

ANDRZEJ NOWICKI

WYKŁADY
Z HISTORII FILOZOFII
I MYŚLI SPOŁECZNEJ
ODRODZENIA

WARSZAWA 1956

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

ANDRZEJ NOWICKI

WYKŁADY
Z HISTORII FILOZOFII
I MYŚLI SPOŁECZNEJ
ODRODZENIA

WARSZAWA 1956

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

Książka pomocnicza zatwierdzona decyzją
Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego do użytku
w szkołach wyższych

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE — WARSZAWA 1956

Wydanie pierwsze. — Nakład 5000+162 egz. — Ark. wyd. 10,5, ark. druk. 8,25
Papier druk. sat. kl. V, 70 g, 70×100. — Oddano do składania 28. XII. 1955
Podpisano do druku 30 maja 1956. — Druk ukończono w czerwcu 1956
Zamówienie 5/56 — M-7-15627 — Cena zł 9.45

KRAKOWSKA DRUKARNIA NAUKOWA — KRAKÓW UL. CZAPSKICH 4

OD WYDAWNICTWA

Praca niniejsza zawiera treść wykładów, wygłoszonych dla studentów filozofii Uniwersytetu Warszawskiego w roku akademickim 1955/56. Przeznaczona jest jako książka pomocnicza dla studiujących historię filozofii na uniwersytecie. Partie wyróżnione *petitem* stanowią materiał obowiązkowy dla studentów filozofii, przez studentów innych wydziałów mogą być pominięte.

WSTĘP

Odrodzenie (zwane także renesansem) było wielkim przewrotem światopoglądowym, który towarzyszył burzliwemu rozwojowi sił wytwórczych i rodzeniu się nowych, postępowych stosunków produkcyjnych w łonie starego ustroju. Dzieje myśli renesansowej to dzieje śmiałej, pełnej rozmachu walki z teologiczno-feudalnym światopoglądem średniowiecza. Renesansowe teorie społeczno-polityczne miały charakter *antyfeudalny*, a u niektórych myślicieli również utopijno-komunistyczny; renesansowa filozofia miała charakter *antyscholastyczny*, przerastając u niektórych myślicieli w bojowy *ateizm*. *Etykę* odrodzenia charakteryzuje radosny, wrogi średniowiecznemu ascetyzmowi humanizm. Filozofia renesansowa przypisuje wielkie znaczenie aktywności ludzkiej. Postawę renesansową cechuje *optymizm poznawczy*: wyrosłe z materialistycznej koncepcji świata i człowieka przekonanie o potędze umysłu ludzkiego, o nieograniczonych możliwościach poznania i opanowania przyrody. W okresie odrodzenia *powstaje* i *wyzwala się* od autorytetu teologii nowożytnie *przyrodoznawstwo*, z którego później wyrośnie materializm mechanistyczny XVII i XVIII wieku. Myśl renesansowa nie była jednak tworem klasowo jednolitym, wyraźnie rozróżnić w niej można dwa nurty: burżuazyjny i plebejski.

Ogólna charakterystyka epoki

W XIV—XVI wieku przodujące pod względem gospodarczym kraje Europy wstępują w okres powstawania wczesnokapitalistycznych stosunków produkcji w łonie feudalizmu. Okres ten z punktu widzenia badań historii kultury nazywany bywa zwykle „epoką odrodzenia“. Termin ten jednak, oznaczający odrodzenie kultury starożytnej, nie odpowiada prawidłowej charakterystyce epoki. Kultura starożytna nie odrodziła się, ale posłużyła — i to tylko częściowo — jako materiał do stworzenia kultury zasadniczo innej, kultury burżuazyjnej, będącej produktem nowych, powstałych w łonie feudalizmu zaczątków stosunków kapitalistycznych.

Pod względem gospodarczym tzw. „epoka odrodzenia“ na Zachodzie była okresem pierwotnej akumulacji kapitału. Powstawaniu stosunków kapitalistycznych towarzyszyły wielkie odkrycia geograficzne i wynalazki

techniczne, które z kolei przyspieszały rozwój ekonomiczny. W 1492 roku Kolumb odkrywa Amerykę, w sześć lat później Portugalczycy opływają Afrykę odkrywając drogę do Indii. Na lata 1466—1472 przypada podróż kupca rosyjskiego Afanasija Nikitina do Indii, której rezultatem jest prawdziwy, pouczający opis krajów, nie znanych przedtem Europie. Wiele wynalazków technicznych przyszło do Europy ze Wschodu (proch, papier, igła magnesowa itd.). W drugiej połowie XV wieku pojawia się druk. Kraje słowiańskie są jednymi z pierwszych krajów, w których szybko rozwija się drukarstwo: w Czechach pierwsza książka drukowana wyszła w roku 1468, w Polsce w roku 1474.

Postęp gospodarczy, w szczególności zaś rozwój rynku wewnętrznego, umocnił formujące się państwa narodowe. We Francji władza królewska opierając się na mieszczanach złamała potęgę feudalnej szlachty i stworzyła potężną monarchię, w której rozwinęło się z czasem współczesne społeczeństwo burżuazyjne.

Burżuazja była jeszcze zbyt słaba, aby marzyć o władzy, toteż popierała scentralizowaną monarchię absolutną, która reprezentowała wprawdzie feudalne porządki, ale popierała także — we własnym interesie — rozwój handlu i przemysłu. Stąd rodząca się w walce z feudalizmem burżuazja postępuje zupełnie inaczej niż szerokie masy, które nie mogąc wytrzymać ucisku feudalnego podejmowały żywiołowe powstania kruszące podstawy feudalizmu. Burżuazja, dążąc do utorowania drogi rozwijającemu się kapitalistycznemu systemowi produkcji, obawiała się szerokich ruchów ludowych i rewolucyjnych metod walki. Jej zainteresowanie rozwojem sił wytwórczych wzmacnia zainteresowanie przyrodoznawstwem, które na podstawie praktyki produkcyjnej i teoretycznych uogólnień powstaje stopniowo jako nauka.

O epoce odrodzenia pisze Engels we Wstępie do *Dialektyki przyrody*: „Był to największy przewrót postępowy, jaki ludzkość kiedykolwiek do owych czasów przeżyła, epoka, która wymagała olbrzymów i olbrzymów zrodziła — olbrzymów myśli, uczucia i charakteru, wszechstronności i wiedzy“. „Obalona została duchowa dyktatura kościoła...“ „Nowoczesne przyrodoznawstwo... jak i cała historia nowożytna, wywodzi się z owej potężnej epoki...“¹.

Ujęcie odrodzenia przez historiografię burżuazyjną

Wielu uczonych burżuazyjnych stara się zatrzeć ten przełomowy charakter epoki odrodzenia. „Współczesna burżuazja nie chce wiedzieć o żadnych przewrotach postępowych. Już samo słowo «przewrót» wzbudza

¹ F. Engels *Dialektyka przyrody*. Warszawa 1953, s. 7, 8.

w niej wstręt, pragnie więc pominąć je zupełnie. Ostatnie prace zachodnio-europejskie o renesansie zupełnie otwarcie zrywają z najlepszymi tradycjami naukowymi XIX wieku i usiłują dowieść, że epoka odrodzenia niczym się nie różni od średniowiecza: że nie zrywa z nim zasadniczo; że renesans nie wniósł nic nowego, nie wprowadził żadnych zmian, nie nadał życiu nowego sensu, nie stworzył żadnego humanizmu, nie występował przeciw ideom późnego średniowiecza, ale wręcz przeciwnie — że były to czasy o charakterze głęboko chrześcijańskim i mistycznym“. Wielu współczesnych burżuazyjnych historyków filozofii i literatury „usiłuje wszystkich (czołowych pisarzy odrodzenia — A. N.) ściągnąć z powrotem do scholastyki i mistycyzmu średniowiecza, dąży do zatarcia idei postępowych w ich dziełach i usiłuje wykorzystać ich do propagandy własnych idei reakcyjnych“¹.

Panujący kierunek współczesnej nauki burżuazyjnej w procesie wyrzucania za burtę postępowych tradycji burżuazji² dowodzi, że w XIV—XV wieku nic się nie zaczęło, nie było żadnego przełomu, żadnego odrodzenia, że jeżeli można mówić o przełomie, to raczej w XI wieku, co oznacza, że prawdziwym odrodzeniem kulturalnym musiałyby być... scholastyka, a więc właśnie wyraz skostnienia feudalizmu.

Uczeni burżuazyjni (Huizinga, Nordström i inni) dążą do wykazania średniowiecznego charakteru odrodzenia, podkreślają „prawo ciągłości historycznej“ wykluczające istnienie przewrotów, negują wszelką granicę i różnicę między średniowieczem a odrodzeniem. Do tej grupy falszerzy odrodzenia należy również neokantysta Cassirer. Katolicki zaś historyk filozofii Sciacca posuwa się do twierdzenia, że między odrodzeniem a średniowieczną scholastyką istnieje... ciągłość. Osobliwa to ciągłość, która wyraża się w zaciętej walce na śmierć i życie.

O ciągłości między odrodzeniem a poprzedzającymi je stuleciami można mówić tylko w sensie ciągłości między odrodzeniem a kulturą miejską i kacerskimi sektami ludowymi, tj. tym wszystkim, co w średniowieczu walczyło ze scholastyką. Uznanie takiej ciągłości jest jednak dla burżuazji niewygodne, toteż niektórzy burżuazyjni historycy, jak Toffanin i Carbonara, właśnie w tych ruchach dostrzegają rzekomą „opozycję“ i dowodzą, że nie ma przeciwieństwa między humanizmem odrodzenia a scholastycznym katolicyzmem średniowiecza, natomiast jest przeciwień-

¹ E. Jewnina *Rabelais*. Warszawa 1950, s. V—VI. Por. W. Łazariew *Przeciwko fałszowaniu kultury Odrodzenia*. „Materiały do studiów i dyskusji“ 1951, nr 7—8; *Wozrożdżenie*. W: *Bolszaja Sowietskaja Encykłopedija*. Wyd. II, t. 8.

² W roku 1860 ukazała się książka historyka burżuazyjnego J. Burckhardta *Kultura Renesansu we Włoszech*. Autor, chociaż stoi na idealistycznym stanowisku, daje w tej pracy wysoką, pozytywną ocenę renesansu, przeciwstawiając go wiekom średnim i uznając jego postępowe znaczenie.

stwo między odrodzeniem a herezją średniowieczną, między odrodzeniem a kulturą miejską, między odrodzeniem a reformacją.

W celu umocnienia swych fałszywych tez uczeni burżuazyjni przeważnie przemilczają i pomniejszają to wszystko, co w poglądach czołowych myślicieli odrodzenia było nowe, postępowe, rewolucyjne, a wysuwają na pierwszy plan to, co było niekonsekwencją, anachronizmem, przeżytkiem starego; dokonują nadto takiego przegrupowania myślicieli, by najbardziej śmiałych i reprezentatywnych — materialistów i ateistów — zepchnąć na dalszy plan, a na czoło wysunąć osobistości drugorzędne, mieszczące się w ramach ortodoksji katolickiej, jak na przykład neoplatonika Ficina.

Reakcyjnym celom fałszowania epoki odrodzenia służy także lansowana przez katolickich historyków, Pastora i Bremonda — teoria dwóch humanizmów; prawdziwego i fałszywego. „Prawdziwym“ humanizmem ma być według Pastora humanizm katolicki, a „fałszywym“ — ten, który przeciwstawiał scholastyce średniowiecznej entuzjazm dla pogańskiej starożytności. (Jeżeli już przyjąć to rozróżnienie, to za autentyczny humanizm należałoby uznać raczej ten drugi).

Gdy zawodzą próby redukcji odrodzenia do średniowiecza, wówczas uczeni burżuazyjni próbują pomniejszać znaczenie odrodzenia zaprzeczając jego oryginalności, odnawiając koncepcje francuskiego filozofa-idealisty XIX wieku, Cousina, który głosił, że odrodzenie było rzekomo zwykłym powtórzeniem, kopiowaniem doktryn starożytnych.

Lęk przed materializmem dialektycznym jako orężem rewolucyjnej klasy robotniczej każe historykom burżuazyjnym zamazywać żywy materializm myślicieli odrodzenia i bojowy patos ich walki z ustrojem feudalnym.

Humanizm

Pierwszym krajem, w którym zaczęła się rozwijać kultura burżuazyjna, były Włochy. Początki kapitalistycznego systemu produkcji sięgają tam XIV wieku. Na terenie Włoch było wówczas kilka niezależnych państw; do najbogatszych, najbardziej rozwiniętych należały republiki handlowe: Florencja, Wenecja, Genua. Florenckie kompanie handlowo-bankowe były bankierami w skali międzynarodowej, finansowały wojny królów angielskich, pośredniczyły w ściąganiu danin na rzecz papieżstwa ze wszystkich krajów europejskich¹.

Humanizm epoki odrodzenia, przełamujący monopol kościoła w dziedzinie ideologii, był ruchem kulturalnym (literackim, naukowym, filozoficznym), który powstał w XIV wieku we Włoszech i rozpowszechnił się

¹ Por. W. J. Rutenburg *Oczerki iz istorii ranniego kapitalizma w Italii*. Moskwa 1951, passim.

następnie w Niemczech, Holandii, Francji, Anglii, Polsce i innych krajach. Humanizm był ideologią stosunkowo wąskiego kręgu mieszczańskiej inteligencji, a zrodziła go potrzeba walki przeciw feudalizmowi, przeciw feudalnym więzom kłępującym swobodny rozwój jednostki. Humanisci walczyli o wyswobodzenie ludzkości z pęt średniowiecznego, kościelno-religijnego światopoglądu, występowali w obronie praw i godności człowieka. Włoski humanizm (w XIV wieku Boccaccio, w XV — Lorenzo Valla, w XVI — Giordano Bruno) starał się wyswobodzić moralność od chrześcijańskiego ascetyzmu, demaskował obłudę świętoszków, głosił prawo do radości. Żywa, energiczna, pełna inicjatywy jednostka ludzka, którą wytworzyły nowe stosunki społeczne, znajdowała się w centrum zainteresowania burżuazyjnych myślicieli. Przedstawiciele nowej, rosnącej klasy społecznej pełni są optymizmu, wiary w siłę jednostki ludzkiej, w jej prawo do radości ziemskich; stąd też wyrażający te tendencje prąd kultury nazwany został humanizmem.

Humanisci odegrali doniosłą rolę w rozszerzeniu horyzontów kulturalnych epoki, przywracając zapomniane w średniowieczu kulturalne dziedzictwo starożytnej Grecji i Rzymu, odnajdując, komentując i sporządzając krytyczne, drukowane wydania dzieł starożytnych.

Pierwszym renesansowym filologiem, który szerzył zainteresowanie językiem greckim w ciągu ostatniego ćwierćwiecza XIV wieku i pierwszych lat XV wieku, był Grek z Konstantynopola, Emanuel Chrysoloras (zm. 1415). Uczniem jego był pierwszy hellenista włoski Guarino z Werony (ok. 1370—1460). We Francji szerzyli znajomość greckiego Grégoire Tifernas (1415—1465) i Guillaume Budé (1467—1540). Najwybitniejszymi latynistami byli Francesco Filelfo (1398—1441), Poggio Bracciolini (1380—1459), Lorenzo Valla (ok. 1400—1457). Pierwszym wybitnym filologiem klasycznym w Niemczech był Johann Reuchlin (1454—1522). Do wybitnych filologów klasycznych należeli: Leonardo Bruni z Arezzo, Flavio Biondo, Ognibene z Lonigo, Niccolo Perotti, Domizio Calderino, Ermolao Barbaro, Giorgio Valla, i wielu innych. Największą sławę jako filolog zdobył Erazm z Rotterdamu (1467—1536). Wielkie zasługi w wydawaniu starannie komentowanych tekstów greckich i łacińskich położyła włoska „dynastia” drukarzy-wydawców i filologów Manucjusów. W ciągu 20 lat od założenia wielkiej drukarni (w roku 1490) w Wenecji, Aldo Manucjusz wydał 125 arcydzieł literatury greckiej i rzymskiej, m. in. całego Platona, Arystotelesa, Homera, tragików, historyków i mówców greckich. Wynikiem czterdziestoletniej (1533—1572) działalności wydawniczej jego syna Pawła było pełne wydanie dzieł Cicerona oraz wielkiej ilości dzieł lekarzy, matematyków, przyrodników, astronomów i filozofów starożytnych.

Drukowane wydania dzieł starożytnych uczonych miały olbrzymie znaczenie dla rozwoju nauki; umożliwiały uczonym renesansowym przyswojenie sobie całego naukowego dziedzictwa starożytności i ułatwiały w ten sposób dokonanie wielkiego skoku naprzód w licznych dziedzinach wiedzy. Rozkwit humanistycznej filologii stał się jedną z dzwigni rozwoju renesansowego przyrodoznawstwa.

Od XIV do XVI wieku humanizm odgrywał rolę postępową, ale z biegiem czasu, izolując się od mas ludowych, zamknął się w ciasnym kręgu uczonych-latynistów. Do rozwoju literatury w językach narodowych, do rozwoju sztuki ludowej późniejsi humaniści zaczęli odnosić się z wrogością; wysuwanie na pierwszy plan badań filologicznych i archeologicznych oraz erudycji czysto książkowej zaczęło przeszkadzać w dalszym rozwoju nauki. Toteż nowożytnie przyrodoznawstwo późnego odrodzenia, tworzone przez ludzi praktyki, przez artystów (Leonardo), techników, musiało wystąpić nie tylko przeciw scholastykom, ale również przeciw humanistom, którzy chcieli zastępować obserwacje i eksperymentowanie zestawianiem starożytnych autorytetów. Bezlitośnie drwił z takich pedantów, zawężających humanizm do filologicznej erudycji, Giordano Bruno.

Burżuazyjny humanizm osiągnął swój rozkwit w XVIII wieku, w okresie oświecenia. Po zdobyciu władzy burżuazja wyrzekła się humanistycznych idei swojej młodości i z biegiem czasu coraz bezwzględniej zaczęła dławic wszelkie przejawy niezależnej myśli, zagrażające jej panowaniu, zagrażające systemowi kapitalistycznemu. W epoce walki przeciw kapitalizmowi narodził się nowy humanizm, proletariacki humanizm socjalistyczny, którego celem jest całkowite wyzwolenie ludzi pracy wszystkich ras i narodów — od współczesnej formy ucisku kapitalistycznego.

Typową postacią włoskiego humanizmu był genialny pisarz Giovanni Boccaccio (1313—1375). „Ze świata tego — powiada Boccaccio w *Dekameronie* — każdy ma tyle, ile sam sobie weźmie“¹. „Prawa powinny istnieć dla wszystkich i... ustanawiać je winno się za zgodą tych, co im podlegać mają“².

Boccaccio ostro występował przeciw średniowiecznemu mistycyzmowi i ascetyzmowi, głosząc prawo do ziemskich radości, do używania życia. Wyśmiewał chciwe i zakłamanie, rozwiązłe duchowieństwo, opatów, inkwizytorów i dwór papieski³; śmiało atakował pasożytniczą szlachtę, występował w obronie republiki przeciw tyranii. Sławił rozum, dowcip, energię i radosne życie mieszczan nowego typu. Pokazywał, że życie doczesne jest rajem pełnym radości; opisywał społeczeństwo wyzbyte średniowiecznego strachu przed piekłem, chwalać ludzi drwiących ze starych wierzeń⁴. Boccaccio śmiało zwalczał scholastyczną pseudouczoneść, ośmieszając problematykę teologiczną⁵.

Pionierem humanizmu był jeden z największych poetów świata, Francesco Petrarca (1304—1374) — gorący patriota, bojownik o zjedno-

¹ G. Boccaccio *Dekameron*. Warszawa 1948, s. 93.

² Tamże, s. 135.

³ Por. tamże, s. 39—43, 49—53, 58—61.

⁴ M. in. ateistę Cavalcantiego; por. tamże, s. 140—143.

⁵ G. Boccaccio *Genealogia deorum gentilium*. Venetiis 1511, s. 101 v.

czenie Włoch, niezmordowany zbieracz i badacz starożytnych rękopisów i pamiątek, entuzjasta starożytności pogańskiej sławiący ziemską miłość w wierszach pisanych włoskim językiem ludowym.

Nowa kultura burżuazyjna powstawała w walce z panującym kościołem, ale nawet ci humaniści, którzy najodważniej ośmieszali scholastykę i atakowali kler, przeważnie nie zrywali z papieżem. Wynikało to stąd, że ich humanizm miał charakter bardzo ograniczony. Ci szermierze praw osobowości ludzkiej — prawa do radości, do używania życia, do wszechstronnego rozwoju, do wolności od więzów feudalizmu i religii — odnosili się nierzadko z wrogością do człowieka pracującego, do mas ludowych. Większość humanistów pisała po łacinie, w dodatku łacina ich nie była średniowieczna, lecz klasyczna, dostępna jedynie dla wybranych, najbardziej wykształconych jednostek. Ten elitaryzm humanistów, ich obawa przed rewolucyjnymi ruchami ludowymi umożliwiły kościołowi próbę przechwycenia humanizmu.

Początkowo kościół odnosił się do humanizmu wrogo. Wkrótce jednak doszedł do przekonania, że go we frontalnej walce nie pokona, że walkę tę trzeba zamaskować pozornym przyjęciem humanizmu, że trzeba spróbować przekupić, „oswoić“ humanistów, przechwycić humanizm, zmusić humanistów do służenia papieżowi. „Humanisci — pisze Kautsky — stanowili rzeczywistą siłę, której ówczesni panujący istotnie potrzebowali i którą musieli starać się mieć po swojej stronie. Panującym potrzebne były podówczas nie tylko materialne środki burżuazji, lecz i zasoby umysłowe jej ideologów“¹. Jak inni panujący, tak też i papieże ściągali na swój dwór humanistów starając się za pomocą przekupstwa stępić postępowe ostrze humanizmu. Ten oswojony „podupadły intelektualnie i umysłowej samodzielności pozbawiony, wepchnięty do służby kościoła katolickiego i karnie zorganizowany humanizm“ stał się później podstawą systemu szkolnego jezuitów.

Rozreklamowane szeroko przez historyków katolickich „popieranie“ humanizmu przez niektórych papieży nie przeszkadzało wcale temu, że cały aparat kościelny — za wiedzą i aprobatą papieży — prowadził zaciętą walkę z nauką, prześladował uczonych, paląc książki i tępiąc wszelkie przejawy samodzielnej myśli.

Zmierzch renesansu

Periodyzacja renesansu jest niezmiernie trudna. Najogólniej rzecz biorąc można wyróżnić okres stałego wznoszenia się fali antyscholastycznego humanizmu i materialistycznych tendencji w przyrodoznawstwie, a następnie okres pewnego odpływu tej fali i nawet regresu. Jednakże w różnych krajach proces ten przebiegał w różny

¹ K. Kautsky *Tomasz More i jego utopia*. Warszawa 1950, s. 91.

sposób. Na przykład we Włoszech, gdzie odrodzenie zaczęło się najwcześniej, bo już w XIV wieku, okres rozwoju przypada na XV i XVI stulecie. Rozwój filozofii włoskiej osiąga punkt szczytowy w dziełach Giordana Bruna, pisanych i drukowanych poza granicami kraju, w którym od połowy XVI wieku stale przybiera na sile kontrreformacyjna reakcja przeciw antyscholastycznej i antyfeudalnej filozofii odrodzenia. Rozwój nauki włoskiej kończy się na Galileuszu: po spaleniu Bruna i uwięzieniu Galileusza zahamowany został na blisko dwieście lat. Regres kultury włoskiej był rezultatem regresu gospodarczego, upadku włoskich miast i osłabienia mieszczaństwa. Podobny regres obserwujemy w Hiszpanii i w Polsce, a więc w tych krajach, gdzie zwyciężyła katolicka kontrreformacja; zwycięstwo jej nad odrodzeniem było możliwe dzięki temu, że mieszczaństwo było w tych krajach słabe, a szereg przyczyn zahamował dalszy jego rozwój. Również regres w Niemczech wiąże się ze słabością niemieckiego mieszczaństwa, które wprawdzie zdołało uwolnić kraj od wyzysku i politycznego zwierzchnictwa papieża, ale przerażone wojną chłopską 1525 roku poszło na kompromis z feudałami. Później wojny religijne (w szczególności „wojna trzydziestoletnia“ 1618—1648) doprowadzają kraj do ruiny i utrwalają na dwieście lat feudalne rozdrobnienie Niemiec.

Regres gospodarczy Włoch i szybki rozwój kapitalizmu w Anglii, Holandii i Francji prowadzą do stopniowego przesunięcia się centralnych ośrodków kultury z południa na północ Europy. Filozoficzne dziedzictwo włoskiego odrodzenia przejmują i rozwijają w Anglii Franciszek Bacon, we Francji Kartezjusz, w Holandii Spinoza — protoplaści nowożytnego materializmu. Genialnym kontynuatorem naukowych prac Galileusza staje się Anglik Newton. Tak więc, mimo zmierzchu odrodzenia w wielu krajach, jego antyscholastyczną treść kontynuuje mechanistyczny materializm XVII i XVIII wieku, przede wszystkim w Anglii i Francji. Jednakże filozofii materialistycznej XVII wieku — stanowiącej przecież wyższy etap rozwoju myśli materialistycznej niż filozofia dwóch poprzednich stuleci — brak tego młodzieńczego rozmachu, radykalizmu, bojowego ateizmu i heroizmu, który stanowi urok okresu odrodzenia. Na dziełach filozofów XVII wieku wycisnęła swe piętno kompromisowość ówczesnej burżuazji. Dopiero okres oświecenia podejmuje renesansową ofensywę burżuazji na feudalizm.

ANTYFEUDALNE DOKTRYNY SPOŁECZNE ODRODZENIA

HUSYTYZM

Wystąpienie Wiklefa w Anglii

Wiek XIII był wiekiem szczytowej potęgi feudalizmu, szczytowej potęgi papieństwa i rozkwitu scholastyki. Wiek XIV był już wiekiem kryzysu świata feudalnego. Świadczą o tym przede wszystkim cztery wielkie powstania chłopskie: we Włoszech w latach 1303—1307 pod wodzą Dolcina, na Żuławach flandryjskich w latach 1323—1329, wielka żakeria francuska z roku 1358 oraz powstanie pod wodzą Wata Tylera i księdza Balla w Anglii, w roku 1381.

To ostatnie powstanie wiązało się z nazwiskiem profesora uniwersytetu oksfordzkiego Jana Wiklefa (Wycliffe), działającego od roku 1360 (zm. 1384). Anglia była w tym czasie obiektem wyzysku kościelnego ze strony papieństwa, które — rezydując w Awinionie — stało się narzędziem polityki francuskiej. Sytuację zaostbrał fakt, iż działo się to w okresie wojen Francji z Anglią. Występując w interesie całego społeczeństwa angielskiego Wiklef wzywał do niepłacenia danin papieżowi i konfiskaty majątków kościelnych. Postulaty te odpowiadały interesom szlachty i króla, toteż w roku 1366 Anglia przestała płacić daninę wynoszącą 1000 funtów rocznie. Ludowi kaznodzieje wysnuli jednak z teorii Wiklefa dalej idący wniosek: należy wyzwolić nie tylko Anglię od wyzysku papieskiego, ale również chłopów angielskich od wyzysku feudalnego ze strony angielskiej szlachty. Najwybitniejszy z kaznodziejów, ksiądz John Ball, mówił: „Kochani ludzie, w Anglii nie będzie lepiej, dopóki wszystko nie stanie się wspólną własnością, dopóki nie zniknie podział na poddanych i szlachtę; dopóki wszyscy nie będziemy równi. Jakże się nasi panowie z nami obchodzą? Dlaczego trzymają nas w niewoli? Wszak wszyscy pochodzimy od tych samych rodziców, od Adama i Ewy. A kiedy Ewa przędła — Adam ziemię kopał — któż był wtedy szlachcicem?“.

Wybuch powstania chłopskiego przstraszył szlachtę angielską: zrezygnowała ona z konfiskaty majątków kościelnych, cofnęła się przed zerwaniem z papieżem. Stłumiła natomiast w okrutny sposób powstanie chłopskie. A Wiklef — chociaż nie brał udziału w powstaniu, a nawet napisał traktat przeciw zbuntowanym chłopom — został uznany za moralnego sprawcę powstania, pozbawiono go profesury, a w 30 lat po śmierci uznano za heretyka; wykopano wówczas jego zwłoki i spalono je na stosie.

Pisma Wiklefa czytano z wielkim zainteresowaniem za granicą, między innymi również w Czechach i w Polsce. Inkwizytorzy wyszukiwali je i palili, a czytających prześladowali.

Piękny hołd pamięci Wiklefa złożył profesor uniwersytetu krakowskiego Andrzej Gałka (XV w.) w znanej pieśni o Wicklefie:

Wiklef prawdę powie.
wszyscy językowie...
Lachowie, Niemcowie,

Jemuż nie równego
mistrza pogańskiego
i krześcijańskiego,
ani będzie większego,
aż do dnia sądnego.

Uznał zaś Wiklefa za największego ze wszystkich mistrzów ludzkości, ponieważ ten dowodził, że „cesarscy popowie (tj. papieże) są Antykrystowie“, którzy na podstawie donacji Konstantyna zagarnęli ogromne posiadłości i ściągają olbrzymie daniny, chociaż „kapłani Chrystusa powinni być ubodzy“ (list Gałki z roku 1449).

Prawdę popi tają,
że się jej lękają,
leż pospółstwu bają.

Trzeba więc „miecz naostrzyć — Antykrysty pobić“.

Wystąpienie Jana Husa

Popularność pism Wiklefa w Czechach była wynikiem obiektywnych warunków, które dojrzały do wybuchu wielkiego konfliktu społecznego. Pod względem gospodarczym Czechy należały w tym czasie do przodujących krajów Europy: w łonie feudalizmu rodziły się tam nowe, wczesnokapitalistyczne stosunki produkcji, którym należało utorować drogę. Rozwój gospodarczy prowadził do wyzwalań się chłopów z poddaństwa i do zastępowania pańszczyzny czynszami, czemu sprzeciwiali się niektórzy feudałowie. Coraz ostrzej rysował się też konflikt między drobną i średnią szlachtą a świeckimi i duchownymi magnatami. Wreszcie w całym społeczeństwie rósł protest przeciw wyzyskowi papieskiemu.

Oprócz sprzeczności społecznych zaogniały sytuację sprzeczności narodowe. Dwór królewski oddawał najbogatsze biskupstwa, opactwa i kanonie Niemcom. Stanowisko arcybiskupa praskiego zajmował Niemiec, gdy najbiedniejsze parafie obsadzone były przez Czechów. Podobnie uprzywilejowani byli Niemcy na uniwersytecie, co doprowadziło do konfliktu, zakończonego zwycięstwem Czechów: w roku 1409 Czesi otrzymali głos decydujący we władzach uniwersyteckich, większość profesorów i studentów niemieckich opuściła uniwersytet praski na znak protestu; rektorem został wybrany Czech, Jan Hus (1369—1415).

W roku 1412 Hus wystąpił publicznie przeciw odpustom i w ogóle przeciw wyzyskowi papieskiemu, nazywając papieża Antychrystem. Nazwisko Husa stało się popularne w całym kraju. W roku 1414 wezwano go na sobór do Konstancji. Mimo listu żelaznego od cesarza Zygmunta, mimo protestu delegacji polskiej — sobór skazał Husa na śmierć. 6 lipca 1415 roku Jan Hus został spalony na stosie.

Wieść o śmierci Husa wzburzyła całe społeczeństwo czeskie. Wypę-

dzono z Czech niemieckich biskupów i opatów, a szlachta czeska podzieliła się ich majątkami. 30 lipca 1419 roku husyci pod wodzą Jana Žyžki zajęli Pragę. Czechy znalazły się w rękach husytów.

Kalikstyni (utrakwiści) i taboryci

Po zwycięstwie ujawniły się sprzeczności klasowe w łonie ruchu husyckiego. Wyodrębniły się w nim dwa obozy: obóz szlachecki i obóz chłopski.

Obóz szlachecki przybrał nazwę *k a l i k s t y n ó w* (od słowa *calix* — kielich) lub *u t r a k w i s t ó w* (od *sub utraque specie* — pod obiema postaciami), ponieważ za istotę husytyzmu uważał postulat udzielania komunii w jednakowy sposób wszystkim wiernym, to znaczy nie tylko pod postacią chleba, ale również wina (w kościele katolickim przyjmuje komunię pod obiema postaciami jedynie duchowieństwo). Obóz ten uważał, że walka jest już zakończona, ponieważ w kościołach komunია udzielana jest pod obiema postaciami, niemieccy dygnitarze kościelni zostali wypędzeni z Czech, a majątki kościelne przeszły — wraz z pracującymi w nich chłopami — w ręce czeskiej szlachty.

Obóz chłopski przybrał nazwę *t a b o r y t ó w* (od warowni nazwanej Taborem). Obóz ten uważał, że walka dopiero się rozpoczęła i że cała władza powinna należeć do ludu, a wszystkich feudalnych panów trzeba wytępić. Program swój wyrażali taboryci w formie teologicznej.

Wybuch konfliktu między tymi dwoma stronnictwami był nieunikniony. Chłopi dążyli do wyzwolenia się od ucisku i wyzysku feudalnego, dla szlachty natomiast zagarnięte majątki kościelne przedstawiały wartość o tyle, o ile mogły być środkiem feudalnej eksploatacji chłopów. Odwlekało konflikt jedynie zagrożenie Czech z zewnątrz: papież i cesarz raz po raz organizowali krucjaty przeciw husytom. W okresie od roku 1420 do roku 1431 zorganizowano pięć krucjat. Za każdym razem wojska cesarsko-papieskie ponosiły klęskę. Tajemnicą zwycięstw husyckich była nie tylko nowa technika wojenna (tzw. „tabory”), ale przede wszystkim duch, który ożywiał taborytów. Wojny husyckie miały charakter rewolucji antyfeudalnej; skupieni w taborach chłopci szli odważnie na bój, ponieważ walczyli o własną, słuszną sprawę, o wyzwolenie spod jarzma feudalnego.

Mimo że dzięki chłopom odnoszone były zwycięstwa, szlachta czeska zaczyna coraz bardziej obawiać się swego sojusznika i z obawy przed taborytami wchodzi w konszachty z wrogiem — z cesarzem i papieżem. Gotowa jest zdradzić taborytów, zawrzeć ugodę z kościołem katolickim, byle zaakceptowano jej stan posiadania i nie odbierano zagarniętych majątków kościelnych. Papież chętnie przystaje na te żądania; oczywiście nie ma zamiaru ich dotrzymać, ale wie, że warunkiem zwycięstwa nad husytami jest doprowadzenie do tego, aby najbardziej groźna siła, oddziały

chłopów czeskich, zostały rozbite i zniszczone rękami husyckiej szlachty czeskiej.

W roku 1434 dochodzi do decydującej bitwy pod Lipanami, w której — dzięki liczebnej przewadze (25 tysięcy przeciw 18 tysiącom) — kalikstyni zadają klęskę taborytom. Szlachta czeska wymordowała wówczas około 13 tysięcy taborytów.

Wymordowanie taborytów przez szlachtę było zdradą sprawy Husa, zdradą narodowej sprawy Czech. Bitwa pod Lipanami zadecydowała o tym, że Czechy utraciły później niepodległość, dostały się (w roku 1526) pod panowanie Habsburgów, którzy stopniowo odebrali szlachcie czeskiej wszystkie majątki, rozdając je feudałom niemieckim i jezuitom. Jezuiaci zaś w XVII wieku wytypili resztki husytyzmu, paląc ponad pół miliona książek i zaciekle niszcząc kulturę czeską.

Idee Chelczyckiego

Po klęsce taborytów pod Lipanami w roku 1434 rozpowszechniły się w plebejskim odłamie husytów nastroje przygnębienia i mistycyzmu, którym dała wyraz ideologia Piotra Chelczyckiego (ok. 1390—1460), broniąca interesów i praw najbardziej uciskanych warstw ludu czeskiego. Poglądy Chelczyckiego były niekonsekwentne i pełne sprzeczności. Wyrażając gniew ludu przeciw bogaczom, Chelczycki potępiał nierówność majątkową i stanową; jednocześnie, odbijając wsteczne nastroje chłopów doprowadzonych do nędzy przez lichwiarzy, Chelczycki nazywał miasta i handel „złym wynalazkiem“ Kaina. Źródłem wszystkich nieszczęść społecznych była dla niego władza państwowa. Chelczycki potępiał gwałt i wszelką przemoc. Ideolog zrujnowanych, pobitych w walce mas pracujących, nie widział Chelczycki realnych dróg wyzwolenia społecznego; stąd jego teoria niesprzeciwiania się złu. Zwolennicy Chelczyckiego utworzyli później bardzo liczną, szeroko rozgałęzioną organizację „braci czeskich“ (zwanych także fossariuszami); wiele tysięcy „braci czeskich“ uciekło później przed prześladowaniami do Polski.

Znaczenie husytyzmu

W burżuazyjnej historiografii husytyzm przedstawiany był jako ruch religijny, gdy faktycznie religijną była tylko forma ideologii husyckiej, natomiast jej treść wyrażała dążenia społeczne i narodowościowe. Uczeni burżuazyjni odmawiali też poglądom Husa oryginalności, przedstawiając go tylko jako propagatora idei Wiklefa. W istocie zaś ideologia husycka wyrosła z czeskiego podłoża, a reformatorska działalność Husa była kontynuacją i rozwinięciem tradycji przodujących myślicieli czeskich

XIV wieku: Jana Milicza z Kromieryża, Tomasza Sztytnego i Mateusza z Janowa. Wreszcie, niektórzy uczeni burżuazyjni widzieli w husytyzmie nieszczęście Czech, fałszując wkład husytyzmu w rozwój społeczny, narodowy i kulturalny tego kraju.

W wyniku wojen husyckich czeskie masy ludowe zadały feudalizmowi jeden z najcięższych ciosów, jakie otrzymał on przed reformacją i wojną chłopską w Niemczech.

Łącząc walkę o wyzwolenie społeczne z walką o wyzwolenie narodowe, husytyzm wyzwolił Czechy od niemieckiej dominacji gospodarczej i kulturalnej, zlikwidował na terenie Czech niemieckie klasy posiadające oraz zabezpieczył na jakiś czas rozwój narodowości czeskiej, przyczyniając się równocześnie do rozkwitu czeskiej kultury i literatury¹.

REFORMACJA I WOJNA CHŁOPSKA W NIEMCZECH

Prawie sto lat po wybuchu rewolucji husyckiej w Czechach rozpoczęła się wielka reformacja w Niemczech, dając początek wojnom religijnym XVI i XVII stulecia. Oczywiście, „w tak zwanych wojnach religijnych XVI stulecia szło przede wszystkim o nader pozytywne, materialne interesy klasowe i były one walkami klas“, chociaż „interesy, potrzeby i żądania poszczególnych klas ukrywały się pod szatą religijną“².

Reformacja w Niemczech była pierwszą z trzech wielkich rewolucji burżuazyjnych. Wystąpiły w niej cztery obozy: skrajnie reakcyjny — katolicki, szlachecki, burżuazyjny i rewolucyjny — plebejski. Głównym ideologiem obozu szlacheckiego był Ulryk von Hutten, ideologami burżuazyjnego nurtu reformacji byli Marcin Luter i Filip Melanchton, ideologiem rewolucyjnego nurtu plebejskiego i przywódcą wojny chłopskiej był Tomasz Münzer.

Reformacja miała wielkie znaczenie historyczne: wyzwoliła wiele krajów europejskich spod zależności od papieżstwa i była potężną dźwignią ich rozwoju kulturalnego.

Rozwój walki ideologicznej w Niemczech przed reformacją

W przeciwieństwie do idealistycznej historiografii, która szukała przyczyn reformacji w genialnej osobowości Lutra lub w moralnym oburzeniu na zgniliznę papieskiego dworu, marksiści pokazują długoletni proces narastania rzeczywistych przesłanek reformacji w XV wieku w samych Niemczech. W szczególności wojna chłopska w Niemczech nie była rezultatem wystąpienia Lutra — przygotowała ją stuletnia niemal faza nara-

¹ Por. S. Zajączkowski *Ruch husycki w Czechach*. Warszawa 1952, s. 85.

² F. Engels *Wojna chłopska w Niemczech*. Warszawa 1950, s. 41.

stania antyfeudalnego ruchu chłopskiego, dającego znać o sobie już w latach trzydziestych XV wieku w postaci pamfletu zwanego *Reformacją cesarza Zygmunta*, w latach siedemdziesiątych w powstaniu pod wodzą Jana Grajka z Niklashausen i w latach dziewięćdziesiątych — w dwóch wielkich spiskach, które przygotowały wojnę chłopską, w „Związku Trze-wika“ i w „Związku biednego Konrada“¹.

Ulryk von Hutten i powstanie Sickingena

„Z feudalnej hierarchii średniowiecza — pisze Engels — zniknęła prawie całkowicie średnia szlachta; wybiła się ona albo na stanowisko niezależnych drobnych książąt, albo spadła do poziomu niższej szlachty. Niższa szlachta, rycerstwo, chyliło się szybko do upadku“².

Wzrastające zadłużenie rycerstwa u kupców i rabowanie kupców na drogach powodowały wzrost antagonizmu pomiędzy rycerstwem a mieszczaństwem. Wyjściem z sytuacji wydawała się szlachcie konfiskata i podział wielkich majątków kościelnych; wielkie bogactwa kościoła budziły tym większe oburzenie, że papieństwo wyciągało z Niemiec ogromne sumy pieniędzy, wymyślając coraz to nowe źródła dochodów. Ponieważ fortuny książęce powiększały się kosztem okolicznej szlachty, wzrastał również antagonizm między szlachtą a książętami.

W tych warunkach wybuchło w roku 1522 powstanie drobnej szlachty pod wodzą S i c k i n g e n a. Skierowane było przeciw książętom i duchowieństwu, dążyło do wzmocnienia władzy cesarskiej przez bezpośrednie oparcie się na szlachcie.

Czołowym ideologiem drobnej szlachty był wybitny humanista niemiecki, U l r y k v o n H u t t e n (1488—1523), współautor ciętych antypapieskich *Listów ciemnych mężów*, w których piętnował chciwość papieństwa bezwstydnie wyzyskującego Niemcy.

W dialogu z roku 1520 pt. *Vadiscus* pisał Hutten o dworze papieskim:

„Patrzcie no na tę wielką stodołę całego świata (Rzym — A. N.), do której się zwłóczy wszystko rabowane i zabierane z wszystkich krajów; w której środku siedzi ten nienasycony czerw zbożowy... otoczony licznymi swymi współżarłokami, co zrazu wyssały z nas krew, potem obgryzły nam kości, a teraz wreszcie doszły już do szpiku... Czyż Niemcy nie wezmą się do broni i nie uderzą na nich ogniem i mieczem? Toż to są grabieżcy, co łupią nam ojczyznę..., co pławią się we krwi

¹ Rozwój walki ideologicznej w Niemczech, od lat trzydziestych XV wieku po wybuch wojny chłopskiej, przedstawił w obszernej monografii historyk radziecki M. Smirin (*Oczerki historii politycznej walki w Niemczech przed Reformacją*. Moskwa 1952. Por. M. Smirin *O niewierności traktowania ważnych problemów historii Niemiec XV—XVI wieków*. „Woprosy Istorii“ 1955, nr 2, s. 113—115). Smirin jest też autorem cennej pracy o wojnie chłopskiej: *Reformacja ludowa Tomasza Münzera*. Tomów 2. Warszawa 1951.

² F. Engels *Wojna chłopska w Niemczech*. Cyt. wyd., s. 31.

i pocie ludu niemieckiego... My im oddajemy złoto, a oni utrzymują na nasz koszt konie, muły, psy, dziewczki i chłopaczków... Kiedyz my zmądrzejemy i pomstę weźmiemy? Jeżeli nas od tego powstrzymywała rzekoma religijność, to teraz pobudza nas ku temu i przymusza konieczna potrzeba"¹.

Rycerstwo było jednak upadającą, ginącą klasą, toteż powstanie Sickingena musiało zakończyć się klęską. Zwycięstwo nad magnatami szlachta mogłaby odnieść jedynie w sojuszu z miastami i chłopami, ale było to niemożliwe, „jej zależność od dochodów płynących z ucisku chłopów nie pozwalała na to”². „Lecz miasta dość dobrane znały szlachtę, by jej nie ufać i odrzucić wszelki z nią sojusz. Chłopi widzieli słusznie w wyzyskującej ich i krzywdzącej szlachcie najgorszego wroga... Istotnie, cóż pozytywnego mogła szlachta obiecać mieszczanom i chłopom w reformie państwowej, której głównym celem było wywyższenie szlachty”³.

Pragnąc pozyskać chłopów dla powstania kierowanego przez szlachtę „pisma Huttena... przechodzą lekko nad drażliwą kwestią stosunku do szlachty i starają się skupić wściekłość chłopów przede wszystkim na klebach”⁴.

Sickingen — a wraz z nim Hutten — upadł, ponieważ „przeciw nowej formie istniejącego stanu rzeczy” buntował się z pozycji reakcyjnych „jako przedstawiciel upadającej klasy”; rycerstwo nie mogło związać się sojuszem z miastami i chłopami, bo ich „rozwój równał się negacji rycerstwa”⁵.

Marcin Luter i mieszczański nurt niemieckiej reformacji

Marcin Luter (1483—1546) był synem górnika, wychował się w środowisku mieszczańskim. W roku 1505 otrzymał stopień magistra i rozpoczął wykłady arystotelesowskiej fizyki i etyki. Wkrótce potem wstąpił do zakonu augustianów, a w roku 1507 został księdzem. W roku 1511 był w Rzymie, gdzie oburzył go przepych pałaców papieża i kardynałów, źródłem tych bogactw było bowiem ściąganie olbrzymich sum pieniędzy z krajów podległych Rzymowi. Jednym ze sposobów wyciągania złota z Niemiec były sprzedawane przez pełnomocników papieskich odpusty. 31 października 1517 roku Luter przybił własnoręcznie na bramie kościoła uniwersyteckiego w Wittenberdze 95 ułożonych przez siebie tez teologicznych przeciw odpustom. Od walki z katolicką doktryną o odpustach Luter stopniowo zaczął przechodzić do krytyki innych twierdzeń katolickiej teologii.

Główne tezy Lutra były następujące: 1) Zbawienie człowieka nie zależy od „dobrych uczynków” (to znaczy od uczestniczenia w ceremoniach i składania ofiar kościołowi), ale od wiary w to, że Chrystus zbawił wszystkich ludzi. 2) Prawdziwa religia zawarta jest nie w nauce kościoła katolickiego i uchwałach soborów, ale tylko i wyłącznie w Piśmie św. 3) Do zbawienia niepotrzebne jest pośrednictwo duchowieństwa. Większość tez

¹ Cyt. wg K. Kautsky *Tomasz More i jego utopia*. Cyt. wyd., s. 76—77.

² *Engels do Lassalle'a (list z 18 maja 1859 r.)*. W: K. Marks i F. Engels *Listy wybrane*. Warszawa 1951, s. 149.

³ F. Engels *Wojna chłopska w Niemczech*. Cyt. wyd., s. 80.

⁴ *Engels do Lassalle'a*. Cyt. wyd., s. 150.

⁵ *Marks do Lassalle'a (list z 19 kwietnia 1859 r.)*. W: K. Marks i F. Engels *Listy wybrane*. Cyt. wyd., s. 146.

Lutra była odbiciem dążeń mieszczaństwa niemieckiego do położenia kresu ograbianiu kraju przez papieństwo i do stworzenia „taniego“, narodowego kościoła.

W działalności Lutra można wyróżnić dwa okresy. W pierwszym (1517—1524) reprezentował on interesy całego społeczeństwa niemieckiego występując przeciwko papieżowi, biskupom i książętom. Siłą Lutra było rozpoczęcie agitacji w języku niemieckim, agitacji, którą cechowała zarówno uczoność, jak i dosadny, porywający, ludowy styl, pełen plebejskiej, rewolucyjnej pasji.

„Jeśli karzemy złodziei stryczkiem — pisał Luter — morderców mieczem, kacerzy stosem, dlaczegoż tym bardziej nie uderzymy wszelakim orężem na tych nauczycieli zepsucia, na kardynałów, papieży i na cały ten ród rzymskiej Sodomy, co bez ustanku psuje Kościół boży, dlaczegoż nie umyjemy naszych rąk w ich krwi?“¹.

O książętach Luter już w 1523 roku pisał, że „w ogóle są to najwięksi durnie i najgorsi łotrzy na ziemi“; „nie mogą robić nic innego, jak zdzierać i łupić, jeden podatek nakładać po drugim, jeden czynsz po drugim“; „ludzie nie chcą i nie mogą dłużej znosić cierpliwie waszej tyranii i swawoli... Teraz już nie taki świat jak ongi, kiedyście ludzi gnali i ścigali jak zwierzynę“².

Podobnie jak niegdyś wystąpienie Wiklefa, a później Husa, tak i teraz wystąpienie Lutra rozumiano dwójako. Szlachta i mieszczenie rozumieli je jako wezwanie do uniezależnienia się od Rzymu oraz do zagarnięcia majątków kościelnych; chłopci i plebejusze — jako wezwanie do rewolucyjnego obalenia ucisku i wyzysku feudalnego. W roku 1525 wybuchła wielka wojna chłopska. Luter musiał wybierać. Strach mieszczaństwa przed rewolucyjnym ruchem chłopskim zdecydował, że wyraziciel interesów mieszczaństwa, Luter, zdradził hasła pierwszego okresu swej działalności i widząc w książętach jedyną siłę zdolną do zgniecenia zbuntowanych chłopów został „służalcem książęcy“.

„Trzeba ich bić, dusić i żgać, skrycie i jawnie, kto gdzie może, tak jak zabić musi się psa wściekłego — wołał Luter. — Dlatego, przezacni panowie, bij-zabij, kłuj, rąb, duś, jak kto może... Nie trzeba tylko mieć fałszywej litości nad chłopami“³.

Za pomocą Biblii Luter uświęcał władzę książęcą i poddaństwo chłopów. „Wyparł się w ten sposób nie tylko powstania chłopskiego, ale nawet całego swego buntu przeciw władzy duchownej i świeckiej; zdradził przez to na rzecz książąt nie tylko ruch ludowy, ale i mieszczański“⁴.

¹ Cyt. wg K. Kautsky *Poprzednicy współczesnego socjalizmu*. Warszawa 1949, s. 232.

² Cyt. wg tamże, s. 232—233.

³ Cyt. wg F. Engels *Wojna chłopska w Niemczech*. Cyt. wyd., s. 50.

⁴ Tamże, s. 51.

W tym drugim okresie swej działalności (1525—1546) Luter okazał się wcieleniem filisterstwa, przeciętności, chwiejności i tchórzliwości niemieckiego mieszczaństwa.

Spółecznemu uwstecznienu odpowiadało również filozoficzne uwstecznienie mieszczańskiej reformacji. W pierwszym okresie mieszczańscy reformatorzy idą przeciw papiestwu i scholastyce razem z humanistami i filozofami-materialistami, głosząc pochwałę nauk i rozumu ludzkiego.

Przeszedłszy do obozu reakcji Luter wypowiedział walkę nauce i rozumowi. Wrogi stosunek Lutra do teorii Kopernika był już konsekwencją tego zwrotu.

Kontynuatorem i systematyzatorem dzieła Lutra był Filip Melanchton (1497—1560), który po śmierci Lutra w roku 1546 stanął na czele reformacji luterkańskiej. Melanchton był wybitnym filologiem i humanistą, a jednocześnie reakcyjnym teologiem i służalcem książąt. Występował przeciw teorii Kopernika, aprobował spalenie na stosie wybitnego uczonego hiszpańskiego Michała Serveta. Melanchton był twórcą scholastyki protestanckiej; oczyścił luteranizm z pierwotnej buntowniczości.

Tak więc z biegiem czasu luteranizm stracił dawne ostrze antyfeudalne i antypapieskie.

Kalwin

Najbardziej konsekwentnym ideologiem burżuazyjnej reformacji był Jan Kalwin (1509—1564), teolog francuski, który w latach 1541—1564 był faktycznym dyktatorem Genewy i twórcą burżuazyjnego ustroju republiki genewskiej. Kalwin usunął z chrystianizmu kult obrazów, relikwii i świętych. Jego doktryna o predestynacji (przeznaczeniu) głosiła, że bóg przeznaczył jednych ludzi na potępienie, a drugich na zbawienie i że wszystko jest z góry przesądzone. Nikt nie wie, jaką los bóg mu przeznaczył, ale powinien wyteżać energię, aby życiem swoim i działalnością dowieść, że należy do wybranych przez boga. Doktryna ta — jak pisze Engels — „była wyrazem religijnego faktu, że w świecie handlowym powodzenie w konkurencji albo bankructwo nie zależą od działalności lub zręczności poszczególnych osób, lecz od okoliczności nie będących w ich mocy”¹, to znaczy od nieznanych potęg ekonomicznych. Zwolennicy kalwinizmu dopatrywali się w powodzeniu człowieka i wzroście jego majątku oznak szczególnej łaski bożej, a w biedzie — kary bożej za grzechy. W okresie pierwotnej akumulacji kapitału teoria ta szczególnie odpowiadała burżuazji, ponieważ uświęcała proces brutalnego dorabiania się i przedstawiała w korzystnym świetle bogacących się cudzą krzywdą kapitalistów.

¹ F. Engels *Przedmowa do angielskiego wydania Rozwoju socjalizmu od utopii do nauki*. W: K. Marks i F. Engels *Dzieła wybrane*. T. 2. Warszawa 1949, s. 94.

Kalwin odznaczał się fanatyczną nietolerancją; prześladował ludzi inaczej myślących, a w roku 1553 spalił na stosie za arianizm uczonego, Michała Serveta.

Tomasz Münzer, ideolog wojny chłopskiej w Niemczech

Tomasz Münzer (ok. 1498—1525) już od najmłodszych lat odnosił się krytycznie do katolicyzmu. Jako piętnastoletni chłopiec utworzył w Halle tajny związek przeciw arcybiskupowi magdeburskiemu i kościołowi katolickiemu. Zostawszy księdzem z pogardą traktował dogmaty i obrzędy; czując potrzebę zreformowania religii zaczął studiować dzieła mistyków, ale rozczarował się, ponieważ nie znalazł w nich wezwania do aktywnego przekształcenia świata. To, czego szukał, znalazł dopiero w roku 1521 w Pradze, w ideologii taborytów. Tam oświadczył, że „ojczyzna Husa stanie się dla wszystkich ludów punktem wyjścia prawdziwej reformacji“. Z ideologii taborytów podjął Münzer myśl, że należy tępić mieczem wszystkich złych, aktywnie przygotowując się do nadejścia królestwa bożego na ziemi. Idea przebudowy świata na podstawie sprawiedliwości społecznej, idea usunięcia ciemnych i wyzwolenia mas ludowych były wspólne wszystkim sektom ludowym. Nowością — rozwinięciem idei taboryckich i oryginalnym, teoretycznym wkładem Münzera — była „aktywna rola ludu i znaczenie przypisywane rozumowi ludzkiemu w zbliżającym się przewrocie światowym“¹.

Stopniowo z teologa interesującego się przede wszystkim zagadnieniami religijno-dogmatycznymi i krytykującego religię i duchowieństwo przekształca się Münzer w rewolucyjnego krytyka feudalizmu i politycznego przywódcę mas chłopskich. Jego poglądy społeczne zbliżają się przy tym coraz bardziej do komunizmu, a poglądy filozoficzne — przez panteizm i racjonalizm — do ateizmu².

W przeciwieństwie do Lutra, który nazywał rozum nierządnicą, a źródła wiary dopatrywał się w transcendentnej łasce bożej i w Biblii, Münzer odrzuca Biblię „jako wyłączone i nieomyłne objawienie. Właściwe, żywe objawienie — to rozum; jest to objawienie, które we wszystkich czasach i u wszystkich ludów istniało i nadal istnieje“³. „Za kryterium prawdziwego rozumu uważał Münzer wierność sprawiedliwości społecznej i gotowość do walki z ciemnymi o ustanowienie na ziemi trwałych podstaw dobra ogólnego. Jednocześnie wskazał tę grupę społeczną, która, jego zdaniem, posiada prawdziwy rozum. Są to chłopci i biedni mieszcianie,

¹ M. Smirin *Reformacja ludowa Tomasza Münzera*. T. 2. Cyt. wyd., s. 335.

² Por. F. Engels *Wojna chłopska w Niemczech*. Cyt. wyd., s. 55; M. Smirin *Reformacja ludowa Tomasza Münzera*. T. 2. Cyt. wyd., s. 335.

³ F. Engels *Wojna chłopska w Niemczech*. Cyt. wyd., s. 55.

materialnie zainteresowani w wytępieniu ciemniejszych; ze względu na swoją sytuację są oni rzecznikami sprawiedliwości“¹.

Münzer wygłaszał rewolucyjne kazania w niemieckim języku ludowym, wzywając masy ludowe do obalenia wyzysku feudalnego:

„Największą zgrozę — mówił — budzi tu na ziemi to, że nikt się nie ujmuje za cierpiącą nędzą... Oporą lichwy, złodziejstwa i rozboju są nasi panowie i książęta, bo oni wszystkie stworzenia uważają za swoją własność... I wśród ubogich głoszą przykazanie boskie... nie kradnij; ale sami się tym nie kierują. Więc obarczają wszystkich ludzi: biednego rolnika, rzemieślnika, obdzierają ze skóry wszystko, co żyje“².

Drukował również ulotne pisma, w których zapowiadał, że:

„Świat cały musi ulec wielkiemu wstrząsowi; nastąpi takie widowisko, że bezbożni pospadają ze swych stołców, maluczy zaś będą wywyższeni“.
„Mur żelazny powstał pomiędzy królami, książętami i klechami a ludem. Niech walczą, a przyjdzie cudowne zwycięstwo na zgubę silnych i bezbożnych tyranów“³.

Pytany na torturach o swój program polityczny, wyjaśnił, że według jego przekonania:

„*omnia sunt communia* (wszystko jest wspólne) i wszystko powinno być każdemu wydzielone według potrzeby i stosownie do okoliczności. A jeśliby który hrabia albo pan nie chciał tego uczynić, choćby go o to poważnie upominano, temu należy ściąć głowę albo powiesić“⁴.

Wielka wojna chłopska wybuchła w marcu 1525 roku. Münzer objął władzę w Mühlhausen. Sytuacja jednak nie dojrzała jeszcze do panowania klasy, którą Münzer reprezentował. W XVI wieku rewolucja mogła w najlepszym wypadku utorować drogę do władzy burżuazji, a więc klasy mu obcej: „Klasa, którą reprezentował, nie tylko że nie była jeszcze całkowicie rozwinięta i zdolna do podporządkowania sobie i przekształcenia całego społeczeństwa, lecz sama znajdowała się zaledwie w stadium powstawania. Przewrót społeczny, który widział w swej wyobraźni Münzer, do tego stopnia nie miał oparcia w ówczesnych stosunkach materialnych, że one właśnie przygotowały ustrój społeczny, będący wręcz przeciwieństwem wymarzonego przez Münzera ładu społecznego“⁵. Wprawdzie Münzer wydał liczne zarządzenia wprowadzające wspólność dóbr, równy dla wszystkich obowiązek pracy i zniesienie wszelkiej zwierzchności (zorganizowano też natychmiast pomoc w naturze dla biednych); w rzeczywistości jednak stosunki w Mühlhausen nie mogły wyjść poza ramy przemian burżuazyjno-demokratycznych. Na tym polegała tragedia Münzera.

¹ M. Smirin *Reformacja ludowa Tomasza Münzera*. T. 2. Cyt. wyd., s. 334.

² Cyt. wg K. Kautsky *Poprzednicy współczesnego socjalizmu*. Cyt. wyd., s. 267.

³ Cyt. wg F. Engels *Wojna chłopska w Niemczech*. Cyt. wyd., s. 57—58.

⁴ Cyt. wg Kautsky *Poprzednicy współczesnego socjalizmu*. Cyt. wyd., s. 262.

⁵ F. Engels *Wojna chłopska w Niemczech*. Cyt. wyd., s. 112.

W przeciwieństwie do Lutra, który „poprzestał na sformułowaniu poglądów i życzeń większości swej klasy... Münzer, odwrotnie, wykraczał daleko poza bezpośrednie poglądy i żądania plebejuszy i chłopów oraz tworzył dopiero spośród elity istniejących wówczas elementów rewolucyjnych swą partię...“¹.

Do uczniów Münzera należeli m. in. rewolucyjni kaznodzieje ludowi i przywódcy chłopscy: Baltazar Hubmaier, Konrad Grebel, Franz Rabman, Christoph Schappeler, Jakub Wehe i inni.

Powstanie chłopskie zakończyło się klęską. Zginęło około 100 tysięcy chłopów. Münzer został ranny; wzięto go na tortury, a następnie ścięto (w maju 1525 roku).

Anabaptyści i komuna monasterska

Po klęsce wojny chłopskiej rozpoczęły się okrutne prześladowania zwolenników Münzera; do wielu z nich przylgnęła nazwa „anabaptystów“, ponieważ nie uznawali chrztu dzieci uważając, że dopiero człowiek dorosły może decydować, czy chce być ochrzczony. W roku 1534 udało się anabaptystom zdobyć władzę w Monasterze i ustanowić tam wspólność dóbr spożycia. Na czele komuny monasterskiej stanął Jan Bookelszoen z Lejdy (1509—1536). Przykład komuny monasterskiej był nader niebezpieczny dla panującego porządku społecznego, toteż feudalowie popierani przez patrycjat miejski zgromadzili wielkie siły i po roku walk zdobyli miasto, mordując prawie wszystkich mieszkańców.

Dla Campanelli przykład anabaptystów monasterskich był dowodem, że komunistyczne Państwo Słońca możliwe jest do urzeczywistnienia².

BURŻUAZYJNA DOKTRYNA SPOŁECZNO-POLITYCZNA MACHIAWELA

Walka burżuazji z pasożytniczą klasą feudalów znalazła wyraz m. in. w licznych traktatach humanistów na temat „prawdziwego szlachectwa“.

Burżuazyjnej koncepcji szlachectwa „nie z herbów, lecz z ducha, to znaczy z mądrości i dzielności“ (*non ex signis, sed ex animo hoc est ex sapientia et virtute*) broni

¹ Tamże, s. 61.

² Zgodnie z koncepcją całości serii książek pomocniczych do nauki historii filozofii nie zajmujemy się tu reformacją w Polsce. Dla uzupełnienia jednak ogólnego obrazu trzeba tu zaznaczyć, że reformacja miała wielkie znaczenie dla rozwoju kulturalnego naszego kraju. Masowo przyjmowany przez średnią szlachtę kalwinizm był na terenie Polski orężem ideologicznym w walce szlachty z kościołem i magnatami o władzę. Mieszczanie przyjmowali przeważnie luteranizm. Przełomowe znaczenie dla rozwoju języka polskiego miał fakt, że publicyści reformacji pisali i drukowali swoje dzieła w języku polskim. Najwięcej nowego do dziejów myśli filozoficznej i społecznej wniosła skrajna lewica reformacji, występująca pod nazwą arian. Nasilenie radykalizmu społecznego polskich arian przypada na lata 1563—1569. Jest on w tym czasie — mimo znacznego udziału szlachty — ruchem dołów plebejskich, występuje śmiało w obronie chłopów przeciw wyzyskowi i uciskowi feudalnemu. Wielkie znaczenie filozoficzne miał racjonalizm religijny arian, w którym zaznaczyły się wyraźnie tendencje materialistyczne (np. u Szymona Budnego, Wolzogeny i innych). W roku 1656 wychodzi w Amsterdamie *Bibliotheca fratrum polonorum* — wielkie wydawnictwo obejmujące najważniejsze dzieła polskich arian. Dzieło to wywarło poważny wpływ na najbardziej postępowych myślicieli Zachodu, m. in. na Spinozę i Locke'a.

wybitny humanista Poggio Bracciolini z Florencji (1380—1459) w traktacie *De nobilitate* (*O szlachectwie*), wydanym około roku 1440.

„Każdy — pisze Poggio — sam jest autorem, twórcą, kowalem własnej dzielności jak własnego szlachectwa“, „nie zamek z obrazami przodków, ale własny duch tworzy szlachectwo“, „nie tego, który wylicza sławnych przodków, lecz tego, kto błyszczy swymi własnymi cnotami, będę nazywał szlachetnym“. Rozważania jego dotyczą nie tylko oderwanych „cnót“, ale i spraw bardzo konkretnych: zacofanej szlachcie rzymskiej, która z pogardą odnosi się do handlu (a także rolnictwa — uznając za szlachetne zajęcie jedynie hodowlę koni i bydła) przeciwstawia Poggio mądrych Weneccjan, którzy uważają handel za zajęcie godne szlachcica. W dialogu Poggia dochodzą również do głosu poglądy bardziej demokratycznych warstw włoskiego mieszczaństwa, a to w postaci krytyki stanowiska, jakoby miernikiem szlachectwa były posiadane pieniądze: przeciwnie, twierdzi Poggio, człowiek bogaty jest zwykle albo sam nikczemny, albo odziedziczył majątek po kimś nikczemnym.

Nowy moment do zagadnienia prawdziwego szlachectwa wprowadza w traktacie *De vera nobilitate* (*O prawdziwym szlachectwie*) uczestnik Akademii Rzymskiej i antypapieskiego spisku republikańskiego, Bartolomeo Sacchi Platina, który widzi prawdziwe szlachectwo w tym, że własne przyjemności, korzyści i prywatne sprawy odkłada się na dalszy plan, aby służyć „wspólnej korzyści ludzi“.

Zaostrzenie walki klasowej stało się jednym ze źródeł powstania w XV i XVI wieku licznych teorii społeczno-politycznych, wybiegających daleko poza walkę z feudalnym pojęciem „szlachectwa“. Ideologowie burżuazji wysuwali postulat silnego państwa, scentralizowanego, świeckiego, narodowego, popierającego rozwój produkcji i handlu; ich bezpośrednimi wrogami byli obrońcy przywilejów magnackich i kościelnych, obrońcy feudalnego separatyzmu. Przeciwno jednym i drugim występowali ideologowie obozu demokratycznego, broniącego interesów chłopów, drobnych rzemieślników i dołów plebejskich w miastach.

Wysuwany przez ideologów burżuazji postulat silnej władzy państwowej wyrażał ich pragnienie, aby władza państwowa mogła nie tylko łamać opór magnatów, ale również — w razie potrzeby — zdławić rewolucyjny ruch ludowy.

Typowym ideologiem burżuazji przełomu XV i XVI w. był Machiawel (Niccolo Machiavelli) z Florencji (1469—1527), wybitny polityk i historyk, wyraziciel interesów bogatej, handlowo-przemysłowej burżuazji Włoch, jeden z heroldów niewątpliwie postępowej walki o zjednoczenie Włoch, o utworzenie silnego, świeckiego państwa włoskiego w drodze likwidacji feudalnych książąt i baronów. „Szlachtą — pisał Machiawel — nazywa się tych, którzy żyją beczynn timer i w dostatku dzięki dochodowi ze swoich włości, nie pomyślawszy nawet nigdy o tym, aby zatrudnić się uprawą albo zająć jakimiś innymi do życia niezbędnymi interesami“¹. „Kto chce utworzyć — pisał — republikę w kraju, gdzie

¹ Cyt. wg A. Kłosowska *Machiavelli jako humanista na tle włoskiego Odrodzenia*. Łódź 1954, s. 105.

jest wiele szlachty, nie może tego uczynić, jeżeli na początku wszystkich ich nie wytepi“¹. Dla Machiawela siłą napędową historii jest interes — zdobycie i obrona prywatnej własności. „Ludzie łatwiej zapomną śmierć ojca — pisał — niż utratę majątku“². Cenny był domysł Machiawela o znaczeniu walki klasowej: zauważył on (w swojej *Historii Florencji*), że główną treść dziejów jego rodzinnego miasta stanowiła walka klasowa między ludem a arystokracją; nie bez znaczenia było też jego spostrzeżenie, że walka ta sprzyjała postępowi. „Potępić walkę ludu z arystokracją to znaczy odrzucić przyczynę wolności starożytnego Rzymu“, bo przecież „z walki ludu z wyższymi klasami pochodzą wszystkie prawa wydane w interesie wolności“. „Jeżeli rozruchy były przyczyną powstania instytucji trybunów ludowych, to zasługują na najwyższą pochwałę“³.

Zjednoczeniu Włoch stało na przeszkodzie papieństwo, które stale prowadziło politykę rozbijania kraju, podżegania jednych miast lub księstw przeciw drugim, aby wśród skłóconych grać rolę arbitra; nierzadko też wzywało na pomoc przeciw Włochom cudzoziemców (Niemców, Normanów, Francuzów), którzy na wezwanie papieskie przybywali, ażeby mordować, grabić i pustoszyć kraj. Machiawel odważnie demaskował politykę papieństwa wykazując, ile nieszczęść przyniosło ono Włochom. „Kościół utrzymywał i utrzymuje nasz kraj w rozbiciu“ — pisał Machiawel i od krytyki kościoła przechodził do śmiałej krytyki religii: wykazywał, jak chrześcijańska etyka pokory i niesprzeciwiania się złu pomaga tyranom w ujarzmianiu ludu. „Nasza religia — pisał Machiawel — widzi wielkie dobro w pokorze, w pogardzie dla świata, w wyrzeczeniu się życia... Ten nowy obraz życia osłabił świat i oddał go na pastwę łajdakom. Kiedy ludzie, żeby się dostać do raju, wolą otrzymywać policzki niż mścić się, dla łajdaków odkrywa się obszerne i bezpieczne pole“⁴.

Atakując moralność chrześcijańską za propagowanie bierności podkreślał Machiawel doniosłe znaczenie aktywności ludzkiej. W historii, według Machiawela, splatają się ze sobą czyn i los: to, co jest wynikiem ludzkiej aktywności, i to, czego człowiek doświadcza niezależnie, a często wbrew własnej woli. W traktacie *Il Principe* (*Książę*), w rozdziale pod charakterystycznym tytułem: „Ile w sprawach ludzkich zależy od losu i w jaki sposób można mu się oprzeć?“, Machiawel porównuje los do rwących wód rzeki, których impetowi w czasie powodzi nic nie zdoła się przeciwstawić. Lecz gdy powróci spokój, można się zabezpieczyć przed nowym naporem wód, budując groble i tamy. „Podobnie rzecz ma się z losem, którego potęga ujawnia się tam, gdzie nie ma zorganizowanej

¹ Cyt. wg *Archiw Marksa i Engelsa*. T. IV, s. 349.

² Cyt. wg tamże.

³ N. Machiavelli *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. W: *Classici Italiani*. T. 17. Milano (bez daty), s. 153.

⁴ Tamże, s. 281.

siły oporu; tam kieruje on swe ataki, gdzie wie, że dla powstrzymania go nie zbudowano grobel ni tam“¹.

Machiawel był przyjacielem Leonarda da Vinci i Michała Anioła. Za udział w spisku przeciw Medyceuszom został uwięziony, torturowany, a następnie wygnany z Florencji. W walce z feudalizmem i kościelnym światopoglądem średniowiecza odegrał rolę niewątpliwie postępową. Jednocześnie jednak w doktrynie jego najwyraźniej odbiła się dwoistość oblicza burżuazji: oprócz elementów postępowych mamy tu elementy reakcyjne, antyludowe. Od nazwiska Machiawela pochodzi termin „machiawelizm“, oznaczający dwulicowość, obłudę, brak skrupułów w dążeniu do celu, uznawanie wszelkich środków za dozwolone. Uważając za cel powstanie silnego państwa, funkcjonującego w interesie handlowo-przemysłowej burżuazji, Machiawel dał w Księciu klasyczny wzór wymarzonego przez burżuazję panującego. Idealnymi panującymi — byli jego zdaniem — papież Aleksander VI i jego syn kardynał Cezar Borgia — właśnie ze względu na brak skrupułów, umiejętność udawania, maskowania się, składania i łamania przysiąg, posługiwanie się gwałtem, podstępem, trucizną. „Aleksander VI nic innego nie czynił, jak tylko oszukiwał ludzi, o niczym też innym nie myślał, a zawsze znajdował sposobność, by mógł to czynić. Nigdy żaden człowiek nie dawał bardziej stanowczych przyrzeczeń, żaden nie potwierdzał czegoś bardziej uroczystymi przysięgami, a żaden mniej dotrzymywał, mimo to oszustwa udawały mu się zawsze, gdyż dobrze znał tę stronę świata.

Nie jest przeto koniecznym, by książę posiadał wszystkie owe zalety, które wskazałem, lecz jest bardzo potrzebnym, aby wydawało się, że je posiada. Śmiem nawet powiedzieć, że gdy się je ma i stale zachowuje, przynoszą szkodę, gdy zaś wydaje się, że się je ma, przynoszą pożytek. Powinien przeto książę bardzo nad tym czuwać, by... temu, kto go widzi i słyszy, wydawał się cały miłosierdziem, cały wiernością, cały ludzkością, cały prawością, cały religijnością“².

W ten sposób ateista Machiawel, który zdemaskował szkodliwość religii chrześcijańskiej, rozbrajającej społeczeństwo i oddającej świat na pastwę łajdakom, doszedł z czasem do przekonania, że religia może się przydać burżuazji, i zaczął propagować wykorzystywanie religii do utrzymania mas ludowych w ryzach. „Książęta — pisał — powinni bronić fundamentów religii, starać się, aby ich państwo było religijne... Powinni popierać wszystkie rzeczy (na przykład „cuda“ — A. N.), które umacniają religijność, nawet jeśli są przekonani o ich fałszywości“³.

¹ N. Machiavelli *Książę*. Lwów-Warszawa 1920, s. 92.

² N. Machiavelli *Książę*. Cyt. wyd., s. 65—66.

³ N. Machiavelli *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Cyt. wyd., s. 176.

System Machiawela powstał w specyficznych warunkach Włoch rozbitych, poniewieranych przez kościół, cudzoziemców i lokalnych awanturników. Stąd ta rozpaczliwa próba ocalenia kraju i obrony interesów burżuazji za pomocą wszelkich środków: podstęp, obłuda, wiarołomstwa i przemysłanych, celowo używanych okrucieństw (*crudeltà bene usate*). Nieprzypadkowo do tych właśnie elementów włoskiego humanizmu nawiązali jezuici, którzy z „machiawelizmu“ uczynili kodeks postępowania dla swego zakonu — w służbie reakcji feudalnej. Nawiązali oni do machiawelskiej zasady „cel uświęca środki“, ale ich cele były obce celom Machiawela. Jezuici bronili starego świata, Machiawel zaś walczył ze starym światem jako przedstawiciel klasy postępowej, chociaż ograniczonej w swej postępowości.

Specyficzne warunki spowodowały, że w teoriach Machiawela odbiło się — wraz z postępowym — również reakcyjne oblicze burżuazji.

Pod wpływem Machiawela i z podobnych potrzeb społecznych powstała we Francji świecka teoria państwa, opracowana przez Bodina (1530—1597) w dziele *Six livres de la République* (Sześć ksiąg o republice, 1576). Różnice między narodami stara się Bodin wyjaśnić — nawiązując do Konrada Celtisa (poety i uczonego niemieckiego, wychowanka Akademii Krakowskiej i współzałożyciela Nadwiślańskiego Towarzystwa Naukowego) — wpływem środowiska geograficznego. Wszelkie problemy polityczne rozpatruje Bodin z punktu widzenia „racji stanu“, a więc interesów społeczeństwa. W religii widzi przede wszystkim środek rządzenia państwem. W dialogu *Heptaplomeris* Bodin stawia na jednej płaszczyźnie chrystianizm, judaizm i mahometanizm, przeciwstawiając im deistyczną religię opartą na racjonalizmie filozoficznym¹.

UTOPIE OKRESU ODRODZENIA

Tomasz Morus

Specyficzną formą krytyki panujących stosunków społecznych były w okresie odrodzenia tzw. „utopie“, czyli opisy nieistniejących państw, lepiej urządzonych niż państwa feudalnej Europy. Na czoło renesansowych utopistów wysunęli się niewątpliwie Tomasz Morus (1478—1535) i Tomasz Campanella.

W przeciwieństwie do średniowiecznych teologów, którzy w hierarchii feudalnej szlachty widzieli odblask piękności niebiańskiej i przedłużenie hierarchii archaniołów, cherubinów i serafinów — wielcy utopiści odrodzenia byli śmiałymi krytykami porządków feudalnych.

Widzieli oni rozkład starych stosunków i zarazem rodzenie się — w łonie feudalizmu — nowych, wczesnokapitalistycznych form wyzysku.

¹ Por. A. Garosci *Jean Bodin. Politica e diritto nel Rinascimento francese*. Milano 1934, *passim*.

O wielkości Morusa stanowił fakt, że nie poprzestając na krytyce porządków feudalnych potrafił dostrzec sprzeczności rodzącego się kapitalizmu i przeciwstawić mu utopijną wizję społeczeństwa komunistycznego, opartego na wspólnej własności i powszechnej pracy.

Działalność Tomasza Morusa, bogatego mieszczanina, angielskiego męża stanu (lorda kanclerza Anglii w latach 1529—1532), autora *Utopii* (1516) — przypada na okres pierwotnej akumulacji kapitału. Rozwój gospodarki towarowo-pieniężnej, okrutny ucisk mas chłopskich, grabież azjatyckich i amerykańskich kolonii, ruina rzemieślników, szybko postępujące dalsze różnicowanie się społeczeństwa na klasy i zaostrzanie się walki klasowej — takie było oblicze tej epoki.

Proces akumulacji kapitału, który stworzył podstawę dla kapitalistycznego sposobu produkcji, w Anglii był związany m. in. z masowym rugowaniem chłopów z ziemi w celu przekształcania pól ornych w pastwiska dla owiec. Bezpośrednim do tego bodźcem stał się rozwój flamandzkiej manufaktury suknienniczej i wywołany tym wzrost cen wełny ¹.

Obserwując ten proces Morus wystąpił z płomiennym protestem przeciw ograbianiu mas pracujących i zdemaskował istotę państwa opartego na wyzysku. Owce „już nawet ludzi pożerają“ — stwierdził Morus. Szlachta, bogacze i opaci nie poprzestają na tym, że „mimo próżnowania żyją w dostatkach“, ale nadto dla osiągnięcia większych dochodów „nie pozostawiają... ani kawałka ziemi pod uprawę zbóż, lecz wszystko zamieniają na pastwiska, burzą domy i miasteczka, zachowują jedynie kościoły — na stajnie dla owiec“. „Aby więc jeden nienasycony marnotrawca... mógł w jednym zasięgu ogrodzić sobie płotem kilka tysięcy morgów... przy pomocy oszustwa lub gwałtu pozbawia się wieśniaków nawet ich ojcowizny“ ². W wyniku tzw. „ogradzania“ setki tysięcy chłopów idą na tułaczkę, na beznadziejną włóczęgę, a więc nie pozostaje im nic innego „jak kraść, a potem ze sprawiedliwego oczywiście wyroku sądowego zawisnąć na szubienicy, chyba że będą woleli włóczyć się i żebrać. Wtedy jako włóczęgów wtrąca się ich do więzienia, ponieważ wałęsają się bezczynnie; tymczasem jedyną ich winą jest to, że nikt nie chce ich nająć do pracy, choć tak bardzo się o nią upominają“ ³. W związku z tym Morus stwierdza, że „takie karanie złodziei przekracza granice sprawiedliwości i nie przynosi państwu żadnych korzyści“, że nie karać należy, lecz „zapewnić wszystkim członkom społeczeństwa jakąś egzystencję, aby nikomu nie groziła straszna konieczność najpierw kradzieży, a potem utraty życia“ ⁴.

¹ Analizę procesu pierwotnej akumulacji daje Marks w *Kapitale* (t. I. Warszawa 1951, s. 770—823).

² T. More *Utopia*. Warszawa 1954, s. 89.

³ Tamże, s. 90.

⁴ Tamże, s. 86—87.

Morus widzi postępowość samego faktu powstawania kapitalizmu. Jest daleki od tego, aby protestować przeciw hodowli owiec i zwiększaniu w ten sposób produkcji wełny — jednego z podstawowych surowców ówczesnego przemysłu. Wie, że wzrost produkcji wełny jest podstawą rozwoju gospodarczego Anglii — opowiada się więc za rozwojem przemysłu wełnianego, za rozwojem kapitalizmu. Protestuje jednak przeciw ówczesnej brutalnej drodze do kapitalizmu, okupionej krzywdą i nieszczęściem mas ludowych. „Co mogło waszą wyspę (Anglię — A. N.) bardzo wzbogacić — pisze Morus — to samo z powodu chciwości kilku niegodziwców stało się źródłem waszej zguby“; należy „przemysł wełniany tak zorganizować, aby dawał uczciwe i pożyteczne zajęcie tej masie bezrobotnych“¹.

W ten sposób Morus ujawnia sprzeczność między rozwojem sił wytwórczych a krzywdą mas ludowych i odkrywa, że źródłem tej sprzeczności jest prywatna własność środków produkcji.

Wielkość Morusa polega na tym, że już w tym najwcześniejszym okresie kapitalizmu potrafił dostrzec sprzeczności tego ustroju i przeciwstawił mu mętną wprowadzie, ale genialną wizję społeczeństwa bezklasowego, opartego na wspólnej własności środków produkcji. Zakończenie I księgi *Utopii* — krytyka własności prywatnej — to tekst szczególnie ważny. „Gdziekolwiek jest własność prywatna — pisze Morus — gdzie wszystko mierzy się wartością pieniędzy, tam nie można spodziewać się sprawiedliwości ani społecznego dobrobytu“²... „Zupełne zniesienie prawa własności jest jedynym środkiem do równego i sprawiedliwego podziału dóbr i do zapewnienia ludziom szczęścia. Lecz dopóki prawo własności stanowić będzie podstawę ustroju społecznego, dopóty najliczniejszą i najcenniejszą warstwę społeczeństwa stale niepokoić i dręczyć będzie nieuniknione brzemie nędzy i utrapień... Jak długo istnieć będzie własność prywatna, nie ma żadnej nadziei przywrócenia organizmowi społecznemu trwałego zdrowia i siły“³. W ten sposób Morus trafił w samo sedno, stając się „ojcem socjalizmu utopijnego“. Do jego krytyki własności prywatnej będą odtąd nawiązywać wszyscy wielcy utopiści XVI, XVII, XVIII i XIX wieku, rozwijając i pogłębiając krytykę kapitalizmu. Olbrzymią zasługą filozoficzną Morusa jest domyslenie się klasowej istoty państwa. Do tego czasu bowiem — w oparciu o teorie Platona i Arystotelesa — przedstawiano państwo jako czynnik nadrzędny, ponadklasowy. Morus wskazał klasowy charakter państwa, nazwał je „sprzysiężeniem bogaczy, którzy pod nazwą i firmą rzeczypospolitej dbają jedynie o własne korzyści“⁴, a więc narzę-

¹ Tamże, s. 90—91.

² Tamże, s. 108.

³ Tamże, s. 109—110.

⁴ Tamże, s. 180.

dziem jednej klasy wyzyskiwaczy. „Wymyślają oni wszelkie sposoby i podstępny, przy pomocy których mogliby zapewnić sobie bezpieczne posiadanie nieuczciwie zdobytego majątku; po wtóre chcą oni dla swoich interesów wyzyskiwać wszystkich biednych i jak najtaniej opłacać ich pracę i wysiłki“¹. „Bogacze stale coś odciągają z dziennego zarobku biednych robotników... także przez uchwalanie osobnych ustaw, zatwierdzających takie krzywdy“². W ten sposób — pisze Morus — „niesprawiedliwość... uzyskała sankcję prawną“³. Awięc i prawo zdemaskował Morus jako narzędzie ucisku klasowego.

Morus znał starożytne projekty utopijne, znał także poglądy heretyków (anabaptystów), ale wszystkie te marzenia dotyczyły wspólności spożycia, a nie wspólności produkcji. Morus pierwszy dał systematycznie rozbudowany projekt komunistycznej organizacji pracy. Potępiając ostro wyzysk feudalny i kapitalistyczny, wprowadza w swej Utopii powszechny obowiązek pracy.

Utopia Morusa jest utopią renesansowego humanisty, człowieka obcego średniowiecznemu światopoglądowi teologicznemu. W przeciwieństwie do Tomasza z Akwinu, który zgodnie z interesem świeckich i duchownych feudałów pisał, że „celem społeczeństwa jest dojście — poprzez cnotliwe życie — do rozkoszowania się Bogiem“, a za „cnotliwą“, pokorną, posłuszną pracę na feudałów obiecywał masom ludowym fikcyjne rozkoszowanie się „królestwem niebieskim“ po śmierci — Tomasz Morus stawia przed społeczeństwem cele doczesne, ziemskie, humanistyczne. „Głównym celem całego ustroju społecznego Utopii — pisze Morus — obok zaspokojenia koniecznych potrzeb ogólnych jest zapewnienie wszystkim obywatelom jak największej ilości czasu, aby, oderwawszy się od trosk materialnych, mogli swobodnie poświęcać się kulturze duchowej“⁴. Dzięki powszechnemu obowiązkowi pracy i jej planowej organizacji możliwe jest skrócenie czasu pracy do sześciu godzin dziennie. Ludzie pracują w Utopii dla siebie, dla zaspokojenia swoich potrzeb, a resztę wolnego czasu poświęcają — zgodnie z humanistycznym pojmowaniem szczęścia — na naukę.

Morus rozprawia się z wysuwaniem już wtedy zarzutem, że gdy nie będzie prywatnej własności, ludzie będą uchylać się od pracy i zapanuje powszechne lenistwo. W odpowiedzi Morus wysuwa genialny domysł, że nowe warunki społeczeństwa bezklasowego wychowają nowych ludzi, którzy pracować będą z jeszcze większym zapałem niż ci, dla których bodźcem jest chęć zysku. Przewidywał także Morus likwidację sprzeczności między miastem a wsią i między pracą umysłową a pracą fizyczną.

¹ Tamże.

² Tamże.

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 126.

Mimo tych genialnych domysłów całość *Utopii* jest dość naiwnym i bardzo uproszczonym obrazem przyszłego społeczeństwa. Poważnym ograniczeniem poglądów Morusa jest jego brak zrozumienia dla postępu technicznego, a w związku z tym pewna idealizacja średniowiecznej, rzemieślniczej pracy ręcznej. W poglądach Morusa odbiło się zacofanie tych klas, którym współczuł: chłopów i rzemieślników, zrujnowanych przez kapitalizm i skłonnych do idealizowania feudalnej przeszłości. Brak elementu rozwoju techniki spowodował, że w *Utopii* swej Morus wprowadza — do wykonywania najcięższych prac — warstwę niewolników.

W *Utopii* znalazły odbicie krzywdy chłopów i rzemieślników, którym Morus serdecznie współczuł, protestując przeciw ograbianiu ich przez wyzyskiwaczy. Jednakże nie pokazał on dróg urzeczywistnienia swej utopii. Jego fantastyczne projekty nie były związane z rewolucyjnym ruchem mas ludowych. Morus nie widział i nie mógł widzieć klasy zdolnej do obalenia kapitalizmu i urzeczywistnienia socjalizmu — ta klasa dopiero się rodziła. W ówczesnej niezorganizowanej, zahukanej, zacofanej, bezbronnej masie ludzi, wyrzuconych gwałtownie na rynek pracy, trudno było dostrzec przyszłą potężną klasę robotniczą, kierowniczą siłę narodu.

Życie Morusa zakończyło się tragicznie. 6 lipca 1535 roku został ścięty z rozkazu króla Henryka VIII, ponieważ podał się do dymisji z kanclerstwa wtedy, kiedy królowi szczególnie zależało na jego usługach. Nie trudno wyjaśnić istotę tego zatargu. Morus wypowiedział się przeciw planom reformacyjnym króla, który zamierzał zerwać z Rzymem, by skonfiskować majątki kościelne i rozdać je swoim dworakom. W roku 1534 Henryk VIII ogłosił się głową kościoła w Anglii, dając w ten sposób początek tzw. wyznaniu anglikańskiemu. Po ścięciu Morusa, w latach 1536—1539 król przeprowadził konfiskatę majątków kościelnych i rozdał je szlachcie, część zaś sprzedał burżuazji. Nowi właściciele masowo rugowali chłopów z ziemi, co doprowadziło w końcu do wybuchu powstania chłopskiego. Zresztą Morus niechętnie przyjmował stanowisko kanclerza; do objęcia tego stanowiska został zmuszony. „Od dworu i przestawania z książętami trzymał się dawniej z dala — pisze o Morusie jego przyjaciel, Erazm z Rotterdamu — bo *tyranie miał zawsze w szczególnym obrzydzeniu i niczego bardziej nie lubił nad równość*“¹. Klerykalni pisarze usiłują przedstawić opór Morusa przeciw tyranii jako obronę praw papieństwa. Z racji tej rzekomej obrony papież Leon XIII zaliczył Morusa w roku 1886 w poczet błogosławionych a papież Pius XI w roku 1935 — w poczet świętych.

Morusowi nie odpowiadał klasowy charakter przeprowadzanej w Anglii reformacji, natomiast jako patriota angielski i wyraziciel interesów mieszczaństwa był oczywiście zwolennikiem uniezależnienia Anglii od papieństwa. Właśnie w roku 1532, kiedy podał się do dymisji, pisał, że sobór stoi ponad papieżem, że może papieża strofować i karać, a nawet usunąć. O stosunku Morusa do papieństwa świadczy także jego poprzedni zatarg z królem Henrykiem VIII: w roku 1521 król Henryk VIII wydał książkę o siedmiu sakramentach skierowaną przeciw Lutrowi. Za tę książkę papież nadał królowi tytuł „obrońcy wiary“ i udzielił

¹ *List Erazma do Ulrycha von Huttena*. W: K. Kautsky *Tomasz More i jego utopia*. Cyt. wyd., s. 128.

odpustu wszystkim czytelnikom tej książki. Otóż na procesie Morus wspomniał o swym zatargu z królem na temat tej książki: „A że uznałem — mówił — iż autorytet papieża był w tej książce ogromnie silnie podkreślony i broniony, powiedziałem był tedy jego królewskiej mości: Muszę... przypomnieć, iż papież... jest takim samym jak wasza królewska mość monarchą, i z innymi chrześcijańskimi monarchami w sojuszach pozostaje. Może się przeto zdarzyć, że wasza królewska mość i on poróżnią się i wojnę sobie wypowiedzie. Stąd uważam za rzecz wysoce pożądaną, ażeby odpowiednie miejsce w książce zostało zmienione i autorytet papieża mniej był podkreślany”¹. A więc przedstawiciel mieszczaństwa angielskiego, Morus, zajmował w tej sprawie takie samo stanowisko, jak — powiedzmy — Ostroróg, Kallimach i Frycz-Modrzewski, przedstawiciele postępowych klas na terenie Polski, stanowisko zgodne z racją stanu swoich krajów, przeciwne zwierzchnictwu i wyzyskowi papieskiemu. Stosunek Morusa do religii i kościoła był dość swobodny, tak jak u wielu innych renesansowych humanistów. Dowodem tego jest m. in. fakt, że właśnie Morus zachęcał Erazma do napisania *Pochwały głupoty*, dzieła wyszydzającego papieża, kardynałów, scholastykę i nie pozbawionego akcentów drwin z religii. W samej *Utopii* Morus głosi poglądy nie bardzo zgodne z teorią i praktyką kościoła: kapłani Utopii wybierani są przez lud; panuje równouprawnienie wierzeń (fanatyka, który chciał Utopian nawracać na chrześcijaństwo i groził piekłem tym, którzy wierzą inaczej, skazano na banicję za wzniecanie waśni religijnych). Wprawdzie tolerancja Utopian nie rozciąga się na ateistów, ale tłumaczy się to szczególnym znaczeniem terminu „ateizm” w okresie odrodzenia. Ateistami nazywano w XV i XVI wieku niejednokrotnie tych, którzy — nie wierząc w żadnego boga — wykorzystują religię do ujarznienia mas ludowych².

Utopia Morusa była uznana przez władze kościelne za książkę bardzo niebezpieczną, toteż kongregacja indeksu pracowała usilnie nad jej okaleczeniem. Wydanie z roku 1629 zostało „poprawione” przez kardynała arcybiskupa Toledo. Oburzała teologów krytyka własności prywatnej i państwa zawarta w *Utopii*, gdyż kościół — sam opływający w bogactwa — uświęcał państwo oparte na ucisku klasowym i krytykę państwa uważał za grzech. Były jednak pewne okoliczności, które kazały kościołowi — mimo zastrzeżeń do komunistycznej treści *Utopii* — wykorzystać postać Morusa dla własnych celów. Stworzono mīt o Morusie jako obrońcy katolicyzmu i zamiast potępiać *Utopię* zaczęto doszukiwać się w niej elementów ideologii katolickiej, aby wysunąć je na pierwszy plan i w ten sposób przygłuszyć komunistyczne tendencje tego dzieła³.

¹ K. Kautsky *Tomasz More i jego utopia*. Cyt. wyd., s. 156.

² Tak rozumiał ateizm np. Campanella, por. s. 115—118.

³ Przykładem może być choćby przedmowa W. Ostrowskiego do ostatniego wydania *Utopii* (Thomas More (Morus) *Utopia*. Tłum. prof. K. Abgarowicz. Wprowadzeniem poprzedził dr W. Ostrowski. „Pax”, Warszawa 1954). Dowodzenie Ostrowskiego, że *Utopia* jest dziełem „żartobliwym”, „poważnym żartem” i „mystyfikacją literacką”, że Morus nie zgadza się z porządkami panującymi w Utopii (s. 37) i że opis Utopii „to nie to samo, co opis najlepszego ustroju państwa” (s. 36) — jest w gruncie rzeczy nawrotem do tego, co pisali w roku 1947 katolicycy publicyści Morawska i Rode, usiłując zniekształcić istotną treść poglądów Morusa i przedstawić go — w paradoksalny sposób — jako przeciwnika komunizmu Utopii. Fałszywość i naiwność twierdzeń Morawskiej i Rodego omówił swego czasu krytycznie L. Kołakowski w artykule pt. *Tomasz Morus — wielkość w rękach szalbierzy* („Nowe Drogi” 1949, nr 4).

Tomasz Morus, który poddał ostrej krytyce zarówno stare stosunki feudalne, jak rodzące się stosunki kapitalistyczne, został uznany w przedmowie Ostrowskiego za „ogniwo” między obrońcą feudalizmu — Tomaszem z Akwinu a obrońcą kapitalizmu — neotomistą Maritainem (s. 67).

Campanella

Drugim po Morusie wielkim utopistą epoki odrodzenia był Włoch, Jan Dominik (Tomasz) Campanella (1568—1639), urodzony w miejscowości Stilo w Kalabrii.

Mając lat 14 wstąpił Campanella do zakonu dominikańskiego. W klasztorze czytał zachłannie wszystkie książki, jakie mógł zdobyć, stając się w ten sposób jednym z najbardziej wykształconych ludzi swojej epoki. Interesowała go zarówno filozofia, jak nauki przyrodnicze, technika, literatura piękna, historia, polityka. Szczególnie zajmowała go historia walk klasowych (Dolcino, Wilek, husytyzm, Münzer, anabaptyści Monasteru) oraz instytucje polityczne różnych państw (włącznie z Polską). Pierwszy proces o herezję wytoczono Campanelli już w roku 1591. W latach 1593—1594 Campanella siedzi w więzieniu padewskim, w roku 1595 — w więzieniu w Rzymie.

Ojczyzna Campanelli była wówczas ujarzmiona przez Hiszpanów. Papiestwo stało się narzędziem polityki Habsburgów hiszpańskich, większość kardynałów otrzymywała stałe pensje od rządu hiszpańskiego. Campanella, płomienny patriota włoski, zorganizował spisek mający na celu wypędzenie okupantów hiszpańskich z Kalabrii. Spisek ten miał nie tylko cele narodowe, ale również i społeczne. Wskutek okupacji hiszpańskiej najbardziej bowiem cierpieli chłopci i rzemieślnicy, natomiast szlachta i duchowieństwo widziały w okupantach gwaranta feudalizmu, obrońcę przed rewolucyjnym ruchem włoskich mas ludowych. Spisek Campanelli miał więc jednocześnie charakter antyhiszpański, antyfeudalny i antykościelny. Spisek wykryto i w listopadzie 1599 roku Campanella został dostawiony przez żołnierzy hiszpańskich do Neapolu pod zarzutem buntu i herezji. W szczególności zarzucano mu głoszenie poglądu, że „nie ma Boga, że Trójca św. jest chimera, że Chrystus nie był Bogiem... a Maria nie była dziewicą, że w Eucharystii nie ma ciała Chrystusa... że zna lepszą religię od chrześcijańskiej... że stosunki płciowe nie są grzechem“.

Łącznie przesiedział Campanella w 50 różnych więzieniach przeszło 27 lat. Był poddawany okrutnym torturom, które jednak nie złamały jego ducha. Myląc czujność inkwizytorów napisał w więzieniu kilkanaście dzieł i wysłał w świat setki listów do różnych królów i książąt (m. in. do króla polskiego, do wielkiego księcia moskiewskiego, do cesarza Chin i do wielkiego chana tatarskiego) wzywając ich, aby — w zamian za usługi, które im wyświadczy — interweniowali u papieża w sprawie jego zwolnienia. Pisywał także raz po raz do kilku kolejnych papieży, obiecując im, że w zamian za wypuszczenie go z więzienia zbuduje miasto-książkę, to znaczy miasto, na którego murach wypisana będzie cała ludzka wiedza; zbuduje okręty bez wiosel i żagli; zbuduje samochód; pomoże lepiej zorganizować administrację; pojedzie do Niemiec i za pomocą cudów nawróci wszystkich protestantów na katolicyzm. Poszczególnych kardynałów i świeckich władców zainteresowały niektóre z tych listów; do celi Campanelli przychodzili oficjalni wysłannicy papieża i książąt z zamówieniami na traktaty polityczne i filozoficzne.

W roku 1626 zamieniono mu więzienie na areszt domowy. Jesienią 1634 roku Campanella w przebraniu uciekł do Francji, gdzie został entuzjastycznie przyjęty, a król Ludwik XIII wyznaczył mu stałą pensję. Mając przed sobą jeszcze tylko kilka lat życia, Campanella pracuje bardzo intensywnie: oddaje do druku kilkanaście napisanych wcześniej, a obecnie wykańczanych i uzupełnianych książek. Umiera 21 maja 1639 roku mając 71 lat.

Ważnym dziełem Campanelli, dzięki któremu zdobył on sobie trwałe miejsce w historii filozofii i myśli społecznej, było napisane w więzieniu w roku 1602, a wydrukowane we Frankfurcie w roku 1623 *Państwo Słońca*. Dzieło to napisał Campanella najpierw po włosku, przeznaczając je dla szerokich kręgów czytelników włoskich. Kiedy miało być wydane za granicą, Campanella przełożył je na ówczesny język międzynarodowy — łacinę. *Państwo Słońca* obok *Utopii* Morusa należy do najważniejszych dzieł wczesnego komunizmu utopijnego.

W Państwie Słońca nie ma prywatnej własności środków produkcji, praca jest nie tylko obowiązkiem, ale i życiową potrzebą wszystkich obywateli.

Campanella nie rozwinął tak szeroko jak Morus krytyki społeczeństwa klasowego, ale i w *Państwie Słońca* są fragmenty godzące w „próżniaków, którzy marnują się przez próżniactwo, chciwość, rozpustę i wyzyskiwanie cudzej pracy, którzy demoralizują lud, trzymając go w jarzmie i nędzy“. W Państwie Słońca nie ma trutniów i próżniaków: pracują wszyscy, praca jest przedmiotem szacunku; w dobrze wykonywanej pracy widzi się tam jedyne szlachectwo i „ten jest uważany za szlachetniejszego, kto zna więcej rzemiosł i lepiej je uprawia. Toteż wyśmiewają się z nas, że nazywamy rzemieślników ludźmi podłego stanu, a szlachcicami nazywamy tych, którzy żadnego rzemiosła nie potrafią i są próżniakami“. Celem idealnego państwa Campanelli jest ziemskie szczęście polegające — tak jak i u Morusa i u Rabelais'go — na zajmowaniu się nauką i sztukami pięknymi. Całą wiedzę przyswajają sobie dzieci bawiąc się pod murami miasta, ponieważ na murach wymalowane są wszystkie figury geometryczne i mapa całego świata, ubiory i alfabety różnych narodów, wszystkie możliwe minerały, rośliny, zwierzęta, wszystkie narzędzia, przyrządy, wynalazki wraz z portretami wynalazców, obrazy przedstawiające twórców wszystkich religii — Ozyrysa, Jowisza, Mojżesza, Chrystusa, Mahometa i wielu innych. Mieszkańcy Państwa Słońca „uwielbiają Kopernika“, są natomiast „wrogami Arystotelesa“ (Campanelli chodziło oczywiście o arystotelizm scholastyczny).

Wielką zasługą Campanelli jest docenianie ogromnego znaczenia postępu technicznego. Campanella projektuje jak najszerwsze wykorzystanie najnowszych osiągnięć przyrodoznawstwa, nowych odkryć i wynalazków; m. in. mieszkańcy Państwa Słońca znają sztukę latania w powietrzu. Dzięki uwzględnieniu czynnika rozwoju techniki Campanella nie potrzebuje wprowadzać do swego Państwa Słońca niewolników. Nie ma też w jego utopii przepaści między pracą umysłową i fizyczną. Najcięższe rzemiosła uważane są za najbardziej zaszczytne i nikt się nie uchyla od ich uprawiania. Ponieważ w Państwie Słońca jest obfitość wszelkich pro-

duktów, podział ich odbywa się według potrzeb. Solarianie (mieszkańcy Państwa Słońca) żyją razem, śpią w obszernych salach, jadają we wspólnych jadalniach. Domy, sypialnie i wszystko jest u nich wspólne. Jednakowoż też mają krój odzieży, zmienianej cztery razy na rok.

Solarianie nie znają monogamicznych małżeństw i rodzin indywidualnych. Stosunki małżeńskie są drobiazgowo reglamentowane, podporządkowane interesom ogólnopaństwowym. Rodzenie dzieci traktują Solarianie jako funkcję religijną, służącą dobru państwa, a nie poszczególnych jednostek. Campanella poświęcił wiele uwagi zagadnieniu wychowania i wykształcenia harmonijnie rozwiniętej osobowości. Wszyscy otrzymują wysokie wykształcenie ogólne. Nacisk położony jest przy tym nie na nauki humanistyczne, lecz na przyrodnicze.

W komunistycznym ustroju Państwa Słońca nie ma motywów do powstawania nienawiści między ludźmi, nie ma klimatu dla tych wad, w które obfituje i którymi odznacza się społeczeństwo klasowe. Ludzi mieszkających w Państwie Słońca charakteryzuje wzajemna miłość, przyjaźń, koleżeństwo, życzliwość, prawdomówność.

Wartość utopii Campanelli obniża fakt, że w jego Państwie Słońca rządy spoczywają w ręku arystokracji duchowej, łączącej w sobie cechy świeckiej inteligencji i duchowieństwa. Władzę najwyższą sprawuje najmądrzejszy filozof, a zarazem arcykapłan, nazywany Słońcem. Przy nim trzech współrządzający ministrowie: Pon, Sin i Mor, czyli Potęga, Mądrość i Miłość; pierwszy zajmuje się sprawami wojskowymi, drugi nauką, rzemiosłami i sztukami pięknymi, trzeci reglamentacją życia seksualnego i wychowaniem. Życie seksualne reglamentowane jest za pomocą astrologii, ażeby dzieci przychodziły na świat pod najlepszymi gwiazdami.

Niemало jest jeszcze scholastyki i mistyki w filozofii Campanelli¹. Ale mimo naiwnej wiary w astrologię, magię, mistyczne znaczenie liczb i imion całość jego twórczości jest śmiała i imponująca. Zarówno Campanella, jak i Morus, wyprzedzając wszystkich współczesnych sobie myślicieli, dostrzegli — co prawda w mętnej jeszcze formie — zarysy komunistycznego społeczeństwa przyszłości².

¹ O filozoficznych poglądach Campanelli patrz s. 115—118.

² Niedawno utopia Campanelli ukazała się w przekładzie polskim, nakładem wydawnictwa „Pax” (T. Campanella *Państwo Słońca*. Tłum. i opr. W. Kornatowski. „Pax”, Warszawa 1954). Dzieło poprzedzono aż dwiema przedmowami — jedną od wydawców, drugą pióra W. Kornatowskiego. Obie przedmowy ostrzegają czytelnika przed Campanellą. „Nie można powiedzieć — piszą wydawcy — aby wszystkie sformułowania i projekty Campanelli były zgodne z duchem chrześcijaństwa. Wielokrotnie w swoich przemyśleniach wychodził... autor *Państwa Słońca* z założeń sprzecznych z dogmatami katolicyzmu” (s. 9). A Kornatowski dodaje, że filozofia Campanelli, a zwłaszcza „panteistyczna gloryfikacja natury sprzeczna jest z zasadami wiary chrześcijańskiej” (s. 42—43).

Rabelais

W powieści wielkiego humanisty francuskiego Franciszka Rabelais'go (1494—1553) *Gargantua i Pantagruel* nakreślony jest obraz jego utopii społecznej — idealna wspólnota humanistyczna zwana Telemą, w której jedyna ustawa brzmi: „Rób co chcesz“. Wszyscy jej mieszkańcy są starannie, wszechstronnie wykształceni; nie ma wśród nich „nikogo, kto by nie umiał czytać, pisać, śpiewać, grać na instrumentach muzycznych, mówić pięcioma — sześcioma językami i w każdym języku pisać zarówno wierszem jak prozą“. W przeciwieństwie do istniejących wspólnot zakonnych, gdzie zakonnicy składają śluby celibatu, ubóstwa i posłuszeństwa — w Telemie, która jest również opactwem, „każdy może być w związku małżeńskim, być bogatym i żyć na wolności“. Telema Rabelais'go ma więcej czaru i pełni zmysłowego życia od Utopii Morusa, ale oparta jest na wyzysku; mieszkańcy jej nie pracują — z czego wynika, że żyją z pracy innych¹.

Bacon

Franciszek Bacon (1561—1626) został nazwany przez Marksa ojcem nowożytnego materializmu. Ostrze jego filozofii skierowane było przeciw scholastyce, którą zwalczał za jej całkowitą bezpłodność i niezdolność do posuwania wiedzy ludzkiej naprzód. Teologicznemu pogładowi na słabość i marność rozumu ludzkiego przeciwstawiał Bacon typowe dla renesansu przekonanie o nieograniczonych możliwościach poznania i opanowania przyrody przez człowieka. Wreszcie, w przeciwieństwie do ludzi średniowiecza, mało interesowało go pośmiertne królestwo niebieskie, a cała jego uwaga była skoncentrowana na tym, jak zapewnić ludzkości szczęście doczesne.

Utopia Bacona *Nowa Atlantyda* przeniknięta jest jedną — z gruntu materialistyczną — myślą przewodnią: w jaki sposób zapewnić ludziom szczęście na ziemi? Bacon uważał to za zupełnie możliwe, zwłaszcza poprzez jak najszersze wykorzystanie rozwoju techniki.

Nową Atlantydą rządzą uczeni, których „celem... jest — jak pisze Bacon — zgłębianie stosunków, zmian i sił wewnętrznych natury, tudzież rozszerzanie — jak tylko to będzie możliwe — granic władztwa ludzkiego nad nią“². Najcenniejszym elementem utopii Bacona jest szeroko rozbudowany plan organizacji pracy naukowej.

¹ Por. E. Jewnina *Rabelais*. Cyt. wyd., *passim*.

² Franciszek Bacon *Nowa Atlantyda*. Warszawa 1954, s. 113. Z przekładu tego można by się było cieszyć, gdyby nie przedmowa W. Kornatowskiego, budząca poważne zastrzeżenia. Autor błędnie przedstawia poglądy Bacona, starając się dowieść, że „pomimo niektórych założeń zbieżnych z materializmem, filozof oddalał się od tego kierunku...“ (s. 29). Pisana z katolickich pozycji światopoglądowych przedmowa Kor-

Zadaniem filozofii była dla Bacona pomoc nauce w poznaniu przyrody. Celem poznania było wedle niego opanowanie przyrody. Stwierdzając całkowitą nieprzydatność scholastyki do tego celu, przeciwstawił jej Bacon nową metodologię. Metodologia ta oparta była na założeniu obiektywnego istnienia materialnej przyrody oraz możliwości poznania jej w sposób naturalny, za pomocą zmysłów. Podstawę poznania naukowego stanowiło dla Bacona doświadczenie, organizowane planowo i systematycznie w celu poznania, ustalenia i zaklasyfikowania faktów, które następnie należy uogólniać rozumowaniem indukcyjnym, aby poznać zasadnicze elementy materii i prawa ich powiązań. Poznanie to powinno prowadzić do odkryć, a więc do uzyskiwania praktycznych rezultatów. Światopogląd Bacona był światopoglądem bojowo materialistycznym, chociaż niewolnym od sprzeczności i niekonsekwencji¹.

Inne utopie

W okresie odrodzenia utopie pisali również: Mambrino Roseo (*Pochwała Garamantów*, 1543), Antoni Francesco Doni (*Świat mądry i szalony*, 1552), Ludovico Agostini (*Republika wymyślona*, 1575—1580), Jan Walenty Andreae (*Opis republiki Chrystianopolitańskiej*, 1619) i inni.

Utopia Rosea zawiera akcenty antyfeudalne i utopijno-komunistyczne. W chwaleonym przez niego społeczeństwie Garamantów wszyscy byli równi; nie było próżniaków ani bogaczy, ponieważ „szaleństwem jest czynić wielu nędzarzami, aby jeden mógł być bogaczem“².

Wspólną własność i powszechny obowiązek propaguje jako cechę „mądrygo świata“ Doni. Andreae naśladował Campanellę, ale elementy komunizmu są w jego „republice Chrystianopolitańskiej“ bardzo blade, usunięte na drugi plan przez propagandę ugodowego protestantyzmu.

natowskiego wyśmiewa Bacona za to, że był pełen „wiary w potęgę rozumu ludzkiego, tak charakterystycznej dla całego odrodzenia: wiary... trochę prostackiej... w ludzką moc“ (s. 59).

¹ Filozoficzne poglądy Bacona omawia inna praca z serii książek pomocniczych do nauki historii filozofii.

² *Utopisti italiani del Cinquecento*. Roma 1944, s. 47 (Wybór tekstów). W wydawnictwie tym umieszczone zostały również utopie reakcyjne, propagujące utrwalenie nierówności społecznej.

FILOZOFIA ODRODZENIA

RENEZANS EPIKUREIZMU W XV WIEKU

Zainteresowanie ludzi odrodzenia kulturą starożytną wyrastało ze społecznej potrzeby stworzenia ideologicznego oręża do walki z feudalizmem. Czytając dzieła starożytnych pisarzy mieszczaństwo włoskie XV i XVI wieku szukało w nich przede wszystkim takich elementów, które można było wykorzystać w walce ideologicznej ze średniowiecznym światopoglądem teologicznym utrwalającym stosunki feudalne. Orężem ideologicznym klas postępowych w walce z klasami reakcyjnymi jest zazwyczaj materializm; prawidłowość tę zauważamy również w ideologii włoskiego mieszczaństwa epoki odrodzenia. Nie było w tym żadnego przypadku, że w walce z ideologią feudalną, w walce ze scholastyką, z teologią, z całym światopoglądem średniowiecznym ideologowie mieszczaństwa włoskiego sięgnęli przede wszystkim do starożytnych materialistów, w szczególności zaś do poematu Lukrecjusza. Ten renesans epikureizmu jest doniosłym wydarzeniem filozoficznym wczesnego odrodzenia. Jedni nawiązują do etyki epikurejskiej — przeciwko chrześcijańskiemu, średniowiecznemu ascetyzmowi, drudzy do fizyki epikurejskiej, do atomizmu — przeciwko scholastycznemu finalizmowi. Na kształtowanie się światopoglądu humanistów włoskich działa również bijący z poematu Lukrecjusza patos walki z religią. Odżywa on w namiętnej walce humanistów ze scholastyką, w ich niezmiernie swobodnym, niejednokrotnie drwiącym stosunku do religii, charakterystycznym nawet dla tych humanistów, którzy nie tylko formalnie nie zerwali z katolicyzmem, ale częstokroć byli związani z kościołem, zajmując stanowiska dopuszczające ich do udziału w dochodach kościelnych.

Pionierem rehabilitacji i propagandy etyki epikurejskiej, jako narzędzia walki z idealistyczną platońsko-arystotelesowską „teologią moralną“ scholastyki, był Lorenzo Valla.

Lorenzo Valla

Lorenzo Valla (ok. 1405—1457) urodził się w Rzymie, w rodzinie mieszczańskiej. Ojciec był prawnikiem, matka — córką prawnika. Lorenzo otrzymał staranne wykształcenie, znał grekę, a język łaciński opanował

tak wspaniale, że zdobył sławę największego autorytetu w sprawach poprawności i elegancji klasycznej łaciny; szeroko też rozpowszechnione i wysoko cenione w całej Europie było jego dzieło *Elegantiarum linguae latinae libri sex*. Od roku 1435 Valla był sekretarzem króla neapolitańskiego, w roku 1448 został sekretarzem papieskim, a wkrótce potem otrzymał dochody z czterech kanonii i z trzech prebend.

Lorenzo Valla był ojcem filologicznej krytyki tekstów, nauki, która powstała wraz z jego poprawkami do tekstu Liwiusza (*Emendationes sex librorum T. Livii de secundo bello punico*) i krytycznymi adnotacjami do Nowego Testamentu (*In novum Testamentum ex diversorum utriusque linguae codicum collatione adnotationes*). Dzieło to wzbudziło zachwyt Erazma z Rotterdamu, który też wydał je w roku 1505. W 1546 roku w wyniku decyzji soboru trydenckiego trafiło na indeks ksiąg zakazanych. Do prac filologicznych, a zarazem politycznych, należy również zaliczyć pismo zawierające krytyczną analizę tekstu i wykazujące fałszywość rzekomej donacji Konstantyna (*De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*). Pracę tę pierwszy wydał (w roku 1517) wybitny humanista niemiecki, Ulryk von Hutten. Z innych pism wymienić należy skierowany przeciw zakonnikom dialog Valli *De mendaci religiosorum et nomine et praerogativa*. Przeciwno logice Arystotelesa i dialektyce scholastyków napisał Valla *Dialecticae disputationes contra Aristotelicos* (*Dysputy dialektyczne przeciw arystotelikom*); przeciw scholastykom wymierzone były również księgi wspomnianych już *Elegantiarum linguae latinae* oraz *Encomium S. Thomae Aquinatis* (*Pochwała św. Tomasza z Akwinu*). Z innych prac Valli duże znaczenie filozoficzne miał dialog o wolności woli — *De libero arbitrio*.

Głównym dziełem filozoficznym Valli — dziełem propagującym epikureizm — był dialog *De voluptate* (*O przyjemności*), napisany i wydrukowany w roku 1431, a następnie przerobiony i wydrukowany w roku 1433 pod tytułem *De vero bono* (*O prawdziwym dobru*).

Lorenzo Valla był kontynuatorem bojowo antyscholastycznego humanizmu Boccaccia. Podobnie jak Boccaccio, przeciwstawiał on zainteresowanie i radowanie się życiem doczesnym teologicznemu medytowaniu nad śmiercią i zbawieniem wiecznym. „Oni mówią — pisał o teologach — że trzeba pragnąć śmierci, my mówimy, że trzeba pragnąć życia”¹. Głoszonej przez teologów pogardzie dla świata przeciwstawia Valla humanistyczny zachwyt jego pięknem.

Cieszy Vallę piękno złotych i srebrnych klejnotów, blask drogich kamieni, przepych bujnej roślinności pól, winnic i ogrodów. Znajduje wiele przyjemności w słuchaniu ćwierkania ptaków i przyglądaniu się pięknym kształtom koni i psów. Zachwyca się muzyką i poezją, malarstwem i rzeźbą, teatrem i architekturą. Oburza go teologiczna pogarda dla świata zmysłowego. „Kto nie chwali piękna — pisze Valla — ten jest cielesnym albo duchowym ślepcem i jeżeli ma oczy, to zasługuje na to, aby ich nie mieć”². Teologia potępia zmysły. „Dlaczego miałbym się obawiać powiedzieć, co myślę o tym? — pisze Valla. — Ja chciałbym, żeby człowiek miał nie pięć, ale pięćdziesiąt albo pięćset zmysłów”³. Charakterystyczny to zwrot w ustach olbrzyma renesansu, wyraz nienasyconego pragnienia poznawania przyrody i używania życia.

¹ Lorenzo Valla *De voluptate*. W: Lorenzo Valla *Scritti filosofici e religiosi*. Firenze 1953, s. 43.

² Tamże, s. 51.

³ Tamże, s. 55.

Teologowie widzieli w kobiecie sidła diabelskie, ucieleśnienie grzechu, przeszkodę na drodze do zbawienia wiecznego. Kazali odwracać oczy od pięknych kobiet, aby ich piękno nie kusiło do grzechu. „Dlaczego w takim razie — pyta Valla — przyroda, matka rzeczywistości, dała wielu kobietom wdzięczne i szlachetne oblicza? Żeby je ozdobić czy żeby je skrzywdzić? Żeby korzystały z tego daru czy żeby o niego nie dbały? Z pewnością dlatego, żeby korzystały i cieszyły się nim, w przeciwnym razie nie miałyby sensu fakt, że przyroda z taką starannością zabrała się do modelowania ich twarzy. Cóż jest słodsze, przyjemniejszego i rozkoszniejszego od pięknej twarzy? Nie wydaje się, aby kontemplowanie nieba mogło dać więcej radości“¹.

Zresztą nie tylko twarze są piękne; Valla uważał, że piękne kobiety powinny chodzić nago, aby wszyscy mogli zachwycać się ich pięknem. „Jakiż bowiem byłby inny cel wytworzenia takich pięknych kształtów przez podziwu godną zręczność przyrody“². Z drugiej strony, również „piękni mężczyźni zostali stworzeni dla pięknych kobiet po to, żeby się wzajemnie kochali, znajdowali przyjemność w patrzeniu na siebie i we wspólnym spędzaniu życia“³. Wynika z tego, że nonsensem jest asceza i celibat. „Kto pierwszy wymyślił celibat świętych dziewic, wprowadził do społeczeństwa zgubną instytucję, którą należy zniszczyć... mówią, że tak nakazuje religia, ale to jest raczej zabobon“⁴. Tym bardziej, że z ascetyzmu i dziewictwa zakonnic społeczeństwo nie ma w gruncie rzeczy żadnego pożytku. Tę myśl rozwija Valla szczególnie w dialogu *De mendaci religiosorum et nomine et praerogativa*, dochodząc do wniosku, że życie zakonne nie ma sensu. Valla kwestionuje wartość moralną ślubów zakonnych, twierdząc, że od cnoty celibatu większą wartość społeczną posiada małżeństwo, od cnoty posłuszeństwa większą wartość ma umiejętność dowodzenia, kierowania, zarządzania, a od cnoty dobrowolnego ubóstwa — rozumne używanie bogactwa, wreszcie od samych ślubów zakonnych większą wartość moralną ma postępowanie moralne nie przez posłuszeństwo regule, ale z własnej woli płynące, spontaniczne. Przede wszystkim zaś spokojnemu życiu w odosobnieniu klasztornym Valla przeciwstawia użyteczniejszy dla społeczeństwa czynny udział w życiu społecznym, w walkach „tego świata“. Valla wskazuje na obłudę zakonników, którzy chwalać się celibatem, a w rzeczywistości uprawiają rozpustę, mówią o swym ubóstwie, a nie brak im niczego i opływają w dostatki.

Chrześcijańskiemu ideałowi życia kontemplacyjnego, ucieczki od „świata“ i zasadzie niesprzeciwiania się złu przeciwstawia Valla typowo renesansowe wezwanie do aktywnego zwalczania zła. „Zamiast odwracać się od zła, lepiej je zwalczać“⁵ — pisze Valla, cytując przy tym najpiękniejszy fragment *Eneidy* Wergiliusza:

*Tu ne cede malis, sed contra audentior ito*⁶.

Postawę Valli charakteryzuje humanistyczna wrogość wobec wszystkich średniowiecznych autorytetów. „Uważam za skończonego głupca — pisał Valla — tego, który całkowicie zawiera książkom, zamiast starannie badać, czy mówią prawdę“⁷. „Fakt, że powołujesz się na autorytet Arystotelesa, wcale mnie nie zmusza do przyznania ci racji“⁸. Kiedy przyjaciel radził mu pisać ostrożniej, Valla odpisał: „Moimi dziełami wywracam całą mądrość dawnych pisarzy... Widziałeś w księgach *O prawdziwym*

¹ Tamże, s. 49.

² Tamże, s. 50.

³ Tamże, s. 51.

⁴ Tamże, s. 70.

⁵ Tamże, s. 91.

⁶ Ty nie ustępuj przed złem, ale śmiało idź mu naprzeciw (Vergilius *Eneida*, VI, 95).

⁷ Lorenzo Valla *De Voluptate*. Cyt. wyd., s. 172.

⁸ Tamże.

dobru, że w sprawach, które dotyczą obyczajów, jestem przeciwko wszystkim... Twierdzą też, że cała metafizyka polega na słowach, że nie zajmuje się rzeczami, ale słowami... i że wszystkie takie słowa, jak *concretum*, *abstractum*, *quidditas*, *essentia*, *esse*, *ens*, są słowami wariatów i nie mają żadnego sensu“¹. Żeby nie było wątpliwości, w kogo ta krytyka metafizyki godzi, można przytoczyć podobną wypowiedź z *Pochwały św. Tomasza*: „*ens*, *entitas*, *quidditas*, *identitas*, *realitas* itd., słowa, które współcześni teologowie wciąż powtarzają...“². Tą samą drogą, drogą wyśmiewania scholastycznego żargonu i scholastycznej pseudoproblematyki, pójdą z Vallą Erazm z Rotterdamu, Rabelais i inni humaniści.

Spośród myślicieli starożytnych Valla zwalcza przede wszystkim Arystotelesa, wyśmiewa Platona i stoików, pisze, że Platon uczy bzdur i że stoicy „zawsze trzymają się najgłupszych poglądów“³. Wysoko ceni Valla tylko starożytnych materialistów, Epikura i Lukrecjusza.

W dziejach filozofii renesansowej wielką rolę odegrały *Dysputy dialektyczne* Valli. Valla atakuje tam scholastyków wykazując, że chociaż uważają Arystotelesa za największy autorytet — w rzeczywistości wcale go nie znają, ponieważ studia swoje i spory opierają na barbarzyńskich przekładach, poważnie zniekształcających prawdziwe poglądy Arystotelesa. Krytykuje Valla również logikę samego Arystotelesa, torując w ten sposób drogę Rudolfowi Agricoli, Ludwikowi Vivesowi, a przede wszystkim Piotrowi Ramusowi, który czerpał z dzieła Valli pełnymi garściami.

Oprócz logiki Arystotelesa poddaje Valla krytyce jego etykę, a w szczególności doktrynę, według której cnota znajduje się pośrodku i polega na zachowywaniu miary, na unikaniu skrajności. Wbrew temu Valla twierdzi, że w tym, co dobre, lepsza od umiarkowania jest właśnie skrajność. „Nadzwyczajna, niezmierna piękność, niezmierna mądrość są lepsze od miernej piękności i miernej mądrości“⁴.

Epikureizm Valli nie ogranicza się bynajmniej do hedonizmu; jego dzieło *O przyjemności* zawiera wyraźną tendencję materialistyczną, zwłaszcza wtedy, gdy Valla chwali epikurejczyków za wyzwolenie się od mitycznej wiary w życie pozagrobowe. Valla stoi na materialistycznym stanowisku zależności czynności duchowych od ciała. „Bez organów cielesnych — pisze Valla — dusza nie może działać ani kontemplować“⁵. Dlatego głupotą jest opowiadanie, że bogowie są substancjami nićcielesnymi; lepiej już, tak jak to czynią poeci, przypisywać bogom posiadanie ciał⁶.

¹ Lorenzo Valla *List do Tortellego*. Cyt. wyd., s. XIII.

² Lorenzo Valla *Encomium S. Thomae*. Cyt. wyd., s. 466.

³ Lorenzo Valla *De voluptate*. Cyt. wyd., s. 157.

⁴ Tamże, s. 181.

⁵ Tamże, s. 143.

⁶ Por. tamże.

„Nie ma żadnego dowodu na istnienie piekła“¹, „umarli nie odczuwają żadnych cierpień ani żadnych przyjemności“², „bogowie nie szkodzą ani żywym, ani umarłym“³ i „nie ma ani żadnych nagród, ani żadnych kar pośmiertnych“⁴. Pitagoras i Platon opowiadali na ten temat same bzdury, natomiast Epikur trafnie pisał, że po śmierci nic z duszy nie zostaje; jesteśmy pod tym względem całkowicie podobni do zwierząt: „one umierają i my umieramy, one całkowicie i my całkowicie“⁵. Dlatego „głupotą jest wyrzekanie się rzeczy pewnych dla rzeczy niepewnych, zwłaszcza takiego rodzaju (jak pola Elizejskie — A. N.)“⁶.

Historycy burżuazyjni starają się zafałszować prawdziwy sens dzieła Valli *O przyjemności*, przedstawiając jego treść jako rzekomą próbę godzenia epikureizmu z katolicyzmem; twierdzą też, że ostrze traktatu zwrócone jest przeciw stoikom. W rzeczywistości „stoicy“ służą Valli jedynie do zatajenia przed cenzurą kościelną, że wrogiem, którego wziął sobie za cel zarówno w tym traktacie, jak i w całej swojej twórczości filozoficznej i politycznej — jest scholastyka katolicka, światopogląd średniowieczny, obłudny chrześcijański ascetyzm i strach przed piekłem.

Kiedy Valla mówi o głupocie i bezmyślności tych, którzy wychwalają cierpienia, męki, śmierć zamiast życia, przyjemności, radości, to oczywiście walczy nie z wiatrakami starożytnego stoicyzmu, ale z realnym wrogiem renesansowego mieszczaństwa, a więc ze współcześnie istniejącym ascetyzmem chrześcijańskim. Oczywiście, pewne trudności interpretacyjne może nasuwać forma dialogu, w którym pozornie odnosi zwycięstwo — zarówno nad stoikami, jak i nad epikurejczykami — przedstawiciel katolicyzmu, opisujący rozkosze niebiańskie. Rzuca się jednak w oczy fakt, że rozkosze życia doczesnego opisuje Valla ze znacznie większym połotem i przekonaniem.

Stawia to przed nami problem stosunku Valli do religii. Valla stara się zapewnić swobodę rozważaniom filozoficznym przez wysunięcie zasady rozdziału przedmiotowego między filozofią a religią. Już w pierwszych słowach wstępu do swego dzieła *O przyjemności* zastrzega się, że nie będzie mówił o religii, ale o prawdziwych cnotach⁷. W pierwszych słowach dialogu *O wolnej woli* Valla pisze: „Moim największym życzeniem... byłoby, żeby tak zwani teologowie nie przypisywali tak wielkiego znaczenia filozofii... Wydaje mi się bowiem, że mają oni bardzo marną opinię o naszej religii, jeżeli uważają, że potrzebuje ona obrony ze strony filozofii“⁸. W zakończeniu tego dialogu stawia Valla pytanie: „Czy pożyteczna jest wiedza o rzeczach boskich?“ i odpowiada: „Bardziej pożyteczna jest miłość“, dlatego też „zrezygnujmy z poznawania tego, co jest wysoko... uciekajmy od pragnienia poznawania rzeczy wzniosłych, a zajmijmy się raczej rzeczami małymi“⁹ — czyli, jak należy przypuszczać, światem doczesnym. Na zasadę rozdziału przedmiotowego powołuje się wreszcie Valla w *Apolonii* skierowanej do papieża Eugeniusza IV: „Pisałem dzieła z dziedziny gramatyki,

¹ Tamże, s. 102.

² Tamże, s. 103.

³ Tamże, s. 154.

⁴ Tamże, s. 155.

⁵ Tamże, s. 158.

⁶ Tamże.

⁷ Por. tamże, s. 3.

⁸ Lorenzo Valla *De libero arbitrio*. Cyt. wyd., s. 253.

⁹ Tamże, s. 280—281.

języka łacińskiego, logiki, retoryki, prawa cywilnego, filozofii i z innych dziedzin, krytykując pisarzy ubiegłych stuleci i wielu żyjących autorów. Moi wrogowie nie mogąc mnie zwyciężyć w dysputie i nie odważając się pisać przeciwko moim książkom, przyczepili się do rzeczy, które wydawały się mieć związek z religią i z ich powodu potępili również te, które od religii były jak najdalsze...¹. „Punkt pierwszy: w związku z dziełem *O prawdziwym dobru*, w którym pisałem, że tak zwane przez filozofów — z wyjątkiem epikurejczyków — cnoty nie są godne pożądania same przez się. Cóż w tym jest za herezja, Świętobliwi Ojcie? Czyżby sam fakt aprobowania lub zwalczania filozofów wskazywał na to, że się jest heretykiem? Jeżeli proponowałem dyskusję filozoficzną, to czy postąpili właściwie atakując mnie orężem teologii, i to raczej z tyłu niż z przodu? Przypuśćmy nawet, że mam na tę sprawę błędny pogląd; czy oznacza to, że tym samym nie mam uczuć chrześcijańskich, które powinienem mieć? Jak gdyby potępione były tylko poglądy Epikura, a aprobowane poglądy innych filozofów! Ci oszczercy demonstrować otwarcie swoją ignorancję, ponieważ nie mają pojęcia, czym była szkoła Epikura ani jaki sens ma termin «przyjemność». A może Epikur był człowiekiem złym, oddanym tylko przyjemnościom gardła i brzucha? Przeciwnie, któż był bardziej trzeźwy, wstrzemięźliwy i skromny od niego? Wśród wszystkich filozofów nie znajduję żadnego, który by miał mniej wad od niego: a wielu ludzi dzielnych, zarówno Greków jak Rzymian, było epikurejczykami”².

Przytoczone fragmenty rozstrzygają bezspornie, które ze stanowisk dialogu wyrażało rzeczywiste poglądy Valli. Specyficzna sytuacja sprawiła, że warunkiem głoszenia epikurejskiego materializmu było w tym czasie werbalne deklarowanie prawowierności religijnej z jednoczesnym zastrzeganiem sobie całkowitej swobody w sprawach filozoficznych; był to renesansowy wariant awerroistycznej teorii dwóch prawd.

Pozostał do omówienia stosunek Valli do kościoła katolickiego. O stosunku tym mówi najwięcej napisana przez Vallę w roku 1440 — na sobór bazyilejski — *De falso credita et ementita Constantini donatione declaratio*. Zdemaskowanie tu fałszywości legendy o rzekomej donacji Konstantyna godziło w prawne podstawy świeckiego panowania papieża. Wprawdzie już przedtem niektórzy postępowi myśliciele podawali w wątpliwość fakt donacji (np. Marsyliusz z Padwy — XIV wiek), dopiero jednak Valla zadał ostateczny, druzgocący cios legendzie, wykazując — na podstawie naukowej, filologicznej analizy tekstu — nieudolność fałszerza, przejawiającą się w barbaryzmach językowych, anachronizmach, niedorzecznościach geograficznych i historycznych itd.

Na przykładzie walki Valli z papieżem warto poruszyć raz jeszcze kwestię stosunku odrodzenia do średniowiecza. Oczywiście, poważnym błędem o przejrzyście reakcyjnej tendencji jest przedstawianie odrodzenia jako rzekomej kontynuacji średniowiecza, ale z drugiej strony, wulgarnym uproszczeniem jest dostrzeganie tutaj kontrastu i całkowitego zaprzeczenia średniowiecza przez odrodzenie. Ani jednej epoki, ani drugiej nie można traktować jako jednolitej całości. W obu epokach toczyła się zacięta walka między nurtem postępowym a nurtem reakcyjnym; postępowy nurt odrodzenia nie pojawił się nagle i z niczego, ale był w pewnym sensie

¹ Lorenzo Valla *Apologia*. Cyt. wyd., s. 433.

² Tamże, s. 436.

przygotowany przez postępowy nurt średniowiecza. Nie podważa to bynajmniej twierdzenia, że odrodzenie było wielkim przewrotem antyfeudalnym i antyscholastycznym, ale potwierdza tylko historyczną prawidłowość wszystkich wielkich przewrotów, skoków jakościowych, które następują z reguły w wyniku nagromadzenia się stopniowych, mniej dostrzegalnych zmian ilościowych. Marsyliusz z Padwy i William z Ockham byli ludźmi średniowiecza. Lorenzo Valla jest człowiekiem odrodzenia; jego humanizm i neoepikureizm różni się w sposób zasadniczy od postępowych, opozycyjnych nurtów scholastyki średniowiecznej, od awerroizmu Marsyliusza i nominalizmu Ockhama. Jednocześnie przecież nie ulega najmniejszej wątpliwości, że w walce z feudalną potęgą papiestwa Valla jest kontynuatorem Marsyliusza z Padwy i Ockhama.

W traktacie z roku 1342 *O władzy tyrańskiej usurpowanej sobie przez niektórych, nazywanych papieżami* Ockham twierdzi, że „nie tylko można, ale należy badać zakres władzy papieskiej i nie tylko można, ale należy prawdę o papiestwie innym — we właściwym czasie i miejscu — głosić”. Korzystając z walki między Ludwikiem Bawarczykiem a papieżami awiniońskimi, Ockham zgłosił się na dwór cesarza i powiedział mu: „Broń mnie swoim mieczem, a ja cię będę bronił moim piórem”. Spod władzy papieskiej — twierdził Ockham — wyłączone są prawa cesarzy i królów oraz różne wolności poszczególnych ludzi. Papież nie powinien mieszać się do spraw świeckich. „Władza papieska została ustanowiona nie dla zaszczytu i wygody papieża, ale dla dobra powszechnego jego poddanych”. Na dworze Ludwika Bawarczaka znalazł się również Włoch, Marsyliusz z Padwy, który jak Dante w traktacie *O monarchii* — widział w cesarzu „obrońcę pokoju”, obrońcę przed papieżem, wzniecającym zgubne dla Włoch wojny. Napisany około 1324 roku traktat Marsyliusza dowodzi, że duchowieństwo — z papieżem włącznie — powinno podlegać władzy świeckiej. Marsyliusz opisywał „zbrodnicze nadużycie władzy papieskiej dokonane na szkodę kościoła” i „skandaliczne obyczaje papieży, kardynałów i biskupów”. Dowodził, że wszyscy księża mają jednakową władzę (duchowną) i nie ma wśród nich wyżej postawionych. Niektóre z twierdzeń Marsyliusza miały charakter demokratyczny, na przykład twierdzenie o suwerenności ludu, o tym, że władca również podlega prawom, a jeśli działa wbrew prawu, lud może go zmienić.

Jeszcze bardziej interesujące były poglądy publicystów francuskich, skupionych na dworze Filipa Pięknego. W pierwszym parlamencie Francji, tj. w Stanach Generalnych z roku 1302, wybitną rolę — jako mówca i publicysta — odegrał Piotr Dubois, mieszczanin, adwokat.

Papieże powinni głosić pokój i zgodę — dowodził Dubois — a tymczasem, jako władcy świeccy, nieustannie wzniecają wojny, wzywają do zabijania i sprzeniewierzają się w ten sposób własnym zasadom; należy też odebrać papiestwu władzę świecką i posiadłości, którymi papiestwo nie potrafi administrować. Nadmiar posiadanych bogactw jest przyczyną gorszącego zepsucia kardynałów, biskupów, mnichów. Dubois proponuje więc odebrać duchowieństwu majątki kościelne zapewniając mu jednocześnie wyżywienie, ubranie i pensje. Dzięki przejęciu przez państwo majątków kościelnych nastąpi odrodzenie moralne duchowieństwa. Inną przyczyną zepsucia jest nakaz celibatu dla księży, zakonników i zakonnic; nakaz ten powinien być zniesiony, tym bardziej że nigdy nie był przestrzegany.

Dzieło Valli zadało ciężkie ciosy papiestwu. Pisząc je Valla zdawał sobie sprawę, że naraża się na prześladowania. „Są tacy — pisał — którzy mnie nie znoszą i oskarżają o świętokradcze zuchwalstwo, ponieważ w bardzo licznych, opublikowanych przeze mnie książkach, prawie ze

wszystkich dziedzin wiedzy, nie zgadzam się z wieloma wielkimi autorami od bardzo dawna poważanymi; łatwo się domyślić, co teraz oni uczynią, jakże się na mnie oburzą, z jak niecierpliwą chciwością zaciągnęliby mnie, gdyby mogli, na miejsce kaźni, teraz, kiedy piszę nie tylko przeciw zmarłym, ale również przeciwko żywym, i nie przeciw temu lub owemu, ale przeciwko wielu ludziom, i nie tylko przeciw osobom prywatnym, ale także przeciwko osobom zajmującym wysokie stanowiska, i to jakie stanowiska! Przeciwko samemu Papieżowi, który jest uzbrojony nie tylko w miecz doczesny, jak królowie i książęta, ale również w miecz kościelny, tak że nie można się przed nim obronić, nawet ukrywszy się za tarczą księcia, gdzie i tak dosięgnie ekskomunika, klątwa, przekleństwo“¹. „Wszyscy teraz czekają — pisze dalej Valla — jakie przestępstwo zarzucam Papieżom rzymskim; stawiam im zarzuty bardzo poważne: bezmiernej ignorancji, nienasyconej chciwości będącej formą bałwochwalstwa, bądź próżnej żądzy rozkazywania, której zawsze towarzyszy okrucieństwo: Jedno z dwojga bowiem, albo dotąd nie spostrzegli, że darowizna Konstantyna jest wymysłem i fałszerstwem, albo sami ją wymyślili, albo kontynuowali oszustwo swych poprzedników i bronili jej, wiedząc, że jest fałszywa, hańbiąc majestat kapłaństwa, hańbiąc pamięć dawnych papieży, hańbiąc religię chrześcijańską i wszystko niszcząc rzezią, ruinami, zbrodniami“².

Sama koncepcja darowizny jest tak niedorzeczna, a dokument tak nieudolny, że Valla odczuwają zażenowanie poświęcając tyle uwagi zbijaniu „bezwstydnej bajdy“³. Fałszerz, który sporządził ten dokument, dowiódł, że bardzo chce, ale nie potrafi oszukać⁴. Nazywa na przykład Konstantynopol siedzibą patriarchy, kiedy w owym czasie nie było jeszcze Konstantynopola⁵; wymienia wśród dostojników obecnych przy darowiznie „satriapów“ przed senatorami, kiedy takiego tytułu nie ma w żadnym innym dokumencie cesarskim⁶; wyliczając kraje nie orientuje się nawet, w jakiej części świata leżą⁷; nie ma pojęcia o takich realiach, jak strój i insygnia cesarskie itd. Wreszcie język dokumentu zawiera wielką ilość barbarizmów, gdy dokumenty owego czasu były jeszcze pisane wzorową łaciną⁸.

Dlatego w takim razie tylu papieży wierzyło w prawdziwość tej

¹ Lorenzo Valla *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*. Cyt. wyd., s. 285.

² Tamże, s. 288.

³ Por. tamże, s. 294.

⁴ Por. tamże, s. 323.

⁵ Por. tamże, s. 326.

⁶ Por. tamże, s. 321—322.

⁷ Por. tamże, s. 328—330.

⁸ Por. tamże, s. 324—325, 328—329, 335.

donacji? Valla jest gotów przyznać, że nie wyłącznie przez chciwość. „Cóż w tym dziwnego — pisze — że wierzyli w te rzeczy, które im przynoszą tak wielkie korzyści, jeżeli przez wyróżniającą się ignorancję wierzą w wiele rzeczy, z których nie mają żadnych korzyści“¹ (na przykład że znajdujący się w Rzymie rękopis Biblii pisany jest ręką św. Hieronima albo że dziesiątki tysięcy różnych pamiątek i relikwii są autentyczne).

Od wykazania fałszywości dokumentu przechodzi Valla do krytyki świeckiej władzy papieży. Wykazuje, że posiadanie władzy świeckiej doprowadza do tego, że papieże prowadzą wojny, grabią miasta, pustoszą całe prowincje ogniem i mieczem². „Nie mówiąc już o tym, jak bardzo dzikie, jak bardzo okrutne i barbarzyńskie jest często sprawowanie władzy przez księży. Jeżeli o tym nie pamiętano, to ostatnio wszystkim to przypomniał ów potwór nikczemności, jakim był Giovanni Vitelleschi, kardynał i patriarcha, bez chwili odpoczynku brodzący w krwi chrześcijańskiej z mieczem... od którego sam wreszcie zginął“³. W ten sposób księży „z pasterzy dusz stali się łotrami i bandytami“⁴. Następnie przechodzi Valla do omówienia zbrodni papieży Bonifacych, którzy noszą to imię („dobrze czyniących“) bezprawnie, bo właśnie „czynili jak najgorzej“.

„Nie chcę już mówić — pisze Valla — o innych papieżach, którzy zawsze trzymali Rzym w jarzmie siłą zbrojną, chociaż mimo to stale się przeciwko nim buntował, kiedy tylko mógł“⁵ i przepędzał papieży, jak na przykład papieża Eugeniusza IV. „Papież jest wrogiem wolności ludów“⁶, „władza papieska jest przyczyną wielkich zbrodni i wszelakiego rodzaju nieszczęść“⁷. „Uroczyście stwierdzam — pisze Valla — że za mojego życia... nie było ani jednego papieża, który by był administratorem wiernym i rozsądnym... Papież rozpoczyna wojny przeciw spokojnym ludom i sieje niezgodę między miastami i książętami, papież pożąda cudzych bogactw i przejada do ostatniej kropli swoje bogactwa..., gdy Chrystus umiera z głodu i nędzy w tylu tysiącach biedaków“⁸.

Od traktatów Ockhama i Marsyliusza z Padwy traktat Valli różni się tym, że tamte — mimo demokratycznych akcentów u Marsyliusza — pisane były zasadniczo z pozycji interesów cesarza. Valla pisał wprawdzie swój traktat na dworze króla Neapolu, ale z pozycji republikańskich, z których pisane były również inne jego dzieła (np. stwierdza Valla, że „dobrą rzeczą jest zabijanie tyranów“) ⁹. Omawiając motyw, który miał rzekomo

¹ Tamże, s. 351.

² Por. tamże, s. 306.

³ Tamże, s. 364.

⁴ Tamże, s. 365.

⁵ Tamże, s. 370.

⁶ Tamże, s. 371.

⁷ Tamże, s. 373.

⁸ Tamże, s. 373.

⁹ Lorenzo Valla *De voluptate*. Cyt. wyd., s. 134.

skłonić Konstantyna do darowizny, a więc jego skrucę z powodu odebrania wolności wielu ludom, pisze Valla: „Jeżeli tak myślałeś, Konstantynie, to powinienś był zwrócić im wolność, a nie zmienić im pana“¹. „Nie ma takiego prawa natury, aby pozbawiać jakiś lud wolności i ujarzmiać go“² i „jeżeli inne narody, które niegdyś były pod panowaniem Rzymu, mają prawo być (samodzielnymi — A. N.) królestwami lub republikami, tym bardziej słuszną i uprawnioną jest walka ludu rzymskiego z tyranią papieską“³.

Republikanizm Valli wiąże się z jego walką przeciw chrześcijańskiej zasadzie niesprzeciwiania się złu, z jego renesansowym przekładaniem aktywności nad kontemplację i wezwaniem do aktywnego zwalczania zła. Sam Valla dawał własnym postępowaniem przykład niezwyklej odwagi, angażując się śmiało w walkę przeciw autorytetom teologicznym i potęgom feudalnym.

Valla wiedział, na co się naraża, znajdował się przez pewien czas w rękach św. inkwizycji i gdyby w porę nie uciekł z Rzymu do Barcelony, spłonąłby zapewne na stosie. Uważał jednak, że „dobrym mówcą jest nie ten, kto potrafi ładnie mówić, ale ten, komu przy tym nie brak odwagi do mówienia“⁴. Znalazł w sobie tę odwagę nawet pod koniec życia, kiedy był sekretarzem papieskim i poczwórnym kanonikiem. Zaproszony w celu wygłoszenia pochwały Tomasza z Akwinu, nagle w połowie kazania zawołał: „Nie wolno mi milczeć, nie mogę dopuścić do tego, aby ktokolwiek mógł pomyśleć, że świadomie kłamałem“⁵ i od pochwały przeszedł śmiało do atakowania tomistycznej scholastyki. Było to 7 marca 1457 roku. Wkrótce potem — 1 sierpnia tegoż roku — Valla zmarł.

Wpływ Valli na kulturę odrodzenia był olbrzymi i szedł w kilku kierunkach. Przede wszystkim od niego zaczyna się rozwój nowożytnego neoepikureizmu, pod jego wpływem pozostawała wolnomyślna, neoepikurejska Akademia Rzymska, a w Polsce Grzegorz z Sanoka, pierwszy polski zwolennik filozofii epikurejskiej. Walkę Valli przeciw scholastyce prowadzi dalej jego entuzjasta i wydawca, Erazm z Rotterdamu, a walkę z papieżem kontynuują Ulryk von Hutten i Luter. Do jego logiki nawiązują: Niemiec Rudolf Agricola, Hiszpan Ludwik Vives i Francuz Piotr Ramus.

Walka Valli przeciw autorytetom średniowiecznym miała wielkie znaczenie dla wytworzenia atmosfery humanistycznego, swobodnego stosunku do teologii, co było warunkiem naukowych osiągnięć Kopernika, Bruna i Galileusza.

¹ Lorenzo Valla *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*. Cyt. wyd., s. 293.

² Tamże, s. 365.

³ Tamże, s. 368.

⁴ Tamże, s. 286.

⁵ Lorenzo Valla *Encomium S. Thomae Aquinatis*. Cyt. wyd., s. 464.

Akademia Rzymska

Traktat *O przyjemności* wywołał wielkie oburzenie w obozie ortodoksji katolickiej. Posypały się ataki na Vallę, ale znaleźli się humaniści, którzy idąc za jego przykładem wypowiedzieli się po stronie Epikura, na przykład Carlo Marsuppi, Leonardo Bruni z Arezzo (1374—1444), Francesco Filelfo (1398—1481) i Cosimo Raimondi z Cremony (zm. 1435).

Głównym ośrodkiem materializmu włoskiego w XV wieku, a zarazem kuźnią spisku republikańskiego była tzw. Akademia Rzymska, skupiająca wielu uczonych, poetów i filozofów-humanistów, kontynuatorów działalności Lorenza Valli. Należeli do niej m. in. Juliusz Pomponio Leto, Filip Kallimach Buonaccorsi (1437—1496), historyk Bartolomeo Sacchi Platina (1421—1481), Petreo, Glauco i inni.

W liście Agostina Rossiego do księcia mediolańskiego Sforzy z roku 1468 czytamy o nich m. in.:

„Uważali oni, że nie ma innego świata poza doczesnym i że ze śmiercią ciała umiera dusza, i że poza uganianiem się za wszelkimi przyjemnościami i rozkoszami nic nie ma sensu, zwolennicy Epikura i Arystypa... duszę mieli za nic... nigdy nie chodzili na mszę... gardzili papieżem, kardynałami i kościołem katolickim. Powiadali, że święty Franciszek był obłudnikiem i drwili sobie z Boga i świętych... Nazywali Mojżesza wielkim oszustem, a Chrystusa zwodzicielem ludów”¹.

W roku 1468 wróg humanistów, papież Paweł II, wytoczył im proces pod zarzutem organizowania spisku republikańskiego, mającego na celu obalenie papieństwa. Akademia Rzymska została zlikwidowana. Uczestnik tego spisku, wybitny humanista Filip Kallimach Buonaccorsi uciekł przed siepaczami papieskimi do Konstantynopola, a stamtąd do Polski, gdzie od roku 1472 był doradcą króla Kazimierza Jagiellończyka i wychowawcą jego synów. W swoich dziełach Kallimach bronił też materialistycznych, zwalczał platonizm florencki, zwalczał pogląd, że dusza istnieje substancjalnie niezależnie od ciała, głosił zasady epikurejskie, doradzał Polsce zniesienie apelacji do Rzymu w sprawach kościelnych, propagując zasadę niezależności polskiej polityki państwowej od obcego, kosmopolitycznego ośrodka (*Sis dominus in regno tuo*, bądź suwerenem w państwie swoim — pisał w traktacie dla króla polskiego). Magnatom polskim naraził się Kallimach swymi postępowymi poglądami społecznymi, propagował bowiem sojusz monarchii z mieszczaństwem przeciw magnatom, zalecał polepszenie doli chłopów i popieranie rozwoju miast, hamowanego przez przywileje szlachty.

MARSILIO FICINO I FLORENCKA AKADEMIA PLATOŃSKA
JAKO REAKCJA NA RENESANS STAROŻYTNEGO MATERIALIZMU

W warunkach szerokiego zainteresowania starożytnym materializmem obozowi starego porządku feudalnego nie wystarczał już spreparowany przez Tomasza „arystotelizm“, a to z dwóch powodów.

Po pierwsze, już w pierwszej połowie XIV wieku ockhamiści oks-

¹ L. Pastor *Geschichte der Päpste*. T. 2. Freiburg im Breisg. 1923, s. 764.

fordzcy i paryscy poddali zasadniczej krytyce teologię arystotelesowsko-tomistyczną; od tego czasu mnożą się i przybierają na sile ataki na Arystotelesa, którego tomiści XIV i XV wieku nie potrafili obronić:

Po drugie, kościół opierał się na sfałszowanym arystotelizmie; było to możliwe dopóty, dopóki pisma Arystotelesa były nie znane w oryginale.

Valla zaatakował perypatetyków właśnie za to, że nie mają pojęcia o prawdziwym Arystotelesie, że opierają się na przekładach zniekształcających tekst Arystotelesa. Twierdził to już Roger Bacon, ale dopiero teraz rozwój filologii i renesans studiów greczyzny umożliwił szerokiemu kręgowi myślicieli poznanie Arystotelesa w oryginale. W drugiej połowie XV wieku powstają nowe, bardziej krytyczne przekłady pism Arystotelesa, a pod koniec stulecia na uniwersytecie padewskim zostaje otwarta nowa katedra, na której Tomeo uczy czytać Arystotelesa po grecku. Nie jest więc żadnym przypadkiem, że właśnie tam kwitnie materialistyczna interpretacja arystotelizmu.

W tych warunkach nastąpił renesans platonizmu. Mimo że platonizm był kierunkiem skrajnie idealistycznym i stanowił zawsze trzon filozofii chrześcijańskiej, nie wszyscy myśliciele interpretowali platonizm zgodnie z interesem kościoła.

Pleton

Georgios Gemistos Pleton (ok. 1355—1450) był Grekiem urodzonym w Konstantynopolu. Jako patriota grecki cierpiał z powodu politycznego upadku Grecji i starał się opracować taki projekt reform społecznych, które by ułatwiły dźwignięcie się jego ojczyzny. Celem tych reform miało być szczęście obywateli i wzmocnienie państwa. Temu samemu celowi miało również służyć zastąpienie religii chrześcijańskiej „hellenizmem“, który pozornie był odnowieniem politeistycznej mitologii, w rzeczywistości jednak stanowił oryginalną, renesansową filozofię przyrody o wyraźnej tendencji materialistycznej. Imiona bogów pełniły w tym systemie funkcję symboli sił przyrody i takich zasad, jak tożsamość, różność, spokój i ruch. A więc na przykład Posejdon symbolizował w filozofii Pletona zasadę czynną, Hera — zasadę bierną, czyli potencję, Apollo — tożsamość, Artemida — różność, Hefajstos — spokój, a Dionizos i Atena — dwie postaci ruchu. Już najbliżsi uczniowie Pletona dostrzegli w tej koncepcji ateizm. Materia była dla Pletona nie tylko potencją, ale również substancją istniejącą wiecznie. Przyroda była wedle niego poddana niezłomnym prawom; uważał ją za wieczną i nieskończoną.

Teologów chrześcijańskich nazywał Pleton sofistami. Krytykował chrześcijaństwo za dogmat o nieśmiertelności duszy, za negowanie wieczności i nieskończoności wszechświata i związane z tym antropomorficzne wyobrażenie sobie boga jako stwórcy świata. Zaatakował także etykę chrześcijańską za jej pesymizm i ascetyczną gloryfikację cierpienia. Zdaniem Pletona, chrześcijaństwo ponosi główną winę za nieszczęścia, które spadły na Grecję. „Ono jest winne upadku Grecji, ono ze swoim pozagrobowym ideałem złamało siłę ducha i rozmach twórczy społeczeństwa gre-

kiego. Aby odrodzić Grecję, trzeba usunąć chrześcijaństwo“¹. Ludzie, zdaniem Pletona, dążą i powinni dążyć do szczęścia, a ponieważ szczęście jest celem dobrego ustroju państwowego, więc szczególną wartość mają cnoty społeczne przyczyniające się do szczęścia współobywateli.

Swoimi wykładami we Włoszech Pleton mógł nadać renesansowi platonizmu w XV wieku inny charakter, niż to leżało w zamierzeniach kościoła. Chcąc tedy wykorzystać platonizm przeciw materializmowi epikurejczyków i arystotelików, trzeba było platonizmowi Pletona przeciwstawić inną interpretację, całkowicie podporządkowaną dogmatom katolicyzmu.

Ficino

Zadanie chrześcijańskiej interpretacji platonizmu podjął Marsilio Ficino (1433—1499) rozpoczynając od przekładu dzieł Platona. Po przełożeniu kilkunastu dialogów Platona przystąpił do pracy nad swoim głównym dziełem pt. *Teologii platońskiej o nieśmiertelności duchów ksiąg osiemnaście*. Pracował nad nim od 1468 roku do 1474 roku, a opublikował je w roku 1482. Następnie napisał dzieło *O religii chrześcijańskiej* i przełożył 54 księgi Plotyna oraz dzieła innych neoplatoników, Porfiriusza, Proklosa i Jamblicha.

W działalności Ficina można wyróżnić dwa okresy: pierwszy, trwający około dziesięciu lat (1459—1464), w którym Ficino był pod bardzo silnym wpływem renesansowego, pogańskiego platonizmu Pletona, i drugi, trzydziestoletni (1469—1499), w którym idzie śladami średniowiecznego platonizmu Augustyna². W tym drugim okresie cała jego filozofia skierowana jest w zakresie metafizyki przeciw materializmowi i ateizmowi, a w zakresie etyki przeciw hedonizmowi.

Przedmiotem filozofii jest dla Ficina „badanie rzeczy boskich“ (*divinorum indagatio*). Ficino przyjmuje istnienie dwunastu sfer niebieskich posiadających duszę i będących źródłem ruchu w świecie. Wśród tych sfer znajduje się sfera aniołów, archaniołów, duchów, demonów. Ficino twierdzi, że każde poznanie dotyczy pośrednio lub bezpośrednio boga. Do osiągnięcia doskonałego poznania potrzebne jest oświecenie umysłu przez boga. „Przez światło Boga wszystko poznajemy“ pisze Ficino. Uważał również, że idea boga jest wrodzona umysłowi ludzkiemu³.

Teoria poznania Ficina służyła uzasadnieniu nieśmiertelności duszy, ponieważ uniezależniała proces poznania od organów ciała i od materialności poznawanych przedmiotów.

¹ Cyt. wg M. Heitzman *Studia nad akademią platońską we Florencji*, cz. 1. „Kwartalnik Filozoficzny“ 1933, s. 46. Por. B. Kiezkowski *Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia*. Firenze 1936, s. 13—36.

² Por. M. Heitzman *Studia nad akademią platońską we Florencji*, cz. 1. Cyt. wyd., s. 80. Heitzman słusznie ujmuje platonizm Ficina „jako ogniwo rozwojowe prądu augustiańskiego“ (s. 186).

³ Por. B. Kiezkowski *Platonizm renesansowy*. Warszawa 1935, s. 53—67.

Bóg stworzył świat nie z materii, lecz z niczego. Z niczego zostały również stworzone przez boga nieśmiertelne dusze ludzkie. Dusza jest substancją, zbliżoną wprowadzić do boga, ale różną od niego i nawet po śmierci zachowującą swoją indywidualną odrębność. W teorii duszy Ficino zwalczał aleksandrystów — przecząc, jakoby dusza była aktem materialnego organizmu; dalej panteistów, przecząc, jakoby bóg tworzył dusze z samego siebie, a więc jakoby dusze ludzkie były czymś boskim; i wreszcie awerroistów — przecząc, jakoby dusze ludzkie roztopiały się po śmierci w jednym uniwersalnym umyśle.

Pozornie sprawia Ficino wrażenie „człowieka odrodzenia“. Zna świetnie język grecki, pisze wzorową łaciną, szerzy renesansowy kult dla filozofii starożytnej, przyswoił sobie szereg elementów i postulatów kultury renesansowej. Jednakże, jak to trafnie zauważono, Ficino przyswoił sobie kulturę renesansową z pozycji konserwatywnych: nie po to, żeby ją pchnąć naprzód, ale po to, by ją zatrzymać i cofnąć¹. W jego twórczości nie ma wcale nawiązania do doświadczenia, filozofia jego nie dostarcza żadnych bodźców do badań eksperymentalnych².

Renesans platonizmu w XV wieku nie był zjawiskiem postępowym. Nurty postępowe musiały wówczas walczyć ze scholastyką, z katolickim „arystotelizmem“. Platonizm zaś Ficina nie był wcale skierowany przeciw scholastyce; według programu samego Ficina miał stanowić uzupełnienie, dalszy ciąg tomistycznego arystotelizmu; tomistyczny arystotelizm uważał Ficino za wstęp do teologii platońskiej. Jeżeli można mówić o walce platonizmu Ficina z arystotelizmem, to tylko w tym sensie, że Ficino istotnie zwalczał prawdziwy arystotelizm, materialistyczne elementy arystotelizmu. Jego walka z arystotelizmem miała charakter idealistycznej reakcji filozoficznej, nie należała do istoty odrodzenia, ale stanowiła czynnik hamujący odrodzenie, usiłujący skierować ku idealizmowi materialistyczny w zasadzie nurt odrodzenia.

Burżuazyjny historyk filozofii Carbonara ma niewątpliwie rację, gdy pisze, że „Ficino był stanowczo przeświadczony, że *platonizm może służyć za dyscyplinę przygotowawczą do poznania prawdziwej religii*, za swego rodzaju sieć mającą łowić umysły i sprowadzać je z powrotem do Chrystusa, po porzuceniu przez nie bezbożności epikurejskiej (*Epicurea impietate relict*a — pisał Ficino) i poglądów Awerroesa“ (tzn. nietomistycznej interpretacji arystotelizmu — A. N.)³.

A więc propagowanie platonizmu w drugiej połowie XV wieku było idealistyczną reakcją na renesans epikureizmu, który w przeciwieństwie do „renesansu“ platonizmu był procesem naturalnym, koniecznym w ra-

¹ Por. C. Luporini *La mente di Leonardo*. Firenze 1953, s. 9.

² Por. tamże.

³ Por. C. Carbonara *Il secolo XV*. Milano 1943, s. 126.

mach ogólnej prawidłowości sięgania klas postępowych do doktryn materialistycznych jako do oręża walki ze starym światem. Toteż przodujący myśliciele XV i XVI wieku — materialisci: Valla, Kallimach, Pomponacjusz, Bruno — walczyli zarówno z tomistycznym pseudoarystotelizmem, jak i platonizmem.

Pico della Mirandola

W środowisku Akademii Florenckiej spędził znaczną część życia książę Giovanni Pico della Mirandola (1463—1494), który postawił sobie za cel oczyścić kościół i dogmaty chrześcijańskie z tego, co było niezgodne z ówczesnym stanem przyrodoznawstwa. W grudniu 1486 roku dwudziestotrzyletni Pico della Mirandola rozesłał filozofom i teologom europejskim 900 opracowanych przez siebie tez, zapraszając wszystkich — na swój koszt — na wielki kongres filozoficzno-teologiczny do Rzymu w celu wspólnego osiągnięcia pokoju filozoficzno-religijnego, uzgodnienia wszystkich kwestii spornych i opracowania jednej filozofii i religii dla wszystkich. „Synkretyzm“ Mirandoli nie miał oczywiście na celu pogodzenia istotnych przeciwieństw między idealizmem a materializmem, ale dążył jedynie do syntezy systemów idealistycznych. Jeżeli więc Mirandola powiadał: „postanowiłem wszystkich filozofów przyjąć na swoich mistrzów“¹, to w praktyce przyjmował na mistrzów jedynie idealistów.

Najlepiej widać to zresztą ze statystycznego zestawienia 900 tez:

- 45 tez wybrał Pico z dzieł Tomasza z Akwinu,
- 22 tezy z Dunsza Szkota,
- 48 tez z innych teologów katolickich,
- 98 tez z neoplatoników (Proklosa, Plotyna, Porfiriusza, Jamblicha),
- 47 tez z kabalistów żydowskich,
- 82 tezy z arystotelików arabskich.

Oprócz 402 tez wybranych z dzieł filozofów-idealistów Pico della Mirandola dał 498 tez własnych.

Komisja papieska po rozpatrzeniu 900 tez dopatrzyła się herezji w 13 tezach, a kiedy Pico nie zdradzał chęci do kapitulacji, papież Innocenty VIII wydał w roku 1487 bullę potępiającą wszystkie 900 tez i jednocześnie polecił inkwizytorom uwięzić filozofa. Pico uciekł do Francji, gdzie jednak został uwięziony. Zwolniono go dopiero na interwencję Medyceusza, który polecił, aby Ficino zaprosił Mirandolę do Florencji.

W chaosie idealistycznych i kabalistycznych poglądów Pico della Mirandoli znajdowały się zdrowe ziarna. Najcenniejszym z nich był wyśuwany przez niego postulat wolności badania, odrzucania autorytetów („nie mam zamiaru przysięgać na żaden autorytet“² — pisał Pico, przeciwstawiając siebie tomistom i skotystom), kierowania się tylko własnym

¹ G. Pico della Mirandola *Oratio (De hominis dignitate)*. Firenze 1942, s. 138.

² Tamże.

rozumem i zaprzeczenia kościołowi prawa do krępowania badań filozoficznych.

Równie cennym i płodnym elementem działalności Mirandoli było zdecydowane przeciwstawienie filologicznemu kierunkowi humanizmu odrodzenia — kierunku przyrodniczego. W liście do humanisty Ermolao Barbaro wysuwał Pico śmiałą, nową, niepopularną wśród estetyzujących humanistów tezę, że od elegancji stylu ważniejsza jest treść naukowa, że retor w zestawieniu z filozofem sprawia wrażenie aktora.

W dialogu *De hominis dignitate* (*O godności człowieka*) Mirandola zgodnie z duchem epoki stwierdzał, że człowiek jest kowalem swojego losu¹, że może uczynić z siebie co chce, a więc zarówno stać się podobnym do zwierząt, jak rywalizować z aniołami, a nawet je przewyższać.

W potępionych przez komisję papieską tezach Mirandola wyprzedza niektóre zasady reformacji, występując na przykład przeciw kultowi krzyża i świętych obrazów, zaprzeczając obecności Chrystusa w eucharystii itd. W jednej z tez Pico della Mirandola zaprzeczał możliwości wcielenia się boga w osła, drzewo lub diabła. Komisja papieska uznała to za zaprzeczenie wszechmocy bożej.

WALKA HUMANISTÓW ZE SCHOLASTYKĄ

Erazm

Wśród humanistów Europy północnej największy rozgłos zdobył Erazm z Rotterdamu (1466—1536), łączący w swych pismach propagandę oświecenia, ostrą krytykę katolicyzmu i scholastycznego mędrkowania z pewną obawą przed ostrymi problemami politycznymi.

Najpopularniejszym dziełem Erazma była *Pochwała głupoty* (1509), w której Erazm występując w obronie praw rozumu wyśmiewał społeczeństwo feudalne, duchowieństwo katolickie i papieża.

Dotkliwie ciosy zadał Erazm scholastyce ośmieszając tematy bezpłodnych dysput scholastycznych, na przykład: czy bóg mógłby zbawić świat, gdyby się wcielił nie w człowieka, lecz w diabła, osła albo dynię? ². A jeśli tak, to czy dynia mogłaby wygłaszać kazania, czynić cuda i być ukrzyżowana? Atakuje też zasady etyczne scholastycznej „teorii moralnej“, według której mniejszym grzechem jest zmasakrować tysiąc ludzi niż naprawiać trzewik w niedzielę. Wyśmiewa modlitwy do świętych (np. patronów złodziei), handel odpustami, wiarę w cuda i stwierdza, że wszelkie tego rodzaju zabobony i przesady są troskliwie pielęgnowane przez duchowieństwo, ponieważ przynoszą mu zysk ³. O zakonnikach pisze Erazm, że za swe występkі są tak znienawidzeni, iż spotkanie zakonnika uchodzi za

¹ Por. tamże, s. 106.

² Por. Erazm z Rotterdamu *Pochwała głupoty*. Wrocław 1953, s. 109.

³ Por. tamże, s. 78—82.

złą wróżbę: zakonnicy uważają, że pobożność polega na ignorancji, na tym, że się nie umie czytać i że oślimi głosami śpiewa się pieśni, których się nie rozumie. Sprawowanie wysokich godności kościelnych polega — stwierdza Erazm — na obżarstwie. Gdyby papieżowanie polegało na naśladowaniu życia ubogich apostołów, to któż by je kupował, a kupionego bronił mieczem, trucizną i wszelkim gwałtem? ¹ Erazm pisał te słowa w kilka lat po śmierci papieża Aleksandra VI Borgii, sławetnego oszusta, rozpustnika, zbrodniarza i truciciela; jego następcy nie byli lepsi, toteż Erazm wyrażał powszechną opinię pisząc, że kościół nie ma gorszych wrogów niż bezbożni papieże ², których głównym zajęciem jest prowadzenie wojen. Znajdujemy u Erazma również drwiny z religii. Pisze na przykład, że „wydaje się, że w ogóle chrześcijańska religia ma coś wspólnego z szaleństwem i z mądrością się ona całkiem nie zgadza” ³, o czym świadczą takie fakty, jak to, że dzieci, starcy, kobiety i ludzie prości, niewykształceni są z reguły bardziej gorliwi w ceremoniach od ludzi wykształconych; założycielami religii chrześcijańskiej byli prostacy; poganom apostołowie wydawali się pijanymi; najgorliwsi chrześcijanie, święci, sprawiają wrażenie obłąkanych, ponieważ rozdają majątek, poszczą, umartwiają się. Ludzie pobożni starają się wyrwać sobie z serca miłość ojczyzny, miłość do własnych dzieci ⁴.

Jest rzeczą interesującą, że przy tak daleko posuniętej wolnomyślności Erazm nie tylko nie zdecydował się na jawne zerwanie z religią, ale nie przyłączył się nawet do reformacji, pozostając — jak wielu innych wolnomyślnych humanistów — po stronie papieżstwa. Zadecydował o tej postawie przede wszystkim ich lęk przed masami ludowymi; obawiali się, że następstwem reformacji może być rozkołysanie mas ludowych, które od walki z kościołem przejdą do walki z wszelkimi wyzyskiwaczami.

Postawa Erazma i wielu innych humanistów różniła się w sposób zasadniczy od postawy przywódców ludowych. Przywódcy mas ludowych dążyli do zniesienia wyzysku feudalnego, do wytypienia feudalnych wyzyskiwaczy, do rozbicia feudalizmu. Erazm i inni ideologowie bogatego mieszczaństwa dążyli do zreformowania feudalizmu przez odpowiednie wychowanie panujących. Erazmowi i innym humanistom wydawało się, że gdyby papieże i książęta otrzymali humanistyczne wykształcenie, to w większym stopniu niż dotychczas uwzględnialiby interesy burżuazji i w ten sposób najważniejsza kwestia społeczna zostałaby rozwiązana. Toteż krytykując kościół katolicki Erazm godzi przede wszystkim w brak wykształcenia dostojników kościelnych.

¹ Por. tamże, s. 119—120.

² Por. tamże, s. 136.

³ Tamże, s. 158.

⁴ Por. tamże, s. 159.

Oto charakterystyczny fragment z jego *Rozmowy Opatu z Damą*:

Dama: Nie masz czasu na to, żeby coś umieć? Co ci przeszkadza?

Opat: Długie modły, gospodarka, polowanie, konie, stosunki towarzyskie...

Dama: Dawniej tak rzadko zdarzał się opat bez wykształcenia, a teraz mamy takich na każdym kroku. Dawniej książęta i królowie wyróżniali się nie tylko władzą, lecz i wykształceniem. Nie tak też rzadkie teraz są wykształcone i rozumne kobiety...

Opat: Jak siodło nie przystoi krowie, tak książka kobiecie...

Dama: Zgódź się jednak z tym, że lepiej wygląda osiodłana krowa niż osioł lub świnią w mitrze.

Pisma pedagogiczne Erazma zaciążyły poważnie nie tylko na pedagogice odrodzenia, ale również na szkolnictwie następnych stuleci. Główny cel wychowania widział Erazm w nauczaniu wymowy, eleganckiego wysławiania się w mowie i w piśmie, grzeczności, dobrych manier. Gardząc językami ludu — francuskim, włoskim, niemieckim — Erazm kazał się uczyć eleganckiego stylu od klasyków greckich i łacińskich¹.

Rabelais

System Erazma nie był jedynym systemem wychowawczym odrodzenia. O ile dla pierwszego okresu odrodzenia były charakterystyczne zainteresowania filologiczne i na pierwszy plan wysuwano studiowanie literatury greckiej i łacińskiej, o tyle w drugim okresie — zgodnie z realnymi potrzebami rozwijającej się burżuazji — dominowały zainteresowania przyrodnicze. Dalszy rozwój gospodarki wymagał szybkiego nagromadzenia jak największego zasobu wiadomości ze wszystkich dziedzin wiedzy. Odbiciem tego nienasyconego głodu wiedzy stał się ideał wychowawczy nakreślony przez Rabelais'go. „Niech widzą w tobie otchłań wiedzy“² (*un abyme de science* — dziś powiedzielibyśmy „chodzącą encyklopedię“) — mówi Gargantua do Pantagruela w dziele, które Rabelais napisał ludowym, soczystym językiem francuskim, przeznacząc je dla znacznie szerszego kręgu czytelników niż ten, do którego trafiała elegancka, trudna łacina Erazma. François Rabelais (1494—1553) był czołowym przedstawicielem francuskiego odrodzenia. Zrzuciwszy z siebie habit zakonnika i uciekłszy z klasztoru, gdzie chciano go za naukowe zajęcia żywcem pogrzebać, Rabelais został profesorem medycyny i anatomii w Montpellier. Świetny znawca starożytnej literatury, lekarz, zoolog, botanik i geograf, przenosi Rabelais punkt ciężkości oświecenia z nauk humanistycznych na nauki przyrodnicze. Żyjąc w epoce wojen religijnych był jednak obcy katolicyzmowi i kalwi-

¹ Już po oddaniu tej pracy do druku ukazał się interesujący artykuł o Erazmie S. Nowaka *Pochwała ludzkiego rozumu* („Myśl Filozoficzna“ 1955, nr 5—6).

² F. Rabelais *Gargantua i Pantagruel*. T. I. Warszawa 1953, s. 205.

nizmowi. Hasłem jego była swoboda badań naukowych i naukowy krytycyzm; orężem jego był śmiech. W swojej satyrycznej i filozoficznej powieści *Gargantua i Pantagruel* Rabelais ze zjadliwą ironią biczuje głupotę i wady społeczeństwa feudalnego. Szczególnie ostro atakuje duchowieństwo, zakonników i scholastyków — tych, którzy dławią swobodną myśl i głoszą obłudną moralność.

Opis wychowania Gargantui stanowi zabójczą satyrę na ówczesne metody scholastycznego nauczania, polegającego na wkuwaniu na pamięć przestarzałych i bezwartościowych ksiąg średniowiecznej szkoły oraz na wysłuchiwanie nieskończonych godzin mszy i nabożeństw. Od takiej nauki uczeń stał się „pomyłony, przygłupiasty, zatumaniony i jołopowaty“, z czego wynikało, że „lepiej by było chłopcu nic się nie uczyć, niż uczyć się z takich ksiąg pod takimi preceptorami. Bowiem ich cała nauka to jeno błazeństwo, a mądrość ich to bzdury wierutne... zatruwające cały kwiat młodzieży“. Temu scholastycznemu systemowi wychowania przeciwstawia Rabelais wychowanie renesansowe, oparte na przekazywaniu prawdziwej wiedzy, na obserwowaniu przyrody i „przyswajaniu sobie różnych gałęzi przemysłu i rękodzieła“. „Chodzili patrzeć, jak obrabia się metale albo jak leje się działa; albo szli przyglądać się robocie kamieniarzy, złotników i szlifierzy drogich kamieni... albo sukienników, tkaczy, szmuklerzy, zegarmistrzów, szklarzy, drukarzy, organistów, farbiarzy i innych rękodzielników“.

Humanieści hiszpańscy

Zaostrzająca się walka materialistycznej filozofii i nauki przeciw dogmatom kościoła, przeciw religii, przeciw scholastyce ogarnia coraz więcej krajów. Z wielką siłą wybuchła również w Hiszpanii, gdzie feudalowie ze szczególnym okrucieństwem rozprawiali się z każdym, kto podnosił głos w obronę nauki i materializmu. Potężnym narzędziem reakcji feudalnej w Hiszpanii była inkwizycja, która zjadale prześladowała uczonych, filozofów, pisarzy. Na stosach inkwizycji palono książki, rękopisy, nierzadko wraz z ich autorami. Były to czasy, kiedy — mówiąc słowami Marksa — „wokoło lały się strumienie złota, szczękały miecze i złowieszczo płonął chrust stosów inkwizycji“.

Złożony proces rozwoju Hiszpanii XVI wieku znajduje teoretyczne odbicie w pismach przodującego hiszpańskiego filozofa tej epoki, Ludwika Vivesa (1492—1540), humanisty, przeciwnika scholastyki, walczącego z idealistycznymi elementami filozofii Arystotelesa i scholastycznych arystotelików. W dziełach swoich Vives ostro atakuje scholastyków, ukazując ich zgubny wpływ na rozwój kultury, nauki i filozofii. Vives uznawał istnienie niematerialnej duszy. Ale propagował badanie przyrody, weryfi-

kowanie poglądów filozoficznych przez doświadczenie. W światopoglądzie jego były elementy materialistyczne: celem poznania jest poznanie właściwości przyrody, a drogą do tego celu — doświadczenie. Cała ta postawa była sprzeczna z dogmatami kościoła i podważała jego wpływy.

Wielkie znaczenie dla upowszechnienia idei materialistycznych i podważania wpływu scholastyki miała działalność hiszpańskiego filozofa-materialisty i przyrodnika Juana H u a r t e (1520—1592) z Nawary, ideologia powstającej wówczas burżuazji (kupców, przemysłowców, żeglarzy), prześladowanego przez reakcję hiszpańską. Scholastyków nazywał Huarte rzeźnięcami w nauce, którzy utracili rozumną część duszy. Umysły ich — pisał — nie mają „ani siły, ani naturalnego żaru“, koniecznego dla poznania przyrody. Umysł mistyków podobny jest do umysłu pijaków. O Piśmie św. pisał Huarte, że jest ciemne, pełne obrazów, przenośni, szyfrów, tajemnic. Nieznajomość przyrody — pisał — każe widzieć cuda tam, gdzie ich nie ma. Cuda wymyślają ci, którym to przynosi korzyść.

Montaigne

Trzeci system wychowawczy odrodzenia stworzył Michał Montaigne (1533—1592), pochodzący z bogatej burżuazji francuskiej, która otrzymała szlachectwo. Zajmował wysokie stanowisko mera miasta Bordeaux, ale doszedł do przekonania, że jest to działalność bezpłodna i wybrał życie samotnika-epikurejczyka. W napisanych żywym językiem francuskim *Próbach* Montaigne ostro atakuje „króla dogmatyków i scholastyków“ — Arystotelesa, a wraz z nim całą dotychczasową filozofię. „Nie można powiedzieć żadnego głupstwa — pisze — którego by już nie głosił jakiś filozof“. Rezultatem sprzecznych ze sobą systemów filozoficznych jest tylko mętny osad „bredni i fantastycznej bezmyślności“. Przyczyny tkwią — zdaniem Montaigne’a — nie tylko w błędach i omyłkach poszczególnych filozofów, lecz głębiej, w tym mianowicie, że zmysły — główne źródło naszego poznania — ludzą, są niewiarygodne, a rozum jest słaby i ślepy. Miał rację — powiada Montaigne — starożytny sceptyk, który mówił, że filozofować to znaczy wątpić. Tylko wątplenie uwalnia nas od przesądów.

Sceptycyzm Montaigne’a w zasadniczy sposób różni się od sceptycyzmu i agnostycyzmu późniejszych filozofów burżuazyjnych. Cały patos sceptycyzmu Montaigne’a służy walce z fałszywymi autorytetami, z martwym dogmatyzmem, z zadowoleniem z siebie. Sceptycyzm Montaigne’a podważa fundament tradycji feudalnych, toruje drogę swobodnej myśli krytycznej i przygotowuje zwycięstwo idei nowych czasów. Występuje to szczególnie wyraźnie w jego stosunku do teologii. *Teologia* — pisze Montaigne — *jest nikomu niepotrzebna*, ponieważ jest to „fałszywa nauka“ starająca się ugruntować rozumem to, co dla rozumu jest niedostępne. Dowieść,

że bóg istnieje, jest równie niemożliwe, jak poznać jego istotę. Sceptycyzm Montaigne'a burzył religijną dogmatykę. „Wszyscy bogowie — pisze Montaigne — którym człowiek za pomocą swoich wymysłów chciał nadać jakąś formę, są zli, złośliwi, bezbożni... Niezmierną głupotą jest oddawanie czci istotom tak podobnym do nas“. Nauka kościoła o nieśmiertelności duszy jest mglista i niejasna. W żadnym wypadku nie można brać na serio bredni o pośmiertnych nagrodach i karach. Tak zwane „cuda“ wyjaśniają się w sposób naturalny.

W okresie rujnujących Francję wojen religijnych Montaigne był rzecznikiem tolerancji religijnej.

Ideał etyczny Montaigne'a polega na bezchmurnym spokoju, na zażywaniu naturalnych fizycznych i duchowych radości. Człowiek powinien żyć zgodnie z naturą. Średniowiecze przeciwstawiało człowieka przyrodzie, Montaigne uważa człowieka za część przyrody. Była to wielka nowość.

W pojmowaniu procesu rozwoju społecznego Montaigne łączył optymizm, polegający na niedostrzeganiu w historii żadnych nierozwiązalnych konfliktów, z pesymizmem konserwatysty, który uważa, że lepiej zostawić wszystko po staremu, ponieważ żadne zmiany nie mogą przynieść rzeczywistych ulepszeń. Ideał Montaigne'a odbijał nastroje tych warstw, które marzyły o społecznym i religijnym pokoju we Francji.

Ważne miejsce zajmuje Montaigne w historii wychowania. Propagował dostosowanie wychowania do naturalnych skłonności i zdolności człowieka. Nie należy przeładowywać pamięci przez mechaniczne uczenie się materiału — twierdził Montaigne — trzeba natomiast troszczyć się o ogólny rozwój umysłowy ucznia, dla którego zajęcia szkolne winny być nie ciężarem, lecz przyjemnością.

Komensky

Wybiegając naprzód musimy tu wspomnieć o poglądach najwybitniejszego spośród przywódców „braci czeskich“ w XVII wieku, sławnego pedagoga i filozofa czeskiego — działającego m. in. w Polsce — Jana Amosa Komenskigo (1592—1670). Komensky był jednym z największych myślicieli-pedagogów w historii. Jego podręcznik *Orbis pictus*, który miał łączyć naukę słów (łacińskich) z nauką o rzeczach, był przez wiele lat najbardziej — po Biblii — rozpowszechnioną książką na świecie. Książka ta była wzorem dla tysięcy obrazkowych elementarzy dla dzieci.

Komensky uważał, że „do szkół powinno się ściągać nie tylko dzieci bogaczy i dostojników, ale i wszystkie na równi: szlachetnie urodzone i niskiego pochodzenia, bogate i ubogie, chłopców i dziewczęta, po miastach... i wsiach“¹. Nie należy dzieci zmuszać do nauki, ale wszelkimi sposobami rozbudzać w nich zapał do nauki i wiedzy. Powinni to czynić rodzice, nauczyciele, szkoła, same przedmioty i metoda na-

¹ Cyt. wg *Źródła do historii wychowania*. Wyd. S. Kot. Cz. 1. Kraków 1929, s. 313.

uczania. Na pamięć należy zadawać tylko to, co zostało należycie zrozumiane, zresztą nie trzeba przeciążać pamięci obowiązkowym materiałem, pozostawiając jak najwięcej swobodnemu dopływowi. Uczyć należy „tylko tego, co w sposób oczywisty da się w praktyce zastosować”¹. Uczyć należy nie tyle z książek, co z nieba, ziemi, dębów i buków, to znaczy poznawać i badać same rzeczy, a nie tylko cudze spostrzeżenia i świadectwa, dotyczące tych rzeczy. Niczego nie należy uczyć za pośrednictwem samego tylko autorytetu, a raczej wszystkiego za pomocą pokazów. Nauka powinna zaczynać się od własnej obserwacji rzeczy, a nie od wyjaśnień słownych. Komensky zwracał także uwagę na wychowanie fizyczne, domagając się, aby przy szkołach były zakładane boiska.

Pedagogika Komenskigo — nawiązująca do Campanelli i innych myślicieli renesansu — była w owych czasach najbardziej postępowym systemem pedagogicznym.

Charron

Najwybitniejszym kontynuatorem Montaigne’a (a także hiszpańskiego humanisty Juana Huarte) był moralista francuski, Piotr Charron (1541—1603).

Wczesne dzieła Charrona ukazują go jako przedstawiciela skrajnej prawicy scholastycznej, czemu odpowiadało też jego polityczne związanie się z Ligą. Jednakże w roku 1589 Charron zrywa z katolicką Ligą, przechodzi do obozu króla Henryka IV, nawiązuje przyjaźń z Montaigne’em, a w roku 1601 wydaje w Bordeaux główne dzieło swego życia *De la Sagesse (O mądrości)*. Przeciwnie temu dziełu wystąpił natychmiast jezuita Garasse oskarżając Charrona o ateizm.

Polski biograf Charrona uważa go za zwolennika epikureizmu, ponieważ Charron nie uznawał ingerencji sił nadprzyrodzonych w sprawy ziemskie i ostro atakował zabobon wszędzie dopatrujący się cudów². Kiedy Charron pisze o ludziach zabobonnych, że „nadają sobie pozór pobożności, gorliwości i miłości Boga aż do umartwienia i dręczenia się ponad zaleconą miarę i myślą przy tym, że zyskują wiele zasług”³, nawet burżuazyjni historycy filozofii uważają, że ostrze polemiki zwraca się tu przeciw chrześcijaństwu „począwszy od mistycyzmu świętych, a skończywszy na pospolitej bigoterii”⁴.

Główną tendencją Charrona jest dążenie do *uniezależnienia moralności od religii*. Charron nie uważa za moralnych tych, którzy z obawy przed karą lub w nadziei na nagrodę pełnią dobre uczynki. „Chcę — powiada on — aby bez raju i piekła człowiek był dobrym”.

Charron religijność uważa za cnotę drobiazgową, podrzędną, od której wyżej stoi uczciwość. Religijność da się oddzielić od innych cnót, które

¹ Cyt. wg tamże, s. 331.

² Por. T. K. Semelka *Piotr Charron na tle dziejów sceptycyzmu*. Kraków 1936, s. 93.

³ Cyt. wg tamże.

⁴ Cyt. wg tamże, s. 94.

mogą obejść się bez niej; może ona istnieć bez nich, a nawet bez uczciwości¹.

Wreszcie Charron stwierdza, że „wszystkie religie... są dość obce zdrowemu rozumowi... Pierwiastki, które się na nie składają, wydają się rozumowi zbyt niskie, niegodne, dziwaczne, z których umysł nieco mocniejszy i bystrzejszy musi zadrwić“. Dlatego tylu jest niewierzących. Religia nie zależy od naszego wyboru i woli, człowiek nie wie sam, jak się stał żydem lub chrześcijaninem, bo to nie zależy od niego, lecz od tego, czy się urodził wśród żydów, czy wśród chrześcijan, bo gdyby np. urodził się wśród pogan lub mahometan, byłby poganinem względnie mahometaninem².

Wielbicielami Charrona byli m.in. Gassendi, Gabriel Naudé; do uczniów jego należeli wybitni libertyni, jak np. Saint-Evremond.

Agrypa

Jednym z najbardziej interesujących filozofów odrodzenia, niesłusznie zapomnianym był lekarz niemiecki — Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486—1535). Z dzieł jego wymienić trzeba przede wszystkim dwa: *De occulta philosophia* (*O filozofii tajemnej*, 1510) i *De incertitudine et vanitate scientiarum* (*O niepewności i bezwartościowości nauk*, 1527). Pierwsza praca zjednała mu opinię okultysty, maga, kabalisty i astrologa, chociaż w rzeczywistości był przeciwnikiem astrologii, a zainteresowanie magią było u niego — podobnie jak u Franciszka Bacona — wyrazem renesansowego dążenia do opanowania przyrody. Agrypa był zwolennikiem atomizmu; jego tendencja do ilościowego wyrażania różnic jakościowych między pierwiastkami miała znaczenie dla rozwoju chemii.

Wielkie znaczenie filozoficzne ma jednak przede wszystkim jego druga praca, która w ciągu 200 lat (od 1527—1727) osiągnęła olbrzymią liczbę ponad 50 wydań i była przekładana na język włoski, angielski, francuski, holenderski i niemiecki. Dziełem tym wzbudził do siebie nienawiść duchowieństwa katolickiego i protestanckiego, chwalił je Erazm z Rotterdamu, naśladował Giordano Bruno.

Dzieło *O niepewności i bezwartościowości nauk* składa się ze 102 rozdziałów, pozostających pod wyraźnym wpływem Erazma z Rotterdamu. Pisane było w okresie uśmierzenia wielkiej niemieckiej rewolucji antyfeudalnej, kiedy — po ścięciu Münzera — feudałowie duchowni i świeccy w okrutny sposób pastwili się nad powstańcami.

Najważniejszy jest niewątpliwie rozdział 80 — „O szlachcie“. Szlachectwo, wedle Agrypy, bierze początek z wojen, czyli — jak sam wyjaśnia — z morderstw, gwałtów, grabieży, wiarołomstwa i okrucieństwa.

¹ P. Charron *De la sagesse*. T. 1. Paris 1783, s. 345.

² Tamże, s. 345.

O początku szlacheństwa mówi, jego zdaniem, biblijna opowieść o Kainie i Ablu; Abel przedstawia tam plebs, a Kain szlachtę. „*Zbrodnią dokonaną na własnym bracie Kain pierwszy dał początek szlacheństwu... i ludzi, których bóg stworzył wolnymi... zaczął ciemnić gwałtem, grabieżą, niewolą i nikczemnymi prawami*“. Później powstały jeszcze inne, prócz zbrodni, sposoby zdobywania szlacheństwa — na przykład przez kupowanie tytułu szlacheckiego za pieniądze bądź przez oddawanie własnych żon i córek na nałożnice monarchom lub dworakom. W każdym wypadku „*szlacheństwo nie jest niczym innym jak tylko chwałą i nagrodą za nikczemność*“. Autor zdecydowanie potępia całą obyczajowość feudalną, w której „im bardziej plugawe życie, tym więcej sławy; im więcej zbrodni, tym większa nagroda i chwała“.

Drapieżna chciwość, pycha, rozpusta i okrucieństwo feudałów doprowadziło do tego, że ilu jest niewolnych chłopów, tylu ma ona wrogów (*totidem hostes quot servos*). Najlepszym sposobem uwolnienia się od tyranii szlachty jest sposób, jaki zastosowali Szwajcarzy, to znaczy wytepienie całej szlachty.

Rozdział 97 skierowany jest przeciw scholastyce, którą Agryppa nazywa monstrualnym połączeniem teologii z filozofią. Scholastykom — przede wszystkim tomistom — zarzuca ślepe trzymanie się autorytetów, posługiwanie się sofizmatami, toczenie niedorzecznych sporów słownych, wymyślanie pobożnych kłamstw, fabrykowanie relikwii i cudów (*fabricant miracula*), handel odpustami i żebranią. Papieży Pawła, Sykstusa, Aleksandra i Juliusza nazywa „sprawcami zamętu“ (*perturbatores*) w świecie chrześcijańskim. Papieżowi Eugeniuszowi IV zarzuca zmuszenie Polski do wiarołomstwa wobec Turków i głoszenie zasady, że wrogom nie należy dotrzymywać przysiąg. Papieża Aleksandra VI oskarża o truciicielstwo. Jednocześnie wskazuje Agryppa, że krytykowanie papieży nie jest rzeczą bezpieczną, jak o tym świadczy przykład spalonego na stosie Savonaroli. Rozdziały o duchowieństwie kończą się refleksją: nie wiadomo, „czemu się więcej dziwić, czy bezwstydomi biskupów, czy też cierpliwości ludu?“

Antypapieskie wypowiedzi Agryppy nie oznaczają wcale jego sympatii dla reformacji. Wprawdzie razem z Lutrem wyśmiewa kult świętych i wiarę w czyściec, ale daleki jest od szacunku Lutra dla Pisma św. (w rozdziale 64 przytacza nie bardzo moralną opowieść o wzbogaceniu się Abrahama dzięki wdziękom żony).

W rozdziale 56 zestawia Agryppa różne religie z religią chrześcijańską, stwierdzając, że „prawa wszystkich religii nie mają żadnego innego fundamentu, jak tylko widzimisię założycieli“. Książka kończy się rozdziałem o tym, że najgorliwszymi wyznawcami i propagatorami religii są nie uczeni, lecz nieokrzesani prostacy, idioci, nieucy i osły. W wielu rozdzia-

łach Agryppa wyśmiewa wiarę w cuda, czary i pojawianie się duchów. Książkę zamyka *Pochwała ośła*, wyraźnie wzorowana na *Pochwale głupoty* Erazma z Rotterdamu.

Tę *Pochwałę ośła* rozwinął — naśladowując Agryppę — Giordano Bruno w dialogu *Kabata konia Pegazowego*.

Uczniem Agryppy był Jan Wier, autor słynnego traktatu przeciwko paleniu czarownic i wierze w czary (*De praestigiis daemonum libri sex*, 1583).

Ramus

Głównym przeciwnikiem arystotelizmu na terenie Francji był w okresie odrodzenia Piotr Ramus (La Ramée, 1515—1572). Termin „arystotelizm“ oznaczał wszakże dla Ramusa nie arystotelizm autentyczny, lecz scholastykę katolicką, a w szczególności sfalszowany arystotelizm Tomasza z Akwinu. W walce ze scholastyką Ramus wysuwał twierdzenie, że jedynym pewnym źródłem poznania jest nie objawienie, ale „naturalna mądrość“ i „rozum ludzki“. Ażeby posuwać nauki naprzód, trzeba opracować odpowiednią metodę; w tym celu Ramus — nawiązując do Lorenza Valli i Rudolfa Agricoli — postanowił zreformować logikę Arystotelesa. Z nauki teoretycznej miała się stać logika nauką praktyczną, metodologią nauk, opracowaną nie w sposób spekulatywny, lecz w procesie samej praktyki. Ramus dowodził, że ludzie stają się żeglarzami, architektami i rolnikami nie przez rozmowy o żeglarstwie, architekturze i rolnictwie, ale żeglując, budując domy i uprawiając ziemię¹.

Za krytykę scholastyki wytaczano Ramusowi procesy, a wreszcie — przez nasłanych zbirów — zamordowano go w krwawą „noc św. Bartłomieja“.

W imieniu króla polskiego Andrzej Dudycz zapraszał Ramusa na wykłady do Krakowa². Zwolennikiem Ramusa („ramistą“) był wszechstronny uczony i filozof polski, profesor uczelni gdańskiej Bartłomiej Keckermann (1572—1609), który próbował uniezależnić etykę od teologii.

POMPONACJUSZ

MATERIALISTYCZNA INTERPRETACJA ARYSTOTELIZMU

Myśl materialistyczna okresu odrodzenia szła zasadniczo dwoma nurtami: nurtem epikureizmu (Lorenzo Valla — Akademia Rzymska — Giordano Bruno) i nurtem lewicowego arystotelizmu (Pomponacjusz — Vanini).

Jak już wspominaliśmy, rozwój filologii klasycznej w XV wieku umożliwia filozofom europejskim zapoznanie się z greckimi oryginałami dzieł Arystotelesa. Pierw-

¹ Por. Freigius *Petri Rami vita*. W: *Petri Rami Praelectiones in Ciceronis orationes*. Basileae 1580, s. 32.

² Por. tamże, s. 41.

szymi renesansowymi arystotelikami, którzy opierali się na greckim tekście, byli: we Włoszech Jerzy z Trapezuntu (1396—1484) i Teodor Gaza (zm. 1478), we Francji zaś — Jacques Lefèvre d'Étaples (Faber Stapulensis, 1455—1537). Nowe odczytanie oryginału prowadzi do odkrycia, że arystotelizm Tomasza z Akwinu nie jest autentycznym arystotelizmem.

Szczególnie interesująca była próba wykorzystania samego Arystotelesa przeciw pseudoarystotelizmowi scholastyki, próba odtworzenia prawdziwych poglądów Arystotelesa i wyciągnięcia z nich radykalnych, materialistycznych wniosków. Ośrodkiem tego ruchu była Padwa, twierdza awerroistycznej interpretacji arystotelizmu. W końcu XV wieku rozkwita w Padwie i Bolonii drugi kierunek arystotelizmu, tzw. aleksandryzm (od greckiego komentatora z III wieku, Aleksandra z Afrodyzji), różniący się od awerroistów bardziej konsekwentną tendencją materialistyczną. Marsilio Ficino pisał, że zarówno awerroiści, jak aleksandryści „z korzeniem unicestwiają wiarę”. Głównymi przedstawicielami aleksandrystów padewskich byli Ermolao Barbaro z Wenecji (1454—1493) i Piotr Pomponacjusz z Mantui (1462—1525), autor sławnego traktatu *De immortalitate animae* (*O nieśmiertelności duszy*, 1516), uważanego powszechnie za najbardziej antyreligijną książkę odrodzenia. Przedstawiciel demokratycznych warstw burżuazji włoskiej Pomponacjusz głosił materialistyczne teorie związku myślenia z organami ciała; za podstawę poznania uważał spostrzeżenia obiektywnie istniejących przedmiotów. Opierając się na założeniu, że intelekt jest aktem ciała fizycznego, organizmu (*intellectus est actus corporis physici organici* — definicja wzięta z Arystotelesa) i że w całym swoim działaniu zależy od organów ciała, a więc nie może istnieć w oderwaniu od ciała — Pomponacjusz odrzucał jeden z głównych dogmatów religii: nieśmiertelność duszy. Skoro myślenie jest niemożliwe bez organu cielesnego, to ze śmiercią ciała muszą się skończyć również funkcje ludzkiego umysłu.

„Jak wynika z doświadczenia — pisze Pomponacjusz w rozdziale 9 — umysł ludzki nie posiada żadnego innego sposobu poznawania niż poprzez wrażenia; ten sposób poznawania jest właściwy człowiekowi”¹. Wiąże się to z definicją duszy jako aktu ciała fizycznego, organicznego, „ponieważ dusza do wszystkich swoich działań potrzebuje organu”². „Tym, co wprawia intelekt w ruch, jest wrażenie... Intelekt bowiem rozumie tylko dzięki wrażeniom... będąc czymś pośrednim pomiędzy wiecznymi (inteligencjami — A. N.) a zwierzętami, intelekt (ludzki — A. N.) poznaje to, co ogólne, i w ten sposób zbliża się do wiecznych (inteligencji — A. N.), a różni się od zwierząt. Ogląda jednak to, co ogólne, tylko w tym, co jednostkowe, i w ten sposób różni się od wiecznych (inteligencji — A. N.), a zbliża się do zwierząt. Zwierzęta bowiem... nie mają poznania ani po prostu ogólnego, ani ogólnego w szczególności, lecz tylko to co jednostkowe poznają jako jednostkowe. Są więc we wszechświecie trzy rodzaje istot (poznających — A. N.)... i są trzy rodzaje poznawania. Są

¹ Pietro Pomponazzi *De immortalitate animae*. Messina 1925, s. 47.

² Tamże, s. 48.

istoty wieczne, są istoty całkowicie śmiertelne i są pośrednie między nimi. Pierwsze to ciała niebieskie, które w poznawaniu w żaden sposób nie są zależne od ciała. Inaczej zwierzęta, które zależą od ciała jako od podmiotu i jako od przedmiotu; dlatego poznają tylko to, co jednostkowe. Pośrednie miejsce zajmują ludzie, którzy zależą od ciała nie jako od podmiotu, ale tylko jako od przedmiotu; i dlatego nie poznają po prostu ogólnego, tak jak wieczne (inteligencje — A. N.), ani poznanie ich nie ogranicza się tylko do tego, co jednostkowe, tak jak u zwierząt, ale poznają to, co ogólne, w tym, co jednostkowe¹.

Wielokrotnie podkreśla Pomponacjusz znaczenie doświadczenia. „Przeczyć doświadczeniu to bezwstyd i szaleństwo”². „Twierdzenia nasze wszystkie zgadzają się z rozumem i doświadczeniem, nie ma w nich niczego mitycznego, niczego przyjmowanego tylko na wiarę”³. Niemniej ze względu na cenzurę Pomponacjusz dodawał, że Pismo św. należy przekładać nad rozum i doświadczenie⁴. Taki sam charakter mają ostatnie zdania traktatu, gdzie po zбиiciu wszelkich argumentów za nieśmiertelnością duszy dodaje ironicznie brzmiącą formułkę: „Tak uważam, zawsze jednak w tej sprawie i we wszystkich innych podporządkowując się Stolicy Apostolskiej... Na chwałę niepodzielnej Trójcy”.

Szczególne znaczenie ma 14 rozdział traktatu⁵, w którym Pomponacjusz zbija osiem argumentów za nieśmiertelnością duszy:

1) Przede wszystkim Pomponacjusz rozprawia się z argumentem, jakoby z uznania śmiertelności duszy wynikały konsekwencje hedoniczne, i stwierdza, że w każdym wypadku, a więc także uznając śmiertelność duszy, należy przekładać życie rozumne, oddane nauce nad tryb życia tyrana-rozpustnika.

2) Drugi argument jest wariantem pierwszego i zakłada, jakoby człowiek nie wierzący w życie przyszłe nie był zdolny w żadnym wypadku do poświęcenia własnego życia. Pomponacjusz odpowiada, że człowiek nie uznający nieśmiertelności duszy będzie się poświęcał — gdy zajdzie potrzeba — ale nie ze względu na życie przyszłe, lecz ze względu na dobro społeczeństwa, którego jest częścią.

3) Twierdzą — pisze Pomponacjusz — że ze śmiertelności duszy wynika niemoc lub niesprawiedliwość boga, skoro cnota nie nagrodzona w tym życiu — nie będzie nagrodzona również w życiu przyszłym, a występki nie ukarane w tym życiu — nie będą ukarane również w życiu przyszłym. Rozprawiając się z tym argumentem Pomponacjusz stwierdza, że są nagrody dwojakiego rodzaju: a) istotne, nierozzerwalnie związane z tym, co jest nimi nagradzane i b) przypadkowe, występujące oddzielnie. Otóż istotną nagrodą za dzielność jest ona sama, to znaczy szczęście nierozzerwalnie związane z życiem etycznym. Inne nagrody za dzielność, np. złoto, są znacznie mniejszej wartości. Podobnie jest z występkami: z każdym

¹ Tamże, s. 59—60.

² Tamże, s. 85.

³ Tamże, s. 55.

⁴ Por. tamże, s. 30.

⁵ Por. tamże, s. 36—118.

występkiem związana jest nierozzerwalnie kara w postaci poczucia winy. Inne kary, jak grzywna pieniężna czy kara śmierci, są karami przypadkowymi i mniejszymi od tej kary istotnej. Dlatego żaden człowiek mądry, nawet najbiedniejszy, nie zamieniłby się na tryb życia z tyranem. Poza tym ten, kto postępuje etycznie dlatego, że spodziewa się nagrody albo obawia się kary, jest mniej wart od tego, kto postępuje etycznie bez żadnego wyrachowania. A więc właśnie ze względu na konsekwencje etyczne należy przyznać wyższość pogładowi, że dusza jest śmiertelna.

4) Twierdzą, że gdyby dusza była śmiertelna, to cały świat byłby oszukiwany, ponieważ cały świat wierzy w nieśmiertelność duszy. Pomponacjusz odpowiada, że cały świat, a przynajmniej większość ludzi, i tak jest oszukiwany. Są bowiem trzy religie: Chrystusa, Mojżesza i Mahometa. Jako różne, nie mogą być jednocześnie prawdziwe. Wynika z tego, że z tych trzech religii albo wszystkie trzy, albo w każdym razie dwie są na pewno fałszywe, i w ten sposób większość ludzkości znajduje się w błędzie.

Religie — pisze dalej Pomponacjusz — są dziełem prawodawców, którzy głoszą nieśmiertelność duszy nie troszcząc się o prawdę, ale tylko o moralność ludzi. Mity polityków nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, ale po prostu potrzebne, pożyteczne ze względu na większość ludzi, których do postępowania etycznego można skłonić jedynie strasząc ich piekłem. Ludziom rozumnym są takie mity niepotrzebne.

W tych sformułowaniach wyraziła się klasowa ograniczoność Pomponacjusza. Jakkolwiek wyrażał on dążenia bardziej demokratycznych warstw burżuazji włoskiej, to dzieląc z resztą burżuazji lęk przed masami ludowymi, uważał, że ateizm może być światopoglądem jedynie warstwy wybranej, wykształconej, uprzywilejowanej. Będąc ateistą uważał Pomponacjusz, że kościół jest potrzebny do trzymania mas ludowych w karchach. Tę ograniczoność burżuazyjnego ateizmu zaobserwujemy nawet u wielu ateistów francuskiego oświecenia XVIII wieku.

5) Jako dowód nieśmiertelności duszy podaje się istnienie upiórów straszących po cmentarzach, prorocze sny i inne cuda. Większość przykładów tego rodzaju — powiada Pomponacjusz — to puste bajki i złudzenia prostaków. Upiory i inne cuda są bardzo często dziełem kapłanów-oszustów, którzy zmienili cztery cnoty główne w pychę, chciwość, obżarstwo i rozpustę. Za naszych czasów — pisze Pomponacjusz — znane są również przykłady takich oszustw, popełnianych przez duchowieństwo dla wzbogacenia się.

6) Na dowód nieśmiertelności duszy przytacza się również fakty opętania ludzi przez duchy zmarłych. Pomponacjusz odpowiada, że tak zwani „opętani“, to po prostu chorzy.

7) Jednym z dowodów nieśmiertelności duszy było w czasach Pomponacjusza powoływanie się na autorytet Arystotelesa. Pomponacjusz mógł

odrzuć ten argument, ale będąc sam arystotelikiem podejmuje go dla wykazania, że kościół sfałszował Arystotelesa i że tomistyczna interpretacja arystotelizmu jest niezgodna z prawdą.

8) Wreszcie Pomponacjusz stwierdza, że nie jest prawdą, jakoby tylko ludzie źli uważali duszę za śmiertelną. Jest wielu ludzi złych, którzy wierzą w nieśmiertelność duszy, natomiast „bardzo wielu ludzi świętych i sprawiedliwych uznawało śmiertelność duszy“, na przykład Simonides, Hippokrates, Galen, Aleksander z Afrodyzji, Alfarabi, Abubacer, Awempace, Pliniusz Młodszy, Seneka i wielu innych. Poza tym — dodaje Pomponacjusz — wielu myślicieli, którzy uważali duszę ludzką za śmiertelną, pisało mimo to, że dusza ludzka jest nieśmiertelna; czynili to, aby zachęcić ludzi nie kierujących się rozumem do postępowania etycznego.

W ostatnim rozdziale (15) Pomponacjusz podsumowuje wnioski traktatu: *nie ma żadnych argumentów za nieśmiertelnością duszy*. Nieśmiertelność duszy jest artykułem wiary. Tak uczy religia, której zadaniem jest czynić ludzi nie mądrymi, lecz dobrymi.

W traktacie Pomponacjusza znajduje się kilka zdań skierowanych przeciw tyranom feudalnym. Pomponacjusz był wrogiem feudalnych książąt: „Na milion rządzących zdarza się zaledwie jeden cnotliwy. Prawie wszyscy ci, którzy rządzą, są tępyi i występni ignorantami“.

Aleksandryzm padewski, a wraz z nim awerroizm zostały potępione przez sobór laterański w roku 1512. 4 maja 1515 roku na X posiedzeniu soboru laterańskiego papież Leon X zabronił pod karą ekskomuniki i wysokiej grzywny pieniężnej drukować książki bez zezwolenia biskupów i inkwizytorów; dodał przy tym, że wszelkie książki wydane bez zezwolenia cenzury kościelnej należy palić. W roku 1516 traktat Pomponacjusza, zaledwie ujrzał światło dzienne, został uroczyście spalony przez franciszkańskich inkwizytorów Wenecji. Jednocześnie papieżowi udało się pozyskać do walki z Pomponacjuszem awerroistów. Najwybitniejszy z nich, Agostino Nifo (1473—1546), zaatakował Pomponacjusza, który odpowiedział mu dziełem *Defensorium contra Niphum*.

W dziejach łacińskiego awerroizmu można wyróżnić cztery okresy: W pierwszym, francuskim (wiek XIII), którego głównym przedstawicielem był Siger z Brabancji, zainteresowania koncentrowały się przede wszystkim na doktrynie o jedności intelektu. W drugim okresie, włoskim, obejmującym wiek XIV, zainteresowania awerroistów przesuwają się w kierunku polityki (Jan z Jandun i Marsyliusz z Padwy) i medycyny (Piotr z Abano, założyciel „awerroizmu padewskiego“); główną doktryną staje się w tym czasie u awerroistów teoria dwóch prawd, służąca postępowemu zadaniu uniezależnienia polityki i nauk przyrodniczych od teologii. W ciągu tych pierwszych dwóch stuleci swego istnienia awerroizm jest jednym z opozycyjnych kierunków scholastyki i walczy przede wszystkim z tomizmem. W trzecim okresie, w XV wieku, we Włoszech, awerroizm rozpada się na dwa przeciwstawne kierunki: z jednej strony, Gaetano z Thiene (1387—1465) próbuje złagodzić opozycyjny charakter awerroizmu i przystosować szkołę do potrzeb kościoła; z drugiej strony, jego uczeń Nicoletto Vernia (1420—1499) próbuje nadać szkole charakter renesansowy i przestawić ją z jałowych dociekań scholastycznych na tor badań przyrodniczych. W okresie renesansu nie ma miejsca na opozycyjną scholastykę: dlatego jedni rezygnowali z opozycji, a drudzy zrywali ze scholastyką. W ten sposób

w czwartym okresie, w XVI wieku, awerroizm powoli wygasa. U jednych zlewa się z aleksandryzmem i z interpretacji arystotelizmu staje się coraz bardziej naturalistyczną filozofią opartą na doświadczeniu, u drugich zlewa się z tomizmem, stając się — jak u Nifa — zaciętym wrogiem renesansowego materializmu. U kardynała Tomasza Kajetana de Vio wątki awerroistyczne giną niemal całkowicie w tomistycznej ortodoksji¹.

Napisany w 1520 roku traktat Pomponacjusza *De fato, libero arbitrio et de praedestinatione* (*O przeznaczeniu, wolnej woli i predestynacji*, 1520) składa się z pięciu ksiąg. Pierwsza księga jest obszernym wykładem poglądów Aleksandra z Afrodyzji i gwałtowną polemiką przeciw Tomaszowi z Akwinu. O argumentach Tomasza z Akwinu pisze Pomponacjusz, że są „nie tylko bzdurne, ale wyraźnie fałszywe”²; w innym miejscu nazywa je „majaceniami i dziecinnymi złudzeniami”³. Główną tendencją dialogu jest walka z fatalizmem: chodzi o to, by ocalić niezbędny w naukach przyrodniczych materialistyczny determinizm, a jednocześnie teoretycznie uzasadnić ważną dla ludzi odrodzenia myśl o wielkim znaczeniu wolnej działalności ludzkiej.

Trzecie dzieło Pomponacjusza *O przyczynach naturalnych zjawisk, czyli o zakłęciach* omówimy w rozdziale o renesansowym ateizmie.

Wykładów Pomponacjusza słuchał w Padwie Mikołaj Kopernik. Do wybitnych uczniów Pomponacjusza należeli także Fracastoro, Juliusz Cezar Scaliger i Szymon Porta (zm. 1555); ten ostatni rozwijał myśli Pomponacjusza o śmiertelności duszy.

W XVII wieku przeciwstawiał w Padwie prawdziwy arystotelizm tomizmowi materialista Cesare Cremonini (1552—1613). Najbardziej płodną myślą Cremoniniego była koncepcja przyrody jako procesu, jako nieustannego stawania się. Wbrew metafizykom, ujmującym przyrodę statycznie, Cremonini — nawiązując do naiwnej dialektycznej wizji świata materialistów starożytnych — stwierdzał, że „świat nie jest, ale stale rodzi się i umiera”. Dla ochrony przed prześladowaniami ze strony inkwizycji Cremonini, jak wielu innych myślicieli średniowiecza i odrodzenia, zasłaniał się awerroistyczną teorią dwóch prawd.

RENEANSOWA FILOZOFIA PRZYRODY

Rozwój przyrodoznawstwa i techniki

Renesansowy przewrót światopoglądowy był jak najściślej związany z wielkim skokiem w rozwoju przyrodoznawstwa i techniki. Rozwój nauk przyrodniczych był rezultatem społecznego zapotrzebowania burżuazji, której pozycja ekonomiczna, społeczna i polityczna zależała od rozwoju sił wytwórczych, od rozwijania i podnoszenia produkcji na wyższy poziom techniczny.

Ważnym źródłem poznania naukowego była w owym okresie praktyka produk-

¹ Por. C. Carbonara *Il secolo XV*. Cyt. wyd., s. 428—435.

² Petrus Pomponatius *De fato, libero arbitrio et de praedestinatione*. W: *Opera*. Basileae 1567, s. 374.

³ Tamże, s. 819.

cyjna warsztatów rzemieślniczych i powstających manufaktur. W toku pracy gromadziła się tam wielka ilość obserwacji, powstawały nowe metody badania zjawisk i nowe pojęcia naukowe. Dla nagromadzenia materiału naukowego wielkie znaczenie miał rozwój żeglugi oceanicznej i związane z nim ożywienie stosunków handlowych ze Wschodem oraz odkrycie nowych lądów. Rozwój filologii klasycznej ułatwił uczonym odrodzenia przyswojenie sobie materiału naukowego zawartego w dziełach uczonych starożytnych, zwłaszcza dzięki epokowemu wynalazkowi druku (ok. 1445) dokonanemu przez Jana Gutenberga (1400—1468).

Potrzeby żeglugi oceanicznej — orientowanie się w kierunku według położenia gwiazd i planet — przyczyniają się do szybkiego rozwoju *astronomii*. W przeciwieństwie do średniowiecznych scholastyków, którzy uprawiali spekulacje astronomiczne nie patrząc na niebo, astronomowie renesansu opierają się przede wszystkim na obserwacjach usiłując sporządzić poprawne tablice położen ciał niebieskich, przede wszystkim na użytek praktyczny. W XV wieku na czoło astronomów wybijają się dwaj uczeni niemieccy: Jerzy Peurbach (1423—1461) i jego uczeń Jan Müller — Regiomontanus (1436—1476). Obserwacje ich przygotowują grunt pod wielki przewrót w astronomii, będący dziełem Mikołaja Kopernika. Po Koperniku astronomię wzbogaca precyzyjnymi obserwacjami uczony duński Tycho de Brahe (1546—1601), a jego uczeń Jan Kepler (1571—1630) odkrywa doniosłe prawo ruchu planet. Wraz z Keplem śladami Kopernika idzie wielki uczony włoski Galileusz, który w roku 1609 kieruje teleskop na niebo, odkrywając setki nowych zjawisk, nie znanych przedtem uczonym. Od astronomii renesansowej prowadzi prosta droga do wielkich osiągnięć Newtona (1643—1727).

Dzięki astronomii — mechanice ciał niebieskich — szybko rozwija się *mechanika* ciał ziemskich, którą podnoszą na wysoki poziom prace Leonarda da Vinci, Mikołaja Fontany zwanego Tartaglia (1499—1557), Stevina (1548—1620), Galileusza i jego ucznia Torricellego (1608—1647).

Potrzeby astronomii, mechaniki, sztuki wojσκowej i nowych gałęzi produkcji stają się dźwignią rozwoju *matematyki*, którą posuwają naprzód prace Cardana (1501—1576), twórców algebry — Franciszka Viète (1540—1603) i Stiefela (1486—1567), oraz autora pierwszych tablic logarytmicznych, uczonego szkockiego Johna Napiera (1550—1617).

Odkrycia *geograficzne* Krzysztofa Kolumba (1451—1506) Ameriga Vespucciego (1451—1512), Fernanda Magellana (Magalhaes, 1480—1521) i innych żeglarzy tego okresu stają się dźwignią rozwoju *botaniki*, *zoologii* i początków *geologii*. Renesansowy arystotelik Andrea Caesalpino (1519—1603) tworzy początki *fizjologii*, *morfologii* i *klasyfikacji roślin*, francuski uczony Bernard Palissy (1510—1590) zakłada w Paryżu wielkie muzeum mineralogiczno-paleontologiczne i — podobnie jak Leonardo da Vinci, Giordano Bruno i Vanini — snuje trafne domysły o ewolucji w dziejach Ziemi i zwierząt.

Medycynę posuwają naprzód prace niemieckiego lekarza i filozofa Paracelsa (1493—1541), zapoczątkowujące naukę o leczniczych właściwościach środków chemicznych. Lekarz i astronom Girolamo Fracastoro (1483—1553) posuwa naprzód naukę o chorobach zakaźnych, *anatomię* rozwija Leonardo da Vinci; nową epokę w dziejach anatomii rozpoczyna wydana w roku 1543 praca Andrzeja Vesaliusa (1514—1564) *O budowie ludzkiego ciała*. Uczony hiszpański Miguel Servet (ok. 1509—1553) bliski jest już odkrycia krążenia krwi. Zagadnieniami *embriologii* zajmuje się Fabrizio di Acquapendente (1537—1619). Pojawiają się prace z dziedziny *metalurgii* i *górnictwa*. Uczni zwiedzają huty i kopalnie, uważnie obserwując i opisując metody produkcji.

Filozofia renesansowa uogólnia osiągnięcia wszystkich nauk i stara się dopomóc w ich dalszym rozwoju, wypracowując teoretycznie nowe metody badawcze i walcząc z zależnością nauki od teologii. Dla rozwoju nauk przyrodniczych wielkie znaczenie ma walka filozofów odrodzenia ze scholastyką, z rozmaitymi fałszywymi teoriami nauki starożytnej i średniowiecznej, których bronił swoim autorytetem kościół katolicki, zakazując nauce przekraczać granice nakreślone przez Tomasza z Akwinu.

Nic więc dziwnego, że ówczesna burżuazja zainteresowana we wszechstronnym rozwoju nauk podejmuje walkę z kościołem i jego skostniałymi dogmatami.

Droga tworzenia nauk przyrodniczych była trudna i pełna sprzeczności. W szeregu dziedzin trzeba było zaczynać od początku i przewycięzać, usuwać balast starych pseudonaukowych tradycji i nawarstwień, balast średniowiecznego, sfalszowanego przez kościół arystotelizmu. Trzeba było gromadzić materiał czerpany z doświadczenia (nie z ksiąg autorytetów kościelnych) i jednocześnie wykuwać metodę dla systematyzacji i uporządkowania tego materiału w teorię naukową. Zacięta walka nowego ze starym na terenie naukowo-filozoficznym była swoistą formą walki klasowej. Starły się tu siły postępu społecznego z reakcyjnymi siłami rozkładającego się feudalizmu. Walka z barbarzyństwem średniowiecznym miała swoich męczenników, którzy zapłacili życiem lub wolnością za propagowanie nowych idei.

Niemniej trudna i pełna sprzeczności była droga tworzenia nowej materialistycznej filozofii. Przez długi czas w filozofii przyrody elementy naukowe przeplatały się z najbardziej fantastycznymi wyobrażeniami o przyrodzie, z astrologią, alchemią, magią, mistyką.

Kuzańczyk

Głównym poprzednikiem włoskich filozofów przyrody był Mikołaj Krebs-Kuzańczyk (1401—1464). Niemiec, który zdobył rozległe wykształcenie i zrobił wielką karierę kościelną, osiągając stanowisko kardynała. Poglądy tego myśliciela, kształtujące się pod wpływem neoplatońskiego mistycyzmu i starożytnego atomizmu, ockhamowskiego nominalizmu i żydowskiej kabały — były pełne sprzeczności. W swoich dziełach *De docta ignorantia* (*O uczonej niewiedzy*, 1440), *Prostak* (1450), *O zdobywaniu mądrości* (1463) Mikołaj Kuzańczyk wzywał do badania przyrody — nie w drodze scholastycznych dysput i spekulacji, ale przez doświadczenie, eksperyment, rozumową intuicję. Matematyka i eksperyment — twierdził — to najważniejsze drogi poznania. Pseudouczonym scholastykom trzymającym się niewolniczo sfalszowanego arystotelizmu, Kuzańczyk przeciwstawiał „prostaka“, człowieka z ludu, poznającego prawdę poprzez doświadczenie. W dialogu pt. *O doświadczeniach statycznych* główną postacią jest mechanik dający filozofii materiał i impuls do uogólnień. „W nauce nie ma niczego pewnego oprócz matematyki“ — pisał Ku-

zańczyk. „Bez liczb nie można niczego stworzyć“. W filozofii Kuzańczyka zawarte są elementy dialektyki, np. jego teoria zbieżności przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*), ilustrowana przykładami z geometrii (np. trójkąt o bardzo wielkim kącie rozwartym staje się linią prostą). Niektóre idee kosmologii Kuzańczyka wyprzedzają myśli Kopernika i Giordana Bruna. Ziemia kręci się wokół swej osi, nie jest środkiem świata, bo świat w ogóle nie ma środka — twierdzi Kuzańczyk. Wynika z tego, że Ziemia nie jest gorsza od innych ciał niebieskich. Kuzańczyk przestrzegał, aby z ciemnego koloru Ziemi nie wyciągać fałszywego wniosku, jakoby była ona czymś mniej szlachetnym od innych ciał niebieskich. Wbrew scholastykom, przeciwstawiającym doskonałość niebios marność ziemskiego świata, był Kuzańczyk renesansowym entuzjastą piękna i doskonałości przyrody; stanowisko swoje uzasadniał jednak w sposób teologiczny przez panteistyczne roztapianie boga w przyrodzie. Pojmowanie przyrody jako emanacji boga i utożsamienie przyrody z bogiem łączył Kuzańczyk z dialektycznym ujęciem boga-przyrody jako jedności przeciwieństw. Te koncepcje Kuzańczyka miały wielkie znaczenie dla rozwoju renesansowej filozofii przyrody. Postępowe było także jego nawiązywanie do starożytnego atomizmu.

Kuzańczyk był geografem, sporządził m. in. pierwszą mapę Europy środkowej i wschodniej.

Mimo tych postępowych idei, mimo wypowiedzania się za tolerancją w sprawach wiary¹, mimo krytyki wad duchowieństwa, Kuzańczyk nie zdecydował się na zerwanie z kościołem i religią; piastował urząd biskupa, a następnie kardynała i obok teorii postępowych głosił także średnio-wieczne, idealistyczne poglądy na temat boga, aniołów i tajemnego znaczenia liczb (kabalistyka).

Leonardo

Wspominaliśmy już o zdaniu Pomponacjusza, że „bezwstydem i szaleństwem jest przeczyć doświadczeniu“. Jeszcze bardziej konsekwentnym zwolennikiem poznania doświadczonego był wielki wszechstronny artysta, inżynier, przyrodnik i filozof Leonardo da Vinci (1452—1519). Leonardo propagował trzeźwe, naukowe badanie, oparte na ścisłej naukowej metodzie.

„Próżne i pełne błędów są nauki, które nie zrodziły się z doświadczenia, macierzy wszelkiej pewności i nie kończą się doświadczeniem“. „Kto dyskutując powołuje się na autorytet, używa nie rozumu, lecz pamięci“.

¹ Warto przy tej okazji wspomnieć, że Kuzańczyk był przyjacielem i obrońcą Lorenza Valli.

„Nie umiem tak jak oni przytaczać autorów, ale przecież czytaniem większych i godniejszych rzeczy jest przytaczenie doświadczenia, mistrzyni ich mistrzów... Chodzą nadęci... wystrojeni w cudze trudy... i gardzą mną — wynalazcą“.

Podstawą metody Leonarda jest, prócz oparcia się na zmysłowym doświadczeniu, matematyczne opracowanie jego wyników. „Nie ma zgola pewności — pisał Leonardo — tam, gdzie nie można zastosować jednej z nauk matematycznych, lub tych, które związane są z matematyką“.

Leonardo uważał naukę za narzędzie podporządkowania przyrody człowiekowi. „Nauka jest kapitanem — pisał — a praktyka to żołnierze“. „Leonardo da Vinci — pisał Engels — był nie tylko wielkim malarzem, ale i wielkim matematykiem, mechanikiem i inżynierem, któremu najrozmaitsze gałęzie fizyki zawdzięczają doniosłe odkrycia“¹. M. in. sporządził Leonardo szkice i projekty automatycznej przedzarki, koparki ziemnej, tokarki, przyrządu do nacinania śrub i zębów pił. Wynalazł cyrkiel redukcyjny, wiertło mechaniczne, narzędzia wiertnicze; był twórcą idei spadochronu. Prekursorska była jego rola w zakresie wielkich planów melioracyjnych, jak np. gigantyczny na owe czasy plan odwrócenia biegu rzeki Arno i przekształcenia jej doliny, projekt kanału mającego połączyć Florencję z Pizą i Livorno oraz drugiego kanału łączącego Sekwanę z Loarą.

Dla odtworzenia światopoglądu Leonarda ważne jest — jak słusznie wskazuje marksista włoski Luporini — nie tylko to, co jest zawarte w jego pismach, ale także i to, czego tam absolutnie nie ma. Nie ma tam zaś wcale ani teologii, ani scholastyki, ani Biblii. Jest natomiast wyraźne skoncentrowanie się na problemach mechaniki i fizjologii oraz polemika z tomistycznym i platońskim ujęciem „ducha“.

Decydujący był dla Leonarda taki oto dowód: „Nie może być dźwięku tam, gdzie nie ma ruchu i drgania powietrza; nie może być drgania powietrza bez narzędzia (narządu — A. N.); nie ma narzędzi (narządów — A. N.) niematerialnych. Duch niematerialny nie mógłby wydawać żadnego dźwięku, nie miałby żadnego kształtu ani żadnej siły“. Gdyby zaś duch był „z powietrza“ czy jakiejś innej bardzo delikatnej materii, to byłby miotany wiatrem i nie mógłby przenikać przez zamknięte drzwi. Również z badań anatomicznych i fizjologicznych — powstawanie kataru, łez, snu, głodu wysnuł Leonardo wniosek, że „duch“ nie jest niczym innym, jak tylko „potencją złączoną z ciałem“, czyli jak to interpretuje Luporini — funkcją ciała².

Leonardo odrzuca istnienie boga i duszy substancjalnej jako rzeczy „sprzecznych z doświadczeniem zmysłów“.

Materializm Leonarda był w owym czasie wyrazem najbardziej przodującej myśli naukowej i filozoficznej. Szesnastowieczny autor sławnych

¹ F. Engels *Dialektyka przyrody*. Cyt. wyd., s. 8.

² Por. C. Luporini *La mente di Leonardo*. Cyt. wyd., s. 18, 54—63.

Żywotów najwybitniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów Giorgio Vasari pisze w I wydaniu tej pracy o Leonardzie: „Przez studia własności roślin, ruchu nieba, księżyca, słońca... uformował się w jego umyśle pogląd tak heretycki, że przestał wyznawać jakąkolwiek religię, uważając za większą rzecz być filozofem niż chrześcijaninem“.

Notatki Leonarda zawierają wiele ironicznych uwag pod adresem duchowieństwa, któremu zarzucał chciwość, oszustwo, obłudę i ignorancję. „Faryzeusze to są święci braciszkuwie klasztorni... sprzedają raj — który do nich nie należy i to bez wiedzy właściciela — a władze temu nie przeszkadzają“. „Wielu jest takich, którzy opuszczają pracę, trudy i nędzę życia i idą, żeby zamieszkać wśród bogactw i triumfalnych pałaców i pokazują, że to jest sposób miłowania boga“. „Resztę definicji duszy pozostawiam duchowi braciszków klasztornych... którzy przez natchnienie znają wszystkie tajemnice“.

Leonardo, podobnie jak inni materialści epoki odrodzenia, kochał przyrodę w całym bogactwie jej barw i form. Pisał hymny na cześć przyrody i różnorodności jej przejawów. To nadało filozoficznemu materializmowi Leonarda charakter radosny, optymistyczny. Materializm ten był odbiciem walki ludu z porządkami feudalnymi i obrońcą tych porządków — kościołem katolickim, głoszącym pokorę, ascetyzm i pogardę dla życia. Dytyramby Leonarda na cześć przyrody i człowieka wyrażają ówczesne ludowe dążenie do wyzwolenia osobowości ludzkiej z pęt średniowiecznych przesądów, dążenie do stworzenia szczęśliwego życia tu, na ziemi, wśród pięknego, kwitnącego świata.

Telesio

Poważny krok naprzód w rozwoju filozofii materialistycznej i metody doświadczalnej stanowiła twórczość Włocha Bernardina Telesia z Cosenzy (1508—1588). W roku 1565 Telesio wydał w Rzymie swoją główną pracę *De rerum natura juxta propria principia* (*O przyrodzie według jej własnych zasad*). Tytuł pracy streszczał filozoficzny program Telesia; dać ściśle przyrodnicze (naturalne) objaśnienie zjawisk przyrody bez odwoływania się do sił „nadprzyrodzonych“ (nadmaturalnych). Przyroda zawiera w sobie samej zasady własnej budowy, a więc własnego wyjaśnienia; nie odsyła nas nigdy do niczego poza nią (tj. do boga). Żeby poznać przyrodę, człowiek nie musi czynić nic innego, jak tylko pozwolić mówić samej przyrodzie, która przemawia językiem zrozumiałym dla człowieka, ponieważ człowiek jest jej częścią.

Telesio daje materialistyczne rozwiązanie głównego zagadnienia filozofii. Zadaniem nauki jest dla niego poznanie naturalnego, materialnego świata, w którego obiektywne istnienie nigdy nie wątpił. Materializm Telesia był jednak niekonsekwentny. Telesio uznawał istnienie boga, ożywio-

nych „żywiołów“ i nieśmiertelnej duszy. Inna sprawa, że z jego filozofii przyrody było zupełnie wyeliminowane nadprzyrodzone działanie boga; działalność boga utożsamiał Telesio z naturalnym porządkiem przyrody. (Toteż były próby interpretowania jego poglądów w duchu ateistycznym; zdania o bogu miały według tej interpretacji maskować prawdziwe znaczenie jego poglądów). Telesio był wrogiem autorytetów filozoficznych i teologicznych. Powoływanie się na Arystotelesa i inne autorytety — twierdził Telesio — niczego nie objaśnia, tylko pokrywa niewiedzę nagromadzeniem wymyślnych słów. Poznaniu przyrody wcale nie sprzyja też powoływanie się na Pismo św. i wolę bożą. Bóg — powiada Telesio — kiedyś stworzył świat i obdarzył go prawidłowością. Ale przyrodnik nie powinien zajmować się aktem stworzenia, lecz badać przyrodę taką, jaka ona jest, to znaczy według jej własnych niezmiennych praw. W ten sposób bóg jest faktycznie usunięty z telezjańskiej filozofii przyrody.

System Telesia składa się z dwóch części. W jednej Telesio krok za krokiem krytykuje błędy arystotelesowsko-scholastycznej filozofii przyrody, w drugiej — rozwija własne koncepcje. Telesio uczył, że obiektywnie istnieje wieczna i niezmienna materia, niestworzona i niezniszczalna. Uważał ją jednak za bierną masę, w której toczy się walka dwóch elementów: ciepła i zimna.

W pracach Telesia były zawarte pewne elementy naiwnej dialektyki. Pisał na przykład, że „każde zjawisko przygotowuje się, zaczyna się, rośnie, maleje i kończy się zgodnie z prawami, którym podlega wszystko, co istnieje“. Wszystko w przyrodzie wynika nie z harmonii, ale z walki przeciwności, z walki przeciwstawnych sił ściśle związanych z materią, tj. z walki ciepła z zimnem.

Swoisty materializm Telesia przejawia się również w jego ujęciu człowieka. „Zasadą“ człowieka jest jego *spiritus* — delikatny, ciepły i ruchomy „duch“. „Materia duchowa“ przebywa w mózgu i nerwami rozchodzi się po całym ciele¹. „Duch“ jest poruszającą i koordynującą siłą ciała, zapewniającą jedność wszystkim jego funkcjom. „Duch“ umiera wraz z człowiekiem. Prócz tego Telesio — niewątpliwie ze względu na cenzurę — uznawał, jak już wspominaliśmy, istnienie nieśmiertelnej duszy (*forma superaddita*), włożonej w człowieka przez boga — ale ta nieśmiertelna dusza stanowi przedmiot wiary, nie zaś nauki.

Naiwne sprowadzanie wszystkich zjawisk do walki ciepła z zimnem było niewątpliwie upraszczaniem i przystosowywaniem faktów do metafizycznych założeń. Był to jednak wstęp do właściwego zadania, które Telesio sformułował — wyrażając jednocześnie żal, że warunki nie pozwalają mu do niego przystąpić — mianowicie do matematycznego spre-

¹ Por. Bernardini Telesii *De rerum natura juxta propria principia*. T. 3. Roma 1923, s. 8.

cyzowania, jaka ilość ciepła potrzebna jest do spowodowania określonych zmian w określonej ilości materii¹. Gdyby się to udało, wówczas stworzone zostałyby podstawy nauki, która czyniłaby ludzi nie tylko mądrymi, lecz także potężnymi (*ut homines non omnium modo scientes, sed omnium fere potentes fiant*).

Stawiając taki cel nauce Telesio wyprzedzał Bacona, który też cenił go bardzo: „O samym Telesiu — pisał Bacon — mam jak najlepsze mniemanie i uznaję w nim poszukiwacza prawdy, pożytecznego dla nauki, reformatora niektórych poglądów i pierwszego myśliciela przenikniętego duchem współczesności“.

Telesio wspomina w swych dziełach o oszczerstwach rzucanych na niego przez scholastyków i o krzywdach, jakie mu wyrządano. Kuria papieska zamknęła tzw. Akademię Telezjańską w Cosenzy koło Neapolu, a w roku 1606 dzieła Telesia zostały umieszczone na indeksie ksiąg zakazanych.

Cardano

Na drodze rozwoju myśli filozoficznej odrodzenia, która prowadzi od Kuzańczyka do Bruna, ważne miejsce zajmuje Girolamo Cardano (1501—1576), wybitny włoski matematyk, filozof i lekarz. Prace Cardana odegrały poważną rolę w rozwoju algebry: zajmował się on równaniami trzeciego stopnia i pierwszy postawił problem liczb urojonych. Uważany był też za jednego z najwybitniejszych lekarzy swojej epoki. Wykładał medycynę w Mediolanie, Pawii i Bolonii.

Jako filozof był Cardano jednym z myślicieli najmniej zależnych od autorytetów średniowiecznych i starożytnych. Uważał, że podstawą całej rzeczywistości jest bierna pramateria, formowana i ożywiona przez „duszę świata“; istotą duszy świata było dla Cardana ciepło i światło. Wszystko powstało pod wpływem działania ciepła i światła na ziemię, powietrze i wodę.

Cardano był przeciwnikiem teologicznego ujmowania zjawisk: uważał, że każda rzecz istnieje sama dla siebie, a nie po to, żeby służyć innej; miało to duże znaczenie w walce z finalizmem scholastyki, umacniającym feudalne podporządkowanie chłopów szlachcie. U Cardana wiązało się to z typowo renesansowym entuzjazmem dla niewyczerpanej różnorodności form przyrody, z entuzjazmem który stwarzał atmosferę sprzyjającą pracy naukowo-badawczej przyrodników. Cardano wyliczył 500 gatunków roślin, badał wpływ barwy na absorpcję promieni cieplnych, zauważył wiele zjawisk magnetycznych i elektrycznych, starał się obliczyć ciężar powietrza i opisał — podobnie jak Leonardo — wiele maszyn, które dopiero później zostały wynalezione.

Wybitny anatom Vesalius zaprosił go do Danii; jednakże Cardano nie

¹ Por. tamże. T. 1. Modena 1910, s. 17. Na doniosłość tej myśli słusznie zwraca uwagę włoski historyk filozofii Nicola Abbagnano (*Telesio*. Milano 1941, s. 76).

zdecydował się na opuszczenie Włoch i zerwanie z katolicyzmem. Zajmował jednak postawę wolnomyślną i na przykład uważał widma, duchy, upiory za chorobliwe urojenie wyobraźni.

Paracels

Pionierem poznania doświadczalnego — przeciwstawionego scholastycznemu komentowaniu autorytetów — był niemiecki lekarz Filip Teofrast von Hohenheim, zwany Paracelsem (1493—1541). Według opinii Giordana Bruna był on największym lekarzem w dziejach ludzkości.

Paracelsa filozofia przyrody, równie jak Cardana, była przygotowaniem późniejszych osiągnięć Bruna. Paracels uznawał wprowadzenie stworzenia świata przez boga, ale w rozpatrywaniu dalszego rozwoju świata obywatel się już bez sił nadprzyrodzonych, działających na przyrodę z zewnątrz. Uważał wszechświat za ożywiony i dzięki temu ożywieniu rozwijający się samodzielnie od wewnątrz. Prawa rozwoju świata uważał za istniejące obiektywnie i poznawalne przez człowieka. Poznawanie praw przyrody jest najszlachetniejszym zajęciem; ale droga do ich poznania prowadzi nie poprzez scholastykę, lecz przez badania doświadczalne.

Paracels położył też wielkie zasługi dla rozwoju chemii, obalając arystotelesowską teorię elementów i zbliżając się do nowożytnego pojęcia pierwiastka chemicznego.

Praktyka lekarska skłaniała go do poglądu, że podmiotem czynności duchowych jest ciało. Jego zasadniczo materialistyczne poglądy uwikłane były jednak w sieć przesądów astrologicznych i mistycznych.

Najwybitniejszym z licznych uczniów Paracelsa był belgijski lekarz i chemik V a n H e l m o n t (1577—1644), który za Paracelsem i Cardanem przyjmował, że cała przyroda jest ożywiona i nawet rozumna, a wszystkie zjawiska powstają w naturalny sposób poprzez kombinację zasadniczych pierwiastków.

Pewną kontynuacją filozofii Paracelsa — choć w zmienionej, teologicznej formie — była „materialistyczna mistyka“ Jakuba Boehme.

Materialistyczne tendencje w mistyce Jakuba Boehme

Interesującym przykładem skomplikowanych dróg rozwoju renesansowej filozofii jest mistyka luterńskiego teologa, Jakuba Boehme (1575—1624) ze Śląska.

Boehme był szewcem, samoukiem; pisał w całkowitym oderwaniu od środowisk uniwersyteckich. Dzieła jego (najważniejsze — *Aurora* z roku 1610) obejmują blisko 4 tysiące stron pisanych językiem niezmiernie ciężkim i mętnym¹. Rozważania teo-

¹ J. Böhme *Theosophia revelata*. Tomów 2. [Hamburg] 1715.

logiczne są w nich ściśle splecione z dociekaniami astrologicznymi, alchemicznymi i kabalistyką. Całość jednak układa się w spoisty, oryginalny światopogląd, w którym pod ciemną, mistyczną formą kryje się nowa, renesansowa treść. Klasycy marksizmu zwrócili uwagę na filozoficzną wartość jego myśli. Engels pisał, że Boehme „to dusza ciemna, ale głęboka”¹. Marksa zainteresowało jego pojęcie aktywnej materii². Było to po Brunie, ale Boehme doszedł do tego pojęcia w inny sposób.

Z filozofów największy wpływ na Jakuba Boehme wywarł Paracels. Boehme przejął od niego niektóre charakterystyczne terminy filozoficzne i dalej rozwijał jego antyscholastyczną, naiwnie dialektyczną filozofię przyrody³.

Boehme jest teologiem, wciąż pisze o bogu, ale jednocześnie — właśnie w oparciu o fizykę Paracelsa — uważa teologiczną koncepcję stworzenia świata przez boga *ex nihilo* (z niczego) za niedorzeczną, bo przecież z niczego nic powstać nie może⁴. Materia (Boehme używa terminu *matrix*) istnieje wiecznie. Boehme odrzuca również koncepcję bezpośredniego kształtowania świata przez boga. Działanie boga ograniczyło się tylko do wydania przyrodzie nakazu; reszta była wynikiem działania samej przyrody⁵. W ten sposób teolog Boehme faktycznie usunął boga z fizyki i jako jedyny podmiot działania pozostawił w niej samą materię. Ujęcie takie prowadziło z konieczności do odkrycia, że materia jest czymś aktywnym. Boehme opisuje materię jako pełną życia, lecz nieświadomą siłę, która żywiołowo niszczy i stwarza coraz to nowe istoty, nowe cechy i jakości. Ten proces tworzenia określa Boehme słowem *Qual*, które zdaniem klasyków marksizmu świetnie oddaje istotę renesansowej koncepcji materii.

„Qual» — pisze Engels — jest to filozoficzna gra słów. «Qual» znaczy dosłownie męka, ból, który pcha do pewnego działania. Jednocześnie mistyk Boehme wprowadza do tego niemieckiego wyrazu również coś z łacińskiego słowa *qualitas* (jakość). Jego *Qual* jest to, w przeciwieństwie do bólu zadawanego z zewnątrz, pierwiastek aktywny, wynikający z samorzutnego rozwoju rzeczy, stosunku lub osoby, które mu podlegają, i wywołujący sam ów rozwój”⁶.

Genialny domysł pozwala Jakubowi Boehme wykryć zasadnicze prawo rządzące całą rzeczywistością, prawo walki przeciwieństw. „Tak i Nie — mówi Boehme — to istota wszystkich rzeczy”⁷. Całość jest syntezą tak i nie, które się wzajemnie zakładają. Twierdzenie i przeczenie walczą ze sobą, ale nie mogą istnieć bez siebie. Tworzenie nie może istnieć bez niszczenia, życie splecione jest nierozzerwalnie ze śmiercią, światło z mrokiem, dobro ze złem.

¹ K. Marks i F. Engels *Soczinienija*. T. 2, s. 477.

² Por. K. Marks i F. Engels *Dzieła wybrane*. T. 2. Cyt. wyd., s. 87. Por. W. Lenin *Filosofskie tetradi*. Moskwa 1936, s. 65.

³ A. Koyré *La philosophie de Jacob Boehme*. Paris 1929, s. 349, 447.

⁴ Por. tamże, s. 417.

⁵ Por. tamże, s. 423.

⁶ K. Marks i F. Engels *Dzieła wybrane*. T. 2. Cyt. wyd., s. 87 (przypis Engelsa do angielskiego wydania *Rozwoju socjalizmu od utopii do nauki*).

⁷ Cyt. wg A. Koyré *La Philosophie de Jacob Boehme*. Cyt. wyd., s. 394.

Obie strony przeciwieństwa są realnymi siłami. Mrok nie jest tylko brakiem światła, zło nie jest tylko brakiem dobra, a śmierć nie jest tylko brakiem życia, lecz zarówno mrok, jak zło i śmierć istnieją rzeczywiście i są — na swoim miejscu — niezbędne. Walka między tymi przeciwieństwami toczy się nieustannie we wszystkich rejonach rzeczywistości. Cała rzeczywistość jest produktem tej walki, wynikiem zmagania się sprzecznych sił¹. Tu jednak trafia Boehme na jedną z głównych trudności swego światopoglądu, wynikającą ze sprzeczności między dążeniem do pozostania w ramach ortodoksyjnej teologii luterkańskiej a wizją świata, która się w tych ramach nie mieści. Trudność ta związana jest ze sprzecznością między dwoma pojęciami boga: z jednej strony, bóg jest dla niego tylko zasadą dobra, ale w takim razie byłby tylko częścią świata; z drugiej strony, bóg jest dla niego wszystkim, ale w takim razie jest nie tylko dobrem, lecz także złem. Idea boga jako najwyższej jedności przeciwieństw wyrasta w naturalny sposób z jego systemu, stając w sprzeczności ze światopoglądem chrześcijańskim².

W etyce jego również znajdują wyraz pewne aspiracje renesansowe. Boehme dostrzega w postępowaniu ludzkim działanie praw całej przyrody. Człowiek jest dla niego „małym światem“ (mikrokosmosem), w którym zachodzi ten sam proces rozwoju poprzez walkę przeciwieństw. Przyroda nieustannie niszczy i tworzy, bo nie ma innego sposobu urzeczywistnienia wszystkich swoich możliwości. Podobnie człowiek musi tak postępować, ażeby się w pełni realizowała cała jego istota. Etyka sprowadza się więc do tego, żeby człowiek urzeczywistniał swoją istotę i stawał się sobą³. Istotę człowieka stanowi zaś to, że jest on panem i królem przyrody. W ten sposób realizowanie własnej istoty wiąże się w tej mistyce z renesansowym — przejętym od Paracelsa — postulatem opanowania przyrody.

Taka wydaje się istota tej filozofii. Trzeba jednak powtórzyć, że Boehme pisze w sposób niezwykle mętny i niezrozumiały, toteż wydobyć rzeczywistego sensu jego dzieł jest bardzo trudne.

Fracastoro

Spśród wielu renesansowych filozofów przyrody należy jeszcze wymienić Girolama Fracastoro z Werony (1483—1553), lekarza, poetę, wszechstronnego uczonego, który w roku 1501 wraz z Kopernikiem słuchał w Padwie wykładów Pomponacjusza, a następnie został tam profesorem medycyny.

Fracastoro interesował się astronomią, a w roku 1538 wydał traktat astronomiczny, w którym wspomina o skonstruowanych przez siebie szklach powiększających do oglądania nieba. Największe zasługi położył na polu medycyny, w nauce o chorobach zakaźnych. Nawiązując do atomizmu Lukrecjusza, Fracastoro opracował pojęcie niedostrzegalnego, lecz materialnego zarazka, „nasienia choroby“⁴.

Giordano Bruno znał dzieła Fracastora, ceniał go za śmiałe nawiązanie do atomizmu i w dialogu *O nieskończoności, wszechświecie i światach* uczynił go obrońcą teorii Kopernika.

¹ Por. tamże, s. 394—396.

² Por. tamże, s. 424.

³ Por. tamże, s. 454, 460, 491—492.

⁴ P. Zabłudowski *Ucznienie o zaraznych bolezniah i kniga Frakastoro*. W: Dژیrolamo Frakastoro *O kontagii, kontagioznych bolezniah i lecenii*. Moskwa 1954, s. 198 i in.

MIKOŁAJ KOPERNIK

Przezwrot w astronomii dokonany przez wielkiego uczonego polskiego, Mikołaja Kopernika (1473—1543) był przełomowym wydarzeniem w historii nauki i filozofii¹.

Źródła tego przewrotu tkwią nie tylko w obserwacjach i wyliczeniach poprzednich astronomów — szukać ich należy przede wszystkim w humanistycznej atmosferze światopoglądowej, która ośmielała do targnięcia się na średniowieczne świętości. Potrzebna była bowiem nie lada odwaga, by nie cofnąć się przed materialistycznymi, antyreligijnymi konsekwencjami heliocentrycznego układu planet. Na wymierzenie tego ciosu światopoglądowi średniowiecznemu — przy pełnej świadomości, że istnieje sprzeczność między systemem heliocentrycznym a opierającymi się na tekstach Pisma św. poglądami teologów — mógł się zdecydować jedynie człowiek wewnętrznie wolny od ślepej, bezkrytycznej wiary w autorytet Pisma św. i ojców kościoła.

Odważnie antyscholastycznej postawie Kopernika torowało drogę pogodne wolnomyślicielstwo humanistów, a w czasie kilkuletniego pobytu na studiach we Włoszech pogardę dla scholastyki umocnił w nim wielki filozof-materialista Pomponacjusz.

Kopernik opowiadał, że do odrzucenia geocentryzmu zmusiły go niejako „mimo woli“ zjawiska niezgodne z teorią ptolemejską.

Zauważona niezgodność teorii geocentrycznej z obserwacjami skierowała myśl Kopernika ku poszukiwaniom prawdziwego systemu planet. W przedmowie do *De revolutionibus (O obrotach)* Kopernik podkreślał, że do swego odkrycia doszedł „po wielu długoletnich obserwacjach“. „Wiedział — pisze Retyk o Koperniku — że zjawiska astronomem kierują“.

Teoria Ptolemeusza była uogólnieniem obserwacji starożytnych astronomów. Dawała całościową wizję świata, w której ruchy planet uporządkowane były według dwóch zasad: po pierwsze, że nieruchoma Ziemia zajmuje centralne miejsce we wszechświecie, po drugie, że wszystkie ciała niebieskie poruszają się dokoła Ziemi po kołach. Teoria Ptolemeusza przyjmowała, że dokoła Ziemi jako środka wszechświata biegają planety w następującej kolejności: Księżyc, Merkury, Wenus, Słońce, Mars, Jowisz i Saturn, drogi zaś wszystkich tych planet otacza sfera gwiazd stałych, obracająca się wokół osi raz na dobę.

Gdyby jednak planety biegły po kołach wokół Ziemi z jednakową prędkością, wówczas widzielibyśmy ich ruch na niebie odbywający się w jednym kierunku, z jednostajną prędkością w stosunku do gwiazd, na których tle ten ruch obserwujemy. Tymczasem obserwowany na niebie ruch planet jest znacznie bardziej skomplikowany, ponieważ planety poruszają się raz szybciej, raz wolniej, przez pewien czas naprzód, przez pewien czas wstecz, zataczając przy tym na niebie pętle.

Aby wytłumaczyć te pętle, Ptolemeusz założył, że dokoła Ziemi biegnie po kole ruchem jednostajnym nie sama planeta, lecz środek mniejszego koła, po którego obwodzie biegnie planeta. Pierwsze z tych kół nazywane było „deferensem“ (kołem niosącym), drugie „epicyklem“ (kołem unoszonym przez większe koło).

¹ Zgodnie z koncepcją wydawanej serii prac z historii filozofii wyłączona została z tego zeszytu problematyka historii filozofii w Polsce. Dlatego też Kopernika omawiamy tu tylko w takim zakresie, w jakim to jest niezbędne dla zrozumienia poglądów Bruna i Galileusza.

Przyjęcie zasady epicyklów wyjaśniało — w sposób oczywiście fałszywy, ale pomysłowy — dlaczego planety poruszają się raz naprzód, raz wstecz, zataczając pętle na niebie.

Ten prosty schemat, wyjaśniający zakreślanie pętli przez planety, nie wyjaśniał jednak trudniejszej kwestii: dlaczego mianowicie planety biegną raz szybciej, raz wolniej? W tym celu Ptolemeusz nakładał na główne epicykle jeszcze wtórne i przyjmował fikcyjne koła tego rodzaju, że z ich środków niejednostajne ruchy środków epicyklów wydawały się jednostajnymi.

W ciągu następnych stuleci nagromadziło się wiele obserwacji ruchu planet, które — nie dając się wyjaśnić przyjętymi przez Ptolemeusza epicyklami — wymagały wprowadzenia dodatkowych, coraz liczniejszych epicyklów. W ten sposób układ Ptolemeusza stawał się coraz bardziej zawiłą gmatwaniną fikcyjnych kół.

Dalszy rozwój astronomii w ramach fałszywej teorii Ptolemeusza stał się niemożliwy. Astronomowie grzęźli w szczegółach, zajmowali się ruchem każdej planety z osobna i wyjaśniali każde poszczególne zjawisko niewątpliwie pomysłowo, ale w oderwaniu od innych zjawisk, a więc w sprzeczności z naogólniejszymi prawami wzajemnego powiązania zjawisk.

Kopernik poddał głębokiej analizie stan współczesnej mu astronomii i stwierdził, że astronomowie zajmując się szczegółami oderwanymi, izolowanymi od innych zjawisk mają tu pewne cząstkowe osiągnięcia, ale poszczególne wyjaśnienia pozostają ze sobą w sprzeczności i nie układają się w żadną całościową wizję świata. Starej ptolemejskiej, geocentrycznej wizji świata nie potrafili astronomowie zastąpić nowym systemem, w którym by jedno wyjaśnienie harmonizowało z drugim. Mówiąc słowami Kopernika, astronomia stała się podobna do dziwoląga skleconego z przypadkowo dobranych części ciała różnych istot. Astronomów stojących na gruncie ptolemejskiej teorii nieruchomości Ziemi i usiłujących ratować tę teorię skomplikowanymi kombinacjami epicyklów — przyrównał Kopernik „do takiego człowieka, który by to stąd, to zowąd wziął ręce, nogi, głowę i inne części ciała i namalował je, co prawda bardzo dobrze, ale tak, że w proporcji do jednego i tego samego ciała nie odpowiadałyby sobie nawzajem i powstałyby z nich raczej jakiś dziwoląg niż obraz człowieka. Okazuje się więc, że w toku samych dowodów, a więc w tym, co nazywają metodą, albo opuścili coś koniecznego, albo też przyjęli coś obcego, co zgoła do rzeczy nie należy“.

Zacytowane słowa Kopernika mają szczególną doniosłość dla jego metody naukowej, toteż nie przypadkowo właśnie w tym fragmencie pada z jego ust słowo „metoda“. Kopernik zarzuca swoim poprzednikom brak właściwej metody (rozpatrywanie zjawisk w izolacji) i wysuwa doniosły, dialektyczny postulat, aby *wszelkie zjawiska rozpatrywać we wzajemnym związku, w ścisłej wzajemnej łączności*.

Kopernik rozumiał, że dalszy rozwój astronomii nie może się odbywać w dotychczasowy sposób, polegający na wyjaśnianiu każdej trudności z osobna. Dalsze poprawianie i uzupełnianie teorii Ptolemeusza wikało ją tylko w sprzeczności. Astronomia dreptała w miejscu, ponieważ astronomowie „nie zdołali odkryć rzeczy najważniejszej, jaką jest układ wszechświata“. Kopernik rozumiał, że warunkiem dalszego rozwoju astronomii stało się rewolucyjne obalenie starej teorii, i w genialny sposób potrafił określić główne zadanie tego etapu: zastąpienie starego, fałszywego obrazu świata — obrazem nowym, całościowym, prawdziwym.

Ten nowy obraz świata polegał na odkryciu przez Kopernika rzeczy-

wistych ruchów Ziemi, dzięki czemu „zarówno kolejność wszystkich tych gwiazd i sfer oraz ich wielkość i same niebiosy w taki ujęte zostały związek, że w każdym ich miejscu nie daje się nic przestawić bez wywołania zamieszania w innych miejscach, jako też w całości wszechświata“.

Pierwsze przypuszczenie, że geocentryczna teoria Ptolemeusza jest fałszywa, zrodziło się w umyśle Kopernika jeszcze podczas studiów na uniwersytecie krakowskim. Prawdopodobnie także już wtedy zaczął „rozmyślać o ruchu Ziemi“ — jak o tym pisze w przedmowie do swego dzieła. „Przyjąwszy ruchy, które w tym dziele przypisuję Ziemi, po wielu długoletnich obserwacjach przekonałem się wreszcie, że jeżeli ruchy pozostałych planet odniesie się do krążenia Ziemi i ujmie w liczby w stosunku do obiegu każdej oddzielnej planety, to stąd dadzą się wywieść ich zjawiska...“. Jednocześnie — i to właśnie była rzecz najważniejsza — otrzymał nową, całościową wizję świata, której prawdziwość potwierdzają wszystkie obserwacje.

Główne dzieło Kopernika rozpoczyna się od tezy, że „Ziemia posiada kształt kuli“. Była to teza sprzeczna z prymitywnymi wyobrażeniami ojców kościoła o kształcie Ziemi.

Następnie Kopernik postawił drugie doniosłe pytanie: jaka jest przyczyna kulistości Ziemi? Postawienie tego problemu było wielką zasługą Kopernika, a sposób rozwiązywania go prowadził do genialnego domysłu o istnieniu — odkrytego później przez Newtona — prawa powszechnego ciążenia. Przede wszystkim bowiem Kopernik stwierdził, że kulistość Ziemi nie jest czymś wyjątkowym, ale stanowi przejaw ogólnej prawidłowości, jako że wszystkie ciała niebieskie — „Słońce, Księżyc i planety, w tym (kulistym — A. N.) kształcie przedstawiają się naszym oczom“. Co więcej, „wszystkie ciała dążą do zamknięcia się w takim właśnie kształcie, co można dostrzec na kroplach wody i na innych ciałach ciekłych, gdy same z siebie usiłują zamknąć się w odrębną całość“. Jeżeli teraz zastanowimy się nad tym, dlaczego „wody płynące, z natury swej, dążą zawsze ku niższym miejscom“, to nie ulega przecież wątpliwości, że „woda podąża do środka skutkiem ciężkości“. A więc wody morskie układają się do postaci kulistej dlatego, że „nie ma żadnej różnicy pomiędzy środkiem ciężkości Ziemi a środkiem jej objętości“.

Jeżeli taka jest prawdziwa przyczyna kulistości Ziemi, to takie same muszą być przyczyny kulistości innych ciał niebieskich. W nich również środek ciężkości znajduje się w środku ich objętości. „Jest rzeczą prawdopodobną — pisał Kopernik — że także Słońce, Księżyc i świecące planety obdarzone są taką samą dążnością, ażeby za jej sprawą utrzymywały się w widocznej swej kulistości“. Błądzili więc scholastyki, którzy z pospolitej obserwacji spadania różnych przedmiotów na Ziemię wyprowadzali nieuzasadnione uogólnienie, że środek ciężkości Ziemi jest środkiem ciężkości całego świata. Kulisty kształt Słońca i planet dowodzi, że „istnieje większa ilość takich środków“, a „nie bez przyczyny można mieć wątpliwości również co do środka wszechświata...“.

Kopernik trafnie przypuszczał, że kulisty kształt Ziemi nie tylko potwierdza hipotezę, iż jest ona jednym z wielu ciał niebieskich, ale że również przyczyna tej kulistości jest najprawdopodobniej ta sama, zarówno jeśli chodzi o kształt Słońca, jak kształt Ziemi czy Księżyca. Przyczynę kulistości słusznie upatrywał Kopernik w ciężkości, będącej „naturalną dążnością cząsteczek“, czyli atomów, „ażeby łączyły się w jedność i całość, skupiając się razem w kształt kuli“.

Dając taką odpowiedź Kopernik nawiązywał do najbardziej postępowej tradycji w dziejach filozofii starożytnej, mianowicie do atomizmu wielkich materialistów: Demokryta, Epikura i Lukrecjusza¹. Oparcie się na teorii atomistycznej budowy materii ułatwiło Kopernikowi odpowiedź na pytanie, jakie są przyczyny kulistego kształtu ciał niebieskich, a zarazem pozwoliło mu wysnuć — na sto pięćdziesiąt lat przed Newtonem — genialny domysł o istnieniu prawa powszechnego ciężenia.

Jak bliski był Kopernik odkryciu tego prawa, jak doskonale potrafił obserwować, świadczy zamieszczone w dziele *O obrotach* uogólnienie prawa spadania ciał ruchem jednostajnie przyspieszonym (wbrew panującej wówczas teorii Arystotelesa, według której ciała miały spadać ruchem jednostajnym). „Wszystko, co spada — pisał Kopernik — z początku odbywa ruch powolny, lecz w miarę spadania szybkość się zwiększa“. Trafność obserwacji Kopernika potwierdził w sto lat później Galileusz, który dokładnie zbadał prawo spadania ciał.

Doniosłe znaczenie miało rozwinięcie przez Kopernika zasady względności ruchu. Była to jedna z jego największych zasług naukowych; nikt przed nim nie wypowiedział tej zasady równie dokładnie i nikt przed nim nie wyciągnął z tej zasady tak poważnych konsekwencji.

„Wszelka dostrzegana przez nas zmiana co do miejsca — stwierdził Kopernik — powstaje albo na skutek ruchu obserwatora, albo też na skutek niejednakowej zmiany jednego i drugiego“².

Sprawą najważniejszą było odkrycie, że Ziemia jest tylko *jedną z wielu planet krążących dokoła Słońca*; wyjątkowa, uprzywilejowana pozycja Ziemi jako nieruchomego środka świata została w ten sposób obalona.

Kopernik wykazał, że środkiem orbit planet nie jest Ziemia, lecz Słońce. Ten system — umieszczający Słońce w środku układu planetarnego — nazwany został heliocentryzmem.

Cały system słoneczny jest tylko drobnym pyłkiem w przeogromnym, nieskończonym wszechświecie. Domyślali się tego już starożytni materialisci. „Całość wszystkiego rozciąga się bez końca — pisał Lukrecjusz — a na zewnątrz wszechświata nie ma niczego, co by ją kończyło“³.

Prowadząc do materialistycznego wniosku o nieskończoności wszechświata³ — zbiorowiska nieskończonej ilości słońc i planet — teoria Kopernika stawała w wyraźnej sprzeczności z teologią, dla której świat był skończonym w czasie i przestrzeni dziełem boga, stworzonym z nicości i ograniczonym nicością. Z tego ograniczenia świata nicością Kopernik drwi w swym dziele nazywając dziwacznym twierdzenie, że „coś powstrzymane jest przez nic“. Przyjęcie nieskończoności wszechświata jest jedną z głównych zasług naukowych Kopernika, które sprawiły, że od jego dzieła zaczął się rozwój nowożytnego, materialistycznego przyrodoznawstwa.

¹ O atomach pisze Kopernik w zakończeniu 6 rozdziału 1 księgi *O obrotach*.

² W tym kontekście Kopernik cytuje Wergiliusza. Przed Wergiliuszem o względności ruchu pisał Lukrecjusz (*O rzeczywistości*. Lwów 1923, s. 114—115).

³ Doniosłość filozoficznego sporu o nieskończoność wszechświata polegała na tym, że z nieskończoności przestrzennej wyciągano wniosek o nieskończoności w czasie, a więc i wieczności wszechświata, co było sprzeczne z religijnymi mitami o stworzeniu świata przez boga.

„Ziemia choć jest olbrzymią bryłą, nie wytrzymuje żadnego porównania z ogromem nieba...” — pisze Kopernik udowadniając to twierdzenie zjawiskiem, że horyzont przecina kulę nieba na dwie równe części; „na podstawie tego dowodzenia okazuje się, że niebo jest *niezmierzone* w porównaniu z Ziemią i przedstawia się jako coś *nieskończenie wielkiego*...”. To, co u materialistów starożytnych było tylko genialnym domysłem, stało się dzięki Kopernikowi niewzruszoną prawdą, opartą na naukowych podstawach. „Tę prawdę wszystkie następnych wieków obserwacje stwierdziły...” — napisał Jan Śniadecki w rozprawie o Koperniku — „tą jedyną myślą zniósł (Kopernik — A. N.) granice w przepaściach nieba i wskazał roje niezliczonych słońc i światów, podobnych do naszego świata słonecznego, w którego ogromności cała Ziemia staje się punktem”.

Nawiązując do Kopernika uczeni odkrywają podstawowe prawa mechaniki; opracowane zostają najważniejsze metody matematyczne: geometria analityczna, logarytmy, rachunek różniczkowy i całkowity. Rozwój mechaniki i matematyki staje się podstawą rozwoju mechanistycznego materializmu — najbardziej postępowego w owych czasach światopoglądu, oręża burżuazji w walce z feudalizmem — materializmu Galileusza, Kartezjusza, Newtona i materialistów francuskich XVIII wieku.

Jak z tego widać, Kopernik odegrał doniosłą rolę w toczącej się walce materializmu z idealizmem. Istnieje ścisła, nierozzerwalna jedność między dziejami rozwoju nauk przyrodniczych a dziejami rozwoju filozofii materialistycznej. Jedną z najbardziej istotnych cech materializmu jest przecież właśnie jego ścisły związek z przyrodoznawstwem, opieranie się na najnowszych odkryciach i przodujących teoriach przyrodniczych. Dlatego właśnie *Kopernik zajmuje szczególnie ważne miejsce w historii filozofii*. Rewolucja kopernikańska w astronomii stanowi centralne ogniwo między filozofią materialistyczną wczesnego odrodzenia a filozofią materialistyczną XVI, XVII i XVIII wieku. Ani przewrotu kopernikowskiego nie sposób zrozumieć bez tego potężnego bodźca, jakim stał się dla Kopernika materialistyczny światopogląd humanistów, który pomógł wyzwolić się jego umysłowi od ślepej wiary w autorytety średniowieczne, ani filozofii materialistycznej Giordana Bruna i Galileusza nie sposób zrozumieć bez rewolucyjnej teorii Kopernika.

Wyjaśniając pozorne ruchy Słońca i planet rzeczywistymi ruchami Ziemi dookoła własnej osi i wokół Słońca, Kopernik zadał decydujący cios teologicznemu pogładowi, że nieruchoma Ziemia zajmuje uprzywilejowane miejsce w „środku wszechświata” i że cały wszechświat został specjalnie stworzony przez boga dla ludzi. Z nieba teologów zapełnionego hierarchiami anielskimi i duchami, poruszającymi ciała niebieskie, uczynił Kopernik rzeczywiste niebo astronomii, przedmiot badania naukowego, głosząc i stwierdzając dobitnie własnym dziełem możliwość poznania obiek-

tywnej prawdy, rzeczywistych ruchów ciał niebieskich za pomocą obserwacji, wyliczeń i rozumowania, bez żadnej nadprzyrodzonej pomocy. Było to wyrazem usprawiedliwionego optymizmu poznawczego renesansowej, postępowej burżuazji i godziło w scholastyczny agnostycyzm, odma- wiający umysłowi ludzkiemu zdolności poznania całej rzeczywistości własnym wysiłkiem.

Dzieło Kopernika zostało wciągnięte w roku 1616 na indeks ksiąg zakazanych przez kościół. Zakaz ten został zdjęty dopiero w roku 1822. Główną zasługą Kopernika jest to, że swoją teorią heliocentryczną stworzył fundament pod wspaniały rozwój nowożytnego przyrodoznawstwa. Teoria ta mogła odegrać tak doniosłą rolę właśnie dlatego, że była w zasadniczych swych tezach *prawdziwa*; ruch Ziemi nie jest przecież jedną z wielu możliwych hipotez, ale jest obiektywnym, istniejącym rzeczywiście ruchem, nie wymyślonym, ale odkrytym, poznany przez Kopernika i dokładnie później obliczonym.

Niektórzy uczeni burżuazyjni usiłują zamazać rewolucyjną rolę dzieła Kopernika. Francuski konwencjonalista, klerykalny pisarz P. Duhem usiłował wykazać, że Kopernik tkwi jeszcze głęboko w średniowieczu i w gruncie rzeczy powtarza to, co przed nim pisali scholastycy (Albert Saksończyk, Mikołaj Oresme, Buridan), że zatem myśli Kopernika nie można interpretować w duchu fizyki pogalileuszowskiej¹.

* *

*

W dobie rozkładu feudalizmu, kiedy nauka stała się sztandarem burżuazji walczącej o miejsce dla rozwoju burżuazyjnych stosunków produkcji, kościół pozostający w służbie reakcji feudalnej wzmógł — toczoną zresztą przez wieki średnie — ofensywę przeciw nauce.

W roku 1487 papież Innocenty VIII wydał bullę *Inter multiplices*, w której nakazywał biskupom, aby zaprowadzili w swoich diecezjach cenzurę prewencyjną wszystkich druków. W kilka lat później jeden tylko inkwizytor (Torquemada) w jednym tylko roku 1491 spalił przeszło sześć tysięcy książek. W roku 1501 papież Aleksander VI (Borgia) odnowił bullę Innocentego VIII, wyznaczając za drukowanie książek bez kościelnego zezwolenia wysokie kary pieniężne. W roku 1515 papież Leon X wydał bullę, w której nakazywał spalić wszystkie książki wydane bez zezwolenia cenzury kościelnej. W roku 1516 inkwizytorzy weneccy spalili książkę wielkiego filozofa włoskiego, Pomponacjusza. W roku 1521 legat papieski Ferrari palił książki na rynku w Toruniu.

W roku 1557 Inkwizycja opracowała z polecenia papieża Pawła IV długi wykaz książek, które należy spalić. Od tego czasu w Rzymie i dziesiątkach innych miast katolickiej Europy płoną raz po raz stosy z setkami i tysiącami książek. Jak podaje katolicki historyk papiestwa Pastor, w jednej tylko Wenecji jednego tylko dnia spalili inkwizytor przeszło dziesięć tysięcy książek.

¹ Prace Duhema poważnie zaciążyły, moim zdaniem, na komentarzu Aleksandra Birkenmajera do I księgi dzieła *O obrotach* (Warszawa 1953). Wydana w roku 1953 praca Barycza o Koperniku rozwija niesłusznie, jak sądzę, koncepcję o rzekomo neoplatońskich źródłach światopoglądu Kopernika.

Wydany w Krakowie w roku 1603 indeks książek zakazanych, podawał wśród autorów, których dzieła należy palić, m. in. następujące nazwiska: Boccaccio, Bernardino Telesio, Marot, Cardano, Erazm z Rotterdamu, Rabelais, Ockham, Wiklef, Hus, Bodin, Valla, Vives, Petrarka, Marsyliusz z Padwy, Servet, Münzer, Abelard, Ramus, Aretino, Machiawel, Poggio Bracciolini, Pomponacjusz, Paracels, Marcin Bielski, Mikołaj Rej, Andrzej Frycz-Modrzewski i wielu innych¹. 24 lutego 1616 roku konsultorzy rzymskiej inkwizycji wypowiedzieli się w sprawie teorii Kopernika, uznając tezę, że Ziemia obraca się dokoła Słońca, za „głupią i nedorzeczną ze stanowiska filozofii (katolickiej), a heretycką ze stanowiska religii ze względu na wyraźną sprzeczność z Pismem św.”², w Piśmie św. bowiem powiedziane jest, że Jozue zatrzymał na parę godzin Słońce na niebie, z czego wynika, że — według tekstu spisane go objawienia boskiego — Słońce obraca się dokoła Ziemi. Na wniosek kongregacji Indeksu 5 marca 1616 roku papież Paweł V umieścił na indeksie książek zakazanych przez kościół dzieło Kopernika *O obrotach* oraz wszelkie dzieła rozwijające i propagujące teorię Kopernika. Broniąc gnijącego feudalizmu kościół katolicki chciał spalić wszystkie dzieła naukowe i wszystkie wybitniejsze dzieła literatury pięknej, zniszczyć, wyrwać z korzeniami całą kulturę świecką, pozostawić ludziom do czytania jedynie ogłupiające żywoty świętych, bajki o cudach i traktaty scholastyczne o bogu i aniołach. Ażeby ocenić upadający feudalizm, trzeba było zagasić płomień rozbudzonego ruchu umysłowego, przywrócić wczesnośredniowieczne panowanie ciemnoty, scholastyki, wiary w cuda. Ofensywa kościoła katolickiego, odniosła zwycięstwo w tych krajach, gdzie elementy bazy kapitalistycznej były słabo rozwinięte albo zahamowane w rozwoju w wyniku zmiany szlaków handlowych, a więc tam, gdzie burżuazja była zbyt słaba, by bronić własnej świeckiej kultury, powstałej poza kościołem, wbrew kościołowi i w walce z kościołem.

GIORDANO BRUNO. FILOZOFICZNE UOGÓLNIENIE TEORII KOPERNIKA I NOWE POJĘCIE MATERII

Główną postacią filozofii odrodzenia jest Giordano Bruno (1548—1600). Dał on filozoficzne uogólnienie teorii Kopernika, ukazując jej światopoglądowy rewolucyjny, materialistyczny sens. Filozofia Bruna była szczytowym osiągnięciem całej renesansowej filozofii przyrody.

Filip Bruno urodził się w małym miasteczku Nola pod Neapolem. Rodzice jego byli ludźmi biednymi, ojciec był najemnym żołnierzem, matka chłopką. Bieda i niedostatek towarzyszyły mu przez całe życie. Kiedy miał lat 10, wysłano go na naukę

¹ Por. *Index librorum prohibitorum*. Cracoviae 1603.

² L. Pastor *Geschichte der Päpste*. T. XII. Freiburg im Breisg. 1927, s. 207—211.

do Neapolu, gdzie wkrótce (1562—1563) przyjęty został do klasztoru dominikanów. W klasztorze Filip Bruno otrzymał zakonne imię: Giordano. W roku 1575 Bruno został oskarżony o sprzyjanie arianizmowi; akt oskarżenia o herezję zawierał 130 punktów. W roku 1576 Bruno opuszcza zakon dominikanów rozpoczynając szesnastoletnią tułaczkę (1576—1578 Rzym, Genua, Noli koło Savony, Genua, Turyn, Wenecja, Padwa, Brescia, Bergamo, Mediolan, Chambery, Lyon, kalwińska Genewa, gdzie był aresztowany; 1578—1579 Lyon, Tuluza; 1579—1583 Paryż; 1583—1585 Londyn i Oxford; 1585—1586 Paryż; 1586 Moguncja, Wiesbaden, Marburg; 1586—1588 Wittenberga; 1588—1589 Praga, Helmstedt, gdzie wykłety został przez pastora; 1590—1591 Frankfurt; 1591 Zurych, Wenecja, Padwa; 1592 Padwa, Wenecja). W ciągu tych kilkunastu lat Giordano Bruno zajmuje się nieprzerwanie działalnością naukową: pisze i drukuje książki, wykłada filozofię na uniwersytetach, śmiało propaguje teorię Kopernika i z całą pasją zwalcza scholastykę, ściągając na siebie prześladowania ze strony teologów katolickich, kalwińskich, anglikańskich i luterkańskich. 23 maja 1592 roku zostaje podstępnie schwytany i uwięziony przez inkwizycję wenecką. 27 lutego 1593 roku inkwizycja wenecka przekazuje go rzymskiej. Bruno zostaje wtrącony do więzienia. Przez osiem lat inkwizytorzy usiłowali bezskutecznie zmusić go do odwołania swych poglądów. 8 lutego 1600 roku Bruno otrzymał wyrok śmierci, a 17 lutego 1600 roku w Rzymie spalony został na stosie.

Główne dzieła Bruna, to przede wszystkim sześć dialogów napisanych w języku włoskim: *La cena de la ceneri* (*Wieczera wielkopostna*, 1584), *De la causa, principio e uno* (*O przyczynie, początku i jedności*, 1584), *De l'infinito, universo e mondi* (*O nieskończoności, wszechświecie i światach*, 1584), *Spaccio della bestia trionfante* (*Wygnanie triumfującej bestii*, 1584), *Kabała konia Pegazowego z dodaniem Osta Killeńskiego* (1585) i *De gl'heroici furori* (*O bohaterskim entuzjazmie*, 1585); następnie kilkusetstronicowy poemat w heksametrach łacińskich *De immenso et innumerabilibus seu de universo et mundis* (*O niezmierzonym i o niezliczonych, czyli o wszechświecie i światach*, 1591), zbiór tez łacińskich (*Akrotyzm, czyli twierdzenia z zakresu fizyki przeciw perypatetykom*, 1586) oraz łaciński skrypt wykładów z filozofii *Summa terminorum metaphysicorum* (1595). Większość pozostałych dzieł Bruna dotyczy mnemotechniki oraz logiki Rajmunda Lullusa.

Dla poznania poglądów Bruna ważne znaczenie ma również jego komedia *Candelaio* (*Świecznik*, 1582) oraz dwie antykatolickie mowy: *Oratio valedictoria* (1588) i *Oratio consolatoria* (1589).

Pewnym obrazem jego poglądów — choć oczywiście zniekształconym fałszerstwami protokolantów — są akta trybunału inkwizycji z protokołami zeznań Bruna (wydane w roku 1953 w przekładzie polskim).

Poprzednikiem osiągnięć naukowych Bruna jest przede wszystkim Kopernik. W filozofii nawiązywał Bruno do atomistów starożytnych, lewicy arystotelesowskiej i renesansowych filozofów przyrody, takich jak Kuzańczyk, Telezio, Cardano i Paracelsus. W walce ze scholastyką i papieżstwem nawiązywał do Valli, Erazma, Agryppy i Rabelais'go. W rozwijaniu „wielkiej sztuki” Lullusa poprzedził go Agryppa. Przy krytycznym, twórczym wykorzystaniu całego dorobku poprzedniej filozofii, filozofia Bruna ma charakter głęboko oryginalny.

Rozwinięcie i uogólnienie filozoficzne teorii Kopernika. Giordano Bruno był wielkim popularyzatorem teorii Kopernika; niezmordowanie wyjaśniał ją, odważnie bronił, przekonywał o jej słuszności, ośmieszał jej wrogów. Miało to olbrzymie znaczenie dla rozwoju nauki, a wymagało wielkiej odwagi, ponieważ starej, fałszywej

teorii geocentrycznej bronił swoim autorytetem kościoł. Propagowanie teorii Kopernika stawiało uczonego w konflikt nie tylko z kościołem katolickim, ale również ze wszystkimi kościołami protestanckimi, przekreślało karierę uniwersytecką, narażało na represje, wygnanie, więzienie i śmierć.

Ale Giordano Bruno był nie tylko popularyzatorem kopernikanizmu; mówił o sobie — i było to prawdą — że patrzy na rzeczywistość nie oczyma Kopernika, ale swoimi własnymi. W genialny sposób potrafił uchwycić to, co było w teorii Kopernika główną myślą; i rozwijając tę myśl odważył się odrzucić to, co w dziele Kopernika znalazło się siłą bezwładu tradycji i co należało oddzielić od głównej, słusznej myśli. Bruno *nie tylko głosił*, ale także *twórczo rozwijał* teorię Kopernika. Kopernik stwierdził, że Ziemia jest jedną z planet; Bruno poszedł dalej i stwierdził, że Słońce jest tylko jedną z gwiazd, a układ słoneczny tylko jednym z nieskończonej ilości układów planetarnych. Ruszając z posad Ziemię Kopernik unieruchomił sferę gwiazd stałych; Bruno wyrzucił z astronomii ostatnie resztki nieruchomego, rozszerzając w nieskończoność granice wiecznego ruchu materii.

W pracach swoich Bruno zawarł wiele genialnych domysłów, które dopiero po wielu, nieraz po kilkuset latach zostały potwierdzone przez naukę. Słuszny był jego domysł że planet jest więcej niż dostrzegamy¹, słuszny był domysł o zmienności ciał niebieskich i o ruchach atmosfery ziemskiej, trafny był ogólny pogląd na dzieje Ziemi i na rolę rąk w dziejach ludzkości. W swoich pracach matematycznych, wprowadzając pojęcie nieskończenie małych, bliski był zrozumienia rachunku różniczkowego. Podejmując atomistyczne teorie starożytnych materialistów opracował Bruno nowe pojęcie atomu-monady, wyprzedzając pojęcia znacznie późniejszej fizyki. Tak więc ma Bruno wiele zasług, dzięki którym wchodzi do historii nauk matematyczno-przyrodniczych.

Bruno bronił teorii Kopernika zarówno przed jej jawnymi wrogami, jak też przed jej subiektywno-idealistyczną interpretacją, zawartą w przedmowie Osjandra. Kopernik był nie tylko matematykiem stawiającym hipotezy, ale również fizykiem dowodzącym rzeczywistego ruchu Ziemi — powiada Bruno. Propozycja Osjandra, aby teorię Kopernika traktować jedynie jako rachunkową hipotezę, usuwa w ogóle całą problematykę filozoficzną. Jeżeli dzieło Kopernika jest tylko swobodnym tworem jego umysłu i dowcipną konstrukcją matematyczną, jak epicykle Ptolemeusza — to na kopernikanizmie nie można budować światopoglądu, natomiast od-

¹ Genialny domysł Bruna został potwierdzony dopiero po 200 latach, gdy w 1781 roku Herschel odkrył planetę Uran; później w latach 1801—1804 odkryte zostały małe planetoidy między Marsem a Jowiszem, w 1846 roku — Neptun, a w 1930 — Pluton.

krycie prawdziwego układu ciał niebieskich musi nieuchronnie obalić światopogląd związany z fałszywym przekonaniem o nieruchomości Ziemi.

Wielkość Bruna polega m. in. na tym, że zrozumiał znaczenie teorii Kopernika dla toczącej się walki materializmu z idealizmem. Sprawa bowiem przedstawia się nie tylko tak, że z powodu głoszenia teorii Kopernika Bruno wszedł w konflikt z teologami. Gdyby tylko o to chodziło, Bruno mógłby z łatwością ułagodzić teologów, idąc drogą wskazaną przez Osjandra. Kardynał Bellarmin, który skazywał Bruna na śmierć, był gotów przyjąć zaproponowany przez Osjandra kompromis, a w roku 1620 kościół faktycznie przyjął Osjandrową propozycję pogodzenia nauki z religią, pogodzenia na takich warunkach, że religii pozostawia się monopol na prawdę, a nauce zezwala się tylko na światopoglądowo nieszkodliwe, bo już w samym założeniu subiektywne, konwencjonalne fikcje. Cała rzecz w tym, że Bruno wcale nie chciał takiego kompromisu. Nie kościół, ale Bruno był w tej walce stroną atakującą.

Wyrażając interesy ugodowej burżuazji Osjander stara się zatuszować, złagodzić, zamazać sprzeczność między nauką a religią. W przeciwieństwie do Osjandra Bruno jest renesansowym olbrzymem, wolnym od burżuazyjnej ograniczoności późniejszych ideologów burżuazji. I dlatego zamiast łagodzić sprzeczność i prosić kościół o aprobatę dla głoszenia kopernikanizmu, Bruno — przeciwnie — wyostrza teorię kopernikańską w światopoglądowy oręż materializmu i uderza nim w ideologię teologiczno-feudalną.

W przeciwieństwie do Pomponacjusza i Bacona, którzy — w celu zabezpieczenia nauki przed atakami kościoła — stali na stanowisku teorii dwóch prawd, Giordano Bruno stwierdza, że *prawda jest tylko jedna, a dochodzi się do niej zmysłami i rozumem, bez pomocy religii*. Prawda należy niepodzielnie do nauki, a religia jest dziedziną bzdury, „świętej niewiedzy i błogosławionej osłowatości“.

Według scholastyków, bezwzględnemu podziałowi na doskonały świat nieba i marny świat ziemski odpowiadały dwie różne fizyki. Stanowisko takie negowało możliwość wykorzystania zdobyczy astronomii do rozwoju mechaniki ciał ziemskich. Temu dualizmowi scholastyki przeciwstawił Bruno materialistyczną tezę jedności nauki. Jest tylko *jedna nauka* — *twierdzi Bruno* — odnosząca się zarówno do Ziemi jak do nieba, ponieważ *jeden jest wszechświat i jedna jest materia Ziemi i ciał niebieskich*. Nie ma absolutnie żadnych podstaw do przeciwstawienia nieba Ziemi. Ziemia nie zajmuje bowiem żadnego szczególnego (szczególnie upośledzonego) miejsca we wszechświecie, ale jest jedyną z wielu planet krążących wokół Słońca.

Jednym z argumentów scholastycznych za doskonałością ciał niebieskich i marnością Ziemi była rzekoma niezmiennoscieć niezniszczalnych ciał

niebieskich w przeciwieństwie do nieustannych zmian i niszczenia się, przemijania wszystkich rzeczy ziemskich. Obalenie scholastycznego przeciwstawienia Ziemi niebu wymagało dowodu, że również ciała niebieskie ulegają zmianom.

Argumentem Bruna za materialną jednością świata, a przeciw scholastycznej tezie o rzekomej niezmienności nieba — jest istnienie komet. „O tym, że substancja niebios — pisze Bruno — nie różni się od substancji tych rzeczy, które są wśród nas, uczą dobitnie komety, będące najwyraźniej produktem rozpadu ciał niebieskich, które w takim razie „zmieniają się, rozpadają i rozkładają“.

Walka Bruna z fizycznym dualizmem scholastyki prowadziła również do bardzo śmiałych wniosków w poglądach na życie ludzkie. Ziemia nie była dla Bruna wiecznym padołem płaczu i miejscem pokuty; teoria Bruna wytrącała teologom z rąk jeden z argumentów za ascetycznym umartwianiem się i potępianiem radości życia.

Wróćmy raz jeszcze do Osjandra. Bruno zaatakował z pasją jego subiektywno-idealistyczną przedmowę nie tylko dlatego, że rezygnowała ona z wielkiej prawdy o wszechświecie, ale również dlatego, że rezygnowała ona z wielkiej prawdy o człowieku. Bruno dostrzegł, że teoria Kopernika — jeżeli nie jest tylko matematyczną hipotezą, dowolnie porządkującą obserwacje, ale prawdą o wszechświecie — może być *jednym z najlepszych dowodów potęgi umysłu ludzkiego*. Wysiłkiem zmysłów i rozumu, obywając się bez łaski boskiej i objawienia, człowiek poznaje prawdziwy układ ciał niebieskich. Ten wielki akt za jednym zamachem obala to wszystko, co teologowie mówili o słabości i marności umysłu ludzkiego.

Renesansowe rozwinięcie epikureizmu. Filozofia Giordana Bruna, to najmocniejsze uderzenie w światopogląd teologiczno-feudalny, a siłą jej jest jednocześnie oparcie się na wielkich odkryciach renesansowego przyrodoznawstwa — w szczególności na teorii Kopernika — i na tradycji najbardziej postępowego nurtu filozofii starożytnej, na ateistycznym atomizmie Epikura i Lukrecjusza. Po Valli, który odnowił jedynie etykę epikurejską, Giordano Bruno jest *pierwszym wielkim odnowicielem całości wojującego materializmu Epikura i Lukrecjusza*¹.

Mówi o tym wielu historyków burżuazyjnych: R. Hönigswald stwierdza, że Bruno „dość często powołuje się na Lukrecjusza“². O atomizmie Bruna piszą wiele F. Tocco i H. Brunnhofer, a E. Namer stwierdza, że atomizm nie jest bynajmniej jakimś dodatkiem zewnętrznym do filozofii Bruna, lecz podłożem, z którego ona

¹ W. Tatarkiewicz, według którego „epikureizm... obcy był umysłom renesansowym“ (*Historia filozofii*. T. 2. Warszawa 1949, s. 24), nie dostrzegł epikureizmu Bruna, twierdząc, że „jego teorie odnawiały zarówno poglądy neoplatonskie, jak stoickie“ (s. 27) i przeciwstawiały się materializmowi (s. 29). Ocena ta pozostaje w sprzeczności nie tylko z faktami, lecz także z twierdzeniami wielu innych historyków filozofii.

² R. Hönigswald *Denker der italienischen Renaissance. Gestalten und Probleme*. Basel 1938, s. 174.

wyrasta¹. Wiele miejsca poświęca atomizmowi Bruna K. Lasswitz w swej dwutomowej *Historii atomizmu*², pisząc m. in., że Giordano Bruno „łączy naukę Kopernika z teorią nieskończoności światów głoszoną przez starożytnych atomistów”³. Najśluszniej — wśród burżuazyjnych uczonych — sformułował rzeczywisty stosunek Bruna do starożytnego materializmu W. Dilthey pisząc: „Decydujące (dla Bruna — A. N.) było to, że w astronomii Kopernika leżała możliwość dalszego naukowego rozwijania tych poglądów na świat, które znalazł u Lukrecjusza”⁴. Słusznie też zwraca Dilthey uwagę na to, że wielki łaciński poemat *O niezmiernym i o niezliczonych* napisał Giordano Bruno „biorąc za wzór swojego ukochanego Lukrecjusza”⁵.

Jakie poglądy Lukrecjusza rozwijał Giordano Bruno? Przede wszystkim: 1) materialistyczne przekonanie o jedności, wieczności i nieskończoności wszechświata zawierającego w sobie niezliczoną ilość światów, 2) dialektyczne ujęcie przyrody i społeczeństwa w nieustannym ruchu i rozwoju, 3) materialistyczną etykę i pogląd na doniosłe znaczenie pracy i w ogóle aktywności ludzkiej oraz 4) wojujący ateizm.

Nieskończoność wszechświata i nieskończoność światów. Mimo wielkich rozbieżności w interpretacji poglądów Bruna, co do jednej sprawy w każdym razie wszyscy historycy filozofii są zgodni: że przekonanie o nieskończoności wszechświata i niezliczonej wielości światów zajmuje w światopoglądzie Giordana Bruna miejsce centralne. Sam Bruno również wysuwał to jako sprawę najważniejszą, nadając swoim podstawowym dziełom filozoficznym tytuły streszczające główną myśl jego filozofii⁶. Do poglądu tego przyznaje się Bruno w czasie procesu, mówiąc: „Oświadczam więc, że istnieją niezliczone poszczególne światy, podobne do naszej Ziemi... Mnogość ich jest nieograniczona. Tworzą one w nieskończonej przestrzeni nieskończoną naturę i to nazywam nieskończonym wszechświatem, w którym zawarte są niezliczone światy. W ten sposób istnieje dwojakiego rodzaju nieskończoność — nieskończona wielkość wszechświata i nieskończona mnogość światów, z czego pośrednio wynika zaprzeczenie prawdy opartej na wierze”⁷.

Obie te myśli znalazł Bruno u Lukrecjusza. „Całość wszystkiego nie ma w żadnym kierunku wytyczonych granic”⁸ — pisał Lukrecjusz — „gdzie indziej istnieją jeszcze inne zbiorowiska materii, takie jak to nasze...” „Niebo, Ziemia, Słońce, Księ-

¹ Por. E. Namer *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno*. Paris 1926, s. 74.

² Por. K. Lasswitz *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*. T. 1. Leipzig 1926, s. 359—401.

³ Tamże, s. 396.

⁴ W. Dilthey *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Leipzig 1940, s. 326.

⁵ Tamże, s. 310.

⁶ Jeden dialog nosi tytuł *O nieskończoności, wszechświecie i światach* (1584), a wielki, pięćsetstronicowy poemat łaciński nosi tytuł *O niezmiernym i niezliczonych, czyli o wszechświecie i światach* (1591).

⁷ Cyt. wg *Giordano Bruno przed trybunałem inkwizycji. Akta procesu*. Warszawa 1953, s. 58.

⁸ Lukrecjusz *O rzeczywistości*. Cyt. wyd., s. 48.

życ i wszystkie inne istniejące rzeczy nie są jedynymi, lecz raczej liczą się na niezliczone krocie...“¹. Nie jest to przy tym zbieżność przypadkowa, ponieważ Giordano Bruno cytuje i powołuje się właśnie na te fragmenty Lukrecjusza. Rozwija także domysł Lukrecjusza o istnieniu życia na innych planetach.

O tych związkach bardzo słusznie pisze W. Dilthey: „obraz świata, który spotykamy u Demokryta, Epikura i Lukrecjusza, wykazuje liczne główne cechy nowożytnego myślenia przyrodniczego... Przez przyjęcie nieskończonej ilości atomów i nieograniczonej możliwości połączeń atomów w nieskończonej przestrzeni dochodzi się do przyjęcia nieograniczonej wielości światów“².

Dialektyczne ujęcie przyrody i społeczeństwa. Fakt, że epikureizm był właśnie szczególnie bliski najwybitniejszym myślicielom renesansu, wiąże się niewątpliwie z tym, że miał on charakter nie mechanistyczny, lecz żywiołowo dialektyczny³.

Bardzo słusznie stwierdza Dilthey, że „z założeń atomistyki wynika zmienność i przemijanie poszczególnych światów“⁴. Lukrecjusz wielokrotnie i na licznych przykładach pokazuje, że „wszelkie rzeczy stają się ciągle w nieustannym ruchu“⁵ i że „stęchła starzyzna zawsze ustępuje miejsca zwycięskiej nowości“⁶. W sposób dialektyczny stawia Lukrecjusz zagadnienie powstania ciał niebieskich i życia na ziemi, zagadnienie rozwoju społeczeństwa oraz powstawania i przemijania religii. „Wszystko ustawicznie płynie“⁷.

Oczywiście Bruno nawiązywał również do dialektyki Kuzańczyka i innych renesansowych filozofów przyrody i rozwijając ich myśli wniósł wiele nowego i cennego do dialektycznego ujęcia przyrody. Ale fakt nawiązywania przede wszystkim do dialektyki Lukrecjusza nie ulega najmniejszej wątpliwości.

„Nie ma spokoju — powiada Bruno — zarówno to, co znajduje się na niebie, jak to, co znajduje się pod niebem, wszystko porusza się i obraca. I każdej rzeczy... właściwy jest ruch“⁸. „Nie ma nic takiego, co by z natury było wieczne, prócz substancji, która jest materią, ale i materii podobna się być w wiecznej zmienności“⁹.

Lukrecjusz wyraził domysł o nieustannym przechodzeniu materii nieorganicznej w organiczną i odwrotnie¹⁰. Myś tę podejmuje Giordano Bruno

¹ Tamże, s. 76, 77.

² W. Dilthey *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Cyt. wyd., s. 327.

³ Niezauważenie epikurejskiego podłoża światopoglądu Bruna łączy się u W. Tatarkiewicza z błędnym rozumieniem epikurejskiej fizyki. W przytoczonym już zdaniu mówi W. Tatarkiewicz, że „epikureizm... ze względu na swój mechanistyczny charakter, obcy był umysłom renesansowym“ (W. Tatarkiewicz *Historia filozofii*. T. 2. Cyt. wyd., s. 24).

⁴ W. Dilthey *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Cyt. wyd., s. 327.

⁵ Lukrecjusz *O rzeczywistości*. Cyt. wyd., s. 48.

⁶ Tamże, s. 102.

⁷ Tamże, s. 142. Por. M. Dynnik *Mirowozzrieniye Dżordano Bruno*. W: Dżordano Bruno *Dialogi*. Moskwa 1949, s. 21, 28, 32—33.

⁸ Dżordano Bruno *Dialogi*. Cyt. wyd., s. 362.

⁹ Tamże, s. 149.

¹⁰ „Wszystkie rzeczy — pisał Lukrecjusz — ... ulegają przeobrażeniu. Rzeki, liście i bujne pastwiska przeobrażają się w bydło, bydło przeobraża się w nasze ciała... Natura przeobraża wszystkie pokarmy w żywe ciało“ (Lukrecjusz *O rzeczywistości*. Cyt. wyd., s. 72).

pisząc: „To, co było nasieniem, staje się źdźbłem, z tego, co było źdźbłem, powstaje kłos, z tego, co było kłosem, powstaje chleb, z chleba — sok żołądkowy, z niego krew, z niej — nasienie, z niego — zarodek, z niego — człowiek, z niego — trup, z niego — ziemia, z niej — kamień lub inna rzecz i w taki sposób można dojść do wszystkich form przyrody“¹.

Bruno próbował rozpatrywać wszechświat i wszystkie zjawiska w rozwoju, a w szczególności w takich węzłowych momentach, kiedy można było uchwycić jakościową zmianę. „Tam, gdzie istnieje ruch i zmiana — powiedział — tam zawsze koniec jednego przeciwieństwa jest początkiem drugiego. Dlatego też maximum i minimum albo są jednym i tym samym, albo są ze sobą najściślej połączone“². Na twórcze rozwijanie tych myśli poważny wpływ wywarła postępową tradycją wcześniejszej renesansowej filozofii przyrody. W szczególności Kuzańczyk podkreślał doniosłe znaczenie badania maksimów i minimów dla uchwycenia istoty procesów zachodzących w przyrodzie.

Przykładem płodności naiwnie dialektycznej metody Bruna był jego słuszny domysł o nieustannych przemianach geologicznych na powierzchni Ziemi. „Widzimy — pisał Bruno — że wiele obszarów zajętych niegdyś przez wodę stało się teraz suchymi, a na wielu innych rozlało się morze. Widzimy, że takie przemiany zachodzą bardzo powoli... ale czy wszystkie kamienie rozsypane po polach nie opowiadają o czasach, w których były unoszone przez fale?“³. Wynikał z tego wniosek, że „powierzchnia Ziemi zmienia się w ciągu bardzo długich okresów czasu, epok, stuleci, w ciągu których morza przekształcają się w kontynenty, a kontynenty w morza“⁴. Podobne myśli wypowiadał Leonardo da Vinci oraz współczesny Brunowi przyrodnik francuski, Bernard Palissy (ok. 1510—1589), prześladowany przez kościół za głoszenie słusznego poglądu na skamieliny (osadzony w Bastylii w roku 1588, zmarł w więzieniu).

Domyślał się też Bruno, że wszystko we wszechświecie ulega podobnym przemianom, ponieważ jest złożone z tych samych elementów, co Ziemia, i jest tak jak ona przedmiotem jednej i tej samej fizyki. Nie ma ciał niezmiennych i doskonałość nie polega wcale na niezmienności, a przemiany zachodzące na Ziemi nie świadczą wcale o tym, że jest gorsza od Słońca i Księżycy.

Przeciwnie — to co doskonałe, powstaje właśnie dzięki nieustannemu przeobrażaniu się wszystkich rzeczy, dzięki ich różnorodności,

¹ Dżordano Bruno *DIALOGI*. Cyt. wyd. 230.

² Cyt. wg Giordano Bruno *przed trybunałem inkwizycji*. Cyt. wyd., s. 137 (przypisy).

³ Dżordano Bruno *DIALOGI*. Cyt. wyd., s. 151.

⁴ Tamże, s. 373.

zmienności i przeciwieństwom¹. Do tych myśli nawiąże Galileusz, dając nieodparte, doświadczalne dowody zmienności ciał niebieskich².

Dialektyczne ujmowanie przyrody — mimo swej naiwności, wynikającej z załążkowego stadium rozwoju nauk przyrodniczych — stało w wyraźnej sprzeczności z teologicznym obrazem świata. Bruno nie poprzestał zresztą na tym i rozciągnął metodę dialektycznego ujmowania zjawisk również na dziedzinę życia społecznego. W *Wygnanie triumfującej bestii* Bruno powiada, że również „bogowie starzeją się” i umierają³, przy czym ma tu na myśli fakty powstawania i upadania religii.

Nowe renesansowe pojęcie materii. Główną zasługą filozoficzną Giordana Bruna jest opracowanie nowego pojęcia materii. Bruno w sposób krytyczny i twórczy wykorzystał cały dorobek dwóch tysięcy lat filozofii europejskiej, w szczególności atomizm Epikura, hileozoizm jończyków, hilemorfizm lewicy arystotelesowskiej i dialektykę renesansowej filozofii przyrody. Opracowane przez Bruna pojęcie materii skierowane było przeciw idealizmowi Platona i Tomasza z Akwinu.

Wiemy, że w okresie renesansu linia frontu walki filozoficznej przebiega w sposób następujący: po jednej stronie jest obóz feudalny, którego orężem ideologicznym jest scholastyczna filozofia Tomasza z Akwinu, wspomagana przez inne (niegdyś opozycyjne) systemy scholastyczne (skotyzm, okhamizm, awerroizm) oraz przez florencki neoplatonizm; po drugiej stronie jest obóz antyfeudalny, którego orężem ideologicznym są różne kierunki renesansowego materializmu i doktryny reformacyjne. Kierunki materialistyczne idą zasadniczo dwoma nurtami: nurtem neoepikureizmu i nurtem lewicowego arystotelizmu (aleksandryzmu); połączeniem obu nurtów jest filozofia Giordana Bruna.

Oba nurty renesansowe materializmu, neoepikurejski i arystotelesowski walczyły z platonizmem. Rozpatrzmy więc najpierw *stosunek Bruna do platonizmu*. Jest to tym ważniejsze, że wielu burżuazyjnych historyków filozofii przedstawia Bruna jako platonika.

Istotą platonizmu jest — jak się wydaje — rozgraniczenie transcendentnego świata idealnych wzorów i pochodnego świata materialnej przyrody; hierarchiczna struktura bytu i zdegradowanie materii do roli biernego i nijakiego materiału. Otóż filozofia Giordana Bruna jest wroga wszelkiej transcendencji, wroga wszelkiemu hierarchizowaniu rzeczywistości. Materia jest dla Bruna pierwotna, a pojęcie materii jest u niego przeciwieństwem bierności i nijakości. Tak więc we wszystkich swych głównych punktach filozofia Giordana Bruna jest przeciwieństwem platonizmu, toteż Bruno

¹ Por. Giordano Bruno *Spaccio de la bestia trionfante*. Bari 1908, s. 21—22.

² Por. Galileo Galilei *Dialog o dwu najważniejszych układach świata Ptolemeuszowym i Kopernikowym*. Warszawa 1953, s. 53—63.

³ Por. Giordano Bruno *Spaccio de la bestia trionfante*. Cyt. wyd., s. 23—24.

wielokrotnie w swoich dziełach poddaje ostrej krytyce i drwinom platoński idealizm, nazywając — bytujący poza światem cielesnym — świat idei platońskich „okrętem śmieci”¹.

Przy zasadniczym antyplatonizmie Bruna znajdujemy jednak w jego dziełach fragmenty (na przykład w wydany w roku 1582 traktacie *O cieśniach idei*), w których Bruno mówi o ideach, starając się wydobyć z platonizmu jakieś racjonalne jądro. Tym racjonalnym jądrem — jak to słusznie zauważył francuski burżuazyjny historyk filozofii Charbonnel — jest sprawa obiektywnej prawidłowości. Wróg platonizmu, Bruno, widzi niesłuszność nominalistycznego sposobu zwalczania platońskiego realizmu w pojmowaniu uniwersaliów i broni tych cennych elementów, które nominaliści chcą wyrzucić wraz z idealistycznymi fikcjami platonizmu. Broni obiektywności tego, co ogólne, broni obiektywności praw przyrody.

„Dla Bruna — pisze słusznie Charbonnel — idee nie są po prostu ogólnymi pojęciami, ogólnością logiczną i abstrakcyjną; są to dla niego pojęcia, które wyrażają rzeczywiste powiązanie zjawisk, w ten sposób, że zamiast bezkształtnej różnorodności części, których nie można pojąć w stanie izolacji, otrzymujemy zwartą i spoiłą całość. Najwyższa jedność, idealny cel naszego poznania, nie jest więc jakimś dalekim i być może chimerycznym kresem, ale stanowi *zasadę rzeczywistego i obiektywnego powiązania, rządzonego prawami*, i to właśnie czyni zrozumiałym powiązanie zjawisk. To znaczy, krótko mówiąc, Bruna interesuje pojęcie *prawa*, ponieważ na-stawił się już na badanie konkretnego, fizycznego świata”².

Sprawa polega na tym, że w XVI wieku rozpoczyna walkę z materializmem nowa odmiana idealizmu — idealizm subiektywny. Załączki idealizmu subiektywnego, tkwiące w nominalizmie czternastowiecznym, stają się dominującą tendencją tego kierunku w wieku XVI. Nominalizm, który w XIV wieku bronił praw rozwoju przyrodoznawstwa, zwrócił się teraz przeciwko najwyższemu osiągnięciu materialistycznego przyrodoznawstwa, przeciw teorii Kopernika (świadectwem tego jest choćby wspomniana już przedmowa Osjandra).

Bruno jest przeciwnikiem platońskiego idealizmu, platońskiej transcendencji, platońskiego hierarchizowania rzeczywistości. Jednocześnie jednak, zwalczając idealizm obiektywny Platona, daleki jest od solidaryzowania się z idealizmem subiektywnym nominalistów. Wykrywa, że we wzajemnej walce nominalistów z platonizmem oba obozy niesłusznie wiążą platoński „okręt śmieci” z obiektywnością ogólnych praw przyrody; widzi, że nominaliści pod pozorem oczyszczania okrętu filozofii z platoń-

¹ Giordano Bruno *De immenso et innumerabilibus*. W: *Opera*. T. 1, cz. 2. Napoli 1884, s. 312.

² J. R. Charbonnel *La pensée italienne au XVI siècle et le courant libertin*. Paris 1917. s. 527—528.

skich śmieci chcą wyrzucić główną zdobycz materialistycznego przyrodoznawstwa. A tej zdobyczy broni Bruno, jak wiemy, nieustraszenie, aż po śmierć na stosie.

Z Platona, a w szczególności z platońskiego *Timaios*a przejął Giordano Bruno fantastyczny pogląd na Ziemię i inne ciała niebieskie jako na „boskie, myślące zwierzęta“. Z poglądem tym zetknijemy się w *Wieczery wielkopostnej*, której kontekst wyjaśnia filozoficzną tendencję tej recepcji. Nie znając jeszcze prawa powszechnego ciężenia, które wyjaśnia przyczynę ruchu poszczególnych ciał niebieskich, Bruno był zajęty polemiką ze scholastyczną koncepcją zewnętrznych „poruszycieli“ i starał się jej przeciwstawić wyjaśnienie ruchu gwiazd i planet wewnętrznym źródłem ruchu. Z tej samej tendencji do odrzucenia pozaświatowego źródła wszelkiego ruchu powstała panteistyczna — również zaczerpnięta przez Bruna z platonizmu — koncepcja „duszy świata“, wyjaśniająca ruch materii jej życiem i boskością. W ówczesnych warunkach panteizm, roztapiający boga w przyrodzie, a więc faktycznie usuwający osobowego boga panującej religii i przenoszący jego cechy na przyrodę, miał wyraźne ostrze antyscholastyczne i był specyficzną, renesansową formą przejawiania się tendencji materialistycznych i ateistycznych. Drogę miał tutaj Bruno już uitorowaną przez średniowiecznych heretyckich mistyków i filozofów przyrody, w szczególności przez Kuzańczyka.

Rozpatrzmy teraz *stosunek Bruna do arystotelizmu*. Bruno zasadniczo solidaryzuje się z walką autentycznych arystotelików przeciw platonizmowi. Przyjmuje arystotelesowski hilemorfizm, a więc pogląd, że wszystko, co istnieje, składa się z materii i formy. Najogólniej biorąc, istniały jednak dwie interpretacje hilemorfizmu — idealistyczna i materialistyczna. Według interpretacji idealistycznej hilemorfizm rozumiano w ten sposób, że oprócz konkretnych przedmiotów złożonych z materii i formy istnieją również formy niematerialne. Według interpretacji materialistycznej hilemorfizm rozumiano w ten sposób, że nie istnieją żadne niematerialne formy. Idealistyczną interpretację arystotelesowskiego hilemorfizmu Bruno namiętnie zwalczał.

Nijaka, bezkształtna (nie posiadająca żadnej formy) *materia* i niematerialna *forma* — dowodził Bruno — *są abstrakcjami*; realny byt mają jedynie w swej jedności¹. Przypisywanie im odrębnego bytu, a więc materii poza formą i formie poza materią, jest niedorzecznością. Oczywiście wolno, dla wygody, mówić z osobna o materii i formie, nie należy jednak sądzić, jakoby forma i materia były rozdzielone w naturze².

¹ Bardzo słusznie podkreślają to Carriere (*Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit*. T. 2. Leipzig 1887, s. 125) i E. Namer (*Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno*. Cyt. wyd., s. 97).

² Por. Giordano Bruno *Dialogi*. Cyt. wyd., s. 230.

Druga różnica między idealistyczną a materialistyczną interpretacją arystotelesowskiego hilemorfizmu polegała na tym, że w idealistycznej interpretacji formy były czymś pierwotnym, a materialne przedmioty czymś wtórnym, gdy w interpretacji materialistycznej pierwotną w stosunku do wszystkich poszczególnych form była materia. Bruno stoi oczywiście na tym drugim stanowisku. „Materia — pisze Bruno — jest wszystkich form macierzą i rodzicielką, natomiast żadna z form nie jest początkiem materii”¹. „Forma drzewa to forma pnia, następnie kłosa, następnie deski, następnie krzesła, następnie ławeczki, następnie ramki, następnie grzebyka i tak dalej, ale drzewo zostaje zawsze tym samym drzewem; otóż tak samo i w przyrodzie, przy nieskończonej zmienności i następstwie jednej po drugiej rozlicznych form, zawsze jest jedna i ta sama materia... Formy nie mają bytu bez materii, z której łąna wychodzą i do której łąna powracają”².

Niematerialne formy nie istnieją w ogóle; nadto formy w powiązaniu z materią nie występują wszystkie równocześnie, ale jedne po drugich. W ten sposób, jakkolwiek nie ma materii nie posiadającej żadnej formy, w stosunku do każdej poszczególniej formy materia jest zawsze pierwotna, ponieważ formy zmieniają się, a materia trwa wiecznie. Materia jest pierwotna, ponieważ jest wieczna, a formy wiecznie zmieniają się, pojawiają i przemijają. Nie przychodzą przy tym z zewnątrz, lecz wyłaniają się od wewnątrz, z samej materii. Twierdzenie Bruna, że nie istnieje materia bez formy, oznacza więc nie to, że materia jest niczym bez formy i dopiero dzięki formie staje się czymś rzeczywistym, ale to, że materia sama w sobie nie tylko nie jest niebytem, ale właśnie pełnią bytu, ponieważ zawiera w sobie wszystkie formy teraźniejsze, przeszłe i przyszłe.

Bruno pisze, że niegdyś wraz z Demokrytem, cyrenaikami, cynikami i stoikami uważał, że „formy nie są niczym innym, jak tylko pewnymi przypadkowymi układami materii”; przemyślawszy jednak wszystko w sposób dojrzały, doszedł do przekonania, że „w naturze należy uznać dwa rodzaje substancji: jedna — to forma, a druga materia”³.

Walcząc z arystotelizmem jako z pewną odmianą platonizmu, w której dla platońskich idei zostało wymyślone tylko nowe słowo „formy”, Bruno zorientował się, że całkowite odrzucenie realności form i przyznanie realnego bytu jedynie czystej (pozbawionej wszelkich form) materii prowadzi do zubożenia pojęcia materii i odbiera realność temu, co jest w przyrodzie najwspanialsze i zachwycające.

W idealistycznej interpretacji arystotelizmu materia jest nijaka, żadna,

¹ Giordano Bruno *Camoeracensis Acrotismus seu Rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos*. W: *Opera*. T. 1. Napoli 1879, s. 104.

² Dżordano Bruno *DIALOGI*. Cyt. wyd., s. 226.

³ Tamże.

bierna, *prope nihil*; ubogie jest pojęcie materii również u wielu materialistów mechanistycznych. Subiektywizując „formy“ i jakości, materialści mechanistyczni degradowali materię do samej rozciągłości. Natomiast materialistyczna linia arystotelizmu, arystotelesowska lewica, próbuje opracować inne pojęcie materii, bardziej trafnie odbijające jej istotę.

Od Aleksandra z Afrodyzji przez Awicennę, Awicebrona, Awerroesa, Dawida z Dinant do renesansowej filozofii przyrody prowadzi trudna droga dochodzenia do niemechanistycznego, aktywnego pojęcia materii. Drogę tę pokazał — w świetnej, głębokiej rozprawie — marksista niemiecki E. Bloch¹, widząc bardzo słusznie zakończenie tej drogi „aktywizowania materii“ w filozofii Giordana Bruna.

Opracowanie przez Bruna nowego pojęcia materii było jednym z najważniejszych wydarzeń w dziejach filozofii. W pojęciu tym wyraziła się *renesansowa postawa wobec przyrody*, zachwyt jej pięknem i wspaniałością, podziw i zdumienie, wywołane niewyczerpalną różnorodnością jej form, radość z nieprzebranego bogactwa jej zmysłowych jakości, barw, kształtów, smaków, zapachów i dźwięków. Realność materii, to dla Bruna *realność wszystkich jej form, realność wszystkich zmysłowych jakości*. Przejawem materii jest dla Bruna śpiew ptaków i zapach kwiatów. Używając słów Marksa, „materia w poetycko-zmysłowym blasku śmieje się do całego człowieka“². Dotyczy to nie tylko pojęcia materii u Bacona, który je przejął od Bruna, ale także — i przede wszystkim — filozofii Giordana Bruna.

Bloch zaś bardzo słusznie wskazuje, że dalsze słowa Marksa o teologicznych niekonsekwencjach doktryny dotyczą już tylko samego Bacona, ponieważ u Bruna tego rodzaju niekonsekwencji nie ma. *Natura naturans* Bruna, materia będąca aktywną, nieskończoną, niewyczerpalną potencją całkowicie odbywa się bez ducha działającego na nią z zewnątrz³.

Obywając się całkowicie bez pojęcia transcendentnego boga, Giordano Bruno podkreślał swój materialistyczny monizm — wzorem Dawida z Dinant — przez utożsamienie materii z bogiem. Po Brunie pójdzie tą drogą Spinoza.

Jakkolwiek z filozofii Giordana Bruna czerpali natchnienie Bacon, Spinoza i Leibniz, wydaje się, że rozwój filozofii renesansowej zatrzymał się

¹ Por. E. Bloch *Avicenna und die Aristotelische Linke*. „Sinn und Form“ 1952, s. 3, s. 8—59. „Jest linia — pisze Bloch — która od Arystotelesa prowadzi nie do Tomasza i transcendentnego ducha, ale do Giordana Bruna i do kwitnącej Wszechmaterii“ (s. 9). „Hegel stał się ważny przez swą dialektyczną metodę, natomiast Arystoteles i jego lewica są ważni przez swe pojęcie materii“ (s. 37). „W materializmie dialektycznym pojęcie materii dialektycznej... jest i zawsze pozostanie zobowiązane do wdzięczności Arystotelesowi... i arystotelesowskiej lewicy... Tysiącna rocznica Awicenny... jest jednocześnie przypomnieniem dawnego nieobalonego obrazu materii bez mechanicyzmu“ (s. 41).

² K. Marks *Batalia krytyczna przeciw materializmowi francuskiemu* (rozdział z *Świętej rodziny*). „Myśl Filozoficzna — Przekłady“ 1955, nr 1 (2), s. 6.

³ Por. E. Bloch *Avicenna und die Aristotelische Linke*. Cyt. wyd., s. 39.

na Brunie, osiągając w jego filozofii szczyt. Po nim — choć to się może wydawać paradoksem — filozofia materialistyczna poszła w zupełnie innym kierunku.

O zmianie kierunku rozwoju filozofii materialistycznej zdecydował dalszy rozwój przyrodoznawstwa. Filozoficzne uogólnienie teorii Kopernika, dokonane przez Giordana Bruna, okazało się przedwczesne dla ówczesnego etapu nauki. Kopernik i Bruno wzywali do rozpatrywania zjawisk w ich wzajemnym powiązaniu, w całości, wskazując na to, że rozpatrywanie izolowanych części prowadzi do zagubienia tego, co najważniejsze. Nauki jednak poszły drogą izolowania zjawisk, drogą metafizycznej metody Kartezjusza i Bacona, albowiem dalszy ich rozwój w kierunku uściślenia i pogłębiania wiedzy przyrodniczej wymagał metody metafizycznej i materializmu mechanistycznego, a więc innego uogólnienia teorii Kopernika.

Renesansowe ujęcie materii, jako żywiołu aktywnego, twórczego, zawierającego w sobie nieskończone bogactwo obiektywnych, jakościowo różnych form, jest oczywiście znacznie bliższe naszemu, dialektycznemu ujęciu materii, niż posiadająca wyłącznie geometryczne cechy materia Kartezjusza i Hobbesa. Ale w XVII wieku i w pierwszej połowie XVIII mechanistyczne i metafizyczne pojęcie materii posuwało badania przyrodnicze naprzód. Pod tym względem materializm mechanistyczny był wyższą formą materializmu od materializmu renesansowego.

Genialne idee filozoficzne Giordana Bruna nie mogły więc stać się wówczas dźwignią rozwoju nauk przyrodniczych.

Pierwszymi wielkimi materialistami, którzy pod wpływem naukowej problematyki biologicznej XVIII wieku weszli na drogę Giordana Bruna, byli Toland i Diderot, usiłujący oddzielić materializm od mechanicyzmu. Dopiero jednak w materializmie dialektycznym pojawia się dialektyczne pojęcie materii, którego genialną, choć naiwną antycypacją była renesansowa koncepcja Giordana Bruna.

Bruno w burżuazyjno-klerykalnej historiografii. Nieprzejednana postawa Giordana Bruna wobec wszelkiego wstecznictwa i jego wojujący ateizm robiły mu śmiertelnych wrogów w każdym kraju i w każdym mieście, w środowisku katolickim, luteranśkim i kalwińskim. Burżuazyjni i klerykalni historycy filozofii nienawidzą go jeszcze dziś jak żywego wroga. Nienawiść burżuazyjnych historyków filozofii do Bruna wystąpiła ze szczególną ostrością w okresie imperializmu, w procesie ideologicznego uwsteczniania się burżuazji i zrywania z materialistycznymi i rewolucyjnymi tradycjami odrodzenia i oświecenia. Jednakże już znacznie wcześniej, nawet wtedy gdy liberalna burżuazja próbowała wykorzystać postać Giordana Bruna do walki z kościołem, widać obawę burżuazji przed wojującym materializmem Bruna i próby przykrawania go do „rozsądnych“ rozmiarów kompromisowego liberalizmu, przerabiania go na modłę ideologów burżuazyjnej przeciętności i ograniczoności. Znacznie wygodniej zresztą było wykorzystywać śmierć Bruna niż nawiązywać do jego niebezpiecznie rewolucyjnej filozofii; w liberalnej walce z obskurantyzmem kościelnym szczególnie popularne były różnego rodzaju „obrony“ Bruna przed zarzutem ateizmu, materializmu, herezji — próby

wykazania, że został skazany przez inkwizycję na śmierć „niesłusznie“, jako ofiara fanatyzmu kościelnego.

Na ogół biorąc, w burżuazyjnej historiografii można wyróżnić dwa rodzaje ujęcia postaci i filozofii Giordana Bruna. Jedno ujęcie — przedstawicieli wojującego obskurantyzmu otwarcie wrogie, pełne nienawiści i aprobujące wyrok inkwizycji. Drugie ujęcie, pozornie beznamienne, obiektywnie wypacza i osłabia rewolucyjną treść renesansowego materializmu Giordana Bruna. W pierwszym ujęciu nie neguje się na ogół ateizmu i materializmu Bruna, w drugim za to mamy bardzo szeroki wachlarz najrozmaitszych postaw, poczynszy od całkowitego dyskredytowania jego filozofii, odmawiania jej jakiegokolwiek oryginalności i cech renesansowych, a skończywszy na wyrafinowanych sposobach wypaczania jego myśli, na przykład Diltheya.

Dla ilustracji parę przykładów. Docent Uniwersytetu Warszawskiego dr Janusz Pajewski pisał w roku 1939 w miesięczniku jezuitckim „Wiara i Życie“ (nr 1), że Giordano Bruno „szedł przez życie bez celu i bez myśli przewodniej, targany namietnościami, miotany nienawiścią“ i dlatego „jest symbolem nienawiści bezpłodnej“. W tym piśmie podano, że według apologety belgijskiego J. Vieujeana „dzieła G. Bruna nie zawierają nic szczególnie oryginalnego i godnego większej uwagi“. Znany burżuazyjny historyk filozofii R. Höningwald w pracy o myślicielach włoskiego renesansu nie dostrzega renesansowości Bruna i dowodzi, że „Bruno tkwi zupełnie i całkowicie jeszcze w kręgu średniowiecznego filozofowania“¹. Prawie wszyscy burżuazyjni historycy filozofii szukają przyczyny konfliktów i prześladowań Bruna w jego psychice, to znaczy w wadach jego charakteru, nie zaś w społecznym konflikcie między materializmem renesansowej nauki a feudalnymi wstecznikami. Emile Saisset uważa, że Bruno niesłusznie był oskarżony o ateizm i bezbożność, że systemowi jego brak oryginalności i wielkości, a także wewnętrznej spójności, że w gruncie rzeczy rację miał nie Bruno, lecz Bellarmin, ale „potomność przebaczyć“ renesansowym myślicielom ich walkę z chrześcijaństwem, ponieważ przyczynili się do odnowienia uczuć religijnych². „Religijność“ Giordana Bruna jest przedmiotem specjalnych studiów Blancheta, Namera³ i innych historyków, a Dilthey, który odważył się przyznać, że filozofia Bruna wyrasta z atomizmu Lukrecjusza i prowadzi do Diderota, jednocześnie podsuwa czytelnikowi fałszywy wniosek, iż trwałe miejsce w historii filozofii zajmuje Giordano Bruno jako pierwszy przedstawiciel... „nowożytnej, panteistycznej religijności“⁴.

Streszczając: w filozofii Giordana Bruna widzimy *szczytowe osiągnięcie myśli filozoficznej odrodzenia*. Filozofia Giordana Bruna ma charakter bojowo *antyscholastyczny*, a przez to również *antyfeudalny*. Istotą tej filozofii jest *wydobycie i pokazanie rewolucyjnego, materialistycznego i ateistycznego sensu teorii Kopernika*; do filozoficznego uogólnienia kopernikanizmu przyczyniło się zaś przede wszystkim twórcze nawiązanie do atomistycznego materializmu Epikura i Lukrecjusza. Główną zasługą filozoficzną Giordana Bruna jest *wprowadzenie nowego, renesansowego pojęcia aktywnej, twórczej materii*, zawierającej w sobie nieskończone bo-

¹ R. Höningwald *Denker der italienischen Renaissance*. Cyt. wyd., s. 169.

² E. Saisset *Giordano Bruno et la philosophie du siezieme siècle*. „Revue des deux Mondes“ 1847, t. 18, s. 1101—1105.

³ Charakterystyczny tytuł książki Namera: *Aspekty boga w filozofii G. Bruna*.

⁴ W. Dilthey *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Cyt. wyd., s. 340.

gactwo jakościowo zróżnicowanych, obiektywnie istniejących form; było to logiczne zakończenie długiego i trudnego procesu przybliżania się do uchwycenia istoty materii przez materialistyczną linię arystotelizmu. Głoszona przez Bruna idea *nieskończoności wszechświata i nieskończonej wielości światów*, składających się z jednej i tej samej, wiecznie poruszającej się materii, wiąże się z jego poważnym wkładem do rozwoju nauk matematyczno-przyrodniczych. Doniosłe znaczenie miało samo życie Bruna, przykład męstwa i entuzjazmu w walce o zwycięstwo światopoglądu materialistycznego, przykład nieprzejednanej wrogości wobec wszelkich wsteczników, dogmatyków, scholastyków, pedantów. Jego śmierć z wyroku inkwizycji jest symbolem zasadniczej sprzeczności między nauką a religią¹.

RENEZANSOWY ATEIZM

Dążenia społeczne warstw antyfeudalnych znalazły wyraz w okresie odrodzenia nie tylko w żarliwości religijnej husytów, luteran, kalwinów, anabaptystów i arian, ale także w renesansowym wolnomyślicielstwie i ateizmie humanistów i przyrodników.

Do ateizmu dochodzą ludzie odrodzenia różnymi drogami: jedni dzięki lekturze dzieł wojujących ateistów starożytności, Lukrecjusza i Lukiana z Samosaty, inni — wyciągając ateistyczne wnioski z lektury Arystotelesa; jedni dzięki krytycznej lekturze Pisma św., drudzy w procesie walki z wyzyskiem kościelnym i reakcyjną polityką kościoła. Wśród uczonych, przyrodników i filozofów przyrody obserwujemy jeszcze inną drogę do ateizmu — związaną z walką ze scholastyką o niezależność badań naukowych od autorytetu teologii. Obfitość i różnorodność ateistycznych wypowiedzi, wystąpień, argumentów, rozpraw, a nawet drukowanych książek — stawia problem klasyfikacji argumentów i postaw ateistycznych. Tak więc na przykład Jan Henryk Alstedius (1588—1638) dzieli w swojej *Etyce* znanych sobie ateistów na dziewięć klas, a Tomasz Campanella (1568—1639) potrafi wyliczyć ponad dwadzieścia argumentów za ateizmem.

Niemiec Alstedius, najzdolniejszy uczeń gdańszczanina Keckermanna, był — jak i jego mistrz — kalwinem i umysłem encyklopedycznym; w jego poglądach znaleźć można pewne momenty postępowe; oddziałął na Jana Amosa Komenskiego a polski ateista Kazimierz Łyszczyński interesował się jego dziełem.

Do pierwszej grupy ateistów zaliczył Alstedius ludzi podobnych do Lukiana z Samosaty, a więc takich, którzy otwarcie zaprzeczają istnieniu boga; do drugiej — zwolenników Epikura i Lukrecjusza, którzy zaprzeczają istnieniu opatrności boskiej; do trzeciej — pogan i papistów; do czwartej — tych, którzy nazbyt ufają dobrom ziemskim. Do piątej zaliczał tych, którzy sprawy ludzkie przekładają nad sprawy święte (machiawelistów, którzy sądzą, że państwo może istnieć bez religii i uważają, że religia jest rodzajem więzi politycznej), dalej zwolenników tolerancji religijnej, następnie poganizujących poetów, wreszcie humanistów lekceważących Biblię (z tych

¹ Warto zbadać bliżej kwestię rozmiarów recepcji poglądów Bruna w Polsce w XVI i XVII wieku.

ostatnich wymienia Hermolausa Barbara, który w liście do Sadoleta skarżył się, że lektura Biblii popsuła mu jego łacinę; dalej mówi o jakimś humaniście, który ostrzegał przyjaciela, że od lektury Biblii popsuje sobie wykwinny cyceroniański styl, wreszcie — o kimś, kto oświadczył, że woli ody Pindara od psalmów Dawida). Do szóstej grupy zaliczał Alstedius tych, którzy przypisują czyny bohaterskie ludziom nie wspominając o bogu; do siódmej — tych, którzy szyczą z boga i jego dzieł; do ósmej — apostatów; do dziewiątej — tych, którzy łączą religię z zabobonem¹. Podział Alstediusa urąga wszelkim zasadom klasyfikacji, ale przykłady z klas 1, 2, 5, 6, 7 i 8 są w każdym razie interesującym świadectwem obfitości i różnorodności przejawów renesansowego wolnomyślicielstwa.

Pisaliśmy już, że o ateizm oskarżono Akademię Rzymską w związku z jej nawiązaniem do epikureizmu, lekceważeniem obrzędów kościelnych i „teorią trzech oszustów”. Pisaliśmy także o drwinach z religii w 66 rozdziale *Pochwały głupoty* Erazma z Rotterdamu. Ośmieszał religię w jej wszystkich możliwych postaciach (dogmatach, rozprawach teologicznych, obrzędach i instytucjach) Rabelais. Wtórował mu w tym jego przyjaciel, będący również przedstawicielem plebejskiego nurtu francuskiego humanizmu, Bonawentura Despériers (1510—1544). W roku 1538 w Paryżu ukazała się jego książka *Cymbalum mundi*, autor z niezwykłą odwagą wprowadził Chrystusa pod postacią krętacza i przechery Merkurego, który rzuca ludziom garść piasku i poleca szukać jego ziarenek. Głupi teologowie wysilają się w tej pracy, grzebią w piasku, kłócą się, sprzeciwiają i każdy z nich, zdobywszy ziarenko zwyciężajnego piasku, wyobraża sobie, że jest posiadaczem prawdy boskiej i dumnie poucza świat, głosząc najrozmaitszą i najświętszą niedorzeczność².

W roku 1546 zostaje spalony na stosie za ateizm i kwestionowanie nieśmiertelności duszy przyjaciel Rabelais'go i wydawca jego dzieł, humanista Stefan Dolet. W roku 1572 również w Paryżu zostaje spalony na stosie za ateizm Geoffroy de Vallée wraz ze swą książką *De arte nihil credendi* (O sztuce niewierzenia w nic). W roku 1582 zostaje uwięziony przez inkwizycję — za ateizm — Giordano Bruno i spalony na stosie w roku 1600. Rok wcześniej zostaje uwięziony — na 27 lat — Tomasz Campanella, również oskarżony, nie bez powodu — o ateizm. W roku 1619 zostaje spalony przez inkwizycję Tuluzy za ateizm Juliusz Cezar Vanini, a w roku 1689 w Warszawie — polski ateista Kazimierz Łyszczyński.

Mimo tych okrutnych prześladowań przedstawiciele kościoła stwierdzają, że stulecia renesansu (XV—XVII) obfitowały w ateistów, w szczególności we Francji, w Niemczech, w Anglii, we Włoszech, a także w Polsce. Teolog Mersenne twierdził, że w Paryżu jest 50 tysięcy ateistów, teologowie Sturmius i Duraeus twierdzili, że bardzo wielu ateistów jest w Niemczech i w Polsce³.

Dla ochrony swoich materialistycznych poglądów przed prześladowaniami ze strony inkwizycji myśliciele średniowiecza i odrodzenia zaślaniał się awerroistyczną teorią dwóch prawd i raz po raz przy każdej śmielszej myśli zastrzegali się, że do takich wniosków prowadzi ich filozoficzne

¹ Johannis-Henrici Alstedii *Encyclopaedia septem tomis distincta*. Herbornae 1630, s. 1265.

² Bonaventure des Périers *Cymbalum mundi ou dialogues satyriques sur differents sujets*. Amsterdam 1732, s. 91—118 (w szczególności dialog 2).

³ Bardzo wielu ateistów renesansowych wymieniają wydawane w XVII i XVIII wieku historie ateizmu. Por. A. Reiser *De origine, progressu et incremento Antitheismi seu Atheismi*. Augsburg 1669; Jenkinus Thomasius *Diatriba historico-philosophica de Atheismo sive Historia Atheismi*. Altorf 1713; J. F. Reimann *Historia universalis Atheismi et Atheorum*. Hildesheim 1725.

rozumowanie, ale z tego nie wynika, że uważają te wnioski za prawdę, ponieważ za prawdę uważają tylko i wyłącznie to, w co nakazuje wierzyć kościół katolicki. Terror inkwizycji zmuszał myśliciela odrodzenia do maskowania własnych myśli, do zaszyfrowania ich w ochronny kontekst,

Jednym ze sposobów formułowania materialistycznych i ateistycznych tez oraz ogłaszania ich drukiem było takie komponowanie dzieł, że pozornie wchodziło się w nich w polemikę z własnymi poglądami; jedynie wtajemniczeni uczniowie wiedzieli, że właśnie te rzekomo zwalczane w dziele poglądy są prawdziwymi poglądami ich mistrza. Zatrzymaliśmy się nad tym dłużej, ponieważ takie zaszyfrowywanie własnych tez — było typowe dla wielu myślicieli odrodzenia, a więc dla Pomponacjusza, Bruna, Campanelli, a także dla Vaniniego. Inna rzecz, że żadnego z wymienionych myślicieli metoda ta nie uchroniła przed prześladowaniami inkwizycji. Ale też nie o uniknięcie prześladowań chodziło, tylko przede wszystkim o rozpowszechnienie poglądów materialistycznych, w nadziei, że przeciw wszystkim egzemplarzy wydrukowanej książki inkwizytorzy zniszczyć nie zdołają a inteligentny czytelnik łatwo domyśli się, że poglądy te są tylko pozornie zwalczane przez autora.

Ateizm Pomponacjusza

Piotra Pomponacjusza (1462—1524) znamy już jako autora traktatów *O przeznaczeniu, wolnej woli i predestynacji* (1520) i *O nieśmiertelności duszy* (1516). W obu tych traktatach Pomponacjusz stał na stanowisku materialistycznego arystotelizmu Aleksandra z Afrodyzji i z tych pozycji atakował sfałszowany arystotelizm Tomasza z Akwinu. Niektóre sformułowania miały odcień ateistyczny, maskowany jednak teorią dwóch prawd.

Najbardziej antyreligijnym dziełem Pomponacjusza był traktat *O przyczynach naturalnych zjawisk, czyli o zaklęciach* (1520), wymierzony zasadniczo przeciw wierze w cuda i duchy, ale zawierający również uogólnienia dotyczące istoty religii. Całość rozważań ujęta jest w taki sam ochronny kontekst, jak dwa pozostałe traktaty; Pomponacjusz deklaruje się jako chrześcijanin pokornie wierzący we wszystko, czego naucza kościół katolicki, mimo że rozum prowadzi go do zupełnie innych wniosków.

„Cudowne uzdrowienia“ wyjaśnia Pomponacjusz przyczynami całkowicie naturalnymi¹. Stosowane czasem przy uzdrawianiu znaki krzyża, zaklęcia i modlitwy do świętych uważa Pomponacjusz za oszustwa².

Jeżeli chodzi o cudotwórczą, uzdrawiającą moc relikwii, Pomponacjusz — jako lekarz — wyjaśnia tego rodzaju uzdrowienia przede wszystkim imaginacją chorego. „Wiedzą lekarze i filozofowie, jak wiele może zdziałać imaginacja i wiara w to, że się wyzdrowieje lub nie wyzdrowieje.

¹ Por. Petrus Pomponatius *De naturalium effectuum causis sive de Incantationibus*. Basileae 1567, s. 39.

² Por. tamże, s. 43.

Stąd też gdyby gdzieś były kości psa i wierzono by, że mogą uzdrawiać, niewątpliwie zdarzałyby się uzdrowienia¹.

Przeważnie uzdrowienia zawdzięcza się sztuce lekarza, a to, co się uważa za czary, polega na niezwyklej zręczności magików². W żadnym wypadku nie należy sądzić, aby w tym uzdrawianiu i czarach brały udział złe czy dobre duchy, demony czy aniołowie, a to dlatego, że duchy takie nie istnieją. Arystoteles stanowczo twierdził, że żadnych demonów nie ma³. „Aniołów i demonów wprowadzano ze względu na prosty lud (*propter vulgares introducti sunt angeli et daemones*)... Albowiem język religii podobny jest do języka poetów — jak powiada Awerroes“⁴. Poeci wymyślają nieprawdopodobne bajki, a religia mówi o aniołach i diabłach, „abyśmy pouczali prosty lud, który trzeba skłaniać do dobrego i odstraszać od złego, tak jak się skłania i odstrasza dzieci, to znaczy nadzieją nagrody i strachem przed karą“⁵.

Już Sokrates, Platon i Scewola uważali, że w sprawach religii wolno wymyślać mity i kłamać (*licet mentiri vel fingere*) i że „jest rzeczą korzystną oszukiwać społeczeństwo w dziedzinie religii“ (*expedit in religione civitates falli*) — stwierdza Pomponacjusz⁶.

Podaje też, że Arystoteles napisał jakąś książkę „o nieśmiertelności duszy, w której zwalczał bogów, religie i kapłanów, ale książka ta została zniszczona albo przez kapłanów pogańskich, albo przez naszych papieży. Pisze bowiem Platina w swoich żywotach papieży, że papieże zniszczyli wiele książek, dlatego też nie jest wykluczone, że książka ta była w ich liczbie“⁷. Za ateistę uważa Pomponacjusz również Cyce-rona, kilkakrotnie podkreślając, że takie odniósł wrażenie, kiedy czytał jego *De natura deorum*⁸.

Wiara w cuda świadczy o ciemnocie. „Ciemny lud przypisuje to, czego nie rozumie, demonom i świętym“⁹, są również tacy, co sami wymyślają różne cuda „w celu wyłudzenia pieniędzy“ (*ad surripiendum pecunias*)¹⁰.

W każdym razie stwierdza Pomponacjusz, że za jego czasów nie było żadnych prawdziwych cudów, tylko wymyślone i udane¹¹. Wiąże to Pomponacjusz ze zbliżającym się upadkiem religii. „Religia bowiem — pisze Pomponacjusz — posiada okres wzrostu i trwania, jak wszystkie zjawiska,

¹ Tamże, s. 232.

² Por. tamże, s. 56—57.

³ Por. tamże, s. 2, 43, 111.

⁴ Tamże, s. 201.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 103—104.

⁷ Tamże, s. 207—208.

⁸ Por. tamże, s. 295—296. Za ateistę uważali Cyce-rona później Vanini, Struvius, Collins, Jaquelotius i inni. Por. J. F. Reimmann: *Historia universalis Atheismi et Atheorum*. Hildesheim 1725, s. 273—278.

⁹ Petrus Pomponatius *De naturalium effectuum causis sive de Incantationibus*. Cyt. wyd., s. 272.

¹⁰ Tamże, s. 297.

¹¹ Por. tamże, s. 286.

które powstają i psują się; tak więc (obecnie), religia zaczyna się rozkładać“¹.

W dziełach swoich Pomponacjusz słauił filozofów za ich umiłowanie prawdy, które każe im narażać się na prześladowania. „Nie oszczędzałem nikogo — pisze o sobie — jeżeli sądziłem, że mówi nieprawdę“². Filozofowie mają naturę prometejską; gdy chodzi o poznanie prawdy, gotowi są nie jeść, nie pić, nie spać; nie zważają na to, że uważa się ich za szaleńców i świętokradców; „filozof jest prześladowany przez inkwizytorów“³. A prześladowany jest dlatego, że to, co jest dobrze powiedziane „według religii“⁴, „nie ma żadnego racjonalnego uzasadnienia według filozofów“⁵. Dlatego też filozofów nazywa kilkakrotnie Pomponacjusz ziemskimi bogami.

Ateizm Giordana Bruna

Punktem wyjścia etyki Bruna jest ocena znaczenia działalności ludzkiej w dziejach rozwoju społecznego. Poglądy, najogólniej biorąc, mogą być tutaj dwa: jeden — według którego podmiotem dziejów ludzkich jest bóg, a ludzie są tylko biernymi przedmiotami jego oddziaływania, przedmiotem opatrności, łaski, kar i zbawienia; drugi — według którego podmiotem dziejów ludzkich, twórcami historii są ludzie. Według pierwszego poglądu świat wychodzi doskonały z rąk boga, pierwszy okres dziejów ludzkości jest „złotym wiekiem“ lub „rajem“, potem działalność ludzka czyni świat coraz gorszym, wywołując gniew i kary boże. Według drugiego poglądu dzieje ludzkości otwiera nie „złoty wiek“, lecz dzikość i barbarzyństwo, z którego ludzie wydobywają się stopniowo własnym, ciężkim trudem. Wreszcie, według pierwszego poglądu stosunki społeczne są raz na zawsze przez boga ustanowione i wszelka ich krytyka, nie mówiąc już o aktywnej próbie obalenia ich siłą, jest obrażą boga i przestępstwem wobec religii. Według drugiego poglądu stosunki społeczne są dziełem ludzi lub rezultatem warunków, w jakich ludzie żyją, ze zmianą warunków ulegają zmianie również stosunki społeczne i oczywiście ludziom wolno je krytykować, a także dążyć do zastąpienia ich lepszymi.

Pierwszy z tych poglądów jest poglądem głoszonym przez wszystkie niemal religie oraz przez wielu filozofów-idealistów. Z drugim poglądem wystąpił, prawdopodobnie po raz pierwszy, Lukrecjusz. Filozofowie odrodzenia, a wśród nich Giordano Bruno, nawiązują oczywiście do poglądu Lukrecjusza, przeciwstawiając go panującemu pogładowi teologicznemu.

¹ *Quoniam lex habet augmentum et statum veluti et caetera generabilia et corruptibilia sic et lex labefactari incipit*. Słów „lex“ i „religio“ używa Pomponacjusz zamiennie. Z całego kontekstu wynika niezbicie, że mowa jest o religii — o „prawie“ Chrystusa (Petrus Pomponatius *De naturalium effectuum causis sive de Incantationibus*. Cyt. wyd., s. 284—285).

² Petrus Pomponatius *De fato*. Cyt. wyd., s. 1014.

³ Tamże, s. 709.

⁴ Por. tamże, s. 434.

⁵ Tamże (*Secundum Philosophos... non est demonstrabile aliqua ratione*).

Według Lukrecjusza nie istnieje żadna opatrność. Człowiek żyje wśród ślepych sił przyrody, która by go zniszczyła i zdruzgotała, gdyby się jej nie przeciwstawił. W ten sposób dzieje ludzkości stają się w światopoglądzie Lukrecjusza wypadkową działania dwóch sił: z jednej strony działa *vis naturae* (ślepa siła przyrody)¹, z drugiej — przeciwstawiająca się jej i próbująca ją ujarzmić, *vis humana* (siła ludzka)². Ludzie nie dają się zniszczyć przyrodzie i utrzymują się przy życiu „dzięki ciężkiej pracy“ (*magno labore*)³. Z dzikości i barbarzyństwa, z niedoli tułaczego życia na wzór dzikich zwierząt⁴, ludzie wydostają się własną pracą na szczyty cywilizacji⁵.

Bruno odrzuca opatrność, wysuwając argument Lukrecjusza, który wskazywał na niemożliwość kierowania *nieskończonym* wszechświatem.

Bruno odrzuca mit o raju i złotym wieku. Co więcej — śmiało twierdzi, że gdyby w takich idealnych warunkach ludzie kiedykolwiek żyli, to nigdy nie staliby się bardziej dzielnymi od owiec i osłów⁶. Jedynie dzięki temu, że „pojawiły się trudności i powstawały potrzeby, wyostrzały się umysły ludzi, zostały wynalezione rzemiosła, odkryte sztuki i wciąż, z dnia na dzień, w rezultacie odczuwanych braków, z głębi umysłu ludzkiego rodziły się nowe i wspaniałe wynalazki. I w ten sposób przez wytrwałość, pilny trud ludzie oddalili się od stanu zwierzęcości...“⁷. Wszystko to osiągnęli ludzie dzięki umysłowi i rękom, przy czym w zdobyciu panowania nad przyrodą i zwierzętami większe bodaj znaczenie miały ręce ludzkie niż rozum⁸. Był to — mimo naiwnej formy — genialny domysł Bruna o tym, jak olbrzymie znaczenie ma w życiu człowieka i w historycznym rozwoju ludzkości *praca*.

Wysoka ocena znaczenia pracy wiąże się u Bruna z odrzuceniem mitu o doskonałości nauki starożytnej. „Mądrość rośnie z biegiem lat — twierdził Bruno — ... Jesteśmy starsi i bardziej dojrzały niż nasi poprzednicy“. Odkrycie Kopernika nastąpiło po blisko 19 stuleciach uprawiania przez ludzkość astronomii. „Jeżeli jednak niektórzy żyjący w późniejszych latach nie są bardziej przenikliwi niż ci, którzy urodzili się w dawnych wiekach, i jeżeli wielu z tych, którzy żyją obecnie, nie rozumie więcej niż starożytni, nie wynika to z tego, że nie żyli w tamtych dobrych czasach, ale z tego, że żyją jak trupy w swoich czasach“⁹.

Wraz z całym życiem ludzkości, w procesie wznoszenia się od barbarzyństwa ku coraz wyższym osiągnięciom cywilizacji, rozwija się również nauka wciąż idąc naprzód i wciąż odkrywając nowe prawdy, a obalając stare twierdzenia. Nie należy się przeto trzymać żadnych autorytetów, ale przyswoiwszy sobie cały dorobek wiedzy poprzednich pokoleń, trzeba

¹ Por. Lukrecjusz *O rzeczywistości*. Cyt. wyd., s. 140.

² Por. tamże.

³ Por. tamże, s. 141.

⁴ Por. tamże, s. 157 (*Vulgivago vitam tractabant more ferarum*).

⁵ Por. tamże, s. 168.

⁶ Por. Giordano Bruno *Spaccio de la bestia trionfante*. Cyt. wyd., s. 144.

⁷ Tamże, s. 143—144.

⁸ Por. tamże, s. 143.

⁹ Dżordano Bruno *Diałogi*. Cyt. wyd., s. 63—64.

patrzeć na rzeczywistość własnymi oczami¹ i własną pracą posuwać naukę naprzód.

Jednakże w tym procesie posuwania się ludzkości naprzód przeszkadza kościół. Przeszkadza nie tylko dlatego, że przy pomocy swojego aparatu inkwizytorskiego przesładuje uczonych i niszczy ich prace, ale także — i to w poważnym stopniu — dlatego, że swoją etyką zniechęca ludzi do pracy naukowo-badawczej i do aktywnej walki o lepsze życie na ziemi. Religia chrześcijańska zwraca ludzi ku życiu zaświatowemu odciągając ich tym samym od życia ziemskiego.

Giordano Bruno przeciwstawia się temu wielokrotnie, cytując na przykład z aprobatą wiersze swego starszego przyjaciela, Tansilla:

Jeżeli nie bierzecie dobra, które jest przy was,
Jakże weźmiecie to, które jest od was dalekie?...
Szukajcie prawdy i zapomnijcie o cieniach,
Bo to, co jest teraz, cenniejsze jest od przyszłych dóbr².

Jeszcze ostrzej wyraża Bruno tę samą myśl w *Wygnanii triumfującej bestii*, pisząc o religii chrześcijańskiej, która występuje tam pod postacią Oriona: „Ogłasza jako kradzież to, co jest darem natury. Byłoby dlań miłe, abyśmy gardzili wszystkim, co piękne, przyjemne i dobre, a cenili tylko niedobre, gorzkie i złe. Kusi świat, żeby odrzucił on rzeczywiste i prawdziwe szczęście, które znajduje się w naszych rękach i skazywał się na wszelakie cierpienia dla złudy przyszłej chwały“³. Orion każe ludziom „wierzyć, że białe jest czarne, że umysł ludzki jest ślepotą, a to, co według rozumu ludzkiego wydaje się wspaniałe, dobre, doskonałe, jest nędzne, grzeszne i jak najbardziej złe... że filozofia... jest szaleństwem, że wszelki czyn bohaterski jest czymś godnym pogardy, natomiast ignorancja jest najpiękniejszą wiedzą na świecie, ponieważ zdobywa się ją bez trudu...“⁴.

Bruno potępia moralność chrześcijańską za to, że wzywa ona do unikania trudu i do nietroszczenia się o sprawy ziemskie; imponują mu — i w tym Bruno jest typowym człowiekiem odrodzenia — „ludzie wyjątkowi, bohaterscy i boscy, którzy idą naprzeciw trudnościom, aby konieczność musiała im odstąpić palmę nieśmiertelności. Do tego trzeba dodać — pisze dalej Bruno, że nawet wtedy, kiedy nie można osiągnąć celu i otrzymać nagrody, należy przecież biec i wyteżać siły w tak ważnej sprawie i stawiać opór przeciwnościom do ostatniego tchnienia. Nie tylko ten zdobywa sławę, kto zwycięża, ale i ten, kto nie umiera jako tchórz i człowiek podły...“⁵. „Zwycięża wytrwałość... i wszystkie rzeczy cenne zdobywa się z trudem“⁶.

Najbardziej oburza Bruna — tak jak Vallę — chrześcijańska zasada niesprzeciwiania się złu. Obaż przeciwstawiają tej zasadzie piękny wiersz z *Eneidy* Wergiliusza:

Tu ne cede malis, sed contra audentior ito.

Blanchet, francuski burżuazyjny historyk filozofii, słusznie zwraca uwagę na podobieństwo postawy moralnej Lorenza Valii, Pomponacjusza, Bruna i Campanelli,

¹ Por. tamże, s. 54.

² Tamże, s. 60—61.

³ Cyt. wg *Giordano Bruno przed trybunałem inkwizycji*. Cyt. wyd., s. 151.

⁴ Tamże, s. 194.

⁵ *Dzordano Bruno Dialogi*. Cyt. wyd., s. 79.

⁶ Tamże, s. 80.

stwierdzając, że nie ma ona w sobie nic z ducha chrześcijańskiego¹. „Chrześcijańskiemu ideałowi życia mistycznego i ascetycznego — pisze Blanchet — trzeba (według Bruna) przeciwstawić ideał życia aktywnego, całkowicie poświęconego sprawie postępu cywilizacji materialnej, politycznej, naukowej i estetycznej... Bruno rehabilituje dumne umiłowanie sławy... a w dobrowolnie ponoszonym cierpieniu zgadza się widzieć dobro jedynie o tyle, o ile wiąże się ono z wysiłkami ludzkości zmierzającymi do polepszenia warunków życia i do wydobywania się z tego stanu ignorancji i zwierzęcości, jakie były udziałem ludzi w dawnych czasach rzekomo złotego wieku”².

Etyka Bruna nakazywała odważnie służyć nauce, śmiało głosić prawdę i zwalczać fałsz, nie lękając się prześladowań i śmierci. Życie Bruna było dowodem wierności tym zasadom moralnym.

Renesansowa etyka Bruna stawiała go w sprzeczności nie tylko z katolicyzmem, ale również z luteranizmem, kalwinizmem i w ogóle ze wszystkimi religiami. Dla wszystkich religii człowiek jest nędznym, marnym prochem, igraszką w rękach sił nadprzyrodzonych, istotą godną pogardy; dla wszystkich religii umysł ludzki nic nie jest wart i powinien w pokorze zginać się przed religią. Tym antyludzkim poglądom materialistów odrodzenia — Bruno, Galileusz, Campanella — przeciwstawiali dumne przekonanie o potędze ludzkiego umysłu, o poznawalności wszechświata i o możliwości opanowania przyrody³.

Stąd mogła prowadzić — i niejednokrotnie prowadziła — droga do śmiałej krytyki panujących stosunków społecznych, tym śmielszej, że opartej na przekonaniu o możliwości ich obalenia. Skoro siłę rąk ludzkich i potęgę umysłu ludzkiego poddaje się przyroda, dlaczego siłami ludzkimi nie można by stworzyć bardziej rozumnego i sprawiedliwego społeczeństwa? Na tym podłożu wyrastają renesansowe utopie społeczne Morusa i Campanelli; tu również tkwi źródło zasadniczo optymistycznego tła śmiałej krytyki panujących stosunków społecznych, zawartej w dziełach Giordana Bruna.

Najwięcej elementów tej krytyki jest w młodzieńczej komedii Bruna pod tytułem *Świecznik*, w której wydrwieni są: szlachcic Bonifacio, chciwiec Bartolomeo i pseudoarystotelik, przedstawiciel bezużytecznej uczoneści, Manfurio. Szlachcic Bonifacio stanowi uosobienie całej klasy, która jest uprzywilejowana, a nie ma nic do roboty i jest zupełnie bezużyteczna, a przy tym skąpa, głupia, zabobonna. Temu staremu szlachcicowi przeciwstawiony jest — „nie lękający się ludzi ani bóstw epikurejczyk” — malarz Giovanni Bernardo, który w ostatnim akcie wypowiada główną myśl komedii: „Wszystkie błędy powstają z winy przeniewierczej fortuny, która dała wszystkie dobra twemu panu, Malefacemu, a mnie ich pozbawiła. Czyni ona szanownymi tych, którzy na to nie zasługują; daje ona dobrą ziemię tym, którzy jej nie uprawiają, dobry ogród temu, kto w nim nie pracuje, wiele pieniędzy temu, kto ich nie umie wydawać, wiele dzieci temu, kto ich nie może wychować, dobry apetyt

¹ Por. L. Blanchet *Campanella*. Paris 1920. s. 375.

² Tamże, s. 390—391.

³ Por. *Giordano Bruno przed trybunałem inkwizycji*. Cyt. wyd., s. 136 (przypis 35).

temu, kto nie ma co jeść, a smakołyki temu, kto nie ma zębów“¹. Dobra tego świata są niesprawiedliwie podzielone, a dzielność polega na tym, żeby „wytrwałością zwyciężyć zły los i zdobyć to, czego się pragnie“².

W postaci Bartolomea mamy satyrę na rodzącą się klasę kapitalistów, którą Bruno potępia za dążenie do wzbogacenia się nie przez własną pracę, ale cudzym kosztem. Motyw ten podejmie Bruno później w przedmowie do *Wieczery wielkopostnej*, charakteryzując „klimat“ angielski jako „klimat, gdzie handlarze bez sumienia i wiary łatwo stają się Krezusami, a ludzie uczciwi, nie posiadający złota — Diogenesami“³.

W komedii *Świecznik* znalazł również Bruno miejsce na to, aby przypomnieć, że „papież Hadrian, który sprzedawał benificja, robiąc na tym szybko dobry interes, bez troski o wiarę, przez cały dzień ważył pieniądze, aby sprawdzać, czy mają dobrą wagę“⁴.

Lukrecjusz z dwóch stron atakował religię: po pierwsze, wykazywał, że religia jest produktem historycznym — powstała i upadnie — zrodził ją strach przed ślepyimi siłami przyrody i nieznaną przyczyną zjawisk budzących grozę; po drugie, dowodził, że religia jest niepotrzebna, bo ludzie mogą być moralni i szczęśliwi bez religii, gdy — przeciwnie — religia często prowadzi do zbrodni i przynosi ludziom wiele nieszczęść.

Giordano Bruno wyprowadza religię z ignorancji i utożsamia oba pojęcia. Utożsamieniu wiary z głupotą poświęcony jest cały dialog Bruna *Kabała konia Pegazowego*. Bruno pisze tam o „boskiej drodze dochodzenia do prawdy“; drogą tą kroczą ci, którzy są „osłami z natury“ i ci, „którzy dają się prowadzić przy świetle lampy wiary, oddając umysł swój w niewolę temu, który na nich siada... Oni nie zbłądzą z drogi, ponieważ idą używając nie swego własnego, omylnego rozumu, ale nieomylnego światła najwyższego rozumu. Ci ludzie właśnie przeznaczeni są do osiągnięcia Jerozolimy błogości i do oglądania boskiej prawdy... Wynika z tego, że osłowatość jest konieczną i boską łaską... dzięki której świat jest zbawiony... O święta niewiedzy! o boska głupoto! o nadludzka osłowatości! Z jakim zachwytem głęboki i bystry Dionizy Areopagita twierdzi w liście do Kajusa, że niewiedza jest najbardziej doskonałą wiedzą, pragnąc wyrazić tymi słowami to, że osłowatość jest boskością. A uczony Augustyn, silnie upojony tym boskim nektarem w *Rozmowach z samym sobą* oświadcza, że niewiedza bardziej niż wiedza prowadzi go do boga“⁵.

Za Erazmem z Rotterdamu i Agryppą z Nettesheim Bruno przypomina, że „głupcy świata byli twórcami religii, obrzędów, prawa, wiary, prawideł życia; największe osły świata, ci którzy są pozbawieni wszelkiej myśli i wszelkiej wiedzy, dalecy od życia i cywilizacji, gniją w wiecznym pedantyzmie — z łaski niebios reformują bezmyślną i popsutą wiarę, leczą wrzody przegniłej religii i kładąc kres nadużyciom przesądów łatają dziury w jej szacie“⁶. To ostatnie zdanie wskazuje, że Giordano Bruno nie zamierzał wcale reformować, poprawiać, ulepszać religii, ale wszelką religię uważał za bzdurę.

¹ Giordano Bruno *Candelajo*. W: *Opere*. T. 1. Lipsiae 1830, s. 100 (akt 5, scena 19). W postaci Bernarda można domyślać się samego Bruna, na co wskazuje anagram.

² Tamże.

³ Dżordano Bruno *DIALOGI*. Cyt. wyd., s. 49.

⁴ Giordano Bruno *Candelajo*. Cyt. wyd., s. 81 (akt 5, scena 8).

⁵ Dżordano Bruno *DIALOGI*. Cyt. wyd., s. 486.

⁶ Tamże, s. 464.

W szczególności Bruno atakował oczywiście chrystianizm i judaizm, ośmieszał dogmaty, sakramenty, kult świętych i relikwii.

W przedmowie do *Wygнання triumfującej bestii* Bruno zapowiada, że będzie nazywał chleb chlebem, a wino winem¹. W *Sigillus sigillorum* nazywa Bruno dogmat o eucharystii „zabobonną wiarą w Cererę i Bachusa”. Mit o Chrystusie nazywa „misterium syryjskim”, połączenie dwóch natur w Chrystusie ośmiesza na przykładzie dwóch natur centaura Chirona, pisząc „że to jest taka rzecz, której nie zrozumieć ani ja, ani nikt, kto ma choć krztę zdrowego rozsądku”².

Bruno nie miał najmniejszych wątpliwości, że wszelkie opowiadania o karach piekielnych są bzdurą. O ile jednak samo piekło jest czymś nierealnym, o tyle wiara w piekło jest zupełnie realnym złem, które wielu ludziom zatruwa niepotrzebnie życie. Podejmując więc myśl Lukrecjusza, pisał: „Chociaż nie istnieje żadne piekło, to jednak przedstawienie i wyobrażenie piekła czynią je prawdziwym i rzeczywistym bez wszelkich podstaw rzeczywistości i prawdziwości. Gdyż obraz fantastyczny posiada realność, a z tego wynika, że działa on realnie i wywiera realny i najpotężniejszy przymus na to, co zdolne mu się jest podporządkować”³.

Tak samo wiara w boga mimo nieistnienia boga, jest źródłem wielu zbrodni i nieszczęść. Znany argument Lukrecjusza nasycił Bruno nową treścią, pisząc: „Wszyscy rodzimy się ignorantami, łatwowiernymi... rośniemy i wychowujemy się w posłuszeństwie i przyzwyczajeniach naszego domu i słyszymy, jak nasi pogardzają prawami, obrzędami, wiarami i obyczajami innych ludzi nie mniej niż oni nami i naszymi sprawami. W ten sposób rosną w nas korzenie fanatyzmu... Toteż łatwo może się stać nawykiem, że nasi zaczęli uważać dławienie, podbijanie i mordowanie wrógów naszej wiary za przynoszenie ofiar bogom; to spotyka się w nie mniejszym stopniu i u nich, gdy działają podobnie do nas...”⁴. „Nie ma i nie było ani jednej sekty... która by gardząc wszelkimi innymi nie pretendowała do pierwszego miejsca, uważając za najwyższą nieprawość i plugastwo mieć jakiekolwiek stosunki z innymi. Tego rodzaju pobożność jest przyczyną, że... więzy natury są zerwane, a z poduszczania duchów nienawidzących ludzi i przy udziale piekielnych Erynni (które rozpalając płomień nienawiści między narodami mienia się posłami pokoju i wnosząc miecz niezgody... mienia się Merkuriuszami, wysłannikami niebios, używając przy tym najróżnorodniejszych oszustw)”⁵ — w ostatecznym rezultacie ludzie doszli do tego, że człowiek walczy z człowiekiem zacieklej aniżeli z innymi stworzeniami”⁶. Wśród zbrodni, do których prowadzi religia, wymienia Bruno inkwizycję, wojny religijne, umacnianie ciemnoty i wyzysk ludu przez kościół.

Do cytowanych wyżej zdań o chciwości papieża z komedii Bruna *Świecznik* warto jeszcze dodać zdanie o papieżu z wittenberskiego przemówienia Bruna z roku 1588. Wspominając wystąpienie Lutra przeciw papiestwu Bruno mówił, że papież „był uzbrojony w pełny rynsztunek, w klucze i miecz, w przebiegłość i siłę, w oszustwo i przemoc, w obłudę

¹ Por. Giordano Bruno *Spaccio de la bestia trionfante*. Cyt. wyd., s. 207—208.

² Tamże, s. 207—208.

³ Cyt. wg Giordano Bruno przed trybunałem inkwizycji. Cyt. wyd., s. 143.

⁴ Dżordano Bruno *Dialogi*. Cyt. wyd., s. 68.

⁵ Zwraca uwagę podobieństwo tych sformułowań do drugiego dialogu z *Cymbalum mundi* ou *dialogues satyriques sur differents sujets Bonaventury Des Periérs*.

⁶ Cyt. wg Giordano Bruno przed trybunałem inkwizycji. Cyt. wyd., s. 148.

i okrucieństwo, był lisem i lwem, wikariuszem tyrana piekielnego, który zatrul ludzkość zabobonnym kultem i bardziej niż bydlęcą ignorancją pod nazwą boskiej mądrości i Bogu miłej prostoty... nie było nikogo, kto by ośmielił się wystąpić przeciwko tej najżarłoczniejszej bestii, stawić jej opór w celu przywrócenia naszemu shańbionemu i zgubionemu pokoleniu lepszego i radośniejszego stanu; ty, Lutrze... odważnie wystąpiłeś przeciwko wrogowi, przed którym drżeli książęta i królowie“¹. Zasadniczo przeciwny dogmatyce luteriańskiej, podobnie jak wszystkim innym religiom, Bruno wysoko cenił burzący, antyfeudalny i antypapieski aspekt reformacji.

W tym samym przemówieniu nazywa Bruno papieża „trójgłowym piekielnym psem, Cerberem, noszącym potrójną koronę, tiarę“², w innym przemówieniu przyrównuje „tyranię papieską“ do „potwornego łba Gorgony, mającej zamiast włosów jadowite żmije“³, o katolicyzmie mówi, że jest to „zabobonny i jak najgłupszy kult“ i „nequissima religio“⁴.

Zakonników atakuje Bruno przede wszystkim za to, że większość ich „unikala przyrodzonej ludziom skłonności do pracy i troszczenia się o byt... uczą oni ludzi, by nie lękali się popełniania łotrstw oraz wierzyli w niestworzone, idiotyczne brednie...“⁵.

„Słowo mnich — pisze Bruno — oznacza sam zabobon, samą chciwość, samą obłudę i skład wszelkich występków“⁶. Dlatego „chcąc uczynić zadość sprawiedliwości należałoby ich niszczyć jako bicz naszych czasów, jak robactwo albo szarańczę, albo nawet wytepić do cna, jak skorpiony czy jadowite żmije“⁷.

Niezmiernie interesujące są rozważania Bruna nad metodami walki z religią, zawarte w *Wynaganiu triumfującej bestii*. Bruno ujmuje je w formę dialogu pomiędzy uosobieniem Mądrości — Minerwą a Jowiszem. Minerwa uważa, że „powinny zostać unicestwione kulty, religie, obrzędy i prawa, nieludzkie, bydlęce, dzikie i bestialskie“ i sądzi, że do tego nie wystarczy sama jej mądrość bez dzidy. Jowisz odpowiada: „Wystarczy, wystarczy sama mądrość przeciwko tym rzeczom, ponieważ one same z siebie starzeją się, upadają, są gryzione i pożerane przez czas, jako rzeczy posiadające niezmiernie kruche fundamenty“. Minerwa jednak sądzi, że zanim same z siebie upadną, trzeba z nimi walczyć⁸.

Walkę tę uważał Bruno za swój obowiązek moralny. W swojej młodzieńczej komedii napisał, że muszą być ludzie, którzy mają odwagę mó-

¹ Giordano Bruno *Oratio valedictoria*. W: *Opera*. T. 1, cz. 1. Napoli 1879, s. 21.

² Tamże, s. 21.

³ Giordano Bruno *Oratio consolatoria* (z 1 lipca 1589). W: *Opera*. T. 1, cz. 1. Cyt. wyd., s. 49.

⁴ Tamże.

⁵ Cyt. wg Giordano Bruno przed trybunałem inkwizycji. Cyt. wyd., s. 147.

⁶ Cyt. wg M. Carriere *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihrer Beziehungen zur Gegenwart*. T. 2. Leipzig 1887, s. 76—77.

⁷ Giordano Bruno *Sigillus sigillorum*. W: *Opera*. T. 2, cz. 2. Florentica 1890, s. 182.

⁸ Por. Giordano Bruno *Spaccio de la bestia trionfante*. Cyt. wyd., s. 196—197.

wieć prawdę¹, i chociaż zdawał sobie sprawę, że za tę działalność demaskatorską czeka go śmierć², w każdym kraju i w każdym mieście śmiało głosił swoje przekonania, narażając się na prześladowania, utratę stanowiska, wyklęcie, więzienie, wygnanie, a wreszcie tortury i stos.

Anonimowy traktat «O trzech oszustach»

Doniosłe miejsce w dziejach ateizmu renesansowego zajmuje anonimowy traktat *De tribus impostoribus*³ z roku 1598. Autor wysuwa przeciw religii argumenty następujące:

1) Za dowód fałszywości religii pogańskich uważa się zbrodnie, do których prowadziły. To samo odnosi się jednak i do religii żydowskiej (mordowanie ludzi przez Mojżesza i Jozuego z rozkazu boga) oraz do religii chrześcijańskiej. 2) Za dowód fałszywości religii pogańskiej uważa się mity o stosunkach bogów ze śmiertelnymi kobietami, jednak również w religii chrześcijańskiej Jezus jest synem boga i kobiety. 3) Za dowód fałszywości religii pogańskiej uważa się jej śmieszność, ale religia chrześcijańska też się wydaje śmieszna ludziom innych religii. 4) Z istnienia boga nie wynika jeszcze wcale konieczność oddawania mu czci, podobnie jak z faktu istnienia Wielkiego Mogoła nie wynika, że należy go czcić; z tego zaś, co chrześcijanie mówią o bogu, że za grzech jednego człowieka ukarał wielu niewinnych, nie wynika, aby można go było za to kochać; z twierdzenia zaś, że bóg żąda od nas oddawania sobie czci, wynikałoby, że nie jest istotą doskonałą, ale próżną, której zależy na chwale ludzkiej. 5) Argument o istnieniu boga z powszechności wiary w boga jest fałszywy, ponieważ nikt nie zadał sobie trudu, aby sprawdzić, czy wszystkie ludy rzeczywiście wierzą w boga; ci, którzy wysuwają ten argument, czytali w najlepszym wypadku trzy lub cztery książki o innych ludach, a jednocześnie nie mają pojęcia o tym, co rzeczywiście myślą ludzie w ich własnym kraju. A tymczasem nawet we Włoszech, w tej okolicy świata chrześcijańskiego, jest — jak wiadomo — wielka ilość libertynów i ateistów. 6) Religia jest ustanowiona przez bogaczy i ludzi posiadających władzę. Dzierżąc władzę grożą oni opornym zemstą niewidzialnych potęg, z którymi — rzekomo — utrzymują intymne stosunki. 7) Nie są argumentem za istnieniem boga opowiadania księży na ten temat. Księża tak nauczają, bo taki jest właśnie ich sposób zarabiania na życie. Z łatwowierności ludu czerpią oni olbrzymie dochody, przekraczające nawet potrzeby luksusowego życia. 8) Nie są również argumentem za istnieniem boga wyrzuty sumienia, gdy się postąpi źle. Te wyrzuty sumienia pochodzą po prostu z życia w społeczeństwie, które jedne czyny chwali, a inne potępia. 9) Nie jest argumentem za istnieniem boga wiara prostego ludu, bo prosty lud nie ma czasu na rozmyślanie nad tymi rzeczami. Prostemu ludowi wiara została narzucona nie tyle przez mądrzejszych, ile przez tych, którzy umieją imponować ludziom ciemnym. 10) Boga nikt nigdy nie widział, pojęcie boga jest niejasne, a różne „objawienia“ nie tylko go nie rozjaśniają, ale zaciemniają jeszcze bardziej; wszystkie objawienia żydowskie, hinduskie, chińskie wyległy się w mózgu kapłanów, a szerzą się przez pobożne fałsze. 11) Twórcy religii uważają się wzajemnie za oszustów.

¹ Por. Giordano Bruno *Candelajo*. Cyt. wyd., s. 99.

² Por. Dżordano Bruno *DIALOGI*. Cyt. wyd., s. 160.

³ Korzystałem tu z dwóch wydań: Paryż 1867 i Heilbronn 1876. Kwestionowaną datę pierwszego wydania przyjmuję za prawdziwą: dzieło nie powstało później, bo znają je i piszą o nim w XVI wieku. Mogło powstać nieco wcześniej, ale w każdym razie po założeniu zakonu jezuitów, ze względu na wzmiankę o św. Ignacym.

Oszustwem (*impostura*) jest narzucanie innym wiary dla czyjejś korzyści. 12) Świętość życia i męczeństwo nie są żadnymi dowodami prawdy. Zawsze bowiem było wielu hipokrytów i szaleńców, którzy dla zdobycia sławy gotowi byli oddać życie.

Ateizm Vaniniego 246 34 LATA

Lucilio Vanini (1585—1619) urodził się w Taurisano, koło Lecce w Apulii. Po śmierci ojca znalazł się w bardzo ciężkich warunkach materialnych. Nie mając pieniędzy a pragnąc studiować, Vanini był zmuszony do przywdziania zakonnego habitu karmelity. W roku 1606 ukończył w Neapolu prawo.

W roku 1608 Vanini udał się do Padwy, gdzie słuchał wykładów Cremoniniego (patrz s. 68) i Galileusza. Ponieważ we Włoszech nie można było dostać dzieł Pomponacjusza, Vanini wyruszył na poszukiwania w daleką podróż po świecie. W roku 1611 przybył do Frankfurtu, stamtąd udał się do Holandii. Po drodze, w Strasburgu oddał do druku swoje *Komentarze astronomiczne*. Z Amsterdamu Vanini udał się do Paryża, gdzie zaczął studiować medycynę. Zmuszony przez obskurantów do opuszczenia Paryża, Vanini udał się do Anglii, gdzie mieszkał przez blisko trzy lata (1612—1614). Po powrocie do Francji wydrukował w roku 1615 *Amfiteatr*, a w roku 1616 *Dialogi*. Zasyfrowanie jego ateistycznych i materialistycznych poglądów w tych dziełach jest tak przejrzyste, że dziś trudno wprost uwierzyć, jak to było możliwe, że książki te Vaniniemu wydrukowano, a nawet udzielono im aprobaty kościelnej. Zresztą natychmiast po ukazaniu się ich kościół cofnął swoją aprobatę, w Paryżu zakazano sprzedawania dzieł Vaniniego, zaś znalezione egzemplarze inkwizycja natychmiast paliła. Inkwizytorzy zaczęli oczywiście szukać autora, żeby go wtrącić do więzienia. Vanini musiał uciekać. Zmienił nazwisko i jako Pompeo Usciglio ukrył się w Tuluzie. Przybył tam w roku 1617 i utrzymywał się z własnej pracy jako lekarz. Wkrótce utworzyło się wokół niego spore grono uczniów, wobec których Vanini nie tał swego ateizmu. W połowie roku 1618 inkwizytorzy pochycili Vaniniego i przez sześć miesięcy poddawali go okrutnym torturom.

Tortury nie ugięły Vaniniego. Inkwizycja wydała wyrok skazujący go „za ateizm i bezbożność na ucięcie języka, spalenie ciała na wolnym ogniu i rozsypanie prochów na cztery wiatry“. Wyrok został wykonany w Tuluzie 9 lutego 1619 roku.

Vaniniego przywiązano za nogi do kopyt końskich i pognawszy konia włóczono po całym mieście. Następnie pokrwawionego przywiązano do słupa na stosie, wokół którego zebrał się kilkutysięczny tłum mieszkańców Tuluzi. Zapytany po raz ostatni przez inkwizytora, czy gotów jest wyznać, że Bóg istnieje, Vanini zawołał:

„Nie ma ani boga, ani diabła. Ale gdyby bóg istniał, modliłbym się do boga, żeby uderzył swoim piorunem w wasz niesprawiedliwy i nikczemny trybunał. A gdyby istniał diabeł, modliłbym się do diabła, żeby piekło pochłonęło wasz trybunał. Ale nie modłę się, ponieważ nie istnieje ani bóg, ani diabeł... A ja pokażę wam, że potrafię umrzeć odważniej niż Chrystus“.

Kat wyrwał mu język. Podpalono stos i wielki filozof ateista zginął w płomieniach.

Vanini napisał około 15 dzieł, ale do naszych czasów przetrwały tylko dwa, a mianowicie *Amfiteatr wiecznej opatrzności bosko-magiczny, chrześcijańsko-fizyczny, a także astrologiczno-katolicki przeciwko starożytnym filozofom, ateistom, epikurejczykom, perypatetykom i stoikom*, wydany

w Lyonie w roku 1615 oraz *Dialogi o cudownych tajemnicach przyrody, królowej i bogini śmiertelnych* wydane w Paryżu w roku 1616.

W *Amfiteatrze* Vanini pozornie zwalcza ateistów, ale czyni to w taki sposób, że argumentacja ateistyczna dźwięczy przekonująco, a dowody obrońców religii są słabe i blade. Sam tytuł zestawiający boskość z magią i katolicyzm z astrologią jest już szyderstwem. W drugim rozdziale książki Vanini stawia pytanie: czym jest Bóg? i odpowiada, że w gruncie rzeczy *nikt nie wie, co to takiego jest*. W trzecim rozdziale Vanini podaje określenie świętego Tomasza (bóg to „racja porządku rzeczy skierowanych ku jakiemuś celowi”) i dowodzi, że to uznane przez kościół tomistyczne określenie boga jest niedorzeczne (*perabsurde*)¹. Inne są również „bardzo głupie”. W piątym rozdziale Vanini dowodzi, że materia jest jedyna, niezniszczalna i wieczna i cytując swoje — zaginione dziś — *Komentarze filozoficzne* powiada: „Dowiedliśmy, że materia nieba niczym nie różni się od materii człowieka czy materii skarabeusza”².

Za uwielbianym przez siebie Pomponacjuszem Vanini dowodzi, że czynności duchowe nie mogą istnieć w oderwaniu od ciała:

„Jednym z twierdzeń epikurejczyków jest, że dusza jest śmiertelna. Bardzo wielu doktorów chrześcijańskich pisało przeciwko ateistom na ten temat, ale w sposób tak błahy i niedorzeczny, że kto czyta te komentarze największych teologów, ten zaczyna w to wątpić. Co do mnie, wyznaję szczerze, że nieśmiertelność duszy nie może być udowodniona zasadami fizycznymi... i gdybym od kościoła — tej najpewniejszej i nieomyłnej nauczycielki prawdy — nie otrzymał nauki, że dusza jest nieśmiertelna, wiele by kosztowało trudu, żebym w to uwierzył”³.

W rozdziale VIII Vanini z właściwą sobie ironią pisze o cudach, polemizując rzekomo z Machiawelem, według którego „cuda zostały wymyślane i wynalezione przez władców dla opanowania poddanych ludów oraz przez kapłanów, polujących na zyski i zaszczyty”⁴. Świetne jest jego udane oburzenie: „Jakże to?... Kapłani, którzy reprezentują na ziemi Chrystusa, mieliby uprawiać handel cudami”⁵. Zresztą — pisze Vanini — Machiawelowi można przeciwstawić autorytet wielkiego Pomponacjusza, który „pisze, że cuda religii żydowskiej i chrześcijańskiej są prawdziwe, z tym że przyczynami tych cudów jest bądź działanie gwiazd, bądź działanie naszej wyobraźni”⁶.

W dialogach Vanini próbuje dać naturalne wyjaśnienie zjawisk przy-

¹ Iulius Caesar Vanini *Amphitheatrum Aeternae Providentiae Divino-magicum Christiano-physicum nec non Astrologico-catholicum...* Lugduni 1615, s. 11.

² Tamże, s. 25.

³ Tamże, s. 164.

⁴ Tamże, s. 50.

⁵ Tamże, s. 51.

⁶ Tamże, s. 52.

rodniczych. Raz po raz spotykamy tam genialne domysły, wyprzedzające nieraz o kilka stuleci późniejsze teorie naukowe. Na przykład w dialogu trzydziestym Vanini wskazuje na paralelizm między embriologią a ewolucją i wysuwa przypuszczenie o zmienności gatunków roślin i zwierząt, to znaczy o powstawaniu jednych gatunków z drugih.

Prawo wiecznej zmienności, rodzenia się i przemijania rozciąga Vanini również na zjawiska społeczne, między innymi także na religie. „Każda rzecz — pisze Vanini — jakiegokolwiek rodzaju, rośnie, żyje przez pewien określony czas i wreszcie zaczyna się psuć... Ta reguła jest prawdziwa nie tylko w odniesieniu do poszczególnych ludzi, ale także w odniesieniu do miast, do państw i do religii... wszystko, co rodzi się, biegnie ku śmierci i wszystko co rośnie, starzeje się, także z codziennego doświadczenia każdy, przeglądając historię, może zobaczyć, że każde panowanie i *każda religia ma swój początek i swój koniec*...”¹.

Zagranicą Lucilio Vanini zmienił swoje imię chrzestne na nowe imiona: Giulio Cesare. W jego dialogach występują dwie osoby, on sam (Juliusz Cezar) i jego uczeń, Aleksander.

„W jakiej religii — pyta Aleksander — zdaniem filozofów starożytnych, Bóg był czczony w prawdzie i świętości?

Jedynie w religii Przyrody — odpowiada Juliusz Cezar — w religii Przyrody, która sama jest Bogiem, ponieważ w rzeczywistości jest *przyczyną ruchu*, w religii Przyrody wyrtej w sercu wszystkich ludów. Natomiast *wszystkie pozostałe religie* — zdaniem filozofów starożytnych — nie były dziełem złych demonów, bo dla filozofów plemię demonów jest wypędzone do królestwa cieni, lecz *wymyślone zostały przez władców dla opanowania poddanych ludów*, a także przez kapłanów chciwych chwały i bogactw... nie za pomocą cudów, lecz za pomocą tak zwanych ksiąg świętych, których oryginału nigdzie nie ma. Otóż te święte księgi... obiecują nagrody i kary za dobre i złe uczynki, ale nie w tym życiu, lecz w tamtym, aby nie można było wykryć oszustwa. Bo zaiste, któż kiedykolwiek powrócił z królestwa śmierci? W ten sposób lud wiejski utrzymywany jest w jarzmie z obawy przed najwyższym bóstwem, które wszystko widzi i za wszystko płaci wiecznymi nagrodami i wiecznymi karami. Dlatego też epikurejczyk Lukrecjusz śpiewał, że pierwsze bóstwa sprowadził na świat strach”².

Społeczna funkcja religii jest niezależna od jej prawdziwości. „Każda religia — powiada Vanini — nawet jeżeli jest fałszywa... czyni poddanych uległymi dla panujących”³.

¹ Iulius Caesar Vanini *De Admirandis Naturae Reginae Deaeque Mortalium Arcanis*. Lutetiae 1616. Dialog 52, s. 385.

² Tamże, s. 366.

³ Tamże, s. 389.

Ateizm Campanelli

Światopogląd Campanelli (1568—1639) ukształtował się w latach osiemdziesiątych XVI wieku, Campanella miał wówczas około 20 lat. Największy wpływ — tak jak na Giordana Bruna — wywarł na niego poemat wielkiego materialisty starożytnego, Lukrecjusza. Rozczytując się w Lukrecjuszu Campanella — podobnie jak Bruno — napisał po łacinie poemat filozoficzny, dodając w tytule, że jest on napisany *carmine Lucretiano* (na wzór pieśni Lukrecjusza). Bardzo wcześnie stał się Campanella zwolennikiem teorii Kopernika, doskonale znał włoską materialistyczną filozofię przyrody; można go też uważać za bezpośredniego kontynuatora Telesia (wyjaśnianie przyrody według jej własnych zasad, przeciwstawianie badania przyrody — książkowej uczoności scholastyków).

W swoich wierszach Campanella wielokrotnie powtarza, że przyszedł na świat, „żeby zwalczać trzy największe zła: tyranie, sofistykę i obłudę“. Przez tyranie rozumiał Campanella feudalizm, przez sofistykę — filozofię scholastyczną, a przez obłudę — kazania kościelnych obskurantów. Przeciwno tyranii Campanella propaguje republikę, pisząc w jednym z sonetów, że „nie rodzi się człowiek z koroną na głowie... więc ludzie powinni żyć w republice“¹. Wielokrotnie powtarza Campanella w swych wierszach renesansową, antyscholastyczną myśl, że wiedzy o przyrodzie należy szukać w samej przyrodzie, a nie w scholastycznych książkach, że należy uciekać od „martwych książek“ do „oryginału“, do żywej księgi przyrody². Rozwija Campanella myśl o rozwoju ludzkości, o powstawaniu, psuciu się i przemijaniu różnych kolejnych religii, co wyraża się w tym, że w każdej religii z biegiem czasu pojawiają się faryzeusze; np. obecnie jego prześladowcy inkwizytorzy bardziej przypominają prześladowców Chrystusa niż apostołów³.

Dzieło *Atheismus triumphatus* (*Ateizm zwyciężony*) napisał Campanella w więzieniu inkwizycji w roku 1605, przerobił je — również w więzieniu — w roku 1618 i wydał drukiem najpierw w Rzymie w roku 1631, a następnie w Paryżu w roku 1636.

Warunki, w jakich Campanella żył i pisał, uniemożliwiały otwartą szeroką publiczną propagandę ateizmu drukiem, dlatego też dzieło jego miało charakter traktatu skierowanego rzekomo przeciw ateizmowi.

Już współcześni zorientowali się jednak, że dzieło Campanelli rzekomo „zwyciężające ateizm“ w gruncie rzeczy „propaguje ateizm, zamiast obalać“ (*potius docet Atheismum quam evertit* — pisał ksiądz Athanasios w roku 1637 w dziele pod tytułem *Anticampanella*; a już wcześniej, w roku 1636, nuncjusz Bolognetti skłonił Sorbonę do cofnięcia zezwoleń na druk dzieł Campanelli). Zauważono, że argumenty ateistów

¹ T. Campanella *Poesie*. Firenze 1939, s. 40.

² Por. tamże, s. 21—23.

³ Por. tamże, s. 28, 41.

przedstawił Campanella w sposób przekonujący, z pasją i poławem, natomiast replika wypadła blado i słabo. Zresztą, nawet gdyby rację mieli ci, którzy bronią Campanelli przed zarzutem ateizmu, nie ulega wątpliwości, że obiektywnie dzieło to służyło propagandzie ateizmu, ponieważ Campanella wydobyl na światło dzienne i zebrał te argumenty przeciw religii, które od wielu stuleci pogrzebane były w otchłani niepamięci — jak pisał autor *Anticampanelli*¹.

Argumenty za ateizmem wyliczył Campanella następujące:

1) Istnieje wielka ilość walczących ze sobą religii, herezji, sekt; skąd można mieć zatem pewność, że akurat jedna z nich jest prawdziwa?

2) Jeżeli świadectwem prawdziwości religii miałyby być jej starożytność oraz cuda, to trzeba pamiętać, że inne religie są starsze od chrześcijaństwa, a o cudach mówią wyznawcy wszystkich religii.

3) Jeżeli chrześcijanin powie na to, że inne religie i ich cuda są kłamstwem, to musi wiedzieć, że to samo mówią o religii chrześcijańskiej i jej cudach wyznawcy innych religii. W sposób naturalny (przypadkiem lub chytrą oszustów) wyjaśniali cuda: Tacyt, Pliniusz, Lukian, Awicenna i Pomponacjusz. Dalej wspomina Campanella o noweli Boccaccia (*Dekameron*, dzień pierwszy, nowela trzecia), z której wynika, że nie wiadomo, która z trzech religii (Mojżesza, Chrystusa czy Mahometa) jest prawdziwa; wspomina też o podobnych bezbożnych nowelach Masuccia z Salerno.

W dalszym ciągu wylicza Campanella 20 argumentów skierowanych szczególnie przeciwko religii chrześcijańskiej:

4) Chrystus obiecał, że wkrótce powróci i nie powrócił.

5) Obecność ciała Chrystusa w hostii jest niemożliwa.

6) Niemożliwe jest narodzenie z dziewicy.

7) Niemożliwe jest, żeby bóg był jednocześnie jednym i trójcą.

8) Jak wierzyć, że bóg poniżył się, wcielił w człowieka i zbawił nas, jeżeli mimo to więcej jest potępionych niż zbawionych.

9) Gdyby całą ludzkość przyrównać do człowieka, to chrześcijanie tworzyliby nie więcej niż jeden palec. Niedorzecznością jest wierzyć, że bóg chciał zbawić tylko jeden palec, a całe ciało zatracić.

10) Dlaczego bóg nad swymi własnymi dziełami większą dał władzę diabłu niż samemu sobie? Czy mniejszej mu dać nie mógł, czy nie chciał? Wynikałoby z tego, że jest słaby, niewszewiedzący, leniwy, okrutny albo że nie istnieje.

11) Przed narodzeniem Chrystusa przez trzy tysiące lat, albo i więcej, nie znali ludzie Chrystusa. A jeszcze i dziś Tatarzy, Japończycy, Chińczycy, mieszkańcy Afryki, Arktyki i Antarktydy umierają nie poznawszy Chrystusa. Dlaczego Bóg dopuszcza do tego? Czy można go w takim razie uważać za dobrego ojca, który może i chce zbawić człowieka?

12) Jeżeli zmarł tylko za wybranych, to dlaczego wybrał tak niewielu? Jeżeli jednak byli wybrani i predestynowani do zbawienia, to i tak nie mogliby być potępieni. Po co w takim razie przybierał postać człowieka? I po co umarł, jeżeli w ten sposób nie zbawił ani złych, ani wybranych?

13) Dlaczego ani Mojżesz, ani Chrystus nie wspominają o ludziach z drugiej

¹ Za ateistę, który sam wymyślał argumenty na rzecz ateizmu i „raczej wznosił mury ateizmu, niż je burzył“, uważali Campanellę w XVII wieku Voetius, Grocjusz, Barlaeus, Reiser, Spizelius i inni (por. Spizelius *De Atheismo eradicando ad... Antonium Reiserum Epistola*. Augsburg 1669, s. 42–45). Hermann Conring uważał, że dzieło Campanelli powinno raczej nosić tytuł: „Ateizm triumfujący“ (por. J. F. Reimann *Historia universalis Atheismi et Atheorum...* Hildesheim 1725, s. 377–380).

półkuli? I skąd się tam wzięli ludzie? I dlaczego Bóg nie zatroszczył się o nich, pozwalając, aby przez tyle lat pozostawali w błędzie?

14) Dlaczego Bóg — jeżeli istnieje — dopuszcza do istnienia zła i nie zapobiega zarazie, głodowi, wojnom, herezjom i schizmom?

15) Dodajmy do tego zło i szkody wyrządzone przez muchy, komary, żmije, huragany i powodzie. Jeżeli Bóg jest istotą wszechdobrą i wszechobecną, skąd bierze się tyle zła?

16) Jeżeli jest to — jak powiadają — wynikiem grzechu pierworodnego, w jaki sposób może on nas obciążać, skoro na ten grzech nie wyrażaliśmy zgody? I za jaką winę cierpią zwierzęta?

17) Podobnych rzeczy pragną, podobne rzeczy czynią i podobnie też cierpią zwierzęta jak my: jesteśmy więc tej samej natury. Rodzimy się, żyjemy, oddychamy w taki sam sposób jak zwierzęta. I zmysłów nie mamy więcej niż one.

18) Wydaje się, że losem ludzi rządzi przypadek.

19) Ci, którzy bronią religii powołując się na męczeństwo i cuda jej założycieli, sami nie potrafią robić żadnych cudów i tylko wymyślają nieprawdziwe. Pożądamy także bardzo dóbr ziemskich, a nam zachwalają niebiańskie. Podobni są kapłani do cyganów, którzy — zachęcając do patrzenia na niebo — opróżniają tymczasem patrzącym sakiewki. Tak robią różni bonzowie, marabuci, bramini i inni. Ludzie, którzy z taką pożytecznością odnoszą się do dóbr tego świata, muszą budzić podejrzenie, że sami nie wierzą w to, o czym prawią kazania, i że oszukują nas w tym celu, żeby się wzbogacić.

20) Częściej dobrych niż złych dotyczą różne nieszczęścia; dlatego niektórzy przeczą istnieniu boga, ponieważ niedorzecznością wydaje się, aby bóg najlepszy i najpotężniejszy mógł dopuszczać do krzywdy swoich przyjaciół i do weselenia się wrogów.

21) Niekтары powiadają w ten sposób: albo bóg jest, albo go nie ma. Jeżeli go nie ma, oszukujemy świat i rządźmy. Jeżeli bóg jest, to albo nas predestynował do zbawienia, albo potępił. Ponieważ zaś wyroków boskich nic nie zmienia, więc postępujemy tak, jak nam się podoba. Co bowiem raz postanowił bóg, tego już żadna siła nie zmieni.

22) Arystoteles, którego chrześcijanie uważają nie tylko za najlepszego z filozofów, ale nawet za nieomylnego, uczy, że świat jest wieczny i że Bóg nie jest stwórcą świata, i że dusze ludzkie są zniszczalnymi formami ciała, a wiecznie żywa jest tylko jedna powszechna dusza, która nie jest aktem ciała. W taki sposób rozumieli Arystotelesa komentatorzy greccy i arabscy, którzy chyba lepiej wniknęli w myśl Arystotelesa niż Tomasz, nie będący Grekiem, a inaczej wykładający greckie księgi Arystotelesa o duszy; przeciw interpretacji Tomasza wystąpił zresztą nie tylko Duns Szkot, ale również kardynał Kajetan. Następnie, Arystoteles zaprzeczał istnieniu kar i nagród po śmierci, a opowiadania o bogach i piekle, i w ogóle religię uważał za pożyteczne bajki polityków, a nie coś istniejącego z natury. Nawiązując do tej jego myśli Awerroes pisał przeciwko trzem prawodawcom, Chrystusowi, Mojżeszowi i Mahometowi, dając materiał autorowi dzieła *De tribus impostoribus* (O trzech oszustach). I na takim to Arystotelesie opiera teologię św. Tomasz. W rezultacie panującego uwielbienia dla Arystotelesa, tak jak niegdyś filozofowie mahometańscy, Awerroes, Alfaraabi, Alzubassar i inni, wyrzekli się Mahometa dla Arystotelesa, tak teraz wielu chrześcijan wyrzeka się Chrystusa. Tak więc Pomponacjusz, Jan z Jandunu, Cremonini, Zimara i inni mówią, że inaczej wierzą w teologię, inaczej zaś sądzą filozofując. Powiedział o nich (tzn. o arystotelikach padewskich — A. N.) Melchior Canus: „Mają Arystotelesa za Chrystusa, Awerroesa za Piotra apostoła, a Aleksandra z Afrodyzji za Pawła“.

23) Dodał do tego Lukrecjusz argument, że religia rodziła czyny zbrodnicze i bezecne i dlatego Epikur ją odrzucał.

Tak wygląda wykaz argumentów za ateizmem w drugim rozdziale *Ateizmu zwyciężonego*. Ale Campanella nie poprzestał na tym i wplótł propagandę ateistyczną również do drugiej części tego dzieła. Co więcej, w rozdziale siódmym *Ateizmu zwyciężonego*, który ma dowodzić istnienia bóstwa, umieścił Campanella najsilniejszy argument ateizmu, dowodząc istnienia boskości w świecie... boskością człowieka. Rozdział ten jest wspaniałą renesansową pochwałą sztuk, nauk i techniki. Człowiek — pisze Campanella — podporządkował sobie metale, z których sporządza broń i narzędzia, przewyższając kamienie, góry, ziemię, drzewa. Człowiek opanował ocean, a dzięki opanowaniu ognia „z nocy czyni dzień w mieszkaniach”. Wymyśla automaty, sztuczne gołębie, orły i poruszające się posągi. „Jeszcze bardziej zadziwiającym jest jednak to, że bez skrzydeł wznosi się w niebo... i ustala porządek ciał niebieskich... Spójrz na odkrycia Kopernika... i podziwiasz boskość człowieka”. A cóż powiedzieć o okrętach, zegarach, drukarniach. „A jednak wszystkie te rzeczy robią prości ludzie” (*tamen haec rudes homines tractant*). A robiliby jeszcze więcej wspaniałych rzeczy, gdyby społeczeństwo zostało przekształcone w komunistyczne Państwo Słońca.

W niektórych listach „ateistami” nazywa Campanella tych świeckich i duchownych feudałów, którzy „nie wierzą ani w Biblię, ani w Koran, ani w Ewangelię, ani w Lutra, ani w papieża, chyba o tyle tylko, o ile to przynosi im korzyść. W te rzeczy wierzy ludek (*plebicula*), natomiast ludzie wykształceni i prawie wszyscy książęta są machiawelistami, używającymi religii jako narzędzia rządzenia (*utentes religione ut arte domi-nandi*)”¹.

Była to cenna myśl, demaskująca klasową funkcję religii.

MECHANISTYCZNY MATERIALIZM GALILEUSZA

Renesansowa filozofia przyrody zaczęła od fantastycznych, spekulacyjnych konstrukcji Mikołaja Kuzańczyka i Pico della Mirandoli, lecz z biegiem czasu coraz większego znaczenia zaczyna nabierać poznanie doświadczalne oparte na matematyce i mechanice. Przełomową postacią w rozwoju renesansowego przyrodoznawstwa był Mikołaj Kopernik. Filozoficzne wnioski z przewrotu kopernikańskiego wyciągnął Giordano Bruno. Początkiem nowej linii rozwoju jest już mechanistyczny materializm Galileusza.

Galileusz (1564—1642) był synem zbiedniałego tokańskiego szlachcica, zajmującego się muzyką i kompozycją. Studiował medycynę w Padwie, lecz nie ukończył jej i dalej kształcił się sam. W latach 1589—1592 jest profesorem matematyki w Pizie, a następnie — przez osiemnaście lat (1593—1611) — w Padwie.

Główną zasługą Galileusza jest stworzenie podstaw mechaniki. Kierunek jego badań naukowych wyznaczyły potrzeby praktyczne: rozwój

¹ T. Campanella *Lettere*. Bari 1927, s. 103.

techniki wymagał w tym czasie naukowego opracowania problemów mechaniki. Na przeszkodzie stał autorytet uświęconego przez kościół Arystotelesa, którego fałszywa nauka o ruchu panowała przez kilkanaście stuleci. Galileusz obalił autorytet Arystotelesa, wykazując eksperymentalnie, że ruch ciał podlegających działaniu określonej, stałej siły nie jest — jak twierdził Arystoteles — ruchem jednostajnym, lecz ruchem jednostajnie przyspieszonym. Jednocześnie Galileusz wykazał, że ruch raz nadany jakimkolwiek ciału nie może ustać sam przez się, ale będzie trwał dopóty, dopóki nie zatrzyma go jakaś przeszkoda lub nie zacznie działać nań jakaś siła. To doniosłe twierdzenie weszło na zawsze do mechaniki i obowiązuje do dziś pod nazwą prawa inercji. Galileusz odkrył dokładny, ilościowy wyraz prawa spadania ciał, wykazując — wbrew Arystotelesowi — że wszystkie ciała, niezależnie od ich masy — spadają z jednakowym przyspieszeniem.

Szczególne znaczenie miały astronomiczne obserwacje Galileusza. W roku 1609, dowiedziawszy się o wynalezieniu teleskopu przez kilku Holendrów, Galileusz sam skonstruował teleskop powiększający 30 razy, po czym ustawił go na kopule kościoła św. Marka w Wenecji i skierował na niebo. Za pomocą teleskopu Galileusz ujrzał zupełnie nowy obraz nieba. Droga mleczna, uważana dotychczas za spoiwo dwóch półkul niebieskich, okazała się — zgodnie z genialnym domysłem Demokryta — zbiorowiskiem milionów gwiazd. Księżyc, który nieuzbrojonomu oku wydawał się gładkim dyskiem, okazał się kulą podobną do Ziemi, z górami, wulkanami i morzami. W pobliżu Jowisza Galileusz dostrzegł cztery księżyce, wokół Saturna zobaczył pierścień, na Słońcu ujrzał poruszające się plamy, dowodzące obrotu Słońca dookoła własnej osi. Oszołomieni współcześni powiedzieli, że „Kolumb odkrył nowy ląd, a Galileusz — nowy wszechświat“. Niektóre z tych obserwacji opisał Galileusz w książce *Nuntius sidereus* (*Gwiezdny poseł*) wydanej w roku 1610. Obserwacje te i słuszne naukowe wnioski wyciągnięte z nich przez Galileusza — potwierdzały słuszność teorii Kopernika. Ale katolicycy obskuranci uznali teleskop za wynalazek diabelski i nie chcieli nawet spojrzeć przezeń, twierdząc, że to, co Galileusz dostrzegł przez teleskop, jest tylko złudną grą szkła.

Galileusz śmiało wystąpił w obronie teorii Kopernika, zadając decydujące ciosy twierdzeniu o nieruchomości Ziemi i jej rzekomym centralnym położeniu w „środku świata“ oraz twierdzeniu o jakiejś zasadniczej różnicy między sferą ziemską a sferą niebieską. Dzieła swoje pisał Galileusz po włosku, pięknym, zrozumiałym językiem i w ten sposób zdobywał dla teorii kopernikańskiej coraz szersze kręgi zwolenników.

Poseł florencki w Rzymie pisał w tym czasie, że państwo kościelne nie jest krajem, w którym można by bezkarnie dyskutować na temat Księżyca; stwierdzał, że papież jest śmiertelnym wrogiem nauki i że ktokolwiek w państwie kościelnym ma

trochę rozumu w głowie, dokłada wszelkich starań, aby tego po sobie nie pokazać i nie narazić się papieżowi; przewidywał, że Galileuszowi w związku z jego pracą naukową grozi ze strony inkwizycji poważne niebezpieczeństwo. Przewidywania te szybko się sprawdziły. W roku 1616 dzieło Kopernika zostało umieszczone na indeksie ksiąg zakazanych przez kościół i w tym samym czasie papież Paweł V polecił kardynałowi Bellarminowi, aby poinformował Galileusza, że o ile nie porzuci teorii kopernikańskiej, zostanie uwięziony.

Galileusz, mimo grożących mu prześladowań, nie porzucił pracy naukowej ani propagandy teorii kopernikańskiej. W roku 1632 ukazało się główne astronomiczne dzieło Galileusza *Dialog o dwóch najważniejszych układach świata, ptolemeuszowym i kopernikowym*, w którym Galileusz dał wspaniałą, wszechstronną obronę i przyrodnicze uzasadnienie teorii Kopernika, a zarazem druzgocącą krytykę teorii Ptolemeusza i całej kościelnej scholastyki. Dzieło to stało się programowym dokumentem nauki doświadczalnej i związanego z nią światopoglądu mechanistyczno-materialistycznego, który zdobył już pierwsze, ale poważne i bardzo istotne, sukcesy w objaśnianiu zjawisk przyrodniczych.

Galileusz twardo i konsekwentnie stoi na stanowisku uznania obiektywności przyrody. Stwierdza też wyraźnie, że *przyroda istniała wcześniej, zanim powstały umysły zdolne do jej poznania*¹. Wbrew teologom, odma-wiającym umysłowi ludzkiemu zdolności dochodzenia własnym wysiłkiem do prawdy, Galileusz — przedstawiciel postępowej burżuazji przełomu XVI—XVII wieku — pełen jest optymizmu poznawczego, wiary w siłę umysłu ludzkiego. Poznanie, według Galileusza, można rozpatrywać od dwóch stron: ekstensywnej i intensywnej. Ekstensywnie „wobec mnóstwa rzeczy dostępnych poznaniu“ zdolność pojmowania ludzkiego jest niewielka, natomiast jeżeli rozpatrywać poznanie od strony intensywnej, tzn. od strony jego wartości, pewności i doskonałości — „umysł ludzki poznaje... niektóre zagadnienia tak doskonale i z taką absolutną pewnością, jaką posiada tylko przyroda... gdyż dochodzi do zrozumienia zawartej w nich konieczności“².

W zakończeniu pierwszego dnia *Dialogu* optymizm postępowej klasy społecznej znajduje przepiękny wyraz w rozważaniach Galileusza nad potęgą umysłu ludzkiego.

Galileusz zastanawia się nad tym, jak wiele wspaniałych i zadziwiających rzeczy poznali, zbadali i stworzyli ludzie, przebiega myślą *liczne i zadziwiające odkrycia i wynalazki, dzieła sztuki i literatury, dzieła Michała Anioła, Rafaela, Tycjana, arcydzieła muzyki, poezji, architektury, żeglarsstwa itd.* i dochodzi do przekonania, że największym z wynalazków jest wynalazek pisma, umożliwiający przekazywanie swoich myśli ludziom

¹ Por. Galileo Galilei *Dialog o dwóch najważniejszych układach świata*. Cyt. wyd., s. 285.

² Tamże, s. 102.

oddalonym od nas w przestrzeni (znajdującym się np. na drugiej półkuli) i w czasie. Jakże nędznie w zestawieniu z tymi wspaniałymi osiągnięciami nauki i techniki wygląda scholastyka i jej zainteresowanie nie światem rzeczywistym, lecz „światem papierowym“.

Galileusz, zajmując się światem rzeczywistym i głosząc potęgę umysłu ludzkiego, zdawał sobie sprawę, że umiejętne popularyzowanie głoszonych nauk przyczynia się do ich rozwoju, że należy przeto wyklądać i pisać w języku zrozumiałym dla wszystkich. Chcąc więc spopularyzować naukę Kopernika, wykląda i pisze w języku włoskim, aby wszyscy mogli zrozumieć sens nowych odkryć. Tym bardziej też jest niebezpieczny dla swoich przeciwników.

Pełen podziwu dla złotych rąk i wspaniałych umysłów prostych ludzi pracy, Galileusz tak pisał o ich zdolnościach poznawczych: „Nie sądzę... by warstwie pospolitej, chłopskiej lub plebejskiej brakło czegoś więcej niż sposobności, by zaprawić się ćwicząc umysł swój i sąd, a brak tej zaprawy powoduje, że wydają się oni mniej bystrzy od szlachetnie urodzonych“¹.

To przekonanie o zdolnościach mas ludowych, o nieograniczonych zdolnościach opanowania nauki spowodowało, że pisał dla ludu piękną włoską prozą i stał się twórcą włoskiego języka naukowego, włoskiej bojowej publicystyki naukowej.

Dialog pisany pięknym, łatwym językiem jest najświetniejszym przykładem prozy naukowej i bojowej zarazem. Galileusz, mistrz ironii i szyderstwa, ośmiesza swoich przeciwników i zbija ich argumenty: autorytety średniowieczne, kiedy nie potrafią wyjaśnić jakiegoś zjawiska, zaraz mówią o „cudzie“. Zwolennik tych autorytetów, wprowadzony do dialogu pod przejrzystym imieniem Simplicio (tzn. Prostak), jest przez Galileusza niemiłosiernie wydrwiony, a ówczesny papież, Urban VIII, miał podobno podstawy, by ujrzeć w tej postaci swój własny portret.

Galileusz stał na stanowisku nieskończoności wszechświata i wieczności materii. Uznając materialną jedność przyrody Galileusz stwierdził, że gwiazdy i planety są takimi samymi ciałami niebieskimi, jak Ziemia, i podlegają wszędzie jednakowym naturalnym prawom mechaniki. Przy wszystkich procesach zachodzących w przyrodzie nic nie ginie i nic z niczego nie powstaje, zachodzą tylko zmiany w układzie cząstek. Materia — według Galileusza — składa się z absolutnie niezmiennych atomów. Wszystkie przejawy materii sprowadzają się do wymiernych, czysto ilościowych cech. Jedynym ruchem materii jest ruch mechaniczny.

Wszystko w przyrodzie podlega bezwzględnej, mechanicznej przyczynowości. Celem nauki nie jest samo zbieranie i opisywanie poszczególnych

¹ Cyt. wg M. Brahmer *Przedmowa*. W: Galileo Galilei *Dialog o dwóch najważniejszych układach świata*. Cyt. wyd., s. XI.

faktów, ale wyszukiwanie przyczyn zjawisk. Podstawą nauki jest doświadczenie, eksperyment, praktyka.

„Do czasów Galileusza poprzez tysiąclecia nauka opisywała zjawiska, objaśniała je i niekiedy doprowadzała do konstruowania użytecznych przyrządów i maszyn. Galileusz pierwszy dowiódł, że nauka jest zdolna do rzeczy wielkich, do odkrywania nowych, nieoczekiwanych zjawisk, rozszerzających niezmiernie naszą znajomość przyrody“ — pisał o Galileuszu wybitny fizyk radziecki, Wawilow¹.

Galileusza cechuje umiejętność przeprowadzania obserwacji za pomocą przyrządów, połączoną ze zdolnością trafnego uogólniania i wyciągania śmiałych wniosków. Wyśmiewa on bezpłodne usiłowania scholastyków, dążących do wydobycia prawdy z zestawienia tekstów uznanych autorytetów, ze spekulacji oderwanych od realnej rzeczywistości. Twierdzi, że prawdziwa „filozofia napisana jest w największej księdze, która stale jest otwarta przed naszymi oczyma“: tą księgą jest sam wszechświat, sama przyroda, należy tylko nauczyć się w niej czytać. Galileusz śmiało oświadczał, że twierdzenia są sprzeczne z poglądami scholastyków, ale zgadzają się z rozumem i z doświadczeniem.

Galileusza uwięziono i zagrożono mu torturami. Prześladowanie uczonego światowej sławy było jednym z licznych w historii przejawów nieprzejednanej wrogości kościoła wobec nauki. W materialistycznym przyrodoznawstwie Galileusza kościół widział większe niebezpieczeństwo dla religii i porządku feudalnego, niż w pismach Kalwina i Lutra.

Upadek gospodarczy Włoch, a w ślad za nim zwycięstwo reakcji feudalnej, której narzędziem był kościół katolicki, doprowadziły do upadku nauki we Włoszech. Po spaleniu Giordana Bruna na stosie, po umieszczeniu dzieła Kopernika na indeksie, po prześladowaniach Galileusza przez świętą inkwizycję nauka we Włoszech zaczyna przygasać. Na dwieście lat udało się reakcji feudalnej zahamować rozwój nauki włoskiej. Ale ostateczne zwycięstwo należało do postępowych sił społecznych, które również we Włoszech utorowały wreszcie drogę kapitalistycznym stosunkom produkcji.

¹ S. I. Wawilow *Izaak Newton*, Warszawa 1952, s. 39.

ZAKOŃCZENIE

W łonie feudalnego społeczeństwa XIV—XV wieku w najbardziej rozwiniętych pod względem gospodarczym krajach Europy zaczynają rodzić się stosunki kapitalistyczne i powstaje kultura młodej, rosnącej klasy — burżuazji. Kultura ta, nazywana umownie kulturą odrodzenia, szeroko wykorzystwała dziedzictwo kultury starożytnej i w przeciwieństwie do średniowiecznej scholastyki miała świecki, ziemski, humanistyczny charakter. Postępowi myśliciele tej epoki starali się wyzwolić ideologię spod przytłaczającego ciężaru katolickiego obskurantyzmu. Przewyciężając — w toku stale zaostrzającej się walki klasowej — zacięty opór obrońców ustroju feudalnego, scholastyków, narażając się na okrutne prześladowania świętej inkwizycji, przodujący myśliciele, uczeni i filozofowie odrodzenia głosili materialistyczne poglądy.

Przejęciowy charakter epoki, przeplatanie się zaczątkowych form stosunków kapitalistycznych ze starymi stosunkami feudalnymi, wpłynął na liczne wewnętrzne sprzeczności i niekonsekwencje w poszczególnych systemach filozoficznych. Pomieszanie elementów materializmu i idealizmu, tendencji ateistycznych z panteistyczną formą i mistyką — wszystko to było charakterystyczne nawet dla niektórych najbardziej postępowych ideologów młodej burżuazji. Stąd też specyficzny charakter walki materializmu z idealizmem w okresie odrodzenia: *na pierwszy plan wysuwała się walka o świecką naukę przeciwko teologii, przeciwstawianie wiedzy doświadczalnej — scholastyce.*

Rozwój sił wytwórczych, wielkie wynalazki techniczne i odkrycia geograficzne rozbudziły zainteresowanie przyrodą. Nowe przyrodoznawstwo odrywa się od filozofii obejmującej dotychczas całość wiedzy. *Z nawiskiem wielkiego polskiego uczonego Kopernika, związane jest pierwsze wielkie zwycięstwo nauki nad teologią.* Dalszy rozwój teorii kopernikańskiej i materialistycznego pojmowania przyrody związany jest z filozofią i badaniami przyrodoznawczymi wielkich bojowników i męczenników nauki — Giordana Bruna i Galileusza.

Wskutek zaostrzenia się walki klasowej pojawia się w tym okresie wiele teorii społeczno-politycznych. Burżuazyjni myśliciele tego okresu opracowali teorię formującego się wówczas silnego, scentralizowanego,

narodowego, świeckiego państwa. W tym samym czasie cierpienia i nędza rujnowanych mas ludowych okresu akumulacji pierwotnej skierowały myśl najbardziej postępowych i przenikliwych teoretyków (Morus, Campanella) ku krytyce powstających stosunków burżuazyjnych, rodząc marzenia o idealnym ustroju społecznym, w którym nie będzie prywatnej własności. Tak powstały pierwsze utopie socjalistyczne.

Światopogląd humanistów pochodzących z klasy burżuazji, miał dość ograniczony charakter i często przeniknięty był obojętnością — jeżeli nie nienawiścią — wobec rewolucyjnego ruchu mas ludowych. Walka uciskanych klas przybierała w tym okresie religijną szatę „reformacji ludowej“ (Münzer, anabaptyści) i herezji. Ale niektórzy przywódcy mas ludowych, jak Münzer, zbliżali się do ateizmu.

Feudalnym obskurantom, dysponującym szeroko rozgałęzionym aparatem krwawej inkwizycji, nie udało się mimo wszystko zahamować rozwoju kultury. W ostatecznym wyniku dyktatura duchowa kościoła została w okresie odrodzenia złamana, panowanie średniowiecznej scholastyki obalone, nastąpił szybki rozwój materialistycznej filozofii i materialistycznego przyrodoznawstwa.

LEKTURA ZALECONA

TEKSTY KLASYKÓW

- F. Engels *Dialektyka przyrody*. Warszawa 1953 (Wstęp, s. 7—28).
F. Engels *Wojna chłopska w Niemczech*. Warszawa 1950.
F. Engels *O upadku feudalizmu i początkach rozwoju burżuazji*. Warszawa 1953.
K. Marks i F. Engels *Listy wybrane*. Warszawa 1951, s. 145—150.

TEKSTY ŹRÓDŁOWE

- T. Morus *Utopia*. Warszawa 1954.
T. Campanella *Państwo słońca*. Warszawa 1954.
N. Machiavelli *Księżę*. Lwów 1920.
Erazm z Rotterdamu *Pochwała głupoty*. Wrocław 1953.
M. Kopernik *O obrotach*. Warszawa 1953.
Giordano Bruno przed trybunałem inkwizycji. Akta procesu. Warszawa 1953.
Galileo Galilei *Dialog o dwóch najważniejszych układach świata*. Warszawa 1953.

OPRACOWANIA

- K. Kautsky *Poprzednicy współczesnego socjalizmu*. Warszawa 1949.
M. Smirin *Reformacja ludowa Tomasza Münzera, Tomów 2*. Warszawa 1951.
K. Kautsky *Tomasz More i jego utopia*. Warszawa 1950.
A. Kłosowska *Machiavelli jako humanista na tle włoskiego Odrodzenia*. Łódź 1954.
E. Jewnina *Rabelais*. Warszawa 1950.
R. S. Ingarden *Buridan i Kopernik: dwie koncepcje nauki*. W: *Studia i materiały z dziejów nauki polskiej*. Warszawa 1953, s. 51—63.
R. S. Ingarden *Mikołaj Kopernik*. Warszawa 1953.
W. Rożycyn *Giordano Bruno i inkwizycja*. Moskwa 1955.
W. Łazariew *Przeciwko fałszowaniu kultury Odrodzenia*. „Materiały do studiów i dyskusji z zakresu teorii i historii sztuki“ 1951, nr 7/8.
W. Voisé *Problemy Odrodzenia w pracach uczonych radzieckich*. „Kwartalnik Historyczny“ 1953, z. 2.

INDEKS OSÓB

- z Abano Piotr 67
 Abbagnano Nicola 75
 Abelard Piotr 85
 Abgarowicz K. 36
 Abubacer 67
 Acquapendente Fabrizio 69
 Agostino Ludovico 38
 Agricola Rudolf 42, 48, 63
 Agryppa Henryk Cornelius z Nettes-
 heim 61—63, 86, 108
 Albert Saksończyk 84
 Albumazar 117
 Aleksander z Afrodyzji 64, 67, 97, 102,
 118
 Aleksander VI (Borgia) 27, 55, 63, 84
 Alfarabi 67, 117
 Almubassar, patrz Albumazar
 Alstedius Jan Henryk 100—101
 Andreae Jan Walenty 38
 Aretino Pietro 85
 Arystoteles 9, 30, 35, 40, 42, 50, 57, 63, 74,
 82, 97, 103, 119, 120, 121
 Arystyp z Cyreny 49
 Athanasios Rhetor 115
 Augustyn 51, 108
 Awempace 67
 Awerroes, patrz Ibn Roszd
 Awicebron, patrz Ibn Gabirol
 Awicenna, patrz Ibn Sina

 Bacon Franciszek 12, 37—38, 61, 75, 88
 Bacon Roger 50
 Ball John 15
 Barbaro Ermolao 9, 54, 64, 101
 Barlaeus 116
 Barycz H. 84
 Bellarmin Robert 88, 99, 120
 Bielski Marcin 85
 Biondo Flavio 9

 Birkenmajer A. 84
 Blanchet L. 99, 106
 Bloch E. 97, 98
 Boccaccio Giovanni 9—11, 39, 85, 116
 Bodin Jean 28, 85
 Boehme Jakub 76—78
 Bolognetti 115
 Bookelszoon Jan z Lejdy 24
 Borgia Cezar 27
 Bracciolini, patrz Poggio
 Bremond H. 8
 Bruni Leonardo z Arezzo 9, 19
 Brunnhofer H. 89
 Bruno Giordano 10, 12, 48, 53, 61, 63, 69
 71, 75, 76, 78, 79, 83, 85—100, 102, 104—
 111, 118, 122, 123
 Budé Guillaume 9
 Budny Szymon 24
 Burckhardt J. 7
 Buridan 84

 Caesalpino Andrea 69
 Calderino Domizio 9
 Campanella Tommaso 24, 28, 34—36, 60,
 102, 106, 115—118, 122
 Canus Melchior 117
 Cardano Girolamo 75—76, 85, 86
 Carriere M. 95
 Cassirer E. 7
 Cavalcanti Guido 10
 Celtis Konrad 28
 Charbonnet J. R. 94
 Charron Pierre 60—61
 Chelczycky Piotr 16
 Chrysoloras Emanuel 9
 Collons 103
 Conring H. 116
 Cousin V. 8
 Cremonini Cesare 68, 112, 117

- Cycero 9, 103
Cynicy 96
Cyrenaicy 96
- Dante Alighieri 45
Dawid z Dinant 97
Demokryt 82, 91, 96
Despériers Bonaventure 101
Diderot Denis 98
Dilthey W. 90, 91, 92, 99, 100
(Pseudo) Dionizy Areopagita 108
Dolcino 19, 34
Dolet Etienne 101
Doni Antonio Francesco 38
Dubois Piotr 45
Dudycz Andrzej 63
Duhem P. 84
Duraeus 101
- Engels F. 6, 17, 18, 19, 21, 22, 72, 77
Epikur 39, 42, 43, 44, 49, 82, 91, 100
Erazm z Rotterdamu 9, 32, 33, 39, 42,
48, 51—56, 61, 63, 85, 86, 101, 108
Eugeniusz IV 43, 47, 62
- Ferrari 84
Ficino Marsilio 8, 51—53, 64
Filelfo Francesco 9, 49
Filip Piękny 45
Fracastoro Girolamo 68, 69, 78
św. Franciszek 49
Frycz Modrzewski Andrzej 33, 85
- Galen Klaudiusz 67
Galileusz 12, 48, 69, 79, 83, 93, 108, 112,
118—122
Gałka Andrzej 14
Garasse François 20
Gassendi Pierre 61
Gaza Teodor 64
Glaucó 49
Grajek Jan z Niklashausen 18
Grebel Konrad 24
Grocjusz Hugo 116
Grzegorz z Sanoka 48
Guarino z Werony 9
Gutenberg Jan 69
- Hadrian VI 108
- Hegel 97
Heitzman M. 51
Henryk VIII 32
Herschel 87
św. Hieronim 47
Hippokrates 67
Hobbes 98
Hönigswald R. 89, 99
Homer 9
Huarte Juan 58, 60
Hubmaier Baltazar 24
Huizinga 7
Hus Jan 14—15, 16, 85
Hutten Ulryk 17, 18—19
- Ibn Gabirol (Awicebron) 97
Ibn Roszd (Awerroes) 52, 67, 97, 103, 117
Ibn Sina (Awicenna) 97, 116
Innocenty VIII 53, 84
- Jamblich 53
Jan z Jandunu 67, 117
Jaquelotius 103
Jerzy z Trapezuntu 64
Juliusz II 62
- Kajetan Tomasz de Vio 68, 117
Kallimach Filip Buonaccorsi 33, 49
Kalwin Jan 21, 22, 122
Kartezjusz 12, 83, 98
Kautsky K. 11
Kazimierz Jagiellończyk 49
Keckermann Bartłomiej 63, 100
Kepler Jan 69
Kieszkowski B. 51
Kolumb Krzysztof 6, 69, 119
Kołakowski L. 33
Komensky Jan Amos 59—60
Konstantyn 14, 30, 44, 46, 47, 69
Kopernik Mikołaj 21, 35, 48, 68, 79—85,
99, 105, 115, 119, 120, 121, 122, 123
Kornatowski W. 36
Kuzańczyk Mikołaj Krebs 70—71, 87, 92,
95, 118
- Lasswitz K. 90
Leibniz 97
Lefèvre d'Étaples Jacques (Faber Sta-
pulensis) 64
Leon X 67, 84

- Leon XIII 32
 Leonardo da Vinci 10, 27, 69, 71—73, 75, 92
 Liwiusz 40
 Locke John 24
 Ludwik Bawarczyk 45
 Ludwik XIII 34
 Lukian z Samosaty 100, 116
 Lukrecjusz 39, 42, 78, 82, 89, 90, 91, 100, 101, 105—106, 109, 118
 Lullus Ramon 86
 Luporini Cesare 72
 Luter Marcin 17, 19—21, 22, 24, 33, 48, 62, 109, 118, 122

 Łyszczyński Kazimierz 100, 101

 Machiawel 24—28, 85, 113
 Magellan Fernando 69
 Mahomet 35, 66, 117
 Manucjusz Aldo 9
 Manucjusz Paolo 9
 Maritain J. 33
 Marks K. 20, 57, 77, 97
 Marot C. 85
 Marsuppini Carlo z Arezzo 49
 Marsyliusz z Padwy 44, 45, 47, 67, 85
 Masuccio z Salerno 116
 Mateusz z Janowa 17
 Medyceusz 58
 Melanchton Filip 17, 21
 Mersenn 102
 Michał Anioł 27, 120
 Milicz Jan z Kromieryża 17
 Mojżesz 66
 Montaigne Michał 58—59
 Morawska 33
 Morus Tomasz 25—33, 35, 107, 124
 Münzer Tomasz 17, 22, 24, 34, 85, 124

 Namer E. 89, 95, 99
 Napier John 69
 Naudé Gabriel 61
 Newton Izaak 12, 69, 82, 83
 Nifo Agostino 68
 Nikitin Afanasij 5
 Nordström 7
 Nowak S. 56

 Ockham William 45, 47, 85
 Ognibene z Lonigo 9
 Oresme Mikołaj 84
 Osjander Andrzej 88—89, 94
 Ostroróg Jan 37
 Ostrowski W. 33

 Pajewski J. 99
 Palissy Bernard 69, 92
 Paracels Filip Teofrast z Hohenheim 76, 77, 85, 86
 Pastor L. 8, 84
 Paweł II 49, 61
 Paweł IV 85
 Paweł V 120
 Peurbach Jerzy 69
 Perotti Niccolo 9
 Petrarka Francesco 10, 85
 Petreo 49
 Pico della Mirandola 53—54, 118
 Pindar 101
 Pitagoras 43
 Pius XI 32
 Platina Bartolomeo Sacchi 25, 49, 103
 Platon 9, 30, 42, 43, 51, 95, 103
 Pleton Georgios Gemistos 50—51
 Pliniusz 67, 116
 Plotyn 51, 53
 Poggio Bracciolini 9, 25, 85
 Pomponacjusz 53, 63—68, 71, 78, 84, 85, 88, 102—104, 106, 113, 116, 127
 Pomponio Leto Giulio 49
 Porfiriusz 51, 53
 Porta Szymon 68
 Proklos 51, 53
 Ptolomeusz 79—81, 87, 120

 Rabelais François 35, 37, 42, 55—57, 85, 101
 Rabman Franz 24
 Rafael 120
 Raimondi Cosimo z Cremony 49
 Ramus Piotr 42, 48, 63, 85
 Regiomontan Jan Müller 68
 Reiser A. 116
 Rej Mikołaj 85
 Retyk Jerzy Joachim 79
 Reuchlin Johann 9

- Rode 33
Roseo Mambrino 38
Rossi (de Rubeis) Agostino 49
- Sadoletto 101
Saint Evremond 61
Savonarola Girolamo 62
Scaliger Juliusz Cezar 68
Scewola 103
Schappeler Christoph 24
Sciacca M. 77
Seneka 67
Servet Miguel 21, 22, 69, 85
Sforza 49
Sickingen 18, 19
Siger z Brabancji 67
Simonides 67
Sokrates 103
Spinoza 12, 24, 97
Spizelius Teodor 16
Stiefel 69
Struvius 103
Sturmius 101
Sykstus IV 62
Szkot Duns 53, 117
Szytytny Tomasz 17
- Śniadecki Jan 83
- Tacyt 116
Tansillo 106
Tartaglia Mikołaj Fontana 69
Tatarkiewicz Wł. 89
Telesio Bernardino 73—75, 85, 86, 115
z Thieny Gaetano 67
Tifernas Gregoire 9
Tocco Felice 89
Toffanin 7
- Tomasz z Akwinu 31, 33, 48, 49, 53, 64,
68, 70, 93, 102, 113, 117
Tomeo 50
Torquemada 84
Torricelli 69
Tycho de Brahe 69
Tycjan 120
Tyler Wat 13
- Urban VIII 121
- Valla Giorgio 9
Valla Lorenzo, 9, 39—48, 49, 53, 63, 71,
85, 86, 89, 106
Vallée Geoffroy de 101
Van Helmont 76
Vanini Giulio Cesare 63, 69, 101, 102,
103, 113, 116
Vasari Giorgio 73
Vernia Nicoletto 67
Vesalius Andrzej 69, 75
Vespucci Amerigo 69
Viète Franciszek 69
Vieujean J. 99
Vitelleschi Giovanni 47
Vives Ludwik 42, 48, 56—57, 85
Voetius Gisbertus 116
- Wehe Jakub 24
Wergiliusz 41, 82, 106
Wier Jan 68
Wiklef (Wycliffe John) 13—14, 16, 20, 34,
85
Wolzogen 24
- Zimara 15
Zygmunt Luksemburczyk 14
- Żyzka Jan 15

SPIS RZECZY

	Str.
Wstęp	
Ujęcie odrodzenia przez historiografię burżuazyjną	5
Zmierzch renesansu	6
Humanizm	8
Ogólna charakterystyka epoki	11

ANTYFEUDALNE DOKTRYNY SPOŁECZNE ODRODZENIA

Husytyzm	13
Wystąpienie Wiklefa w Anglii	13
Wystąpienie Jana Husa	14
Kalikstyni (utrakwiści) i taboryci	15
Idee Chelczyckiego	16
Znaczenie husytyzmu	16
Reformacja i wojna chłopska w Niemczech	17
Rozwój walki ideologicznej w Niemczech przed reformacją	17
Ulryk von Hutten i powstanie Sickingena	18
Marcin Luter i mieszczański nurt niemieckiej reformacji	19
Kalwin	21
Tomasz Münzer, ideolog wojny chłopskiej w Niemczech	22
Anabaptyści i komuna monasterska	24
Burżuazyjna doktryna społeczno-polityczna Machiawela	24
Utopie okresu odrodzenia	28
Tomasz Morus	28
Campanella	34
Rabelais	37
Bacon	37
Inne utopie	38

FILOZOFIA ODRODZENIA

Renesans epikureizmu w XV wieku	39
Lorenzo Valla	39
Akademia Rzymska	49
Marsilio Ficino i Florencka Akademia Platońska	49
Pletoń	50
Ficino	51
Pico della Mirandola	53

	Str.
Walka humanistów ze scholastyką .	54
Erazm	54
Rabelais	56
Humanieści hiszpańscy	57
Montaigne	58
Komensky .	59
Charron	60
Agryppa	61
Ramus	63
Pomponacjusz. Materialistyczna interpretacja arystotelizmu .	63
Renesansowa filozofia przyrody	68
Rozwój przyrodoznawstwa i techniki .	68
Kuszańczyk .	70
Leonardo .	71
Telesio .	73
Cardano .	75
Paracels	76
Materialistyczne tendencje w mistyce Jakuba Boehme .	76
Fracastoro	78
Mikołaj Kopernik	79
Giordano Bruno. Filozoficzne uogólnienie teorii Kopernika i nowe pojęcie materii	85
Renesansowy ateizm . .	100
Ateizm Pomponacjusza .	102
Ateizm Giordana Bruna	104
Anonimowy traktat <i>O trzech oszustach</i> .	111
Ateizm Vaniniego	112
Ateizm Campanelli	115
Mechanistyczny materializm Galileusza .	118
Zakończenie	123
Lektura zalecona .	125
Indeks osób	126

Cena zł 9,45