

Kazimierz Kolbuszewski

Z badań nad dziejami reformacji w Polsce

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 24/1/4, 216-227

1927

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Nie usłuchał wówczas król prośby poety, ale choć nie stanął ów „Kolos w Czarnolesie“, każde wydanie z taką troską i pieczołowitością przygotowane, jak to, które mamy przed oczyma — staje się piękną cegiełką — tego pomnika, na który sobie nasz wieszcz renesansowy w pełni zasłużył. *Mieczysław Hartleb.*

Z badań nad dziejami reformacji w Polsce: 1. *Reformacja w Polsce*. Rocznik IV, 1926, nr. 13 — 16. 2. Ludwik Chmaj: *Samuel Przyppkowski na tle prądów religijnych XVI w.* Kraków 1927. (Nakł. Pol. Ak. Um.) str. 240.

W czasie druku *Przeglądu prac z zakresu historii piśmiennictwa reformacyjnego w Polsce za czas 1914—1925*, który zamieściłem w ostatnim tomie (XXII i XXIII) *Pamiętnika Literackiego*, ukazał się nowy rocznik czasopisma *Reformacja w Polsce*; o nim chcę obecnie zdać sprawę.

Bogaty pod względem treści rocznik rozpoczyna praca prof. W. Sobieskiego: *Król czy tyran, idee rokoszowe a różnowiercy za czasów Zygmunta Augusta*; autor rozpatruje zagadnienie poruszane niejednokrotnie przez historyków polskich, czy reformacja przyczyniła się do osłabienia władzy monarszej i zasady dziedziczności tronu, czy też w odpowiedni sposób wyzyskana, mogła się ona stać źródłem wzmocnienia tronu monarszego. Poglądy historyków dadzą się podzielić na dwie grupy: jedni, jak Kalinka i Szujski, uważają różnowierców za sprawców nierządu, za pomnożycieli anarchji, drudzy, jak Bobrzyński, oświadczają, że z reformacji mogło wypłynąć wzmocnienie władzy królewskiej, król bowiem mógł się stać naczelnikiem kościoła i pomnożyć w ten sposób swoje znaczenie.

Prof. Sobieski stwierdza, że reformacja nie spowodowała w Polsce tak gwałtownych przewrotów, jak zagranicą: idea rokoszu miała tu przesłanki, nie mające nic wspólnego z kwestjami religijnymi. Wszak już statut mielnicki z r. 1501 pozwalał uznać króla za tyrana, jeśli przekroczy on prawo; postanowienie to ocenił Zygmunt August jako zarodek przyszłych idei rokoszowych. Idea rokoszu pojawiła się w czasie wojny kokoszej, znachodzimy ją również u samego wstępu panowania Zygmunta Augusta w okresie walki o uznanie małżeństwa króla z Barbarą Radziwiłłówną: hasła rokoszan otrzymują wówczas podniecie ze strony ks. pruskiego Albrechta, dążącego wyraźnie do opanowania tronu. Pierwsze ruchy innowierców (Andrzej Górka i jego wspólnicy), zdradzają wpływ idei, które pojawiły się wśród luteranów w czasie wybuchu wojny szmalkaldzkiej; te idee rokoszowe, idące od wojny szmalkaldzkiej, zaznaczają się nawet w twórczości literackiej Orzechowskiego, w owym tonie namiętnego buntu, którym brzmią jego utwory z r. 1548 i 1551. Jednolitym w poglądach swoich Orzechowski jednak nie jest, jak nim nie będzie nigdy, to też spotkamy u niego zarówno idee rokoszowe, jak i obronę autorytetu korony.

Jeżeli w pierwszych latach panowania Zygmunta Augusta po-

jawiły się wśród wyznawców protestanckich hasła oporu wobec władzy, stają się one później mniej znaczne, a nawet pojawiają się dowody lojalności; znajdziemy je zarówno wśród kalwinów, zwykle uważanych za najbardziej rewolucyjnych, jak i wśród arjan. Podnoszone zwłaszcza przeciw litewskim arjanom zarzuty buntowniczości, są naogół niesłuszne, jeżeli bowiem były jakieś plany rokoszowe, miały one na celu nietyle osłabienie autorytetu króla, ile raczej zwracały się przeciw wszechwładzy magnatów.

Poruszone przez prof. Sobieskiego zagadnienie nie zostało właściwie doprowadzone do końca, brak wyjaśnienia, o ile idee reformacyjne mogły się stać przyczyną wzmocnienia władzy królewskiej, względnie czy istotnie osłabiły one autorytet monarszy; wobec sprzeczności poglądów, które pojawiają się jeszcze i dziś, ostateczne rozstrzygnięcie tej kwestji byłoby pożądane.

Postacią Grzegorza Pawła zajmuje się p. Konrad Górski; zwraca on uwagę, że pełną charakterystykę ruchów arjańskich w Polsce uzyskamy wówczas, jeśli zdołamy wykazać stopień oryginalności ich poglądów, jeśli potrafimy udowodnić, o ile Polacy byli tego ruchu współtwórcami, o ile zaś naśladowcami; odpowiedź na to pytanie otrzymamy przez dokładne zbadanie źródeł literackich ruchu antytrinitarskiego. Ten взгляд stał się punktem wyjścia dla pracy p. Górskiego; zbadanie stosunku Grzegorza Pawła do Blandraty dowodzi, jak autor polski nagiął tekst obcy do własnych przekonań i do poziomu umysłowego polskich czytelników. Przekłady Grzegorza Pawła charakteryzują autora może nawet lepiej, niż jego dzieła oryginalne, przedstawiając go jako fanatyka o duszy gwałtownej, w której pierwiastki emocjonalne grają większą rolę, niż intelektualne. Antytrinitaryzmowi ulega Grzegórz, bo zaspokajał on bardziej wrodzoną mu żądzę nowości; sposobem przeżycia religijnego zbliża się on raczej ku średniowieczu, stanowiąc sprzeczność między tym typem, a uprawianym przez siebie kierunkiem myśli, wyrosłym na zasadach krytyki średniowiecza.

Z dziejami arjanizmu łączą się jeszcze trzy rozprawki: w pierwszej z nich kreśli Włodzimirz Budka rolę rodziny Przypkowski w ruchu reformacyjnym polskim. Dr. Ludwik Chmaj zajmuje się stosunkiem Hugona Grotiusa do socynjanizmu; problemu tego dotknął autor już poprzednio w swej pracy o Marcynie Ruarze. Autor zwraca uwagę, że momenty natury politycznej były głównym powodem ostrych ataków, skierowanych przeciw indywidualizującemu wyznaniu braci polskich: wzrastająca nietolerancja tę niechęć tylko powiększała. Nietolerancja ta, stosowana wobec socynjanizmu, która dała się również we znaki Hugonowi Grotiusowi, była jednym ze źródeł, które go doprowadziły do idei irenicznych, do myśli przywrócenia pokoju pomiędzy poszczególnymi wyznaniem, co to dalekie od idei miłości Chrystusowej, zwracają się przeciwko sobie z najostrzejszemi przejawami nienawiści. Hasło tolerancji i swobody religijnej było wytyczną dążeń wielkiego pisarza holenderskiego; rozbita wojnami religijnymi Europa domagała

się trwałego pokoju, a pokój ten obejmować miał zarówno zagadnienia polityczne, jak i religijne. Z tych to założeń wypłynęło fundamentalne dzieło Grotiusa „De iure belli ac pacis“; Grotius doszedł do przekonania, że prawdy religii chrześcijańskiej nie można udowodnić zapomocą argumentów rozumowych, ponadto do przyjęcia jej potrzeba łaski, której Bóg dowolnie udziela lub odmawia poszczególnym ludziom. Grotius nie mógł potępić braci polskich, przeciwnie, częściowo się do nich zbliża, prowadzi z nimi dyskusje; ludzie z obozu rakowskiego znajdują się też w otoczeniu Grotiusa w Paryżu. Idea ireniczna prowadziła jednak wielkiego Holendra także ku innym poglądom, pragnie on w równej mierze zwalić mur dzielący innowierców od papieżstwa, obalić pogląd rozpowszechniany przez zwolenników herezji, jakoby papież był Antychrystem; ta druga część działalności Grotiusa, będąca logiczną konsekwencją całej jego ideologii, nie mogła się podobać innowiercom, występuje też przeciwko niej Szlichtyng w wydanem w r. 1643 piśmie: „*Notae in doctiss. cuiusdam viri Commentationem ad 2 capit. poster. ad Thessalon. Epistolae*“. Nie same dzieło zgody zwalczał Szlichtyng, ale fałszywe, zdaniem jego, zasady, na których pragnął oprzeć się Grotius.

Grotiusowi i jego stosunkom z Polską poświęca rozprawę prof. Kot; w wielu miejscach obie prace, dr. Chmaja i prof. Kota, zbiegają się, poruszają podobne motywy, — rozprawa prof. Kota jest jednak dlatego ciekawa, że charakteryzuje stosunek Grotiusa do Polski. Wielki Holender interesuje się sprawami polskimi, istnieje też zamiar sprowadzenia go do Polski, a zamiar ten propaguje przedewszystkiem Jerzy Słupecki; a choć plan nie doszedł do skutku, życzliwość Grotiusa dla Polski nie zgasła. Kiedy jako poseł szwedzki znajduje się w Paryżu, dążeniem jego jest unikać wszystkiego, co mogłoby, nienajlepsze zresztą, stosunki polsko-szwedzkie zadrażnić. W otoczeniu Grotiusa znajdujemy szereg Polaków, prowadzi on żywą korespondencję z Polską, a kiedy tworzy swe główne dzieło „O prawie wojny i pokoju“, wśród argumentów, przemawiających za irenizmem, powołuje się m. i. na autorytet Andrzeja Frycza Modrzewskiego. Akcja Grotiusa kryła w sobie niewątpliwie dla protestantyzmu polskiego poważne niebezpieczeństwo, groziła mu rozkładem, katolicy zaś na nią nie zwrócili żadnej uwagi, — miała ona jednak znaczenie moralne, burząc nienawiść, jaka istniała między wrogami wobec siebie wyznaniemi.

W dziale rozpraw, pomieszczonych w IV roczniku *Reformacji*, znajdujemy ponadto pracę p. Horowitza o stosunku reformacji do zagadnienia zbytku, Birna o znanym wyznawcy kalwinizmu, Francuzie Janie Thénau; na uwagę zasługuje rozprawka Stanisława Tynca: *Próba utworzenia akademii protestanckiej w Prusach królewskich w 1595*, ciekawy i wartościowy przyczynek do historii szkolnictwa innowierczego w Polsce w XVI. w. Założenie akademii było usilnem pragnieniem ewangelików polskich,

jednak uskutecznienie tego zamiaru natrafiało na poważne przeszkody; brak takiej szkoły odczuwali ewangelicy zwłaszcza od chwili rozrostu szkół jezuickich, niebezpiecznych we walce z herezją. Ponieważ kontr-reformacja w osobie Hozjusza najsilniej zaatakowała Prusy królewskie, musiały tu powstać dążenia odparcia ataków jezuickich; ich ośrodkiem stał się głównie Toruń. Na jego czele stał wówczas jako burmistrz i burgrabia człowiek o wysokim wykształceniu, Henryk Stroband: jego to marzeniem było wydzwignięcie z upadku założonego w r. 1568 gimnazjum i podniesienie do godności akademii. Usiłowania poprawy uwieńczone zostały powodzeniem w r. 1594, ale akademii jeszcze nie utworzono; rok następny posuwa sprawę naprzód. Informacje Lengnicha, Woita i Centnera stwierdzają, jakie zabiegi czynił Stroband, jak plan jego był bliskim zrealizowania. Warunki zewnętrzne stanęły jednak dziełu burmistrza na przeszkodzie.

W dziale notatek charakteryzuje prof. Abraham ciekawą postać krakowskiego kaznodziei, późniejszego biskupa kamienieckiego Leonarda Słończewskiego; przyjaciel Modrzewskiego, obdarowany w r. 1546 przez Lutra jednym z jego dzieł, uważany był powszechnie z powodu ostrych wystąpień przeciw stosunkom kościelnym za zwolennika herezji. Sąd ten był jednak mylny. Słończewski atakował błędy, nie miał jednak nigdy zamiaru zrywać z Rzymem; mylny sąd rozpowszechniany o Słończewskim był też powodem, że z chwilą mianowania go biskupem zaprzestał on ataków, aby nie dawać złego przykładu.

P. Kawecką omawia kancjonał nieświeski z r. 1594, domyślając się jako jego współautorów Szymona Budnego i Marcina Czechowicza; utwór to ciekawy jako zabytek ruchów arjańskich na Litwie. Prof. Kolbuszewski daje wiadomość o jedynym egzemplarzu postylli wielkopolskiego senjora, Jana Bythnera z r. 1655, zachowanej w bibliotece zboru ewangelicko-reformowanego w Wilnie; postylla utrzymana jest w tonie bardzo umiarkowanym, helweckie stanowisko autora zaznacza się stosunkowo rzadko. Pozostaje to w związku z tendencją ugodową, której wyrazicielem był Bythner na kolokwium toruńskim. Obrazków obyczajowych w postylli nie znajdujemy żadnych.

Bogatym jest w ostatnim roczniku również dział materiałów: p. Pocięcha podaje szereg szczegółów do studjów bolońskich Łaskiego, p. Piekarski i ks. Miaskowski do stosunków Melanchtona z Polską, p. Dobrowolski omawia nieznaną kronikę arjańską, obejmującą lata 1539—1695, której autorem był prawdopodobnie Maciej Radecius, rektor akademii rakowskiej, prof. Koł mówi o roli rodziny Słupeckich w ruchu reformacyjnym. Wartościową jest notatka podana przez dr. Baryczę o kontynuacji dzieła Węgierskiego *Slavonia Reformata*, obejmującej obraz historyczny kalwinizmu na Litwie w latach 1650—1696, a sporządzonej przez pastora wileńskiego Krzysztofa Taubmanna-Trzebieckiego: dla dziejów protestantyzmu na Litwie źródło to bardzo cenne. Rocznik kończy

bogaty dział recenzyj. Do historii ruchów innowierczych w Polsce, zwłaszcza w XVII w. przyniósł ten rocznik materiał bardzo bogaty.

2. Dzieje arjanizmu przez długie lata zupełnie zanedbywane, wydobywają się obecnie coraz silniej z mroków niepamięci; jakby dla zadośćuczynienia niesprawiedliwej ocenie, która ruch ten długo spotykała, znachodzi arjanizm obecnie szereg badaczy, których pościągą oryginalność myśli, przejawiająca się w teorjach braci polskich. Na polu badań nad arjanizmem polskim zaznaczył się chlubnie w latach ostatnich dr. Ludwik Chmaj, którego pracę o Ruarze i artykuły w czasopiśmie „Reformacja“ oceniłem już w „Przeglądzie“, zamieszczonym w poprzednim roczniku „Pamiętnika Literackiego“. Obecnie wydał p. Chmaj monografię o *Samuelu Przypkowskim*.

We wstępie charakteryzuje autor wielkie przeszkody, z którymi miał do walczenia socynjanizm, ten bolszewizm religijny, jak go nie bez słuszności nazywa p. Chmaj; ponieważ rozluźniał on węzły organizacji kościelnej, podcinał jej spoidła, podkopywał karność, odrzucał tradycję, zwalczał autorytet i powagę, miał on charakter negatywny i ta właśnie cecha była powodem, że wszędzie w Europie napotykał na zjednoczony opór nietylko ze strony innych wyznań i kościołów, ale również i władz politycznych. Rozpoczyna się zacięta walka i bracia polscy muszą się bronić; stąd polemika staje się główną bronią, którą się posługują, a w polemice tej tonem zasadniczym, żądaniem zasadniczym, to samostanowienie religijne, to postulat religijnej tolerancji. Przebija się on też poprzez całą działalność Przypkowskiego, z niego wypływają wszystkie inne idee, które znajdują swój wyraz w pismach autora; życie wśród największych przejawów nietolerancji, konieczność zmagania się z przeciwnikiem, wyrobiły w nim skłonność do analizy, subtelne wnikanie w treść duszy ludzkiej i to spowodowało, że nazwano go „światłem Polski i świata“. Wkrótce jednak o tym bojowniku swobody myśli ludzkiej zapomniano zupełnie, nawet bracia polscy nie zachowali o nim wystarczających wiadomości; u Bocka, Sandiusa czy też Zeltnera, tych głównych źródeł do historii antytrinitaryzmu, szczegółów do życia Przypkowskiego znachodzimy mało, późniejsi badacze podają wiadomości zupełnie błędne. Pierwszym, który na poezję Przypkowskiego zwrócił uwagę, był prof. Brückner, nieco miejsca poświęcił jej również prof. Grabowski.

Pracę swoją o Przypkowskim dzieli dr. Chmaj na 3 części: pierwsza omawia bieg życia i pracy publicznej Samuela, druga jego stanowisko filozoficzno-religijne, trzecia mówi o Przypkowskim jako poecie i publicyście.

Część pierwsza opiera się na sumiennie zebranym materiale archiwalnym i korespondencyjnym, oraz na wzmiankach, które znaleźć mógł autor o rodzinie Przypkowskich u dawniejszych badaczy, przynosi też ona niejedną szczegół nową do życia Samuela. Urodzony w Gnojniku w r. 1592, zostaje on wychowany w zasadach

arjańskich, którym będzie wierny do końca życia. Już w okresie studjów w Altdorfie ma sposobność zetknąć się z objawami religijnej nietolerancji, przekonywa się o niej również w czasie pobytu w Niderlandach; a kiedy potem wrócił do kraju, zastaje stosunki takie, które go skłaniają do występów publicznych w obronie wolności sumienia. P. Chmaj kreśli trafnie ówczesną atmosferę niezycliwą wszelkim ruchom innowierczym, ową atmosferę fanatyzmu religijnego, prowadzącego do bezprawia i nadużyć, jakich widownią stała się niemal cała Polska; przeciw temu to fanatyzmowi zwraca się Przyppkowski, od r. 1631 sekretarz ks. Krzysztofa Radziwiłła. Udział w sejmikach wyzyskuje w tym celu, aby skłonić brać szlachecką do przeciwstawienia się próbom ukrócenia swobód politycznych i religijnych, pokłada ufność w nowoobranym królu Władysławie IV, do którego zwraca się z prośbą o opiekę nad braćmi polskimi. W czasie wojny z Moskwą rusza Przyppkowski na pole walki, jest pośrednikiem między królem a Radziwiłłem; po powrocie z wyprawy prowadzi dalsze boje o wolność religijną, m. i. również na Ukrainie. Reakcja wzrastała jednak coraz silniej; r. 1644 zaznacza się szeregiem procesów wytoczonych innowiercom, kończących się dla nich przeważnie niepomyślnie. Do ataku przeciw arjanom rusza Starowolski ze swoim „braterskim napominaniem“, godzący w konfederację warszawską, ów filar, na którym opierała się również zasada swobody wyznaniowej braci polskich; na pismo to odpowiedział wprawdzie Przyppkowski swoją „braterską deklaracją“, w której wykazuje, że pokój dysydentów jest fundamentalnym prawem, od którego zawisła całość i swoboda Rzeczypospolitej, celu jednak swego — obrony konfederacji — nie osiągnął, przeciwnie, wywołał jeszcze ostrzejszy atak ze strony Starowolskiego w jego „Prawdziwem objaśnieniu braterskiego napomnienia“. Nastrój mas stawał się wskutek odpowiednio prowadzonej agitacji coraz ostrzejszy, a okazało się to zwłaszcza w chwili wypędzenia wojsk szwedzkich: wszak głoszono między chłopstwem, że po usunięciu wrogów będzie im wolno łupić majątki arjan. Kiedy w r. 1658 wydany został słynny edykt, wydalający arjan z Polski, Przyppkowski idzie na tułaczkę, znajdując prawdopodobnie pierwszą pomoc u ks. Bogusława Radziwiłła w Prusach Wschodnich; odtąd spadały nań ciosy coraz boleśniejsze, sprzeniewierzali się dotychczasowi wierni; towarzysze, jak Niemirycz, który dla idei stworzenia z Rusi państwa samodzielnego, związanego jedynie dobrowolną umową z Polską, przeszedł na prawosławie, ostre ataki wykonywał Jezuita ks. Mikołaj Cichovius, niestrudzony w walce z arjanami. Jemu to odpowiada Przyppkowski, wykazując mu błędne tłumaczenie ówczesnych zdarzeń, doszukiwanie się przyczyn klęsk politycznych w tolerowaniu arjan, zwalczanie gwałcenie sumienia i t. d. Była to jednak walka skazana z góry na przegraną, — przeciwników Przyppkowski nie przekonał, a co gorsze, nie zdołał nawet utrzymać tych, którzy dotychczas hołowali hasłom arjańskim. Warunki zewnętrzne, chęć zachowania mienia, spowodowały, że sze-

reg braci polskich przyjmuje katolicyzm. Przypkowski pograża się wówczas całkowicie w studia teologiczne, których celem ma być obrona tez arjańskich przed atakami przeciwników; studia te, wyniki, do których dochodził, odwoziły go nieraz od stanowiska innych „braci“, wikłały go w polemikę z nimi, zasadniczo stał on jednak na gruncie doktryny rakowskiej, z braćmi nie zrywał, przeciwnie podejmował się coraz to nowych dla nich prac. Skrajne tendencje, pojawiające się wśród zwolenników nauki braci polskich, zwalczał bezwzględnie zarówno z powodu przekonania o słuszności głoszonych przez siebie haseł, jakoteż wobec coraz groźniej nadciągającej burzy ze strony wrogów bronić musiał arjan przed szerzącym się zarzutem, utożsamiającym naukę ich z judaizmem, bronić przed tak groźnym przeciwnikiem, jakim był Jan Amos Komeński; powiada słusznie p. Chmaj, że „podziwiać należy ową wielkość ducha Przypkowskiego, który do ostatka, pomimo walących się ze wszystkich stron na braci polskich nieszczęść i prześladowań, nie zachwiał się w wyznaniu prawdy, zdobytej i bronionej metodą konsekwencji logicznej i do ostatka zachował hart i nieugiętość męską w wierności samemu sobie, w odpieraniu pełnem godności i powagi ataków nieprzyjaciół“. Wśród tej walki, a zarazem w biedzie i poniewierce kończy Przypkowski swój żywot 19 czerwca 1670.

W drugiej części swej pracy omawia p. Chmaj stanowisko filozoficzno-religijne Przypkowskiego, zaznaczając z góry, że charakter polemiczny pism autora nie pozwolił mu na systematyczne rozwinięcie myśli, na wszechstronne omówienie zagadnień, zawsze bowiem narzucała się przedewszystkiem konieczność rozprawienia się z przeciwnikami; polemika utrzymana jest w tonie spokojnym, element rozumowy nadaje piętno wywodom autora. Wobec faktu, że Przypkowski musi walczyć z szeregiem przeciwników, argumenty jego częstokroć powtarzają się, nieraz zacierają się kontury stanowiska wobec poszczególnych zagadnień religijnych, politycznych i kulturalnych, co utrudnia należyte odtworzenie obrazu ideologii autora. Poglądy Przypkowskiego ujmuje p. Chmaj pod następującymi kątami widzenia: walka o tolerancję religijną, religia a państwo, walka o szczerłość wewnętrzną, obrona racjonalizmu religijnego, poczem charakteryzuje p. Chmaj odrębność stanowiska Samuela.

Zaznaczywszy rozbudzenie indywidualizmu religijnego jako wynik rozwoju idei renesansowych, stwierdza autor, że wobec rozproszkowania wiary chrześcijańskiej zaczęła się zjawiać nienawiść poszczególnych wyznań do siebie; coraz potrzebniejszą stawała się zasada tolerancji religijnej, i hasło jej zaczyna się rozlegać wcześniej, bo już w połowie w. XVI. Marcin Bellius, Coornhert, Bodin są pierwszymi, którzy idei tej dają wyraz; stawała się ona potrzebną zwłaszcza wobec takiego wyznania, jak braci polskich, z różnych stron atakowanego. Stając w obronie zasady tolerancji stwierdza Przypkowski, że walki religijne spowodowała jednostronność i cia-

snota umysłu ludzkiego, jednostronne pojmowanie istoty religii, podporządkowanie duszy ludzkiej wymogom umysłu, usiłującego napróżno zrozumieć zagadki bytu. Ireniczna teza, której hołduje Przypkowski, ma swoje źródło w żądaniu wyrzeczenia się wszelkiej metafizyki religijnej, nałożenia ciekawości ludzkiej więzów, zupełnej przemiany duszy w kierunku wielkich celów moralnych. Zasada tolerancji religijnej jest dla Przypkowskiego równoznaczna z obowiązkiem miłości braterskiej, której nie wolno odmawiać nawet błądzącym; zresztą przeciw nietolerancji, wypływającej z zasady powagi i bezwzględności posłuszeństwa, powstaje idea użyteczności, zwalczającej wszelkie religijne konflikty. Przypkowski potępiał racjonalistyczną dowolność, nie trzymającą się zasad wyłuszczonej w piśmie św., z drugiej strony zajmuje on krytyczne stanowisko wobec wszelkich autorytetów, opierając się na samodzielnej interpretacji pisma. P. Chmaj zaznacza tu słusznie moment, na który zwrócił już uwagę w swej pracy o Wiszowatym, ową niekonsekwencję wynikłą między zasadą swobody rozumu, niekrępowanego żadnymi więzami, a autorytetem pisma św.; skoro uznawało się niezależność rozumu i broniło idei tolerancji, nie można było nakładać hamulca rozumowi przez przyjęcie pisma św. jako granicy, której nie było wolno przekraczać.

Wysunięta przez Przypkowskiego idea tolerancji religijnej wiązała się ściśle z zagadnieniem stosunku religii i państwa, stosunku państwa do obywateli; zagadnienie to było tem bardziej piekące, że popieranie przez państwo pewnych wyznań godziło w zasadę zastrzeżonych wszystkim swobód obywatelskich. Chodziło więc o to, aby państwo, żądając dla siebie posłuchu w zakresie zagadnień polityki wewnętrznej czy zewnętrznej, kierowało się bezstronnością tam, gdzie toczyły się religijne spory. W zakresie tego zagadnienia zaznaczyły się na Zachodzie dwa odmienne stanowiska: jedno, reprezentowane przez słynnego prawnika francuskiego Jana Bodina, stanowisko tolerancyjne, — drugie, głoszące przez usta Bellarmina, że państwo ma na równi z kościołem dbać o zbawienie dusz swoich poddanych, że nawet powinno się ono w tym celu podporządkować kościołowi i pomagać mu w jego zbawczych dążeniach. Idea supremacji kościoła, głoszona przez Bellarmina, wiodła za sobą walkę z herezją i to walkę, prowadzoną wszelkimi dostępnymi środkami. Ta druga idea, niebezpieczna dla protestantyzmu, musiała więc wywołać polemikę ze strony Przypkowskiego; wykazuje on, że między zadaniami religii a państwa istnieje zasadnicza różnica, zadania bowiem religii sięgają poza świat doczesny, zadania państwa ograniczają się do życia na ziemi. Istnieją jednak punkty styczności między państwem a religją, co bowiem jednemu szkodzi, szkodzi i drugiemu; pod osłoną państwa mogą jednostki rozwijać swobodnie swoje życie religijne, religia uznała urzędnika państwowe i nakazała dla nich posłuch. W sprawach religijnych państwo musi stać na zasadzie równouprawnienia wszystkich wyznań, jeśli bowiem najwyższym dobrem jest wolność,

jeżeli jedyną strażniczką tej wolności jest równość, w takim razie państwo musi dbać o to, aby żadne różnice nie dzieliły obywateli. Wrogiem wolności, burzycielką podstaw państwa jest nietolerancja. Ideę swoją rozwija Przypkowski w panegiryku poświęconym Władysławowi IV, z tejże samej idei wypływa jego walka ze Starowolskim; wolność religijna, zdaniem autora, ustala i podtrzymuje wolność polityczną, po zniesieniu wolności religijnej niema miejsca dla wolności politycznej. Lecz nie sama tylko nietolerancja jest błędną i szkodliwą, równie szkodliwą jest obojętność wobec wyznań, obłuda i faryzeizm, będący wynikiem panującego ucisku religijnego, czysto zewnętrzne zachowywanie obrzędów i spełnianie praktyk religijnych. Dla Przypkowskiego wiara powinna być światłem promieniującym na zewnątrz, przenikającym wszystkieuczynki i działania człowieka: jeśli tego nie będzie, powstanie coś połowicznego, niedokończonego, bezwartościowego, coś, co w samym zarodku swoim musi zginąć. Nietolerancja i neutralizm, dwie wręcz odmienne cechy ruchów religijnych współczesnych, znachodzą w Przypkowskim zdecydowanego przeciwnika, a to w myśl krzewionej przez arjan zasady swobody sumienia. Lecz na tem nie koniec walki: wszędzie, gdzie Przypkowski widział niebezpieczeństwo dla wyznawanego przez siebie stanowiska, staje w jego obronie, i to prowadzi go do polemiki z Janem Amosem Komeńskim. Na zarzuty wyrażone przez wielkiego Czecha w jego rozprawie „*Jrenicum Jrenicorum*“ odpowiada Przypkowski swojemi „*Animadversiones Apologeticae*“, a jak słusznie zauważa dr. Chmaj, wyraził w nich polski pisarz wszystko, co Raków miał do przeciwstawienia wrogiemu stanowisku swoich przeciwników. „Była to nie tylko obrona metody racjonalizmu religijnego, ale i obrona doktryny zapomocą tej metody zbudowanej, obrona religji, z wymaganiami rozumu uzgodnionej. Trzeba było bowiem wyświecić należycie, do jakiego stopnia dopuszczali bracia polscy rozum do rowiązywania różnych trudności dogmatycznych i zagadnień religijnych, oznaczyć jasno i bez ogródek, jakie były granice uprawnień myśli, zbrojnej w prawa logiki, oraz opartej na zasadach wrodzonych wobec tajemnic, które odsłaniało Objawienie“. Dla Przypkowskiego, jako dla dziecka epoki humanistycznej, podstawowem jest przekonanie, że wiara i wiedza nie są czemś tak różnem, by nie mogły obok siebie istnieć; przypisywał on wielkie znaczenie zasadom rozumowym, uważając je nawet za kryteria prawdziwego Objawienia, równocześnie jednak miały one być hamulcem ciekawości ludzkiej, by nie wykraczała ona poza granice dostępne umysłowi ludzkiemu. Religja, zdaniem Przypkowskiego, powstała nie dla ćwiczenia umysłu naszego w zawiłych zagadnieniach, lecz dla ulepszenia świętobliwością naszego życia. Autor zajmuje tolerancyjne stanowisko wobec dociekań filozoficznych, o ile one mają charakter prywatny, służą do wyjaśnienia jednostce pewnych zawiłych kwestyj, zwalcza je natomiast, gdy błędne twierdzenia chcą narzucić jako prawdy religijne, wysnute z pisma. Nie naukę jako taką potępia Przypkowski, ale jej nadu-

żywanie, nieuwzględnianie zasady ostrożności. Idea zgodności z rozumem, broniona przez Przypkowskiego, miała przyczynić się do powrotu chrześcijaństwa w jego pierwotnej formie, do odrzucenia różnych dogmatów z nią niezgodnych, miała dopomóc do usunięcia nienawiści międzywyznaniowej, do zgody w chrześcijaństwie. Głoszone przez Grotiusa hasło ireniczne znajduje w Przypkowskim zdecydowanego zwolennika; równocześnie świadomość o grożącym nauce braci polskich niebezpieczeństwie, tem większem, że próby zbliżenia się do innych wyznań akatolickich się nie udawały, kazało Przypkowskiemu liczyć się bardziej z rzeczywistością, unikać skrajności. Jednym z momentów, na który obecnie Przypkowski szczególną kłaść będzie uwagę, to sprawa stosunku do państwa; wbrew głoszonym przez Socyna zasadom, wbrew stanowisku przyjętemu przez zbór, Przypkowski dowodzi słuszności wojen, słuszności karania przez władzę zwierzchniczą, żąda dla niej posłuszeństwa. Chrystus, zdaniem Przypkowskiego, głosił swoje przykazania miłości ludziom prywatnym, im dał polecenie miłowania bliźnich, uczniowie Zbawiciela, jako ludzie prywatni, nie mieli żadnej styczności z nieprzyjacielem zewnętrznym, w ich mocy nie leżało więc rozpoczynanie czy też kończenie wojen; ponieważ Chrystus praw państwowych nie zniósł, nie mógł nakazywać związków z wrogiem państwa, zresztą ciąży na nas większy obowiązek miłowanie własnego kraju, niż obcego. Czyż wobec tego można podsuwać Chrystusowi nakazy jednakiego ustosunkowania się wobec wszystkich ludzi pod kątem widzenia politycznym? Przypkowski podkreśla, że gdyby urzędy publiczne nie miały prawa karania, zniknąłby pokój, porządek, sprawiedliwość w państwie; naturalnie kara ta nie powinna być zemstą, ma ona jedynie przywrócić ład w państwie. Przypkowski dochodził w swem rozumowaniu do stwierdzenia, że posłuszeństwo władzy jest obowiązkiem poddanych; nic nie stoi na przeszkodzie piastowaniu przez nich urzędów, jedynie, gdyby władza żądała rzeczy niezgodnej z wolą bożą, można się jej oprzeć.— P. Chmaj zwraca słusznie uwagę, że głoszone przez Przypkowskiego teorie oznaczają pewną „odrębność stanowiska“, stwierdzają istnienie rysów w jednolitym dotąd zborze socynjańskim; że teorie te nie były powszechnie podzielane, świadczą inne pisma z obozu arjańskiego, jak Stegmanna, Zwickera i in. Potrzeba obrony przed zarzutem krzewienia przez braci polskich idei judaistycznych wywołała polemikę Przypkowskiego z Wiszowatym w zakresie zagadnień chrystologicznych. To ustawiczne liczenie się z rzeczywistością było, jak widać, powodem pewnej ewolucji w poglądach autora: Przypkowski, który przez większą część swojej twórczości literackiej bronił zasady swobodnego roztrząsania zagadnień religijnych, pod koniec życia pragnął przeciwstawić się zbyt daleko posuniętym skrajnościom współwyznawców; celu swego jednak nie osiągnął, idei pogodzenia z innymi wyznaniem nie przeprowadził, wśród swoich zaś budził nieufność, której wyraz dawali nietylko Wiszowaty, ale Szlichtyng i in.

W trzeciej części swego studjum podaje dr. Chmaj charakterystykę Przypkowskiego jako poety; na tę działalność literacką zwrócił dawniej uwagę prof. Brückner. P. Chmaj stwierdza, że Przypkowski pisał świetnie zarówno po polsku, jak i po łacinie, łacinę opanował tak, że mógł stanąć do polemiki ze słynnym filologiem Heinsiusem.

Twórczość poetycka Przypkowskiego nie była — dzięki warunkom, wśród których się autor znajdował — liczebnie wielka; pod względem rodzajów znajdziemy w niej utwory religijne, polityczne, satyryczne i okolicznościowe. Wszystkie poezje Przypkowskiego cechuje tensam nastrój powagi, z którym spotykamy się w jego utworach treści religijnej oraz polemicznej: momenty z życia codziennego, zwłaszcza z życia samego autora, znachodzimy w poezjach Przypkowskiego bardzo rzadko, materiału biograficznego nie dostarczą one prawie żadnego. Ciekawe są te utwory dla odtworzenia duszy człowieka, który cel swój widział nie w życiu doczesnym, ale poza grobem, który więc obok wszelkich innych zagadnień przechodził obojętnie. Formą, którą Przypkowski ze szczególnem zamiłowaniem uprawiał, stała się polemiczna broszura, poruszająca zagadnienia związane z kwestjami religijnymi: szła ona równorzędnie z pracami autora czy to na dworze królewskim, czy u Radziwiłła, na sejmach i sejmikach, których celem było zapewnienie swobody sumienia współwyznawcom. Rozprawa polemiczna, sprawozdania, panegiryk, prośba — to formy, w których przemawia Przypkowski; w walce z przeciwnikami posługuje się argumentami zaczerpniętymi z pisma św., Ojców kościoła, z pisarzy klasycznych i współczesnych. Erudycja autora jest ogromna, czytanie nadzwyczajne, ciekawa umiejętność dostosowania się do poziomu umysłowości tego człowieka, z którym prowadził polemikę. Zagadnień politycznych nie poruszy Przypkowski prawie nigdy; raz jeden tylko zrobi wyjątek, kiedy wystąpi w obronie Janusza Radziwiłła z powodu czynionego mu zarzutu zdrady. Nie zaprzeczy, że Janusz rokował ze Szwedami, tłumaczyć będzie jednak jego postępowanie warunkami zewnętrznymi, naciskiem ze strony stanów litewskich. Do walk politycznych nie mieszał się autor, bolał jednak nad swarami, których widownią była owoczesna Polska, potępiał zerwanie sejmu w r. 1652, uważając je za klęskę dla państwa; pomijanie spraw politycznych w jego utworach nie wpływało z obojętności dla Polski, przeciwnie, Przypkowski zaznacza, że czuje się dumnym z tego, iż jest Polakiem, Polska jest dla niego jedynem państwem, które urzeczywistniło wolność, równość i braterstwo i w myśl tej szczytnej tradycji podkreślał tem silniej konieczność stosowania w niej zasady tolerancji. Swoboda i szczerłość życia religijnego, możność samodzielnego określenia swego stosunku do Boga, — oto momenty, na które Przypkowski szczególniejszą zwrócił uwagę: „Walka Przypkowskiego z nietolerancją — to walka o swobodę, szczerłość i rozległość życia religijnego: na tem polega jej zna-

czenie, w tem leży też wartość całej jego działalności publicystycznej“.

W zakończeniu swej pracy, przedrukowuje dr. Chmaj nieznanne pismo Przypkowskiego w sprawie Jakóba Sieneńskiego przed sejmem warszawskim w r. 1638 (z rkp. bibl. warsz.) i list „*de fuga persecutionis*“ (z bibl. narod. w Paryżu), który ze względu na stanowisko, przypominające poglądy Przypkowskiego, powstać musiał w otoczeniu naszego autora.

Praca p. Chmaja odznacza się przede wszystkim wielką sumiennością w zebraniu materiału, bystrem wniknięciem w zawile problemy polemiki, prowadzonej przez Przypkowskiego, jasnym ich przedstawieniem; niewątpliwie uderza nieco powtarzanie się, — błąd ten ma swoje źródło w samym układzie monografji, zostało ono jednak spowodowane również przez zaznaczony przez monografistę we wstępie fakt, że Przypkowski prowadząc tak rozległą polemikę z różnymi przeciwnikami, musiał z konieczności przytaczać argumenty, znane już z innych pism autora. Do dziejów arjanizmu polskiego, tego prądu, którego wpływ myślowy sięgał daleko poza granice państwa i interesował najpotężniejsze ówczesne umysły, otrzymujemy w monografji p. Chmaja przyczynek bardzo poważny i wartościowy. *Kazimierz Kolbuszewski.*

Dr. Stanisław Trzebiński: Psychoza w literaturze polskiej. Archiwum historii i filozofji medycyny oraz historii nauk przyrodniczych, T. III (1925), z. 1, str. 64—103 i z. 2, str. 237—257.

Autor, profesor historii medycyny w Uniwersytecie Wileńskim zajmuje się klasyfikacją postaci psychopatycznych w naszej literaturze XIX w., z punktu widzenia dzisiejszego stanu nauki o chorobach umysłowych, a także ze stanowiska wiedzy lekarskiej tego czasu, kiedy dane utwory powstawały¹⁾. Największa ilość obłąkań, przedstawionych w literaturze naszej, ma — zdaniem autora — charakter dedukcyjny; są to poprostu dedukcje literackie, wychodzące z tego stanowiska, że bohater (czy bohaterka) przeżył jakieś bardzo silne wstrząszenie, jakieś nieszczęście, zawód, tragedję, i wskutek tego popadł w obłąkanie; ideą, myślą panującą nad takim obłąkaniem — są reminiscencje właśnie owego tragicznego przeżycia czy przeżyć, które pchnęły ducha na manowce. Obłąkanie takie ma zatem genezę etiologiczną w zruszeniu wą, zaś co do charakteru swego jest zwykle m o n o m a n j ą. Prototypem jest tutaj szekspirowska Ofelja. Do kategorii tej zalicza prof. Trzebiński: Aldonę z „Mindowego“, Ksenię ze „Zmiji“, Orlikę z „Zamku Kaniowskiego“, Karusię z „Romantyczności“, Gustawa z „Dziadów“, Machnickiego z „Króla Zameczyska“, Żonę z „Nieboskiej Komedji“.

¹⁾ Referat mój o powyższej pracy ma charakter sprawozdawczy. Rozprawa prof. Trzeb. powinna natomiast wywołać dyskusję wśród tych badaczy literatury naszej, którzy specjalizują się we wskazanym kierunku.