

Lech Szczucki

Andrzeja Dudycza pogląd na świat*

W artykule tym próbuję ukazać niektóre aspekty poglądu na świat Andrzeja Dudycza (1533–1589), polityka, intelektualisty o wszechstronnych zainteresowaniach, niezwykle cenionego w kręgach formującej się właśnie, u schyłku XVI wieku, republiki uczonych. Dudycz pozostawił po sobie skromną liczbę dzieł drukowanych, był natomiast niezwykle wręcz płodnym epistolografem. Korespondencji tej zawdzięczamy też – w głównej mierze – możliwość rekonstrukcji jego światopoglądu.

W liście do medyka cesarskiego Giacomo Scutellariego z 20 grudnia 1583 r. Dudycz określił dość precyzyjnie charakter, a zarazem ewolucję swych zainteresowań: „już od czasu gdy studiowałem w Paryżu niemal 30 lat temu, w o wiele zaś większym stopniu w czasie studiów we Włoszech, doszedłem do przekonania, że o wiele lepiej jest zajmować się rzeczami niż słowami i ozdobami słownymi i zwróciłem się ku studiowaniu rzeczy bardziej solidnych (...) rozmiłowany jestem w filozofii, w (...) medycynie i teologii, przede wszystkim zaś w filozofii i teologii scholastycznej (scholastyczna maniera pisarska uszlachetnia umysł i wzmacnia język), tak iż rzadko biorę do ręki książki z innych dziedzin niż te powyżej wymienione, chyba że dla rozrywki książki matematyczne, aby wprowadzić mego syna w tę tak piękną i doskonale uporządkowaną naukę”.

Uderza w tej wypowiedzi przemknęcie się nad kwestią stosunku do nauk ścisłych, w szczególności zaś astronomii i astrologii. Stanowiły one bowiem niezmiernie ważny element w Dudycza świecie mentalnym. Zainteresowania

* Tekst niniejszy sygnalizuje tylko pewne wątki, które znajdują pełniejsze rozwinięcie – i stosowną dokumentację – w przygotowywanej do druku monografii Andrzeja Dudycza.

astrologią i magią naturalną, a po części i astronomią, rozpoczęte w 1568 r. w Krakowie, przekształciły się – poczynając od końca lat siedemdziesiątych XVI wieku – w prawdziwy kult dla nauk matematycznych, przy czym jednak brak należytego przygotowania w tej dziedzinie sprawił, że Dudycz nie był w stanie prowadzić samodzielnych studiów, o czym zresztą wielokrotnie z wielkim rozgoryczeniem i zawstydzeniem pisał. Obserwacje i rachunki astronomiczne cenił bardzo wysoko, jakkolwiek odmawiał im bezpośrednich walorów użytkowych, samych zaś astronomów obwiniął o zbytnią subtelność wywodu. Stąd też przez astronomów nie był traktowany jako profesjonalista, lecz tylko jako mecenas i miłośnik tej gałęzi wiedzy. Znacznie większe znaczenie miała natomiast prowadzona na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XVI w. polemika Dudycza wymierzona przeciwko astrologii wróżebnej w ogóle, wierze zaś w proroczy sens komet w szczególności. Rozpoczął ją Dudycz słynnym listem do Jana Cratona *de significatione comentarum* w 1578 r. i kontynuował jeszcze przez następne trzy lata ścierając się z przyjaciółmi, których jego poglądy mocno oburzyły. Otóż przyjaciele ci: wybitny astronom praski Tadeáš Hájek, lekarz cesarski Peter Monau i środowisko wrocławskie skupione wokół Cratona, pozostawali pod silnym wpływem Melanchtona, ten zaś *signa caelestia* traktował jako swoisty alfabet, za pomocą którego Bóg komunikuje się z ludzkością. W opinii natomiast Dudycza, powtarzającego zresztą stare motywy polemiki antyastrologicznej, determinizm gwiezdny niszczy porządek moralny. Gdyby bowiem przyjąć, że wszystko dzieje się z konieczności, wówczas nie wiadomo byłoby, jakie czyny zasługują na kary, a jakie na nagrody. Dudycz pragnął ocalić suwerenność boskich decyzji zagrożonych przez determinizm astralny i zarazem rewindykować wolność ludzkich czynów.

Bardziej skomplikowany, momentami nawet rozdarty, był stosunek Dudycza do magii. Z jednej strony był on bliski poglądom Tomasza Erasta, iż nie istnieje magia naturalna, wszelkie zaś tzw. cudowne efekty – to w rzeczy samej iluzje spowodowane przez demony; w ogóle należy zauważyć, iż Dudycz sztuczkom diabelskim przypisuje bardzo wiele. Gdy więc Peter Monau przesłał mu wiadomość o dwóch dziewczętach, które doprowadziły się do stanu krańcowego wyczerpania ciągłymi podskokami, i sformułował hipotezę, że idzie tu o chorobę św. Wita, a więc padaczkę, Dudycz tak ją skomentował: „Sądzę, że skakały one pod wpływem impulsów demona i nie wzrusza mnie to, że modliły się i wzywały obecnych do modlitw. Wiem bowiem, że ów frant biegły jest we wszelkich oszukańczych sztuczkach i przybiera często postać anioła, by ludzi mamić i zwabiać w swe sieci (...)”. Z drugiej strony, w przeciwieństwie do Erasta, który negował możliwość magicznego oddziaływania poprzez wyobrażenie, Dudycz – umocniony, jak twierdzi, w tej opinii autorytetem wielu stuleci – taką możliwość dopuszczał i powoływał się na *fascinum*, czyli rzucanie uroków. Chciałoby się wiedzieć, czy w kwestii karania czarownic podzielał on bezwzględne stanowisko Erasta – postulującego ich palenie na stosie, czy też był

zwolennikiem humanitarnej postawy Johanna Wiera, który w czarownicach widział tylko bezbronne ofiary szatańskich sztuczek. Dudycz dzieła Wiera czytał z pewnością i w jednym ze swych listów określa go mianem *doctus ille sagarum patronus*. Określenie na tyle wieloznaczne, iż trudno byłoby wydawać na jego podstawie stanowczy sąd.

Mówiąc o dyskusji na temat astrologii i rozważaniach o magii i czarach wkroczyliśmy już właściwie na teren filozofii, której Dudycz poświęcał wiele uwagi. Padewscy i paryscy nauczyciele Dudycza – Marcantonio Genua, Francesco Vimercato czy Jacques Charpentier – wpoili mu kult Arystotelesa, którego doktrynę uważał, mimo pewnych wątpliwości, za szczytowe osiągnięcie myśli ludzkiej. Stąd też przez całe życie zbierał pilnie pisma komentatorów Arystotelesa, czy to chodziło o antycznych komentatorów greckich w rodzaju Philoponosa i Simplikiosa, czy o wykłady profesorów rozmaitych uniwersytetów niemieckich. Śledził też nowe prądy filozoficzne, ale podchodził do nich z wyraźną rezerwą. I tak sukcesy ramizmu w Niemczech – samego Piotra Ramusa Dudycz znał osobiście i próbował też, bezskutecznie, nakłonić do przyjazdu do Polski – napawały go niepokojem. Przyznawał wprawdzie, że system francuskiego filozofa ułatwia naukę i ulepsza elokwencję, raził go jednak krytyczny stosunek Ramusa do autorytetów w rodzaju Arystotelesa. Spore zainteresowanie wzbudziła też w nim – pod wpływem wiadomości napływających z Italii – doktryna Bernardina Telesia i jego oryginalnego ucznia Agostino Doniego, którego zresztą gościł we Wrocławiu, jednakże nie trafiła mu zupełnie do przekonania. Największe zainteresowanie Dudycza wzbudził altdorfski profesor Nicolaus Taurellus, wybitny w owym czasie perypatetyk, z którym Dudycz w ciągu 1581 r. utrzymywał dość ożywioną korespondencję, przerwana następnie, z niejasnych względów, na blisko siedem lat.

Zachowały się, niestety, tylko listy Dudycza, wynika z nich jednak niedwuznacznie, iż lansowana przez Taurellusa harmonizacja filozofii perypatetyckiej z teologią chrześcijańską nie przypadła mu do gustu. Spodziewał się bowiem – pisze w liście z 1 sierpnia 1581 r. – że otrzyma na swe pytania odpowiedź utrzymaną w duchu ścisłej filozofii perypatetyckiej, podczas gdy Taurellus sięga do teologii. Ta przedłożona Taurellusowi kwestia dotyczyła, jak się wydaje, przyczyny złych popędów. W przeciwieństwie do niemieckiego filozofa Dudycz uważał, iż to nie grzech pierworodny jest ich przyczyną, ale wrodzona każdemu człowiekowi – zanim jeszcze zgrzeszył – inklinacja do grzechu. Jest rzeczą znamionną, iż gdy pod koniec życia, w 1588 r., Dudycz nawiązał znowu kontakty z Taurellusem, ocenił jego filozofię w entuzjastycznych wręcz słowach stwierdzając, iż należy on do nielicznych samodzielnie myślących filozofów, podczas gdy większość innych powtarza tylko to, czego nauczyła się od swych mistrzów. Przy tej okazji Dudycz wyraża się w bardzo pochlebnych słowach o dziele *Physica christiana* Lamberta Daneau, kalwińskiego filozofa i teologa, który szedł bardzo daleko w odrzucaniu Arystotelesa na rzecz

rozwiązań ściśle uzgodnionych z normami biblijnymi. Niezależnie od tych zainteresowań dla współczesnych mu nurtów filozoficznych, Dudycz najbardziej cenił sobie tradycję sceptyczną średniej Akademii, która w jego opinii przetrwała w tradycji scholastycznej, a więc dyskusję za i przeciw danej tezie (*in utramque partem*), jego zdaniem najlepiej kształcąca umysł i sprzyjająca nauczaniu.

Stanowisko Dudycza w tej kwestii ulegało zresztą pewnej ewolucji. I tak, gdy w otrzymanym od Andrzeja Frycza Modrzewskiego w 1565 r. dziele *De republica emendanda* napotkał gorącą pochwałę „zwyczaju filozofów rozprawiania za i przeciw podanemu tematowi”, zanotował na marginesie: „Nie wiem, czy ten zwyczaj jest użyteczny w religii chrześcijańskiej” (*Nescio, an in Christiana religione hic mos utilis sit*). W okresie fascynacji antytrynitaryzmem, w liście do Jana Łasickiego z 1571 r., w którym Dudycz zajął postawę pryncypialną, sprzyjającą rozwiązaniom dogmatycznym proponowanym przez to wyznanie, sceptycyzm został wyraźnie potępiony: „mogłem, gdybym chciał, występnie chwalić się swym rozumem, dyskutując akademickim zwyczajem na temat przeciwstawnych w religii stanowisk”. Natomiast w korespondencji z Teodorem Bezą z lat 1568–1570 zasada dyskusji *in utramque partem* jest w pewnej mierze zachowana, Dudycz bowiem stale podkreśla, iż występuje w niej w roli człowieka targanego wątpliwościami, który chce być pouczony przez mądrzejszych i bardziej od niego uczonych. W liście-traktacie do Bezy z 1571/72 r., stanowiącym w gruncie rzeczy jawną deklarację antytrynitarstwa, Dudycz powiada – jakby czując, że przekroczył bezpieczną granicę – że występuje w roli antytrynitarza dyskutującego z przeciwnikiem. Nietrudno wszakże zauważyć, iż *mos academicus* traktuje on niekiedy jako wygodną maskę, która pozwala mu głosić poglądy bardzo śmiało. Maską tą zresztą nikogo w błąd nie wprowadziła i w środowiskach kalwińskich – polskich i europejskich – Dudycz zyskał opinię jeśli wręcz nie heretyka, to przynajmniej człowieka bardzo bliskiego herezji. Opinia ta uległa pewnej modyfikacji w połowie lat siedemdziesiątych, kiedy to Dudycz nawiązał znowu dobre stosunki z Teodorem Bezą i kiedy to starał się usilnie, aby swe fascynacje antytrynitaryzmem przedstawić jako nieistotny i marginalny w gruncie rzeczy epizod.

Dla badacza światopoglądu Dudycza lata 1568–1572 są bardzo ważne, gdyż powstały wtedy jego zasadnicze listy-traktaty teologiczne. W okresie późniejszym Dudycz podejmie niektóre z tych myśli, po części je rozwijając, po części powtarzając, niektóre zaś będzie się starał przemilczeć.

Wagi i znaczenia tych listów nie należy, jak sądzę, mierzyć tylko stopniem radykalizmu dogmatycznego, tak się bowiem składa, że do krytyki dogmatu Trójcy nie wniósł Dudycz raczej nowych ustaleń, pozostawiając pod zasadniczym wpływem antytrynitaryzmu polsko-siedmiogrodzkiego. Daleko bardziej oryginalna wydaje się jego krytyka protestantyzmu, której zresztą towarzyszy,

jakby na marginesie, kilka pytań i wątpliwości wykraczających również daleko poza horyzont myślowy polskiego czy siedmiogrodzkiego antytrynitaryzmu. Przyjrzymy się więc jej nieco dokładniej.

Problem pierwszy dotyczy kwestii Kościoła. Gdzie znajduje się obecnie – pyta Dudycz – prawdziwy i katolicki Kościół? Byłoby trudno określić tym mianem kościoły protestanckie. Nie dysponują one bowiem jednością wiary, przy czym nie idzie tu tylko o różnice występujące pomiędzy poszczególnymi konfesjami, np. między luteranizmem i kalwinizmem, lecz również pomiędzy teologami należącymi do tej samej konfesji. Jedność ideową protestantyzmu – zauważa Dudycz nie bez ironii – gwarantuje tylko wspólna dla wszystkich jego odłamów wrogość do papieżstwa. Ponadto jest protestantyzm fenomenem dość młodym, bo liczącym sobie tylko około pięćdziesięciu lat, ludzie zaś uważani za jego prekursorów wyznawali poglądy nader różniące się od przyjętych dziś w kościołach protestanckich. Kościół katolicki natomiast może się chlubić swą starożytnością, sukcesją apostołską, a wreszcie swym „cudownym porządkiem”. Polega on na tym, że części tego Kościoła hierarchicznie ustawione wysoko łączą się ze średnio położonymi, te zaś z kolei łączą się z częściami hierarchicznie położonymi niżej. Więż taka, umocniona powagą wielu wieków i krwią licznych męczenników, pozwala Kościołowi katolickiemu zwalczać skutecznie przeciwników. Centralistyczny charakter Kościoła rzymskiego stanowi zarazem gwarancję jego autorytetu i pozwala mu hamować walki wewnętrzne, które mogłyby osłabić jego jedność. W Kościołach protestanckich natomiast brak takiego autorytetu i stąd anarchia oraz samowola stanowią ich cechą charakterystyczną.

Oskarżenia skierowane przeciwko protestantom przybierają na sile w chwili, gdy Dudycz piętnuje ich ze względu na brak tolerancji wobec inaczej wierzących. Protestanci są mianowicie przekonani, że reprezentują jedyny i prawdziwy Kościół – przekonanie zresztą, którego nie można dowieść za pomocą poważnych argumentów – i stąd prześladują okrutnie inaczej wierzących. Dobrze wiadomo – stwierdza Dudycz – że apostołowie nie zabijali, nie posyłali nikogo na wygnanie ani też nie wszczynali wojen z powodu religii.

Zdanie św. Pawła *arma nostra sunt spiritualia* stanowi dla Dudycza jeden z głównych argumentów na rzecz tolerancji religijnej. Twierdzenie, iż protestanci nie zabijają z powodu różnic w wierze, ale przekazują tylko heretyków do ukarania urzędowi świeckiemu, jest dla Dudycza nędznym wybiegiem, przypominającym potępioną wszak przez tychże samych protestantów praktykę papistów.

Wykorzystywanie argumentacji zawartej w pismach apologetów katolickich, zwłaszcza zaś Wincentego z Lerynu, nie oznacza jednak, iż Dudycz opowiedział się po stronie Kościoła rzymskiego. Można powiedzieć, że z pozycji zewnętrznego obserwatora, którą próbuje on tu zająć, racje obu zwalczających się stron: katolicyzmu i protestantyzmu, zdają się równoważyć. Jednakże

w okresie 1568–1572 Dudycz odnalazł zniewalające racje w doktrynie antytrynitarskich wspólnot w Polsce i Siedmiogrodzie. Uznał on wtedy, iż doktryna ta stanowi ostateczne nicjako zwieńczenie dzieła reformacji, której przywódcy – Luter, Zwingli, Kalwin – zatrzymali się jakby w połowie drogi, gdyż nie ośmielili się wyeliminować błędu zagnieżdżonego *in capite* nauki chrześcijańskiej w postaci dogmatu o Trójcy i przedwieczności Chrystusa.

Jawna ta fascynacja radykalizmem religijnym trwała jednak dość krótko, a ściśle rzecz biorąc skończyła się po śmierci Zygmunta Augusta, kiedy to Dudycz powrócił do aktywnej działalności politycznej. Działalność ta zaś wykluczała z góry angażowanie się po stronie anabaptystycznego antytrynitarystwu, który w Wiedniu traktowany był z dużą niechęcią; istnieją zresztą poszlaki wskazujące na to, iż anabaptyzm – w sensie zarówno tezy obrzędowej, jak i egalitarnej ideologii społecznej – sympatii cesarskiego internuncjusza nie budził.

Zainteresowania dla spekulacji teologicznych, zaniechane w okresie intensywnej działalności politycznej prowadzonej w latach 1572–1576, odżyły jednak w morawskim (1576–1579), a następnie wrocławskim (1579–1589) okresie życia Dudycza, jakkolwiek nie miały tak otwartego charakteru, jak w czasie jego pobytu w Polsce. Dudycz zdawał sobie doskonale sprawę, że jego uprzednie, niekiedy manifestacyjne deklaracje na rzecz antytrynitarzy, miały bardzo negatywny oddźwięk w środowiskach reformacyjnych, zwłaszcza kalwińskich, i na dworze Rudolfa II, który to władca odnosił się do byłego internuncjusza z wyraźnym chłodem. Stąd też usiłował Dudycz – nie zawsze z powodzeniem – utrzymywać kontakty z radykałami religijnymi w tajemnicy, gdy zaś wychodziły na jaw i budziły repulsję, utrzymywał, że miały charakter akademickiej jeno wymiany poglądów. Tak było np. w wypadku Jakuba Paleologa, zaprzyjaźnionego z Dudyczem, greckiego antytrynitarza, z którym prowadził ożywioną korespondencję i którego ogromnie cenił. Aresztowanie Paleologa w 1581 r. stanowiło w życiu Dudycza wydarzenie, które przeżył bardzo głęboko, jakkolwiek – rzecz znamieną – nie przerwał swych heretyckich kontaktów. Wystarczy tu wymienić trzy nazwiska: Faust Socyn, Erazm Johannis i Francesco Pucci (przypominamy tu, że dwaj ostatni to antagoniści tego pierwszego; Erazm Johannis polemizował z włoskim myślicielem na temat preegzystencji Chrystusa, Pucci natomiast *de statu primi hominis ante lapsum*). Korespondencję Socyna z Dudyczem, prowadzoną w początku lat osiemdziesiątych XVI w., określoną jako dialog racjonalisty ze sceptykiem, przedstawił doskonale w swej książce *Socynianizm i Oświecenie* Zbigniew Ogonowski, ograniczyć się więc mogę do kilku tylko stwierdzeń.

Przewodnym motywem tej korespondencji, którą znamy, niestety, jednostronnie, zachowały się bowiem tylko – nie wszystkie zresztą – odpowiedzi Socyna, jest problem autorytetu Pisma św. i w ogóle prawdziwości chrześcijaństwa. Pierwsze zagadnienie nurtowało Dudycza od wielu lat, pisał bowiem na ten temat w listach do Bezy w końcu lat sześćdziesiątych i powracał doń też w liście do Paleologa z 1576 r., w którym czytamy m.in.:

„Duszę mą rani tak wielka różnorodność opinii we wszystkich sektach chrześcijańskich. Skoro prawda jest jedna, to skąd się bierze tyle sprzecznych opinii? Gdzie więc znajduje się ona w Piśmie [Świętym]. W jaki sposób – wśród takiej różnorodności poglądów – ją zrozumieć? Każdy chce tej prawdy dla siebie”.

W listach do Socyna posunął się Dudycz o krok dalej, zakwestionował bowiem nie tylko autorytet Nowego Testamentu, uznając niektóre jego nakazy za błahe i przesadne, lecz podał również w wątpliwość prawdziwość samego chrześcijaństwa, które w jego opinii nie opiera się na dowodach niepodważalnych. Opinie te wyraźnie Socyna zaniepokoiły. Pozostaje pytanie, czy formułując tak radykalne sądy pragnął Dudycz – co było jego dość częstym zwyczajem – przetestować niejako dialektyczną wirtuozerię włoskiego herezjarchy, czy też ujawnił nową fazę swego kryzysu religijnego. Jednoznaczna odpowiedź na to pytanie nie wydaje się możliwa w świetle dzisiejszej znajomości źródeł, zauważymy więc tylko, że stosunki Dudycza z Socynem nie uległy zerwaniu, a nawet – jeśli przypuszczenie Ludwika Chmaja jest słuszne – odegrał on rolę arbitra w dyskusji, którą Socyn stoczył z Francesco Puccim w Krakowie późną jesienią 1585 r.

Niemniejsze bodaj zainteresowanie Dudycza budziły też spory w obrębie obozu klasycznej reformacji, uzewnętrzniając się wówczas, tj. w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XVI wieku, w postaci ostrego konfliktu pomiędzy luteranizmem a kalwinizmem. Związany silnie z kręgiem wrocławskich kryptokalwinistów skupionych wokół Jana Cratona, był Dudycz nieprzejednanym krytykiem luteranizmu, który traktował jako twór hybrydalny, niefortunne połączenie idei reformacyjnych i katolicyzmu. W początku lat siedemdziesiątych próbował też wpływać na przywódców kalwinizmu, by zajęli wobec luteran bardziej zdecydowane stanowisko. W korespondencji z T. Bezą, G. Zanchim, Z. Ursinusem, K. Herdesheimem postawił dwa pytania, na które też udzielił zarazem odpowiedzi. Pytanie pierwsze brzmiało: Czy wyznawca kalwinizmu powinien przystępować do Wieczerzy Pańskiej w zborze luteran, wiedząc, że luteranie uważają kalwinistów za bezbożnych heretyków. Zdaniem Dudycza stanowisko luteran w sprawie wszechobecności ciała Chrystusowego (tzw. ubikwitaryzm) oraz ich zamiłowanie do form kultowych zapożyczonych z katolicyzmu nie pozwalają na uznanie luteranizmu za prawdziwy Kościół. Pytanie drugie dotyczy problemu etycznego. Idzie mianowicie o to, czy przystępujący do komunii w kościele luteran kalwinista powinien wyznać przedtem swój odmienny pogląd, czy też przejść nad tym do porządku dziennego. Dudycz zajął w tej również kwestii stanowisko zdecydowane, zalecając wstrzymanie się od komunii w zborze luteran i potępiając wszelką dysymulację jako sprzeczną z majestatem prawdy. Więcej nawet! Uważa on, że prześladowania wzmacniają Kościół – w danym wypadku idzie tu o kalwinistów – i prowadzą do jego rozkrzewienia: *Religionis igitur propagatio non*

simulationi, non dissimulationi sed audaci constantique confessioni accepta ferenda est. W wywodach tych pobrzmiewa ton dyktrynerski, nie liczący się z realiami ówczesnej sytuacji i sprzeczny w gruncie rzeczy z przekonaniami samego Dudycza, który w prowadzonej wówczas korespondencji z Socynem wyznawał, iż obawiałby się męczeństwa w sprawach wiary. Czy więc – znowu – nie mamy tu do czynienia ze swoistym testowaniem intencji przywódców kalwińskich poprzez wskazywanie im drogi agresywnej konfrontacji? Pytanie o tyle zasadne, iż Dudycz mimo rozmaitych deklaracji odnosił się do kalwinizmu z wyraźną rezerwą, akceptując, jak się zdaje, bez zastrzeżeń tylko jego doktrynę sakramentalną. W korespondencji Dudycza z lat osiemdziesiątych powraca bowiem z pewną regularnością oskarżenie protestantów – kalwinistów i luteran – o zuchwałość, pychę, pogardę dla inaczej wierzących, brak miłosierdzia, co Dudycz tłumaczy negowaniem wartości dobrych uczynków, i tolerancji. Zamieszaniu ideowemu i moralnemu w obozie protestanckim przeciwstawia on pobożność, dobre obyczaje, uczynność i pedagogiczną gorliwość jezuitów i tymi przymiotami tłumaczy też ich sukcesy w Polsce. Trzeba tu dodać, iż ten swój podziw dla jezuitów wyrażał Dudycz bez zastrzeżeń, co wyraźnie zirytowało Teodora Bezę i stało się jedną z przyczyn, dla których stosunki Dudycza z Cratonem uległy nieodwracalnemu pogorszeniu. Jakoż bowiem chwalać jezuitów naruszył Dudycz pewien niepisany dogmat w skądinąd otwartym środowisku kryptokalwińskim. Patrzyło ono bowiem na katolicyzm przez nieodmiennie czarne okulary, w jezuitach zaś upatrywało najniebezpieczniejszą forpocztę „rzymskiego Antychrysta”. Dudycz natomiast, który chwalił jezuitów i radził swym młodym kalwińskim przyjaciółom, by studiowali raczej w Paryżu niż w Genewie, bo w tym pierwszym mieście znajdują się liczni znakomici uczeni wywodzący się z rozmaitych środowisk zakonnych; który twierdził, że tylko papież może przeprowadzić skuteczną reformę kalendarza; który – wreszcie – głosił, że sobór trydencki był zgromadzeniem najuczeńszych ludzi na ziemi, łamał stereotyp obowiązujący w środowiskach protestanckich.

Te uwagi na temat światopoglądu Dudycza zamknę następującym, mocno, by tak rzec, zgeneralizowanym stwierdzeniem. Trudno byłoby upatrywać w Dudyczu oryginalnego w pełni myśliciela i uczonego. Można natomiast wskazać na pewne swoiste cechy jego światopoglądu, które go wyróżniają i odróżniają zarazem od rozmaitych środowisk, z jakimi pozostawał w kontakcie. To zamiłowanie do dyskusji, do sporu, w którym szanuje się jednak człowieka-przeciwnika, walczy zaś wyłącznie z jego poglądami, nie sięgając nigdy do środków przymusu. *Arma nostra sunt spiritualia*. I myślę, że to największy tytuł do chwały tego osobliwego człowieka, który *ars epistolandi* podniósł niejako do rangi *ars vitae*.