

Maciej Zdanek<http://orcid.org/0000-0002-9134-4903>

Uniwersytet Jagielloński

maciej.zdanek@uj.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2023.430401.14

Universitas haec catholica. Wydział Teologiczny
i droga do katolickiej konfesjonalizacji
Uniwersytetu Krakowskiego w XVI wieku

STRESZCZENIE

Tematem artykułu jest postawa profesorów i studentów Uniwersytetu Krakowskiego wobec reformacji oraz obrona i umocnienie katolickiej tożsamości uczelni w XVI w. Szczególną rolę odegrali w tym procesie profesorowie Wydziału Teologicznego. Rozwój sytuacji i podejmowane działania zostały rozpatrzone według paradygmatu konfesjonalizacji. Okres pierwszy (1520–1548) charakteryzowało oddolne szerzenie się tekstów i idei reformacyjnych, które były zwalczane przez władze uniwersytetu. W okresie drugim (1549–1572) w obliczu kryzysu i krytyki Uniwersytet stał zdecydowanie po stronie katolickiej i włączył się w polemikę wyznaniową. W okresie trzecim (1573–1603) rozpoczęła się właściwa konfesjonalizacja Uniwersytetu. Analiza działań, twórczości i kontaktów profesorów teologii w XVI w. pokazuje, że konieczne są pogłębione badania nad źródłami i weryfikacja wielu uproszczonych sądów o bierności i słabości intelektualnej wydziału. Przeciwnie, jawi się on jako aktywny i twórczy czynnik ówczesnych sporów wyznaniowych, który decydująco wpłynął na zachowanie i dookreślenie katolickiego oblicza uniwersytetu w epoce nowożytnej.

SŁOWA KLUCZE: Uniwersytet Krakowski, Wydział Teologiczny, konfesjonalizacja, reformacja, reforma katolicka, XVI wiek

ABSTRACT

Universitas haec catholica. The Faculty of Theology and the Path to the Catholic Confessionalization of the University of Krakow in the 16th Century

Abstract: The subject of this article is the attitude of the professors and students of the University of Krakow towards the Reformation and the defense and strengthening of its Catholic identity in the 16th century. Professors of the Faculty of Theology played a special role in this. The process is considered

Sugerowane cytowanie: Zdanek, M. (2023). *Universitas haec catholica.* Wydział Teologiczny i droga do katolickiej konfesjonalizacji Uniwersytetu Krakowskiego w XVI wieku. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, nr 4/1(43), ss. 125–153. DOI: 10.35765/pk.2023.430401.14

Nadesłano: 08.11.2022

Zaakceptowano: 22.12.2022

according to the paradigm of confessionalization. The first period (1520–1548) was characterized by the spread of Reformation texts and ideas, which were eradicated by the university authorities. In the second period (1549–1572), faced with crisis and critics, the University stood firmly on the Catholic side and joined the confessionalist polemic. In the third period (1573–1603) the proper confessionalisation of the University began. An analysis of the activities, work and social interactions of the professors of theology in the 16th century shows that in-depth research into the sources and a reexamination of many simplistic judgements about the passivity and intellectual weakness of the faculty is necessary. On the contrary, the faculty appears as an active and creative factor in the religious and ecclesiastical disputes of the time, which had a decisive impact on preserving and improving the Catholic image of the University in the modern era.

KEYWORDS: University of Krakow, Faculty of Theology, confessionalization, reformation, Catholic reformation, 16th century

Wam panie rektorze i waszym następcom kanonicznie wstępującym na urząd przysięgam posłuszeństwo we wszystkich sprawach godnych i uczciwych i że wspierać będę dobro Uniwersytetu Krakowskiego wedle mej możności do jakiegokolwiek stanu bym doszedł i że krzywd swoich, jako to zranienia, okaleczenia lub zbrojnej napaści sam nie będę mścił, lecz dochodził ich przed sądem rektora. I że poglądów Husa potępionego heretyka, jak również Lutra i naśladowców jego nie będę się trzymał. Tak mi dopomóż Bóg i ta święta Boża Ewangelia (Gąsiorowski, Jurek i Skierska, 2010, s. 3–4; tłumaczenie własne)

– tak brzmiała przysięga, jaką składał od XVI w. każdy dokonujący immatrykulacji na Uniwersytecie Krakowskim. Zobowiązanie każdego wstępującego do akademickiej wspólnoty akcentowało te same zasady, które w epoce wczesnonowożytnej stały się podstawowymi wymiarami konfesjonalizacji: norma, władza, dyscyplina i prawowierne wyznanie. W przytoczonej przysiędze kwestie doktrynalne zostały zdefiniowane negatywnie – poprzez odrzucenie nauki Jana Husa (jako spuścizna średniowiecza) oraz Marcina Lutra; dopisek ten wprowadzono po 1523 r. (Ptaszyński, 2019, s. 42).

Celem niniejszego artykułu jest nakreślenie pola badawczego, jakim jest katolicka konfesjonalizacja uczelni i rola Wydziału Teologicznego w tym procesie w ciągu XVI w.¹ Znaczący wpływ na całość zjawiska mieli także studenci, bakałarze i mistrzowie Wydziału Sztuk i Wydziału Prawa

1 Dziękuję bardzo Pani dr hab. Justynie Kiliańczyk-Ziębie, prof. UJ za wnikliwą lekturę tego tekstu, wszelkie uwagi i inspiracje.

z nieocenionym Jakubem Górskim na czele (Barycz, 1959–1960b). Byli żywo zaangażowani w polemiki i obronę katolickiego oblicza uczelni. Ponieważ jednak spór z istoty rzeczy miał charakter religijny, to właśnie teolodzy znajdowali się w centrum wydarzeń. Oni też w ogromnym stopniu wytyczali strategię działania uczelni. Najwyżej hierarchicznie usytuowani w jej strukturze, najlepiej uposażeni, cieszący się prestiżem i wysoką pozycją społeczną jako elita duchowieństwa diecezjalnego, stanowili – obok prawników i w mniejszym stopniu medyków – trzon uniwersyteckiej elity władzy. Dość powiedzieć, że na 46 rektorów urzędujących w latach 1500–1600 było 9 lekarzy, 15 prawników i 20 teologów, którzy rządząli przez 88 semestrów (Pietrzyk, 2000). W nich też widzieć trzeba autorów antyreformacyjnej postawy, która zadecydowała o utrzymaniu pełnej katolickiej tożsamości Uniwersytetu Krakowskiego.

Bez wątpienia przemiany wyznaniowe przyniosły ogromne zmiany w modelu i kierunkach edukacji oraz zróżnicowanie pejzażu szkolnego i jego struktur organizacyjnych. W państwie polsko-litewskim wskutek tych przemian Uniwersytet Krakowski stracił swój monopol i wysoką pozycję, a edukacja – jak w całej Europie – stała się głównym polem bitwy w ramach szerszych procesów konfesjonalizacyjnych (Tworek, 2015). Zachodzące wówczas procesy wyznaniowe i społeczno-kulturowe traktowano dawniej jako rozpatrywanie postawy Uniwersytetu Krakowskiego wobec reformacji i kontreformacji. Mimo licznych opracowań nie zbadano jednak tego tematu w sposób całościowy i obiektywny. Nie określono również dokładnie roli Wydziału Teologicznego, który nie ma monografii swych dziejów w okresie wczesnonowożytnym. Najmocniej daje się we znaki brak pogłębionych studiów nad strukturą i uposażeniem uczelni, prozopografią i karierami, treściami nauczania, twórczością i aktywnością profesury. To, co wiemy, wiemy cząstkowo i najczęściej w rezultacie badania innych problemów. Ponadto nie poddano krytycznemu oglądowi dawnych kluczy interpretacyjnych, które zaciążyły na obrazie ogólnym. Spośród nich podkreślić wypada zwłaszcza dwie idee: ściste powiązanie kwestii reformacji i kontreformacji z zagadnieniem walki zwolenników humanizmu ze scholastykami i zwycięstwa tych ostatnich oraz osadzenie zagadnień wyznaniowych w wizji „upadku” uczelni w XVI w. Nic lepiej nie oddaje sugestywności tego obrazu jak słowa Henryka Barycza, najwybitniejszego znawcy nowożytnych dziejów uczelni, który tę właśnie perspektywę zastosował w swej klasycznej, erudycyjnej i faktograficznie niezastąpionej syntezie:

dla piszącego głównym zadaniem, które się samo przez się narzuciło, było doszukiwanie się przyczyn, które powodowały upadek i rozstrój uniwersytetu, które niszczyły dorobek jego pierwszego stulecia (Barycz, 1935, s. 2).

Wpływ reformacji oceniał jako negatywny. Jej skutkiem było ograniczenie zagranicznej rekrutacji i sprowadzenie dawnej uczelni o zasięgu międzynarodowym do ram krajowych, a także pośrednie spowodowanie regresu naukowego „przez dopuszczenie do głosu w uniwersytecie silnego prądu reakcyjnego przeciw humanizmowi jako rzekomemu sojusznikowi i współautorowi rozłamu religijnego” (s. 96–97). W słowach tych znajdujemy typowe skondensowanie dawnych paradygmatów badawczych, które zaciążyły nad historią Uniwersytetu Krakowskiego, podobnie jak nad ogólnym obrazem nowożytnej kultury katolickiej (por. Nowicka-Jeżowa, 2016). Najpierw stygmatyzujące, przeciwstawne i generalizujące kategorie, którymi szermowano od oświecenia i w czasach pozytywizmu: postęp (humanizm, reformacja, sekularyzacja, racjonalizm) oraz zacofanie (scholastyka, katolicyzm, fideizm, irracjonalizm). Po drugie, typowy dla historiografii uniwersyteckiej podział na średniowiecze (epoka rozkwitu, uniwersalizm) i epokę nowożytną (epoka upadku, regionalizacja). Oba te schematy przyczyniały się do negatywnych ocen uczelni nowożytnych, co ze szczególnym naciskiem odnoszono zresztą do uczelni katolickich. Swoją rolę odgrywało oddziaływanie kolejnego dychotomicznego schematu: reformacja-kontr-reformacja, w którym reformacja (choć początkowo spowodowała głęboki kryzys świata akademickiego) miała ostatecznie jako nośnik „postępu” spełnić funkcję wybitnie modernizacyjną, co tylko pogłębiło przepaść naukową między krajami protestanckimi a katolickimi. Ta spuścizna dawnej historiografii była mocno nacechowana ideologicznie. W ocenie badaczy o profilu pozytywistycznym, a później marksistowskim prokatolicka postawa elit i większości wspólnoty uniwersyteckiej zasługiwała na krytycyzm jako konserwatywna, wsteczna i antyrozwojowa. Współczesne badania przełamują te czarno-białe klisze (Chartier i Revel, 1978; Frijhoff, 2005; Rüegg, 1996, s. 53–102; Zdanek, 2017, s. 266–275). Ogromna jest skala badań nad humanizmem. W nowym świetle jawi się też zagadnienie wpływu reformacji na świat uniwersytecki (Spitz, 1984; Hammerstein, 1994; Grendler, 2004). Istnieją więc wszelkie warunki po temu, by zredefiniować zagadnienie XVI-wiecznego sporu o wyznaniowe oblicze Uniwersytetu Krakowskiego, a przy tym na nowo spojrzeć na rolę krakowskich mistrzów teologii w tym procesie. Na pewno odejść należy od ujęć jednostronnych, czy to hiperkrytycznych, czy apologetycznych, w których uczelnia jawi się jako „zawsze wierna” (por. Sondel, 2006). Drogę ku temu przetarły już studia Dawida Machaja pokazujące zróżnicowanie sytuacji wyznaniowej, status i mechanizmy działania zwolenników i przeciwników poszczególnych odłamów chrześcijaństwa w murach uczelni (Machaj, 2015). Siła ciężenia dawnych sądów generalizująca jest jednak duża (Pietrzyk, 2005 i 2018).

Zastosowanie paradygmatu konfesjonalizacji pozwala nie tylko wydobyć się ze stereotypowych ujęć i wyzwolić z barier wyznaniowych,

ale też scalić różne nurty badań, które obecnie funkcjonują oddzielnie. Konieczne jest wykorzystanie w badaniach nad Uniwersytetem Krakowskim zachodnich i polskich badań nad reformacją, wczesnonowożytnym katolicyzmem, uniwersytetami (i szerzej edukacją) oraz kulturą humanistyczną, które są recypowane i twórczo rozwijane w Polsce.

Koncepcja konfesjonalizacji została wypracowana w trakcie wieloletnich badań i debat toczonych przez historyków niemieckich ze szczególnym udziałem Wolfganga Reinharda i Heinza Schillinga. Założenia, początki, rozwój i krytykę tego paradygmatu badawczego przedstawiono w licznych omówieniach (por. Lotz-Heumann, 2001; 2008; 2013; Headly, Hillerbrand i Papalás, 2004, s. 1–49; Rodrigues, 2017; por. Windyga, 2014). Jego twórcy definiowali to zjawisko jako

proces przemian, fundamentalny z punktu widzenia historii społeczeństwa, do którego należą tak zmiany kościelno-religijne i mentalno-kulturowe, jak i państwowo-polityczne oraz społeczne. Konfesjonalizacja oznacza tym samym nie tylko powstanie nowożytnych Kościołów wyznaniowych jako instytucji, nie tylko utworzenie wyznań w sensie wyłonienia religijno-kulturowych systemów, różniących się od siebie wyraźnie w aspekcie konfesyjnym, jeśli chodzi o naukę, obrzędy, duchowość, ale także codzienną kulturę religijną. Konfesjonalizacja to fundamentalny proces społeczny, przebiegający przeważnie równolegle, a niekiedy w kierunku przeciwnym do procesu powstawania wczesnego wariantu nowożytnego państwa, do formowania społeczeństwa zdyscyplinowanych na sposób nowożytny poddanych, które w odróżnieniu od społeczeństwa średniowiecznego nie było zorganizowane na zasadzie osobowocząstkowej, lecz instytucjonalno-globalnej (Schilling, 2010, s. 634).

Bardzo szybko jednak poddano ten sposób widzenia krytyce, pokazując przydatność samego pojęcia, ale zarazem nadmierną sztywność pierwotnej definicji, jej nieadekwatność dla wielu zjawisk konfesyjnych poza Rzeszą lub trudności związane z aplikacją paradygmatu ze względu na odmienne tradycje badawcze (por. Bahlcke i Strohmeier, red., 1999; Deventer, 2004; Duhamelle, 2009; Kriegseisen, 2013). W efekcie doszło do znaczącego zniuansowania paradygmatu konfesjonalizacji, który zachowuje swój walor jako teoretyczna rama dla interpretacji wielowarstwowych procesów religijnych i społeczno-kulturowych w epoce wczesnonowożytnej, ale w znacznie bardziej elastycznej formule. Stąd mówi się o pierwotnej „twardej” teorii konfesjonalizacji i nowszej, „miękkiej” lub „płynnej”, otwartej na różnorodność zjawisk i mechanizmów, wielowektorowej, zróżnicowanej co do czasu, przestrzeni i głębokości zjawisk, oglądanej z różnych perspektyw. W polskiej literaturze dysponujemy świetnymi wprowadzeniami w tę tematykę oraz nowoczesnymi badaniami

nad zjawiskami wyznaniowymi doby wczesnonowożytnej, by wspomnieć zwłaszcza prace Wojciecha Kriegseisena i Macieja Ptaszyńskiego. Kluczowe korekty podejścia zawierają się w kilku punktach:

- odejście od postrzegania całego procesu jako odgórnego z decydującą rolą państwa (podejście etatystyczne); w zamian sugeruje się uwzględnianie podejścia „oddolnego” z perspektywy małych wspólnot i lokalnych inicjatyw, a także uwrażliwienie na sytuacje, w których dochodziło do konfliktów i rozbieżności między odgórną i oddolną konfesjonalizacją;
- rezygnacja z modernizacyjnego wymiaru konfesjonalizacji jako procesu wiodącego do nowoczesnych struktur społecznych i politycznych (państwowych), a zwłaszcza podkreślanie państwowo-twórczej funkcji procesu (budowa państw terytorialnych, centralizacja władzy); słusznie już podkreślono, że Rzeczpospolita polsko-litewska w ogóle nie wbudowuje się w to zjawisko, pozostaje jednak w mocy obserwacja skutków konfesjonalizacji na różnych szczeblach instytucjonalnych i w różnych środowiskach: wzmocnienie norm, racjonalizacja organizacji, społeczna dyscyplina, budowa spójnej tożsamości;
- rezygnacja z pojmowania konfesjonalizacji jako zjawiska fundamentalnego i wszechobecnego; zachodziły wówczas bowiem także inne ważne procesy gospodarczo-społeczne i polityczne, a w dziedzinie religii i kultury istniały liczne obszary wolne od presji konfesyjnej, w tym funkcjonowanie „rzeczypospolitej uczonych”, rozwój niektórych dyscyplin naukowych (alchemia, astrologia), do pewnego stopnia także przebieg edukacji w ramach peregrynacji akademickich, czy szerzej wojaży edukacyjnych itd.;
- odejście od czysto funkcjonalistycznego pojmowania konfesjonalizacji z naciskiem na aspekt społeczno-prawny zjawisk i pogłębienie badań w zakresie treści wyznań: teologii, duchowości, praktyk pobożnych;
- różnorodność periodyzacji odmiennych dla poszczególnych państw i regionów.

Debata dotknęła również kwestii terminologii, co doprowadziło do teoretycznych rozróżnień między zjawiskiem umacniania tożsamości wyznaniowej, budowania konfesji (Konfessionsbildung = konfesjonizm), odpowiadającego etapowi formułowania doktryn i tekstów normatywnych dla poszczególnych wyznań, wreszcie konfesjonalizacji sensu stricto, która rozciągała się aż po XVIII w. Poręczność pojęcia konfesjonalizacji sprawia, że przenosi się je na zjawiska wyznaniowe w innych epokach, jak to uczyniła ostatnio Blanka Zylinska, analizując utrwalenie się utrakwistycznego oblicza Uniwersytetu Praskiego w XV w. w powiązaniu

z jego terytorializacją i etatyzacją (Zylinska, 2020). Badania nad konfesjonalizacją nie ominęły humanizmu (Rummel, 2000; Koryl, 2010) i środowisk uczonych (Hardy i Levitin, red., 2019). Pojawiły się też bardzo inspirujące badania nad katolicką konfesjonalizacją uniwersytetów. Na przykładzie uczelni niderlandzkich i burgundzkich w XVI–XVII w. pod panowaniem Habsburgów pokazano pozytywne rezultaty, jakie dało ujednoczenie wyznaniowe i ustrojowe, sprzężenie z potrzebami monarchii, nadzór i wsparcie finansowe ze strony administracji państwowej przy zachowaniu podstawowej autonomii, przywrócenie i statutowe umocnienie hierarchicznego i klerykalnego ładu, reformy programowe na bazie odnowionej filozofii arystotelesowskiej i teologii tomistycznej, odnowienie życia kolegiałnego oraz silnej, opartej na tradycji tożsamości korporacyjnej (Boute, 2010; Boute, 2018). Dzięki temu uniwersytety odbudowały swój pozytywny wizerunek jako centra edukacji i kultury i co najmniej do połowy XVII w. zyskały mocne impulsy rozwojowe. Została wzmocniona dyscyplina i usprawnione zarządzanie. Napływ nowych fundacji, stabilizacja materialna, inwestycje w budynki i biblioteki oraz konsolidacja sieci oddziaływania społecznego, w tym kręgu rekrutacji, dawały dobre warunki rozwoju. Tym samym konfesjonalizacja stała się narzędziem swoiście pojętej reformy. Jej istotą było przywrócenie dawnej pozytywnej formy i ładu, w który wbudowywano konieczne adaptacje i innowacje. Badania te pokazały także, że konfesjonalizacja istotnie nie była działaniem odgórnym, narzuconym i dokonywanym z poziomu centrum, ale wspólnym przedsięwzięciem jednostek i grup z kręgu władzy państwowej, kościelnej i samych środowisk akademickich, wyrastającym z różnych inicjatyw, odmiennych interesów i idei oraz wykuwanym w ogniu żywej polemiki w obrębie obozu katolickiego. Nigdy też, mimo narzuconych norm i restrykcji, nie tworzyła systemu zamkniętego. Świat uniwersytecki został podzielony wyznaniowymi granicami, ale ani przebieg procesu konfesjonalizacji, ani jej efekty nie sprawiły, że w działaniu instytucji i ludzi zanikła mnogość niereligijnych czynników. Zawsze pozostawała przestrzeń tolerancji wobec inaczej wierzących, sieć ponadwyznaniowych kontaktów osobistych i czytelniczych. Wykształcały się też praktyki takiego funkcjonowania w świecie akademickim, aby te podziały omijać lub minimalizować ich wpływ, na co wskazuje rozpowszechnione zjawisko studiów prywatnych bez immatrykulacji oraz przebieg podróży edukacyjnych. Płaszczyzną porozumienia i komunikowania się uczonych i ogółu ludzi wykształconych stanowiła ciągle kultura humanistyczna, która funkcjonowała w nowych wyznaniowych ramach, ale dla podkreślenia wspólnoty szukała ponad- i pozareligijnych środków autoidentyfikacji (por. Visser, 2008). W tym kontekście wart przedyskutowania jest paradygmat „późnego humanizmu” czy też „kultury późnohumanistycznej” (por.

Hammerstein i Walther, red., 2000), który wbrew dawniejszej tendencji do stosowania ostrych cezur ukazuje ciągłość i żywotność tej formacji kulturowej od połowy XVI w. do połowy XVII w.

Chronologia zjawisk jest zresztą jednym z bardzo trudnych zagadnień, także ze względu na przeciągający się w głąb XVI w. stan niepewności i płynności doktrynalnej, stopniowe formowanie odrębnych wyznań i struktur eklezjalnych oraz późne wdrażanie zdefiniowanych zmian. W Królestwie Polskim nakładało się na to przesunięcie czasowe otwartego konfliktu wyznaniowego, co potwierdza chronologia wydarzeń, zasadniczo zbieżnie wyznaczana, jak pokazują to ostatnie podsumowania (Kriegseisen, 2010, s. 46–51; Wijaczka, 2014; Ptaszyński, 2015). W pierwszej wstępnej fazie (1520–1548) przenikanie protestantyzmu miało charakter ograniczony. Jego rozwój był potajemny, hamowany prokatolicką polityką króla Zygmunta I, ustawodawstwem antyluterańskim i punktowymi represjami. W fazie drugiej (1548–1572) nastąpił rozwój reformacji jako otwartego ruchu społeczno-religijnego w warunkach tolerancji za panowania Zygmunta Augusta. Był to jednocześnie okres wielkiej publicznej debaty, zderzania racji i stopniowego definiowania konfesji. Okres trzeci (1573–1606/1607) to czas koegzystencji wyznań równouprawnionych na mocy konfederacji warszawskiej. Jednocześnie rozpoczęła się reforma i konfesjonalizacja katolicka po przyjęciu uchwał trydenckich przez synod w Piotrkowie w 1577 r. Ostateczną konfesjonalizację wyznań protestanckich zapoczątkował natomiast ostatni wspólny synod w Toruniu w 1595 r. (Maciuszko, 1997). Etap ten zamknął się polityczną klęską protestantów podczas rokoshu Zebrzydowskiego.

Periodyzacja reformacji i kontrreformacji w całości dziejów Uniwersytetu Krakowskiego nie była dotąd tak czytelna. W przeddzień reformacji wydziela się najczęściej lata 1470–1520 jako okres wczesnego humanizmu (wczesnego renesansu) i rozkwitu naukowego (Garbacik, 1964; Hajdukiewicz, 1992; Pirożyński, 1997). W swej klasycznej syntezie Kazimierz Morawski płynną granicę tego okresu umieszczał w latach 30. XVI w., wiążąc ją ze śmiercią mecenasa humanizmu i dobrodzieja uczelni biskupa krakowskiego Piotra Tomickiego w 1535 r. (Morawski, 1900, s. 127–292). Barycz pełnię rozkwitu datował na lata 1500–1536. Datę początkową potraktował mechanicznie, końcową zaś według niego wyznaczyło przyjęcie nowych, scholastycznych w duchu statutów Wydziału Sztuk. Lata 1536–1572 określał jako zmierzch świetności uniwersytetu, przy czym zewnętrzny wstrząsający znak kryzysu stanowiła secesja studentów w 1549 r. Lata 1573–1610 ujmował natomiast jako „schyłek epoki Odrodzenia”. W przedstawionej wyżej periodyzacji stosował zatem odmienne kryteria: wewnątrzuniwersyteckie, polityczne czy też odwołujące się do historii kultury. W te ogólne ramy zostały

wkomponowane dzieje reformacji na uniwersytecie. Barycz wydzielił najpierw okres początkowy („W obliczu ruchu reformacyjnego”) datowany na lata 1522–1535, zamknięty drugim procesem, ucieczką i zaocznym potępieniem Jakuba z Ilży młodszego. Następnym okresem to lata 1549–1578, tj. od wspomnianej secesji studentów do przysięgi profesorów na trydenckie wyznanie wiary (przy czym ta ostatnia data rozmięła się z przyjętą przezeń dla całej uczelni cezurą 1573). Był to według niego czas wejścia uczelni na drogę ścisłej prawowierności katolickiej, odejścia ostatnich zwolenników nowych nurtów religijnych lub wygaszenia ostatnich przejawów sympatii ku nim i początek nietolerancji, skutkującej zwłaszcza burzliwymi i brutalnymi tumultami antyprotestanckimi z udziałem studentów. Kwestie wyznaniowe po 1573 r. Barycz zasadniczo włączył w chronologiczny wykład historii uniwersytetu (Barycz, 1935, s. 95–113, 300–319). W jubileuszowej syntezie dziejów Uniwersytetu Jagiellońskiego z 1964 r. rozdziałem „Akademia Krakowska w dobie reformacji i wczesnej kontrreformacji (1549–1632)” wyodrębniono zagadnienie jako osobną epokę (Urban, 1964). W tym ujęciu cezurę początkową stanowiła secesja studentów i sprawa Franciszka Stankara 1549–1550, a końcową – śmierć Zygmunta III Wazy. Tak wydzielony okres gubił jednak całą pierwszą fazę recepcji i oporu wobec prądów reformacyjnych oraz w sztuczny sposób przecinał konflikt uniwersytetu z zakonem jezuitów, zakończony dopiero w 1634 r. bullą Urbana VIII i edyktem Władysława IV Wazy. W dziejach samego Wydziału Teologicznego nie wypracowano spójnej periodyzacji. Monografia dotycząca średniowiecza zamyka się na 1525 r. (Markowski, 1996). Zasadniczo w dotychczasowych badaniach dziejów teologii uniwersyteckiej wiek XVI od lat 20. ujmuje się jako pewną całość, zamkniętą w 1603 r. na nowej redakcji statutów uniwersyteckich, tzw. reformacji Dobrocieskiego, w której znalazła się też kodyfikacja obowiązkowych lektur, porządku prowadzenia wykładów oraz wymagań i procedury uzyskiwania stopni naukowych na Wydziale Teologicznym (Szujski, wyd., 1882; Murawiec, 1997). Ten akt prawny stanowi zresztą jedną z najważniejszych cezur we wczesnonowożytnych dziejach uczelni jako całości.

Przegląd ten uwidacznia niekonsekwencje i rozbieżności, ale i mocne punkty zbieżne. Proponuję zatem możliwie spójne sprzęgnięcie chronologii rozwoju sytuacji wyznaniowej na Uniwersytecie Krakowskim w XVI w. z ogólnopolską periodyzacją. Podobnie jak w całym państwie polsko-litewskim, tak i na krakowskiej wszechnicy pierwszy okres zamyka się w latach 1520–1548. Charakteryzują go oddolne szerzenie się tekstów i idei reformacyjnych oraz oficjalna antyreformacyjna reakcja władz i elit uczelni, które podjęły obronę jej katolickiej tożsamości i kościelnego status quo w pełnej zgodności i współpracy z polityką biskupów krakowskich i króla Zygmunta I. Etap ten dzieli się na dwa podokresy: 1520–1535 oraz

1536–1548. Cezurę wewnętrzną stanowi rozprawa z profesorem Wydziału Sztuk Jakubem z Ilży młodszym, w której teolodzy uniwersyteccy wzięli czynny udział. W 1528 r. miał on pierwszy proces przed sądem biskupim, w którym wyrzekł się głoszonych poglądów, po czym kontynuował działalność, w 1534 r. został ponownie pozwany, uciekł i w 1535 r. skazano go zaocznie za herezję (Barycz, 1971a, s. 243–283). Okres drugi to lata 1549–1572. W warunkach żywiołowego rozwoju reformacji Uniwersytet Krakowski pozostał katolicki. Jednocześnie wszedł w fazę wewnętrznego kryzysu i poddany został ostrej krytyce. Na Uniwersytecie okres ten rozpoczyna się dwoma wspomnianymi skandalami o charakterze publicznym: secesją żaków i sprawą Franciszka Stankara, następnie zaś w 1550 r. głośną konwersją epizodycznego lektora teologii na Wydziale – Franciszka Lismanina. Całość zamyka śmierć Zygmunta Augusta; ta zewnętrzna, polityczna cezura zachowuje swoje znaczenie dla uczelni nie tylko jako koniec dynastii fundatorów, ale nade wszystko ze względu na skutki, jakie miała dla ewolucji całego państwa. Okres trzeci to lata 1573–1603. W warunkach wyznaniowych określonych przez konfederację warszawską Uniwersytet Krakowski wszedł wówczas w fazę właściwej konfesjonalizacji. Otwierają ją symbolicznie uchwała zgromadzenia profesorów za rektoratu Marcina Glicjusza z Pilzna w 1574 r., podjęta na prośbę nuncjusza papieskiego i w zgodzie z bullą „In Coenae Domini”. Na jej mocy zakazano używania dzieł heretyków przez mistrzów i bakałarzy podczas wykładów. W uchwale tej padła znamienna autodeklaracja: „Universitas haec catholica et sanae doctrinae semper studiosissima” (Barycz, wyd., 1933, s. 362). Cztery lata później nastąpił akt kulminacyjny. 19 grudnia 1578 r. profesorowie Uniwersytetu zgodnie z brewe Grzegorza XIII z 7 kwietnia 1578 r. złożyli katolickie wyznanie wiary wedle formuły trydenckiej. Jednocześnie wprowadzono zasadę, że wszyscy uzyskujący stopnie naukowe i obejmujący katedry w przyszłości będą takie wyznanie wiary składać (Barycz, 1935, s. 308–309). Z dużym przesunięciem czasowym – anaologicznie zresztą do wielu innych uczelni katolickich – dokonywała się zatem recepcja bulli „In sacrosancta” Piusa IV z 1564 r., jednego z najważniejszych aktów odnowy trydenckiej wdrażanej przez Stolicę Apostolską. Towarzyszyło temu wprowadzenie koniecznych reform programowych i organizacyjnych (reformacja programu Wydziału Sztuk w 1579 r., utworzenie Classes, czyli przyszłych Szkół Nowodworskich w 1588 r., bardziej zdecydowane dyscyplinowanie studentów i absolwentów), powolna odbudowa prestiżu społecznego i wpływu na opinię publiczną, a jednocześnie pierwsze odsłony rywalizacji z jezuitami o monopol szkolny w Krakowie. Etap ten zamyka uchwalenie wspomnianej reformacji Mikołaja Dobrocieskiego w 1603 r.

Tak wyglądają ramy, lecz rozpięte na nich płótno pokrywają nierówno nałożone barwy. Faktografii zgromadzono bowiem wiele, dysponujemy

ogromną szczegółową literaturą, której nie sposób przytoczyć, lecz nie-mało pozostaje do zrobienia, zarówno w sferze poszerzenia kwerend, jak i pogłębienia interpretacji. Na Uniwersytecie Krakowskim dokonał się trój-etapowy rozwój sytuacji wyznaniowej: najpierw wobec napływu nowych idei i tekstów, wzrastającego zainteresowania i ujawniania się zwolenników, zwłaszcza w gronie studentów i absolwentów Wydziału Sztuk, korporacja uniwersytecka przyjęła jednoznacznie antyreformacyjną postawę i podjęła działania w celu umocnienia swej katolickiej tożsamości, następnie zaś – w obliczu jawnej reformacji – nastąpiła obrona tejże tożsamości, udział w polemice i w budowaniu konfesji, wreszcie – zapoczątkowano konfesjonalizację uczelni na określonej podstawie doktrynalnej wedle wypracowywanych samodzielnie lub adaptowanych zewnętrznych wzorców działania.

Dobrym instrumentarium badania tego procesu są metody konfesjonalizacji zestawione przez W. Reinharda (1983, s. 263–268; por. Koryl, 2010, s. 55). Były to: ustalenie klarownych teoretycznych (dogmatycznych, doktrynalnych) zasad danej konfesji; rozpowszechnianie i utrwalenie norm w określony, zorganizowany i zinstytucjonalizowany sposób; propaganda własnych i zakaz obcych przekonań (cenzura); internalizacja nowego porządku w procesie socjalizacji poprzez instytucje edukacyjne; dyscyplinowanie członków własnej konfesji, w tym kontrola i ograniczenie kontaktów z „innymi”; stosowanie obrzędów (rytów) jako narzędzi dyscyplinowania; budowa identyfikacji wyznaniowej poprzez język i nazewnictwo. Erika Rummel, badając konfesjonalizację humanizmu, ujęła zagadnienie w czterech punktach: użycie dorobku humanizmu renesansowego jako argumentu w polemikach reformacyjno-katolickich (co mieści się w Reinhardowskim rozpowszechnianiu idei w określony, tu: humanistyczny sposób); zastosowanie w debacie humanistycznego modelu kształcenia oraz przełożenie go na system edukacji (co odpowiada użyciu edukacji jako narzędzia konfrontacji i formacji wyznaniowej); przeformułowanie dyskursu i modelu badań naukowych; krytycyzm wobec tolerancji i irenizmu na rzecz jasnego zdefiniowania własnych pozycji doktrynalnych (oba ostatnie zjawiska bez wątpienia pozostające w integralnym związku z rygorystycznością przekonań, porzuceniem sceptycyzmu, dyscypliną, językiem i synkretycznym modelem późnohumanistycznej edukacji wyznaniowej). Na Uniwersytecie Krakowskim na płaszczyźnie prawnej wymogi konfesyjne wprowadzono najpierw w przysiędze immatrykulacyjnej, potem w formule promocyjnej. Statuty, uchwały i normy zwyczajowe utrwały katolicki, dziedziczony jeszcze z epoki średniowiecza kształt uroczystości akademickich, obowiązek mszy uniwersyteckiej, funkcjonowanie według kalendarza liturgicznego i przestrzeganie zobowiązań modlitewnych (por. Wójcik-Zega i Baster, 2016). Od połowy

XVI w. wymóg katolicyzacji zaczęto stosować wobec świadków przed sądem rektorskim, studentów mieszkających w bursach, dzierżawców i mieszkańców nieruchomości uniwersyteckich, beneficjentów stypendiów studenckich tzw. borkarn i posiadaczy nowo fundowanego uposażenia. Deklarację wyznania zaczęto wprowadzać w formułach testamentowych. Jednocześnie było dyscyplinowanie społeczności akademickiej, niezwykle trudne w warunkach kwitnącego indywidualizmu i kryzysu dawnego kolegijskiego modelu życia, zarówno w kolegiach profesorskich, jak i studenckich, czyli bursach (Baster, 2009). Starano się wymusić pozytywnym przykładem, groźbami i karami dyscyplinarnymi przestrzeganie statutów oraz dawnych zwyczajów („mos veterum”, „consuetudines antiquae”): noszenia stroju kleryckiego, tóg, biretów, uczestnictwa w obowiązkowych zajęciach i przepisanej liturgii, posługiwania się łaciną, ukrócenia przemocy i gwałtów. Najbardziej burzliwie przebiegała walka z żywiołem studenckim, którego ukrócenie było warunkiem sine qua non odbudowy autorytetu uczelni na zewnątrz i porządku wewnątrz-korporacyjnego. Miała ona też drugie oblicze. Niekonsekwentne działanie wobec drastycznych studenckich ekscesów antyprotestanckich było bowiem tyleż wynikiem rozprzężenia norm, niedowład sędownictwa i egzekutywy, co także – niestety – tuszowanym elementem wyznaniowej polityki władz rektorskich i części duchowieństwa (Żelechowski, 1964; Pražáková, 2017; Machaj, 2018). Studenci stanowili bowiem znaczącą siłę społeczną, która mogła być nośnikiem nowych idei reformacyjnych albo też bronić dawnego porządku (Kim i Pfaff, 2012). W Krakowie II połowy XVI w. mobilizowanie (się) i brutalna aktywność studentów w walkach wyznaniowych po stronie katolickiej były tyleż wyrazem ich niesubordynacji i nieokielzności, co sukcesu długofalowego programu elit uniwersyteckich na rzecz jednoznacznego tożsamościowego formowania oblicza wyznaniowego uczelni.

Konfesyjny był oczywiście model edukacji. Podstawę wykładu teologii na Wydziale stanowiło Pismo św., *Summa* św. Tomasza z Akwinu i *Sentencie* Piotra Lombarda. Zachowano korpus lektur scholastycznych. Nowe teksty były badane pod względem prawowierności, zwłaszcza po potępieniach Rzymu. Od lat 40. XVI w. rozpoczęto kontrolowanie doboru lektur na Wydziale Sztuk; ostatnimi odnotowanymi były gramatyka grecka Jana Oecolampadiusa w 1545 r. i dialektyka Erazma Sarceriusa w 1549 r. (Sze-lińska, 1985, s. 105). W 1574 r. za rektoratu Glicjusza usunięto z wykładów wszystkie podręczniki autorów niekatolickich. Usuwanie ksiąg hereetyckich już wcześniej zostało uznane za konieczny instrument obrony przed oddziaływaniem niepożądanych doktrynalnie treści; taki zapis znalazł się m.in. w statucie biblioteki z fundacji Benedykta z Koźmina w 1559 r. Wzmacnianie tożsamości katolickiej całej korporacji katolickiej

dokonywało się przez odnowienie kultu Jana Kantego w latach 1539–1549 po podniesieniu jego relikwii i ufundowaniu nowego nagrobka w kościele św. Anny (Włodarek, 2009). Innym propagowanym kultem była cześć dla św. Anny, zwieńczona założeniem bractwa w kolegiacie św. Anny w latach 1590–1593 (Bukowski, 1900, s. 23). Coraz częściej od połowy XVI w., choć nie w uregulowany sposób, wprowadzano deklarację wyznania i elementy autoidentyfikacji katolickiej w oficjalnych aktach, w tym w formularzu (np. datacji) i stopniowo rozwijającej się ikonografii ksiąg urzędowych, a także w tytulaturze i ramie wydawniczej druków. Zjawisko to objęło wreszcie przedstawienia portretowe i epitafia nagrobkowe. Na pewno od lat 70. XVI w., gdy Uniwersytet Krakowski wchodził w fazę właściwej konfesjonalizacji katolickiej, nastąpiła kumulacja wszystkich tych zabiegów. W ten sposób upamiętniono Jana Leopolda młodszego, akcentując jego wierność Kościołowi i zwalczanie herezji w epitafrum nagrobnym w kościele Mariackim z frazą „Haereticam pestem dum fortibus oprimit armis” (Piech, wyd., 1987, s. 101–102), w mowie pośmiertnej autorstwa Stanisława Mareniusza i poświęconej zmarłemu poezji pogrzebowej.

Rola Wydziału Teologicznego w tym wielopoziomowym procesie zmian domaga się nowego rozpoznania i oceny. Niemożliwe do utrzymania są opinie H. Barycza o stanie Wydziału u progu reformacji:

Brak aktywności i szerszych zainteresowań naukowych, zasklepienie się w martwym kole zakrzepłych formułek i tradycji, jałowe powtarzanie ich z roku na rok, zużywanie reszty energii naukowej w przebrzmiałych już od dawna tematach dysputacyj, odporność i nieufność wobec nowych prądów, jakie pod wpływem humanizmu budzą się w teologii – oto główne charakterystyczne cechy ówczesnego fakultetu teologicznego (Barycz, 1935, s. 167).

Diagnozował też fakt

całkowitego przeżycia się nauk teologicznych i zupełnego zaniku zainteresowania dla nich, jaki z postępującą laicyzacją społeczeństw zachodnioeuropejskich pod wpływem ożywczych prądów odrodzenia następuje na przełomie XV i XVI stulecia (Barycz, 1935, s. 169).

Jednakże powiedzieć tak o czasach, które właśnie wybuchły gorącym płomieniem religijnej burzy, można było tylko w kluczu pozytywistyczno-modernistycznym i trudno dziś to powtarzać. Powiedzieć zaś: „Po pierwsze profesorowie nie byli zainteresowani poglądami Lutera, a po drugie Wydział Teologiczny nie posiadał wówczas wybitnych reprezentantów” (Pietrzyk, 2018, s. 70) – to znaczy formułować generalizujący sąd wbrew faktografii.

Na początku lat 20. XVI w. na katedrach Wydziału Teologicznego zasiadały osobistości tej miary, co Jan Sakran z Oświęcimia (1443–1527), Stanisław Biel z Nowego Miasta (1457–1541), Bernard Kapustka z Biskupiego (zm. 1531), Michał Falkener z Wrocławia (zm. 1534), Marcin Biem z Olkusza (ok. 1470–1540). Byli to przedstawiciele pokolenia, które – za wyjątkiem najstarszego Sakrana – zaczynało studia w latach. 70. i 80. XV w. Byli to uczeni o uznanym autorytecie. Wielu z nich legitymizowało się bogatą twórczością w różnych dziedzinach i miało za sobą szlif humanistyczny z okresu studiów i wykładania na Wydziale Sztuk. Do młodszego pokolenia należeli Michał Sternberg z Oleśnicy (zm. 1527) i Jan ze Lwowa starszy (zm. 1535). Problemem nie był potencjał intelektualny, gdyż tego nie brakło, lecz struktura, średniowieczny profil programowy i tradycja funkcjonowania, które z Wydziału czyniły organizm konserwatywny i mało elastyczny wobec zmian. Ten stan rzeczy kodyfikowały statuty Wydziału uchwalone w 1521 r. za dziekanatu Marcina Biema (Szujski, wyd., 1878). Na straży elitarności stała selektywna rekrutacja, długotrwałe i kosztowne studia oraz trudno dostępne, limitowane promocje. Przyjęte strategie działania miały też przesłanki pragmatyczne. Jako elita rządząca teolodzy musieli mieć na uwadze żywotne interesy uniwersytetu, który prawnie, organizacyjnie i materialnie był wbudowany w struktury kościelne. Oni sami – i większość profesury – byli częścią elity kleru diecezjalnego. Byli też dziedzicami świetności uniwersytetu przełomu XV i XVI w. i zamierzali tego dziedzictwa strzec. Związek z Kościołem stanowił część tego dziedzictwa i element tożsamości ideowej uczelni, przy czym w pamięci uniwersyteckiej ważne miejsce zajmowała obrona wiary przeciw herezjom i walka z husytyzmem (Zdanek, 2017, s. 209–214, 250–256). W przededniu reformacji wątek rzymskiej prawowierności podkreśliła jednoznacznie krytyczna opinia Sakrana wobec prawosławia (Wünsch, 2008). Wszystkie te racje powodowały, że naturalnym odruchem była postawa obrony status quo.

Mając na uwadze ten kontekst, ciekawe jest obserwowanie polityki uniwersytetu i wydziału wobec pierwszej fali nowinek religijnych. Od lat 20. XVI w. napływały do Krakowa pisma luterańskie, które były przedmiotem lektury i dyskusji w środowisku studentów, jak tego dowodzą znane świadectwa ówczesnych scholarów: Andrzeja Frycza Modrzewskiego i Stanisława Hozjusza. Profesorowie, w tym zwłaszcza przedstawiciele Wydziału Teologicznego, wykazali bardzo duże zainteresowanie nowymi ideami. Na bieżąco obserwowali wystąpienie Lutra i reagowali krytycznie. Wydarzenie typu intelektualnego, mające potencjał debaty nad zwyrodnieniem organizacji i praktyk kościelnych, bardzo szybko przeszło w dramatyczny rozłam i w Krakowie miano pełną świadomość tego faktu. Marcin Biem, jeden z najbardziej dociekliwych komentatorów wydarzeń,

zapał w swoim diariuszu z pewnej perspektywy czasowej pod rokiem 1517:

Tego roku powstała najgorsza herezja luterkańska od niejakiego Marcina Lutra, Niemca z miasteczka Wittenberga w Saksonii, który był mnichem z zakonu eremitów św. Augustyna, a rzuciwszy habit pojął świętokradzko za żonę pewną mniszkę, z której miał potomstwo. Oto sekta najprzewrotniejsza².

We współpracy z biskupem Tomickim i w zgodzie z linią polityki Zygmunta Starego podjęto kroki urzędowe, by zahamować szerzenie się nowinek. 1 marca 1522 r. przed sąd rektorski Stanisława Biela pozwano studenta Joachima z Lwówka Śląskiego, który zeznał, że nigdy nie przyjął „veneniferam opinionem Luteri” (Wisłocki, 1893–1897, nr 2524). Następnie do przysięgi immatrykulacyjnej wprowadzono formułę wyrzeczenia się Lutra i jego naśladowców. W 1523 r. uniwersytet został edyktami królewskimi instytucjonalnie wprzęgnięty w system hamowania recepcji nowinek religijnych przez nadanie rektorowi prawa cenzury prewencyjnej i represyjnej w edyktie królewskim (w drugiej zaś wersji edyktu królewskiego – rektorowi lub innej osobie mianowanej przez biskupa krakowskiego); cenzorskie uprawnienia rektora król potwierdził w 1539 r. (Buchwald-Pelcowa, 1997, s. 28, 111–113). O bacznym śledzeniu wydarzeń, pism i polemik świadczy zwłaszcza pilna lektura książek Lutra i innych autorów reformowanych, które krakowscy profesorowie teologii krytycznie głosowali jako heretyckie (Szelińska, 1985). Liczne druki protestanckie gromadzono w bibliotece Kolegium Większego. W 1529 r. papież Klemens VII na prośbę króla i biskupa Piotra Tomickiego udzielił zgody na lekturę protestanckich prohibitów wybranym mistrzom teologii i kaznodziejom przeznaczonym do głoszenia w Krakowie i diecezji (Theiner, red., 1861, nr 503). Teolodzy stanowili też główną część składu komisji badającej poglądy Jakuba z Hłży na potrzeby procesu w latach 1534–1535 r. Powoływani też byli jako eksperci w różnych sprawach sądowych prowadzonych przez konsystorz. Jednocześnie prawdą jest, że nie wzięli czynnego udziału w publicznej drukowanej polemice antyprotestanckiej pierwszej fazy reformacji, choć udzielali się studenci uczelni, a z grona profesorów – prawnik Grzegorz Snopek z Szamotuł (Czapska, 1928; Nowakowska, 2012; Nowakowska, 2018; Ptaszyński, 2019).

2 Archiwum UJ, Diariusz M. Biema, odpis J. Fijałka, bez sygnatury: „Hoc anno exorta est pessima heresis Lutherana a quodam Martino Luther Germano in oppido Saxonie Vitemberk, qui fuit monachus de ordine heremitarum sancti Augustini, deposita cappa duxit in sacrilegium quemdam monialem, ex qua prolem habuit heredes. Hec secta perversissima”.

Przyczyn takiej wstrzeźliwej postawy możemy się tylko domyślać. Z pewnością klerykalny i korporacyjny charakter ciała profesorskiego oraz traktowanie spraw wiary jako sporu wewnątrzkościelnego wytyczały utarty sposób działania: pierwszeństwo dawane procedurom kanonicznym i eksperckim opiniom teologicznym. Musiała mieć duże znaczenie kwestia środków wyrazu, ponieważ ów dyskurs odbiegał od form, do których nawykli: kwestii dysputowanej, systematycznego komentarza, cytowania autorytetów scholastycznych. Tego typu zaskoczenie, dysonans poznawczy i nieumiejętność wejścia w debatę nowego typu znamionowało wiele ówczesnych środowisk teologicznych w Europie. Zdaje się, że teologom „starej daty” brakło zrozumienia dla potrzeby aktywnego wystąpienia w toczącej się publicznie, poza forum akademickim i kościelnym, debacie w formie drukowanej i polemicznej. Nie jest jednak prawdą, że teolodzy krakowscy zachowali milczenie. Zbadania wymagają nauczone treści i zakres oddziaływania mistrzów równoległymi względem druku – podstawowymi w środowisku akademickim i równie ważnymi – kanałami komunikacyjnymi, którymi były wykłady, dysputy i kazania. Nie wchodząc w bezpośredni dyskurs polemiczny, wplatanoby elementy krytyki w teksty innego rodzaju: doktrynalne, ascetyczne, podręcznikowe, katechetyczne. Dla przykładu obszerne antyprotestanckie wątki polemiczne znalazły się w komentarzu Michała Falkenera do cyklu *de sanctis Prosa-rum dilucidatio* (1530), w tym o Eucharystii, kulcie obrazów, powszechnym kapłaństwie świeckich, prawdziwości Kościoła katolickiego i prymacie Rzymu. Katolicki wykład rozumienia Eucharystii został intencjonalnie wbudowany w wydany pośmiertnie wykład Męki Pańskiej *Vivificae passionis Christi historica explanatio* Jana Leopolity starszego (1537). Krytykę nowych herezji znajdujemy też w kazaniach. W jednym z takich tekstów wzmiankowano Jakuba z Ilży, który – jak głoszono – wyciągnął miecz Słowa Bożego przeciw Matce Bożej, świętym i ceremoniom kościelnym, i tymże mieczem został pokonany (BJ, rkps 3209, k. 290). Zatem polemika musiała być bardzo żywa i trzeba ją wydobyć z różnorodnych, niestety słabo badanych źródeł, zwłaszcza rękopiśmiennych. W świetle nawet dotychczasowego materiału nie da się utrzymać w całości twierdzenia, że

profesorowie Uniwersytetu Krakowskiego w pierwszym okresie rozwoju reformacji umiarkowanie jej sprzyjali, ale nie wystąpili jako ciało kolegialne przeciw Kościołowi katolickiemu i zastanemu porządkowi. (...) Uniwersytet Krakowski jako całość początkowo z sympatią odnosił się do reformacji (Pietrzyk, 2018, s. 80–81).

Zdaje się, że było wręcz odwrotnie.

Ponownego podjęcia wymaga kwestia relacji scholastycznych teologów z humanizmem. Humanizm żywo rozwijał się w Krakowie i przenikał na uniwersytet. Otwartość intelektualna, nowe metody pracy twórczej, nowy styl myślenia, pisanie i działania oraz obfite piśmiennictwo nadały wówczas wszechnicy krakowskiej polor niezwykle twórczego ośrodka naukowego (Bienkowski, 1975; Segel, 1989; Gorzkowski, 1998; Głomski, 2007). Zgodnie z nowszymi badaniami nie sposób dłużej utrzymywać wizji ostrej opozycji między „scholastykami” (tradycjonalistami) a „humanistami” (nowatorami), jakkolwiek w obliczu nowinek utwierdzał się pogląd, że scholastyczny, czyli tradycyjny porządek nauczania jest gwarancją solidnej formacji intelektualnej i dyscypliny. Taka była przesłanka reformy statutów Wydziału Sztuk w 1536 r. przeprowadzonej w konserwatywnym duchu przez rektora Biema. Był to wyraz napięć i obaw. W rzeczywistości w warunkach koegzystencji scholastycznych i humanistycznych wzorów edukacyjnych dokonywał się raczej proces dyfuzji, reinterpretacji i selektywnej syntezy. Szlif humanistyczny poprzez wykłady i lektury przechodzili wszyscy mistrzowie, którzy potem formowali trzon profesury Wydziału Teologicznego, gdzie wchodzili w ramy tradycyjnego nauczania. Przywiązanie do tradycji nie wykluczało otwarcia na nowe inspiracje. W bibliotekach normą było sąsiedztwo lektur średniowiecznych i humanistycznych, dziedziczonych rękopisów i najnowszych edycji. Istniały wreszcie liczne kontakty osobiste. Wszystko to powodowało poszerzanie horyzontów uprawiania własnej dyscypliny naukowej.

W kontekście wyznaniowym szczególnie istotne inspiracje przynosił nurt humanizmu chrześcijańskiego (Hanusiewicz-Lavallee, 2009), rozbudzanego przez erazmianizm. Kontakty Polaków z Erazmem, recepcja jego idei, krąg towarzyski „eramiańczyków” oraz wpływ na rozwój krakowskiego humanizmu, potem zaś zerwanie z Lutrem i konfesyjne, późne odchodzenie od idei erazmiańskich stanowią ogromne i osobne pole badawcze, do którego należałoby wprowadzić też teologów (Barycz, 1971; Hajdukiewicz, 1971; Szelińska, 1990; Ptaszyński, 2018). Erazmianizm współkreował ówczesną atmosferę intelektualną i duchową. Łączyły się w nim krytyka scholastycznego modelu teologii, tradycji średniowiecznych i współczesnych kryzysowych zjawisk w Kościele, ideał powrotu do źródeł wiary, dążenie do rozwoju studiorum humanitatis i włączenie ich w program kształcenia ogólnego i teologicznego, pragnienie ożywienia wiary i reformy Kościoła, irenizm, poszukiwanie rozwiązań kompromisowych. Do zbadania pozostaje selektywna, stopniowa recepcja postulatów humanizmu biblijnego i zmiana środków wyrazu. Można by zatem śledzić drogę wiodącą od średniowiecznego w duchu humanizmu, prezentowanego na przełomie stuleci choćby przez Michała Falkenera (por. Domański, 2009), do teologii krakowskiej lat 20. i 30. XVI w., w której

wierności doktrynie, liturgii i praktykom Kościoła oraz dawnym metodom prezentacji treści towarzyszyło ostrożne, eklektyczne łączenie stylistyki dawnej i nowej, unikanie scholastycznego rusztowania wywodu, większa koncentracja na treściach etycznych i doktrynalnych bez prawniczego schematyzmu oraz ożywienie studiów biblijnych i patrystycznych (por. Rechowicz, 1975; Smereka, 1975). Jednym z najciekawszych przedstawicieli tego nurtu był Jan ze Lwowa starszy, którego dorobek i sieć kontaktów warte są dogłębnego zbadania (Muczkowski, 1845; Friedberg, 1972). Nie przestudiowano wykładów tomistycznych Stanisława Biela (BJ rkps 2207, 2222), aby zbadać, na ile podejmowały aktualne problemy, czy poszerzały zestaw autorytetów i jaką terminologią czy stylistyką się cechowały. Skądinąd wiemy, że odbyła się jakaś dyskusja nad formą uprawiania teologii; pośrednio każe się tego domyślać skierowana do młodzieży uniwersyteckiej kwestia dominikanina Macieja Waleriana z Warszawy *Utrum magis expediat Theologo philosophari an rhetoricari* (1534) (Zdanek, 2005, s. 161). Naturalnym zapleczem dla rozwijającej się egzegezy były wprowadzone w uniwersytecie staraniem Tomickiego studia greki i hebrajskiego, które mimo kłopotów z obsadą katedr i przerw w działalności dydaktycznej zakorzeniły się i do końca XVI w. w każdym pokoleniu mistrzów znajdowały przedstawicieli, w tym teologów: Jana Leopolię młodszego, Stanisława z Marzenina, Andrzeja Tropera i Andrzeja Schoneusa.

Dokonująca się stopniowo zmiana nie miała charakteru instytucjonalnego i programowego, lecz wypływała z osobistych predylekcji, lektur i przedsięwzięć poszczególnych profesorów. Do rozstrzygnięcia pozostaje, jaki był jej zasięg. Rzecz jasna, część mistrzów pozostała przy tradycyjnym wykładzie prawd wiary. Pod opieką starszej generacji wyrosło wszakże zróżnicowane nowe pokolenie teologów, które wchodziło na katedry w latach 30. XVI w. Przetrzebiła je przedwcześnie fala zgonów w latach 1540–1545, zwłaszcza wskutek ówczesnej zarazy, co miało niedoceniane a głębsze skutki. W rezultacie zmienił się skład personalny Wydziału, a wiele twórczych przedsięwzięć zostało przerwanych. Nałożyło się to nieszczęśliwie na początki otwartej konfrontacji i kryzysu. Należeli do tej grupy m.in. uznawany za przekonanego scholastyka Jakub Friedel z Kleparza (1484–1553), budzący wielkie nadzieje, wielkiej osobistej pobożności Stanisław Cieśla z Krakowa (Garbar) (zm. 1542), Grzegorz ze Stawiszyna (zm. 1540) i Mateusz z Kościana (zm. 1545). Stawiszynczyk, uczeń Biema, był przedstawicielem odnowionego w duchu humanistycznym arystotelizmu, w teologii zwolennikiem pogłębienia studiów biblijnych i patrystycznych, jako rektor zaś przeprowadził poluzowanie scholastycznych wymagań i uaktualnienie zestawu podręczników na Wydziale Sztuk o teksty humanistyczne (Zdanek, 2020). Również Mateusz z Kościana jawi się jako przedstawiciel humanistycznej teologii, nowoczesnej

w formie, mocno osadzonej w Biblii i w tekstach ojców Kościoła (Barycz, 1935, s. 404–406). Swoją żylkę polemiczną pokazał dyskretnie w druku *Examen spirituum et visionum* (1542), gdzie wtopił w tekst m.in. obronę tradycji jako równoległego źródła wiary, a rozwinął w dziele *Cohortatio Sarmatarum ecclesiarum* (1543). Przedstawił tu katolicyzm („religio vetus”, „antiqua religio”) jako religię przodków („religio avita”) poprzez odwołanie do *Bogurodzicy* oraz kultów św. Wojciecha i św. Stanisława, a jej prawdziwość wywodził przede wszystkim z Pisma św., ojców Kościoła i sukcesji apostołowej będącej gwarancją przekazu nieskażonego depozytu wiary. Niedaleko stąd było do podkreślania, że Kościół stanowi w ten sposób fundament tożsamości narodowej i państwowej oraz gwarancję ładu i jedności. Mocno wybrzmiał topos tradycji i dawności wobec zgubnych, wprowadzających chaos i podział nowinek („moderna schismata”). Wątki te rozwinął wprost na wiele sposobów polemicy katolicycy od połowy stulecia w Polsce i innych krajach Europy (Pettegree, 2013, s. 118–122).

W podobny sposób należałoby oświetlić na nowo lata 50.–70. XVI w. Dotychczas dominowało przeciwstawienie twórczych humanistów młodej generacji teologom „starej daty”, którzy wzięli nikły udział w gorącym dyskursie wyznaniowym. Używano też pojedynczo wydobywanych ze źródeł epizodów proprotestanckich, jak w przypadku Leonarda Słończewskiego czy Stanisława z Pińczowa, który dodatkowo wstąpił się jako bohater skandalu obyczajowego (co wszakże nie złamało jego kariery kościelnej i akademickiej). Tymczasem w ujęciu strukturalnym widać ogromną konsekwencję działania całego środowiska.

W najwyższym stopniu w tych latach wysiłek uniwersytetu i Wydziału Teologicznego koncentrował się na płaszczyźnie prawno-instytucjonalnej. Chodziło o obronę praw, przywilejów i autonomii, zachowanie wewnętrznej spójności korporacji, ciągłości działania, podstawowej dyscypliny nauczania i życia kolegiąlnego, które podlegało dramatycznemu osłabieniu, wreszcie o utrzymanie podstaw finansowych w obliczu słabnącej rekrutacji, spadku promocji i dochodów czynszowych. Symbolicznymi wręcz wyrazicielami tych dążeń byli dwaj niestrudzeni profesorowie teologii i wielokrotni rektorzy: Mikołaj z Szadka (zm. 1564) i jego uczeń Marcin Glicjusz z Pilzna (zm. 1591) (Barycz, 1959–1960a, 1976; Marszał, 2009). Warunków do pozytywnej głębszej zmiany programowej nie tworzyło poczucie osaczenia i opuszczenia, zwłaszcza wobec braku mocniejszego wsparcia ze strony monarchy, możnych świeckich dobrodziejów i biskupów krakowskich, z którymi od drugiej połowy stulecia uniwersytet wchodził zresztą w nieustające spory i mocno niekiedy wyrażał rozczarowanie postawą pasterzy, a zarazem swoich kanclerzy z urzędu (Graff, 2020). Być może nie było też wizji takiej zmiany, ponieważ brak śladów, by w środowisku profesorów teologii recypowano dokonujące się

zmiany na polu edukacyjnym. Wykazywano niechęć do oficjalnych wystąpień doktrynalnych i bezpośrednich polemik, nawet gdy wzywały do tego czynniki kościelne. Wielokrotnie pretensje o te uniki miała kapituła katedralna krakowska i część biskupów. Przyjęto jednak odmienną strategię działania: szukania wsparcia, niedrażnienia oponentów, schodzenia z linii krytyki. Wśród najważniejszych przyczyn takiego właśnie kunktatorskiego postępowania wymienić należałoby ów syndrom „oblężonej twierdzy” i uzasadnioną niechęć do wchodzenia w środek burzy reformacyjnej, która wówczas była już nie tylko religijnym, ale i społeczno-politycznym zjawiskiem (Ptaszyński, 2021). Symptomatyczne były tu ataki na uniwersytet podejmowane przez protestanckich posłów obozu egzekucyjnego. Analogicznie w konfrontacji z opinią szlachecką przeprowadzano obronę i kreowanie pozytywnego wizerunku uniwersytetu nie otwarciem, lecz piórami przyjaciół i studentów. Niechęć do aktywnego zaangażowania była też pochodną specyficznego, z pewnością anachronicznego już wówczas podejścia do uprawiania teologii pozytywno-kontrowersyjnej (Pietrzyk, 2005, s. 285). Przy tym wszystkim zachowywano mocne przekonanie o sile swoich racji, jak tego dowodzą autofirmacyjne wypowiedzi w druku lub zapiski prywatne (diariuszowe).

Swoista wykalkulowana bierność w okresie najgorętszej debaty oraz objawy organizacyjnego osłabienia (rażący spadek immatrykulacji i promocji) przesłoniły w opinii historiograficznej nieliczne, ale ważne, i w dużym stopniu nierozpoznane krytycznie osiągnięcia na płaszczyźnie naukowej i publikacyjnej. Twórczość katechetyczną reprezentował *Enchiridion* Antoniego z Napachania (1559) o mocno polemicznych akcentach (Kowalski, 2016, s. 36–38). Z zakresu biblistyki największym przedsięwzięciem było opracowane przez Jana Leopoliłę młodszego polskie tłumaczenie Pisma św. tzw. Biblia Leopolicy (1561, przedruki 1575 i 1577) (Frick, 2018, s. 61–78). Podejmowano prace wydawnicze, jak przedruk *Parvi catechismi* Piotra Kanizjusza ze wstępem Mikołaja z Szadka (1560) oraz przygotowane przez Marcina Glicjusza wydanie *Philosophia Lutheranorum* (inaczej: *Professio Catholica*) Sebastiana Flascha (1578). Ze wzmianek źródłowych wiadomo o produkowanych przez teologów krakowskich traktatach, kazaniach i kwestiach, których treści dotąd nie znamy; jest to przyczynek do postulatu pogłębienia kwerend w materiale rękopiśmiennej. Toczyła się praca komentatorska, jak Glicjusza recenzja z *Wędzidla* Hieronima Powodowskiego (BJ, Cim. 4518), czy Jana Leopolicy krytyczne rozczytywanie tekstu ugody sandomierskiej z 1570 r. (Barycz, 1965). Na opracowanie czeka kaznodziejstwo, w tym zbiór Jana Pruszyńskiego z Piotrkowa (zm. 1553), który uchodzi za przedstawiciela dawnego i krytykowanego już wtedy gatunku, jak i humanistyczne kazania Benedykta z Koźmina (zm. 1559). Znakomicie rozwijała się wielogatunkowa

humanistyczna poezja o katolickich treściach religijnych. Opracowania doczekała się twórczość Grzegorza z Sambora, obfita, ambitna treściowo, skalająca okazjonalnym wierszem całość wspólnoty uniwersyteckiej, środowiska duchownych i mecenasów, a nadto – co niezwykle ciekawe – bardzo czujnie rejestrująca aktualne życie religijne, jak fenomen świętości Stanisława Kostki i kult Matki Bożej Częstochowskiej (Buszewicz, wyd., 2011). Czeką na takie przedsięwzięcie poetycka i oratorska twórczość Stanisława Twardego z Marzenina (BJ rkps 3206; BOZ rkps 817). Tego typu twórczość zawiera bardzo ciekawe i osobiste wątki religijne, tak modlitewne, jak i polemiczne, a w ówczesnej kulturze literackiej spełniała niezwykle ważne funkcje.

Skupianie się historyków wyłącznie na stosunkowo ubogiej produkcji drukowanej i krytycznych głosach oponentów uniwersytetu (jak wystąpienia sejmowe posłów protestanckich lub zjadliwa krytyka kanonika Stanisława Górskiego) utrudnia nie tylko pozytywne spojrzenie na wyżej przykładowo wskazany dorobek uczelni. Przesłania też społeczną skalę oddziaływania Uniwersytetu Krakowskiego. Bez uwzględnienia tej skali mało zrozumiałe są przecież przychylnie o nim opinie niemałego grona polityków, publicystów i duchownych, w tym nuncjuszy papieskich, wprost określających wszechnicę jako bastion katolicyzmu. Promieniowanie uczelni zasadzało się na codziennej pracy dydaktycznej oraz powiązaniach środowiskowych. Ich zasięg punktowo udaje się wydobyć ze wzmianek z korespondencji, dedykacji, wierszy okolicznościowych i zapisek diariuszowych. Sieć kontaktów obejmowała uczniów, mecenasów, przyjaciół i współpracowników z różnych grup i środowisk: drukarzy, część szlachty i duchowieństwa, w tym pisarzy będących czołowymi przedstawicielami obozu katolickiego, zresztą także w dużej mierze wychowanków uczelni lub jej mistrzów (Stanisław Hozjusz, Stanisław Orzechowski, Marcin Kromer, Andrzej Patrycy Nidecki, Marcin Białobrzegi, Stanisław Karnkowski, Jan Dymitr Solikowski). Świadectwem wysiłku nauczycielskiego profesury krakowskiej jest pośrednio dorobek wychowanków, czynnych najpierw w uczelni, a następnie poza jej murami, by wspomnieć Wojciecha Nowopolczyka, Jana z Tarczyna, Jana z Trziciany, Marcina Nerwicjusza z Kłodawy, Benedykta Herbesta. Bez tego zastępu polemistów i apologetów, którzy wyszli z filozoficznej i teologicznej szkoły krakowskiej, trudno wyobrazić sobie przebieg debaty wyznaniowej w Polsce II połowy XVI w. Trzeba wreszcie podkreślić, że w każdym pokoleniu pośród teologów uniwersyteckich funkcjonowała grupa ludzi intelektualnie wybitnych, cieszących się autorytetem, osobiście głęboko pobożnych i przyjaznych, co dla przekonywania ludzi i przyciągania ich do Kościoła, zwłaszcza w kontraście do wielu wolt ideowych i skłócenia zwolenników reformacji, miało swoje znaczenie. Najbardziej

bodaj wyrazistym i znanym przykładem w tej mierze jest oddziaływanie Jana Leopolda młodszego na Stanisława Grzepskiego; on sam zaś dobrze ilustruje perypetie intelektualne i religijne wielu poszukujących intelektualistów, którzy w okresie potrydenckim zdefiniowali się jako rzymscy katolicy.

U schyłku XVI w. kryzys uniwersytetu został przełamany, a potencjał intelektualny teologii krakowskiej objawił się w osobach i twórczości Stanisława Sokołowskiego, Hannibala Rosellego, Kamila Tachettiego, Piotra Lillii, Walentego z Widawy i Andrzeja Schoneusa. Reformacja Dobrocieskiego skodyfikowała odziedziczoną po średniowieczu strukturę Wydziału złożonego z dziesięciu katedr oraz utrwaliła model teologii scholastycznej i prymat tomizmu. Zapoczątkowana w XVI w. konfesjonalizacja uniwersytetu została konsekwentnie przeprowadzona w XVII i XVIII w.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Barycz, H. (wyd.) (1933). *Conclusiones Universitatis Cracoviensis ab anno 1441 ad annum 1589*. Kraków.
- Gašiorowski, A., Jurek, T. i Skierska, I. (wyd.) (2010). *Metryka czyli album Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1509–1551. Biblioteka Jagiellońska rkp. 259*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- Szujski, J. (wyd.) (1878). Statuta i matrykuły Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego z XVI wieku. *Archiwum do Dziejów Literatury i Oświaty w Polsce*, t. 1, 71–94.
- Szujski, J. (wyd.) (1882). Statuta Uniwersytetu Krakowskiego. *Archiwum do Dziejów Literatury i Oświaty w Polsce*, t. 2, 363–408.
- Theiner, A. (ed.) (1861). *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia*, t. II. Romae: Typis Vaticanis.
- Wisłocki, W. (wyd.) (1893–1897). *Acta rectoralia almae Universitatis Studii Cracoviensis inde ab anno MCCCCLXIX*. Cracoviae: sumptibus Academiae Litterarum Cracoviensis.

Opracowania

- Bahlcke, J. i Strohmeyer, A. (hrsg.) (1999). *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Barycz, H. (1935). *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*. Kraków.

- Barycz, H. (1959–1960a). Glicius Marcin. W: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 8. Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, 48–50.
- Barycz, H. (1959–1960b). Górski Jakub. W: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 8. Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, 438–440.
- Barycz, H. (1965). Dwa nieznanne listy Stanisława Grzepeckiego. *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*, t. 10, nr 1–2, 91–100.
- Barycz, H. (1971a). *Z epoki renesansu, reformacji i baroku. Prądy– idee – ludzie – książki*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Barycz, H. (1971b). Znaczenie Uniwersytetu Krakowskiego w początkach rozwoju erasmianizmu w Polsce. W: *Erasmiana Cracoviensisa. W 500-lecie urodzin Erazma z Rotterdamu (1469–1536)*. *Zeszyty Naukowe UJ. Prace Historyczne*, Z. 33, 23–38.
- Barycz, H. (1976). Mikołaj z Szadka. W: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 21. Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, 138–140.
- Baster, M. (2009). Students' Everyday Lives in the Colleges of the University of Cracow in the Sixteenth Century. W: B. Krug-Richter i R.-E. Mohrmann (hrsg.), *Frühneuzeitliche Universitätskulturen : kulturhistorische Perspektiven auf die Hochschulen in Europa*. Köln–Weimar–Wien: Böhlau Verlag, 109–118.
- Bieńkowski, T. (1975). Naukowe środowisko krakowskie w początkach XVI wieku (1500–1530). *Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej*, seria A, z. 13, 21–73.
- Boute, B. (2010). *Academic Interests and Catholic Confessionalisation. The Louvain Privileges of Nomination to Ecclesiastical Benefices*. Leiden–Boston: Brill.
- Boute, B. (2018). Universitätsreform und Konfessionalisierungspolitik: das Beispiel der Habsburgischen Niederlande und Burgund (Löwen, Douai, Dole) 1590–1620. W: M. Kintzinger, W.E. Wagner i J. Cripsin (red.), *Universität-Reform. Ein Spannungsverhältnis von langer Dauer (12.–21. Jahrhundert)*. Basel: Schwabe Verlag, 93–135.
- Buchwald-Pelcowa, P. (1997). *Cenzura w dawnej Polsce. Między prasą drukarską a stosem*. Warszawa: Wydawnictwo SBP.
- Bukowski, J. (1900). *Kościół akademicki św. Anny. Monografia historyczna*. Kraków: Drukarnia Czasu.
- Buszewicz, E. (2011) (wyd.). *Grzegorz z Sambora. Carmina selecta. Poezje wybrane*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- Chartier, R. i Revel, J. (1978). Université et société dans l'Europe moderne: Position des problèmes. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. 25, nr 3, 53–74.
- Czapska, M. (1928). *Polemika religijna pierwszego okresu reformacji w Polsce*. Kraków: Nakładem Krakowskiej Spółki Wydawniczej (odbitka).
- Deventer, J. (2004). 'Confessionalisation' – a Useful Theoretical Concept for the Study of Religion, Politics, and Society in Early Modern East-Central

- Europe? *European Review of History – Revue européenne d’Histoire*, vol. 11, nr 3, 403–425. DOI: 10.1080/1350748042000313788
- Domański, J. (2009). Michała Falkenera z Wrocławia (ok. 1460–1534). Prolog do Wykładu hymnów kościelnych. *Przegląd Tomistyczny*, t. 15, 223–246.
- Duhamelle, Ch. (2009). Auf der Suche nach der französischen Konfessionalisierung. *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. 100, 235–255. DOI: 10.14315/arg-2009-100-1-235.
- Frick, D.A. (2018). *Polską Philologia sacra w czasach reformacji i kontrreformacji. Kilka kart z historii sporów wyznaniowych (1551–1632)*, przekł. K. Szymańska. Warszawa: Wydział Polonistyki UW.
- Friedberg, H. (1972). Leopolda Jan starszy. W: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 17. Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, 73–74.
- Frijhoff, W. (2005). L’université à l’époque moderne (XVIe–XVIIIe siècles). Réflexions sur son histoire et sur la façon de l’écrire. W: F. Attal, J. Garrigues, Th. Kouamé i J.-P. Vittu (éd.), *Les universités en Europe du XIIIe siècle à nos jours. Espaces, modèles et fonction*. Paris: Publications de la Sorbonne, 157–177.
- Galle, Ch. (2017). Bischöfe, Humanisten und einfache Lutherfeinde. Die Kontakte des Erasmus nach Polen im Spiegel seines Briefwechsels. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, t. 61, 61–101. DOI 10.12775/OiRwP.2017.03
- Garbacik, J. (1964). Ognisko kultury renesansowej (1470–1520). W: K. Lep-szy (red.), *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*. T. 1. Kraków, 189–220.
- Głomski, J. (2007). *Patronage nad Humanist Literature in the Age of the Jagiellons. Court and Career in the Writings of Rudolf Agricola Junior, Valentin Eck, and Leonard Cox*. Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press.
- Gorzowski, A. (1998). Societas Litterarum. Oblicza humanizmu Akademii Krakowskiej. *Zeszyty Naukowe UJ. Prace Historycznoliterackie*, z. 92–93, 47–61.
- Graff, T. (2020). Biskupi krakowscy wobec Uniwersytetu Krakowskiego w dobie pierwszych królów elekcyjnych – zarys problematyki. W: W. Iwańczak, A. Januszek-Sieradzka i J. Smołucha (red.), *Kościół w społeczeństwie w Czechach i w Polsce w średniowieczu i w epoce nowożytnej*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 69–97.
- Grendler, P. (2004). The Universities of the Renaissance and Reformation. *Renaissance Quarterly*, vol. 57, No. 1, 1–42.
- Grzebień, L. (2000–2001). Sokołowski Stanisław. W: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 40. Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Societas Vistulana, 183–189.
- Hajdukiewicz, L. (1971). Erazm w Rotterdamie w opinii polskiej XVI–XVII w. W: *Erasmiana Cracoviensis*. W 500-lecie urodzin Erazma z Rotterdamu (1469–1536). *Zeszyty Naukowe UJ. Prace Historyczne*, Z. 33, 55–85.

- Hajdukiewicz, L. (1972). Leopolita (Kasprowicz, Nicz, Nicius) Jan „Młodszy”. W: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 17. Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, 74–76.
- Hajdukiewicz, L. (1974). Mareniusz (Marennius) Stanisław. W: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 19. Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, 631–632.
- Hajdukiewicz, L. (1992). Die Krakauer Universität zur Zeit der Frühen Renaissance. W: J. Wyrozumski (red.), *The Jagiellonian University in the Evolution of European Culture*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury, 25–48.
- Hammerstein, N. (1994). Universitäten und Reformation. *Historische Zeitschrift*, Bd. 258, H. 2, 339–357.
- Hammerstein, N. i Walther G. (hrsg.) (2000). *Späthumanismus. Studien über das Ende einer kulturhistorischen Epoche*. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Hanusiewicz-Lavallee, M. (2009). Czy był i czym był humanizm chrześcijański w Polsce? W: M. Hanusiewicz-Lavallee (red.), *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*. Warszawa: Neriton, 53–86.
- Hardy, N. i Levitin, D. (2019). *Confessionalisation and Erudition in Early Modern Europe: A Comparative Overview of a Neglected Episode in the History of the Humanities*. Oxford: Oxford University Press. DOI: 10.5871/bacad/9780197266601.002.0003.
- Headly, J.M., Hillerbrand, H.J. i Papalas, A.J. (ed.) (2004). *Confessionalization in Europe, 1555–1700. Essays in Honor and memory of Bodo Nischan*. London and New York: Routledge.
- Kim, H. i Pfaff, S. (2012). Structure and Dynamics of Religious Insurgency: Students and the Spread of the Reformation. *American Sociological Review*, 77(2), 188–215.
- Koryl, J. (2010). Konfesjonalizacja humanizmu w Niemczech i Rzeczypospolitej w XVI wieku. W: P. Wilczek (red.), *Reformacja w dawnej Rzeczypospolitej i jej europejskie konteksty. Postulaty badawcze*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 51–66.
- Kowalski, W. (2016). „To jest owczarnia onego Dobrego Pasterza”. Pojęcie „prawdziwego” Kościoła w polskich szesnastowiecznych katechizmach. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, t. 60, 29–71. DOI: 10.12775/OiRwP.2016.02.
- Kriegseisen, W. (2010). *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo-kościół między reformacją a oświeceniem (Rzesza Niemiecka–Niderlandy Północne–Rzeczpospolita polsko-litewska)*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Kriegseisen, W. (2013). Region historyczny Europy Środkowo-Wschodniej w badaniach nad dziejami wyznaniowymi epoki nowożytnej. *Kwartalnik Historyczny*, R. 120, nr 4, 737–759. DOI: 10.12775/KH.2013.120.4.03

- Lotz-Heumann, U. (2001). The Concept of “Confessionalization”: a Historiographical Paradigm in Dispute. *Memoria y Civilización (MyC)*, t. 4, 93–114.
- Lotz-Heumann, U. (2008). Confessionalization. W: M. Whitford (ed.), *Reformation and Early Modern Europe: A Guide to Research*. Kirksville: Truman State University Press, 136–157.
- Lotz-Heutmann, U. (2013). Confessionalization. W: A. Bamji, G.H. Janssen i M. Laven (ed.), *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*. Farnham: Ashgate, 33–53.
- Machaj, D. (2015). Zawsze wierni? Sytuacja wyznaniowa w Uniwersytecie Krakowskim w XVI i XVII w. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, t. 59, 95–135. DOI: 10.12775/OiRwP.2015.04.
- Machaj, D. (2018). Milites Christi czy pospolici złoczyńcy? Krakowscy studenci w walce z reformacją. Motywacje, metody, efekty. W: Z Noga (red.), *Reformacja w Krakowie (XVI–XVII wiek)*. Kraków: Towarzystwo Miłośników Historii i Zabytków Krakowa, 83–102.
- Maciuszko, J.T. (1997). Proces konfesjonalizacji w Europie i w Polsce: kontekst wyznaniowy synodu generalnego toruńskiego z roku 1595. *Czasy Nowożytne*, t. 2, 17–26.
- Marszał, T. (2009). Mikołaj Prokopowicz z Szadka – astrolog, astronom, historyk nauki, miłośnik i znawca książki (1489–1564). *Biuletyn Szadkowski*, t. 9, 5–36.
- Morawski, K. (1900). *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego. Średnie wieki i Odrodzenie*, t. 1–2. Kraków.
- Muczkowski, J. (1845). O Janach Leopolitech w szesnastym wieku żyjących. *Dwutygodnik Literacki*, Nr 24, 356–373.
- Murawiec, W.F. (1997). Scholastyka–humanizm–reformacja (1500–1603). W: S. Piech (red.), *Wydział Teologiczny w Krakowie 1397–1997. Księga jubileuszowa*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.
- Nowakowska, N. (2012). Forgetting Lutheranism. Historians and the Early Reformation in Poland (1517–1548). *Church History and Religious Culture*, 92, 281–303.
- Nowakowska, N. (2018). *King Sigismund of Poland and Martin Luther. The Reformation before Confessionalization*. Oxford: Oxford University Press.
- Nowicka-Jeżowa, A. (2015). Pokolenia trydenckie między tradycją a wyzwaniem przyszłości. W: J. Dąbkowska-Kujko (red.), *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 21–102.
- Pettegree, A. (2013). Catholic Pamphleteering. W: A. Bamji, G.H. Janssen i M. Laven (eds.), *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*. Farnham: Ashgate, 109–126.

- Piech, Z. (wyd.) (1987). Bazylika Mariacka w Krakowie. W: *Corpus inscriptionum Poloniae*, t. VIII: Województwo krakowskie, z. 2. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Pietrzyk, Z. (2000). *Poczet rektorów Uniwersytetu Jagiellońskiego 1400–2000*. Kraków: Wydawnictwo Jagiellonia SA.
- Pietrzyk, Z. (2005). Profesorowie Akademii Krakowskiej wobec reformacji w XVI wieku. W: W. Kowalski (red.), *Mikołaj Rej z Nagłowic w pięćsetną rocznicę urodzin*. Kielce: Kieleckie Towarzystwo Naukowe, 277–286.
- Pietrzyk, Z. (2018). Uniwersytet Krakowski wobec reformacji. W: Z. Noga (red.), *Reformacja w Krakowie (XVI–XVII wiek). Materiały z sesji naukowej 6 maja 2017 roku*. Kraków: Wydawnictwo Antykwa, 67–81.
- Pirożyński, J. (1997). Die Krakauer Universität in der Renaissancezeit. W: S. Füssel i J. Pirożyński (hrsg.), *Der polnische Humanismus und die europäischen Sodalitäten. Akten des polnisch-deutschen Symposions vom 15.–19. Mai 1996 im Collegium Maius der Universität Krakau*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 15–38.
- Pražáková, K. (2017). Das Wetteifern zwischen Katholiken und Protestanten um das Krakauer Stadtzentrum in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. *Biuletyn Polskiej Misji Historycznej*, nr 12, 453–482.
- Ptaszyński, M. (2015). The Polish-Lithuanian Commonwealth. W: H. Louthan i G. Murdock (edd.), *A Companion to the Reformation In Central Europe*. Leiden–Boston: Brill, 40–67.
- Ptaszyński, M. (2018). *Reformacja w Polsce a dziedzictwo Erazma z Rotterdamu*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ptaszyński, M. (2019). Czy reformacja w Polsce była luterańska? O polemikach antyluterańskich w Polsce w pierwszej połowie XVI wieku. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, t. 63, 6–62.
- Ptaszyński, M. (2021). Wie politisch war die Reformation in Polen? *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. 112, 66–95. DOI: 10.14315/arg-2021-1120104.
- Rechowicz, M. (1975). Teologia pozytywno-kontrowersyjna: szkoła polska w XVI wieku. W: M. Rechowicz (red.), *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. II: *Od Odrodzenia do Oświecenia, cz. I: Teologia humanistyczna*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 33–85.
- Reinhard, W. (1983). Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des Konfessionellen Zeitalters. *Zeitschrift für Historische Forschung*, vol. 10, No. 3, 257–277.
- Rodrigues, R.L. (2017). Confessionalization Processes and their Importance to the Understanding of Western History in the Early Modern Period (1530–1650). *Revista Tempo*, t. 23, nr 1, 2–21.
- Rüegg, W. (hrsg. von). (1996). *Geschichte der Universität in Europa*. T. 2. München: C.H. Beck.
- Rummel, E. (2000). *The Confessionalisation of Humanism in Reformation Germany*. Oxford.

- Schilling, H. (2010). *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*. Przekł. J. Kałużny. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Segel, H.B. (1989). *Renaissance Culture in Poland. The Rise of Humanism, 1470–1543*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Smereka, W. (1975). Bibliistyka polska (wiek XVI–XVIII). W: M. Rechowicz (red.), *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. II: *Od Odrodzenia do Oświecenia*, cz. I: *Teologia humanistyczna*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 221–266.
- Sondel, J. (2006). *Zawsze wierny. Uniwersytet Jagielloński a Kościół rzymskokatolicki*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Spitz, L.W. (1984). The Importance of the Reformation for the Universities: Culture and Confessions in the Critical Years. W: J.M. Kittelson i P.J. Transue (eds.), *Rebirth, Reform, and Resilience. Universities in Transition 1300–1700*. Columbus: Ohio State University Press, 42–67.
- Szelińska, W. (1985). Książka różnowiercza na Uniwersytecie Krakowskim w początkach reformacji. *Roczniki Biblioteczne*, R. 29, z. 1–2, 83–114.
- Szelińska, W. (1990). *Książka Erazma z Rotterdamu w środowisku krakowskim w XVI wieku*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe WSP.
- Tworek, M. (2015). Education: The Polish-Lithuanian Commonwealth. W: H. Louthan i G. Murdock (edd.), *A Companion to the Reformation In Central Europe*. Leiden–Boston: Brill, 359–389.
- Urban, W. (1964). Akademia Krakowska w dobie reformacji i wczesnej kontrreformacji (1549–1632). W: K. Lepszy (red.), *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*. T. 1. Kraków, 278–284.
- Visser, A. (2008). Escaping the reformation in the Republic of Letters: Confessional Silence in Latin Emblem Books. *Church History and Religious Culture*, vol. 88, No. 2, 139–167. DOI: 10.1163/187124108X354303.
- Wijaczka, J. (2014). Reformacja w Koronie w XVI w. – sukces czy niepowodzenie? *Gdański Rocznik Ewangelicki*, t. 8, 13–34.
- Windyga, I. (2014). Teoria konfesjonalizacji Heinza Schillinga i Wolfganga Reinharda w kontekście potencjału modernizacyjnego Polski. *Roczniki Nauk Społecznych*, t. 6(42), nr 4, 159–178.
- Włodarek, A. (2009). Grób i nagrobek św. Jana Kantego w przestrzeni gotyckiego kościoła św. Anny. W: Z. Kliś i T. Węclawowicz (red.), *Studia z dziejów kościoła św. Anny w Krakowie*. Kraków: Wydawnictwo Unum, 103–111.
- Wójcik-Zega, D. i Baster, M. (2016). Die Frömmigkeit der Professoren und Studenten in den korporativen Gemeinschaften der Krakauer Universität. W: S. Flemmig i H.G. Walther (hrsg.), *Probleme der spätmittelalterlichen Frömmigkeit in Stadt und Universität. Zum Forschungsstand aus deutscher, polnischer und tschechischer Sicht*. Leipzig: Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, 134–149.

- Wünsch, T. (2008). Das römische Modell einer Kirchenunion mit der Orthodoxie und sein Architekt, Johannes Sacranus von Auschwitz/Oświęcim (1143–1527). *Roczniki Historyczne*, t. 74, 83–112.
- Zdanek, M. (2005). *Szkoły i studia dominikanów krakowskich w średniowieczu*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- Zdanek, M. (2017). *Uniwersytet Krakowski wobec własnej przeszłości w XV–XVI wieku*. Kraków: Towarzystwo Naukowe Societas Vistulana.
- Zdanek, M. (2020). Zapiski biograficzne i historyczne Grzegorza ze Stawiszyna (1481–1540) oraz ich kontynuacja. *Roczniki Historyczne*, t. 86, 187–216. DOI: 10.12775/RH.2020.09
- Zylinska, B. (2020). Die Beendigung der Konfessionalisierung der Prager Universität an der Wende von den 1450er zu den 1460er Jahren am Beispiel des Schicksals aktiver katholischer Magister. *Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis*, t. 60, fasc. 1, 67–76. DOI: 10.14712/23365730.2020.19
- Żelewski, R. (1964). Krakowska młodzież akademicka wobec zaburzeń wyznaniowych drugiej połowy XVI wieku. W: I. Kaniewska, R. Żelewski i W. Urban, *Studia z dziejów młodzieży Uniwersytetu Krakowskiego w dobie Renesansu*, red. K. Lepszy. Kraków: Nakładem UJ, 91–131.

Maciej Zdanek – dr hab., prof. UJ, mediewista, zajmuje się historią cystersów i dominikanów, historią Uniwersytetu Krakowskiego w epoce staropolskiej, historią historiografii, źródłoznawstwem i edytorstwem źródeł. Stopień doktora (2004) i doktora habilitowanego (2019) uzyskał na Wydziale Historycznym UJ. W latach 2005–2009 pracował w Pracowni Słownika Historyczno-Geograficznego Małopolski w Średniowieczu Instytutu Historii PAN w Krakowie. Od 2009 r. pracuje w Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego, od 2022 r. jako zastępca dyrektora.

