

DAWID SZYMCHAK¹
Uniwersytet Łódzki

Historia w służbie polemiki wyznaniowej — na przykładzie kontaktów Rzymu z chrześcijaństwem wschodnim w pismach Piotra Skargi

Wskutek pojawienia się nowych ruchów religijnych Kościół rzymski stanął wobec konieczności ponownego samookreślenia istoty swego wielowiekowego trwania. Dynamiczny rozwój reformacji zmuszał katolików do podejmowania inicjatyw mających na celu obronę autorytetu papieża przed atakami innowierców oraz uzasadnianie legalności jego duchowej supremacji. Swe racje opierali oni głównie na przekonaniu o starożytności i niezmienności wiary, którą wyznawali. Piśmiennictwo okresu trydenckiego eksponowało najważniejsze cechy Kościoła katolickiego, wśród których fundamentalną była jego powszechność. W wydanej w Moguncji w 1557 roku dziele *Confessio catholicae fidei christiana* (*Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*) kardynał Stanisław Hozjusz uzasadnił tę cechę w sposób następujący:

Kościół, po grecku nazywany katolickim, można nazwać po łacinie uniwersalnym, ponieważ rozciąga się na wszystkie miejsca, wszystkie czasy, wszystkie pokolenia ludzi, wszystkie narody².

W ten sposób strona katolicka wyrażała nieprzerwaną ciągłość wiary rzymskiej, ustanawiając ją jednocześnie w opozycji do nowo powstałych odłamów religijnych. Ocena własna oraz przeciwników dokonywała się zatem poprzez wyrażne przeciwstawienie Kościoła pierwotnego — współczesnej „herezji”, pozbawionej jakiegokolwiek zakorzenienia w historii. Wyższość tego pierwszego polegać miała na sprawowaniu roli jedynego prawdziwego medium tradycji apostoelskiej. Dlatego konkluduje Hozjusz:

Jeśli zatem Kościół rozpościera się i rozlewa na wszystkie miejsca, wszystkie czasy, wszystkie stany i kondycje ludzi oraz na wszystkie pokolenia i nacje, jakież miejsce zajmują ci urodzeni w ciągu tych trzydziestu lat, którzy wraz z donatystami chlubią się swoją wielkością?³

¹ Dawid Szymczak — doktorant w Katedrze Literatury Staropolskiej i Nauk Pomocniczych Uniwersytetu Łódzkiego.

² W oryginale: „Quam Graeci vocat catholicam, ea Latine licet dicere universalem: pertinet enim ad universa loca, pertinet ad universa tempora, pertinet ad universa hominum genera, pertinet ad nationes universas”. Cytuję za wydaniem: *Stanislai Hosii Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalis [...] Opera omnia in duos divisa tomos [...]*, Colonia 1584, p. 30.

³ „Si ergo per omnia loca, per omnia tempora, per omnes hominum status et condiciones, per omnes gentes et nationes, dispersa est et diffusa Ecclesia, ubi sunt, qui triginta his annis nati, cum Donatistis de sua paucitate glorianur?”. Cyt. za: tamże, p. 30–31. Argumentacja Hozjusza opiera się tu na przeciw-

Argumentacja strony przeciwnej — bez względu na to, czy byli to przedstawiciele reformacji, czy Kościoła wschodniego — szła z kolei w kierunku odwrotnym. Rzym — uzasadniali — nie jest depozytariuszem prawdziwej wiary, bowiem zdolność jej wyznawania i głoszenia utracił dawno temu, sprzeniewierzając się wartościom Kościoła pierwotnego i ulegając postępującej degeneracji moralnej.

Opozycja „starego” i „nowego” weszła do stałego repertuaru ówczesnych *loci* polemicznych. Nie zabrakło jej również w twórczości Piotra Skargi, który znaczenie słowa „nowy” umiejscowił na jednym polu semantycznym z pojęciami takimi jak apostazja, fałsz, herezja czy zdrada. Ocena nie dotyczyła bynajmniej samej reformacji. Kaznodzieja królewski był przecież jedną z kluczowych postaci przeprowadzonego w 1596 roku synodu w Brześciu Litewskim, a ponadto autorem pism apologetycznych i polemicznych skierowanych do wyznawców chrześcijaństwa wschodniego. Tą problematyką zajmował się nie tylko w utworach takich jak *O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem* (1577⁴; wyd. drugie zmienione *O rządzie i jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem* 1590), *Synod brzeski* (1597⁵), czy *Na treny i lament Teofila Ortologa* (1610), ale też w *Żywotach świętych* i *Rocznych dziejach kościelnych* (wyd. pierwsze 1603, wyd. drugie poszerzone 1607). „Skażenie” religijnym „nowinkarstwem” odnosiło się zatem także do wyznawców Kościoła wschodniego, których określał kaznodzieja jako „nowych greków”, „nową Ruś”, zaś Cerkiew ruską jako „nową matkę czy raczej macochę”. Polemiczni rywale dostrzegali w sprzeciwie jezuity przeważnie przejawy agresywnego uporu, intelektualnego ograniczenia i niekiedy wręcz zamierzonej złośliwości. Tymczasem jednak dla autora, nie myślącego kategoriami tolerancji wyznaniowej w rozumieniu współczesnego ekumenizmu⁶, miał ten sprzeciw uzasadnienie fundamentalne. Pojawienie się nowych odłamów wyznaniowych czy jakiegokolwiek kwestionowanie papieskiej supremacji równoznaczne były z zaprzeczaniem i niszczeniem odwiecznej tradycji zapoczątkowanej apostołstwem św. Piotra, a podtrzymywanej przez jego następców. Ta zaś, w opinii teologów katolickich, była głównym depozytariuszem prawdy i sensu, które — jak postrzegano w czasach wystąpień jezuity — ulegały postępującemu zatracaniu. Zadaniem, jakie stawiano przed każdym pisarzem religijnym,

stawieniu wielkiej liczby katolików — wyniosłej nieliczności przedstawicieli reformacji (swoistemu „arystokratycznemu wybraństwu”, istotnemu zwłaszcza dla nauk Kalwina). Dziękuję prof. Jackowi Wójcickiemu za interpretacyjną podpowiedź oraz za dostarczenie precyzyjnego wariantu tłumaczenia.

⁴ Fragmenty utworu Skargi *O jedności Kościoła Bożego* przełożył na łacinę współczesny kaznodziei pisał reformacyjny Jan Łasicki (Lasitius) w dziele *De Russorum Moscovitarum et Tartarorum religione [...] e diversis scriptoribus, quorum nomina versa pagina indicat [...]*, Spira 1582. Część dotycząca kaznodziei znajduje się w rozdziale *Appendix Scargae iesuitae de Russorum erroribus et de causis propter quas graeca a romana Ecclesia defecerit* na stronach 220–224.

⁵ W 1597 roku ukazały się trzy wydania *Synodu brzeskiego*, w tym jedno tłumaczone na język ruski. Jak przypuszcza Cyryl Studziński, przekładu dokonał Adam Hipacy Pociej (*Ze studiów nad literaturą polemiczną*, „Rozprawy Akademii Umiejętności” 1906, seria 2, t. 28, s. 69–77; zob. też „Pamiętnik Literacki” 1906, s. 510). Wydania polskie różniły się nieznacznie pod względem graficznym (zob. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 28, Kraków 1930, s. 154–155).

⁶ Zob. P. Wilczek, *Polonice et Latine. Studia o literaturze staropolskiej*, Katowice 2007, s. 78.

było zatem przypominanie (*resp.* przywracanie) tradycji, zaś mogło się to dokonywać metodą objaśniania tejże językiem jej właściwym, to znaczy językiem historii.

Na przełomie wieków XVI i XVII historia nie posiadała jeszcze statusu naukowości w rozumieniu nowożytnym. Chociaż tradycje wykorzystywania jej do celów poznawczych sięgały czasów starożytnych, to jednak przez większą część myślicieli i pisarzy traktowana była przede wszystkim jako źródło erudycji, a przy tym jako domena retoryki i teologii. Służyła zatem celom głównie dydaktycznym i estetycznym. Pozycja historii nie była jednakże wszędzie jednolita, co pokazują ustalenia Krzysztofa Pomiana⁷ czy Andrzeja F. Grabskiego⁸. W niektórych środowiskach różnie pojmowano jej przedmiot (historia kościelna, naturalna, polityczna). Odmienne były także kryteria, na których podstawie ustalano i wyjaśniano przeszłość. Wszakże mimo tych rozbieżności dostrzec można miejsca wspólne dla wszystkich. Najważniejszym z nich był jednakowy stosunek do prawdy jako najwyższej wartości. Niosło ją poznanie historyczne. Wspólne było również znaczenie, jakie nadawano źródłom (świadcstwom). Choć dobierano i interpretowano je na podstawie różnych założeń, to jednak zawsze stanowiły podstawę wiedzy o wydarzeniach minionych. Niezależnie od wyznawanej koncepcji (prowidencjalistyczna, naturalistyczna itd.) pisarze dążyli ponadto do uchwycenia prawidłowości, które rządziły dziejami. Chodziło im zatem o wydobycie z pojedynczych zdarzeń (bądź ich cykliów) cech ogólnych, które w określony sposób oddziałują na wszystkie momenty historii.

Równoległe do tej ogólnoeuropejskiej tradycji, nadającej szczególną wartość poznaniu historycznemu, kształtowała się postawa dziejopisarza, którego podstawowym zadaniem było opowiedzenie przeszłych zdarzeń w taki sposób, aby stały się zrozumiałe dla przyszłego odbiorcy⁹. Tak więc można tu dostrzec silne wpływy antycznej retoryki, która przypisywała autorowi kluczową rolę w procesie odkrywania znaczeń przeszłości. Historia bowiem sama w sobie przynależy do porządku naturalnego (*ordo naturalis*), jest więc ze swej istoty prawdziwa. Wszakże każda jej wykładnia w dziele literackim zawsze wymagała od twórcy zastosowania metod uprawdopodobnienia (*narratio verisimilis*)¹⁰, a zatem także przekonania czytelnika bądź słuchacza do prezentowanej wersji wydarzeń.

Przykład twórczości ks. Piotra Skargi pokazuje spotkanie się tych dwóch tradycji: epistemologicznej, nadającej historii rolę sensotwórczą, oraz retorycznej, kładącej akcent na sposób przekazu i warstwę perswazyjną opowiadania o dziejach minionych. Ich przenikanie się podkreśla zarazem silne zależności łączące przeszłość z teraźniejszo-

⁷ K. Pomian, *Historia — nauka wobec pamięci*, Lublin 2006, s. 49–96.

⁸ A. F. Grabski, *Dzieje historiografii*, wyd. 2, Poznań 2006, s. 57–289; zob. też pracę badacza *Zarys historii historiografii polskiej*, Poznań 2006, s. 10–68.

⁹ Już św. Izydor z Sewilli w swym największym dziele — *Etymologiach*, sformułował następującą definicję historii: „Historia est narratio rei gestae, per quam ea, quae in praeterito facta sunt, dinoscuntur” (Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, Liber 1: *De grammatica*, cap. 41,12 [online]; dostęp: 12 grudnia 2010, dostępny: <www.documentacatholicaomnia.eu>).

¹⁰ H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przekł., oprac. i wstępem poprzedził A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, s. 178, §291aß.

ścią. Jeżeli bowiem historia stanowiła pewien model czy paradygmat, na którego podstawie należy interpretować zjawiska zachodzące obecnie, to głównym celem każdego autora było uchwycenie tych prawidłowości, które w bezpośredni sposób oddziałują na konkretne wydarzenia współczesne. Można więc założyć, że poznanie historyczne, jako czynność organicznie zespolona z aktem spisywania i wykładni dziejów, było dla kaznodziei procesem, który w dużym stopniu nadawał określony sposób postrzegania istoty sporów religijnych. Zarazem literacki „powrót do przeszłości” nie oznaczał tu jedynie czerpania ze skarbnicy autorytetów i źródeł w celu dowodzenia swych racji metodą analogii i egzemplów, co w przypadku dziejopisarstwa i polemik było rzeczą oczywistą i powszechnie praktykowaną. Chodziło natomiast o ponowne wydobywanie wartości, które w konfrontacji z błędnym odczytywaniem zostały dawno utracone, a które należy oczyścić z niewłaściwego sensu i przywrócić stan sprzed momentu zapomnienia¹¹.

Znaczyło to przede wszystkim, iż orzeczenie prawdziwości danej racji poprzedzone musiało być stwierdzeniem jej zgodności z tradycją i historią. Trzeba było zatem przyjąć, że pomiędzy przeszłością a teraźniejszością zachodzi ścisły związek, który wyraża się w ciągłości oraz niezmienności. Każda bowiem zmiana zburzyłaby porządek dotychczasowego układu, co oznaczałoby zarazem bezpowrotną utratę związku z tym, co dawne i prawdziwe. A zatem trwałe może być jedynie to, co jest ciągle i jednocześnie niezmiennie¹². Jeżeli więc pisarze katoliccy, w tym Skarga, uważali Kościół rzymski za depozytariusza prawdziwej wiary, to znaczyło, że musiał być **tym samym** Kościołem od momentu powstania aż do chwili obecnej. Wszelkie zaś nowe odłamy religijne były ze swej istoty nieprawdziwe, a ponadto miały je cechować nietrwałość oraz niezdolność do szerzenia jakichkolwiek wartości czy nauk. Tym właśnie tłumaczył Skarga historyczny status „nowej Cerkwi”:

Nieszczęśliwam niewiasta, iżem dzieci rodzić przestała. Od onego czasu, którego grekowie w odsczepieństwo prawe i długie wpadli, i odrzekać się apostolskiego Piotra św. Kościoła poczęli, żadnej nacyjey pogańskiej do Chrystusa, mając ich tak wiele około siebie, nie nawrócili, jako nieplodna niewiasta żadnego świętego i cudownego syna nie urodziła ani wielce uczonego i znacznego, jako naonczas, gdy w kościelnej jedności przemieszkiwała¹³.

Nieposiadanie czy też utrata związku z przeszłością stanowiły dla jezuitów dowód niepodważalny fałszywości racji głoszonych przez wschodnie odłamy chrześcijaństwa.

¹¹ Na podobnym założeniu, sięgającym podstaw Augustyńskiej hermeneutyki, opierały się wstępne dekryty przyjęcia Pisma Świętego i tradycji apostolskich wszystkich niemal soborów, włącznie ze szczególnie istotnym tutaj soborem trydenckim (sesja czwarta za pontyfikatu papieża Pawła III) — zob. *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tekst łaciński i polski, oprac. ks. A. Baron SJ i ks. H. Pietras SJ, t. 4, cz. 1, Kraków 2007, s. 211 i nast.

¹² Zdaniem Skargi, w Kościele katolickim nigdy nie mogło nastąpić przerwanie ciągłości wiary, gdyż w takim przypadku nie dałoby się powrócić do pierwotnego stanu. I przeciwnie, wartości głoszone przez późniejsze odłamy religijne ze swej istoty nie mogły być uznane za prawdziwe, jako że powstały już w trakcie dokonywania się historii, w związku z czym nie są zdolne do pośredniczenia między początkiem absolutnym i teraźniejszością.

¹³ P. Skarga, *Na treny i lament Teofila Ortologa*, Kraków 1610, k. A₄ r.

Koncepcją ciągłości dziejów objaśniał Skarga ponadto istnienie poszczególnych nacji. Ich genezy upatrywał w jednym z dwóch momentów dziejowych. Narody pojawiają się wtedy, gdy przyjmują wiarę (jak na przykład Bułgarzy, Czesi, Polacy¹⁴) lub — w przypadku ludów „pogańskich” — jako kara nałożona na chrześcijan za odstępstwo od prawdziwej wiary (Imperium Otomańskie¹⁵). Zarazem przetrwanie danej nacji uzależnione jest wyłącznie od stopnia, w jakim uczestniczy ona w historii oficjalnej. Jednolitość tej ostatniej, w pełni podporządkowaną providencjalnemu traktowaniu dziejów, ustanowił kaznodzieja w opozycji do wszelkiego pluralizmu politycznego i wyznaniowego. Rozłam historii świeckiej nastąpił w chwili podporządkowania się prawom innym niż dotychczasowe. W chrześcijaństwie wschodnim uległa zatarciu granica oddzielająca sfery *sacrum* i *profanum*, *sacerdotium* i *imperium*, co poprzedziło właściwy podział na Wschód i Zachód. Wśród czterech głównych przyczyn odstępstwa patriarchów od Kościoła rzymskiego, które wyliczył kaznodzieja, aż trzy bezpośrednio dotyczyły ingerencji spraw świeckich w duchowe: „hardość i próżnej czci pragnienie”, „tyraństwo zmieszane z heretyctwem” oraz „pomsta cesarzów carogrodzkich”¹⁶. Jednym z kluczowych momentów w historii stało się ponadto przeniesienie stolicy Cesarstwa do Konstantynopola. Wydarzenie, które dostarczało ważkich argumentów przeciwnikom papieskiej supremacji, zdaniem jezuity, miało pełne uzasadnienie historyzoficzne i w żaden sposób nie mogło naruszyć dotychczasowej powagi Rzymu jako centrum chrześcijańskiego świata:

[Konstantyn Wielki] Rzymu, który był głową i panem świata wszystkiego, Sylwestrowi i papieżom Chrystusowym, najwyższym na świecie namiestnikom, postąpił, a sam się do Bizancjum, to jest do Konstantynopola, [...] który leży w Grecyji, dla prędszego wschodnich państw nieprzyjaciółom odporu, przenosić począł¹⁷.

Do głosu dochodził zatem problem tak zwanej donacji Konstantyna, na mocy której cesarz Konstantyn Wielki miał podarować Kościołowi rzymskiemu szereg dóbr i przywilejów. Kontrowersyjny dokument, nazwany właśnie *Donatio Constantini*, stanowił istotny element sporu pomiędzy Stolicą Apostolską i przeciwnikami papieskiej supremacji. Jego fałszywość wykazywał już włoski humanista Lorenzo Valla w dziele *De falso credita et ementita Constantini donatione* (powst. 1440 rokiem, pierwodruk 1517 roku)¹⁸. Na treść donacji powołał się także polemiczny oponent polskiego jezu-

¹⁴ Por. J. Stradomski, *Spory o wiarę grecką w dawnej Rzeczypospolitej*, Kraków 2003, s. 63–142.

¹⁵ „Roku zaś 1180, gdy Aleriusz cesarz carogrodzki bardzo papieża i Kościół czcił i w łacinnikach się barzo zakochał, Grekowie to w nim ganiąc, onego pana swego zabili i posła papieskiego na rynku świętego włóczyli, i głowę jego u psa uwiązawszy, okrucieństwo wielkie i nad innymi łacinniki czynili. [...] Za tym tegoż czasu Turcy królestwo swoje zaczęli i z otomańskiego domu i familij pierwszego sobie króla obrali na zgubę onego odszczepionego państwa” (*Na treny i lament Teofila Ortologa*, k. E r).

¹⁶ *O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem* [...] przez ks. Piotra Skargę SJ (wydanie szóste) oraz *Synod brzeski i Obrona synodu brzeskiego* przez tegoż autora (wydanie piąte), Kraków 1885, s. 90–91.

¹⁷ Tamże, s. 93.

¹⁸ K. Pomian *Historia między retoryką a teologią. Niektóre problemy myśli historycznej doby Odrodzenia i Reformacji*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” R. 9: 1964, s. 50–51 (przedruk w: K. Pomian, *Prześlachliwość jako przedmiot wiedzy*, wyd. 2 popr., Warszawa 2010, s. 89–91).

ity, Melecjusz Smotrycki w utworze *Trenos, to jest lament Jednej, Świętej, Powszechnej Apostolskiej Wschodniej Cerkwie*, wysnuwając dwa argumenty, prawny i obyczajowy, na poparcie swej tezy o fałszywości darowizny. Przekonywał więc, że cesarz nie mógł podarować papieżom Rzymu „i wszytkiej włoskiej ziemie, i zachodnych krain powiatów”, gdyż zapisał je w testamencie swojemu synowi, a przecież prawo zabraniałoby władcy zmiany wcześniej podjętych decyzji. Po drugie, tereny zachodnie wraz z Rzymem należały się na podstawie sukcesji prawdziwym potomkom cesarza, a nie „człowiekowi obcemu”¹⁹. Odpowiedź Skargi na zarzut prawosławnego polemisty była krótka: „Z tą darowizną Konstantego schowaj się, Miły Krzywologu. Najmniej jej nie potrzeba. Kto dał, ten dał”²⁰. Wydawałoby się, że swą dość mało przekonującą ripostę opierał jezuita wyłącznie na argumentacji *ex silentio*; jak przekonywał: „Pan Jezus [...] tu na ziemi nie miał [...] żadnych imion i dochodów, **ale ich nie zakazał**”²¹. Rzeczywisty stosunek kaznodziei do sprawy donacji uwidacznia się jednak w innym miejscu i dopiero przez pryzmat analogii historycznej. Cesarz Konstantyn przeniósł bowiem stolicę swojego państwa z tych samych powodów, dla których trzy wieki wcześniej św. Piotr udał się do Rzymu, aby zbudować tam centrum chrześcijańskiego świata. Chodziło o rozszerzanie bądź zachowanie wpływów wiary katolickiej i kultury łacińskiej tam, gdzie były one najbardziej zagrożone bądź tam, gdzie spotykały się z najtwardszym odporem. Przypomnieć bowiem należy, że jednym z kluczowych powodów uczynienia Rzymu stolicą katolickiego świata było obalenie szerzącej się tam herezji. Zwycięstwo prawdziwej wiary było więc tym znaczniejsze, że wyrosła na gruzach pogańskiego świata²². Z punktu widzenia historiozofii roztrząsanie sprawy donacji stanowiło więc rzecz tyleż drugorzędną, co niecelową. Akt nadania przywilejów papieżom miał zatem znaczenie wyłącznie symboliczne, skoro bez niego Rzym niezmiennie pozostawał sercem cywilizacji chrześcijańskiej²³. Interesujący przy tym wydaje się sposób, w jaki Skarga postrze-

¹⁹ T. Ortológ [M. Smotrycki], *Trenos to jest lament Jednej Św. Powszechnej Apostolskiej Wschodniej Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary*, Wilno 1610, k. 66 r–66 v.

²⁰ *Na treny i lament Teofila Ortologa*, k. F₃ v.

²¹ Tamże, k. F₄ v.

²² Warto przytoczyć powody, którymi tłumaczy Skarga — za Baroniuszem — ustanowienie Rzymu Stolicą Apostolską: „Dlaczego raczej w Rzymie, a niżli w którym innym mieście Piotr ś. stolicę apostolską osadził, nietrudno się domyślić. Naprzód dlatego, aby Kościół Boży miał większą powszechność i szerokość. Bo natenczas Rzym był, jako jeden rzekł, wszytkiego świata skrócenie, to jest: co jedno po wszystkim świecie było, to się w Rzymie znalazło i prawie wszytką ziemią, o której ludzie wiedzieli, panowaniu, prawom i pokojowi rzymskiemu podlegała. A k'temu aby kościelne zwycięstwo nad pany świata tego było znaczniejsze. Bo naonczas Rzym był obrońcą wszytkiego bałwochwalstwa i stolicą szatańską, z której wyroki na zgubę Kościoła Bożego wychodziły. Sławne zwycięstwo: tam szatana i jego bałwochwalstwo i grzechy podeptać, gdzie namocniejsze królestwo miał; gdzie nieprzyjaciele Chrystusowi byli napotężniejszy, tam podnózek pod nogi jego postawić, aby nieprzyjacioły swymi, jako psalm mówi, panował” (*Roczne dzieje kościelne od narodzenia Pana i Boga naszego Jezusa Chrystusa* [...] przez ks. Piotra Skargę, Kraków 1603, s. 31).

²³ Por. choćby następującą uwagę: „Constantinus [...] prawo swoje wydał, aby wtórym Rzymem Constantinopolis zwane było i chciał tego dowieść, aby budowaniem i ozdobą staremu Rzymowi nie ustępowało. A żeby się ludzi wiele tam garnęło i budowało, nadał pewne i wieczne chleba między lud popospolity dochody i podziały. Wiele pięknych i wysokich kamiennych słupów i z Rzymu, i z innych miejsc tam do

gał kwestię rozejścia się dróg Wschodu i Zachodu. Punktem wyjścia stało się wprost wyrażone przekonanie o tym, że Kościół grecki nigdy nie był równy rzymskiemu²⁴. Stwierdzenie, że Carogród jako pierwszy odstąpił od jedności kościelnej opierało się zatem na porządku starszeństwa; winą za oddzielenie zawsze mają być obarczeni ci, których dotychczasowy status był w jakiś sposób podległy. Dość radykalny pogląd, stojący przecież w pewnej sprzeczności z niejednokrotnie pojawiającymi się w dziełach jezuitów sygnałami poszanowania dla odmienności wyznaniowej, posłużył kaznodziei do zbitcia ważkiego argumentu przeciwników pojednania z Rzymem. Wypowiedzenie posłuszeństwa papieżowi na rzecz patriarchy Konstantynopola w ich mniemaniu w pełni uzasadnione było przeniesieniem tam stolicy państwa. Umożliwiało to konfrontację dwóch równorzędnych porządków prawnych (*status legum contrariarum*), której celem było wykazanie, że roszczenia papieża do duchowej supremacji tracą moc w warunkach nowej rzeczywistości politycznej. Obalenie tego argumentu oparł Skarga na dwóch podstawach. Po pierwsze na sukcesji apostolskiej i źródłach soborowych. Jeżeli — przekonywał — patriarchowie greccy chcą uprawomocnić swoje zmyślane przywileje, muszą na ich poparcie wykazać, że na stolicy carogrodzkiej zasiadał któryś z uczniów Chrystusa albo przedstawić dowód w postaci konkretnego dekretu soborowego. O żadnym z tych dwóch wariantów, zdaniem jezuity, nie mogło być mowy. Jak łatwo zauważyć, kaznodzieja ponownie odwoływał się tu do techniki dowodzenia metodą *ex silentio*, tyle że skierował ją przeciw konkretnemu zarzutowi wyznawców obrządków wschodnich, a zatem nieco odmiennie niż w przypadku świeckich przywilejów papieża, gdzie posłużyła za punkt wyjścia dla interpretacji słów Jezusa. Z kolei skierowany przeciw biskupom Rzymu zarzut odstąpienia od zasad prawdziwej wiary odrzucił Skarga, ukazując jego nikłe znaczenie w konfrontacji z przywilejem, jaki otrzymać mieli namiestnicy św. Piotra od samego Zbawiciela: „A jako przez dziewięćset lat, wedle wyznania greków, zabłądzić nigdy nie mogła [Stolica Apostolska — dop. D. Sz.], tak aż do końca świata, wedle Chrystusowej obietnicy, wiara jej nie ustanie”. Jak widać, ujęcie w szerszej perspektywie ciągłości i niezmienności Kościoła rzymskiego spełniało tu także ściśle określony cel polemiczny: miało dyskredytować „greków” przez wykazanie sprzeczności ich racji (Rzym pozostawał wierny nauce chrześcijańskiej tylko przez pierwsze dziewięć stuleci) z prorocstwem Jezusa mającym wymiar sądu uniwersalnego (Rzym jako jedyny depozytariusz prawdziwej wiary aż do skończenia świata).

Drugą podstawą, na której oparł Skarga swoją argumentację, była całościowa wizja cywilizacji chrześcijańskiej. Przemieszczenie się ośrodka władzy świeckiej na wschód miało, zdaniem kaznodziei, charakter partykularny, bo głównie polityczny (jakkolwiek powodowany szlachetną ideą obrony państwa przed „heretykami” i „poganami”). Przeciwnie dla „greków”, którzy nadawali temu wydarzeniu wymiar ogólnokulturowy, co w konsekwencji miało doprowadzić do zatarcia się opozycji dwóch sfer władzy:

tego miasta przenosił. Lecz tego dojść nie mógł, aby się ozdobą oną jego budowanie z Rzymem zrównało” (tamże, s. 230–231).

²⁴ *O jedności Kościoła Bożego*, s. 86.

imperium i sacerdotium. Tymczasem w koncepcji polskiego jezuity różnice pomiędzy nimi uległy skryształizowaniu. Skarga wyrażał pogląd, że interes polityczny powinien iść w parze z interesem papieżstwa, nigdy jednak pierwszy z nich nie może ingerować w porządek drugiego, gdyż byłoby to sprzeczne z istotą podrzędnego stosunku spraw natury świeckiej do spraw wiary. Jednocześnie kaznodzieja uznawał, że prawem stanowiącym jest prawo kulturowego dziedzictwa:

[...] cesarzowie wszyscy barzo długo nie chcieli się zwać greckimi, jedno rzymskimi cesarzmi i językiem rzymskim, to jest łacińskim, państwo ono świata prawie wszytkiego sprawowali, i wiarę świętą rozmnożyli, i w kościołach go przy nabożeństwie swoim używali, i im prawa swoje cesarskie i sądy spisali²⁵.

Wyższość władzy duchowej nad świecką, wyrażana w idei monarchii teokratycznej, polegała przede wszystkim na tym, że gwarantem jej trwałości był Bóg, podczas gdy żadne inne królestwo nie otrzymało takiej obietnicy od Stwórcy. Prowadziło to więc do zderzenia dwóch różnych wizji historii: silnie nacechowanej pierwiastkiem providencjalistycznym oraz koncepcji, w myśl której człowiek posiada zdolność oddziaływania na dzieje²⁶. To przeciwieństwo posłużyło Skardze do przedstawienia poglądu na rozłam chrześcijaństwa. Zdaniem jezuity, momentem pieczętującym rozejście się obydwu dróg było zwrócenie się papieża Grzegorza III po pomoc do Karola Wielkiego w celu ochrony przed zagrożeniem longobardzkim (773 r.). „Od tego czasu — stwierdza kaznodzieja — włoskie i zachodne państwa od cesarzów greckich abo wschodnych, jako od heretyków, [...] odstąpiły”²⁷. Kluczem do właściwego odczytania słów autora jest przywołana już istota wzajemnych zależności pomiędzy władzą świecką i duchowną. Rolą, ale zarazem warunkiem trwałości tej pierwszej jest obrona wiary katolickiej, bez której jakakolwiek monarchia traci rację swego istnienia. A zatem o odstąpieniu chrześcijan zachodnich jako pierwszych w żadnym razie nie może być mowy. To, jak przekonywał Skarga, najpierw „grecy” popadli w grzech herezji, a tym samym okazali się niezdolnymi do zapewnienia bezpieczeństwa całemu chrześcijaństwu. Historiozoficzna wizja kaznodziei nawiązywała więc także do problemu *translationis imperii*²⁸. Bezpośrednimi spadkobiercami ostatniej z czterech monarchii świata, Rzymu, nie byli cesarze wschodni, lecz władcy Europy zachodniej, począwszy od Karola Wielkiego. Nośnikiem dziedzictwa kultury łacińskiej nigdy nie mogła być sama tylko władza świecka. Dlatego też nie przejęło go Bizancjum. Skarga poszedł zatem śladem wytyczonym przez św. Augustyna i jego koncepcji dwóch społeczeństw: ziemskiego i niebiańskiego, ale wybór, jakiego dokonał w kontekście sporu o historię

²⁵ Tamże, s. 93.

²⁶ Problem ten jest trudny do jednoznacznego scharakteryzowania z punktu widzenia filozofii i teologii, bo dotyczy samej możliwości ingerencji człowieka w naturę. Szczegółowo na ten temat zob. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, wyd. 2 poszerz., Warszawa 2009, s. 271–387.

²⁷ *O jedności Kościoła Bożego*, s. 108. Zob. też *Roczne dzieje kościelne*, s. 827.

²⁸ Zob. E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. i oprac. A. Borowski, wyd. 3, Kraków 2009, s. 34–35.

z reprezentantami Wschodu, nie był wyłącznie wyborem pomiędzy *civitas Dei* i *civitas terrena*, lecz także wyborem konkretnego dziedzictwa kulturowego²⁹.

Prawdziwa zależność — dodać należy: zależność jednostronna — pomiędzy cesarstwem wschodnim i Rzymem ostatecznie uwidaczniała się dopiero przy zastosowaniu szerokiej skali historycznej. Skarga przekonywał wprost, że Kościół łaciński przetrwa bez udziału cesarstwa i patriarchatów wschodnich. Te natomiast skazane są na drugoczący upadek, jeśli nie powrócą do zgody (rozumianej, rzecz jasna, jako podporządkowanie się zwierzchności papieża). W ten sposób historię wszystkich obrządków wschodnich umieścił kaznodzieja w ramach dialektyki rozłamu i pojednania:

Naprzód się rzec może, iż grekowie jakoby zawżdy byli pod posłuszeństwem kościelnym. Bo przez tysiąc i sto lat mało nie ustawicznie w nim trwali. Przez czterysta lat ledwie nie było, żeby co się u nich o tej świętej jedności nie wznowiło, w której iż byli niestateczni, karał ich tym Pan Bóg, iż gdy od papieżów odstępowali, u panów i cesarzów swoich w tyrańską moc wpadali, którzy patryjarchy i inne biskupy dawali i składali, jako chcieli, i wierzyć im i nauczać wedle swej myśli kazali³⁰.

Skardze chodziło zatem o wydobywanie ogólnych prawidłowości rządzących historią. Poznanie przeszłości było przy tym ściśle podporządkowane celom dydaktycznym. Poczucie związku pomiędzy dawnymi dziejami i teraźniejszością było konsekwencją nie tylko chronologicznego następstwa wydarzeń, ale również przeświadczenia o stałe uobecnających się, niezależnych od czasu i miejsca wzorcach postępowania. W poprzedzającej *Roczne dzieje kościelne* przedmowie do arcybiskupa Stanisława Karnkowskiego zamieścił Skarga fragment testamentu cesarza „wschodniego” Bazylego (Macedońskiego), w którym władca zachęcał swojego syna do zgłębiania dawnych dziejów i czerpania z nich nauki na chwilę obecną³¹. Z kolei we *Wzywaniu do czytania Rocznych dziejów kościelnych...* zwrócił się jezuita do czytelników ze słowami: „Zamiłujcie dobre ojczyzny swej, na której pomoc rozumów starych nabywajcie, z historii i przykładów przeszłych **rychlej upadek swój z nich upatrując** przełękniecie się, a o sobie wżdy radzić kiedy z serca będziecie”³². Jak zatem widać, kaznodziei chodziło o wydobywanie z przeszłości konkretnych zjawisk, mających zastosowanie bez względu na czas i miejsce. W przeświadczeniu Skargi, kształtowanie przez niego narracji historycznej oraz nadawanie całościowego sensu opisywanym wydarzeniom nie było podporządkowane subiektywnym racjom. Wykładnia dziejów nie opierała się bowiem na autorytecie samego tylko pisarza, lecz dokonywała się poprzez umiejscowienie faktów w formie już istniejącej w kulturze i zbiorowej świadomości, a zatem sprawdzonej i dobrze zna-

²⁹ Zob. A. Andrusiewicz, *Trzeci Rzym. Translatio studii — translatio imperii*, [w:] *Polska i jej wschodni sąsiedzi*, red. tenże, Rzeszów 1997, s. 11–47.

³⁰ *Na treny i lament Teofila Ortologa*, k. E₂ r.

³¹ „Historij — prawi — starych czytać nie przestaj, bo tam bez prace to najdziesz, na co drudzy wiele pracowali. Z nich poznasz dobrych cnoty, a złośliwych występki; poznasz odmiany żywota ludzkiego i obroty szczęścia na nim, i niestatek świata tego, i jako się i wielkie panowania do jednych się strzec, abyś takiej pomsty na sobie nie odnosił, a drugich, abyś się przy zapłacie został, naśladować będziesz” (*Roczne dzieje kościelne*, k. ^{jjj} r)

³² Tamże, k. _j v.

nej, stanowiącej element wspólnego doświadczenia ludzkości³³. W ten sposób główny akcent padał na dydaktyczne walory samej przeszłości, niezależnej od czyichkolwiek przekonań, ale też „oczyszczonej” z niewłaściwych odczytań. Kaznodzieja przekonywał, że można uniknąć negatywnych wypadków w przyszłości, jeśli tylko zawierzy się dziejom swych przodków, na co przywołał słowa patriarchy greckiego Gennadiusza: „Trzy lata [...] czekać będziem, aza się od schizmy i odszczepieństwa nawrócicie i do wyroku przystaniecie, **wedle Zbawicielowego o drzewie figowym rozkazania**. A jeśli się nie nawrócicie, wytną was [...]”³⁴. W innym miejscu, powołując się na ten sam autorytet, dodał: „Czytaj, [...] jeśli tak się stało”³⁵. Technika antycypacji, jaką posłużył się w przywołanych przykładach kaznodzieja, miała więc na celu udowodnienie, że niemożliwa była konfiguracja zdarzeń inna niż ta, którą wyprorokował wschodni patriarcha — nawet gdyby za wszelką cenę próbować osadzić je w zupełnie innym kontekście interpretacyjnym.

Ilustracją dopełnienia się proroctwa przywołanego za patriarchą Gennadiuszem jest rozdział dwunasty części drugiej utworu *Na treny i lament Teofila Ortologa*, będący zarazem rozprawą z fałszywym mitem historiozoficznym, ukształtowanym i głoszonym przez wielu „schizmatyków”, w myśl którego lepiej żyło się „pod Turkiem niżli pod papieżem”³⁶. Skarga wykazał w tym rozdziale, przywołując i omawiając odpowiednie fragmenty dzieła swego polemicznego rywala, jak temu samemu zespołowi wydarzeń można nadać zupełnie odmienne znaczenia. W żadnym miejscu nie zakwestionował faktyczności tych wypadków, lecz wystąpił przeciw orzekaniu o nich w sposób zupełnie niezgodny z ewidencją źródłową. Z pomocą znowu przyszła historia: „Nie mówił tego Jeremiasz, patrząc na niewolę ludu swego w Babilonie, ale treny czynił, które by i ci takie, nie owe głupie i dziecinne, i niewieście czynić mieli”. Powołanie się na autorytet biblijnego proroka spełniało tu konkretny cel: miało uzasadnić, że dla zniewolonych chrześcijan wschodnich nie istniała żadna alternatywna ocena minionych zdarzeń. Zestawienie na jednej płaszczyźnie interpretacyjnej niewoli ludu żydowskiego z niewolą współczesnych „schizmatyków” umiejscawiało ponadto dzieje ludzkie w paradygmacie stale uobecniających się prawidłowości³⁷.

Dążenie do wydobywania z przeszłości walorów dydaktycznych często jednak wiązało się z naruszeniem bądź wręcz utratą diachronicznej perspektywy dziejów (nawet w takim utworze jak *Roczne dzieje kościelne*). Przejawiało się to między innymi w nadawaniu niektórym wypadkom znaczenia nieproporcjonalnego w stosunku do tego, jakie posiadały w rzeczywistości. Kaznodzieja bardzo często konstruował narrację historyczną pod kątem uchwycenia przeszłości w sposób synchroniczny, a ponadto znacznie zu-

³³ H. White, *Tekst historiograficzny jako artefakt literacki*, przeł. M. Wilczyński, [w:] tenże, *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska i M. Wilczyński, Kraków 2000, s. 85.

³⁴ *Na treny i lament Teofila Ortologa*, k. E₄ r.

³⁵ Tamże, k. E v.

³⁶ Tamże, k. I v–I₂ v.

³⁷ Ph. Ariès, *Czas historii*, przeł. B. Szwarzman-Czarnota, Gdańsk 1996, s. 102; R. Gustaw, *Rozwój pojęcia historii Kościoła od I do XVIII wieku*, Poznań 1964, s. 37.

bożony o aspekt fabularny. Rezygnacja z konsekwentnego opisu czy choćby wyliczenia następujących po sobie zdarzeń dokonywała się na rzecz niekiedy achronologicznego i skrótowego, czy wręcz „epizodycznego” ujmowania dłuższych odcinków czasu. Troška o wychowawczą rolę historii nie zawsze jednak szła w parze z właściwą interpretacją i oceną niektórych wypadków. Znamiennym przykładem jest przywołane w polemice z Melecjuszem Smotryckim zdanie, w którym zamknął kaznodzieja to, co działo się przez cały niemal wiek trzynasty w stosunkach Rzymu ze Wschodem: „Wtenczas też łacinnicy i chrześcijanie wyprawili się na Turki i Saraceny do Bożego grobu i ośmdziesiąt lat **trzymali Carogród w jedności kościelnej** i posłuszeństwie Greki zatrzymywając”³⁸. Przykład ten pokazuje zabieg konceptualizacji historii dość częsty w piśmiennictwie polskiego jezuitę. Wymowny brak choćby napomknienia o katastrofalnych skutkach wkroczenia krzyżowców do Konstantynopola (1204 roku) i dokonania tam masowej rzezi ludności cywilnej³⁹, tłumaczy autor koniecznością zaprowadzenia pokoju i przywrócenia jedności wśród chrześcijan. Poza tą racją wszystkie inne okoliczności były wyłącznie dodatkowe i jako takie nie miały, zdaniem jezuitę, większego znaczenia w szerszej perspektywie dziejowej. Kwestię wyprawy krzyżowców do Jerozolimy poruszył Skarga również we wcześniejszym od polemiki ze Smotryckim dziele *O jedności Kościoła Bożego*. Podjął tam problem nieco bardziej szczegółowo, starając się przy tym wykazać, że „grecy” konsekwentnie dążyli do tego, aby krucjata do Ziemi Świętej nie powiodła się. Na poparcie swej argumentacji przywołał postać bizantyjskiego historyka Nicetasa, który miał opisywać, jak na polecenie cesarza Manuela Komnena organizowano zasadzki na uczestników wyprawy i truto ich niegaszonym wapnem, wymieszanym z mąką służącą do wyrobu chleba⁴⁰. Relację o szczegółach krucjaty mógł znać Skarga choćby z pełnej dwujęzycznej (greckiej i łacińskiej) edycji *Historii* Nicetasa, której dokonał Hieronim Wolf w 1593 r.⁴¹, jednak informację o truci palonym wapnem i podróży powrotnej przez ziemie polskie zaczerpnął kaznodzieja prawdopodobnie z krążących wówczas w odpisach *Roczników* Jana Długosza⁴². Poczynienie

³⁸ *Na treny i lament Teofila Ortologa*, k. E v. Lakoniczną informację poprzedził Skarga wyliczaniem co znamienitszych postaci chrześcijaństwa wschodniego: „Roku 1273 Grzegorz dziesiąty papież uczynił *concilium* w Lugdunie, na który greki przyzwał, gdzie pięćset biskupów było i sam cesarz carogrodzki, jako drugdy piszą, Michał Paleologus był na tym *concilium*. [...] Wtenczas na carogrodzkiej stolicy siedział Bekus, bardzo wielki tej jedności miłośnik, który się z serca o nie starał, co o nim napisał Gregoras i Glikas Grekowie. Wtenczas żył barzo uczony i święty greczyn Nicefor Blemmidas, który przeciw swoim grekom barzo uczone księgi wydał, broniąc papieskiej zwierzchności i całości świętej wiary”.

³⁹ Zob. F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, przeł. M. Radożycka, Warszawa 1985, rozdz. 8, s. 111–119. S. Runciman, *Dzieje wypraw krzyżowych*, przeł. J. Schwakopf, posłowie B. Zientara, t. 3: *Królestwo Akki i późniejsze krucjaty*, Warszawa 1987, s. 125; K. Zakrzewski, *Historia Bizancjum*, Kraków 2007, s. 320–321.

⁴⁰ *O jedności Kościoła Bożego*, s. 142.

⁴¹ *Nicetae Acominati Choniatae [...] Imperii Graeci Historia*, [Geneva] 1593. Relacja o wyprawie znajduje się w księdze pierwszej na stronach 67–80.

⁴² Informację o przejściu wojsk krzyżowych przez ziemie polskie podaje także Maciej z Miechowa (*Chronica Polonorum*, Cracovia 1521, p. 90), a następnie Marcin Kromer (*Kronika polska*, przeł. M. Błażowski, Sanok 1857, s. 297).

wzmianki o bizantyjskim dziejopisarzu było więc zabiegiem wyłącznie instrumentalnym. Skardze chodziło bowiem o pokazanie w jednoznacznie niekorzystnym świetle „greków”. Natomiast w przeciwieństwie do Nicetasa nie wspomniał kaznodzieja ani o uzasadnionych obawach cesarza Manuela przed krzyżowcami, ani też o druzgocących konsekwencjach wkroczenia tych ostatnich do Konstantynopola.

Jak zatem wynika z przytoczonych przykładów, potencjalnie „niewygodne” dla historyka fakty, których przywołanie i opis stanowiłyby w rzeczywistości smutną konieczność, albo znikają (jako drugorzędne) przy zastosowaniu szerokiej skali historycznej (*Na treny i lament Teofila Ortologa*), albo zmieniają swoje znaczenie (*O jedności Kościoła Bożego*). Powoduje to zazwyczaj kolosalne zachwianie proporcji w ocenie zdarzeń, w czego konsekwencji przemoc przedstawiała być postrzegana jako zbrodnia, a stawiała się — jak choćby w przywołanych przykładach — aktem definiowanym w kategoriach obrony wiary, wyzwolenia uciśnionych spod jarzma „pogan”⁴³ itd.

W konstruowaniu historycznego obrazu chrześcijańskiego Wschodu Skarga stosował również technikę narracyjną zupełnie odwrotną od tej, jaka została zaprezentowana powyżej. Chodzi o zabieg wykorzystywania mitów historiograficznych „niewygodnych” dla historyka w celu naprowadzenia na właściwe zrozumienie poszczególnych wydarzeń. Za interesujący przykład może posłużyć opowieść o papieżu Joannie, której rzekomy pontyfikat był jednym z koronnych dowodów przeciw zasadności papieskiej supremacji⁴⁴. W celu zbicia zarzutów katolicy stosowali przede wszystkim argumentację *ex silentio*, chcąc w ten sposób podważyć historyczność postaci Joanny, a tym samym uzasadnić, że sukcesja apostolska nigdy nie została przerwana. Problem ten dochodził do głosu szczególnie w czasach reformacji⁴⁵.

Znany był również Skardze, głównie jako tłumaczowi roczników kardynała Baroniusza, choć jezuita miał zapewne okazje zetknąć się z podaniem wcześniej⁴⁶. Kaznodzieja poruszył problem w kontekście sporu z Melecjuszem Smotryckim o postać Focjusza i dogmat *filioque*. W prezentowanej przez autora wersji legendy dostrzec można dwie zasadnicze przesłanki, którymi się kierował. Celem podjęcia trudnej kwestii było wykazanie całkowitej bezzasadności legendy w formie, jaką nadali jej polemiczni przeciwnicy. Co więcej, korzeni opowieści o papieżu upatrywał Skarga na Wschodzie, łącząc ją ze schizmą focjańską:

Zadziwujesz się złości tego trzebieńca [Focjusza — dop. D. Sz.], mądrego po świecku, wymownego, w Piśmie Świątym biegłego i uczonego, bogatego, wielkiej u cesarzów i biskupów powagi, ale niecnoty,

⁴³ Współcześni badacze określają tego rodzaju techniki mianem mitów historiograficznych. Zob. J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię? Tajemnice narracji historycznej*, Poznań 2008, s. 169–191.

⁴⁴ Zob. K. Pomian, *Historia między retoryką a teologią*, s. 53–55 (por. tenże, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, s. 94–97).

⁴⁵ Matthias Flacius, inicjator i współautor słynnych *Centurii Magdeburgskich* nazywał Jana VIII kobietą i prostytutką (*mulier et scortum*). Na zarzuty protestanckiego pisarza odpowiedział kardynał Baroniusz (por. *Annales ecclesiastici*, ed. A. Theiner, t. 15, Barri 1868, s. 314–315).

⁴⁶ W 1560 roku ukazała się anonimowa *Historyja o papieżu Janie tego imienia VIII, który był Gilberta biała głowa z Anglijej* [...]. Zob. J. Krzyżanowski, *Romans polski wieku XVI*, Warszawa 1962, s. 197; tenże, *Papieża Joanna*, „Reformacja w Polsce”, R. 6: 1934.

kłamstwa, fałszowania, uporu, pochlebstwa i próżnej chwały aż do gardła napelnionego. Trzej się papieżu z nim uganiali: Mikołaj I święty, Adrian II — i ci dwa mężnie i mocnie go zwojowali. Ale trzeci, **Jan ósmy, osłabiał i jako niewiasta zmiękczał, i dlatego niewiastą go zwano**, o czym plotą heretycy i ten krzywolog [Teofil Ortolog — dop. D. Sz.], żeby niewiastą był. Bo się uwieść dał cesarzowi wschodnemu Bazyljuszowi, iż na jego prośbę i groźbę Focyjusza wyklętego i zrzuconego znowu do uczestnictwa przyjął i na jego przywrócenie na stolicę carogrodzką zezwolił⁴⁷.

Kaznodzieja przyjął zatem bardziej współczesną wersję legendy. Jeszcze bowiem piętnastowieczny biograf papieża, Bartolomeo Sacchi (Platina), uznawał historyczność postaci Joanny, przy czym wiązał ją nie z Janem VIII, a z Janem VII⁴⁸.

Wbrew zarzutowi Skargi, Teofil Ortolog (Melecjusz Smotrycki) nie wspominał o rzekomej „zniewieściałości” Jana VIII. Przeciwnie, zdaniem prawosławnego polemisty, to autorytet papieża potwierdzał słuszność racji „greków” w sprawie dogmatu *filioque*⁴⁹. Świadectwem na to miały być listy, w których biskup Rzymu deklarował przywrócenie *Credo* do postaci z soboru nicejskiego pierwszego, a zatem bez przydatku „i od Syna”. To właśnie w relacji polskiego kaznodziei pojawiły się sygnały poświadczające kontrowersyjność postaci Jana VIII, lecz wynikały one z zupełnie innych przesłanek niż te, które imputowali przeciwnicy. Dokładniejsze objaśnienie tej kwestii zamieścił Skarga w *Rocznych dziejach kościelnych*. Wyjaśnił tam, że pozorna płochość i uległość papieża wobec cesarza i patriarchów wschodnich („z wielką szkodą kościelną uczynił, o co prosili [posłowie wschodni] i potwierdził onego fałszerza godnego karania”) były jedynie konsekwencją fatalnej interpretacji jego rzeczywistych intencji oraz nietrafnych wprowadzie, jakkolwiek w pełni samodzielnych decyzji: „Miał swoje przyczyny Jan, ale z świeckiej mądrości idące. Obiecał mu cesarz Bazyljusz obronę od Saracenów [...] i spodziewał się uspokojenia i zjednoczenia wszystkiego Kościoła. [...] Ale się oszukał”⁵⁰. A zatem to nie rzeczywiste cechy charakteru ani tym bardziej „płec niewieścia” leżały u źródeł legendy o kobiecie papieżu, lecz czyny „zawistnych greków”. Oni bowiem — tłumaczył Skarga — natychmiast wykorzystali dobrą wolę Jana VIII, łamiąc dane mu słowo i w ten sposób obarczając niewłaściwą osobę złą reputacją za winę, którą ponosili sami. Rozpowszechniany przez „heretyków” mit o papieżu Joannie ukształtował się więc pod wpływem zupełnie niewłaściwego zrozumienia konsekwencji pewnych zdarzeń, a tym samym stracił rację istnienia w formie, w jakiej występował dotychczas. Przywołanie legendy, wykorzystywanej przede wszystkim przez polemicznych rywali, miało na celu w takim samym stopniu rozliczenie się z niewłaściwym odczytywaniem sensu konkretnych wypadków, co obnażenie zwodniczych mechanizmów kształtowania historii przez „schizmatyków” i „heretyków”. Skarga pokazał tu, iż konieczne niekiedy jest ponowne wydobywanie niektórych problemów, bez względu na ich negatywną rolę propagandową, po to właśnie, aby zweryfikować ich genezę oraz obecną postać, a tym samym przywrócić historii jej poprawną wykład-

⁴⁷ *Na treny i lament Teofila Ortologa*, k. K v.

⁴⁸ Zob. Platina [Bartholomeo Sacchi], *Liber de vita Christi ac pontificum omnium*, [Venetia 1485], p. g_{iii} r–v.

⁴⁹ *Trenos to jest lament Jednej Św. Powszechnej Apostolskiej Wschodniej Cerkwie*, k. 129 v–130 r.

⁵⁰ *Roczne dzieje kościelne*, s. 955.

nią. Dodatkowej wagi przydawał tej kwestii fakt, że pisarze reprezentujący wschodnie odłamy chrześcijaństwa, w odróżnieniu od historyków reformacyjnych, odwoływali się bardzo często do tych samych świadectw i źródeł, co katolicy. Problem zatem nie w tym, że jakiś autor pisał rzeczy nieprawdziwe, lecz w tym, że często wykorzystywał do tego autorytety nie podlegające kwestionowaniu, a zatem takie, których relacje w najmniejszym stopniu nie mogły sugerować jakiegokolwiek dwuznaczności czy dowolności interpretacyjnej. Dlatego też trudna droga do „zrehabilitowania” oraz właściwej oceny niesławnego biskupa Rzymu wiodła między innymi przez ponowną weryfikację autentyczności źródeł, na podstawie których wykształciła się legenda:

Jego [tj. papieża — dop. D. Sz.] słowo o Duchu Świętym przywodzi Krzywolog, ale pofalszowane. Bo Focyjusz papieskie listy fałszował i do ludzi udawał. Listy Jana ósmego prawdziwe znalazły się całe na Bibliotece Watykańskiej, a pofalszowane od Focyjusza, zataić się też u greków nie mogły i przełożył je na łacińskie Greczyn Federicus Motius, termulański biskup⁵¹.

Zarzut Skargi jest dość znamienity w kontekście współczesnych mu polemik religijnych. Przypomnieć bowiem należy, że okres szesnastowiecznych sporów na tle wyznaniowym znacząco przyczynił się do rozwoju nowożytnej metody filologicznej, której fundamentalnym założeniem była szczególna staranność w doborze kryteriów wiarygodności przywoływanych świadectw⁵². Już od czasów Herodota poznanie historyczne uwarunkowane było dwiema podstawowymi kategoriami: bezpośredniości i pośredniości. Weryfikowalne było to, co pochodziło *ex visione, ex auditu albo na podstawie świadectw utrwalonych za pomocą pisma*⁵³. Inny jednakże był stopień tej weryfikowalności. O ile bowiem wiedza naoczna charakteryzowała się najwyższym poziomem wiarygodności, o tyle wiedza dostępna na podstawie źródeł zakładała odmienne, a nierzadko też sprzeczne relacje wartościujące i oceniające konkretne wydarzenia. Wymagało to od piszącego bądź zbudowania odpowiedniego aparatu krytycznego, bądź przyjęcia konkretnych kryteriów doboru świadectw (na przykład pod względem rangi autora⁵⁴). Z kolei w przypadku kwestii spornych należało tak pokierować tokiem

⁵¹ *Na treny i lament Teofila Ortologa*, k. K v–K₂ r.

⁵² Por. J. Czerniatowicz, *Niektóre problemy naukowe greistyki w pracach biblistów polskich XVI i XVII wieku*, Wrocław 1969, s. 5.

⁵³ Za przykład może posłużyć deklaracja jednego z pierwszych historyków Kościoła, Hermiasza Sozomena: „Wspomnę o sprawach, w których sam uczestniczyłem, i o tych, o których słyszałem od osób zainteresowanych czy też naocznych świadków, jeśli chodzi o okres nam współczesny oraz pokolenie bezpośrednio nas poprzedzające. Co do wydarzeń sięgających w przeszłość mniej dla nas uchwytnej, wiadomości o nich wyławiałem z zarządzeń wydawanych z uwagi na życie religijne, z postanowień ówczesnych synodów, z wprowadzanych zmian, oraz z listów cesarskich i pasterskich. [...] Zastanawiając się nieraz nad tym, że zawarte w nich sformułowania wypadnie mi utrwalić na piśmie, ze względu na ogrom dzieła za najlepsze uznałem ograniczyć się do podawania istotnego ich sensu; chyba że natknę się na jakieś niejasności, co do których ogół ma różne zapatrywania. Bo wówczas, jeśli będę miał do dyspozycji jakiś dokument, przytoczę go dla wykazania prawdy” (*Historia Kościoła*, przeł. S. Kazikowski, wstęp Z. Zieliński, wyd. 2, Warszawa 1989).

⁵⁴ B. Natoński, *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna od XVI do XVIII wieku. Nauczanie i piśmiennictwo*, Kraków 2003, s. 27–28.

narracji, aby wykazać, że przeciwnik albo niewłaściwie odczytał świadectwo, albo zawierzył niewłaściwemu autorytetowi, albo po prostu zmyśla. Stwierdzenie któregoś z tych wariantów równoznaczne było z odebraniem pisarzowi i jego dziełu statusu prawdziwości i wiarygodności.

W przypadku sporów z reprezentantami chrześcijaństwa wschodniego postulat szczegółowej weryfikacji przekazów nie był jednak konsekwentnie i surowo przestrzegany, co widać choćby na przykładzie pism Skargi. Zasadniczo odwoływano się do tych samych świadectw (Biblia, dekrety soborowe, pisma Ojców), a zatem do źródeł, których autentyczności żadna ze stron nie kwestionowała. Nacisk położono więc nie na rozstrzygnięcie prawdziwości bądź fałszywości danego dokumentu (krytyka zewnętrzna), lecz na jego interpretację, kompetencje i szczerość osoby powołującej się na niego itd. (krytyka wewnętrzna). Można tu wszakże zaobserwować pewną prawidłowość. Jedną z głównych cech świadectwa zaliczanego do tradycji kościelnej była jego niezmiennność. Stąd wyprowadzono założenie, że nie jest konieczne przywoływanie dokładnego tłumaczenia czy lokalizacji źródła, ani tym bardziej poddawanie go krytyce, skoro słowa na przykład św. Cypriana uznawano za aktualne i prawdziwe zarówno w czasach, kiedy żył, jak też na przełomie XVI i XVII stulecia. Z kolei w przypadku świadectw wątpliwych bądź nie zaliczanych do tradycji sytuacja była odwrotna. Dlatego zarzut „zmyślnego poselstwa” Melecjusza Smotryckiego mógł być obalony jedynie wskazaniem dokładnego źródła:

Ostatnie i grube kłamstwo [...] ma, gdy daje znać, iż te książki w Grecyjej po grecku pisano, a on je z słowieńskiego na polskie przetłumaczył. [...] Niech autentyk grecki ukaże abo i słowieński, jeśli słowo od słowa w te książki wnosi, a swego i heretyckiego nic nie mówi⁵⁵.

Interesujące, że podobne wymagania stawiał kaznodzieja także sobie, kiedy powoływał się na świadectwo współczesne. Przykład listu metropolity Cyryla Lukarysa, który dołączył kaznodzieja do drugiego wydania dzieła *O jedności Kościoła Bożego* oraz do utworu *Na treny i lament Teofila Ortologa*, pozwala odtworzyć podstawową operację krytyczną, jaką stosował Skarga w celu nadania dokumentowi statusu źródła historycznego. Przede wszystkim należało ustalić pochodzenie i okoliczności powstania tekstu, a następnie sprawdzić różne jego warianty (odpisy, tłumaczenia). Na końcu dołączyć trzeba było odpowiednią interpretację. Skarga streścił zatem charakter poselstwa metropolity, po czym wyjaśnił, że odpis listu otrzymał z rąk arcybiskupa lwowskiego Dymitra Solikowskiego, sam zaś autentyk znajduje się w kapitule lwowskiej. Autorytet Lukarysa wzmacniała dodatkowo własna obserwacja. Kaznodzieja poznał metropolitę na synodzie brzeskim, dzięki czemu mógł stwierdzić, że „człowiek to jest prawdziwy i uczony”⁵⁶. Wiarygodność zarówno świadectwa posła, jak również samego Skargi potwierdzać miały ponadto dwie wersje językowe listu: łacińska („oryginalna”) oraz polska z załączonym objaśnieniem. Winę „greków” upatrywał metropolita w ich grzechu odstępstwa. W omówieniu tego samego fragmentu listu dodał Skarga, że z pewnością chodziło nie tylko o współczesnych wyznawców obrządków wschodnich, ale również o „upór i hardość

⁵⁵ *Na treny i lament Teofila Ortologa*, k. A₂ r.

⁵⁶ Tamże, k. O₂ v.

od odszczepieństwa przodków i ojców ich, greków”. Takie rzutowanie winy na przeszłość nosiło znamiona uogólnienia i zmierzało w stronę wyklarowania się wyraźnego podziału na prawdziwe świadectwa katolików i bałamuctwa „schizmatyków”. W konsekwencji, miernikiem wiarygodności danego źródła stawiała się nie tyle zgodność tłumaczenia i wykładni z oryginałem, ile zwyczaj. W innym miejscu stwierdził kaznodzieja wprost: „Nie na rzymski ani łaciński Kościół, ale na grecki stara jest przymówka [...] i dawne ich obwinienie, iż księgi fałszują nie tylo doktorów, ale samego Pisma Świątego słowa, a miasto nich heretyckie podmiatają i katolickie wyrzucają”⁵⁷. Po czym dodał z rozbrajającą nieco szczerością: „A to mówiąc, dobrym i świętym grekom nie przymawiam i krzywdy czynić nie chcę. Każda nacja łotry ma, ale jedna więcej niż druga”.

Przykład powyższy z całą pewnością nie wyczerpuje złożonej problematyki stosowania źródeł historycznych przez Skargę, jednak odsłania charakterystyczną dla niego ambiwalentność w traktowaniu świadectw. Kaznodzieja nie ufał dokumentom. Nie odmawiał im wprawdzie wartości dowodowej, jednak uznawał je za medium nietrwałe i mylne. Liczne przykłady na kartach dzieł polskiego jezuitę (jak choćby „niedoskonałość” greki jako języka tłumaczenia Biblii, kwestia *filioque*, czy wspomniany przykład papieża Jana VIII) pokazują, do jak fatalnych konsekwencji mogło doprowadzić pismo wykorzystane w niewłaściwy sposób. Jedynie autorytetu osoby nie da się w żaden sposób podważyć — w myśl głębokiego przeświadczenia o wyższości tradycji nad słowem pisanym⁵⁸. Skarga przekonywał, że dokument sam w sobie nic nie znaczy. Wartość źródłową nadaje mu dopiero autorytet przyszłego dziejopisarza. To właśnie od tego ostatniego zależeć będzie, czy historia utrwalona w piśmie stanie się lekarstwem na teraźniejszość, czy jedynie „wynałazkiem niepamięć w duszach ludzkich sięjącym”⁵⁹.

Poczynione obserwacje potwierdzają przyjęte na początku założenie, że historia była dla Skargi nie tylko doskonałym źródłem erudycji, ale że przede wszystkim spełniała rolę szczególnie ważną w procesie rozumienia współczesnych jezuitę sporów religijnych. Kaznodzieja patrzył na nie przez pryzmat wydarzeń, jakie następowały w toku wielowiekowych kontaktów Kościoła rzymskiego z chrześcijańskim Wschodem, przy czym wyraźnie podkreślał, że rola historii spełnia się przede wszystkim w odniesieniu do teraźniejszości i przyszłości, a dopiero na następnym miejscu w poznawaniu dziejów dla nich samych. Wiązało się to z przyjęciem odpowiedniej postawy. Przekonaniu, że sensu całej historii należy poszukiwać w jej źródłach, towarzyszyło przeświadczenie o kluczowej roli, jaką pełnił autor odwołujący się do przeszłości — to przecież on miał sprawić, aby stała się zrozumiała dla odbiorcy; był też odpowiedzialny za ukształtowanie swojej opowieści w taki sposób, aby była uznawana za **prawdziwą**. Dla Skargi gwarantem, a zarazem miarą tej prawdziwości była zgodność z nauką Stolicy Piotrowej, która — w myśl ówczesnie eksponowanych znaków Kościoła — pozostawała **niezmienna**. Tę niezmienną Skarga konsekwentnie przeciwstawiał pozostałym

⁵⁷ Tamże, k. G₃ r.

⁵⁸ Swoją stosunek do świadectw pisanych i tradycji najpełniej wyraził Skarga w rozdziałach trzecim, czwartym i piątym części pierwszej swego przedostatniego dzieła *Wzywanie do jednej zbawiennej wiary* (Wilno 1611, k. A₂ v–B₃ r).

⁵⁹ Platon, *Fajdros*, [w:] tenże, *Dialogi*, przeł. S. Stabryła, Warszawa 2007, s. 64.

odłamom religijnym, jako nie mającym korzeni w historii świętej, a zatem nieprawdziwym. Chodzi tu o stwierdzenie, że dla kaznodziei królewskiego, jako dla narratora przeszłych wydarzeń, kwestia choćby tego, czy Focjusz **naprawdę** fałszował papieskie listy, wcale nie musiała być ważna — z tych samych powodów, dla których, przykładowo, widzenie średniowiecznego artysty nie zawierało elementów obserwacji rzeczywistości⁶⁰: po prostu przyjmował założenia negujące potrzebę dowodzenia słuszności takich czy innych postulatów bądź metod własnej praktyki pisarskiej.

Przykład kaznodziei królewskiego nie był zresztą odosobniony. Dla środowiska, z którego się wywodził, historia stanowiła niezwykle ważny problem, nawet jeśli jeszcze nie traktowano jej jako odrębnej dziedziny nauki. W roku 1593 Antonio Possevino opublikował słynną *Bibliotekę*, w której całą księgę szesnastą poświęcił sposobowi wykładania dziejów, podporządkowanemu katolickiej wizji świata⁶¹. W pierwszej połowie XVII wieku rozpoczęli działalność bollandyści, których owocami pracy stały się monumentalne *Acta sanctorum*, uznawane za jedno z najdojrzalszych pod względem wykorzystania aparatu krytycznego dzieł historiografii chrześcijańskiej. Wydaje się, że narastające zainteresowanie historią w środowisku kościelnym tłumaczyć należy ogólnymi przemianami kultury w nowożytnej Europie. Odejście od średniowiecznego uniwersalizmu naukowego na rzecz wyklarowania się samodzielnych dziedzin z właściwymi tylko im metodami to niewątpliwie jeden z najważniejszych znaków czasu. Dla historii ważne było jednak już samo dostrzeganie, że może ona stanowić odrębny przedmiot obserwacji — nawet wtedy, gdy skrywa się w cieniu retoryki i teologii.

History at the Service of Religious Polemics – the Example of Relations between Rome and Eastern Christianity in the Works of Piotr Skarga

Summary

At the turn of the 16th and the 17th centuries history did not yet possess the status of scientific nature in the modern sense. It constituted however an essential element of the contemporary religious disputes between the Catholics and the Reformation polemicists as well as the representatives of the Eastern factions of Christianity.

The author analyses the issue of history in the Church presented works of the Jesuit priest Piotr Skarga which are devoted to the matters of the unification of the Ruthenian Orthodox Church with the Holy See. The works of the royal preacher constitute an interesting subject of analysis since they serve as an example of presenting two traditions of comprehending history: epistemological, which gives the past events the role to create sense and rhetoric — which emphasizes the form of expression and the persuasive quality of presenting the past. The conviction that one should seek for the sense of the entire history at its roots, was accompanied by the belief concerning the key role of the author, who by describing the past, was at the same time responsible for credibility of the events presented.

The review of the aspects selected out of the historical issues presented in the polemics with Eastern Christianity, indicates that for Skarga the past was not only an excellent source of erudition but most of all it served a significant role in the process of comprehending the religious disputes contemporary to the Jesuit.

⁶⁰ W. Voisé, *Początki nowożytnych nauk społecznych (epoka Renesansu, jej narodziny i schyłek)*, Warszawa 1962, s. 55.

⁶¹ Na temat dzieła Possevina zob. T. Bieńkowski, „*Bibliotheca selecta de ratione studiorum*” Possevina jako teoretyczny fundament kultury kontrreformacji, [w:] *Wiek XVII — Kontrreformacja — Barok. Prace z historii kultury*, red. J. Pelc, Wrocław 1970, s. 291–307.