

Ruch Biblijny i Liturgiczny

RBL · Volume 73 · Number 3 · 2020

The Biblical and Liturgical Movement

ARTYKUŁY

- Tłumaczenie – z poprawkami Jana Maleckiego –
Ewangelii według św. Mateusza przez Stanisława Murzynowskiego
Jakub Z. Lichański 197
- Izrael i jego „misterium” w komentarzach do Listu do Rzymian
św. Tomasza z Akwinu i Marcina Lutra
ks. Łukasz Kamykowski 219

REFLEKSJE · KOMENTARZE

- Biblia i polemiki. Rozmowa Alicji Bielak z Jakubem Koryłem
oraz Maciejem Ptaszyńskim 243

Table of Contents

ARTICLES

Translation – with amendments by Jan Malecki – of the Gospel according to Saint Matthew according to Stanisław Murzynowski Jakub Z. Lichański.....	197
--	-----

Israel and Its “Mystery” in St. Thomas Aquinas’ and Martin Luther’s Commentaries to the Epistle to the Romans Łukasz Kamykowski.....	219
--	-----

REFLECTIONS • COMMENTS

The Bible and the polemics. Discussion Panel with Jakub Koryl, Maciej Ptaszyński, and Alicja Bielak	243
--	-----

ARTYKUŁY

ARTICLES

Tłumaczenie – z poprawkami Jana Maleckiego – Ewangelii według św. Mateusza przez Stanisława Murzynowskiego

Jakub Z. Lichański

Warszawa

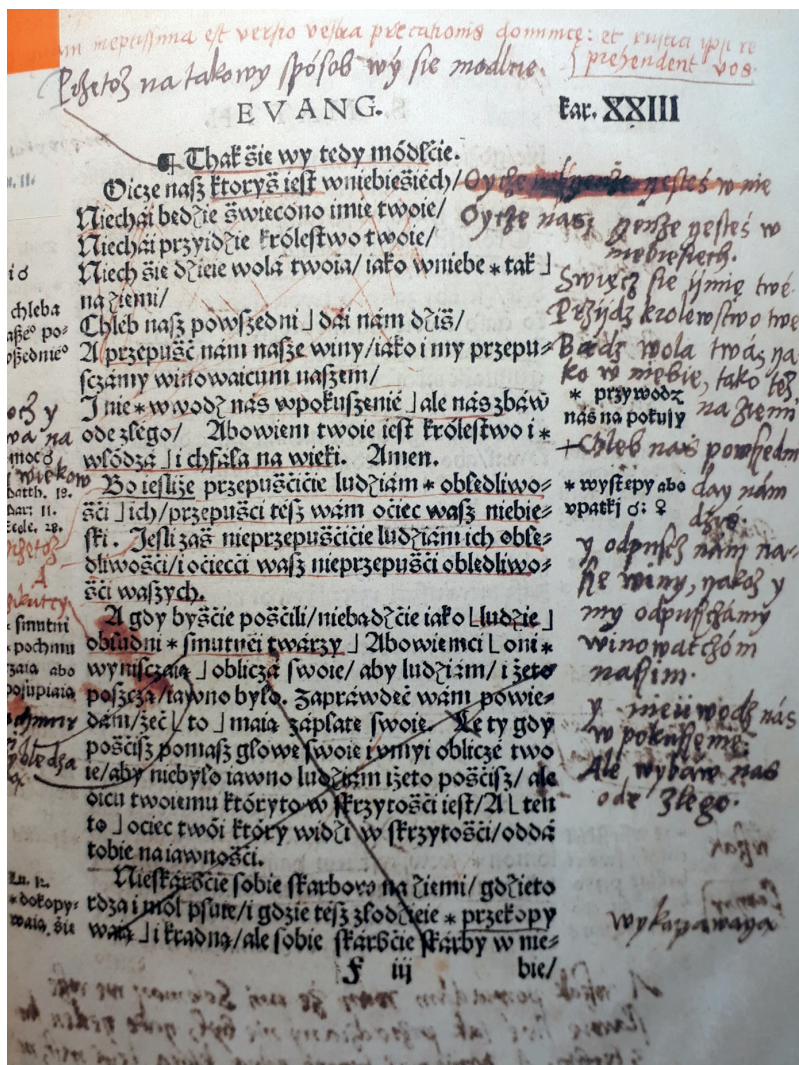
zjlichan@uw.edu.pl  <https://orcid.org/0000-0002-1943-5069>

Pozornie może się wydawać, iż kwestie określone w tytule niniejszych rozważań są już dobrze opisane¹. Jak wiemy, królewieckie wydanie z roku 1551 Ewangelii według św. Mateusza w przekładzie Stanisława Murzynowskiego wywołało ostrą replikę Jana Sandeckiego-Maleckiego. Kwestie te opisał poza językoznawcami m.in. Barycz (1962, s. 75–77)². Problemy dotyczyły przede wszystkim precyzji translacji:

„ukazała się pierwsza jaskółka przedsięwzięcia Seklucjanowego – przekład ewangelii św. Mateusza. Zmobilizowało to od razu czujność Maleckich, zaostrzoną równoczesnym wezwaniem ks. Albrechta dokonania oceny wydanego fragmentu. Doczekał się on rzeczywiście integralnej, niezwykle ostrej superkrytyki zarówno od strony językowej jak treściowej («Haereses et errores in Commentario Jo. Secluciani in Mathaeum»). Rozumiejąc dobrze, że samą krytyką i negacją nie osiągnie celu, odczekał Jan Sandecki z odesłaniem oceny do czasu ukazania się części pierwszej Nowego Testamentu tj. «czterech ewangelistów» w październiku tegoż 1551 roku. Uruchomiwszy naprędce prasy drukarskie, odbił próbny arkusz czterokartkowy własnego tłumaczenia ewangelii św.

1 Wskazać warto Brücknera (1906, s. 15, 17, 32) – tekst modlitwy Ojcze nasz z roku 1475 ze *Statuta synodalia episcoporum Wratislaviensium*, s. 33, 47, 49, 51, 58, 71, 74, 76, 78, 83, strona z ortografią Murzynowskiego z Nowego Testamentu (1551), gdzie reprodukowane są karty tytułowe oraz fragmenty wydań Biblii bądź jej fragmentów (sam wykład na temat historii języka jest już nieco przestarzały). Najpełniejsze omówienie przekazów rękopiśmiennych Modlitwy Pańskiej w języku polskim por. Masłej (2016); Abramowicz & Ławski (2009) i Abramowicz & Ławski (2010) – badacze zajmują się raczej recepcją idei niż opisem źródeł, w tym np. tłumaczeń.

2 Stan badań opisała Lenartowicz-Zagrodna (2011, s. 108–109).



„Ewangelia Święta Pana Jezusa Chrystusa wedle Mateusza świętego” (2003, k. F^{III} recto [kar. XXIII]).

Matteusza pt. «Nowy Testament z przełożenia Erasma Roterodamskiego w język polski prawie a własnymi słowy s wielką pilnością przełożony», Elk 1552 i dopiero teraz wraz z wspomnianą oceną przekładu Seklucjanowego odesłał księciu” (Barycz, 1962, s. 75–76).

Tym bardziej warto przyrzeć się owym uwagom, zwłaszcza że dotyczą one trzech języków: greckiego, łacińskiego oraz polskiego. Poprawki i komentarze już na poziomie odczytania sprawiają wiele kłopotu. Ale szczegółowa lektura dzieła nasuwa ciekawe spostrzeżenia.

Lp.	Murzynowski	Sandecki-Malecki	Komentarz
Przykład 1: k. D ⁱⁱ verso			
V, 1–2	A gdy uirzał rzesze wszedł na gore i przystąpili k'niemu (gdy on usiadł) uczniowie iego. A [on] otworzywszy usta swoie uczył ie mówiąc	A gdy widział rzesze wstąpił na gore: a gdy się posadził, przystąpili kniemu uczniowie yego: a gdy otworzył usta swe, uczył ye rzekąc (?):	Korekta jest nieco zaskakująca, bo- wiem odwołuje się do form bądź dziś traktowanych jako oboczne, bądź już w XVI wieku przestarzałe (bądź w najlepszym wypadku – o charakterze lokalnym)
Przykład 2: k. F ⁱⁱⁱ recto (kar. XXIII)			
VI	Thak się wy tedy módlcie. Oicze nasz któryś iest wnie- biesieh / Niechaj będzie świecono imię twoie / Niechaj przydzie królestwo twoie / Niech się dzieje wola twoia / iako wniebie * tak na ziemi / Chleb nasz powszedni dai nam dziś / A przepuść nam nasze winy / iako i my przepuszczamy wino- waicum naszym / I nie * wwodz nas wpokusze- nie ale nas zbaw ode złego / Abowiem twoie iest królestwo i * włódza i chfała na wieki. Amen	Przetoz na takowy sposób wy się modlcie. Oycze nasz yenże yesteś w nie- biesieh. Świecz się ijmie twoe. Przijdz krolewstwo twoe. Bądź wola twoa yako w niebie, tako tez na ziemi. + Chleb nasz powszedni day nam dziś. Y odpuszcz nam nasze winy, Yako y my odpuszczamy wino- waiczom naszym. Y nieii (?) wodz nas w poku- szenie. Ale wybaw nas ode złego. Mocz y sława na wieki wie- kow[.]	Wyraźnie widać tu, iż forma grama- tyczna przyjęta przez komentatora ma charakter bardziej archaiczny bądź nosi wyraźnie cechy lokalne. Uderzające jest konsekwentne po- sługiwanie się np. „y” zamiast „j”, „ij” zamiast „y”, pojawia się forma „cz” zamiast „c”; także w obu tłumaczeniach tłumacze piszą „t” za- miast „t”. Zaskakuje forma „chfała”, która sugeruje inną wymowę „w” w połączeniu z „ch” – czyżby zapis wymowy? Interesujące są formy: „wwodz” bądź „nieii (?) wodz”. W obu wypadkach mamy do czy- nienia z formami, jednak chyba już w XVI wieku nieco archaicznymi. Zastanawia także forma „yenże yesteś” zamiast „któryś iest”.

Te dwa przykłady pokazują, iż kwestia oceny samego przekładu i komentarza do niego nie jest – z perspektywy naszej dzisiejszej wiedzy o historii języka polskiego – prosta i jednak wymaga nowego namysłu mimo wspomnianego wcześniej dość bogatego stanu badań. Warto zacytować uwagę współczesnego badacza:

Po ukazaniu się Mt wystąpił ze swoją krytyką Malecki, wnosząc własnoręcznie do tekstu niezliczoną ilość poprawek, które wraz z listem przesłał Albrechtowi. Krytyka Maleckiego była tendencyjna i przesiąknięta osobistą niechęcią do konkurenta. Większość uwag była chybiona i niesłuszna. Krytyka nie odniosła jednak skutku, a Seklucjan zachęcony triumfem nad przeciwnikami kontynuował pracę (Pietkiewicz, 2002, s. 198).

Mimo że uwaga ta jest poparta solidną analizą literatury przedmiotu, to jednak wydaje się, iż kwestia nie jest tak prosta i wymaga ponownego opisu oraz analizy. Zwłaszcza z tego powodu, iż uwagi na temat Maleckiego nie mają charakteru merytorycznego, a są wybitnie emocjonalne.

Ewangelia wg św. Mateusza wg Stanisława Murzynowskiego – opis³

Przyjrzyć się trzeba organizacji książki Murzynowskiego. Składa się ona z następujących części:

Tytuł: EVANGE//LIA SVVIETA // PANA IESVSA CHRISTUSA // Vedle Matthaeusza Svietego / z Greckiego // Iezyka na Polski przełożona [...]

Na k. Aⁱ verso–Aⁱⁱ recto jest łacińska dedykacja Jana Seklucjana dla księcia Albrechta

Na k. Aⁱⁱ verso–Bⁱ verso wstęp Jana Seklucjana: „Swoim wiernem słuchaczom // a słowa bożego prawdziwym miło=//snikum [?!]...”

Na k. Bⁱⁱ recto–Bⁱⁱⁱ verso jest: „ORTHOGRAPHIA // Polska [autorstwa Stanisława Murzynowskiego]”.

Na k. B^{iv} recto–B^{iv} verso są: „Omyłności druku... oraz DE AVTORITATE VERBI DEI...”

3 Oryginał opisał Pietkiewicz (2002, s. 194–207). W niniejszym opracowaniu opieram się na reprimie i opis jego dotyczy.

Na k. Aⁱ recto–Bⁱⁱⁱ recto: „Registr potrzebniejszych rzeczy // które się krotce zamykaią przy Textcie abo wwy//kładzie każdego z osobna Capitulum Euangeljiei we=//dle Mattheusza świętego...”

Na k. Bⁱⁱⁱ verso–B^{iv} recto znajduje się: „Wykład znakow ktore sie miedzy textem abo // na stronach przy textcie naiduią [.]”

Na k. B^{iv} verso znajduje się wiersz: „AD LATINUM POLONICI // SCRIPTI LECTOREM”

Na k. I–CXXI verso jest zamieszczona Ewangelia wg św. Mateusza wraz z komentarzem po każdym rozdziale oraz notami na marginesach.

Na k. CXXI verso oraz k. nlb. recto jest zamieszczony tekst: „O bluźnierstwie przeciwko duchowi // Świętemu”.

K. nlb. verso czysta.

Egzemplarz, którym się posługuję, ma pieczętki: na karcie tytułowej pieczętka okrągła z orłem dwugłowym i napisem w języku rosyjskim – *Biblioteka Warszawskiego Uniwersytetu*, na jej odwrocie – pieczętka okrągła z napisem „BUW” i w otoku „Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie”, na k. Aⁱⁱ recto elipsoidalna pieczętka z napisem: „Biblioteka Główna w Warszawie” oraz na końcu pieczętka okrągła „BUW” (Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego).

Jest to reprint wykonany w Białymstoku na zlecenie Towarzystwa Naukowego Płockiego, oprawa współczesna. Na końcu nota wydawnicza podpisana przez Zbigniewa Chlewińskiego oraz dodana informacja na temat sponsorów wydania (Orlen, Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce, Starostwo Powiatowe w Płocku, Urząd Miasta Płocka, Urząd Gminy Brudzeń).

Prawie wszystkie karty noszą uwagi wpisane ręką Jana Sandeckiego-Maleckiego dwoma kolorami atramentu: czerwonym i czarnym w językach: łacińskim oraz polskim (uwag odwołujących się do oryginału greckiego nie ma).

Problemy językowe – wstępny rejestr problemów badawczych

Kwestie językowe wstępnie są opisane przez Rosponda (1949), Mayenową (1955), Kossowską (1968), Klemensiewiczą (1974) i podsumowane przez

Lenartowicz-Zagrodną (2011). Zwrócono uwagę, że zwłaszcza jeśli chodzi o korektę Maleckiego, to wysuwa on jako kryterium poprawnościowe „normy języka czeskiego, tradycję literacką małopolską, tradycję języka pisanego. Jest zwolennikiem archaizmów i czechizmów, walczy z latynizmami i wyrazami zaczerpniętymi z mowy potocznej” (Mayenowa 1955, s. 72), mimo że od dość dawna to właśnie opinia Mayenowej (1955) jest według mnie najtrafniejsza. Pragnę podkreślić, że uwagi innych badaczy dotyczą ogólnie dyskusji związanej z kształtowaniem się normy językowej. Omówienie całości zagadnień, które nasuwa korekta przekładu Murzynowskiego dokonana przez Sandeckiego-Maleckiego w świetle istniejących badań, uważam w tej chwili za niepotrzebne. Dlatego skupię się tylko na problemach, które nasuwa przykład 3, czyli dwie wersje Modlitwy Pańskiej. Odwołam się do oryginału greckiego, a nie do tłumaczenia łacińskiego, bowiem tłumaczenie to uznaję za wtórne, a ponadto obaj tłumacze – przynajmniej formalnie – wskazują na język grecki jako podstawę tłumaczenia⁴.

Nim przejdę dalej, jeszcze jedna uwaga: w swej *Ortografii* Murzynowski rozróżnia pomiędzy „f” oraz „w”; niestety, nie podaje przykładów połączenia „chw...” lub „chf...”, zatem można przyjąć, iż przywołany przykład nie jest pomyłką, a świadomym zapisem⁵.

Dalsze uwagi przeprowadzę, odwołując się tylko do Modlitwy Pańskiej. Jak wiemy, dysponujemy tekstem oryginalnym w języku greckim⁶ oraz tłumaczeniami na łacinę i hebrajski⁷. Przypominam te oczy-

4 Należy jednak dodać, iż część uwag Sandeckiego-Maleckiego jest zrobiona w języku łacińskim, m.in. na karcie tytułowej.

5 Kwestię tę wyjaśnia za Taszyckim (1947) Wróbel (2003, s. 7): „ubezdźwięcznienie się spółgłoski w i przejście w f w pierwotnej grupie spółgłoskowej chw (a następnie zanik spółgłoski c/i). Mamy więc zapisy: chfycić, chfala, filka itp. Etymologiczna, znormalizowana pisownia uniemożliwia obserwację tego typu upodobnień”. Dla naszych rozważań ważne jest to, że tego typu ubezdźwięcznienie nie zaszło wcześniej jedynie właśnie w Wielkopolsce w odróżnieniu od Mazowsza i Małopolski (por. Taszycki 1947, s. 40).

6 Sugestia, iż zachował się tekst w aramejskim, to tylko domniemanie; niestety, jest to też tłumaczenie (por. Flis 2013, s. 21–41).

7 Tłumaczenia na inne języki nie są i nie będą przedmiotem mojego zainteresowania, choć być może warto wziąć ewentualnie pod uwagę tłumaczenie na starocerkiewnosłowiański: *Отъче нашъ ѿже еси на небесѣхъ: да сватить са има Твое: да придетъ цѣсарѣвѣ Твое: да бждеть воля Твоя ѿко на небеси и на землі: хлѣбъ нашъ*

wistości, bowiem około 1550 roku polscy bibliści mieli do dyspozycji różne wydania Biblii, w tym edycję Erazma z Rotterdamu oraz tzw. Poliglotę kompluteńską⁸.

Nie będę wchodził w zawilości interpretacyjne samej Modlitwy Pańskiej, a zajmę się wyłącznie porównaniem polskich wersji językowych z wersją grecką.

	Tekst grecki	Murzynowski	Sandecki-Malecki
0	Οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς· To jest więc [tak], jak należy się modlić:	Thak się wy tedy módlcie.	Przetoz na takowy sposób wy się modlcie.
1 ⁹	Πάτερ ἡμῶν Tatusiu nasz,	Oicze nasz	Oycze nasz
2	ὁ ἐν τοῖς οὐρανῶν / w niebiosach,	któryś iest wniebiesiech /	yenże yesteś w niebiesiech.
3	ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, niech będzie uświęcone imię Twe	Niechaj będzie świecono imię twoie /	Święcz się ijmie twoe.
4	ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, niech nadejdzie królestwo Twe	Niechaj przyidzie królestwo twoie /	Przijdz krolewstwo twoe.
5 6	γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῶ καὶ ἐπὶ γῆς· niech się dzieje wola Twa jak w niebie tak i na ziemi	Niech się dzieje wola twoia / iako wniebie*tak na ziemi /	Bądź wola twoa yako w niebie, tako tez na ziemi.

нашѣнъи даждь намъ дньсь· и отъпусти намъ длѣгы наша яко и мы
отъпускаемъ длѣжъникомъ нашимъ· и не въведи насъ въ искушение: нъ
избави ны отъ неприязни: яко твоѣ естъ цѣсарѣствиє и сила и слава въ вѣкы
вѣкомъ· Аминь.

⁸ Mam na myśli wydania: J. Frobenia (1) z roku 1516, (2) z roku 1519, (3) z roku 1522, (4 i 5) z lat 1527 i 1535 (por. Jańczuk, 2014, s. 27–40); także dawna ale ważna praca Tregellsa (1854, s. 19–29). Natomiast tzw. poliglota kompluteńska ukazała się w latach 1514–1517 (opis wydania: Trypućko et al. 2007, s. 1235), a następnie ponownie w roku 1522.

⁹ Przekład polski za Flisem (2013), wers 0 w moim przekładzie.

	Tekst grecki	Murzynowski	Sandecki-Malecki
7	Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj	Chleb nasz powszedni dai nam dziś /	+ Chleb nasz powszedni day nam dziś.
8 9	καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν i przebacz nam winy nasze, jak i my odpuszciliśmy winnym nam	A przepuść nam nasze winy / iako i my przepuszczamy winowalcum naszym/	Y odpuszcz nam nasze winy, Yako y my odpuszczamy winowalczom naszym.
10 ¹⁰	καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, i nie stawiaj nas wobec próby i nie prowadź nas do próby	I nie*wwodz nas wpokuszenie	Y nieii (?) wodz nas w pokuszenie.
11	ἀλλὰ ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. ale wyrwij nas od złego	ale nas zbaw ode złego	Ale wybaw nas ode złego.
11a	Ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. bo Twoja jest moc i chwala na wieki	/ Abowiem twoie jest królestwo i * włódza i chwała ¹¹ na wieki.	Mocz y sława na wieki wiekow[.]
12	Ἀμήν.	Amen	

Pierwsza uwaga, która się nasuwa, to że w zasadzie oba tłumaczenia są poprawne. Różnice nie dotyczą zatem rozumienia tekstu greckiego,

10 Są dwa warianty rozumienia, drugi wiąże się z *Didache*. Ale tradycja hebrajska dopuszcza tylko następujące znaczenie: „i nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie” (por. „Christentum und Judentum. Parallelen”, 1906, s. 85; Zolli, 2015, s. 110–111, 107–119, 277–298). W przywołanych w przypisie 1 *Statuta synodalia episcoporum Wratislaviensium* z 1457 wers ten brzmi: „Ee nyewodzy nasz napokusszynye” (por. Maslej, 2016, s. 64). Problemem jest oczywiście użyty tu czasownik „wodzić” (por. Boryś, 2008, s. 706): znaczy m.in. „prowadzić”, ale związane z „wieść” (Boryś, 2008, s. 697): znaczy m.in. „odwodzić” [sic!]. Podobnie Brückner (1985, s. 619): „wieść” (tu uwaga na temat stosowania podwojonego „w”). Jednakże zakres znaczeniowy „pokuszenie” (od „pokusa”, por. Boryś 2008, s. 458): znaczy m.in. „próba”, „podać próbie”.

11 To może być wynik upodobnienia w wymowie – bezdźwięczne „ch” wpłynęło na wymowę „w” jako „f”.

ale różnią się wyłącznie w zakresie języka polskiego. Zwracam uwagę, że wers 11a pojawia się także w wersji *Didache* 8, 2 (3)¹². Interesujące jest, że wersja z roku 1923 w zasadzie jest zgodna z tłumaczeniami Murzynowskiego i Sandeckiego-Maleckiego.

Bardzo interesująca jest konsekwencja, z jaką Sandeck-Malecki posługuje się formą „twoa” / „twoe”, a także wspomniana kwestia ubezdźwięcznienia się spółgłoski „w” i jej przejście w „f”, co może się wiązać z wpływem języka mówionego na wersję drukowaną.

Jeśli chodzi o wersy 3–6, to, jak sądzę, Malecki jest bliższy oryginałowi; wersja Murzynowskiego jest natomiast o tyle bardziej poprawna po polsku, że wprowadza bardzo piękną anaforę dla form trybu rozkazującego: „niech(aj)”. Malecki posługuje się jednak także dopuszczalną formą tegoż samego trybu.

Nie ma natomiast wątpliwości, że nawet w tak krótkim tekście Malecki posługuje się formami bądź gwarowymi, bądź archaicznymi. Najlepszym przykładem jest wers 2, gdzie zamiast formy „któryś iest” wprowadza formę „yenże yesteś”, która choć dopuszczalna zapewne w połowie wieku XVI, musiała brzmieć nieco niezrozumiale¹³. Jednak Malecki bronił swego stanowiska w *Defensio verae translationis corporis Catechismi* (1547), w którym to dziełku wyjaśniał też pewne rozwiązania translatorskie zastosowane m.in. w ostrym komentarzu do tłumaczenia Murzynowskiego (Lenartowicz-Zagrodna, 2011, s. 124–125):

Lecz być może powiadasz: te słowa *yenż* i *yenże* są już przestarzałe. Wręcz przeciwnie, aprobowane są nieustannie od owego czasu aż do naszego wieku. W przeciwnym bowiem razie tego wersu nie śpiewałoby się w naszym wieku.

¹² „Ojcie Nasz, który jesteś w niebiesiech, święć się Imię Twoje, przyjdź Królestwo Twoje, bądź Wola Twoja, jako w niebie, tak i na ziemi; chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj, i odpuść nam naszą winę, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom, i **nie wwódź nas na pokuszenie**, ale nas zbaw ode złego; albowiem Twoja jest moc i chwała na wieki” („*Didache*, czyli nauka dwunastu Apostołów”, 1923, s. 23, podkreślenie własne). W wersji opracowanej przez Davida Roberta Palmera w 2017 roku także jest ten fragment (<http://bibletranslation.ws/trans/mattwgrk.pdf>, 05.07.2019).

¹³ Wiazać to można także z faktem, iż *Bogurodzica*, którą przedrukowuje Jan Łaski w swym dziele prawnym, była jednak daleko bardziej popularna, niż nam się dzisiaj wydaje (por. Łaski, 1506).

Masz również te słowa *yenż*, *yenże* i *yenżes* zapisane w wielu miejscach polskojęzycznego *Raju dusznego*, którą to książeczkę, bajki Ezopa wierszem oraz inne liczne przełożył na język polski w naszym wieku pierwszy autor polskich książek, Biernat z Lublina, mąż bardzo uczony i bardzo biegły w polszczyźnie, sekretarz pana Jana z Pilicy. Tenże Biernat z Lublina, mąż biegły w języku czeskim, a bardzo biegły w polskim, wiedział, że ów zaimek *qui* w znaczeniu względnym należy przetłumaczyć przez *yenż* lub *yenże*, natomiast *qui* w znaczeniu pytajnym należy przetłumaczyć przez *ktory*. Masz nade wszystko to słowo *yenże* użyte w *Modlitwie Pańskiej*, w owym *Raju dusznym*, wydrukowanym w Krakowie. Znajdziesz zaś tę modlitwę zamieszczoną w rzeczonym *Raju dusznym* na samym początku. Masz również w owym *Raju dusznym* to słowo *yenż*, użyte w napisanym przez świętego Chryzostoma poświęceniu stołu, zaczynającym się od słów: *Benedictus Deus, qui me pascis* – *Błogosławiony Boże, yenż mię pasies* etc., a zamieszczonym po *Modlitwie Pańskiej* (podkreślenia własne).

A zatem rozróżnienie pomiędzy zaimkami „który” oraz „yenż” i „yenże” nie jest wyrazem zamiłowania do archaizmów, ale rozróżnieniem pomiędzy znaczeniami słów (w tym wypadku zaimków) w zależności od tego, jak są użyte: czy jako pytanie, czy jako określenie np. okoliczności (por. Doroszewski & Wieczorkiewicz, 1959, s. 83–92; Wieczorkiewicz & Sinielnikoff, 1965, s. 105). Zwracam uwagę, iż dziś takie rozróżnienie wygląda na całkowicie sztuczne, współczesne rozumienie jest następujące (Doroszewski & Wieczorkiewicz, 1959, s. 83–92):

zaimek „który” służy do zadania pytania lub do określenia w zdaniu podrzędnym elementu (osoby, rzeczy, zwierzęcia, pojęcia itd.) z pewnej grupy elementów. Odpowiedź na pytanie „który” może być również wyrażona za pomocą liczebnika porządkowego lub przymiotnika. W niektórych sytuacjach może być stosowany zamiennie z zaimkami „kto” i „co”. Dodatkowo, zaimek względny może być użyty w zdaniu podrzędnym, które rozwija treść ze zdania głównego.

Jednak w teorii retoryki, gdy mówimy o *okolicznościach sprawy* (*perystaseis*), kwestia ta nie wygląda tak prosto. Wydaje się, że Małecki pragnie rozróżnić sytuację, gdy pytamy o kogoś lub o coś, od sytuacji, gdy podajemy np. określenie, gdzie ktoś lub coś się znajduje (czyli chodzi o „zaimek pierwotnie wskazujący”). Małecki ma tu bezwzględnie

rację – jak notuje w swym słowniku Forcellini – zaimek „qui” jest używany jako: (1) relativum, (2) interrogativum, (3) indefinitum. To, że obecnie przyjęliśmy konwencję tłumaczenia z reguły „qui” jako „który” (czyli jako zaimek względny, a nie wskazujący), nie było oczywiste w wieku XVI (por. Forcellini, 1965, s. 1011–1013; Wieczorkiewicz & Sinielnikoff, 1965, s. 103–107).

Ważne jest wyjaśnienie samego Maleckiego co do wprowadzenia tegoż słowa właśnie w Modlitwie Pańskiej (Lenartowicz-Zagrodna, 2011, s. 133–134):

pan Seklucjan bezsprzecznie nie popełnił błędu, jako że to słowo *chleba* jest również biernikiem. Pan Seklucjan zdaje się nie wie tego, że ów rzeczownik *chleb* ma dwojaki biernik, mianowicie *chleb* i *chleba*. Mówimy bowiem po polsku: *day mi ten chleb* i mówimy: *day mi tego chleba*, co po łacinie mówi się *da mihi hunc panem*. Co więcej, w *Modlitwie Pańskiej* ów biernik *chleb* pozostaje w powszechnym użyciu wśród ludu. Z racji tego w *Modlitwie Pańskiej* należy użyć tego biernika, który już znajduje się w użyciu, nie zaś wprowadzać w zamieszanie proste dusze zamianą w nauczaniu [jednego] biernika na [drugiego] biernik, bez żadnej konieczności. Co więcej, zgodnie ze wskazówką muzyczną należy mówić i śpiewać *chleb nasz*, bowiem *chleba naszego* nie może zmieścić się w czasie trwania nuty¹⁴. Masz zatem biernik w tej postaci *chleb*, którą i ty zapisałeś w twoim katechizmie, wykorzystany w słowach *Wieczerzy [Pańskiej]* tak oto: *wziął chleb* – to jest *accepit panem*. Ponadto w owym czeskim *Nowym Testamencie* ten fragment *panem nostrum* przełożono tak oto: *chleb nasz wezdejszi* etc.; do tego czeskiego tłumaczenia winno się odnosić wszystkie.

A zatem chodzi tu o dwie kwestie: po pierwsze, o sposób wymawiania słów (wzmianka o muzyce), po drugie, wskazuje na skomplikowaną sprawę, którą jest ta sama forma rzeczownika w mianowniku i bierniku. Sądzę, że Malecki ma rację. Zwracam uwagę, że wers 7 jest w obu tłumaczeniach identyczny¹⁵. Lenartowicz-Zagrodna (2011, s. 109) ma również rację, gdy pisze:

¹⁴ Jest to ważna uwaga, która może nawiązywać do tradycji melorecytacji w tradycji judaistycznej, szerzej na ten temat m.in. Zolli (2015, 47–50).

¹⁵ To raczej my się mylimy – ale o tych kwestiach nie będę się wypowiadał.

w kontekście przytoczonych przykładów Malecki jawi się jako zaciekle purysta, archaizator i zwolennik monumentalnego stylu oraz czeszczyzny, przeciwnik języka potocznego. Takie podejście wynikało z jego zapatrzenia w średniowieczną, dostojną i książkową polszczyznę, wyrosłą na gruncie tekstów religijnych, zwłaszcza psalterzowych, których pierwsi twórcy korzystali z osiągnięć czeskich tłumaczy Biblii. Był on jednocześnie redaktorem bardzo konsekwentnym, doświadczonym i świadomie stosującym opracowany przez siebie system. Seklucjan przeciwnie [...], z jego wydań przebiega brak doświadczenia, który skutkuje graficznym niechlujstwem i chaotyczną konstrukcją zdań.

A zatem polemika ta dotyczy języka, którym winna być tłumaczona Biblia. Można powiedzieć, że jest to pierwszy, ale nie ostatni spór o wybór języka, którym będziemy mówić o problemach religii.

Należy też pamiętać o fakcie, który omówił Adam Wróbel (2003, s. 5) – wskazywał on na cechy regionalne i dialekt dobrzyński, który bez trudu odnajdziemy także w omawianym tłumaczeniu:

Stanisław Murzynowski dał nam taką potoczystą piękną prozę zbliżoną do języka codziennego, nie krępowaną językiem książkowym. Przy czym, co musimy wyraźnie podkreślić, dla naszych rozważań bardzo ważne jest właśnie to, że utalentowany, choć bardzo młody pisarz, nasycił swoje tłumaczenie *Nowego Testamentu* językiem stron rodzinnych, nie krępując się archaicznymi formami rękopiśmiennego tłumaczenia *Pisma Świętego*, które to archaizmy poumieszczał w glosach.

Przytaczam tę opinię, aby tym silniej podkreślić, że kwestia posłużenia się językiem potocznym, a zarazem osadzonym w dialekcie i zawierającym cechy regionalne spowodowała tak ostrą polemikę. Przytaczana wcześniej opinia Lenartowicz-Zagrodnej (2011) w pełni przyczynę tejże polemiki potwierdza.

W jakiejś mierze spór ten zamknął przekład Jakuba Wujka – ale *de facto* nie na długo.

Dyskusja

Patrząc krytycznie na to, co zostało wyżej powiedziane, trzeba wskazać trop, który początkowo zamierzałem odłożyć. Chodzi o przekład Modlitwy Pańskiej na język starocerkiewnosłowiański. Spójrzmy teraz na tę kwestię:

	Tekst grecki	Starocerkiewnosłowiański	Sandecki-Malecki
0	Οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς· To jest więc [tak], jak należy się modlić:		Przetoz na takowy sposób wy się modlicie.
1 ¹⁶	Πάτερ ἡμῶν Tatusiu nasz,	Oćcze naś,	Oycze nasz
2	ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ / w niebiosach,	iże jesi na niebiesich,	yenże yesteś w niebiesiech.
3	ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, niech będzie uświęcone imię Twe	da świętīt się imię twoje,	Święcz się ijmie twoe.
4	ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, niech nadejdzie królestwo Twe	da priidziet cēsarsztwo twoje,	Przijdz krolewstwo twoe.
5 6	γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· niech się dzieje wola Twa jak w niebie tak i na ziemi	da bądziet wola twoja na zemli jako na niebiesi;	Bądź wola twoa yako w niebie, tako tez na ziemi.
7	Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δός ἡμῖν σήμερον· chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj	chlěb naszī nasąśnyj daždź nam w dzin semī,	+ Chleb nasz powszedni day nam dziś.
8 9	καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν· i przebacz nam winy nasze, jak i my odpuściliśmy winnym nam	i ostawi namī dŕŭgy nasi jako i my ostawljemŭ dŭžŭžŭnkomŭ nasimŭ;	Y odpuszcz nam nasze winy, Yako y my odpuszczamy winowalczom naszym.

16 Przekład polski za Flisem (2013); wers 0 w moim przekładzie.

	Tekst grecki	Starocerkiewnosłowiański	Sandecki-Malecki
10	καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, i nie stawiaj nas wobec próby i nie prowadź nas do próby	ne wūwedi nas w napaść ¹⁷	Y nieii (?) wodz nas w pokuszenie.
11	ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. ale wyrwij nas od złego	i izbawi nas ot nepřijězni.	Ale wybaw nas ode złego.
11a	Ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. bo Twoja jest moc i chwała na wieki	Twoje bo jest cěsarstwo i siła i sława na wěky.	Mocz y sława na wieki wiekow [.]
12	Ἀμήν.	Amiń.	

Zestawienie to dobitnie pokazuje, iż chyba jednak obaj tłumacze znali tę wersję; co więcej – bliższa ona była, jak miemam, Maleckiemu niż Murzynowskiemu. Co więcej, dla Maleckiego musiała mieć walor dodatkowy tradycji, stąd posłużenie się słowami, które w połowie XVI wieku były jednak traktowane jako bądź archaiczne, bądź mało zrozumiałe dla ogółu wiernych.

Jak wiemy z gramatyki historycznej języka polskiego zaimek „yenz” i „yenże” ukształtował się z:

[z]aimka pierwotnie wskazującego *on, ona, ono* [...] forma dawna *ji, ja, je* [...] zachowały się w formach: *ji + ze, ja + ze, je + ze* a rodzaj męski spotyka się również w postaci *jenze, jenż*. [...] Formy te mają jednak znaczenie zaimka względnego, tak samo jak dziś zaimek który, -a, -e (Wieczorkiewicz & Sinielnikoff 1965, s. 105, podkreślenia własne).

Czyli wers 2 mógł brzmieć: „*ji jesi” (notowana jest forma starocerkiewnosłowiańska: „iže jesi”), forma ta, poprawna ale nie notowana, ma tylko „tradycję” w Maleckiego „yenże yesteś”. Jest zatem

17 Tłumaczenie Murzynowskiego: „I nie * wwodz nas wpokuszenie”, co sugerowałoby, iż obaj tłumacze znali tę wersję.

szalenie ważnym zapisem formy – być może archaicznej w połowie wieku XVI – ale ważnej i poprawnej gramatycznie. Ale ważna jest uwaga Wieczorkiewicza & Sinielnikoff (1965), że oto „zaimek pierwotnie wskazujący” miał także „znaczenie zaimka względnego”, czyli u Maleckiego mamy ostatni ślad rozróżnienia znaczeń tegoż zaimka (por. Lenartowicz-Zagrodna, 2011, s. 124–125). Jak sądzę, acz jest to już tylko kwestia historyczna, to zarazem dotykamy tu momentu zaniku w języku polskim pewnych form gramatycznych: tu zaimka wskazującego i łączenia się jego znaczenia z zaimkiem względnym. Kwestia pozornie błaha, a jednak jest to ślad upraszczania się form językowych. Zarazem – tu kryją się możliwości nieporozumień w zakresie znaczenia słów i zdań. To jednak inna kwestia, którą tylko sygnalizuję.

Ekskurs nt. tłumaczenia wersetu 10 w Modlitwie Pańskiej (Łk 11, 4; Mt 6, 13)¹⁸

W tłumaczeniu Jakuba Wujka ten werset brzmi: „nie wwódź nas w pokuszenie”. A zatem problem mamy z wyrażeniami: „wwodzić w” oraz „pokuszenie”. Przywołane wcześniej rozważania oparte na hasłach ze słowników Wiesława Borysia i Aleksandra Brücknera potwierdza zapis ze słownika Mariana Arcta. Powiada on wyraźnie: „nie wwódź nas (w) na pokuszenie = nie pozwól nam ulegać pokusom” (Arct, 1916, s. 332–333). Słownik rosyjsko-polski podaje (dzisiejsze) znaczenia słowa „vvesti”, które oznacza m.in. „wprowadzić w”, „zapoznać z(e)...”, ale też „narazić na...”. Słowo zaś „pokusit’sja” oznacza m.in. „sięgnąć po cudzą własność” (Mirowicz, 1980a, s. 89–90; Mirowicz, 1980b, s. 903)¹⁹. We współczesnych zatem znaczeniach wskazanych słów możemy bez trudu odczytać dawne znaczenia, tym bardziej że wyraźnie tak właśnie, jak wskazałem, można je rozumieć. Oczywiście, pewnym problemem może być, iż byłyby to rusycyzmy. Jak sądzę – jest to błędne rozumowanie, bowiem znaczenia te przypisuję i wiążę z tradycją bądź staropolską,

¹⁸ Por. Flis 2013, s. 21–41.

¹⁹ Jak sądzę, podane znaczenia mają silną tradycję historyczną.

bądź starszą, starocerkiewnosłowiańską. A zatem to my, niestety, przyjęliśmy błędną lekcję wersetu 10 Modlitwy Pańskiej²⁰.

Za takim wnioskiem może też przemawiać fakt, iż lektura słownika Knapiusza przynosi spore zaskoczenie. Oto oczywiście obydwa słowa są w nim odnotowane, jednak ich znaczenia są, delikatnie mówiąc, nieco inne od spodziewanych. Słowo „pokuszenie” znaczy *invitamentum* [zachęta, ponęta, powab] (Knapiusz 1787b, s. 367); słowo „wwodzić” znaczy od „wprowadzam” [„kogo albo co” – *introduco*; „się gdzie” – *immigro*] lub jest pojęciem prawniczym „wwodzę co w księgi prawne” (Knapiusz 1787c, s. 433, 417). Jesteśmy zatem w sytuacji dość niezręcznej; albo nasi przodkowie modlili się po łacinie, albo posługiwali się pojęciami w języku polskim dla nich tak oczywistymi, iż nie musieli ich objaśniać w słownikach²¹.

Jednak – co też trzeba odnotować – w kancjonałach pojawia się lekcja „nie wódź nas na pokuszenie” – tak odnotowują wydania z XVIII wieku i z wieku XX (por. „Nowo wydany Kancjonał Pruski...”, 1741, s. 368; Bursche et al., 1905, s. 264).

Warto zauważyć wreszcie, że tzw. Biblia Tysiąclecia od wydania z roku 1965 werset ten tłumaczy w brzmieniu: „nie dopuść, byśmy ulegli pokusie”. Natomiast, co jest zaskakujące, Biblia w przekładzie Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego (np. w wydaniu z roku 1975), werset ten tłumaczy: „nie wódź nas na pokuszenie”. Identycznie jest to tłumaczone w *Mszale z czytaniem* w opracowaniu Loski (1999, s. 711). Tej ostatniej wersji bronią m.in. ks. Czesław Bartnik oraz ks. Wojciech Węgrzyniak – z odwołaniami do tradycji staropolskiej (sic!) oraz greckiej i łacińskiej (por. Bartnik, 2018 z błędym, a na pewno dyskusyjnym odwołaniem do języka starocerkiewnosłowiańskiego; Węgrzyniak, 2019, s. 312). Trzeba też wskazać, iż m.in.

²⁰ Przykłady daruję, bowiem jest ich zbyt wiele, włącznie z wersjami, które są używane w liturgii. Jest tym bardziej zaskakujące, że w wersji Wulgaty werset ten brzmi po polsku: „i nie wprowadzaj nas w próby” (*et ne nos inducas in temptationem*). Użyty tam rzeczownik „temptatio” znaczy „próba, atak (choroby), pokusa”; por. Forcellini (1965, s. 693): „tentatio” vel „temptatio”, z sugestią, iż raczej oznacza to „próbę” lub „wystawianie na próbę” (ze wskazaniem na tłumaczenie Wulgaty, np. Wj 17, 7).

²¹ Co jest założeniem szalenie ryzykownym.

w podręczniku do nauki religii z 1957 roku werseł 10 Modlitwy Pańskiej brzmi: „I nie wódź nas na pokuszenie” (por. Baranowski & Noryśkiewicz, 1957, s. 39).

Jak sądzę spór, z którym mamy do czynienia w wypadku wydania seklucjanowego, jest jednak do rozstrzygnięcia. Obaj tłumacze podają prawidłową lekcję tego wersełu. „Wygrana” Murzynowskiego wynika chyba z większej zrozumiałości jego przekładu dla wiernych. Mamy zatem jakby pierwszy sygnał sporu, który pozornie definitywnie rozstrzygnął II Sobór Watykański. A w kwestii brzmienia i rozumienia wersełu 10 musimy przyjąć, iż obie wersje są obecne w tradycji co najmniej od XVI wieku i za posługiwaniem się nimi przemawiają równie silne racje.

Konkluzje

Czy są możliwe jednoznaczne konkluzje? Wątpię, a przyczyna tego tkwi w sposobie postrzegania czegoś, co można dziś określić jako archaizację. Jeśli jesteśmy zwolennikami modernizacji języka w przekładzie np. Nowego Testamentu, to podejście Murzynowskiego – po eliminacji oczywiście błędów redaktorskich bądź drukarskich – będzie nam bliższe. Jeśli wolimy podejście bardziej tradycyjne – wtedy rozwiązania proponowane przez Maleckiego wydają się trafniejsze. Na uboczu zostawiamy wtedy kwestię czytelności i zrozumiałości przekładu – w tym względzie przekład Murzynowskiego jest bezwzględnie trafniejszy. Malecki jest natomiast przykładem próby znalezienia pomostu pomiędzy tradycją a nowoczesnością. Spór zatem wydaje się nierozstrzygalny, świadczy jednak o tym, że przynajmniej Malecki zasadę *sola Scriptura* traktował rygorystycznie. Co więcej, jego uwagi zawarte w tekście *Defensio verae translationis corporis Catechismi in linguam Polonicam...* są niezwykle ważne dla badań nad historią języka polskiego. Sądzę zatem, iż to właśnie Jan Malecki jest w tym sporze postacią daleko bardziej interesującą i ważną niż Murzynowski. Jednak niezależnie od sporu o osoby pozostaje problem, który go wywołał – jak winniśmy tłumaczyć Nowy Testament? I to pytanie pozostanie bez odpowiedzi.

Abstrakt

Tłumaczenie – z poprawkami Jana Maleckiego – Ewangelii według św. Mateusza przez Stanisława Murzynowskiego

Celem przedstawionych badań były opis i analiza poprawek rękopiśmiennych w królewieckiej edycji *Ewangelii Świętej Pana Jezusa Chrystusa wedle Mateusza świętego* (1551). Tłumaczenia dokonał Stanisław Murzynowski, a poprawki nanosił Jan Sandecki-Malecki. Mimo sporej literatury przedmiotu autor powraca do tego sporu, aby pokazać kształtowanie się języka polskiej biblistyki w połowie wieku XVI. Jest to tym bardziej interesujące, iż zgodnie ze świadectwem Łukasza Górnickiego właśnie tłumaczenie Biblii miało wielkie znaczenie dla rozwoju języka polskiego. Zaprezentowane wyniki są wstępem do szerszych badań tytułowego zagadnienia.

Słowa kluczowe: Stanisław Murzynowski, Jan Sandecki-Malecki, Łukasz Górnicki, Ewangelia św. Mateusza, przekład, analiza językowa

Abstract

Translation – with amendments by Jan Malecki – of the Gospel according to Saint Matthew according to Stanisław Murzynowski

The aim of the study is the description and analysis of manuscript corrections in the Königsberg edition of the Gospel according to Saint. Matthew (1551). The translations were made by Stanisław Murzynowski, and Jan Sandecki-Malecki introduced the corrections. Despite the considerable literature on the subject return to this dispute, to show the development of Polish Biblical language in the mid-sixteenth century. This is all the more interesting because, according to the testimony of Łukasz Górnicki, the Bible translation was of great importance for the development of the Polish language. This study is an introduction to broader research on the subject matter.

Keywords: Stanisław Murzynowski, Jan Sandecki-Malecki, Łukasz Górnicki, Gospel according to Matthew, translation, language analysis

References

- Abramowicz, Z., & Ławski, J. (Eds.). (2009). *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich: Vol. 1: Wokół kultur śródziemnomorskich. Literatura i słowo*. Trans Humana.

- Abramowicz, Z., & Ławski, J. (Eds.). (2010). *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich: Vol. 2: Wokół kultur śródziemnomorskich. Historia, język, kultura*. Trans Humana.
- Arct, M. (1916). *Słownik ilustrowany języka polskiego* (Vol. 3). Wydawnictwo M. Arcta.
- Baranowski, Z., & Noryśkiewicz, J. (1957). *Życie religijne. Klasa IV* (4th ed.). Księgarnia św. Wojciecha.
- Bartnik, C. (2018, January 14). I nie wódz nas na pokuszenie. *Nasz Dziennik*.
- Barycz, H. (1962). Szermierz polskiej książki drukowanej: Jan Sandecki-Malecki. *Rocznik Sąddecki*, 5, 49–86.
- Biblia to jest księgi Starego i Nowego Testamentu według łacińskiego przekładu starego, w kościele powszechnym przyjętego, na polski język znowu z pilnością przełożone [...]* (J. Wujek, Trans.). (1599). Drukarnia Łazarzowa.
- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. (1975). Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne.
- Biliński, A. (1932). *Szlachta ziemi dobrzyńskiej za ostatnich Jagiellonów. Studium historyczno-heraldyczne* (Z. Wdowiszewski, Ed.). Wydawnictwo Kasy imienia Mianowskiego Instytutu Popierania Nauki.
- Boryś, W. (2008). *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Wydawnictwo Literackie.
- Brückner, A. (1906). *Dzieje języka polskiego*. Wende i Spółka.
- Brückner, A. (1985). *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Wiedza Powszechna.
- Bursche, J., Holtz, E., Grundlach, R., & Schultz, E. H. (Eds.). (1905). *Śpiewnik dla Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce*. W. Mietke.
- Chojnacki, W. (1966). *Bibliografia polskich druków ewangelickich ziem zachodnich i północnych 1530–1939*. Wydawnictwo Zwiastun.
- Christentum und Judentum. Parallelen. (1906). *Jahrbuch Des Verbandes Der Vereine Für Jüdische Geschichte Und Literatur*.
- Didache, czyli nauka dwunastu Apostołów* (J. Jankowski, Trans.). (1923). Księgarnia Kuncewicz i Hofmana.
- Doroszewski, W., & Wieczorkiewicz, B. (Eds.). (1959). *Gramatyka opisowa języka polskiego z ćwiczeniami: Vol. 2: Fleksja, składnia*. Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych.
- Ewangelia Święta Pana Jezusa Chrystusa wedle Mateusza świętego* (S. Murzynowski, Trans.). (2003). Towarzystwo Naukowe Płockie.
- Fischer, B., Gribomont, I., Sparks, H. F. D., Thiele, W., & Weber, R. (Eds.). (1975). *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem* (2nd ed., Vols. 1–2). Dt. Bibelges.
- Flis, J. (2013). Struktura i treść krótszej wersji modlitwy „Ojcze nasz” (Łk 11, 2b–4). *Colloquia Theologica Ottoniana*, 2, 21–41.
- Forcellini, E. (1965). *Lexicon totius latinitatis* (Vol. 4b). Forini.
- Górnicki, Ł. (1961). Dworzanin polski. In R. Pollak (Ed.), *Pisma* (Vol. 1, pp. 47–454). Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Guldon, Z. (1967). *Mapy Ziemi Dobrzyńskiej w drugiej połowie XVI w. Podziały administracyjne, rozmieszczenie własności ziemskiej*. Towarzystwo Naukowe w Toruniu.
- Jańczuk, L. (2014). *Novum Instrumentum omne. Rocznik Teologiczny*, 56(1), 27–40.
- Klemensiewicz, Z. (1974). *Historia języka polskiego* (2nd ed.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Knapiusz, G. (1787a). *Słownik polsko-łaciński* [...] (B. G. Woronowski, Ed.; Vol. 1). Drukarnia Prymasowska.
- Knapiusz, G. (1787b). *Słownik polsko-łaciński* [...] (B. G. Woronowski, Ed.; Vol. 2). Drukarnia Prymasowska.
- Knapiusz, G. (1787c). *Słownik polsko-łaciński* [...] (B. G. Woronowski, Ed.; Vol. 3). Drukarnia Prymasowska.
- Kossowska, M. (1968). *Biblia w języku polskim* (Vol. 1). Księgarnia św. Wojciecha.
- Łaski, J. (Ed.). (1506). *Commune Incliti Poloniae regni privilegium constitutionum et indultum publicitus decretorum approbatorumque* [...] per [...] Alexandrum [...] Regem Poloniae [...]. J. Haller.
- Lenartowicz-Zagrodna, A. (2011). Defensio verae translationis corporis Catechismi in linguam Polonicam, adversus calumnias Joannis Secluciani Jana Maleckiego – przekład wraz z komentarzem. *Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Językoznawcza*, 18(2), 107–144. <https://doi.org/10.14746/pspsj.2011.18.2.7>
- Loska, T., & Głodek, B. (Eds.). (1999). *Mszał z czytaniem. Niedziele, uroczystości, święta, dni powszednie* (3rd ed.). Księgarnia św. Jacka.
- Łuczak, A. (2001). Najstarszy polski drukowany przekład Nowego Testamentu pióra Stanisława Murzynowskiego (1551–1553). In T. Jaworski & W. Pyżewicz (Eds.), *Nowy Testament w dziejach i kulturze Europy: 450 rocznica przekładu Nowego Testamentu przez Mikołaja Jakubicę na język dolnołużycki*. Wydawnictwo Szkoły Nauk Humanistycznych i Społecznych Uniwersytetu Zielonogórskiego.
- Małek, J. (1977). Murzynowski h. Ogończyk Stanisław. In *Polski słownik biograficzny* (Vol. 22). Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk.
- Małek, J. (2001). Stanisław Murzynowski: Tłumacz Nowego Testamentu, pisarz religijny, osjandrysta, „servulus et clientulus” księcia Albrechta Pruskiego. In T. Jaworski & W. Pyżewicz (Eds.), *Nowy Testament w dziejach i kulturze Europy: 450 rocznica przekładu Nowego Testamentu przez Mikołaja Jakubicę na język dolnołużycki*. Wydawnictwo Szkoły Nauk Humanistycznych i Społecznych Uniwersytetu Zielonogórskiego.
- Małek, J., & Peplowski, F. (1974). Wstęp. In S. Murzynowski, *Historia żałosna a straszliwa o Franciszku Spierze oraz Ortografia polska*. Pojezierze.
- Masłej, D. (2016). *Modlitwa Pańska w polskim średniowieczu. Znad staropolskich rękopisów*. Wydawnictwo Rys.
- Mayenowa, M. R. (1955). *Walka o język w życiu i literaturze staropolskiej* (2nd ed.). Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Mirowicz, A. (Ed.). (1980a). *Wielki słownik rosyjsko-polski: Vol. A-O*. Wiedza Powszechna, Russkij Źyżk.
- Mirowicz, A. (Ed.). (1980b). *Wielki słownik rosyjsko-polski: Vol. P-Ź*. Wiedza Powszechna, Russkij Źyżk.
- Nowo wydany Kancjonał Pruski...* (K. Haberkant, Trans.). (1741). Jan Henryk Hartung.
- Pietkiewicz, R. (2002). *Pismo Święte w języku polskim w latach 1518–1638. Sytuacja wyznaniowa w Polsce a rozwój edytorstwa biblijnego* [Rozprawa doktorska]. Uniwersytet Wrocławski Wydział Filologiczny Instytut Bibliotekoznawstwa.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. (1965). Wydawnictwo Pallottinum.
- Płoszek, H. (1991). Ewangelicy augsburscy – luteranie. *Jednota*, 8–9.
- Rospond, S. (1949a). Stanisław Murzynowski obrońca języka ojczystego. In H. Barycz & J. Hulewicz (Eds.), *Studia z dziejów kultury polskiej*. Gebethner i Wolff.
- Rospond, S. (1949b). *Studia nad językiem polskim XVI wieku (Jan Seklucjan, Stanisław Murzynowski, Jan Sandecki-Malecki, Grzegorz Orszak)*. Wrocławskie Towarzystwo Naukowe.
- Taszycki, W. (1947). Przejsięcie chwłł w staropolszczyżnie. *Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności*, 48(2).
- Tregelles, S. P. (1854). *An account of the printed text of the Greek New Testament: With remarks on its revision upon critical principles*. Samuel Bagster and Sons.
- Trypućko, J., Spandowski, M., & Szyller, S. (Eds.). (2007). *The catalogue of the book collection of the Jesuit College in Braniewo held in the University Library in Uppsala. Katalog księgozbioru Kolegium Jezuitów w Braniewie zachowanego w Bibliotece Uniwersyteckiej w Uppsali: Vol. 2: Druki XVI-XVII w. The 16th and 17th century books*. Biblioteka Narodowa, Uppsala Universitetsbibliotek.
- Warمیński, I. (1906). *Andrz. Samuel i Jan Seklucjan*. Księgarnia św. Wojciecha (Poznań), Skł. gł. Księgarnia G. Gebethnera i Sp. (Kraków).
- Węgrzyniak, W. (2019). *O co właściwie nam chodzi? Nie piszę, by się inni zgadzali* (M. Pabis, Ed.). Dom Wydawniczy Rafael.
- Wieczorkiewicz, B., & Sinielnikoff, R. (1965). *Elementy gramatyki historycznej języka polskiego z ćwiczeniami* (2nd ed.). Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych.
- Wollek, C. (1972). *Das Domkapitel von Płock 1524–1564. Gegenreformatorische Haltung und innerkirchliche Reformbestrebungen*. Böhlau Verlag.
- Wróbel, A. (2003). O dialektyzmach i regionalizmach dobrzyńskich w twórczości Stanisława Murzynowskiego. *Notatki Płockie*, 48(4), 3–11.
- Zolli, E. (2015). *Nazarejczyk* (A. J. Katolo, Trans.). Fundacja Instytut Globalizacji.

Izrael i jego „misterium” w komentarzach do Listu do Rzymian św. Tomasza z Akwinu i Marcina Lutra

ks. Łukasz Kamykowski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

lukasz.kamykowski@upjp2.eu.pl  <https://orcid.org/0000-0001-9669-0939>

W starożytności chrześcijańskiej już od II wieku zaczyna się kształtować takie rozumienie roli Starego Testamentu dla życia Kościoła i jego teologii, w którym Żydzi nieprzyjmujący Jezusa nie mają już pozytywnego znaczenia dla dalszych dziejów zbawienia, Kościół przejął bowiem wszystkie prerogatywy dawnego ludu Izraela. Można mnożyć przykłady przewijania się przez teologię i kaznodziejstwo patrystyczne i średniowieczne owej idei zastępstwa i związanej z nią deprecjacji Żydów i Synagogi. Trudno śledzić powolne zmiany dokonujące się w tym względzie¹. Posiadamy jednak (także w polskim przekładzie) dwa w pełni opracowane komentarze do Listu do Rzymian autorów o kolosalnym znaczeniu dla dziejów myśli europejskiej – Tomasza z Akwinu i Marcina Lutra. Warto przyjrzeć się, jak potraktowany został Izrael i jego „misterium” w ich komentarzach, zwracając uwagę zwłaszcza na 11 rozdział Listu.

Tomasza z Akwinu *Wykład Listu do Rzymian*

Św. Tomasz z Akwinu (1224/1225–1274)² jest autorem, który w naszej pracy reprezentuje myśl egzegetyczną dojrzałego średniowiecza.

¹ Trudność dotyczy także braku opracowań krytycznych i tekstów dostępnych w języku polskim, które by mogły służyć przykładem dla dokonujących się zmian.

² Por. J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, W drodze, Poznań 1985.

Syn Teodory i Landulfa ze znacznego rodu rycerskiego został przeznaczony przez rodziców do stanu duchownego. Pobiera więc staranną naukę, najpierw u benedyktynów na Monte Cassino, potem w utworzonym przez cesarza Fryderyka II uniwersytecie w Neapolu. W roku 1244 wstępuje do niedawno powstałego zakonu dominikanów. Mimo zdecydowanego sprzeciwu rodziny ostatecznie stawia na swoim. W roku 1245 zostaje przez władze zakonne wysłany do Paryża na dalsze studia. Przez parę lat studiuje w Kolonii pod kierunkiem św. Alberta, potem wraca do Paryża. Całe życie poświęca studiom filozoficzno-teologicznym w okresie dojrzewania średniowiecznego systemu uniwersyteckiego. W latach 1265–1268 podczas burzliwych lat walki cesarstwa z papieżem tworzy dominikański ośrodek studiów w Neapolu, w tym czasie przebywa też w Rzymie i Viterbo. Zaczyna wówczas pisać *Summę teologiczną*, mającą stanowić główne dzieło, dzięki któremu wpisuje się trwale w historię filozofii i teologii, oddziałując na całą późniejszą myśl Zachodu. 6 XII 1273 przeżycie mistyczne w trakcie mszy świętej zmienia jego nastawienie do całego dorobku życia. Jest wtedy w drodze na Sobór w Lyonie i w czasie drogi umiera.

Wykłady na temat Listów Pawłowych prowadził Tomasz w Italii po raz pierwszy w latach 1259–1265 (Anagni, Orvieto) i z tej serii zachowała się *reportatio* (czyli autoryzowane notatki z wykładów mistrza) opracowana przez Reginalda z Piperino. Po raz drugi święty zaczął wyklądać Listy pod koniec życia w Neapolu (1272–1273). Biografowie Tomasza twierdzą, że opracowywał je już wcześniej w Paryżu; w pewnym miejscu natrafił na poważną trudność i przerwał pracę nad wykładem, aż doznał oświecającego olśnienia podczas modlitwy. Tę drugą serię wykładów doprowadził do połowy 1 Listu do Koryntian; w całości wyłożył więc tylko List do Rzymian.

Znana dziś redakcja stanowiąca podstawę przekładu Jacka Salija OP jest dopracowaną przez samego Tomasza *expositio*, która zawiera dyskusje z wcześniejszymi komentatorami oraz kojarzące się autorowi odnośniki do innych miejsc Pisma Świętego i innych autorytetów filozofii i teologii średniowiecznej (Augustyn, Arystoteles...). Metoda komentowania polega na traktowaniu Pisma Świętego jako całości,

w której jednak trzeba dostrzec i rozważyć naturalne części logiczne aż po poszczególne zdania i kluczowe wyrazy, przeanalizować je i na tej podstawie dać obraz całego komentowanego tekstu. Idee wiodące Tomaszowego komentowania wiążą się ze sporem augustyńsko-pelagiańskim na temat wolności, łaski, zbawienia. Temat relacji Izraela i Kościoła jest traktowany w zależności od tych zagadnień. Wykład wstępny poświęca autor w całości osobie św. Pawła i okolicznościom powstania jego pism, potem przechodzi (wykład 1) do rozważań na temat misji głosiciela ewangelii. Przedmiotem naszej analizy będą wykłady od drugiego do piątego na 11 rozdział Listu św. Pawła do Rzymian.

Marcina Lutra Komentarz do Listu do Rzymian³

Marcin Luter (1483–1546) urodził się w Saksonii (Mansfeld) w rodzinie związanej z kopalniami miedzi. Jego ojciec Hans – przedsiębiorca w tej branży – dbał o wykształcenie gromadki dzieci (w roku 1505 Marcin miał żyjących 4 braci i 4 siostry). Pobożność domu była typowa dla regionu i czasu: chrześcijańska z domieszką zabobonów pogańskich. Przejawiało się to między innymi w żywej radości z okazji świąt roku kościelnego i lęku przed karami czyśćcowymi i piekielnymi.

Marcin uczęszcza z sukcesem do kolejnych szkół (Mansfeld, Magdeburg, Eisenach), a w 1501 roku zaczyna studia uniwersyteckie w Erfurcie i kończy (*trivium* i *quadrivium*) w styczniu 1505 roku. Latem tego roku przeżywa kryzys psychiczny i duchowy, w którym ważnym elementem jest trwoga przed surowym Bogiem, który z pewnością go potępia. Punktem zwrotnym tego kryzysu jest burza, która zaskakuje go w drodze, bardzo bliskie uderzenie pioruna i złożona w tym momencie obietnica wstąpienia do klasztoru, jeśli ocaleje. Waha się i radzi, czy to zobowiązanie było wiążące; ostatecznie rozpoczyna

³ Por. M. Luter, *Komentarz do Listu do Rzymian*, Tymber, Goleiszów 2009; J. M. Todd, *Marcin Luter*, przekł. T. Szafranski, posł. A. Skowronek, Vocatio, Warszawa 1998; R. Friedenthal, *Marcin Luter*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991; O. H. Pesch, *Zrozumieć Lutra*, przeł. A. Marniok i K. Kowalik, W drodze, Poznań 2008.

nowicjat u zreformowanych augustianów (jesienią 1505 roku). Jako augustianin – zdolny i gorliwy – przeżywa coraz większą trwogę przed nieskończonym Bogiem i Chrystusem-Sędzią, których nie jest w stanie przejednać jakąkolwiek pokutą. Równolegle kończy dalsze studia. Wykłada w Erfurcie już od roku 1509. Skierowany przez zakon na nowy Uniwersytet w Wittemberdze komentuje *Sentencje* Piotra Lombarda i (w zastępstwie profesora) – Pismo Święte. Zaczyna wtedy odkrywać własne rozumienie Listów św. Pawła, zwłaszcza do Galatów i do Rzymian, i wypracowywać własny traktat dogmatyczny: mocno oparty o Biblię i nastawiony duszpastersko. Bulwersuje go w tym czasie zabobonne traktowanie odpustów i zdobywanie ich za cenę datków wpłacanych na budowę nowej bazyliki św. Piotra w Rzymie. W Wittemberdze kwestują dominikanie, z którymi zakon augustiański jest skonfliktowany. To, co miało stać się początkiem reformacji: wezwanie do publicznej debaty w oparciu o 95 tez na temat praktyki odpustów, wciągnęło żarliwego, przenikliwego intelektualnie, ambitnego i porywczego jednocześnie doktora Lutra w wir zdarzeń, w których powszechne wówczas pragnienie reformy Kościoła zostało sprzężone z polityką... Zamiast dysputy teologicznej przychodzi wezwanie do odwołania wyrwanych z kontekstu tez z groźbą sankcji kanonicznych... W tym klimacie powstaje interesujący nas komentarz.

Po doktoracie z teologii (1513) i powierzeniu mu kazań w kościele farnym w Wittenberdze Luter komentuje Biblię, zaczynając od Księgi Psalmów. Przygotowując wykład do psalmów 70 (69) i 71 (70) formułuje swe rozwiązanie problemu gniewu Boga, grzeszności człowieka i miłosierdzia podarowanego przez Ojca w Chrystusie ukrzyżowanym i opuszczonym. Komentując psalmy, opiera się na Augustynowych *Enarrationes in Psalmos* i *Wyznaniach*. Komentarz do Listu do Rzymian powstaje po wykładach komentujących Psalmy (1513–1515) od jesieni 1515 do jesieni 1516 roku. Następnie aż do początku konfliktu z Rzymem komentuje List do Galatów i List do Hebrajczyków (do 1517/1518).

Komentarz ma mocny rys chrystocentryczny, w centrum zainteresowania komentatora jest wiara jako postawa przyłgnięcia do Chrystusa, które jest narzędziem czerpania łaskowości Boga. Rozpoczynając swoje wykłady do pierwszego rozdziału, pisze:

Celem listu apostołskiego jest zniweczyć wszelką mądrość i uczynki ciała, bez względu na to, jak ważne wydają się w naszych oczach i w oczach innych i bez względu na to, jak szczerzy i gorliwymi możemy być w ich praktykowaniu. W miejsce tego wszczepia, pogłębia i potęguje poczucie grzechu, niezależnie od tego, czy jest go dużo, czy mało⁴.

Problematyka misterium Izraela pozostaje w cieniu głównych idei komentarza. Treść interesującego nas 11 rozdziału Marcin Luter charakteryzuje następująco:

Apostoł karci pogan za urąganie Żydom, pokazuje terazniejsze zaślepienie Żydów i głębię Bożej mądrości. Paganie nie powinni gardzić Żydami, lecz pamiętać, że są zbawieni z łaski, jak wybrani w Izraelu⁵.

W ciągu całego rozwoju myśli chrześcijańskiej na odczytanie Listu św. Pawła do Rzymian ogromny wpływ ma poruszana we wcześniejszych partiach tekstu sprawa, dla samego Apostoła chyba raczej pomocnicza, odpowiedzialności całej ludzkości – zarówno pogan, jak i Żydów – za odejście od Bożych planów. Zostaje ona przeniesiona na teren dyskusji o stosunku wolności i łaski, często w oderwaniu od głównej troski św. Pawła o los jednych i drugich oraz ich wzajemnych odniesień w Bożym zamyśle zbawienia świata przez Jezusa Chrystusa. Zobaczmy jednak bardziej szczegółowo, jak w związku z tym mistrzowie Tomasz i Marcin rozumieją misterium zbawienia Izraela ogłoszone przez Apostoła w 11 rozdziale Listu. Komentarzy już od Orygenesusa zwracają uwagę przede wszystkim na moralne wnioski ważne dla ich adresatów dystansujących się od Żydów, stąd fragment ten traktują krótko. Podobnie i ci dwaj. Zobaczmy jednak dokładniej, co piszą na ten temat.

⁴ M. Luter, *Komentarz do Listu do Rzymian*, dz. cyt., s. 22.

⁵ Tamże, s. 165.

Misterium, co do którego nie można trwać w niewiedzy

Tomasz z Akwinu zauważa pożytek poznania tajemnicy zbawienia całego Izraela dla wszystkich wiernych (nie tylko dla „doskonałych”). Przestrzega ich jednak przed pychą, pogardą dla innych⁶. Tomasz wyraźnie zaznacza zasadę usprawiedliwienia z łaski przez wiarę w Chrystusa jako podstawę pokory wobec innych – tu: Żydów odrzucających Ewangelię. Akcentuje wnioski moralne⁷. Przedstawiając tezę Pawła, zauważa, że chodzi nie o zbawienie (dzięki nawróceniu) niektórych (jak to się dzieje w jego czasach), lecz o Izraela jako całość „wówczas” – czyli po wejściu „pełni pogan”⁸. „Dowód” Pawłowy zostaje rozbity na część biblijną i rozumową – do cytowanych przez Pawła fragmentów Biblii Tomasz dodaje własne. Wydobywa charakter zbawienia zaoferowanego Izraelowi: dzięki krwi Chrystusa przez zgładzenie win, co „wówczas” będzie „łatwe” dla Boga⁹. Fragment Listu do Rzymian, który nas najbardziej interesuje, Marcin Luter traktuje bardzo krótko. Warto wszakże zauważyć tytuł, który nadaje tej partii wykładu: „Wybrani z Izraela będą zbawieni przez łaskę”¹⁰ (a nie ze względu na uczynki Prawa). Luter uważa cały fragment za nieprzystępny i komentuje go w oparciu o autorytet Ojców¹¹ jako zapowiedź powrotu Izraela „do wiary” u kresu czasu:

Z tego fragmentu zazwyczaj wyciąga się wniosek, że przy końcu świata Żydzi zostaną przywrócenii do wiary. [...] Znaczenie zatem jest następujące: Żydzi, którzy teraz upadli, zostaną nawróceni i zbawieni, po tym jak poganie dopełnią liczbę wybranych. Nie pozostaną odrzuconymi na zawsze, lecz we właściwym dla nich czasie zostaną nawróceni¹².

6 Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian. Super epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos*, w tł. i oprac. J. Salija, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze, Poznań 1987, s. 178.

7 Tamże, s. 177.

8 Tamże, s. 178–179.

9 Tamże, s. 179.

10 M. Luter, *Komentarz do Listu do Rzymian*, dz. cyt., s. 173.

11 „Fragment ten jest tak nieprzystępny, że raczej nikt nie uzyska w pełni jasnego zrozumienia, jeśli nie podąży za myślą Ojców, którzy tak właśnie apostoła odczytują” (tamże).

12 Tamże.

Nawet jeśli obu komentatorów nie interesuje sam w sobie plan Boży wobec Izraela, to przy ich nastawieniu na praktyczne wnioski ważne dla pobożności chrześcijańskiej słuchaczy ich wykładów nie mogą nie zauważyć rozważań świętego Pawła o wzajemnym powiązaniu posłuszeństwa i nieposłuszeństwa z miłosierdziem Bożym, które autor epistoły przedstawia na przykładzie Żydów i pogan. Znajdziemy więc sporo uwag do Rz 11, 11–24 i 28–29. Mimo różnic w ocenie Żydów nieprzyjmujących Ewangelii obaj komentatorzy myślą o aktualizacji tekstu dla swoich adresatów, nie uważając troski św. Pawła o jego rodaków za własną. Oni sami i ich Kościoły to zagrożeni grzechem pychy uczniowie Chrystusa wywodzący się z innych ludów i narodów.

Podstawę do odpowiedzi na pytanie o „potknięcie” Żydów św. Tomasz z Akwinu dostrzega w ogólnej zasadzie dopuszczania przez Boga zła tylko dla wyprowadzenia stąd większego dobra. Rozumowanie Apostoła w odpowiedzi na postawione przezeń pytanie: „Czy aż tak się potknęli, że całkiem upadli?” widzi właśnie jako zastosowanie tej zasady. Wcześniej jednak rozważa dwa możliwe sposoby interpretacji samego pytania:

Można to rozumieć dwojako. Najpierw tak: Czyżby Bóg po to tylko pozwolił im się potknąć, żeby upadli? Inaczej mówiąc: Czyż nie wynika stąd żadna inna korzyść, lecz chciał tylko tego, żeby upadli?

Tomasz w imieniu autora tekstu natchnionego kategorycznie zaprzecza:

Byłoby to przecież niezgodne z Bożą dobrocią, która – jak powiada Augustyn w *Podręczniku*¹³ – jest tak wielka, że Bóg nigdy nie pozwoliłby na to, żeby stało się jakieś zło, chyba że ze względu na dobro, jakie z tego zła wydobywa. Stąd czytamy w Hi 34, 24: „Rozbija licznych i niezliczonych, a innych w ich miejsce osadza”. Oraz w Ap 3, 11: „Strzeż tego, co posiadasz, aby kto inny nie odebrał ci wieńca”. Bóg bowiem w taki sposób dopuszcza do upadku niektórych, że dla innych upadek ten jest sposobnością do zbawienia.

¹³ *Enchiridion ad Laurentium*. Por. św. Augustyn, *Podręcznik dla Wawrzyńca*, [w:] tenże, *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952, s. 84.

Św. Tomasz jednak skłania się ku innej możliwej interpretacji wersetu Rz 11, 11.

Można to rozumieć jeszcze inaczej: „Czy aż tak się potknęli, że upadli?” Innymi słowy: Czy mają trwać w tym upadku na zawsze? „Czyż temu, kto śpi, już nie będzie dane powstać?” (Ps 40, 9)¹⁴.

W dalszym ciągu wykładu widać wciąż próbę rozważenia wszystkich logicznie możliwych odpowiedzi na postawione przez Apostoła pytanie oraz dyskusję z wcześniejszymi komentarzami, do której Tomasz dołącza kojarzące mu się z tym odnośniki do innych miejsc Pisma oraz innych autorytetów¹⁵.

Marcin Luter zna opieranie się Żydów w swej ufności na wierności Boga wobec obietnicy, ale uważa ją za niesłuszną, gdy chcą tym „wesprzeć swą dumę”. Akcentuje argument Pawła z własnej niegodności, by podkreślić boską wolę zbawienia grzeszników, których On do tego przeznaczył. Píše:

[Apostoł] podsumowuje to, co rozpoczął w rozdziale dziewiątym, gdy powiedział „Lecz nie można, żeby miało upaść słowo Boże” (Rz 9, 6)¹⁶. [...] Zajmuje się tym tematem z wielką powagą, zależy mu bowiem na starciu w proch zuchwałego chlubienia się Żydów w kwestii zasług, a to poprzez podkreślanie pewnej i niezmiennej wierności Boga. Żydzi mogliby odpowiedzieć: Bóg nie odrzuci swego ludu, ponieważ dał mu swą obietnicę¹⁷.

I kontynuując domniemaną odpowiedź Żydów na zastanawianie się Pawła, czy Bóg nie odrzucił swego ludu, skoro przyjął do łaski pogan, ciągnie dalej:

¹⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, dz. cyt., s. 173.

¹⁵ Tamże, s. 173–176.

¹⁶ Polski przekład komentarza Marcina Lutra, z którego korzystamy, cytuje Pismo Święte według Biblii Gdańskiej – przekładu powszechnie stosowanego wśród polskich protestantów.

¹⁷ M. I. Luter, *Komentarz do Listu do Rzymian*, dz. cyt., s. 166–167.

A jeśli to, co mówisz, jest prawdą, wówczas Bóg prawdziwie odrzucił swój lud. Tak oto w odwoływaniu się do Bożej wierności upatrywali wsparcia dla własnej dumy; i czynią tak aż po dziś dzień¹⁸.

Dalej następuje gwałtowny atak autora komentarza na „urojoną pobożność” pysznych (Żydów i heretyków), czczących Boga „według własnego przekonania”. Skoro Bóg w cytowanej przez Pawła odpowiedzi danej uskarżającemu się Eliazowi odpowiada, że zachował sobie część Izraela, która nie zgłęła kolan przed Baalem, Luter próbuje ją zaktualizować i znaleźć praktyczny sens tej odpowiedzi.

„Baal był to bożek. [...] Izraelici wielbili prawdziwego Boga pod postacią bałwochwalczych ceremonii i imion. Lecz właśnie tego Bóg zabronił. Nie mieli czynić sobie żadnych rytych obrazów, czyli podobizn czegokolwiek (por. Wj 20, 4)”. Tymczasem usprawiedliwiają się, że czczą w podobiznach prawdziwego Boga i sprzeciwiając się prorokom, którzy ich z tego powodu napominali, stali się pyszni. „Baal to złowieszczy przykład bałwochwalczej sprawiedliwości i pobożności, która jak świat długi i szeroki panoszy się po dziś dzień. Tak oto Żydzi i heretycy czczą Boga według własnego przekonania, a w swoim bałwochwalczym zapale i dziwacznej pobożności są gorsi niż bezbożnicy. Ze względu na Boga stają się nieprzyjaciółmi Boga, ze strachu przed Bogiem zaczynają Nim gardzić. Z powodu pobożności zaczynają zakłócać pokój; przez swoją miłość i świętość stają się zawistni i przewrotni; w interesie pokory stają się butni. Taka właśnie jest urojona pobożność opornych umysłów i obłudnego rozumowania, i to z zaciętym uporem. Tak wielka jest pycha i jej ze wszech miar daremne urojenie”¹⁹.

Po utożsamieniu „sidła” z cytowanego przez Apostoła złorzeczenia w Ps 69, 23–24 z samym Pismem Świętym komentator rozważa zagadnienie właściwego (życiodajnego) podejścia do niego. Kluczem jest dla niego pokora: dla pysznych słowo Boże staje się narzędziem szatana, który wikła ich niechęcią do odstąpienia od własnego zdania. Konkretnie odniesienie do Żydów znika na rzecz utożsamionych z nimi ludzi pysznych:

¹⁸ Tamże, s. 167.

¹⁹ Tamże, s. 168.

„Sidłem” jest samo Pismo, mianowicie ze względu na to, że jest rozumiane i przekazywane w zwodniczy sposób, tak że pod pozorem pobożnego pouczenia dusze zwiedzionych i prostych zostają podstępnie usidłone. [...] Z jednego i tego samego stołu, czyli z jednego i tego samego Pisma Świętego, jeden bierze dla siebie śmierć, a drugi życie, jeden miód, drugi truciznę. Niczego innego zatem nie należy traktować z tak wielką czcią i bez żdźbła pychy jak Słowa Bożego. Ono dumnych od razu chwytą w sidła, zamyka w pułapce i upokarza, choć czyni to w taki sposób, że tego nie dostrzegają: w rzeczy samej czyni to w urzekająco pięknym przebraniu. Nie jest to wina Słowa, lecz ludzkiej pychy, która zuchwale powstaje przeciw niemu. „Kamień obraży” to nic innego jak to, że owi schwytani w sidła stale się obrażają. Skoro bowiem są usidleni, to przez to, co niewłaściwie rozumieją. Temu pozostają wierni i w tym znajdują upodobanie. [...] W końcu ich oczy są tak „zaćmione” (Rz 11, 10), że kiedy inni widzą, oni sami nie pozwalają się oświecić, a kiedy wszyscy inni wzrastają, oni pozostają zwiedzeni w swych umysłach²⁰.

W dalszym ciągu dla Marcina Lutra kluczem interpretacji fragmentu Listu, w którym Paweł zastanawia się nad przyczyną i skutkami odrzucenia Ewangelii przez część Izraela, jest kontrast pychy i pokory.

Boże zarządzanie jest takie, że wyświadcza dobro tym, którzy są pokorni, mianowicie wybranym. Lecz nie stanie się to, dopóki pyszni, którzy nie pojmują tego oświecenia, nie staną się jeszcze bardziej „zaćmieni” i jeszcze bardziej zgorszeni.

Tu komentator Listu powołuje się na przykłady z Ewangelii: „dumnego starszego syna” z Łk 15 i robotników „rozwścieczonych” obdarowaniem przez gospodarza innych w przypowieści z Mt 20, 1–16. Przytoczony przez Apostoła obraz grzbietu zgiętego ku ziemi (Ps 69, 23–24) również oskarża zadufanych w sobie:

Stosownie do znaczenia przenośnego znaczy to, że ci, którzy pochylają plecy, nie mogą już spoglądać w górę do Boga. Zatem nie dostrzegają już sprawiedliwości, która spogląda z nieba w dół, ale uznają tylko swoją sprawiedliwość, do której dążą i w której pokładają ufność²¹.

²⁰ Tamże, s. 169.

²¹ Tamże, s. 170.

Tak więc zmaganie się autora komentarza z własnym zderzeniem się ze słowem Bożym, które może – odczytane bez pokory – wprawić w rozpacz, jego gwałtowne poszukiwanie kryterium pozwalającego w nim odczytać zbawcze miłosierdzie odwołuje jego myśl od troski Pawła o swych rodaków i jego próby wytłumaczenia ich „potknięcia”.

Zainteresowanie obu komentatorów Listu Apostoła Narodów budzi też podwójna metafora zaczynu i ciasta oraz oliwki szlachetnej i dzikich pędów. To przy tej okazji wyraźniej zauważają Żydów i Narody.

W komentarzu św. Tomasza z Akwinu uwaga autora koncentruje się wokół „naturalności” wszczepienia Żydów w pień drzewa i „nienaturalności” wszczepienia pogan. Najpierw – zgodnie z biegiem myśli Apostoła – pokazuje on, na czym polega „szlachetność” oliwki Izraela (w przeciwieństwie do bezpłodności pogan), tłumacząc „korzeń” i „tłustość” oliwki przez odniesienie do Ojców Izraela i Apostołów Chrystusa:

Otóż oliwką nazywany jest sam lud żydowski, a to ze względu na obfite owoce duchowe, jakie przynosił. „Urodzajną oliwką, piękną, przynoszącą owoce, ozdobą nazwał cię Pan” (Jr 11, 16). „Ja zaś jak oliwka, która przynosi owoce w domu Bożym” (Ps 51, 10). Otóż podobnie jak korzeniem tej oliwki są patriarchowie i prorocy, tak samo tłustością tej oliwki jest obfitość łaski Ducha Świętego, a tej – jak powiada Głosa²² – mieli apostołowie więcej niż wszyscy²³.

Dalej św. Tomasz rozwija dłuższą dygresję nad sensem określenia „naturalny” w odniesieniu do działania Bożego: nic, co czyni Bóg, nie jest „nienaturalne”, bo wszelkie stworzenie „z natury” Mu podlega. Pisze, komentując na bieżąco tekst Listu:

„Albowiem jeżeli ty” – który pochodzisz z pogaństwa – „zostałeś odcięty od naturalnej dla ciebie dziczki oliwnej” – czyli od pogaństwa, które z natury było bezpłodne, choć nie dlatego, jakoby Bóg stworzył taką naturę, ale ponieważ uległa ona zepsuciu wskutek grzechu: „Niegodziwe jest ich pochodzenie, a złość ich wrodzona” (Mdr 12, 10); „Z natury

22 Czyli według objaśnienia Jacka Salija OP – Piotra Lombarda *Collectanea In Epistolam ad Romanos* (PL 191, 1486), por. przypis 9 na s. 176.

23 Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, dz. cyt., s. 176.

byliśmy synami gniewu” (Ef 2, 3) – i „wszczepiony zostałeś w oliwkę szlachetną” – to znaczy w wiarę Żydów – „przeciw naturze” – bo wbrew ogólnemu biegowi natury. Nie zdarza się przecież, żeby gałąź złego drzewa wszczepiano w drzewo dobre, raczej czyni się odwrotnie²⁴.

W tym rozważaniu można zauważyć uznanie Tomasza dla „szlachetności” żydowskiej „natury”, jak również jego sposób argumentacji z Pisma Świętego – przez przywoływanie różnych innych jego fragmentów. Powołuje się on jednak również na „księgę natury”, odnosząc się do ówczesnej wiedzy przyrodniczej:

Otóż to, co czyni Bóg, nie jest przeciwne naturze, lecz jest czymś bezwzględnie naturalnym. Naturalnym nazywamy bowiem to, czego dokonuje sprawca, któremu doznający podlega z natury, choćby nawet nie było to zgodne z własną naturą doznającego. W ten sposób na przykład naturalny jest przypływ i odpływ morza, jako że dokonuje się w wyniku biegu księżyca, któremu woda podlega z natury, chociaż nie jest on naturalny ze względu na właściwości wody²⁵.

Dla Żydów zatem czymś „naturalnym” jest tak „ciążyć” ku Bogu, jak dla wody opadać w dół. Natomiast poganie z „natury” własnej ciążyłoby ku bezbożności, ale muszą ulec Bożej łasce, jak morze księżycowi – wbrew sobie. Paganie wprawdzie mogliby się upierać, że „ludy pogańskie są Bogu droższe i miłsze niż Judea” i podeprzeć się zasadą, według której „ktoś zgadza się ponieść szkodę w jednej rzeczy, tylko ze względu na rzecz bardziej cenną i więcej umiłowaną”²⁶ czyli stracić zysk z wierności Żydów Bóg mógłby tylko z tego względu na większą w Jego oczach wartość wiary w ludach o większej wartości. Tomasz odrzuca jednak taki powód chętnienia się, wskazując, że jednych i drugich zrównuje Bóg ze względu na ich stosunek do wiary w Chrystusa, która jest kluczem do otrzymania łaski zbawienia. Apostoł mówi poganinowi:

²⁴ Tamże, s. 178.

²⁵ Tamże, s. 177–178.

²⁶ „W ten sposób lekarz dopuszcza do choroby w nodze, aby uleczyć oko” (św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, dz. cyt., s. 177).

Bóg dopuścił odłamanie gałęzi, abyś ty mógł być wszczepiony, ale zastanów się nad powodem, dla którego gałęzie zostały odłamane: „odcięto je na skutek niewiary” – albo – wiem nie chcieli uwierzyć w Chrystusa. [...] „Ty zaś” – który pochodzisz z pogan – „stoisz dzięki wierze” – mianowicie jako wierzący w Chrystusa, w którym dostałeś łaski²⁷.

Myśl Tomasza, zauważając Pawłowe przekonanie o szczególnej pedagogii Boga wobec ludu, który sobie utworzył, ciąży jednak ku abstrakcji, ku wydobyciu z konkretnej troski Apostoła Narodów ogólnych zasad analogicznych do praw natury.

Doktor Marcin Luter, odnosząc się do metafory zaczynu i szlachetnej oliwki, skupia się na zasadzie usprawiedliwienia przez łaskę i wiarę w miłosierdzie Boże, a nie we własną sprawiedliwość. Podobnie jak Tomasz zauważa on ojcowską preferencyjną miłość Boga do Izraela – nie tylko do Żydów trwających przy Bogu, ale i do tych, którzy się potknęli, lecz po to, żeby mieć jeszcze jeden argument przeciw chlubiącym się uczynkami.

Przez dwojakie podobieństwo apostoł dostarcza dowodu, że należy wywyższać Bożą łaskę, a ukracać zuchwałość chlubiących się sprawiedliwością. W naturze jest to zasada: jeśli pierwociny są dobre, to i całe plony będą dobre; i gdy korzeń jest dobry, to również drzewo, które z niego wyrasta, jest dobre. Tak jest i tutaj. Gdyby nie było pewne, że Boża łaska ma być wywyższana, całemu ludowi przypadłoby w udziale jednakie dostojenie²⁸.

Nie przypada jednak teraz tym, którzy pysznią się swoją przynależnością według ciała do Izraela. Komentując Rz 11, 24, pisze Luter:

Z nasienia drzewa oliwnego nie wyrasta dobre drzewo, co pokazuje, że dzieci narodzone według ciała nie są dziećmi Bożymi i że Żydzi nie dostąpili chwały Ojców jedynie dlatego, że byli ich nasieniem. Prawdą jest raczej coś zupełnie przeciwnego. Jak dzięki drzewo oliwne staje się dobrą gałęzią, nie z natury, lecz przez sztukę wszczepienia, tak

²⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, dz. cyt., s. 177.

²⁸ M. Luter, *Komentarz do Listu do Rzymian*, dz. cyt., s. 172.

też poganie stają się ludem Bożym, nie dzięki naturalnej sprawiedliwości czy prawości, lecz dzięki łasce im zaszczipionej²⁹.

Z drugiej strony, przy komentowaniu metafory oliwki jasno i gwałtownie przeciwstawia się on szerzeniu z tego tytułu pogardy do Żydów. Wynika to z zasady niechępienia się własną doskonałością. W nawiązaniu do słów: „Obaczże tedy dobroć i srogość Bożą” (Rz 11, 22) pisze:

Z fragmentu tego dowiadujemy się, że gdy widzimy upadek Żydów, heretyków i innych, nie powinniśmy tak bardzo skupiać uwagi na tych, co upadają, lecz raczej na dziele Bożym, które On w ich sprawie wykonuje, tak że możemy na przykładzie nieszczęścia przytrafiającego się innym uczyć się bojaźni Bożej i tego, by w żadnym wypadku zuchwale się nie chlubić. Wielu postępuje zupełnie odwrotnie, wywyższając siebie samych w zdumiewająco głupi sposób i nazywając Żydów albo psami, albo przeklętymi lub znieważając ich innymi obelgami, choć sami nie wiedzą, jakiego rodzaju ludźmi są i jakimi są w oczach Bożych. Siłą bądź wyzwickami chcą nawracać Żydów. Niech Bóg im stanie na drodze³⁰.

Częściowe umniejszenie, zebranie w całość i życie spośród umarłych Marcin Luter komentuje z wyraźną świadomością preferencyjnej miłości Boga do Izraela:

Jeżeli wiara przyszła do pogan jako skutek potknięcia się Żydów, o ileż więcej by jej przyszło, gdyby Żydzi mocno w niej trwali. A zatem Żydzi nie upadli jedynie, „by upaść”, lecz raczej, by mogli powstać znowu, zachęceni przykładem pogan. Bóg nie mógł ich zdobyć przez samo pouczanie. Dlatego starał się pozyskać ich przez wzbudzenie w nich zazdrości, jak kochający ojciec postępuje zwykle ze swoim synem. Jeżeli zbawienie dotarło do pogan przez upadek Żydów, ażeby ich potknięcie nie pozostało bez owoców, a zło bez dobra, jako że dla tych, którzy Boga miłują, wszystkie rzeczy współdziałają ku dobremu (Rz 8, 28), o ileż bardziej zło musi dopomagać Chrystusowi i Bogu. Co więcej, zło musi współdziałać ku dobremu w nadzwyczajnym natężeniu, jeśli kieruje tym Bóg.

²⁹ Tamże, s. 172–173.

³⁰ Tamże, s. 172.

[...] W tym znaczeniu ich upadek przysłużył się zbawieniu pogan; ale nie to było jego ostatecznym celem, bo jego przeznaczeniem było nakłonić ich do współzawodnictwa o błogosławieństwa z tymi, którzy zostali podźwignięci³¹.

Wyprowadzenie dobra ze zła potknięcia się Żydów interesuje więc Lutra przede wszystkim dlatego, że okazuje wielkość dzieła miłosiernego Boga w zbawieniu świata. „Świat” przeciwstawia przy tym „Żydom” i wskazuje na miłość Boga do ludu pierwszego wybrania. Komentując Rz 11, 15, pisze:

Nie można tego brać za przyczynę, bo nadeszło jako skutek, gdyż za niewiarą Żydów przyszło pojednanie świata. Lecz nie musiałoby przyjść, gdyby mocno trwali w wierze, co bez wątpienia wynika z Dz 10, 44–48. Widzimy tam, że łaska Ducha Świętego została wylana na pogan, czym apostołowie, nie będący jeszcze pewni odrzucenia Żydów byli wielce zdumieni.

Dla Lutra jednak aktualne odrzucenie „Żydów” jest pewne i wskazuje na nie jako na motyw gorliwości św. Pawła w głoszeniu Ewangelii światu pogańskiemu:

Apostoł przemawiał do Żydów i został odrzucony (Dz 13, 46). Dlatego wysławiał swój urząd między poganami, ażeby pobudzić Żydów do współzawodniczenia. Co bowiem traktujemy ze wzgardą, gdy nam się to oferuje, zazwyczaj wysoko cenimy, gdy biorą to inni, gdyż ulegamy ich osądowi³².

Św. Tomasz widzi misterium zbawienia „całego Izraela” jako wejście Żydów do Kościoła u kresu czasów. Wychodzi jednak w komentarzu do Rz 11, 25–27 od kwestii „zaślepienia po części”. Pisze:

Wreszcie Apostoł przedstawia swoją tezę. Najpierw jednak w odniesieniu do upadku poszczególnych Żydów. Powiada, że ślepotą ogarnęła Izrael nie powszechnie, ale w jakiejś części, jak to wykazano wyżej, w Rz 11, 1–2. „Zaślep serce tego ludu” (Iz 6, 10). Następnie

³¹ Tamże, s. 170–171.

³² Tamże, s. 171

apostoł powiada, jak długo to zaślepienie będzie trwało. Powiada: „dopóki nie wejdzie – do wiary – pełnia pogan”. Chodzi nie tylko o to, żeby nawrócili się niektórzy z poszczególnych narodów, tak jak to się działo dotychczas, ale o to, żeby – bądź w całym narodzie, bądź w jego większej części – Kościół został ustanowiony we wszystkich narodach³³.

Następnie zastanawia się nad sensem określenia „dopóki”.

Zauważmy jeszcze, że wyraz „dopóki” może wskazywać na przyczynę zaślepienia Żydów. Dlatego bowiem [...] dopuścił Bóg ich zaślepienie, aby weszła pełnia pogan. Wyraz ten może również wskazywać na kres: tak długo będzie trwało zaślepienie Żydów, dopóki nie wejdzie do wiary pełnia narodów³⁴.

Tak więc dla św. Tomasza nie ulega wątpliwości, że „zebranie w jedność” Izraela dokona się przez przyjęcie chrztu i tak rozumie św. Pawła:

Następnie Apostoł udowadnia swoją wypowiedź na temat przyszłego zbawienia Żydów. [...] Zatem najpierw powiada tak: „Mówię, że cały Izrael zostanie zbawiony, tak jak to jest napisane w Iz 59, 20”³⁵. Podkreśla trzy zawarte w prorocестве obietnice. Po pierwsze, przyjsie Zbawiciela. Powiada: „Przyjdzie” – mianowicie Bóg, który dla naszego zbawienia stanie się człowiekiem – „z Syjonu” czyli z ludu żydowskiego, którego Syjon jest tutaj symbolem. [...] Albo też słowo, że przyjdzie On z Syjonu, nie dotyczy tego, że tam się On narodził, ale że stamtąd jego nauka rozeszła się na cały świat, jako że w wieczniku na Syjonie apostołowie otrzymali Ducha Świętego. Po wtóre w tekście podkreśla się, że zbawienie zostało ofiarowane Żydom przez Chrystusa. Powiedziano: „który wyrwie i odwróci bezbożność od Jakuba”. Wyrwanie można tu odnieść do wybawienia od kary. „Wyrwie moją duszę od śmierci” (Ps 114, 8). Słowa zaś: „odwróci bezbożność od Jakuba” można odnieść do wybawienia od winy. „Odwróci Pan niewolę swojego ludu”. Albo i jedno i drugie do wyrwania od winy – wtedy „wyrwie” odnosi się do tych nielicznych Żydów, którzy teraz nawracają się z trudnością, jakby do tego przymuszeni. [...] Wtedy słowa „odwróci bezbożność od Jakuba” zapowiadają łatwość nawrócenia Żydów przy końcu świata. Po trzecie wskazuje na sposób, w jaki zostanie dokonane zbawienie.

33 Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, dz. cyt., s. 178–179.

34 Tamże, s. 179.

35 Warto zauważyć, że Tomasz ma świadomość, iż Paweł cytuje Izajasza według Septuaginty.

Czytamy: „I to będzie moje z nimi przymierze” – nowe mianowicie – „gdy zgładzę ich grzechy”. Stare bowiem Przymierze nie gładziło grzechów³⁶.

Wrażliwy na paradoksalność Objawienia Marcin Luter z wierszy Rz 11, 26–27 wydobywa przede wszystkim pouczenie o zasadności szacunku dla całego ludu Izraela, który opiera się na obecności wśród nich wybranych³⁷.

By właściwie zrozumieć apostoła, musimy mieć na uwadze, że jego oświadczenie obejmuje całe zgromadzenie narodu żydowskiego. Nawet jeśli niektórzy spośród nich są odrzuceni, pomimo to cały lud ma być w poważaniu z powodu wybrania. [...] W tym sensie lud żydowski jest „świętym zgromadzeniem”, a to z powodu wybrania, jednak ze względu na odrzuconych są Żydzi „odcięta gałąź”. Tym sposobem są Żydzi zarówno „pełnością”, jak i „opustoszeniem”. Apostoł nazywa ich „zgromadzeniem”, aby pokazać, że nie mówi o pojedynczych osobach, ale o całym ludzie, w którym niewielu może być świętych³⁸.

Widzimy zatem, że według obu omawianych komentatorów przyszłe przymierze z Izraelem, o którym mówi św. Paweł, dokona się przez zgładzenie grzechów i kojarzy się jednoznacznie z przyjęciem ich do Kościoła przez chrzest. Zauważają też, że w Pawłowym prorocztwie chodzi o jakieś zbiorowe nawrócenie, które można by uznać za akt dokonany przez lud w całości. Św. Tomasz rozważa różne wersje scenariusza owego nawrócenia, natomiast Marcin Luter w ogóle się nad tym nie zatrzymuje, wyciągając jedynie wniosek praktyczny o konieczności poszanowania dla ludu Izraela ze względu na obecność w nim nawet nielicznych (znanych Bogu) świętych.

W następnych kilku wierszach Listu zawierają się między innymi słowa uznane przez ojców Soboru Watykańskiego II za kluczowe dla

36 Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, dz. cyt., s. 179.

37 Luter rozciąga tę zasadę poszanowania na wszelkie społeczności: „Należy zatem szanować każdą społeczność ze względu na dobrych pośród nich, nawet kiedy są w mniejszości wobec niegodziwych” (M. Luter, *Komentarz do Listu do Rzymian*, dz. cyt., s. 174).

38 Tamże.

uzasadnienia reorientacji w stosunkach Kościoła z Żydami³⁹. Zobaczmy, co widzą w nich omawiani autorzy.

Św. Tomasz rozważa dokładny sens określenia Żydów „nieprzyjaciółmi” i „najdroższymi”⁴⁰. Komentując Pawłowe przedstawienie powszechnej potrzeby miłosierdzia Bożego, zwraca uwagę nie tyle na przeplatanie się losów Izraela i Narodów w dziejach, co na konieczność łaski do zbawienia⁴¹. Z kolei jego uwagę przykuwa rodzaj zasady powszechnej woli zbawczej Boga: rozciąga się ona jego zdaniem na poszczególne kategorie stworzeń, a nie na jednostki. W ten sposób próbuje przeciwstawić się „konieczności” powrotu wszystkich do Boga („orygenizm”). W końcu wzywa do uniżenia i pokory: zbawienia nie można przypisywać sobie, lecz tylko Bogu⁴². Temat „wybrania” Izraela ze względu na ojców wiary wprowadza w komentarzu św. Tomasza dyskusję o stosunku wolnej woli i „przedwiedzy” Boga. Tym samym komentator odchodzi od tematu misterium zbawienia Izraela⁴³. Dalej włącza dygresję na temat otrzymywania łaski chrztu „bez pokuty” (*sine poenitentia*) – zna więc i tę interpretację łacińskiego przekładu wersetu⁴⁴.

Komentarz Marcina Lutra do Rz 11, 29 jest krótki. Stwierdzenie św. Pawła: „według Ewangelii nieprzyjaciółmi są dla was” znów brzmi dla niego paradoksalnie, wskazując na związek z tajemnicą Boga. Żydzi jawią mu się jako „nieprzyjaciele” zasługujący na nienawiść ze strony wiernych Bogu i „umiłowani” jednocześnie przez Boga.

Słowo „nieprzyjaciele” należy tu rozumieć w znaczeniu biernym; to znaczy, że zasługują oni na nienawiść. Bóg nienawidzi ich, znienawidzeni są zatem przez apostołów i wszystkich, którzy są z Boga. Zostało to pokazane poprzez przeciwstawne słowo „umiłowani”. Są nienawidzeni i jednocześnie są umiłowani. Są nienawidzeni „według Ewangelii

39 Por. Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, 16; Sobór Watykański II, dekl. *Nostra aetate*, 4 – z powołaniem się obu na Rz 11, 28–29.

40 Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, dz. cyt., s. 180–181.

41 Tamże, s. 181–182.

42 Tamże, s. 182.

43 Tamże, s. 180–181.

44 Tamże, s. 181.

[...] dla was”. To znaczy: Jak wy jesteście umiłowani, przyjmując Ewangelię, tak oni są nienawidzeni, odrzucając Ewangelię. Mimo to zgromadzenie jest umiłowane „według wybrania [...] dla ojców”. Oznacza to, że niektórzy z nich z powodu wybrania aż do ostatniej godziny będą zachowani. Są umiłowani ze względu na Ojców, ponieważ jak i oni są przyjaciółmi⁴⁵.

Komentator zdaje się być przekonany o słuszności znienawidzenia Żydów w społeczności chrześcijańskiej, a szacunek dla nich stara się budować na przekonaniu o istnieniu w społeczności żydowskiej nie-licznych wybranych przez łaskę „przyjaciół”. Pawłowe stwierdzenie, że „darów swoich i wezwania Bóg nie żałuje”, wywołuje jego zachwyt, który jednak nie dotyczy zbawienia Izraela, lecz wyczytanej w tekście odpowiedzi na jego własny niepokój o zbawienie:

Cóż za cudowne zapewnienie. Bożego zamysłu nie odmienia żadna ludzka zasługa lub jej brak. Bóg nigdy nie żałuje swoich darów i powołania, które obiecał, ze względu na to, że wybrani są niegodni, a wy we własnych oczach wydajecie się godnymi. On nie odmienia swojego zamysłu. A zatem wybrani z pewnością będą nawróceni i przyjdą do prawdziwej wiary⁴⁶.

Przechodząc wreszcie do Pawłowego hymnu uwielbienia kończącego rozdział, Tomasz z Akwinu dostrzega jego związek z poprzednim roztrząsaniem tajemnicy zbawienia Izraela i Narodów, ale szybko przechodzi do rozważań nad mądrością Bożą, które abstrahują od tego związku⁴⁷. Do końca jego wykładu na temat 11 rozdziału nie znajdziemy już odniesienia do zbawienia Izraela, co dobrze pokazuje główne zainteresowania komentatora samym misterium Boga⁴⁸. Końcowy hymn dla Lutra jest uwielbieniem Boga za niepoznawalność Jego zrządeń (wyborów) siłami naturalnego rozumu (przeciw Arystotelesowi). Rozróżnia (za Augustynem) mądrość (w której mamy ciemny udział przez wiarę)

⁴⁵ M. Luter, *Komentarz do Listu do Rzymian*, dz. cyt., s. 174.

⁴⁶ Tamże, s. 174–175.

⁴⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, dz. cyt., s. 183.

⁴⁸ Tamże, s. 183–185.

od poznania stworzeń dokonującego się „poza Bogiem” – bez relacji do Niego⁴⁹.

*

Wydaje się, że prześledzenie tematu Izraela w tych dwóch komentarzach, choć nie zastąpi gruntownego studium historii problemu w wiekach średnich, wnosi jednak pewne światło w zrozumienie losów odsunięcia na margines myśli chrześcijańskiej zagadnienia misterium Izraela, które nurtowało św. Pawła i było istotne w jego przekonaniu dla wszystkich uczniów Chrystusa.

Abstrakt

Izrael i jego „misterium” w komentarzach do Listu do Rzymian św. Tomasza z Akwinu i Marcina Lutra

Od II wieku kształtuje się takie rozumienie roli Starego Testamentu dla życia Kościoła i jego teologii, w którym Żydzi nieprzyjmujący Jezusa nie mają już pozytywnego znaczenia dla dalszych dziejów zbawienia, Kościół przejął bowiem wszystkie prerogatywy dawnego ludu Izraela. Summy teologiczne systematyzujące myśl teologiczną w okresie średniowiecza nie zawierają całościowej myśli o Kościele. Tym samym nie włączają w system teologiczny nauki o miejscu Izraela i Żydów w dziejach zbawienia po Chrystusie. W teologii problem tożsamości Kościoła pojawia się dopiero u schyłku tego okresu w związku z kryzysem, który wtedy przeżywa. Dwa w pełni opracowane komentarze do Listu do Rzymian autorów o kolosalnym znaczeniu dla dziejów myśli europejskiej – Tomasza z Akwinu (z roku 1273) i Marcina Lutra (z roku 1518) – dają wgląd w rozumienie Izraela i jego „misterium”. Analizujemy ich ujęcie tematu przy tłumaczeniu 11 rozdziału Listu. W efekcie, mimo różnicy w podejściu każdego z nich, można zauważyć, jak zagadnienia ciężące w tradycji nad interpretacją tej księgi owocują odsunięciem na margines myśli chrześcijańskiej zagadnienia misterium Izraela, które nurtowało św. Pawła i było istotne w jego przekonaniu dla wszystkich uczniów Chrystusa.

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, Marcin Luter, List do Rzymian, Kościół, Izrael, Żydzi

49 M. Luter, *Komentarz do Listu do Rzymian*, dz. cyt., s. 175.

Abstract

Israel and Its “Mystery” in St. Thomas Aquinas’ and Martin Luther’s Commentaries to the Epistle to the Romans

Beginning with the second century AD, there has developed an understanding of the role of the Old Testament in the life of the Church and its theology in which Jews who reject Jesus no longer have a positive role in subsequent salvation history as the Church has taken over all the prerogatives of ancient Israel. In the Middle Ages, summas of systematic theology did not contain comprehensive thinking about the Church. At the same time, they do not include teachings about the role of Israel and the Jews in salvation history after Christ in their theological system. In theology, the problem of the identity of the Church appeared only at the end of the Middle Ages due to its crisis. Two complete commentaries on the Epistle to the Romans by St. Thomas Aquinas (from 1273) and Martin Luther (1518), authors who played a colossal role in the history of European thought, give us insight into the understanding of Israel and its “mystery.” We analyze how this topic is conceptualized in the eleventh chapter of the epistle. Despite the difference in each author’s approach, we can see how this topic weighs on tradition in the interpretation of this book, relegated the topic of the mystery of Israel, which rankled St. Paul and was in his view important for all of Christ’s disciples, to the margins of Christian thought.

Keywords: Thomas Aquinas, Martin Luther, Epistle to the Romans, Church, Israel, Jews

References

- Augustyn. (1952). *Pisma katechetyczne* (W. Budzik, Trans.). Pax.
- Luther, M. (2009). *Komentarz do Listu do Rzymian*. Tymber.
- Pesch, O. H. (2008). *Zrozumieć Lutra* (A. Marniok & K. Kowalik, Trans.). W drodze.
- Todd, J. M. (1998). *Marcin Luter* (T. Szafranski, Trans.). Vocation.
- Tomasz z Akwinu. (1987). *Wykład Listu do Rzymian. Super epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos* (J. Salij, Trans.). W drodze.
- Vatican Council II. (1964). *Lumen gentium*.
- Vatican Council II. (1965). *Nostra aetate*.
- Weisheipl, J. A. (1985). *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło* (C. Wesołowski, Trans.). W drodze.

REFLEKSJE · KOMENTARZE
REFLECTIONS · COMMENTS

Biblia i polemiki. Rozmowa Alicji Bielak z Jakubem Korylem oraz Maciejem Ptaszyńskim

Alicja Bielak

Uniwersytet Warszawski

alicjabielak@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0003-0701-0634>

Jakub Koryl

Uniwersytet Jagielloński

jakub.koryl@uj.edu.pl  <https://orcid.org/0000-0002-7233-7740>

Maciej Ptaszyński

Uniwersytet Warszawski

m.ptaszynski@uw.edu.pl  <https://orcid.org/0000-0003-2508-061X>

Alicja Bielak: Wiek szesnasty to czas sporów wokół problemu tożsamości filologii i biblistyki jako dyscyplin. W jaki sposób doszło do ich rozróżnienia?

Jakub Koryl: Były to problemy szalenie osobliwe, w wielu miejscach nieoczywiste i naznaczone zadziwiającymi zwrotami, na które jeszcze zwrócę uwagę. Wszelkie próby opisu tego, jak kształtowała się tożsamość dyscypliny, którą dzisiaj moglibyśmy nazwać filologią klasyczną albo filologią grecką, wymagają dużej ostrożności i skrupulatności pojęciowej. Unikałbym tutaj jednoznacznych odpowiedzi, a w każdym razie takich, które sugerują jednoznaczne rozwiązania. Historyczny rodowód prób samoutwierdzenia się tych dyscyplin jest dawny, w pewnym sensie również zupełnie oczywisty, bo postacią, na którą główni uczestnicy wczesnonowożytnego sporu o filologię i biblistykę się stale powoływali, był oczywiście św. Hieronim jako tłumacz i komentator Pisma Świętego.

Hieronim jako pierwszy tak stanowczo postawił pytanie o kompetencje tłumacza, o hermeneutyczną specyfikę tekstu biblijnego, nie tekstu w wersji greckiej czy hebrajskiej, tylko przekładu, w tym konkretnym przypadku – przekładu łacińskiego. Hieronim często wracał do tego problemu, bo i w kontekście kontrowersji z Rufinem z Akwilei na temat Orygenesesa, w swoich dyskusjach na temat dziewictwa i małżeństwa, wreszcie w uwagach na temat Septuaginty. Hieronim rozróżnia dwa porządki. Z jednej strony mówi o kompetencjach kogoś, kogo po łacinie nazywa *interpres*, czyli tłumaczem, komentatorem, i kompetencji kogoś, kogo nazywa *vates*, czyli prorokiem. I powiada, iż tym się oni między sobą różnią, że *interpres* polega wyłącznie na określonej, a dla siebie dystynktywnej wiedzy fachowej. Hieronim wskazuje tu na dwa obszary takiej wiedzy. Z jednej strony mówi on o *eruditio*, bliskiej cycerońsko-krasomówczemu wykształceniu ogólnemu, a z drugiej strony o *verborum copia*, czyli retorycznej biegłości nie tylko w zakresie bogactwa leksykalnego języka, ale nade wszystko jego społecznego rodowodu i takiej samej sprawczości, które w retoryce rzymskiej określano jako *consuetudo* albo *genus et vis verborum*. To filologiczny i zawodowy, by tak rzec, ekwipunek komentatora-tłumacza. Natomiast *vates* podlega działaniu Ducha Świętego, jest wyjęty spod działania zasad gramatycznych i filologii, przepowiada to, co przyszłe, nie komentuje zaś tego, co zostało napisane.

Kiedy św. Hieronim zastanawia się nad wartością hermeneutyczną Septuaginty, komentuje słynny list Pseudo-Arysteasza, list, z którego znamy tę nieprawdopodobną historię o siedemdziesięciu tłumaczach, którzy pracując osobno, przetłumaczyli na język grecki Stary Testament w dokładnie taki sam sposób. Hieronim zwraca uwagę na pewien szczegół – można by rzec – ciekawostkę dla skrupulatnych filologów i bynajmniej nie robi tego mimochodem. Wyjaśniając specyfikę pracy siedemdziesięciu tłumaczy, którzy według przekazu listu Pseudo-Arysteasza mieli działać właśnie z natchnienia Ducha Świętego, Hieronim powiada, że ich praca polegała jednak na czymś zupełnie innym, i posługuje się dwoma czasownikami na oznaczenie dwóch różnych czynności: pisać i przepowiadać – *scribere* i *profetare*. Wedle jego oceny tłumacze Septuaginty nie tyle przepowiadali sposobem proroków,

ale pisali metodą komentatora-tłumacza. Erazm z Rotterdamu, który uznawał św. Hieronima za swojego patrona, nie tylko szybko poznał się na jego diagnozie, że kim innym jest tłumacz, a kim innym prorok, ale także przyjął ją jako własną, uznał za czynnik kształtujący jego tożsamość intelektualną.

Zapewne już pod koniec lat osiemdziesiątych XV wieku Erazm natrafił na informacje o tym, że podziwiany przezeń Lorenzo Valla kilkadziesiąt lat wcześniej opracował filologiczny komentarz do Nowego Testamentu. Na wyobraźnię młodego Erazma takie odkrycie działało wyjątkowo mocno. Nie znał on bowiem ani samego komentarza, ani nawet miejsca, gdzie mógłby się z nim zapoznać. Udało mu się to w roku 1504 w klasztorze remonstrantów w Park, wtedy to były przedmieścia Lowanium, dzisiaj część tego miasta. Rok później wydał *Annotaciones in Novum Testamentum Valli* i poprzedził tę edycję swoją przedmową¹. Przytoczę jej fragment, dosyć długi wprawdzie, ale bardzo treściwy. Dla kształtowania się humanistycznej filologii biblijnej to dokument, który trudno dzisiaj przecenić. Erazm powiada tak:

Przewiduję, że znajdą się jacyś, którzy ledwie przeczytawszy tytuł dzieła – mowa oczywiście o *Annotaciones Valli* – a przed zapoznaniem się z jego treścią, natychmiast zaczną wykrzykiwać w typowym dla tragedii tonie: „wielkie nieba!”, mimo że Arystofanes w *Plutosie* trafnie radził: „nie złość się i nie krzycz zanim się nie dowiesz”. Jestem także skłonny sądzić, że spośród wszystkich osób w najbardziej odrażający sposób ci będą szkodzić [temu dziełu], dla których jest ono najbardziej pożyteczne, czyli oczywiście teolodzy. To niedopuszczalna lekkomyślność, powiedzą, by człowieka gramatycznego, który wcześniej rozstroił każdą dziedzinę wiedzy, dopuścić z jego zuchwałym piórem do samego Pisma Świętego. Wszelako jeśli dajemy posłuch Mikołajowi z Lyry – który choć nie powiem – nie jest nieukiem, ale z pewnością jest autorem nowszym, który Hieronima nazywa dzieciniałym starcem i podważa sprawy uświęcone wielowiekową tradycją, który korzysta ponadto z ksiąg żydowskich (skąd przyznajemy, że pochodzi nasze wydanie [to jest Wulgata], jakkolwiek podejrzewam że są one rozmyślnie zniekształcone), to wobec tego na czym polega nikczemność Wawrzyńca [Valli], który porównawszy ze sobą

1 *In latinam Novi Testamenti interpretationem [...] adnotaciones*, J. Bade, Paris 1505. Wszystkie przypisy pochodzą od redakcji.

kilka starszych i poprawnych kodeksów greckich dał komentarz do Nowego Testamentu? To z tych właśnie źródeł pochodzi bez wątpienia cały Nowy Testament; źródła, które albo różnią się między sobą, albo z powodu drzemki tłumacza sprawiają wrażenie niezbyt dobrze przełożonych, albo tych, które wyrażone są w bardziej zrozumiały sposób po grecku. Wreszcie Valla dał komentarz do tego, co jest wyraźnie zepsute w naszych tekstach. Czyż nie będą twierdzić, że jako gramatyk Valla nie ma tych samych praw co teolog Mikołaj z Lyry? Nie mówiąc już o tym, że Wawrzyniec przez wielkie umysły uznawany jest zarówno za filozofa jak i teologa. Czy Mikołaj z Lyry, roztrząsając język wypowiedzi, spełnia wówczas obowiązki teologa, czy może raczej gramatyka? Rzecz oczywista, wszelkie interpretowanie należy bowiem do obowiązków gramatyka. Nie ma nic niestosownego w tym, że na pewnych sprawach Jetro zna się lepiej od Mojżesza.

Nie uważam, by godności samej teologii, jako królowej wszystkich nauk, uwłaczało towarzystwo oraz pomoc z szacunkiem jej okazana przez służącą gramatykę. Pomimo że gramatyka zajmuje, zdaniem wielu, niższe miejsce, ale z pewnością żadna pomoc nie jest bardziej konieczna od tej, którą ona daje. Dotyczy ona drobnych spraw, lecz bez nich nikt nie dojdzie do najważniejszych. Zajmuje się błahostkami, lecz te prowadzą ku poważnym kwestiom. Jeśli odpowiedzą, że teologia jest zbyt wielka by ograniczać się prawami gramatyki a wszelka praca nad przekładem [*interpretandi negotium*], w całości zależy od Ducha Świętego, to zaiste nowy to zaszczyt dla teologów, skoro im tylko godzi się wysławiać w gramatycznie niewłaściwy sposób. Niech wyjaśnią jednak, co miał na myśli Hieronim, pisząc do przyjaciela Dezyderiusza – „czym innym, powiada, jest bycie prorokiem, a czym innym tłumaczem. Tam duch przepowiada sprawy przyszłe, tutaj wykształcenie i zasób słownictwa przekłada to, co rozumie”. Ponadto jaki miałaby sens wskazówka samego Hieronima na temat właściwej metody przekładu Pisma Świętego, gdyby taka zdolność wynikała wyłącznie z Boskiego natchnienia? Ostatecznie z jakiego powodu twierdzi się, że Paweł był wymowniejszy w języku hebrajskim niż w grece? [...] Wszelako, powiadają oni, nie godzi się niczego zmieniać w Piśmie Świętym, gdyż tam nawet kropeczki nad literami nie są wolne od tajemnicy. Przeciwnie, o tyle więcej nie godzi się niszczyć Pisma i tym bardziej to, co przez brak wiedzy zostało zafalszowane, musi zostać pieczołowicie poprawione przez uczonych. Z taką jednak ostrożnością i umiarem, jakiej wymaga każda książka, a Pismo Święte w szczególności. [...] Brakuje rozsądku i przyzwoitości tym, którzy ośmielają się pisać nie tylko na temat Pisma Świętego, ale w ogóle o wszystkich dawnych książkach, jeśli nie znają w pewnym stopniu literatury greckiej i łacińskiej. Gdy tacy ludzie bardzo starają się popisać swoją wielką uczonością, to stają się największym

pośmiewiskiem dla znawców języków, a cały ów raban milknie, gdy wypowiedziane zostaje greckie słowo².

Dla Hieronima, a nade wszystko dla Valli i Erazma priorytetowym wyzwaniem było przemyślenie hermeneutycznej ontologii przekładu. Celem tej wymagającej, bo na taką skalę bezprecedensowej próby, stało się zeświecczenie wszelkiego przekładu biblijnego, czyli uczynienie zeń tekstu, który podlega takim samym procedurom weryfikacji i falsyfikacji filologicznej, historycznej, krytycznej, którym podlegają inne teksty. Valla przez wiele lat intensywnie polemizował z innym wielkim humanistą Poggio Bracciolinim. Wprawdzie ich dyskusja nie dotyczyła Hieronima czy filologicznych standardów w pracy nad przekładem biblijnym, a autorytetu Cyserona dla kulturowej tożsamości ruchu humanistycznego, ale to właśnie w jej trakcie Valla wyjaśniał, jaki był właściwy cel pracy wykonanej w *Annotaciones in Novum Testamentum*. Przytoczę drugi cytat, znacznie krótszy od poprzedniego, ale równie ważny. Valla powiada tak:

Jeśli coś poprawiam, to nie poprawiam Pisma Świętego, lecz jego przekład, [*interpretatio*]. Nie jestem przy tym ani zuchwały, co raczej pobożny, ani nie robię nic innego jak tylko lepiej przekładam od wcześniejszego tłumacza. To jest mój przekład, który w odróżnieniu od tamtego – mowa oczywiście o Wulgacie – nazwać należy, jeśli byłoby to w ogóle możliwe, Pismem Świętym. Wszelako we właściwym znaczeniu Pismem Świętym jest to tylko, co zostało napisane przez samych świętych w języku hebrajskim albo greckim. Takim nie jest natomiast tekst łaciński³.

Tutaj w zasadzie interesująca nas diagnoza zostaje postawiona *expressis verbis*. Przekład biblijny zostaje sprowadzony do poziomu tekstu, na którym zaczyna on podlegać dokładnie tym samym procedurom filologicznym, co każdy inny tekst, traci swój nadprzyrodzony rodowód

2 Cytat za: *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, denuo recognitum et auctum per P. S. Allen, t. 1, Oxonii 1906. List 182, wiersze 108–146, 158–162, 193–198. Przekł. J. Koryl.

3 *Laurentii Vallae patriti Romani atque de lingua Latina bene meriti, Antidoti in Pogium, ad Nicolaum Quintum Pontificem Max. Lib. I*, [w:] L. Valla, *Opera omnia*, t. 1, Torino 1962, s. 268. Przekł. J. Koryl.

i staje się obszarem działania filologii, *eruditio* i *verborum copia*, jak kilkanaście lat później za św. Hieronimem powie Erazm. Jak można sądzić po reakcjach, które wywołała praca Erazma, była to próba wyjątkowo obrazoburcza i destabilizująca zarówno dla tradycji chrześcijańskiej, jak i ówczesnego podziału kompetencji akademickich. Już Maarten van Dorp z uniwersytetu z Lowanium zarzucił mu, że przedkładając oryginał grecki nad Wulgatę, a Wulgatę traktując wyłącznie jako tekst, zmysł krytyczny Erazma narusza tradycyjną, akademicką tożsamość teologii oraz podważa podstawy zachodniego chrześcijaństwa⁴.

Rozróżnienie na *vates* i *interpretes*, które Erazm zaczerpnął od św. Hieronima, stało się jednym z epokowych wyzwań dla teologów w pierwszej połowie XVI wieku. Piotr Sutor, adwersarz Erazma z paryskiej Sorbony, obok uniwersytetu w Lowanium, najważniejszego wówczas akademickiego bastionu tradycyjnego chrześcijaństwa, w opublikowanym w 1525 roku traktacie polemicznym *De tralatione Bibliae*, czyli *O tłumaczeniu Biblii*, dwa razy rozpatruje Hieronimowe rozróżnienie. Problem jest nad wyraz poważny – to nie obserwacja Erazma czy Valli, że kim innym jest prorok, a kim innym jest tłumacz. To diagnoza postawiona przez doktora Kościoła. Trzeba ją zatem odpowiednio zinterpretować, nie zaś odrzucić.

Sutor objaśnia ją w bardzo osobliwy sposób. W pierwszym miejscu kładzie na karb młodzieńczej zapalczywości, że Hieronim rzuca tę diagnozę mimochodem i nigdy więcej ani do niej powraca, ani jej nie respektuje. To oczywisty nonsens, skoro pojawia się ona u Hieronima w różnych tekstach pisanych w różnych okolicznościach. Nie jest to jednostkowa wypowiedź.

W rozdziale dziesiątym *De tralatione Bibliae* wyjaśnienie jest nieco bardziej rzeczowe. Powiada bowiem Sutor, że rozróżnienie na *vates* i *interpretes* ma zastosowanie wyłącznie do tych prac przekładowych Hieronima, których materią nie było Pismo Święte. Tłumacząc Orygenesa, św. Hieronim mógł korzystać z możliwości, które to

⁴ *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, denuo recognitum et auctum per P. S. Allen, t. 2, Oxonii 1910. Listy 304 i 347, wiersze odpowiednio 88–120 oraz 57–58, 80–81, 93–96, 153–157.

rozdzielenie dawało. Gdy jednak przygotowywał Wulgatę, gdy pracował nad przekładem tekstu biblijnego, przyjmował wówczas rolę proroka. Doprawdy, argument, który pozostawia dzisiaj wiele do życzenia. Mimo to pozostaje on typowy dla pewnej formacji intelektualnej późnego średniowiecza i wczesnej nowożytności.

Dziś mało znany i w zasadzie zapomniany komentator Psalterza z końca XV wieku Jaime Pérez z Walencji w swoich *Expositiones in Psalmos* z 1484 roku w gruncie rzeczy robi coś analogicznego do Sutora. Znowu, próbując rozjaśnić rozróżnienie św. Hieronima, wyróżnia dwa rodzaje *interpretatio* i powiada, że jedna *interpretatio* to *interpretatio linguarum*, druga natomiast to *interpretatio sermonum*. W wypadku pierwszej rzeczywiście chodzi o przekład jako robotę filologiczną, *interpretatio linguarum* to bowiem przenoszenie z jednego języka do drugiego. Natomiast *interpretatio sermonum* to coś, co my nazywamy komentarzem, wymienia tu zresztą Pérez glosatorów jako tych, którzy się taką *interpretatio* zajmują. Miejsca niejasne, wymagające komentarza podlegają *interpretatio sermonum* i tutaj potrzebny jest już charakter Ducha Świętego. Warto dodać, że rozróżnienie Péreza zostało powtórzone co do słowa w pracy, która miała dużą moc oddziaływania, zwłaszcza w pierwszej połowie XVI wieku: *Vocabularius theologiae* Johanna Altenstaiga z 1517 roku, słowniku późnośredniowiecznej, głównie nominalistycznej teologii. *Vocabularius* Altenstaiga to praca, która w dużym stopniu odzwierciedla wrażliwość filologiczną i teologiczną autorów rozmaicie zainteresowanych wówczas filologią i studiami biblijnymi. Poza Erazmem i Vallą i ich naśladowcami w zasadzie cały czas funkcjonuje przekonanie, że przekład Pisma Świętego to zadanie proroka, a w każdym razie robota dla kogoś, kto podlega działaniu, wsparciu Ducha Świętego.

Ale na tym się ta historia nie kończy. Co w związku z tym z usamodzielnieniem się filologii klasycznej, nie zaś biblijnej, o której była mowa? Tutaj stajemy w obliczu zapowiadanego na wstępie zadziwiającego zwrotu w tej historii: gdyby rację miał Sutor, a jest on tutaj rzecznikiem wciąż dominującej przedhumanistycznej formacji intelektualnej, że przekład Pisma Świętego wymaga wsparcia Ducha Świętego, a nie kompetencji filologicznych, to wówczas studia biblijne

w tym przysłużyłyby się rozwojowi filologii klasycznej, że w ogóle by jej nie dotyczyły. Ten zaskakujący splot ujawnia się w pracy polskiego grecysty Jerzego Libana z Legnicy, który w 1536 roku publikuje apologię nowoczesnej filologii greckiej zatytułowaną *Zachęta do studiów greckich*⁵. I powiada tam wprost, że doczekaliśmy się takich czasów, gdy ktokolwiek interesujący się językiem greckim z miejsca zostaje nazwany heretykiem, schizmatykiem i zwolennikiem Lutra. Nie można dzisiaj, z goryczą wyznaje Liban, uprawiać grecystyki bez implikacji wyznaniowych, a w konsekwencji bez ryzyka oskarżeń, które nie dotyczą filologicznego warsztatu, a jedynie konfesyjnych preferencji. Jeżeli filologia grecka chce się usamodzielnąć, to najpierw musi ona oswobodzić się spod jarzma, które ją ogranicza i jej szkodzi, od jarzma filologii biblijnej. Liban powiada otwarcie: studiujmy język grecki, uczmy się tego języka, podobnie zresztą jak łaciny, ale po to, aby rozumieć lepiej Homera, Ajschylosa i innych klasycznych autorów. Greka nie jest wyłączną własnością biblistów, a znawca języka greckiego nie musi być z miejsca heretykiem, schizmatykiem czy zwolennikiem Lutra. Musiało upłynąć wiele czasu, by takie obserwacje stały się oczywiste.

W wieku XV i XVI filologia i biblistyka zbliżyły się do siebie w stopniu absolutnie bezprecedensowym. Po raz pierwszy stały się zjawiskiem, które współdecydowało nie tylko o tożsamości dyscypliny akademickiej lub po prostu o specyfice zajęcia o gabinetowym zasięgu oddziaływania, ale nade wszystko wpłynęło na samorozumienie chrześcijaństwa. Nie mam tu na myśli jedynie jego habitusu kulturowego, który wyzwaniem stał się już dla św. Pawła z Tarsu. Historia tego habitusu jest wprawdzie długa, ale też dobrze znana. Wszelako ten sam św. Paweł, który do Ateńczyków mówił o ołtarzu poświęconym „nieznanemu bogu”, a właściwie to „bogom”, co z akrybią wykazał św. Hieronim, nazwał chrześcijaństwo *σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ*. W nowotestamentowej grece oznaczało to nie tylko „przeszkodę krzyża” lub barierę, ale nade

5 *Carmina Sibyllae Erythraeae in quibus resurrectio corporum, mutatio saeculorum. Dei aventus ad iudicium, praemia & supplitia hominum describuntur, Scholiis quae ad grammaticam attinent additis. Paraclesis item ad grecarum literarum studiosos. Cum sermone de locunda Christi resurrectione...* Cracouiae. Impressum a Floriano, millesimo quingentesimo tricesimo quinto, Christi natiuitatis anno, mensis maii ultima.

wszystko „próg”, otwarte wejście, sposobność, którą krzyż stawał się dla zupełnie innego, nowego życia. Tutaj kompetencje filologiczne pozwalały odkryć alternatywne myślenie o tym, co dla chrześcijaństwa dystynktywne, takie myślenie, wedle którego w swojej pierwotnej, tj. historycznie nieskontaminowanej postaci chrześcijaństwo „polega raczej na uczuciach niż na sylogizmach, bardziej jest życiem niż dysputą, natchnieniem raczej niż uczonością, przemianą wewnętrzną raczej niż rozumowaniem”⁶. Bez względu na oceny tego zjawiska adwersarze filologii mieli zatem rację, iż obróci ona tradycjonalistyczny porządek do góry nogami. Granica między tym, co akademickie, fachowe, i tym, co wspólne, społeczne, po raz pierwszy zaczęła się zacierać. Jak zatem filologia miałaby się usamodzielnąć, stać się samodzielną dyscypliną? Była to wielka trudność, czego żywym przykładem był wzmiankowany Jerzy Liban. Warto tu wspomnieć, że kiedy w latach dwudziestych zaczął on uczyć języka greckiego na Akademii Krakowskiej, to po kilku miesiącach został zdjęty z katedry. W zasadzie na przeszło dekadę popadł w akademicki niebyt, skoro jego wykłady zostały odwołane, oczywiście nie dlatego, że był kiepskim znawcą języka greckiego, ale widziano w nim właśnie schizmatyka i heretyka. Wobec tego, paradoksalnie, wraz ze wzrostem i rozwojem filologii biblijnej filologia klasyczna popada w coraz większe tarapaty. Co za tym idzie, gdyby Sutor miał rację, że rozróżnienie św. Hieronima wcale nie odnosi się do tłumaczenia Pisma Świętego, to lepiej by się to przysłużyło filologii klasycznej. Myślę, że tutaj postacią reprezentatywną może być również Wilhelm Budeus, przyjaciel Erazma, nie tylko znawca prawa starożytnego, ale też hellenista. Proszę zwrócić uwagę, że Budeus konsekwentnie przeprowadzał podział kompetencji, ich zawężenie: rozmyślnie był hellenistą, ale tylko w obszarze literatury niebiblijnej.

Alicja Bielak: Dziękujemy bardzo za ten przekrój narodzin filologii. Jeśli profesor Ptaszyński chciałby się do tego odnieść...

⁶ Erazm z Rotterdamu, *Parakleza to jest zachęta do uprawiania filozofii chrześcijańskiej*, [w:] tenże, *Trzy rozprawy*, przeł. i oprac. J. Domański, Warszawa 1960, s. 52–53.

Maciej Ptaszyński: Bardzo chętnie. To oczywiście było arcyciekawe i niezwykle erudycyjne wystąpienie, godne mówienia o narodzinach filologii i biblistyki. Jednocześnie na początku i na końcu bardzo wyraźnie pobrzmiiała diagnoza, że właściwie w XVI wieku nie możemy jeszcze mówić o narodzinach tych dyscyplin. Jako dyscypliny rodzą się one bowiem znacznie później, pewnie w drugiej połowie XVII, a nawet na przełomie XVII i XVIII wieku. Używanie tych terminów w odniesieniu do wcześniejszego okresu jest archaizmem, który dostosowuje się do pewnych klisz czy ról, którymi posługują się Erazm czy jego koledzy humaniści, tworząc swoistą tradycję krytykowania scholastyki.

W tej dyskusji, której fragmenty przedstawił Jakub Koryl, z punktu widzenia historyka widać przede wszystkim spór dwóch fakultetów. To jest spór w łonie akademii wokół tego, jak należy uprawiać naukę i kto ma do tego prawo; którymi dziedzinami wiedzy można się zajmować stosownie do pozycji zajmowanej w akademii. Z naszego punktu widzenia – ludzi zafascynowanych Erazmem – ów spór dotyczy przede wszystkim XVI wieku i w tym sensie związany jest z początkami druku wernakularnych przekładów Biblii. Oczywiście ma swoje antecedencje – sięga korzeniami niemal tak głęboko, jak instytucja uniwersytetu. Rozpoczyna się wraz z rozprzestrzenianiem się scholastyki i jej równoległe postępującą krytyką. Już w drugiej połowie XIII wieku czytamy u włoskich humanistów, że scholastycy nie znają prawdziwych języków, nie potrafią czytać greckich tekstów, a ich nauka jest barbarzyńskim powtarzaniem pewnej tradycji. Z drugiej strony scholastycy właśnie w ten sposób pojmują uprawianie nauki – jako wysublimowaną refleksję nad tekstem, która jest niezwykle wyrafinowana dzięki zastosowaniu narzędzi zaczerpniętych z tradycji.

Na przełomie XV i XVI wieku rozgorzał już bardzo wyraźny spór dwóch fakultetów w ramach uniwersytetu: wydziału sztuki i wydziału teologii. Wydział teologii posługuje się wspaniałą, wielką logiką, nawet współcześnie często trudną do zrozumienia – niełatwo nam bowiem wspiąć się na tak wysoki poziom abstrakcji, jaki osiągnęła wówczas scholastyka. Wydział *artes*, wydział sztuk, uważał natomiast, że należy korzystać z dorobku starożytności i że kluczem do rozumienia prawdziwego sensu tekstu jest odpowiednie odniesienie go do kontekstu

historycznego, stąd nacisk na historyczną hermeneutykę. Przy czym chodziło nie tyle o rozumienie słów, ile sensu tego tekstu. Erazm bardzo często mówi, że znaczenie tekstu na poziomie literalnym (zwłaszcza tekstu biblijnego) nie jest najistotniejsze. Dla chrześcijanina najważniejsze jest zrozumienie sensu, między innymi przez odniesienie do historycznego kontekstu.

I tu wracamy do interpretacji historyka, który widzi w nawiązaniu Erazma do Hieronima przyjęcie pewnej roli, potrzebnej mu, żeby uwiażygodnić i uprawomocnić swoją działalność na polu do tej pory raczej zarezerwowanym dla fakultetu teologii. To pracownicy teologii mają prawo wyklądać, komentować tekst, pokazywać jego wielokrotne sensy. Ich słynna czterostopniowa analiza tekstu biblijnego już Erazma nie zadowalała, on chciałby raczej dobrze zrozumieć sens Biblii. Nie zgodzę się więc, że nasi humaniści na czele z Erazmem widzą w Biblii jedynie tekst.

Jakub Koryl: W przekładzie, jedynie w przekładzie widzą zjawisko tekstowej natury, czy mówimy o Wulgacie, czy o jakimkolwiek innym tłumaczeniu. To jest tutaj sprawa zasadnicza. Subtelna różnica, ale zupełnie fundamentalna. Filolodzy odkrywają na taką skalę dotychczas nieznaną hermeneutyczną tożsamość przekładów biblijnych. Można by rzec, trzymając się konsekwentnie Valli, że Wulgata nie jest Biblią – Biblia została wypowiedziana z Bożej inspiracji w języku hebrajskim i greckim, Wulgata natomiast jest po prostu tekstem albo *interpretatio*.

Maciej Ptaszyński: Erazm, co mu zarzucają też jego koledzy humaniści, stoi ciągle na straży wieży z kości słoniowej, w której zamknęli się przedstawiciele erudycji humanistycznej, stanowiący w sumie dosyć duży, źle opłacany odsetek pracowników uniwersytetu, poniekąd proletariat uniwersytetu XVI wieku. Jest ich wielu, bo to oni obsługują tych studentów, którzy dopiero trafiają na uniwersytet, oni uczą studenckiego abc. Dopiero po przejściu pierwszego kursu łaciny, elementów greki (o hebrajskim wówczas należy jeszcze zapomnieć) studenci trafiają na wyższe fakultety. Tylko niewielki odsetek wybierze następnie trzy lukratywne i wspaniałe fakultety: teologię dla podążających śladem najwspanialszej nauki, medycynę dla tych, którzy chcą mieć dobrze

płatny zawód, lub prawo dla pragnących w przyszłości jeszcze lepiej zarabiać. Z punktu widzenia historii uniwersytetu jest to spór fakultetów o to, jaką rolę będą miały na uczelniach i w nauce. Spór często bardzo pragmatyczny: ile będzie katedr, jak będą opłacane, jaki wpływ będą mieli pracujący na nich wykładowcy na przyszłe losy wielkiej instytucji.

Paradoksalnie te dwie ścieżki, które Jakub Koryl zarysował bardzo trafnie i ciekawie, w oczach współczesnych są rozdzielone. Weźmy za przykład postanowienia soboru trydenckiego, który orzeka, że Biblia powinna być dostępna przede wszystkim w formie Wulgaty. Opisujące to kanony soboru sformułowano jednak bardzo szczególnie. Ojcowie w Trydencie postanawiają, że właściwie od tej pory będzie się uważać za autentyczny przekład Wulgatę. Nie mówią, że to autentyczny i najlepszy przekład – mówią, że będzie się go uważać za autentyczny, czym dość dosadnie dają wyraz dystansowi do wielokrotnie poprawionego tłumaczenia Hieronima. Niżej w tym samym artykule podkreślają także: będziemy uważać za autentyczny ten przekład, więc to on musi być wykorzystywany w kazaniach, nauczaniu i w wykładach⁷.

W tym niedopowiedzeniu możemy dosłyszeć wyraźne rozróżnienie funkcji. Można pokusić się o uzupełnienie tego zapisu synodu: jeżeli ktoś zajmuje się Biblią w sposób naukowy, jako teolog, to niech korzysta z tekstów oryginalnych, uprawiając poważną naukę. Wulgata powinna natomiast trafić pod strzechy. Celem tego zapisu jest zatem ujednolicenie liturgii i nauczania, aby w każdym kościele czytano te same fragmenty w identycznym brzmieniu, a wierni dostawali ten sam tekst niezależnie od szerokości geograficznej. W obrębie nauki natomiast panuje już pełna swoboda. Nawet więc w tym niezwykle restrykcyjnym momencie w dziejach sporów o Biblię, gdy sobór trydencki wypowiada się przeciwko zasadzie *sola scriptura* oraz za Wulgatą, owe zastrzeżenia, które wydają się zamykać pewne drzwi, są sformułowane tak, że właściwie wszystko jest ciągle otwarte. Ciągle istnieją te dwie ścieżki, więc nadal jest możliwa – przy zachowaniu ortodoksji – dyskusja na

⁷ Sesja czwarta, dekret II: Przyjęcie wydania Biblii zwanej Wulgatą oraz o sposobie interpretacji Pisma Świętego, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. 4.1, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 213–214.

temat tekstu, otwarta dla tych, którzy mają odpowiednie kompetencje. W tym sensie ciągle jest to spór o to, jakie miejsce zajmuje się w akademii i jakie w związku z tym ma się uprawnienia.

Alicja Bielak: Mówiliśmy o rozróżnieniu dyscyplin, o polemikach wokół Biblii. Teraz, idąc za tym, co powiedział profesor Ptaszyński, chciałam zadać drugie, równie przekrojowe pytanie: jak Biblia była wykorzystywana w polemikach i czy jeśli ktoś chciał zostać tłumaczem, musiał zawsze siłą rzeczy opowiadać się po którejś stronie dogmatycznej? Mówiliśmy o podziale dyscyplinarnym, ale pamiętajmy, że XVI wiek to czas podziału konfesyjnego. Jak Biblia była wykorzystywana w Rzeczypospolitej w polemikach drukowanych czy synodalnych? Czy to zawsze musiało się kończyć sporem konfesyjnym? Tym razem pytanie w pierwszej kolejności kieruję do profesora Ptaszyńskiego.

Maciej Ptaszyński: Jestem dość niewdzięczną osobą do rozpoczęcia tej dyskusji, bo chętnie bym się wypowiedział na przekór diagnozom *implicite* zawartym w pytaniach. Rozróżniłbym trzy nurty, które możemy dostrzec w XVI wieku: pierwszy to popularyzacja treści przekazu biblijnego; drugi to naukowy dyskurs i naukowa debata o tym, czym jest autentyczny tekst Biblii, jak należy go czytać oraz jak należy interpretować poszczególne fragmenty. Trzeci nurt można nieco umownie nazwać tożsamościowym czy konfesyjno-tożsamościowym, a obejmuje on budowanie tożsamości nowych Kościołów konfesyjnych, również Kościoła katolickiego.

Dzieje pobożności i popularyzacja biblijnych treści to nurt, w którym przede wszystkim widziałbym omawiane przez nas tłumaczenia. Ukazują się one w związku z ożywieniem pobożności piętnastowiecznej. Jeszcze przed wynalezieniem druku znamy bardzo wiele przekładów fragmentów Biblii, parafraz, różnych kompendiów biblijnych, ten tekst po prostu był bardzo potrzebny wszystkim wiernym w piętnastowiecznej Europie. Reformacja jest odpowiedzią na to wielkie zapotrzebowanie, na ożywienie pobożności piętnastowiecznej, które przejawia się w liczbie fundacji, w liczbie nowo wznoszonych kościołów, nowych ołtarzy, kulcie świętych, również w wielkim, rozbuchanym interesie

odpuścowym. Przeciwno tym zjawiskom zwraca się reformacja, będąc jednocześnie dzieckiem tego wielkiego ożywienia. Odpowiedź, którą dają reformatorzy, brzmi: trzeba na relację z Bogiem spojrzeć nieco inaczej. W tym sensie wielość tłumaczeń Biblii i spór o jej przekładanie w pierwszej połowie XVI świadczy przede wszystkim o istnieniu debaty na temat form pobożności i sposobów popularyzacji wiedzy na temat religii. Jeżeli dobrze rozumiem, to tutaj jesteśmy z doktorem Korylem bardzo zgodni – to jest pytanie o to, jak dotrzeć do ludzi, jak zaspokoić palącą potrzebę dostępu do tekstu biblijnego, obcowania z boskością i bliskości *sacrum*.

Pierwsze przekłady, zarówno katolickie, jak i protestanckie, wychodzą z bardzo wielu różnych tradycji i można powiedzieć, nie pasują do podziału konfesyjnego, który znamy z drugiej połowy XVI wieku. Tu docieramy do trzeciej ścieżki: tożsamościowej. Kształtujące się Kościoły konfesyjne bardzo szybko spostrzegają, że potrzebują własnego tekstu biblijnego. W tym sensie przekłady, które drukowane są w Polsce, ukazują się bardzo późno. Pierwszy całościowy przekład to jednak „katolicka” Biblia Leopoldy – w tym przypadku termin katolicka należy umieścić w cudzysłowie, bo nie jest to katolicyzm potrydencki, tylko jeszcze głęboko zakorzeniony w średniowiecznej tradycji. Protestanckie Biblie nieświeżka albo brzeska są początkowo odpowiedzią na żądania formułowane przez Kalwina i reformowanych przywódców protestantyzmu z zachodniej Europy od połowy XVI wieku. Kalwin pisze w 1555 roku kilka bardzo wyraźnych listów do przywódców Kościoła protestanckiego w Polsce, mówiąc: musicie przełożyć Biblię, jeśli chcecie stworzyć Kościół, własną tożsamość, własną organizację. Podstawą i warunkiem tych procesów jest tekst biblijny w języku ojczystym, wernakularnym, powszechnie dostępny dla wiernych. W tym sensie każdy Kościół, i to już wiadomo w połowie XVI wieku, musi przekładać Biblię na własne potrzeby, po to, żeby zaistnieć, żeby uchodzić – również we własnych oczach – za prawdziwą, autentyczną instytucję.

I tutaj można nawiązać do ostatniej części pytania doktor Bielak. Powiedziałbym, Biblia paradoksalnie niemal nigdy nie była przedmiotem żywych dyskusji na synodach. Gdy spojrzymy na synod jako na instytucję administracyjną Kościoła, która zbiera się raz albo kilka

razy w roku we wszystkich Kościołach protestanckich od połowy XVI wieku (regularnie od roku 1557 z niewielkimi przerwami), zobaczymy, że dyskusje na temat tego, jak przekładać poszczególne frazy, raczej nie występują. Oczywiście zdarzają się takie momenty, na przykład gdy Szymon Budny publikuje swój przekład w roku 1572, ogólna dyskusja na temat przekładu znajduje odzwierciedlenie także w obradach synodu, jednak przekład Biblii nie jest tematem, którym synod zajmuje się regularnie.

Zazwyczaj synod porusza sprawy organizacji, dyscypliny, porządku czy funkcjonowania Kościoła. To nie jest forum, na którym mają się odbywać ważne dyskusje teologiczne i filologiczne. Wszyscy wiedzą, że takich dyskusji nie odbywa się *coram publico*. Na synodach Kościołów reformowanych obecni są również świeccy, którzy mają pełne prawo w nich uczestniczyć. Żaden pastor czy przywódca duchowy kościoła nie będzie uważał, że w obecności świeckich patronów należy roztrząsać sprawy przekładu Biblii oraz głębokie zagadnienia teologiczne. Raz doszło do takiej dyskusji na sejmie piotrkowskim w roku 1565. Na sejm przybyli szlacheccy patroni ze swoimi pastorami i urządzili również synod w przerwach obrad sejmu. To jest moment znaczący, gdyż Kościół reformowany małopolski rozpada się na dwie struktury, antytrynitarzy i tę ortodoksyjnie kalwińską. Wiodące pozycje w Kościele reformowanym obejmują wówczas antytrynitarze, więc kalwiniści decydują się na secesję, pociągając za sobą część świeckich patronów. Właśnie dzięki temu Kościół zostaje jednak Kościołem kalwińskim, a antytrynitarze są przez następne sto lat stopniowo spychani na margines w wyniku wewnętrznej walki.

Na synodzie odbytym podczas sejmu w 1565 roku dochodzi do autentycznej, żywej dyskusji teologicznej, lecz ona tylko zniechęciła szlacheckich patronów. Tak o tym pisze papieski nuncjusz: zniechęceni patroni uznali, że lepiej wrócić do katolicyzmu, gdzie nie ma takich sporów⁸. Oczywiście, nie ma sensu tworzyć reguły na podstawie pojedynczego

⁸ Zob. *Pamiętniki o dawniej Polsce z czasów Zygmunta Augusta obejmujące listy Jana Franciszka Commendoniego do Karola Borromeusza z Biblioteki Barberińskiej*, t. 1–2, wyd. J. Krzeczkowski, M. Malinowski, Wilno 1851, t. 2, nr 131, s. 167–169 (Piotrków, 25 IV 1565).

przypadku, tym bardziej, że historia ta jest zapewne apokryfem nuncjusza. Pokazuje ona jednak fenomen, który rozumieli wszyscy w wiekach XVI i XVII – synod, na którym są obecni również świeccy, synod, którego postanowienia są często dokumentowane w różnego rodzaju biurokratycznej produkcji, nie jest miejscem na prowadzenie bardzo żywych dysput teologicznych na temat sporu biblijnego. W tym sensie wróciłbym do diagnozy, którą można wyczytać w postanowieniach Trydentu. Pod wpływem podziałów konfesyjnych drogi nauki i katechezy się rozchodzą. Dyskusja nad Biblią, jej treścią, znaczeniem oraz przekładem niektórych fragmentów trafia do dyskursu naukowego, a czasami polemicznego, podporządkowanego budowaniu własnej tożsamości. Teksty biblijne są oczywiście wykorzystywane w polemikach publikowanych wówczas w całej Europie, które w XVII wieku dzięki rozpowszechnieniu i umasowieniu druku stają się niezwykle obszerne. Oczywiście, teksty i tłumaczenia biblijne są tam wykorzystywane masowo.

Alicja Bielak: Może doktor Koryl dysponuje ciekawym przykładem dysputy zborowej, podczas której fragmenty Pisma Świętego były poddawane dyskusji? Czy również zgodzi się Pan, że filologiczna analiza Biblii stawiała się punktem zapalnym polemik jedynie wewnątrz wąskiego kręgu akademickiego?

Jakub Koryl: Pyta pani, czy w kręgu tak zwanej administracji zborowej lub synodalnej prowadzono takie dyskusje? Tutaj zgodzę się z profesorem Ptaszyńskim. To nie było właściwe miejsce dla takich rozmów, co jednak nie oznacza, że Pismo Święte stawało się przedmiotem dyskusji wyłącznie w dysputach międzywyznaniowych. Istnieje jeszcze etap pośredni. W związku z tym chciałbym przywołać dwa szczegóły – dobrane wprawdzie arbitralnie, ale są one na tyle miarodajne, że mogą nam powiedzieć coś więcej w kwestii, o której rozmawiamy.

W połowie XVI wieku nasz Jan Łaski młodszy dociera wreszcie z Fryzji na Wyspy Brytyjskie i zakłada zbór cudzoziemski w Londynie. Na jego potrzeby pisze swoją, być może najważniejszą, a na pewno jedną z najważniejszych prac teologicznych pt. *Forma ac ratio tota ecclesiastici*

ministerii, czyli *Forma i porządek posługi kościelnej*⁹. W ramach tego projektu eklezjologicznego Łaski wpada na pewien w zasadzie bezprecedensowy pomysł. Mianowicie zakłada instytucję profecji (po łacinie *profetia*). Na czym ona polegała? Były to cotygodniowe spotkania w ramach zboru cudzoziemskiego, a sądząc po tym, jak Łaski wyjaśnia ich sposób działania, były to na dobrą sprawę małe sympozja hermeneutyczne. Spotykano się więc co tydzień i dyskutowano rozmaite miejsca z Pisma Świętego.

Istotny jest tutaj pewien szczegół – Łaski jednoznacznie podkreśla, że odpowiedzialnością za dobór tematów komentowanych miejsc z Pisma Świętego nie są obarczeni wyłącznie ministrowie, ci najwyżej stojący w hierarchii zboru, ale w zasadzie wszyscy, nawet szeregowi członkowie. Każdy, krótko mówiąc, miał prawo poddać pod dyskusję jakiś fragment Pisma Świętego. Łaski wyjaśnia, że nie chodzi tutaj o czcze deliberacje, raczej o to, żeby na drodze czynnej akumulacji wiedzy dojść do wspólnej wykładni newralgicznych miejsc Pisma Świętego, aby w ten sposób – i na to zwraca uwagę bardzo mocno – zbudować indywidualnie członka zboru, a zarazem petryfikować tożsamość zbiorową, która swoje oparcie znajduje właśnie na wspólnym rozumieniu Pisma Świętego. Jestem skłonny uznać to za elementarny i nieredukowalny punkt wyjścia dla wszelkich dyskusji na temat Pisma Świętego, które toczono w XVI wieku. Instytucja, którą zakłada Łaski, to swoisty trening egzegetyczny. Dla wszystkich, nie tylko najwyżej postawionych członków zboru.

Coś podobnego odnajdujemy mniej więcej sześćdziesiąt lat później w Rakowie – w latach 1606–1609 odbywają się tam tak zwane *exercitationes*, spotkania treningowe, które pod pewnymi względnymi bliźniaczo przypominają to, co wymyślił Jan Łaski w Londynie. W Rakowie również dyskutowano wybrane fragmenty Pisma Świętego. A uprzedzając pytanie, czy były jakieś szczególnie newralgiczne miejsca – w zasadzie należałoby zadać je każdemu członkowi zboru z osobna: co go będzie interesować, co mu wyda się niejasne, z jakiegoś powodu warte osobnego omówienia. *Exercitationes Racovianae* są o tyle ciekawszym

9 *Forma ac ratio tota ecclesiastici ministerii* [...], [brak miejsca druku] 1550.

przykładem niż *Forma ac ratio*, ponieważ wiemy, jak one w praktyce wyglądały, znamy ich przebieg. Podobną wiedzę na temat londyńskiej profesji Łaskiego niestety nie dysponujemy. Nie udało mi się dotrzeć do żadnych dokumentów źródłowych, które mogłyby tę sprawę rozświetlić. To bardzo ciekawe, rodzi mniej lub bardziej ambitne domysły. Być może londyńskie archiwa pozwoliłyby takie hipotezy zweryfikować.

Jak natomiast działało to w Rakowie? *Exercitationes* były w zasadzie praktycznym zastosowaniem tego, na co wpadł kilkanaście lat wcześniej Faust Socyn w *De Sacrae Scripturae auctoritate*¹⁰ i nieco później w *Lectiones sacrae*¹¹. Socyn nie był filologiem wybitnym, ani nawet utalentowanym. Jeśli jednak, pomimo czasem zawstydzających usterek filologicznych w jego komentarzach, pozostawał on spadkobiercą Valli i Erazma oraz postacią o doniosłej roli w nowożytnej historii hermeneutyki, to dlatego iż tekstową naturę przekładu biblijnego potrafił ujawnić i uzasadnić samodzielnie. W *De Sacrae Scripturae auctoritate* Socyn mówi otwarcie, że Wulgatę należy czytać tak, jak każdy inny tekst, czyli stosować dokładnie te same kryteria egzegetycznej weryfikacji i falsyfikacji. Na najbardziej elementarnym poziomie Wulgata niczym się nie różni od Wergiliusza, Cyserona i innych. Zachodzi między nimi w zasadzie jedna różnica: w odróżnieniu bowiem od przykładowo *Eneidy* Wulgata pomyślnie przechodzi test filologicznej i historycznej zgodności na wszystkich wyznaczonych przez Socyna poziomach. Wniosek z tego płynie dwojaki. Po pierwsze, trzeba przejść filologiczny i egzegetyczny trening, by czytać z krytycznym rozumieniem Pismo Święte. Po drugie, dzięki takiemu treningowi autorytet doktrynalny chrześcijaństwa, zamiast być autorytarny, stawał się w ocenie socynian autorytetem prawdziwie autorytatywnym. To znowu subtelne, ale hermeneutycznie niezwykle doniosłe okrycie. Tworzyło ono bowiem ważny precedens nie tylko dla Spinozy albo dla oświeceniowej krytyki chrześcijaństwa, ale również dla krytyki historycznej, którą uprawiali teolodzy liberalni na przełomie XIX i XX stulecia. Osobna sprawa to skala kosztów, które pociągały za sobą nowe kryteria autorytatywności tekstu biblijnego,

¹⁰ *De Sacrae Scripturae auctoritate* [...], Amsterdam 1588.

¹¹ *Lectiones sacrae* [...], Raków 1618. Tekst powstał prawdopodobnie około 1603 roku.

sকoro w racjonalizacji objawienia uwadze uchodziło na dobrą sprawę pierwotne, kerygmatyczne doświadczenie chrześcijaństwa.

Exercitationes Racovianae to praktyczne zastosowanie odkryć Socyna w dziedzinie egzegezy Pisma Świętego, przepraszam, egzegezy przekładu Pisma Świętego, bo socynianie, co ciekawe, zadowalali się jednak Wulgatą, bardzo rzadko sięgali do tekstu greckiego, o hebrajskim nie wspominając. *Exercitationes* ukazują krytykę historyczno-racjonalną w działaniu jako statutowy dla socynian trening egzegetyczny w ramach zboru, to swoista propedeutyka polemiki wyznaniowej, a więc też doktrynalnej. Na takich treningach wykształcali się reprezentanci zboru, którzy wychodzili już poza szkołę, synod i granice konfesyjne, by na forum międzywyznaniowym reprezentować swoje środowisko. Przykładem tego niech będzie kolokwium rożnowskie między antytrynitarzami i katolikami z 1660 roku¹². Przykładem tego przypuszczalnie byłoby także słynne *Colloquium charitativum secundum*, gdyby tylko dopuszczono tam do głosu spadkobierców Socyna...

Maciej Ptaszyński: To jest rzeczywiście arcyciekawa wizja, którą przedstawił Jakub Koryl, wiodąc nas od świętego Hieronima przez Erazma ku Socynowi i socynianizmowi, czyli takiej „ulepszonej” wersji antytrynitaryzmu, która pojawia się na przełomie XVI i XVII wieku w Polsce, by następnie silnie oddziaływać na myśl europejską drugiej połowy XVII wieku. Rzecz jest ciekawa. Pozwolę sobie dorzucić dwie drobne uwagi czy dwa komentarze historyka do tego wywodu – jeżeli chodzi o Łaskiego, którego profecję tak pan połączył z antytrynitarzami, tutaj należy zastrzec dwie rzeczy, które są dla nas oczywiste, a dla słuchaczy mogą być trochę mylące. Oczywiście Jan Łaski jest arcywrogiem rodzącego się antytrynitaryzmu...

Jakub Koryl: Tak, tak oczywiście.

¹² Zob. *Summa colloquii Roznoviae habiti, communicata ab Andrea Jovedeczio*, [w:] *Andreae Wengerscii Libri quattuor Slavoniae reformatae*, praefatione instruxit I. Tazbir, Varsoviae 1973, s. 538–586.

Maciej Ptaszyński: ... jest absolutnie ortodoksyjnym kalwinistą i jego powrót do Polski w roku 1556 opóźnia wszelkie próby rozpoczynania dyskusji wokół fundamentów myśli kalwińskiej czy myśli reformowanej. Powrót Łaskiego kładzie tamę dialogowi, który wówczas toczy się pomiędzy reformowanymi a braćmi czeskimi. Łaski wbrew ekuumenicznej wizji, która go otacza, był bowiem człowiekiem ortodoksji. Mimo łagodności jego wypowiedzi i stylistyce irenicznej, w którą lubi ubierać swoje wystąpienia, tak naprawdę dążył wówczas do podziałów, mając bardzo jasną wizję Kościoła reformowanego i podporządkowania mu innych wyznań w Polsce. Dlatego do rozpadu dochodzi po śmierci Łaskiego, która nastąpiła w 1560 roku. Jego zgon oznacza początek kryzysu, walki o przywództwo, stworzenie luki, która pozwala na objęcie władzy w zborze reformowanym przez postaci, które są zwolennikami nieortodoksyjnej chrystologii, jak na przykład przez Jana Biandratę, osobistego wroga Jana Kalwina. To tak *ad vocem* do tego wywodu...

Czy zasady opisane przez Łaskiego w *Forma ac ratio* były stosowane w Anglii? Można zadać także szersze pytanie: czy to, co Łaski pisze w *Forma ac ratio*, czerpiąc z różnych istniejących porządków kościelnych (między innymi Johanna Brenza), było w ogóle stosowane? Z jednej strony Łaski ogłasza ten druk w momencie, gdy opuszcza Anglię. Z drugiej strony mógł przecież odzwierciedlić w *Forma ac ratio* różne praktyki, które wcześniej stosowane były przez niego w tym zborze wygnańców. Jak słusznie zauważył Jakub Koryl, dotychczas nie znamy odpowiedzi na te pytania.

Jeszcze słowo o naszych antytrynitarzach – Socyn i jego następcy kładą podwaliny pod bardzo wpływową szkołę, o czym również niedawno Jakub Koryl pisał bardzo przekonująco¹³. Zaslugą Socyna jest stworzenie początków klasycznej hermeneutyki historyczno-filologicznej. Staje się ona bardzo modna w pewnych kręgach intelektualnych w Europie w XVII wieku i w gruncie rzeczy sprowadza się do przekonania, że Biblia jest tekstem historycznym i nie ma wiele wspólnego z wiarą.

¹³ J. Koryl, *Hermeneutyka braci polskich*, [w:] *Antytrynitaryzm w pierwszej Rzeczypospolitej w kontekście europejskim. Źródła – rodzaj – oddziaływanie*, red. M. Choptiany, P. Wilczek, Warszawa 2017.

Wszystkie obrazy, które wywodzimy z Biblii, czyli na przykład naiwne wyobrażenie Boga jako surowego pana z brodą, nijak mają się do tego, czym naprawdę jest Bóg oraz czym jest wiara. Biblia nie opowiada nam o Bogu, lecz o pewnej historii, a wiara jest natomiast przeżyciem intelektualnym, wewnętrznym człowieka. Te dwie płaszczyzny niemal się nie przecinają – to konsekwencje, które w XVII wieku niektórzy myśliciele wywiodą z tej nowej hermeneutyki. Do wiodących myślicieli należy zarówno Baruch Spinoza, który, co prawdopodobne, inspirował się pewnymi tekstami polskich antytrynitarzy działających wówczas w Niderlandach, jak i John Locke oraz ojcowie liberalnej myśli. Podobnie jak antytrynitarze, dążyli oni do rozdzielnia porządków wiedzy i wiary, a siłą rzeczy – do związanego z tym postulatu uwolnienia wiedzy z oków, które narzucała jej teologia.

Jakub Koryl: Na prawach ciekawostki – przypomniało mi się określenie, którym jeden z adwersarzy Johna Locke’a go opatrzył. Nazwał go małym rabinem z Rakowa, co doskonale pokazywało, w jakim stopniu wczesne angielskie oświecenie było przesiąknięte zjawiskami, które rodziły się w Rzeczypospolitej.

Alicja Bielak: Dziękuję bardzo za ten ciekawy dwugłos, a teraz zapraszam do dyskusji.

Tadeusz Rubik: Chciałem dodać *à propos* dekretu soboru trydenckiego, że tam się spierały bardzo różne stronnictwa i dekret miał zadowolić wszystkich, dlatego tak naprawdę nie zawierał szczególnie dużo treści. Ale to też jest *casus* Jakuba Wujka, tego jak ten przypadek był później rozumiany. W zasadzie można interpretować cenzurę jego Biblii, dość dotkliwą, jako różnicę w interpretacji tego dekretu, to znaczy – na co mógł sobie pozwolić z tekstami niełacińskimi.

Profesor Ptaszyński powiedział o Biblii Leopolity z 1561 roku jako o katolickiej w cudzysłowie, jak rozumiem w kontekście postępującej konfesjonalizacji i rodzącej się tożsamości wyznaniowej, ale ona też jest postrzegana jako faktycznie „katolicka partyzantka”, bo to jest czas, kiedy w roku 1558 Stanisław Hozjusz napisał *De expresso Dei verbo*,

w którym bardzo krytycznie wyrażał się o wszystkich tłumaczeniach Biblii, i Biblię Leopolity postrzega się właśnie jako samowolę katolików na bardziej skrypturalnym kursie. Czy panowie się może z tym zetknęli?

Jakub Koryl: Szybko odpowiem: nie, nie spotkałem się, poza tym, że zasadniczo każde inne tłumaczenie niż Wulgata było momentalnie na cenzurowanym, nie mówiąc już o tłumaczeniach wernakularnych, które co najmniej w dwójnasób były dla katolików niebezpieczne. Tutaj Hozjusz rzeczywiście był taką postacią... (może nie będę używał zbyt mocnych słów). Jako reprezentant i rzecznik bardzo specyficznej formacji hermeneutycznej i wyznaniowej pozostawał on współodpowiedzialny za to, że droga katolickiej Biblii wernakularnej okazała się w Rzeczypospolitej nad wyraz długa i trudna. Gdy już się pojawiła z oficjalną aprobatą, to okazała się zjawiskiem spóźnionym w przybliżeniu o trzydzieści lat, które wówczas znaczyły chyba znacznie więcej, niż bylibyśmy skłonni i zdolni dzisiaj sądzić. Wedle ówczesnej miary owe trzydzieści lat oddziaływało dwie epoki w historii chrześcijaństwa. Kto wie, czy z powodu tego opóźnienia Biblia Wujka nie stała się także zjawiskiem niespełnionym pod względem jej zdolności międzywyznaniowego oddziaływania. Granice konfesyjne były wówczas już trwale wyznaczone, zaś wszelkie próby odnalezienia kompromisu, który pozwalałby te granice negocjować, raczej tolerowano, niż afirmowano. Dziś możemy jedynie spekulować, jak potoczyłyby się losy rodzimego chrześcijaństwa, gdyby Biblia Wujka ukazała się nawet w tej samej postaci, ale gdzieś pomiędzy Biblią brzeską a pierwszymi przekładami Szymona Budnego.

Maciej Ptaszyński: „Katolicka partyzantka” to rzeczywiście trafna metafora. Tego, że owo tłumaczenie jest taką partyzantką, dowodzi również to, jak mało o tej Biblii wiemy. Jest niesygnowana, Leopolitę opatruje się dodatkiem „tak zwany”, bo po przedmowie, którą Biblia jest opatrzona, znajdują się tylko inicjały. I to już sygnał, jak bardzo ten tekst jest wbrew duchowi czasu, w tym sensie, że dokładnie takich praktyk zakazuje sobór trydencki. Oprócz nakazu wykorzystywania w nauczaniu tylko Wulgaty, sobór mówi również: należy przede wszystkim kontrolować wszystkich drukarzy, nie wolno wydawać druków bez zgody lokalnej

zwierchności, nie wolno ich publikować anonimowo lub bez miejsca i daty wydania. Rzeczywiście, tekst się ukazuje – można powiedzieć nieco metaforycznie – jako martwe dziecko, w sytuacji, kiedy oficjalnie w Trydencie zakazuje się publikowania tego rodzaju tłumaczeń. Co prowadzi też do pytania o długą recepcję reform Trydentu w Polsce, która rzeczywiście zachodzi w końcu XVI wieku, a nawet w XVII i często przy wielkim oporze kleru katolickiego.

Powiedziałem też, że ona jest w cudzysłowie katolicka w trochę innym sensie. Chodziło mi o to, że określenie „katolicki” można postrzegać jako konfesyjne, co oczywiście jest niezwykle delikatną kwestią dotyczącą ciągłości Kościoła chrześcijańskiego od czasów Chrystusa i apostołów aż po współczesność. Jednak w wyniku przemian reformacyjnych zachodzących w Kościołach protestanckich również bardzo silnie zmienia się i konfesjonalizuje – jak pan powiedział – również Kościół rzymski. W tym sensie, gdy mówimy „Kościół katolicki”, należałoby właściwie odnosić to określenie do Kościoła potrydenckiego, do Kościoła, który się reformuje i wychodzi z przemian konfesyjnych i staje się takim samym Kościołem konfesyjnym, jak inne kościoły protestanckie rywalizujące z nim w drugiej połowie wieku XVI, wykorzystującym też Biblię jako fundament budowania własnej tożsamości oraz środków ewangelizacji wiernych. To oczywiście zupełnie inna wizja Kościoła od Kościoła rzymskiego przedreformacyjnego, późnośredniowiecznego.

Ks. dr hab. Stanisław Wronka: Była tutaj mowa o renesansie antyku i związku z kwestią biblijną. Jeśli dobrze rozumiem: najpierw było zainteresowanie literaturą klasyczną grecką, rzymską, które potem przełożyło się na Biblię, a z kolei to przełożenie na Biblię zahamowało zainteresowanie antykiem. Czy tak mniej więcej to wyglądało?

Jakub Koryl: Tak, w uproszczeniu, ale mieszczącym się w granicach sensowności, tak właśnie można byłoby to opisać. Chociaż, prawdę mówiąc, nie jestem w stanie precyzyjnie wskazać, w którym momencie doszło do tego drugiego etapu, od zainteresowania starożytnością grecko-rzymską do zainteresowania starożytnością judeo-chrześcijańską, tak bym powiedział. W XV wieku to w gruncie rzeczy kilka rozrzuconych

wysepek: oczywiście wspomniany Valla, poza tym Gianozzo Manetti, to Pico della Mirandola, Marsilio Ficino sporadycznie, ale też komentuje Pismo Święte. To są wszystko rozproszone zjawiska i postacie nietworzące w zasadzie żadnego spójnego zjawiska czy tym bardziej wspólnego frontu. To wszystko petryfikuje się i przybiera jakieś bardziej sensowne, wyraziste kształty dopiero w XVI wieku. Zmiana, która wówczas przychodzi, wciąż jest jedynie częściowa, skoro z wymienionych autorów w grze pozostał w zasadzie tylko Valla. Erazm już pod koniec XV wieku mówi o sobie otwarcie, że jest obrońcą Valli jako humanistycznego herezjarchy. Wiedział już bowiem, że Valla wśród swoich współczesnych nie był postacią – by ująć to eufemistycznie – zgodnie akceptowaną. Erazm bardzo szybko zmienia swój stosunek do Poggia, którego wcześniej podziwiał. Kiedy dowiaduje się, że pomiędzy nim a Vallą wywiązała się ostra polemika, zaczyna na temat Bracciolliniego wypowiadać... No cóż, ciekawi mogą samemu doczytać, co wypowiada, robi to z wielką filologiczną klasą i niemniejszą jadowitością. To wyszukane, chyba też hermetyczne inwektywy, nie dla byle jakiego antagonisty, myślę, że godne prawdziwie epokowego sporu, który Erazm odkrył i na nowo rozniecił kilkadziesiąt lat po zakończeniu jego pierwszej fazy. W XV wieku nowa filologia biblijna jest nieusystematyzowanym, niespójnym, sporadycznym i rozporoszonym zjawiskiem. Zarazem jednak skala wyzwania, które chrześcijaństwu rzucił Valla, dowodzi, że nie było to zjawisko marginalne. Bynajmniej. Co za tym idzie, nie potrafię wyjaśnić, co i nade wszystko kiedy spowodowało, że oprócz Ajschylosa, Plutarcha w podobny sposób i z pomocą analogicznych narzędzi zaczęto czytać również św. Jana. Źródła tej zmiany, jak sądzę, wykraczają daleko poza zarówno historię filologii u progu nowożytności, jak i jej zmieniających się zdolności akomodacyjnych.

Ks. dr hab. Stanisław Wronka: Zainteresowanie filologią biblijną zahamowało z kolei zainteresowanie antykiem klasycznym? Po prostu siły zostały zwrócone w inną stronę?

Jakub Koryl: W tym względzie przywoływana przeze mnie działalność Jerzego Libana z Legnicy jest, co jeszcze raz podkreślę, znamienna

i miarodajna dla zjawiska, o którym mówimy. Mniej więcej połowę jego *Zachęty do studiów greckich*, niewielkiej apologii hellenistycznego kształcenia wydrukowanej w formacie *octavo*, wypełnia wyliczanie zgubnych konsekwencji, które dla hellenistyki przyniosło powstanie humanistycznej filologii biblijnej. Kto po greckich edycjach Nowego Testamentu zajmował się językiem greckim, ten, co pokazuje przykład Erazma, mógł w najlepszym razie liczyć ze strony swoich adwersarzy na miano *greculus*. To oczywiście etykieta zaczerpnięta jeszcze od św. Augustyna, zawsze pogardliwa w swojej wymowie, to jakiś „greczyk”, mały Grek. Spośród wszystkich inwektyw, z jakimi musiał się mierzyć ktoś, kto po Erazmie zajmował się językiem greckim, ta była chyba najmniej dotkliwa. Schizmatyk, heretyk, zwolennik Lutra: oto zarzuty, jakie stawiano częściej i które już wymiennie wpływały na spowolnienie rozwoju grezystyki w czasie reformacyjnego kryzysu, jak pokazuje przykład Jerzego Libana. Ten, w odróżnieniu od Erazma, biblistą ani nie był, ani nie chciał być.

Profesor Ptaszyński zwraca uwagę, że mówienie o filologii klasycznej to w XVI wieku anachronizm. Zgoda. W tamtym czasie jeszcze nie funkcjonowała ona jako samodzielna dyscyplina, podobnie zresztą jak każda inna filologia, bardzo długo, bo aż do XIX wieku pozbawiona akademickiej autonomii. W okresie, o którym mówimy, cały czas lepiej bądź gorzej wiodło się sztukom wyzwolonym, nade wszystko *trivium*. Na pośredniowiecznym uniwersytecie wciąż uczono bowiem gramatyki, retoryki, dialektyki. Nieśmiało i z różnym skutkiem włączano tam naukę języka greckiego w zakresie większym niż tylko jako propedeutyka dla nauki łaciny. W ramach humanistycznych *studia humanitatis* język grecki zaczął odgrywać niepomrotnie większą, niemal dystynktywną rolę dla ruchu humanistycznego. U progu reformacji znajomość greki funkcjonowała w świadomości zbiorowej jako cecha pozytywnie odróżniająca humanistyczną formację intelektualną od reprezentantów barbarzyńskiej, jak wówczas sądzono, formacji scholastycznej. Przykład bazylejskiej ekipy pracującej z Erazmem nad pierwszym wydaniem greckiego Nowego Testamentu, tej samej, która już w 1514 roku ochoczo nazywała siebie „erazmianistami”, ilustruje, że już wtedy greka przestawała być jedynie ekwipunkiem w tym, co Kant rozumiał przez

spór fakultetów, a co w XV wieku zwykło się analogicznie nazywać *disputa delle arti*. Grecystyczne kompetencje filologiczne były zatem przekazywane, choć w zupełnie innym trybie, zakresie i z innym rezultatem niż dzisiaj.

To wszystko nie oznacza, że kryzys reformacyjny nie przewartościował humanistycznych priorytetów edukacji językowej (wiemy o tym przecież doskonale) albo że nie zmienił często diametralnie odmiennego pojęciowego instrumentarium humanistów, o czym wciąż wiemy chyba dużo mniej niż powinniśmy. Nie oznacza to również, że nie zaczęto pod wpływem tego kryzysu poszukiwać dla hellenistyki samoutwierdzenia i akademickiej samodzielności. Gdy nasz Liban inkryminuje wroga greki tyleż erasmiańską, co zwodniczą dla nas etykietą *graecomastix*, a więc tego, który „z nienawiścią chłoszcze język grecki”, to stawką takiej konfrontacji bynajmniej nie jest idea uniwersytetu jako takiego, a tym bardziej kantowski spór o pierwszeństwo jednej dyscypliny przed drugą. Jeszcze dwie dekady wcześniej funkcjonalnym synonimem wspomnianej etykiety *graecomastix* był byle jaki teolog, *theologaster*, czyli „teolożek” albo raczej „teologizyna”. Liban deklaruje, że języka greckiego wolno uczyć się również po to, aby czytać tragiczków albo Homera, nie zaś tylko dlatego, by czytać Nowy Testament. Dla Libana *graecomastix* nie jest adwersarzem humanistycznego zwrotu w bibliistyce, to wróg Homera i innych greckich klasyków. To subtelna zmiana, która za sobą pociąga coś więcej niż przekonanie, jakoby tożsamość wyznaniowa akademika nie powinna odgrywać w jego pracy żadnej roli. Stawką jest tutaj precyzyjnie zakreślony zakres jego kompetencji oraz obszar ich zastosowania, z którego wyłącza się źródła o wyznaniowych implikacjach. Liban domaga się czegoś, co w tamtym czasie i na taką skalę było w gruncie rzeczy niemożliwe do zrealizowania. Nie chcę być źle zrozumiany. Liban był świetnym grecystą, rozumiał język grecki i potrafił w nim myśleć, kto wie czy na taką skalę nie był w tym odosobniony w ówczesnej Polsce. W każdym razie nikt więcej nie przychodzi mi do głowy. Mam wrażenie jednak, że chyba nie dorósł on do zmiany, którą chciał sprokurować, nie potrafił intelektualnie sprostać wielkiemu wyzwaniu, z którym się mierzył. Jego racje są niedostateczne, a z pewnością już wówczas zdecydowanie rozczarowujące. Liban sięgał

bowiem jedynie po argumenty protagonistów wczesnego ruchu humanistycznego, na domiar złego o antycznym rodowodzie: po wypowiedzi Piera Paola Vergeria, a nade wszystko Guarina z Werony na temat użyteczności języka greckiego dla edukacji w zakresie *studia humanitatis*. Dla historyka renesansowego humanizmu to zapewne ciekawe racje, obawiam się jednak, że dla nikogo więcej... W latach trzydziestych XVI wieku, w dobie reformacyjnego kryzysu to był anachroniczny i pragmatycznie jałowy nonsens. W tym przywiązaniu Libana do Vergeria, Guarina, o patronujących im Horacym i Kwintylianie nie wspomnę, było coś z intelektualnej donkiszoterii. Czy Liban wypowiadał się wyłącznie w swoim własnym interesie, czy w obronę brał także uprawianą przez siebie dyscyplinę, to sprawa w tym momencie drugorzędna. Znacznie ważniejsze, również dla historii lub prehistorii filologii greckiej, jest to, że pojawiła się potrzeba uzasadnienia uprawiania hellenistyki pozbawionej implikacji wyznaniowych w czasie, gdy różnica wyznaniowa stawała się głównym czynnikiem motywującym ówczesną politykę intelektualną. Więcej nawet – brak owych implikacji miał być wówczas, co podkreślano, dla hellenistyki wielką i chyba jedyną szansą. Wspomniany przeze mnie Budeus może być tutaj przykładem, że taka filologia była możliwa.

Maciej Ptaszyński: Z tym ja się z kolei muszę nie zgodzić. Rzeczywiście, to było możliwe. Pytanie, na ile takie sądy są rzeczywiście wyrazem partykularnych interesów, a na ile reprezentacyjne dla szerszej grupy. Wydaje mi się, że również dla tych najwcześniejszych, czternasto- czy piętnastowiecznych humanistów, może od Petrarki, studiowanie tekstów starożytnych, które się odkrywa i odczytuje na nowo, by uczyć się z nich starożytnych języków, jest głęboko zanurzone w potrzebie odkrywania autentycznego chrześcijaństwa. Pierwsi humaniści poszukują tekstów starożytnych, badają je, a nawet uczą się ich często w określonym celu i w określonym kontekście. Warto pamiętać, że poza importem tekstów platońskich i neoplatońskich po upadku Konstantynopola, najczęściej znajdowali te teksty w klasztornych skryptoriach. Piętnastowieczni humaniści, na przykład Poggio Bracciolini, są wędrowcami przypominającymi dzisiejszych archeologów. Podróżują

od klasztoru do klasztoru, szukają starożytnych kodeksów, w nich z kolei – do tej pory przemilczanych, pominiętych zagubionych tekstów, tak jak Poggio odkrywa dzieło Lukrecjusza.

To właśnie jest renesans. Głęboko zanurzono w kulturze chrześcijańskiej nawet teksty starożytnych materialistów, ateistów, wyciągane ze skryptoriów klasztornych. Na nowo odkrywano rzeczy, którymi do tej pory nikt się nie interesował. To zainteresowanie powstaje nagle, ale w przypadku większości przynajmniej humanistów, o których teraz mówimy, jest podyktowane głęboko chrześcijańskimi duchowymi potrzebami, które nasi humaniści chcą zaspokoić. Pomyślmy choćby o Petrarce, który wędruje na Mont Ventoux razem z tekstem *Wyznań* Augustyna pod pachą, odkrywając naturę. Otwiera tekst świętego Augustyna, szukając miejsca, które by mu skomentowało aktualne wydarzenia, i znajduje fragment, który mówi: nie szukaj przyrody, nie rozglądaj się na boki, tylko zajrzyj do wnętrza samego siebie. Petrarca wraca z tej wędrowki, która miała być odkryciem przyrody, pogrążony w zadumie i z takim przekonaniem, że właściwie zmarnował tyle czasu i sił, podczas gdy powinien medytować nad zbawieniem, Chrystusem, nad swoją rolą jako chrześcijanina w świecie. Wszystkie najważniejsze teksty, które dla nas tworzą obecnie humanistyczny kanon, są bardzo głęboko zanurzone w potrzebie nowego odczytania Biblii, odkrycia Biblii – i w tym sensie nie do końca bym się zgodził z diagnozą prezentowaną przez Jerzego Libana. Takie głosy się zdarzają, ale chyba są marginalne, częściej spotykane dopiero w XVII wieku, kiedy potrzeba oddzielenia świeckiego świata wiedzy od świata wiary bywa na poważnie werbalizowana przez bardzo wielu myślicieli i staje się drogą, która wiedzie nas już ku osiemnastowiecznej oświeceniowej Europie.

Alicja Bielak: Na koniec dosyć zaczepne pytanie. Czy sądzą panowie, że nasze dyskusje w badaniach na temat Biblii są przesadzone? Czy może sytuowanie źródeł polemik w samym tekście Biblii, jej przekładach i wydaniach jest zbyt podkreślane w badaniach? Może to nie było aż tak znaczące w wiekach XVI, XVII, o czym świadczyłyby chociażby migracje tych samych rycin między edycjami Biblii różnych konfesji?

Maciej Ptaszyński: Na pewno nasza ocena znaczenia Biblii nie jest przesadzona. O późnym średniowieczu i epoce nowożytnej nie da się myśleć, abstrahując od Biblii. To jest tekst, z którym wszyscy obcują, z którym się wszyscy identyfikują, przez pryzmat którego wszyscy patrzą na własne doświadczenie, więc to jest absolutnie słuszna perspektywa.

Pytanie, czy redukcja tego świata polemik, świata druku tylko do interpretacji biblijnych nie jest rzeczywiście krokiem za daleko. Ja bym raczej powiedział, że w badaniach ostatnich dwóch, a może nawet trzech dziesięcioleci, odkrywa się coraz częściej suwerenność tego świata polemik. Polemiki konfesyjne bardzo często służyły wielu celom jednocześnie, co tutaj też starałem się pokazać w naszym dwugłosie. Gest antytrynitarzy czy socynian, którzy powoływali się na Erazma, czy Erazma powołującego się na Hieronima często oznaczał nie tylko autentyczne inspiracje, za którymi stała filologiczna wiedza, ale także dawał wyraz chęci autoprezentacji czy autostylizacji uprawniającej do formułowania pewnych sądów, zajęcia określonych pozycji w sporach.

W tym sensie polemiki i gesty w nich zawarte warto traktować jako suwerenne wystąpienia, niemal autoteliczne. Ich sensem oczywiście jest polemika, ale jednocześnie służyły wielu funkcjom, nie tylko zderzeniu argumentów, które w sumie często były powszechnie znane w wiekach XVI, XVII. Już po pierwszej fali polemik w drugiej połowie XVI wieku wszyscy dobrze wiedzieli, kto jakie zajmuje pozycje. Argumenty były niezmienniane od kilkunastu lat, a mimo to publikowano coraz więcej polemik, walczono coraz ostrzej, a bardzo często chodziło nie o to, żeby przekonać przeciwników, lecz o to, żeby umocnić własny obóz albo zbudować własną pozycję jako wytrawnego teologa.

Często teolog, zdobywając szlify, nie tylko występował na uniwersytecie z oracjami czy dysputacjami, ale musiał też wykazywać się jako polemista, bronić własnego obozu, ogłosić całą serię polemik. Było jasne, przeciwko komu on te polemiki opublikuje: antytrynitarz musiał uderzyć w luteranów, reformowanych i katolików; katolik – w kalwinistów, luteranów i antytrynitarzy etc. Pozostawało tylko pytanie, jak ostro ten atak będzie sformułowany, jak obszerne, w których konkretnie polemistów uderzy. To też jest znak, który dla nas dziś bywa czytelny, a dla współczesnych mógł być jeszcze wyraźniejszy. Określa zamiary,

aspiracje, pozycję autora wśród innych teologów. Często te polemiki nie wyczerpują się na odwołaniu do Biblii i czerpaniu z niej argumentów. Wręcz przeciwnie, argumenty biblijne są drugorzędne, bo są bardzo powtarzalne. Sam tekst jest przewidywalny, a znacznie ciekawsze jest to, co znajduje się wokół niego.

Ostania rzecz to kontekst materialny czy ekonomiczny. Publikowane teksty mają też wartość materialną, w ich produkcji i dystrybucji uczestniczy cała armia ludzi, co wiąże się z tym, że utwory mają swoją cenę. Często zatem logika rynku jest ważniejsza niż inspiracje biblijne, które pojawiają się na ich kartach. Ta wartość materialna stała się ostatnio dla nas, badaczy dawnej książki czy kultury szesnasto- i siedemnastowiecznych dysput, coraz ważniejsza i lepiej widoczna. Trafniej doceniamy uwarunkowania materialne i społeczne – aspekt kultury polemik, który można by nazwać pragmatycznym.

Jakub Koryl: W pełni zgadzam się z tym, co powiedział profesor Ptaszyński, nie ma tu mowy o przesadzie. Sięgnę jednak po inne racje, by nacisk położyć na jawne i ukryte implikacje proklamacyjne w zmianach, o których tutaj mówiliśmy. To komunał nietypowy, bo wyjątkowo sensowny, że przekład Pisma Świętego jest aktem założycielskim reformacji, to element konstytutywny dla *Konfessionsbildung*, dla tworzenia konfesji jako świadomości odrębnej określonej grupy wyznaniowej.

Mamy tutaj do czynienia z epokowym problemem, przed którym stanęli wszyscy, jak myślę, zainteresowani losem chrześcijaństwa u progu nowożytności: jaką rolę w kształtowaniu wyobrażeń i doświadczeń chrześcijańskich mogą czy też powinny odegrać kompetencje filologiczne? Innymi słowy, stajemy w obliczu pytania, kim stawał się wówczas tłumacz Pisma Świętego i jak daleko sięgały już pozagabinetowe konsekwencje jego wiedzy fachowej? Wreszcie, w jaki sposób przenieść działania fachowe na obszar doświadczeń indywidualnych i zbiorowych? U młodego Lutra jest porównanie, które szczególnie lubię. Powiada on mianowicie, że w teologii chodzi o to, by „wydobywać orzech z łupiny, ziarno z łuski i szpik z kości”¹⁴. Jestem przekonany, że

¹⁴ Dr. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken, Berlin 1825, cz. 1, s. 14, l. 41–44.

gdy dzisiaj sięgamy po dawne przekłady biblijne, to wydobywamy właśnie orzech z łupiny, ziarno z łuski i szpik z kości ówczesnych przemian chrześcijaństwa. Przekład biblijny to swoiste laboratorium tych zmian. Jeśli zatem jest to najważniejsze miejsce dla stawiania pytań o specyfikę zmian sprokurowanych przez reformację, a tak właśnie sądzę, to potrzeba dyskusji o badaniach nad Biblią w XVI i XVII wieku nigdy nie będzie na wyrost.

Warto pamiętać, że pojęcia reformacji i deformacji, bo takim się również posługiwano, należały od XV wieku do żargonu technicznego teologów, były elementem języka środowiskowego, języka nazbyt abstrakcyjnego i przez to mało zrozumiałego dla tych chrześcijan, którzy żyli poza akademią, poza synodem, poza dyskusjami. W ich miejsce potrzeba było zatem pojęcia, które lepiej odpowiadałoby rzeczywistej skali zmian spowodowanych reformą chrześcijaństwa, a więc takiego, które pozwalałoby w określony i zamierzony sposób kształtować doświadczenia jednostkowe i zbiorowe, a następnie zdawać z nich sprawę. W latach osiemdziesiątych zeszłego stulecia John Bossy, wówczas jeden z czołowych angielskich historyków chrześcijaństwa zachodniego, wprowadził do słownika historiograficznego kapitalną innowację pojęciową¹⁵. W miejsce tego, co dotychczas określano mianem reformacji zaproponował on etymologicznie wieloznaczną, a przez to funkcjonalnie wszechstronną kategorię *Christianity Translated*. Wskazuje ona bowiem na dwa wydarzenia, których nieredukowalne powiązane ujawnia specyfikę ówczesnego chrześcijaństwa: na „przekład” jako specjalistyczną, filologiczną robotę oraz na „przeniesienie” jako pragmatyczne działanie tej pracy w przestrzeni zbiorowej. W źródłowej dla kategorii *Christianity Translated* łacińskiej *translatio* stale mowa przecież zarówno o przekładzie, jak i o przeniesieniu, czyli zmianie położenia, zwiększaniu wpływów, czy nawet o zmianie stanu. Mam wprawdzie wątpliwości, czy ta asocjacja pojęciowa jest w pełni uzasadniona dla całego chrześcijaństwa wczesnonowożytnego, ale – co działa na jej korzyść – jestem przekonany, że nigdzie indziej nie odkłada się tak obficie nasze rozumienie rzeczywistości, jak właśnie w języku

¹⁵ J. Bossy, *Christianity in the West 1400–1700*, Oxford 1985.

potocznym, do którego należy również łacińskie pojęcie translacji jako przekładu i przeniesienia. Przekład Pisma Świętego to przeniesienie, epokowy dla chrześcijaństwa transfer tego, co fachowe i akademickie, w obszar doświadczeń jednostkowych i zbiorowych. Realne i wymierne zmiany w chrześcijaństwie zaczęły zachodzić dopiero wtedy, gdy wiedza fachowa filologów i teologów przestała być jedynie elementem indywidualnego bądź akademickiego wyposażenia i stawiała się każdorazowo dobrem wspólnym określonych wspólnot interpretacyjnych, które nazywamy Kościołem rzymskokatolickim, ewangelicko-augsburskim, ewangelicko-reformowanym, itd. Wzmożone zainteresowanie i praca nad tłumaczeniami biblijnymi ujawnia, choć z różną intensywnością w zależności od wyznania, proklamacyjne implikacje kryzysu reformacyjnego, czyli jego priorytetową intencję, by stale przenosić kerygmat w indywidualne i zbiorowe doświadczenia chrześcijan. Jako forma pastoralnej eksplikacji objawienia tłumaczenia biblijne stają się zatem istotnym elementem proklamacji, która przynajmniej częściowo i w zamierzeniu odciąża chrześcijaństwo z dogmatycznego deponowania i apologetycznego dozoru słowa Bożego.

Przekład Biblii ilustruje, jak dotychczas gabinetowa wiedza funkcjonalnie wykracza poza swoje pierwotne zastosowanie i pragmatycznie zwiększa swoje wpływy na bezprecedensową skalę. Jeśli zatem miernikiem tej zmiany (nie chcę tu mówić o postępie lub regresie) jest wpływ na świadome postawy i mentalności zbiorowe, to za faworyzowaniem kategorii *Christianity Translated* kosztem tradycyjnej nomenklatury historiograficznej kryje się przekonanie, że to właśnie przekład biblijny jest kluczem do pełniejszego zrozumienia przemian ówczesnego chrześcijaństwa. Nie zabieram tutaj głosu jako rzecznik innowacji Bossiego. Zależy mi tylko na tym, by wskazać tłumaczenie Pisma Świętego jako akt źródłowy i inicjujący owe zmiany. W tym samym Piśmie, w liście do Rzymian teolodzy odnajdywali pełen semantycznych i doktrynalnych półcieni imperatyw μεταμορφωσθε, przez św. Hieronima dosłownie oddany jako *reformamini*, który legitymizował reformę jako pojęcie przez długi czas pozostające elementem specjalistycznego żargonu teologicznego, a dopiero później jako statutowy postulat dla wszystkich chrześcijan.

Powiedziałem, że tłumaczenie Biblii jest aktem założycielskim reformacji. Nie przypadkiem i na dobrą sprawę w imieniu swojej epoki Jakub Wujek powiada, że każda sekta ma swój przekład. W rzeczy samej, bez przekładu Pisma Świętego nie ma konfesji jako dokumentu, bez przekładu Pisma Świętego nie ma wyznania jako formy tożsamości zbiorowej i odrębnej zarazem, wreszcie bez przekładu Pisma Świętego nie ma chrześcijaństwa wczesnonowożytnego, a więc takiego, dla którego apologetyka i dogmatyka jest wyzwaniem znacznie większym od proklamacji. Wobec tego te granice, które bylibyśmy jeszcze skłonni akceptować, powiedzmy, na samym początku XVI wieku, granice między apologetyką, dogmatyką i proklamacją, w ciągu XVI stulecia zaczynają się coraz bardziej zacierać. Wraz z nimi zmienia się zupełnie sposób myślenia o chrześcijaństwie, formy tożsamości chrześcijańskiej multiplikują się na taką skalę, że już samo bycie prawdziwym chrześcijaninem staje się przedmiotem nad wyraz intensywnego sporu. W rezultacie tego zmiany ulega także myślenie o teologii, która staje się na ogół czujną protokolantką tych epokowych transformacji.

Zwracając uwagę na proklamacyjne implikacje ówczesnych tłumaczeń nie miałem na myśli wyłącznie tych prób, które podejmował na przykład Erazm ze swoją koncepcją prawdziwego chrześcijaństwa jako „filozofii Chrystusowej” albo Luter, który w swoim przekładzie Biblii chciał posługiwać się niemczyzną, którą mówi się w domach, na ulicach czy targowiskach. Nade wszystko chodzi mi tutaj o ówczesne ciążenie ku proklamacji jako istocie teologii chrześcijańskiej, o kerygmaticzny wymiar samego chrześcijaństwa. Trzeba podkreślić, że były to próby wciąż nieśmiałe, rozpoczynające się około drugiej i trzeciej dekady XVI wieku, a następnie spowolnione albo nawet zatrzymane pod naporem konfesjonalizacji, która instytucjonalną inicjatywę zwierzchnictwa programowo przedkładała nad kerygmaticzną otwartość chrześcijan. Tak długo bowiem proklamacja w pełni nie doszła *nomen omen* do głosu, jak z jej słownika nie zostało usunięte lub chociaż zbagatelizowane pojęcie heretyka. To nie tylko obelga, *nomen criminis*, ale nade wszystko *nomen separatum*, nazwa wykluczenia poza określone uniwersum religijne i konstytuującą je naukę. Epokową przeszkodą dla proklamacji jako nieśmiało nadchodzącej istoty teologii i kerygmaticznej (nie

zaś wyznaniowej) natury chrześcijaństwa jest właśnie konstytutywne dla pojęcia herezji wytyczanie granic doktryny i definiowanie jej prawdziwości, obrona i utrzymywanie jej w granicach wyznaczonych przez te wspólnoty interpretacyjne, które począwszy od XVI stulecia określano mianem konfesji. Przywoływany tutaj wielokrotnie Stanisław Hozjusz to przykład kogoś, kto przyczynił się do wyhamowania tego proklamacyjnego zwrotu teologii chrześcijańskiej, zainicjowanego między innymi przez Erazma, a kontynuowanego przez rzeczników chrześcijaństwa bezwyznaniowego, którym – co znamienne dla tej tendencji epoki konfesjonalizacji – wielkie denominacje zupełnie odmawiały prawa do bycia chrześcijanami. Kto czytał *Confessio catholicae fidei christiana* Hozjusza, ten chyba dobrze wie, jakie miejsce wśród priorytetów teologii zajmuje tam proklamacja, jak dalece została ona zmarginalizowana kosztem obrony tego, co uznane za normatywne, kosztem dogmatyzowania chrześcijaństwa, czyli tworzenia kolejnych konstrukcji normatywności o uniwersalnym zastosowaniu, a przynajmniej o takich właśnie kolonizacyjnych aspiracjach¹⁶. Nie chcę demonizować i w ten sposób wyróżniać Hozjusza, podaję tylko jeden, ufam, że miarodajny przykład. To samo powiedzieć można przecież o większości ówczesnych konfesji, jeśli nie o każdej z nich. Z definicji spełniały one dogmatyczno-apologetyczne funkcje, gdzie granica jako kres akceptowalności znaczyła w praktyce znacznie więcej niż proklamacyjna konieczność zniesienia przyjętej wykładni Pisma w faktycznym byciu. To znamienne, że problemem, wyzwaniem dla teologii staje się wytyczenie, zachowywanie i kontrolowanie takiej granicy. W swojej *Confessio* Hozjusz wręcz poświęca osobny rozdział precyzyjnym sposobom odróżniania katolika od heretyka. Kryterium takiej różnicy, a więc i granica tego, co akceptowalne w ramach określonego uniwersum religijnego, ma wyłącznie doktrynalny charakter, bo zawiera się w określonych postanowieniach kościelnego magisterium. To ostatnie natomiast sprowadza się do stosowania hermeneutycznych kanonów, jak „właściwie” interpretować Biblię i jak odróżnić interpretację adekwatną od tzw. nadinterpretacji, czyli herezji.

16 Zob. S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, przeł. J. Wojtkowski, Olsztyn 1999.

By dostrzec w kontrastywnie wyostrzonej postaci skalę tej niezrealizowanej u progu nowożytności możliwości, posłużę się tu stanowiskiem kilku teologów i hermeneutów protestanckich XX wieku. Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling, Paul Ricoeur oraz Gerhard O. Forde w tym między innymi pozostają zgodni, że ostatecznym przeznaczeniem teologii chrześcijańskiej jest proklamacja i nic więcej. To zmienia w zasadzie wszystko. Wyzwaniem dla biblistyki nie jest już bowiem gabinetowe rozumienie języka biblijnego, a więc posiadanie kompetencji filologicznych, ani dostarczanie normatywnych interpretacji, czyli dysponowanie władzą zwierzchnią, ale rozumienie siebie w języku objawienia, kształtowanie własnej podmiotowości w zwierciadle biblijnym. Lektura Pisma w języku, który odpowiada naszym doświadczeniom rzeczywistości (czyż tłumaczom z XVI i XVII wieku nie chodziło o odnalezienie właśnie takiej mowy), winna ujawniać nie tylko znaczenia poszczególnych miejsc, ale nade wszystko samo słowo Boże, które bez przerwy pozostaje tzw. „zdarzeniem słownym”. Co za tym idzie, podstawowym celem takiej lektury nie jest dogmatyczna deszyfracja komunikatów, ale umożliwienie uczestnictwa w takim zdarzeniu, nawiązanie tzw. „egzystencjalnego spotkania” ze słowem. Wówczas kerygmatyczna istota chrześcijaństwa zyskuje swoje uzasadnienie w naturze słowa Bożego, które nie tyle komunikuje albo przekazuje treści, co otwiera samego człowieka na określone możliwości bycia. Ten sposób myślenia o Biblii zaczyna się w XVI wieku wraz z dostrzeżeniem potrzeby przekładu i przeniesienia Pisma Świętego na nowe obszary. Pismo Święte tłumaczone jest przede wszystkim ze względu na głoszenie Słowa Bożego, żeby ono wreszcie dotarło, by stało się konstytutywną częścią konkretnego doświadczenia. W proklamacji chodzi nie tyle o wyjaśnianie i utrwalanie znaczeń, a więc nie tyle o udzielanie odpowiedzi na pytanie, ale o odpowiedź na wyzwanie, czyli o działanie, o uwolnienie performatywnej sprawczości słowa Bożego. Oto w dużym skrócie zwieńczenie tej historii, której początek sięga kryzysu reformacyjnego. Erazm oczekuje bowiem, by Pismo Święte stało się jak słońce – dostępne wszystkim: niech nawet Turcy i kobiety czytają Biblię (to w drugiej dekadzie XVI wieku brzmiało znacznie mocniej niż dzisiaj), skoro o tożsamości chrześcijańskiej decyduje jedynie naśladowanie

Chrystusa lub, by ująć to nieco inaczej, przeglądanie się we własnym przyszłym zwierciadle, którym jest Chrystus. Tłumaczenia biblijne albo inicjują ten proklamacyjny zwrot teologii, albo są jego beneficjentami. Konfesjonalizacja jednak zupełnie ten zwrot ujarzmiła, a w najlepszym razie na długi czas uśpiła.

Transkrypcja: Aleksander Glich
Redakcja: Alicja Bielak, Tadeusz Rubik

Dr Alicja Bielak – wykładowca na Wydziale Artes Liberales Uniwersytetu Warszawskiego oraz pracownik konsorcjum RETOPEA z siedzibą w Katolickim Uniwersytecie Łowańskim. Do jej zainteresowań badawczych należy szeroko pojęta historia intelektualna doby nowożytnej ze szczególnym uwzględnieniem emblematyki, medytacji, nihilizmu oraz radykalnej reformacji.

Dr Jakub Koryl – wykładowca na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, dokumentalista w Centrum Badawczym Bibliografii Polskiej Estreicherów. Interesuje się historią intelektualną wczesnej nowożytności, egzegezą biblijną, hermeneutyką oraz teologią protestancką i filozofią niemiecką XX wieku. Jest laureatem Nagrody Prezesa Rady Ministrów za rozprawę doktorską *Erazmianizm w polskiej kulturze literackiej XVI wieku*.

Dr hab. Maciej Ptaszyński – pracownik w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego, wykładał również na Uniwersytecie Jana Gutenberga w Moguncji. Do jego zainteresowań naukowych należą historia duchowieństwa luterńskiego oraz dzieje reformacji i erazmianizmu. Opublikował m.in. rozprawę *Reformacja w Polsce a dziedzictwo Erazma z Rotterdamu*, uhonorowaną Nagrodą Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego za najlepszą książkę akademicką na Poznańskich Targach Książki w roku 2019.