

Jan Szpruch

"Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej", tom 1: Wiek XV-XVII, pod redakcją N. Assorodobraj, B. Baczeko, L. Kołakowskiego, B. Suchodolskiego... : [recenzja]

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 47/4, 567-580

1956

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.

naszego sprzeciwu. Jeśli więc autorowi uda się uzyskać względny poziom nie tyle bezbłędności, ile bodaj niesporności, to praca jego może swoje zadania pod względem informacji naukowej spełnić. Czy takie fragmenty są w książce Markowskiej? Oczywiście! Jest ich nawet sporo, by wymienić przykładowo omówienie sylwetek pisarzy polskiego Odrodzenia czy problematyki literatury mieszczańskiej.

Ponadto zdaje sobie doskonale sprawę z obiektywnej trudności napisania syntezy, nawet syntezy popularnej. Z uwagi na istnienie tej trudności zamieszczenie Wiedzy Powszechnej, by wydać popularny zarys całokształtu literatury polskiego Odrodzenia — w zasadzie słuszne i celowe — było, moim zdaniem, przedwczesne. Tak wiele rzeczy jest jeszcze nie ustalonych, *naukowa* synteza dopiero się opracowuje, jej elementy są dyskutowane. Dlatego, sądzę, lepiej uprzystępnąć zdobycze naszej nauki o literaturze/poprzez opracowywanie popularnych monografii ważniejszych pisarzy polskiego Odrodzenia lub całych nurtów literatury (np. stosunkowo mało spopularyzowanej, a tak ważnej w dziejach polskiego renesansu literatury mieszczańsko-plebejskiej pierwszej poł. XVI wieku). To — pod rozważę pożytecznemu i zasłużonemu wydawnictwu.

Stanisław Grzeszczuk

Z DZIEJÓW POLSKIEJ MYŚLI FILOZOFICZNEJ I SPOŁECZNEJ. Tom 1. Wiek XV—XVII. Pod redakcją N. Assorodobraj, B. Baczko, L. Kołakowskiego, B. Suchodolskiego. Redaktor naukowy Leszek Kołakowski. (Warszawa 1956). Książka i Wiedza, s. 322.

Trzytomowe w założeniu wydawnictwo *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej* jest zbiorem rozpraw na temat centralnych zagadnień i postaci reprezentujących wskazany w tytule zakres problematyki. Jak zaznaczono we wstępie do tomu, „cel zbioru jest głównie dydaktyczny“ (s. 7). Lecz czytamy tam również: „Zbiór tych studiów może okazać się użyteczny w projektowanych obecnie pracach nad przygotowaniem podręcznika dziejów polskiej filozofii i myśli społecznej“ (s. 8). Ten aspekt nakazuje dokładniej zapoznać się z sugestiami autorów rozpraw, ich metodą naukową, dojrzeć w tej realizacji zapowiedź przyszłego kształtu uniwersyteckiego podręcznika filozofii polskiej. Że zaś nie ma potrzeby podkreślać, jak niecierpliwie dyscypliny pokrewne oczekują wydania tego podręcznika, warto skorzystać z zachęty redakcji do wyrażenia spostrzeżeń krytycznych z myślą o tym projekcie.

*

Książka w lekturze rozpada się wyraźnie na kilka odrębnych bloków. Jeden z nich tworzą szkice Andrzeja Nowickiego o Grzegorzu z Sanoka, Filipie Kallimachu i Mikołaju Koperniku.

Szkic o Grzegorzu z Sanoka, akcentując rodzimość podłoża kultury Odrodzenia w Polsce, wskazuje również na wpływy koncepcji wczesnego Odrodzenia włoskiego, zwłaszcza zaś Lorenza Valli i Akademii Rzymskiej, z której wywodził się Kallimach. Po wprowadzeniu na scenę samego Grzegorza autor z temperamentem atakuje dotychczasowych badaczy, szczególnie ostro uderzając w tych wszystkich, którzy kiedykolwiek pisali krytycznie o wartości pracy Kallimacha, o jej autentyczności lub podawali w wątpliwość rzekomą wielkość

Grzegorza-humanisty. Sam autor, bez żadnych dowodów i argumentacji, apodyktycznie przyjmuje, że „Kallimach zasługuje na wiarę jako biograf Grzegorza” (s. 49). (Założenie to zresztą nie przeszkodzi Nowickiemu zmieniać lub przemilczać całych partii przekazu Kallimacha.) W zasadniczym trzonie pracy zarysowuje autor sylwetę świetnego biskupa-humanisty, odtwarzając system epikurejski Grzegorza i czyniąc go wyrazicielem poglądów mieszczaństwa oraz zwolennikiem sojuszu monarchii z mieszczaństwem i średnią szlachtą. Główną zasługę Grzegorza widzi przy tym w zapoczątkowaniu na rodzimym gruncie swobodnego stosunku do religii i autorytetów średniowiecznych. Wywód popiera cytatai z pracy Kallimacha *Życie i obyczaje Grzegorza z Sanoka, arcybiskupa lwowskiego*¹, stanowiącej dla niego główne źródło wiedzy o arcybiskupie lwowskim.

Nie dość, że właściwie cała ocena Grzegorza oparta została na jednym, poświęconym mu utworze panegirycznym; gorsze jest to, że zbliżone do materializmu poglądy Grzegorza wywiedziono właściwie z jednego cytatu, zaczerpniętego, być może, z lektury Lukrecjusza. Sinko, na którego powołuje się Nowicki², uznaje zdanie o pochodzeniu wszystkich stworzeń z tych samych zarodków za lukrecjańskie, lecz nie jest w swym sądzie kategori czny, a — co ważne — nie łączy epikurejskich poglądów Grzegorza z tym jedynym i słabym echem lektury. Zwraca on uwagę na połączenie u Grzegorza chrześcijańskiej nauki o duszy z epikurejską nauką o ciałach. Stanowisko takie nie kłóciło się w zasadzie z kościelną godnością Grzegorza. Epikurejski sensualizm Grzegorza osłabiony jest zastrzeżeniem, że za prawdziwe uważa należy twierdzenia fizyczne, o ile pozostają w zgodzie ze zmysłami i religią. Nowicki zmienia w tym punkcie cytaty, mimo że tekst jest niewątpliwy i pozostałe sądy dotyczące epikureizmu zgodne są z wyrażonym tu sądem.

Mamy więc do czynienia z dwoma chwytami autora przy konstruowaniu jego tezy: obok nieuzasadnionych zmian cytatów — powoływanie się na nieistniejące dowody, jak np. w przypadku poparcia tezy o odrzucaniu przez Grzegorza teologicznej koncepcji celowości powołanie się na Sinkę. W cytowanej już pracy Sinko mówi bowiem jedynie o błędnym rozumieniu nauki Epikura, któremu Kallimach przypisywał inspirującą rolę w poglądach Grzegorza na zagadnienie celowości. Zdania z biografii Grzegorza: „*In physicis rationibus et his, quae [ad] finem spectant, Epicurum praefererat*”³ — w żadnym razie nie można odczytać w sensie negatywnym, jako odrzucenia koncepcji celowości.

Pojmowanie tych spraw przez Grzegorza można odczytać z cytatu przytoczonego przez Nowickiego na obronę tezy o uniezależnianiu przyrodoznawstwa od religii i filozofii scholastycznej, gdzie, zdaniem jego, Grzegorz atakował „bezmąsność» tych, »którzy prawa przyrody starają się nagiąć do teologii chrześcijańskiej»” (s. 54). Tłumaczenie zdania jest błędne, choć rzekomo Nowicki poprawił (?) zły przekład wydania z 1909 r.; lecz nie dość na

¹ F. Buonacorsi *Kallimach, Życie i obyczaje Grzegorza z Sanoka, arcybiskupa lwowskiego*. (Przekład polski z oryginału łacińskiego.) Lwów 1909.

² T. Sinko, *Polski Anti-Lukrecjusz*. Kraków 1911, s. 5—7.

³ Philippi Buonacorsi *Callimachi Vita et mores Gregorii Sanocei Archiepiscopi Leopoliensis*. Recensuit Adam Steph. Miodoński. Kraków 1900, fol. XXVIII r.

tym — zdanie powyższe wyrwane zostało z obszerniejszego kontekstu, gdzie zapisano je w innym zgoła związku niż nadawany mu przez Nowickiego. Otóż Grzegorz bronił teologii przed wyjmowaniem jej spod prawideł gramatyki, bronił więc poprawności scholastycznych dociekań, bo o tak wzniosłym przedmiocie — uważał — nie należy rozprawiać z nieświadomością i nie stosownie:

„Najwięcej zaś dziwił się bezmyślności tych, którzy starają się nagiąć teologię chrześcijańską do praw fizycznych, bo przecież nie powinno się potęgi Boga zacieśniać do tych granic, które nam się wydają naturalnymi granicami rzeczy, lecz raczej winno się wierzyć, że z działań Boga sama natura bierze i czerpie swoją normę, i jeśli dla nas zmieni coś Bóg w zwykłym i naturalnym porządku rzeczy, to czyni to z własnej woli, a nie dlatego, ponieważ tego miała wymagać natura“⁴.

Równie charakterystyczny jest dalszy ciąg wywodu o roli jedynej nauki świeckiej uznawanej i wysoko cenionej przez Grzegorza: wymowy i poezji, służącej celom teologicznym.

O ile jednak można mówić o epikureizmie Grzegorza w związku z fizyką, o tyle poglądy jego na etykę, zajmującą centralne miejsce w systemie, już nie wspólnego z Epikurem nie mają. W tym układzie rzeczy teza o epikureizmie Grzegorza nie miałaby jednak większego sensu, toteż Nowicki jedną z tez poświęca poglądom etycznym Grzegorza, widząc ich epikurejskość w „atakach na teologiczną gloryfikację cierpienia“ (s. 55). W uzasadnieniu odsyła do 43 i 48 rozdziałów biografii arcybiskupa, tymczasem w całym dziele Kallimacha nie ma nic o owej walce z gloryfikacją cierpienia, a już najmniej w cytowanych rozdziałach. W rozdziale 43 jest mowa o nadmiarze świąt w Kościele, zaś w 48, gdzie mowa o ocenie ludzi przez Grzegorza, jego sympatiach i antypatiach, brak wszelkich aluzji do owej „gloryfikacji cierpienia“, natomiast, wbrew epikurejskim zasadom użycia i wesołości, czytamy tam, że Grzegorz „gardził kuglarzami, muzykantami, trefnisiami, pochlebcami i całą tą zgrają ludzi, która dzięki cudzemu nieumiarkowaniu uprawia i zaspokaja swoją lekomyślność — i nigdy ich do siebie nie dopuszczał; mówił, że ci, których tego rodzaju błahostki bawią, mile i jakby we śnie przechodzą przez życie, ponieważ takimi ponętami ukołysani, nie czują, że bez troski o wznioślejsze rzeczy prędzej doszli do śmierci niż do świadomości życia“⁵.

Nawet więcej, wesołe towarzyskie zabawy i opowieści potępiał: „brudnymi słowy podsyca się bezwstydnosc“ — mówił, a jeśli ktoś sobie przy nim na takie pozwolił, „nie tylko się nie śmiał, lecz spłonawszy rumieńcem wstydu, objawiał oburzenie i zmieszanie“⁶.

⁴ Buonacorsi Kallimach, op. cit., s. 69 (podkreśl. J. S.). Cytowane zdanie w oryginale brzmi: „*Eorum vero vanitatem maxime mirabatur, qui Christiane Theologiae physicas rationes accomodarent, quasi aut Dei majestas intra illos, qui nobis naturales rerum termini videntur sit artanda et non potius a Dei actionibus natura ipsa normam debeat accipere, aut non magis illi debitori simus, si propter nos quippiam ex consueto et naturali ordine rerum commutaverit, quam quod aliquid ita exigente natura fecerit*“ (fol. XXV r).

⁵ Buonacorsi Kallimach, op. cit., s. 80.

⁶ Tamże.

Konsekwentnie twierdzi Nowicki, że Grzegorz widział szczęście — podobnie jak inni humanistyczni zwolennicy Epikura — w życiu spokojnym, poświęconym czytaniu poezji i pisaniu wierszy, w studiach filozoficznych, dyskusjach naukowych z przyjaciółmi — przy dobrym winie, w towarzystwie pięknych kobiet (s. 56). Zastanawiające jest, dlaczego to obrazowe ujmowanie błogostanu epikurejskiego ludzi renesansu zrobiło u nas ostatnio taką karierę: nie ma pełnej sylwetki humanisty bez podobnego, niemal identycznego obrazu! Lecz obraz to zbyt piękny, by mógł być prawdziwy, zwłaszcza w zastosowaniu do Grzegorza z Sanoka.

Wbrew umiłowaniu spokoju Grzegorz umiał być czynnym i zapobiegliwym, gdy szło o pieniądze. Kallimach pisze: „pościagał [...] i przywrócił tyle opłat, że nic już widocznie nie brakowało do zachowania godności i bogactwa siedziby arcybiskupiej”⁷. Wówczas mógł myśleć o sobie i z dala od wrzawy świata zażywał spokoju. Niczym tak gorliwie nie zajmował się jak lekturą, ale biograf szybko wyjaśnia, że były to planowe i systematyczne studia teologiczne. Rzeczy świeckie czytał tylko dorywczo. W dążeniu do zachowania spokoju Grzegorz zarząd majątkami oddał w ręce rządców, z którymi nie rozliczał się, by wykryciem nadużyć nie mącić sobie spokoju, lecz jednocześnie w domu swoim skrupulatnie sprawdzał wszystko, liczył jaja, ser, owoce, wyraźnie zdradzając swe skąpstwo, co zresztą miało być również wyrazem dążenia do spokoju.

Cały ten obraz Kallimacha zdaje się być bliższy wizerunkowi sybaryty i oportunisty niżeli owemu wyidealizowanemu portretowi humanisty u Nowickiego. Grzegorz, rwący więzy krwi w przypadku, kiedy jego zalecenia cnoty chrześcijańskiej nie były respektowane przez krewnych i przyjaciół, nie reagujący na nędzę i śmierć rodzonego brata w przytułku dla żebraków, dla siebie miał kwietystyczny ideał, nie wolny od swoistego snobizmu i oportunizmu. W domu swoim gościł Włochów, jeśli w uczciwym celu przybywali — mówi biograf, ale dodaje: „unikał obcowania ze swoimi”⁸; w ucztach dla cudzoziemców przewyższał przepychem innych, zaś „od ucztowania z Polakami, o ile możliwości, stale się wstrzymywał, a gdy ich zaprosił, co zdarzało się bardzo rzadko i chyba tylko z konieczności, mało co odstępował od zwykłego umiarkowania”⁹. Druga cecha charakteru arcybiskupa ujawnia się w fakcie zupełnego odsunięcia się Grzegorza od życia publicznego, również, jak mówi biograf, dla zachowania spokoju; ale dodaje: „czy też dlatego, że udzielanie szczyrych rad uważał za rzecz niezbyt bezpieczną”¹⁰.

Do wzmiankowanej już troski Grzegorza o własny dom dodać należy jawną troskę o założone przez siebie miasto Dunajów. Jednym z jej objawów były codzienne spacery po ulicach i osobiste dogłądanie życia i zajęć mieszkańców. Czynił to zazwyczaj rano, wstępował do mieszkań, chętnie gawędził z kobietami, co stało się źródłem plotek o złym przykładzie arcybiskupa. Kiedy mówiono o tym Grzegorzowi, odpowiadał: „ja żyję dla siebie samego, zresztą ani złego nie poprawia przykład dobry, ani serc szlachetnych nie psują prze-

⁷ *Tamże*, s. 57.

⁸ *Tamże*, s. 61.

⁹ *Tamże*, s. 64.

¹⁰ *Tamże*.

stępstwa złych“¹¹. Oto i „prawda“ o kobietach, tak koniecznym elemencie obrazu Nowickiego! Opinia Długosza i znany fakt pozytywnego stosunku Grzegorza do miłostek Kallimacha — w niczym nie uzupełniają tego przekazu.

Aby skończyć z sylwetą etyczną Grzegorza, należy dodać, że wedle biografii, co zdaje się odpowiadać prawdzie, jak w fizyce był Grzegorz zwolennikiem Epikura, tak w etyce — stoików¹². Można również dodać kilka szczegółów z niewykorzystanego materiału biograficznego. Są to uwagi końcowe. Kallimach pisze, że Grzegorz łatwo się gniewał, odczuwając przy tym swoiste otrzeźwienie umysłowe, stąd chętnie „a nawet rzec by można umyślnie gniewał się, posuwając się aż do łajania służby, nieraz nawet do chłosty. W późnej starości udał głupiego, by wybadać zamiary swego otoczenia, i trwał w tym udawaniu kilka dni“¹³.

W świetle tego widać, jak daleka od prawdy jest wyidealizowana humanistyczna sylwetka biskupa-epikurejczyka. Osobliwa, panegiryczna w miarę, w miarę szczerza biografia Kallimacha rysuje sylwetkę o wiele pełniejszą, żywszą, bardziej ludzką i złożoną niż uproszczony, zgodny jedynie z apriorystyczną tendencją autora obraz Nowickiego.

W związku z uwagami Nowickiego o antyscholastycznej postawie Grzegorza trzeba zauważyć, że poprawki cytatów w tym przypadku zwróciły się przeciwko niemu, dając w efekcie śmieszny *lapsus*. Nowicki pisze: „więcej [Grzegorz] zwracał uwagi... na autorytet teologów“ (s. 53). To w punkcie dotyczącym postawy antyscholastycznej! U Kallimacha czytamy na ten temat: „opierał się w kazaniach więcej na metodzie przekonywania niż na powadze teologów“¹⁴.

W taki sam, dostatecznie już chyba scharakteryzowany sposób załatwia Nowicki kapitalną sprawę stosunku Grzegorza do religii. Wzmiankę Kallimacha, że Grzegorz „pozwalal sobie [...] czasem na żarty w sprawach, które zostają w pozornym związku z religią“¹⁵, przekłada Nowicki: „wydają się mieć związek z religią“ (s. 58), nadając jej znaczenie pozytywne. Tymczasem Kallimach, nie kończąc w tym miejscu, dodaje: „i wyśmiewał wytwornie niewłaściwe postępowanie tych, którzy albo chwalili, albo żalili się na rzeczy, na których zgoła się nie znali. Nieraz też w ten sam sposób wypowiadał zdrowe rady“¹⁶. Jako przykład cytuje biograf odpowiedź Grzegorza na czyjeś zdanie, że należałoby ograniczyć ilość świąt w Kościele, by ludzie z powodu tylu wolnych dni nie byli zmuszeni żyć w nędzy: „Przestań przemyślać nad umniejszeniem dochodów kościelnych; czyż nie wiesz, że z częstych uroczystości płyną częste dochody“¹⁷. Funkcja ironii Grzegorza nie jest antykościelna, gdyż w takim razie znacznie bardziej antykościelną funkcję musiałyby mieć praktyczne zabiegi arcybiskupa nad pomnożeniem majątku diecezji, jako realizacja tych słów, a to już czysty nonsens. Nowicki jednak, wychodząc z tezy o żartach Grzegorza w sprawach religii, dochodzi do wniosku o kryty-

¹¹ *Tamże*, s. 83.

¹² *Tamże*, s. 77.

¹³ *Tamże*, s. 84—85.

¹⁴ *Tamże*, s. 70.

¹⁵ *Tamże*, s. 73.

¹⁶ *Tamże*.

¹⁷ *Tamże*.

ce teologii z „pozycji pogodnego wolnomyślicielstwa“ (s. 58), buduje ryzykowny wywód o nieprawowierności religijnej Grzegorza, a wreszcie o promieszczańskim stanowisku arcybiskupa w związku z tezą o religii jako środku utrzymania ludu w posłuszeństwie. Ahistoryzm tej ostatniej interpretacji nie wymaga komentarzy: autor naszemu piętnastowiecznemu mieszczaństwu przypisuje świadomość rewolucyjnej osiemnastowiecznej burżuazji! Tymczasem przemilcza Nowicki zgola nie świadczące o plebejskich tendencjach arcybiskupa wypowiedzi skierowane przeciw przenikaniu do stanu kapłańskiego ludzi niskiego pochodzenia. Grzegorz mawiał:

„Wiele straciło kapłaństwo ze swej pierwotnej powagi; niegdyś było ono ozdobą i nagrodą cnoty, dziś jest schroniskiem nędzarzy, bo po największej części starają się o nie ludzie, którzy chcą w nim ukryć albo ohydę hańby, albo niskie pochodzenie swoje“¹⁸.

Cała ta sprawa w dziwnym świetle stawia czynione przez Nowickiego — wbrew Kallimachowi — próby uznania Grzegorza mieszczańinem z pochodzenia (s. 47)¹⁹.

W ostatnich latach nie zajmowano się u nas postacią Grzegorza z Sanoka, również nasze badania nad początkami humanizmu w Polsce znajdują się dopiero we wstępnym stadium, a do tego jeszcze do niedawna obciążone były apriorystycznymi tendencjami, jaskrawo widocznymi w pracy Nowickiego. Nawet najtrafniejsze określenie roli Grzegorza jako opiekuna humanistów, jako pierwszego na naszym gruncie zwolennika nowinek humanistycznych z szeregu dostojników Kościoła wyżej stawiających swobodę ducha niż teologiczne więzy, nie może usprawiedliwić przemilczania ciemniejszych stron jego psychiki. Grzegorz potraktowany nie jako skończony humanista i człowiek renesansowy, jak u Nowickiego, właściwie niewiele traci, a zyskuje na prawdziwości i wyrazistości, przedstawiając raczej skomplikowany spłot starego z nowym niż prosty i jasny obraz nowego.

Na kartach szkicu Nowickiego o Mikołaju Koperniku odzywa się znowu — jak echo — Lukrecjusz. Do bezspornej wielkości odkrycia Kopernika zostały dodane inspiracje starożytnego atomisty, z czego wywiedziono genezę przewrotu kopernikańskiego. Kopernik w liście do papieża Pawła III mówi o pismach Cyserona, gdzie znalazł wzmiankę o Niketasie utrzymującym, że Ziemia się porusza; dodaje do tego Plutarcha, mówi o pitagorejczykach, wreszcie mocno akcentuje — należy to właściwie ocenić — własne obserwacje. Wbrew stanowisku Nowickiego nie ma powodu nie brać pod uwagę słów samego uczonego, który wyraźnie stwierdza, że do odrzucenia teorii Ptolemeusza doszedł przez lekturę i w wyniku obserwacji astronomicznych, niejako wbrew własnej woli, gdyż — jak mówią — „zjawiska astronomem kierują“. Niestety, autor podaje słowa uczonego w wątpliwość lub wręcz je przemilcza, mimo że w przedmowie Kopernika łatwo odnaleźć echa tej lektury

¹⁸ Tamże, s. 71.

¹⁹ O mieszczańskim pochodzeniu Grzegorza pisali: Kromer, Wapowski, Bielski, Zimorowicz. Kallimach jedynie zaprzeczał temu, ale dodatkowym dowodem są *Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej* (Wyd. fundacji Stadnickiego. T. 5. Lwów 1868). W szeregu aktów odnoszących się do spraw majątkowych załatwianych przez Grzegorza figuruje on z herbem rodowym Strzemię wraz z pieczęcią.

i bieg jej prześledzić, co uczyniono w wydaniu z roku 1953²⁰. Nowicki, w zgodzie ze swym założeniem, łączy odkrycie Kopernika nie tylko z Lukrecjuszem, co byłoby jeszcze mniejszym złem, ale również z odrodzeniem materializmu starożytnego, szczególnie we wczesnym Odrodzeniu włoskim, na co nie ma żadnych dowodów. Zapomina on tutaj także o tym, że dla genialnego uczonego znaczenie mają nawet bodźce negatywne. Nie wspomina również Nowicki o tak kapitalnej bazie Kopernika jak *Almagest* Ptolemeusza czy raczej znany średniowieczny wyciąg z tego dzieła, *Epitomat*, często cytowany i wykorzystywany przez Kopernika.

Zamiast konkretnego przebadania źródeł Kopernika i analizy jego własnych wypowiedzi, Nowicki, przejęty straszakiem neoplatonizmu, konstruuje wywód na temat związków teorii kopernikańskiej z Lukrecjuszem. Dowody swe przy tym buduje tak, że nic one wprost nie udowadniają, a tylko zestawiają i omawiają:

a) Znaczenie przewrotu kopernikańskiego polega — według Nowickiego — na obaleniu średniowiecznej, finalistycznej interpretacji przyrody. Celowość istnienia świata była kwestionowana jedynie w pismach materialistów starożytnych i tylko u Lukrecjusza mógł znaleźć Kopernik rozprawę z antropogeocentryzmem. Na poparcie tego został przywołany cytat nie pozostający w żadnym stosunku do kopernikanizmu (s. 106—108).

b) Fragment dzieła Lukrecjusza o walce z antropogeocentryzmem — jak twierdzi Nowicki — przykuwał uwagę ludzi Odrodzenia, od Grzegorza z Sanki (?) do Jana Kochanowskiego, oddziaływał na nich zawarty tam światopogląd antyteleologiczny. Obydwa człony dowodu nie są jednak adekwatne, cytat odnosi się do zagadnień celowości, nic nie wspomina o geocentryzmie, gdyby zaś istotnie związek tych dwu pojęć był tak jasny dla ludzi Odrodzenia, zwłaszcza przed odkryciem Kopernika, trzeba by przyjąć, że wówczas powszechnie uznawano ruch Ziemi i wszyscy przeciwnicy finalistycznej koncepcji przyrody byłiby *in potentia* Kopernikami.

c) Trzeci dowód jest zgoła bez wartości. Kopernik mówi, że bezruch Ziemi jest złudzeniem²¹ podobnym do „ruchu ziemi“ przy odbijaniu okrętu od lądu. Powołuje się przy tym na Wergiliusza, który pisze o tym złudzeniu. Tymczasem — pisze Nowicki — jeszcze przed Wergilim mówił o tym Lukrecjusz, i to nawet przechodząc bezpośrednio od ruchu okrętu do ruchu ciał niebieskich. A przecież ów przykład to typowe *loci communes*! Aleksander Birkenmajer przytacza więcej źródeł z tym samym opisem²¹.

d) Główny „dowód“ Nowickiego, że Kopernik „w [...] swym dziele wyraźnie deklaruje się jako zwolennik atomizmu“ (s. 106; podkreśl. Nowickiego), poparty cytatem zdania o atomach²², oraz dalej idący wniosek związany z tym zdaniem — o przejawianiu się atomizmu u naszego uczonego w bardziej zasadniczym punkcie, dotyczącym pytania o przyczynę kulistości Ziemi — oparte są na nieporozumieniu.

Budowę kuli ziemskiej określał Kopernik jako zespół ziemi i wody, pojmowanych zgodnie z poglądem wyróżniającym cztery żywioły: powietrze,

²⁰ M. Kopernik, *O obrotach sfer niebieskich*. Księga 1. Redaktor Aleksander Birkenmajer. Warszawa 1953.

²¹ *Tamże*, s. 95.

²² *Tamże*, s. 61.

ogień, ziemię i wodę. Toteż słowa „częściom“ u Kopernika nie wolno interpretować, jak chce Nowicki, jako „atomom“, kiedy jest mowa o łączeniu się owych części w całość, w kulę, ale zgodnie z Kopernikiem słowo to czytać należy właśnie jako „częściom“, tzn. ziemi i wodzie, pojmowanym jako żywioły tworzące kulę ziemską.

Tak więc wszelkie dalsze domysły Nowickiego — dotyczące atomowej struktury ciał niebieskich, wzajemnego ciężenia atomów ku sobie itp. rzekomych składników teorii Kopernika — nie mają żadnego sensu, jako wnoszone z zewnątrz do dzieła uczonego. Dzieła dostatecznie wielkiego w tym, co zawiera, by je uzupełniać problematyką, którą uczony się nie zajmował, ograniczając się do głównego celu — dowodu na heliocentryczny układ wszechświata, z pominięciem zgoła odrębnych spraw związanych z kwestiami atomizmu.

Pomijając drobniejsze punkty sporne rozprawy, trzeba jednak zatrzymać się nad jej uwagami końcowymi. Otóż autor w słusznym zapale walki z zafałszowaniami teorii Kopernika zdaje się gubić miarę i... sam popada w swoje zafałszowanie. Opierając się na niesłusznym interpretowaniu przez niektórych fizyków radzieckich teorii względności Einsteina, twierdzi mianowicie, że wstecznicy współcześni w oparciu o tę teorię usiłują wykazać rzekomą równoważność systemu Kopernika z systemem Ptolemeusza, które to poglądy demaskuje fizyka radziecka, itp. Sugeruje nawet, jakoby twierdzili oni, że „cała współczesna fizyka opiera się na teorii Kopernika, i to nie w wyniku jakiejś umowy, ale dlatego, że jest to teoria prawdziwa i jedynie ona może stanowić podstawę badań fizycznych“ (s. 124).

Nie ma powodu wątpić, że teoria Kopernika jest prawdziwa, ale chyba słuszne będą wątpliwości co do tego, czy jest ona podstawą fizyki współczesnej. Doceniając rolę odkrycia Kopernika, nie wolno jednak absolutyzować jego znaczenia, gdyż wobec stałego postępu wiedzy, między innymi w odkrywaniu niespodziewanych komplikacji świata, możemy się okazać wstecznikami właśnie my, nie zaś zwolennicy teorii względności.

*

Osobną grupę rozpraw stanowią szkice: Jadwigi Pietrusiewiczowej o Janie Ostrorogu i Łukasza Kurdybachy o Andrzeju Fryczu Modrzewskim. Stosunkowo uboższe w problematykę filozoficzną, częściowe lub sprawozdawcze, prace te nie mogą właściwie uchodzić za istotny wyraz dorobku w tym zakresie, ani też być uznane jako reprezentatywne dla poglądów autorów. Kurdybacha głębiej i bardziej interesująco wypowiedział się we wstępie do *Dzieł wszystkich Frycza* z r. 1953 i w swej książce o Modrzewskim²³, Pietrusiewiczowa, referująca właściwie w szkicu treść *Memoriału* Ostroroga, również czyniła to wcześniej w mało odmienny sposób.

W szkicu Pietrusiewiczowej raz i nieco formułkarski wstęp na temat tzw. podłoża epoki, gdzie trafiają się także niezręczności w rodzaju sądu o Janie

²³ A. Frycz Modrzewski, *Dzieła wszystkie*. T. 1. Warszawa 1953. Opracował Łukasz Kurdybacha. — Ł. Kurdybacha. *Ideologia Frycza Modrzewskiego*. Warszawa 1953.

z Ludziska, który, zdaniem autorki, „jedną mową [jaką w murach uniwersytetu witał w r. 1448 Kazimierza Jagiellończyka] zasługuje na opinię najśmielszego pisarza XV wieku“ (s. 81). Przy omawianiu treści *Memoriału* również napotykamy podobnie niezręczną stylizację (np. nadużywanie zwrotu „na długo przed“). Pogłębia to tylko pozornie twierdzenia pisarza — tym więcej, iż niekiedy są to po prostu ogólności, w rodzaju tego, że „dobro ojczyzny ma być dla każdego sprawą najważniejszą“ (s. 83). Zdziwienie budzi argumentacja autorki w kwestii ograniczenia Ostroroga, kiedy ten atakował mnichów i uzasadniał to względami ekonomicznymi, utratą rąk roboczych (s. 87). W każdym razie postulat ten, mimo że bezpośrednio mógł przynosić korzyści tylko klasom posiadającym, sprzyjał rozwojowi ekonomicznemu, stwarzał przesłanki ograniczenia grup pasożytniczych. Co do innych wymienionych ograniczeń postawy pisarza, jak np. w przypadku sprawy żaków czy sądów magdeburskich, autorka wydaje się mieć więcej racji.

We wstępnej części pracy Kurdybachy nazwanie hiszpańskiego humanisty Jana Ludwika Vivesa (który był tylko parę lat nauczycielem w Bruges) Niderlandczykiem (s. 125) — to zapewne jedynie przeoczenie, lecz trudno uznać za przypadek pobieżne i niedokładne potraktowanie biografii Modrzewskiego. Autor zbyt mało mówi o reprezentatywności poglądów Frycza dla obozu królewskiego, nic nie wspomina o związkach z Uchańskim i jego opiece nad Modrzewskim. Także przyjaźń z Orzechowskim, zwłaszcza wspólne wydanie książki o prymacie papieża, jeszcze przed słynną dysputą i awanturą, a nie, jakby wynikało z ujęcia autora, po tym zdarzeniu — wszystkie te sprawy wymagałyby pełniejszego ukazania.

Ze spraw szczegółowych jedną może warto podnieść. Kurdybacha stwierdza generalnie, że Modrzewski unikał wszelkich idealnych rozwiązań, był racjonalistą (s. 133). Tymczasem w konkretnych projektach Frycza nie brak elementu utopii i wydaje się, że należało to wydobyć i ocenić.

Jego projekt np. stworzenia stanu rycerskiego żywo przypomina średniowieczny układ społeczny. Taka odrębna kasta mogła być groźbą dla interesów społecznych. Etyczna strona tego projektu również zresztą wydaje się zbyt idealna. Kurdybacha pisze, że projekty stanu rycerskiego miał wpłynąć na to, „by klasa panująca przestała być szlachtą dziedziczną“ (!), i że propozycja Modrzewskiego była zgodna z interesem plebejskim (s. 140). Tezy te wydają się przesadzone; gdyby nawet część plebejuszy weszła do szeregów rycerstwa, to w efekcie powstałaby nowa, z czasem ekskluzywna kasta, i w położeniu ludu nic by się nie zmieniło. Nawet najśluszniejszym programem nie można zmienić struktury klasowej społeczeństwa!

Wydaje się, że w ocenie niektórych projektów Modrzewskiego przeceniona została ich wartość lub w interpretacji przypisano pisarzowi świadomość człowieka nam współczesnego. Wyrazem tego mogą być sformułowania w rodzaju: „walcząc przez całe życie z szlachecką ideologią, jako nadbudowę krytykowanego ostro feudalizmu, doszedł Modrzewski dość wcześnie [...] do przeświadczenia o jej historycznym, przemijającym charakterze“ (s. 171).

Przeinterpretowania tekstów, dochodzące do głosu w szkicu o Fryczu, osłabiają jego wartość. Należy oczekiwać od autora dalszej pracy nad pogłębieniem badań ideologii Modrzewskiego.

Najbogatsze w problematykę filozoficzną, ale i najlepiej napisane są szkice Zbigniewa Ogonowskiego i Czesława Hernasa, poświęcone Braciom Polskim. Należy jednak pamiętać, że szkice te, jak i cała książka, powstały w Roku Odrodzenia. Od tego czasu nauki społeczne przeszły wiele przemian. Kielecka sesja ariańska posunęła naprzód badania nad ruchem Braci Polskich. Wyrazem nowego ujmowania problemów może być pierwszy tom *Odrodzenia i Reformacji w Polsce*, opublikowany w roku 1956²⁴.

Początek pracy Hernasa znowu raz ogólnikowością wstępu, płytszym — w zestawieniu z drugim szkicem — potraktowaniem szeregu kwestii. Trafiają się tu też zdania wyraźnie błędne (np.: „pojęcie przywłaszczania władzy przez Kościół, pojęcie, które zachwiało całą hierarchią rzymską“ — s. 232) lub też przerosty interpretacji, jak uzupełnienie cytatu z Kromera wstawkami o podburzaniu przeciwko ustrojowi feudalnemu czy o wiedzy prowadzącej do rewolucji (s. 232). Interesująco natomiast wydają się zarysowane sprawy genezy antytrynitaryzmu, wydobycie roli Biernata z Lublina, ukazanie tła sprzeczności narastających w obozie różnowierczym, które doprowadziły do rozłamu i wyłonienia się zboru mniejszego, właściwego ogniska uwagi obydwu autorów.

W tym punkcie zaczyna się rozprawa Ogonowskiego. Szkic o ideologii Braci Polskich wyróżnia się w tomie dobrą budową, rzeczowością i walorami dydaktycznymi, przy starannym na ogół unikaniu przerostów interpretacji. Autor w poważnym stopniu wzbogacił swą pracę wykorzystując na poparcie wywodów materiał europejski — aż po najnowsze publikacje z tego zakresu uczonych Zachodu.

Celowe wydaje mi się zwrócenie uwagi na sprawy warsztatu, gdyż znajdują one właściwe zużytkowanie w szkicu. Na przykład: racjonalizm ariański, rzutowany na tło europejskie nabiera wyraźnych cech burżuazyjnych, wiążąc doktrynę Braci z postępową myślą Zachodu. Sądję, że powinno to znaleźć swój refleks w ocenie elementarnej sprawy postępowości ruchu na rodzimym gruncie. Na podkreślenie zasługuje wydobycie swoistego „dorastania do filozofii“ arianizmu w socynianizmie. „Doktryna Braci nabiera niekiedy cech systemu filozoficznego“ (s. 207) — pisze Ogonowski, który też dokładniej scharakteryzował dyrektywy metodologiczne tego systemu. Warto również zwrócić uwagę na opracowanie sprawy tolerancji ze wszystkimi koneksjami z myślą europejską.

Zestawienie doktryny Braci z tomizmem — dla ukazania różnic w zewnętrznym podobnym ujęciu niektórych spraw; określenie etapu, na jakim znajdował się ruch w rozwoju myśli racjonalistycznej, etapu poprzedzającego wystąpienie Spinozy; wskazanie na związki Spinozy i Locke'a z doktryną Braci²⁵; kwestia deizmu i jego funkcja w arianizmie, teoria poznania, spory naukowe z Kartezjuszem (dualizm), Komenskim (racjonalizm) — cała ta ważka treść

²⁴ *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*. T. 1. Warszawa 1956. Jest to publikacja periodyczna wydawana przez Instytut Historii PAN, poświęcona ogólnym badaniom nad okresem. Tom 1 zawiera materiały kieleckiej sesji ariańskiej (1954). Między innymi znajduje się tam praca Ogonowskiego (*Racjonalizm w polskiej myśli ariańskiej i jego oddziaływanie na Zachodzie*; s. 141—163), w której autor rozszerza problematykę zawartą w recenzowanej rozprawie.

²⁵ Por. na ten temat ciekawy przypis na s. 220—221 recenzowanej książki.

rozprawy, uzupełniona ciekawymi uwagami końcowymi o roli nauki u arian i o ich międzynarodowym znaczeniu, podkreśla wartość szkicu.

Przy zestawieniu obydwu prac, a jest ono konieczne ze względu na sam układ materiału, narzucają się uwagi o kwestiach spornych, rodzi się nieuniknione wartościowanie.

Już pierwsza obserwacja wskazuje na niezgodność periodyzacji u obu autorów. Jest to sprawa dużej wagi, gdyż wiąże się z tym ocena faz rozwoju ruchu. Ogonowski, wychodząc, jak i Hernas, od daty 1562, zamyka pierwszy postępowy okres datą 1569, zaś Hernas przedłuża go aż po rok 1583 (!), przez co zaciera się dynamika początkowego etapu i w pewnym stopniu wypacza rola Rakowa.

Drugą sprawą, nie tyle sporną, co niejasną u obydwu autorów, jest zagadnienie oceny litewskiego odłamu arian i udziału w nim magnatów: Kiszki, Radziwiłła, Sapiehy. Umiarkowany Ogonowski mówi krótko: nie wiemy, co było powodem tego udziału — zaś ruch na Litwie ocenia zgodnie z faktami i stosownie do nich. Skrajniejszy Hernas odsądza cały ruch od postępowości, o udziale zaś magnatów mówi niezbyt jasno: „Być może, dla tej ostatniej grupy antytrynitaryzm był formą politycznego separatyzmu“ (s. 248).

Najpoważniejsze różnice ujawniają się przy ocenie nurtów i roli całego antytrynitaryzmu. Hernas stawia tezę, że skrzydło umiarkowane odwracało uwagę od spraw społecznych, skupiając się na przystosowaniu religii do racjonalistycznej świadomości epoki renesansu, torowało drogę deizmowi. Było więc w pewnym stopniu postępowe, lecz niewspółmiernie do radykalizmu hasła nurtu plebejskiego. W tym ujęciu sprawa kapitalna dla rozwoju myśli materialistycznej nabiera znamion jakiegoś ubocznego zjawiska, zamiast stanowić centralny punkt w ocenie wartościującej. Ogonowski nie jest tak skrajny w formułowaniu swej tezy, a przynajmniej nie przecenia roli nurtu plebejskiego, traktując go jako historyczny przejaw walki klasowej; postępowość i waga nurtu socyniańskiego została przezeń wydobyta przez ukazanie jego roli w rozwoju myśli filozoficznej na skalę europejską; potraktowanie tego nurtu jako zjawiska o trwałym znaczeniu w dorobku filozoficznym nie obniża jego wartości i nie gubi specyfiki naukowej ruchu.

Rodzi się pytanie, czy nie jest zawężeniem w badaniach nad renesansem łącznie postępowości ruchu filozoficznego lub artystycznego z radykalizmem hasła w sprawie chłopstwa, z wyrażeniem jego niedojrzałości poglądu na państwo, funkcję społeczeństwa i jego organizację. Wydaje się, że w ocenie zjawisk nadbudowy rozstrzygać powinna kwestia wpływu na stały postęp myśli filozoficznej i społecznej, na kształtowanie doskonalszej artystycznej oceny obrazu rzeczywistości. Udział tych zjawisk w rewolucjonizowaniu istniejącej nadbudowy, w istocie w jej rozsadzaniu, kształtuje nowe idee, przygotowując grunt dla przemian wiodących poprzez etap rewolucji burżuazyjnej do socjalistycznej.

Radykalne hasła plebejskiego nurtu Braci Polskich, choć niewątpliwie śmiałe, są tylko pozornym kryterium postępowości ruchu w zakresie filozoficznym i artystycznym. Przecenianie tego kryterium w szerszym zakresie objawiało swe ujemne skutki również na terenie badań historycznoliterackich, gdzie sprowadzano postępowość literatury Odrodzenia do radykalizmu hasła w obronie chłopca, tłumiąc, spychając na dalszy plan lub zgoła zapominając problematykę artystyczną, filozoficzną i psychologiczną tej literatury. Na

dalszy plan schodziła więc sprawa wyzwolenia myśli ludzkiej z pęt teologii, feudalnych przesądów i klasowych ograniczeń — centralna sprawa tamtego czasu, trafnie intuicyjnie wyrażana już przez ludzi renesansu, którzy swym najwybitniejszym współczesnym przypisywali swobodę ducha i niezależność myśli, i w tym widzieli ich siłę.

Udział sztuk, literatury, filozofii w dziele wyzwolenia społecznego wyraża się w formach właściwych tym dziedzinom myśli. Nie można bez wulgaryzacji sprowadzać owych form do głoszenia haseł radykalnych. Specyfika sztuk i nauk wymaga uznania ich odrębności i stosowania właściwych kryteriów ocen wartościujących.

Antytrynitaryzm w odłamie plebejskim, formułując postulaty sprzeczne z istnieniem i dalszą egzystencją państwa feudalnego, był zjawiskiem postępowym. O wiele wyprzedzał on dojrzałe ruchy, które nie dorosły jeszcze do negacji roli państwa i klas. Ale też nieuchronnie zmierzał do sekciarskiego przeciwstawienia się społeczeństwu zorganizowanemu. Konsekwencją tego było zamknięcie się w mistycyzmie Rakowa.

Tymczasem postęp w zakresie filozofii, wkład w ogólnoeuropejski rozwój myśli materialistycznej był udziałem odłamu socyniańskiego w arianizmie, odłamu przystosowującego się w sensie społecznym do istniejących stosunków ustrojowych, jednak w konsekwencjach wnoszącego trwałe wartości również w zakresie walki o postęp społeczny.

Bracia Polscy nie wyrazili zgody na zjednoczenie z radykalnymi Komunistami Morawskimi, gdyż ci byli sektą schyłkową, zamkniętą w swym odosobnieniu. Zdołali nawet wytworzyć swoisty ucisk społeczny. Lecz radykalizm lewego skrzydła arian prowadził właściwie w tę samą stronę. Była to absolutna prawidłowość. Brak zgody na połączenie się z Komunistami Morawskimi jest ze strony arian wyrazem jedynie tendencji do samoobrony, nie dowodzi również siły obozu plebejskiego. Ruch plebejski dochodził do wniosków arewolucyjnych — to także była konieczność. Teza o niesprzeciwianiu się złu, jakiej dopracowali się uczestnicy tego nurtu z Grzegorzem Pawłem na czele, od początku obnaża słabość ruchu. Nie jest bowiem niczym wniesionym na nowo, psującym pierwotną czystość. Stanowi pośrednio logiczną konsekwencję drewnianych mieczów i utopijnych, niedojrzałych haseł. Jest w istocie wyrazem słabości plebejskiego zaplecza arian polskich.

Wracając do rzeczy, walka między obydwoma autorami o interpretację Rakowa jest wielce zmienna. Hernas, zgodnie z przesadną oceną roli nurtu plebejskiego, w ucieczce rakowskiej widzi pozytywną próbę realizacji własnych zasad tego skrzydła. Słowa Lubienieckiego o istnieniu w Rakowie grupy ludzi głoszących, że *Pismo* to „czernidło“, zaś ważne jest tylko to, by „[...] nic czynić, ani uczyć nikomu, chyba by miał z nieba objawienie i aby abo cuda widział, abo sam miał moc czynić je“ — uważa Hernas za najradykalniejszy dowód „racjonalizmu religijnego, który znalazł wyraz w odrzuceniu objawienia“ (s. 267). Jest to wyraźne przeinterpretowanie. O ile lepiej ujął sprawę Ogonowski, rzeczowo pisząc o masie objawionych krążących po nieustannie synodującym Rakowie (s. 190). Hernas kończy: „Do tego stadium ruch antytrynitarSKI jako całość nie doszedł do końca swej historii“ (s. 267). I dobrze, wypadnie dodać, gdyż groziło to całkowitym chaosem, zamianą wysoce przecież cennego środowiska rakowskiego w gromadę szaleńców, opętanych i cudotwórczych. Idąc dalej, Hernas stawia drugą tezę, że nauki prostaczków

w Rakowie miały niby to wskazywać najprostszą drogę do obalenia ustroju — rewoltę (s. 268). Odszczepieniec ariański Kasper Wilkowski napisał: „Do czego ci mili, dziwni prorocy wiedli, i co za konfuzją, której się po dziś dzień sromacie, prowadzili“ (s. 268; podkreśl. Hernasa). Przyznać trzeba, że nienajpiękniej to wyrażone, ale przecież jasno, tymczasem Hernas przeczytał się w tym owej rewoltę, do której mieli nawoływać prostaczkowie — bo przecież, zgodnie ze schematycznymi przekonaniem, do czegoż innego. mogą nawoływać „prostaczkowie“!

Ogonowski również pisze o złożeniu urzędów przez ministrów i oddaniu nauczania w ręce prostaków. Jednak, zgodnie z faktami i jakże koniecznym w robocie naukowej zdrowym rozsądkiem, mówi po prostu o bałaganie, sro-dze konfudującym gminę i ideę ariańską (s. 190).

Z pozostałych spraw spornych zatrzymać się warto nad jeszcze jedną, dotyczącą interpretacji teorii prawd koniecznych. Ogonowski uznaje tę teorię, negującą prawdy dogmatyczne, za wyraz zaufania do człowieka, uważa ją za duży krok naprzód w kierunku religii naturalnej, mówi o jej rezonansie poza granicami Polski, szczególnie w ruchu irenicznym (s. 199—201). Hernas natomiast zadowala się ogólnikowym sformułowaniem, że „podział prawd religijnych na konieczne i niekonieczne [...], pozwalający szlachcie antytrynitar-skiej uciskać poddanych [?], miał zasadnicze ostrze antyludowe“ (s. 272). Obok względnej postępowości w zakresie dogmatycznym, był ten podział wsteczny społecznie (s. 272—274).

Wydaje się jednak, że to nie teoria prawd koniecznych zezwalała na ucisk chłopów, pomijając nawet fakt, że właśnie w majątkach szlachty ariańskiej był on łatwiejszy do zniesienia. W realnym procesie społeczno-ekonomicznym nie ma potrzeby formułowania teorii zezwalających na realizację tego procesu. Raczej przeciwnie, istnieje potrzeba formułowania teorii osłabiających negatywne skutki jego realizacji. Wysuwanie pierwiastków etycznych w teorii prawd koniecznych, a jeszcze mocniej w ruchu irenicznym, było — jeśli o to idzie — jedną z form walki z uciskiem i wyzyskiem feudalnym.

Obydwie prace poświęcone Braciom Polskim urywają się w początkach XVII w., pośpiesznie kwitując ostatnie lata istnienia arian i w dalszym ciągu w jakimś wstydlwym zawieszeniu pozostaje sprawa roli arian w latach wojen szwedzkich, a we właściwym rozumieniu — stosunek ideologii ariańskiej do kwestii narodowych.

Jedyną pracą o specjalnym charakterze zawartą w recenzowanym tomie jest rozprawa Ireny Średzińskiej-Tarnowskiej o logice Burskiego. Jest to właściwie relacja z książki Burskiego pt. *Dialektyka Cycerońska* (1604)²⁶, napisanej w formie rozmowy Stoika, który reprezentuje poglądy autora, z Perypatetykiem i Akademikiem. Poglądy Burskiego określa autorka jako stoickie w nurcie empirycystycznym i materialistycznym. To ostatnie opiera na jedynym cytacie: „Nic nie istnieje poza ciałami“ — i ogranicza się do postulatu, że ta sprawa wymaga szczegółowego zbadania.

²⁶ Współautorem książki jest Jan Zamoyski, o czym nie wspomina Średzińska-Tarnowska. Wydaje się, że należało wyjaśnić tę kwestię.

Z osiągnięć Burskiego wylicza Średzińska jako główne — walkę ze scholastyczną sylogistyką i wprowadzenie indukcji, co było zgodne z postulatami empiryzmu, a w czym Burski o 16 lat wyprzedził Bacona z jego *Organonem* (1620). Do osiągnięć Burskiego zalicza autorka odkrycie logiki zdaniowej stoików, która, drugi raz odkryta w XX w., była ewenementem.

*

Zamykając ocenę książki nie można pominąć rozprawy wstępnej Leszka Kołakowskiego. Nie wnosi ona wielu nowych, zwłaszcza udokumentowanych odpowiednio wartości, w istocie niewiele poszerza zakres znanych już tez, lepiej czy gorzej argumentowanych w rozprawach szczegółowych. Cennym spostrzeżeniem, wartym odnotowania, jest wstępna teza o niejednolitym, zwykłe oddzielnym, rozwoju myśli materialistycznej i ideologii ruchów plebejskich w średniowieczu i renesansie. Żałować należy, że nie jest ona konsekwentnie przeprowadzona w pracy, w zetknięciu z problemem oceny ruchów z zakresu wiążącego się z rozwojem myśli materialistycznej. Pozwoliłoby to oddzielić sprawę kształtowania świadomości filozoficzno-społecznej od historycznych przejawów walki klasowej. Problem ten, jak starałem się ukazać szczególnie na przykładzie prac o Braciach Polskich, negatywnie wpływał na ocenę ruchu naukowego.

Rozprawa wstępna ogólnie charakteryzuje całość okresu, sygnalizuje sprawy, które nie znalazły omówienia w tomie, jak np. sprawa scholastyki polskiej. Wymienieni tu również zostali filozofowie pomniejsi i rola Akademii Krakowskiej w rozwoju prądów renesansowych. Lecz pewna ogólnikowość i okazjonalny charakter pracy nie pozwalają na bardziej szczegółową polemikę z tą rozprawą, którą trudno uznać za pełny wyraz udokumentowanych poglądów autora na dany temat.

*

W świetle ukazanych niedostatków recenzowany tom nie spełnia oczekiwań. Znalazły w nim miejsce prace o różnym poziomie, co zwykle grozi niejednorodnością. Obok tego w pewnym sensie wspólną cechą prac zawartych w tomie jest usiłowanie podporządkowania tematu z góry przyjętym założeniom, nieraz jaskrawo sprzecznym z rzeczywistym stanem faktycznym. Ten ostatni moment tłumaczy się niejako nazbyt długim okresem wydawniczym książki, która dziś jest zapewne echem minionych tendencji.

Jan Szpruch

POEZJA ZWIĄZKU ŚWIĘCONEGO I ROKOSZU LUBOMIRSKIEGO. Przygotował do druku, objaśnił i wstępem poprzedził Juliusz Nowak-Dłużewski. Redaktor naukowy Jadwiga Pietrusiewiczowa. Wrocław 1953. Zakład imienia Ossolińskich — Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, s. XXIII, 1 nlb., 316. Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk.

Chociaż literatura polityczna okresu staropolskiego przedstawia dużą wartość dla badaczy, zarówno polonistów, jak i historyków, i jej znaczenie dla obu dyscyplin jest dziś powszechnie uznane, w dotychczasowej praktyce naukowej poświęcano jej stanowczo zbyt mało uwagi. W bardzo dużej części jest ona szerszemu gronu badaczy po prostu nie znana. Ogromna część