

Lech Szczucki

Chrystian Francken*

Franckenius in religione vertumno mutabilior

I

Luigi Firpo, profesor uniwersytetu turyńskiego, znakomity znawca filozofii włoskiego renesansu, w szczególności zaś Bruna i Campanelli, pracuje już od dłuższego czasu nad monografią głośnego heretyka włoskiego Francesco Pucci di Dino (1543—1597). Omówienie opublikowanych dotąd studiów prof. Firpo o Puccim¹ wymagałoby jednak osobnego artykułu, tak ze względu na znaczenie tej postaci w dziejach późnej heterodoksji włoskiej, jak i na związki łączące Pucciego z Polską, wspomina tu jednak o nich dlatego, iż uczony włoski zajął się również — na marginesie niejako swych głównych badań — jednym z przyjaciół Pucciego, człowiekiem, który w dziejach polskiej reformacji odegrał pewną rolę — Chrystianem Franckenem.

Dwa studia Luigi Firpo dotyczące Franckena² omawiają najbardziej może interesujący okres jego życia, tj. lata 1581—1593; autor zamierza jeszcze poświęcić osobne studia młodości Franckena (aż do chwili jego ucieczki z zakonu jezuitów) i jego procesowi przed inkwizycją rzymską.

* Składam serdeczne podziękowanie ks. dr Bogdanowi Natońskiemu za łaskawe udostępnienie mi odpisów materiałów źródłowych z Archivum Romanum Societatis Iesu.

¹ Są to prace następujące: *Processo e morte di F.P.*, „Rivista di filosofia”, XL, 1949, s. 71—393; *F.P. in Inghilterra*, „Revue Internationale de Philosophie”, V, 1951, s. 158—173; *F.P. in Basilea*, w: *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze 1955, s. 257—295; *F.P. Lettere, documenti e testimonianze*, wyd. L. Firpo i R. Piattoli, t. I—II, Firenze 1955—1959; *Gli scritti di F.P.*, Torino 1957. Pobyt Pucciego w Czechach i Polsce omówił prof. Firpo w artykule *John Dee, scienziato, negromante e avventuriero*, „Rinascimento”, III, 1952, s. 25—84.

² *Il vero autore di un celebre scritto antitrinitario: Christian Francken non Lelio Socino*, „Bolletino della Società di Studi Valdesi”, LXXVII, 1958, nr 104, (= Firpo, I) s. 51—68; *Christian Francken antitrinitario*, *ibid.*, LXXVIII, 1959, nr 107, s. 27—35. (= Firpo, II).

Lektura interesujących artykułów włoskiego uczonego skłania jednocześnie do melancholijnych raczej refleksji nad polskimi opracowaniami dotyczącymi Franckena. Nazwisko autora *Colloquium Iesuiticum* występuje wprawdzie nader często w pracach z zakresu historii reformacji, wszyscy jednak niemal autorzy piszący o Franckenie powtarzają na ogół tylko te skąpe, a często i bałamutne informacje, które przed pół wiekiem zebrał zasłużony, ale nie zawsze krytyczny i dokładny Henryk Merczyng³. Nie wyszedł również poza te schematyczne ujęcia Stanisław Szczotka, autor artykułu o Franckenie w *Polskim Słowniku Biograficznym*⁴, który nie dotarł nawet do tak elementarnych źródeł, jak listy Skargi czy dziennik Wielewieckiego, chociaż one właśnie pozwoliłyby mu wyjść poza krąg wykorzystanej już przez Merczynga historiografii ariańskiej.

Artykuł niniejszy nie jest recenzją prac prof. Firpo, aczkolwiek wielokrotnie podejmuje dyskusję z poglądami w nich zawartymi, stanowi natomiast próbę całościowego prześledzenia biografii niepospolitej jednostki uwikłanej w głęboki konflikt z ortodoksiami wyznaniowymi. Walce tej towarzyszy zresztą proces osobliwy, chociaż łatwo wytłumaczalny — oto walczący uparcie ze sformalizowanym konfesjonalizmem heretyk przeżywa z tego powodu autentyczne niepokoje sumienia, i co więcej tęskni często za pewnym i niewzruszonym autorytetem właśnie organizacji kościelnej. Fakt, iż ów autorytet jawi mu się zwykle w postaci „bezpiecznego portu” Towarzystwa Jezusowego, tłumaczy się w znacznej mierze dziesięcioletnim niemal pobytom Franckena w tym zakonie. Nie tylko tym wszakże. Najburzliwszy okres życia niemieckiego heretyka przypada na okres niezwykle dynamicznej akcji kontrreformacji katolickiej. Procesowi temu towarzyszy równoległe usztywnienie ideologiczne protestantyzmu, okoliczność, która dla biografii i ewolucji religijnej Franckena ma ogromne wprost znaczenie. W warunkach bowiem rosnącej stagnacji ideowej w środowisku klasycznej reformacji i zaostrzenia przez nią kursu wobec wszelkich tendencji „liberalizujących”, heterodoksja próbuje nawiązać dialog z katolicyzmem, czy nawet powraca do kościoła rzymskiego (Pucci, Francken). W obu wypadkach — Pucciego i Franckena — próby te skończyły się klęską, obaj bowiem reprezentowali postawę niemożliwą do pogodzenia z wymogami zinstytucjonalizowanych ortodoksji, postawę — sięgamy tu do świetnej charakterystyki Leszka Kołakowskiego — „zakładającą wiecznie nieuleczalny antagonizm między religią i kościołem, między chrześcijaństwem i organizacją, między wiarą i urzędem, między moralnością a wyznaniem”⁵.

³ *Domniemanie pierwsza w Polsce książka spalona przez kata*, „Przegląd Historyczny”, 1913, s. 187—199.

⁴ T. VII, Kraków 1948, s. 79—80.

⁵ *Dirk Camphuysen i źródła religijności bezwyznaniowej*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. VI, 1960, s. 55.

Chrystian Francken⁶ urodził się w 1549 r.⁷ w Gardeleben (Brandenburgia) w rodzinie ortodoksyjnie luterańskiej. Nawrócony około 1568 r. na katolicyzm — okoliczności towarzyszących tej konwersji oświecić nie umiemy — został następnie wysłany do Włoch na studia w Kolegium Rzymskim Towarzystwa Jezusowego. Studium tym zawdzięczał Francken rozległą erudycję klasyczną i dobrą znajomość filozofii starożytnej, którą w tym czasie wykładał w Kolegium słynny Benedykt Perera (1535—1610), usiłujący pogodzić doktrynę Arystotelesa z katolicyzmem⁸.

W parze z sukcesami naukowymi — nawet po zerwaniu z jezuitami będzie o nich wspominał Francken z niezwykłą dumą — szły postępy w pobożnych praktykach (do nowicjatu zakonnego przyjęto Franckena 19.XII.1569⁹) uprawianych tak intensywnie, że doprowadziły one młodego konwertytę do ciężkiej choroby. Przeniesiony za radą lekarzy do kolegium neapolitańskiego „ze względu na swobodniejszą dyscyplinę i łagodniejszy klimat”, począł tam Francken przeżywać pierwsze wątpliwości religijne i, jeśli wierzyć jego późniejszym zwierzeniom, dużą rolę odegrały w tym procesie kontakty z przedstawicielami środowiska intelektualnego Neapolu („docti... philosophi, medici, nec non theologi,

⁶ Z bogatej — i bardzo zróżnicowanej jakościowo — literatury o Franckenie podają tylko pozycje zasadnicze: K. Henningius, *De vita Christiani Francken Gardelebiensis Paleomarchici*, „Miscellanea Lipsiensia”, t. X, 1721, s. 131—171 (praca bardzo sumienna, aczkolwiek dziś już przestarzała i we wnioskach często bałamutna); S. J. Apinus, *Vitae professorum philosophiae, qui a condita Academia Altorfina ad hunc usque diem claruerunt*, Norimbergae 1728, s. 38—52 (przedruk pracy Henninga, uzupełniony wyciągami z dzieła J. C. Zeltnera, *Theatrum virorum eruditorum*, Norimbergae 1720, i kilkoma własnymi spostrzeżeniami); F. S. Bock, *Historia antitrinitariorum*, t. I, Regiomonti 1774, s. 360—364; Jöcher, *Allgemeine Gelehrten-Lexicon*, t. II, Leipzig 1750, kol. 714—715; Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. III, Bruxelles 1892, kol. 930—931; B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im XVI. Jahrhundert*, cz. I, Freiburg i. Br. 1907, s. 546—547. Ważne źródło do biografii Franckena w latach 1569—1583 stanowią jego własne wspomnienia, zawarte w *Breve colloquium Iesuiticum*, Lipsiae 1579, w przedmowie do Floreniusa. Pełnego tekstu tej przedmowy nie znam (wydania z 1579 nie posiada żadna z bibliotek polskich), w wyjątkach została ona przedrukowana u Bocka, Henninga i Apina w dziełach wyż. cyt.; po skrótach i zmianach przedmowa ta została zamieszczona w II wyd. *Colloquium Iesuiticum*, Basileae 1580, na które to wydanie powołuje się w artykule (korzystałem z egzemplarza Biblioteki Uniw. Wrocławskiego, stanowiącego niegdyś własność Andrzeja Dudycza). Bogaty materiał biograficzny zawiera *Epistola Christiani Francken, in qua deplorat sum a Societate Iesu et Ecclesia Catholica discessum, eiusque fidem a se temere oppugnatam*. Viennae Austriae 1582 (egz. w Bibl. Nar. w Wiedniu). Ze względu na niedostępność w Polsce pierwszego wydania podaję również odsyłacze do przedruku Apina, op. cit., s. 5—61.

⁷ Prof. Firpo określa datę urodzenia Franckena na „ok. 1554”, Jöcher natomiast i autorytatywni w tym względzie Backer-Sommervogel twierdzą, że urodził się on w 1549 r. Ta druga data wydaje się bardziej prawdopodobna w związku z informacją Franckena, że rozgniewani jego listem do jezuitów (1581) luteranie „in vulgus sparserunt, nescio quae furta mea puerilia, ante meum in Societatem ingressum facta” (*Analysis ritae Christianae*, Pragae 1595, k. C₁r, podkr. L. S.). Trudno przypuszczać, by czternastoletni ledwie Francken miał już na swym koncie jakieś prace literackie.

⁸ Por. F. de Villoslada, *Storia del Collegio Romano al suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1771)*, Romae 1954, s. 51—52.

⁹ Backer-Sommervogel, op. cit., t. IX, Bruxelles 1900, kol. 360.

dignitate aliqua ecclesiastica non deliniti”), którzy zachowując zewnętrzne pozory odnosili się do katolicyzmu z pogardą upatrując w nim fałsz zdolny oszukać jedynie ciemny motłoch¹⁰.

Wszystkie te wątpliwości nie przeszkodziły jednak przełożonym Franckena mianować go w 1576 r. wykładowcą filozofii w Kolegium Wiedeńskim (i stąd wydaje się prawdopodobne, że jego zwierzenia były w istocie próbą dorobienia sobie ex post buntowniczej genealogii), a jemu samemu — wypełniać przez dwa lata gorliwie obowiązki pedagogiczne¹¹. Oprócz nich Francken zajmował się polemiką pisemną z luterałami brandenburskimi¹².

Jeśli władze zakonne — co wydaje się nader prawdopodobne — wdziały w tak wszechstronnie utalentowanym i żarliwym członku zakonu przyszłego apostoła Brandenburgii, to rachuby te zostały rychło przekreślone, w czym znaczną, jeśli nie decydującą, rolę odegrał współkolega Franckena w Kolegium Wiedeńskim Paweł Florenius, który w styczniu 1578 r. uciekł z zakonu. Odstępstwo wybitnego jezuita, cieszącego się u Franckena niebywałym wręcz autorytetem, przyśpieszyło jego decyzję nabrzmiewającą powoli w czasie sekretnych rozmów z Floreniusem; po dziesięcioletnim niemal pobycie w zakonie postanowił Francken zerwać z nim ostatecznie. Zabiegi jego jednak o zwolnienie ze ślubów wywołały konsternację i zaostrzyły i tak już napięte stosunki z władzami zakonnymi. Nad buntowniczym profesorem zawisła groźba wyjazdu do Włoch, a nawet ponure widmo hiszpańskiego klasztoru in pace. W tej trudnej sytuacji okazał Francken zadziwiająco przytomność umysłu, począł bowiem molestować przełożonych o pozwolenie odwiedzenia klasztoru w Brnie i kolegium ołomunieckiego, motywując swą prośbę przemęczeniem i przepracowaniem. Podstęp udał się całkowicie i w lutym 1578 r. Francken uciekł do Pragi, w której mieszkał jego przyjaciel i niedawny apostata, Paweł Florenius; można tedy przypuszczać, że ucieczka była z góry ukartowana i obmyślana.

W swych późniejszych pismach Francken chętnie powracał do pierwszych lat po ucieczce z zakonu (liczne sprzeczności w tych relacjach są łatwo wytłumaczalne jego aktualną przynależnością wyznaniową), jednakże ze wspomnień tych przebija uczucie rozczarowania i wielkiego osamotnienia. Pośredni dowód ówczesnego stanu Franckena stanowią jego nieustanne peregrynacje w latach 1579—1581, w czasie których usiłuje

¹⁰ Por. *Colloquium Iesuiticum*, s. 48—49.

¹¹ „...recordemini — pisał w 1581 r. Francken do jezuitów wiedeńskich — quod fideliter apud vos totum philosophiae curriculum docendo biennio absolverim, et brevi eo tempore non minus praestiterim, quam qui ante me istic philosophiae professores fuerunt, toto triennio praestiterant; quodque neminem meorum discipulorum nec quenquam alium in fide catholica averterim, sed omnes in ea multis rationibus confirmarem...” (*Epistola Christiani Francken*, k. C₁r.v. — S. J. Apinus, op. cit., s. 60).

¹² *Colloquium Iesuiticum*, s. 8. Te prace Franckena nie zachowały się.

on — zawsze bezskutecznie — dopasować się do warunków życia w świecie protestanckim.

Pobyty w Pradze trwał dość krótko, bo już w kwietniu¹³ wyjechał Francken do Saksonii, jednak wytrzymał ledwie trzy miesiące w rodzinnych stronach, i wyjednał sobie u magistratu Gardeleben zasiłek pieniężny ruszył „na dobrowolne wygnanie i w podróż filozoficzną”¹⁴ do Genewy, odwiedzając po drodze szereg akademii protestanckich.

Z pobytem w Saksonii łączy się jednak pierwsza i może najgłośniejsza publikacja Franckena, *Colloquium Iesuiticum*¹⁵. Niewielka ta książeczka wzbudziła wielki rozgłos i spopularyzowana następnie przez szereg wydań i przekładów weszła do kanonu antyjezuickiej literatury.

W liście do jezuitów z 1581 r. Francken czynił karkołomne wręcz wysiłki, by sprowadzić do minimum swą rolę jako autora *Colloquium*. Według jego relacji sama idea dziełka i wszystkie niemal pomysły polemiczne pochodziły od Floreniusa, on sam natomiast był właściwie protokolantem i tylko w kilku miejscach „summa nocendi voluntas” kazała mu skierować pióro przeciw jezuitom. Nie negując znaczenia współpracy Floreniusa przy opracowywaniu *Colloquium*, nie sposób jednak dać wiarę Franckenowi, zwłaszcza że te partie dziełka, do których autorstwa się przyznał, mają zasadnicze znaczenie.

Ramą teoretyczną *Colloquium Iesuiticum* jest arystotelesowska koncepcja niewolnictwa (i wolności) z natury, przy czym została ona zaadoptowana w szczególnie sposób do potrzeb polemiki antyjezuickiej i antykatolickiej. W oparciu o teorię Stagiryty przeprowadza Francken swoistą klasyfikację charakterów narodowych, wyodrębniając dwa główne typy, wspólne dla rozmaitych narodów: typ z natury tępy i niewolniczy (Włosi, Hiszpanie) cechuje upodobanie do bałwochwalstwa i bezkrytyczne przyjmowanie narzuconych poglądów, typ natomiast z natury uzdolniony i wolny (Francuzi, Czesi, a zwłaszcza Niemcy) wyróżnia prawdziwe przeżycie religijne, niechęć do zabobonu i bałwochwalstwa¹⁶.

¹³ „maio mense in Saxoniam concessi” stwierdza Francken w cyt. liście do jezuitów (*Epistola*, k.A₃v. — S. J. Apinus, op. cit., s. 55), jednakże przedmowę do *Colloquium Iesuiticum* datował z Lipska już 24.IV.1579 (F. S. Bock, op. cit., s. 361). Albo więc zawiodła go pamięć, albo sprzeczność ta wynika z różnicy między starym a nowym stylem.

¹⁴ *Paradoxa de praedestinatione* podpisał Francken w Bazylei 6.X.1579 „in voluntario hoc mihi exilio et philosophica peregrinatione” (*Colloquium Iesuiticum*, s. 83).

¹⁵ *Breve Colloquium Iesuiticum toti orbi Christiano et Urbi potissimum Cesareae Viennensi ad recte cognoscendam hactenus non satis perspectam Iesuitarum religionem utilissimum, habitum a S. Theologiae Doctore et Prof. Paulo Florenio cum Christiano Francken, Philosophiae Professore in Cesareo Iesuitarum Gymnasio, Viennae 1578 XX Ianuarii habita*, Lipsiae 1579. W następnych wydaniach tytuł uległ pewnym zmianom.

¹⁶ Por. *Colloquium Iesuiticum*, np. s. 15: „in Hispanis et Italis multo te semper plura et maiora Iesuiticae sanctitatis insignia notasse et observasse, quam in Germanis, Gallis et aliis nationibus; in stolidis autem et servilibus hominibus multo adhuc plura et maiora quam in ingenis et ingeniosis”.

Tezy powyższe przyjmuje Francken a priori, chociaż zdaje sobie chyba częściowo sprawę z niebezpieczeństw płynących z tego deterministycznego ujęcia, kładzie bowiem jednocześnie duży nacisk na rolę tradycji w ukształtowaniu pewnych cech religijności.

Najbardziej efektywnie wypadła oczywiście charakterystyka religijności hiszpańskiej i włoskiej.

Krótki opis stosunków wyznaniowych w Hiszpanii należy do najlepszych bezsprzecznie partii *Colloquium*. Hiszpanie — według Franczena — to kraj niewolników. Przymus i nietolerancja praktykowane przez inkwizycję spowodowały nieobliczalne skutki moralne; wszyscy Hiszpanie ogarnięci są manią tropienia herezji i nawet więzy rodzinne nie zabezpieczają przed denuncjacją i posłaniem na stos¹⁷. Nic więc dziwnego — konkluduje triumfalnie autor — że z tak potwornego kraju wyszedł założyciel zakonu jezuitów, Ignacy Loyola.

Ustaliwszy w ten sposób genealogię jezuityzmu (jako pewnej postawy ideowo-moralnej), przechodzi Francken do omówienia religijności włoskiej. I ta charakterystyka nie wypadła pozytywnie, w czym nie małą, zdaje się, rolę odegrał silny nacjonalizm Franczena i jego przekonanie o misji religijnej Niemców. Naród włoski ma naturalną inklinację „ad hypocrisim et superstitionem” i stąd są Włosi „ad idololatriam propensissimi”. Ulegają również (Francken wyraźnie zakłada w tym miejscu koincydencję wpływów tradycji i czynników wrodzonych) tradycjom pogańskim, o czym świadczy kult niezliczonych świętych (dawniej bóstw pogańskich), czy papieża (dawniej cesarza). Te partie *Colloquium* nawiązują wyraźnie do uprawianych przez całą niemal publicystykę reformacyjną krytyczno-historycznych dociekań nad genezą pewnych form kultowych w kościele katolickim.

Wywody powyższe miały przekonać czytelnika, że zakon jezuitów mógł tylko powstać w warunkach łatwowernej ciemnoty i zabobonu, cechującej narody „niewolnicze” i że w związku tym nowa organizacja zakonna reprezentuje cechy środowiska, które ją wyłoniło.

W przeciwieństwie do jadowitej charakterystyki religijności włosko-hiszpańskiej stoi analiza religijności Niemców i Czechów. Wrodzona tym narodom „morum gravitas” i niechęć do zabobonnych ceremonii tłumaczy też zdaniem Franczena fakt, że odstąpiły one od wiary rzymskiej¹⁸, jeśli zaś dotąd jeszcze część Francuzów, Czechów i Niemców trzyma się papizmu, to są to ludzie albo niemądry, albo łatwowierni i niedoświadczeni.

¹⁷ Ibid., s. 18. Przy opisie dzieci posyłających swych rodziców na stos, Andrzej Dudycz zanotował na marginesie: „quantum religio potest suadere malorum”, nawiązując wyraźnie do znanego zwrotu Lukrecjusza.

¹⁸ „Nec vero ulla ego alia de causa Germanos et Bohemos suapte natura ad omnem pietatem propendentes, tam facile a Romana descivisse arbitror Ecclesia, quam quod ipsi ob insitam sibi gravitatem morumque honestatem, ab omni idolo-

Po tych uwagach następuje analiza struktury wewnętrznej zakonu jezuitów, utrzymana w tonie najostrzejszego sarkazmu. Jezuita są zdaniem Franckena zbiorem najrozmaitszych mętów (*faex hominum*), prostaków bez wykształcenia i inteligencji, których jedynym celem jest popieranie papieża. Obłuda i bezmyślność (Franckenowi chodzi o postulat bezwzględnego posłuszeństwa wobec przełożonych) — oto typowe cechy zakonu jezuitskiego, organizacji niebezpiecznej zresztą społecznie, bo powodującej rozruchy i zamieszki.

Najciekawszy może fragment *Colloquium Iesuiticum* tworzy relacja Franckena o przyczynach, które skłoniły go do opuszczenia zakonu. Większość z nich mieści się wprawdzie w ramach stereotypowego już wtedy schematu polemicznego (wyeksponowanie bałwochwalczego charakteru papizmu, objawiającego się w kulcie świętych, Marii¹⁹, papieża i zabobonnych praktykach), jeden wszakże zasługuje na szczególną uwagę, łączy się bowiem ściśle z naszkicowaną powyżej teorią charakterów narodowych i ich związku z wierzeniami religijnymi.

Wspomina więc Francken, jak czytając niegdyś w klasztorze sprawozdanie misji jezuitskiej z Japonii natknął się tam m. in. na opis buddyjskiej organizacji zakonnej, której członkowie prowadzą ascetyczny tryb życia, oddając się medytacjom i umartwieniom cielesnym i towarzyszy im fama wielkiej świątobliwości. Francken był tym opisem zaskoczony, początkowe jednak zdziwienie ustąpiło zaraz miejsca przerażeniu.

„Przyszło mi bowiem natychmiast na myśl, że nie można wymyśleć nic bardziej podobnego do naszej reguły (*religio*), stąd też poważnie obawiać się trzeba, że ta cała nasza reguła życia duchowego nie jest boska, ale ludzka tylko i filozoficzna, albowiem wyznają ją także bałwochwálcy i poganie, pozbawieni światła Ewangelii, i to poganie, o których powiadają, że naturą, obyczajami i zdolnościami podobni są wielce do zdolniejszych Europejczyków (np. do Włochów i Hiszpanów); tak że każdy od razu zrozumie, że podobne natury i uzdolnienia wymyślają i ustanawiają bardzo również podobne reguły”²⁰.

rum et caerimoniarum multitudine, ab omnique gesticulationum et superstitionum levitate Italorum propria semper abhorruerint, adhucque abhorreant, quanquam hoc tamen idololatria et levitate non per paucos annos sese contaminarunt, inducti Romani idoli autoritate, nunquamque fallente, quam semper se possidere praedicaret, veritate” (s. 19—20).

¹⁹ Kult cudownego obrazu Madonny Loretańskiej daje asumpt Franckenowi do zacytowania Cycerona (*O nat. bog.*, III, 37, 89): „Kiedy Diagoras — ten, co go zwą Ateuszem — przybył na Samotrację, jeden z jego przyjaciół odezwał się doń tak: «Ty, który sądzisz, że bogowie nie dbają o sprawy ludzkie! Czy takie mnóstwo obrazów nie wskazuje ci, jak wielu ludzi dzięki złożonym bogom ślubom ocalało z gwałtownych burz i szczęśliwie dotarło do portu?» Ten zaś odpowiedział: «Tak jest. Ale to dlatego, że nigdzie nie namalowano tych, którzy rozbili się i zginęli na morzu»” (tłum. W. Kornatowski). *Colloquium Iesuiticum*, s. 46—47.

²⁰ *Colloquium Iesuiticum*, s. 33. Sprawozdanie misji jezuitskiej ukazało się w Kolonii w 1574 pt. *De rebus Indicis et Iaponicis* (często w XVI i XVII w. przedrukowywane).

Francken nie porzeka na odnotowaniu tej zbieżności i analizując — ciągle na podstawie sprawozdania jezuitckiego — stosunki wyznaniowe w Japonii, dochodzi do wniosku, że stanowią one wierne odbicie stosunków panujących w kościele katolickim²¹.

W *Colloquium Iesuiticum*, które według intencji autora miało stanowić ostrzeżenie przed jezuitami, a zarazem wprowadzić ferment w szeregi członków zakonu, dochodzi tedy do głosu pewna ogólna refleksja nad genezą i uwarunkowaniem kultów religijnych, refleksja stanowiąca później jeden z głównych wątków pisarstwa Franckena.

Podróż genewska nie przyniosła oczekiwanych rezultatów, Beza bowiem, z którym Francken chciał się spotkać, był wtedy chory, powrócił więc Francken do Bazylei, gdzie też opublikował drugie wydanie *Colloquium*. Treść dziełka pozostała niezmienną, pierwotną tylko dedykację do Floreniusa (nieco skróconą i zmienioną) poświęcił Francken... Chrystusowi, upatrując w nim jedyne obrońcę przed prześladowaniami jezuitów, którzy zniszczyli cały niemal nakład pierwszego wydania pamfletu²².

Przy końcu książki zamieścił Francken dwa oddzielne traktaty: *De bestialissima idololatria, quam in adoratione panis et vini renovat Societas Iesu divino sub cognomento latitans, paradoxa sex*²³ oraz *De praedestinatione mira paradoxa tria*. W rozprawkach tych zabłysnął Francken nieprzeciętnym talentem dialektycznym, jak również znakomitą znajomością filozofii scholastycznej. O ile zresztą traktat pierwszy mógł liczyć na przychylnie przyjęcie w środowisku protestanckim, o tyle paradoksy o predestynacji, formalnie zwrócone przeciwko uchwałom soboru trydenckiego w tej sprawie, wykazują — przez swą krytykę augustynizmu — wyraźny związek z koncepcjami heterodoksalnymi.

Niechęć zresztą Franckena do doktryny klasycznej reformacji ujawniła się niemal natychmiast po jego przybyciu do Strasburga (październik 1580), kiedy to wdał się w spór z Janem Marbachem, profesorem tamtejszej akademii i wybitnym teologiem luteranckim, występując w obronie znaczenia dobrych uczynków.

²¹ Ibid., s. 33—39. W liście do jezuitów z 1581 r. Francken przyznał się otwarcie do autorstwa tych fragmentów: „Meae vero fuerunt duae illae spirituales tentationes ex Iaponicarum lectione litterarum ortae” (*Epistola*, k. B.r. — S. J. Apinus, op. cit., s. 56).

²² *Colloquium Iesuiticum*, s. 3. W cytowanym liście do jezuitów, twierdzi Francken, że drugie wydanie *Colloquium* wydał za namową rektora uniwersytetu bazylejskiego (był nim wtedy Ulrich Koch). Francken pozostawał zresztą w kontaktach z uczelnią bazylejską, nazwisko jego figuruje w metryce uniwersyteckiej pod rokiem 1579 (*Die Matrikel der Universität Basel*, wyd. H. Wackernagel, Bd. II, Basel 1956, s. 269). Wspomniane zmiany w tekście przedmowy polegają na amputacji partii poświęconych omówieniu zabiegów Franckena o uwolnienie z klasztoru i jego ucieczki.

²³ Polemizował z nimi teolog katolicki Cornelius Loos (Callidius) w obszernym dziele *Urbis et Orbis defensio ...edita adversus iniquissimas calumnias, quibus Urbem traducit et Orbem criminatur Christianus Francken, apostata, Moguntiae 1581*.

Spór z Marbachem uniemożliwił wprawdzie Franckenowi współpracę z akademią strasburską, dzięki jednak rozgłosowi, jaki towarzyszył całej sprawie, zwrócił on na siebie uwagę Jana Ostroroga, studiującego wówczas z bratem Mikołajem w tamtejszej akademii. Całą zimę spędził Francken z Ostrorogami objaśniając im *Organon* Arystotelesa i rozstał się z nimi w przyjaźni. do czego walenie przyczynił się obfity „wiatyk” otrzymany na zakończenie od wdzięcznych uczniów²⁴.

Obowiązki pedagogiczne bynajmniej nie ostudziły temperamentu Franckena i w kwietniu 1581 r. odbył kolejną dysputę, w trakcie której — oddajemy mu głos — „ów najpotworniejszy, i ze wszystkich, które na świecie istnieją najgłupszy, błąd o wszechobecności (omnipraesentia) ciała Chrystusowego zbilem publicznie w taki sposób, że doktor Pappus [wybitny teolog luterański, prof. akademii w Strasburgu — L. S.], obrońca tezy przeciwnej, prócz swego υπερφισικῶς nie umiał dać żadnej odpowiedzi”²⁵.

Prywatne nauczanie filozofii traktował Francken jako rodzaj zaprawy intelektualnej przed podobnymi, chociaż daleko poważniejszymi obowiązkami, zabiegał bowiem w tym czasie o uzyskanie katedry filozofii w nowo założonym gymnasium academicum w Altdorfie.

Negocjacje wstępne wypadły wprawdzie pomyślnie, ale całe przedsięwzięcie spaliło na panewce i skończyło się wielkim skandalem. Wykłady swe na temat filozofii Arystotelesa (rozpoczęte w październiku 1580 r.) prowadził Francken w duchu bezwzględnej opozycji do teorii Ramusa, którego wiernym uczniem był właśnie rektor akademii altdorfskiej Jan Tomasz Freigius (1543—1583). Spór zaostrzył jeszcze fakt, że Francken nie poprzestał na zdyskredytowaniu ramizmu i w swoich wykładach zajął niezwykle krytyczne stanowisko wobec uswięconych w środowisku protestanckim powag naukowych. Według Freigiusa „nie tylko, że uznał Hotomana, Zwingera i Grynaeusa za prostaków, ale również Sturma nazwał nędznym mówcą (rhetorculus), wzgardził jawnie Filipem [Melancthonem — L. S.], Cyclerona uznał za człowieka gadatliwego i niedorzecznego”²⁶.

Wykłady te podzieliły uczelnię na dwa wrogie obozy, przy czym nie bez winy był tu i sam, słynny zresztą z temperamentu, Freigius, któremu antyramistyczne wypady Franckena komplikowały i tak już trudną sytuację osobistą, ze względu bowiem na swe sympatie do Ramusa był posądzany przez niektórych scholarchów o kryptokalwinizm.

Napięta atmosfera pobudziła Franckena do jeszcze ostrzejszych wystąpień. Na trzecim wykładzie wyzwał rektora na dysputę „de aeterni-

²⁴ *Epistola*, k.B₂r.v. — S. J. Apinus, op. cit., s. 57. Por. S. Kot, *Le Rayonnement de Strasbourg en Pologne à l'Époque de l'Humanisme*, „Revue des Études Slaves”, XXVII, 1951, s. 193.

²⁵ *Epistola*, k.B₂v. — S. J. Apinus, op. cit., s. 58.

²⁶ Cyt. wg S. J. Apinus, op. cit., s. 51—52.

tate mundi, de providentia Dei, de immortalitate animae” nie skąpiąc jednocześnie Freigiusowi i jego zwolennikom dosadnych obelg. Wśród słuchaczy — zwolenników rektora — wybuchł tumult i wykład przerwano²⁷. Był to ostatni występ Franckena na katedrze w Altdorfie, Freigius zdołał bowiem wyjednać u władz miejskich dymisję kłótliwego wykładowcy.

Na szczęście możni przyjaciele autora *Colloquium*, scholarcha Hieronim Baumgartner i rajca miejski Herdesheim, zorganizowali mu wykłady w Norymberdze, które odbywały się już bez ekscesów, a nawet — wiemy o tym oczywiście od Franckena — z wielkim aplauzem słuchaczy.

Sukcesy te nie mogły jednak przeważyć szali upokorzeń i goryczy doznanych w Altdorfie, toteż po odbyciu jednego zaledwie semestru wykładów Francken zażądał dymisji, by następnie — we wrześniu 1581 r. — wyjechać do Wrocławia. Polecony przez swych norymberskich protektorów Andrzejowi Dudyczowi zamieszkał Francken u węgierskiego humanisty, który otoczył gościa współczuciem i życzliwością²⁸.

Pobyt we Wrocławiu stał się punktem zwrotnym w życiu Franckena, 18 października bowiem wystosował stąd obszerny list do jezuitów wiedeńskich.

Odstępstwo od jezuitów i kościoła katolickiego, walka z nimi, tułaczka po krajach protestanckich — stwierdza Francken opisując swe życie po opuszczeniu kolegium wiedeńskiego — były tragiczną omyłką wynikłą z niedoświadczenia, słabości charakteru, a głównie szatańskich podszeptów Floreniusa.

Jest rzeczą znamioną, że Francken poświęca niezwykle mało miejsca na krytykę doktryny religijnej reformacji (ostre sformułowanie pod adresem teorii ubikwitaryzmu jest właściwie wyjątkiem), z wielkim natomiast naciskiem podkreśla, że powody jego rozczarowania do protestantyzmu wynikły ze względów natury etyczno-moralnej. Protestantów — zdaniem Franckena — cechuje zamięłowanie do bezpłodnych sporów teo-

²⁷ Francken oświeśla sprawę nieco inaczej: „Quibus enim iniuriis commotus ipsum [Freigiusa — L. S.] in publicum certamen philosophicum provocavi, quod quia nec ipse rector nec sectatores eius venire auderent, sed barbarorum hominum more in gladiatorum certamen me exposcerent” (*Epistola*, k.B₃r. — S. J. Apinus, op. cit., s. 58). Znając jednak manię prześladowczą Franckena, można chyba wierzyć jego przeciwnikowi, który oskarżeniu temu zaprzeczał (Apinus, s. 52).

²⁸ Obszerną relację o Franckenie przynosi list Dudycza do Cratona z 22.XI.1581 (A. Gillet, *Crato von Crafftheim und seine Freunde*, t. II, Frankfurt a. M. 1861, nr 72, s. 539—540), którą przedrukowujemy w całości: „Tanta est evangelicorum, qui nostras conscientias regere volunt, diritas et superba arrogantia, ut qui ex papatu discesserunt, non tantum dominos mutasse, ut ille dicit, sed in multo deteriores se tyrannos incidisse sentiant. Fuit apud me multos dies Christ. Franken, commendatur mihi ab Herdessiano et Baumgartnero valde diligenter: is, cum multa saepe de horum ipsorum inhumanitate conquestus esset, hodie, ante duas horas, gratiis actis de hospitio et mensa atque aliis officiis meis, in insulam [Die Dominsel in Breslau, der Sitz der kath. hohen Geistlichkeit — komentarz Gilleta] ascendit et reculas suas illuc deportari iussit. Credo huc quoque ad suos Iesuitas reversurum, quos antea libello, quem tu legisse puto, perstrinxit, doctrina eorum confutata”.

logicznych, stagnacja ideowa, niechęć do ludzi inaczej myślących, a przede wszystkim brak dynamicznej i efektywnej pobożności („pietas” oznacza u Franckena zarówno głębię przeżycia religijnego, jak i „charitas” etyczną).

Historyk jezuitki Antoni Socher zauważył, że list Franckena napisany jest „non sine acerbo sensu doloris”²⁹ i trudno tej obserwacji odmówić słuszności, zwłaszcza przy lekturze końcowych partii listu, kiedy to Francken błaga o przyjęcie do zakonu, lub też („scio enim constitutiones vestras non licere in Societate Iesu nunc recipi hominem, qui semel fidei catholicam abiecerit”) do kościoła katolickiego. Prośby te znajdują kulminację w patetycznej inwokacji końcowej: „...wiedźcie tedy, tak już wstrząśnięty (affectum) jestem, że choćbym nawet uważał, iż życie nie będzie mi darowane, to wolałbym o wiele bardziej być stracony przez katolików, niż wśród ewangelików żyć”³⁰.

Od chwili wysłania tego listu brak jest niemal, aż do roku 1583, bezpośrednich wiadomości o Franckenie; co ciekawsze, w swych późniejszych, tak przecież obfitych w wynurzenia autobiograficzne, pismach, okres ten pominął całkowitym milczeniem.

Podjętą poniżej próbę rekonstrukcji tego najbardziej może zagadkowego okresu życia Franckena trudno uznać za zadowalającą, gdyż całą sprawę można by dopiero, jak sądzę, wyjaśnić po zbadaniu archiwum domu wiedeńskiego, bądź też centralnego archiwum jezuitki w Rzymie, wydaje się jednak, że i ona posuwa nieco naprzód znajomość biografii Franckena w tym okresie. Uwagi na ten temat prof. Firpo oparte są w gruncie rzeczy na gołosłownych przypuszczeniach, uczony włoski przypuszcza bowiem, że Francken już w 1581 r. — za radą Dudycza — udał się do Polski. Firpo lekceważy także znaczenie listu Franckena do jezuitów wiedeńskich („in realtà lettera di palinodia esprimeva uno mero stato di animo e non implicava formale sottomissione” — I, s. 53).

W świetle znanych nam źródeł fakty wyglądają następująco. Andrzej Dudycz w cyt. liście do Cratona z 22.X.1581 wspomina o zamiarze Franckena powrotu do jezuitów, donosi o tym jednak w formie przypuszczenia (credo). W powstałej zapewne w 1585 r. notce rękopiśmiennej na egzemplarzu *Colloquium Iesuiticum*³¹ Dudycz podaje szereg wiadomości o Franckenie: udał się więc do jezuitów wiedeńskich, powrócił następnie do Wrocławia i stamtąd — w 1583 r. — wyjechał do Polski. Tę ostatnią

²⁹ *Historiae Provinciae Austriae S. I., pars prima*, Viennae 1740, s. 260.

³⁰ *Epistola*, k.C₁v. — S. J. Apinus, op. cit., s. 61.

³¹ Na notkę tę zwrócił uwagę K. Głombowski, *W kregu humanistów wrocławskich*, Wrocław 1955, s. 13, który też opublikował ją w niedokładnym przekładzie polskim. Podajemy tekst oryginalny: „Fuit hic apud me anno 1581, post Viennam ad suos Iesuitas rediit, palinodiam cecinit, huc reversus, hinc in Polonia abiit anno 1583, ibi fotinianus factus, deinde negavit Christum adorandum esse et disputavit contra Socinum ea de re; tandem rediit ad Ecclesiam Romanam publice abiuratis haeresib. omnibus in templo S. Barbarae Iesuitarum Cracoviae 1585”.

datę potwierdza również, dobrze o losach autora *Colloquium* poinformowany, kronikarz ariański³².

Z relacjami Dudycza, które, co specjalnie podkreślić należy, mają pierwszorzędne znaczenie ze względu na jego osobiste kontakty z Franckenem, korespondują w pewnym sensie informacje podane przez historyków jezuitów Sacchina i Sochera, według których Francken miał we Wrocławiu zgłosić się do nowo założonej misji jezuitkiej i wysłać stamtąd ów list do jezuitów wiedeńskich. Prośba jednak Franckena o przyjęcie go do zakonu została odrzucona, władze zakonne postanowiły go natomiast zwolnić ze ślubów „*quae nondum solemniter nuncupaverat*”³³. Wydaje się tedy, że konwersja Franckena w 1581 r. jest faktem, aczkolwiek sądzimy również, że trwała ona nader krótko.

Zabiegi Franckena zakończyły się sukcesem bardziej niż problematycznym. Rachuby na powrót do jezuitów, a one przecie stanowiły główny motyw jego działania, przekreśliła całkowicie decyzja władz zakonnych o zwolnieniu ze ślubów, a doznanemu zawodowi towarzyszyło jeszcze bolesne upokorzenie, gdyż ojcowie wiedeńscy nie zawahali się przed wykorzystaniem jego konwersji w celach propagandowych i ogłosili in extenso poufny list wrocławski³⁴. Publikacja palinodii niedawnego wroga jezuitów wywołała oburzenie w środowisku protestanckim, w którym odąd nazwisko Franckena stało się niemal symbolem przewrotności i bankructwa moralnego³⁵.

Odrącony przez jezuitów, zniechęcony przez protestantów, postanowił Francken wyjechać w kolejną podróż³⁶. Tym razem udał się do Polski.

³² *Nieznana kronika ariańska*, wyd. K. Dobrowolski, „Reformacja w Polsce”, R. IV, 1926, s. 167.

³³ F. Sacchinus, *Historiae Societatis Iesu pars quinta, sive Claudius*, [Romae] 1661, s. 27 (lib. I, nr 158), A. Socher, op. cit., s. 260—261. Dość enigmatycznie opisują sprawę zabiegów Franckena *Annuae litterae Societatis Iesu anni 1581*, Romae 1583, s. 191—192: „Quidam, qui superioribus annis a Societate, atque adeo catholica defecerat fide, contraque Societatem dialogum scripserat, sapere tandem caepit atque haeresim detestatus, per litteras a nostris ut reciperetur, suppliciter petiit, cuius tamen precibus iustas ob causas adhuc satisfactum non est”.

³⁴ Podany w przyp. 1 jego tytuł pochodzi oczywiście od jezuitów, sam Francken bowiem zaadresował go następująco: „Admodum reverendis dominis Iesuitis Viennae in Austria degentibus”.

³⁵ Por. K. Henningius, op. cit., s. 154—155; S. J. Apinus, op. cit., s. 43. W związku z opublikowaniem palinodii Franckena luteranie saksońscy rozpowszechnili jakieś bliżej nieznane jego „*puerilia*” (por. przyp. 7) skierowane zapewne przeciw katolicyzmowi. Francken biadał później gorzko: „O acerbam omnibus Evangelicis epistolam, quae mihi excidit oblitio, quod nondum apud perfectos, sed imperfectos, nondum cum angelis, sed cum hominibus viverem, neque recordanti maiori crudelitate pontificios esse barbaros, quam calvinistas aut lutheranos. Est igitur hoc unum ex maximis meis peccatis, ob quod solum omni et humana et divina privari gratia merear” (*Praecipuarum enumeratione causarum* [Kraków 1584?], k.*₂v. — *₃r.).

³⁶ W *Analysis rixae Christianae*, k.C₁r., wspomina Francken, iż po wyjeździe z Saksonii (1579 r.) odwiedził następnie (postea) Niemcy, Czechy, Polskę, Transylwanię. Wydaje się rzeczą prawdopodobną, że Francken po obfitym w roz-

II

Jakub Górski, wybitny polemista katolicki i najbardziej chyba zawzięty przeciwnik Franckena, ma tę zasługę — na co trafnie zwrócił uwagę prof. Firpo (I, s. 64) — że przekazał nam szereg wiadomości dotyczących pobytu autora *Colloquium Iesuiticum* w Polsce.

Przyjechawszy do Polski udał się Francken najpierw do Krakowa — stwierdza Górski — „ponieważ dowiedział się, że znajdują się tam ludzie nie innych niż on sam poglądów (doctrina)”³⁷. Ponieważ wymienieni w dalszym ciągu jako przyjaciele Franckena Alciati i Simonius³⁸ mieszkali właśnie w Krakowie, to podane przez katolickiego polemistę przyczyny przyjazdu Franckena do tego miasta wydają się wielce prawdopodobne. Środowisko heretyków krakowskich (tworzą je głównie Włosi) stanowi — *toutes proportions gardée* — odpowiednik bazylejskiej „republik myślicieli” z lat pięćdziesiątych XVI w. Podobnie jak w Bazylei tworzy je grupa intelektualistów rozczarowanych do reformacji i katolicyzmu, podobnie jak w Bazylei jest ruchem jednostek negatywnie nastawionych do istniejących organizacji kościelnych, podobnie jak w Bazylei wreszcie nie utożsamia problemu doktryny ze sprawą zbawienia i prawo do swobodnego osądu w sprawach wiary jednostki jest dlań warunkiem niezbędnym we wszelkiej dyskusji religijnej.

Grono krakowskich sceptyków, utopistów i zwolenników religii naturalnej odegrało, jak sądzę, znaczną rolę w ewolucji poglądów religijnych Franckena, umożliwiło mu też zapewne kontakty ze zbozem mniejszym, z którym łączyły ich różnorakie więzy.

Antytrynitaryzm polski uwikłany wówczas w ciężkie konflikty wewnętrzne (sprawa Budnego), atakowany zajadle przez kontrreformację, znajdował się zaś w wyjątkowo trudnej sytuacji kadrowej, zwłaszcza brakowało mu wykwalifikowanych pedagogów, nic więc dziwnego, że władze zborowe zaproponowały Franckenowi objęcie kierownictwa szkoły w Chmielniku. Sam fakt nominacji³⁹ nie musi być równoznaczny z for-

czarowania pobycie wiedeńskim (jeśli informacja Dudycza jest ścisła) udał się do Czech, gdzie już w czasie pierwszego pobytu nawiązał rozmaite znajomości (por. *Epistola*, k.A₃v. — S. J. Apinus, op. cit., s. 55).

³⁷ *Pro Tremenda et Veneranda Trinitate, adversus quendam apostatam Francken, falso appellatum Christianum, Apologeticus, sive Anti-Christianus*, Coloniae 1585, k.B₃r.v.

³⁸ *Ibid.*, k.B₇v.

³⁹ K. Sandius, *Bibliotheca antitrinitariorum*, Freistadii 1684, s. 83 („rector scholae Chmielnicensis”), którą to wiadomość potwierdza J. Górski, *Praemunitio adversus insanum dogma Christiani Francken, Deum unum in substantia, trinum in personis blasphemantem et Christum mediatorem Dei Patris et hominum explodentem*, Cracoviae 1584, k.A₃r. („Christianus... Francken... ludum impietatis in oppido quodam Chmielnik appellatum aperuit, iuventutem corrupit, ac omni impietatis genere inficit...”). Jest rzeczą zastanawiającą, że w wydanym później wielkim dziele przeciw Franckenowi (por. przyp. 36) Górski nie wspomina ani słowem o jego bytności w Chmielniku, stwierdza natomiast, iż z Krakowa udał się Francken do Lublina, nie mogąc jednak znaleźć uznania wśród tamtejszych

malnym przyjęciem Franckena do zboru mniejszego, znamy bowiem wypadki, że w szkołach ariańskich (Lewartów) uczyli przedstawiciele innych wyznań.

Już zapewne jako rektor szkoły chmielnickiej wdał się Francken w swą pierwszą polemikę na terenie Polski, a celem jej stały się wydana w 1583 r. trzy mowy (do króla, senatu i szlachty) Krzysztofa Warszewickiego pt. *Pro Christi fide et Petri sede*. Dziełko to wyraża w gruncie rzeczy jedną myśl, dowodzi bowiem obszernie, że herezje prowadzą do zagłady państwa, zniszczenia pokoju publicznego i podkopania moralności. Argumentacja Warszewickiego, idąca tradycyjnym torem polemiki katolickiej, w szczególności zaś Orzechowskiego (teza o nierozłącznym związku monarchii z klerem katolickim, podkreślanie szczególnej roli stanu duchownego), miała przekonać czytelników (zwłaszcza króla), że tylko bezwzględne wykorzenienie herezji zapewni Rzeczypospolitej spokój, dobrobyt i łaskę niebios⁴⁰.

Tym razem Francken działał bardzo ostrożnie i odpowiedź swą na

antytrinitarzy, wrócił do Krakowa, gdzie wydał bluźnierczą książkę przeciw Trójcy (*Pro Tremenda et Veneranda Trinitate*, k.B₃r.v. i s. 60). Polemista katolicki podaje również nieco szczegółów związanych z lubelskim pobylem autora *Colloquium*. Pewien lekarz lubelski „qui labyrintho trinitariorum et anabaptistarum multa se haerebat” miał więc się nawrócić na katolicyzm pod wpływem bluźnierstw Franckena. Przytacza również Górski relację z rozmowy, w czasie której ów lekarz miał wyrzucać Franckenowi zmienność poglądów: (z kontekstu wynika, że spotkanie to miało miejsce już po wyjeździe Franckena z Lublina): „Atqui cum nobiscum Lublini esses, philosophos cum sua doctrina detestari solebas, nullum locum illis in hac Christi forte, esse dicebas: nunc autem totam religionis rationem inde dependere asseveras, unde, quaeso, tanta et tam subita mutatio?” (op. cit., s. 219—220). Górskiemu chodzi tu niewątpliwie o głośną konwersję Kaspra Wilkowskiego, lekarza lubelskiego. Konwersja ta nastąpiła w kwietniu 1583 r., a ponieważ w kilka miesięcy później wyjechał Wilkowski z Lublina, wspomnienia więc jego o lubelskim pobycie Franckena (znane zapewne Górskiemu z pierwszej ręki) mogą pochodzić tylko z pierwszego półrocza 1583 r. Stwierdzić również należy, że informacja Górskiego na temat wpływu „bluźnierstw” Franckena na nawrócenie Wilkowskiego jest wyssana z palca, a wątpliwa również wydaje się wiadomość katolickiego polemisty o konflikcie Franckena z unitarianami lubelskimi. Sam bowiem Wilkowski nie tylko że nie wspomina ani słowem o wstrząsie wywołanym zetknięciem z byłym jezuitą, ale co więcej, nie umie mu nic zarzucić i ogranicza się tylko do ironicznego przepowiedni: („Lecz macie... innego, jezuitę. Ujrzymy, długo-li będzie tej radości i pociechy i co wam jeszcze nowszego z starych błędów przyniesie” — *Przyczyny nawrócenia do wiary powszechnej*, Wilno 1583, ks. I, s. 155 — dodajmy, że dzieło to pisał Wilkowski pod koniec 1583 r.). Przytoczona przez Górskiego rozmowa Franckena z Wilkowskim dostarcza nowych argumentów dla naszej tezy, bo przecież ataki Franckena na filozofię mogły wywołać w środowisku lubelskim tylko przychylny oddźwięk. W tym miejscu dochodzimy do kwestii zasadniczej, powstaje bowiem pytanie, jaki cel miał lubelski pobyt Franckena. Moim zdaniem, Francken mógł zabiegać w Lublinie o uzyskanie rektoratu szkoły chmielnickiej. Trzeba pamiętać, że Lublin był w tym czasie centrum dyspocyjnym unitaryzmu polskiego, a Czechowic wraz z Niemojewskim decydowali we wszystkich sprawach mających znaczenie dla życia zboru. Jest to tylko hipoteza, ale popiera ją i chronologia wydarzeń (świadekstwo Wilkowskiego) jak również postępowanie Franckena, występującego na terenie Lublina w charakterze zwolennika obowiązujących tam norm doktrynalnych (potępienie filozofii).

⁴⁰ Por. T. Wierzbowski, *Krzysztof Warszewicki (1543—1603) i jego dzieła*, Warszawa 1887, s. 290—295.

mowy Warszewickiego, wydaną zresztą bez podania miejsca i nazwiska drukarza, podpisał pseudonimem (Nicolaus Regius Germanus). Ostrożność była zupełnie usprawiedliwiona zarówno ze względu na przeszłość Franckena, jak i niezwykle wprost ostry ton jego repliki⁴¹.

W twórczości pisarskiej Franckena *Epistola Nicolai Regii* zajmuje jednak miejsce zdecydowanie poślednie. Podobnie jak Warszewicki, Francken nie umie wyswobodzić się od pewnego stereotypu polemicznego, powtarza bowiem żelazne argumenty protestanckie, kilka razy również kopiuje pomysły polemiczne *Colloquium Iesuiticum*.

W replice Franckena wyodrębnić można trzy główne wątki, nader ściśle ze sobą zresztą powiązane.

Po pierwsze, Francken ostro atakuje tezę Warszewickiego o jedności panującej w Kościele katolickim dowodząc, że jest ona fikcyjna, ponieważ opiera się na strachu i przymusie⁴². Jedność — stwierdza ironicznie Francken — nie jest wyłączną domeną Kościoła, bo już wśród antycznych szkół filozoficznych największa jedność panowała u epikurejczyków, identyfikujących dobro z rozkoszą, a zło z cierpieniem. Ten punkt widzenia przejęli w spadku po epikurejczykach katolicy, „którzy całą religię chrześcijańską sprowadzają do rozkoszy, to jest radości wiecznych i do cierpienia, czyli męczarni czasowych w czyśćcu i wiecznych w piekle”⁴³. Mogą tedy katolicy chwalić się jednością, ale ma ona tylko charakter cielesny, podobnie jak u mahometan.

Wątek drugi *Epistola Nicolai Regii* stanowi krytyka papieżstwa. Francken daje tu zupełny upust swej wnie polemicznej i w sposób bardziej retoryczny niż rzeczowy obala roszczenia papieża do wyłączności w aprobowaniu i komentowaniu Pisma, szydzi z prymatu papieskiego, oskarża „Antychrysta rzymskiego” o pychę, okrucieństwo itp.

⁴¹ Pełny tytuł repliki Franckena: *Epistola Nicolai Regii Germani, in qua cuiusdam amico respondet ad Christophori Varsevicii orationes nuper editas et sibi missas*. Autorstwo Franckena stwierdza Sandius (*Bibliotheca antitrinitariorum*, s. 87). Pierwsze wydanie repliki Franckena nie zachowało się; przedrukował ją Warszewicki w swej *Apologia. Huic praemissa est Nicolai Regii Germani, quae eius Apologiae causa fuit, Epistola, Vilnae 1584*, k. A₂r.—B₂v., który też wspomina o konspiracyjnych cechach edycji pierwszej (k. B₄v.). Adresatem *Epistola Nicolai Regii* jest nie wymieniony z nazwiska „clarissimus vir”, katolik, który prosił Franckena („binis iam literis”) o wyrażenie opinii na temat mów Warszewickiego. Odpowiedź Franckena pisana — jak sam stwierdza — „raptim” nie jest niestety dokładnie datowana („Anno 1583”), ponieważ jednak mowy Warszewickiego opublikowane zostały w II kwartale 1583 r., to trzeba przypuszczać, że odpowiedź rektora chmielnickiego ukazała się drukiem (u Aleksego Rodeckiego w Krakowie?) najwcześniej na jesieni t.r.

⁴² Już w *Colloquium Iesuiticum* dowodził Francken, że ludzie inteligentni i wykształceni nie wierzą zupełnie w zasady religii rzymskiej; w polemice z Warszewickim motyw ten powraca w wersji niemal analogicznej: „Quam multos esse putas in Italia et Hispania doctos viros, qui metu mortis compressi, loquantur ut multi, sentiant ut pauci? Ego certe in illis partibus nullum ingeniosum hominum esse puto, qui ea credat, quae Pontifex Romanus credenda esse statuit, idque non de meo tantum sensu iudico sed certa edoctus in Italia experientia” (*Epistola Nicolai Regii*, k. A₂v.—A₃r.).

⁴³ *Ibid.*, k. A₃r.

Niemaló miejsca zajmuje refutacja poglądu Warszewickiego, że herezje zagrażają pokojowi publicznemu. *Epistola* przypomina w odpowiedzi krwawe prześladowania hugonotów francuskich i podkreśla, że to właśnie wzywające do zniszczenia protestantyzmu „seditiosissimae conciones” Warszewickiego wskazują dobitnie, kto chce pogрузić Rzeczypospolitą w chaos wojny domowej.

Nie zapomniał również Francken o samym Warszewickim, który został w *Epistola* potraktowany z wielką pogardą. Zdaniem Franckena głównym powodem wystąpienia Warszewickiego było pragnienie otrzymania godności kościelnej⁴⁴. Rektor chmielnicki wytknął również swemu przeciwnikowi stroniczość odsłaniając przy okazji własne poglądy na sposób oceny innych religii.

Ludzie pospolici (vulgus) kształtują swe poglądy na podstawie mniemań (opinio), filozof natomiast — stwierdza Francken — powinien się oprzeć na bezstronnym badaniu prawdy, co jest wprawdzie przedsięwzięciem trudnym, ale niezbędnym dla prawdziwego poznania religii. Nie wolno mu przy tym (taka jest myśl podanych przez Franckena przykładów) utożsamiać się z badanym zagadnieniem, bo zatraci wtedy jasność spojrzenia, ale zachować względem niego należyty dystans. W konkluzji swych rozważań Francken podaje swoistą dyrektywę metodyczną:

„...zaiste, ten, kto pragnie wyrobić sobie właściwy pogląd na wszystkie religie, nie powinien posługiwać się przy tym żadną określoną religią, przeciwnie, powinien uwolnić się całkowicie od tej normy, którą ma w głowie, również gdy na podstawie Pisma św. będzie osądzał inne religie. Kto bowiem tego nie uczyni, ten nie zrozumie, ani nie będzie mógł zrozumieć religii innych ludzi i dlatego będzie je nienawidził, lekceważył i potępiał, uważając je za złe jako niezgodne z własną religią; to samo niewątpliwie by uczynił i tak samo traktowałby całą religię chrześcijańską, gdyby sam narodził się i wychował w religii tureckiej, bądź żydowskiej”⁴⁵.

Myśl przewodnia tego zalecenia, sformułowanego zresztą na marginesie całej polemiki, jest zupełnie jasna: warunek niezbędny obiektywnej oceny cudzych poglądów religijnych stanowi wyeliminowanie z umy-

⁴⁴ „Ait [Warszewicki — L. S.] se nolle evangelicorum coedem, nimirum, ut non videtur crudelis, ex aculeatis tamen cohortationibus tanquam ex unguibus cognoscitur leo. Simulat se non spe opum aut alicuius dignitatis Ecclesiasticae consequendae haec dicere: ex multis tamen erga papam et episcopos adulationibus veluti ex auribus deprehenditur asinus” (*Epistola Nicolai Regii*, k.B₂r.).

⁴⁵ *Epistola Nicolai Regii*, k. A₂ v. Dziełko Franckena wywołało ze strony katolickiej dwugłos polemiczny. Tytuł repliki Warszewickiego podaliśmy w przyp. 41; po raz drugi, w wersji nieco zmienionej i poprawionej, ukazała się ona w zbiorowym wydaniu pism Warszewickiego, w 1600 r. (por. T. W i e r z b o w s k i, op. cit., s. 296). Równocześnie z repliką Warszewickiego ukazała się książka P. Lili, kapelana królewskiego pt. *Responsio... ad cuiusdam Nicolai Regii Germani epistolam, qua doctissimi Christophori Varsevicii pro Christi Fide et Petri sede orationes reprehendit*, Vilnae 1584.

słu oceniającego wrodzonych czy nabytych skłonności, słowem, zerwanie z „idolami jaskini”, by zacytować słynną metaforę Franciszka Bacona.

Programowym niejako rozwinięciem tez powyższych jest słynne dzieło Franckena *Praecipuarum enumeratio causarum, cur Christiani, cum in multis religionis doctrinis mobiles sint et varii, in Trinitatis tamen retinendo dogmate sint constantissimi*⁴⁶, wydane zapewne na początku 1584 r.⁴⁷

Całkowite niemal wyniszczenie nakładu broszury Franckena, z którego do czasów dzisiejszych ocalał zaledwie jeden egzemplarz, przyczyniło się w znacznym stopniu do powstania wokół *Enumeratio* wielu mitów i legend⁴⁸.

W literaturze polskiej istnieje jedno tylko omówienie *Enumeratio* w cytowanym już artykule Merczynga. Merczyng nie znał tekstu oryginalnego i ograniczył się w zasadzie do wypisania z refutacji Górskiego zestawionych tam głównych punktów doktryny Franckena; jest rzeczą jasną, że te wyizolowane z kontekstu fragmenty nie mogą dać należytego poglądu o charakterze dzieła, jak i sposobie argumentacji w nim zastosowanej.

Przedmowa do *Enumeratio* zasługuje na szczególną uwagę, zawarł w niej bowiem Francken ocenę współczesnych sobie stosunków wyznaniowych.

Opisując swój żywot, spędzony częściowo w „labiryncie jezuickim”, częściowo na bezowocnym poszukiwaniu prawdziwej religii, przyznaje się Francken do błędów i upadków (za najcięższy uważa napisanie listu do jezuitów wiedeńskich), stwierdza jednak z naciskiem, że podstawowy powód zmienności jego poglądów religijnych leży w nietolerancji i przymusie wyznaniowym: „...tak wielkie panuje teraz niewolnictwo w świecie chrześcijańskim, o jakim nie śmiał nawet marzyć najsroższy tyran pogański, nic więc dziwnego, że trafiają się ludzie, którzy wolą

⁴⁶ Unikat w British Museum w Londynie, mikrofilm w Bibliotece Narodowej w Warszawie.

⁴⁷ Na karcie tytułowej nie podano miejsca i drukarni oraz daty. Pierwsze dwie kwestie nie nastęrczają żadnych trudności; *Enumeratio* drukował w Krakowie Aleksy Rodecki (por. A. Gryczowa, *Prasy Krakowa i Rakowa w służbie antytrynitaryzmu*, w: *Studia nad arianizmem*, Warszawa 1959, s. 278—279). Gorzej jest natomiast z ustaleniem daty wydania książki Franckena, bo możemy tylko określić *terminus ad quem*. Wyznacza go wzmianka w liście jezuita Stanisława Grodnickiego do Klaudiusza Akwawiwy, dat. z Krakowa 25.IV.1584: „Ex iis, qui Ecclesiam Christi oppugnant, primas impietatis partes hic obtinet, hic olim noster Athanasius, nunc vero nihil minus, quam Christianum Frack (s.) Saxo, qui nuper libellum quattuor foliorum contra Sacrosanctissimam Trinitatis misterium edidit, ex philosophorum principiis ineptissime concinnatum. Cui R. D. Iacobus Gorscius, canonicus Cracoviensis, et hic apud. B. V. parochus, nobis addictissimus, responsum brevi in lucem parat” (Archivum Romanum Societatis Iesu, Germ. 162, f. 253). Już w sierpniu 1584 r. dzieło Franckena było znane w Siedmiogrodzie — por. A. Pirnát, *Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570 er Jahren*, Budapest 1961, s. 189, p. VIII.

⁴⁸ Omawia je szczegółowo Firpo, I, s. 59—60, 67—68.

zmienić jedną religię na drugą, jako większą niewolę na mniejszą, niż obawiać się posądzenia o niestałość”⁴⁹.

Sytuacja ta dotknęła najczęściej ludzi wykształconych i inteligentnych zmuszonych pod groźbą śmierci lub wygnania do wyznawania obcych im poglądów; znajdują się oni w niewoli duchowej, o wiele gorszej od niewoli cielesnej.

„Nie napisano nigdzie — woła patetycznie Francken — by kiedykolwiek istniał tyran tak okrutny, który biedaka, dlatego że nie zdołał sobie wyjednać u bogacza jakiegoś wielkiego daru, posłał na śmierć lub wygnanie. A nasi tyrani, chociaż pouczeni Pismem św. wiedzą dobrze, że wiara jest darem Bożym, a nie wolnej woli człowieka, to jednak mordują niezliczonych chrześcijan, którzy tego daru od Boga mieć nie mogą”⁵⁰.

U podstaw tego rządzonego przez fanatyczny dogmatyzm niewolnictwa leży — zdaniem autora *Enumeratio* — dogmat Trójcy zaaprobowany i przyjęty przez wszystkich chrześcijan.

Jednomyślność świata chrześcijańskiego w przyjęciu tego dogmatu — stwierdza Francken już w samym dziele — stanie się zupełnie zrozumiała, gdy się zważy charakter ludzi, którzy go przyjęli i rozpowszechnili. Rzymianie przyzwyczajeni od wieków do oddawania czci plejadzie większych i mniejszych bóstw, ustanowili na ich miejsce trzy persony boskie — jako bóstwa większe — i świętych jako bóstwa mniejsze. Uwagi te przypominają nam analogiczny niemal wątek *Colloquium Iesuiticum*, jednakże w *Enumeratio* krytyka sięga znacznie głębiej. Francken dowodzi, że zgodność religii chrześcijańskiej z Pismem jest w istocie iluzją, interpretatorzy odczytują bowiem Pismo przez pryzmat tradycji, nawyków i przyzwyczajzeń i powstały w ten sposób twór własnego umysłu przedstawiają jako nieskażoną doktrynę Chrystusa. I tak religia Rzymian (Francken ma zresztą, zdaje się, na myśli cały katolicyzm) pełna ceremonii i kultu jednego człowieka stanowi residuum tradycji imperium rzymskiego; zakorzenione wśród Greków zamiłowanie do dysput kazało im szukać w Piśmie sztuczek dialektycznych; kult wolności u Niemców — Francken nie mógł powstrzymać się od ukłonu pod adresem rodaków — spowodował, że centralnym motywem ich religii stała się zasada sola fide uwalniająca religię z niewoli dobrych uczynków. Podkreśla również autor *Enumeratio*, że możliwość interpretacji Pisma w czterech różnych znaczeniach (duchowym, literalnym, moralnym, analogicznym) stanowi niezwykle wygodną okazję do nadużyć, bo w wypadku niepowodzenia jednej wykładni teologowie uciekają się do innej, dzięki czemu zawsze mogą wmówić łatwowiernym słuchaczom swoje rojenia.

Wszystkie te wykrętne sztuczki osiągnęły swój cel tylko dlatego —

⁴⁹ *Enumeratio*, k. *₃ r.

⁵⁰ *Ibid.*, k. *₄ r.

Francken zaczyna w toku polemiki formułować swój pogląd pozytywny — że teologowie zgasiłi naturalne światło rozumu ludzkiego, nie dopuścili go do badania spraw duchowych i tajemnice religii uznali za niedostępne naturalnemu poznaniu. Stanowisko to Francken potępia niezwykle energicznie („ianua stultitiae”). Sam Chrystus przecież wyrażał opinię o sprawach duchowych na podstawie spraw naturalnych i tajemnic wiary nie uważał za przeciwne rozumowi, ale zgodne z nim w taki sposób, jak mała prawda podobna jest do wielkiej, a słabe światło do bardzo silnego. Przebiegli ludzie wiedząc jednak, że nawet szczypta rozumu obaliłaby ich błędy, nałożyli nań więzy; stosowane przez nich kary i represje mają powstrzymać rozum przed wystąpieniem w obronie prawdy. Prawodawcy nietolerancji nie działają jednak tylko przy pomocy terroru, bo dla szczególnie zasłużonych propagatorów bałwochwalstwa przewidzieli nagrody i zaszczyty⁵¹.

Streściliśmy obszernie ten fragment dziełka Franckena, ponieważ ma on zasadnicze znaczenie dla całej jego doktryny.

W odwiecznym sporze teologii z filozofią Francken stanął zdecydowanie po stronie tej drugiej⁵². Skoro wszystkie próby stworzenia jednolitego i pewnego systemu interpretacji Pisma prowadzą na manowce dowolności i subiektywizmu, to jedynym i ostatecznym kryterium w sprawach wiary może być tylko rozum. Tajemnice wiary nie są z rozumem sprzeczne, lecz zgodne, rozum jednak i tu zachowuje swój priorytet „wielkiej prawdy”.

Przy takim ujęciu roli i praw rozumu pojęcie Objawienia traciło sens. Pismo św. stawało się tylko zbiorem przepisów moralnych, a miejsce dogmatów zajmowała wrodzona człowiekowi wiara w istnienie Boga.

Streszczone powyżej wywody Franckena stanowią introdukcję do części zasadniczej *Enumeratio*, poświęconej już wyłącznie krytyce dogmatu Trójcy.

Najwięcej stosunkowo miejsca poświęca autor na refutację doktryny o odwiecznym zrodzeniu Logosu przez Boga Ojca. Posługując się metodą analizy pojęciowej Francken dowodzi, że Bóg, byt pierwszy, doskonały, niezmienny, niezależny, samowystarczalny, nie mógł zrodzić in aeterno Logosu, albowiem proces rodzenia spowodowałby naruszenie atrybutu niezmienności. Logos jako zrodzony musi mieć początek, a więc

⁵¹ „Neque solum poenae metu opprimendum censuerunt maximum quodque ingenium, sed divinorum spe honorum depravandum, et ad stultissimam idololatriam alicendum putaverunt, latissima perfracta via, qua quis in minorum Deorum pervehetur, si pro maiorum multitudine deorum strenue propugnasset, uti Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Thomas Aquinas; sin autem nullam, vel frigidem illorum propugnationum suscepisset, tum vero ignominiam, aut nullum salte divinum expectare honorem cogeretur, aut Origens, Lactantius, Scotus” (*Enumeratio*, k. A₃ r.).

⁵² Zauważyli tę tendencję ówczesni czytelnicy — np. katolik J. Górski (*Pro Tremenda et Veneranda Trinitate, passim*) i kalwinista Du Jon (por. Firpo, t. I, s. 66). Por. również opinię St. Grodzickiego, przyp. 46.

nie jest współwieczny z ojcem, bo boska wieczność nie ma początku ani końca, „prius” i „posterius”⁵³.

„Drugie wybitne znamię zmyślonej Trójcy” upatruje Francken w Duchu Św.: argumentacja krytyczna polega tu na wykazywaniu nieokreślonego statusu Ducha Św. w systemie trzech osób boskich, przy czym w konkluzjach dochodzi Francken do wniosku, że Duch Św. musi być zrodzony albo stworzony — nie jest tedy Bogiem.

Obszernej refutacji został poddany dogmat unii hipostatycznej dwóch natur Chrystusa. Za przykładem całej literatury antytrynitarzkiej podkreśla autor *Enumeratio*, że dogmat ten stwarza jakąś czwartą osobę boską i prowadzi do potwornych absurdów, skoro bowiem — w myśl tej zasady — obie natury Chrystusa są nierozłączne, a natura boska znajduje się wszędzie, tedy i natura ludzka musi być wszędzie, i trynitarze muszą się przyznać do ubikwitaryzmu⁵⁴.

„Jeśli te trzy wyliczone i obalone znamiona Trójcy kogoś nie przekonały, to z pewnością poruszą go dołączone tu przeze mnie trzy najsilniejsze i wiecznotrwałe argumenty” — zapewnia Francken.

Argument pierwszy zwraca uwagę na rozmaite sprzeczności wynikające z przyjęcia trzech person w jednej esencji.

Argument drugi jest bardziej może efektywny. Jeśli Bóg — jak chcą trynitarze — udzielił Chrystusowi oddzielnej hipostazy, to powstaje pytanie, gdzie znajdowała się ona w momencie generacji Logosu. Jeśli w Ojcu, to „jedna osoba boska byłaby dwiema osobami z powodu dwóch hipostaz”. Jeśli przyjmie się pogląd przeciwny, to nasuwają się następujące wyjścia. 1. Ojciec udzielił Logosowi własnej hipostazy, w takim jednak razie tworzyłyby z Logosem jedną osobę. 2. Ojciec zrodził Syna z własnej esencji, co jest jednak niemożliwe, esencja bowiem boska nie jest ani zrodzona, ani też nie rodzi. 3. Ojciec zrodził Logos ex nihilo, w takim razie Syn nie jest prawdziwym Bogiem, tylko stworzeniem.

Punktem wyjścia argumentu trzeciego wreszcie jest cytat z I Listu do Tymoteusza 2,5—6 („locum insigne prorsus et plane triumphans”): „Bo jeden Bóg, jeden pośrednik Boga i ludzi, człowiek Jezus Chrystus”.

⁵³ „Vera aeternitas cum ante et post sit interminabilis, necesse est eius fundamentum et quasi radicem esse perfectam, absolutamque immutabilitatem quod enim aliquid est immutabile, propterea nec potest incipere, nec desinere esse: quicquid enim incipit esse, mutatur de non esse ad non esse. Atqui Deus genitus necessario coepit esse, et nequaquam aeternus, atque immutabilis dici potest: Deus item, qui genuit, necessario desiit eundem filium generare, mutatusque est a generando ad non generandum: neuter igitur verus et aeternus esse potest Deus” (*Enumeratio*, k. A₄ r.).

⁵⁴ „Porro non minus absurda est ipsa hypostatica unio, propter quam humana Christi natura hypostasi spoliata in nihilum redigitur. Nam si humana natura hypostaticè unita est divinae, proculdubio tota est coniuncta cum tota natura divina, adeo ut nihil sit divinitatis, quod sibi copulatam non habeat humanitatem. Quod si nihil prorsus est divinae naturae sine humana, necessario concluditur, ubicunque est divina, ibidem esse et humanam: divina autem est ubique: quare et humana in omni erat loco: omnesque Trinitarii erunt Ubiquitarii” (*Ibid.*, k.B_{1v}).

Mediator — stwierdza Francken — musi ex definitione być kimś odmiennym zarówno od osoby obrażonej, jak i obrażającej, a ponieważ osobą obrażoną jest jedyny Bóg, Chrystus tedy nie może być Bogiem. Problem ten stanowi istny węzeł gordyjski dla trynitarzy, którzy próbują go rozwiązać przez twierdzenie, że Chrystus został obrażony jako Bóg, pośrednictwo swe pełni natomiast jako człowiek. Odpowiedź ta jest błędna, bo trynitarze nie pamiętają o unii hipostatycznej dwóch natur w Chrystusie. Jeśli więc Chrystus jest pośrednikiem według natury ludzkiej, to nasuwa się pytanie, w jakim celu Bóg stał się człowiekiem. Jeśli zaś przyjmie się, że Chrystus jest pośrednikiem według natury boskiej, to wynika stąd, że jest on pośrednikiem do samego siebie. Teologowie usiłują wybrnąć z kłopotu wysuwając pogląd, że inna jest sytuacja, gdy kilka osób zostało obrażonych — wtedy mogą one wybrać ze swego grona pośrednika, i ilustrują ją przykładem synów króla obrażonego przez poddanych (i stąd również obrażonych), którzy za wolą ojca i własną podejmują się pośrednictwa pomiędzy nim a poddanymi. Zdaniem Franckena przykład ten nie ma żadnej wartości, jeśli się przyjmuje, że trzy osoby boskie są współistotne, w takim razie bowiem są one obrażone w równym stopniu, a więc sprzeczność z samą zasadą mediacji⁵⁵.

Twierdzą również trynitarze, że charakter grzechu wymagał, by pośrednikiem stał się Bóg obdarzony nieskończoną cnotą. W odpowiedzi Francken zwraca uwagę na sprzeczności tego stanowiska (w jaki sposób w skończonym człowieku mógłby się zmieścić nieskończony grzech), podkreślając w konkluzjach, że dzieła zbawienia mógł dokonać człowiek wsparty łaską bożą, a do tego wolny od grzechu. Ta marginesowa uwaga „soteriologiczna” koresponduje interesująco z dalszymi rozważaniami Franckena. Jeśli nawet według opinii innych teologów Bóg powołał pośrednika — najwyższe dobro — nie tyle z powodu nieskończonego grzechu, ile z swej nieskończonej miłości do ludzi, to wynika stąd jednak, że dobro zostało udzielone per peccatum. Wielu teologów twierdzi bowiem, że Logos nie przybrałby natury ludzkiej, gdyby Adam nie popełnił grzechu. Gdyby zresztą założyć, że Bóg działał tylko na mocy miłości do ludzi, to trzeba również przyjąć, że darowałyby im grzechy „sine pretio”, a nie posyłałby na okrutną śmierć swego niewinnego Syna.

Cała powyższa argumentacja jest zresztą niepotrzebna — podkreśla autor *Enumeratio* — gdyż sam Chrystus stwierdził, że nie zna dnia Sądu Ostatecznego. Wykręty trynitarzy usiłujących odnieść te słowa do natury boskiej Chrystusa, obala skutecznie przyjmowana przez nich samych unia hipostatyczna⁵⁶.

Wyrażone w *Enumeratio* poglądy nie mogły liczyć na przychylnie

⁵⁵ *Enumeratio*, k. B₃ r. v.

⁵⁶ Por. *ibid.*, k. B₇ v. — B₈ r.

przyjęcie w środowisku antytrynitarskim. Wątpliwości autora na temat autorytetu Pisma, jawny krytycyzm wobec metody egzegetycznej, eksponowanie roli rozumu, wyraźne wreszcie tendencje w kierunku religii naturalnej stały w całkowitej sprzeczności z konfesją zboru mniejszego. Szczególnie zapalny punkt doktryny Franckena tworzyły jego poglądy chrystologiczne. Aczkolwiek autor *Enumeratio* nie wypowiedział się explicite na ten temat, to nie ulega kwestii, że jego konsekwentny monoteizm nie pozostawił żadnego miejsca na kult Chrystusa.

Negacja tego kultu (nonadorantyzm) stanowiła, jak wiadomo, jedną z najbardziej znamienitych cech doktryny tego odłamu unitaryzmu, który zwykło się określać nieprecyzyjnym zresztą terminem „judaizantyzm”⁵⁷. Mimo potępienia teorii Davidisa (1579) i surowych represji wobec jego zwolenników nurt nonadorantystyczny istniał w dalszym ciągu, przysparzając wiele kłopotów zborom unitariańskim w Siedmiogrodzie i Polsce.

Nonadorantyzm polski, skupiający w swych szeregach tak wybitne indywidualności jak Szymon Budny, Stanisław Budziński, czy wypędzony z Koloszwaru Maciej Vehe-Glirius, utrzymywał ściśle związki z grupą siedmiogrodzką⁵⁸. W latach 1582—1583 w drukarni Rodeckiego w Krakowie ukazały się dzieła Paleologa, Sommera i innych radykałów dogmatycznych⁵⁹.

W tej sytuacji działalność Franckena napotkać musiała natychmiastowy odzew ze strony kierownictwa zboru mniejszego⁶⁰; 14.III.1584 w Pawlikowicach stanął Francken do dysputy „de honore Christi” z Faustem Socynem, który ze względu na swe polemiki z Davidisem uchodził za najwybitniejszego w zborze znawcę nonadorantyzmu⁶¹.

⁵⁷ Brak miejsca nie pozwala na rozwinięcie tu obiekcji wobec tego utartego w literaturze przedmiotu określenia; do sprawy tej zamierzam powrócić przy innej okazji.

⁵⁸ Por. J. Tazbir, *Maciej Vehe-Glirius. Z dziejów propagandy judaizantyzmu w XVI wieku*, w: *Wiek średni*, Warszawa 1962, s. 292—297.

⁵⁹ Por. A. Gryczowa, op. cit., s. 277—278. Do wspomnianej przez prof. Gryczową *Defensio Francisci Davidis...* (1581) można tu jeszcze dodać dwie pozycje: *Tractatus aliquot Christianae religionis*, 1583 (wydany z fałszywym adresem: Ingolstadii (!) ex officina Petri Ravisi) oraz niedatowaną edycję *Defensio Francisci Davidis* (oba dzieła w Bibliotece Rumuńskiej Akademii Nauk w Cluj, mikrofilm pierwszego w Instytucie Historii PAN, drugiego w Bibl. Nar.).

⁶⁰ Nie sposób dziś stwierdzić, czy dysputa z Socynem wynikała w następstwie wydania *Enumeratio*, czy też wywołały ją otwarte wystąpienia Franckena przeciw kultowi Chrystusa. Wydaje się prawdopodobne, że obie te sprawy sprzęgły się w czasie, co potwierdzałyby w pewnym sensie cytowany wyżej list Grodzickiego (por. przyp. 47).

⁶¹ *Disputatio inter Faustum Socinum Senensem et Christianum Franken de honore Christi, id est, utrum Christus, cum ipse perfectissima ratione Deus non sit, religiosa tamen adorazione colendus sit nec ne: habita 14 Martii Anno 1584 in aula Christophori Paulicovii, Bibliotheca Fratrum Polonorum, t. II, s. 767—777*. Protokół z dysputy pawlikowickiej opatrzyli wydawcy *Bibliotheca* następującym komentarzem „Sed quae ab ipso [Frankena] descripta fuit prout illi visum est, non ut vere fuit habita. Fasset enim ipse Chmielniciae coram Domino Georgio Schomanno, Domino Simone Ronembergio et aliis, se in ea describenda non tam spectasse, quid Socinus dixerit, quam quid suis principiis consentaneum dicere debuerit”. Protokół Franckena jest zresztą niekompletny, brak mu bowiem wyraźne końca.

Cała dysputa była w istocie wielkim nieporozumieniem, obaj bowiem przeciwnicy różnili się w podstawowych założeniach. Rozbieżności te ujawniły się zresztą już na samym wstępie, kiedy to Francken zażądał, by prowadzić dyskusję wyłącznie na podstawie argumentów rozumowych, gdyż Pismo każdy może naginać i interpretować według swych subiektywnych przekonań⁶². Socyn — nie bez oporu — propozycję tę przyjął, aczkolwiek stwarzała dlań wielkie trudności, argumentację bowiem na rzecz adoracji Chrystusa opierał o egzegezę tekstów biblijnych. Odmienność założeń nie pozostała bez wpływu na sam przebieg dysputy: protokół wykazuje niejednokrotnie przerwy, przeskoki myślowe, pomijanie przez obie strony niewygodnych argumentów etc.

Stanowisko Socyna nie zostało w protokole przedstawione zbyt jasno, wydaje się wszakże, że główny powód adoracji Chrystusa upatrywał on w jego boskich atrybutach (potestas, scientia) i roli w procesie zbawienia („medium redemptionis”).

Francken odrzucił stanowczo oba te poglądy. Różnicy pomiędzy stwórcą a stworzeniem — to jest główną przesłanką jego nonadorantyzmu — powinna odpowiadać różnica w przysługującej im czci. Ponieważ stwórca i stworzenie różnią się zasadniczo co do esencji i natury, tedy powinna istnieć zasadnicza różnica pomiędzy czcią okazywaną Bogu, a stworzeniu. Kult Boga wyraża adoracja religijna — tedy nie należy okazywać jej stworzeniu — Chrystusowi.

Cokolwiek by się powiedziało o technicznej stronie tego dowodu, to trzeba jednak przyznać, że celnie uderzał on w istotną słabość doktryny chrystologicznej Socyna, a mianowicie pogląd, że Chrystus — *purus homo* partycypuje jednak w boskich atrybutach.

Francken dowodził zresztą błędności stanowiska Socyna i w inny sposób, znany nam już z *Enumeratio*, wskazując, że Chrystus jako „creatura”, a więc byt skończony, nie może posiadać boskich atrybutów, które są nieskończone. Również uznanie Chrystusa za „medium redemptionis” musi — zdaniem Franckena — prowadzić do akceptacji poglądu o jego udziale w stworzeniu świata⁶³.

Jeśli Socyn żywił jakieś nadzieje na przekonanie swego oponenta, to dyskusja przyniosła mu wielkie rozczarowanie i Francken wyjechał z Pawlikowic z opinią niebezpiecznego heretyka i wroga Chrystusa.

Aczkolwiek związki Franckena ze zbozem mniejszym zostały po tej

⁶² „Regula debet esse recta et certa, scriptura autem quatenus ab hoc vel illo homine recte intellecta affirmatur, non est certa et recta regula: quoniam dilatur, coarctatur et pro varietate ingeniorum in varios sensus distrahitur” (*Bibl. Fr. Pol.*, t. I, s. 768).

⁶³ „Inter medium et finem debet esse analogia et proportio aliqua, alioqui non iusta ratione diceretur medium. Atqui finis adorationis... est Deus, quatenus author est rerum omnium, id est, creationis mundi huius. Ergo Christus eatenus est medium adorationis, quatenus medium est creationis” (*Ibid.*, s. 772).

dyspucie nieodwołalnie przesądzone⁶⁴, to postanowił on jednak walczyć do końca i na majowy synod węgrowski posłał list, zawierający obronę nonadorantyzmu⁶⁵. Równocześnie wpłynęło do synodu pismo Fausta Socyna. Niedawny przeciwnik Franckena uroczyście wzywał uczestników synodu do walki z nonadorantyzmem, herezją prowadzącą do „bezpiecznego epikureizmu i ateizmu”, która rzuca cień na cały zбір mniejszy⁶⁶.

Zalecenia Socyna zostały w pełni wykonane — synod potępił poglądy Franckena, zredagowanie zaś odpowiedniego orzeczenia (wysłanego później Franckenowi) nakazano Aleksandrowi Witrelinowi, który przed pięciu laty układał *Iudicium Ecclesiarum Polinicarum de causa Francisci Davidis*⁶⁷.

Ostatni akt sporów Franckena z polskimi antytrynitarzami rozegrał się na wrześniowym synodzie w Chmielniku. Według relacji Samuela Przypkowskiego Francken zjawił się na synodzie i zaproponował dyskusję na temat wzywania Chrystusa, „aby zaś powodzią słów oszołomić jeszcze bardziej swego przyszłego rozmówcę, przedstawił w wyszukanych słowach, w jednej wypowiedzi, pięćdziesiąt argumentów przeciwko wzywaniu Chrystusa”. Obecny na synodzie Socyn podjął się roli oponenta i „powtarzając ściśle w tej samej kolejności długi szereg argumentów, tak dokładnie na każdy z nich odpowiedział, że przeciwnik prawie nic nie miał do powiedzenia. Wyznawszy więc, że nie jest ani skłonny, ani przygotowany do dalszej dyskusji, wśród ogólnego zdumienia odszedł zmieszany”⁶⁸.

Rozbrat z antytrynitarzami komplikował wprawdzie sytuację osobistą Franckena, prawdziwe jednak dopiero niebezpieczeństwo stanowiła dlań działalność środowiska katolickiego, oburzonego do głębi poglądami zawartymi w *Enumeratio*. Szczególną gorliwość w zwalczaniu Franckena wykazywał wspomniany już kilkakrotnie Jakub Górski. Wkrótce po otrzymaniu *Enumeratio* zabrał się on do pisania olbrzymiej refutacji,

⁶⁴ Z cytowanej już relacji J. Górskiego wynikałoby, że Francken drukował swe dzieło już po rozstaniu z antytrynitarzami (por. przyp. 38) można jednak chyba również traktować dysputę pawlikowicką jako ostatnią ze strony zboru próbę wyrwania Franckena spod wpływu nonadorantyzmu. Nie ulega natomiast wątpliwości, że po tej dyspucie został usunięty z rektoratu szkoły chmielnickiej.

⁶⁵ K. Sandius, op. cit., s. 87.

⁶⁶ F. Socyn, *Listy*, wyd. L. Chmaj, t. I, Warszawa 1959, s. 230—232.

⁶⁷ K. Sandius, op. cit., s. 46.

⁶⁸ S. Przypkowski, *Żywot Fausta Socyna*, w: F. Socyn, *Listy*, t. I, s. 25. Por. przyp. 61 i F. S. Bock, *Historia antitrinitariorum*, s. 685. W literaturze przedmiotu utrwalilo się błędne mniemanie, jakoby Socyna na synodzie wrześniowym nie było (S. Szczotka, *Synody arian polskich*, „Reformacja w Polsce”, R. VI/VII, 1935/36, s. 42; E. M. Wilbur, *A History of Unitarianism*, Cambridge Mass. 1946, s. 371, przyp. 17; L. Chmaj w komentarzu do *Listów*, t. I, np. s. 341); stąd też powstał pogląd o dwóch synodach chmielnickich — wrześniowym i grudniowym (Chmaj) i stąd też kwestionowano wiarygodność cytowanej powyżej relacji Przypkowskiego (Wilbur). Istotnie, w liście do synodu z 2.IX.1584 (*Listy*, t. I, s. 233—234) Socyn zawiadamia, że przybyć nie może, jednakże w końcu na synodzie był, jak o tym świadczą streszczone przez Bocka akta synodalne i jak to wynika z innych jego listów (por. t. I, zwłaszcza s. 240 i 261).

którą ukończył 11.VIII.1584. Ponieważ jednak druk niemal pięćsetstronicowego dzieła *Pro Tremenda et Veneranda Trinitate*⁶⁹ musiał potrwać czas dłuższy, a gorliwy tropiciel herezji chciał jak najszybciej ostrzec świat przed „potworem”, wybrał tedy ze swej książki rozdział omawiający główne punkty poglądów Franckena („Tabula doctrinae blasphemae Christiani Francken”) i pod znamienym tytułem *Praemunitio adversus insanum dogma Christiani Francken* wydał go w Krakowie na jesieni 1584 r.⁷⁰ Niezależnie od tych polemik Górski zabiegał u króla o ukaranie Franckena⁷¹.

Trudno dziś stwierdzić, jaki skutek wywołały te zabiegi, w każdym jednak razie następna podróż Franckena nosi wszelkie znamiona ucieczki, bo już w grudniu spotykamy go w Siedmiogrodzie, w warunkach wskazujących na przebywanie tam od dłuższego czasu.

Wnioskujemy o tym z listu Franckena do węgierskiego magnata Jana Gerendi („mäecenati meo observantissimo”) datowanego z Gerend 29.XII.1584⁷². Francken skarży się na zły stan zdrowia, ubolewa jednocześnie, że przyłączyły się doń „fortunae vulnera”, dowiedział się bowiem, że publikacja jego odpowiedzi na tezy Michała Cserenyiego (być może chodzi tu o dzieło Cserenyiego *Assertiones... de Sanctissima Trinitate*) byłaby niebezpieczna.

Epistoła Franckena, utrzymana zresztą w tonacji wyjątkowo melancholijnej, pełna filozoficznych refleksji nad marnością ludzkiej kondycji („nullum animal esse calamitosus”) ma pierwszorzędne znaczenie, pozwala bowiem wniknąć nieco w środowisko, w którym Francken wówczas się obracał.

Adresat listu Jan Gerendi, mąż stanu i świetny dyplomata, należał do najwybitniejszych patronów ruchu unitariańskiego, czy ściślej jego lewego, nonadorantystycznego skrzydła. Mecenaz i przyjaciel Jakuba Paleologa, który dedykował mu swe dzieła, uchodził — w opinii jezuitów — za sabatarianina i założyciela osobnej sekty („gerendistae”)⁷³. Również i drugi człowiek wymieniony w liście Franckena jako „Bogathy noster”, zażywał w kręgach ortodoksji jak najgorszej sławy. Mikołaj Fazekas Bo-

⁶⁹ Pełny tytuł w przyp. 37. Dzieło Górskiego omówili dokładnie H. Merzcyng (op. cit.) i L. Firpo (I, s. 64—66).

⁷⁰ Pełny tytuł w przyp. 39. Dedykacja (A.P. Nideckiemu) nosi datę 18.VIII.1584; 17 listopada posłał *Praemunitio* do Rzymu Stanisław Reszka (*Diarium*, wyd. J. Czubek, „Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce”, t. XV, cz. I, Kraków 1915, s. 78).

⁷¹ Por. *Pro Tremenda et Veneranda Trinitate*, k. B₂ v. Książka Franckena wywołała i inne polemiki. W 1586 w. odpowiadał na nią wybitny teolog jezuicki Grzegorz z Walencji (*Libri quinque de Trinitate... Ingolstadii* 1686) i kalwinista Franciszek Junius (*II Defensio catholicae doctrinae de S. Trinitate personarum in unitate essentiae Dei...*, [Heidelbergae] 1590); refutacja Juniusa ma tę zaletę, że przedrukował w niej tekst *Enumeratio*. Por. Firpo, I, s. 66—68.

⁷² List ten opublikował E. Jakab, *Gerendi János és Franken Keresztély*, „Keresztény Magvető” XXVII, 1892, s. 36—37.

⁷³ Por. E. Jakab, op. cit., s. 33—36, A. Pirnát, op. cit., s. 102—103 i passim.

gáti⁷⁴, wybitny humanista i teolog, były rektor kolegium unitariańskiego w Koloszwarze, wówczas pastor w Pescu należał do grona zwolenników Davidisa i nawet po procesie przyjaciela nie zaprzestał propagandy non-adorantyzmu.

Łatwość, z jaką Francken wszedł w to środowisko, pozwala przypuszczać, że powiązania polskich i siedmiogrodzkich radykałów dogmatycznych były znacznie silniejsze, niż się to zwykło sądzić. Można też sądzić, że za pośrednictwem Gerendiego i Bogátiego objął Francken funkcję lektora filozofii w kolegium unitariańskim w Koloszwarze.

Uczelnia ta przeżywała wówczas trudne chwile wskutek zabiegów — popieranych przez Stefana Batorego — jezuitów, którzy pragnęli doprowadzić do zamknięcia lub choćby ograniczenia jej działalności; nie małą rolę odgrywała tu obawa przed konkurencją, szkoła unitariańska stała bowiem na wysokim poziomie. Stąd też już w 1584 r. usiłował energiczny prowincjał jezuicki, Jan Paweł Campano, usunąć z Koloszwaru najwybitniejszego pedagoga unitariańskiego, Piotra Saksończyka (Saxo), jednakże wysiłki jego — wsparte autorytetem króla — paraliżował skutecznie milczący opór rady miejskiej złożonej w większości z unitarian⁷⁵. Po przeczekaniu burzy wywołanej zabiegami Campana Saksończyk wrócił do Koloszwaru i w kwietniu 1585 r. został rektorem kolegium unitariańskiego⁷⁶.

Przyjazd Franckena wzmocnił oczywiście pozycję naukową szkoły i wywołał duże przygnębienie jezuitów. 9.VIII.1585. Ferrante Capeci, rektor kolegium jezuickiego w Koloszwarze, z największą goryczą donosił Campanowi o zuchwalstwie władz miejskich, które lekceważą sobie rozporządzenia królewskie, nakazujące wypędzenie Saksończyka i Franckena. Obaj wymienieni — pisał Capeci — cieszą się w Koloszwarze nie-

⁷⁴ Por. K. Gál, *A Kolozsvári Unitárius Kollegium története*, cz. II, b.m. 1935, s. 377—383.

⁷⁵ Nie mogąc wyjednać z rady miejskiej wygnania Saksończyka jezuiti wykorzystali fakt, że nie uzyskał on zwolnienia ze ślubów zakonnych i zażądali wtedy wydania go jako swego zbiegłego poddanego. Ten kruczek prawny (podsunął go Batoremu Possevino w liście z 20.X.1583, por. *Epistolae et acta Jesuitarum Transylvaniae temporibus principum Bathory* (1571—1613), wyd. A. Veress, t. I, Kolozsvár 1911, s. 306) stanowił główny argument Campana w czasie jego bytności w Koloszwarze w lutym 1584 r. (por. *Epistolae et acta*, t. II, Kolozsvár 1913, nr 123, 125, 126) i to o tyle skuteczny, że Saksończyk musiał na pewien czas miasto opuścić. Na aspekt prawny zabiegów o usunięcie Saksończyka zwrócił mi uwagę ks. dr B. Natoński.

⁷⁶ „Rex Sermus petit instanter et numerum scholarum, et scholasticorum postulat, ut inchoetar cursus philosophiae, alioquin ad apostatam nostrum maturi rhetores nostri diffluent, qui in Aprili Rector Claudiopolitanae scholae solemniter factus, incoepit legere philosophiam, cui Franckenius adiungendus putatur. O inanes labores meos in eo proscribendo anno superiore positos!” (Campano do Akwawii 25.V.1585 — *Epistolae et acta*, t. II, s. 103). Na tym ostatnim zdaniu opiera prof. Firpo (I, s. 66) pogląd, że już w 1584 r. zabiegał Campano o wygnanie Franckena. W świetle jednak omówionych w poprzednim przypisie wydarzeń wykrzyknik Campana należy odnieść do nieudanych jego zabiegów o wygnanie Saksończyka.

zwykłym szacunkiem i podziwem, prowadzą wystawny tryb życia, które to przywileje zawdzięczają panującej tu nienawiści do jezuitów⁷⁷.

W czasie swego pobytu w Koloszwarze wydał Francken, zapewne ad usum scholae, *Enchiridion* Epikteta⁷⁸. Tekst edycji został oparty na przekładzie Hieronima Wolfa, komentarz zaś przejął Francken od Tomasza Kirchmajera (Naogeorga)⁷⁹, znacznie go zresztą skracając i zmieniając.

Prace te przerwała jednak Franckenowi nowa akcja jezuitów.

Przed swym projektowanym we wrześniu 1585 r. wyjazdem na wizytację domów siedmiogrodzkich Campano udał się do przebywającego w Niepołomicach Batorego i przedstawił mu trudną sytuację kolegium w Koloszwarze. W efekcie tych „intymnych rozmów” król wystosował surowe listy do władz miejskich Koloszwaru nakazujące proskrybowanie Franckena, bądź też — w wypadku, gdyby pozostał na terenie miasta — zaarrestowanie go; podobne listy napisał też Batory w sprawie Piotra Saksończyka⁸⁰. Z tą rozmową łączy się też zapewne uwięzienie drukarza ariańskiego Aleksego Rodeckiego, który tłoczył dzieło Franckena. Wprawdzie interwencja Stanisława Taszyckiego u króla spowodowała rychłe uwolnienie nieszczęsnego typografa, odebrano mu jednak tłocznnię i zakazano dalszej produkcji wydawniczej⁸¹.

Jeśli Francken nie wiedział nawet — jak potem twierdził — o rozporządzeniach królewskich, to musiał jednak wyczuć niebezpieczeństwo, bo z chwilą przyjazdu Campana do Koloszwaru, uciekł z tego miasta⁸².

⁷⁷ *Epistolae et acta*, t. II, s. 118.

⁷⁸ *Epicteti Philosophi Stoici Enchiridion, in quo ingeniosissime docetur, quem admodum ad animi tranquillitatem, beatitudinemque praesentis vitae perveniri possit: quam ingeniosus lector profecto consequetur, si adiectas quoque commentationes in pectus admiserit*, Claudiopoli apud Gasparem Helti 1585. Unikatowy — zdaje się — egzemplarz w Bibliotece Uniwersyteckiej w Pradze.

⁷⁹ Por. L. Firpo, II, s. 20—30; L. Zanta, *La renaissance du stoicisme au XVII^e siècle*, Paris 1914, s. 141—143. Osiemnastowieczny historyk węgierski Janos Kénosi wspomina o dwóch rękopiśmiennych pracach Franckena, które jak należy przypuszczać powstały w okresie jego pobytu w Siedmiogrodzie: *Antigorscius primus, seu contra Iacobum Gorscium Franken de Tremenda Trinitate; Antigorscius secundus (De typographiis et typographis Unitariorum in Transylvania)*, Biblioteka Rumuńskiej Akademii Nauk w Cluj, rkps 1450, s. 231 — mikrofilmu tego dzieła użyła mi łaskawie prof. A. Gryczowa).

⁸⁰ *Epistolae et acta*, t. II, s. 130 (Campano do Akwawiwy, 26.VIII.1585).

⁸¹ A. Gryczowa, op. cit., s. 279—281. Interesujące światło na sprawę Rodeckiego rzuca list M. Laterny do Akwawiwy z 18.IX.1585: „[Batory] pergīt solidam pietatem colere, nisi quod ad frequentiore Sacrosanctae Eucharistiae usum et animum ad humiliandos sive haereticos sive haereses audaciorum in ipso requirimus. Eos, quos pro stemmate suo habet dentes acius in illos exacuet, excitatus Rigensium rebellione, licet iam remissa, et prope extincta et Transylvanorum temeritate in recipiendo Gregoriano calendario praefractorem mentem exhibentium et Polonorum nonnullorum Photini haeresi imbutorum, effreni impudentia, consuetam iuramenti formam servare nolentium; quam ad rem sperandam et expectandam inducor inter alia novo animadversionis genere in typographum illum Cracoviensem, qui Franckeni (s.) blasphemias impressit. Nam et perpetuo a libris excudendis supersedere illum voluit et typographicis instrumentis privati iussit, paulo ante suam Cracovia discessum” (ARSI, Germ. 165, f. 26.)

⁸² Por. *Annuae Provinciae Poloniae Societatis Iesu anni 1585 (missio in Siciliam)*, ARSI, Pol. 50, f. 65(41 v.); *Epistolae et acta*, t. II, s. 145 (Campano do Akwawiwy 1.XII.1585).

Po raz drugi w życiu autor *Enumeratio* znalazł się w sytuacji wyjątkowo trudnej i po raz drugi też postanowił szukać pomocy u swych niedawnych wrogów. 26.IX.1585 napisał Francken do generała zakonu Klaudiusza Akwawiwy list z wyraźną ofertą powrotu do kościoła katolickiego. List ten — znam go tylko ze streszczenia⁸³ — powtarza w dużej mierze argumenty słynnej epistoły wrocławskiej z 1581 r. Nawiązując do wypadków sprzed trzech lat, podkreśla Francken, że nie pobyłby tak bardzo. gdyby po swym pierwszym upadku znalazł się w bezpiecznej przystani Towarzystwa Jezusowego. Przeciwno Trójcy pisał tylko w celu wyłożenia swych wątpliwości, wbrew jego woli jednak nierozsądni przyjaciele wydali to pismo drukiem⁸⁴. W przeciwieństwie do innych apostatów nigdy nie troszczył się o ciało, służył tylko duchowi. Gdyby zechciano mu przebaczyć, gotów jest na wieczne więzienie lub śmierć; więzienia nie boi się wcale, cały świat jest dlań bowiem więzieniem, śmierci zaś życzył sobie bardzo często. Po tych patetycznych deklamacjach Francken wysuwa, jakby na marginesie, propozycję, która z pewnością zainteresowała dostojnego — i bardzo realistycznie nastawionego — adresata: rany, które zadał kościołowi, mógłby uleczyć przez pismo wymierzone przeciwko swym dawnym fantazjom o Trójcy⁸⁵. Na dowód, że nie oddalił się zbyt od życia i obyczajów Towarzystwa, przesyłał Francken w załączeniu wydany przez siebie *Enchiridion* Epikleta. Równocześnie zapewne z tym pismem wysłał Francken listy do rektorów kolegiów jezuickich w Wiedniu (J. M. Donius) i Koloszwarcze (F. Capeci).

W niespełna dwa miesiące po wysłaniu listu do Akwawiwy (20 listopada) przybył Francken do Krakowa i pierwsze kroki skierował do domu jezuickiego w tym mieście⁸⁶.

⁸³ B. Duhr, op. cit., s. 546—547. Francken, jak wynika z jego późniejszego listu (por. przyp. 99), poznał Akwawiwę w czasie swych studiów rzymskich.

⁸⁴ Kronikarz ariański sugeruje, że to oświadczenie Franckena doprowadziło do aresztowania Rodeckiego (*Nieznana kronika ariańska*, s. 168), czemu przeczy jednak chronologia wypadków (Rodecki został uwięziony na przełomie sierpnia—września 1585 r.).

⁸⁵ Podobne sugestie wysuwał później — rzecz znamienna — niezbyt o szczerości Franckena przekonany Campano (*Epistolae et acta*, t. II, s. 145).

⁸⁶ Relacje o bycym Franckena w Krakowie zawierają dwa listy Skargi do Akwawiwy (z 28.XI i 21.XII.1585) opublikowane w: *Listy ks. Piotra Skargi T. J.*, wyd. J. Sygański, Kraków 1912, nr 106 (s. 228) i 107 (s. 232—233). Pewne szczegóły wnoszą także *Annuae Provinciae Poloniae Societatis Iesu. Domus Cracoviensis ad S. Barbaram*, ARSI, Pol. 50, f. 65(44). Por. również J. Wielewicki, *Dziennik spraw domu zakonnego O. O. Jezuitów w Krakowie*, t. I, Kraków 1881, s. 86—87. Tej ostatniej relacji należy poświęcić nieco uwagi. Chodzi o to, że kronikarz jezuicki pomieszał najwyraźniej słynny list Franckena do jezuitów wiedeńskich z 1581 r. z wysłanymi o cztery lata później listami do kolegiów w Wiedniu i Koloszwarcze. Mechanizm tej omyłki wydaje się prosty. Wielewicki miał pod ręką jakąś niedatowaną kopię listu z 1581 r. (jego informacje na temat tego listu są zbiorem nieporozumień, twierdzi bowiem, że został wydrukowany we Wrocławiu po 1585 r.). Czytając cytowane wyżej źródła zakonne dowiedział się Wielewicki o wysłaniu przez Franckena owych dwóch listów — i to był dlań pierwszy punkt zaczepienia. Punkt drugi stworzyły pewne zbieżności treściowe pomiędzy

Pojawienie się słynnego apostaty w roli skruszonego grzesznika wywołało początkowo pewną konsternację i niedowierzanie, jezuita krakowscy obawiali się bowiem, iż działa on pod wpływem obawy przed mandatami królewskimi, gdy jednak penitent zapewnił, że nic o nich nie wiedział, a już przedtem pisał do kolegium w Koloszwarcze i Wiedniu (ten ostatni list Skarga już znał), nieufne nastawienie uległo znacznej zmianie. Niemalę wrażenie wywarł też fatalny stan psychiczny Franckena, a zwłaszcza jego niedwuznaczne groźby, że w wypadku nieprzyjęcia go do Kościoła popełni samobójstwo. Rozważywszy wszystkie okoliczności, superior domu krakowskiego, Piotr Skarga, postanowił przyjąć Franckena do domu zakonnego i doprowadzić go do pojednania z zakonem. „Łowca dusz” rozumiał doskonale, jak ogromne znaczenie propagandowe może mieć rewokacja głośnego heretyka, toteż zabrał się do molarnej pracy nad uwolnieniem duszy grzesznika od błędów.

Mimo wyjątkowej podobno zatwardziałości Franckena, który nie przejawiał zupełnie ochoty do publicznej pokuty, zbożne dzieło nawrócenia postępowało nader żwawo, bo już 4 grudnia odbył się w jezuickim kościele św. Barbary uroczysty akt abjuracji.

W wypełnionej po brzegi świątyni jezuickiej Francken odwołał swe poglądy, potępił wszystkie herezje i złożywszy na ręce sufragana krakowskiego Jakuba Milewskiego wyznanie wiary, podpisał akt abjuracyjny. Budującą uroczystość zakończyło kazanie Skargi „de haeresum fatuitatibus”⁸⁷.

Jezuici zatroszczyli się również o przyszłość Franckena polecając go swemu dobrodziejowi i wielbicielowi Mikołajowi Zebrzydowskiemu, który poszukiwał właśnie wykształconego scholara do rozmów „de rebus philosophicis”. Nienaganna gorliwość religijna Zebrzydowskiego dawała gwarancję, że Francken będzie mógł wypełnić przyjęte zobowiązanie napisania refutacji swych heretyckich pism; starosta krakowski obiecał zresztą osobiście zająć się reedukacją religijną konwertyty.

Piotr Skarga, szczerze niewątpliwie przejęty konwersją Franckena, żywił jednak pewne wątpliwości na temat gorliwości religijnej swego podopiecznego, skoro nazajutrz po odwiezieniu go do majątności Zebrzydowskiego, Bolesławia, pisał do Akwawiy, że Francken „est adhuc durioris cordis”⁸⁸.

listem z 1581 r., a relacjami zakonnymi o zachowaniu się Franckena w Krakowie w 1585 r. (pragnienie śmierci, nieznaledzenie spokoju w żadnej religii, desperacja). Potwierdza to niejako sam Wielewicki, który po zacytowaniu fragmentu listu Franckena z 1581 r. dodaje: „Is igitur Franckenius Cracoviae veniens eadem nostris repetebat”. Analogiczny niemal bład popełnia prof. Firpo (II, s. 31), kiedy stwierdza, że Francken przedstawił jezuitom krakowskim swój stary list wrocławski.

⁸⁷ Po abjuracji Stanisław Reszka wywiózł Franckena do klasztoru bożogrobców w Miechowie, aby zapewne odizolować go od niepożądanych wpływów krakowskich. Por. *Diarium*, s. 119.

⁸⁸ *Listy ks. Piotra Skargi*, s. 233 (21.XII.1585).

Nie wiemy niestety, jak wyglądał ten osobliwy mariaż bigota z niezbyt przekonany konwertytą, nie przypadli chyba jednak sobie do gustu, bo już w połowie następnego roku spotykamy Franckena w Czechach⁸⁹.

Pamięć o Franckenie przetrwała w Krakowie długo, bo jeszcze w 1625 r. wspominał go Jan Brożek. Znakomity polemista antyjezuicki przypomniał z satysfakcją, że Francken „od ojców jezuitów uciekszy wymyślił był nową herezyją, tak złą, że nad nią inszej nigdy być nie może... Toż się może powiedzieć o tym zakonie świętym [jezuickim — L. S.], że podawa z siebie ludzi wiele uczonych, świątobliwych; ale gdy się zaś jaki łotr stamtąd wywali, przedni łotr abo heretyk z niego bywa, jako to był Francken, także Marcus Antonius de Dominis”⁹⁰.

III

Pobyt czeski Franckena znamy tylko z jednej wzmianki źródłowej, z której też dowiadujemy się o jego kontaktach z Francesco Puccim. Jest rzeczą wysoce prawdopodobną, że nastąpiło tu tylko odświeżenie starej znajomości, Pucci bowiem przebywał w Krakowie od listopada 1583 do sierpnia 1585 i podobnie jak Francken miał silne zatargi z polskimi antytrynitarzami. Po przyjeździe do Pragi Pucci nawrócił się na katolicyzm — pod wpływem angielskiego maga i szalbierza Edwarda Kelleya — i 6.III.1587 złożył na ręce nuncjusza papieskiego uroczyste odwołanie dawnych błędów. Prof. Firpo przypuszcza, że to zetknięcie obu konwertytów mogło nastąpić w wyniku wspólnych doświadczeń przeszłości jak również gorliwości religijnej Pucciego pragnącego umocnić wiarę swego nowego przyjaciela⁹¹. Wspólnie z Puccim odwiedził Francken dwóch przyjaciół włoskiego konwertyty, przebywających wtedy na zamku Rožemberka w Trzeboni: wybitnego matematyka i astrologa angielskiego Johna Dee i wspomnianego już Edwarda Kelleya. 9.VII.1587 Dee zanotował w swym diariuszu: „Przybył Francesco Pucci przywoząc z sobą Chrystiana Franckena, który, jak mi powiedział, odwołał niedawno swą bezbożną książkę przeciw Chrystusowi, co mnie zadowoliło”⁹².

⁸⁹ Nasuwa się przypuszczenie, że Francken zabiegał w tym czasie — znów bezskutecznie — o przyjęcie do zakonu. 6.VIII.1586 J. Leleszi pisał do Campana: „Epistula Franki (s.) postrema ad Viennam scripta argumento sit, quantum mali insit in animo exulcerato cum ille ob solam repulsam inconstantissimum ethnicum se factum defleat. Nil minus huic inest levitatis et inconsideratissimae levitatis” (*Epistolae et acta*, t. II, s. 176, podkr. L. S.).

⁹⁰ J. Brożek, *Gratis*, wyd. H. Barycz, Kraków 1929, s. 11—12 podkr. L. S.

⁹¹ II, s. 33. Por. także F. Pucci, *Lettere documenti e testimonianze*, t. II, s. 21—22.

⁹² J. Dee, *Private Diary*, wyd. J. Orchard Halliwell, London 1842, s. 23 — cyt. L. Firpo, II, s. 33.

Prawowierność Franckena nie musiała być jednak najwyższej próby, bo już w siedem miesięcy po opisanym spotkaniu widzimy go w Koloszwarcze na dawnym stanowisku lektora filozofii w kolegium unitariańskim⁹³. Powrót ten umożliwiła Franckenowi porażka partii katolickiej w Siedmiogrodzie, w wyniku której usunięto z tego kraju jezuitów (1588).

Dwuletni okres pracy nauczycielskiej w Koloszwarcze należał do najlepszych chyba lat w burzliwym życiu Franckena; wolny od trosk materialnych i nacisków zewnętrznych, otoczony życzliwością przyjaciół⁹⁴ mógł spokojnie poświęcać się ulubionym studiom filozoficznym.

Na tym tle zadziwiająca wprost staje się nowa konwersja Franckena, która nastąpiła w Alba Julii w końcu 1590 r.⁹⁵. Motywów tej konwersji nie znamy zupełnie — wiemy jedynie, że jezuiti, w szczególności zaś A. Carillo, mentor i powiernik księcia Zygmunta Batorego⁹⁶, odegrali w niej decydującą rolę. Powrót Franckena do Kościoła katolickiego odbył się z jeszcze większą pompą niż w Krakowie; w czasie abjuracji był obecny nawet sam książę w otoczeniu dworu. W związku, zdaje się, z tym nawróceniem zaproponowano Franckenowi urząd rektora szkoły w Kolos Monostor⁹⁷.

Od chwili tej niezwykle zagadkowej konwersji Francken ginie nam z oczu na trzy lata; zdaje się, że ten okres wypełniły mu podróże po Siedmiogrodzie i kontakty z różnymi dostojnikami, których potrafił zjednać swą erudycją i inteligencją. Do Koloszwarcu jednak chyba już nie wrócił, gdyż nawrócenie jego wywołało wielkie oburzenie wśród tamtejszych unitarian⁹⁸.

Wybuch wojny austriacko-tureckiej jak również niepewna sytuacja materialna skłoniły Franckena do opuszczenia Siedmiogrodu; na jesieni 1593 r. jest już w Pradze pod opieką swego „dawnego patrona” Anzelma de Vels, radcy dworu cesarskiego⁹⁹. Dzięki swemu mecenasowi Francken

⁹³ K. Gal, op. cit., s. 511.

⁹⁴ Odnowił również Francken kontakty z Janem Gerendim i 12.VII.1589 przesłał mu jakieś nieznanne dziełko („oratiunculam meam”) wraz z listem pełnym filozoficznych refleksji (E. Jakob, op. cit., s. 37—38).

⁹⁵ L. Firpo, II, s. 33—34. Por. *Delle relationi universali di Giovanni Bottero Benese terza parte...*, Venetia 1622, s. 28. Potwierdza się tedy prawdziwość informacji Sandiusa (op. cit., s. 46), że urząd lektora szkoły koloszwarskiej piastował Francken do 1590 r.

⁹⁶ Por. *Analysis rixae Christianae*, k. B₄ v.

⁹⁷ Francken pisze o tym dość niejasno: „...ipse princeps... Sigismundus Bathoraeus, me per primarium cubicularium suum... D. Stephanum Iosicam... scholae suae Monosterianae rectorem esse voluit” (*Analysis rixae Christianae*, k. C₁ v.).

⁹⁸ Por. *Analysis rixae Christianae*, k. B₄ v. — C₁ r. Trzeba jednak zaznaczyć, że właśnie w Koloszwarcze ukazało się w 1593 r. nieznanne dziś dzieło Franckena *Disputatio inter theologum et philosophum de incertitudine religionis Christianae* (K. Henningsius, op. cit., s. 170).

⁹⁹ „Ingruente hoc bello Turcico, ex Transylvania redii Pragam... ad veterem patronum meum... Anselmum de Vels... qui solita sua benignitate me per annum et tres menses... fovit, aluit, sustentavit” (ibid., C₁ v.). Przedmowa do *Analysis* podpisana jest 15.I.1595, gdy od tej daty odejmiemy piętnaście miesięcy wspomnianych przez Franckena, to wynika stąd, że przybył do Pragi wczesną jesienią

nawiązał wiele znajomości w kołach dworskich, zetknął się też nawet bliżej z dostojnikami kościelnymi.

Mimo iż autor *Enumeratio* podkreślał z pewną dumą swą niezależność, to jego ówczesne pisma, pełne uniżonych pochlebstw i komplementów pod adresem aktualnych i potencjalnych protektorów, wskazują wymownie na ciemne strony życia ubogiego humanisty, który tylko piórem mógł na codzienny chleb zarabiać¹⁰⁰.

Z inspiracji kół dworskich, jak sądzimy, powstało wydane w 1594 r. w Pradze dziełko Franckena *Dolium Diogenis strepitu suo collaborans dynastis Christianis bellum in Turcas parantibus*¹⁰¹. Debiut Franckena w roli polityka nie wypadł zbyt szczęśliwie i słabości *Dolium* nie zdołała nawet zatrzeć imponująca rzeczywiście erudycja klasyczna autora.

Zasadnicza tendencja *Dolium* polega na wykazywaniu, że niezbędnym warunkiem zwycięstwa nad Turcją jest osiągnięcie jedności politycznej i religijnej całego chrześcijaństwa. Autor *Dolium* nie wierzy wprawdzie w szybką realizację swego postulatu, zwraca się tedy z patetycznym apelem do narodu niemieckiego nawołując go do przygotowań wojennych i zaprzestania wszelkich waśni. Wsparty powagą autorytetów klasycznych Francken dowodzi, że wielka liczebność wroga nie ma w istocie znaczenia, o sukcesach bowiem w walce decyduje sztuka wojenna i wola zwycięstwa „ex conscientia bonae causae nata” — a tych umiejętności i cnót brakuje Turcji.

Jeśli Francken-polityk traktuje Turcję jako kraj barbarzyński i niewolniczy, to Francken-filozof, pilny czytelnik Platona i Arystoteles, zdaje się nie żywić żadnych uprzedzeń pod tym względem, a z jego rozważań na temat Turcji przebija wielokrotnie podziw i szacunek.

Potęę Turcji — zdaniem autora *Dolium* — zapewnia despotyczna forma rządów, dzięki której w państwie tym panuje porządek i dyscyplina, dalej, jedność wierzeń religijnych, wreszcie zaś elastyczna i dalekowszrocza polityka militarna.

Główną natomiast przyczynę słabości Europy upatruje Francken w panującej tam republikańskiej formie rządów, nie mogącej — z natury rzeczy — zahamować wybujałego indywidualizmu jednostek¹⁰².

1593 r., a w każdym razie przed 13.IX.1593, kiedy to wystosował z tego miasta niezwykle posępny list do Akwawiwy, ubolewając nad swym oplakany losem po opuszczeniu zakonu (B. D u h r, op. cit., s. 547).

¹⁰⁰ Wydane w Pradze w 1594 r. dziełko *Typus varietatis conscientiarum* (zaginione) poświęcił Francken Jakubowi Curtiusowi, ale — jak wspomina ze smutkiem — „is immatura morte raptus, una secum spem promotionis meam hinc abstulit omnem” (*Analysis rixae Christianae*, k. C₂ v.).

¹⁰¹ Por. tamże. Pierwsze wydanie *Dolium* nie było mi dostępne; korzystałem z przedruku w: *De bello contra Turcas prudenter gerendo*, wyd. H. Conringius. Helmstadtii 1664, s. 414—429.

¹⁰² „Singulorum corpora hominum cum e contrariis elementis constant, eodem semper statu permanere non possunt, sed in ea principia ex quibus coaluere, redeant aliquando oportet, ut suae quidque naturae in mundo reddatur: ut quod ingenium est igni: quod aërum, aëri: quod aqueum, aquae: quod terrestre susceperit,

Wskazując na indywidualizm jako głównego sprawcę anarchii politycznej i religijnej, Francken nie wyciąga z tego stwierdzenia ogólniejszych wniosków, a nawet podkreśla, że jest on cechą wyższych umysłów. Marginalnie tylko podkreśla autor *Dolium*, że jedyną radą na opanowanie powszechnej „żądzy panowania” byłoby uwzględnianie nakazów filozofii. Myśl ta korespondująca bezpośrednio ze wstępem do *Enchiridionu* Epikteta, w którym Francken dawał identyczne zalecenia, zdaje się wskazywać, że autor *Dolium* nie wyrzekł się swych starych ambicji filozoficznej reformy świata.

Sprawa rozbicia religijnego świata chrześcijańskiego została w dziełku omówiona nader krótko, Francken ograniczył się bowiem tylko do apelu o podporządkowanie waśni wyznaniowych wspólnemu celowi — walce z wrogami Chrystusa.

Zagadnienie to rozważa Francken obszernie w wydany w rok później dziełku *Analysis rixae Christianae, quae Imperium turbat et dimittit Romanum*¹⁰³.

Wyjątkowa wręcz drażliwość tematu, a jeszcze bardziej może obawa przed posądzeniem o herezję wpłynęła zasadniczo na temperament pisarski Franckena. Dawny burzyciel dogmatów i zwolennik najskrajniejszych paradoksów działa teraz caute unikając wszelkich wypowiedzi autorytatywnych i deklaracji programowych, w końcu zaś poddaje się pokornie sądowi Kościoła. Stąd też interpretacja *Analysis* następuje niemałe trudności, które pogłębia w dodatku specyficzna konstrukcja dziełka składającego się z szeregu nader luźno powiązanych fragmentów.

Religia chrześcijańska — stwierdza Francken — jest tak rozdarta przez spory, kłótnie i wojny, że niektórzy filozofowie ze szkoły Pomponacjusza doszli nawet do wniosku, że — na mocy prawa natury — nadszedł jej kres. Chociaż teologowie wyłączają Kościół spod działania prawa natury i są przekonani o boskości i doskonałości religii katolickiej, to wyznają jednak, że nie da się tego dowieść za pomocą żadnych pewnych racji; ta niepewność powoduje też różnorodność poglądów religijnych, z których każdy przywłaszcza sobie sankcję Ducha św.

Gdyby pewność religii katolickiej — kontynuuje autor *Analysis* — mogła zostać dowiedziona za pomocą racji narzucających się każdemu ze zniewalającą oczywistością (jaką mają reguły matematyczne), wtedy rozbicie chrześcijaństwa zostałoby automatycznie zakończone. Jednakże

id totum terrae restituatur. Itaque omnis etiam respublica, ex varis, disparibus, discrepantibus naturis conflata et ad temperiem quandam redacta, in seipsa habet interitus sui principium; quod legibus aliquandiu compressum et occultum, erumpit tandem per ambitionem, superbiam, invidiam, avaritiam, sicuti in Graecorum et Romanorum factum Imperio scimus” (Ibid., s. 418).

¹⁰³ Pragae, in officina Schumaniana. Na unikat Biblioteki Czartoryskich zwrócił mi uwagę dr Wacław Urban. Dziełko to, zawierające wiele informacji autobiograficznych, poświęcił Francken grupie dostojników siedmiogrodzkich przybyłych z poselstwem do cesarza Rudolfa pod przewodnictwem Stefana Bocskaya, późniejszego księcia Siedmiogrodu.

pewności tej dowodzi się tylko za pomocą racji prawdopodobnych, czyli takich, które rozum może odrzucić. Podstawę wszystkich dowodów teologicznych stanowi uznanie Biblii za słowo Boże, czego się jednak nie wie, a tylko wierzy ze względu na Kościół, który w tajemniczy sposób (*arcano quodam*) odkrywa w tych księgach jakąś boskość; niezliczona ilość ludzi — dobrych i uczonych — nie może jednak tej boskości dostrzec i zastanawia się np., dlaczego Kościół spośród czterestu rozpozszehnionych dawniej ewangelii wybrał tylko cztery, aczkolwiek w pozostałych życie i cuda Chrystusa zostały opisane nie mniej pobożnie.

Wszyscy chrześcijanie są przekonani o słuszności tej decyzji Kościoła, umysł ludzki jednak — trzeba tu podkreślić dość nieoczekiwany przeskok myślowy Franckena — usuwa z siebie to przekonanie i wyswobodziwszy się całkowicie z pęt materii, osiąga — na drodze negacji — pojęcie Boga ¹⁰⁴.

Powstaje z kolei pytanie, do kogo należy to uzyskane pojęcie odnieść. Francken dokonuje przeglądu stanowisk rozmaitych filozofów starożytnych i zwraca uwagę na rozbieżności ich stanowisk (Bóg to natura, wszechświat, planety etc.), następnie zaś omawia dokładniej stanowisko Arystotelesa (w oparciu o fragment jego znanego dowodu na istnienie Boga *ex motu*), podkreślając, iż pogląd Stagiryty o istnieniu bezcielesnych inteligencji przyjmują teologowie.

Filozofowie antyczni są jednak uważani za ateistów, albowiem ich Bóg nie zna spraw ludzkich i nie troszczy się o nie. Wszystkie te sprawy wymagają istnienia boskiej wiedzy i potęgi, której z kolei musi odpowiadać odpowiednia, czyli niematerialna substancja. W tym miejscu kończy się domena filozofii, która swymi ograniczonymi środkami (*rationibus finitis*) nie może uchwycić nieskończonej esencji, potęgi i wiedzy bożej; z pomocą przychodzi tu religia wskazująca na istnienie drugiego, lepszego świata.

Rozmaite systemy religijne — chrześcijaństwo, mozaizm, mahometanizm — wiążą pojęcie Boga z substancją bezcielesną, nieskończoną, wszystkowiedzącą, karzącą grzeszników i nagradzającą cnotliwych, a więc taką, której trzeba się obawiać. I teraz nadchodzi punkt zwrotny rozumowania Franckena (cytujemy jego wypowiedź w oryginale, aby uniknąć łatwych w tym miejscu wieloznaczności):

„Haec scivisse de Deo sufficere poterat ad continendos vel amore,

¹⁰⁴ „Et vero non errasse Ecclesiam in deligendis Evangeliiis, ceterisque libris canonicis, fatentur omnes Christiani nominis homines, sed tamen mens humani ingenii a prima illa semel concepta persuasione, penitusque hausta imaginatione tantisper se abducens dum ipsa suis viribus in tota rerum natura Deum libere venetur, mundum hunc inferum, veluti corporis vinculis soluta, et ab omni concretione libera, pervolando, relictisque terris, omni montium celsitate superata, procul ab omnium oculis abstracta caelum ipsum quaeque in caelis visuntur, celeri atque arduo volatu transcendendo negatione tandem hanc Dei notionem capit: Deum esse quo nil melius sit, cogitarique possit” (*Analysis rixae Christianae*, k. B₁ r. v.).

vel metu divino mortales omnes in officio, et ad unum omnium communem religionem constituendam, nisi humanum ingenium requireret quoque medium humanum, per quod religio ad homines manaret. Ex quo medio omnis religionum differentia venit, cum non omnes eundem nuncium Dei, impediende phantasmatarum varietate, agnoscant, et alii vel ficti legati, aliis legibus et caeremoniis cogniti numinis definiant venerationem”¹⁰⁵.

Staraliśmy się możliwie wiernie streścić niezbyt jasne zresztą wywody Franckena, bo dopiero na ich tle można zrozumieć konkluzję końcową.

Francken jest, jak się wydaje, przekonany, że czysto intelektualny (niematerialny) proces poznania Boga przebiega w sposób identyczny u wyznawców wszelkich religii, na co wskazuje ich zgodność w określeniu boskiej istoty. Z chwilą jednak, gdy te pojęciowe dane zostają przekazane do praktycznego (materialnego) zastosowania, wtedy natura ludzka usiłuje je dopasować do własnych wyobrażeń zmysłowych; ponieważ zaś natury ludzkie różnią się między sobą, tedy wspólne pojęcie Boga określają przy pomocy odmiennych również praw i przepisów¹⁰⁶.

Przypomnijmy, że w *Enumeratio* Francken próbował przewyciężyć ten wpływ natury ludzkiej na religię poprzez odwołanie się do wolnego od wyobrażeń rozumu. W *Analysis* było to oczywiście niemożliwe, wybrał więc Francken drogę pośrednią: rozum i Pismo, wiedza i wiara kroczą razem w poszukiwaniu boskiej prawdy. Z punktu widzenia ortodoksji stanowisku temu można by zarzucić bardzo wiele. W rozważaniach Franckena rozum daje sobie bowiem doskonale radę bez Pisma, które jest wprawdzie z pewnością słowem Bożym, ale jednocześnie nie daje żadnej pewności. Dalej. Skoro według Franckena varietas ingeniorum powoduje taką mnogość form kultów religijnych, to są one wszystkie — horribile dictu — równoważne.

Francken — jakby przeczuwając możliwość uczynienia takich obiekcji — przedstawia jednak z kolei stanowisko odmienne, przy czym powołuje się na rozmowę, którą „aliquot ante annis” odbył w Krakowie z uczynym franciszkaninem włoskim Moro.

Rozmówca Franckena nie podzielał jego poglądu, jakoby przyczyna rozbicia chrześcijaństwa tkwiła tylko w naturze ludzkiej, utrzymywał natomiast, że powody rozłamów tkwią implicite w samym Piśmie. Każde bowiem miejsce Pisma rozpatrywać należy pod kątem dziewięciu elementów — materia, forma, essentia, efficiens, finis, quantitas, relatio, ubi, quando. Jeżeli tedy dane miejsce Pisma zawiera tylko niektóre z wymienionych elementów, inne zaś pomija milczeniem, to samo niejako stwarza okazję dla co dociekliwszych umysłów, by zagłębiwszy się w ba-

¹⁰⁵ Ibid., k. B₂ v. — B₃ r. podkr. L. S.

¹⁰⁶ Por. ibid., k. A₂ r. v.

danie Pisma dochodziły do niebezpiecznych herezji. Jako przykład przytoczył rozmówca Franckena znane miejsce Łuk. 22: „to jest ciało moje, to jest krew moja”, zwracając uwagę, że można w nim wyróżnić tylko trzy elementy (efficiens, forma, materia) innych zaś, a zwłaszcza elementu znaczenia (relacji) brak; gdyby zostały tam podane, nigdy by nie doszło do zajadłych sporów pomiędzy przedstawicielami różnych wyznań¹⁰⁷.

W celu ograniczenia tych wszystkich sporów święte prawodawstwo (leges sacrae) opiera się na zasadach (ratio) analogicznych jak w prawodawstwie cywilnym i politycznym, w których orzeczenie żywego sędziego przecina i kończy definitywnie wszystkie spory. Bez Kościoła, który pełni funkcję sędziego w sprawach wiary, wszystkie dowodzenia teologiczne byłyby obciążone błędem petitio principii, czyli dowodzenia ignotum per ignotum; tak jest np. w wypadku twierdzenia, że świat powstał z niczego (posterius creditum-ignotum), które opiera się na Piśmie (prius creditum-ignotum). Błędu tego uniknąć można tylko dzięki Kościołowi, „który sam jest wprawdzie przedmiotem wiary, wspierany jest jednak tym moralnym dowodem: dobrym mężom należy wierzyć, lepszym jeszcze bardziej, najlepszym zaś całkowicie wierzyć trzeba — najlepszymi zaś byli ci mężowie, którzy Biblię naszą potwierdzili, przyjęli i nam przekazali”¹⁰⁸. Po zacytowaniu opinii franciszkańskiego teologa Franckena — bez słowa oceny — kończy swe rozważania.

Nietrudno zauważyć, że rozmówca Franckena (nie wydaje się istotna kwestia autentyczności tej rozmowy) omawia nie tylko przyczyny rozłamu w świecie chrześcijańskim, ale usiłuje uzasadnić konieczność istnienia Kościoła, dzięki któremu dowody teologiczne uzyskują sankcję prawd ścisłych i pewnych. Być może, że zamykając tą wypowiedzią swe rozważania, chciał Francken zabezpieczyć się przed posądzeniem o herezję, chociaż — z drugiej strony — uczony franciszkanin odwołuje się do dowodów, których poprawność logiczna jest co najmniej wątpliwa (nie mówiąc już o tym, że i jego prawowierność budzi niejake zastrzeżenia).

Wreszcie rzecz najważniejsza — sposób rozważań Franckena. W dziełku poświęconym głównie zagadnieniu autorytetu Pisma i prawdziwości religii katolickiej ani razu nie pada termin „objawienie”, a do wszystkich prawd religijnych dochodzi autor poprzez dociekania rozumowe. I tu chyba trzeba upatrywać programu Franckena. Będąc członkiem Kościoła, uznając jego kompetencje, autor *Analysis* domagał się prawa do po-

¹⁰⁷ „Non enim verba illa Christum ita interpretatum, ut panem diceret vel signum esse corporis, vel in se continere ipsum corpus, vel omnino transmutari in humanam divinamque substantiam. Horum si quidvis attexuisset, omnem sublatam inter catholicos, lutheranos, calvinianos, rixam iampridem fuisse, imo nullam prorsus ea de re sanis ingeniis unquam potuisse nasci” (Ibid., k. B₄ r.).

¹⁰⁸ Ibid., k. B₄ v. — C₁ r.

zostawienia mu pewnego marginesu swobody na prywatne filozofowanie w sprawach religijnych. Filozof bowiem — Francken uporczywie powraca do poglądu wyrażonego już w *Epistola Nicolai Regii* — nie może się zadowolić poleganiem na cudzych opiniach, musi zbadać rozumowo przyczyny otaczających go zjawisk. Stąd też z miażdżącą pogardą klerka szydził Francken z łatwowiernych i nadętych zaufaniem do ceremonii nieuków (przejrzyste aluzje wskazują, że chodzi mu o jezuitów¹⁰⁹), którzy będą dopatrywać się herezji w jego poglądach.

Nie przypuszczał Francken, że to przeczcucie sprawdzi się w stosunkowo krótkim czasie, i to w formie najbardziej ponurej — uwięzienia go przez inkwizycję.

Okoliczności tego uwięzienia nie znamy zupełnie, możemy więc tylko oprzeć się na podanym przez prof. Firpo¹¹⁰ streszczeniu odnalezionych przez niego dokumentów w archiwum św. Oficjum.

Na posiedzeniu trybunału inkwizycji rzymskiej 6—7.X.1598 omawiano sprawę Chrystiana Franckena „*alias Iesuitae*” uwięzionego przez inkwizycję mediolańską (w więzieniu usiłował popełnić samobójstwo); 21.I.1599 zbadano *Analysis rixae Christianae*; 6 maja nakazano przewiezienie go do Rzymu. 21.XII.1599 jest wymieniony w rejestrze więźniów inkwizycji rzymskiej; ostatnią wzmiankę odkrył o Franckenie prof. Firpo w rejestrze z grudnia 1602, i stąd przypuszcza, że zmarł w więzieniu śmiercią naturalną¹¹¹.

¹⁰⁹ „Non deerunt nihilominus, qui Analysin hanc in impietatis conentur suspicionem vocare. Verum isti vulgari ingenio homines nec cogitassent nec cogitando assequi possunt; quod ii, qui sincere velint de cuiusque religione iudicare, non debeant ad hoc iudicium ullam propriam domo tanquam minime fallentem normam, vel regulum afferre; hoc etiam cum faciant Iudaei, Mahometani multique Christiani, caligant et hallucinantur in rebus divinis turpissime” (Ibid., k. C₄ r. v. podkr. L. S.). Por. również znamienne filipikę na k. A₃ v. Nie omawialiśmy krótkich rozważań Franckena *de republica Christiana* (k. C₂ v. — C₃ v.), gdyż mają one znaczenie drugorzędne.

¹¹⁰ *John Dee, scienziato, negromante, avventuriero*, s. 76, przyp. 3.

¹¹¹ W środowisku jezuickim krążyły wieści, że dręczony wyrzutami sumienia Francken oddał się w ręce inkwizycji i zakończył życie na stosie. Por. ostrożną nader wypowiedź Sochera: „[Francken] ad extremum fertur [P. Octavian Navarola, rector Brunenis in Epistola A. 1601 19 Juli exarata scribit, id pro certo assertum fuisse] conscientia scelerum stimulante, reum semet peregisse apud Fidei Censores, et infelicibus flammis vitam finivisse; quod nec abnuere, nec affirmare in animo est” (op. cit., s. 262).

Christian Francken

Die Abhandlung ist der Tätigkeit und der Ideologie Christian Franckens (1549 — nach 1602) gewidmet, eines bedeutenden Vertreters der religiösen Heterodoxie. Francken gehörte seit 1569 der Gesellschaft Jesu an. Wachsende religiöse Zweifel veranlassten ihn, den Orden 1579 zu verlassen. Gleichzeitig veröffentlichte er seine gegen die Jesuiten gerichtete Schrift *Colloquium Iesuiticum*. In diesem Werk vertrat Francken unter anderm die Meinung dass der Jesuitenorden nur in der Atmosphäre der Unwissenheit und des Aberglaubens entstehen konnte, die Sklavenvölker, wie die Italiener und Spanier, kennzeichnet. Nach seinem Austritt aus dem Orden hielt sich Francken in verschiedenen protestantischen Ländern auf. Die von ihm gekündeten Anschauungen (seine Vorlesungen in Altdorf) führten jedoch zu zahlreichen Zusammenstößen mit den Vertretern der dortigen Heterodoxie. Schon 1581 wandte sich Francken an die Wiener Jesuiten mit der Bitte um Wiederaufnahme in den Orden. Diese Bitte wurde ihm jedoch abgeschlagen. Wahrscheinlich wurde er auch damals von seinem Ordensgelübde entbunden.

1583 begab sich Francken nach Polen, wo er sich unter anderm in Krakau, Lublin und Chmielnik aufhielt. In Chmielnik übernahm er die Leitung der dortigen Schule der Antitrinitarier. In seinem 1584 veröffentlichtem Werke *Praecipuarum enumeratio causarum* verdammt Francken den Glaubenszwang, der — seiner Meinung nach — davon verursacht wurde, dass die Theologen ihre eigenen Hirngespinnste als die reine Lehre Christi darstellen und deren Verstandeskritik nicht zulassen. In demselben Werke unterzog Francken den Begriff der Heiligen Dreifaltigkeit einer heftigen Kritik. Seine Anschauungen führten zu Konflikten nicht nur mit den Vertretern der katholischen Orthodoxie (Jakob Górski, Christoph Warszewicki), sondern auch mit den Anhängern des Antitrinitarismus (Fausto Sozzini). Nach 1585 hielt sich Francken in Böhmen auf, in den Jahren 1588—1593 in Siebenbürgen, wo er zum Katholizismus zurückkehrte, seit 1593 hielt er sich wieder in Böhmen auf. Trotzdem seiner konvertierung sagte er sich nicht von seinen Anschauungen los, die er in der Schrift *Analysis rixae Christianae* (1595) zum Ausdruck brachte, indem er unterstrich, dass der Verstand für die Erkenntnis der endgültigen Wahrheit unerlässlich ist. Francken wurde von der italienischen Inquisition verfolgt und starb in ihren Kerkern in Rom nach 1602.