

Piotr SZYDŁOWSKI

Filozofia kultury Szymona Starowolskiego (1588–1656)

Философия культуры Шимона Старовольского (1588–1656)

Philosophy of Culture in the Works of Szymon Starowolski

1

Badania nad twórczością Starowolskiego szły dotychczas w dwóch kierunkach. Pierwszy kierunek reprezentują historycy literatury, drugi badacze analizujący jego poglądy w zakresie prawa, ekonomii, teologii, historii, wojskowości, muzyki, kaznodziejstwa, filozofii, polityki i nauki o społeczeństwie. Brak jest natomiast jakiegokolwiek publikacji poświęconej filozofii kultury tegoż autora.

Prawdą jest, że Starowolski nie poświęcił filozofii kultury żadnego dzieła, dyscyplina ta bowiem w owych czasach nie istniała, nie wynika jednak z tego, że dziś nie można pisać o jego filozofii kultury. Podobnie Starowolski żadnego dzieła ze swoich 66 tytułów nie poświęcił *explicite* filozofii. Ponieważ jednak w jego dziełach „niefilozoficznych” zawarta była określona filozofia, można było poświęcić jej odrębną rozprawę monograficzną¹. Podobnie spróbujemy odtworzyć jego filozofię kultury, ograniczając badania — ze względu na skromne ramy artykułu — do jego poglądów na człowieka jako podmiot i przedmiot kultury.

Zakres pojęcia kultury jest wyjątkowo szeroki, obejmuje bowiem wszystko, co nie jest wytworem samej przyrody (natury), obejmuje zatem wszystko co na bazie przyrody wytworzył człowiek — twórca kultury. A wytworzył w ciągu dziejów swego gatunku bardzo wiele. Świadczą o tym zarówno wymarłe, jak i żyjące dzisiaj cywilizacje. Były one i są dziełem człowieka, były i są śladem obecności człowieka w przyrodzie. To człowiek w procesie eksterioryzacji swojej

¹ P. Szydłowski: *Między renesansem a kontrreformacją. Poglądy filozoficzne Szymona Starowolskiego 1588–1656*, Zeszyty Naukowe UJ ser. Studia Religioznawstwa 1978, z. 2, s. 1–166.

osobowości przetwarzał przyrodę i wyciskając na niej swój ślad, obiektywizował siebie w dziełach swego umysłu i rąk — w cywilizacjach. Eksterioryzując się zaś i obiektywizując, człowiek realizował przede wszystkim siebie. Dlatego słusznie uważa się² człowieka nie tylko za podmiot, ale i za przedmiot kultury, co trafnie ujął Paweł Hulka-Laskowski pisząc, że „kultura to człowiek”³.

Z wyjątkiem kilku najnowszych publikacji⁴, większość opracowań ukazujących się w ostatnim czterdziestoleciu tworzy dość negatywny obraz Starowskiego. Był bowiem Starowski człowiekiem wierzącym, członkiem katolickiej hierarchii kościelnej, aktywnie zaangażowanym w polemikę z „heretykami”. Opowiedział się po stronie kontrreformacji, której szczytowe nasilenie przypadało na lata 1573–1655, zatem na lata życia Starowskiego⁵.

Działalność kontrreformacyjna Kościoła w owych czasach łączyła się równocześnie z działalnością kontrrenesansową. Należy podkreślić, że kontrreformacja i kontrrenesans to dwa różne kierunki aktywności reakcji katolickiej, realizowanej na dwóch różnych polach: kontrreformacja była akcją wymierzoną przeciw protestanckim odłamom chrześcijaństwa, natomiast kontrrenesans był zjawiskiem o wiele groźniejszym od kontrreformacji, skierowany był bowiem przeciw zdobyczom renesansu⁶. Kontrreformacyjne spory teologiczne były tylko formą, pod którą toczyła się głębsza walka o treści wcale nie teologiczne. Pomijamy działalność kontrreformacyjną, spory bowiem dogmatyczne, koncentrujące się na ogół wokół „problemu”, które wyznanie (religia) jest prawdziwe, a które fałszywe, nas nie interesują. Interesuje nas wyłącznie działalność kontrrenesansowa.

² Por. A. Nowicki: *Perspektywy rozwoju świeckiej kultury socjalistycznej w Polsce i związane z nimi zadania religioznawstwa*, „Euhemer-Przegląd Religioznawczy” 1974, 4, s. 3–15.

³ P. Hulka-Laskowski: *Wolność sumienia*, „Wolność Sumienia” 1934, 2, s. 5–7.

⁴ P. Szydłowski: *Koncepcja człowieka Szymona Starowskiego*, „Euhemer” 1974, 2, s. 41–52; *Humanistyczny aspekt pojęcia nieśmiertelności w poglądach Szymona Starowskiego*, „Studia i Materiały”, z. 3 (Nauki Społ.-Polit., nr 2), Zielona Góra 1975, s. 73–81.

⁵ W sporach między badaczami epoki na temat szczytowego okresu kontrreformacji przeważają argumenty Władysława Czaplińskiego, który polemizuje z Januszem Tazbirem. J. Tazbir szczyt kontrreformacji przesuwają na lata 1668–1768, kiedy to Kościół katolicki osiągnął maksimum uprzywilejowania, a jego przeciwnicy byli pokonani. Patrz: J. Tazbir: *Historia Kościoła katolickiego w Polsce 1460–1795*, Warszawa 1966, s. 139 i n. Natomiast W. Czapliński za szczyt akcji kontrreformacyjnej uważa lata 1573–1655, w tym bowiem okresie protestanci byli silni i Kościół katolicki miał z kim walczyć, mobilizując do walki wszystkie swoje siły. Czas natomiast późniejszy będąc czasem triumfu był równocześnie okresem przekwitu i zastojów akcji kontrreformacyjnej. Patrz: W. Czapliński: *Mysł polityczna w Polsce w dobie kontrreformacji (1573–1655)* [w:] *Wiek XVII – Bałok – Kontrreformacja*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970.

⁶ Termin „kontrrenesans” pochodzi od Hiramusa Haydna, który wylansował go w książce *The Counter-Renaissance* (1950), lecz posługiwał się nim w sposób budzący zastrzeżenia, zacierał bowiem zasadniczą różnicę pomiędzy przedstawicielami kontrreformacji a postępowymi filozofami żyjącymi w okresie kontrreformacji. Prawdopodobnie termin ten stosowany jest przez badaczy polskich, m. in. przez A. Nowickiego: *Teoria Kopernika a nowożytna antropologia filozoficzna*, „Euhemer” 1973, 1, s. 15 oraz przez T. Bieńkowskiego: „*Bibliotheca Selecta de ratione studiorum Possewina*” jako *teoretyczny fundament kultury kontrreformacji* [w:] *Wiek XVII – Barok – Kontrreformacja*, s. 291–307.

Reakcja katolicka na przełomie XVI i XVII wieku, kiedy renesans polski chylił się ku upadkowi, odniosła zwycięstwo polityczne. Nastąpił czas wygaszania ideałów humanistycznych, tak żywotnych w dobie polskiego odrodzenia. Renesansowej wizji kultury przeciwstawia w tym czasie kościół katolicki wizję zblizoną do koncepcji kultury panującej w średniowieczu. Podstawowym elementem tej wizji jest religijny cel życia człowieka. Propaguje się wówczas pogląd, że człowiek jest tylko przemijającym przechodniem na ziemi, istotą małą i słabą, bezwolną i nędzną. Głosi się, że zadaniem człowieka jest poznanie samego siebie, wyzbycie się grzechów i przygotowanie do śmierci, przeprowadzającej go z „tego świata” do świata „tamtego”. Poglądy takie, głoszące, że nic na świecie nie ma wartości prócz cnoty, ograniczały cel życia ludzkiego do uprawiania pobożności. U pisarzy kontrrenesansowych, zarówno na Zachodzie Europy⁷, jak i w Polsce⁸ nie ma mowy o działalności i pracy twórczej, jest natomiast mowa o żegludze do portu śmierci i wieczności. Różnica między tymi poglądami a renesansową dewizą Decjusza, głoszącą, że życie jest śmiercią, ale dzieła człowieka są nieśmiertelne, jeśli zasługują na uznanie potomności — jest oczywista. Ta ponura wizja człowieka i kultury ludzkiej wypracowana przez działaczy kontrrenesansu była reakcją na poglądy o człowieku reprezentowane przez renesans, poglądy dotyczące nauki, dzieł sztuki, filozofii odrodzenia, ogólnie mówiąc całej ludzkiej kultury świeckiej.

W tej całej działalności kontrrenesansowej zauważamy niezwykle ciekawe zjawisko: przeciw zdobyciom renesansu opowiadają się przedstawiciele różnych wyznań. Wcale nie jest tak, jak by się mogło wydawać, że katolicy są przeciwni renesansowi, a protestanci opowiadają się za renesansem. Przynależności wyznaniowej nie można identyfikować z opowiedzeniem się „za” lub „przeciw” renesansowi. Z renesansową bowiem filozofią, nauką, literaturą i sztuką toczyli bezwzględna walkę, wzywali do palenia renesansowych ksiązek i niszczenia renesansowych obrazów zarówno katolicy, jak i protestanci. We Francji np. Marin Mersenne za najlepszy sposób zwalczania renesansowych zdobyczy uznał palenie ksiązek autorów renesansowych⁹. Podobnie poeta jezuicki Jakub Balde, działający w XVII wieku we Francji, krytykował osiągnięcia nauki i sztuki, zarówno starożytnej, jak i nowożytnej, atakował Kopernika i Rubensa¹⁰. Z kręgów protestanckich Teodor Spizelius zwalczał renesansową koncepcję sławy rozumianej w sensie laickim i chęć jej zdobycia uważał za wynik podszeptów szatana¹¹. W Polsce do niszczenia obrazów renesansowych wzywali

⁷ B. Suchodolski: *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1963, s. 479–484.

⁸ T. Bieńkowski: *Problematyka nauki w literaturze staropolskiej*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1968, s. 52–62.

⁹ M. Mersenne: *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Lutetiae Parisiorum 1623, kol. 669–674.

¹⁰ Bieńkowski: *Problematyka nauki...*, s. 69.

¹¹ Spizelius, pastor protestancki, powołuje się na Fr. Lamberta Com. de prophetia, I. VI, c. 30: „*Quid proderit tibi [...] gloria quam expetis, quamque rapere non expavescis? Quid habes quod non*

w trosce o zasady moralności zarówno kaznodzieje katoliccy — Jan Dymitr Solikowski, Fabian Birkowski, jak i protestancy — Grzegorz z Żarnowca¹². Opowiedzenie się zatem za osiągnięciami renesansu lub przeciw nim należy przyjąć jako ostre kryterium prezentowanej przez Starowolskiego filozofii kultury. Był to bowiem centralny problem ówczesnej epoki, a sposób jego rozwiązywania decydował o charakterze postulowanej kultury przez ówczesnych myślicieli.

Refleksje nasze nad filozofią kultury Starowolskiego ograniczamy do jego poglądów na człowieka, zawartych we wszystkich jego dziełach, a zwłaszcza w *Scriptorum Polonicorum Hekatonas* (Frankfurt 1625, Wenecja 1627). Jest to dzieło w spuściznie literackiej Starowolskiego centralne i kluczowe, zawiera bowiem w pierwszym wydaniu 172, a w drugim 232 życiorysy sławnych pisarzy polskich. Życiorysy te przyjmujemy jako rezultat określonej postawy autora, wynikającej z jego przekonań aksjologicznych i szczególnie przejrzyście naświetlające jego filozofię kultury. Wprowadzenie tych a nie innych postaci do zbioru pisarzy poprzedzone wszak było jakimiś kryteriami ich doboru. Należy przyjąć, że Starowolski wprowadził do swego zbioru tylko tych pisarzy, których, jego zdaniem, warto było wprowadzić. Nie umieszczał bezkrytycznie wszystkich, lecz wybierał. Wybierał zaś biorąc pod uwagę jakieś cechy, które tych pisarzy wyróżniały spośród innych, wybierał ze względu na wartości i wyłącznie wartości, jakie reprezentowali. Potraktujemy zatem te postaci historyczne jako personifikacje określonych wartości.

Analizę wzorów osobowych zawartych w *Hekatonas* uzupełnimy analizą centralnych kategorii antropologii filozoficznej, którymi Starowolski posługiwał się jako pojęciowymi narzędziami w rozwiązywaniu stawianych przez siebie problemów. Prezentacja owych kategorii — w połączeniu z prezentacją wzorów osobowych — umożliwi odtworzenie filozofii kultury Szymona Starowolskiego.

2

Dla naszego tematu istotne są kryteria, którymi Starowolski posłużył się w doborze postaci do swego zbioru, kryteria te bowiem pomogą ukazać akceptowane przez autora wartości kulturowe. Swego czasu¹³ wyodrębniłem cztery takie kryteria: wyznaniowe (przynależność do wiary katolickiej), wykształcenie i twórczość umysłów, fakt kształcenia się lub pracy na Akademii Krakowskiej i plebejskie pochodzenie pisarzy. Pomińmy ewentualną dyskusyj-

acceperis? Habes tuos sufflatores satanam et adultores, qui dicunt FAC TIBI NOMEN IMMORTALE, quam consulitius faceres, si faceres tibi nomen mortale [...]. T. Spizelius: *Felix Literatus...*, Augustae Vindelicorum 1676, s. 540.

¹² Patrz: W. Tomkiewicz: *Pisarze polskiego Odrodzenia w sztuce*, Wrocław 1955, s. 217, 218, 243.

¹³ P. Szydłowski: *Między renesansem a kontrreformacją...*, s. 54–57.

ność dwóch ostatnich kryteriów jako nieistotną dla sprawy. Uznanie ich istnienia umożliwi bowiem dokładniejsze scharakteryzowanie aksjologii Starowoskiego. Przypatrzmy się tym kryteriom po kolei.

3

Kryterium wyznaniowe formułuje sam autor w dedykacji *Hekatontas* S. B. Sobieskiemu, kiedy pisze: „[...] najlepszych synów zasłużonych dla Kościoła i kultury, zamierzam uratować od zapomnienia i utrwalić w pełnym blasku w pamięci ludzi wykształconych”¹⁴. Zrozumiałe jest, że ma na myśli synów należących do Kościoła katolickiego. Większość pisarzy zawartych w zbiorze wywodzi się z obozu kontrreformacji i prowadzi aktywną walkę z wyznaniem niekatolickimi. Obok jednak „synów Kościoła” Starowolski zamieszcza również przedstawicieli innych wyznań, przyznając im wiele wartości, a piętnując jedynie odstępstwo od wiary katolickiej. Uznanie autora cieszy się Stanisław Sarnicki, kalwin, a jego życiorys pełen jest pochwał¹⁵. Różne wartości dostrzega Starowolski w Stanisławie Orzechowskim, życiorys jego jednak jest pełen niewybrednych inwektyw pod adresem innowierców¹⁶. Potępiając odstępstwo od katolicyzmu Jakuba Przyłuskiego, dostrzega również i uznaje jego zalety, które dostrzegł i docenił Kmita wojewoda krakowski¹⁷. Wiele zarzuca Andrzejowi Fryczowi Modrzewskiemu, ale samym faktem umieszczenia go w zbiorze wyraża dla niego uznanie. Ponadto mówi jeszcze pozytywnie o Modrzewskim w innych swoich dziełach¹⁸ i cytuje jego księgę *O szkole*¹⁹. Jedynie życiorys Andrzeja Trzecieckiego, trochę z niezrozumiałych względów, pozbawiony jest całkowicie religijnych akcentów polemicznych²⁰.

Jeżeli zestawimy *Setnik Pisarzy Polskich* z biografiami innych autorów, zarówno katolickich jak i niekatolickich, dostrzeżemy u Starowolskiego postawę tolerancyjną wobec innych wyznań, gwarantującą swobodny rozwój kultury. Jakże inaczej prezentują się życiorysy wielkich ludzi pióra stworzone przez takich katolików jak Aubertus Miraeus i Piotr Skarga oraz życiorysy autora kalwińskiego Théodora de Bèze. Wszyscy oni surowo zastosowali kryterium

¹⁴ S. Starowolski: *Scriptorum Polonicorum Hekatontas...*, Venetiis 1627, in *dedic.*, in *medio*. Wszystkie cytaty z *Hekatontas* w wersji polskiej pochodzą z tłum. J. Starnawskiego: *Setnik pisarzy polskich*, Kraków 1970.

¹⁵ *Setnik...*, s. 135–136.

¹⁶ *Ibid.*, s. 155–159.

¹⁷ *Ibid.*, s. 159–160.

¹⁸ *De claris oratoribus Sarmatiae*, Florentiae 1628, s. 90; *Prawy Rycerz*, S.S., b.m.w., 1648.

¹⁹ *Laudatio Almae Academiae Cracoviensis*, Cracoviae 1639, s. 3–4.

²⁰ *Setnik...*, s. 162–163.

wyznaniowe. Miraeus²¹ i Skarga²² umieścili w swoich zbiorach wyłącznie katolików, natomiast de Bezè ani jednego katolika do zbioru nie dopuścił²³. Starowolski bliższy jest swoim *Setnikiem* dziełu biskupa renesansowego Paolo Giovio²⁴ oraz francuskim autorom biografii wielkich ludzi — J. J. Boissardowi²⁵ i André Thévetowi²⁶, którzy odrzucając ciasną postawę konfesyjną, wprowadzili do swoich zbiorów biografii wybitne postaci należące do innych niż europejski krągów kulturowych, innych niż chrześcijańska religia, wypowiadając się o nich z uznaniem i nie robiąc żadnych aluzji do wyznań chrześcijańskich niekatolickich.

Jeśli natomiast zestawimy *Setnik* z *Żywotami Świętych* P. Skargi, to wnioski, jakie stąd wynikną, rzucają jeszcze większe światło na charakter kultury prezentowany przez Starowolskiego. Otóż, jak dowodzą badania J. Krzyżanowskiego²⁷, H. Dziechcińskiej²⁸ i K. Górskiego²⁹, Skarga reprezentuje hagiografię wybitnie średniowieczną. W swoich *Żywotach* zastosował surowo kryterium wyznaniowe, wzmacniając je dodatkowo o aspekt świętości. J. Krzyżanowski określa *Żywoty* Skargi jako jeden

[...] z charakterystycznych dokumentów nawrotu do kultury duchowej i literackiej przewycięzonego — zdawałoby się — średniowiecza. Nie tylko kult ascezy, nieunikniony w dziele, którego treść z pism średniowiecznych w swej części pochodziła, nie tylko atmosfera naiwnej cudowności, nie tylko skupienie uwagi na samej treści przy lekceważeniu walorów artystycznych stawiają pracę Skargi

²¹ Aubertus Miraeus-Le Mire (1573–1640), historyk belgijski, żyjący na dworze regentów Belgii arcyksięstwa Albrechta i Izabeli. Napisał m. in. *Elogia illustrium Belgii scriptorum qui vel Ecclesiam Dei propugnarunt, vel disciplinas illustrarunt Centura decadibus distincta* [...], Antverpiae 1602.

²² P. Skarga: *Żywoty Świętych...*, Wilno 1579, cz. I i II. Dziesięć wydań ukazało się za życia autora a przeszło dwadzieścia wydań w stuleciach następnym.

²³ Théodor de Bèze (1519–1605), francuski teolog kalwiński, uczeń Kalwina, po którym objął w roku 1564 kierownictwo akademii teologicznej w Genewie. Autor licznych pism teologicznych, historii reformacji we Francji i biografii Kalwina. Tłumacz i wydawca Biblii. Napisał: *Icones id est verae imagines virorum doctrina simul et pietate illustrium* [...] Théodoro Beza autore, Genevae 1580, in 8°, str. 316 nlb.

²⁴ Paolo Giovio (1483–1552) pochodził z Como we Włoszech. Od r. 1528 był biskupem Nocera Umbra. Początkowo zajmował się medycyną, potem historią. Napisał, m. in. *Elogia doctorum virorum...* Basileae 1571, in 8°, stron 336; *Elogia virorum bellica virtute illustrium...*, Basileae 1575, in. fol., str. 411; wyd. zbior. dzieł *Opera omnia*, Basileae 1678.

²⁵ J. J. Boissard (1528–1602), poeta łaciński i archeolog francuski. Napisał: *Emblemata gallica et latina* (1584); *Vitae et icones sultanorum Turcorum* (1596); *Theatrum vitae humanae* (1596); *Romanae urbis topographiae et antiquitatum* (1597); *Habitus variarum gentium* (1581); *Icones Quinquaginta virorum...*, Francofurti 1597, cz. 1–4, str. 1250 plus 38 nlb.

²⁶ André Thévet (1503–1592) francuski podróżnik, kartograf i historiograf. Ważniejsze dzieła: *Cosmographiae du Levant* (1554); *Les singularités de la France antartique* (1557); *Pourtraits et vies des hommes illustres...*, Paris 1583, in fol., ksiąg 7, str. 60 nlb plus 1330.

²⁷ J. Krzyżanowski: *Historia literatury polskiej*, Warszawa 1953, s. 162.

²⁸ H. Dziechcińska: *Biografistyka staropolska w latach 1476–1627*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1971, s. 128.

²⁹ Por. K. Górski: *Słownictwo reformacji polskiej* [w:] *Z historii literatury*, Warszawa 1964.

obok *Złotej legendy* i dzieł podobnych, ale również obrok moralny, który autor w formie krótkich nauk do żywota każdego dodał. Jego interpretacje niezbyt odbiegają od tradycyjnego „wykładu moralnego” takich *Gesta Romanorum*, lecz również były jednym ze źródeł żywociarza jezuickiego³⁰.

Setnik pisarzy natomiast jest zbiorem biografii wybitnie renesansowym. Starowolski, który choć stosuje kryterium wyznaniowe, nie robi tego bezwzględnie, dopuszcza bowiem do zbioru pisarzy niekatolickich, podkreślając ich wartości ogólnoludzkie. Kontrast między *Setnikiem* a *Żywotami Świętych* Skargi jest olbrzymi. Nietrudno odczytać obiektywną funkcję *Setnika*, jaką spełniał on w zestawieniu z *Żywotami* Skargi. Oto społeczeństwo otrzymało do wyboru dwie różne galerie wzorów osobowych: kontrreformacyjną Skargi i renesansową (choć podaną w oprawie kontrreformacyjnej) galerię Starowolskiego. Właśnie galeria uczonych zawarta w *Setniku* funkcjonowała w ten sposób, że odwracała uwagę od świętych i eksponowała uczonych, ludzi twórczych, którzy swoją pracą wnosili wielki wkład w życie społeczne. Można powiedzieć, że obiektywnie *Setnik* był przeciwstawny *Żywotom Świętych*, niezależnie od intencji Starowolskiego.

4

Kryterium wykształcenia i twórczości umysłowej formułuje również sam Starowolski w przedmowie do czytelnika: „zamiarem moim było wymienić tylko tych, którym towarzyszył geniusz nieśmiertelności i którzy ważnymi dziełami dowiedli wielkości swego umysłu”³¹.

Jest to kryterium wybitnie renesansowe. Starowolski surowo zastosował je do wszystkich postaci znajdujących się w *Setniku*. Na ogół na początku poszczególnych biografii autor pokazuje wykształcenie pisarza, wymienia szkoły, w których studiował, uzyskane przez niego stopnie naukowe, opanowane języki obce, zajmowane stanowiska profesorskie. Nie ma w *Setniku* ani jednej postaci niewykształconej. Wiedzę cenił Starowolski bardzo wysoko, sam ją posiadał i do jej zdobywania zachęcał innych widząc w niej wielką wartość dla jednostki i społeczeństwa. Wiedzę pojmował bardzo szeroko. Nie ograniczał jej do teologii, ani teologii nie uważał za królową nauk. W poszczególnych życiorysach podkreślał znaczenie nauk astronomicznych (wymowny życiorys M. Kopernika), wojskowych, prawniczych, geograficznych, ekonomicznych, historycznych i innych.

Obok wykształcenia Starowolski mocno eksponował twórczość umysłową swoich bohaterów, a eksponował ją nie tylko w *Setniku*, lecz we wszystkich swoich dziełach. Twórczość pojmował bardzo szeroko, jako wszelką działalność społecznie użyteczną. Działalność tę ujmował w kategoriach „czynów” (*res gestae, facta*) i „pomników” (*monumenta*). Efektem czynu jest określony

³⁰ Krzyżanowski: *op. cit.*, s. 162.

³¹ *Setnik...*, s. 43.

„pomnik”, czyli to, co człowiek wytworzył, w czym siebie zobiektywizował, co po nim pozostaje i świadczy o swoim twórcy. Jaki zatem jest charakter owych „czynów” i „pomników” w tekstach Starowolskiego? Poznanie treści owych kategorii pozwoli bliżej określić pojmowanie kultury przez badanego autora.

Kategoria „czynów” występuje w twórczości Starowolskiego raczej rzadko, ustępując miejsca na rzecz czynów konkretnych, podpadających już pod kategorię „pomników”. Za „pomniki” pozostawione po sobie w wyniku twórczości Starowolski uważa: 1) dokument pisany potwierdzający zawarcie pokoju między Zygmuntem Starym a Bogdanem Wołoskim oraz dzielne czyny i zwycięstwa wojenne przodków³², 2) książki, m. in. Starowolski prosi, by Jan Gostomski opat z Wąchocka umieścił jego książkę w bibliotece jako pomnik³³, 3) kantylenę muzyczną Marcina ze Lwowa, 4) filię Akademii Krakowskiej założoną w Poznaniu przez Lubrańskiego, 5) instrumenty matematyczne podarowane Akademii Krakowskiej przez króla Węgier Macieja Korwina³⁴, 6) osobę Jana Zamojskiego, 7) miasto Zamość wraz z jego sławną Akademią, 8) bazylikę zamojską³⁵, 9) złotą statuetkę patrona Władysława IV złożoną w Rzymie w dowód pobożności z okazji odbytej tam pielgrzymki³⁶, 10) publiczne wyznanie wiary Orzechowskiego potwierdzone na piśmie³⁷, 11) konkretne cnoty jako wartości moralne przejawiające się w formie pobożności, dobroczynności, szczodropliwości i sprawiedliwości³⁸. Ponadto Starowolski uznał za pomniki wszystko, co człowiek pozostawia po sobie w wyniku swojej działalności. Wyjaśniał przy tym, że o naszych czasach zamierzchłych wiemy niewiele, gdyż nie pozostały po nich żadne pisane pomniki, dzięki którym jedynie pamięć o zmarłych jest nieśmiertelna³⁹. W całej twórczości Starowolskiego kategoria „pomników” występuje 66 razy. W tej sumie w 63 wypadkach posiada charakter renesansowy, a tylko 3 razy nabiera znaczenia cnoty pobożności lub innych cnót moralnych funkcjonujących w systemie etycznym opartym na motywacji religijnej. Dodać tutaj trzeba, że w podobny renesansowy sposób funkcjonują te kategorie w dziełach P. Giovio⁴⁰, J. J. Boissarda⁴¹, T. de Bèze⁴² i A. Miraeusa⁴³.

³² *De rebus Sigismundi I...*, Cracoviae 1616, s. 8, 32.

³³ *Mellifluus Bernardus...*, Cracoviae 1622, s. 5 nlb.

³⁴ *Setnik...*, s. 29, 39, 45, 58, 78, 81, 98, 105, 122, 135, 140, 148, 190.

³⁵ *Pietatis Zamosciana Monumentum...*, Zamość 1637, s. 2 nlb, 5-6 nlb, 9 nlb, 16; *Elogium funebre*

[...] *Thomae Zamoscii Sarii...*, Zamość 1638, s. 22 nlb.

³⁶ *Panegyricus Vladislao Sigismundo [...] consecratus*, Antverpiae 1633, s. 15, 18.

³⁷ *Setnik...*, s. 155-159.

³⁸ *Adorea [...] Andreae Lipski...*, Cracoviae 1617, s. 25.

³⁹ *Sarmatiae Bellatores, Coloniae Agrippinae* 1631, s. 1 nlb, 5 nlb, 8.

⁴⁰ *Pauli Iovii [...] Elogia [...] virorum literis illustrium...*, Basileae 1577, s. 8, 41, 81, 110, 127, 138, 159; *Elogia virorum bellica virtute illustrium...*, Basileae 1575, s. 22, 131, 190, 289, 372.

⁴¹ J. J. Boissard: *Icones quinquaginta virorum...* Francofurti 1597; cz. II, s. 145, 161, 207, 233, 239, 240, 246; cz. III, s. 11, 125, 141, 160, 161, 184, 267, 296; cz. IV, s. 7, 45, 89, 275.

⁴² *Icones id est verae imagines virorum doctrina simul et pietate illustrium [...] Theodoro Beza autore*, Genevae 1580, s. 47, 139, 149, 161.

⁴³ A. Miraeus: *Elogia illustrium Belgii Scriptorum...*, Antverpiae 1602, s. 4, 36, 45, 86, 105, 164, 172, 275.

Analiza kryterium wykształcenia i twórczości umysłowej, uwidocznionego w kategoriach „czynów” i „pomników” pozwala odtworzyć wzór osobowy człowieka, stworzony i eksponowany przez Starowolskiego w całej jego twórczości literackiej. „Pomniki” umysłu i rąk ludzkich świadczą o ujmowaniu przez Starowolskiego człowieka jako istoty aktywnej. Ta aktywność przejawia się w tworzeniu. Człowiek eksterioryzuje się w procesie tworzenia dzieł społecznie użytecznych. Tworząc przekształca świat przedmiotowy w świat ludzki, „świat w sobie” w „świat dla człowieka”. Natomiast ten człowiek, który nie pozostawia po sobie żadnych dzieł, nie prowadzi życia ludzkiego. Żyje wprawdzie, ale życie jego niczym nie różni się od życia zwierząt. Drugim elementem tegoż wzoru osobowego jest wykształcenie, gdyż tworzyć, pozostawiać po sobie „pomniki” może tylko człowiek wykształcony. Możemy zatem powiedzieć, że za wzór osobowy Starowolski uznaje człowieka wykształconego, tworzącego dzieła społecznie użyteczne.

Uczciwie jednak należy przyznać, że dla Starowolskiego wzorem autentycznego katolika jest człowiek aktywnie zaangażowany w walkę z innymi wyznaniem, broniący Kościoła katolickiego i jego przywilejów. Walkę z herezjami Starowolski wypukla w wielu życiorysach swoich bohaterów i sam ją realizuje, robi to jednak w sposób — jeśli tak można powiedzieć — umiarkowany. Walka z herezjami nigdy nie przekształca się u niego w walkę z renesansem, nie wzywa bowiem do niszczenia renesansowej kultury ani renesansowej wizji człowieka nie przeciwstawia wizji średniowiecznej. Co więcej, można bez popełnienia błędu powiedzieć, że wzór osobowy katolika walczącego z heretykami, wypracowany w kontekście walk religijnych epoki, w całokształcie twórczości Starowolskiego zdecydowanie ustępuje miejsca wzorowi osobowemu człowieka renesansu. Potwierdzi to analiza kolejnych kategorii filozoficznej antropologii Starowolskiego.

5

Następnymi kategoriami, które są jakby logiczną konsekwencją kategorii „czynów” i „pomników”, są kategorie „sławy” (*gloria – laus – fama*), „nieśmiertelności” (*immortalitas*), „pamięci” (*memoria*), „imienia” (*nomen*), „potomności i potomnych” (*posteritas – posterii*). Zapoznajmy się z ich treścią, ona bowiem dopełni obrazu filozofii kultury Starowolskiego.

Z wielkim kultem, jaki Starowolski żywił dla nauki, łączy się jego pogląd na sławę. Już w jednym z pierwszych swoich dzieł autor zachęca młodego księcia, by pragnienie chwały oparł na dążeniu do zdobycia wiedzy. W przemówieniu przed bitwą wkłada w usta wodza porównanie sławy do wschodzącego słońca:

Jak bowiem słońce słabsze jest o wschodzie i blask jego wzmaga się w miarę podnoszenia się w górę — tak chwała wyrasta z męstwa i zasług w miarę upływu czasu [...] strata zaś chwały winna być

dla umysłów szlachealnych czymś cięższym niż wszelkie niewygody czy inne kłęski [...]. Polacy jednak zawsze uważali, że szlachezną jest rzeczą umrzeć za ojczyznę w szyku bojowym i w ten sposób trwać w sławie i chwale teraz i w przyszłości⁴⁴ [tłum. — P. Sz.].

Sławę Starowolski uważa za największe dobro, większe od samego życia. Pragnienie sławy wyróżnia ludzi znakomitych i szlachealnie wychowanych od pospólstwa. Otaczając opieką Akademię Krakowską Szyszkowski zdobędzie sobie nieśmiertelną sławę u wszystkich miłośników literatury, a sława ta będzie dla niego największą nagrodą za wszystkie jego prace⁴⁵. Sława i honor są w życiu najwyższymi wartościami, dla nich nie należy żałować kosztów ani pracy⁴⁶. Wolność kwitnie sławą nieśmiertelną, a pragnienie sławy u przodków winno być dla nich jakby nasieniem czy sokiem, który wyda owoc w postaci nowych dążeń do prawdziwej sławy⁴⁷. Poszczególne postaci *Setnika* zdobywają sławę różnymi sposobami. Piotr Wolski był „sławny raczej z cycerońskiej wymowy niż ze szlachealności rodu lub wysokiej godności, choć posiadał i jedno i drugie”⁴⁸. Jan Clobucius, profesor filozofii na Akademii Krakowskiej „sławny z zalet umysłu, rozważgi, uczonej wymowy i talentu pisarskiego”. Andrzej Schön sławny był za granicą ze swej uczoneści, Krzysztof Warszawicki ze swych dzieł pisanych, Maciej Strykowski i Jan z Głogowa z uprawianej przez nich nauki i sztuki⁴⁹. W książce *De claris oratoribus Sarmatiae* Starowolski wyprowadza sławę głównie ze sztuki wymowy zamieszczonych w niej sławnych mówców sarmackich⁵⁰, a *Sarmatiae Bellatores* (Coloniae Agrippinae 1631) stanowi jeden pean na cześć sławy płynącej z działalności wojennej i sztuki wojskowej. Poza działalnością militarną sławę zdobywa się również na polu działalności naukowej. Nieśmiertelną sławę imienia daje piśmiennictwo⁵¹. Sława jest jedyną zapłatą za pracę, jest najwyższym dobrem i dobra tego nie są pozbawieni zmarli. Musi być jednak oparta na własnej, nie cudzej pracy, tj. musi wynikać z własnego wysiłku i własnych osiągnięć⁵². Nie trzeba tu dowodzić, że podobne opinie o roli i wartości sławy głosili J. J. Boissard, A. Thévet i P. Giovio.

Konsekwencją zdobytej sławy jest dobre imię i nieśmiertelność, czyli trwanie w pamięci potomnych. Ponieważ Starowolski w sporach religijnych opowiedział się po stronie kontrreformacji, interesujące jest, do jakiego stopnia religijne pojmowanie nieśmiertelności jako trwania w życiu pozagrobowym, wpłynęło na

⁴⁴ *De rebus Sigismundi I*, s. 6-7 nlb.

⁴⁵ *Eucharisticon* [...] *M. Szyszkowski*, Cracoviae 1617, s. 4-5 nlb.

⁴⁶ *Pobudka abo rada na zniesienie Tatarów Perekopskich*, Kraków 1618, s. 19.

⁴⁷ *Oratio in obitum* [...] *C. Chodkievicii...*, Cracoviae 1622, s. 10, 28.

⁴⁸ *Setnik...*, s. 64-65.

⁴⁹ *Ibid.*, s. 100, 114, 127, 188, 192, 204, 207.

⁵⁰ *De claris oratoribus Sarmatiae*, Florentiae 1628, s. 6, 19, 41, 36, 53, 59, 60, 62, 66, 73, 132, 145, 171, 193, 200, 210.

⁵¹ *Laudatio Almae Academiae Cracoviensis*, Cracoviae 1638, s. 17.

⁵² *Ibid.*, s. 6, 15, 17; *Elogium funebre Thomae Zamoscii Sarii*, Zamość 1638, s. 4, 7 nlb.

renesansową treść nieśmiertelności jako trwania w pamięci potomnych? Ważne jest, jakie pojmowanie nieśmiertelności przeważa u Starowolskiego. Pozwoli to lepiej ocenić, ku jakiej — średniowiczej czy renesansowej — kulturze Starowolski się skłaniał.

Tytułem do nieśmiertelności Marcina Szyszkowskiego u wszystkich miłujących naukę jest opieka nad Akademią Krakowską⁵³, podobnie jak u Andrzeja Lipskiego nakłady finansowe poniesione na naukę⁵⁴. Tytułem do nieśmiertelności jest również cnota (*virtus*) rozumiana nie w sensie religijnym, lecz w znaczeniu stosowanym już w starożytności i funkcjonującym w epoce odrodzenia, jako dzielność i moc, którą odznaczał się Karol Chodkiewicz⁵⁵. Nieśmiertelność, której pragniemy, płynie z zalet umysłu, sławy, czynów i zamierzeń podejmowanych dla ojczyzny, m. in. z wielkich czynów wojennych. *Hekatontas* pisze Starowolski po to, by najlepszych synów narodu uratować od zapomnienia i utrwalić w pełnym blasku w pamięci ludzi wykształconych⁵⁶. Trwanie w pamięci ludzkiej jest największą nagrodą za wspaniałe czyny. Dla potomnych pisze Starowolski pochwały sarmackich wojowników, by cnoty ich i imiona tak długo żyły, jak długo świat trwać będzie, a w *Prawym Rycerzu* wprost przytacza wypowiedź Cyncerona z I księgi *Tuskulanek*, gdzie ten starożytny Rzymianin wyjaśnia, że nikt nie ponosi śmierci za ojczyznę, jeśli nie ma wielkiej nadziei na nieśmiertelność⁵⁷. W panegiryku poświęconym Władysławowi IV czytamy, że uzyskanie nieśmiertelności najbardziej ułatwiają boskie talenty ciała i duszy, a sam Władysław IV będzie nieśmiertelny, gdyż stanął w obronie Akademii przed jezuitami i umożliwił jej rozwijanie nauki⁵⁸. Motywem do nieśmiertelności jest również sprowadzenie kamedułów do Krakowa przez Mikołaja Wolskiego⁵⁹, walka Stanisława Reszki i Tomasza Tretera z herezjami⁶⁰ oraz tępienie przez papieża Innocentego X bezbożności, podstępów i nieuczciwości. Starowolski robi w *Setniku* wyrzuty ówczesnym magnatom polskim, że wolą pieniądze wydawać na psy, konie, szaty, służbę, wina lub pachnidła, aniżeli na drukowanie książek, co mogłoby imię ich utrwalić po wszystkie wieki i wszystkie pokolenia⁶¹.

W życiorysach biskupów krakowskich przytacza Cyncerona (z *Oratio pro Marcello*) podkreślającego, że nie to życie należy uznać za prawdziwe, które polega na utrzymaniu ciała i ducha, lecz to, które trwa w pamięci wszystkich wieków żywione przez potomność, na które spojrzenie swe zawsze zwraca

⁵³ *Eucharisticon* [...] M. Szyszkowski, s. 18.

⁵⁴ *Adorea* [...] A. Lipski, s. 14 nlb.

⁵⁵ *Oratio in obitum* [...] C. Chodkiewiczii, s. 8, 22, 29.

⁵⁶ *Setnik*..., przedmowa.

⁵⁷ *Prawy Rycerz*, b.m.dr., 1648, s. 56.

⁵⁸ *Panegyricus Vladislao Sigismundo*..., s. 7–8, 36, 46.

⁵⁹ *Laudatio funebris Nicolai de Podhayce Wolski*, Cracoviae 1630, s. 32–33.

⁶⁰ *Hekatontas*..., 1627, s. 4.

⁶¹ *Ibid.*, in *dedic.*, *lectori meo*.

wieczność⁶². Wreszcie w życiorysie Wincentego Kadłubka Starowolski wyraźnie odróżnia dwa rodzaje nieśmiertelności. Jedna — to nieśmiertelność pojmowana w znaczeniu ściśle religijnym, rozumiana jako trwanie w życiu pozagrobowym, druga — to nieśmiertelność rozumiana w sensie laickim jako trwanie w pamięci potomnych. Pierwszy rodzaj nieśmiertelności zyskuje się świętością życia, drugi osiągnięciami zbrojnymi i nauką⁶³. Pod koniec życia Starowolski podsumowuje wszystkie sposoby zyskiwania nieśmiertelności i wylicza je w *Breviarium Iuris Pontificii*. Są nimi: działalność zbrojna wojenna, studia, cnota, sztuki techniczne, utrzymanie pokoju, stanowiska profesorskie, biegłość w mowie, pisane dzieła, urzędy kościelne i świętość obyczajów⁶⁴.

Przegląd wyodrębnionych przez Starowolskiego 15 motywów zdobywania nieśmiertelności pozwala zauważyć, że tylko dwa z nich — walka z herezjami i walka z bezbożnością (areligijnością) — nie posiadają charakteru renesansowego. Przyjęcie ich było wynikiem osobistych przekonań religijnych autora oraz wpływu wywieranego nań przez obóz kontrreformacji. Wszystkie inne przytaczane przez Starowolskiego motywy pozbawione są charakteru religijnego, a wiążąca się z nimi nieśmiertelność posiada również charakter laicki, rozumiana jest bowiem jako przedłużenie istnienia człowieka po jego śmierci w pamięci potomnych⁶⁵. Nie potrzeba dowodzić, że u P. Giovio, J. J. Boissarda, T. de Bèze i A. Miraeusa kategoria ta posiada również charakter renesansowy.

6

Kolejnym, trzecim kryterium doboru pisarzy do *Hekatonas* jest fakt ich kształcenia się lub pracy w Akademii Krakowskiej. Zwróćmy uwagę na kontekst historyczny. Akademia Krakowska toczyła w owym czasie walkę z jezuitami, usiłującymi ją sobie podporządkować, narzucić swój system naukowy i wychowawczy, wyprofilowany w duchu działalności kontrreformacyjnej i kontrrenesansowej⁶⁶. Walka rozpoczęła się w roku 1619, a pierwszy jej etap zakończył się zwycięstwem Akademii w roku 1634, kiedy to król Władysław IV listem z dnia 26 V 1634 r. nakazał jezuitom zastosować się do *breve* papieża Urbana VIII

⁶² *Vitae Antistitum Cracoviensium*, Cracoviae 1655, s. 46 nlb.

⁶³ *Vita [...] Vincentii Kadlubkonis*, Cracoviae 1642, s. 2.

⁶⁴ *Breviarium Iuris Pontificii*, Romae 1654, s. 8.

⁶⁵ Por. P. Szydłowski: *Humanistyczny aspekt pojęcia nieśmiertelności w poglądach Szymona Starowolskiego*, *Studia i Materiały*, z. 3, (Nauki społeczno-polityczne, Nr 2), Zielona Góra 1975, s. 73–81.

⁶⁶ F. Bielak: *Wstęp* [w:] Starowolski: *Setnik*, s. 18–21; H. Barycz: *Historia Szkół Nowodworskich*, Kraków 1939–1947; id.: *Jan Brożek na tle walki elementów postępowych z tradycyjnymi w Uniwersytecie Jagiellońskim* [w:] *Krakowskie Odrodzenie* 1954; id.: *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*, Kraków 1935, id.: *Perypetie Jana Brożka z powodu „Gratis”* [w:] „*Roczniki Biblioteczne*” t. VIII, 1965, s. 101–111; A. Przyboś: *Akta sejmikowe województwa krakowskiego (1621–1648)*, Kraków 1953, t. II, s. 49, 55–56; *Jana Brożka „Gratis”* (1625), wyd. H. Barycz, Kraków 1929.

(z dnia 22 III 1634) i zamknąć swoje, założone w roku 1625, kolegium. Prawdą jest, że Starowolski w całym przebiegu walki nie stanął otwarcie po stronie Akademii, nie chciał bowiem narazić się swoim protektorom; Ostrogskim, Tomaszowi Zamojskiemu, Mikołajowi Wolskiemu, Annie z Kostków Ostrogskiej, którzy byli równocześnie gorliwymi protektorami jezuitów. Nie walczył wprost, jak to robił Jan Brożek, walczył jednak inną metodą. W 1625 r., roku założenia w Krakowie kolegium jezuickiego, opublikował pierwsze wydanie swego *Hekatontas*. Specjalnym doбором pisarzy — gdyż na 100 biografii tytułowych aż 60 pisarzy studiowało na Akademii — dowodził dobrego ducha panującego w Akademii. Nie pominął przy tym Mikołaja Dobrocieskiego i Jakuba Janidły — bojowników o niezależność uczelni. Z zestawu nazwisk wniosek narzucał się sam: jak dotychczas, tak i nadal Akademia zdolna jest wychowywać prawdziwych obywateli, obrońców religii katolickiej (o którą wszak tak bardzo walczyli jezuici) bez konieczności podporządkowania się jezuitom⁶⁷. A kiedy jezuici ten pierwszy etap walki przegrali, Starowolski wystąpił już otwarcie z pełną pochwałą uczelni i opublikował *Laudatio Almae Academiae Cracovicensis* (Cracoviae 1639), gdzie entuzjastycznie eksponował jej zasługi.

Wymowa tego kryterium w kontekście problemu filozofii kultury Starowolskiego jest wyjątkowo ważna. Jeśli się zważy na rolę, jaką jezuici odegrali w akcji kontrreformacyjnej i kontrrenesansowej oraz do czego doprowadzili szkolnictwo polskie w dobie saskiej, wówczas opozycyjne stanowisko Starowolskiego wobec jezuitów świadczyć może tylko o jego akceptacji kultury renesansowej

7

Czwartym wreszcie kryterium doboru pisarzy do *Hekatontas* jest ich plebejskie pochodzenie. Umieszczając w swoim zbiorze 232 sławnych pisarzy polskich Starowolski nie ograniczył się do ludzi pochodzenia szlacheckiego, lecz wprowadził również wiele postaci z niższych warstw społecznych. Ważny jest sam fakt wprowadzenia ich do zbioru oraz sposób mówienia o nich. Świadczy on w pewien sposób o poglądach społecznych i przekonaniach aksjologicznych autora. Starowolski niejednokrotnie w swoich dziełach walczy z feudalnym pojmowaniem szlactwa, polegającym wyłącznie na fizycznym pochodzeniu z rodu szlacheckiego, a nie połączonym ze szlactwem ducha. Toczy w ten sposób polemikę, jak to wcześniej robił Marcin Kromer, z poglądami szlachty na wielką i wyłączną wartość swego stanu, wynoszącą go z tytułu samej przynależności do rodu ponad inne stany. Wskazuje, że również ludzie z niższych warstw społecznych zdolni są do osiągnięcia wykształcenia i do poważnego wkładu

⁶⁷ Por. H. Barycz: *Dzieło literackie Jana Brożka [w:] W blaskach epoki Odrodzenia*, Warszawa 1968, s. 362–375; J. Tazbir: *Literatura antyjezuicka w Polsce 1578–1625. Antologia*, Warszawa 1963, wstęp.

w narodową kulturę⁶⁸. To właśnie zarzucano Starowolskiemu już za jego życia, o czym świadczy jeden z ówczesnych pisarzy, Gaspar Siemek: „Byli tacy, którzy mieli Starowolskiemu za złe to, że on do grona sławnych mężów zaliczył niektórych z krwi nieznannej i plebejskiej”⁶⁹ [tłum. — P. Sz.]. Dlatego nie można w tej sprawie pogodzić się z poglądem Jerzego Starnawskiego, który utrzymuje, że: „Starowolski kreśląc niezliczone życiorysy zarówno pisarzy pochodzenia szlacheckiego jak i gminnego, nie dostrzegał, iż stanowisko zdobyte w społeczeństwie własną pracą więcej warte niż odziedziczone po przodkach”⁷⁰.

Obok faktu wprowadzenia do zbioru pisarzy plebejskich nie mniej ważny jest sposób mówienia o nich, sposób pełen dla nich podziwu i uznania. Bardzo wymownie przedstawił np. postać Marcina Kromera, podkreślając jego wielki talent i uczoność, sygnalizując jednocześnie, że zajmował on w państwie wysokie stanowiska, mimo że nie pochodził ze stanu szlacheckiego: „Tym bardziej należy to podziwiać, że nie otaczał go blask przodków i własną jedynie zasługą doszedł do najwyższej w Polsce godności”⁷¹.

W taki właśnie sposób mówili pisarze odrodzenia, kiedy szerzyli przekonanie, że własna praca, a nie szlacheckie urodzenie daje prawo do zajęcia należytego miejsca w społeczeństwie. Czyż nie można przyjąć, że Starowolski opowiedział się w ten sposób za demokratyzacją kultury? Nie można wprawdzie mówić o istnieniu w owych czasach „kultury masowej” w dzisiejszym rozumieniu tego terminu, ale czyż nie można uznać Starowolskiego za jej prekursora, skoro opowiadał się nie tylko za dostępem do kultury, ale i za aktywnym jej rozwijaniem przez ludzi z warstwy mieszczańskiej i chłopskiej? Czyż postulat tworzenia kultury przez członków wszystkich stanów społecznych nie jest elementem filozofii kultury, w tym wypadku filozofii Starowolskiego?

Przekonanie swoje w tym zakresie potwierdzał Starowolski praktyką doboru sobie bliższych znajomych z kręgów społecznie nieuprzywilejowanych. Byli nimi, jak dowodzi Henryk Barycz, ludzie inteligentni, plebeje świadomi swego stanu klasowego, lekceważonego w społeczeństwie szlacheckim. Starowolskiego łączyła z nimi walka z jezuitami, wyraźnie zarzucającymi Akademii i Kolegium Nowodworskiemu wszechstanowy charakter⁷².

⁶⁸ W *Sarmatae Bellatores* Starowolski wyraźnie poucza, że szlachetnych ludzi poznaje się po tym, iż nie żyją wyłącznie chwałą przodków, lecz własnymi czynami zdobywają sobie sławę. Dlatego lepiej jest pochodząc z pogardzanego rodu stać się sławnym, niż pochodząc z rodu sławnego stać się godnym pogardy.

⁶⁹ G. Siemek: *Civis bonus*, s. 5 nlb.

⁷⁰ J. Starnawski: *Szymona Starowolskiego „Hekatomas” i początki bibliografii polskiej*, „Roczniki Humanistyczne” 1964, t. XII, z. 1, s. 148.

⁷¹ *Setnik...*, s. 69.

⁷² H. Barycz: *Historia Szkół Nowodworskich*, s. 94.

Podsumowując, nawiążmy do przyjętego we wstępie kryterium, mającego określić charakter filozofii kultury Szymona Starowolskiego. Tym kryterium jest opowiedzenie się „za” lub „przeciw” osiągnięciom renesansu. Otóż w kontekście tego centralnego problemu ówczesnej epoki należy przyjąć, że zawarta w pismach Starowolskiego filozofia kultury jest filozofią renesansową. Świadczą o tym zastosowane kryteria doboru pisarzy do *Hekatontas* oraz wypełnione renesansową treścią kategorie filozoficznej antropologii tegoż autora. Dlatego z pozostawionych przez Starowolskiego pisanych „pomników” korzystały i będą korzystać kolejne pokolenia polskich humanistów⁷³.

⁷³ Dzieje obecności S. Starowolskiego w piśmiennictwie polskim za okres od XVII wieku do 1975 r. opracował P. Szydłowski: *Między renesansem a kontrreformacją...*, s. 111–142.

SUMMARY

Among extensive studies on Starowolski this is the first attempt to extract his philosophy of culture from his “nonphilosophical” writings. The author presents Starowolski’s ideas about man as a subject and object of philosophy of culture.

Although he belonged to the Counter-Reformation camp, Starowolski did not carry out counter-Renaissance activities; he did not participate in destroying the humanistic ideals of the Polish Renaissance.

On the basis of the analysis of personality patterns contained in Starowolski’s *Hekatontas* (Venetis 1625, 1627), the criteria of their selection and values represented by these patterns, as well as on the basis of the analysis of the central philosophical categories of Starowolski’s anthropology, the author comes to the conclusion that philosophy of culture contained in Starowolski’s writings is a Renaissance philosophy.

РЕЗЮМЕ

Автор впервые в богатых исследованиях творчества Старовольского указывает в его „нефилософских” трудах его философию культуры. Статья представляет взгляды Старовольского на человека как субъект и объект философии культуры.

Старовольски, несмотря на то, что он принадлежал к контрреформатам, не ведет контрренессансной деятельности, не принимает участия в уничтожении гуманистических идеалов польского Ренессанса.

На основе анализа образцов личности показанных в *Hekatontas* (Venetis 1625, 1627) Старовольского, критериев их отбора и представляемым ими образцов ценностей, а также на основании центральных категорий философской антропологии Старовольского, автор приходит к выводу, что философия культуры представлена в письмах Старовольского это ренессансная философия.

