

## Z dziejów polskiej renesansowej krytyki religii

Autor tekstu: **Andrzej Rusław Nowicki**

Odrodzenie — również i w Polsce — było wielkim światopoglądowym przewrotem, największym z przewrotów umysłowych, przez które do owych czasów przeszła ludzkość. Kulminacyjnym punktem tego przewrotu było ukazanie się w roku 1543 dzieła Mikołaja Kopernika *O obrotach*. Dzieło to było — mówiąc słowami Engelsa — „aktem rewolucyjnym, którym przyrodoznawstwo ogłosiło swą niezależność... Od tej chwili datuje się wyzwolenie przyrodoznawstwa od teologii, chociaż spór o poszczególne roszczenia wzajemne przeciągnął się do naszych czasów i w wielu umysłach nie zakończył się bynajmniej i obecnie” [1]. W każdym razie „nowożytnie przyrodoznawstwo, jak i cała historia nowożytna, wywodzi się z owej potężnej epoki” [2].

Przezwrot dokonany przez Kopernika to wydarzenie o wielkiej doniosłości w skali światowej, nie tylko w obrębie kultury polskiej. Dzieło jego odegrało olbrzymią rolę nie tylko w dziejach astronomii i fizyki, ale również w dziejach rozwoju myśli filozoficznej; nie tylko Kepler, Galileusz i Newton, ale również Giordano Bruno, Kartezjusz i materializm francuski XVIII wieku czerpią bodźce z nowego, kopernikańskiego obrazu świata. Doniosłe znaczenie miało dzieło Kopernika również dla dziejów ateizmu. Stąd w dziejach polskiej renesansowej krytyki religii centralny rozdział trzeba oczywiście poświęcić Kopernikowi — zwłaszcza że rozpatrując te dzieje od strony wartości intelektualnego wkładu Polaków do dziejów ateizmu, wkład Kopernika jest bezspornie wkładem największym.

Natomiast w okresie przed Kopernikiem trzeba skoncentrować uwagę przede wszystkim na tym, co w dziejach kultury polskiej torowało drogę Kopernikowi. Otóż od dawna już podkreślano, że pojawienie się tej teorii na ziemiach polskich nie było przypadkiem, ponieważ właśnie w Polsce przełomu XV i XVI wieku studia matematyczne stały na szczególnie wysokim poziomie. Przytaczano nazwiska kilkunastu matematyków i astronomów krakowskich, formułując pogląd, że „gdyby nie ci nieznanani, cisi oracze, którzy niwę polskiej astronomii wzdłuż i wszerek skopawszy przygotowali ją pod zasiew, nie mógłby wystrzelić z niej cudowny kwiat” geniuszu Kopernika [3].

Ale astronomowie polscy przed Kopernikiem szli utartym szlakiem starej teorii astronomicznej i mimo dostrzeganych niezgodności między założeniami teoretycznymi a zjawiskami obserwowanymi na niebie nie potrafili obalić starej teorii, tym bardziej że jej podstawowe założenie — nieruchomość Ziemi zajmującej rzekomo centralne miejsce we wszechświecie — było uświęcone autorytetem Kościoła, ten zaś samo zajmowanie się naukami traktował podejrzliwie i w miarę możliwości hamował. Rozwój nauk w piętnastowiecznej Polsce nie był spokojnym procesem, ale zaciętą walką nowego z tym, co stare. Nauki musiały walczyć o prawo do istnienia i rozwijania się. Uczni musieli przełamywać opór teologów i scholastyków. Toteż dla rozbudzenia umysłu Kopernika doniosłe znaczenie posiadał fakt, że kiedy przybył na studia do Krakowa (w roku 1492), to atmosfera, w której studiował, była nie tylko atmosferą zainteresowania i entuzjazmu dla nauki, ale także i przede wszystkim atmosferą walki między nowymi, wolnomyślnymi prądami światopoglądowymi a starym światem średniowiecznej teologii i scholastyki.

Wspomnieliśmy już, że za starą, fałszywą teorią astronomiczną, która w końcu XV wieku stała się tamą hamującą dalszy rozwój astronomii i fizyki, stał autorytet potężnego feudalnego Kościoła katolickiego. Toteż żeby obalić starą teorię, trzeba było być wewnątrznie wolnym od ślepej, bezkrytycznej, średniowiecznej wiary w boskość i nieomylność autorytetów kościelnych.

Niezbędnym warunkiem dokonania przewrotu w astronomii był swobodny stosunek uczonego do autorytetu *Pisma świętego*, ojców Kościoła i filozofów scholastycznych. A więc do tego, żeby polskie odrodzenie mogło dać światu Kopernika, trzeba było czegoś więcej niż tylko „przeorywania niwy astronomii wzdłuż i wszerek”. Trzeba było przewrotowi kopernikańskiemu utorować drogę również w dziedzinie pozaastronomicznej, mianowicie w dziedzinie stosunku do autorytetów średniowiecznych.

W ówczesnej sytuacji swobodny stosunek do teologii był niezbędnym warunkiem pchnięcia nauk przyrodniczych naprzód; przyrodoznawstwo mogło się wówczas rozwijać jedynie wbrew krępującej je teologii i jedynie w walce z nią. Stwierdził to dobitnie uczeń i

przyjaciel Kopernika, Jerzy Joachim Retyk, pisząc, że do uprawiania nauki trzeba być człowiekiem „wolnego ducha”. Tę samą myśl wyraził również wielki astronom Kepler pisząc: „Kopernik to człowiek wyższego geniuszu i — co w tych zagadnieniach jest szczególnie ważne — człowiek wolny duchem” [4].

Krótko mówiąc, nie tylko bez tych kilkunastu astronomów i matematyków krakowskich XV wieku Polska nie mogłaby dać ludzkości Kopernika, ale także i przede wszystkim bez grupy odważnych humanistów, którzy śmiało zaatakowali światopogląd średniowieczny i wytworzyli w wykształconych środowiskach ówczesnego społeczeństwa atmosferę tak swobodnego stosunku do teologii, że Kopernik mógł przystąpić do rewolucyjnej przebudowy astronomii bez hamulców wynikających ze ślepej wiary w *Pismo święte* i autorytety kościelne.

Wielkie odkrycie Kopernika jest nie do pomyślenia, nie do oderwania od tego potężnego bodźca, jakim był dla niego humanistyczny, wyzwalający z pęt teologii światopogląd przodujących myślicieli polskiego i włoskiego odrodzenia. Niezmiernie trudno byłoby Kopernikowi odrzucić przytłaczający ciężar tradycji teologicznej, gdyby humaniści włoscy nie odnaleźli i nie rozstawili poematu Lukrecjusza — tej „starożytnej ewangelii walczącego ateizmu” [5], gdyby do Polski nie przybył na dwadzieścia kilka lat wolnomyślny humanista włoski Filip Kallimach Buonaccorsi, przyjaciel rodziny Koperników, i przede wszystkim, gdyby na uniwersytecie krakowskim Kopernik nie dostał się w wir zaciętej walki polskich humanistów z teologami i scholastykami, którą zapoczątkował śmiały myśliciel Grzegorz z Sanoka. W związku z tym pierwszy rozdział powinien omawiać wkład Grzegorza do dziejów krytyki religii.

## Wolnomyślny humanizm Grzegorza z Sanoka (1406-1477)

Umieszczenie Grzegorza z Sanoka w perspektywie drogi rozwoju prowadzącej do Kopernika ułatwia prawidłowe wyodrębnienie tej spośród wielu myśli Grzegorza, której doniosłość historyczna była największa. Jeżeli dzieło Kopernika było „rzuceniem rękawicy autorytetowi teologii w naukach przyrodniczych” [6], to przy omawianiu poglądów Grzegorza z Sanoka trzeba na pierwszy plan wysunąć jego namiętny protest przeciwko obskurantyzmowi „tych, którzy chcieliby przystosowywać rozważania przyrodnicze do teologii chrześcijańskiej” (*qui christianae theologiae physicas rationes accomodarent*). [7]

Uznając tę właśnie myśl Grzegorza za obiektywnie najbardziej doniosłą spośród jego myśli, musimy widzieć w Grzegorzu przede wszystkim bojownika idei niezależności nauk przyrodniczych od teologii, idei wolności badań naukowych, idei jak najbardziej postępowej i niewątpliwej.

Wprawdzie argument Grzegorza za niezależnością przyrodoznawstwa jest dla dzisiejszego czytelnika dość nieoczekiwany, jako że Grzegorz przybiera postawę obrońcy „majestatu bożego”, pomniejszanego jakoby przez teologów ich wymaganiami przystosowywania przyrodoznawstwa do teologii - bo przecież nie można zakreślać granic wszechmocy bożej i twierdzić, że prawa przyrody muszą być koniecznie zgodne z tym, co umysł ludzki wykombinował sobie na temat Boga. Jeżeli przyroda rozwija się według praw nadanych jej przez Boga, to uczonym powinno być wolno badać przyrodę bez obawy, że badania te doprowadzą do gorszących wniosków [8].

Co więcej, Grzegorz wysuwał również postulat uniezależnienia filozofii od teologii. Religii pozostawiał Boga i duszę, natomiast dla objaśniania całego materialnego świata domagał się prawa do przyjęcia materialistycznej filozofii Epikura. W konkretnych warunkach Polski XV wieku podział taki stanowił pierwszą próbę dokonania wyłomu w światopoglądzie teologicznym przez odebranie teologii prawa nie tylko do kontroli przyrodoznawstwa, ale również do narzucania mu idealistycznej, teologicznej interpretacji jego teorii. Wysunięta została przez Grzegorza zasada niekompetencji teologii nie tylko w przyrodoznawstwie, ale również w filozofii przyrody. Przyjęcie epikureizmu przez Grzegorza oznaczało, że w dziedzinie fizyki religia nie ma nic do powiedzenia i musi się z niej wycofać, ustępując pola materializmowi.

Według świadectwa Kallimacha Grzegorz „ponad wszystkich filozofów przenosił Epikura” [9]. Warto zauważyć, że było to na dwa stulecia przed Gassendim.

Na dwa stulecia przed Kartezjuszem Grzegorz z Sanoka głosił radykalny dualizm duszy i ciała, budując w takim samym celu dualistyczną metafizykę — po to mianowicie, żeby fizyka mogła mieć charakter całkowicie materialistyczny. „Jak duch i ciało różnią się od siebie — powiadał Grzegorz — tak samo różnią się rządzące nimi prawa” [10] - i wyciągał stąd wniosek, że teologia nie powinna zabierać głosu w sprawach należących do wyłącznej kompetencji nauki o ciałach materialnych. Podobny sens miało rygorystyczne odróżnianie przez Grzegorza spraw

duchowych od spraw doczesnych, z czego wyciągał wnioski, że Kościół nie powinien się wtrącać do spraw doczesnych, a w szczególności politycznych, pozostawiając je kompetentnym czynnikom świeckim. Zakres spraw doczesnych, uwalnianych przez Grzegorza spod kontroli teologii, był przy tym bardzo obszerny, obejmując nie tylko przyrodoznawstwo, filozofię przyrody i życie polityczne, ale również wychowanie i etykę.

Do trzech innych myśli Grzegorza, gdyby miały być eksponowane na miejsce centralne, nasuwa się kilka zastrzeżeń. Scholastyczną dialektykę nazywał Grzegorz „majaczeniami na jawie” (*vigilantium insomnia*) [11]. Ten śmiały atak na scholastykę — pierwszy na gruncie polskim — świadczy niewątpliwie o tym, że Grzegorz był autentycznym wczesnorenesansowym humanistą. Ale dziś — w kręgu marksistowskich historyków filozofii - dalecy jesteśmy od uproszczonych poglądów na scholastykę. Nie była ona bynajmniej czymś jednolitym: dzieje scholastyki to dzieje sporów i walk nie tylko o słowa. Dzieje scholastyki to dzieje walki toczonej przez kierunki opozycyjne przeciwko panującemu systemowi teologiczno-filozoficznemu. Dzieje scholastyki to dzieje sporu o stosunek wiary do rozumu, w którym obok stanowisk podporządkowujących rozum wierze i przeciwko takim stanowiskom były reprezentowane stanowiska broniące godności, niezależności i praw rozumu. Dzieje scholastyki to dzieje sporu o uniwersalia, będącego pewną postacią sporu materializmu z idealizmem.

Warto także powiedzieć kilka zdań w obronie „metody scholastycznej”. To prawda, że nie była ona metodą odkrywania nowych prawd, ale tylko metodą obrony i uzasadniania dogmatów. To prawda, że nie była ona swobodnym rozważaniem racji przeciwstawnych stanowisk, ponieważ umysł scholastyka był związany autorytetem, którego włączanie do rozważań odbierało im charakter rzetelnej, autentycznej filozofii. Pamiętając o tym wszystkim nie można jednak nie zauważać, że w klasycznej konstrukcji scholastycznej kwestii [12] — w jej pierwszej części, poprzedzającej fatalny człon, zaczynający się formułą „*Sed contra*” - stawiane były śmiało i niepokojące pytania, przytaczane i uzasadniane rozmaite poglądy nieortodoksyjne, których referowanie przeciwdziałało spustoszeniom dokonywanym przez świętą inkwizycję.

Inkwizytor palił wolnomyślne rękopisy, a na uniwersytecie scholastyk miał uzupełnić jego dzieło przez poddanie wolnomyślnych poglądów druzgocącej krytyce. Jednakże struktura kwestii scholastycznej była taka, że bardzo często — i oczywiście zazwyczaj wbrew intencjom scholastyka - pierwsza część „kwestii” stawała się niemal jedyną publiczną trybuną poglądów racjonalistycznych, materialistycznych, a nawet ateistycznych. Nawet u świętego Tomasza z Akwinu znajduje się zdanie: „*Videtur, quod Deus non sit*” (wydaje się, że nie ma Boga) i zestaw argumentów ateistów, poprzedzający jego dowody na istnienie Boga [13].

Wynika z tego — jak sądzę — taki wniosek, że nie można bezkarnie zaprzęgać rozumu w służbę tego, co wrogie rozumowi. Dzieje scholastyki dowodzą, że próba oparcia irracjonalnej religii na fundamentach racjonalnych doprowadziła ostatecznie do bardziej jaskrawego uwypuklenia sprzeczności między rozumem a religią i — dla ludzi myślących — stała się wytwórną przesłanek pod wnioski ateistyczne. Niektórzy teologowie zauważyli to i w rezultacie scholastyka bywała atakowana nie tylko z lewa, ale również i z prawa. Nierzadko pojawiało się oskarżenie, że rozważania scholastyczne to droga do ateizmu. Istnienie takich oskarżeń powinno, moim zdaniem, powstrzymać ateistów od zbyt pochopnego potępiania scholastyki. Inaczej mówiąc, dzieje średniowiecznej scholastyki to dzieje filozofii - uprawianej wprawdzie w szczególny sposób, lecz w każdym razie filozofii, w której bynajmniej nie wszystko było „majaczeniem na jawie”. Zastrzeżenie to nie pomniejsza oczywiście w niczym historycznej zasługi Grzegorza, ponieważ w tamtych czasach postępowy charakter miało przede wszystkim zwalczanie scholastyki.

Pewne zastrzeżenia budzi dziś również stosunek Grzegorza do Arystotelesa. To prawda, że w niektórych okresach historycznych autorytet. - interpretowanego w określony sposób Arystotelesa — bardzo dotkliwie przeszkadzał rozwojowi niektórych nauk i w związku z tym walka Valli, Telesia, Bruna, Campanelli i Galileusza z autorytetem Arystotelesa miała znaczenie pozytywne dla rozwoju kultury. Z drugiej strony jednak nie można zapominać o tym, że i renesansowy arystotelizm takich myślicieli, jak Pomponacjusz, Porzio, Cesalpino i Vanini [14], był jedną z głównych dźwigni rozwoju filozofii materialistycznej i ateizmu. Zresztą z dzieł Arystotelesa jeszcze i dziś można się wiele nauczyć, toteż podkreślając zasługę Grzegorza w tym, że śmiało atakował Arystotelesa, należy sens tego ataku ujmować bardzo konkretnie, koncentrując uwagę raczej na samej funkcji przeciwstawiania Arystotelesowi zdecydowanego materialisty Epikura - bez uogólnień, z których by miało wynikać, że atakowanie arystotelizmu

w epoce odrodzenia było zawsze i w każdym przypadku postępowe.

Wreszcie jeśli chodzi o inwektywy Grzegorza skierowane przeciwko komentatorom dzieł Arystotelesa, również trudno zgodzić się z ich globalnym potępieniem. Nie brakło przecież takich komentatorów, którzy z dzieł Arystotelesa potrafili wydobywać ich materialistyczny sens i cenne wskazówki metodologiczne; byli i tacy, którzy wyczytywali z nich przede wszystkim ateistyczną myśl o wieczności świata, aktywności materii i obiektywności praw nieustannego przeobrażania się oblicza przyrody i społeczeństwa.

Grzegorz potępiał owych komentatorów za to, że „zapominają o samych sobie” (*sui ipsius oblit*), „zajmując się strzeżeniem cudzych myśli” [15]; wprawdzie wynikający z tych sformułowań postulat samodzielnego myślenia wydaje się jak najbardziej słuszny i aktualny, niemniej do samych sformułowań można mieć zastrzeżenia. Cóż złego bowiem w „strzeżeniu cudzych myśli”? Jeżeli są to myśli odkrywcze, głębokie, prawdziwe i piękne, to przecież trzeba się do nich odnosić z pietyzmem, myśli takie należy troskliwie zbierać i strzec, ocalać od zapomnienia, przypominać i objaśniać.

A „zapominanie o sobie” to w filozofii i nauce bardzo cenna umiejętność i niekiedy elementarny warunek uczciwej pracy. Jeżeli chcemy, żeby dyskusje naukowe i filozoficzne, w których bierzemy udział, owocowały, „umysł nasz musi być zupełnie wolny i nieskrępowany” [16] przywiązaniem do jakiejś jednej myśli tylko z tego powodu, że jest ona naszą „własną” myślą. Może się przecież zdarzyć, że jakaś „cudza” myśl okaże się prawdziwsza i głębsza od naszej. Słowem - umiejętność „zapominania o sobie”, zdolność do zachwywania się cudzymi myślami to jedna z istotnych cech prawdziwie szlachetnego umysłu.

Doniosłe znaczenie miała postulowana przez Grzegorza reforma nauczania. Domagał się, żeby młodzież rozpoczynała studia nie od teologii, lecz od poezji [17]. W owym czasie był to niewątpliwie postulat postępowy: wrażliwe umysły młodzieży miały być odtąd wystawione na oddziaływanie epikurejskiego materializmu starożytnej poezji rzymskiej, gdy dotąd były karmione przede wszystkim religią. Pod pretekstem rugowania językowego barbarzyństwa lektury scholastycznej i dążenia do pięknego i poprawnego sposobu wysławiania się rozpoczynał Grzegorz na terenie Polski walkę o zmianę światopoglądowej treści nauczania.

Dziś wysunięcie takiego postulatu musiałoby wzbudzić kilka zastrzeżeń. Z postulatu tego słuszne pozostało tylko to, żeby nie zaczynać studiów od teologii — jako że w ogóle nie warto studiować teologii ani za młodu, ani w latach dojrzałych, chyba że zajmujemy się specjalnie historią filozofii lub religioznawstwem i studiujemy teologię nie po to, żeby ją sobie przyswoić, lecz po to, by lepiej poznać epokę, w której określone dzieło teologiczne odgrywało pewną rolę i językiem teologicznym wyrażało pewne twierdzenia filozoficzne lub społeczno-polityczne. Jeżeli zaś chodzi o poezję, to najważniejszą sprawą w nauczaniu byłoby rozbudzanie zamiłowania do poezji. Tymczasem przeładowanie programu szkolnego poezją i stawianie stopni za znajomość utworów poetyckich mogłoby prowadzić raczej do odstręczenia młodzieży od poezji. Czytanie wierszy nie powinno mieć nic wspólnego z przymusem szkolnym. Toteż zdanie Grzegorza, że poezja jest młodzieży „tak niezbędną jak pożywienie” [18], należałoby przeformułować w ten sposób, że poezja powinna stać się dla młodzieży równie niezbędna, jak pożywienie. A więc należałoby *znaleźć* taki sposób wplatania utworów poetyckich do programu szkolnego, żeby od czasu do czasu jakiś wiersz oczarował młodzież i wzbudził w niej nieodpartą potrzebę czytania poetów i samodzielnego odkrywania uroków poezji.

Przeprowadzona przez Grzegorza krytyka średniowiecznego wychowania przeładowanego teologią ujawnia nam najdobitniej, z jakich pozycji przeprowadzał tę krytykę, czyli jakich wartości bronił, kiedy wysuwał postulat, żeby umysłów młodzieży nie karmić teologią. Była to oczywiście krytyka z pozycji humanistycznego kultu poezji, z pozycji renesansowego umiłowania antycznej, pogańskiej kultury. Czy tych wartości trzeba było bronić? Oczywiście. Nie zapominajmy o tym, że dla wielu teologów chrześcijańskich poezja była — według słów świętego Hieronima — „strawą diabelską” (*cibus daemonum*) [19], a więc trzeba było wywalczyć prawo do karmienia tą strawą umysłów młodzieży. Warto także przypomnieć, że umiłowanie poezji łączyło się w duszy Grzegorza z gorącym umiłowaniem muzyki (*affectus ad musicam*) [20].

W przytoczonych przez Kallimacha wypowiedziach Grzegorza znajdujemy również szalenie interesujące załączki dociekań nad istotą religii. W tych dociekaniach religioznawczych ujawnia się niewątpliwie największa oryginalność myśli Grzegorza.

Według Grzegorza religia powinna cały szereg dziedzin ustąpić rozumowi, ponieważ sama jest czymś irracjonalnym. Tę irracjonalność religii podkreśla Grzegorz kilkakrotnie, powiadając,

że „w religii bardzo wiele rzeczy opiera się wyłącznie na pobożności bez żadnego udziału rozumu” — *non accedente ratione* [21]. Przeciwwstawiając się zaprzysięganiu traktatu pokoju na Eucharystię, używa następującego argumentu: „Powiedzą, że ponieważ na żadnym rozumowym dowodzie (*nullo humanae rationis argumento*) nie jest to oparte, zuchwałością jest i twierdzenie, a bezwstydem żądanie, aby w to wierzone” [22], bo „gdy przedmiot sam z siebie nie obudza wiary, wyśmieją nas, że wierzymy w nieprawdopodobne rzeczy” [23].

Twierdzenie o irracjonalności religii łączyło się w dziejach zazwyczaj z przekonaniem, że religia jest sprawą uczuć. Tymczasem u Grzegorza spotykamy oryginalną i odkrywczą myśl, że dziedzina religii — nie będąc dziedziną rozumu - nie jest dziedziną uczuć. Nie tylko racjonalne, ale również emocjonalne i estetyczne pierwiastki są, według Grzegorza, czymś innym niż religia, a więc czymś zapożyczanym przez nią z zewnątrz. Pogląd, że kaznodzieje religijni winni zapożyczać uczucia od poetów [24], jest wprawdzie uwikłany w niezbyt sympatyczny kontekst rozważań o sposobie zwiększenia skuteczności oddziaływania duchowieństwa na społeczeństwo, ale mimo to stanowi niewątpliwie oryginalny wkład polskiej myśli do filozofii religii. Oryginalność ta rzuca się w oczy zwłaszcza w zestawieniu z teoriami, które pojawią się trzysta lat później. Wiemy, że przedstawiciele klasycznej filozofii niemieckiej w poszukiwaniu specyficznej treści religii sformułowali trzy zasadnicze teorie: według pierwszej — istotą religii jest racjonalna metafizyka (heglizm); według drugiej — istotą religii jest etyka (kantyzm); według trzeciej — istotą religii nie jest ani filozofia, ani etyka, ale uczucie (romantyzm Schleiermachera). Otóż koncepcja Grzegorza nie sprowadza się do żadnej z tych teorii, ale stanowi załączek czwartej, socjologicznej teorii religii.

Naukę, filozofię, etykę religia powinna pozostawić rozumowi — sądzi Grzegorz. Dziedzina uczuć to dziedzina poezji. Teologicznemu postulatowi, aby poeci czerpali treść poezji z religii, przeciwstawia Grzegorz postulat, aby kaznodzieje zapożyczali uczucia od poetów. Czymże więc jest religia dla Grzegorza, skoro wyłączył z niej filozofię, etykę i uczucia jako elementy zapożyczone z zewnątrz? Religia jest więzią (*vinculum*) - powiada Grzegorz — więzią mającą na celu umacnianie praw (*servandarum legum vinculum*) [25]. Inaczej mówiąc, religia — według Grzegorza — to „narzędzie rządzenia ludem” (*ad regendum vulgus*) [26].

Sformułowanie to zaczerpnął Grzegorz od starożytnego historyka Kurcjusza Rufusa [27], do którego w tym samym celu sięga później Spinoza [28] i Kolbach [29]. Pogląd Grzegorza, że religia jest przede wszystkim „narzędziem rządzenia”, stanie się wkrótce typowo renesansową teorią religii. W ten sposób — po Grzegorzu — będą ujmować religię Machiavelli, Pomponacjusz, Montaigne, Bruno i Vanini [30]. W takim ujęciu religii — przede wszystkim od strony jej społecznej, klasowej funkcji — znajdują się u Grzegorza punkty wyjścia dla dalszego rozwoju polskiej krytycznej refleksji o religii, początki drogi rozwojowej, prowadzącej w drugiej połowie XVII wieku do ateizmu Kazimierza Łyszczyńskiego.

Grzegorz zauważył, że biskupi skupieni wokół biskupa krakowskiego posługują się religią jako narzędziem polityki prowadzonej w interesie magnatów, osłabiającej władzę królewską, polityki kierowania ekspansji polskiej na wschód przy jednoczesnych ustępstwach wobec Krzyżaków. Jeżeli politykę taką uważało się za niesłuszną, to z faktu tego można było wyciągnąć cztery różne wnioski praktyczne: albo demaskować tę funkcję religii w celu całkowitego zerwania z religią, albo wykorzystywanej w ten sposób religii przeciwstawić inną religię, albo walczyć o całkowite oddzielenie religii od polityki, albo wreszcie posłużyć się tą samą religią w odmiennych celach. Otóż na wyciągnięcie pierwszego wniosku było jeszcze za wcześnie; wniosek taki mogła wyciągnąć dla samej siebie grupka wykształconych humanistów, ale nie było żadnych szans na to, aby ateizm mógł się stać ideologią szerszego ruchu społecznego. Drugi wniosek wyciągnęli w czasach młodości Grzegorza polscy husyci, ale w roku 1439 ponieśli klęskę. Istnieją poszlaki, że młody Grzegorz odnosił się do tego ruchu z sympatią [31].

Grzegorz oscylował między trzecim a czwartym wnioskiem, aż wreszcie, widząc bezskuteczność walki o oddzielenie religii od polityki, doszedł do przekonania, że nie należy przeciwnikom politycznym pozostawiać monopolu na posługiwanie się religią, ale warto podjąć próbę wykorzystania tej samej religii jako narzędzia realizacji bardziej postępowego programu politycznego, a więc programu unowocześniania państwa, popierania rozwoju miast, wzmocnienia władzy królewskiej, rozbicia Krzyżaków i uzyskania szerokiego dostępu do morza. Skoro episkopat był ogniskiem intryg przeciwko królowi, a walka z episkopatem ściągała na głowę króla biskupie i papieskie klątwy, należało od wewnątrz rozsadzić episkopat i na stanowiska biskupów wprowadzić ludzi reprezentujących postępowy program polityczny. Taką

taktykę postanowiła zastosować królowa Sonka i pozostający pod jej wpływem jej syn Kazimierz Jagiellończyk. W rezultacie udało im się wprowadzić do episkopatu trzy osoby o postępowej orientacji politycznej: jedną z tych osób był Grzegorz z Sanoka, który w roku 1451 — „na życzenie królowej i mimo oporu kardynała Zbigniewa” [32] — został arcybiskupem lwowskim.

Za wysunięciem Grzegorza na to stanowisko przemawiało nie tylko to, że był zwolennikiem nowych prądów i posiadał lepszą od kogokolwiek w ówczesnej Polsce znajomość kultury humanistycznej, ale również jego dotychczasowa postawa polityczna, a w szczególności jego sławny spór z roku 1444 z legatem papieskim kardynałem Cesarinim, w czasie którego, broniąc polskiej racji stanu, Grzegorz odważył się postawić mu zarzut, iż czyni ze Stolicy Apostolskiej „patronkę wiarołomstwa” (*perfidiae patrona*) [33]. Jako arcybiskup, Grzegorz potrafił w roku 1454 przeciwstawić się prokrzyżackiemu stanowisku biskupa krakowskiego, kardynała Zbigniewa Oleśnickiego, wypowiadając się za udzieleniem poparcia walce miast pruskich zbuntowanych przeciwko Krzyżakom. Później przeciwstawiał się intrygom legatów papieskich usiłujących skłonić Polskę do wojny przeciwko husyckim Czechom i wznowienia wojny z Węgrami. Przeciwstawił się również żądaniu papieża i decyzji sejmu piotrkowskiego, aby wydać legatowi zbiegłego z Włoch spiskowca — Kallimacha. Nie ograniczył się przy tym do udzielenia mu w swoim dworze schronienia, ale zjednał mu potężnych protektorów i uzyskał dla niego stanowisko nauczyciela synów królewskich, z którego Kallimach awansował na dyplomatę, wysyłanego przez króla za granicę w ważnych misjach politycznych.

Broniąc Kallimacha i stwarzając mu korzystne warunki dla osiedlenia się w Polsce, uczynił Grzegorz rzecz bardzo doniosłą dla dalszego rozwoju humanizmu w Polsce. Filip Kallimach Buonaccorsi (1437-1496), który przybył do Polski w roku 1470 i pozostał w niej do końca życia, przyczynił się w ciągu tego ćwierćwiecza do rozbudzenia życia umysłowego i kształtowania się postawy wolnomyślniej.

Starszy o trzydzieści lat Grzegorz był dla Kallimacha wzorem osobowym, przykładem renesansowego humanisty, zawdzięczającego wszystko samemu sobie, własnemu charakterowi i zdolnościom, odznaczającego się wszechstronnymi zainteresowaniami i samodzielnością umysłu.

W *Radach* dla króla Jana Olbrachta Kallimach jest kontynuatorem politycznego programu Grzegorza z Sanoka. Doradza królowi, aby — w oparciu o bogate miasta — umocnić władzę królewską, uniezależniając ją od papieża i łamiąc bezwzględными posunięciami samowolę świeckich i duchownych możnowładców [34].

Z postępowym programem reform, mających na celu umocnienie państwa i uniezależnienie go od papieża, wystąpił w drugiej połowie XV wieku również magnat wielkopolski Jan Ostroróg (ok. 1430-1501), autor *Monumentum pro reipublicae ordinatione* [35].

\*

Tekst pochodzi z książki Andrzeja Nowickiego — *Wykłady o krytyce religii w Polsce*.

Zobacz także te strony:

[Znaczenie przewrotu dokonanego przez Kopernika dla dziejów ateizmu](#)

---

Przypisy:

[1] F. Engels: *Dialektyka przyrody*, Warszawa 1952, s. 9.

[2] Tamże, s. 7.

[3] H. Biegeleisen: *Ilustrowane dzieje literatury polskiej*, Wiedeń, b. d., t. 2, s. 49.

[4] Por. A. Nowicki: *Kopernik człowiek Odrodzenia*, Warszawa 1953, i *Mikołaj Kopernik*, w: *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, t. 1, Warszawa 1956, s. 101-105.

[5] Por. T. Lucretius Carus: *O naturze wszechrzeczy*, U.E. Szymański, Warszawa 1957, i A. Nowicki: *Wykłady o krytyce religii*, Warszawa 1903, s. 41-44.

[6] Wyrażenie F. Engelsa, patrz przyp. 1.

[7] Phlippi Callimachi: *Vita et mores Gregorii Sanocei*, ed. Irmina Lichońska,

Warszawa 1963, s. 58. Por. A. Nowicki: *Grzegorz z Sanoka (1408-1477)*, Warszawa 1958, s. 136-137.

[8] Tamże.

[9] Tamże, s. 66, i A. Nowicki: *Grzegorz z Sanoka*, cyt. wyd., s. 200-217.

[10] Tamże.

[11] Tamże, s. 24.

[12] Por. S. Swieżawski: *Budowa artykułu*, w: Św. Tomasz z Akwinu: *Traktat o człowieku. Summa teologiczna I*, 75-89, Poznań 1956, dodatek: *Dział pomocniczo-naukowy*, s. 10-11.

[13] S. Thomae Aquinatis: *Opera omnia*, t. 4, *Prima pars Summae theologiae*, Romae 1888, Quaestio II, articulus 3: *Utrum Deus sit*, s. 31 (pierwszy akapit kończy się słowami: *Ergo Deus non est - A więc nie ma boga*).

[14] Por. Giulio Cesare Vanini: *O religii pogan*, w: *Filozofowie o religii*, t. 2, Warszawa 1963, s. 99-134.

[15] *Vita et mores Gregorii Sanocei*, cyt. wyd., s. 64.

[16] Por. wypowiedź hiszpańskiego myśliciela Ramona Lullusa o warunkach owocnej dyskusji, w: A. Nowicki: *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, Warszawa 1962, s. 101.

[17] *Vita et mores Gregorii Sanocei*, cyt. wyd., a. 24.

[18] Tamże.

[19] Św. Hieronim: *Listy*, t. I, Warszawa 1952, s. 93.

[20] *Vita et mores Gregorii Sanocei*, cyt. wyd., s. 16.

[21] Tamże, s. 58.

[22] Philippi Callimachi: *Historia de rege Vladislao seu clade Varnensi*, Warszawa 1961, s. 172.

[23] Tamże.

[24] *Vita et mores Gregorii Sanocei*, cyt. wyd., s. 60.

[25] Tamże, s. 46.

[26] Tamże, s. 62-64.

[27] Por. A. Nowicki: *Grzegorz z Sanoka*, cyt. wyd., s. 75-78.

[28] B. Spinoza: *Traktat teologiczno-polityczny*, *Dzieła*, t. 2, Warszawa 1916, s. 5.

[29] P. Kolbach: *La contagion sacrée ou histoire naturelle de la superstition* (1786), rozdz.4.

[30] Por. *Filozofowie o religii*, t. 2., cyt. wyd., s. 99-134.

[31] Por. A. Nowicki: *Grzegorz z Sanoka*, cyt. wyd., s. 147.

[32] *Vita et mores Gregorii Sanocei*, cyt. wyd., s. 42.

[33] Tamże, s. 32.

[34] Por. A. Nowicki: *Filip Kallimach Buonaccorsi (1437-1496)*, w: *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, t. I, wyd. wyd., s. 66-78.

[35] Por. J. Pietrusiewicz: *Jan Ostroróg*, tamże, s. 79-93.

### **Andrzej Rusław Nowicki**

Ur. 1919. Filozof kultury, historyk filozofii i ateizmu, italianista, religioznawca, twórca ergantropijno-inkontrologicznego systemu „filozofii spotkań w rzeczach”. Profesor emerytowany, związany dawniej z UW, UW i UMCS. Współzałożyciel i prezes Stowarzyszenia Ateistów i Wolnomyślicieli oraz Polskiego Towarzystwa Religioznawczego. Założyciel i redaktor naczelny pisma "Euhemer". Następnie związany z wolnomularstwem (w latach 1997-2001 był Wielkim Mistrzem Wielkiego Wschodu Polski, obecnie Honorowy Wielki Mistrz). Jego prace obejmują ponad 1200 pozycji, w tym w języku polskim przeszło 1000, włoskim 142, reszta w 10 innych językach. Napisał ok. 50 książek. Specjalizacje: filozofia Bruna, Vaniniego i Trentowskiego; Witwicki oraz



Łyszczyński. Zainteresowania: sny, Chiny, muzyka, portrety.

[Strona www autora](#)

[Pokaż inne teksty autora](#)

(Publikacja: 08-07-2006)

[Oryginał.](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4895) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4895>)

Contents Copyright © 2000-2008 Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2008 Michał Przech

Autorem tej witryny jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.

Właścicielem witryny są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tej witryny i jakiegokolwiek ich części.

Wszystkie strony tego serwisu, wliczając w to strukturę katalogów, skrypty oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora.

Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tej witryny oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tej witryny i nie korzystać z jej zasobów.

Informacje zawarte na tej witrynie przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów serwisu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na witrynie. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych serwisu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do [redakcja@racjonalista.pl](mailto:redakcja@racjonalista.pl)