zrekonstruowany przez jego sekretarza i biografę, Adama Reisnera, który wydał drukiem dzieła teologa⁴⁷⁷. Bibliografia Crautwalda funkcjonuje zaś jedynie w manuskrypcie i znajduje się w monachijskiej bibliotece (sygn. MS: CLM 718, fol. 549r–553r). Zachowały się także fragmenty listów Crautwalda, również w rękopisach, które mogą posłużyć do rekonstrukcji życiorysu tej eklektycznej szesnastowiecznej osobistości.

Crautwald urodził się w Nysie, w rodzinie ziemiańskiej. W mieście Crautwaldowie pojawili się najprawdopodobniej jako pierwsze pokolenie z rodu zamieszkującego okolice Gozdnicy (Freiwalldau). O samej rodzinie wiadomo jednak niewiele. Rok urodzenia Crautwalda do dzisiaj pozostaje tematem sporów uczonych. Zarówno źródła, jak i chronologia przebiegu życia wskazują, że urodził się w 1490 roku. Według Douglasa Shantza (za Danielem Sudermannem, badaczem twórczości Schwenckfelda) można by przyjąć, że Crautwald zmarł w 1545 roku jako osiemdziesięcioletek. To nie potwierdza jednak tezy o narodzinach teologa w 1465 roku. Argumentem przeciw teorii Shantza może być informacja pochodząca od Horsta Weigelta, o tym że Crautwald poważnie chorował w latach trzydziestych XVI w. Tę informację Weigelt podał na podstawie analizy listów Crautwalda. We wrześniu 1539 roku Crautwald pisał do Kathariny Streicher, że Bóg pozwala mu spędzić stare lata w jednym miejscu, a nie wędrować. Odniósł się najprawdopodobniej do tych z legnickich spirytualistów i anabaptystów, którzy zostali wygnani ze Śląska za głoszenie radykalnych teorii. W 1542 roku pisał natomiast do Schwenckfelda, że ma już „szarą głowę” i że jest słaby. Gerhard Eberlein oraz Gustav Bauch utrzymywali jednak, że rok urodzenia Crautwalda to 1490, powtarza to Henryk Barycz, opisując życiorys Crautwalda w opracowaniu z lat pięćdziesiątych XX wieku⁴⁷⁸. Barycz, tak jak Bauch oraz Eberlein, stawiając tezę o roku urodzenia Crautwalda, mieli dostęp do listy studentów przyjętych do Akademii Krakowskiej na przełomie XV i XVI wieku. W rejestrze figurują dwie osoby o nazwisku Crautwald – jedna przyjęta latem 1490 roku, druga zaś latem 1506 roku. Eberlein jako pierwszy przeanalizował zawartość biblioteki akademickiej studenta Valentinusa Crautwalda i postawił tezę, że Crautwald podpisywał swoje książki inicjałami „V. C. H.”, „V. H. C.” oraz „V. H.”, a nie tylko „V. C.”. Wskazywałoby to na Valentinusa Henrici de Nissa – studenta włączonego w poczet wychowanków

⁴⁷⁷ A. Reisner, *Vita beati Valentini Crautuualdi Silesii Theologi*, München 1554.

⁴⁷⁸ H. Barycz, *Śląsk w polskiej kulturze umysłowej*, Katowice 1982.

Akademii Krakowskiej w 1506 roku. Jest to potwierdzona teza, z którą zgodzili się Bauch i następnie Weigelt. Mężczyźni z rodu Crautwaldów wyjeżdżali do Krakowa w celu zdobywania wykształcenia już od połowy XV wieku, co odnotował Barycz. Zarejestrowani Franciszek Crautwald, syn Andrzeja (1451) oraz w Jakub Crautwald, syn Jana (1470), byli również wpisani w ewidencji. Najprawdopodobniej kolejny z rodu Crautwaldów – Valentinus Thome de Nyssa wpisany został jako student Akademii w 1490 roku. Skok pokoleniowy, który można zaobserwować (co około dwadzieścia lat), wskazuje na to, że Valentin Crautwald – myśliciel, teolog, grekysta, pisarz, domniemany przywódca duchowy ruchu Schwenckfelda na Śląsku – to ten wpisany do ewidencji uczelni w 1506 roku. Zatem 1490 roku jako rok urodzenia Crautwalda można z dużą pewnością potwierdzić.

Crautwald ukończył nyską szkołę parafialną, aby jako szesnastolatek udać się na studia do Krakowa. Zaznajomiony z łaciną rozpoczął studia grekystyczne na Akademii Krakowskiej. Barycz twierdzi, że był on słuchaczem wykładów Jana Sylwiusza de Mathio i Konstantego Claretti⁴⁷⁹. W nauce hebrajskiego pomógł zaś Crautwaldowi Wacław Kohler. Podczas trwających trzy lata studiów Crautwald stał się wykształconym *vir trilinguis*, „żarliwym humanistą”⁴⁸⁰ z zapałem reformatorskim, znawcą krytyki Arystotelesowskiej. Posiadał wiedzę na temat antycznych wzorców kulturowych i rozpoczął gromadzenie zbiorów do prywatnej biblioteki.

W bibliotece Crautwalda były prawdopodobnie *Mowy Franciszka Filelfa* (Wenecja 1491), *Historia czeska* Eneasza Piccolominiego (Bazylea 1489), *Żywoty cesarzów* Swetoniusza (Wenecja 1493), *Historia Trojana* Dictysa z Krety oraz *De excidio Troiae historiae* Daresa Frygijczyka, wydane wspólnie (Wenecja 1499). Barycz wskazuje również na *Carmen paschale* Seduliusa (1506) oraz odpis *Apophthegmatów* Plutarcha (1507)⁴⁸¹. Shantz dodaje jeszcze *Operę* Pico della Mirandoli (1496), a także trzy książki Reuchlina na temat kabały i siedem dzieł Erazma, z czego wymienia: *Moriae encomium* (1511)⁴⁸², *Paraphrasis* na temat Listu św. Pawła do Rzymian (1518) i Listu św. Pawła do Koryntian (1519), *De libero Arbitrio diatribe* (1524). Z działu *quadrivium* Barycz zrekonstruował w bibliotece Crautwalda dzieło Jana de Sacobusto oraz Michała Falkenera z

⁴⁷⁹ Tamże, s. 205. Barycz ma na myśli papieża Piusa II (właśc. Eneasza Sylwiusza Piccolomini, 1405–1464) oraz Konstantego Claretiego de Cancellaris (zob. *Polski indeks biograficzny*, red. G. Baumgartner, München 2004, s. 238).

⁴⁸⁰ H. Barycz, *Śląsk w polskiej kulturze umysłowej*, s. 204.

⁴⁸¹ Tamże, s. 204.

⁴⁸² Wydanie Mateusza Schurera ze Strasburga, które posiadał Crautwald, uznaje się za pierwszy znany egzemplarz tego dzieła na Śląsku. Zob. H. Barycz, *Śląsk w polskiej kulturze umysłowej*, s. 206.

Wrocławia *Introductorium astronomia Cracoviense elucidans almanach*⁴⁸³ (Kraków 1506). Podręczniki stanowiły kolejny bogaty zbiór w bibliotece nyskiego studenta: gramatyka grecka Konstantyna Laskarisa, polecana przez włoskich wykładowców z Akademii Krakowskiej, *Tabula Cebesae*, *Carmina aurea* Pitagorasa, *Poemata ad bene beateque vivendum* Fokylidesa i wydanie bajek Ezopa. Barycz wspomina jeszcze o *Introductio perbreviso ad hebraicam linguam*.

Dziewiętnastoletni Valentin powrócił do Nysy aby objąć stanowisko nauczyciela w tamtejszym Gimnazjum św. Jakuba. Następnie został powołany na rektora placówki zaledwie w wieku 20 lat. Jako wykształcony w Krakowie humanista przeniósł na Śląsk nowe idee: myśli erasmiańskie, zakorzeniony w antyku styl pisarski łacinników, idee arystotelesowskie. Wprowadził naukę greki i hebrajskiego w Gimnazjum św. Jakuba. O wysokim poziomie kształcenia w nyskiej szkole świadczą również zapiski w kodeksach. Crautwald zapoczątkował studia nad dziełami Lukiana, uczniowie poznawali m.in. Philopseudesę. Stylistyka była ćwiczona na *De viris illustribus*, a do interpretacji dzieła użyte zostały fragmenty z licznych autorów antycznych: Liwiusza, Dionizjusza z Halikarnasu, Plutarcha, Appianusa, Salustiusa, Valeriusa Probusa, Justyniana, Eutropiusa, Luciusa Florusa, Epitomata Livii, Paulusa Veliusa, Plinius Secundusa, Pompeiusa Trogusa i Asconiusa Pedianusa⁴⁸⁴. Nauczano również wyimków z Cyncerona, Lukiana, Owidiusza oraz św. Hieronima, Seneki, Horacego⁴⁸⁵. Jeszcze w latach sześćdziesiątych XVI wieku pamiętano o zasługach Crautwalda dla szkoły. Świadczy o tym epicedium stworzone przez świdnickiego lekarza, Daniela Scepsiusa, najprawdopodobniej wychowanka Crautwalda:

Crautwald, wspaniały pod względem swojego żywego bystrego umysłu
Kiedyś Rektor szkoły w Nysie
Zachęcał studentów do picia ze źródła języka greckiego
Pomagał im, aby mogli mówić w języku greckim⁴⁸⁶.

Wśród wychowanków Crautwalda znaleźli się Ambrosius Moiban, Matthaues Logus, Johannes Lange, Anselm Ephorinus, Franciscus Faber, Johannes Schweintzer. Lange i Faber byli uznani za najwybitniejszych studentów Crautwalda. Faber zamieścił w zbiorze *Bohemia* pochwałę nauki w szkole. Zbiór zawiera laudację skierowaną ku Crautwaldowi określanemu jako najlepszy nauczyciel

⁴⁸³ Według reguł łaciny klasycznej tytuł ten brzmiałby: *Introductorium astronomiae Cracoviense elucidans almanach*.

⁴⁸⁴ Tamże, s. 207–208.

⁴⁸⁵ Te dane pochodzą z przestudiowanego przez Baryczę *Kodeksu Franciszka z Pruśnicy*. Zob. H. Barycz, *Śląsk w polskiej kulturze umysłowej*, s. 208.

⁴⁸⁶ *Corpus Schwenckfeldianorum*, Vol. 2: *Letters and treatises of Caspar Schwenckfeld von Ossig, June 11, 1524–1527*, ed. Ch. D. Hartranft, E. E. J. Schultz, S. Schultz–Gerhard, Lipsk 1911, s. 414.

(*optimus preceptor*)⁴⁸⁷. Tekst rozpoczyna się incipitem: „*Sed qui te taceam studii*”. Uczniem Crautwalda był również Johannes Secerius (Setzer) urodzony w 1532 roku w Hagenau. Ten drukarz zasłynął publikowaniem dzieł humanistów związanych z reformacją. W latach 1523–1532 wydał po łacinie niemal 150 książek reformatorów⁴⁸⁸. Wśród tychże znalazły się również pisma radykała protestanckiego Miguela Serveta, (podwójnie spalonego na stosie: symbolicznie przez katolicką inkwizycję i dosłownie przez Jana Kalwina)⁴⁸⁹ – *De trinitatis erroribus* oraz *Dialogorum de trinitate libri duo*⁴⁹⁰.

Crautwald został wezwany do Wrocławia w 1514 roku przez biskupa Thurzo. Objął posadę sekretarza w kancelarii biskupiej, by uzyskać altarię w Nysie i we Wrocławiu, następnie zaś nyską kanonię kolegiacką⁴⁹¹. Podczas tych sześciu lat, do śmierci biskupa Thurzo i jeszcze na początku posługi u von Salzy we Wrocławiu, Crautwald poznał Michaela Wittigera, Johannesesa Hessa, Caspara Ursinusa Veliusa, Fabiana Eckela, Johannesesa Sigismunda Wenera, Dominicusa Schleupnera. Będąc znawcą hebraistyki, w liście do Willibalda Pirckheimera został przez Hessa określony jako „mistrz naszej partii Reuchlinowskiej”. Hess wychwalał jego świetną znajomość hebrajskiego oraz nie mniejszą znajomość greki. Zarzucano jednak Crautwaldowi zainteresowanie kabałą, w związku z dużą znajomością twórczości Reuchlina, ale sam Crautwald odżegnywał się od tego, powołując się w tym przypadku na Erazmusa i jego sprzeciw wobec tematów kabalistycznych u Reuchlina. Za Erazmem Crautwald twierdził, że jedyne, co interesowało go u Reuchlina, to właśnie idea *virii trilinguis*, czyli człowieka swobodnie władającego łaciną, greką i hebrajskim.

W 1520 roku Matthias Adrian, profesor hebraistyki na Uniwersytecie w Wittenberdze wysłał do Crautwalda i Wittigera list po hebrajsku, w którym wychwalał obydwu humanistów. W tym samym roku Melanchthon pisał do Wittigera z prośbą o pozdrowienie Crautwalda. Dzięki przyjaźni z Wittigerem Crautwald został przedstawiony Hessowi i zwrócił się w kierunku wittenberskich wpływów we Wrocławiu, nawiązał też korespondencję z Melanchthonem. Miał podobno

⁴⁸⁷ H. Barycz, *Śląsk w polskiej kulturze umysłowej*, s. 207.

⁴⁸⁸ K. Steiff, *Setzer, Johannes*, [w:] *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 34, Frankfurt am Main 1892, s. 49–50, na stronie: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd119830639.html#adbcontent> [dostęp: 14.02.2020].

⁴⁸⁹ Jan Kalwin, największy adwersarz radykała, wydał Serveta katolikom. Mimo próśb Serveta o niestosowanie tortur, Kalwin rozkazał nałożyć radykałowi wieniec siarkowy na głowę, do słupa ustawionego na stosie skazanego przywiązano żelaznym łańcuchem, a sam stos miał się palić powoli. Zob. na stronie: <https://web.archive.org/web/20181114010701/http://www.pistis.pl/historia-smierci-miguela-serweta> [dostęp: 12.02.2020].

⁴⁹⁰ P. Erb, W. Urban, I. Backus, *Valentin Crautwald, Andreas Fischer, Jan Kalenec, Sigmund Salminger*, Baden–Baden 1985, s. 10.

⁴⁹¹ H. Barycz, *Śląsk w polskiej kulturze umysłowej*, s. 208.

powiedzieć, że „Johannes Hess wraz z Melanchthonem nauczyli go prawdziwej Ewangelii”⁴⁹². Crautwald zaczął żywo włączać się w tworzenie podwalin pod przemiany reformacyjne we Wrocławiu. Był w tamtym czasie przesycony teoriami Erazmiańskimi oraz nauczaniem Lutra. Sam augustianin był pod wrażeniem wykształcenia i odczytania Crautwalda w Piśmie Świętym. Przez kolejne trzy lata, do 1523 roku, można odnotować w jego listach stałe pozdrowienia przesyłane Crautwaldowi. Zachował się również list Crautwalda do Moibana, z września 1521 roku, w którym Crautwald zwraca uwagę na to, że reforma powinna być solidniej przygotowana, zwłaszcza jeśli chodzi o zmiany w liturgii i w sakramentach. Uważa, że Karlstadt i Melanchthon działają zbyt pochopnie⁴⁹³. W tym kręgu Crautwald wzrastał studiując dokładnie Nowy Testament. Coraz bardziej oddalał się od humanizmu na rzecz idei nauczania czystej ewangelii.

Shantz zwraca uwagę na wielki wpływ, jaki myśl erazmiańska miała na Crautwalda. Najważniejszą ideą dla Crautwalda, było według badacza ujęcie łaski nie jako substancji związanej ściśle z sakramentami, ale jako przychylności boskiej. Poszukiwania w Piśmie Świętym, coraz większe opanowanie ideą czystości w wierze i postulat literalnego czytania słów Chrystusa spowodowały zwrot w karierze Crautwalda. W grudniu 1523 roku, być może z rekomendacji Hessa, Fryderyk II poprosił Crautwalda o przyjęcie posady lektora w kościele Świętego Grobu w Legnicy. Reisner wspomina, że podczas wystąpień publicznych Crautwald starał się tłumaczyć zgromadzonym w kościele słowa Nowego Testamentu oraz Księgi Psalmów. To powolne zatracanie się w studiach nad Pismem Świętym tłumaczonym przez Crautwalda, zarówno z hebrajskiego, jak i z greki na łacinę, studiach komparatystycznych nad sensem filologicznym i różnymi ujęciami jednego wyimka z ewangelii zbliżały postać Crautwalda do Pico della Mirandoli, który w czasach studiów krakowskich był dla Crautwalda wzorem. Zatem teza postawiona przez Shantza, jakoby Crautwald, właśnie śladem Mirandoli, podążył za nauką biblijną, porzucając wszechstronne wykształcenie humanistyczne, jest wielce prawdopodobna.

11 czerwca 1524 roku Crautwald objął posadę lektora i nauczyciela teologii w katedrze św. Jana w Legnicy. Nauczał i głosił kazania, które według Reisnera: „doprowadzały ludzi do łez, poruszając ich do głębi”⁴⁹⁴. Kazania te musiały odbić się echem nie tylko w Legnicy, ale na całym Śląsku. Caspar Schwenckfeld zainteresował się nimi bowiem wkrótce po objęciu przez Crautwalda

⁴⁹² D. Shantz, *Crautwald and Erasmus: a study in humanism and radical reform in sixteenth century Silesia*, Baden-Baden 1992, s. 22.

⁴⁹³ CS, Vol. 2, s. 25.

⁴⁹⁴ D. Shantz, *Crautwald and Erasmus...*, s. 26.

posady. Według Barycza znajomość ta „sprowadziła katastrofę” na Crautwalda⁴⁹⁵. Współpraca Crautwalda z charyzmatycznym Schwenckfeldem rozpoczęła się oficjalnie jesienią 1525 roku, kiedy to Schwenckfeld zwrócił się do niego o pomoc w konsultowaniu swoich *Duodecim Quaestiones* opartych na rozdziale szóstym Ewangelii według św. Jana. Rozważał w nich tematykę Ciała Chrystusa i odrzucał sakramenty. *Duodecim...* wypełniały idee bliskie teoriom głoszonym przez Zwinglego, jednak opisane zostały przez Schwenckfelda bardzo ostrożnie. Crautwald odrzucił początkowo Schwenckfeldiańską interpretację ewangelii, radykalizującą sens słów św. Pawła, ponieważ Schwenckfeld całkowicie odrzucił istotę sakramentu jako źródła duchowych dóbr Chrystusa.

Radykalizacja poglądów Crautwalda nastąpiła nagle, 16 września 1525 roku, kiedy to teolog doznał prywatnego objawienia. Zachował się list Crautwalda do Schwenckfelda, z października 1525 roku, w którym opisane zostało objawienie teologa na temat słów Chrystusa podczas ostatniej wieczerzy:

Tego dnia poszedłem na wczesne spotkanie wspólnoty i po powrocie oddałem się interpretacji pism Lutera i Zwinglego. Kontynuowałem stawianie pytań w ciągu dnia i przy świetle lampy, długo w nocy (...). Usłyszałem wewnętrzny głos sugerujący, że Zwingli i Luter mogą się mylić i że te słowa mają inne znaczenie, nieznanie im. Ta myśl wybuchnęła we mnie z burzliwą gwałtownością i niemal powaliła. Oddałem się refleksji i modlitwie nad tą myślą. Cyprian przyszedł na myśl, ale nie przyniósł rozjaśnienia (...). Rano obudziłem się przed wschodem i rozpocząłem studiowanie Eucharystii w myślach. Nagle, jakby w drugim poziomie odkrycia boskiego, poczułem ukłucie dojmującej siły (...) byłem prowadzony przez nią z wyższą mądrością, która doprowadziła do zrozumienia Eucharystii⁴⁹⁶.

Rezultatem tego wewnętrznego objawienia była reinterpretacja słów wypowiedzianych przez Chrystusa podczas ostatniej wieczerzy. Crautwald, jako doskonały hebraista, podał w wątpliwość szyk w słowach: „To jest ciało moje”. Według niego powinny być one tłumaczone: „moje ciało jest chlebem”, a nie: „chleb jest moim ciałem”⁴⁹⁷. Crautwald zinterpretował to filologiczne *conversio* jako fakt istnienia ciała boskiego i ciała ziemskiego. Jedynie duchowo, poprzez wiarę, ciało i krew Chrystusa, mogą być przyjęte przez wiernych. To zapoczątkowało szereg objawień w kręgu legnickich spirytualistów. Wąs pisze o zbiorowej histerii religijnej, którą relacjonował Schubart w *Widerlegung der Schwenckfeldischen Irrtumer*, i zwraca uwagę na osobę Sebastiana Eisenmanna, przyjaciela Fabiana Eckela i anabaptystę, działającego w Legnicy już od 1523 roku. Eckel był

⁴⁹⁵ H. Barycz, *Śląsk w polskiej kulturze umysłowej*, s. 209.

⁴⁹⁶ CS, Vol. 2, s. 190–191.

⁴⁹⁷ G. Wąs, *Kaspar von Schwenckfeld. Myśl i działalność...*, Wrocław 2005, s. 368.

proboszczem w kościele Najświętszej Marii Panny. Tam spotykali się sympatycy Schwenckfelda i czekali na objawienie udzielone za sprawą Ducha Świętego⁴⁹⁸. Zachowania tego rodzaju niosły się echem po całym Śląsku i wprowadzały niepokój wśród luteranów we Wrocławiu, zwłaszcza w otoczeniu Hessa.

Schwenckfeld był jednak zachwycony nową interpretacją Crautwalda, również i inni pastory w Legnicy przyjmowali tę rewelację z aprobatą. W *Miscellanea Rudimenta* Crautwald opisał swoje objawienie. Tekst ten jeszcze w listopadzie 1525 roku został wysłany do Lutra, który odpisał 14 kwietnia 1526 roku, wyrażając wyraźne powątpiewanie w teorię Crautwalda. Zadawał teologowi pytania o dwoistość ciała i duszy oraz o niezbyt jasną interpretację szóstego rozdziału Ewangelii według św. Jana. Na końcu wyraźnie nie zgadza się z interpretacją i stwierdza, że będzie bronił prostego rozumienia tych słów. Zwraca się do Crautwalda z prośbą o „powrót jego zdrowego rozumowania”⁴⁹⁹.

Crautwald jednak nie przyjął listu Lutra jako zniechęcającego, bo w kwietniu 1526 roku opublikował wraz ze Schwenckfeldem list otwarty⁵⁰⁰, opisujący objawienie, krytykę teologiczną Lutra, krytykę sakramentów oraz dotychczasowego duchowego rozeznania zagadnienia ciała Chrystusa. List spotkał się z bardzo ostrą reakcją nie tylko środowiska wittenberskiego. Negatywną opinię wysłała również Rada Miasta Wrocławia, podobnie uczynili Hess i Moiban. Ani Schwenckfelda, ani Crautwalda nie zniechęciło to do zgłębiania tematu Eucharystii.

Od tej pory Crautwald zaczął obsesyjnie opisywać swoje odkrycie filologiczne w listach oraz traktatach. Początkowo opierał się jeszcze na pismach Ojców Kościoła, których w latach trzydziestych już całkowicie odrzucił. Stworzył wówczas *Collatio et consensus* i *Brevis monitio*. Doktryna zbawienia (soteriologia) stała się dla Crautwalda obsesją. Szukając natchnienia, sięgał po średniowieczne teorie eucharystyczne.

Jesienią 1526 roku Crautwald przyjął posadę profesora na nowo utworzonym Uniwersytecie Legnickim. Nauczał teologii, głównie Nowego Testamentu, Księgi Psalmów i Księgi Rodzaju. Inicjatywa uniwersytecka Fryderyka II z powodu braku funduszy w perspektywie długofalowej niestety nie powiodła się i po kilku latach uczelnię zamknięto.

⁴⁹⁸ Tamże, s. 186.

⁴⁹⁹ D. Shantz, *Crautwald and Erasmus...*, s. 30–31.

⁵⁰⁰ Manuskrypt *Listu (Valentin Krautwald, Caspar Schwenckfeld daneben die Pfarrherren und Prediger zu Liegnitz)* z 14 kwietnia 1526 znajduje się w Norymberdze w Konigl. Kreisarchiv (sygn. VII 4, s. XII).

Kwestia odrzucenia wszelkich sakramentów była szeroko dyskutowana przez Crautwalda w 1528 roku. Na temat chrztu i obrzezania dzieci pisał on do Capito i Bucera⁵⁰¹, przedstawicieli środowiska anabaptystów. Stanowczo sprzeciwiał się takiej formie manifestacji wiary, twierdząc, że żywa wiara nie potrzebuje zewnętrznych symboli. Schwenckfeld i Crautwald radykalizowali podejście do sakramentów również z tego powodu, że obserwowano na Śląsku liczne przypadki odmawiania wiernym komunii w okresie wielkanocnym, z powodu długów⁵⁰². Radykalne podejście Crautwalda do sakramentów sprowadziło na niego przewidzianą przez Barycza „zagładę”. Ferdynand I wprowadził bowiem 1 sierpnia 1528 roku edykt nakazujący wygnanie każdego, kto zaprzecza prawdziwej obecności Chrystusa w sakramentach. W tym samym roku Zwingli wydał *Epitome* Schwenckfelda, co zaostrzyło konflikt. Fryderyk II, który sprzyjał Schwenckfeldowi, w obawie przed konsekwencjami dalszego wspierania grona wyznawców tych kontrowersyjnych teorii, próbował namówić go do powrotu ku luteranckim ideom⁵⁰³.

Schwenckfeld dobrowolnie opuścił Śląsk w kwietniu 1529 roku, Crautwald natomiast pozostał na swoim stanowisku lektora i kanonika w Legnicy. Dla tego drugiego był to bodaj najpłodniejszy pod względem literackim rok życia. Crautwald stworzył wtedy *Annotata* do pierwszy trzech ksiąg Księgi Rodzaju, *De cognitione Christi* oraz dostarczył informacji potrzebnych Schwenckfeldowi do stworzenia *Novus Homo*. Jednocześnie utrzymywał intensywną korespondencję z rozproszonymi po Śląsku spirytualistami, na prośbę Schwenckfelda stworzył również list–traktat o modlitwie zatytułowany *De oratione fidei*.

Kiedy Fryderyk II wydał kolejny edykt antyreformacyjny (1530) mający na celu oczyszczenie Legnicy z radykałów religijnych, Crautwald został uznany za niegroźnego – zarówno dla katolików, jak i dla luteranów we Wrocławiu⁵⁰⁴. Pracował jako lektor przez kolejne siedem lat, nie rozwinął jednak swojej teorii spirytualistycznej w pełni i nie wprowadził jej w życie ani jej nie głosił, będąc pod stałym nadzorem luteranów. Reisner twierdził, że Crautwald w 1530 roku zamknął się w sobie, nie głosił kazań, ale zajął się skrupulatnym studiowaniem ewangelii i pisaniem⁵⁰⁵.

⁵⁰¹ D. Shantz, *The Crautwald–Bucer correspondence in 1528: a family feud within the Zwingli circle*, „The Mennonite Quarterly Review” Vol. 68 (1994).

⁵⁰² G. Wąs, *Kaspar von Schwenckfeld...*, s. 204.

⁵⁰³ *Corpus Schwenckfeldianorum*, Vol. 3: *Letters and treatises of Caspar Schwenckfeld von Ossig, 1528 – December 1530*, ed. Ch. D. Hartranft, E. E. J. Schultz, S. Schultz–Gerhard, Lipsk 1913, s. 269–343.

⁵⁰⁴ C. Heydrick, *The Schwenckfelders an historical sketch*, na stronie: <https://heathersgen.blogspot.com/2013/12/the-schwenckfelders-historical-sketch-by.html?m=0>, [dostęp: 1.12.2021].

⁵⁰⁵ D. Shantz, *Crautwald and Erasmus...*, s. 35.

W latach trzydziestych dzieła Crautwalda były rozprzestrzeniane w Strasburgu dzięki staraniom Schwenckfelda, a po 1535 roku dzięki skrupulatnej pracy Adama Reisnera. Tłumaczono je na niemiecki i wydawano, niektóre funkcjonowały jedynie w manuskryptach, inne zaginęły. Wyraźnie widoczne jest natomiast wycofanie się Crautwalda z życia religijnego i aktywnego pisarstwa po 1536 roku. W liście z 1538 roku pisał o pogarszającym się stanie swojego zdrowia:

Jestem bardzo chory, mogę zostać przykuty do łóżka na zawsze. (...) poza tym choroba chroni mnie przed wygnaniem z własnego domu (...). Jestem bliski śmierci⁵⁰⁶.

Shantz rekonstruuje krótką wymianę epistolarną, w której Schwenckfeld ostrzega Geорга Тага przed pisaniem do chorego Crautwalda. Każdy list może obciążyć dodatkowo chorego i spowodować jego śmierć⁵⁰⁷.

Crautwald zmarł 5 września 1545 roku, zgodnie z informacjami życiorysu skonstruowanego przez Reisnera. Jeszcze w połowie lipca pisał do przyjaciela profetyczny list, w którym przewidywał:

Stare papieżstwo podniesie się z kolan, rzeczywiście Rzymski Papież ze swoim dworem nie odda nic ze swojej jurysdykcji, będąc niezdolnym do odczuwania wyrzutów sumienia. Kościół Chrystusa będzie cierpiał w zniszczeniu. Antychryst powiększy swoje królestwo. Mocni, niezłomni i bezpieczni pastory niczego nie zrozumieli: pasterze, którzy karmią siebie⁵⁰⁸.

Śmierć Crautwalda została upamiętniona listem Schwenckfelda, w którym działacz religijny oplakuje prawdziwego przyjaciela i w którym deklaruje, że „chciałby napisać o nim to, co Cynceron napisał w swym dziele o przyjaźni”⁵⁰⁹. Reisner podsycił w *Vita beati Valentini Crautuualdi* pewien narosły wokół Crautwalda mit – jako serca i rozumu całego ruchu spirytualistycznego na Śląsku. Miał on być niezastąpiony w „rozumieniu zamiaru i rozumu Pana, zwłaszcza w kwestii wieczery”⁵¹⁰. Niemniej życiorys Crautwalda wskazuje, że był on uważnym teologiem, charakterologicznie stał w opozycji wobec działacza religijnego, charyzmatycznego Caspara Schwenckfelda. Nasuwa się jedynie pytanie, które wobec zachowanych i znanych nam źródeł nie

⁵⁰⁶ CS, Vol. 6, s. 143.

⁵⁰⁷ D. Shantz, *Crautwald and Erasmus...*, s. 47.

⁵⁰⁸ Tamże, s. 47. Cyt. za: CLM 717, fol. 552.

⁵⁰⁹ CS, Vol. 9, s. 496.

⁵¹⁰ D. Shantz, *Crautwald and Erasmus...*, s. 47. Cyt za: CLM 718, fol. 550.

może zostać wyjaśnione – czy reformacja spirytualistyczna w Legnicy mogłaby zyskać na sile i rozgłosie bez rzekomego objawienia Crautwalda? Badacze spierają się o rolę, jaką teolog odegrał w tworzeniu się ruchu radykalnej reformacji na Śląsku i dopóki nie zostaną odnalezione kolejne źródła wskazujące na rolę Schwenckfelda bądź Crautwalda, a może i Eisenmanna czy Eckela (o ile takowe w ogóle istnieją), nie będzie na pewno wiadome, kto *de facto* miał wpływ na taką eskalację radykalnych zachowań w Legnicy w pierwszej połowie XVI wieku.

Reformacja jako ścieżka życia

Życiorys i twórczość Crautwalda świadczą o tym, że podporządkował on swoje życie wewnętrznemu budowaniu całkowicie nowego Kościoła – do tego stopnia, że radykalizowało to jego religijne osądy, odsunęło od wybitnego i docenianego przez innych mu współczesnych wykształcenia humanistycznego i doprowadziło do stawiania nader wątpliwych teorii opartych na prywatnym objawieniu i analizie filologicznej Pisma Świętego.

Niemniej postać tego eklektycznego *vir trilinguis*, teologa, za czasów studenckich poety⁵¹¹, a także działacza u boku Hessa i Moibana, warta jest przeprowadzenia dokładniejszych studiów. Odznaczał się on nieprzeciętną pamięcią, o czym świadczy jego znajomość Pisma Świętego, widoczna w każdym z omówionych dzieł. Sposób prowadzenia dysputy bądź wykładu również jest u Crautwalda na najwyższym poziomie. Posługuje się on argumentami, aby podeprzeć stawiane przez siebie tezy, żadnej z tez nie pozostawiając do podważenia. Stosuje *argumenta scriptorum* w każdym możliwym zakresie, niekiedy podaje źródła – numery ksiąg i wersów⁵¹². W swoich dziełach nie odwołuje się do innych ksiąg, nie cytuje różnych autorów religijnych, nie powołuje się na fragmenty z twórczości Ojców Kościoła, chociaż listy wskazują, że taką wiedzę posiadał.

Łacina stosowana przez Crautwalda jest najdalej uproszczona, rzadko pojawiają się greczyzmy – może jedynie po to, aby podkreślić jakąś filologiczną kwestię związaną z niejasnością ukazującą się w tłumaczeniu. Hebraizmów Crautwald raczej nie stosował (lub stosował, a Schwenckfeld jako edytor usuwał je – to pozostanie na razie dla badaczy zagadką). Wiadomo natomiast, że Schwenckfeld nie znał hebrajskiego, być może więc za jego namową Crautwald w swoich traktach nie używał tego języka, by wyjaśniać zawile kwestie filologiczne tekstu biblijnego. Prostota używanej przez Crautwalda łaciny jest nadzwyczajna. Kształcony w oparciu o pisma starożytnych autorów absolwent krakowskiej uczelni biegle władał łaciną cycerońską, umiał

⁵¹¹ H. Barycz, *Śląsk w polskiej kulturze umysłowej*, s. 205.

⁵¹² Wątpliwe, aby redaktorzy wydań Crautwalda dodawali numery wersów, raczej nie robił tego też Caspar Schwenckfeld, redagując manuskrypty Crautwalda.

najprawdopodobniej naśladować różne style rzymskich prozaików, a i jego znajomość greki przewyższała umiejętności większości śląskich humanistów. Nie wykorzystywał tego jednak w swoich tekstach religijnych, jak gdyby sądząc, że prostota wiary musi iść w parze z prostotą wypowiedzi. Tej prostoty zaś Crautwald upatrywał w nieskomplikowanej składni, stawiając raczej na wyliczenia, proste apostrofy do wiernego czytelnika niż na *bonae sententiae*, popularne w tamtym okresie. Stronił od przywołań starożytnych toposów, tak częstych na przykład u Moibana i Melanchthona. W żadnym z wydanych dzieł Crautwald nie zdradza się z wszechstronnym humanistycznym wykształceniem w duchu renesansowym. Jego twórczość jest skupiona na teologii i nie wykracza poza przemyślenia biblijne.

Można Crautwaldowi zarzucić fanatyzm, ponieważ opętanie ideą czystości wiary i czystości w interpretacji słów wypowiedzianych przez Chrystusa przyświecała mu w każdym z przeanalizowanych tekstów. *Idée fixe* Crautwalda, aby nie przeinaczyć jakiegokolwiek ze słów Chrystusa, doprowadzała go do skrajnych w tonie wywodów, bardziej przypominających ciąg myślowy niż zorganizowany tekst. Nie wiadomo jednak, jaka była skala ingerencji Schwenckfelda w dzieła Crautwalda. Z listów wiadomo, że Schwenckfeld niezmiernie cenił umysł Crautwalda i traktował jego teksty jako objawione. Ta rzeczywista wiara w natchnienie Crautwalda Duchem Świętym mogła spowodować, że Schwenckfeld zlecał jedynie przepisanie i redakcję dzieła, nie zmieniając już, w jego mniemaniu, świętego tekstu.

Dzieła omówione w niniejszej rozprawie są najprawdopodobniej autorstwa Crautwalda. Wybrano te, w których owo autorstwo jest niemal pewne, oraz te, które były oryginalnie napisane po łacinie, co zawężało pole badawcze. *De caena dominica e verbis cenae* to dwa listy Crautwalda do chojnowskich księży. *Collatio et consensus* to z kolei wywód Crautwalda na temat ostatniej wieczerzy napisany jako polemika z Lutrem na temat szóstego rozdziału Ewangelii według św. Jana. Nie był on inspirowany namową Schwenckfelda i nie służył porozumieniu Schwenckfelda z Lutrem, ponieważ ten kontakt dawno już został zerwany przez wittenberskiego augustianina. *De oratione fidei* to z kolei list Crautwalda skierowany do Schwenckfelda, zawierający słowa pociechy po dobrowolnym opuszczeniu Legnicy przez Schwenckfelda. *Annotata* do pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju jest najbardziej mistycznym z omawianych tekstów. Mimo iż wydany w Strasburgu przez Schwenckfelda, najprawdopodobniej nie był przez niego inicjowany. Crautwald wykładał Księgę Rodzaju podczas swoich wystąpień teologicznych na Uniwersytecie w Legnicy, tekst ten ma więc charakter pewnego podsumowania, tak jakby Crautwald chciał spisać swoje nauki. Wiadomo, że teksty na temat prywatnego objawienia Crautwalda o wieczerzy pańskiej są

jego autorstwa. Wymiana epistolarna ze Schwenckfeldem świadczy o tym, że temat filologicznego podejścia do słów Chrystusa podczas ostatniej wieczerzy był w całości pomysłem Crautwalda.

Autentyczność atrybucji reszty dzieł Crautwalda badacze podają w wątpliwość, wysuwając sprzeczne tezy o autorstwie Schwenckfelda, przygotowaniu zagadnień przez Crautwalda lub pisania tekstu przez Crautwalda według dokładnych wytycznych Schwenckfelda. Pierwszym zagadnieniem, wobec którego stają opracowujący twórczość tych dwóch śląskich spirytualistów są inicjały stosowane w wydaniach dzieł – „V. C. S.”, mogące wskazywać zarówno na Schwenckfelda (von Caspar Schwenckfeld), jak i na Crautwalda (Valentinus Crautoaldus Silesiae). Niewykluczone, że zabieg ten miał w zamyśle przebywającego na wygnaniu w Strasburgu Schwenckfelda, uchronić pozostającego w Legnicy Crautwalda od ewentualnych reperkusji ze strony władzy lub luteranów. Może o tym świadczyć list z 1544 roku, w którym padają słowa potwierdzające tezę Shantza⁵¹³. Badacz twierdzi, że taka zasada została zastosowana w odniesieniu do wydań *Von der Wiedergeburt*, *Kurtze grundtliche Bewerung* oraz *Von der Menschwerdunge Christi*. Są to jednak domysły, bo w żadnym liście autorstwo Crautwalda nie zostało wprost potwierdzone w tych konkretnych przypadkach. Kolejne wątpliwości budzi *Novus Homo*, bodaj najbardziej znane, wywodzące się z kręgu śląskich spirytualistów, dzieło. Autorstwo tego traktatu, opisującego sylwetkę odrodzonego w wierze duchowej człowieka, nie jest potwierdzone. W łacińskim wydaniu *Novus Homo* (1542) nie widnieje nazwisko twórcy. Współcześni Crautwaldowi krytycy postrzegali ten traktat jako dzieło spisane przez Schwenckfelda i przez ten pryzmat je komentowali. Rozpowszechnione wkrótce potem pod tytułem *Der Neue Mensch* niemieckie tłumaczenie (1543) jest z pewnością autoryzowane przez Schwenckfelda. Shantz twierdzi, że Schwenckfeld zapożyczał od Crautwalda tezy zawarte w *Novus Homo*, nie ma jednak możliwości potwierdzenia tych przypuszczeń, ponieważ istnieje za mało źródeł. Schwenckfeldowski „nowy człowiek” został wydany w 1529 roku, a w listach Crautwalda prześledzonych do tego roku nie ma wzmianki o tym, aby teolog zajmował się tekstem podsumowującym sylwetkę odrodzonego w nowej wierze człowieka. Do 1530 roku pochłaniał go jedynie temat wieczerzy pańskiej, choć nie jest wykluczone, że współpracował on z Schwenckfeldem nad *Novus Homo*, być może dostarczając materiałów lub przygotowując całe fragmenty traktatu. Autorstwo Crautwalda jest tak niejasne i zawołowane w tym właśnie przypadku, że nie sposób umieścić tego dzieła w korpusie crautwaldowskim.

Crautwald, głównie za sprawą życiorysu sporządzonego przez sekretarza Schwenckfelda, Adama Risiniusa, został w historii przedstawiony jako pokorny, nieszukający rozgłosu teolog.

⁵¹³ D. Shantz, *Crautwald and Erasmus...*, s. 40.

Badacze muszą opierać się na źródłach, które są obecnie dostępne, ale ich analiza skłania do ciągłej dyskusji na temat rzeczywistej roli Crautwalda w projekcie schwenckfeldowskiej radykalnej reformy spirytualistycznej⁵¹⁴. Czy był on jedynie teologiem piszącym teksty dla charyzmatycznego działacza? Czy też Schwenckfeld był wyłącznie popularyzatorem i wydawcą dzieł genialnego twórcy? Czy bogaty dorobek przypisywany Crautwaldowi rzeczywiście został w całości przez niego stworzony? Czy też Schwenckfeld wraz z Crautwaldem wspólnie tworzyli dzieła i podpisywali je nierozszyfrowanymi inicjałami „V. C. S.”? Czy wreszcie Schwenckfeld był w stanie stworzyć większość z diskutowanych dzieł, czy raczej, wzorem Hessa, wyręczał się tymi, którzy potrafili szybko i bezbłędnie przelać myśli radykalnego reformatora na papier? Tezy Wąs i Emmeta McLaughlina z jednej strony oraz Shantza, Edwarda Fürchy i Horsta Weigelta z drugiej będą się ścierać w dyskursie do momentu, aż nowe materiały (o ile takowe istnieją) nie zostaną przeanalizowane. Z pewnością twórczość Crautwalda wymaga głębszej analizy, na potrzeby tej rozprawy i opisanie sposobu podejścia do początków reformacji na Śląsku, należy zaś ograniczyć się do wymienionych dzieł i postawienia pytań, na które być może w późniejszym czasie uda się uzyskać odpowiedzi.

Collatio et consensus verborum caenae Dominicae, de corpore et sanguine

Liczący trzydzieści dwie stronicie tomik poświęcony podsumowaniu tematu ostatniej wieczerzy oraz Ciała i Krwi Chrystusa, inspirowany szóstym rozdziałem Ewangelii według św. Jana, został stworzony na potrzeby polemiki teologicznej z Marcinem Lutrem i Janem Bugenhagenem „Pomeranusem”. Wittenberscy przedstawiciele domagali się od Crautwalda dowodów na poparcie spirytualistycznych koncepcji postrzegania przemienienia Ciała i Krwi Chrystusa, które na początku uznano za nowatorskie i interesujące, następnie zaczęły budzić coraz większe kontrowersje. Nie umniejszając jednak wywodowi Crautwalda – odrzuconego przez Lutra, po lekturze, zniechęconego do dalszych kontaktów z tzw. ewangelickim środowiskiem legnickim – zostanie on przeanalizowany pod kątem literaturoznawczym jako jedno z ważniejszych pism, które wyszło spod pióra tego zaangażowanego protestanta o wielu obliczach.

Początkowo dokument składający się z kilku części funkcjonował jako manuskrypt rozpowszechniony wśród wittenberskich uczonych. W 1529 roku został opracowany i wydany w

⁵¹⁴ Określeniu „radykalna reformacja” w kontekście legnickiej reformy spirytualistycznej sprzeciwia się G. Wąs (*Wstęp*, [w:] *Kaspar von Schwenckfeld. Myśl i działalność...*).

Strasburgu w drukarni Petera Schoffera i Johanna Schwintzera⁵¹⁵. Badacze działalności i twórczości Schwenckfelda wspominają też o wrocławskim wydaniu *Collatio et consensus...* (1526) wydrukowanym u Caspara Lybischa. Była to prawdopodobnie edycja pochodząca od samego Schwenckfelda, która miała ułatwić obieg pisma wśród uczonych we Wrocławiu i Wittenberdze. Dzieło nie mogło zostać wydrukowane przed 1526 roku, ponieważ edykt Fryderyka I pod karą grzywny, chłosty i więzienia zakazujący wspierania działań ewangelickich w jakimkolwiek zakresie spowodował, że wrocławscy drukarze nie chcieli narażać się władzy niewygodnymi drukami, by móc bez przeszkód kontynuować pracę zarobkową⁵¹⁶. Badacze działalności Schwenckfelda, zwłaszcza Sigismund Ehrhardt, określają z dużą dokładnością, że pierwodruk *Collatio...* powstał jesienią. Był to czas, w którym przemyślenia legnickich aktywistów już dwukrotnie zostały negatywnie odebrane przez Lutra. Dzieło wydano w dwóch częściach. Pierwsza to wspomniane trzydzieści paragrafów na temat przemienienia Krwi i Ciała Chrystusa zainspirowane rozdziałem szóstym Ewangelii według św. Jana, druga to napomnienie (*Monitio*) skupiające się wokół zagadnienia Słowa Bożego. W trzydziestu dwóch paragrafach, analogicznie do części pierwszej, Crautwald przedstawia argumenty na potwierdzenie tezy, że Słowo Boże i Bóg nie zawiera się w chlebie i wodzie. Termin *collatio* pochodzący od samego Crautwalda miał być pomostem między dwoma ustępami z szóstego rozdziału Ewangelii według św. Jana i determinować porównanie ustępów.

W 1554 roku biograf Crautwalda, Adam Reisner, wydał fragment tekstu *Collatio...* pod tytułem *Amussis Verborum Christi de Corpore et sanguine suo in Coena sunt haec verba Caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus Valent. Crautwald*. Tom zawiera drugą i trzecią część *Monitio*. Najistotniejszą zmianą poczynioną przez Reisnera było wykluczenie ustępów o wcieleniu (*incarnatus*) Chrystusa.

Collatio... jest swoistym podsumowaniem doświadczeń teologicznych Crautwalda i Schwenckfelda na temat istoty sakramentów. Przedstawiony w przejrzysty i prosty sposób wywód miał stać się słownikiem wiedzy spirytualistów. Crautwald rozpoczyna rozdział od opisu grzechu pierworodnego, który pochodzi od pierwszego człowieka. W wersach zawiera również Wyznanie wiary:

Cokolwiek złego w człowieku, pochodzi od zjedzenia owocu z zakazanego drzewa.

⁵¹⁵ V. Crautwald, *Collatio Et Consensus, Verborum Caenae Dominicae, De Corpore Et Sangvine Christi: cum sexto capite Iohannis Euangelistae. Item: Consideratio De Verbo Dei, An Sit In pane Eucharistiae, & aqua Baptismatis*, Strassburg 1529.

⁵¹⁶ CS, Vol. 2, Lipsk 1911.

Podzielony owoc z drzewa zakazanego, który nas wszystkich zgubił.
Podzielony na drzewie Chrystus, chleb niebiański, który nie tylko ze śmierci
zmartwychwstał, lecz pokarmem życia wiecznego karmi nas⁵¹⁷.

Crautwald wskazuje, jakie tematy w skrócie poruszy przy akapitach, dopisując krótkie komentarze: *primus homo de terra* lub *secundus homo coelestis*. W pierwszym akapicie opisuje grzech Adamowy, w drugim stadia poniżenia „wcielonego Słowa”. Przedstawia następnie zasadnicze stadia empirycznego odkupienia, mające korzenie w zainteresowaniu Crautwalda średniowieczną teologią⁵¹⁸:

Pokarm chleba niebiańskiego, stałość, odpuszczenie grzechów, zwycięstwo nad śmiercią, zbawienie i życie wieczne⁵¹⁹.

I od razu przedstawia święte symbole Chrystusa, których nie odróżnia od sakramentów katolickich:

Z powodu tego pokarmu życiodajnego i karmiącego, to jest Chrystusa, liczne są dokumenty, liczne wieszczenia Proroków, i w tych: baranek, manna, gołąbek, woda i skała, ryby, chleby, uczta⁵²⁰.

Crautwald wszystkie znaki działalności boskiej określał w pismach jako *signa* bądź *res*. Pierwsze rozumiał jako znaki uzewnętrzniające zasady doktryny teologicznej, drugie zaś traktował jako urealnione znaki obecności Chrystusa. Sakrament składał się dla Crautwalda ze znaku widocznego i zrozumiałego oraz z niewidocznego, pochodzącego z nieba, zachowanego wyłącznie przez Chrystusa. Według Crautwalda Bóg zaopatrzył Kościół katolicki w znaki, mając na uwadze cielesny aspekt natury człowieka. *Signa* to możliwość dana człowiekowi przez Boga, aby przez wiarę jego dusza mogła powrócić do Chrystusa. Crautwald opisał to dokładnie w odnalezionej i przeanalizowanej przez Shantza krótkiej instrukcji dotyczącej sakramentów zatytułowanej *Institutiuncula de Signis seu Symbolis Sacris et Sacramentis*⁵²¹.

W drugim akapicie, „o człowieku nieba”, Crautwald wielokrotnie powołuje się na Pismo Święte. Przywołuje Drugi List do Filipian, fragment traktujący o Chrystusie–Człowieku jako

⁵¹⁷ V. Crautwald, *Collatio Et Consensvs...*, s. 5.

⁵¹⁸ F. Chmielowski, *Estetyka: sensu largo*, Kraków 1998, s. 135.

⁵¹⁹ V. Crautwald, *Collatio Et Consensvs...*, s. 5.

⁵²⁰ Tamże, s. 6.

⁵²¹ D. Shantz, *Crautwald and Erasmus...*, s. 83.

wzorcu pokory i istocie samego Boga: „uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci” (Flp 2, 8), następnie zwraca uwagę na dwa fragmenty z Ewangelii według św. Jana: „Ja jestem krzewem winnym, wy – latoroślami. Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5), oraz: „Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim” (J 6, 56), przywołując po raz kolejny kwestię istoty Przemienienia. Przez wspomnienie opisu cudownego rozmnożenia chleba i wyraźne podkreślenie, że wtedy właśnie „zblizało się święto żydowskie, Pascha” (J 6, 4), powraca do wymieniania kolejnych *signorum* Chrystusowych: „baranek wielkanocny, czysty chleb (*azymorum panum*), święta wieczerza (*cenam mysticam*)”⁵²². Crautwald świadomie używa terminu *mysticam*, aby podkreślić spirytualistyczne, nieurealnione uczestniczenie wiernych w wieczerzy Chrystusowej. *Mysticam* zastąpi w późniejszych jego dziełach i listach *sacramentum*.

Następnie Crautwald próbuje wyłożyć różnicę w podejściu teologicznym legnickiego ośrodka do kwestii Ciała i Krwi Chrystusa. W akapicie siódmym pisze o:

chlebie i kielichu w wieczerzy jako o odżywczych instrumentach cielesnych (...) Słowo Pana zaś tłumaczy się innym słowem i dzięki *signum* pokazuje prawdziwie pełny obraz.

W ósmym porusza temat obmycia [stóp] (*lotio in caena*). Twierdzi, że

to również jest sakramentem (...) ten, kto uczestniczy w wieczerzy, jest również obmyty, jego grzechy są w pełni odpuszczone.

Tłumaczy następnie, dlaczego obmycie stóp uważa za tożsame z sakramentami i zrównuje z innymi znakami:

Sakrament (*mysterium*) obmycia jest odpuszczeniem grzechów. Sakrament spożycia tak samo. Tak jak Słowo Krwi, obmyło Piotra z grzechu, tak i Słowo Spożycia odpuściło grzechy Piotra. Zatem zewnętrzny objaw spożywania Chrystus zostawił nam jako swoje wewnętrzne Słowo. (...) Siła Słowa Boga w Krwi została dla nas wydana w Ciele. Krew ta właśnie istnieje w Ciele i z Ciałem stanowi Osobę: Krew ta jest duchowa, jak również są Słowa Boga w Krwi i w Ciele. (...) Zatem podsumowaniem wieczerzy jest, że Chrystus podzielił dla nas chleb niebiański w Ciele i poświęcił nam życie ⁵²³.

⁵²² V. Crautwald, *Collatio Et Consensus...*, s. 6.

⁵²³ Tamże, s. 7–8.

Kolejne trzy ustępy w całości opiera Crautwald na argumentacji zaczerpniętej z Ewangelii według św. Jana. Rozpoczyna od przypowieści o latorośli winnej, nacisk kładąc na słowa Chrystusa: „Wy już jesteście czyści dzięki słowu, które wypowiedziałem do was” oraz „Wytrwajcie we Mnie, a Ja [będę trwał] w was. Podobnie jak latorośl nie może przynosić owocu sama z siebie – jeśli nie trwa w winnym krzewie” (J 15, 4–5) oraz kolejne: „Jeżeli we Mnie trwać będziecie, a słowa moje w was, poproście, o cokolwiek chcecie, a to wam się spełni” (J 15, 7). Crautwald zwraca uwagę na to, że

każdy napój, również wino, jest krwią Chrystusa, która użyźnia. Widoczne są te wszystkie *spiritualia*, żeby niejednokrotnie powtarzać je na chwałę Chrystusa⁵²⁴.

Teoria Crautwalda o znakach Chrystusa z umiarkowanego zjednywania ze sobą wszystkich *signum* Chrystusowych głoszona w latach dwudziestych XVI wieku, w kolejnej dekadzie zamieniła się w tendencyjne rugowanie wszelkich zewnętrznych objawów manifestacji wiary⁵²⁵. Teolog tłumaczy:

urealnione ciało Chrystusa nie przeżyje swoją siłą, nie nakarmi, lecz jeśli zamieszka w sile Słowa będzie żyło, ponieważ Duch jest tym, który przeżyje. Słowo zatem zamieszkuje Ciało (...). W wieczerzy Chrystus zawarł nie tylko istotę Ciała, ale istotę Słowa. Zatem siebie całego, który jest Chlebem niebiańskim, zawarł w Ciele⁵²⁶

i podpira te słowa kolejnym cytatem z Pisma Świętego, z Ewangelii Janowej (J 8, 26). Kolejny akapit Crautwald rozpoczyna od słów: „Uczy nas Chrystus zwłaszcza przez przypowieści, obrazy”⁵²⁷ – to ukazanie się w tekście oblicza humanisty–pedagoga. Przytacza on obraz nowego człowieka (*novus homo*), który będzie w nim dojrzywał: „odnowienie człowieka wymaga duchowego przyjęcia Chrystusa w wieczerzy”. Później, powołując się na fragment Ewangelii według św. Mateusza, tłumaczy, że słowa Chrystusa są proste, zatem i to, co niebiańskie, również musi być proste, nasze zaś słowa są pełne hipokryzji oraz głupoty (*hypochrasis et stultitia*)⁵²⁸: „Oto Ja was posyłam jak owce między wilki. Bądźcie więc roztropni jak węże, a nieskazitelni jak gołębie!” (Mt 10, 16).

⁵²⁴ Tamże, s. 8.

⁵²⁵ V. Voza, *Valentin Krautwald (1490–1545). La riforma in Silesia tra ermeneutica biblica e radicalismo teologico*, Firenze 2018, s. 126.

⁵²⁶ V. Crautwald, *Collatio Et Consensvs...*, s. 8–9.

⁵²⁷ Tamże, s. 9.

⁵²⁸ Tamże, s. 9–10 i n.

W kolejnych czterech akapitach ponownie wraca do omawiania wyimków z Ewangelii według św. Jana (J 14, 1; J 6, 29; J 8, 56) i zwraca uwagę na to, że działalność i znaki Chrystusa są nierozzerwalnie związane z Bogiem Ojcem i z prorocत्वami Abrahama i proroków:

należy słuchać słów Boga Ojca, bo wszystko co reprezentuje Ojciec reprezentuje również Chrystus – wykonawca Jego woli. (...) Chrystus poniżył się wstępując w ciało, i na wieki króluje z Ojcem, a chwała jego jest nieśmiertelna. Chrystus wszystkie słowa w zdaniach podzielił, i wszystkie słowa przepadły: Słowem najwyższego Ojca jest Chrystus, który przez siebie samego jest słowem wcielonym Ojca⁵²⁹.

W szesnastym akapicie porusza temat wywyższenia ziemskiego ciała Chrystusa. Stawia tezę, że obraz Chrystusa jest przede wszystkim duchowy (*imago invisibilis*), a przejawy cielesności są w Piśmie Świętym pomijane, wręcz ganione. Jako argumentację przytacza szereg cytatów biblijnych interpretowanych często w duchu odnowy⁵³⁰, m.in. rozmowę Chrystusa z Matką podczas wesela w Kanie Galilejskiej, o pokrewieństwie w kontekście słuchania duchowej woli Ojca, której ucieleśnieniem jest Chrystus: „Jezus Jej odpowiedział: »Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto? Czyż jeszcze nie nadeszła godzina moja«” (J 2, 4); „Bo kto pełni wolę Bożą, ten Mi jest bratem, siostrą i matką” (Mk 3, 35), oraz w tym samym duchu: „błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je” (Łk 11, 28), czy: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9), dla podkreślenia jedności duchowej Boga i Syna. Z tego Crautwald wyciąga wniosek, że Bóg ma specjalne miejsce w pojednaniu człowieka z Chrystusem, bo „Chrystus ofiarował siebie samego, nieskalanego Boga przez wiecznego ducha”⁵³¹. Argumentując to, powołuje się z kolei na Drugi List do Koryntian oraz, istotny w kontekście spirytualistycznego podejścia do zagadnienia krwi Chrystusa, List do Hebrajczyków:

Wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas z sobą przez Chrystusa i zlecił nam posługę jednania (2 Kor 5, 18)

O ile bardziej krew Chrystusa, który przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę, oczyści wasze sumienia z martwych uczynków, abyście służyć mogli Bogu żywemu. (Hbr 9, 14)

⁵²⁹ Tamże, s. 11.

⁵³⁰ Crautwald, mimo jawnego odżegnywania się od znaków Chrystusa, przytacza fragment, który w teologii rzymskokatolickiej jest najbardziej utożsamiany ze znakiem zewnętrznym Chrystusa. Zob. W. Konach, „Rocznik teologiczny” t. 41 (2000), nr 1, s. 111.

⁵³¹ V. Crautwald, *Collatio Et Consensus...*, s. 12.

W akapicie osiemnastym i kolejnych Crautwald tłumaczy, że w każdym słowie Chrystusa jest duchowa siła (*spiritualis vigor*)⁵³². Chrystus jest świadom siły, którą jako człowiek dzierży na ziemi wobec ludzi, zatem ludzie powinni być posłuszni tej sile. Teolog argumentuje to ustępami z Ewangelii według św. Jana (J 13, 3; J 16, 28; J 3, 13; J 17, 4–11). Słowa i duch Chrystusa według Crautwalda mogą być odnalezione zarówno w wieczniku, jak i w każdym kiedykolwiek wypowiedzianym przez niego zdaniu.

W dwudziestym pierwszym akapicie Legniczanin rozpoczyna rozważania na temat słów Chrystusa wypowiedzianych podczas ostatniej wieczerzy. Przywołuje na początku Pierwszy list św. Pawła do Koryntian: „dzięki uczyniwszy połamał i rzekł: «To jest Ciało moje za was [wydane]. Czyńcie to na moją pamiątkę»” (1 Kor 11, 24), i z pozycji dydaktyka stwierdza od razu, że Paweł „napomina do spostrzegawczości w pojmowaniu istoty Ciała Chrystusa, które jest znakiem Słowa Bożego i tak samo Słowo to zawarte jest w łamaniu chleba niebiańskiego jak i w krzyżu. (...) Łamanie chleba celebrytuje święte słowa”. Dwudziesty trzeci akapit jest o tyle istotny w przebiegu przewodu teologicznego Crautwalda, że nawiązuje do apologetów i rodzajów wieczerzy, nie odróżniając ostatniej wieczerzy pańskiej od innych opisanych w Piśmie Świętym: „Koryncka wieczerza u Pawła, Agapa u Piotra i Judy, taka sama u Tertuliana”⁵³³. W dwudziestym czwartym rozdziale, prezentując swoją doskonałą znajomość retoryki Crautwald wprowadza *ratio promissionum*:

Słowa Chrystusa są u Jana nie mniejsze niż w wieczerzy. Teraz zatem z obydwu stron objawia się duchowość: mówi Chrystus słowa Ojca o rzeczach duchowych i rzeczach niebiańskich; tak zatem duchowo obiecanie są słowa duchowe (*spiritualia*) (...) ponieważ bowiem u Jana obiecał duchowe ciało i krew, to w wieczerzy ciało i krew Słowem są przystosowane⁵³⁴.

Opis cudownego rozmnożenia chleba z rozdziału szóstego Ewangelii według św. Jana jest dla Crautwalda realnym obrazem duchowości. Obydwie te konstrukcje muszą funkcjonować zjednoczone i w harmonii. Łączy je wiara, której przejawy mają wyłącznie duchowy charakter:

⁵³² Tamże, s. 12 i n.

⁵³³ Tamże, s. 13.

⁵³⁴ Tamże, s. 13–14.

U Jana posiłek jest w wieczerzy: nie jest zatem Jego dzieło dla jedzenia zębami chleba, lecz dla wiary: i uczniowie nie przyjmują Ciała w chlebie, lecz obietnicę Słowa o Jego ciele i krwi⁵³⁵.

Crautwald wspiera się cytataми z rozdziału szóstego jeszcze kilkakrotnie, argumentując za tym, że, aby Chrystus mógł zostać wcielony i stanowić pożywienie dla wiernych, potrzeba duchowego procesu. Chrystusa przedstawia jako niebiański chleb (*coelestis panis*), który żyje, a wierni nie mogą w żaden sposób „zabić Chrystusa, żując chleb”. Wykładnię ciała (*caro*) Crautwald opiera na fragmentach z Ewangelii według św. Jana, zdaniach wyrwanych z kontekstu, poziom jego znajomości Pisma Świętego nierzadko jest jednak imponujący.

W akapicie dwudziestym ósmym przystępuje Crautwald do opisu namaszczenia olejkim ciała Chrystusa przez Marię z Betanii, siostrę Marty i Łazarza (J 12, 3), cytuje słowa Ewangelistów: „Wylewając ten olejek na moje ciało, na mój pogrzeb to uczyniła” (Mt 26, 12); „Ona uczyniła, co mogła; już naprzód namaściła moje ciało na pogrzeb” (Mk 14, 8). Tłumaczy ten akt jako kolejny dowód na duchowość, nie zaś fizyczność uczynku Marii: „zaprawdę, nie zewnętrzne ciało Chrystusa zostało pochwalone, lecz wiara kobiety w zmarłego Chrystusa i pogrzebanie go, to jest wyznawanie Słowa Bożego”⁵³⁶. Crautwald rozumie zatem uczynek Marii jako kolejne *signum*, na pierwszy plan wysuwając akt namaszczenia olejkim rozumiany jako dowód uznania Chrystusa–dawcy życia.

Ostatnie dwa akapity stanowią podsumowanie wcześniej wypowiedzianych myśli i teorii. Ponownie pojawia się w nich kwestia ciała–chleba Chrystusa, które daje życie wieczne, znów też podkreślona zostaje rola Chrystusa jako wykonawcy woli i wszechmocnego Słowa Ojca. Crautwald stosuje kulminację też w odniesieniu do argumentacji zaczerpniętej z Ewangelii Janowej. W akapicie trzydziestym wprowadza jednak nową odważną tezę o tym, że Chrystus, Syn Boży, zmarł raz i *signum* jego śmierci daje człowiekowi wieczny owoc i wieczne życie – akt ten nie może być wielokrotnie powtarzany na pamiątkę, tak jak to odbywa się w Kościele katolickim. W ostatnich zdaniach pierwszej części *Collatio...* Crautwald odróżnia wykształconych ludzi Kościoła, których nazywa Ojcami, od tych, którzy owładnięci przez hierarchię kościelną nie zauważają duchowości znaków (sakramentów) Chrystusa. Pierwsi czytają Pismo Święte dokładnie i interpretują je natchnięci Duchem Świętym, drudzy udają, nie są wyznawcami prawdy⁵³⁷. Sakramenty w

⁵³⁵ Tamże, s. 15 i n.

⁵³⁶ Tamże, s. 16.

⁵³⁷ Tamże, s. 18.

mniemaniu Crautwalda były emanacją sprzeciwu człowieka wobec hierarchii kościelnej, która nie służyła duchowym potrzebom ludzi.

Krótkie uzupełnienie, rodzaj napomnienia (*Brevis Monitio*) dotyczy rozważań na temat zawierania się Słowa Bożego zarówno w chlebie, jak i w wodzie, użytej podczas sakramentu chrztu. Wszystkie sakramenty autor zrównuje ze sobą – mycie stóp podczas ostatniej wieczerzy jest dla Crautwalda tożsame z odnowieniem religijnym zachodzącym podczas Chrztu. Każdy z sakramentów zaś jest dla Legniczanina raczej „nauczycielem wizualnych pomocy”⁵³⁸ niż pomostem do uzyskania łaski, jak postrzegają to Luter i teologia katolicka. W pierwszych akapitach *Monitio* Crautwald wymienia boskie *signum*: chleb, woda w Kanie Galilejskiej, starotestamentowa woda ze skały. W każdym z tych wymienionych *rerum* znajduje się duch Boży: „energetyczny, oddychający, żywotny”⁵³⁹. Wyróżnia jednak „węża miedzianego” (*serpens aeneum*) i kładzie na to szczególny nacisk: w starotestamentowym wężu nie ma Słowa i Ducha Bożego. W akapicie piątym Crautwald stawia tezę, że Chrystus nie uznawał chrztu, argumentując to wyrwanym z kontekstu fragmentem Ewangelii według św. Jana: „choć w rzeczywistości sam Jezus nie chrzczył, lecz Jego uczniowie” (J 4, 2). Oczyszczenie wodą lub kąpielą – dla Crautwalda tożsame, bo zawierające się w znakach zewnętrznych – nie daje człowiekowi żadnego wsparcia wiary. Prawdziwe oczyszczenie i odnowa pochodzi jedynie z wnętrza duszy człowieka. W ten sposób rodzi się nowy człowiek (*novus homo*), który rośnie w żyjącym Słowie Boga dzięki wierze⁵⁴⁰. W *Monitio* oddzielenie Słowa Boga od *signum* zaczyna przyjmować skrajną postać. Według Schwenckfelda, Crautwalda i innych spirytualistów legnickich:

Słowo Boga jest silne swoją wewnętrzną siłą. Ma zdolność do samodzielnej egzystencji, nie potrzebując wsparcia. Może funkcjonować niezależnie od środków, takich właśnie jak woda czy chleb⁵⁴¹.

Od akapitu szesnastego Crautwald powraca do wartości sakramentów jedynie jako nie-niezbędnych pomocników Chrystusa, bo „żaden sakrament nie może uświęcać albo być uświęcony”. Relacja z Chrystusem powinna opierać się wyłącznie na relacji, a nie w kontekście *signum*, stanowiących rodzaj „mediatorów” człowieka z Bogiem. Dalej Crautwald wyjaśnia, że

⁵³⁸ D. Shantz, *Crautwald and Erasmus...*, s. 87.

⁵³⁹ V. Crautwald, *Brevis Monitio eorum, qui in Eucharistia Dei Verbum in Pane et in Baptismate verbum esse in aqua affreunt*, [w:] *Collatio Et Consensus...*, s. 19.

⁵⁴⁰ Tamże, s. 20.

⁵⁴¹ Tamże, s. 21 i n.

nieposłuszeństwo człowieka wobec Słowa Bożego wymusza posłuszeństwo wobec cielesnego słowa (*ac verbo inobediens, obedientia verbi in carne instauratus est*)⁵⁴². Prawdziwy wyznawca Chrystusa „słuchając słowa i widząc symbole, pragnie jedynie rzeczy duchowych, które ukrywają się za tymi”. Jest to, jak zauważa, istotny element dla interpretacji i zrozumienia istoty sakramentów w doktrynie pierwszych spirytualistów.

Kolejne trzy akapity poświęca zagadnieniu wiary. Cytując fragment z Ewangelii Mateuszowej (Mt 28, 19), Crautwald zwraca uwagę na fakt, że bez wiary sakrament (*ministerium*) chrztu nie jest kompletny. Od dwudziestego czwartego akapitu Crautwald powraca do głównego tematu, czyli swoich rozważań na temat Słowa Chrystusa i roli sakramentów. Zbliżając się ku końcowi *Monitio*, skupia się na coraz dokładniejszym przedstawieniu antysakramentalnej doktryny, określanej mianem Schwenckfeldiańskiej,⁵⁴³. Uważa, że rolą Kościoła jest:

pilnowanie, aby wiara nie została połączona ze znakami zewnętrznymi, bo wtedy Słowo Boże będzie tożsame z sakramentami lub katechezą⁵⁴⁴.

Wtedy „dla tych, którzy wierzą prawdziwie, niepotrzebny będzie [znak] wody czy chleba, aby pozostać wiernymi”. Twierdzi również, że wszelkie *signa* są własnością Kościoła i jego wiernych (*piis auditoribus atque ecclesiae*)⁵⁴⁵. W akapicie dwudziestym dziewiątym Crautwald krótko opisuje rolę kapłana w tak przedstawionej wizji wiary: „Słowo Boże jest niezależne od kapłana i kapłan nie może niczego do niego dodać ani od niego odjąć”⁵⁴⁶.

Od akapitu trzydziestego rozpoczyna się podsumowanie. Crautwald powtarza pewne tezy, uwydatnia kwestie, jego zdaniem, najistotniejsze. Pojawia się zatem teoria o tym, że jedynie Słowo Boże może obmyć z grzechu oraz nakarmić, a woda i chleb, czyli elementy pochodzące z zewnątrz, nie są w stanie tego uczynić. Słowa Bożego nie ma zatem w chlebie, jak również w wodzie, ani w strumieniu tryskającym ze skały. W rozdziale trzydziestym drugim natomiast, mimo stopniowej radykalizacji sądów w akapitach poprzednich i w całym tekście *Monitio*, Crautwald powraca do pokornego stwierdzenia, że żaden z tych „faktów” nie mógłby być wiarygodny, gdyby nie

⁵⁴² Tamże, s. 23 i n.

⁵⁴³ V. Vozza, *Valentin Krautwald (1490–1545). La riforma...*, s. 128.

⁵⁴⁴ V. Crautwald, *Brevis Monitio eorum...*, s. 23.

⁵⁴⁵ Więcej zob. *Materiały do historii teologii średniowiecznej w Polsce. Jana z Kwidzyna Prolog do Expositio symboli apostolorum. Jakuba z Paradyza Tractatus de contractibus. Jana ze Trzciny (Arundinensis) De natura ac dignitate hominis*, red. A. Szafranski, Warszawa 1974, s. 60.

⁵⁴⁶ V. Crautwald, *Brevis Monitio eorum...*, s. 24.

„potwierdzenia” pochodzące z Pisma Świętego. Do zrozumienia opisanych założeń potrzeba jednak systematycznie wdrażanej instrukcji religijnej. Dzięki temu „Pan zbierze swój własny Kościół odziany w boską siłę i prowadzony przez Ducha Świętego”⁵⁴⁷.

Przemyślenia legnickiego zgromadzenia zwolenników radykalnej reformacji Crautwald opiera w dużej mierze na swoim rozumieniu myśli św. Augustyna i tekstów erazmiańskich, a głównie na interpretacji szczątkowych, nieosadzonych w kontekście fragmentów, jak chociażby powołanie na Augustiańskie *crede et manducasti* oraz *sacramentum memoriae* w interpretacji fragmentu Ewangelii według św. Jana. Jeśli zaś swoje tezy o wyłącznie duchowym przyjmowaniu Chrystusa Crautwald odnosi do Erazma, wymienia *credere et edere* w kontekście „poznawczego i etycznego przyjmowania Chrystusa”⁵⁴⁸, którymi to słowy Erazm z kolei interpretuje wers z Ewangelii Janowej: „Duch daje życie; ciało na nic się nie przyda. Słowa, które Ja wam powiedziałem, są duchem i są życiem” (J 6, 63).

Tekst *Collatio...*, a tym bardziej *Monitio*, edytowany przez Schwenckfelda i wysłany do Wittenbergi, spotkał się z dużym sprzeciwem Lutra i Melanchthona. Pierwszy z nich dostrzegał zagrożenie ze strony tej niezależnej myśli religijnej Schwenckfelda i wpływu, jaki ten charyzmatyczny radykał miał na środowisko legnickich wiernych. Jak pisze Wąs, Luter wszystkich *Schwärmer* potępiał przypuszczalnie z powodu niebezpieczeństwa sformowania się jakiegokolwiek opozycji wobec jego własnej myśli teologicznej⁵⁴⁹. Uważał również, i pogląd ten wspierał Melanchthon, że „korzenie ich [schwenckfeldystów] przekonań wyrastają z heretyckich bądź rewolucyjnych poglądów A. Bodensteina von Karlstadt i T. Muntzera”⁵⁵⁰. Konflikt narastający między środowiskiem legnickim a Wittenbergą znacznie się zaostrzył po opublikowaniu i rozkolportowaniu *Collatio...* Koncepcja spirytualistów na temat wieczerzy pańskiej była dla Lutra na tyle wywrotowa i groźna, że wolał konsolidować się w sądach teologicznych na ten temat z katolikami. Mimo dzisiejszego łagodnego postrzegania wszelkich religijnych ruchów heterodoksyjnych⁵⁵¹ oraz życzliwego zainteresowania badaczy współczesnych, w latach dwudziestych XVI wieku, gdy dopiero rodził się ruch ewangelicki, radykalne poglądy przedstawione przez Crautwalda w *Collatio...* były dla Lutra nie do przyjęcia. Po 1525 roku

⁵⁴⁷ Tamże, s. 25.

⁵⁴⁸ D. Shantz, *Crautwald and Erasmus...*, s. 90.

⁵⁴⁹ G. Wąs, *Kaspar von Schwenckfeld...*, s. 16.

⁵⁵⁰ Tamże, s. 16. Cyt. za: J. Wallmann, *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*, Tübingen 2000, s. 45.

⁵⁵¹ G. Wąs, *Kaspar von Schwenckfeld...*, s. 17.

augustianin zareagował natychmiast, listownie prosząc Hessa, swojego przedstawiciela na Śląsku, aby ten nie prowadził więcej dyskusji para teologicznych z schwenckfeldystami z Legnicy. Dążył tym samym do zdławienia rodzącego się ruchu religijnego, szkodliwego dla czystej doktryny ewangelickiej.

De Caena Dominica et Verbis Caenae

Temat wieczerzy pańskiej z perspektywy Crautwalda dopełniają dwa zachowane i wydane z inicjatywy Schwenckfelda listy. Dopełnienie to wyniknęło z opublikowania i rozprowadzenia *Collatio...* i z burzliwej reakcji środowisk ewangelickich w Niemczech na teorie spirytualistów. Wydanie pierwsze najprawdopodobniej wydrukował Caspar Lybisch, jednak bez informacji o roku. Również w listach Crautwald nie podaje żadnej daty. Jednak to, co skłania badaczy do przyjęcia 1526 roku jako daty wydania, jest fakt zamieszczenia w tomie wiersza Johannes Lange. Wówczas poeta rozpoczynał już karierę na dworze księcia Ferdynanda i opublikowanie krótkiej laudacji z bezpośrednią apostrofą do Schwenckfelda było jeszcze możliwe do przyjęcia w 1526 roku – później mogło spowodować zachwianie obiecującą karierą doradcy biskupiego sympatyzującego z Moibanem i Hessem. Umieszczenie wiersza było najprawdopodobniej ukłonem Langego w stronę Crautwalda. Wiadomo bowiem, że podczas nauki w nyskim gimnazjum Lange był wybitnym wychowankiem Crautwalda. Całe wydanie zostało najprawdopodobniej stworzone na podstawie manuskryptów obu listów, które Matthias Funck i Adam Adamus wysłali ponownie do Wrocławia, być może na prośbę Schwenckfelda.

Pierwszy list to fragment dłuższej korespondencji z kapłanem Funkiem, pastorem w kościele św. Marii, drugi to polemika z augustianinem doktorem Adamusem. Obydwaj działali w Haynau (dzisiaj Chojnów), śląskim mieście pod jurysdykcją Fryderyka II. Miasto leży bardzo blisko Legnicy i w niedalekiej odległości od Złotoryi (Goldberg). Luterańska doktryna na dobre rozkwitła w tym ponad tysięcznym industrialnym mieście w 1535 roku. Poprzedzały ją liczne odczyty i intensywne nauczanie, ale prowadzone drogą nieoficjalną.

Wydanie rozpoczyna wspomniany już wiersz Johannes Langego:

Za późno cię zaiste, chwałę, najwspanialszy Casparze,
Ale lepsze być może, podaruję ci pisma:
Modlę się, żebyś otrzymał je spokojny, z jasnym obliczem,
Wystarczająco myśląc o szybkich pismach, które zobaczysz jako dobre pisma⁵⁵².

⁵⁵² V. Crautwald, *De Caena Dominica: Et Verbis Caenae Epistolae Duae*, Wrocław 1526, s. 5.

Lange po pobycie w nyskim gimnazjum skierował się na studia humanistyczne do Krakowa, podobnie jak Crautwald. Tam otrzymał bakalaureat. Tytuł magistra uzyskał w Wiedniu. Już jako młodzieniec biegle władał greką i łaciną, a jako solidnie wykształcony w naukach humanistycznych absolwent chciał powrócić na Śląsk. Działający w latach dwudziestych na terenie Legnicy Crautwald zaproponował mu posadę na Uniwersytecie Legnickim. Tam Lange uczył niecały rok (1527–1528), po czym przyjął posadę rektora w nyskiej szkole⁵⁵³. Lange nie krył się z sympatiami wobec ewangelickich idei chociaż sam nigdy nie zmienił wiary z katolickiej. Miał wśród protestantów wielu przyjaciół, a do tego kręgu jeszcze w latach dwudziestych zaliczali się Crautwald i Schwenckfeld. Dowodem na to jest jedynie ta króciutka laudacja z 1526 roku. Po rozpoczęciu kariery u boku biskupa Balthasara wszelkie kierowane pod swoim adresem oskarżenia o sympatyzowanie z radykalnym odłamem protestantyzmu Lange dementował. Kiedy Fryderyk Staphylus oskarżył Langego o sympatyzowanie ze schwenckfeldystami, ten miał stanowczo zaprzeczyć, aby cokolwiek łączyło go z legnickimi radykałami. Być może to było powodem, że wszystkie wznowienia *De Caena Dominica et Verbis Caenae* inspirowane przez Schwenckfelda pojawiały się już bez poematu Langego⁵⁵⁴.

Matthias Funck, adresat pierwszego listu, podobnie jak jego brat Fabian był humanistą kształcącym się na Akademii Krakowskiej pod okiem Laurentiusa Corvina. Matthias figuruje w kartotece Akademii jako student z Haynau, zakwalifikowany do nauki w 1502 roku. Po pobycie w Krakowie obaj bracia w 1506 roku podjęli studia we Frankfurcie, a rok później Matthias zdobył tytuł bakalaureata. Być może poznał na tamtejszej uczelni Schwenckfelda, który rozpoczął tam naukę w 1507 roku, zwłaszcza że obaj pochodzili ze Śląska. W 1511 roku Matthias Funck uzyskał tytuł magistra filozofii i przyjął posadę rektora w szkole w Stendal. Jego dysertacją mógł być poemat o życiu św. Hedwigi, ale żadne źródło tego nie potwierdza. W 1513 roku opublikował *Primitie Carminum in Genethilium salutifere virginis Marie*. Rok później wydał *Triumphus Christianus*. Jego poezja chrześcijańska nie była jednak szeroko znana. Na początku lat dwudziestych został wezwany do objęcia probostwa w parafii Świętej Marii Dziewicy, przy zakonie augustianów. Tam właśnie Funck poznał doktora Adamusa, z którym podobno żył w zgodzie mimo toczonych między zakonnikami a kapłanem niesnasek na tle ujednolicenia rytu w parafii. Funck znał poglądy legnickich działaczy na temat protestantyzmu, sam jednak nigdy nie zadeklarował, że

⁵⁵³ Informacje na temat dalszej kariery Langego zostały dokładnie opisane w rozdziale poświęconym Ambrosiusowi Moibanowi. Zob. rozdział I s. 74 (*Ad Clarissimum Principem eundemque Reverendiss. D. D. Baltasarem Episcopum Vratislaviensis Epistola Gratulatoria*) niniejszej pracy.

⁵⁵⁴ CS, Vol. 2, Lipsk 1911, s. 415.

jakkolwiek dołączy do ruchu. Parafia Funcka w latach dwudziestych pozostawała pod biskupią jurysdykcją, w Haynau ten stan utrzymywał się mimo wprowadzenia ustaleń Konfesji Augusburskiej. Wiadomo, że Funck był oddanym pastorem, nie wiadomo natomiast, czy i jakie wprowadził zmiany w obowiązującym rycie. Rada Miasta postanowiła wypłacać mu wynagrodzenie emerytalne w wysokości dziesięciu marek rocznie, ale ten odmówił, twierdząc, że miasto i jego mieszkańcy są na tyle ubodzy, że nie mogłby przyjąć dla siebie takiej kwoty⁵⁵⁵.

Wydany przez Lybischa w 1526 roku list Crautwalda do Funcka to kolejna już wysłana z Legnicy do Haynau wiadomość. W pierwszym liście, niewydanym, Crautwald odnosi się do ogólnych założeń popleczników Schwenckfelda w Legnicy oraz do działalności Oecolampidusa oraz Zwinglego⁵⁵⁶. Wiadomość tę wysłał początkowo Crautwald do doktora Adamusa i prosił w niej o pozdrowienie Funcka i przekazanie kopii pastorowi. Pastor był podobno zażenowany argumentami wysuwanymi przez Crautwalda i formą listu. Stylistyka, według Funcka, nie była adekwatna, pastora zbulwersował sposób, w jaki Crautwald pisze do starszego człowieka. Funck zarzucił mu ponadto bezcelowość stosowania inwersji w rozumieniu słów Chrystusa wypowiedzianych podczas ostatniej wieczerzy i użycie pleonazmów w argumentacji. W poruszonym przez Crautwalda temacie najważniejsza była dla Funcka prostota i jasność przekazu, która mogłaby zostać osiągnięta przez częstsze stosowanie czasowników. Pastor zaznacza przy tym, że wierzy w uświęcającą siłę Słowa Bożego oraz w siłę wiary, która w cudowny sposób pozbawia problemów związanych z zagadnieniem cielesności Chrystusa⁵⁵⁷. Odpowiedzią na ten list jest właśnie omawiana epistoła.

Crautwald odnosi się do każdej z wymienionych spraw. Na początku tłumaczy, że ten właśnie list wysłał do starca (*seni*) Adama Adamusa, teologa, 17 czerwca 1526 roku. Następnie zwraca się bezpośrednio do Funcka, opisując zaistniałą sytuację: Funcka zdenerwowała gramatyka listu Crautwalda, ten ma jednak nadzieję, że ten list będzie dla Funcka łagodniejszy w odbiorze (*mitius*). Z Adamusem teolog rozważał w poprzednim liście Słowo Boże, prawdziwość Słowa Bożego oraz osobę Chrystusa i Słowa Chrystusa, zwracając uwagę na identyczność tychże. Na końcu paragrafu, stwierdza, że należy poruszyć sprawy gramatyczne⁵⁵⁸, jakby zażegnując konflikt,

⁵⁵⁵ Tamże, s. 418.

⁵⁵⁶ *Wessel Gansfort (1419–1489) and Northern Humanism*, ed. F. Akkerman, G. Huisman, A. Vanderjagt, Leiden 1993, s. 135.

⁵⁵⁷ CS, Vol. 2, s. 413–414.

⁵⁵⁸ V. Crautwald, *De Caena Dominica...*, s. 7.

w konwencji retoryki pojednania⁵⁵⁹. Przywołuje zatem najważniejszą kwestię – zaimka *hoc* używanego przez Crautwalda w rozumieniu ta „rzecz”. Jednak zgadza się z zarzutami Funcka, że w tym sensie *hoc* jest pozbawione wszelkich granic i *spectrum* znaczeniowe zaimka można dowolnie rozszerzać. Używa następnie rozbudowanego porównania do „smutku wilczej nory”:

Smutny wilk w jamie to jest smutna rzecz: doprawdy nic nie rozwiązuje stwierdzenie, że wilk jest smutny: miejsce i inne rzeczy są prostsze niż jakikolwiek smutek, ale tu rzeczy nie są porozdzielane ani ich kolejność nie jest poszeregowana⁵⁶⁰.

Rzeczy nie są stałe (*mutabiles res*), tłumaczy dalej Crautwald, a *hoc* może być użyte w wielu przypadkach jako zastępstwo dla rzeczownika oraz w konstrukcji z czasownikiem przechodnim. Tłumaczy, że użycie zaimka *hoc* odnosi się do „wydanego za nasze grzechy Ciała Chrystusa”⁵⁶¹. Powołuje się na fragmenty z Ewangelii według św. Łukasza o ustanowieniu Eucharystii (Łk 22, 19), argumentując użycie słowa *hoc* przez ewangelistę. Następnie przytacza fragment: *hoc, id est, haec res*, który przypisuje zarówno Łukaszowi, jak i ewangelicie Mateuszowi: jest to łaciński początek wypowiedzi Chrystusa z ostatniej wieczerzy. Crautwald zagłębia się w rozważania: skoro są to słowa Chrystusa, to dlaczego nie miałyby być słusznie użyte? *Hoc* oznacza według Crautwalda wiele rzeczy: ciało Chrystusa, chleb, podzielenie chleba – stąd Legniczanin wyprowadza tezę o tym, że ciała Chrystusa nie ma w chlebie, a gdyby Funck prześledził jego słowa z poprzedniego listu dokładniej, doszedłby do tego samego wniosku. Tłumaczy następnie użycie trybu rozkazującego przez Jezusa, w słowach: „jedzcie i pijcie”, twierdząc, że każde ze słów Chrystusa spisanych w Piśmie Świętym wymaga posłuszeństwa: bezpośrednio – apostołów, a pośrednio – wiernych⁵⁶². W kolejnym ustępie powraca do sprawy *hoc*, podając kolejne przykłady użycia zaimka przez Chrystusa, już w kontekście „rzeczy, które są dziełem Boga” (*hoc opus est Dei*). To wskazanie (*demonstratio*) odnosi się według Crautwalda do całości zdania z Ewangelii według św. Jana: „Jezus odpowiadając, rzekł do nich: »Na tym polega dzieło [zamierzone przez] Boga«” (J 6, 29), i nie może być ono dzielone bądź rozpatrywane fragmentarycznie. W ten sposób przez użycie *hoc* Chrystus ujawnia niewierzącym małą część boskiego dzieła. Crautwald, dobrze wykształcony grezysta i latynista, nie szczędzi w liście cytatów greckich, jakby chciał zaprezentować swoją erudycję i użyć jej jako argumentu wobec spornych kwestii gramatycznych.

⁵⁵⁹ B. Sobczak, *Retoryka pojednania*, Poznań 2013.

⁵⁶⁰ V. Crautwald, *De Caena Dominica...*, s. 8.

⁵⁶¹ Tamże, s. 9.

⁵⁶² Tamże, s. 10.

Kolejny fragment to powtórzenie cytatu z Ewangelii Janowej, ale po grecku, dla porównania użytych tam zwrotów i zaimków (τοῦτο – *touto*). Legnicki teolog twierdzi, że język grecki pozwala na sformułowanie tez o jeszcze większej inkluzywności zaimka wskazującego. Pyta również adresata: „Nie wiem, co jeszcze bym mógł na temat słowa [Chrystusa] w wieczerzy powiedzieć?”⁵⁶³. Dopowiada jednak jeszcze kilka zdań zaczerpniętych z Ewangelii według św. Mateusza: „bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów” (Mt 26, 28), zaznaczając ponowne użycie *touto* jako określenia *spectrum* rzeczy zawartych w krwi Chrystusowej. Podaje też dotyczący św. Piotra fragment z tej samej Ewangelii: „Ty jesteś Piotr [czyli Skala], i na tej Skale zbuduję Kościół mój” (Mt 16, 18), a więc ponowne użycie zaimka *hoc* określającego wszystko, co Chrystus mówi, „symbolem skały” (*tu es Petrus et super hanc petram*)⁵⁶⁴. Identycznie podchodzi do zaimka wskazującego, cytując słowa Chrystusa wypowiedziane podczas ustanowienia Eucharystii: „Ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej, która za was będzie wylana” (Łk 22, 20; *touto to poterion et to poterion touto*). Skoro takie samo *hoc* znajduje się w tylu miejscach i skłania to takiej samej interpretacji, mówi dalej Crautwald, to w takim razie narzuca się potrzeba duchowego wsparcia w zrozumieniu sensu. Autor listu jest skonsternowany słowami Funcka o tym, że żadna inwersja czy zmiana w szyku zdania nie zmienia jego przyjętego sensu. Dla Crautwalda problemem w trzymaniu się jednej interpretacji jest to, że trzeba zmniejszyć wartość znaczenia o połowę i traktować Słowo powierzchownie. Powołuje się w tym miejscu na Erazma z Rotterdamu i jego rozważania dotyczące siły greckiego zaimka „*to*”⁵⁶⁵. W kolejnym akapicie Crautwald stawia tezę, że opis realnych atrybutów oraz ich ilustracja połączona z zaimkiem wskazującym ożywiają argumentację. Przedstawia szereg przypadków, kiedy zaimek *hoc* jego zdaniem spełniał taką funkcję: „przy opisie *tego* Króla Dariusza, który pokonał Aleksandra Wielkiego; *tego* Chrystusa i Kościoła; działaczy z Wittenbergi, którzy *to* przedstawiają”⁵⁶⁶.

W kolejnym ustępie Crautwald zmienia temat. Twierdzi, że w tylko niewielu szkołach naucza się komentowania katechezy w sposób duchowy – nie przyjmuje się interpretacji

⁵⁶³ Tamże, s. 11.

⁵⁶⁴ Tamże, s. 12.

⁵⁶⁵ Tamże, s. 12–13.

⁵⁶⁶ Tamże, s. 13–14.

spirytualistycznej jako sposobu nawrócenia człowieka w obecnym życiu, a takich jak Crautwald i jego środowisko nazywa się sofistami⁵⁶⁷. Następnie mówi:

Jeśliby prawdziwie filozoficznie rozważyć wyznanie wiary, którego dzieci się uczą, nie zawiera się w nim ani jeden ustęp o cielesności Chrystusa, zatem powinno być rozważane duchowo⁵⁶⁸.

I jeśli Funck rozważa wyznanie wiary przez pryzmat obowiązującej doktryny, nie zobaczy w nim nic.

W ostatniej części listu, nadal nawiązując do duchowej interpretacji ewangelii, Crautwald rozważa zagadnienie chwały Chrystusa – jest ona „nie do przyćmienia przez żadne bluźnierstwa (*blasphemet*)”. Mówi również, że niebezpieczne są te ośrodki (miejskie), w których ludzie prześcigają się w różnych sprawach, zwłaszcza w wierze. Nawiązuje do zdania Marcina Lutra na temat środowiska legniczan – już latem 1526 roku było powszechnie znane niepoehlebne zdanie Lutra na temat podejścia religijnego Crautwalda i Schwenckfelda – z którym to zdaniem Crautwald się wyraźnie nie zgadza. Luter zarzuca mu brak poparcia ideologicznego w Piśmie Świętym, ale zdaniem Crautwalda doktryna luterańska nie jest zdrowsza dla Kościoła (*sanior*). Przekonuje też, że Luter, człowiek wielki, ale krewkiego charakteru, także nie poparł swojej doktryny odpowiednimi pismami: „Bowiem pisma, zasady, prawda, nie zaś ludzki wpływ są dla nas [środowiska Crautwalda w Legnicy] godne uszanowania”⁵⁶⁹. Dalej Crautwald twierdzi, że wystosowywano pisma przeciwko ruchowi schwenckfeldystów, ale te pisma są według niego nieuzasadnione⁵⁷⁰: „gdzie podważamy chwałę Chrystusa? Gdzie Słowu Boga uwłączamy? Na koniec, gdzie sprzeciwiamy się zasadom używanego języka?”⁵⁷¹. Tymi pytaniami Crautwald otwiera końcową sekcję listu, w której tłumaczy, że schwenckfeldyści chcą pojmować Chrystusa Jego duchem (*suo spiritu*). Autorytetem dla Crautwalda jest każdy, kto nie przypisuje sobie słów dotyczących Chrystusa – tym tłumaczy brak wsparcia w pismach Ojców Kościoła i nieodwoływanie się do teologii⁵⁷². Uważa, że „kiedy

⁵⁶⁷ Crautwald odnosi się do słów Lutra, jakoby interpretacja słów Chrystusa podczas ostatniej wieczerzy była przeintelektualizowana – prosty zaimek „*hoc*” został według Lutra błędnie przez Crautwalda zinterpretowany.

⁵⁶⁸ V. Crautwald, *De Caena Dominica...*, s. 15 i n.

⁵⁶⁹ Tamże, s. 16.

⁵⁷⁰ Więcej zob. R. Hvolbek, *Being and Knowing: Spiritualist Epistemology and Anthropology from Schwenckfeld to Bohme*, „Sixteenth Century Journal” 1991, Vol. 22, nr 1.

⁵⁷¹ V. Crautwald, *De Caena Dominica...*, s. 16.

⁵⁷² Należy wspomnieć, że Crautwald w latach dwudziestych XVI wieku doświadczył już sytuacji objawienia, stąd najprawdopodobniej wynika przebijająca przez tekst prorocka pewność wypowiedzianych słów i całkowite odrzucenie autorytetów teologicznych.

ipse dixit zostaje pominięte, widzimy tylko Chrystusa z jego duchem”⁵⁷³. Mimo różnicy w poglądach Crautwald nie chce przerywać tej wymiany listownej ani psuć przyjaźni. Na sam koniec prosi drogiego Matthiasa (*chare Matthia*), aby razem z Adamem [Adamusem] zebrali listy, które dostali od niego. Crautwald pisze, że nie zrobił kopii (*antigraphon*), a chciałby, aby te pisma pozostały po nim.

Drugi zachowany i wydrukowany w zbiorze list wysłano do Adama Adamusa. Ten augustianin oraz rodowity Wrocławianin związany był początkowo z kościołem św. Doroty we Wrocławiu. W 1502 roku na pewno przebywał w Wiedniu, na tamtejszym uniwersytecie, o czym świadczą wpisy w rejestrze studenckim. Nie wiadomo kiedy, ale najprawdopodobniej już po studiach, został skierowany do parafii św. Krzyża w Haynau, gdzie rozpoczął pracę kaznodziei. W trakcie posługi Adamusa proboszczem był tam Nicolaus Teppen. Po ustąpieniu tegoż Adamus, z racji swojego wykształcenia, stał się jednym z czołowych działaczy augustiańskich w Haynau, a jego pozycja w parafii znacznie wzrosła i w 1523 roku powierzono mu reorganizację klasztoru. Z tego też powodu to do niego, jako „sąsiadującego” działacza, napisał Crautwald. W 1526 roku poglądy Adamusa były mało rewolucyjne, wtedy jeszcze nie próbował szerzyć nowej religii luterańskiej w Haynau, ale najprawdopodobniej, jako augustianin, próbował trzymać się litery Pisma Świętego podczas przygotowywania swoich kazań. Z listów wynika, że zachowywał swoistą rolę mediatora wobec teorii Crautwalda i nauczania Lutra. W 1530 roku wysłał do Lutra traktat zatytułowany *To jest moja Krew Przymierza* (Mt 26, 28), w którym chciał pojednać myśli zawarte w Ewangelii według św. Jana z ich interpretacjami. Niestety treść dzieła nie zachowała się. Z listów Adamusa do Lutra wiadomo jednak, że ten pierwszy zarzucał reformatorowi wittenberskiemu ostrość i brak tolerancji. Był również niezadowolony z tego, jak Luter przeprowadził w 1529 roku dysputę marburską. zaproponował również, aby wstawić się za Schwenckfeldem u Fryderyka II. Luter 5 marca 1530 odpisał, że traktat Adamusa jest interesujący, ale sam zamierza napisać na temat szóstego rozdziału Ewangelii według św. Jana. Bronił swojego mocnego charakteru i gwałtownie odmówił wstawienia się za Schwenckfeldem, określając go pogardliwie mianem „jednego ze Zwinglian”⁵⁷⁴. Jako wrocławianin Adamus zabrał również głos w sprawie krytyki *Katechizmu*⁵⁷⁵ Moibana, napisanej przez Cochlaeusa. 26 marca 1538 roku napisał list do Rady Miejskiej Wrocławia, broniąc Moibana jako tego, który w mieście ma największe doświadczenie w sprawach

⁵⁷³ V. Crautwald, *De Caena Dominica...*, s. 16.

⁵⁷⁴ CS, Vol. 2, s. 420.

⁵⁷⁵ Mowa o *Catechismi Capita Decem...* autorstwa A. Moibana.

edukacji. Chciał również, aby Hess i Moiban dokonali recenzji jego dzieła apologetycznego i nanieśli w nim poprawki, zasugerował również, że życzyliby sobie wydania książki przez Radę miejską – żadna z tych rzeczy nie ziściła się. Nie jest znana data śmierci Adamusa, wiadomo jednak, że dożył swoich dni w Haynau.

Korespondencja Adamusa z Crautwaldem była dosyć intensywna. Dwa listy, o których wiadomo, to najprawdopodobniej część bardziej rozbudowanej wymiany epistolarnej. Augustianin okazał się bardzo otwarty na przedstawiane przez Crautwalda teorie i w listach do legniczan nie bał się nazwać Lutra nietolerancyjnym.

Crautwald wita się z Adamusem jak ze starym, dobrym przyjacielem. Wspomina list, który dostał od niego ostatnio (mowa o liście wysłanym przez doktora 17 czerwca 1526 r). Już na początku wyraża też nadzieję, że nigdy nie dojdzie do sytuacji, w której będzie nimi kierowała zazdrość i że pokój między nimi nigdy nie zostanie przerwany⁵⁷⁶. Wspomina również o *Apologii* Adamusa. Prawdopodobnie doktor próbował przedstawiać mu dzieło w poprzednim liście, jednak Crautwald krótko odpisuje: „W innym miejscu zajmiemy się twoją *Apologią*. Wprawdzie powiedziałeś [o tym], że interpretowałeś słowa tak, jak brzmią, może się udać, że nie popełniłeś błędu”. W kolejnym akapicie pisze już o wieczerzy pańskiej, powołując się na Pierwszy List do Koryntian, w którym mowa jest o zwyczaju zbierania się na pamiątkę wieczerzy i w którym apostoł zarzuca Koryntianom, że nie spotykają się w ten sposób i nie celebrują razem (1 Kor 11, 20). Crautwald jednak inaczej interpretuje te słowa, biorąc pod uwagę wyłącznie jeden, wyrwany z kontekstu wers, co skrytykowali inni wittenberscy ewangeliści. Według Crautwalda reformacja ma służyć powrotowi do tego, co Chrystus przekazywał apostołom, bez nabudowanego balastu rozważań. Następnie, nawiązując do Listu św. Pawła, pyta Adamusa:

Drogi Adamusie, prześledź ostatnią wieczerzę i łamanie chleba i powiedz [mi]: czy jego goście, Koryntianie, trzymali chleb z wieczerzy i pili z kielicha swoimi własnymi rękami? Mam na myśli zwykłe ręce (*manus communes*), którymi każdy gość bierze kawałek małej porcji [chleba] własnymi dłońmi. Czy zgadzasz się? Zostawić resztę Ciała Chrystusa w chlebie i [resztę] Krwi w kielichu: gdzie jest świętość? I przez kogo uczyniona?

⁵⁷⁶ V. Crautwald, *De Caena Dominica...*, s. 17 i n.

Następnie nazywa św. Pawła laikiem, jednym ze zgromadzonych, a nie Chrystusem (*sed is utique laicus fuit et vulgo quispiam, non Christus ipse*)⁵⁷⁷, a w opozycji do Adamusa⁵⁷⁸ dalej pyta i wyjaśnia:

Czy słowo Pawła jest tożsame ze słowem Chrystusa, czy jest tej samej mocy? Kiedy Chrystus to nakazał? (...) Wtedy, kiedy Paweł zacytuje Jego słowa „oto moje ciało”, tu i tam chleb zmienia się w Ciało Chrystusa⁵⁷⁹.

Następnie Crautwald przechodzi do tematu teologicznych rozważań Ojców Kościoła, wspomina jednak również o Oecolampadiusie i Zwinglim, dwóch reformatorach, o których teoriach już wcześniej wyrażał się niepocholebnie. Spieszy z wyjaśnieniami dotyczącymi zagadnień poruszonych w poprzednim liście Adamusa, który pytał wówczas o podejście Crautwalda do sakramentów. Pisze Adamusowi:

Nie znajdziesz informacji na ten temat u Oecolampadiusa i Zwinglego, ale spieszę z informacją w tej kwestii. Szybko wspomnę Bonaventurę. Niedawno go studiowałem: skoro przestudiowałem również wyimki Sentencji, w których nawiązuje [Lombard] do tego sakramentu. (...) Pan obdarzył mnie łaską, więc cokolwiek co Ojcowie Kościoła myśleli na ten temat, których poglądy są zapisane, tych wspominałem w moich dziełach, i jak pobożnie myśleli w tym kierunku, ja za to mogłem zrozumieć ich prawidłowo, jak edytorzy tych książek ich rozumieli. Ojcowie Kościoła: Tertulian, Cyprian, Augustyn, Hieronim, Ambroży, Chryzostom i inni myśleli prawidłowo o sakramentach.

Wspomina też Crautwald, że współcześni nie rozumieją Ojców Kościoła i błędzą w w myśleniu o sakramentach. Brak jakiegokolwiek uświęcenia rzeczy ziemskich kreowany przez Crautwalda już w *Caena Dominica* był negowany również przez Zwinglego⁵⁸⁰. Po wzmiance o sakramentach teolog powraca do głównego wątku: obecności Chrystusa w chlebie i winie, sugerując Adamusowi dopatrywanie się kompletnego braku cielesności Chrystusa. Stwierdza, że nikt, włącznie z nim, nie rozumie natury Słowa Bożego. W każdym zdaniu nawiązuje do wcześniejszego pytania o to, czyje są słowa zawarte w poszczególnych księgach Pisma Świętego i czy na pewno są to słowa Chrystusa:

⁵⁷⁷ Tamże, s. 18.

⁵⁷⁸ Pisma św. Pawła były autorytetem dla ewangelistów, na jego nauczaniu oparto większość dogmatów ewangelicznych, dlatego Adamus, augustianin, wyraził zniechęcenie otrzymawszy w tekście listu Crautwalda słowa deprecjonujące św. Pawła.

⁵⁷⁹ V. Crautwald, *De Caena Dominica...*, s. 18 i n.

⁵⁸⁰ A. Burnet, *Karlstadt and the Origins of the Eucharistic Controversy: A Study in the Circulation of Ideas*, New York 2016, s. 167.

Wyjaśnij mi te sprawy, które są dla ciebie istotne: Ciało Chrystusa jest w chlebie przez Słowo. Powiedz, przez Słowo Chrystusa? Kapłana? Zakonnika? Pewnie powiesz, że przez Słowo Chrystusa. Ale Chrystus jest Słowem Boga i Słowa Chrystusa są Słowami Boga: i tych nie ma w chlebie, i tak jak Boga nie ma w chlebie, tak i Chrystusa nie ma, ale obydwaj Bóg i Chrystus – Słowo Boga – są w sercach wierzących. To są proste słowa, wypowiedziane i ludzkie. Powiedz, co zatem jest w chlebie?⁵⁸¹

Podając jako argument to, że Słowa Chrystusa są duchem i życiem (*Verba Christi spiritus sunt et vita*), a Chrystus jest w chlebie, konkluduje następnie:

W takim razie życie i duch są w chlebie, czego zatem szukasz w Chrystusie? Albo, jeśli nie możesz tego uczynić, wskaż mi różnicę między duchem a życiem w chlebie oraz w Chrystusie.

Crautwald powraca w kolejnym akapicie to kwestii reinterpretacji słów Chrystusa przez kapłanów, pytając ponownie, czy słowa wypowiedziane przez kapłana są rzeczywiście słowami Chrystusa. Konkluzją do tych rozważań, pewnym podsumowaniem wyводу, jest kolejny akapit. Dla wielu protestantów, nawet tych otwartych na spirytualistyczną koncepcję religijną jak doktor Adamus, to co napisał w liście Crautwald, wzbudzało niepokój i jednoznacznie klasyfikowało Legniczanina jako niebezpiecznego myśliciela, heretyka w oczach Lutra i Melanchthona:

Wreszcie, Chrystus powiedział w szacunku dla twoich [Adamusa] opinii, że jego Ciało to chleb, zatem chleb i tylko ten chleb jest tym, o którym Jezus powiedział i nie może być żadnym innym według Jego słów (...) Również, że sam chleb jest Ciałem Chrystusa, biorąc pod uwagę to, co Chrystus powiedział o tym. Zobacz zatem teraz, w jaki sposób ciało Chrystusa może być innym rodzajem chleba? Ty powiedziałaś, według słów Chrystusa⁵⁸².

Kolejną część listu Crautwald rozpoczyna cytatem z Psalmu sto dziewiętnastego, jakby potwierdzając prawdziwość swoich słów argumentem o tym, że sam jest niejako „nosicielem światła”, niczym Chrystus: „Twoje słowo jest lampą dla moich stóp i światłem na mojej ścieżce” (Ps 119, 109). Po raz kolejny również zdradza swoje odczytanie i znajomość Biblii. Cytatem tym nawiązuje bezpośrednio do Ewangelii według św. Jana, dobrze mu znanej, w której ewangelista przyrównuje nauczanie Jezusa do światła: „Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” (J 1, 9), oraz: „A oto znów przemówił do nich Jezus tymi

⁵⁸¹ V. Crautwald, *De Caena Dominica...*, s. 19 i n.

⁵⁸² Tamże, s. 20.

słowami: »Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia«” (J 8, 12). Przywołując ideę o światłości słowa Chrystusa, powtarza swoją myśl na temat tożsamości Słowa Boga z Chrystusem samym w sobie.

Przechodzi płynnie do zagadnienia wiary, przedstawiając co najmniej odważną koncepcję i zasypując Adamusa pytaniami „do głębokiego przemyślenia”:

Wiara jest tylko taka, jak ją słyszysz; dopóki i kiedy słyszysz Słowo Boga, (...) wiara jest przez słyszenie, słyszenie jest przez Słowo Boga, pytam: Czy wierzysz ponieważ słyszysz widocznego kapłana widocznymi uszami? Czy ponieważ słyszysz Słowo Boga w swoim sercu jako Słowo wpisane palcem boskim na cielesnych tabliczkach twego serca? (*tabulis cordis cameis*). Następnie ostrożnie rozeznaj Słowo Boga, czy miałyby litery i sylaby? Czy byłyby to głos czy dźwięk? Czy jest to ta sama istota (*substantia*) Ojca? Czy ktokolwiek inny od Boga mógłby głosić Słowo Boga? (...) I czy to jest to właściwe Słowo Boga, które mamy w Biblii, czy kapłan je głosi?⁵⁸³

Rozumowanie Crautwalda niezmiennie opiera się na radykalnej teorii o wyrugowaniu z myślenia wiernych cielesności Chrystusa⁵⁸⁴, wobec czego przeprowadza krótki wywód logiczny, oparty na dosłowności przekazu tekstu samego w sobie, a nie jego sensu, pokazujący w istocie potwierdzenie jego słów, że Bóg „mówi w człowieku”:

„Oto moje ciało” to Słowo Boga, jest Bogiem, jest Duchem, jest życiem: ale wyrażenie nie jest chlebem, ciałem, listem też nie, i sylabą. List zawiera tylko dosłowne ciało i sylaby. Wcielone Słowo Boga ma prawdziwe ciało, solidne, skończone i idealne (*corpus verum, solidum, integrum et perfectum*)⁵⁸⁵.

Crautwald dziwi się następnie, że słów duchowych nie interpretuje się duchowo. Oddziela całkowicie duchowość słów Chrystusa od tego, że słowa te zostały *de facto* spisane w Piśmie Świętym. Zapętała się w tłumaczeniu Adamusowi tego oderwania słowa rzeczywistego od spisanego, całkowicie pomijając to, że sam opiera się na słowie spisanym. Krytyka tego rozważania głoszona przez wittenberskich teologów była jak najbardziej zrozumiała, niezależnie od negatywnego nastawienia Lutera do wszelkich nowości i „odkryć” w doktrynie ewangelickiej.

Tak jak i w liście do Matthiasa Funcka, Crautwald przechodzi do tłumaczenia zagadnień gramatycznych w interpretacji Pisma Świętego. Adamus musiał w zabawny sposób poruszyć temat

⁵⁸³ Tamże, s. 21.

⁵⁸⁴ A. Kyriatt, *Teologia dogmatyczna z autorów w tey o Bogu y rzeczach boskich umiejętności dobrze zasłużonych*, Wilno 1799, s. 124.

⁵⁸⁵ V. Crautwald, *De Caena Dominica...*, s. 21.

zaimka *hoc*⁵⁸⁶, o którym Crautwald w poprzednim liście rozpisywał się, argumentując wielokrotnie i gromadząc zapewne przykłady, że zaimek musi zgadzać się z rzeczownikiem, którego jest reprezentantem. Crautwald pisze bowiem, że „uśmieł się ze sprawy gramatycznej”⁵⁸⁷. Adamus nie zgadzał się z Crautwaldem w kwestii tego, że *hoc* użyte w słowach Chrystusa podczas ostatniej wieczerzy, dotyczy chleba. Crautwald podaje zatem przykłady z Ewangelii Mateuszowej oraz Markowej wysuwając ponownie odważne, nieco obrazoburcze teorie na temat tego, że ani *hoc*, ani *hic* nie dotyczy wina, ponieważ wino zostało już wypite:

Zobacz gdzie jest wino i czy ten kielich może dotyczyć przełkniętego wina i jeśli jesteś temu nieufny, udowodnij jak przez kielich wypity później Jego krew dotarła do żołądków tych właśnie uczniów?

Powołuje się Crautwald, jakby chcąc uniknąć zaostrzenia sporu z Adamusem, na teorię impanacyjną Johanna Brenza zawartą w traktacie *Syngramma Suevicum*⁵⁸⁸ (1525), twierdząc, że dostał list od Brenza w tej sprawie, ale sam nie jest jego zwolennikiem (*non sum Brentianus*), raczej widzi siebie jako chrześcijanina. Brenz, dowiadujemy się dalej, napisał *Syngramma...* jako odpowiedź na *De genina verborum* Oecolampadiusa i te dwa różne stanowiska Adamus i Crautwald mogą sobie przeciwstawić i traktować jako argumenty w dyskusji.

W kolejnym akapicie Crautwald powraca do głównego wątku – cielesności i jej braku w sakramentach. Mówi o biskupie Mikołaju z Miry, wokół którego narosło wiele legend. Pyta: „czy ktokolwiek widział św. Mikołaja, kto może zapewnić o prawdziwości teorii na temat świętego?”⁵⁸⁹. Widocznie Adamus w swoim liście użył sylwetki św. Mikołaja jako potwierdzenia tego, że w sakramencie funkcjonuje i przejawia się cielesność Chrystusa. Crautwald zatem odnosi się do nauk starożytnego Kościoła, twierdząc, że słowa Adamusa z poprzedniego listu stoją w opozycji do założeń Pisma Świętego i do wiary, a także do natury Słowa Boga. Komentuje słowa Adamusa, najpierw je przytaczając:

⁵⁸⁶ V. Vozza, *Valentin Krautwald (1490–1545). La riforma...*, s. 168–172.

⁵⁸⁷ V. Crautwald, *De Caena Dominica...*, s. 22 i n.

⁵⁸⁸ J. Brenz, *Syngramma clarissimorum qui Halae Sueuorum conuenerunt uirorum, super uerbis Coenae Dominicae, et pium et eruditum, ad Iohannem Oecolampadium Basiliensem Ecclesiasten*, Wittenberg 1526.

⁵⁸⁹ V. Crautwald, *De Caena Dominica...*, s. 23.

Mówisz, że potrzeba, żeby twój umysł trzymał się posłusznie wiary; to jest, że potrzebuje, żeby wierzył w zaciemnione, ciemne rzeczy (...). Wiara to wiedza i światło, a nie ignorancja albo cienie⁵⁹⁰.

Argument, którym się posłużył Crautwald, został zaczerpnięty z Listu do Hebrajczyków i Ewangelii Janowej:

Wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy. (Hbr 11, 1)

A myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Boga. (J 6, 69)

A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa. (J 17, 3)

Później, na potwierdzenie tego, że wzorem apostołów należy tak właśnie wierzyć w Chrystusa, Crautwald przytacza jeszcze fragment z Drugiego Listu do Kolosan (2 Kol 2, 2), Pierwszego Listu do Efezjan (1 Ef 1, 18) oraz Pierwszego Listu do Koryntian (1 Kor 13, 9):

Aby ich serca doznały pokrzepienia, aby zostali w miłości pouczeni, ku [osiągnięciu] całego bogactwa pełni zrozumienia, ku głębszemu poznaniu tajemnicy Boga – [to jest] Chrystusa.

[Niech da] wam światłe oczy serca tak, byście wiedzieli, czym jest nadzieja waszego powołania, czym bogactwo chwały Jego dziedzictwa wśród świętych.

Po części bowiem tylko poznajemy, po części prorokujemy.

Słowa św. Pawła są dla Crautwalda potwierdzeniem teorii o czystości wiary, jednak spirytualista nadal nie przekazuje w liście obiektywnej prawdy, na własny użytek interpretując wyrwane z kontekstu zdania. Niemniej Crautwald stwierdza, że przytoczonych słów z Jana nie będzie rozpatrywał, ponieważ Adamus pominął je „suchymi ustami” (*siccis labiis*). Prosi jednak Adamusa o weryfikację swojego poglądu na obecność Chrystusa w chlebie. Crautwald stwierdza również, że „pomija to, co [Adamus] powiedział na temat wiary, bo to tak jakby powiedział: „wiara to ignorancja i ślepotą (*ignorantiam ac caecitatem*), a nie duchowa i wewnętrzna wiedza”⁵⁹¹.

⁵⁹⁰ Tamże, s. 24.

⁵⁹¹ Tamże, s. 25.

Crautwald nieustannie powraca do teologii IV wieku, nie powołując się jednak na Ojców Kościoła, a dalej samodzielnie rozważając obecność Chrystusa w chlebie⁵⁹². Zarzuca Adamusowi:

Ponieważ myślisz, że Chrystus uczynił Swoje własne ciało z chleba, i potwierdzasz zaiste, że to było napisane przez Ewangelistę Pawła, nie widzę tego, ani nie uważam tak. Bo „to moje ciało” nie może być wyjaśniane jako „czynię ten chleb moim ciałem”. W Piśmie Świętym nie ma nic głupiego (*nugarum*)⁵⁹³.

Przeciwstawiając się znacząco wyznawanej przez Adamusa teorii impanacji, konkluduje: „Zważam na słowa, znam Mówiącego (*loquentem*), a jednak nie rozumiem pomysłu przemienienia, wymienienia, przeistaczania, (*inforaminantem*)”⁵⁹⁴. Po raz kolejny potwierdza, że sam zostaje przy czystych słowach, w których Ciało Chrystusa jest mu szczerze dane: „nie przy chlebie, bo chleb pozostaje chlebem (*non ex pane, qui panis est et permanet*)”⁵⁹⁵.

W końcowych wersach listu zwraca się Crautwald do Adamusa, nazywając go kochanym i starym, jednocześnie nakłaniając go do tego, aby w sprawach pojmowania Słowa Bożego stał się niczym dziecko. Pisze, jak wielkim błędem jest twierdzić, że nie ma różnicy między Słowami Boga a słowami człowieka. „Człowiek nie może dostać rzeczy od Boga, czyli nasza wiara nie może być potwierdzona rozumem”⁵⁹⁶. Adamus według Crautwalda błądzi. Następnie padają słowa, których w kontekście ruchu spirytualistycznym w wydaniu legnickim Luter obawiał się najbardziej: „niech Chrystus przywróci cię z powrotem do mnie [Crautwalda]”. Teorie o duchowym oświeceniu Crautwalda szerzone i opisywane w listach przez Schwenckfelda są potwierdzeniem ostatnich zdań listu. Crautwald urósł w kręgu legnickich słuchaczy Schwenckfelda do rangi oświeconego światłem Chrystusa, a jego pisma określano jako natchnione. W listach Schwenckfeld przyrównywał go do proroka. Sam Crautwald nigdy bezpośrednio nie określił się mianem proroka czy też oświeconego, zachowywał postawę pokornego myśliciela, sługi czystej wiary, mimo otwartego przyznania się do przeżycia czegoś na kształt prywatnego objawienia dotyczącego słów Chrystusa podczas ostatniej wieczerzy.

⁵⁹² *Encyklopedia katolicka*, t. 4: *Docent–Ezzo*, red. W. Grant, F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1983, s. 1243.

⁵⁹³ V. Crautwald, *De Caena Dominica...*, s. 25.

⁵⁹⁴ Słowo nieznanne, pochodzące najprawdopodobniej od edytora, nie od samego Crautwalda dającego się poznać jako ostrożny i dobrze wykształcony latynista; odnosi się ono i niejako określa przyłączenie ciała i krwi do ich poszczególnych realnych signifikantów.

⁵⁹⁵ V. Crautwald, *De Caena Dominica...*, s. 26.

⁵⁹⁶ Tamże, s. 27.

Lingwistyczne pojmowanie słów zawartych w Biblii było pewną, obraną przez Crautwalda metodą formułowania swojej egzegezy. Sądził, że w ten sposób zbliży się do prawdziwych słów Chrystusa. Jako wykształcony filolog, upraszczając i przeinaczając pewne sformułowania, zmieniał jednak ich sens, dokonując inwersji słów Chrystusa. W listach jeszcze wyraźniej narzuca się sprzeczność teorii. Mimo tego Crautwald w środowisku niemieckich i śląskich teologów ewangelickich lat dwudziestych XVI wieku był traktowany z należnym szacunkiem – z powodu wykształcenia, znajomości Pisma Świętego, biegłości w grece, łacinie i hebrajskim. Jego przemyślenia zatem rozważali uczeni na Śląsku i w Niemczech. Niemniej postać Caspara Schwenckfelda, urastającego już w latach dwudziestych na czołową postać radykalnego ruchu reformacyjnego, wzbudzała wielki niepokój i powodowała równie radykalne postanowienia wittenberskich i wrocławskich uczonych jak w stosunku do pism i listów wysyłanych przez Crautwalda na Zachód.

De oratione fidei

Korespondencja Crautwalda z Schwenckfeldem nie zachowała się w pełni. Z wymiany listów między myślicielami z Legnicy pozostały właśnie dzieła wydane dzięki staraniom Schwenckfelda. *De oratione fidei*, jedyny list napisany przez Crautwalda po niemiecku, datowany na 14 kwietnia 1526 roku (*Der II Sendbrief an Wolgemelten herzn C. S. Von V. C. geschrieben*), oraz list podsumowujący pracę Crautwalda na temat wieczery pańskiej (*Valentinus Crautwaldus. Caspari Schwenckfeldio sibi fratri in Christo*) wysłane zostały do Schwenckfelda najprawdopodobniej w październiku 1525 roku. Manuskrypt, który był w posiadaniu Schwenckfelda odzyskał Reisner i przepisał, oznaczył datą 29 października 1554 roku, po czym dodał do korpusu tekstów Crautwalda, których edycję przygotowywał⁵⁹⁷. Tekst został przetłumaczony przez Schwenckfelda na język niemiecki⁵⁹⁸. Kolejnym listem była prawdopodobnie krótka notatka po łacinie dotycząca zagadnienia chrztu, wysłana przez Crautwalda Schwenckfeldowi do Strasburga. Będący już na wygnaniu Schwenckfeld korespondował na temat paedobaptyzmu z Butzerem, Baderem i Brunnerem⁵⁹⁹, w 1530 roku poprosił zapewne Crautwalda o sformułowanie opinii na temat

⁵⁹⁷ A. Reisner, *D. Valentini Crautvualdi Silesii Theologi in Gymnasio Legnicensi. Sacrarum Literar. Linguarumque. Interpretis Fidelissimi Cophinus Fragmentorum sive Reliquiar de Mensa Domini. Quae Ut Pereuntibus Nausea. Ita Recipientibus Veritatem ut Sauvi Fiant. Thesaurus Incomparabilis. Fragmentorum Catalogum Indicabit Sequens Pagina I. Thessal: V. Spiritum ne extinguatis. Prophetias ne aspernemini Omnia Probate Quod bonum tenete* [rękopis] 1554.

⁵⁹⁸ CS, Vol. 2, s. 175.

⁵⁹⁹ CS, Vol. 3, s. 835.

sakramentu. Sądząc po naturze kontaktów z wyżej wymienionymi, temat ten był przez Schwenckfelda poruszany w sierpniu 1530 roku, najprawdopodobniej z tamtego czasu pochodzi zatem notatka Crautwalda⁶⁰⁰. Nie zachował się jednak cały list, który Crautwald mógł wysłać do Schwenckfelda w 1530 roku. Wydania listów Crautwalda kierowanych do Schwenckfelda były w gestii tego drugiego: fragmenty Schwenckfeld zlecał do druku, część manuskryptów w ogóle pomijając. Przez to właśnie obraz Crautwalda w listach do Schwenckfelda pozostaje niekompletny. Niemniej Crautwald utrzymuje wizerunek wykształconego teologa–myśliciela, podobnie jak i listach do Adamusa czy Funcka. W omawianym liście, jedynym zachowanym w języku łacińskim kierowanym *stricte* do Schwenckfelda, wyczuwa się ze strony Crautwalda nieskrywaną przyjaźń wobec protestanta, jakby praca włożona w przemyślenia natury teologicznej była podyktowana przemożną chęcią dostarczenia Schwenckfeldowi pociechy.

List *De oratione fidei* autorstwa Crautwalda został wysłany do Schwenckfelda 16 stycznia 1529 roku jako słowa pocieszenia przed ucieczką tegoż z miasta. Przywódca ruchu spirytualistycznego na Śląsku dobrowolnie poddał się wygnaniu z Legnicy 14 lutego, ze Śląska zaś – 19 kwietnia 1529 roku⁶⁰¹. Crautwald dokładnie wskazał datę napisania tej swoistej konsolacji: „sobota, osiem dni po Świątce Trzech Króli” (*Sabato post diem octavam Epiphaniarum Christi*) – dzień przed oficjalnym wygnaniem Schwenckfelda. List wydano w 1530 roku dzięki staraniom Schwenckfelda poczynionym już w Strasburgu. Tekst rozpoczyna się słowami: „do ukochanego przyjaciela i brata w Panu (...), bądź silny w Panu”⁶⁰²:

Przygotowałem się do odpisania na twoje życzenie, aby napisać do ciebie na temat modlitwy wiary (*oratio fidei*); to pytanie uczniów Pana przyszło mi na myśl: „Panie naucz nas się modlić”⁶⁰³.

Crautwald przyjmuje nieformalny sposób wypowiedzi. Zwraca się do Schwenckfelda jak do jednego z wychowanków, którym w Legnicy w dostępny sposób przedstawiał katechezę. Przywołuje zatem w liście biblijne fragmenty traktujące o wierze – te, które przyszły mu na myśl⁶⁰⁴.

⁶⁰⁰ V. Crautwald, *De baptismo obtetricum. Rationes quae me movente, cur Baptisma Obstetricum pro vero Baptismate agnoscere nequeam*, [w:] tegoż, *Vom ursprung der Christlichen Tauff* [rękopis].

⁶⁰¹ D. Shantz, *Crautwald and Erasmus...*, s. 34.

⁶⁰² V. Crautwald, *De oratione fidei*, Strassburg 1530.

⁶⁰³ Tamże, s. 7.

⁶⁰⁴ D. Husser, *Anabaptistes et Schwenckfeldiens à Strasbourg de 1529 au premier tiers du XVIIe siècle*, [w:] *Anabaptistes et dissidents au XVIe siècle, Conférence Mennonite mondiale à Strasbourg*, ed. J.-G. Rott, S. L. Verheus, Baden–Baden 1987, s. 381–399.

Rozpoczyna od rozdziału Listu św. Jakuba, który jest nowotestamentową definicją modlitwy: „A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie, a jeśli by popełnił grzechy, będą mu odpuszczone” (Jk 5, 15). Mówi, że modlitwa wiary realizuje się jedynie, o ile jest wolna od osądów i „nie towarzyszy jej w sercu nic poza tym, co wierność i modlitwa wzbudzają”⁶⁰⁵. Jeśli modlitwa jest duchowa – a z takiej jedynie według Crautwalda rodzi się prawdziwa wiara, wypełniona uczciwością – jeśli w ten sposób zwracasz się do Boga, dostaniesz to, o co prosisz. Potwierdza to cytatem z Ewangelii według św. Mateusza: „Ten zaś rodzaj złych duchów wyrzuca się tylko modlitwą i postem” (Mt 17, 21), i rozbudowuje komentarz do tego fragmentu:

Tego rodzaju oddania nigdy nie osiąga się tylko przez modlitwę i post. Mówię zatem to: modlitwa wiary to ta, dzięki której demony są wypędzane i każda siła przeciwna jest niszczone.

Crautwald tłumaczy dalej, czym jest prawdziwy post – to karcenie własnego ciała prowadzące do przyrostu duchowych darów (*dona spiritualia incrementum et impletionem*)⁶⁰⁶. Definicja wiary przekazywanej przez Chrystusa jest według Crautwalda zawarta w Ewangelii według św. Mateusza oraz w Ewangelii według św. Marka. Cytuje więc kolejno:

Gdy się modlicie, nie bądźcie jak obłudnicy. (Mt 6, 5)

I otrzymacie wszystko, o co na modlitwie z wiarą prosić będziecie. (Mt 21, 22)

Dlatego powiadam wam: Wszystko, o co w modlitwie prosicie, stanie się wam, tylko wierzcie, że otrzymacie. (Mk 11, 24)

Następnie Crautwald tłumaczy przyjacielowi, co wynika z zaproponowanych przez niego cytatów, niejako przywołując *O modlitwie* Tertuliana⁶⁰⁷:

Jasne, czym jest modlitwa wiary, jest wierzeniem podczas modlitwy, wiedzą i zrozumieniem tego, że otrzymasz to, o co prosisz. Z tego wynika, że nasze serca w modlitwie powinny być czyste od wątpliwości⁶⁰⁸.

⁶⁰⁵ V. Crautwald, *De oratione...*, s. 8 i n.

⁶⁰⁶ Tamże, s. 9.

⁶⁰⁷ V. Vozza, *Valentin Krautwald (1490–1545). La riforma ...*, s. 177.

⁶⁰⁸ V. Crautwald, *De oratione...*, s. 9.

Zaznacza w tym akapicie, że nie każda modlitwa to modlitwa wiary – każdy może się modlić, ale prawdziwej modlitwy wiary doświadczają według Legniczanina tylko ci, którzy są już w jakimś stopniu zaawansowani w duchowości. Wchodzi w polemikę ze św. Pawłem, nakazującym „nieustannie się módlcie!” (1 Tes 5, 17), i pisze: „Ktoś mógłby zaznaczyć, że Paweł powiedział, że nie wiemy, jak powinno się modlić”⁶⁰⁹. *Consensus* to dla Crautwalda natchnienie do modlitwy pochodzące jedynie od Ducha Świętego.

Kolejny akapit Crautwald poświęca zagadnieniu zbiorowej modlitwy, zestawia ją z samotnością wiernego podczas modlitwy. Powołuje się na rozdział Dziejów Apostolskich, w którym opisany jest akt zbiorowej modlitwy wyznawców i uczniów Chrystusa: „Wszyscy oni trwali jednomyślnie na modlitwie razem z niewiastami, Maryją, Matką Jezusa, i braćmi Jego” (Dz 1, 14). Dalej Crautwald pisze o „jednym indywiduum”, któremu dużo opowiadał o modlitwie wiary i który przeciwstawił swoje zdanie teorii Crautwalda, że tylko zbiorowa modlitwa może poruszyć ziemię, wysuwając jako *argumentum* słowa św. Pawła: „Nie unikajcie jedno drugiego, chyba że na pewien czas, za obopólną zgodą, by oddać się modlitwie” (1 Kor 7, 5). Jak słusznie zauważa Crautwald, to zapis reguł, którymi powinni kierować się małżonkowie. Nie rozumie, dlaczego fragment, w którym św. Paweł mówi o możliwości oddalenia się od współmałżonka w modlitwie i następnie o powrocie po jakimś czasie, miałby zatem obrazować modlitwę wiary.

Skoro modlitwa wiary jest daleka od wszystkiego, co cielesne, Paweł pożąda i zabrania, aby konkretny przedział czasu nie był przestrzegany przez małżonków, dla których powinno być, że nic nie jest prywatne; w przedziale tego czasu byłaby dana [im] prywatność i częściowo byliby uwolnieni od typowych trosk, więc za własną zgodą mogliby być wolni od postu i suplikacji. Zatem fizyczne ciało, pełne swoich potrzeb, w bliskości cielesności i wypełniając żądania cielesności, nie jest w stanie ani pościć, ani modlić się⁶¹⁰.

Dla Crautwalda zatem modlitwa wiary i modlitwa Ducha jest tożsama, świadczy o tym, według teologa, fragment listu św. Judy: „w Duchu Świętym się módlcie” (Jud 1, 20). Najlepiej jednak całość zagadnienia modlitwy wiary przedstawia zapisana w Ewangelii według św. Łukasza (Łk 18, 10–14) perykopa o faryzeuszu i celniku. Pan, twierdzi Crautwald, zna swoich prawdziwych wyznawców (*veros adoratores solus Dominus et cognoscat et exaudiat*)⁶¹¹.

Zmiana zachodząca w człowieku podczas prawdziwej modlitwy wiary jest widoczna dopiero, kiedy modlitwa jest taka, jakiej nauczał sam Chrystus. Paweł – mówi dalej Crautwald,

⁶⁰⁹ Tamże, s. 10.

⁶¹⁰ Tamże, s. 11.

⁶¹¹ Tamże, s. 12–13.

powołując się ponownie na Dzieje Apostolskie (Dz 9, 11) – nie umiał się modlić. Dopiero jego konwersja została dostrzeżona przez Chrystusa i zasygnalizowana słowami o tym, że teraz Paweł jest innym człowiekiem, że umie się modlić (*ecce orat inquit, alias est, mutatus est*)⁶¹². Kolejne słowa Crautwalda to *consolatio*⁶¹³ dla Schwenckfelda, mające umocnić go w modlitwie i dać wewnętrzną siłę do kontynuowania religijnej misji w Strasburgu:

To jasne, że Duch Boży modli się w pobożnych, czasem w tych początkujących, czasem we wzrastających, czasem w pełnych wiary i modlitwy. Modli się, wspierając nasze słabości, ucząc, gdzie i kiedy należy stosować modlitwę, zwiększa jęki w tych, którzy nic nie mówią, ale tylko jęczą i szlochają w taki sposób, że ich rozумы nie są jeszcze poruszone, ich usta nie są jeszcze zamknięte, ani ich oczy nie są suche; jeśli wezmą pod uwagę inne rzeczy, nie posiadają ducha modlitwy w fałszywy sposób. Duch prowadzi ich od tych właśnie jęków do mowy sercem⁶¹⁴.

Kolejny akapit również poświęca Crautwald wsparciu Schwenckfelda w czasie trudnym dla niego samego i dla całego ruchu spirytualistycznego na Śląsku⁶¹⁵.

Jesteśmy zawsze żebrakami i zawsze bogaczami (*sumus semper mendici et semper divites*). Znamy nasze bogactwo z powodu wielkiej ilości dobroci i łaski od Boga, którą hojnie nas obdarza. Jesteśmy również świadomi naszej ubogości, tak jak znamy naszą ułomność i to, że chorzy i w potrzebie to ci, którzy proszą i ci którzy dziękują. Co więcej, nie powinniśmy szukać tego co zadowala nas, ale raczej co zadowala Jego, do którego się modlimy⁶¹⁶.

Na zakończenie porusza, po raz wtóry, temat wiary duchowej, jakby podsumowując swoje zdanie na temat modlitwy. Dyskutuje z obszernym fragmentem pierwszego Listu do Koryntian:

Jeśli więc ktoś korzysta z daru języków, niech się modli, aby potrafił to wytłumaczyć. Jeśli bowiem modłę się pod wpływem daru języków, duch mój wprawdzie się modli, ale umysł nie odnosi żadnych korzyści. Cóż przeto pozostaje? Będę się modlił duchem, ale będę się też modlił i umysłem, będę śpiewał duchem, będę też śpiewał i umysłem. (1 Kor 14, 13–15)

Crautwald w sposób typowy dla siebie zadaje pytania, na które następnie poszukuje odpowiedzi: „Jeśli modłę się językiem, mój duch modli się, ale mój umysł jest bezowocny. Co mam

⁶¹² Tamże, s. 14.

⁶¹³ *Napis. Polemika i żart literacki*, red. J. Maciejewski, Warszawa 2002, s. 32.

⁶¹⁴ V. Crautwald, *De oratione...*, s. 14–15.

⁶¹⁵ G. Wąs, *Kaspar von Schwenckfeld...*, s. 305.

⁶¹⁶ V. Crautwald, *De oratione...*, s. 15.

uczynić?”⁶¹⁷. Teolog odpowiada w stylistyce katechezy wygłaszanej przez kaznodzieję z ambony⁶¹⁸:

Powiniennem modlić się w duchu i modlić się w umyśle. Powiniennem śpiewać psalmy w duchu i śpiewać psalmy w umyśle. Modlitwa jest stworzona przez ducha i modlitwa jest stworzona przez umysł złączony z duchem. Duch modli się swoimi jękami; duch również modli się zjednoczony z umysłem; wtedy Duch, od którego wierni otrzymują to, co jest potrzebne, i w tym samym czasie umysł, przez który duszpasterze służą, żeby Kościół był budowany, ma owoce⁶¹⁹.

Legnicki teolog kończy unizonymi słowami o sobie, określając się mianem niewykształconego (*imperti*). Prosi Schwenckfelda o komentarz i poprawki, a także żegna się „w imieniu Tego, który uczy swoich, jak się modlić”.

Tekst listu ukazuje postawę Crautwalda–katechety. Proste słowa skierowane mogłyby być do dzieci albo wiernych zgromadzonych w świątyni. Przez tę intencjonalną prostotę wypowiedzi Crautwald chciał gromadzić jak najwięcej wiernych, gotowych podążyć za przystępną nauką Kościoła. W trudnej i niezrozumiałej formule, jaką wykorzystywał Kościół katolicki Crautwald po części upatrywał błędu kierującego duchowieństwo katolickie ku grzechom. Shantz twierdzi, że Crautwald, podobnie jak Luter, przykładął dużą wagę do tłumaczenia wiernym teologicznych podstaw wiary: dziesięciu przykazań, wyznania wiary oraz modlitwy powszechnej, ale jedynie Crautwald opracował system technik stylistycznych i instrukcji, pozwalających na osiągnięcie indywidualnego, pozytywnego rezultatu. Stosował system krótkich zdań zaczerpniętych z Pisma Świętego, które można łatwo zapamiętywać oraz krótkie maksymy. Ten system Crautwalda uwidacznia się w liście do Schwenckfelda w wielu miejscach. W przeciwieństwie do Lutera Crautwald był „kochającym instruktorem”⁶²⁰. Stawiał swoich wychowanków przed decyzją o podążaniu za Chrystusem i dołączeniu do Kościoła. Jego pedagogiczne, otwarte podejście, różniło go od często nieprzejednanego w wielu kwestiach Lutera. Legniczanin nie był jednak tak liczącym się śląskim teologiem, na jakiego stara się go wykreować Shantz. Można przypuszczać, podążając za studiami Wąs, że większość pism, podobnie jak omówiony list, powstały z inspiracji lub na prośbę Schwenckfelda.

⁶¹⁷ Tamże, s. 16.

⁶¹⁸ R. Przybylska, W. Przyczyna, *Język katechezy*, Tarnów 2008.

⁶¹⁹ V. Crautwald, *De oratione...*, s. 17.

⁶²⁰ D. Shantz, *Crautwald and Erasmus...*, s. 70.

In tria priora capita libri Geneseos annotata / quibus creationem & lapsum primi hominis graphice depingit

Wydaniem *In tria priora capita libri Geneseos annotata / quibus creationem & lapsum primi hominis graphice depingit* Crautwalda zajął się Schwenckfeld już w czasie pobytu w Strasburgu. Zwrócił się o to do drukarzy Petrusa Schaefera, syna Petrusa Schaefera, ucznia Crautwalda z Gimnazjum św. Jakuba w Nysie oraz jego współnika, Johanna Schweintzera zwanego Apronianusem. Schaefer wcześniej działał jako drukarz w Mainz, a w grudniu 1529 roku przybył do Strasburga. Pierwszym dziełem wydanym przez zespół Schaefer–Schweintzer był właśnie komentarz Crautwalda. Dokładna data publikacji to 1 stycznia 1530 roku. Tekst zawiera również w prefacji, napisanej przez wydawców, dedykację dla D. Benignusa von Aldenau:

męża wybitnego, zarówno z powodu swej pobożności, jak i nauki, i eksperta w obydwu rodzajach prawa, ławnika cesarskiego, nazywanego *Camerae*, nauczyciela i patrona, który powinien być obdarzony szacunkiem największym⁶²¹.

Drukarze wskazali również powody, dla których zdecydowali się na wydanie komentarza Crautwalda oraz zapowiedzieli nowości wydawnicze, m.in. kolejne dzieła Crautwalda oraz *Medytacje* Schwenckfelda⁶²².

Prefacja rozpoczyna się od pochwały Crautwalda jako „pierwszego nauczyciela” Schaefera: „W tym wydaniu Crautwald uczy pobożności, ta rzecz jest najwyższej konieczności dla tych, którzy rozpoczynają swoją drogę w Chrystusie”⁶²³. Następnie wydawca w imieniu swoim i Apronianusa pisze o tym, jak bardzo ludzie są zagubieni w świecie, dodając, że proponowane przez nich dzieło Crautwalda, „pokazuje drogę, dzięki której możemy kontemplować bliżej naturę człowieka, przedstawioną jakby w obrazie”⁶²⁴. Schaefer wychwala styl autora *In tria priora capita* twierdząc, że:

nasz Crautwald ma swoje niezwykle dary: tworzy treściwe, zwarte i słuszne zdania: trafia w sedno bystrością; wyjaśnia przez Ducha Świętego, jakby dzięki ogniewi. Na wzór starożytnych teologów, albo bardziej apostołów, głosi niezmiennie myśli dzisiejszych czasów, ale i wieczny swój autorytet w imieniu prawdy. Wyjaśnia źródła z wielkim zrozumieniem. Z

⁶²¹ V. Crautwald, *In tria priora capita libri Geneseos annotata / quibus creationem & lapsum primi hominis graphice depingit*, Strassburg 1530, s. 7.

⁶²² E. Furcha, *Schwenckfeld's Concept of the New Man: A Study in the Anthropology of Caspar Von Schwenckfeld as Set Forth in His Major Theological Writings*, Pennsburg 1970, s. 12–13.

⁶²³ V. Crautwald, *In tria priora capita...*, s. 8.

⁶²⁴ V. Crautwald, *In tria priora capita...*, s. 8–9.

drugiej strony, zakrywa te same rzeczy przed niedoświadczonymi, tym samym światłem przejrzystości; tak oszczędny w słowach, że mogę śmiało twierdzić, że ta cenna książeczka zawiera materiał o ogromnej objętości⁶²⁵.

Wydawca popiera interpretację trzech pierwszych ksiąg Księgi Rodzaju zaproponowaną przez Crautwalda w duchu spirytualistycznym⁶²⁶, twierdzi, że autor „doskonale pokazuje godność odnowionego człowieka”⁶²⁷.

Crautwald zajął się przybliżeniem pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju w sposób przystępny. Forma przyjęta przez niego, a następnie przez wydawców sprowadza dzieło do podręcznika teologicznego dla młodzieży lub też dla każdego, kto chciałby łatwo przyswoić Pismo Święte w duchu protestantyzmu spirytualistycznego. Cały tekst jest podzielony na trzy zasadnicze rozdziały: *O stworzeniu człowieka*, *Dwojaki stan człowieka* oraz *Uwagi*; te zaś na wyraźne krótkie części wyjaśniające kolejne cytaty z Księgi Rodzaju, oddane drukowanymi literami. Tekst jest bardzo przejrzysty, a łacina użyta przez Crautwalda niezmiernie prosta, skupiona na sensie, wypełniona retorycznymi zabiegami *confirmationis*⁶²⁸. Ten doskonale wykształcony filolog, podobnie jak w innych utworach oraz w listach, całkowicie pomija kunsztowność w budowaniu zdań łacińskich, inaczej niż Melanchthon i Moiban czy nawet Luter, i pisze w taki sposób, jakby każde użyte przez niego słowo miało swój konkretny cel wyjaśniający i oddziałujący na czytelnika.

Na początku rozdziału *O stworzeniu człowieka* Crautwald powołuje się na fragmenty biblijne, w których Bóg objawia się człowiekowi, tak jak przy akcie stworzenia świata. Są to kolejno: List do Rzymian (Rz 1, 20), Księga Wyjścia (Wj 33, 11), List do Hebrajczyków (Hbr 11, 3), Księga Przysłów (Prz 8, 22–31). Crautwald twierdzi, że „wieczne Słowo Boga było niezbędne do stworzenia wszystkich kształtów przez Boga Ojca; przez to Słowo właśnie wszystko się stało, chociaż Ten nie objawił się jeszcze w pełni”⁶²⁹. Omówienie księgi pierwszej rozpoczyna Crautwald od wersu: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył” (Rdz 1, 27). Wyjaśnia następnie, że:

Bóg tchnął w twarz człowieka oddechem życia, żeby człowiek dostał konkretną boską naturę, przez łaskę, nie tylko naturę ziemską. Cokolwiek w pierwszym człowieku było na

⁶²⁵ Tamże, s. 9–10.

⁶²⁶ V. Voza, *Valentin Krautwald (1490–1545). La riforma...*, s. 116.

⁶²⁷ V. Crautwald, *In tria priora capita...*, s. 10.

⁶²⁸ M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1998, s. 143.

⁶²⁹ V. Crautwald, *In tria priora capita...*, s. 13.

obraz i podobieństwo Boga było wewnętrzne i zdolne do łaski, która pewnego dnia będzie udoskonalona przez Chrystusa⁶³⁰.

Nie ma u Crautwalda miejsca na *elocutio* i *dispositio* rozumiane z punktu recepcji retorycznej. Zdania są bardzo proste, być może nazbyt proste, biorąc pod uwagę realia renesansowe. Gramatyka Crautwaldowska zawiera jedynie element komunikacyjny, teolog jakby celowo zrezygnował z poziomu mentalnego, który mógłby zniekształcić percepcję czytelnika⁶³¹. Następnie zwraca uwagę na dwoistą naturę Adama: wewnętrzną, na podobieństwo Boga, oraz zewnętrzną, która nałoży trud i troski na życie w raju. Bóg powinien być jego zdaniem widziany i żyć w człowieku, wtedy cała natura Boga Ojca będzie w takim człowieku dzielona i w każdym wszystko będzie skierowane w kierunku Chrystusa⁶³².

Ważne dla Crautwalda jest podporządkowanie się Bogu, zwraca na to uwagę, omawiając stworzenie zwierząt: „Wszystko zostało stworzone dla Słowa Boga i przez to Słowo i podporządkowane człowiekowi, który będzie podporządkowany nakazom Słowa”. Na temat stworzenia mężczyzny i kobiety Crautwald wypowiada się bardzo krótko, nadmieniając, że świętość małżeństw pochodzi od Boga. Tym samym zrównuje obie płcie, wyznając, że obie pochodzą od Boga i nie ma w tym nic niestosownego (*Uterus sexus a Deo creatus et mox benedictus, nihil autem quod utriusque ornavit ac decuit, abesse potuit*)⁶³³.

Następnie Crautwald rozważa wers: „bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28). Tłumaczy, że jest to oznaka prostego i wolnego błogosławieństwa i najbogatsza propozycja łaski. Została ona jednak przerwana przez nieposłuszeństwo Adama, czego skutkiem stała się klątwa nałożona na poddaństwo ziemi (*terrae subiiciendae*)⁶³⁴.

Po tym ustępie po raz kolejny wyjaśnia istotę dwojakiej natury człowieka. Według Crautwalda człowiekowi nadano na początku naturę boską, to jest naturę Chrystusa. Po akcie

⁶³⁰ Tamże, s. 14.

⁶³¹ A. Kudra, *Pojęcie figury konceptualnej*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica” t. 4 (2012), s. 218–219.

⁶³² V. Crautwald, *In tria priora capita...*, s. 15 i n.

⁶³³ V. Crautwald, *In tria priora capita...*, s. 15–16. Recepcja znaczenia kobiety i idei płci kobiecej na Śląsku była inna niż na terenie Polski czy Niemiec, a na pewno inna niż we Włoszech – mimo tego, że właśnie Włochy stały się dla renesansowych humanistów odnośnikiem kulturowym. Więcej na ten temat zob. B. Gaj, *Ślązaczka...*

⁶³⁴ Tamże, s. 16.

nieposłuszeństwa jego obraz stał się wrogi Bogu⁶³⁵. Wniosek Crautwalda jest taki, że w człowieku nie ma nic boskiego, rządzi nim diabeł i podporządkowuje go sobie (*diaboloque similis, cuius imperio paret et se subiicit*)⁶³⁶. Dwojakość natury człowieka ma się więc objawiać głównie w zestawieniu człowieka z ogrodu rajskiego i człowieka po skosztowaniu jabłka z zakazanego drzewa.

Wers: „Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi” (Rdz 1, 29), komentuje Crautwald szeroko. Uważa, że Bóg tymi słowami obdarowuje człowieka obfitością swoich łask (*abundantiam gratiae*), wyposaża go we wszelkie korzyści (*armat hominem beneficiis*) i przyciąga do siebie, pragnąc, aby człowiek pamiętał, że dostał wszystko od Boga⁶³⁷. Upadek człowieka nie jest zatem dziełem Boga, ale węża. Bóg nigdy nie powinien być uznany za autora zła (*Deus non est autor peccati*), nawet jeśli ma również możliwość zmiany wszystkich zamiarów Złego w dobro.

Analizę kolejnej księgi rozpoczyna Crautwald od wersu: „odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął” (Rdz 2, 2). Jako *argumentum* przywołuje cytat z Ewangelii według św. Jana: „Jezus im odpowiedział: »Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam«” (J 5, 17), tłumacząc, że dzieło Boga jest nieustannie kontynuowane przez Chrystusa. Dzięki działalności Chrystusa człowiek zostanie odnowiony, i w rezultacie przez Jezusa Chrystusa odnajdzie w Bogu odpoczynek w wiecznym szabacie (*aeterno sabbatismo per Iesum Christum in Deo conquiescerent*)⁶³⁸. Kolejny wers Crautwald sprowadza do jednego zdania: „Pan Bóg nie zsyłał deszczu na ziemię” (Rdz 2, 5). Teolog legnicki stwierdza, że fragment ten jest zaleceniem, aby zawsze mieć odwagę żeby pokładać zaufanie w Panu i nie wątpić, że Bóg zawsze będzie miał wzgląd na człowieka. Jako *argumentum* cytuje słowa Chrystusa z Ewangelii według św. Mateusza: „Dlatego nie bójcie się: jesteście ważniejsi niż wiele wróbli” (Mt 10, 31). Kolejna teza postawiona przez Crautwalda brzmi: „człowiek nie został stworzony, aby uprawiać ziemię”⁶³⁹ – jest bardzo śmiała i kontrowersyjna w świetle nauczania rzymskiego Kościoła, ale również, jeszcze w XVI

⁶³⁵ Zaproponowane przez Crautwalda przedstawienie człowieka opętanego przez szatana zestawione ze źródłowym objaśnieniem natury szatana (według Katechizmu Kościoła Katolickiego) ukazuje błędne lub nie dość przestrzenne myślenie o Złym (zob. *Annotata*) – *satanas*, czyli grecki ‘przeciwnik’, zostaje utożsamiony przez autora z człowiekiem, co nie wpisuje się w semantyczny zakres tego słowa. Zob. „Poznańskie Spotkania Językoznawcze” t. 1 (1996), s. 12.

⁶³⁶ V. Crautwald, *In tria priora capita...*, s. 17.

⁶³⁷ Tamże, s. 18.

⁶³⁸ Tamże, s. 21.

⁶³⁹ Tamże s. 22.

wieku, w perspektywie Kościoła ewangelickiego⁶⁴⁰. Teolog tłumaczy, że „ziemia czekała na ziemskiego rolnika; dusze ludzi potrzebują duchowego rolnika”⁶⁴¹.

Następny fragment dotyczy komentarza do wersu: „Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia” (Rdz 2, 7). W poetyckiej stylistyce Crautwald kieruje w apostrofie do człowieka słowa napomnienia:

Pamiętaj o swoich początkach, o człowieku. Pamiętaj swego wielkiego Stwórcę. Miej uważność na Stwórcę tak dobrego, który bierze proch jako twój materiał, formuje i przywraca do życia, i czyni to własnym oddechem. I pamiętaj, że zamienisz się w proch⁶⁴².

Wysuwa następnie *argumentum* z Księgi Psalmów, z Księgi Ezechiela oraz z pierwszego Listu do Koryntian:

Ślesz swego Ducha i odnawiasz oblicze ziemi. (Ps 104, 30)

Tak mówi Pan Bóg: „Oto Ja wam daję ducha”. (Ez 37, 5)

Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą, a ostatni Adam duchem ożywiający. (1 Kor 15, 45)

Człowiek został stworzony jako „mający ducha”, wyjaśnia Crautwald, nie żyje, dopóki Bóg nie da mu życia. Sam stary–Adam jest jedynie tym, co ziemskie, ale nowy–Adam to niebiański Chrystus, dzięki któremu powstaje nowy człowiek (*novum hominem in Christo significans*)⁶⁴³.

Dla wersu: „zasadziwszy ogród w Eden na wschodzie, Pan Bóg umieścił tam człowieka, którego ulepił” (Rdz 2, 8), Crautwald proponuje interpretację, w której zwraca uwagę na to, jak ostrożnie Bóg stworzył człowieka i jakim sposobem, prawdziwie zawarł w nim swój obraz (*imago Dei veritate imbuat*). Sama sytuacja założenia ogrodu rajskiego przedstawia plan Boga zakładający ocalenie człowieka. Tym czynem Bóg dopuścił człowieka do swoich sekretów (*consilia participem facit in paradiso suo*)⁶⁴⁴. Raj to według Crautwalda Judea – kraina obiecana, oraz Jerusalem i Góra Syjon.

⁶⁴⁰ J. Turkiel, *Ziemia w nauczaniu mędrca Syracha*, „Acta Pomerania” 2011, nr 3, s. 188.

⁶⁴¹ V. Crautwald, *In tria priora capita...*, s. 22.

⁶⁴² Tamże, s. 23.

⁶⁴³ V. Crautwald, *In tria priora capita...*, s. 24. Zob. D. Shantz, *An Introduction to German Pietism: Protestant Renewal at the Dawn of Modern Europe*, Pensylwania 2013, s. 16.

⁶⁴⁴ Tamże, s. 24.

Kolejne wersy to dla teologa apoteoza darów boskich:

Na rozkaz Pana Boga wyrosły z gleby wszelkie drzewa miłe z wyglądu i smaczny owoc rodzące oraz drzewo życia w środku tego ogrodu i drzewo poznania dobra i zła. Z Edenu zaś wypływała rzeka, aby nawadniać ów ogród, i stamtąd się rozdzielała, dając początek czterem rzekom. (Rdz 2, 9–10)

Potwierdza to *argumentum* zaczerpniętym z Księgi Izajasza (Iz 61, 3) oraz Jeremiasza (Jr 23, 5). Obydwa cytaty traktują o weselu, które budzi się w człowieku będącym odbiorcą darów boskich. Legnicki teolog twierdzi, że drzewa w rajskim ogrodzie symbolizują mądrość Chrystusa (*ligna haec Christum signant verae sapientiae*), a stojące w samym środku ogrodu drzewo poznania dobra i zła, jest symbolem śmierci⁶⁴⁵. *Argumentum* stanowi tym razem cytat z Apokalipsy św. Jana: „Zwycięzcy dam spożyć owoc z drzewa życia, które jest w raju Boga” (Ap 2, 7). Rzeka „żyjącej wody” (*flumen aquarum viventium*) to Chrystus. Crautwald objaśnia też symbolikę rzeki (Rdz 2, 10):

Rzeka jest podzielona na cztery strumienie symbolizujące cztery części świata. To jest nauczanie ewangelii i Chrystusa, które może pochodzić ze wschodu i zachodu (...). Na początku ogród jest podlewany. Następnie [rzeka] podzielona zostaje na strumienie: ewangelia jest na początku nauczana w Judei, a później rozprasza się na wszystkie inne kraje. Judea jest otoczona tyłoma rzekami: Gangesem – od powodzi i wzmoczonego nurtu, Nilem – wylewającym by użyźnić ogród, Tygrysem – od szybkiego nurtu, Eufratem – od owoców i dojrzewania owoców⁶⁴⁶.

Po tym ustępie Crautwald przechodzi do komentarza na temat człowieka, któremu Bóg polecił uprawiać ogród rajski i dbać o niego (Rdz 2, 15). Twierdzi, że w tym właśnie zawiera się misja człowieka, aby „służyć tajemnicom Boga i dbać o nie”⁶⁴⁷. Zaznacza, że człowiek to stworzenie ziemskie, przeniesione do Raju. Tym samym „ziemia została dopuszczona do tajemnic i sekretów Boga”.

W wersie traktującym o przestrzeganiu zasad danych człowiekowi przez Boga (Rdz 2,16) Crautwald skupia się na prawie. Twierdzi, że człowiek dostał prawa od Boga, aby nauczyć się być posłusznym wobec Słowa⁶⁴⁸. Dzięki temu posłuszeństwu jest w stanie zjednoczyć się z prawdziwym dobrem, które dla Crautwalda jest tożsame ze Słowem Boga. Człowiek nie może

⁶⁴⁵ Tamże, s. 26.

⁶⁴⁶ Tamże, s. 27.

⁶⁴⁷ Tamże, s. 28 i n.

⁶⁴⁸ W kontekście dogmatów wiary chrześcijańskiej jest to niezwykle radykalna teza. Na ten temat zob. A. Kyriatt, *Teologia dogmatyczna...*

porzucić zadowalania Boga lub uczynić rzeczy niezgodnej ze Słowem Boga, jest jednak słaby i prawo nie zawsze okazuje się pomocne. Adam nie słuchał Słowa Boga, a tylko ono jest wiedzą o prawdziwym dobru i tylko ono pozwala na uniknięcie wszelkiego zła. Kolejna myśl, pociągająca za sobą rozbudowany wywód, odnosi się do samego zakazanego owocu i jest nader oryginalna:

Drzewo poznania dobra i zła, które Pan zasadził w Raju ma owoc, który nie jest jeszcze na tyle dojrzały, żeby być dla ciała człowieka pożytecznym (...) owoc, kiedy został zjedzony, nie był w danym czasie dobry dla Adama (...) jest to przykład ludzkiej mądrości i głupoty ciała (*carnis stultitia*), które wąpi w obietnice Boga⁶⁴⁹.

Crautwald pisze niczym w wizji, jakby opierając się na ciągu myślowym w retoryce objawienia. Zestawienie tego wywodu z nauczaniem Kościoła wydaje się bardzo nieprzemyślane i radykalizujące każdy symbol wiary⁶⁵⁰. Na temat roli kobiety w popełnieniu grzechu przez Adama Crautwald nie rozpisuje się szczególnie. Twierdzi tylko, że stworzenie kobiety to nie tylko stworzenie przez Boga „pomocy, ale również przyrzędu wypełniającego ziemię (*complendarum terrarum instrumentum*), dzięki któremu praca mężczyzny może zostać nakierowana na Słowo Boże”⁶⁵¹. Przy komentarzu do wersu: „Po czym Pan Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę” (Rdz 2, 22) rozwija swoją wcześniejszą myśl:

W boskim rozumowaniu kobieta jest stworzona do pomocy, nie dla pożądania mężczyzny. Jest jego siostrą i partnerem w łasce, nie kompanem w występkach. (...) Kobieta jest stworzona dla najbliższej relacji z mężczyzną. Kobieta jest częścią ciała mężczyzny; ciało mężczyzny jest niedoskonałe. Całe ciało kobiety będzie doskonałe, kiedy wejdzie w małżeństwo. Zatem pożądanie ciała dla ciała tkwi w mężczyźnie⁶⁵².

Komentuje również rolę, jaką kobieta odegrała w popełnieniu przez Adama grzechu. Przekonuje, że Adam nie spodziewał się takiej pokusy od partnera i pomocnika⁶⁵³ stworzonego z jego żebra, z jego własnego ciała (*Inexpectatus Adam eventus e socia et adiutrice e membris et costis suis ac carne sua, iuvenire hostem ac periculosum exitium*)⁶⁵⁴.

⁶⁴⁹ V. Crautwald, *In tria priora capita...*, s. 31–32.

⁶⁵⁰ Jan Paweł II, *Komentarz do ksiąg Starego Testamentu*, Kraków 2012, s. 24.

⁶⁵¹ V. Crautwald, *In tria priora capita...*, s. 33.

⁶⁵² Tamże, s. 35–36.

⁶⁵³ Crautwald próbuje zdjąć z Adama odpowiedzialność za grzech pierworodny za pomocą subtelnej manipulacji sensem słów, zob. *Grzech pierworodny w teologii św. Anzelma*, „Studia Teologiczne” 1932, nr 1–4, Wilno 1932.

⁶⁵⁴ V. Crautwald, *In tria priora capita...*, s. 36.

Dzięki posłuszeństwu wobec Słowa Boga Adam uczy się swojej własnej natury, ciała kobiety – i przez to siebie, sprawdza i poznaje swoją żonę podarowaną mu przez Boga. Po raz kolejny wyróżnia Crautwalda skrajność w stawianiu tez. Podstawami egzystencji człowieka są dla niego zarówno uobecnienie myśli w modlitwie, jak i całkowita nieobecność myśli. Tak rozumiana skrajność kusi słuchacza łatwością zrozumienia i poddania się pseudomesjanistycznym wizjom Legniczanina⁶⁵⁵. Crautwald rozważa również kwestię małżeństwa z punktu widzenia ogrodu rajskiego, określając je jako niepodzielną relację, w której dla Boga oboje, Adam i Ewa, stają się jednym ciałem i współdzielą tajemnicę boską (*sint unam per carnem, nec non misterium, deque supra a deo doctus exprimit*)⁶⁵⁶.

Rozmyślenia na temat drugiej księgi kończy Crautwald na wersie ostatnim: „Chociaż mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu” (Rdz 2, 25). Tłumaczy, że ustrojeni w bogactwo Słowa Boga (*divitiis verbi Dei ornantur*)⁶⁵⁷ i w Chrystusa, nie są nadzy. Nie powinien pojawiać się wstyd u tych, którzy są uświęceni Słowem Bożym, ponieważ ono uświetnia (*cohonestans*) człowieka.

Komentarz do trzeciego rozdziału Księgi Rodzaju stanowi najbardziej rozbudowaną część. Opis grzechu pierworodnego jest przez Crautwalda analizowany w duchu spirytualistycznym wers po wersie. Teolog tłumaczy na początku:

Po wszystkich tych dobrodziejstwach, cudach, pracach i nauczaniu, człowiek zostaje poddany testowi jako uczeń Boga, nie tylko jako stworzona postać (*factura*), czy jest w stanie dotrzymać posłuszeństwa Słowu Boga i trwać w nim⁶⁵⁸.

Węża przedstawia autor jako fałszywego nauczyciela, w uzasadnieniu podając słowa św. Pawła: „Duch zaś otwarcie mówi, że w czasach ostatnich niektórzy odpadną od wiary, skłaniając się ku duchom zwodniczym i ku naukom demonów” (1 Tm 4, 1). Wąż próbuje unieważnić przyjście na świat Chrystusa i królestwa Bożego⁶⁵⁹. Crautwald nieustannie dyskutuje w tym ustępie ze św. Pawłem, którego na tym etapie nie traktuje jako autorytetu. Daje w ten sposób wyraz całkowitemu zaprzeczeniu słowom misji św. Pawła, jakby celowo odwracając sens Pawłowy dla uzyskania

⁶⁵⁵ *Imhibition*, red. R. Dziadkiewicz, E. Tatar, Kraków 2006.

⁶⁵⁶ V. Crautwald, *In tria priora capita...*, s. 37–38.

⁶⁵⁷ Tamże, s. 38.

⁶⁵⁸ Tamże, s. 39–40.

⁶⁵⁹ Tamże, s. 40.

nowego sensu, połowicznie objawionego⁶⁶⁰. Powraca do toposu węża przypominając, że ten obiecuje wolność ciała (*libertatem carneam*). Dalej natomiast objaśnia istotę kuszenia kobiety:

Wąż kusi kobietę, traktując ją jako słabsze narzędzie (*vas infirmius*) i jako tę, która nie zobaczyła w pełni dzieł Boga (...) prawdopodobnie była uczniem Słowa Bożego przez krótki czas⁶⁶¹.

Mimo, iż kobieta nauczyła się przykazań danych przez Boga, w rozmowie z wężem przywołała fałszywe słowa, nie te, których uczył ją Bóg. Wąż wykorzystał niewiedzę kobiety na temat Słowa Boga⁶⁶². Nie ma nic gorszego dla człowieka, stwierdza teolog, niż wahać się nad Słowem Boga: „Ten jest najbliższy upadku, kto zmienia swoje zdanie i tekst [Pisma Świętego]”⁶⁶³. Ta teoria, oparta na filologicznym, a przez to dosłownym rozważaniu Pisma Świętego, powielana i kultywowana przez Crautwalda w jego pismach i listach, w *Annotata* jest przedstawiona bardzo klarownie i prosto, prześwieca również przez słowa komentarza. Dodatkowo Crautwald ucieleśnia w tym miejscu radykalizujące postrzeganie kobiet, odmawiając im pozytywnej sprawczości religijnej, utożsamiając je wyłącznie z *errare* – w przeciwieństwie do Moibana, który w *Catechismi Capita Decem* zamieścił mowę córki Andreasa Winklera i opatrzył ją komentarzem ucznia płci męskiej⁶⁶⁴. Dla Crautwalda nie istnieje możliwość zaistnienia „wybitnej kobiety”. Ustęp kończy się przykazaniem skierowanym do wiernych:

Ci którzy są uczniami Słowa Bożego powinni mieć oczy zamknięte na diabła, nie powinni również zwracać uwagi na sprawy ziemskie. Powinni być zajęci Prawem Pana dniem i nocą. Powinni czynić wszystkie rzeczy w imię Pana⁶⁶⁵.

Przechodzi następnie autor do omówienia zagadnienia obietnic diabła wobec pierwszego człowieka. Według Crautwalda wąż mówi do Ewy i Adama: „będziecie jak Bóg, będziecie znać dobro i zło”. Retoryka stosowana przez Crautwalda – filologa skłania do przemyśleń na temat rzeczywistej roli

⁶⁶⁰ D. J. Bosch, *Oblicza misji chrześcijańskiej. Zmiany paradygmatu w teologii misji*, tłum. P. Merecz, K. Wiazowski, M. Wilkosz, Katowice 1991, s. 171.

⁶⁶¹ V. Crautwald, *In tria priora capita...*, s. 41.

⁶⁶² Ciągłe podwyższanie pozycji kobiety to powrót Crautwalda do teologii wczesnego średniowiecza, która zrównywała kobietę i mężczyznę przed majestatem Boga. Zob. J. Szymusiak, *Grzegorz teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1962, s. 102.

⁶⁶³ V. Crautwald, *In tria priora capita...*, s. 45.

⁶⁶⁴ B. Gaj, *Ślązaczka...*, s. 183.

⁶⁶⁵ V. Crautwald, *In tria priora capita...*, s. 46.

Boga w życiu człowieka, chociaż dla niewykształconego czytelnika teolog nie pozostawia miejsca na wątpliwości⁶⁶⁶. Człowiek, tłumaczy Legniczanin, został stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Nauczył się przyjmować to, co boskie, przez zasady Słowa Boga (*ipse per verbi Dei discipulatum induere Deum*):

Tak samo diabeł może kreować człowieka na swoje podobieństwo, zniewolić go, odciągnąć od Chrystusa i uczynić partnerem swojego dzieła zniszczenia. I wreszcie, z bycia uczniem i stworzeniem Boga, [człowiek] zacznie być uczniem diabła⁶⁶⁷.

Do słów: „będziecie jak Bóg (...) znali dobro i zło”, Crautwald proponuje komentarz: „arogancja i ambicja, i nasze samouwielbienie (*amor nostri*) obraża Boga i znieważa Jego Słowo”. Wiedza zaś poznania dobra i zła pochodzi od Słowa Boga i będzie poznana w odpowiednim czasie, nie z rady węża.

Następnie Crautwald ponownie porusza wątek kobiecy w kontekście aktu kuszenia. Jako szesnastowieczny myśliciel wyjątkowo dużo uwagi poświęca kwestii kobiecej, tak dotychczas pomijanej⁶⁶⁸. Dobiera słowa bardzo rozważnie, mówi: „Zewnętrzne słyszenie, przez które kobieta służy słowu diabła, znamionuje wewnętrzne zaufanie słowu diabła”⁶⁶⁹. Skuszona kobieta według Crautwalda zapomina o Bogu i o swoim mężu, słuchając demona i ufając mu całym swoim sercem; oddala się od Słowa Boga na rzecz słowa diabła. Kieruje się ku rozkoszy i wszystkiemu, co w życiu zewnętrzne. Ufa własnemu osądowi i wężowi, swemu doradcy. W tym momencie, pisze dalej Crautwald, kobieta jest uważna wobec kogoś, kto ma władzę śmierci. Teolog powraca tym samym do średniowiecznego toposu kobiety⁶⁷⁰. Wąż–kusiciel ustalił własne prawo i własne słowo, którym jest śmierć (*suum verbum quod est mors, statuit*)⁶⁷¹. *Locus* Adama zostaje zredukowane do minimum. Ocenia się go jako tego, który nigdy nie zdradził przykazań Słowa Boga, ale:

⁶⁶⁶ H. Seweryniak, *Prorok i Błazen. Szkice z teologii narracji*, Poznań 2005, s. 111.

⁶⁶⁷ V. Crautwald, *In tria priora capita...*, s. 47.

⁶⁶⁸ Niemniej opisom postawy kobiecej poświęca się więcej uwagi w teologii protestanckiej niż w katolickiej. Widoczne jest to w *Katechizmie* Moibana. Więcej na ten temat zob. B. Gaj, *Ślązaczka...*

⁶⁶⁹ V. Crautwald, *In tria priora capita...*, s. 47.

⁶⁷⁰ Więcej zob. A. Karłowska–Kamazowa, *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy*, Poznań 1995.

⁶⁷¹ V. Crautwald, *In tria priora capita...*, s. 48. Zagadnienie prawa to zaś ponowna dyskusja Crautwalda ze św. Pawłem – zob. D. Bosch, *Oblicza misji chrześcijańskiej...*, s. 171.

Myślał, że nie ma w tym niebezpieczeństwa, był posłuszny kobiecie–pomocnikowi; daje rozkosz „ciału i kościom” i nie szuka uważnie autora tego uczynku. W skrócie, zachowując się błędnie i łatwo ufając żonie, Adam upada i nie wierzy Bogu⁶⁷².

Crautwald cały czas przywołuje tezę, podążając w tym za św. Augustynem, że Ewa była zaufanym *auxiliatrix* Adama⁶⁷³. Kolejny fragment dzieła poświęca nagości pierwszych ludzi. Ponownie wraca do tego tematu, ale rozpatruje go z nieco innego punktu widzenia. Rzuca nowe światło na zagadnienie, zachęcając czytelnika do kolejnych rozważań. Diabeł, osiągnąwszy chwilowe zwycięstwo, oddala się i pozostawia nieszczęsnych ludzi (*relictis miseris abiit*).

Uświadomienie ich zewnętrznej nagości jest przykładem wewnętrznego odstąpienia od Boga, obnażenia siebie (*despoliationis*) z dobrych rzeczy [pochodzących] od Boga (...) Teraz [Adam], opuszczony przez te rzeczy, jest najbardziej nagi ze wszystkich, chociaż może nie widzieć swojej wewnętrznej nagości, jest bowiem skoncentrowany na tej zewnętrznej⁶⁷⁴.

Rozważania te podsumowuje Crautwald prostymi słowami, zwraca się do czytelnika niewykształconego teologicznie, do ucznia nieobytego w sprawach wiary:

Dlatego przekroczenie (*transgressio*) jest powodem ludzkiej destrukcji, kiedy dusza jest pobudzona żądzą i ciało popełnia grzech przez akt skosztowania (*ex degustatione peccatum commiserit*) i wymyśla fałszywą wymówkę, cały człowiek zaczyna być winien przekroczenia i tym samym, słusznie, jest pełen destrukcji⁶⁷⁵.

Następny fragment dotyczy zakrycia części intymnych liśćmi figowymi przez Adama i Ewę. Ten fragment Crautwald omawia stosunkowo szeroko w kontekście pozostałych poruszanych zagadnień z Księgi Rodzaju. Teolog rozpoczyna od postawienia tezy, że zło, które odnalazło swe miejsce w duszach pierwszych ludzi, jest uważnie przez nich zakryte liśćmi figowymi (*tenit diligenter foliis ficuum*). Liście te są w Ewangelii według św. Marka przeklęte przez Chrystusa (Mk 11, 12–14), który poszukuje owocu nie liści (*maledicit ficum*)⁶⁷⁶. „Człowiek uczy się”, snuje dalej rozważania Crautwald, stawiając tezy nowe, odseparowane myślowo od nauczania teologicznego⁶⁷⁷:

⁶⁷² Tamże, s. 49–50.

⁶⁷³ M. Uliński, *Kobieta i mężczyzna. Dzieje refleksji filozoficzno–społecznej*, Kraków 2001, s. 59.

⁶⁷⁴ V. Crautwald, *In tria priora capita...*, s. 50–51.

⁶⁷⁵ Tamże, s. 51.

⁶⁷⁶ Tamże, s. 58.

⁶⁷⁷ *Encyklopedia Kościelna podług teologicznej encyklopedji*, red. M. Nowodworski, Warszawa 1892, s. 198.

Jak zakryć nagość zewnętrznym nakryciem, (...) ale nie zapomina o swojej wewnętrznej nagości. Nie może jednak jej zakryć, ani nie może wyobrazić sobie, jak mógłby naprawdę tę nagość zakryć. (...) Zgubił prawdziwą wiedzę od Boga. (...) Myśli, że jest chroniony przed wszystkim, jeśli ma zewnętrzną zasłonę⁶⁷⁸.

Człowiek bez Słowa Boga jest według Crautwalda „zachwiany”: osąd ma zdeprawowany, zrozumienie zniekształcone, wiedzę ogłupioną. Taka wiedza pochodzi od diabła, który mami człowieka fałszem. Zauważa się u Crautwalda podkreślenie roli diabła jako rozkazodawcy i inspiratora poczynań, tak charakterystyczne dla deskrypcji herezji w XVI wieku⁶⁷⁹. Percepcja takiego zwiedzionego człowieka może spowodować, że wybierze on kłamstwo wobec prawdy i zło wobec dobra. Podobnie według Crautwalda czynią katolicy i wszyscy ci, którzy nie dostrzegają wewnętrznej wiary duchowej: „Mówią absurdy o łasce, że jest złączona z wolną wolą, jakby istniała wzajemna wspólnota światła i ciemności, Chrystusa i Beliala, doktryna demonów i Słowa Boga”⁶⁸⁰.

Ten ostry osąd i opowiedzenie się za zwolennikami braku wolnej woli w doktrynie było śmiałym stwierdzeniem Crautwalda, klasyfikowało go w szesnastowiecznej teologii jako radykała. Adama zakrywającego się wstydliwie listkiem figowym nazywa teolog „heretykiem” (*est autem hoc loco hypocritarum forma*), który „zakrywa się zewnątrz przed Bogiem, któremu był nieposłuszny”⁶⁸¹. Crautwald wysnuwa następnie cztery zasady–błędy człowieka w wierze, wynikające z sytuacji opisanej w Księdze Rodzaju:

Pierwsza, owoc z zakazanego Adamowi drzewa i wszystkie jego następstwa to powrót do zewnętrznych spraw, zamartwianie się o jutro, o zarobek, myślenie o zewnętrznych rzeczach, pogardzanie, brak poszukiwania Boga, niemożność słuchania lub wiary w Boga.

Druga, życie w hipokryzji; zasłanianie swoich grzechów, nieszukanie *remedium* pochodzącego od Boga.

Trzecia [owoc] jest po to, by bać się głosu Pana, nigdy nie być szczęśliwym lub spokojnym w sumieniu, ale kłamać, będąc ukrytym w sekretach i kłamliwym drzewie (*arbore latere*); wiedzieć, że Bóg nie dba o nas, albo, że my uciekamy na wieki od Niego.

⁶⁷⁸ V. Crautwald, *In tria priora capita...*, s. 52.

⁶⁷⁹ J. Tazbir, *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa 1987, s. 128.

⁶⁸⁰ V. Crautwald, *In tria priora capita...*, s. 54.

⁶⁸¹ Tamże, s. 56.

Czwarta, (...) Nie robimy nic poza wymyślaniem wymówek, aby nasz grzech był odpuszczony (...) zostaliśmy wypędzeni z raj, chyba że Chrystus, nasienie z kobiety, wkroczy i zdepcze głowę węża, przynosząc nam swoje królestwo. I On uczyni nas dziećmi Boga z odpuszczonymi grzechami⁶⁸².

Argumentum wobec tezy o tym, że Chrystus stanowi remedium dla człowieka popełniającego cztery przytoczone błędy w wierze, to według Crautwalda cytata ze Pierwszego Listu do Koryntian:

Ponieważ bowiem przez człowieka [przyszła] śmierć, przez człowieka też [dokona się] zmartwychwstanie. I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni. (1 Kor 15, 21–22)

Dalsze wersy również opatruje rozległym komentarzem. Można zauważyć, że styl Crautwalda ewoluje w tekście. Coraz śmieiej stawiane są tezy, jak również osądy i przykłady złych zachowań ludzi.

Gdy zaś mężczyzna i jego żona usłyszeli kroki Pana Boga przechadzającego się po ogrodzie, w porze kiedy był powiew wiatru, skryli się przed Panem Bogiem wśród drzew ogrodu. Pan Bóg zawołał na mężczyznę i zapytał go: „Gdzie jesteś?”. (Rdz 3, 8–9)

W tym pierwszym pytaniu Boga skierowanym do człowieka Crautwald wyraźnie widzi naukę łaski Słowa Boga⁶⁸³. Zauważa, że:

Bóg przechadza się po ogrodzie po południu, po tym jak jego gniew opadł, w chłodzie wieczoru. To pokazuje, że na końcu świata Bóg powróci, by zbawić człowieka. (...) Bóg woła Adama, szukając go. Przez łaskę Boga, który nie zostawi człowieka na zgubę, ale zawoła go Swoim Słowem i pokaże mu drogę do zbawienia⁶⁸⁴.

Do słów Boga Crautwald podchodzi jako filolog, *vir trilinguis*, znany na Śląsku ze znakomitego wykształcenia humanistycznego. Tłumaczy zatem, że po hebrajsku zwrot „gdzie jesteś” oznacza więcej niż tylko słowa: „wskazuje na czułość (*affectum*) szukającego Boga”⁶⁸⁵.

⁶⁸² Tamże, s. 57–58.

⁶⁸³ J. Jagiełło, W. Zuziak, *Człowiek wobec wartości*, Kraków 2006, s. 105.

⁶⁸⁴ V. Crautwald, *In tria priora capita...*, s. 59.

⁶⁸⁵ Tamże, s. 60.

Negatywnie oceniana postawa Adama to komentarz do następnego wersu, w którym czytelnik odnajdzie opis pierwszego człowieka chowającego się przed Bogiem (Rdz 3, 10). Crautwald zestawia je z postępowaniem godnym naśladowania⁶⁸⁶:

Co robi Adam? Boi się i drży bez nadziei, bez wiary, bez bezpieczeństwa, niespokojny. Dlaczego? Bo jest nagi, brakuje mu odzienia i szaty Słowa Boga, czyli Chrystusa, który wskazuje, dlaczego moglibyśmy być grzesznikami, jednak nie boimy się głosu Pana, ale ufamy w Chrystusie. Każdy jest nagi przed Bogiem, chyba że ma Chrystusa jako szatę⁶⁸⁷.

Według Crautwalda Adam chowa swój grzech, kryjąc się przed Bogiem. Nie wyznaje swojego grzechu, nie szuka łaski, nie ma nadziei na wybaczenie, nie bierze pod uwagę dobroci Boga. Grzesznikiem jest zatem właśnie ten, który myśli, że ocali siebie swoimi sposobami: w klasztorze, na pustyni. Ta jawna zniewaga życia klasztornej to dowód na wpisywanie się Crautwalda w idee początków reformacji, jednak poruszenie wątku kontemplacji pustynnej w kontekście fałszywej wiary stanowi już obrazę autorytetu eremitów, Ojców Kościoła, na których tekstach opierali się protestanci w dysputach z katolikami i *vice versa*. Crautwald po raz kolejny potwierdza to, co pisał już w listach – że autorytet Ojców Kościoła dla niego, spirytualisty, nie stanowi już autorytetu.

Wers, w którym Adam tłumaczy się przed Bogiem, że to Ewa skusiła go do zjedzenia jabłka (Rdz 3, 12), Crautwald komentuje jako typowy przykład człowieczego intelektu, podpowiadającego, aby winę i grzech zrzucić na kogoś innego lub wymyślać wymówki. Crautwald tłumaczy postępowanie Adama jako kolejny występki, nie tylko przeciwko Bogu, ale i wspólnocie, którą tworzy z Ewą. Nic nie jest dla niego tak ważne, by nie mogło zostać użyte jako obrona przed Bogiem (*nihil est tam charum ipsi quod non in patrocinium coram domino assumit*)⁶⁸⁸.

Wypowiedziane przez Boga słowa potępienia węża Crautwald rozumie jako potępienie wewnętrznej duchowości w zewnętrznym wężu. Słowa oskarżenia kierowane do Złego: „ponieważ to uczyniłeś” (Rdz 3, 14), są dla teologa potwierdzeniem winy – nic nie można uczynić, aby zaprzeczyć czynowi lub go usprawiedliwić. Jednak „rada (*consilium*) Boga jest nie do opisanie (*inenarrabile*)”⁶⁸⁹.

W wersie: „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie i niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiążdży ci głowę, a ty zmiążdżysz mu piętę»” (Rdz 3, 15), Crautwald

⁶⁸⁶ M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1998, s. 148.

⁶⁸⁷ V. Crautwald, *In tria priora capita...*, s. 60–61 i n.

⁶⁸⁸ Tamże, s. 64.

⁶⁸⁹ Tamże, s. 68.

odnajduje zapowiedź przyjścia Chrystusa, wyrażając jednocześnie negatywną opinię na temat obrządku żydowskiego oraz każdego innego zewnętrznego manifestu przynależności do wyznania:

Grzesznik Adam jest wysłany do Chrystusa, nieprawy do Prawego, bezbożny do Świętego, który przyjdzie pewnego dnia w ciele, i śmierć zostanie wysłana do Życia. Jest wysłany nie do czegoś zewnętrznego, mówię stanowczo nie obrzezaniu oraz innym [zewnętrznym] oznakom, ale do nasienia kobiety (*ad semen mulieris*)⁶⁹⁰.

Bóg łączy się z człowiekiem jedynie przez „ciało Boga”, czyli Chrystusa, więc dla ciała człowieka nie ma innego przymierza z Bogiem poza tym przez ciało Chrystusa. Crautwald zwraca uwagę, że:

rzeczywiście nasze ciało jest mizerne; każde ciało zostało stworzone bez Chrystusa i Boga w sobie. Uważam, że ciało nie będzie trwało w Bogu, jeśli Bóg–Słowo nie stanie się ciałem (...) Chrystus może wzbogacić ciało niebiańskimi dobrodziejstwami (*caelestibus bonis*)⁶⁹¹.

Dla profetycznej wizji⁶⁹² zmiążdżonej głowy węża, Crautwald proponuje komentarz: „Ziarno kobiety będzie panowało wiecznie i Pan da Mu (Chrystusowi) tron Jego ojca Dawida”⁶⁹³. *Argumentum* to cytat z Ewangelii według św. Łukasza: „Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego praojca, Dawida” (Łk 1, 32). Tłumaczy następnie czytelnikowi dobrodziejstwa wiary w Chrystusa, wylicza je, zachęcając do przystąpienia do grona wierzących:

Zatem, kiedy Ojciec wysłał Syna na świat, nie tylko wyposażył Go w łaski, które będą wystarczające w odkupieniu człowieka. Również wyposażył Go w te rzeczy, które uczynią nas szczęśliwymi, przyniosą zbawienie, dadzą mądrość i wiedzę niebiańską i uczynią z nas synów i dziedziców i współuczestników jednej prawdziwej chwały i boskości. Tu jest najbogatsza łaska i dobrodziejstwo; tu jest nieograniczony i najobfitszy skarb bogactwa Boga w Chrystusie⁶⁹⁴.

W kolejnym akapicie Crautwald porusza kwestię zapowiedzianych przez Boga bólów porodowych. Jest to niezwykle ciekawy na tle całego tekstu fragment, a interpretacja teologa –

⁶⁹⁰ Tamże, s. 69.

⁶⁹¹ Tamże, s. 70.

⁶⁹² Więcej zob. A. Dziuba, *Wokół teologii profetycznej*, „Collectanea Theologica” t. 72 (2002), nr 1.

⁶⁹³ V. Crautwald, *In tria priora capita...*, s. 71.

⁶⁹⁴ Tamże, s. 72.

dosyć oryginalna. Ponownie poświęca on kwestii kobiecej stosunkowo dużo uwagi, jakby starał się zachęcić kobiety, na równi z mężczyznami, do poznania nowej wiary w Chrystusa. Twierdzi zatem, że trud, ból, gehennę rodzenia oraz uległość wobec męża Bóg daje poznać jedynie kobiecie. Według Crautwalda doświadczenie to uczy, jak prawdziwy wymiar ma kara wymierzona przez Boga kobietom. Jednak teolog spieszy z wyjaśnieniem i pocieszeniem:

Jednak cudowna jest łaska Boga, który prowadzi kobiety w ich dziele, z jednego porodu do kolejnego i uwalnia je od bólów starych cierpień (*veterum doloribus relevantis*), aby mogły dążyć do kolejnych porodów⁶⁹⁵.

Argumentum dla tego fragmentu to cytata z Ewangelii według św. Jana: „Kobieta, gdy rodzi, doznaje smutku, bo przyszła jej godzina. Gdy jednak urodzi dziecko, już nie pamięta o bólu z powodu radości, że się człowiek narodził na świat” (J 16, 21). Po raz kolejny Crautwald dowodzi swojej znakomitej znajomości Pisma Świętego, swojego odczytania i wykształcenia teologicznego. Co ciekawe, w tym fragmencie porusza on również kwestię poddaństwa kobiety wobec jej męża, cytując Pierwszy List do Tymoteusza oraz Pierwszy List do Koryntian: „Kobieta niechaj się uczy w cichości z całym poddaniem się” (1 Tm 2, 11), „Kobiety mają na tych zgromadzeniach milczeć; nie dozwala się im bowiem mówić, lecz mają być poddane, jak to Prawo nakazuje” (1 Kor 14, 34). Stwierdza jednak, że Ewa w ogrodzie rajskim z pomocnika Adama stała się nauczycielem, niejako weszła w rolę Boga wobec Adama. Crautwald zauważa, że „to usposobienie panuje dzisiaj w kobietach, mianowicie, że chciałyby uczyć i grać rolę pana i prowadzić wszystko według swojego umysłu”⁶⁹⁶. Cytując wers siedemnasty z Księgi Rodzaju, Crautwald stwierdza, że wszystko co ziemskie jest przeznaczone dla ziemi. Jest zatem konieczne narodzenie się z wysoka (*e superis nasci*). „Każdy urodzony z Boga nie grzeszy; każdy urodzony z ciała zostaje ciałem⁶⁹⁷ i grzeszy”⁶⁹⁸, podsumowuje teolog.

Kończąc rozważania, Crautwald przechodzi w stylistykę pocieszenia, nadziei: „Ostatecznie, żyjemy tą nową łaskawością Boga. Będzie zwycięstwo nad diabłem dzięki nasieniu kobiety i kobieta stworzy Życie, które zniszczy naszą śmierć”⁶⁹⁹. Dobro Boga objawia się również w akcie podarowania Adamowi i Ewie tunik na drogę. Teolog zauważa, że Bóg okrywa nagą skórę

⁶⁹⁵ Tamże, s. 73.

⁶⁹⁶ Tamże, s. 74.

⁶⁹⁷ A. Kyriatt, *Teologia dogmatyczna...*, s. 150.

⁶⁹⁸ V. Crautwald, *In tria priora capita...*, s. 75.

⁶⁹⁹ Tamże, s. 76.

pierwszych ludzi skórą owiec i kóz. Podarowanie człowiekowi skóry jest więc oczywistym dobrodziejstwem Boga. Crautwald określa to odzienie jako wyrafinowane ubranie człowieka, cytując fragment z Listu do Hebrajczyków na potwierdzenie swoich słów: „tułali się w skórach owczych, kozich” (Hbr 11, 37).

W ostatnim fragmencie omówienia trzeciej Księgi Rodzaju Crautwald stwierdza, że nic dobrego nie czeka człowieka opuszczającego Raj. Powrót do życia, również tych już martwych, jest możliwy jedynie przez Chrystusa, gdyż „żaden człowiek nie posiada takiej mocy, jedynie łaska”⁷⁰⁰.

Krótką notatką–podsumowanie następująca po ostatnim akapicie komentarza Crautwalda prawdopodobnie pojawiła się w tomie za namową wydawcy lub z inicjatywy Schwenckfelda. Niewątpliwie napisał ją Crautwald, albo ktoś, kto doskonale odwzorował jego stylistykę. W *Annotatiuncula* podsumowane zostały te fragmenty, które dotyczą dwoistości objawienia Słowa Boga. Temat ten został dokładnie przeanalizowany i opisany przez Crautwalda w tekście zasadniczym *In tria priora capita...*, dlatego notatka może stanowić dodatek autorstwa Schwenckfelda, dla którego temat ten był niezmiernie istotny. Następująca po krótkim opisie tabelka z wymienianymi faktami z Księgi Rodzaju, które świadczyłyby o dwoistości natury Słowa Bożego to zabieg typowo Schwenckfeldowski – Crautwald w swoich dziełach i listach nie stosował takiego rozwiązania. Schwenckfeld miał w Strasburgu wpływ na wydanie dzieł Crautwalda, a obserwowany u Crautwalda rodzaj pewnej poddańczości, jeszcze w okresie poprzedzającym wygnanie Schwenckfelda z Legnicy, pozwalał przywódcy śląskiego ruchu spirytualistycznego na dowolne redagowanie dzieł Crautwalda.

Język użyty przez Crautwalda w komentarzu do pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju jest bardzo uproszczony. Crautwald trzyma się ustalonych nazw – w każdym miejscu na określenie tych samych przedmiotów, cech, wad lub przymiotów używa tych samych słów. Konstrukcja składniowa zdań jest bardzo poprawna, ale nie kunsztowna. Przez tekst Crautwalda, w przeciwieństwie do utworów Moibana czy Melanchthona, nie prześwieca cynceronianizm. Legnicki teolog trzyma się litery i jej zasadniczego znaczenia, nie stosuje rozbudowanych porównań, metafor ani nawiązań do literatury starożytnej, tak częstych u Moibana. Jego *eruditio* jest pozbawione kunsztu, acz nader poprawne. Crautwald postrzega używaną przez siebie łacinę również jako środek wyrazu w opisie Pisma Świętego. Traktuje siebie w stosunku do Pisma jako bardzo pokornego sługę, a przejawia się to właśnie przez sposób, w jaki buduje cały tekst komentarza. Crautwaldowe

⁷⁰⁰ Tamże, s. 80.

Annotata to jedynie przemyślenia teologa na temat Księgi Rodzaju. Autor nie odwołuje się do żadnych autorytetów religijnych, jakby jego myśli funkcjonowały same dla siebie. Określano go zresztą w Legnicy prorokiem czy też człowiekiem natchnionym. Przejiera to przez tekst *In tria priora capita...*, uznany jednak w XVI wieku za wywrotowy i siejący zamęt w doktrynie ewangelickiej. Stanowczo odrzucony przez Lutra, a po nim także przez innych przedstawicieli Kościoła protestanckiego na Śląsku i w Niemczech, tekst komentarza do dziś jest w teologii protestanckiej marginalizowany. Nie można jednak nie dostrzec ogromu pracy autora włożonej w stworzenie tego dzieła oraz wyzierającego z każdej strony czytania w Piśmie Świętym.

Literaturoznawca odnajduje w tekstach Crautwalda wielką dbałość o zachowanie prostoty używanej łaciny. Ta *simplicitas* ewoluuje do swojej skrajnej formy w latach trzydziestych XVI wieku. Listy, czyli *De Caena* oraz *Oratione fidei* zdradzają kunszt pisarski. Widać, że autor doskonale potrafi posługiwać się łaciną, nie sili się jednak na żadne odwołania do antyku (choć z pewnością dysponował obszernym zasobem tych odwołań). W *Annotata* Crautwald już praktycznie nie konstruuje zdań podwójnie złożonych, tak jakby chciał przekazać jedynie proste myśli, niezmaćcone błędnym zrozumieniem na poziomie językowego przekazu. Stosuje częste dwukropki, po których zasypuje czytelnika przykładami. U tego teologa nowatorstwo polega na próbach ujmowania „czystych myśli” na poziomie języka i komunikacji. Niewątpliwie bezustannie ma na względzie czytelnika niewykształconego religijnie i do niego kieruje swoje słowa. Powracając do listów z wczesnego okresu, należy zauważyć jak odmiennie Crautwald zwraca się do wykształconych kolegów. Pozwala sobie na krótkie odwołania hagiograficzne, tak jak przytoczenie legendy o św. Mikołaju, ale odbiorca listu nie zostanie zasypywany Moibanowskimi porównaniami mitologicznymi. Jedyny być może odnaleziony przez autorkę wspólny – w kontekście odwołań – aspekt twórczości Moibana i Crautwalda to tytułowanie złego ducha Belialem. Nazwę demona zaczerpnięto z Drugiego Listu do Koryntian (2 Kor 6, 15) – tam św. Paweł używa formy „Beliar”, podczas gdy obydwa humaniści używają nomenklatury hebrajskiej.

Przekaz Crautwalda przechodzi niekiedy w swoiście rozumiany strumień świadomości, widać to zwłaszcza w późnych dziełach. Wynikał on być może z izolacji teologa w Legnicy, z opuszczenia go przez wszystkich lokalnych pastorów. To rodzi pytanie, dlaczego w latach trzydziestych książę Fryderyk, wydając edykt przeciwko radykałom protestanckim, na mocy którego Schwenckfeld musiał opuścić Śląsk, nie określił Crautwalda mianem *Schwärmer*, ale uznał go za „niegroźnego dla luteranizmu”. Czy Crautwald nie narażał się na śmieszność swoimi przemyśleniami? Czy na tyle podupadł na zdrowiu, że sądzono, iż nie podejmie już żadnych działań mogących zaszkodzić protestantyzmowi na Śląsku? Czy jego zradykalizowane przemyślenia były

traktowane przez ówczesnych pobłażliwie? Odpowiedź na te pytania pozostanie nieznana, ponieważ nie istnieją dostateczne dowody mogące potwierdzić którąkolwiek z tak postawionych tez. Z drugiej jednak strony, każde z tych pytań może zawierać ziarno prawdy. Crautwald był wzorowym śląskim humanistą renesansowym, którego zwiódła wiara we własną naukę. Niemniej postać ta prezentuje nieznany literaturze i teologii fragment rozwoju radykalnego ruchu protestanckiego na Śląsku i przybliża sposób funkcjonowania jemu podobnych.

Podsumowanie

Idee wczesnoreformacyjne rozwijające się na terenie księstwa wrocławskiego i księstwa legnicko-brzeskiego są wyrazem pierwszych dążeń do wprowadzenia w życie reform religijnych. Sympatykami ideologii Marcina Lutra i Philipa Melanchthona na omawianym terenie byli w większości wysoko urodzeni, bardzo dobrze wykształceni mężczyźni, nazywani humanistami. Wszechstronne wykształcenie zdobywali na Akademii Krakowskiej, następnie kontynuowali naukę na Uniwersytetach w Wittenberdze, Frankfurtu i innych miastach niemieckich. Większość z nich powróciła na Śląsk, aby nauczać Ewangelii w nowy, protestancki sposób, reformować edukację w szkołach parafialnych i przyklasztornych oraz pisać dzieła teologiczne oparte na wnikliwej analizie Pisma Świętego.

Reformacja śląska była przesycona duchem renesansowego powrotu do ideałów starożytnych. Językiem, który przeważał w dyskusjach, była łacina klasyczna, oczyszczona ze średniowiecznych neologizmów. Dążono do uzyskania spójności z łaciną cyceronską. W tekstach starodruków z pierwszej połowy XVI wieku szczególnie charakterystyczne są porównania do postaci literackich z dzieł starożytnych twórców oraz konotacje mitologiczne wplecione w hagiografię, jak i w przedstawienie ideałów Ojców Kościoła. Myśl św. Augustyna i św. Pawła miesza się w dziełach śląskich twórców ze szczegółowymi fragmentami z dzieł Terencjusza i Owidiusza.

Idee wczesnoreformacyjne we Wrocławiu miały ścisły związek z piętnastowiecznymi przemianami religijnymi i społecznymi (walka wrocławian z ruchem husyckim), a ich wprowadzenie odbywało się z tego powodu niezwykle pokojowo. Na tle krwawych walk protestantów z katolikami obserwowanych w latach trzydziestych XVI wieku i później, w różnych częściach Europy, Wrocław jawi się jako enklawa protestancko–katolicka, w której wszelkie spory były rozwiązywane na piśmie w formie polemik. Wojna trzydziestoletnia przerwała pokojowy proces reformacji, po wojnie ruch reformacyjny nie odzyskał na Śląsku swojego pierwotnego charakteru⁷⁰¹.

Na tym gruncie działali Ambrosius Moiban, Johannes Hess oraz Valentin Crautwald, trzej humaniści–reformatorzy, których życiorysy i aspekty działalności zostały przez autorkę tej pracy opisane i scharakteryzowane. Wymienieni działacze zostali wybrani jako ci, których zbliżył podobny życiorys: podobny rok urodzenia, wykształcenie na uczelni krakowskiej, studia w

⁷⁰¹ Z. Kadłubek, *Protestanci na Śląsku (1517–1742)*, [w:] *Myślenie Śląsk. Wybór esejów*, red. A. Kunce, Z. Kadłubek, Katowice 2007, s. 57.

Wittenberdze, aktywna działalność na Śląsku w służbie reformacji luterkańskiej; zaś w późniejszym okresie aktywności obrali różne, ale dopełniające się wzajemnie ścieżki kariery. Moiban działał jako reformator szkolnictwa. Wedle wzorców wytyczonych w pismach Melanchthona i Johanna Sturma wprowadzał dzieła autorów starożytnych do kanonu lektur szkolnych, opracowywał nowe porządki szkolne i system nauczania języków obcych. Hess obrał drogę kaznodziei, jego teologia była najbliższa Lutrowi, doprowadził do budowy pierwszego protestanckiego szpitala miejskiego. Jako proboszcz kościoła pod wezwaniem św. Marii Magdaleny we Wrocławiu udzielał pomocy społecznej, za co mógł liczyć na wdzięczność wrocławian, której dowodem było epitafium przy jego, już nie istniejącym, pomniku. Crautwald, ukształtowany w środowisku przepelnionym sympatiami reuchlinowskimi władał płynnie greką i w środowisku wrocławskich humanistów był uznany za jednego z lepiej wykształconych teologów. W latach trzydziestych radykalizował swoje poglądy religijne pod wpływem prywatnego objawienia dotyczącego słów Chrystusa podczas wieczerzy pańskiej. Przystąpił do ruchu Caspara Schwenckfelda w Legnicy i osiadłszy tam poświęcił się studiowaniu ewangelii i Księgi Rodzaju.

Trzon pracy stanowią wybrane łacińskie dzieła napisane przez powyżej wymienionych humanistów bądź ich dotyczące. Moiban został przedstawiony jako autor szeregu podręczników przeznaczonych dla młodzieży uczącej się w gimnazjach humanistycznych na terenie Śląska: gramatyki *Paedia Artis*, podręcznika rozmówek: *Colloquia Evangelica Duo*, katechizmu uczniowskiego: *Catechismi Capita Decem*, a także listów i przedmów, w których teolog skupia się na istotnych dla niego sprawach druków podręczników oraz zmian w kanonie lektur szkolnych.

Hess został w niniejszej pracy opisany jako przywódca strony protestanckiej podczas dysputy wrocławskiej z 1524 roku. Należy w tym miejscu podkreślić, iż tezy dysputy w języku łacińskim i staroniemieckim zostały przetłumaczone na język polski po raz pierwszy w historii badań polskich i porównane w niniejszej pracy. Dopełnieniem opisu przebiegu dysputy jest deskrypcja polemiki wokół prezentowanych tez toczona przez wrocławską stronę protestancką (Johanna Hessa i Antoniusa Nigera) oraz katolickiego teologa, krakowianina Petrusa Risiniusa. Łacińska polemika wydana drukiem przez drukarnie Hieronima Wietora i Caspara Lybischa została po raz pierwszy przeanalizowana przez badaczkę polską, właśnie na potrzeby tej pracy. Analizie poddano dzieła: *In Axiomata Disputationis Vratislaviensis* Risiniusa, *Petro Risinio Cracoviensi pro Ioanne Hesso, Parocho suo* wspólnego autorstwa protestanckiego środowiska skupionego wokół Hessa, a także odpowiedź Risiniusa: *In Ioannis Hessi Cachinnij Sycophantias responsio*. Aby jeszcze dokładniej przedstawić obraz Hessa jako reformatora zaprezentowano i opisano dwa wiersze jego domniemanego autorstwa (*O doczesnej śmierci i życiu wiecznym* oraz *O*

chrześcijańskim pożegnaniu świata), odnalezione w śpiewnikach lipskim i norymberskim. Autorka przetłumaczyła obydwie wiersze z języka staroniemieckiego i również po raz pierwszy prezentuje je tu w języku polskim.

Z twórczości Crautwalda zostały wybrane te dzieła, których jedyne autorstwo, w wyniku badań Douglasa Shantza zostało potwierdzone. Autorka skupiła się na omówieniu wczesnych dzieł i listów, w których Crautwald zaznacza odmienną interpretację słów Chrystusa podczas ostatniej wieczerzy, odcinając się od interpretacji Lutera i Zwinglego: *Collatio Et Consensus, Verborum Caenae Dominicae, De Corpore Et Sangvine Christi, De Caena Dominica: Et Verbis Caenae Epistolae Duae*. Omówione zostały również dzieła radykalne, powstałe w latach trzydziestych: *De oratione fidei* – skierowany do Schwenckfelda list konsolacyjny oraz *In tria priora capita libri Geneseos annotata*, czyli prosty komentarz do pierwszych trzech ksiąg Księgi Rodzaju.

W wyniku analizowanej twórczości łacińskiej udało się wyodrębnić charakterystyczne cechy twórczości łacińskiej każdego z humanistów. U Moibana zaobserwowano dbałość o zachowanie gramatyki i stylistyki łaciny cycerońskiej: zdania u tego teologa są rozbudowane, wielokrotnie złożone. Moiban gromadzi mnóstwo odwołań do starożytnych symboli i do literatury antycznej. W twórczości dotyczącej Hessa uwidoczni się znajomość twórczości Ojców Kościoła i Ewangelii według św. Pawła. Łacina Hessa jest prostsza niż ta Moibana, co autorka wnioskuje z oszczędnej formy listów wysyłanych przez tego teologa. W wierszach z kolei zachowana została dbałość o czysty i prosty przekaz ewangeliczny. Łacińskość Crautwalda jest niezwykle uproszczona, mimo tego, że ten humanista posiadał zasób wiedzy pozwalający na tworzenie rozbudowanych grecko–łacińsko–hebrajskich porównań i filologicznie wnikliwych komentarzy. Crautwald jednak przesycany był duchem prostowania zawyżonych słów głoszonych przez kaznodziei katolickich, wobec czego jego przekaz jest bardzo klarowny. Stosuje zdania jednokrotnie złożone, woli stosować wyliczenia i wypunktowania. Unika porównań i nie stosuje odwołań do zdobyczy kulturalnych starożytnego świata. Niemal nie powołuje się na autorytet Ojców Kościoła, sam analizuje fragmenty biblijne, niejednokrotnie błędnie, nie korzystając z żadnej istniejącej egzegezy, formułuje swoją egzegezę, sprzeczną w wielu miejscach. Spośród analizowanych tu trzech autorów Crautwald odznacza się jednak największą znajomością tekstu Pisma Świętego.

Moiban, Hess i Crautwald prezentują trzy różne, a jednak spójne oblicza reformacji na Śląsku. Bez ich działalności obraz wczesnego rozprzestrzeniania się ewangelickich idei nie przebiegłby tak pomyślnie dla protestantów, nie udałoby się również w jednym dziesięcioleciu przeprowadzić zmian zakrojonych na tak szeroką skalę w Kościele śląskim. Dynamiczność zmian w diecezjach wrocławskiej i legnickiej zależała jednak nie tylko od działalności tych wybranych

przez autorkę humanistów. Proces reformacyjny na Śląsku był dużo bardziej złożony. Jednak niektóre jego aspekty: reforma szkolnictwa, pogłębione badania teologiczne nad Pismem Świętym i prężna pomoc ubogim i chorym prowadzona przez parafie ewangeliczne na terenie miasta nie mogłaby zostać wprowadzona w życie tak szybko i intensywnie jak to miało miejsce na terenie *Silesiae Inferioris* bez działalności owych trzech humanistów–reformatorów.

Należy zatem podkreślić, że na Śląsku różne aspekty idei wczesnoreformacyjnych przenikały się wzajemnie właśnie dzięki stałej współpracy wrocławskich humanistów. Spójność obserwowana w dążeniach do przeprowadzenia skutecznej reformy Kościoła na Śląsku i jednolitość w postępowaniu Moibana, Hessa i Crautwalda wyraźnie odznacza się w historii reformacji i stanowi ważny problem badawczy w kontekście europejskich przemian historycznych, społecznych, teologicznych i filologicznych.

Choć autorka starała się jak najpełniej przedstawić najwcześniejszy etap rozwoju reformacji we Wrocławiu, analizując teksty i biografie trzech wybranych uprzednio, znamienych wrocławskich reformatorów i ufa, że w znacznej mierze postulat badawczy został zrealizowany, to jednak nie rości sobie praw do stwierdzenia o całkowitym wyczerpaniu tematu. Szczegółowe badania biografii i pism innych wrocławskich reformatorów oraz być może poszerzenie spektrum badawczego o inne księstwa mogłoby jeszcze bardziej przyczynić się do rozwoju wiedzy na temat losów śląskiej reformacji.

Summary

Early Reformation ideas sprouting in the Duchy of Breslau and the Legnitz-Brieg Duchy express one's first efforts to implement religious reforms. The ideological supporters of Martin Luther and Philip Melanchthon inhabiting this area were primarily high-born, very well-educated men called humanists. They generally received a comprehensive education at the Cracow Academy, then continued their education path at the Universities of Wittenberg, Frankfurt, and other German cities. Finally, most of them returned to Silesia to teach the new Gospel in a Protestant manner, reform education in parish and monastery schools, and write theological works based on a thorough analysis of the Holy Scriptures.

The Reformation of Silesia was imbued with the spirit of the Renaissance turned to ancient ideals. Classical Latin purged of medieval neologisms was the language that prevailed in the discussions. Consistency with the Ciceronian Latin was sought. Old prints from the first half of the sixteenth century are full of comparisons to literary figures from the ancient author's works, also widely used mythologizes combined with knowledge about life and death of medieval saints and the ideals of the Church Fathers. St. Augustine's and St. Paul's theological thoughts are mixed with detailed excerpts from the works of Terentius and Ovid. This manner can be easily observed through the analysis of Silesian scholars' works.

Early Reformation ideas in Breslau arose on the basis of the 15th-century transformations (the Breslau residents struggle with the Hussite movement). Therefore its introduction was extremely peaceful. Against the background of bloody fights between Protestants and Catholics observed in the 1630s and later in various parts of Europe, Breslau appears as a Protestant-Catholic enclave, where all disputes were resolved in polemic writings. The Thirty Years' War interrupted the peaceful process of reformation. After the conflict, the Reformation movement did not regain its original character in Silesia⁷⁰².

Breslau's early Reformation ideas arose based on the 15th-century transformations (the Breslau residents struggled with the Hussite movement). Therefore its introduction was highly peaceful. Against the background of bloody fights between Protestants and Catholics observed in the 1630s and later in various parts of Europe, Breslau appears as a Protestant-Catholic enclave. All disputes were resolved in polemic writings. The Thirty Years' War interrupted the peaceful process of reformation. After the conflict, the Reformation movement did not regain its original character in

⁷⁰² Z. Kadłubek, *Protestanci na Śląsku (1517–1742)*, [w:] *Myślenie Śląsk. Wybór esejów*, red. A. Kunce, Z. Kadłubek, Katowice 2007, s. 57.

Silesia. Ambrosius Moiban, Johannes Hess, and Valentin Crautwald are these three humanist-reformers whose biographies and specific aspects of activity have been described and characterized by the author of this work. These activists were selected as those whose biography was alike: close year of birth, episode of education at the Cracow University, further studies in Wittenberg, homecoming to Silesia to implement Lutheran Reformation locally. Late career paths turned out to be different from each one, but the roots seem to be corresponding. Moiban acted mainly as an education reformer. Following the patterns set out in the writings of Melancthon and Johannes Sturm, he introduced the works of ancient authors to the canon of school reading. He also developed a new school program and a new system of teaching ancient languages. Hess chose the life of a preacher; his theology was closest to Luther's. His actions led to the establishment of the first Protestant hospital in the city. As the pastor of the church of St. Mary Magdalene in Breslau, he provided social service and charity for the homeless and poor. He left gratitude in the hearts of Breslau citizens. They wrote words of appreciation on the epitaph next to his, no longer existing monument. Crautwald, otherwise, grew out of Reuchlin's sympathies. He spoke Greek fluently and was considered one of the most educated theologians in the community of Breslauer humanists. In the 1930s, after private revelation, he radicalized his religious views on the words of Christ during the Last Supper. He joined the Caspar Schwenkfeld movement in Legnitz and, having settled there, devoted himself to studying the Gospel and the Book of Genesis.

Selected Latin works mentioned above by the humanists (or works written in their names) are the central part of this dissertation. Moiban was presented as the author of numerous textbooks for young people studying in humanist gymnasiums in Silesia: *Paedia Artis Grammaticae*, phrasebook: *Colloquia Evangelica Duo*, student's first catechism: *Catechismi Capita Decem*. The author of the dissertation also considered written letters and introductions. The theologian focused on printing textbooks and implementing specific changes in the school's reading lists. Hess was described as a leader during the Breslau Protestant dispute in 1524. The theses of the dispute written in Latin and Old German were translated into Polish and compared for the first time in the history of Polish research. The dispute description is complemented by the description of the polemics written about the theses and carried out by the Breslau's Protestant side (Johannes Hess and Antonius Niger) and the Catholic theologian, Petrus Risinius from Cracow. The Latin polemic published in print by Hieronim Wietor's and Caspar Lybisch's printing houses was analyzed for the first time by a Polish researcher, precisely for this work. The following works were analyzed: *In Axiomata Disputationis Vratislaviensis* by Risinius, *Petro Risinio Cracoviensi pro Ioanne Hesso, Parocho suo* by the Protestant circle around Hess, as well as Risinius' answer: *In Ioannis*

Hessi Cachinnij Sycophantias responsio. In order to present Hess's image as an active reformer even more precisely, two poems of his alleged authorship (*On Temporal Death and Eternal Life* and *On Christian Farewell to the World*), found in the Leipzig and Nuremberg songbooks, were translated and described. From the works of Crautwald, those writings were selected whose sole authorship could be confirmed (according to Douglas Shantz's research). The author focused on discussing early works and letters in which Crautwald emphasizes the different interpretation of the words of Christ during the Last Supper, distancing himself from the interpretation of Luther and Zwingli: *Collatio Et Consensus, Verborvm Caenae Dominicae, De Corpore Et Sangvine Christi, De Caena Dominica: Et Verbis Caenae Epistolae Duae*. Radical works created in the 1930s were also discussed: *De oratione fidei*: a consolation letter addressed to Schwenkfeld and *In tria priora capita libri Geneseos annotata*: a simple commentary on the first three books of the Book of Genesis.

As a result of Latin works analysis, each humanist's characteristic features of Latin writings emerged. In Moiban, attention to preserving the grammar and style of Ciceronian Latin was observed. The sentences created by this theologian are extensive, complex. Moiban applies countless references to ancient symbols and literature. Concerning Hess's works, the knowledge derived from the Fathers of the Church and the Gospel according to St. Paul can be observed. Hess's Latin is more straightforward than Moiban, which the author concludes from the mild form of the letters sent by this theologian to Melanchthon. In his poems, on the other hand, Hess tried to preserve the care for the pure and simple Gospel message. Crautwald's Latin is hugely simplified, even though this humanist possessed a wealth of knowledge which allowed him to create extensive Greek–Latin–Hebrew comparisons and philologically insightful commentaries. Crautwald was saturated with the spirit of straightening the intricate words preached by Catholic priests, so his message is supposed to be very clear. He uses single sentences, prefers to use enumerations and bullets. He avoids comparisons and makes no references to the cultural achievements of the ancient world. He almost does not refer to the authority of the Fathers of the Church; he analyses the biblical passages himself, often incorrectly. He does not use any of the existing exegesis; at the same time, he falsely formulates his exegesis, which is contradictory in many places. Of these three authors, however, Crautwald has the most extraordinary knowledge about the text of the Holy Scriptures.

Moiban, Hess, and Crautwald present three different yet coherent faces of the Reformation in Silesia. Without their activities, the image of the early dissemination of Evangelical ideas would not have been so successful for Protestants. It would not have been possible to carry out such significant–scale changes in the Silesian church in one decade. These humanists (selected by the

author) activities were one of the reasons for the dynamic changes in the dioceses of Breslau and Legnitz. The process of the Reformation in Silesia was much more complex. However, some of its aspects: the reform of the school system, in-depth theological research on the Holy Scriptures, and the vibrant help for the poor and the sick carried out by Evangelical parishes in the city, could not be implemented as quickly and intensively as it was in the *Silesia Inferioris* area.

The faces of the early Reformation ideas in Silesia interpenetrated thanks to the constant cooperation of Breslauer humanists. The coherence observed in the efforts to carry out an effective reform of the church in Silesia and certain uniformity found in the behavior of Moiban, Hess, and Crautwald is visible in the history of the Reformation. These constitute a significant research problem in European historical, social, theological, and philological changes.

Although the author tried to present the earliest stage of the development of the Reformation in Breslau as fully as possible while analyzing the texts and biographies of three previously selected significant reformers, she does not claim the subject to be completed. However, the author trusts that the research postulate has been mainly implemented. What can contribute to the further development of knowledge about the Silesian Reformation is a detailed study of the biographies and writings of other Breslau reformers. Last but not least, an extension of the research spectrum may include other Silesian duchies.

Aneks

Tezy Johanna Hessa, rekonstrukcja na podstawie *In Axiomata Disputationis Vratislaviensis Petrusa Risiniusa*

De Verbo Dei

Ut verbo Dei omnia creata sunt per ipsumque portantur, id est reguntur, continentur, contemperantur, consistunt et foventur, ita verbo Dei omnia obedire, adhaerere, subiici et in se efficaciam operantem pati jure debent. Quia unice et solum per verbum Dei conscientiae hominum pavidae nutriuntur, pascuntur, consolantur, animantur, eriguntur, vivificantur, unice etiam et solum Dei verbum praedicari ebuccinarique ac per illud omnis homo admoneri et doceri debet.

Quia verbum Dei mundum est et examinatum ac purgatum nimis, nullis hominum decretis aut traditionibus aut elementorum mundi seu statutis debet impurari.

Quia lucerna pedum lumenque semitarum et gressuum est directio, ideo cum illius lucerna accensa sit, subter medium poni non debet neque a quoque illius lumen obfuscari aut extinguere, sed ut super candelabrum ponatur luceatque omnibus, qui in domo sunt, cooperari et adjuvari omnes teneantur.

Quia cursor et nuntius est voluntatis et gratiae Dei ac salutis impiorum velociter currens: ideo illius cursus a nemine debet aut turbari aut impediri, sed totis viribus illi adesse, illius cursum promovere et ne vacuum revertatur ad dominum, sed ut prosperetur in his, ad quae missum est, studere et conari debent omnes.

Istud imprimis excellentes potestates et principes, qui Dei ministri sunt subditis in bonum, prestare tementur: cursorem domini sui, verbum inquam Dei, in cursu adjuvare, non autem a cursu retrahere seu moras illi nectere; si diversum faciunt, Deo et domino suo resistunt, infideles servi sunt et damnationem sibi asciscunt.

Etiam cum ad omnes nuntius ille mittatur atque ad omnes communiter illius nuntium pertineat, omnes de verbo et nuntio salutis loqui, audire, disserere, commentari et absque ullo cuiuspiam impedimento publice et privatim tractare libere possunt.

Insuper cum pabulum sit ac nutrimentum commune, quo omnes indigent omnium esurientium et sitientium stomachi, id est conscientiae et corda, illo sunt replendi, ab omnibus est manducandum, ruminandum, conterendum atque absque cuiusvis prohibitione in corda et conscientia traiciendum et ut innascatur ac coalescat ingerendum.

De Sacerdotio Christi

Christus a Deo patre per sermonem iurisiurandi sacerdos secundum ordinem Melchisedech in aeternum constitutus, una pro peccatis oblata victima, domui Dei praefectus, perpetuo sede ad dexteram Dei ac manet sacerdos in aeternum consummatus, unicus et solus, perpetuumque habet sacerdotium.

Praeterea salvos facere ad plenum potest, qui per ipsum adeunt Deum, semper vivens ad hoc, ut interpellet pro illis.

In diebus vero carnis suae, quando traditi et obtulit se ipsum pro nobis oblationem ac victimam Deo in odorem bonae fragantiae, idem sacerdos et victima fuit, pontifex magnus et agnus immaculatus, tollens peccata mundi. Atque unica hac oblatione sui ipsius et sola hac immolatione proprii corporis semel peretna aeternam redemptionem invenit.

Quum etiam eadem unica oblatione peccatum profligavit et perfectos effect in perpetuum eos, qui sanctificantur, neque est ulla alia hostia pro peccatis universi generis hominum.

Sicut autem semel peccato mortuus est et semel pro peccatis passus fuit, iustus pro iniustis, ut nos adduceret Deo, ita semel duntaxat oblatus est, semel etiam omne sacrificium peractum est.

Neque postea unquam aut oblatus aut sacrificatus fuit, neque offerri aut sacrificari seu hostia fieri, sicut nec mori nec pati unquam in aeternum poterit.

Idcirco missa et illius peractio sacrificium esse non potest, alioqui oportuisset Christum saepius passum fuisse a condito mundo, itemque occisum et mactatum, sed illius duntaxat semel peracti sacrificii ac testamenti per sacerdotem et hostiam facti commemoratio.

Id quod Christi ipsius et Pauli verba indicant consonatque Chrysostomus.

In ea autem commemoratione non ullis ceremoniis aut vestium apparatus aut aliis externis ritibus, sed fide vera opus est; in ea enim sola testamenti et sacrificii participes efficimur.

De Matrimonio

Matrimonium, quod a domino Deo in opera creationis omnium rerum est institutum, in quo patres, patriarchae et prophetae viventes Deo complacuerunt, quod Christus evangelico nuntio comprobavit praesentiaque sua illustravit, apostoli et martyres amplexi sunt atque tota scriptura divina collaudat, admittit, licitum, liberum et publicum facit, licitum adhuc etiam liberum ac publicum esse et ab eo nullum hominum genus arceri, magis autem omnes admitti debuerunt et debent.

Qui contrarium faciunt et prohibent, Deum patrem, a quo omnis parentela nominatur in caelo et terra, contemnunt, verbo suo non obediunt ideoque filii eius esse non poterunt, neque unquam haereditatis caelestis futuri sunt consortes.

Qui contrarium docent, doctrinal docent, quam didicerunt attendentes spiritibus impostoribus ac doctrinis daemoniorum per simulationem falsa loquentium et cauterio notatam habentium conscientiam.

Ad matrimonium omnibus amplectendum omnibusque perrmittendum quamvis innumera cohortentur invitamenta, tamen illud non postremum est, quod mysterii illius magni, quod est in Christo et ecclesia, significationem, repraesentationem et iugem admonitionem continet et proponit.

Bibliografia

Starodruki

1. Brenz Johannes, *Syngramma clarissimorum qui Halae Sueuorum conuenerunt uirorum, super uerbis Coenae Dominicae, et pium et eruditum, ad Iohannem Oecolampadium Basiliensem Ecclesiasten*, Wittenberga 1526.
2. Cachinnius Paul, *Paulus Cachinnius Vratislaviensis, Petro Risinio Cracoviensi pro Ioanne Hesso, Parocho suo*, Wrocław 1524.
3. Crautwald Valentin, *Brevis Monitio eorum, qui in Eucharistia Dei Verbum in Pane et in Baptismate verbum esse in aqua affreunt, [w:] Collatio Et Consensvs, Verborvm Caenae Dominicae, De Corpore Et Sangvine Christi: cum sexto capite Iohannis Euangelistae. Item: Consideratio De Verbo Dei, An Sit In pane Eucharistiae, & aqua Baptismatis*, Strasburg 1529.
4. Crautwald Valentin, *Collatio Et Consensvs, Verborvm Caenae Dominicae, De Corpore Et Sangvine Christi: cum sexto capite Iohannis Euangelistae. Item: Consideratio De Verbo Dei, An Sit In pane Eucharistiae, & aqua Baptismatis*, Strasburg 1529.
5. Crautwald Valentin, *De baptismo obtetricum. Raciones quae me movente, cur Baptisma Obstetricum pro vero Baptismate agnoscere nequeam, [w:] Vom ursprung der Christlichen Tauff* [rękopis].
6. Crautwald Valentin, *De Caena Dominica: Et Verbis Caenae Epistolae Duae*, Wrocław 1526.
7. Crautwald Valentin, *In tria priora capita libri Geneseos annotata / quibus creationem & lapsum primi hominis graphice depingit*, Strassburg 1530.
8. Crautwald Valentin, *De oratione fidei*, Strasburg 1530.
9. Crautwald Valentin, *Der II Sendbrieff an Wolgemelten herzn C. S. Von V. C. geschrieben*.
10. Hanke Martin, *Vita Joann. Hessi, [w:] De Silesiis alienigenis eruditus XIV*, Lipsk 1707.
11. Melanchthon Philipp, *Epistolarum liber continens praeclara multa cum ecclesiastica tum politica et historica cognitione dignitissima antehac nunquam Editus*, Leiden 1647.
12. Metzler Johannes, *Praelectio eiusdem in Libellum Plutarchi Chaeronensis, de Liberorum Educatione libellus*, Kraków 1528.
13. Moiban Ambrosius, *Catechismi Capita Decem*, Wrocław 1546.

14. Moiban Ambrosius, *Ad clarissimum principem eundemque reverendiss. D.D. Baltasarem Episcopum Vratislaviensem epistola gratulatoria*, Wrocław 1541.
15. Moiban Ambrosius, *P. Terentii Comediae, iuxta doctissimorum virorum recognitionem quam diligentissimae excusae. Accesserunt praeter Argumenta Philippi Melanchthonis et Rivi castigationes, scholia cum omnium fere scenarum argumentis, quae prolixo commentarii vice esse possunt*, Wrocław 1540.
16. Moiban Ambrosius, *Paedia artis grammatica in Compendii forma redacta ac denuo recognita [...] cuius praesidio, pueri Latinae linguae rudimenta facilius accitius condificant*, Lipsk 1522.
17. Moiban Ambrosius, *Colloquia Evangelica duo quibus pueriles*, Wrocław 1541.
18. Moiban Ambrosius, *Carmen de Origine diversarum Religionum una cum hymno de mysteriis sanctissimae Trinitatis*, [w:] Mirandola Joannes, *Hymne heroici tres, Ad Sanctissimam Trinitatem; Ad Christum et Ad Virginem Mariam*, Wiedeń 1517.
19. Hess Johannes, *Axiomata Disputationis Vratislaviensis*, ed. Petrus Risinnius, Wrocław 1525.
20. Hess Johannes, *Dom zeitlichen Sterben und ewigen Leben*, b.m., b.r.
21. Hess Johannes, *Von dem Christlichen abschied dieser Welt*, b.m., b.r.
22. Luther Martin, *An die Radherrn aller stede deutsches lands: das sie Christliche schulen auffrichtenn vnd halten sollen*, Erfurt 1524.
23. Luther Martin, *Epithalamia (...) Ioannis Hessi Vratislaviensis, ac Id genus nuptiatorum*, Dresden, 1525
24. Luther Martin, *Eine Predigt, daß man Kinder zur Schule halten solle*, Wittenberg 1530.
25. Luther Martin, *Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo, Tam multa genera peccatorum*, Wittenberg 1518.
26. Melanchthon Philipp, *P. Terentii Comoediae a Phil. Melanchthone restitutæ, ejusdemque scholiis illustratæ. Commentaria item in easdem Aelii Donati eruditissima in quibus supra omnium editiones, quo repurgatiora etiam a mendis ederentur; complura restituta & emendata sunt. Quod ipsum industrius lector exemplorum colativo facile testabitur*, Moguncja 1528.
27. Reisner Adam, *Vita beati Valentini Crautuualdi Silesii Theologi*, München 1554 (CLM 718, fol. 549).
28. Risinnius Petrus, *In Axiomata Ioannis Hesse Vratislaviae aedita*, Kraków 1524.
29. Risinnius Petrus, *In Ioannis Hessi Cachinnij Sycophantias responsio*, Kraków 1524.

30. Reisner Adam, *D. Valentini Crautvualdi Silesii Theologi in Gymnasio Legnicensi. Sacrarum Literar. Linguarumque. Interpretis Fidelissimi Cophinus Fragmentorum sive Reliquiar de Mensa Domini. Quae Ut Pereuntibus Nausea. Ita Recipientibus Veritatem ut Sauvi Fiant. Thesaurus Incomparabilis. Fragmentorum Catalogum Indicabit Sequens Pagina I. Thessal: V. Spiritum ne extinguatis. Prophetias ne aspernemini Omnia Probate Quod bonum tenete* [rękopis], 1554.
31. Reisner Adam, *Vita beati Valentini Crautuualdi Silesii Theologi* [rękopis], 1554.
32. Valentin Krautwald, *Caspar Schwenckfeld daneben die Pfarrherren und Prediger zu Liegnitz* (Konigl. Kreisarchiv, sygn. VII 4 S. XII).

Literatura przedmiotu

1. „Acta Pomerania” 2011, nr 3, s. 188.
2. Anders Eduard, *Geschichte der evangelischen Kirche Schlesiens*, Wrocław 1886.
3. Axer Jerzy, *Problemy edytorstwa tekstów łacińskich w literaturze polskiej XVI i XVII wieku*, [w:] *Problemy edytorskie literatur słowiańskich*, t. 1, Wrocław 1991.
4. Axer Jerzy, *Sytuacja metodologiczna nad źródłami łacińskojęzycznymi okresu nowożytnego*, [w:] *Łacina jako język elit*, red. J. Axer, Warszawa 2004.
5. Bacus Irena, *Valentin Crautwald's 'Novus Homo'*, [w:] *Schwenckfeld and Early Schwenckfeldianism*, Pennsburg 1986.
6. Barycz Henryk, *Dzieje nauki w Polsce w epoce Odrodzenia*, Warszawa 1957.
7. Barycz Henryk, *Drobiazgi reformacyjne*, [w:] *Reformacja w Polsce*, t. 6, Kraków 1935.
8. Barycz Henryk, *G. S. Bandtke und Schlesien: aus der Geschichte der Anfänge der Beschäftigung der polnischen Wissenschaft mit Schlesien*, Berlin–Dahlem 1937, [w:] „Polski Śląsk” t. 21 (1937).
9. Barycz Henryk, *Śląsk w polskiej kulturze umysłowej*, Katowice 1982.
10. Bauch Gustav, *Akentstücke zur Geschichte des Breslauer Schulwesens im XVI. Jahrhundert*, [w:] *Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht Ostern*, Wrocław 1898.
11. Bauch Gustav, *Analekten zur Biographie Johann Hess*, Legnica 1903.
12. Bauch Gustav, *Beiträge zur Literaturgeschichte des schlesische Humanismus*, „Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altertum Schlesiens” 1905, Bd. 39.
13. Bauch Gustav, *Codex Diplomaticus Silesiae*, t. 26: *Geschichte des Breslauer Schulwesens in der Zeit der Reformation*, Wrocław 1911.

14. Bauch Gustav, *Geschichte des Breslauer Schulwesens in der Zeit der Reformation*, Wrocław 1911.
15. Bauch Gustav, *Zu Krautwald, Wittiger und Schleupner*, „Correspondenzblatt” 1904, nr 9.
16. Bautz Friedrich–Wilhelm, *Hes (Hesse)*, [hasło w:] *Biographisch–Bibliographischen Kirchenlexikon*, t. 2, Hamm 1990.
17. Bosch David J., *Oblicza misji chrześcijańskiej. Zmiany paradygmatu w teologii misji*, tłum. P. Merez, K. Wiazowski, M. Wilkosz, Katowice 1991
18. Budzanowska–Weglenda Dominika, *Mowy o poście Bazylego Wielkiego w łacińskiej wersji Rufina z Akwilei*, „Vox Patrum” t. 74 (2020).
19. Budzisz Andrzej, *Z badań nad retorycznymi zasadami kompozycji epigramatów Krzyckiego i Janickiego*, „Roczniki Humanistyczne” t. 23 (1984), z. 1.
20. Budzyński Józef, *Hellenika szkolne na Śląsku XVI–XVIII wieku*, „Collectanea Philologica” t. 5 (2003).
21. Budzyński Józef, *Nauka religii i modlitwa w dawnych szkołach humanistycznych (na przykładzie Śląska XVI–XVIII wieku)*, „Język – Szkoła – Religia” t. 2 (2007), Gdańsk 2007.
22. Budzyński Józef, *Paideia humanistyczna, czyli wychowanie do kultury. Studium z dziejów klasycznej edukacji w gimnazjach XVI–XVIII wieku (na przykładzie Śląska)*, Częstochowa 2003.
23. Budzyński Józef, *Rola łaciny w kulturze dawnego Śląska (zarys problematyki)*, „Śląskie Miscellanea” t. 2 (1998).
24. Bunzel Joachim, *D. Johann Hess, der Reformator Breslaus*, [b. roku] Görlitz.
25. Burnet Amy Nelson, *Karlstadt and the Origins of the Eucharistic Controversy: A Study in the Circulation of Ideas*, New York 2016.
26. Chmielowski Franciszek, *Estetyka: sensu largo*, Kraków 1998.
27. Chrzanowski Ignacy, Kot Stanisław, *Humanizm i Reformacja w Polsce*, Lwów 1927.
28. Cohrs Ferdinand, *Schriften zur praktischen Theologie*, t. 1: *Katechetische Schriften: Mit e. Nachbild d. kl. Katechismus von 1549*, Lipsk 1915.
29. Conrads Norbert, *Deutsche Geschichte im Osten Europas*, Berlin 1994.
30. *Contemporaries of Erasmus: A biographical register of the renaissance and reformation*, ed. G. P. Bietenholz, Toronto – Buffalo – Londyn 1985.

31. *Corpus Schwenckfeldianorum*, Vol. 2: *Letters and treatises of Caspar Schwenckfeld von Ossig, June 11, 1524–1527*, ed. Ch. D. Hartranft, E. E. J. Schultz, S. Schultz–Gerhard, Lipsk 1911.
32. *Corpus Schwenckfeldianorum*, Vol. 3: *Letters and treatises of Caspar Schwenckfeld von Ossig, 1528 – December 1530*, ed. Ch. D. Hartranft, E. E. J. Schultz, S. Schultz–Gerhard, Lipsk 1913.
33. *The Correspondence of Erasmus: Letters 842–992, 1518–1519*, ed. G. P. Bietenholz, Toronto 1982.
34. *The Correspondence of Erasmus: Letters 1122 to 1251; 1520 to 1521*, ed. roku Mynors, B. Aubrey, P. G. Bietenholz, Toronto – Buffalo – London 1988.
35. Czapliński Marek, *Historia Śląska*, Wrocław 2007.
36. Davies Norman, Moorhouse Roger, *Mikrokosmos. Portret miasta środkowoeuropejskiego Vratislavia – Breslau – Wrocław*, Kraków – Wrocław 2004.
37. Denys Edward P., *Philipp Melanchthon's Unique Contribution to Education* [dysertacja] Loyola University, Chicago 1973.
38. Dolański Dariusz, *Najspokojniejszy kościół. Reformacja XVI wieku w Księstwie Głogowskim*, Zielona Góra 1998.
39. Dziuba Andrzej, *Wokół teologii profetycznej*, „Collectanea Theologica” t. 72 (2002), nr 1.
40. Eberhard Winfried, *Konfessionelle Pluralität als Herausforderung: Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Führer Neuzeit*, Lipsk 2006.
41. Eberlein Gerhard, *Zur Würdigung des Valentin Krautwald*, „Correspondenzblatt” 1903, nr 8.
42. *Encyklopedia katolicka*, t. 4: *Docent–Ezzo*, red. wieku Granat, F. Gryglewicz, roku Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1983.
43. *Encyklopedia Wrocławia*, red. J. Harasimowicz, Wrocław 2006.
44. *Encyklopedia Kościelna podług teologicznej encyklopedji*, red. M. Nowodworski, Warszawa 1892.
45. Erb Peter, Urban Waclaw, Backus Irena, *Valentin Crautwald, Andreas Fischer, Jan Kalenec, Sigmund Salminger*, Baden–Baden 1985.
46. Erdmann David, *Luther und seine Beziehungen zu Schlesien, insbesondere zu Breslau*, „Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte” Vol. 5 (1887).
47. Estreicher Karol, *Bibliografia Staropolska*, Kraków 1890.

48. Fenlon Iain, *The Renaissance: From the 1470s to the end of the 16th century*, London 1989.
49. Foerster Richard, *Die bildnisse von Johann Hess und Cranach <Gesetz und Gnade>*, „Jahrbuch des Schlesischen Museum s für Kunstgewerben und Altertümer” Bd. 5 (1909).
50. *Wessel Gansfort (1419–1489) and Northern Humanism*, ed. F. Akkerman, G. Huisman, A. Vanderjagt, Leiden 1993.
51. Fürcha Edward, *Schwenckfeld's Concept of the New Man: A Study in the Anthropology of Caspar Von Schwenckfeld as Set Forth in His Major Theological Writings*, Pennsburg 1970.
52. Gaj Beata, *Cyceron – nauczyciel śląskiej młodzieży. Dydaktyzm w retoryce, czyli o wykorzystaniu retoryki cycerońskiej na przykładzie śląskich gimnazjów humanistycznych od XVI do XVIII wieku*, „Symbolae Philologorum Posnaniensum Graecae et Latinae” t. 19 (2009).
53. Gaj Beata, *Historia togata, czyli sposoby uprawiania historii na dawnym Śląsku*, „Forum Artis Rhetoricae” 2008, nr 3–4.
54. Gaj Beata, *Nietolerancja czy apologetyka – quaestio i dyskurs w łacińskiej literaturze Śląska w XVI i XVII wieku*, [w:] *Oblicza tolerancji i nietolerancji religijnej. Aspekty prawno–historyczne i teologiczne*, Opole 2014.
55. Gaj Beata, *Retoryka podstawowym narzędziem badań nad śląskim piśmiennictwem nowołacińskim*, [w:] J. Z. Lichański, *Uwieść słowem, czyli retoryka stosowana*, Warszawa 2003.
56. Gaj Beata, *Tradycje retoryczne na Dawnym Śląsku (XVI–XVIII wieku)*, Katowice – Opole 2007.
57. Gaj Beata, *Ślązaczka. Pomędzy rustica grossa i Pallas Silesiae – portret kobiety w literaturze łacińskiego Śląska*, Opole 2010.
58. Glomsky Jacqueline, *Patronage and humanist literature In the age of the Jagiellons: Court and Carrier in the Writings of Rudolf Agricola Junior, Valentin Eck and Leonard Cox*, Toronto – Buffalo – London 2007.
59. Gansiniec Ryszard, *Wkład czołowych przedstawicieli ziemi śląskiej w kształtowanie się myśli poznawczej literatury polskiego odrodzenia*, „Odrodzenie w Polsce” t. 2 (1956).
60. Goertz Hans–Jurgen, *The Anabaptists*, London – New York 2008.
61. Golz Reinhard, Mayrhofer Wolfgang, *Luther and Melanchthon in the Educational Thought of Central and Eastern Europe*, Münster 1998.

62. Harasimowicz Jan, *Schwärmergeist und Freiheitsdenken: Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte Schlesiens in der Frühen Neuzeit*, Köln – Weimar – Wiedeń 2010.
63. Henschel Adolf, *Dr. Johannes Hess, der Breslauer Reformator*, Halle 1901.
64. Henschel Adolf, *Dr. Johannes Heß der Breslauer Reformator*, „Schriften für das deutsche Volk” 1901, H. 37.
65. Heydrick Christopher, *The Schwenckfelders an historical sketch*, na stronie: <https://heathersgen.blogspot.com/2013/12/the-schwenckfelders-historical-sketch-by.html?m=0>, [dostęp: 1.12.2021].
66. Husser Daniel, *Anabaptistes et Schwenckfeldiens à Strasbourg de 1529 au premier tiers du XVIIe siècle*, [w:] *Anabaptistes et dissidents au XVIe siècle, Conférence Mennonite mondiale à Strasbourg*, ed. J.–G. Rott, S. L. Verheus, Baden–Baden 1987.
67. Hvolbek Russel, *Being and Knowing: Spiritualist Epistemology and Anthropology from Schwenckfeld to Bohme*, „Sixteenth Century Journal” Vol. 22 (1991), nr 1.
68. *Imhibition*, red. roku Dziadkiewicz E. Tatar, Kraków 2006.
69. Jagiełło Jarosław, Zuziak Władysław, *Człowiek wobec wartości*, Kraków 2006.
70. Jan Paweł II, *Komentarz do ksiąg Starego Testamentu*, Kraków 2012.
71. Kadłubek Zbigniew, Rott Dariusz, *Oczy Charibelli: ślady petrarkizmu w siedemnastowiecznej łacińskiej poezji śląskiej*, Katowice 2004.
72. Karłowska–Kamazowa Alicja, *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy*, Poznań 1995.
73. Kocowski Bronisław, *Zarys dziejów drukarstwa na Dolnym Śląsku*, „Sobótka” roku 2 (1947).
74. Konrad Paul, *Dr Ambrosius Moiban ein Beitrag zur Geschichte der Kirsche und Schule Schlesiens im Reformationszeitalter*, „Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte” Bd. 34 (1891).
75. Kot Stanisław, *Reformacja w Polsce*, Warszawa 1948.
76. Kolde Julius, Adolph Carl, *Dr Johann Hess, der schlesische Reformator*, Wrocław 1846.
77. Konrad Paul, *Die beiden ersten evangelischen Geistlichen des Hospitals zum heiligen Geist in Breslau: (1525–1553)*, „Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens”, 29, 1895.
78. Konrad Paul, *Dr. Ambrosius Moibanus : ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und Schule Schlesiens im Reformationszeitalter* [w:] *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte*, 34, Halle 1891

79. Konrad Paul, *Einführung der Reformation in Breslau und Schlesien : ein Ruckblick nach 400. Jahren* [w:] *Darstellungen und Quellen zur Schlesischen Geschichte / Verein für Geschichte Schlesiens*, 24, Wrocław 1917
80. Konrad Paul (red.), *Wie Breslau eine evangelische Stadt und Schlesien ein evangelisches Land wurde : Jubiläumsbuchlein für die evangelischen Gemeinden in Stadt und Land zur 400 jährigen Gedachtnisfeier der Reformation*, Wrocław 1917
81. Korolko Mirosław, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1998.
82. *Korzenie wielokulturowości Śląska ze szczególnym uwzględnieniem Śląska Górnego*, A. Barciak, Katowice 2009.
83. Köstlin Julius, *Johann Heß, der Breslauer Reformator*, „Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens” Bd. 6 (1865).
84. Köstlin Julius, *Die Thesen der Disputation des Johann Heß vom 20. April 1524 in deutschem Texte*, „Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens” Bd. 10 (1871).
85. Kretschmar Georg, *Die Reformation in Breslau*, Ulm 1960.
86. Kretschmar Georg, *Heß, Johann* [hasło w:] *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 9, Berlin 1972.
87. Kudra Andrzej, *Pojęcie figury konceptualnej*, „Acta Unibersitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica” t. 18 (2012).
88. Künzel Felix, *Dr. Johannes Hess, der Reformator Breslaus*, Wrocław 1890.
89. Kyriatt Ambroży, *Teologia dogmatyczna z autorów w tey o Bogu y rzeczach boskich umiejętności dobrze zasłużonych*, Wilno 1799.
90. Laug Werner, *Johannes Hess und die Disputation in Breslau von 1524*, [w:] *Martin Luther und die Reformation in Ostdeutschland und Südosteuropa*, Hrsg. U. Hutter; H.–G. Parplies, Sigmaringen 1991.
91. Lindsay Thomas Martin, *A history of the Reformation*, Oregon 1999.
92. Litak Stanisław, *Od reformacji do oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin 1994.
93. Louthan Howard, Murdock Graeme, *A Companion to the Reformation in Central Europe*, Boston 1963.
94. Lubos Arno, *Geschichte der Literatur Schlesiens*, München 1960.
95. *Luteranizm w kulturze Pierwszej Rzeczypospolitej*, red. K. Meller, Warszawa 2017.
96. *Łacina jako język elit*, red. J. Axer, Warszawa 2004.

97. *Materiały do historii teologii średniowiecznej w Polsce: Jana z Kwidzyna Prolog do Expositio symboli apostolorum. Jakuba z Paradyza Tractatus de contractibus. Jana ze Trzciny (Arundinensis) De natura ac dignitate hominis*, red. Szafranski Adam Ludwik Warszawa 1974.
98. *Metodologiczne aspekty historycznoliterackich badań śląskoznawczych*, red. J. Malicki, E. Gondek, Katowice 1989.
99. Małek Janusz, *Reformacja w Polsce i w Prusach w XVI wieku Podobieństwa i różnice*, Warszawa 1997.
100. Mandziuk Józef, *Historia kościoła katolickiego na Śląsku*, t. 2: *Czasy reformacji protestanckiej, reformy katolickiej i kontrreformacji (1520–1742)*, Warszawa 1995.
101. Markiewicz Stanisław, *Protestantyzm*, Warszawa 1982.
102. McDonald Grantley, *Laurentius Corvinus and the flowering of Central European Humanism*, „Terminus” t. 9 (2007), z. 1 (16).
103. Milerski Bogusław, *Kształcenie elokwencji jako pryncypium pedagogii reformacyjnej*, „Studia z Teorii Wychowania” t. 3 (2012), nr 2 (5).
104. Mosheim Johann Lorenz, *An Ecclesiastical History Ancient & Modern from the Birth of Christ to the beginning of the eighteen century*, London 1819.
105. *Myśl filozoficzno–religijna reformacji XVI wieku*, red. L. Szczucki, Warszawa 1972.
106. *Myśleć Śląsk. Wybór esejów*, red. A. Kuncze, Z. Kadłubek, Katowice 2007.
107. *Napis. Polemika i żart literacki*, red. J. Maciejewski, Warszawa 2002.
108. Neubach Helmut, *Kleine Geschichte Schlesiens*, Bonn 1990.
109. *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Vol. 4, ed. J. H. Hillerbrand, New York 1996.
110. *Polski indeks biograficzny*, red. G. Baumgartner, München 2004.
111. Przybylska Renata, Przczyzna Wiesław, *Język katechezy*, Tarnów 2008.
112. Ptaszyński Maciej, *Narodziny Zawodu. Duchowni luterańscy i proces budowania konfesji w Księstwach Pomorskich XVI/XVII wieku*, Warszawa 2011.
113. Ranke Leopold, *Reformation in Germany*, Vol. 2, London 1845.
114. Roth John, Stayer James, *A Companion to Anabaptism and Spiritualism: 1521–1700*, Leiden 2007.
115. Sachs Michael, *Die Flucht der evangelischen Frau Anna Magdalena von Reibnitz (1664–1745) mit ihren von der Zwangskatholisierung bedrohten fünf Kindern aus Schlesien im Jahre 1703 – ein Stimmungsbild aus dem Zeitalter der Gegenreformation*

- und des Pietismus*, „Medizinhistorische Mitteilungen. Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte und Fachprosaforschung” Bd. 34 (2016).
116. Schimmelpfennig Adolf, *Moibanus Ambrosius*, [w:] *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 22, Frankfurt am Main 1885.
 117. *Schwenkfeld and Early Schwenkfeldianism*, ed. P. Erb, Pennsburg 1986.
 118. Scribner Robert wieku, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, London 1987.
 119. Seweryniak Henryk, *Prorok i Blazen. Szkice z teologii narracji*, Poznań 2005.
 120. Shantz Douglas H., *An Introduction to German Pietism: Protestant Renewal at the Dawn of Modern Europe*, Pensylwania 2013.
 121. Shantz Douglas H., *Crautwald and Erasmus: a study in humanism and radical reform in sixteenth century Silesia*, Baden–Baden 1992.
 122. Shantz Douglas H., *The Crautwald–Bucer correspondence in 1528: a family feud within the Zwingli circle*, „The Mennonite Quarterly Review” Vol. 68 (1994).
 123. Shantz Douglas H., *The role of Valentine Crautwald in the growth of sixteenth–century schwenkfeldian reform: a new look at the Crautwald–Schwenkfeld relationship*, „The Mennonite Quarterly Review” Vol. 65 (1991).
 124. *Słownik Pisarzy Śląskich*, t. 1, red. J. Leszczyzna, D. Rott, Katowice 2005.
 125. Sobczak Barbara, *Retoryka pojednania*, Poznań 2013.
 126. Szymusiak Jan, *Grzegorz teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1962.
 127. Tazbir Janusz, *Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie*, Warszawa 1993.
 128. Tazbir Janusz, *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa 1987.
 129. Tracy James D., *Erasmus of the Low Countries*, Kalifornia 1996.
 130. Tokarczyk Andrzej, *Protestantyzm*, Warszawa 1980.
 131. Tync Stanisław, *Z życia patrycjatu wrocławskiego w dobie renesansu*, „Sobótka” roku 8 (1953).
 132. Uliński Maciej, *Kobieta i mężczyzna. Dzieje refleksji filozoficzno–społecznej*, Kraków 2001.
 133. Urban Waclaw, *Dwa szkice z dziejów reformacji*, Kielce 1991.
 134. Urban Waclaw, *Szkice z dziejów diecezji wrocławskiej*, „Studia Theologica Wratislaviensia” t. ### (1965–1967).

135. Vozza Vincenzo, *Valentin Krautwald (1490–1545). La riforma in Silesia tra ermeneutica biblica e radicalismo teologico*, Firenze 2018.
136. Wąs Gabriela, *Kaspar von Schwenckfeld. Myśl i działalność do 1534 roku*, Wrocław 2005.
137. Wąs Gabriela, *Kształtowanie się nowych form świadomości religijnej i społecznej we Wrocławiu i na Śląsku w drugiej połowie XV i w pierwszym dwudziestoleciu XVI wieku Na przykładzie stosunków między radami miejskimi a klasztorami franciszkańskimi*, „Sobótka” 2000, nr 1.
138. Wąs Gabriela, *Reformacja i władza. Reformy chrześcijaństwa w nurcie reformacji a spory o władzę na Śląsku w XVI i w pierwszym dwudziestoleciu XVII wieku*, Kraków 2017.
139. Wąs Gabriela, *Reformacyjny dyskurs schwenkfeldian i pruskich luteranów 1524/1525–1544*, „Sobótka” t. 67 (2012), nr 2–3.
140. Wąs Gabriela, *Rozmowy chrześcijańskie w nurcie reformacji. Legniccy i pruscy ewangelicy wobec wczesnoreformacyjnych problemów*, Wrocław 2011.
141. Weigelt Horst, *Die Auseinandersetzung Valentin Krautwalds mit dem sabbatistischen Täuferium in Schlesien [w:] Anabaptistes et dissidents au XVIe siècle = 16th century anabaptism and radical Reformation = Täuferium und radikale Reformation im 16. Jahrhundert: Actes du Colloque internat. d'histoire anabaptiste du XVIe siècle, tenu à l'occasion de la XIe Conférence Mennonite mondiale à Strasbourg*, ed. J.G. Rott, S. L. Verheus, Baden–Baden – Bouxwiller 1984.
142. *Wessel Gansfort (1419–1489) and Northern Humanism*, ed. F. Akkerman, G. Huisman, A. Vanderjagt, Leiden 1993.
143. *Wrocław. Jego dzieje i kultura*, red. Z. Świechowski, Warszawa 1978.
144. Zawadzki Robert, *Pobożność renesansowa, czyli praecationes quotidianae (na podstawie Catechismi Capita Decem Ambrożego Moibana oraz elegii Ioannesa Stigeliusa i Joachima Camerariusza)*, „Littera Antiqua” 2014, nr 9.
145. Ziegler Heinrich, *Die Peter–Paul–Kirsche in Liegnitz*, Legnica 1878.
146. Zlat Mieczysław, *Z dziejów wielkomejskiej fary. Wrocławski kościół św. Elżbiety w świetle historii i zabytków sztuki*, Wrocław 1996.

Streszczenie

W pracy doktorskiej badaniom poddane zostały wybrane dzieła łacińskie Valentina Crautwalda, Johannesesa Hessa i Ambrosiusa Moibana, powstałe w pierwszej połowie XVI wieku na terenie Wrocławia i księstwa legnicko-brzeskiego w perspektywie wprowadzania na grunt śląski pierwszych idei reformacyjnych. We wstępie został przedstawiony stan badań i metodologia pracy z uwzględnieniem pozycji bibliograficznych trudno dostępnych, takich jak niemieckie badania nad reformacją pochodzące z początku wieku XX. Opisano sytuację społeczno-polityczną wybranego terenu Śląska oraz wypunktowano przyczyny szybkiej asymilacji idei luteranckich we Wrocławiu i w Legnicy. Jako że jednym z głównych czynników wpływających na charakter wczesnej reformacji śląskiej był rozwój humanizmu renesansowego, temat ten został omówiony oddzielnie. Zauważono różne warianty wczesnej śląskiej reformacji reprezentowane przez Moibana, Hessa i Crautwalda, indywidualne różnice w sposobie wykorzystania idei ewangelickich przez każdego z nich, a jednocześnie cechy wspólne życiorysów humanistów–reformatorów i ich działalności.

W rozdziale pierwszym omówiono życiorys Ambrosiusa Moibana, kładąc nacisk na aspekt jego pedagogicznej działalności na terenie Wrocławia. Przetłumaczono i omówiono wcześniej niekomentowane przez polskich badaczy łacińskie dzieła Moibana: gramatykę łacińską *Paedia Artis*, rozmówki uczniowskie *Colloquia Evangelica Duo*, katechizm uczniowski *Catechismi Capita Decem*, wstęp do wydania *Komedii* Terencjusza oraz list gratulacyjny skierowany do Biskupa Balthasara z Promnicy.

Z kolei w rozdziale drugim omówiony został życiorys Johannesesa Hessa, a akcent badawczy położono na uwydatnieniu działalności Hessa jako działacza społecznego. Skupiono się na omówieniu tekstu *Tez Hessa* i *Protokołu* z dysputy wrocławskiej z 1524 roku oraz polemiki związanej z ogłoszeniem *Tez*, toczonej między środowiskiem wrocławskich protestantów skupionych wokół Hessa a Petrussem Risiniusem. Omówiono również dwa wiersze autorstwa Hessa.

W rozdziale trzecim badaniom poddano biografię i twórczość łacińską Valentina Crautwalda, przedstawiając go jako erazmiańskiego humanistę, którego przemyślenia na temat Pisma Świętego skierowały ku Legnicy i radykalnym teoriom religijnym głoszonym tam przez Caspara Schwenckfelda. Twórczość Crautwalda skupiona była na zgłębianiu sensu biblijnego, dlatego przetłumaczono i przeanalizowano komentarz do trzech ksiąg Księgi Rodzaju: *Annotata*, list pocieszający do Caspara Schwenckfelda: *De oratione fidei*, oraz rozprawę *Collatio et Consensus* na temat słów Chrystusa wypowiedzianych podczas ostatniej wieczerzy. Całości dopełniły dwa listy wydane pod tytułem *De Caena Dominica*.

Wynikiem pracy badawczej nad twórczością (w stałym odniesieniu do spektrum biograficznego Moibana, Hessa i Crautwalda) było wyróżnienie specyfiki języka używanego przez każdego z nich, wskazanie cech immanentnych twórczości oraz określenie jakości podejmowanych zagadnień i zainteresowań tych szesnastowiecznych humanistów–reformatorów.

Pracę kończą Podsumowanie oraz Bibliografia, zawierająca ponad trzydzieści przeanalizowanych materiałów źródłowych: szesnastowiecznych i siedemnastowiecznych starodruków oraz około stu pięćdziesięciu publikacji pomocnych przy analizie tego wielowymiarowego zagadnienia.

Summary

The doctoral thesis describes selected Latin works by Valentin Crautwald, Johannes Hess, and Ambrosius Moiban, created in the first half of the 16th century in Breslau and the Legnitz-Brieg Duchy. The research is done to introduce the first Reformation ideas in Silesia. The introduction outlines the state of research and the methodology of work, taking into account bibliographic items that were difficult to access, such as German research on the Reformation formed at the beginning of the 20th century. The author describes the socio-political situation of Silesia's selected areas and the reasons for the rapid assimilation of Lutheran ideas in Breslau and Legnitz. The development of Renaissance humanism was considered one of the main factors influencing the character of the early Silesian Reformation. Therefore this topic was discussed separately.

The work notices the faces of the early Reformation presented by Moiban, Hess, and Crautwald. The features common to the biographies of these humanists and the different usage of Evangelical ideas were taken into account.

Chapter I talks over the biography of Ambrosius Moiban with an emphasis on the aspect of his pedagogical activity in Breslau. The Latin works of Moiban, not thoroughly described by Polish researchers, were translated and discussed: Latin grammar *Paedia Artis*, student phrasebook *Colloquia Evangelica Duo*, student's catechism *Catechismi Capita Decem*, introduction to the publication of the Terentius' *Comedies*, and a congratulatory letter to Bishop Balthasar of Promnitz.

Chapter II discusses the biography of Johannes Hess, the research place importance on emphasizing the activity of Hess as a social activist. The focus was on discussing the text of *Hess's Theses* and the *Protocol* of the Breslauer Dispute in 1524. The author then described the polemics that arose between the Breslau Protestants (circulating Hess) and Petrus Risinius after the announcement of the *Theses*. Two of Hess' poems are also discussed.

In Chapter III, Valentin Crautwald's biography and Latin works were examined, presenting him as an Erasmian humanist. His reflections on the Scriptures led to Legnitz and radical religious theories preached by Caspar Schwenckfeld. Crautwald's work focuses on exploring the biblical meaning; therefore, the commentary to the three books of Genesis: *Annotata* was translated and analyzed; a letter of consolation to Caspar Schwenckfeld: *De oratione fidei* and the dissertation: *Collatio et Consensus* on the words of Christ uttered during the Last Supper. The discussion on two letters published under *De Caena Dominica's* name complements the issue.

The research on Moiban, Hess, and Crautwald listed the characteristics of the used language, the inherent features of their works, the quality of the raised issues, and the importance of the interests of these sixteenth-century humanists-reformers.