

# Tazbir, Janusz

---

## "Italienische Häretiker der Spätrenaissance", Delio Cantimori, Basel 1949 : [recenzja]

---

Przegląd Historyczny 45/1, 102-106

---

1954

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych, tworzonej przez Muzeum Historii Polski w Warszawie w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

Delio C a n t i m o r i, *Italianische Häretiker der Spätrenaissance*, Basel 1949, s. XIV, 510.

W ostatnich dyskusjach, związanych z Rokiem Odrodzenia, słusznie przestrzegano przed niebezpieczeństwami wynikającymi z izolowania polskiego procesu renesansowego od ogólnoeuropejskiego. Taka błędna postawa badawcza, występująca u niektórych uczonych, stanowiła swoistą krańcową reakcję na tradycyjne stanowisko burżuazyjnej historiografii. Tymczasem, nie godząc się na kładzenie punktu ciężkości na kwestie zależności i wpływów, zwięzanie ich wyłącznie do dziedziny kultury, przypisywanie wreszcie Polsce jedynie odwórczej roli, nie należy też popadać w przeciwną skrajność, prowadzącą do sztucznego wydzielenia naszego procesu dziejowego. Postulatem badawczym na przyszłość powinno być chyba analizowanie w z a j e m n e g o przenikania i oddziaływania całokształtu stosunków społeczno-kulturalnych bez przyznawania oczywiście temu oddziaływaniu roli pierwszoplanowej i decydującej.

Powyższe refleksje nasuwają się przy czytaniu książki Cantimoriego, której niemiecki, obecnie recenzowany tekst stanowi rozszerzone i pogłębione wydanie pierwodruku włoskiego (*Eretici italiani del cinquecento. Ricerche storiche*, Firenze 1939).

Książka ta poświęcona radykalnym myślicielom włoskiego renesansu (z końca XV i XVI wieku), poruszająca istotne zagadnienie stosunku humanizmu do prądów religijnych, w wielu miejscach dotyka spraw i problemów związanych z przebiegiem naszej reformacji dziejami jej lewego nurtu — arian polskich.

Radykalnych humanistów włoskiego Odrodzenia, po większej części antytrynitarzy, nazywa C a n t i m o r i stale i konsekwentnie „heretykami”, to znaczy „religijnymi indywidualistami na podłożu humanistycznym”, ludźmi, „którzy się buntowali przeciw każdej formie zorganizowanej kościelnie wspólnoty religijnej”. Byli oni heretykami „dla katolików, luteranów, zwinglian, kalwinów” (*Przedmowa*, s. VII).

Oczywiście można się spierać co do słuszności sformułowania terminologicznego, niemniej jednak sama koncepcja metodologiczna wyodrębnienia ich wydaje się prawidłowa. Omawiana grupa myślicieli reprezentowała bowiem niewątpliwie, jak to słusznie wykazuje autor, stanowisko coraz bardziej i konsekwentniej racjonalistyczne, wrogie ograniczeniom dogmatycznym, właściwym wszystkim wzajemnie ze sobą skłóconym obozom religijnym.

Cantimori w poszczególnych rozdziałach swej książki poddaje drobiazgowej i wnikliwej analizie złożony proces krystalizowania się poglądów tych działaczy, którego ostatecznym ukoronowaniem jest ich zdecydowane przeciwstawienie się wszelkim systemom dogmatyczno-religijnym.

Działalność czołowych przedstawicieli tego obozu: M. Serveta, Camilla Renato, C. S. Curione, H. Bullingera, S. Castellia, Dawida Iorisa, B. Ochino czy wreszcie Lelio Socyna jest tylko faktograficzną kanwą, na której autor rozstrzuwa istotne dla niego zagadnienie zawartości poszczególnych utworów, ich wewnętrznych związków lub sprzeczności. Tezy wysuwane w tych dziełach stają się — jak stwierdza Cantimori — w ogniu walki z przeciwnikami coraz to śmielsze.

Kościółowi ziemskiemu (nie tylko katolickiemu, ale wszelkiej organizacji religijnej opartej na hierarchii i dyscyplinie) przeciwstawia się utopijną wspólnotę równouprawnionych wiernych, zrzeszonych w idealnej społeczności chrześcijańskiej. Stopniowo podważa się poszczególne dogmaty, kwestionuje znaczenie całego aparatu liturgicznego. Pod ostrzałem racjonalistycznej krytyki staje nauka o sakramentach, odkupieniu i zbawieniu. Lelio S o c y n wątpi już w zmartwychstanie ciała, kwestionuje znaczenie chrztu, sprzeciwia się nauce o przeznaczeniu. Tym ostatnim naraża się szczególnie kalwinom.

Głównym punktem niezgody na płaszczyźnie dogmatycznej jest dogmat św. Trójcy, coraz ostrzej atakowany przez włoskich antytrynitarzy. Na miejsce pojęcia Chrystusa — jako trzeciej osoby boskiej — wysuwają oni twierdzenie o wyłącznie ludzkiej jego naturze.

Głosząc tak radykalne, jakościowo różne koncepcje filozoficzno-religijne, w momencie rosnącej nietolerancji obu obozów „heretycy” występują z żądaniem swobody wierzeń religijnych (słynne pismo *De haereticis an sint persequendi*).

Następne ich pokolenie, działające w drugiej połowie XVI wieku, nie znajduje jednak schronienia nawet w dotychczas gościnniej Szwajcarii. Blandrata jedzie do Siedmiogrodu, Acontius do Anglii, Faust Socyn do Polski.

Równocześnie przy końcu XVI wieku zaznacza się wyraźnie zróżnicowanie i rozwarstwienie tego obozu. Jedno jego skrzydło przechodzi znamienny proces stopniowego uwsteczniania się. Wyrazicielem tego staje się A. P u c c i, chiliasta, który w swym dziele *Repubblica Christiana* upatruje w papieżu Klemensie VIII opatrnościowego twórcę tysiącletniej epoki powszechnej szczęśliwości.

Drugie skrzydło reprezentuje T. C a m p a n e l l a, znany radykalny myśliciel, wróg papieżstwa, twórca komunistycznej utopii *Państwo słońca*.

Ten zarys dziejów ideologii włoskiego antytrynitarysty przedstawia Cantimori jasno i przekonująco, co stanowi niewątpliwie duże osiągnięcie książki. Pod względem szerokiej bazy źródłowej, wnikliwej analizy poglądów, prób syntezy ideologii dzieło to jest w pewnej mierze, *mutatis mutandis*, odpowiednikiem książki St. K o t a o *Ideologii politycznej i społecznej braci polskich zwanych arianami*, na którą Cantimori bardzo często się zresztą powołuje.

Niestety jednak ta zbieżność książki Cantimoriego z dziełem Kota jest nie tylko tematyčno-formalna. I jedna, i druga przenosząc punkt ciężkości na poglądy filozoficzno-teologiczne rozpatruje je w zupełnym oderwaniu od tendencji społecznych epoki, układu sił klasowych, traktując reformację jako ruch wyłącznie autonomiczny, walkę idei. Tymczasem metodologiczna słuszność wydzielenia antytrynitarzy włoskich w osobną grupę pochodzi chyba przede wszystkim z ich ścisłych powiązań z anabaptyzmem. Obok racjonalistycznej postawy badawczej spotykamy przecież wielokrotnie w ich ideologii wrogi i negatywny stosunek do ucisku i wyzysku nie tylko feudalnego.

Cantimori zwraca uwagę na ten związek (por. s. 28—29), czyni to jednak marginesowo, nie rozwijając szerzej tego problemu. Widząc społeczne podstawy nienawiści warstw rządzących do anabaptystów (s. 139, por. także s. 143), rozciągniętej także i na antytrynitarzy, wskazuje słusznie na jasne już dla współczesnych między nimi powiązania. Cantimori pisze np., iż dla Kalwina oczywiste były związki istniejące pomiędzy sporami o łaskę, natchnienie i św. Trójcę a „nauką anabaptystów i ich dążeniem do przebudowy społecznej” (s. 193).

Raz po raz przy referowaniu poglądów „heretyków” tak sumienny badacz, jakim jest niewątpliwie Cantimori, wydobywa ubocznie ich radykalne socjalne zabarwienie. I tak pisze, iż na zebraniach w Vicenzy, w których brali udział tak antytrynitarze, jak i anabaptysty, na równi z atakami na św. Trójcę potępiano obejmowanie urzędów i władzę książęcą, *weil Magistrate und Fürsten Gewalt brauchen* (s. 48). Organizacje anabaptystów, jak podkreśla, były prześladowane tak z powodów religijnych, jak i ze względu na swój stosunek do państwa (s. 50), a w dużej mierze rekrutowały się spośród rzemieślników (s. 294, 309 i inne).

Jeden z czołowych „heretyków” — Camillo R e n a t o — propagował „wspólnotę biednych i bogatych, niewolników i wolnych, pomiędzy którymi powinny zaniknąć wszelkie różnice” (s. 79—80). Inny z antytrynitarzy — C u r i o n e — głosi obejmujący wszystkich obowiązek pracy fizycznej „nie z wychowawczych, higienicznych czy

humanistycznych pobudek, ale dlatego, iż (jak słusznie stwierdza Cantimori) nikt nie może się uważać za sprawiedliwego, kto żyje nie pracując" (s. 98).

Radykalizacja społeczna idzie tu w parze z radykalizacją religijną, z coraz dalej idącym pozbywaniem się „kostiumu religijnego” — typowego przebrania ówczesnych walk klasowych.

Jako logiczny wniosek z tych słusznych spostrzeżeń nasuwa się refleksja o ścisłym powiązaniu antyfeudalnego nurtu walki społecznej z rosnącym krytycyzmem w dziedzinie dogmatyczno-religijnej.

Autor, niestety, nie stawia tej zasadniczej „kropki nad i”. Uznając autonomię „życia duchowego” Cantimori w rezultacie tłumaczy nawrócenie się na katolicyzm P u c c i e g o nie ogólnym kryzysem Renesansu włoskiego, lecz załamaniem się wiary owego humanisty w możliwość realizowania poza kościołem platońskiej, duchowej jedności chrześcijańskiej społeczności (s. 390).

Nic dziwnego, iż w tym ujęciu ginie cała postępowość T. Campanelli, u którego autor widzi humanistyczne i katolickie dążenie do jedności i uniwersalizmu (s. 388). Autor *Państwa słońca* w wyniku tego wysublimowanego ujęcia od strony koncepcji filozoficznych znalazł się w pobliżu reakcjonisty i wsteczника Pucciego (s. 389).

Podobnie też, stawiając mimochodem węzłowy problem, dlaczego masy ludu włoskiego nie wzięły udziału w reformacji, Cantimori rozstrzyga go połowicznie i powierzchownie. Z jednej strony wskazuje na brak poparcia książąt dla nowej wiary, a z drugiej — na brak w miastach włoskich silnych organizacji cechowych, tak jak „w miastach szwajcarskich, w nadreńskim Strassburgu czy w Lyonie” (s. 45). Co więcej, Cantimori nader słusznie stwierdzając, iż „brutalna gwałtowność, z jaką występuje się przeciwko anabaptystom i socynianom... pokazuje nam znaczenie tych ludzi, którymi się gardzi jako »nebulonami«, ale których się bezlitośnie prześladowuje, ponieważ się ich »boi“ (s. 143), dochodzi przy tym do zgoła nieoczekiwanych wniosków.

Stwierdza on, iż był to usprawiedliwiony strach (*eine berechtigte Furcht*). „Hereitycy” burzyli jedność obozu reformacyjnego, dzięki swej postawie stawali się „niebezpieczni dla procesu idealnej stabilizacji oraz społecznego i religijnego normowania się reformacji” (s. 144).

W sumie, „skoro chce się rozpatrywać Reformację jako ruch rewolucyjny” (*wenn man die Reformation als eine revolutionäre Bewegung betrachten will*), to trzeba przyznać, że ci ludzie, torujący swym rozkładowym sceptycyzmem drogę katolickiej reakcji, byli szkodliwi. Ich sceptycyzm deprecjonujący wszystko w drodze porównywania z nieuchwytnym ideałem był niebezpieczny, *und dadurch erwies sich jener Radikalismus als eigentlich reaktionär* (s. 144).

Jak widzimy, brak klasowej analizy sił reprezentowanych przez obóz reformacji doprowadził Cantimoriego zupełnie nieoczekiwanie do wniosków sprzecznych z zasadniczą myślą przewodnią książki, która podkreśla wielokrotnie doniosłe osiągnięcia radykalnych myślicieli włoskiego humanizmu. Osiągnięcia te, twórcze i pozytywne dla przyszłych epok, okazują się w myślniej koncepcji autora, zasugerowanego mitem o postępowości c a ł e j reformacji, reakcyjne dla samego Renesansu i zgubne dla jego losów. Wiemy jednak dobrze, iż „koltuński charakter oficjalnej Reformacji” (Engels) przynosił ze sobą nieuchronną konieczność przeciwstawienia się mu tak pod względem socjalnym (Münzer i anabaptyści), jak i filozoficzno-światopoglądowym (m. innymi i antytrynitarze włoscy).

Tę ostatnie zagadnienie wiąże się ściśle z problemem zaznaczającego się już konfliktu pomiędzy nauką a nową religią. Cantimori zdaje sobie sprawę z tego konfliktu, aczkolwiek sprowadza go na płaszczyznę starcia humanistów z reformacją (s. 148).

Tymczasem, jak słusznie stwierdza S. D. S k a z k i n, istota konfliktu leżała

daleko głębiej. „Nowa nauka była wyrazem siły nowej klasy (burżuazji) w jej dążeniu do opanowania przyrody; nowa religia była wyrazem jej słabości, jej związków z przeszłością, których burżuazja nie mogła się wyrzec od razu, nowa religia była wreszcie ideologią, przy pomocy której nowa klasa chciała umocnić nowy system wyzysku”<sup>1</sup>.

Dlatego też nie mogło być chyba też mowy o pogodzeniu się filozoficznych koncepcji antytrynitarystów, które coraz bardziej zbliżały się do nauki i filozoficzno-teologicznych poglądów luteranizmu i kalwinizmu, stających się coraz bardziej religią w jej najistotniejszym znaczeniu, z wszystkimi jej funkcjami.

Stosunkowo dużo miejsca w książce Cantimoriego zajmują, jak już zaznaczyłem, sprawy polskie.

W Polsce (i w Anglii) znajduje schronienie druga generacja włoskich „heretyków”. Działa tu Faust Socyn, Blandrata, Piotr Gucci i inni. Kraków staje się, jak stwierdza Cantimori, na pewien przeciąg czasu „prawdziwym ośrodkiem drugiego pokolenia włoskich heretyków” (s. 322).

W relacjonowaniu istniejących powiązań pomiędzy działaczami polskiej reformacji a włoskimi antytrynitarzami autor opiera się przeważnie na cytowanej już książce Kota (o ideologii politycznej i społecznej arian polskich), choć niekiedy sięga i do innych obcych opracowań (T. W o t s c h k e, O. F o ć k, z nowszych — M. W i l b u r) czy nawet bezpośrednio do źródeł (pisma arian polskich).

Do omawianych kontaktów Jana Ł a s k i e g o z tą grupą (poprzez Ochina czy Lelio Socyna) można by dorzucić mniej pomyślnie spotkanie naszego reformatora z Davidem J o r i s e m na terenie Fryzji. Joris szerzy tam anabaptystowskie i antytrynitarystyczne poglądy, dociera ze swoją nauką do ludu, utrudniając Łaskiemu utworzenie jednolitej organizacji kościelnej.

Z tego zetknięcia się „oficjalnej Reformacji” z jej radykalnym nurtem wychodzi zwycięsko Łaski, który zarzuca Jorisowi nawiązywanie do haseł anabaptystów niemieckich z okresu Komuny Monasterskiej. Regentka Anna (zapewne nie bez wpływu Łaskiego) wydaje dekret o wygnaniu Jorisa i jego sekty<sup>2</sup>.

Z ważnych dla badaczy polskiej Reformacji danych należy zaznaczyć podaną przez Cantimoriego wiadomość o istnieniu w latach osiemdziesiątych XVI wieku w Krakowie kółka heretyków włoskich złożonego z pospółstwa (przeważnie rzemieślników). Kółka to prowadziło ożywione dyskusje... głoszone tu idee równości i antytrynitarystów” (s. 323, por. s. 322). Jego uczestnicy utrzymywali kontakt z braćmi czeskimi na Morawach i z ośrodkami antytrynitarystycznymi w Szwajcarii i we Włoszech.

Cantimori niedostatecznie silnie uwypukla jednak tę doniosłą a zarazem paradoksalną rolę, jaką odegrali włoscy przybysze w dziejach polskiej Reformacji.

Pionierzy radykalizmu tak religijnego, jak i socjalnego na zachodzie Europy, w Polsce stają się szerzycielami tylko tego pierwszego. W dziedzinie społecznej, w stosunku do państwa, które zapewnia im tolerancję wyznaniową, zajmują (podobnie jak w Siedmiogrodzie, por. s. 309—310) postawę społeczną nader umiarkowaną. Klasycznym przykładem jest tu oczywiście Faust Socyn, mediator arian polskich ze społeczeństwem szlacheckim. Ale nie tylko on.

Cantimori słusznie stwierdza, iż już dwom Włochom: B l a n d r a c i e i L i s m a n i n o kalwini polscy „zawdzięczają nową, silniejszą organizację, która dała *seniores laici* większe znaczenie” (s. 210). Równocześnie jednak błędnie oświetla rolę tegoż Blandraty, skoro pisze, iż odradzał on antytrynitarzom małopolskim zniesienie

<sup>1</sup> S. D. Skazkin, *Epocha Kopernika i jego ludi*, w: *Nikołaj Kopernik, Sbornik statiej*, Moskwa 1947, s. 59.

<sup>2</sup> P. Bainton, *Dawid Joris*, Leipzig 1937, s. 52.

chrztu dzieci jedynie z obawy przed ostatecznym rozpadnięciem się obozu różnowierczego (s. 215).

W rzeczywistości istotnym motywem takiego stanowiska Blandraty był fakt, iż nie chciał on ściągnąć na nich związanego z tym zarzutu radykalizmu społecznego. „Wiesz — pisał w 1565 roku Blandrata do Grzegorza Pawła — że imię anabaptystów wszystkim jest wstrętne, a nauka ich w ogóle podejrzana”<sup>3</sup>.

Blandrata przecież ostrzegał arian polskich przed izolacją i potępiał sekciarskie zamykanie się w Rakowie wzywając, aby „żyli pośród ludzi i przykładem swego życia pociągali ich ku prawdzie i pobożności”<sup>4</sup>.

Podobną rolę odegrał także i Socyn, broniący arian polskich, jak słusznie stwierdza Cantimori, przed uleganiem zbyt radykalnej ideologii (s. 395—396). Niewątpliwie okazał on w tym realizm i zmysł praktyczny, a nie tylko — jak pisze autor — chęć obrony braci polskich i posłuszeństwo hasłom Ewangelii, z której kart można przecież tak wiele społecznie różnorodnych wskazań wyczytać.

Doniosłej roli Socyna w dziejach naszej reformacji nie można chyba nie doceniać. Uznaje ją Cantimori, choć nie zawsze czyni to konsekwentnie.

Zagadnienie: dlaczego odegrał tę rolę, Cantimori rozstrzyga dość przekonująco, wskazując na pokrewność problemów pasjonujących polskich arian i włoskich „herezyków” (s. 392). Można tu dodać, iż pokrewieństwo to polegało nie tylko na wspólnej postawie filozoficznej (racjonalizm), powiązanej z radykalizmem społecznym, ale także i na konieczności rozstrzygnięcia wspólnego dylematu. Jak należy ułożyć swój stosunek do państwa, skoro nie wyciąga się do końca wszystkich konsekwencji ze swoich poglądów filozoficznych i nie postuluje rewolucji zewnętrznej (drogą przemocy), ale wewnętrzną (poprzez odnowienie własnej osobowości)?

W związku z tym wydaje się, iż działalność Socyna w Polsce i Blandraty w Siedmiogrodzie ma wiele cech wspólnych.

I jeden, i drugi starali się stworzyć w ramach istniejących stosunków feudalnych swoim współwyznawcom *modus vivendi* z aparatem państwowym.

Niemniej jednak, jak słusznie stwierdza Cantimori, ich ideologia, pozornie abstrakcyjna i czysto filozoficzna, przyczyniła się w ostatecznym rachunku do obalenia feudalizmu, wnosząc swój wkład w arsenał ideologiczny bojowników Oświecenia.

W związku z tym wkładem, związanym w głównej mierze z działalnością arian polskich, Cantimori słusznie nie przecenia roli Socyna. Co więcej, stwierdza on wyraźnie, iż „bez bogatych socjalnie i religijnie treści i bez konkretnej energii Polaków nauka Włocha [Socyna] pozostałaby abstrakcyjną i izolowaną ideą... nie mającą takiego znaczenia dla historii Europy, jakie posiada” (s. 398).

W sumie książka Cantimoriego pomimo wszystkich błędów i obciążeń związanych nierozłącznie z idealistyczną metodą badawczą stanowi cenny wkład do naszej wiedzy o radykalnych prądach, tak zachodnio-europejskiego, jak i polskiego humanizmu.

Janusz Tazbir

W. N. J a k o w c e w s k i j, *Kupieckiej kapital w feodalno-kriepostniczeskoj Rossii*, AN SSSR Institut Ekonomiki, Moskwa 1953, s. 202, nłb. 2.

Współpraca naukowców, przedstawicieli różnych dyscyplin, jest dzisiaj — także w dziedzinie nauk społecznych — często dyskutowana. Konferencje naukowe, zwłaszcza

<sup>3</sup> Th. Wotschke, *Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen*, Leipzig 1908, s. 268.

<sup>4</sup> St. Lubieniecki, *Historia Reformationis Polonicae*, Freistadt 1685, s. 240.