Franciszek Bargieł

Uwagi i sprostowania na temat S. Szadurskiego SJ

Studia Philosophiae Christianae 16/2, 160-169

1980

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.

MUZEUM HISTORII POLSKI

duszę dopiero po upływie co najmniej miesiąca od chwili poczęcia. Godna podkreślenia jest również postulowana przez niego w filozofii moralnej obrona chłopów oraz dziedziczność tronu królewskiego.

Przeprowadzona powyżej próba prześledzenia wpływów, jakim ulegał Klein, może nasunąć mniemanie, że jego filozofia nosi na sobie znamiona pewnej formy eklektyzmu. Różnica poglądów na temat, co jest eklektyzmem, a co spójną syntezą nie pozwala jednak na precyzyjne stwierdzenia w tym względzie. W tym kontekście rodzi się także pytanie, czy Klein akceptując zasadniczo główne poglądy Arystotelesa i ich modyfikacje dokonane przez Tomasza z Akwinu, sam sięgał do wymienionych poprzednio filozofów, czy też oparł się raczej na jakimś jednym autorze i do jego poglądów wprowadzał jedynie nieznaczne korekty. Brak wystarczającej ilości szczegółowych opracowań okresu, w którym działał Klein, nie pozwala na udzielenie wiążącej odpowiedzi na to pytanie. Niewątpliwie byłoby miłą niespodzianką móc stwierdzić, że to sam Klein wybierał z uprzedniego i współczesnego mu dziedzictwa filozoficznego to, co uważał za słuszne i prawdziwe. Bardziej prawdopodobny jednak wydaje się przypuszczenie, że opierał się na ówczesnej tradycji filozoficznej jezuitów, w której dużą rolę odegrali Hiszpanie (zwłaszcza Suárez), będący wtedy profesorami w Kolegium Rzymskim. Dopiero dalsze, bardziej systematyczne badania tego okresu, zwłaszcza scholastyki jezuickiej, mogą te zagadnienia nieco wyjaśnić.

FRANCISZEK BARGIEŁ SJ

UWAGI I SPROSTOWANIA NA TEMAT S. SZADURSKIEGO SJ

1. Dotychczasowa literatura o S. Szadurskim. 2. Rozbieżności bibliograficzne: a) chronologia i miejsca ukazania się dzieł Szadurskiego, b) tytuły publikacji, c) opinie autorów o Szadurskim. 3. Rozbieżności biograficzne. 4. Przejaskrawienia w opiniach na temat filozoficznej twórczości Szadurskiego.

Stanisław Szadurski (1726—1789?), polski jezuita z litewskiej prowincji zakonnej, swoją filozoficzną spuścizną zapisał się raczej dobrze w bibliografii i historii polskiej kultury w XVIII wieku. Dość liczne pochlebne wspomnienia o nim można znaleźć w encyklopediach — ogólnych i specjalistycznych — a także w kilku opracowaniach z zakresu historii filozofii i szkolnictwa polskiego. Są to jednak wspomnienia niepełne, a często niedokładne. Wydało się więc słuszne zająć się nim wszechstronniej w osobnej monografii, opartej nie na przekazach z drugiej ręki, lecz na dostępnym materiale źródłowym, dotyczącym jego życia i poglądów.

Takie właśnie opracowanie ukazało się świeżo na małej poligrafii w bardzo szczupłym nakładzie i wniosło — prócz nowych danych — również szereg uściśleń i sprostowań do opinii, jakie dotychczas wypowiadano o tym Autorze [1]. Artykuł obecny ma na celu uprzystępnić

[1] Franciszek Bargieł SJ, *Stanisław Szadurski SJ (1726—1789). Przedstawiciel uwspółcześnionej filozofii scholastycznej.* Wydział Filozoficzny

skrótowo wyniki przeprowadzonych badań, szczególnie te, które odbiegają od utartych przekonań i dotychczasowego stanu zagadnienia, by interesująca postać osiemnastowiecznego filozofa stanęła w pełniejszym świetle.

1. DOTYCHCZASOWA LITERATURA O S. SZADURSKIM

Pomijając całkiem drobne wzmianki i publikacje zagraniczne, omawianemu Autorowi poświęciły nieco więcej uwagi następujące polskie wydawnictwa:

1) J. Brown, *Biblioteka pisarzów asystencji polskiej Towarzystwa Jezusowego*, przekład z łac. W. Kiejnowskiego, Poznań 1862, 393—394;
2) *Encyklopedia powszechna*, wyd. przez S. Orgelbranda, XXIV, Warszawa 1867, 525;
3) J. Bieliński, *Uniwersytet Wieleński (1579—1831)*, Kraków 1899—1900, II, 91 i III, 348
4) S. Orgelbranda *Encyklopedia powszechna z ilustracjami i mapami*, XIV, Warszawa 1903, 219;
5) *Encyklopedia kościelna* (...) wydana przez M. Nowodworskiego, XXVII, Warszawa 1904, 454—455;
6) *Podręczna encyklopedia kościelna* pod red. Z. Chełmickiego, XXXVII—XXXVIII, Warszawa 1913, 349;
7) S. Bednarski, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce. Studium z dziejów kultury i szkolnictwa polskiego*, Kraków 1933, 320—321, 354—355, 489—490, 513 i in.;
8) K. (S). Estreicher, *Bibliografia Polska*, XXX, Kraków 1934, 186—187;
9) *Bibliografia filozofii polskiej 1750—1830*, Warszawa 1955, 128;
10) L. Chmaj, *Kartezjanizm w Polsce XVII i XVIII w.*, Myśl Filozoficzna, 1956, nr 5 (25), 94—95
11) O. Narbutt, *O pierwszym polskim podręczniku logiki*, Łódź 1958, 118;
12) B. Bieńkowska, *Kopernik i heliocentryzm w polskiej kulturze umysłowej do końca XVIII wieku*. Wrocław 1971, 124—125, 191—192;
13) *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*, Wrocław 1971, 379.

O dotychczasowych opracowaniach na temat Szadurskiego najogólniej można powiedzieć, że są skrótowe i ogólnikowe lub wycinkowe, a mimo to nie wolne od znacznych nawet rozbieżności biblio- i biograficznych, w ocenie zaś jego poglądów — od jednostronności czy przejaskrawienia pewnych rysów kosztem innych, nie mniej chara-

---

Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, Kraków 1978. Na całość opracowania składają się 2 części: część wstępna o dwu rozdziałach (Wprowadzenie bibliograficzne, 3—28, i Zarys biograficzny, 29—54) oraz część zasadnicza — doktrynalna, która w 3 rozdziałach omawia poglądy Autora z logiki, 55—139; poglądy metafizyczne (z ontologii, etiologii, teologii naturalnej i psychologii), 140—234; wreszcie poglądy z fizyki (ogólnej i szczegółowej), 235—293. Monografię zamyka krótka synteza całej doktryny, streszczenie w jęz. franc., skorowidz imienny i spis treści, 294—313.

kterystycznych dla jego sposobu myślenia. Te właśnie usterki chcemy tu zasygnalizować, by uchronić przed ich powtarzaniem ewentualne przyszłe publikacje poświęcone temuż Autorowi [2].

2. ROZBIEŻNOŚCI BIBLIOGRAFICZNE

Dotyczą one kilku punktów: rozległości spuścizny pisarskiej Szadurskiego, jej chronologii i miejsca publikacji, a także tytułów, a nawet samej treści niektórych jego pism.

Z dzieł Autora dotarły do naszych czasów i są dziś dostępne:

1) *Positiones ex philosophia mentis et sensuum*, 1758;
2) *Disputatio philosophica menstrua* (...), Nowogródek 1760;
3) *Principia ratiocinandi variis dialogis atque exercitationibus* (...) *contenta*, 1760 i 1761;
4) *Scita philosophica ex physica generali* (...), Nowogródek 1761;
5) *Scita philosophica ex physica particulari*, Nowogródek 1762;
6) Scita philosophica (...), 1762. (Jest to zbiór trzech poprzednich pozycji: nr 3, 4 i 5 z dodatkiem „Propositiones metaphysicae" jako drugiej części zbioru).

Z powyższego zestawu najbardziej znane stały się „Principia ratiocinandi" (nr 3) — wymieniono je w 10 publikacjach; dziewięciokrotnie powołano się na „Positiones" (nr 1) i „Scita ... ex physica generali" n(r 4); pięciokrotnie wzmiankowano „Scita ... ex physica particulari" (nr 5), a czterokrotnie — „Scita philosophica" (nr 6).

W zapisach bibliograficznych znalazły się też dwa inne dzieła Szadurskiego, dziś niedostępne: „Physica seu philosophia naturalis" oraz „Positiones metaphysicae ex theologia naturali". Tę drugą pozycję odnotował jedynie Estreicher. Pierwszą zaś — prócz Bibliografii Polskiej — także Chmaj i Bednarski, który zaznaczył, że jest to jedyne pismo Szadurskiego pozostałe w rękopisie, a przed ostatnią wojną przechowywane w Bibliotece Narodowej w Warszawie.

Nikomu natomiast nie wpadła w ręce znajdująca się tamże po dziś dzień „Disputatio philosophica menstrua" (nr 2) ani „Propositione metaphysicae" wchodzące do zespołowego wydawnictwa pt. „Scita philosophica" (nr 6) jako jego drugą część.

a) Rozbieżności w ustaleniu chronologii i miejsc ukazania się dzieł Szadurskiego

Jeśli idzie o ich datowanie, to od ogólnie przyjętej linii, wytyczanej przez metryczki wydawnicze, wyłamuje się sam Bieliński, i to w jednym tylko szczególe, publikację fizyki szczegółowej (nr 5) umieszczając — zamiast w 1762 r. zgodnie z metryczką i utartą opinią — aż w 1767 r., gdy Szadurski od pięciu już lat nie zajmował się nauczaniem filozofii. Trzeba więc uznać to za pomyłkę, może czysto drukarską i nie mającą żadnego oparcia, owszem, sprzeczną z ówczesnym sposobem postępowania. Pisma Szadurskiego są przecież ściśle szkolnego typu jako program czy materiał pomocniczy, dawany uczniom przed egzaminem lub dysputą. I jako takie wydają się zrozu-

[2] Z zagranicznych publikacji Szadurski znalazł się co najmniej w dwu wydaniach bibliografii jezuickiej pt. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* (de Backer-Sommervogel): Louvain-Lyon 1876, III, 1009 i tejże Nouvelle édition (...), Bruxelles-Paris 1896, VII, 1740.

miałe w swym powstaniu wyłącznie na tle filozoficznej dydaktyki ich Autora, a nie po jej zakończeniu i przejściu do innych zajęć.

Rozbieżność co do miejsca powstania i wydania owych pism jest znacznie większa i jakby nie licząca się ze wskazówkami metryczek wydawniczych. Przybiera ona czworaki kształt, to znaczy, że twórczość filozoficzną Szadurskiego wiąże się z trzema różnymi miejscowościami: z Warszawą, Wilnem i Nowogródkiem lub podaje się ją bez zaznaczenia miejsca. W Warszawie umieszcza się: „Positiones" (nr 1) — Brown, Bieliński, Nowodworski, Bednarski Estreicher; „Principia" (nr 3) — ci sami bez Bednarskiego; i „Scita ... ex physica generali" (nr 4) —Orgelbrand. W Wilnie umieszcza się „Scita philosophica" (nr 6) — Brown, Orgelbrand; obie fizyki (nr 4 i 5) — Bieliński, Nowodworski; oraz „Principia" (nr 3) — I. Petrauskiene. Do Nowogródka odsyła się wyłącznie teksty fizyczne (nr 4 i 5) — Bieliński, Estreicher, a Bednarski tylko pierwszy z nich. Do Nowogródka nadto odwołuje się na swej karcie tytułowej „Disputatio philosophica menstrua", nieznana historykom. Bez umiejscowienia cytuje się „Principia" (nr 3) — Orgelbrand, Bednarski, Estreicher i „Scita philosophica" (nr 6) — Estreicher.

Na pierwszy rzut oka zaistniały spór wydaje się nieuzasadniony i łatwy do rozwikłania. Pisma Szadurskiego podają przecież na ogół dostateczne wskazówki topograficzne co do swej genezy. W trzech z nich (2 fizyki i dysputa logiczna — nr 4, 5 i 2) na karcie tytułowej widnieje miasto Nowogródek. W czwartej ta sama miejscowość występuje dyskretniej, bo w dedykacji, a nie w tytule. „Scita philosophica' '(nr 6), a raczej pierwszą ich część: „Principia" z 1761 r. (nr 3), zadedykował Autor wojewodzie nowogrodzkiemu, J. A. Jabłonowskiemu, uzasadniając swój krok m.in. tym, że stworzył ów tekst na terytorium podległym władzy Adresata. „Positiones" (nr 1) natomiast wiążą się genetycznie z Warszawą, skoro zaznaczają w podtytule, że dysputa, której wytyczały program, odbyła się w Collegium Nobilium w 1758 r. Z pism Szadurskiego tylko jedno nie wskazuje żadnego miejsca — „Principia" z 1760 r. Nawiasem dodajmy, że żadne z nich nie odsyła do Wilna jako miejsca swego powstania.

Problem jednak jest w czym innym. Nie jest mianowicie pewne, czy owe informacje topograficzne określają miejsce druku danego tekstu, czy wyłącznie miejsce jego napisania. By więc zagadnienie nabrało pełnej przejrzystości, trzeba uwzględnić jeszcze dodatkowe przesłanki. A biorąc pod uwagę wszystkie dostępne dane sprawa miejsc druku pism Szadurskiego najprawdopodobniej da się ująć w następujące 3 punkty:

1) Warszawskie pochodzenie — w pełnym znaczeniu — można przypisać jedynie najstarszemu pismu Autora, „Positiones". Powstały one w Warszawie, gdy Szadurski nauczał w konwikcie szlacheckim i tam chyba zostały wydrukowane, skoro jezuici warszawscy posiadali własną drukarnię. Nieuzasadnione natomiast wydają się genetyczne związki z Warszawą, choćby tylko odnośnie do samego faktu druku, późniejszych tekstów naszego filozofa, takich jak któraś z fizyk czy „Scita philosophica". Pisma te bowiem zostały opublikowane za jego nowogródzkiej profesury, miejscem zaś wydania, jak sądzą Orgelbrand, Nowodworski i Estreicher miała być Warszawa. Opinia to raczej mało prawdopodobna, ponieważ przeciw ich drukowi w stolicy przemawia zarówno znaczna odległość między Nowogródkiem a Warszawą, jak też dokonane w tym czasie wydzielenie nowej mazowieckiej prowincji jezuickiej z dawnej litewskiej. Wskutek tego musiały osłabnąć

kontakty Szadurskiego, który pozostał w prowincji litewskiej, z jezuitami warszawskimi, przynależnymi do nowopowstałej prowincji mazowieckiej.

2) Reszta znanych tekstów Autora, nie wyłączając „Principia" z 1760 r., które nie podają miejsca, może mieć wyłącznie pochodzenie nowogródzkie zgodnie z informacją metryk wydawniczych, przynajmniej w tym sensie, że w Nowogródku powstały w rękopisie. W takim pojęciu nie wolno ich wiązać z inną miejscowością, konkretnie z Wilnem, bo w tym czasie Szadurski pracował w Nowogródku, a z wileńskimi uczelniami nie miał nic do czynienia. Ale to nie znaczy, że owe pisma, choć napisane w Nowogródku, zostały tam także wydrukowane. Wydaje się to nieprawdopodobne, gdyż nic nie wiadomo, by była tam drukarnia jezuicka czy jakaś inna. Wobec tego sprawa druku wymaga innego wyjaśnienia.

3) Najprostszy i najbardziej uzasadniony domysł prowadzi właśnie do Wilna, do drukarni Akademii Wileńskiej, jako stosunkowo niedalekiej. Współczesny historyk wileński, I. Petrauskiene, twierdzi z całą stanowczością, że stamtąd wyszły „Principia" Szadurskiego (Vilnianus akademijos spaustusve, Vilnius 1976, s 218). Wydaje się, że z równą słusznością można, a nawet trzeba uznać drukarnię jezuicką w Wilnie za miejsce wydania również pozostałych pism Autora z jego nowogródzkich czasów. Potwierdziłoby to domniemania takich autorów, jak Brown, Orgelbrand, Bieliński, Nowodworski, którzy genezę pewnych tekstów Szadurskiego — czasem aż przesadnie — odnoszą właśnie do Wilna.

b) Nieścisłości w tytułach publikacji podawanych w bibliografii Szadurskiego

Potrzeba tu choć dwu drobnych poprawek i uściśleń ze względu na niedokładne i mylące sformułowania Bielińskiego, Nowodworskiego, Narbutta i Bieńkowskiej. Trzej pierwsi „Positiones ex philosophia (...)" przemianowali na „Propositiones", ostatnia zaś wyraz „physica" przekształciła na „philosophia" w nagłówkach obu fizyk, podając je jako „Scita philosophica ex philosophia (generali, particulari)" zamiast „...ex physica...". Za mylną należy też uznać opinię Bieńkowskiego, o tychże tekstach: że były to tezy uczniowskie opublikowane przez Szadurskiego. Tymczasem były to jego własne tezy dane uczniom jako program na szkolną dysputę.

c) Wypaczona charakterystyka treści

Sprostowania wymaga wreszcie opinia, jaką wypowiedział Estreicher o „Principia ratiocinandi" w oparciu o Bednarskiego, sprowadzając treść owego tekstu do takich punktów, jak: „odrzucenie teorii o materii pierwszej, żądanie, by w przedmiotach fizycznych rozumowanie opierać na doświadczeniu, oraz polemika z nauką Locke'a o duszy i z panteizmem Spinozy". Takie jednakże twierdzenia nie mogą się odnosić do „Principia ratiocinandi" — jest to tekst czysto logiczny — lecz co najwyżej do całokształtu filozoficznej myśli Szadurskiego. I w takim właśnie odniesieniu wypowiedział je Bednarski, co Estreicher niepotrzebnie uogólnił rozciągając je również na „Principia".

3. ROZBIEŻNOŚCI BIOGRAFICZNE

W życiorysie Szadurskiego sporne są lub niepewne przede wszystkim trzy zasadnicze daty: urodzenia, wstąpienia do zakonu i śmierci, następnie niektóre wydarzenia, ich umiejscowienie i kolejność, wreszcie rodzaj wykonywanych zajęć [3].

Data urodzenia waha się między rokiem 1726 a 1727, i to nie tylko w opracowaniach, ale i w samych źródłach. Dlatego jej dokładne ustalenie wydaje się niemożliwe. Aby kwestię postawić we właściwym świetle, należy zaznaczyć, że ogół dostępnych źródeł, jak i opracowań — przemawia za rokiem 1726, a tylko jeden, i to stosunkowo późny dokument — za rokiem 1727. Na nim oparł się Bednarski, odbiegając w tym punkcie od pozostałych przekazów. Jest to, być może pomyłka, ale ostrożność doradza pozostawić kwestię w zawieszeniu, jak to czyni „Filozofia w Polsce", dając możliwość wyboru pomiędzy spornymi datami.

Sporne daty wstąpienia Szadurskiego do zakonu rozdziela różnica znaczniejsza, bo pięcioletnia: 1739 i 1744. Również w tym punkcie nie ma zgodności w poglądach wypowiadających się w tej sprawie autorów. Za późniejszą datą opowiedział się sam Bednarski, a przed nim jednogłośnie przyjmowano datę wcześniejszą. Lecz w źródłach sprawa przedstawia się zupełnie jasno. Wszystkie one — na przekór utartej opinii — popierają stanowisko Bednarskiego. Skąd więc wzięła się wcześniejsza data wstąpienia? Stało się to najprawdopodobniej z powodu omyłkowego zapożyczenia z życiorysu drugiego jezuity Szadurskiego, Rafała, który właśnie w 1739 r. wstąpił do nowicjatu. Pomyłka tym łatwiejsza, że w jezuickich katalogach obaj Szadurscy stoją bezpośrednio obok siebie.

Data śmierci naszego filozofa jest nie tyle sporna, co po prostu nieznana. Dlatego tylko niektóre publikacje wspominają o niej podając, że Szadurski umarł w Warszawie w 1789 r. Na jakiej podstawie, nie wiadomo. Piszącemu, mimo skrzętnych poszukiwań, nie udało się dotrzeć do jakiejkolwiek miarodajnej dokumentacji w tym względzie, prócz drobnej poszlaki, która zdaje się podważać rok 1789 jako datę śmierci Szadurskiego i przesuwać ją o kilka lat później. Albowiem w Kalendarzu politycznym (Groella) z 1792 r. znajduje się wzmianka o Stanisławie Szadurskim, honorowym członku Kapituły Inflanckiej. Nie ma tam wprawdzie dokładniejszych określeń osoby, ale podane szczegóły jakoś dziwnie przystają do naszego filozofa.

Do niejasnych i spornych punktów w życiorysie Szadurskiego należą ponadto jego studia zagraniczne, ich charakter i miejsce, przebieg profesury filozoficznej oraz pewne zajęcia uboczne.

Wiadomości o zagranicznych studiach naszego filozofa zawdzięczamy głównie Bednarskiemu, ale jego zdanie o nich wykazuje pewne wahania, a może i sprzeczności. Mówi bowiem nie tylko o studiach paryskich, ale i o roku teologii w Rzymie. W Paryżu zaś każe mu studiować — oprócz teologii — fizykę i matematykę, owszem, zajmo-

---

[3] Dokumentację źródłową do życiorysu Szadurskiego stanowią 2 grupy katalogów jezuickich z lat 1746—1773. Są to tzw. katalogi roczne w liczbie 21, wyznaczające z roku na rok zajęcia członkom danej prowincji jezuickiej, oraz katalogi trzyletnie w liczbie siedmiu, kreślące historię życia poszczególnych jezuitów, a niekiedy także charakterystykę uwzględniającą ich przydatność do określonych prac.

wać się wychowaniem Józefa Hylzena, opiekować się nim podczas jego zagranicznych podróży i studiów. Co więcej, gdy Szadurski powróci do kraju i podejmie pracę pedagogiczno-dydaktyczną w warszawskim konwikcie szlacheckim, Bednarski obarczy go tam nauczaniem matematyki i zaliczy do wybitniejszych matematyków tamtego zakładu naukowo-wychowawczego.

Tymczasem — jak się zdaje — sprawy wyglądały nieco inaczej. Zagraniczne studia odbywał Szadurski wyłącznie w Paryżu, w jezuickim kolegium Ludwika Wielkiego. Jego pobyt w Rzymie nie znajduje potwierdzenia w źródłach. W Paryżu zaś przebywał trzy lata, studiując teologię rozpoczętą w Warszawie — jako swe główne zadanie — a obok niej zajmował się też nowszą filozofią i naukami doświadczalnymi, konkretnie logiką i fizyką, uczestnicząc w wykładach sławnego wówczas Nolleta. Nic nie wiadomo o jego studiach matematycznych i późniejszych zajęciach w tej dziedzinie. Nie ma też żadnej dokumentacji ani uzasadnienia twierdzenie Bednarskiego o opiekuńczo-wychowawczej roli Szadurskiego wobec młodego Hylzena, a swego kuzyna. Zadanie to spełniał Karol Wyrwicz, Szadurski bowiem był za młody do tak odpowiedniej funkcji i nie miałby czasu na jej wykonanie, zajęty własnymi nader wielostronnymi studiami.

W przekazach o Szadurskim nie ma jednomyślności na temat jego filozoficznej profesury i jej przebiegu. Jedni każą mu wykładać filozofię najpierw w Warszawie, potem w Nowogródku, drudzy kolejno w Wilnie i Warszawie, jeszcze inni wyznaczają jej trzy etapy: warszawski, wileński i znów warszawski. Prawdziwa jest jedynie wersja pierwsza o dwóch cyklach filozoficznego nauczania (dwuletnim i trzyletnim) i o ich umiejscowieniu w Warszawie (Collegium Nobilium), następnie w Nowogródku (dla młodzieży jezuickiej). Jego profesura filozofii w Akademii Wileńskiej nie ma żadnego oparcia w źródłach. Pomylono ją może z profesurą teologii, która przypadła mu tam w udziale przez rok, choć dopiero kilka lat później.

Jest jednak odrobina słuszności w twierdzeniu, że Szadurski dwukrotnie nauczał w Warszawie i że za każdym razem przybywał tam z Wilna. Nie trzeba jednak tego nauczania zacieśniać do samej filozofii, a jego miejsca do konwiktu szlacheckiego. Po raz pierwszy bowiem uczył w Warszawie, w kolegium „zwyczajnym", w latach 1750—1752, jako tzw. magister-stażysta, tj. w klasach średnich, gramatykalnych, nie mając jeszcze ukończonych własnych studiów, lecz w przerwie między kursem filozofii a teologii [4]. A przybył tam z Akademii Wileńskiej, gdzie rok wcześniej rozpoczął swą nauczycielską praktykę. Drugi raz przybył do Warszawy także z Wilna, już jako kapłan, na profesora filozofii w niedawno otwartym Collegium Nobilium, by po dwuletnim kursie już więcej do niej w takim charakterze nie powrócił. Nie pozwalała na to zresztą przeszkoda zewnętrzna w postaci wspomnianej już granicy między dwoma jezuickimi prowincjami, litewską i mazowiecką, które wtedy powstały.

---

[4] Kolegium „zwyczajne" w odróżnieniu od Collegium Nobilium. Obydwa bowiem istniały w Warszawie. Pierwsze miało rozleglejszy program i było dostępne dla ogółu młodzieży, nawet w pewnej mierze nieszlacheckiej. Drugie to zakład o charakterze specjalistycznym, przeznaczony wyłącznie dla szlachetnie urodzonych, i to z wyższej sfery — nobilów.

4. PRZEJASKRAWIENIA W OPINIACH NA TEMAT FILOZOFICZNEJ TWÓRCZOŚCI SZADURSKIEGO

a) Szadurski w ocenie Bednarskiego. Ten przedstawia go jako myśliciela postępowo-eklektycznego, nie zasklepionego w jednym tylko systemie myślowym, lecz stosującego wybór w poglądach. M. in. twierdzi o nim, że z tego właśnie względu wypadło mu odrzucić niektóre nawet ważne tezy arystotelizmu i scholastyki, zwłaszcza tezę o materii i formie, czyli tzw. hylemorfizm. Kiedy indziej Bednarski utrzymuje, że nasz filozof w tej kwestii nie ma wyrobionego zdania, że jest obojętny lub bezradny, a nawet zmienny w zapatrywaniach. Zgodzić się trzeba z Bednarskim, że stanowisko Szadurskiego w kwestii materii i formy jest niejasne i chwiejne, lecz twierdzenie, że odrzuca te pojęcia, nie znajduje uzasadnienia w jego tekstach, zresztą niejednoznacznych. Z jednej strony bowiem materii nie uwzględnia w zestawie przyczyn, uznając wyraźnie tylko przyczynę sprawczą, celową, wzorczą i formalną. Zwalcza też stanowczo arystotelesowskie „wyprowadzanie z materii" jako genezę nowych form. Z drugiej jednak strony niejednokrotnie, tj. zarówno w psychologii, jak i fizyce ogólnej, głosi tezę o złożoności ciała naturalnego i człowieka z materii i formy, z ciała i duszy. Nie mógł zresztą nauczać inaczej, ponieważ teza o hylemorfizmie należała do programu jezuickiej filozofii i nie została odwołana po reformie studiów w połowie XVIII w. Inna rzecz, ile w tym było jego osobistego przekonania i zrozumienia dla tradycyjnego pojmowania materii i formy, a ile zewnętrznej uległości dla obowiązujących przepisów. Wydaje się raczej, że zwłaszcza w pojęciu materii pierwszej jako czystej potencjalności miał poważne trudności i opory, rozumiejąc ją po swojemu, a nie w duchu tradycji. Dlatego to scholastyczną tezę o hylemorfizmie uzupełnia dodatkowymi teoriami natury dynamiczno-mechanicznej, szczególnie przy wyjaśnianiu jedności psychofizycznej człowieka, mianowicie tzw. systemem wzajemnych wpływów.

Inne znamię filozofii Szadurskiego widzi Bednarski w pojmowaniu fizyki wyłącznie doświadczalnie i po kartezjańsku. Z poprzednich uwag, jak i z hasła, które w fizyce właśnie Autor uznał i ogłosił jako wytyczną swej filozofii: „Rozum wspomagany doświadczeniem, a doświadczenie rozumem" — wynika, że i ta ocena jezuickiego historyka idzie za daleko. Szadurski bowiem nawet na terenie fizyki nie porzucił całkiem torów myślenia i zasad scholastyki na rzecz czystego doświadczenia i kartezjanizmu, co otrzyma nowe jeszcze potwierdzenie w dalszych uwagach.

b) Opinia Chmaja o Szadurskim a rzeczywistość. „Szadurski — mówi Chmaj — był zwolennikiem naturalnego badania przyrody, odrzucał scholastykę, wysoko cenił Kartezjusza i z niego brał podstawowe pojęcia filozoficzne: zasadę jasności i wyrazistości idei jako kryterium prawdy, teorię sądu jako aktu woli, teorię błędu, różnicę substancji materialnej i duchowej; zresztą widoczny jest u niego wysiłek samodzielnego przemyślenia różnych zagadnień, szukania wszędzie doświadczeń niewątpliwych".

Taka ocena tylko w drobnej części znajduje pokrycie w pismach Szadurskiego. Słuszne jest w niej zdanie pierwsze i ostatnie wraz z twierdzeniem, że wysoko cenił Kartezjusza. Cała zaś reszta wymaga różnych uściśleń i sprostowań.

I tak przesadą jest twierdzenie, że Szadurski odrzucał scholastykę jako taką. Co najwyżej odrzucał on niektóre tezy scholastyki, lecz nie

jej całokształt jako system. Natomiast starał się ją unowocześnić i uprzystępnić, wprowadzając do niej elementy postronne, czerpane z innych, nowszych prądów filozoficznych i z nauk doświadczalnych. Mimo to jednak w zasadniczym wymiarze i zrębie pozostał scholastykiem we wszystkich działach filozoficznych, choć nie w równej mierze, najbardziej w metafizyce Boga i bytu w ogólności, i to zarówno w treści, jak i w formie, i metodzie swej doktryny. Na pewno więcej w nim scholastyki niż kartezjanizmu, od którego odcina się w niejednym punkcie, choć też jest prawdą, że z jego pomysłów czerpał obficiej niż z innych pozascholastycznych źródeł.

Wśród kartezjańskich nowości, które nie przypadły mu do przekonania, znajduje się — wbrew opinii Chmaja — teoria sądu jako aktu woli, w jego mniemaniu zresztą nie jest to pogląd własny Kartezjusza, lecz przypisany mu przez Malebranche'a, z czego stara się go oczyścić. W „Positiones ex philosophia mentis et sensuum" mówi Szadurski najwyraźniej, że sąd — jako wyrok o stosunku zachodzącym między pojęciami — jest aktem prostym, wyłaniającym się z samego umysłu, a nie z woli! Wola co najwyżej może mieć wpływ uboczny na powstanie sądu, nakazując myśli jego wydanie, lecz nigdy na jego wewnętrzną zawartość i treść. I tylko taką złagodzoną wolitywność sądu uznawał sam i dostrzegał u ojca nowożytnej filozofii.

Jeśli jest prawdą, że nasz filozof przejął od Kartezjusza zasadę jasności i wyrazistości idei jako kryterium prawdy, to zaraz należy dodać, że dla niego nie było to pełne i wyczerpujące kryterium, ponadto występowało pod inną nazwą — oczywistości umysłowej, którą w roli sprawdzianu poznawczego dopełniały jeszcze dwie inne oczywistości: oczywistość danych zmysłowych i ludzkiego świadectwa. Innymi słowy, u Szadurskiego występuje złożony, pluralistyczny probierz prawdy, stawiający na wiarygodność nie tylko rozumu, ale i zmysłów, i ludzkiego świadectwa, a tym samym usiłujący wznieść się ponad monizujące stanowiska, wśród nich kartezjański racjonalizm. Wyraził go w słowach: „Evidentia intellectus in mere intelligibilibus, evidentia sensus in sensibilibus, evidentia auctoritatis in credibilibus", a zapożyczył go — jak sam otwarcie wyznaje — od Leibniza i Antoniego Genueńczyka (Genovesi).

Rozróżnienia substancji materialnej i duchowej nie potrzebował brać Szadurski od Kartezjusza, bo je miał dostatecznie zarysowane w tradycyjnej filozofii scholastycznej i w nauce Kościoła, aktualistycznie zaś rozumianej myśli kartezjańskiej nie mógł przyjąć bez zastrzeżeń za istotny wykładnik substancji duchowej dla zgubnych, panteistycznych implikacji takiego poglądu. Dlatego też istotę substancji duchowej zasadza nie na aktualistycznie, po kartezjańsku rozumianej myśli, lecz na samej zdolności myślenia, zachowując w ten sposób scholastyczną terminologię, choć nadaje jej swoiście zmieniony sens.

Z tych i innych jeszcze danych wynika niedwuznacznie, że Szadurski nie był czystym ani skrajnym kartezjaninem, ślepo zapatrzonym w francuskiego myśliciela, skoro stanowczo odrzucał tak znamienne dlań poglądy. M. in. — można jeszcze dodać — wolną wolę Boga jako podstawę wewnętrznej możliwości bytowej. Jeszcze jeden dowód, że kartezjański woluntaryzm, jak i przesadny racjonalizm, był mu raczej obcy.

c) Szadurski a „Filozofia w Polsce". W tym wypadku nie można zgłaszać zastrzeżeń co do oceny jego poglądów. Ta wydaje się dobrze wyważona i zgodna z obiektywnym stanem. Wątpliwość budzi wyłącznie jeden drobny szczegół natury bibliograficznej, uprze-

dnio pominięty. Chodzi mianowicie o twierdzenie, że Szadurski — oprócz filozoficznych tekstów — publikował również kazania i panegiryki. Te drugie nie podlegają kwestii choćby z tej racji, że swoje dzieła zwykł on poprzedzać dedykacjami skierowanymi do jakichś osobistości i utrzymanymi w tonie panegirycznym, niekiedy aż niesmacznym dla dzisiejszej mentalności.

Gdy natomiast idzie o twórczość kaznodziejską, to przypisywanie jej Szadurskiemu nie znajduje żadnych podstaw w dostępnej nam jego pisarskiej spuściźnie. Mimo skrzętnych poszukiwań piszący nie natrafił na jakiekolwiek kazania Szadurskiego — czy to drukowane, czy w rękopisie — ani w ogóle teksty jakieś inne od filozoficznych, np. teologiczne, chociaż i tą problematyką zajmował się z urzędu jako profesor, nawet na kilku katedrach.

Jedyną więc podstawę do przypuszczeń na temat kazań mogłaby stanowić kaznodziejska działalność Szadurskiego, urzędowo stwierdzona w dokumentach, a trwająca przez szereg lat. Był bowiem przez dwa lata kaznodzieją zwyczajnym (niedzielnym i świątecznym) w wileńskim kościele akademickim, a także niewątpliwie głosił kazania podczas trzyletniej kapelanii duszpasterskiej na dworze Hylzenowskim, jak i chyba — choćby sporadycznie — przez całe swe kapłańskie życie na wszystkich placówkach, gdziekolwiek pracował. Czy to jednak zobowiązywało do pisania i publikowania kazań, jak to się działo z udostępnianiem uczniom tekstów filozoficznych? Nie ma żadnych przekonywających przesłanek, by tak twierdzić.