

Juliusz Domański (Warszawa)

Uwagi o średniowiecznej i renesansowej „pogardzie świata” i „nędzy człowieka”

(Lotariusz — Poggio Bracciolini — Erazm z Rotterdamu)

1. „Pogarda świata”

Robert Bultot, belgijski autor kilkutomowej monografii o „pogardzie świata” w średniowieczu (*La doctrine du mépris du monde*), wydanej w obrębie większej, nie dokończonych chyba, całości o wiele mówiącym tytule *Christianisme et valeurs humaines*¹, wywodzi ideę „pogardy świata” z wyrażonego w wieku IV, a potem powtórzonego w wieku V poglądu chrześcijańskiego o zastępczym niejako charakterze i celu stworzenia człowieka. W latach osiemdziesiątych IV w. mianowicie anonimowy pisarz, którego komentarz do *Listów Pawłowych* (oprócz *Listu do Hebrajczyków*) przekazany został pośród dzieł św. Ambrożego, a którego Erazm z Rotterdamu ochrzcił deprecjonującym mianem Ambrosiaster („falszywy Ambroży” albo „lichy Ambroży” lub też „ambrozjański podrzutek”), głosił pogląd, że człowiek został stworzony przez Boga w miejsce upadłych aniołów, a to po to, żeby można było, zastąpiwszy owych upadłych aniołów ludźmi, dorównać ich liczbie początkowej, w jakiej zostali stworzeni. Pogląd ten podjął około roku 420 (a więc niespełna czterdzieści lat od jego pierwszego sformułowania) również św. Augustyn, pisząc w bardzo popularnym i później *Podręczniku dla Wawrzyńca, czyli o wierze, nadziei i miłości* (*Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate*), co następuje (rozdz. 29, w przekładzie ks. W. Budzika):

¹ R. B u l t o t, *Christianisme et les valeurs humaines. La doctrine du mépris du monde*, t. IV: *Le XI-e siècle*, vol. 1: *Pierre Damien*, Louvain 1963; vol. 2: *Jean de Fécamp, Roger de Caën, Anselme de Canterbury*, Louvain 1964. Zob. w szczególności vol. 1, chap. 1: „Les corps et la chair”, s. 17—30, gdzie oprócz cytowanego tu niżej miejsca z *Enchiridionu* Bultot odsyła jeszcze (s. 17, przyp. 1) do *De civ. Dei* XXII, 1, 2: „qui [sc. Deus] fecit hominem [...], terrenum quidem animal, sed caelo dignum, si modo cohaereret auctori [...], qui de mortali progenie merito iusteque damnata tantum populum gratia sua collegit, ut inde suppleat et instauret partem, quae ipsa est angelorum, ac si illa dilecta et superna civitas non fraudetur suorum numero civium, quin etiam fortassis et uberiore laetetur”.

„Część stworzenia rozumnego, jakim byli ludzie zgubieni grzechami oraz karami, i pierwotnymi, i własnymi, dostąpiwszy zbawienia miała uzupełnić to, co z anielskiego społeczeństwa owo diabelskie zniszczenie zmniejszyło. Przyrzeczono bowiem powstającym z martwych świętym, że będą równi aniołom Bożym”.

Przyrzeczenie, o którym tu mowa, odnosi się do *Ewangelii według Łukasza* 20, 35—36: „Lecz ci, którzy zostaną uznani za godnych udziału w świecie przyszłym i w powstaniu z martwych, ani się żenić nie będą, ani za mąż wychodzić. Już bowiem umrzeć nie mogą, gdyż są równi aniołom i są dziećmi Bożymi, będąc uczestnikami zmartwychwstania”. Zbawieni — lub choćby tylko część z nich — mieli stać się aniołami.

Ta koncepcja jest w doktrynie Augustyna marginalna, ale we wczesnym średniowieczu stała się ważna i chętnie pamiętano o tym, że można ją związać z tak wielkim autorytetem chrześcijaństwa starożytnego. Uzupełniona innymi jeszcze pomysłami, posłużyła za podstawę, na której zbudowano doktrynę „pogardy świata”.

Ważnym źródłem tych dodatkowych pomysłów była platońska koncepcja człowieka. Akcentowała ona dwoistość człowieka nie tyle jako istoty złożonej z duszy i ciała, ile jako duszy uwięzionej w ciele. Znaczyło to, że człowiekiem ostatecznie nie są dusza i ciało razem, lecz sama tylko dusza. Żaden z myślicieli chrześcijańskich nie przejął antropologii platońskiej w takiej dokładnie postaci². Augustyn, który był platonikiem i przyznawał zgodność platonizmu z chrześcijaństwem w zakresie szerokim i budzącym dziś poważne zastrzeżenia, powiada, że nie rozumie wprawdzie, na czym polega tryb połączenia duszy i ciała, tj. na jakiej zasadzie dusza i ciało zostały połączone w jedno, ale stwierdza też, że właśnie to połączenie konstytuuje człowieka³. Zarazem też jednak ani oni, ani żaden inny myśliciel chrześcijański nie utrzymywał, jakoby w tym niezrozumiałym połączeniu ciało mogło być ważniejsze od duszy. Przeciwnie, podobnie jak cała zresztą tradycja filozoficzna starożytności klasycznej łącznie z takimi materialistami jak atomiści, również Biblia i myśl chrześcijańska ustawicznie przypominały o wyższości tego, co w człowieku nie jest ciałem. Była to jednak, jak się zdaje, nade wszystko płaszczyzna aksjologiczna, płaszczyzna wartości. Do niej przede wszystkim odnieść się dają wypowiedzi zarówno biblijne, jak późniejszych teologów chrześcijańskich o wyższości duszy i lichości ciała. Ale wyodrębnić płaszczyznę aksjologiczną od ontologicznej nie było łatwo, a nawet nie dawała się ona jasno wyodrębnić.

² Zob. S. Ś w i e z a w s k i, *Homo platonicus w wiekach średnich (Jan Szkot Eriugena, Alcher z Clairvaux, Wilhelm z Conches i Hugon ze Ś w. Wiktora jako przedstawiciele platońskiej koncepcji człowieka)*, „Roczniki Filozoficzne”, R. II—III: 1949—1950, s. 251—297.

³ Np. *De civ. Dei* XXI, 10, 1 (w kontekście zagadnienia natury ognia piekielnego i jego odczuwania przez istoty duchowe): „iste [...] modus, quo corporibus adhaerent spiritus et animalia fiunt, omnino mirus est nec comprehendi potest, et hoc ipse homo est”.

Przyczyn było wiele. Na jedną z nich chciałbym — za Bultotem — zwrócić tutaj uwagę.

Księga Rodzaju nazywa człowieka obrazem Boga: akt stworzenia człowieka poprzedzają słowa, w których Bóg zapowiada, iż go uczyni „na obraz i podobieństwo” swoje. Lecz Bóg nie jest bytem cielesnym, i przekonanie o innej niż cielesna naturze Boga było w myśli chrześcijańskiej prawie powszechne. Jeżeli zatem człowiek jest obrazem Boga, to obraz ten znajduje się tylko w obrębie jego duszy. Ciało nie ma w tym podobieństwie żadnego udziału. Może tylko odgradzać człowieka od Boga, być, jak mówiono, ścianą, która duszy ludzkiej Boga zasłania. Cieleśność mogła się zatem wydawać i wydawała się zaciemnieniem i spaceniem obrazu Bożego w człowieku. Uwyrażnienie i skorygowanie tego obrazu domagało się odrzucenia, a przynajmniej stłumienia cieleśności. Zadaniem człowieka było wieść już podczas pobytu na ziemi życie „anielskie”, polegające na kontemplacji Boga. Skoro więc ciało zasłania Boga, skoro nie należy do podobnej Bogu istoty człowieka, nie może zasługiwać na szacunek i nie powinno też być przedmiotem troski ani podziwu.

A oto inna idea konstytutywna dla pogardy świata, którą również powtarzam za Bultotem. Pojęcie natury należało zawsze w filozoficznym, a przeważnie też i w religijnym myśleniu do pojęć wielce szacownych, choć na gruncie myśli chrześcijańskiej szacowność ta uległa niejakiemu osłabieniu wskutek przyjęcia, że także natura (a nie tylko sam rodzaj ludzki) została skażona grzechem pierworodnym. Tak czy owak, dość było przesłanek w Biblii, a konsekwentnie i w wypracowanym na jej podstawie już przez myślicieli epoki patrystycznej systemie wartości, aby uznając naturę i świat za dzieło Boże, uznać je zarazem za niegodne jakiegoś specjalnego szacunku ze strony człowieka. Dość powszechnie bowiem uważano, że człowiek został już w akcie stworzenia wyniesiony do stanu nadnaturalnego.

Ten skłaniający się ku jakiejś wersji antynaturalizmu, a nawet manicheizmu, wariant chrześcijańskiej gradacji wartości również okazał się pełen inwencji. Oto niektóre z pomysłów pomniejszających naturę, a zbudowanych na fundamentalnym założeniu bądź jej nieautonomiczności, bądź jej skażenia grzechem (który dotknął całe stworzenie, a nie tylko człowieka), bądź obu idei łącznie. Natura nie ma w samej sobie zasady bytu: jest zależna od Boga. Wskutek Bożej decyzji jest też dla człowieka niepoznawalna i jest przedmiotem różnych jego złudzeń. Nie warto więc zabiegać o jej poznanie, bo jest ono zawsze zawodne i bezużyteczne. Człowiek nie może ostatecznie poznać świata. Wszystkie te pomysły można, być może, traktować także jako swoisty wariant antyfilozoficzności, jako opaczny wariant idei „rzeczy niejawnych z natury”, a nawet jako po chrześcijańsku pojęty sceptycyzm.

To jest aspekt, żeby tak rzec, teoretyczny owego deprecjonowania natury i świata. Jest również aspekt praktyczny. Człowiek nie może światem władać ani szukać w nim pomocy. Nawet jeśli się uznaje — za *Księgą Rodzaju* — że

człowiekowi zostało dane władztwo nad światem, to trzeba przyjąć, iż dane mu ono zostało po to, aby go zwrócić ku Bogu. Nie w tym jednak rzecz, aby świat, który człowiek uczynił sobie poddanym, stał się etapem czy też drogą prowadzącą do Boga. Chodzi o to, żeby — raczej wbrew owej idei czynienia sobie ziemi poddaną, o której się w takim wypadku chętnie zapomina — świat całkowicie ignorować niezależnie od tego, iż jest dziełem Bożym, albowiem świat nie jest właściwym miejscem człowieka. Znow się odwołać można — przy takim traktowaniu świata — do różnych formuł zawartych w Biblii. Z jednej strony każe nam ono myśleć o formule „gości i przechodniów”⁴. Z drugiej strony u podłoża tego traktowania świata stoją te formuły nowotestamentowe, które mówią o świecie jako o miejscu grzechu i odrzucenia Boga⁵. Zwłaszcza interpretację tych pierwszych opatruje się wtedy dodatkową tezą amplifikującą. Człowiek traktowany jest jako należący do nieba (nie tylko zaś zmierzający do niego), a na ziemię skazany przez grzech. Przypomina to raczej myśl orficką, pitagorejską i platońską niż judeochrześcijańską, ale i w niej daje się pomieścić dzięki nieostrości biblijnych opowieści i symboli. Wygnanie z raju może być rozumiane i jako strącenie z nieba na ziemię, i jako pozostanie na ziemi tej samej, ale zdegradowanej grzechem analogicznie do skażenia natury jej użytkowników. Tak czy owak, władztwo nad światem czy jakiegokolwiek zajmowanie się światem nie uwalnia człowieka od utrapień świata, podobnie jak od utrapień własnego ciała, a to już jest strefa banalnego i każdemu dostępnego doświadczenia, które w ten sposób staje się dodatkowym zasobem argumentów na rzecz doktryny pogardy świata i nędzy kondycji ludzkiej.

Sam człowiek pojmowany był w obrębie tych tendencji nie tylko dualistycznie i zarazem, żeby tak rzec, gradualistycznie (jak złożenie z dwu nierównowartościowych części), ale również jako twór niespójny, pomiędzy te dwie części rozdarty, a jednocześnie też rozdarty pomiędzy wyższe wartości autentyczne i niższe pozorne. Co więcej, sądzono, że wskutek własnej słabości, będącej, podobnie jak samo owo rozdarcie, rezultatem grzechu pierwotnego, człowiek skazany jest na to, że wybiera raczej gorszy niż lepszy człon alternatywy. Otóż od takiego wyboru chroni go w pewnej mierze — i zresztą w sposób stosunkowo najskuteczniejszy, jaki jest mu na świecie dostępny — porzucenie świata i schronienie się przed utrapieniami i zagrożeniami w klasztorze, w pustelni. Od własnej natury, rozdartej i skłóconej wewnątrz, chronić go może jednak tylko specjalna pomoc Boża.

Ta doktryna „pogardy świata”, którą tu bardzo sumarycznie i fragmentarycznie naszkicowałem za przywołaną na początku książką Bultota, jest charakterystyczna dla wczesnego średniowiecza, w szczególności dla okresu

⁴ *Gen.* 47, 9; *1. Chr.* 29, 15; *Ps.* 38, 13; *1. P.* 2, 11 („advenae et peregrini”); *Hebr.* 11, 13 („peregrini et hospites”).

⁵ *Np. Io.* 1, 10; 8, 23; 15, 19; *1. Io.* 5, 19 i liczne inne miejsca; zob. *Z. P o n i a t o w s k i, Logos Prologu Ewangelii Janowej*, Warszawa 1970, s. 183—188.

„walki dialektyków z antydialektykami”, czyli dla wieku XI i częściowo też XII. Zawierają ją pisma bardzo do siebie niepodobnych myślicieli. Jednym z nich był Piotr Damiani (1007—1072), słynny antydialektyk, czyli przedstawiciel poglądu, że dla wiary i życia chrześcijańskiego nie jest zgoła potrzebna filozoficzna erudycja i filozoficzne sprawności, utożsamiane we wczesnym średniowieczu właśnie z dialektyką, a przede wszystkim z logiką Arystotelesa; nie jest potrzebna, bo jej zasady (np. zasada sprzeczności) dotyczą rzeczy ludzkich, a nie boskich. Głosił ją też jednak Anzelm z Aosty (albo z Bec, albo z Canterbury, 1033—1109), wielki myśliciel wczesnego średniowiecza, nie stroniący od filozofii ani faktycznie, ani deklaratywnie, słynny przez swój dowód na istnienie Boga, zwany ontologicznym, albowiem istnienie Boga chciał wykazać na podstawie pojęcia Boga jako istoty najdoskonalszej, która wszelako nie byłaby najdoskonalsza, gdyby doskonałości samego pojęcia nie dopełniło istnienie jego przedmiotu. Te dwie osobistości, tak różne, uświadamiają nam, jak bardzo szeroki zasięg miała owa doktryna i jak różnym odpowiadała umysłom.

Swoistymi cechami w tej różnorodności odznaczał się Lotariusz (1160—1216), od 1198 papież Innocenty III. Był to jeden z najbardziej świątłych ludzi swej epoki. Wykształcony w Bolonii — po uprzednich studiach w Paryżu pod kierunkiem Piotra z Corbeil — dał się poznać jako kontynuator prawniczo-teologicznej doktryny *dictatus papae*. Opierała się ona na uważanej wtedy za autentyczną tzw. donacji Konstantyna. Zapoczątkował tę doktrynę Grzegorz VII, Innocenty III nadał jej postać bardzo radykalną, wykorzystując do niej dualistyczną koncepcję człowieka. Jeśli mianowicie dusza jest wyższa od ciała, to słuszne jest — twierdził — ażeby będący odpowiednikiem duszy Kościół był ponad cesarstwem, które jest odpowiednikiem ciała. Zresztą to właśnie Kościół przeniósł imperium (czyli władzę, jaką nad światem mieli, po Aleksandrze Wielkim, starożytni Rzymianie) z Grecji do Germanii konsekrując w roku 800 Karola Wielkiego. Innocenty III posługiwał się też takimi symbolami jak ten, że papieństwo to słońce, a cesarstwo księżyc i że cesarz jest rzecznikiem Kościoła (*advocatus Ecclesiae*), albo jak symbol dwu mieczy, świeckiego (cesarskiego) i duchowego (papieskiego). Twierdził, że z tytułu samej grzeszności ludzkiej (*ratione et occasione peccati*) papieństwo ma prawo interweniować we wszystkie sprawy doczesne.

Przegląd tych kilku osobistości średniowiecznych, wymienionych tu dla przykładowego tylko zilustrowania różnic formacyjnych i przekonaniowych, jakie dzieliły poszczególnych głosicieli doktryny pogardy świata, wymaga jeszcze jednej uwagi o charakterze generalnym. Dotyczyć ona będzie pewnej szczególnej formy stosunku chrześcijan do kultury i miejsca kultury wśród wartości doczesnych, które wolno było akceptować ze stanowiska chrześcijańskiego.

Połączona z zachętą do ucieczki od utrapień świata w bezpieczne zacisze życia zakonnego, doktryna ta współokreślała stosunek ludzi, którzy takie życie obrali, także do odziedziczonych po antyku pogańskim dóbr kultury i zarazem do działalności, w wyniku której miałyby ewentualnie być tworzone analogiczne do niej dobra w obrębie chrześcijaństwa. Postulat ucieczki od „świata” dotyczył, werbalnie i rzeczowo, także owej kultury, przekazanej przede wszystkim w piśmiennictwie antycznym, określanym za pomocą niemal stereotypowej nazwy właśnie „świeckiego”, czyli „światowego”, *saeculares litterae*. Tworzyło ono ważny, choć zapewne marginalny, problem doktryny chrześcijańskiej i chrześcijańskiego życia. W ocenach związanych z życiem monastycznym, które szczególnie nacisk kładło na wyrzeczenie się (jako pozornych) wartości świeckich, wcielona w świeckie piśmiennictwo kultura nie musiała być aż tak jednoznacznie wykluczona z obszaru wartości rzeczywistych, żeby mogła stanowić wyraźny i jednoznacznie określony przedmiot monastycznych wyrzeczeń i kojarzyć się z ucieczką od świata. Wynikało to przede wszystkim z generalnej postawy chrześcijan wobec dziedzictwa kulturowego po starożytnym świecie pogańskim, niejednoznacznej, nacechowanej zarazem podziwem i lękiem, potępieniem tego dziedzictwa i jego obroną, a jeżeli już gotowej się na nie otworzyć, to zarazem skłonnej ustawicznie poddawać je surowej ocenie i selekcji. Lecz monastycyzm miał tu, jak się zdaje, własne swoistości, osobliwe głównie przez to, że bynajmniej nie był jakoś szczególnie skłonny do jednoznacznego zaliczenia pogańskich *saeculares litterae* do owego „świata”, który mnich musi bezwarunkowo porzucić. Oto parę szczególnie wymownych przykładów.

Pierwszoplanowa postać monastycyzmu łacińskiego, św. Hieronim, swoje uwikłanie w te ambiwalentne i pełne dramatyzmu oceny opisuje nam w słynnym liście XXII do Eustochium, w formie snu, który miał być przedsmakiem pośmiertnego sądu nad jego duszą i w którym — za swą namiętną miłość do literatury pogańskiej, a szczególnie do Cyserona, którego w swojej pustelni z lubością czytywał — zasłużył sobie na miano nie chrześcijanina, lecz cyseronianina („Ciceronianus es, non Christianus!”)⁶. Otóż znamienne jest, że po kilkunastoletnim okresie całkowitego wyrzeczenia się lektury autorów starożytnych, poświadczonego zupełnym brakiem cytatów z nich w Hieronimowych listach⁷, znalazł on ostatecznie formułę, wyważoną i kompromisową, zarówno na użytek wszystkich chrześcijan w ogóle, jak także i przede wszystkim mnichów właśnie, przekonując ich o większym pożytku społecznym świętości połączonej z wykształceniem opartym na autorach pogańskich niż

⁶ Hier. *Epist.* 22, 30, PL 22, 416—417.

⁷ A. S. Pease, *The Attitude of Jerome towards Pagan Literature*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association”, R.L: 1919, s. 150—167, z korekturami w: H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg 1958, s. 97—99.

prostackiej, bo tylko ta pierwsza zdolna jest podjąć skuteczną obronę chrześcijańskiej wiary⁸.

To były raczej jakby teoretyczne, wewnątrzdoktrynalne. Innego rodzaju raczej, praktyczne i nie odwołujące się do żadnych ocen pogańskiego dziedzictwa, znaleźć mogli teoretycy monastycznego *contemptus mundi* w fakcie, że twórca zakonu benedyktyńskiego, św. Benedykt z Nursji, zalecając swym współbraciom jako dwa istotne punkty reguły modlitwę i pracę, w obrębie tej ostatniej — obok nie będącej przecież wyrazem pogardy świata pracy fizycznej nad uprawą roli i pielęgnacją roślin — nakazał im także lekturę i przepisywanie ksiązek, przy czym nakaz ten, zastosowany w praktyce, nie wykluczał ksiąg pogańskich i nawet nie czynił szczególnej jakiejś różnicy pomiędzy świętymi księgami chrześcijańskimi a spuścizną pozostałą po autorach starożytnych jako materia pracy mnichów. Ten skromny, praktyczny początek pięknie zaowocował również w późniejszym — nie tylko benedyktyńskim — monastycyzmie, w jego swoistej kulturze, zjawiskiem, któremu znakomity benedyktyński mediewista, Dom Jean Leclercq, nadał przed trzydziestu laty jakże wymowną nazwę (jednoczesnego) „umiłowania piśmiennictwa i pragnienia Boga”⁹. Współczesny św. Benedyktowi Kasjodor, założyciel innego klasztoru, a zarazem pracowni wydawniczej i naukowej w Vivarium, z całą świadomością tego, co czyni, pracą swych mnichów i własną uratował dla średniowiecza znaczną część antycznego piśmiennictwa i dorobku antycznych nauk¹⁰.

Ludzie, którzy w X i XI w. konstruowali doktrynę pogardy świata, mającą pełnić zarazem ważną funkcję jako teoretyczna podbudowa reguł życia monastycznego, dobrze znali te dawniejsze tradycje monastyczne. Nie pozwalały im one — jako dawne i przez to tym bardziej autorytatywne — jednoznacznie zaliczyć do złego i grzesznego „świata” tego wszystkiego, co niosła z sobą starożytna literatura i filozofia, ani też uznać antycznej spuścizny za wartości całkowicie dla chrześcijanina niekwestionowalne. Tak ambiwalentna, tak dramatyczne reakcje wywołująca, wcielona w antyczne piśmiennictwo kultura jako wartość stawała się w doktrynie pogardy świata bądź przedmiotem ocen negatywnych, których przykładem była m.in. wspomniana tutaj ocena dialektyki (i w ogóle filozofii) u Piotra Damianiego, bądź pełnych rozterki prób wykazywania, że jest jednak godna akceptacji, bądź — najczęściej — że zasługuje po prostu na praktyczny użytek, przybierający z reguły postać pouczających i budujących cytatów ze starożytnych autorów pogańskich.

⁸ Hier. *Epist.* 53, 3, PL 22, 542.

⁹ J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957, s. 99—102.

¹⁰ J. Pieper, *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, przeł. T. Brzostowski, Warszawa 1963, s. 36—38.

2. Traktat Lotariusza *O pogardzie świata i nędzy kondycji ludzkiej*

Na przykładzie tylko jednego z pism Innocentego III, jeszcze z okresu, kiedy był nikomu nie znanym mnichem Lotariuszem, chcę pokazać, do czego mogły prowadzić pewne osobliwe skrajności doktryny „pogardy świata” i związanej z nią doktryny „nędzy człowieka”.

Napisany w roku 1195 traktat Lotariusza di Segni można by może uważać za jakiś załączek i za antropologiczną podbudowę późniejszej jego papieskiej już doktryny o (pożądaney) zależności państwa od Kościoła, gdyby nie dwie okoliczności, które, jak wolno sądzić, osłabiają przekonaniowy walor tego traktatu. Po pierwsze, wiele zdaje się wskazywać, że Lotariusz napisał go jako ćwiczenie się w temacie, jako retoryczną wprawkę. Po wtóre, to, co napisał, miało być tylko pierwszą częścią zamierzonej całości; drugą część miała stworzyć — o ile zostałyby spełnione warunki, o których za chwilę — podobna ćwiczebna elukubracja na temat godności człowieka. Wszystko to mówi sam Lotariusz w liście dedykacyjnym, którym ofiarował swój utwór biskupowi Prato:

„Odrobinę czasu wolnego wykorzystałem dla poskromienia pychy, będącej wedle księgi Eklezjastyka największym ze wszystkich grzechów, i jak umiałem, opisałem marność ludzkiej kondycji. Dedykuję ci to dzieło, prosząc i domagając się, abyś, jeśli znajdziesz tam coś godnego twojej dostojności, przypisał to łasce Bożej. Gdyby zaś taka była sugestia twojej łaskawości ojcowskiej, to z pomocą Chrystusa opiszę też godność natury człowieka, aby — przez tamten opis wyniesiony, tak jak przez ten został poniżony — mógł zaznać radości”¹¹.

Informacja o zamiarze napisania ewentualnej drugiej części została podana tak, jak gdyby Lotariusz czekał dopiero na zachętę biskupa i sam nie śmiał podjąć tematu. Skłania to do przypuszczenia, że może i pierwszej części nie napisał z własnej inicjatywy. Jakkolwiek było, wolno domyślać się i tego, że nie byłby się o taką zachętę dyskretnie upominał, gdyby sam nie uważał za właściwe zrównoważyć napisanego dziełka innym, mającym być nie tylko jego dopełnieniem, ale także jakby jego retraktacją, niemal odwołaniem. Jest w tym coś ze swoistej i trudnej do prostego określenia atmosfery „ćwiczenia” filozoficznego i retorycznego, z atmosfery, która towarzyszyła nie tylko filozofom starożytnym w dociekaniu prawdy i dążeniu do cnoty¹², ale też intelektualnym działaniom sprawnościowym sofistów ateńskich z przełomu V i IV w., a także późniejszych, którym się zdarzało chwalić i ganić rzecz tę samą, twierdzić coś i wypowiedzianemu twierdzeniu potem zaprzeczać. Jest tu

¹¹ Lotharii (Innocentii III), *De miseria condicionis humanae sive de contemptu mundi*, prol., PL 217, 701.

¹² Zob. P. Hadot, *Exercices spirituels et la philosophie antique*, deuxième édition, Paris 1987.

zarazem coś z atmosfery późniejszych dysput scholastycznych, zaczynających się od „kwestii”, czyli od zakwestionowania przyjmowanej przez kwestionującego prawdy dla tym silniejszego jej zaakceptowania; wśród takich dysput bywały również ćwiczebne właśnie, mające na celu nie ustalenie jakichś prawd materialnych, lecz wzmoczenie umysłowych sprawności technicznych, i miały one nawet swoją nazwę: dysput albo kwestii dialektycznych¹³. Taką konwencję „ćwiczenia”, o której rodowodzie filozoficznym i retorycznym Lotariusz nie musiał być szczegółowo poinformowany, ale która była zadomowiona zarówno w jego własnym wieku wielkiego renesansu kultury filozoficznej i humanistycznej, jak i w poprzedzających go stuleciach walki — na równi posługujących się dialektyką — dialektyków i antydialektyków, trzeba mieć na uwadze, gdy się chce zrozumieć osobliwy i (gdyby go brać po prostu) wielce niesympatyczny Lotariuszowy traktat.

Zacznijmy jego analizę od stwierdzenia, że mimo dychotomicznej formuły tytułu treścią tego traktatu jest raczej nędza kondycji ludzkiej niż pogarda świata. Już samo to zaostcza jego wymowę: nie tylko świat jest nędzny i nie tylko nawet ludzkie ciało — to człowiek jako taki jest jedną wielką mizerią, a zarazem jedną wielką obrzydliwością, której opisu dokonuje się za pomocą środków tyleż prostych, co mocnych i drastycznych. Użyte do tego opisu tworzywo, na które składają się koncepty, przykłady, cytaty, czerpie Lotariusz zarówno z Biblii (to źródło ma ilościową przewagę), jak z autorów starożytnych, głównie z poetów łacińskich: Horacego i Wergiliusza, a także z filozofów, np. z Seneki. Oto tok myśli podzielonego na trzy części i dość zręcznie — mimo monotonnej bądź co bądź treści — skomponowanego traktatu.

Przedmiotem księgi pierwszej jest najpierw nędza (*miseria*) ciała ludzkiego, towarzysząca człowiekowi od samego początku jego powstania, a potem także nędza jego ducha oraz daremność (*vanitas*) jego duchowych wysiłków, zwłaszcza moralnych, przejawiająca się w tym, że nieszczęśliwymi są tak samo zli, jak dobrzy, a wreszcie nędza jego kondycji społecznej i przyrodniczej, nędza więc wynikła z samego „środowiska” człowieka: „[...] ukształtowany z ziemi, poczęty z grzechu, zrodzony do kary, popełnia czyny przestępcze, których mu zabroniono, szpetne, które mu nie przystoją, a potem stanie się pokarmem dla ognia, pożywieniem dla robaków, jedną bryłką zgnilizny. [...] Uformowany został [...] z plugawego nasienia: począł się w świerzbieniu ciała, w gorączce żądz, w smrodzie rozpusty, a co gorsza, w grzechowym upadku; rodzi się do trudu, bólu, lęku, co zaś większą jeszcze jest nędzą — do śmierci”¹⁴.

Ten syntetyczny opis nędzy samej kondycji człowieczej z pierwszego rozdziału rozmieniany jest dalej na szczegółowe koncepty, najczęściej nieoryginalne, ale pomysłowo i trafnie zastosowane do tematu. Bardzo często są to

¹³ Zob. M.-D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. H. Rosnerowa, Warszawa 1974, s. 97.

¹⁴ Lotharii *De miseria*, lib. I, cap. 1 (dalej tylko liczby), PL 217, 701.

szczególności drastyczne, zohydzające. Czasem składają się z nich jakby krótkie traktaciki filozoficzne, niewysokiego lotu, nadające jednak wywodom Lotariusza podnioślejszy ton i zęcznie sugerujące, że należy je traktować jako coś więcej niż tylko retoryczne, literackie ćwiczenie w wynajdywaniu okropności i obrzydliwości oraz jaskrawych sposobów jej opisu. Należy tu taki np. fragment z rozdziału czwartego, formułujący skrótowo pewną koncepcję człowieka, pewną doktrynę antropologiczną w miniaturze: „Dusza ma trzy przyrodzone sobie władze, trzy przyrodzone moce: rozumną, aby rozróżniać między dobrem a złem; gniewliwą, aby odrzucać z pogardą zło; pożądlivą, aby dążyć do złego. Pierwsza rodzi występki, ostatnia grzech, środkowa występki i grzech. Występkiem bowiem jest nie robić tego, co robić należy; grzechem jest czynić to, czego nie należy czynić. Źródłem tych wad jest skażone ciało, a to w wyniku trzech przyrodzonych mu pokus. Wskutek obcowania duszy z ciałem mianowicie uspieniu ulega bystrość umysłu, tak iż sieje to niewiedzę; wywołwane jest świerzbień żądz, tak iż rodzi się gniew; nasycy się pragnienie rozkoszy, ono zaś wywołuje pożądlivosc”¹⁵.

Osobliwość zastosowania przez Lotariusza tego pochodzącego ostatecznie od Platona, ale wszechobecnego w późniejszej myśli filozoficznej trójpodziału polega na braku w duszy części naprawdę wartościowej, a raczej na braku jakiegokolwiek pozytywnej funkcji takiej części. U Platona dusza rozumna walczy ze skłonną do złego, bo ulegającą ciału, duszą pożądlivą, a dusza gniewliwa (inaczej: zapalczywa) bywa jej w tej walce pomocna. U Lotariusza nawet dusza rozumna, władna odróżnić dobro od zła, może tylko „rodzić występki”. Jest to skrajnie pesymistyczny wniosek z (nie ujawnionej tu) przesłanki, jakiej dostarczyło chrześcijaninowi uznanie grzechu pierwotnego.

Innym przykładem tej samej skrajności może być taka oto refleksja z rozdziału dwudziestego ósmego, nawiązująca do ważnego w średniowiecznej historiozofii motywu starzenia się świata: „Z dnia na dzień coraz bardziej ulega skażeniu natura człowiecza. Toteż wiele jest rzeczy, których dawniej doświadczano jako zbawionych, a które wskutek jej upadku stały się teraz śmiertelnie niebezpieczne. Zestarzał się już świat jeden i drugi, to znaczy makrokosmos i mikrokosmos, czyli świat większy i świat mniejszy. A im dalej postępuje starość jednego i drugiego, tym gorszy nieład zakrada się do jednego i drugiego natury”¹⁶. Makrokosmos i mikrokosmos to świat i będący jego obrazem oraz niejako syntezą człowiek. Jest to jedno z nielicznych miejsc w traktacie Lotariusza, które spełnia zawartą w drugim członie jego tytułu zapowiedź, iż rzecz będzie także dotyczyć świata. Zwróćmy więc od razu uwagę także na inne analogiczne miejsca, o tyle osobliwe, że służą nie wyrażeniu „pogardy świata”, lecz raczej jego gloryfikacji, a przez to — tym większemu ponizeniu człowieka.

¹⁵ I, 4, PL 217, 704.

¹⁶ I, 28, PL 217, 715.

Już samo zignorowanie innych niż tylko ilościowe, a raczej „wielkościowe” („makrokosmos” — „mikrokosmos”), różnic między światem i człowiekiem jest wiele znaczące. Lotariusz wszelako nie poprzestaje na nim. Umie zaznaczyć również niższość jakościową człowieka wobec świata, wobec tworów przyrody. Czyni to w trybie refleksji poważniejszej może i głębszej niż ta, której okazy śledziliśmy dotychczas, lecz mimo to posługującej się chętnie conceptami w naszym odczuciu niesmacznymi, jak na przykład ten z rozdziału dziewiątego, zatytułowanego „Jakie człowiek rodzi owoce” i stwierdzającego, że człowiek jest drzewem na opak, bo drzewa i w ogóle rośliny rodzą zapachy szlachetne i przyjemne, a człowiek wydaje z siebie rozmaite wonie smrodliwe¹⁷.

Podobnie dwoistych, tzn. potraktowanych poważnie i z umiarem, a zarazem drastycznych przykładów nie brak w księdze drugiej, poświęconej w zasadzie nieszczęściom i nędzom postępowania ludzkiego. Jest to jakby satyra na ludzkie wady, na fałszywy układ wartości i dążeń. Odnacza się ona tym, że z niewielu wyjątkami mogłaby być tworem jakiegoś późnoantycznego filozofa pogańskiego. Ułożona jest według grzechów. Na pierwszym miejscu pojawia się *cupiditas*, oznaczająca tu nie żądzę cielesną, lecz chciwość w ogóle, i jako jej paralela *avaritia*, która z kolei oznacza tu skąpstwo, a nie chciwość. Są to uszczegółowienia znaczeń właściwe łacinie średniowiecznej, a w wypadku *cupiditas* bodaj także indywidualne, Lotariuszowe. Jako drugi grzech zostało wymienione łakomstwo, *gula*, której to nazwy używano w tym znaczeniu metonimicznie (bo znaczeniem właściwym jest „gardziel”) już w łacinie starożytnych, i jej towarzyszą *ebrietas*, pijaństwo; razem tworzą one zbitkę konstytuującą jeden z siedmiu tzw. grzechów głównych, „obżarstwo i pijaństwo”. Trzecim grzechem jest *luxuria*, która tu oznacza rozpustę, czyli rozwiązłość seksualną, a nie zbytek, jak to czasem bywa w łacinie klasycznej. Jako czwarty grzech wymieniona została *ambitio* i jej współtowarzyszki, potraktowane jako szczegółowe jej odmianki, *superbia* i *arrogantia*; można by je więc wyrazić za pomocą pojęć: dążenie do zaszczytów (albo po prostu ambicja) i pycha oraz bezczelność. Pojawia się tu nadto *superfluous cultus*, oznaczający zbytnią dbałość o zewnętrzny wygląd, czyli (nadmierną) elegancję, a uzupełniony przez synonimiczną *ostentatio*, chęć pokazania się. W trzech końcowych rozdziałach ta jedność treści trochę się rozłamuje, bo w rozdziale czterdziestym pierwszym Lotariusz mówi o „nieczystości serca”, co można by może potraktować jako wskazanie na istotę grzechu w ogóle, powstającego ostatecznie wewnątrz człowieka niezależnie od tego, jak i czy w ogóle manifestuje się potem na zewnątrz, a w rozdziale następnym mówi „O cierpieniach, których źli zaznają w śmierci”, w ostatnim zaś „o przyjsciu Chrystusa na dzień śmierci”, co znowu może zdradza tendencję aluzyjnego tylko zaznaczenia tego eschatologicznego skutku grzechu, jakim jest śmierć ostateczna, biblijna „śmierć wtóra”. Można wreszcie w tematyce tego ostatniego rozdziału upatrywać

¹⁷ I, 9, PL 217, 705—706.

przejście do księgi trzeciej, w całości już poświęconej eschatologii. Tak czy owak, kompozycja zakończenia księgi drugiej staje się przez to mniej zwarta. Jeśli zaś idzie o wspomnianą wyżej dwoistość poziomu treści, to można ją w tej księdze zilustrować z jednej strony za pomocą sentencji takich jak ta z rozdziału ósmego: „być bogatym i być w potrzebie to rzeczy przeciwstawne sobie; atoli bogactwa świata nie oddalają, lecz przybliżają bycie w potrzebie”, sentencja poważna i wystylizowana równie paradoksalnie jak wytwornie, z drugiej strony — za pomocą takiego oto obrażającego nasz smak konceptu przeciw łakomstwu: „Drogiej daniny wymaga, lecz marną rzecz z niej czyni, bo im bardziej wyszukane pożywienie, tym smrodliwsze jest łajno”¹⁸. Takie koncepty jak ten ostatni można znaleźć i u starożytnych filozofów, zwłaszcza z nurtu stoicko-cynickiego.

Księga trzecia poświęcona jest eschatologii, pośmiertnemu bytowi człowieka. Przy tym rozdział pierwszy zajmuje się losem ciała, rozdziały następne losem duszy po śmierci, rozumianej jako gwałtowne, „na siłę” dokonujące się rozdzielanie duszy i ciała. Ten pierwszy rozdział nie szczędzi nam znowu drastycznych konceptów, jak choćby taki: „Jest sprawą naturalną, że materia rozpada się na materię. Żywy [mianowicie: człowiek] rodził wszy i glisty, umarły rodzić będzie robaki i muchy. [...] Miło go było za życia wziąć w objęcia, po śmierci przykro będzie bodaj spojrzeć na niego”¹⁹. Następne rozdziały jednak też są na swój sposób drastyczne i niesmaczne. Odnaczają się mianowicie wielką pomysłowością w opisie kar i mąk pośmiertnych duszy, a cechą szczególną tej pomysłowości jest nieco masochistyczne podkreślanie i wybijanie na plan pierwszy motywu zemsty nad potępionymi i w ogóle pamiętliwości oraz mściwości Boga: „Udręką będzie dla złych oglądać chwałę zbawionych. [...] Także zbawieni widzieć będą męki potępionych”²⁰. „Na przeznaczonych na potępienie Bóg gniewa się w trybie doczesnym. [...] Na potępionych — w trybie wiecznym, albowiem słuszne jest, aby grzech popełniony przez bezbożnika w tym, co dla niego wieczne, Bóg mścił również w tym, co dla niego wieczne” (rozd. X: *Cur reprobis numquam liberabuntur a poenis*; przekład starał się oddać dwuznaczność również łacińskiego tekstu: sens jest taki, że Bóg musi w tym, co w człowieku wieczne, pomścić jego grzech, dotykający również tego, co w człowieku wieczne, czyli jego duszy)²¹.

Streszczone wrywkowo, przykładowo tylko (ale, jak miemam, w sposób, który nie pominął niczego istotnego), pismo Lotariusza-Innocentego przedstawia się jako pesymistyczny, przygnębiający i wysoce niesympatyczny opis ludzkiej nędzy nie tylko doczesnej, ale i wiecznej. Niesympatyczny, bo brak w nim jakiegokolwiek współczucia, jakiegokolwiek żalu z powodu człowieczej

¹⁸ II, 8, PL 217, 720; II, 28, PL 217, 724.

¹⁹ III, 1, PL 217, 737.

²⁰ III, 5, PL 217, 739.

²¹ III, 10, PL 217, 741.

nędy, a dużo jest jakby mściwej i zarazem masochistycznej satysfakcji z niedoli nędznych grzeszników. Kończy się ono formułą „unde liberet nos Deus” — „niech nas Bóg wybawi od tego wszystkiego”, ale całość wykonywana została tak, że właściwie nawet Bogu nie pozostawiono tu owej szansy wybawienia grzesznego niejako ze swej istoty i stale, nawet jakby wbrew woli, grzeszącego człowieka. Zarazem zaś człowiekowi, którego nędza tak plastycznie została opisana, nie okazuje się ani cienia życzliwości. Narzuca się jedno bodaj tylko adekwatne określenie tego osobliwego utworu: że jest on nade wszystko nihilistyczny.

To, że człowiek, skażony i osłabiony przez grzech pierworodny, nie tylko nie jest sam z siebie zdolny zasłużyć na zbawienie, a jego wysiłki moralne nie przynoszą pożądanego owocu, jeśli nie zostaną wsparte specjalną pomocą Bożą, która — że dana jest darmo, a nie za jakiegokolwiek ludzkie zasługi — nazywa się łaską, to pewnik zakorzeniony mocno we wszystkich właściwie odmianach doktryny chrześcijańskiej, z wyjątkiem zwalczanego najpierw przez św. Augustyna w wieku IV, a sporadycznie jeszcze i długo potem pelagianizmu. Ale że człowiek jest zbawialny, w to powątpiewać czy wyraźnie temu przeczyć graniczyło z herezją, a nawet było nią po prostu. Lotariusz w swoim traktacie nie twierdzi bynajmniej, że człowiek nie może zostać zbawiony. Wzmianka o zbawionych, których radości potęgować będzie widok cierpień, na jakie zostali skazani potępienci, zakłada przecież możliwość, a nawet pewność zbawienia i stanowi słabo wyartykułowaną, ale rzeczywistą podstawę nieoczekiwane go życzenia, które zamyka trzecią księgę Lotariuszowego traktatu. Ale nie jest to, rzecz jasna, traktat o tym, jak zbawienia można dostąpić, ani nawet traktat chrześcijański o człowieku. Człowiek nie został tu w ogóle wzięty pod uwagę jako dzieło Boże. Jeżeli już upatrywać w tym tekście Lotariusza coś więcej niż ćwiczenie retoryczne, to zgodnie z formułą listu dedykacyjnego trzeba go uznać za dość osobliwą próbę wyszydzenia ludzkiej pychy. Osobliwą dlatego, że w gruncie rzeczy nie poniżają człowieka ani takie jego niedostatki, jak ułomność czy ohyda ciała, ani nawet takie, jak zwierzęce instynkty udzielające się ludzkiej duszy. Pycha lokuje się w innym obszarze niż te mniej piękne i mniej godne, ale — przynajmniej w potocznym, do jednostki odnoszącym się sensie — nie zawinione ułomności człowieczeństwa. Z chrześcijańskiego punktu widzenia bardziej adekwatnym środkiem przeciwko pysze byłoby może przypomnienie człowiekowi, że jest coś, co go ogranicza, choć nie deprecjonuje. Tym czymś jest sama jego niesamoistość, jego kontyngencja, która go naprowadza — lub powinna naprowadzać — na takie rozeznanie własnej kondycji, które by automatycznie czyniło pychę śmieszna.

Pisząc swój „ćwiczebny” traktat Lotariusz nie skorzystał z takiej możliwości tłumienia ludzkiej pychy, co można zrozumieć jako poddanie się silnej i trwałej tendencji poprzedniego stulecia „pogardy”, będącej też „zbrzydzeniem sobie” świata, a z nim razem także nieopatrzną deprecjacją człowieka. Może

zresztą była to sprawa — głęboko ukrytej, ale naturalnej przecie — chęci wynalezienia jakichś bardziej oryginalnych sposobów zwalczania pychy, bo ten, który by się odwoływał do człowieczej kontyngencji, był nazbyt w tamtych czasach oczywisty i banalny? Może też na dobro Lotariusza trzeba zapisać, że wybrał drogę, która nie pozwala nam traktować jego dzieła tak, jak gdyby było pouczeniem poważnym, i każe w nim widzieć przede wszystkim właśnie retoryczne ćwiczenie? Dla autora w intencji i stylu „ćwiczebne”, dla czytelnika, jak się wolno domyślać, miało stanowić jakieś *memento*, wskazując mu — w sposób drastyczny, odstręczający i przesadny — tylko jedną stronę całego zagadnienia. Dlatego — o czym Lotariusz dobrze wiedział i o czym uprzedzał czytelników — domagało się od razu swego przeciwstawnego odpowiednika, owego traktatu o godności człowieka, którego jednak on sam nie napisał.

Podjęli za niego to zadanie w XV w. niektórzy włoscy humaniści, jego — wedle naszych pojęć — rodacy. Zarówno oni, jak i ci, którzy pisali bez intencji odrobienia tego, czego on zaniechał, i tym samym skorygowania jego skrajności, mieli licznych poprzedników w starożytności chrześcijańskiej i w średnio-wieczu i od nich też brali swe pomysły. Podjęli zresztą nie wykonane przez Lotariusza zadanie nie tylko ci, co pisali o ludzkiej godności, ale i ci również, co inaczej niż Lotariusz i bez poniżania tragicznych, a osobiście przez pojedynczego człowieka nie zawinionych słabości ludzkiej natury pisali o człowieczej nędzy i przewaźnie radzili ludziom odsunąć się od „świata”. Wszelka w ogóle poważna refleksja o człowieku musi być dwukierunkowa, ambiwalentna. Nędza człowiecza jest sprawą tak samo potocznego doświadczenia, jak jego godność²². Przypatrzmy się tedy owym innym sposobom ujawniania ludzkiej nędzy i ściśle z nim związanym sposobem jej pomniejszania w wybranych pismach najpierw jednego z włoskich, a potem też północnoeuropejskiego humanisty w XV w.

3. Dialog Poggia Braccioliniego *O nędzy kondycji ludzkiej* i humanistyczny kontekst „pogardy świata”

Dialog ten Poggio Bracciolini napisał w roku 1455. W jego życiu, oddanym twórczości literackiej i myślicielskiej, a także podrójom naukowym w poszukiwaniu po klasztornych bibliotekach zaalpejskich tekstów starożytnych, od XII, a nawet od IX jeszcze wieku nie czytanych i nie kopiowanych (do takich należał odnaleziony przez Poggia w 1415 r. poemat filozoficzny Lukrecjusza), dialog miał być świadectwem ważnego zdarzenia, w jakiejś mierze przełomowego, o czym nam mówi sam Poggio. Już ten fakt z jego

²² Zob. J. Domański, *Z dawnych rozważań o godności człowieka*, [w:] *Na krawędzi epoki*, praca zbiorowa pod red. J. Rudniańskiego i K. Murawskiego, Warszawa 1985, s. 11—71. Tam też (s. 11, przyp. 1) dalsze wskazówki bibliograficzne.

biografii każe się spodziewać, że będziemy mieli do czynienia z dziełem, które trzeba odczytywać inaczej niż wyjaskrawiony i nihilistyczny zarazem Lotariuszowy obraz nędzy człowieczej. Otóż przed rokiem 1455 z górą już siedemdziesięcioletni wtedy Poggio przebywał w Anglii i tam studiował pilnie autorów patrystycznych i Biblię. Lektura ta, jak wyznaje, bardzo ostudziła jego humanistyczne pasje, którym się oddawał w młodości. Uznał teraz, że studia literackie i starożytnicze nie mają dostatecznego zakorzenienia w prawdzie, ma natomiast takie zakorzenienie studium teologii, toteż nim odtąd postanowił się zająć. Owocem tej przemiany zainteresowań i pasji stał się według wyznania samego Poggia dialog *O nędzy kondycji ludzkiej*²³.

Zanim się zajmiemy treścią tego pisma, zróbmy krótki przegląd pokrewnych jego tematyce wątków w twórczości innych humanistów XIV i XV w. Tekstów humanistycznych, w których takie wątki występują, jest więcej; my zajmiemy się tylko najgłośniejszymi, pochodzącymi od humanistów dość wyraźnie różniących się opcjami aksjologicznymi i temperamentem pisarskim. Autorem dwu, a nawet trzech takich tekstów jest Francesco Petrarca. Są to: *De vita solitaria* (*O życiu samotniczym*, tj. o takim życiu, jakie wiedli chrześcijańscy pustelnicy, ale także wielu filozofów starożytnych, których Petrarka umiał wyszukać i ich szczególne zalety opisać), *De otio religioso* (*O spokoju życia zakonnego*) i *Secretum sive de secreto conflictu curarum mearum*, opatrywany też niekiedy obocznym tytułem *De contemptu mundi*. Coluccio Salutati napisał *De saeculo et religione* (*O życiu świeckim i profesji zakonnej*). Lorenzo Valla pozostawił po sobie *De professione religiosorum* (*O profesji zakonnej*). Nie są to dzieła jednolite ani z ducha, ani z litery. Każde z nich reprezentuje inny rodzaj podejścia do życia zakonnego, inny rodzaj jego krytyki lub inną motywację uzasadniającą jego zalety. Każde z nich też przedstawia inny typ humanistycznej modyfikacji odziedziczonych po średniowieczu pojęć i wartości. Razem jednak tworzą, mimo to wszystko, dający się do wspólnego mianownika sprowadzić zespół treści ideowych, ważnych dla zrozumienia przemiany, jaka w obrębie tematu nędzy kondycji ludzkiej i pogardy świata zaszła w czasie, który upłynął między Lotariuszem a Poggiem Bracciolinim.

Petrarka akceptuje życie pustelnicze bez istotnych zastrzeżeń, a nawet je chwali, dając w ten sposób do zrozumienia lub wręcz wyraźnie stwierdzając własną pogardę dla „świata”, swoje dla niego „obrzydzenie”. Zaleca „ucieczkę od świata” w zacisze pustelni-klasztoru jako sposób sprzyjający rozumianemu na sposób augustyński „wejściu w siebie”, ćwiczeniom duchowym zdolnym przemienić człowieka wewnątrznie i ulepszyć moralnie. Owemu wejściu w sie-

²³ *Epist.* I, 63: „Libri sacri, quos legi et quotidie lego, refrixerunt studium pristinae humanitatis, cui deditus fui [...] a pueritia. Nam horum studiorum principia inania sunt, partim falsa, omnia ad vanitatem. Sacri vero eloquii principium est veritas, qua amissa, nihil operari possumus”. Cyt. za: E. G a r i n, *La filosofia*, vol. I: *Dal medioevo all'umanesimo*, Milano 1947, s. 233, gdzie *refriferunt* trzeba chyba poprawić na *restinxerunt*.

bie nie przeszkadza, lecz raczej wydatnie pomaga lektura i twórczość literacka, byleby ją uprawiać nie na sposób badaczy natury, co znaczy: bez intelektualnej pychy i bez „próżnej ciekawości” świata, a za to z przemieniającą i ubogacającą wewnątrznie ciekawością spraw Bożych i ludzkich. Te drugie zwłaszcza wchodzi z ucieczką od świata w związek szczególny, dla którego opisanie posłużymy się słowami Eugenio Garina: „Powrót do siebie [...] nie jest [...] ascetyczną negacją świata, tylko odnalezieniem prawdziwej wartości świata. Bieg myśli Petrarcki ma jeden tylko kierunek: ucieczkę w samotność, aby tam znaleźć prawdziwą *societas* duchową, ucieczkę od rzeczy, aby znaleźć prawdę rzeczy i osób, także Laury, ukochanej najpierw w szalonej burzy zmysłów, ukochanej potem w pogodnej aurze miłości prawdziwej”²⁴.

Stosunek Coluccia Salutatiego do profesji zakonnej był bardziej skomplikowany. Gdyby miała ona oznaczać tylko wewnętrzny spokój osiągnięty w wyniku ucieczki od świata, uważałby ją za bezużyteczną. Albowiem życie ludzkie jako takie było dla niego terenem zmagania i trudów, a życie zakonne nie powinno było stanowić żadnego od tych zmagania i trudów wyjątku. „Nawet kiedy Salutati mówi o życiu zakonnym — pisze Eugenio Garin — dąży do zaakcentowania przede wszystkim walki w świecie i międzyludzkiej więzi miłości; nie tyle chwala triumf niebiański, ile ziemską próbę”²⁵. W ten zasadniczy wątek refleksji Coluccia — zmierzający ku wykazaniu, że od świata oddzielić się należy nie zewnętrznie, poprzez ucieczkę za mur klasztorny i poddanie się specjalnemu trybowi życia, lecz wewnętrznie, poprzez odrzucenie wartości pozornych, a wybranie istotnych, co jest równie trudne z obu stron klasztornej muru, w życiu zakonnym tak samo jak w świeckim, wplata się, już poza obrębem traktatu *De saeculo et religione*, pewien jego wariant pomocniczy, sygnalizujący potrzebę, aby w cały ten kompleks wysokich walorów wewnętrznych, niezależnych od obranej formy zewnętrznej życia, wpisać wykształcenie i aktywność intelektualną. „Choć bowiem uważa się drogę życia klasztornej za bezpieczniejszą — pisze Coluccio Salutati w jednym ze swych listów — to przecież nie jest ona taka; a oddawanie się zajęciom szlachetnym na sposób szlachetny, nawet jeśli nie jest święte, jest może jednak czymś bardziej świętym niż bezczynność w klasztorze. Zaiste, święte prostactwo [*sancta rusticitas*] sobie samemu tylko przynosi pożytek, jak powiada pewien sławny autor. Natomiast świętość aktywna jest zbudowaniem dla wielu, ponieważ wielu może ją oglądać, i liczniejszych prowadzi ku niebu, bo liczniejszym dostarcza przykładu”²⁶. Ów sławny autor (po łacinie tylko: *ille*) to wspomniany już tutaj św. Hieronim, który w liście LIII tłumaczył kapłanowi

²⁴ E. Garin, *La filosofia*, vol. I, s. 186.

²⁵ *Ibidem*, s. 199.

²⁶ *Epistolario*, a cura di F. Novati, t. II, Roma 1983, s. 453, cyt. za E. Garin, *La letteratura degli umanisti*, [w:] *Storia della letteratura italiana*, vol. III: *Il Quattrocento e Ariosto*, Garzanti 1966, s. 16.

Paulinowi, że „świętość połączona z prostactwem [*sancta rusticitas*] sobie samej tylko pożytek przynosi i jakkolwiek Kościół Chrystusowy buduje zasługą życia, to równocześnie szkodzi mu, jeśli sprzeciwiającym się nie stawia oporu”²⁷, tj. jeśli nie wyposaża w środki przydatne do obrony wiary i życia chrześcijańskiego przed atakami myślicieli i uczonych pogańskich. Zestawienie źródła zapożyczenia z uczynionym z tego zapożyczenia użytkiem i z samym sposobem zasygnalizowania zapożyczenia upoważnia nas bodaj do stwierdzenia, że choć apologetyczny postulat Hieronima utracił u Salutatiego jakąkolwiek aktualność, ostatecznie przecież treść tego, czego w klasztorach życzyli sobie wcześniej i św. Hieronim, i Petrarca, jest ta sama i że jest nią wykształcenie i praca intelektualna. Lecz Salutati chce nadto, aby ją można było uprawiać także poza klasztorami i łączyć w życiu aktywnym i świeckim z innymi działaniami pożytecznymi i służącymi moralnemu zbudowaniu ludzi.

Postawę Lorenza Valli wobec profesji zakonnej ukształtowała niechęć do uznawania zawodów i stanów społecznych wyróżnionych i uprzywilejowanych, ta sama niechęć, która we wstępie do *Dialektyki* każe mu deprecjonować zasługi uosabiającego filozofię Arystotelesa i wychwalać większe od nich zasługi starożytnych poetów i historyków, uczonych specjalistów i mężów stanu oraz wodzów²⁸. W *De professione religiosorum* idzie o uprzywilejowanie tego, co się wyraża w *religio* — pobożności ugruntowanej na specjalnym, ale w znacznej mierze do zewnętrznych rytuałów sprowadzalnym poziomie życia; idzie o pobożność, za której wyłącznych przedstawicieli bezzasadnie uważają siebie zakonnicy, a o której inny, nie związany z profesją zakonną sens i zakres Valla się upomina. „Któż was znosić będzie cierpliwie — woła do przedstawicieli pobożności tak rozumianej — skoro twierdzicie, że ani kapłan, ani biskup, ani nikt w ogóle nie jest pobożny, tylko wy sami? [...] Ja uważam jedynie, że nie jesteście lepsi od innych ludzi, którzy dorównują wam w postępowaniu i cnotach. A ponieważ chcieliście niechęć wzbudzić właśnie do mnie, to ja w zamian chcę stwierdzić: więksi byli wśród tych, co nie składali profesji zakonnej, niż wśród tych, co ją złożyli”²⁹. O tej wielkości ludzkiej także według Valli decyduje nie co innego niż zdolność moralnego budowania innych: „Braćmi zakonnymi są ci, co, jak na waszych malunkach, chwiejącą się świątynię Bożą podtrzymują naprawdę; ci, co głosząc kazania do ludu — a jest to i być powinien zaszczytny obowiązek biskupów i kapłanów — odwodzą od grzechów, wyzwalają od przewrotnych poglądów, przywodzą do wiedzy i zbożności, w czym szczególnie, jak myślę, są naśladowcami apostołów; ci, co za pomocą wspaniałych obrzędów, hymnów i pieśni pobożność wlewają do serc naszych!”³⁰. Jest to bardzo znamienna dla humanizmu renesansowego

²⁷ *Epist.* 53, 3, *PL* 22, 542, przekład ks. J. Czujka.

²⁸ Laurentii Vallae, *Opera omnia*, a cura di E. Garin, t. II, Torino 1962, s. 644—645.

²⁹ *Ibidem*, s. 293.

³⁰ *Ibidem*, s. 321—322.

próba zdjęcia z uprzywilejowanej pozycji w świecie chrześcijańskim właśnie profesji zakonnej. Jest ona pewnym szczególnym wariantem modyfikacji tych samych pojęć i tych samych wartości, którymi żyło też średniowiecze i które czasem, zwłaszcza u swego schyłku, próbowało modyfikować dość podobnie. U humanistów renesansowych jednak była to dążność powszechna. Za jej syntezę można uznać znamienne zdanie z zakończenia Erazmowego *Enchiridionu*: „Stan mnisi nie utożsamia się z pobożnością, lecz jest rodzajem życia, który stosownie do tego, jakie kto ma dyspozycje cielesne i duchowe, może być albo pożyteczny, albo pozbawiony pożytku”³¹.

Takie postawienie sprawy zrównuje w sprawnościach moralnych i w sposobach ich wykorzystywania wszystkich ludzi, może tylko sugerując, że zwiększają się one stosownie do stopnia i rodzaju wykształcenia, które pogłębia i wzmacnia niezbędną ku temu refleksję i samodyscyplinę. Umniejsza to „nęđę kondycji ludzkiej” i sugeruje o wiele większą wydolność moralną człowieka, niż były skłonne mu przyznać średniowieczne traktaty o nęđy tejże kondycji ludzkiej, nie tylko tak nihilistyczne, jak Lotariuszowy, ale i o wiele bardziej zniuansowane, jak te, któreśmy globalnie charakteryzowali na samym wstępie. Byłoby jednak ryzykowne twierdzić, że zaszło tu coś więcej niż ilościowa zmiana proporcji pomiędzy niewydolnością a wydolnością moralną człowieka. W stosunku do pomysłów Lotariuszowych ta skromna zmiana jest lepiej widoczna niż w stosunku do innych: o różnicy decyduje sam fakt, że w roztrząsaniach piętnastowiecznych humanistów brane jest pod uwagę poważnie tylko to, o czym człowiek może jakoś sam decydować, ponieważ ma wolność wyboru, a pozostawiana właściwie poza obrębem rozważań cała jego nęđza fizyczna i fizjologiczna, nad którą nie ma władzy. Ale przecież nie jest tak — a przynajmniej nie zawsze jest tak — iżby się człowieka kreowało na mocarza całkowicie samowładnego także w tym zakresie, w jakim coś w ogóle od niego zależy. Ułomność natury ludzkiej, zepsutej i osłabionej przez grzech pierwotny i skłonnej do złego, nie jest ignorowana także przez tych, którzy zwalczają dopiero co omówione przekonanie o nadzwyczajnej skuteczności nadzwyczajnych ludzkich środków zaradczych ucieleśnianych przez zakonny tryb życia. Niech wystarczy jeden tylko przykład. Coluccio Salutati nie miał żadnych wątpliwości, jak sprawa stoi w świetle wiary chrześcijańskiej, gdy pisał w *De saeculo et religione*: „Nie możemy sobie zobowiązać Boga naszymi uczynkami. [...] Gdybyśmy bowiem zobowiązali sobie Boga, dostępowalibyśmy zbawienia nie z hojności łaski, lecz na mocy konieczności, jaką powoduje sprawiedliwość”³². A jeszcze wyraźniej ta sama świadomość Coluccia występuje

³¹ Desiderius Erasmus Roterodamus, *Ausgewählte Werke*, in Gemeinschaft mit A. Holborn herausgegeben von H. Holborn, München 1964 (dalej: Holborn), s. 135, w. 8—9. Przekład z: Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, przeł. J. Domański, Warszawa 1965, s. 259.

³² *De saeculo et religione*, II, 206, cyt. za: E. Garin, *La filosofia*, vol. I, s. 201.

poza obrębem tego pisma, w *De fato, fortuna et casu*: „Nikt nie dostępuje zbawienia na mocy uczynków, lecz całkowicie na mocy łaski. Gdyby bowiem zbawienie udzielane było za zasługi, to już by nie było łaski, lecz sprawiedliwość, nie byłoby łaski danej darmo, lecz byłaby ona uzyskiwana w jakiejś mierze poprzez konieczność sprawiedliwości. [...] Przyczyną zbawienia jest łaska przez wiarę, a to nie w naszej jest mocy; jest to bowiem dar Boży, nie z mocy uczynków dany. [...] I bądźmy pewni, że nigdy nam nie zabraknie łaski w działaniu, jeśli dolożymy starań, aby wolę miarkować wedle prawideł rozumu”³³.

Tak oto doszliśmy do drugiego wielkiego tematu twórczości myślicielskiej humanistów włoskich XV w., do splotu zagadnień kondycji ludzkiej, jaki tworzą konieczność, przypadek oraz implikujący niezależność wewnętrzną wolny wybór. Te trzy współczynniki sytuacji człowieka to najbardziej filozoficzne *specificum* refleksji humanistów włoskiego Quattrocenta i one też stanowią bodaj najważniejszą filozoficzną nadwyżkę nad tym, co w ich twórczości jest czystą humanistyką, tj. filologią i służącą popularnej moralistyce, a uprawianą na sposób antykwarski i anegdotyczną historią. Dla naszych celów wystarczy i tutaj wskazać tylko przykładowo kilka dzieł zajmujących się tym wielkim tematem oraz wydobyć z nich jeden wspólny im ideowy wątek. Niech to będą dzieła tych samych trzech autorów, u których śledziliśmy zagadnienie ucieczki ze świata do życia zakonnego.

Petrarki *De remediis utriusque fortunae* (*Lekarstwo na dobry i zły los*), z lat 1354—1366, to pod względem zarówno literackim, jak ideowym wzorowany na *Solilokwiach* św. Augustyna dialog wewnętrzny przeciwstawnie sobie usposobionych władz i doznań duszy, dialog, którego księga pierwsza, będąca rozmową Rozumu (*Ratio*), Radości (*Gaudium*) i Nadziei (*Spes*), prezentuje „lekarstwa” na przypadki niepomyślne, uchodzące potocznie za nieszczęśliwe, księga druga — rozmowy Rozumu, Cierpienia (*Dolor*), Lęku (*Timor*) i Pragnienia (*Desiderium*) — na pomyślne, które się przeważnie uważa za szczęśliwe i pożądane. Gdy w księdze pierwszej Radość (a może raczej nieopanowana Uciecha, *Gaudium*), skarży się Rozumowi (*Ratio*, jak w *Solilokwiach*, gdzie właśnie Rozum jest uosobionym rozmówcą Augustyna) na różne niepomyślne „przypadki”, np. na utratę mowy („*usum loquelae perdidit*” — jakże to tragiczna, samej istoty człowieczeństwa dotycząca strata), a w księdze drugiej wymienione wyżej uczucia komunikują temuż Rozumowi „przypadki pomyślne” lub nader szlachetne i chwalebne, ale trudne do urzeczywistnienia pragnienia, prawie zawsze idzie o to, aby okazało się, że zarówno w obliczu zewnętrznego nieszczęścia można znaleźć w samym sobie jakąś wynikłą z niego moralną korzyść, jak i w obliczu zewnętrznej pomyślności, zewnętrznego powodzenia — jakiś aspekt redukujący je do utraty lub nieosiągnięcia wartości pozornej albo zgoła wartość powodzenia niweczący, a znów owe chwalebne pragnienia, choć trzeba do ich urzeczywistnienia dążyć z całych sił, iszczą się

³³ *De fato, fortuna et casu*, II, 10, cyt. za: E. G a r i n, *La filosofia*, vol. I, s. 201.

naprawdę tylko za specjalną pomocą Bożą i moce wewnętrzne człowieka nie są tu dostateczne. *De remediis utriusque fortunae* również ma człowieka uodpornić na zły i dobry los poprzez relatywizację wartości wszystkiego, co los niesie, i poprzez wykazanie człowiekowi, że kompetentny sąd o jego szczęśliwości i nieszczęściu władny jest wydać tylko odporny na stany emocjonalne i prowadzący z nimi stały dialog rozum. Otóż najwyraźniej właśnie w tych partiach, które dotyczą niekwestionalnych nawet dla osądów rozumu szlachetnych pragnień i porywów, dzieło to ukazuje niewystarczalność rozumnych osądów człowieka i niewydolność jego decyzji, a lekarstwa na tę niewydolność każe mu szukać w dopełnieniu jej pomocą Bożą. Oto np. w odpowiedzi na deklarację Pragnienia „Chciałoby być dobrym” Rozum zachęca je wprawdzie do wytężonego wysiłku („Staraj się, bo przecież potrafisz”), ale zaraz potem przypomina: „Uwierz, że słowa Pisma «Nikt nie może być powściągliwy, jeśli mu Bóg tego nie da» [...] zwrócone są do ciebie osobiście, i zrozum, że należy je odnosić do każdej cnoty”³⁴.

Napisane sporo później (1396—1399) *De fato, fortuna et casu* Coluccia Salutatiego ma nieco głębszy oddech filozoficzny niż czysta moralistyka *De remediis utriusque fortunae* Petrarcki: nie tyle daje rady, jak się przed losem bronić, ile stara się dociec, jakie są granice konieczności i wolności. Trzy-członowy tytuł dzieła pozwala się zredukować do dwu pojęć: konieczności (*fatum*) i przypadku (*fortuna* i *casus*), ale pierwszoplanowym przedmiotem roztrząsań Salutatiego są nie tyle one, ile nie ujawniona w tytule wprost, a tylko *implicite* odniesiona do drugiego członu wolność ludzkiej decyzji. Dzieło rozpoczyna się traktatem „o porządku przyczyn”, gdzie pojęcie Boga jako Przyczyny Pierwszej zdaje się implikować włączenie wszystkiego w ramy konieczności przyczynowej i powszechne panowanie *fatum*; dalszy ciąg wywodów jednak podejmuje systematyczną obronę wolnej woli przeciwko determinizmowi astrologicznemu i geomancji³⁵. Dzieło Coluccia Salutatiego jest zatem próbą wykazania, że wszystko, co się uważa za przypadek, jest ostatecznie zależne od opatrności, i jednocześnie próbuje obronić wolność ludzką przeciwko „koniecznościowej” wizji rzeczywistości. Mimo rozlicznych ograniczeń zewnętrznych wolność ludzkiej woli pozostaje dla Salutatiego nienaruszona. Tak samo jednak niepodważalny jest fakt, że pierwszą przyczyną wszystkich działań ludzkich jest Bóg. „Bóg — pisze Salutati — sprawia w nas wszystkie akty naszej woli, w taki jednak sposób, że woli nie burzy ani jej nie zadaje gwałtu”³⁶. Jakkolwiek by można oceniać siłę perswazyjną zarówno tej

³⁴ *De remediis utriusque fortunae*, II, 104, cyt. za: Francisci Petrarcae Opera omnia, t. I, Basileae 1554, s. 222.

³⁵ E. Garin, *La letteratura degli umanisti*, s. 20.

³⁶ Cyt. za: S. Świeżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. VI: Człowiek, Warszawa 1983, s. 344, gdzie — bez lokalizacji — przytoczone z: Ch. Trinkaus, *In our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, London 1970, s. 355.

ogólnej tezy, jak jej szczegółowych eksplikacji, są one dowodem, że podjęto tu próbę rozwiązania istotnego zagadnienia filozoficznego, z którym się zmagali zarówno filozofowie starożytni, jak średniowieczni scholastycy, a po nich też filozofia nowożytna.

Ale, jak powiedzieliśmy, najbardziej interesuje Salutatiego (niewidoczna w tytule dzieła) wolność aktów ludzkiej woli. Toteż za kulminantę obrony tej wolności przez przyznanie woli jakby autonomicznego obszaru działania uznać można (za Garinem) pochwałę wysoce dramatycznej decyzji skazanego na śmierć i oczekującego egzekucji wyroku Sokratesa: „Zaiste, mąż to był ze wszech miar godny dożyć czasów Chrystusa, nie po to, aby podziwiał rozgłos i chwałę, jaką mu przyniosły jego wielkie cnoty, lecz aby zaznawszy szczęśliwości prawdziwej i umarłszy za sprawiedliwość pewną i autentyczną oraz za prawdę, mógł być uznany za pierwszego z naszych męczenników. Jest bowiem rzeczą całkiem prawdopodobną, że i wtedy taką by ze sobą odbył rozmowę: «Cóż uczynisz, Sokratesie? Ufny w pomoc i opiekę przyjaciół, możesz na straż uderzyć i korzystając z niezgodnej z prawem pomocy wymknąć się przymusowi śmierci. W twoich rękach jest twoja śmierć i twoje życie». A gdy tak sobie rozmyślał, usłyszałby, jak sądzić trzeba, sprzeczne ze sobą argumenty, taką mające postać: «Miłe zaiste jest życie — i oto miłe to życie musi się obrócić w nagrodę chwalebnej śmierci. Będiesz żyć, Sokratesie, ale na wygnaniu. Będiesz wolny dzięki ucieczce, lecz bardziej jeszcze wolny będziesz dzięki śmierci. Haniebna jest śmierć, która przychodzi wraz z niesławą skazującego wyroku; bardziej jednak haniebne jest okupione przestępstwem życie. Nie jest przestępstwem umknąć krzywdzie i przemocy, których nie możesz odeprzeć. Jest wszelako przestępstwem wszystko, co się czyni wbrew prawu. Umrzesz niesprawiedliwie. Bogowie mili, czyż lepiej byłoby Sokratesowi umrzeć z piętnem winy niż niewinnie? Czyż nic nie znaczy śmierć zgodna z całym biegiem życia? Niewinny żyłem, niewinny umrę. Uczylem zawsze, że lekceważenie śmierci to najwyższa mądrość i najwyższa cnota; trzeba wreszcie czynem potwierdzić to, com z taką mocą twierdził w dysputach. Atoli głupio jest pędzić na oślep ku zgubie i cnotą jest nie uciekać od niej. Niechaj umrę z woli bogów, skoro tak postanowiła państwowa władza i taka jest wola ludu; gdy jest już możliwość ucieczki, niechaj umrę chwalebnie. Niech się pomszczę na sędziach, co uznają siłę, nie prawo, i kiedy zmuszają mnie do śmierci i śmiercią mi grożą, niechaj pozostając dobrowolnie i dobrowolnie umierając uczynię to, do czego ani siłą, ani strachem skłonić mnie nie byliby zdolni»”³⁷. Zły los i dobry przypadek zneutralizowały się tu wzajemnie, a przymus fatum nie miał w ogóle dostępu do wolnej decyzji człowieka. Wolność jego wyboru, aby wybór mógł się w ogóle dokonać, musiała się opowiedzieć suwerennie za jedną z dwu grup całkowicie pozytywnych wartości.

³⁷ *De fato, fortuna et casu*, II, 8, cyt. za: E. Garin, *La filosofia*, vol. I, s. 200.

Podczas gdy *De fato, fortuna et casu* Coluccia Salutatiego próbowało przede wszystkim wyodrębnić i ocalić sferę wolności człowieka, *De libero arbitrio* Valli zajmuje się — znów niejako wbrew swojemu tytułowi — nie tyle samą wolnością ludzkich decyzji, ile niemożliwością osiągnięcia ich racjonalnej zgodności z również wolnymi, ale racjonalnie nieuchwytnymi motywami decyzji Bożych. Jest to przede wszystkim próba wykazania wolności tych właśnie niezdeteterminowanych, przez to zaś też — w swych racjach i przyczynach — wymykających się rozumowemu badaniu, a tylko mogących być przyjętymi w kornej wierze, nieodwracalnych decyzji Bożych. Dzieło Valli przedstawia więc takie ujęcie problemu konieczności i przypadku oraz wolności, które zaprzecza jakiegokolwiek wydolności poznawczej rozumu ludzkiego w tym zakresie. „Wniosek Valli — pisze Eugenio Garin — jest prosty: starać się poznać, dlaczego Bóg jednego człowieka kieruje ku dobru, a drugiego ku grzechowi, czyli: uważać za racjonalnie poznawalną relację między wolą Bożą a ludzkim wyborem, to nonsens. Wola Boża jest ze swej definicji badaniu niedostępna. [...] Dla Valli pole działania rozumu jest n a t y m ś w i e c i e, w obrębie tego, co doświadczalne i co ludzkie, co niskie. Jego polemika przeciwko Arystotelesowi i scholastyce nie chce godzić w wiarę chrześcijańską; chce z obszaru filozofii, czyli z obszaru dociekań ludzkich, wyłączyć to, co transcendentne”³⁸. Jest to więc — obok *De fato, fortuna et casu* Coluccia — jeszcze inne wyodrębnienie obszaru ludzkiej wolnej woli, wyodrębnienie dokonane przez wskazanie niekompetencji rozumu ludzkiego do rozpoznawania racji wolności i wolnej decyzji w innym niż ludzki obszarze.

Gdyby w tych trzech dziełach szukać zapowiedzianego na początku niniejszej dygresji wspólnego im wszystkim pierwiastka, najłatwiej byłoby go uznać w rozmaicie wyrażanym uniezależnieniu człowieka od tego, co w stosunku do niego zewnętrzne i co przeto nie jest w jego mocy, nie w takim sensie, iżby mógł to zignorować jako stan faktyczny, jako ważny i niezbywalny współczynnik swojej kondycji, lecz w takim, że zdolny jest się od tego wyzwolić wewnętrznie, a to przez trafne rozpoznanie, co w jego mocy jest istotnie. Manifestuje się zresztą i w tym obszarze nie samo tylko poczucie człowieczej niezależności i siły. Nie bez wpływu pojęć chrześcijańskich — mianowicie pojęcia grzeszności i skażenia natury ludzkiej wskutek grzechu pierworodnego — ale też nie bez wpływu całkiem potocznej zdroworoządkowej obserwacji „owo wzmożone samopoznanie było obosieczne. Stawiało ono człowieka nie tylko w obliczu tkwiących w nim mocy i wspaniałości, ale uświadamiało mu zarazem wszystkie będące jego udziałem ograniczenia i zagrożenia”³⁹. Najwyraźniej i wprost akcentują się one w *De remediis* Petrarcki, w samym rozszczepieniu wnętrza ludzkiego na skłócone ze sobą władze i funkcje duszy, będące upersonifikowanymi osobami dialogu. Mniej wyraźnie u Salutatiego,

³⁸ E. Garin, *La letteratura degli umanisti*, s. 211.

³⁹ S. Świeżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. VI, s. 334.

ale i tam są obecne, gdy stwierdza on w ludziach „tak wielką ułomność, tak wielką tępotę, że choć stworzeni zostali do panowania, spontanicznie służą i z własnej woli poddają się temu, nad czym panować powinni”⁴⁰. Wyraźnie też widać tę słabość w *De libero arbitrio* Lorenza Valli, tam wszelako miejsce moralnej niewydolności woli ludzkiej zajęła poznawcza niewydolność rozumu wobec wolności postanowień Bożych, choć zresztą, koniec końców, i tam pewien posmak moralnej niestosowności mają podszyte pychą uroszczenia filozoficzne teologów. Ten sam element wspólny — pożądane zdystansowanie się i uniezależnienie wewnętrzne człowieka od tego, co nie jest w jego mocy, tyle że z nader słabo wyakcentowanymi ograniczeniami owej mocy — znajduje się również w dialogu Poggia Braccioliniego, do którego pora wreszcie wrócić po tej długiej dygresji.

Po tym wszystkim, co zostało tutaj powiedziane, z góry przyjąć można, że jeżeli dialog ten mieści się w jakikolwiek sposób we właściwych humanistom Quattrocenta napięciach pomiędzy koniecznością oraz zmiennym przypadkiem i wolnością, to w określeniu nędzy i niedoli ludzkiej za istotne jej czynniki nie mogą tu być uznane te, które największą rolę grają u Lotariusza, a mianowicie — cielesność i niepokonalna grzeszność. W rzeczy samej napięcie jest całkowicie inne: jest to napięcie między zewnętrżnością i wewnętrznością, między tym, co od człowieka w jego wolności zależy, i tym, co jest całkowicie poza jego mocą. Przeniesienie utrapień kondycji ludzkiej do tej dziedziny, a potem ich zneutralizowanie i rozbrojenie — oto cel tego dialogu, któremu teraz wypada przypatrzeć się nieco bliżej⁴¹.

Zgodnie z przejmowanym powszechnie przez ówczesnych humanistów wzorem Cycerona w dialogu Poggia Braccioliniego biorą udział dwaj współczesni mu dobrzy znajomi i on sam. Ta trójka reprezentuje jakby trzy postawy wobec tego, co jest zasygnalizowanym w tytule przedmiotem dialogu, czyli wobec istoty, a zwłaszcza przyczyn nędzy kondycji ludzkiej. Kosma Medyceusz, w którego domu toczy się dyskusja, bankier i polityk, a więc człowiek czynu, przyjmuje postawę afirmacji życia ludzkiego i świata; umie wynajdywać dobre jego strony i sugestywnie je przedstawiać, dzięki czemu prowokuje pozostałych rozmówców, skłonnych widzieć przede wszystkim ciemne strony świata i życia ludzkiego, do pilnego wynajdywania możliwie obfitych ilustrujących je przykładów. Drugim obok Poggia rozmówcą Kosmy Medyceusza jest Matteo Palmieri, do pewnego stopnia też człowiek czynu, ale nade wszystko autor dzieł myślicielskich, z których jedno, *Della vita civile* (*O życiu*

⁴⁰ Cyt. (z *De fato, fortuna et casu*) za: S. Ś w i e ż a w s k i, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. VI, s. 334, przyp. 218, gdzie przytoczone (bez lokalizacji) z: Ch. T r i n k a u s, *In our Image and Likeness*, s. 353—354, przyp. 64.

⁴¹ W poniższej analizie dialogu Poggia była mi pomocna, napisana pod moją opieką na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK, poświęcona specjalnie temu dialogowi praca magisterska Małgorzaty Gajkowskiej-Kurkiewicz.

obywatelskim), było pochwałą aktywności w świecie, drugie, *Città di vita* (*Państwa życia*), nie sugerując wcale, iżby autor wyrzekł się podobnej jak w tamtym afirmacji aktywności, ponad aktywność stawia jednak życie kontemplacyjne i wzlot duszy do Boga. Matteo Palmieri reprezentuje w dialogu Poggia stanowisko bardzo skrajnego pesymizmu, wedle którego życie ludzkie jest właściwie jednym wielkim pasmem utrapień. Sam Poggio, który zasadniczo bliski jest temu pesymizmowi, przydzielił sobie w dialogu nie tylko wskazanie innej optyki owego pesymizmu niż ta, którą reprezentuje Palmieri, ale też niejako podpowiedzenie, na końcu, formuły godzącej początkowy optymizm Medyceusza z pesymizmem Palmieriego, a ściślej mówiąc, podpowiedzenie praktycznej rady na nędzę człowieka, której bynajmniej jako stanowi faktycznemu nie przeczy. To, co powiedziano, dotyczy głównie punktu wyjścia. W toku dialogu natomiast stan zagadnienia przekształca się tak, że ostatecznie najdostojniejszy z rozmówców, Kosma Medyceusz, przyznając rację pesymizmowi obu partnerów, a zarazem podejmując sugerowane ustawicznie przez bardziej umiarkowanego w swym pesymizmie Poggia rozwiązanie, zmierzające do złagodzenia czy raczej rozbrojenia utrapień nędzy ludzkiej, formułuje ostatecznie konkluzję, do jakiej doprowadziła dyskusja. Podobnie jak parę innych, tak i ten szczegół z zakresu poetyki dialogu jest, jak się zdaje, skutkiem naśladowania Cyserona, często wyznaczającego sobie w tych swoich dialogach, w których sam występuje jako rozmówca, funkcję osoby głównej, czasem wprost i jawnie kierującej dyskusją i ją rozstrzygającej (tak np. w *Tuskulan-kach*), czasem jednak wyrażającej własne poglądy ustami innych, zazwyczaj szczególnie szanowanych osób. Przedstawimy tok dysputy obszerniej może, niż ona ze względu na swą treść zasługuje, ażeby przy sposobności ukazać pewne swoistości zarówno pisarstwa myślicielskiego humanistów piętnastowiecznych w ogóle, jak zwłaszcza tego dziełka Poggia, rzadko, o ile mi wiadomo, będącego przedmiotem analiz.

Punktem wyjścia dysputy stało się niedawne zdobycie Konstantynopola przez Turków, uznane przez Kosmę Medyceusza za największą ze wszystkich klęsk w dziejach ludzkości. Matteo Palmieri nie zgadza się z tą oceną: w dziejach zdarzały się klęski większe, ale nawet największe spośród nich błedną wobec faktu, że nieszczęsna jest w ogóle dola ludzka, że człowiek został poddany „prawu nieszczęsnego życia ściągniętemu na nas przez grzech pierwszego rodzica”⁴². Tej ogólnej ocenie Palmieriego Kosma Medyceusz przeciwstawia z kolei swój optymistyczny pogląd na życie: to prawda, że jest ono poddane wielu utrapieniom, zamiast jednak dręczyć się myślą o nich i w ten sposób czynić je bardziej jeszcze dotkliwymi, lepiej jest zwrócić uwagę na dobra, w które człowiek został wyposażony, a wśród których — obok zewnętrznych i przygodnych, jak rodzina czy chlubna działalność publiczna

⁴² Poggi Florentini *Opera*, collectione emendatorum exemplarium recognita, apud Henricum Petrum Basileae, b. d., s. 89.

— znajduje się należący do wewnętrznego wyposażenia samej natury człowieka rozum, „którego pouczenia prowadzą nas do życia szczęśliwego i bronią od wszelkiego zamętu utrapień”⁴³. Z kolei Poggio skłonny jest uznać pogląd Medyceusza za trafny, ale tylko selektywnie: rzecz w tym, że zarówno swoje wewnętrzne zalety, jak i swoją pomyślną sytuację Kosma przenosi na innych, nieświadom jakby, że są właśnie wyjątkowe. „Szczęśliwy los — powiada Poggio — spływa na nielicznych i przy nielicznych pozostaje na trwałe. Niepomyślny zaś ma szerokie pole działania, otwarte i dostępne powszechnej obserwacji. [...] Szczególnie nieprzyjazny jest wobec dzielnych i szlachetnych: gnębi ich jak mu się tylko podoba”⁴⁴. Nawet moc rozumu i cnoty nie jest wobec losu całkowicie skuteczna: „Przyznaję — mówi Poggio — że twoje twierdzenie, iż dany nam został rozum, abyśmy z jego pomocą osłabiali przemożną siłę losu, byłoby prawdziwe, gdyby ktoś mógł się rozumem posługiwać z całą swobodą. Lecz na drodze do osiągnięcia cnoty staje mnóstwo przeszkód i jakby umyślnie wzniesionych zapór”⁴⁵. Największe z nich to wady i słabości ludzkie, ludzkie niegodziwości i grzechy. Podlegają im wszyscy, „a że jest rzeczą pewną, iż źli i niegodziwi są nieszczęśliwi, przeto wszystkich dotyka nieszczęście życia”⁴⁶.

Zagadnienie zakresu nędzy kondycji ludzkiej jest roztrząsane w dalszej części dialogu i przybiera różne bardziej uszczegółowione formy: czy nieszczęśliwemu losowi podlegają wszyscy, czy tylko większość, a z tej większości — jak liczni potrafią się wyłączyć znajdując sposób na niedolę, na którą skazał ich los? Daje to autorowi okazję do kilkakrotnego popisania się antykwaryczną erudycją historyczną, a także do wypowiedzenia sądów na temat współczesności, m.in. sądów o wartości życia zakonnego. Lecz od zakresu władzy kapryśnej fortuny ważniejsze jest, co w ogóle decyduje o wyzwoleniu ze zdeterminowanej przez nią nędzy i utrapień kondycji ludzkiej.

Już w zreferowanych tu wstępnych wypowiedziach użyte zostały pojęcia rozumu (*ratio*) i cnoty (*virtus*). W dalszym ciągu dysputy posłużono się również innymi, przede wszystkim synonimicznym w stosunku do rozumu pojęciem mądrości (*sapientia*). Są to — ze starożytnego stoicyzmu rodem — moce czy sprawności ludzkie, które najczęściej bierze się pod uwagę jako mogące skutecznie przeciwstawić się okrutnemu, a w najlepszym razie kapryśnemu losowi. Oto wypowiedź Kosmy Medyceusza podsumowująca długą serię przykładów osobistości starożytnych, które umiały przewyciężyć ludzką niedolę, i tym samym zaprzeczająca utrzymywanemu przez Poggia przekonaniu o jej powszechności i bezwyjątkowości:

⁴³ *Ibidem*, s. 90.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 92.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

„Ogarnia on tylko głupich, tylko leniwe i uprzykrzone pospólstwo, które nie wsparte zgoła ani rozumem, ani cnotą, jak bezmyślne zwierzęta kieruje się tylko doznaniem zmysłów i kapryśną, nieopanowaną zachcianką. Ludzie tacy, wyciągając ręce do losu i będąc mu posłuszni, narażają się na nędzę tego świata. Znasz przecie sentencję Arystotelesa, że narodami rządzi fortuna i tam największą ma moc, gdzie najmniej jest mądrości. Od niej przychodzi wszystko, co może nas uczynić nieszczęśliwymi. Kto bowiem pozwolił zapanować nad sobą lękowi przed nią, kto się jej we władzę oddał, kto jej darów oczekuje z upragnieniem i w niej nadzieję swoją pokłada, ten nie może nie być nieszczęśliwy. Kto natomiast daje się wieść i kierować rozumowi i cnotie i ich nakazów słucha, ten jest od wszelkich kaprysów i nędzy fortuny bezpieczny. Czasem wprawdzie bije w niego jej wichry, wszelako, wicherem takim wstrząśnięty, tym silniej się fortunie przeciwstawia, bo go chroni pancierz cnoty, i z wszelkiej z nią walki wychodzi zwycięsko”⁴⁷.

Jest to starożytny, a w szczególności stoicki ideał szczęśliwości polegający na wewnętrznym niezależnieniu się od losu, możliwym do osiągnięcia poprzez opanowanie rozumem nierozumnych afektów, przede wszystkim zaś spontanicznych reakcji woli i uczuć na świat zewnętrzny. Poggio jako rozmówca w dialogu kwestionuje nie tylko wyjątkowość, ale — dyskretnie — także samą możliwość urzeczywistnienia tego ideału. Odpowiadając na zacytowane dopiero słowa Kosmy Medyceusza mówi:

„Wiem, że niektórych ludzi można wyłączyć z tego udziału w niedolach: są to ci, których dobroć Boża uczyniła wyróżniającymi się cnotą; ale oni rzadsi są, jak się to mówi, od czarnych łabędzi i od białych kruków! Wszystko, co znakomite, rzadkim czyni natura. Bardzo nieliczni słuchają nakazów rozumu, a jeszcze bardziej nieliczni kierują się wskazaniem cnoty. Na każdy wiek ledwie jeden może się znaleźć wiarygodny przykład. [...] Nie mówię tedy o kimś wyjątkowym jak feniks ani o mędrca stoickim, którego nikt nigdy nie widział. Mówię o rodzaju ludzkim, który — co widać jasno — raz podlega władzy losu, raz znów sam na siebie różne przywołuje nieszczęścia. [...] Słabiśmy wszyscy z samej naszej natury i żadnej mądrości nie umiemy przeciwstawić kaprysom losu”⁴⁸.

Poggio znajduje obfite na to przykłady i nową formułę ogólną: Oto nikt nie rodzi się bez wad (*vitia*) i najlepszy stosunkowo jeszcze jest ten, kto ma ich najmniej⁴⁹. Toteż ostatecznie „jeśli uważnie przypatrzeć się znieprawionej

⁴⁷ *Ibidem*, s. 95. Powołanie się na Arystotelesa dotyczy zapewne *Magn. mor.* II, 8, 1207 a 4—5: „hoû pleïstos noûs kai lógos, entaûtha elachiste týche, hoû dê pleïste týche, entaûtha eláchistos noûs”.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 95. „Czarne łabędzie i białe kruki” to parafraza Juwenalisa (6, 165: „rara avis in terris nigroque simillima cygno”), a słowa „wszystko, co znakomite” itd. odnieść można do Cyclerona, *De fin.* II, 25, 81: „optimum quodque rarissimum est”.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 98.

naturze i obyczajom dowolnie wybranych ludzi, o nikim sądzić nie można, iżby był wolny od utrapień nędzy życia”⁵⁰.

Uwaga Kosmy Medyceusza, że takimi ludźmi wolnymi od wad, a zatem i od niewoli, są może zakonnicy, „zwłaszcza ci, którzy publicznie okazują swoje ubóstwo i twierdzą, że postępują wedle normy ewangelicznej”, a przeto „żyją takim życiem, nad którym los nie ma żadnej mocy”⁵¹, wywołuje ze strony zarówno Poggia, jak Palmieriego ataki na rzekomą doskonałość tego stanu. Niektóre są modyfikacjami tego, cośmy już śledzili na przykładzie odnośnych dzieł Salutiego i Valli, jak zarzut rzekomej tylko pobożności mnichów, będący jakby ostrzejszym wariantem myśli Valli, że cnoty chrześcijańskie i pobożność jednakowo dobrze, a nawet lepiej praktykowane były i są również w innych stanach. Palmieri ze swej strony zwraca uwagę, że „ich życie skazane jest na wiele utrapień, albowiem żyć muszą nie według własnych, lecz cudzych postanowień, a to nieliczni tylko znieść potrafią spokojnie”⁵². Jeśli zaś nawet są wśród mnichów ludzie w specjalne cechy wyposażeni przez Boga, to i oni — o czym nawet tak wyjątkowy przykład, jakiego dostarcza życie św. Pawła Pustelnika, świadczy — nie wyzwolili się bynajmniej z tego powszechnego prawa natury ludzkiej, jakim jest podleganie utrapieniom. Toteż i wśród mnichów tylko bardzo nieliczni są naprawdę szczęśliwi. Tym trudniej jest uważać za szczęśliwych ludzi, których obyczaje zadają kłam temu, co sobie obrali za cel życia, a tak jest niestety z większością mnichów. Z powszechnej nędzy kondycji ludzkiej nie można tedy wykluczyć ani ich, ani w ogóle nikogo⁵³.

Kosma Medyceusz jeszcze raz — tym razem jakby chętniej — przyznaje, że „życie nasze uwikłane jest w liczne trudności, ponieważ jest w nim trud walki z wadami (*vitia*)”, i że jest rzeczą bardzo trudną „rozumem pokonać fortunę”, ale też jeszcze raz stwierdza, że „ludzie mądrzy nigdy nie są nieszczęśliwi, albowiem cnota nie stowarzysza się z utrapieniem, przeciwnie, precz je odrzuca i przepędza od siebie”, toteż „nie z natury, lecz wskutek naszej ułomności i przewrotności obyczajów nabawiliśmy się naszej biedy”⁵⁴. Matteo Palmieri obstaje jednak przy swoim: zapewniająca szczęśliwość cnota jest zupełnie wyjątkowym darem Bożym, natomiast „siedzibą i fundamentem ludzkiego życia jest nędba”⁵⁵ — i następnie wylicza poszczególne, a wszystkich bez wyjątku dotykające odmiany tej nędzy. Kosma dalej trwa przy swoim optymizmie i wyraża go teraz w tak zmodyfikowanej postaci: „Nędzę życia ludzkiego przypisać należy nie tyle naturze rzeczy i naszej słabości, ile naszej winie”⁵⁶, a wina ta polega też na naszej wyobraźni, na obecności nieszczęść

⁵⁰ *Ibidem*, s. 100.

⁵¹ *Ibidem*, s. 100.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, s. 100—102.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 103.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 104.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 111.

w naszych myślach także wtedy, gdy nam się w rzeczywistości nic złego nie dzieje.

Taki jest bieg myśli w księdze pierwszej. Na początku księgi drugiej Poggio tłumaczy motywy, dla których podjął swe dzieło: „[...] ponieważ nie ma, jak sądzę, nic pożyteczniejszego jak powszechna świadomość powszechnej kruchości naszego ludzkiego stanu, bo to ona może lepiej odstraszyć od próżnego pożądanego tego, co przypadkowe, przeto zadanie rozprawiania o tym podjąłem nie dla czczej sławy, lecz dla ćwiczenia umysłu”⁵⁷, a nadto — aby zachęcić innych do pisania „obszerniej i uczeniej” na ten sam temat. To należące do banalnego wystroju retorycznego usprawiedliwienie odnotowuję ze względu na zawarte w nim pojęcie ćwiczenia, do którego wypadnie powrócić niebawem.

Właściwy temat podejmuje na nowo Kosma Medyceusz, przypominając jeszcze jeden rodzaj ludzi, których można by może uznać za wyjętych spod powszechnej nędzy kondycji ludzkiej. Są to ci, co zajmują wysokie stanowiska duchowne — *praelati* — wolni przynajmniej od materialnego niedostatku. Poggio odpiera i to twierdzenie, sugerując, że Kosma przytoczył obiegową opinię, a nie pogląd własny, i przeciwstawiając mu swoje pięćdziesięcioletnie doświadczenie, jakie zdobył będąc sekretarzem w kurii rzymskiej⁵⁸. Równie dyskretnie Kosma porzuca swój pogląd i prosi Poggia o dopowiedzenie tego, co jeszcze do powiedzenia zostało. Poggio podejmuje więc na nowo ilustrowanie nędzy stanu ludzkiego za pomocą przykładów historycznych, przede wszystkim — nawiązujących do samego początku dialogu — przykładów klęsk i upadku wielkich miast-państw zarówno starożytnych i średniowiecznych, jak współczesnych. Ta ciągnąca się całymi stronami egzemplifikacja nie wnosi do problematyki dialogu nic zgoła, podobnie jak egzemplifikacje zawarte w księdze pierwszej, i jest, jak tamte, popisem erudycji Poggia, upustem danym humanistycznemu zamiłowaniu do konkretnego w ogóle, a do konkretnego historycznego w szczególności. Podobnie rzecz się ma z analogiczną egzemplifikacją, którą z kolei podejmuje Palmieri. Wygląda to tak, jakby cała ta druga księga dodana została po to, aby możliwe stały się te popisy erudycyjne, uznane widać za nie dość obfite w księdze pierwszej. Ważna dla dyskutowanej problematyki — a bardziej jeszcze dla struktury dialogu, dla wycieniowania roli i rangi poszczególnych jego uczestników — jest dopiero wymiana zdań pomieszczona na samym końcu drugiej księgi.

Tutaj mianowicie Kosma Medyceusz wyznaje, że wszystko, co przedtem twierdził o szczęśliwości ludzkiej, nie tyle miało wyrazić jego pogląd, ile wydobyć na jaw poglądy rozmówców⁵⁹. Teraz zaś, uznając razem z nimi faktyczną nędzę kondycji ludzkiej, stawia on pytanie, „jakie to środki zaradcze [*remedia*] mogłyby nas uczynić bezpiecznymi od tyłu utrapień życia”. Poggio

⁵⁷ *Ibidem*, s. 112.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 113.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 130.

ma odpowiedź gotową: „Są to te środki, których musimy szukać w cnocie, wszystkie pozostałe bowiem są na zewnątrz nas i w niczym nie mają mocnego oparcia przeciwko niedogodnościom zmiennych sytuacji [*adversus temporum iniquitatem*]”⁶⁰. Kosma przytakuje i zamyka dyskusję takim oto wywodem:

„Prawdziwy, jak sądzę, jest twój pogląd i zgadzam się, że w sprawach ludzkich wszelkiej pomocy szukać trzeba w cnocie. Kiedym jednak rozmyślał nad tymi powszechnymi utrapieniami życia, wydało mi się, że przeciwności dotykają nas po to, abyśmy wreszcie zapamiętali, że jesteśmy ludźmi, to znaczy istotami, których natura jest słaba i krucha, a i bieg życia niepewny, i które zgładzić może rzecz nawet najdrobniejsza, i abyśmy odwracając nasze pożądanie od dóbr losu, które są nietrwałe, umysł i myśli nasze kierowali ku staraniu o rzeczy lepsze, z których pomocą, idąc za radą rozumu, zyskalibyśmy wolność prawdziwą. Ona zaś przyjdzie wtedy, gdy odrzuciwszy nasze skażenie grzechami [*reiecta vitiorum contagione*], umysł przywołamy do rozpamiętywania i rozmyślenia o nim samym; jeśli zlekceważywszy pokusy żądz, posłuszni będziemy władzy rozumu; jeśli idąc za cnotą jako przewodniczką czynów naszych, słuchać będziemy jej wskazań jako nauczycielki dobrego życia. Ona nas odwróci od wszelkich utrapień życia, od wszelkich niepokojów umysłu; ona nas uczyni bezpiecznymi w szczęśliwości. Ona dostarczy nam oręża, pod którego osłoną lekceważyć sobie będziemy ataki losu. Ona nam przypomni, że gardzić trzeba zbędnym bogactwem, że przygodnymi dobrami trzeba się posługiwać, jakby nie nasze były, lecz nam wypożyczone, a my gotowi byśmy byli je zwrócić, kiedy tylko woli dawcy to się spodoba. Ona nas uczy, że z takim samym spokojem trzeba je posiadać, jak porzucać. Wiele jest, jak wiecie, pouczających przykładów wybitnych osobistości, które służą nam za wskazówki dobrego i rozumnego życia. Jeśli w działaniach naszego życia kierować się będziemy nakazami rozumu, za nic mieć będziemy wszelkie ciosy fortuny. Zawsze zaś trzeba nam mieć w pamięci takie oto przykazanie: nie próbować czynić niczego, czego by potem słusznie trzeba było żałować. Jeśli są przy nas dary fortuny, nie unośmy się radością; jeśli ich braknie, znośmy to lekko. Wielce nam, myślę, będzie pomocna świadomość, że przeciwności losowe dano nam po to, abyśmy mężnie mierząc się z nimi, dzięki naszej z nimi walce wzrastali. Bo nie w pomyślności sprawdza się cnota, lecz w przeciwnościach. Gdy wiatr pomyślny wieje, nie widać biegłości sternika; widać ją podczas nawałnicy i gdy wiatr jest przeciwny. Nie jest aż tak przemożna siła fortuny, żeby jej człowiek mężny i wytrwały pokonać nie zdołał. Wielu walcząc z nią odniosło zwycięstwo. Duch wolny jest od władzy fortuny, nawet kiedy nam ona zabiera majątek, siły, zdrowie, żonę, dzieci. Spokojnie przyjmujemy brak jej darów i bądźmy przekonani, że to się dzieje z mocy opatrności: Bóg dba o nasze sprawy jak należy, bo tylko On wie, co dla nas pożyteczne; nasze nieszczęścia natomiast powodujemy i pożywki im dostarczamy my sami.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 131.

Pragnienia nasze często obracają się przeciw nam. O wiele rzeczy prosimy na naszą zgubę i kiedy je otrzymamy, stają się nieznośną dla nas udręką i naszym wewnętrznym utrapieniem. Chcemy mieć pomyślność, bogactwo, urzędy, władzę i inne rzeczy, nad którymi panuje fortuna. A przecież one wielu ludziom stały się powodem niedostatku, wygnania, uwięzienia, śmierci, wszelkiego nieszczęścia. Trzeba nam tedy uciekać od zasadzek fortuny, a tego nade wszystko szukać i o to się ubiegać, co w naszej jest mocy, co nas ani żywych nie opuści, ani umarłym odebrane nie będzie. To zaś zapewnia nam cnota i rozum, a kto za ich nauką pójdzie i ich rad posłucha, ten żyć będzie bezpiecznie, ani losu się nie lękając, ani się nie poddając żadnej nędzy i żadnemu utrapieniu życia”⁶¹.

Dla wyrażenia prostej i banalnej tezy, której Poggio poświęcił swój dialog, wystarczyłoby niechybnie sama ta konkluzja, a i ją można by łatwo skrócić do kilku zdań końcowych. Cały dialog jest popisem biegłości stylistycznej i synonimicznej, antykwarskiej erudycji, wreszcie zręcznego stosowania konwencjonalnych, głównie od Cycerona przejętych, swoiście rzymskich chwytów literackich w obrębie tego chętnie przez filozofów i przez retorów starożytnych używanego gatunku, pod względem myślowym jednak jest miálki i pusty. Ilustruje raczej — i to dość jaskrawo — pogląd tych historyków myśli i piśmiennictwa humanistów włoskich XV w., którzy, jak Paul Oskar Kristeller⁶², odmawiają temu piśmiennictwu filozoficznego charakteru.

A jednak niezależnie od swego ubóstwa myślowego i swego zręcznego pustosłowia to dziełko Poggia jest czymś nieporównanie sympatyczniejszym od prostego i dość bezpretensjonalnego traktatu Lotariusza. Za pomocą zwietrzalej banalności swej stoickiej treści i cycerońskiej frazeologii pokazuje nam ono nędzę człowieka w taki sposób, że nie czyni żadnego uszczerbku jego godności. Tylko częściowo zawdzięczamy to bardziej niż u Lotariusza świeckiemu zasobowi pojęć i bardziej niż tam świeckim kryteriom wartościowania. W o wiele większym stopniu jest to skutek przeniesienia całego problemu na płaszczyznę wewnętrznego życia człowieka przez oddzielenie ostrą i wyraźną granicą tego, co jest samą istotą człowieczeństwa, od tego, co z człowiekiem wiąże się tylko akcydentalnie. Spowodowało to niejako silniejszą polaryzację obu tych obszarów, dzięki czemu nędze ludzkiego ciała mogły zostać milcząco zaliczone do zewnętrznego obszaru „losu” i niejako znaleźć się poza „istotą” człowieka. Trudno było zrobić to samo z nędzą moralną, określaną przeważnie za pomocą słowa *vitium*, tego wieloznacznego terminu filozofii starożytnej, który, przejmowany chętnie przez humanistów wskutek ich naśladowczej pasji, zamazywał granicę między ułomnością, rozumianą filozoficznie jako słabość intelektualna i moralna zarazem, a po chrześcijańsku rozumianą grzesznością. O tej drugiej przypominają w dialogu Poggia dyskretne wypowiedzi Pal-

⁶¹ *Ibidem*, s. 131—132.

⁶² P. O. Kristeller, *Humanizm i filozofia*, przeł. G. Błachowicz, L. Szczucki, M. Szymański, Warszawa 1985, s. 26—27 i 45—46.

mieriego o grzechu pierworodnym, podobnie jak inne wypowiedzi przypominają o potrzebie specjalnej pomocy Bożej w osiągnięciu postawy niezależniającej człowieka od kaprysów i okrucieństw losu; dominuje tam jednak raczej właściwe filozofii dumne poczucie jakby całkowitej wystarczalności rozumu i cnoty, która wyróżnia się ową konotacją mocy bardziej stoicką niż chrześcijańską. Jeśli tak, to o wyznaniu Poggia dotyczącym jego dokonanej pod wpływem lektur patrystycznych reorientacji — o wyznaniu, o którym wspomniano tu w związku z genezą dialogu — wypada teraz powiedzieć, że nie znalazło w samym dialogu o nędzy kondycji ludzkiej dostatecznie przekonującego potwierdzenia.

Dialog Poggia nie ma w tytule „pogardy świata”, ogranicza się do nędzy ludzkiej, którą ukazuje jako uleganie losowi, zmiennej i okrutnej fortunie Mimo to ów los, który stanowi jakby tło czy wręcz podłoże ludzkiej egzystencji, jest rzeczywistym odpowiednikiem „świata” ze średniowiecznych traktatów o jego pogardzie, a cała stoicka postawa obrony przed losem mogłaby się zasadnie nazywać pogardą losu i zresztą wyrażenia będące synonimem tej nazwy spotyka się w tekście, co widać i z naszych obfitych przytoczeń. Do innych różnic pomiędzy dialogiem Poggia a traktatem Lotariusza, które próbowałem tu pokazać, dochodzi zatem jeszcze i ta, że podczas gdy Lotariusz mówił naprawdę tylko o nędzy człowieka, dialog Poggia mówi przede wszystkim o pogardzie utożsamionej z losem świata, a mimo swego stoickiego raczej niż chrześcijańskiego ducha czyni to w taki sposób, że lepiej niż traktat Lotariuszowski spełnia postulat św. Augustyna, aby człowiek od świata zwrócił się ku swemu wnętrzu, gdzie mieszka — zdolna go wyzwolić — prawda⁶³.

4. Erazma z Rotterdamu *Epistola de contemptu mundi* i humanizm chrześcijański

To młodzieńcze pismo Erazma (powstało, jak przed kilkunastu laty przyjął jego wydawca, między rokiem 1486 a 1489, kiedy Erazm dopiero dobiegał dwudziestu lat⁶⁴) należy według wyznania samego autora do gatunku „deklamacji”, czyli utworów ćwiczebnych i popisowych. Zostało ponadto napisane podobno na cudze zamówienie. Drukiem wydał je Erazm dopiero w roku 1521. W liście dedykacyjnym do czytelnika sam je zalicza do „fraszek” (*nugae*), którymi się bawił „dla ćwiczeń stylistycznych”⁶⁵, i tak przedstawia jego genezę: „Kiedyś, mając lat zaledwie dwadzieścia, na niegodziwą prośbę niejakiego

⁶³ Aug. Solil. II, 19, 33.

⁶⁴ *De contemptu mundi*, ed. S. Dresden, w: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, ordinis V tomus 1 (dalej: ASD oraz kolejno liczba rzymska i arabska), Amsterdam 1977, s. 34—35.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 38, w. 3—4 (dalej w odsyłaczach do tekstu Erazma podaję tylko liczbę stron i, po przecinku, wierszy tego wydania).

Teodoryka, który żyje dotąd, napisałem list, za pomocą którego pragnął on namówić swojego bratanka Jodoka, aby podjął wspólny z nim rodzaj życia. Do sporządzonych wielokrotnie i puszczonych w obieg odpisów tego listu dodano moje imię, choć nie mam żadnego bratanka Jodoka. Napisałem na cudzy użytek i, jak rzecz sama jawnie pokazuje, napisałem ją bez specjalnej staranności, zabawiając się bez odpowiedniego przygotowania stereotypowymi tematami i nie mając odpowiedniego po temu czytania”⁶⁶.

Znów więc mamy do czynienia z tekstem, którego autorski status i walor przekonaniowy trzeba by dużo bardziej zasadnie niż *De contemptu mundi* Lotariusza opatrzyć znakiem zapytania, gdyby nie wielce skomplikowana semantyka użytych przez Erazma wyrażen kwalifikujących jego dzieło, i to skomplikowana zarówno w obrębie twórczości pisarskiej samego Erazma, jak w ogóle w obszarze dawnej kultury literackiej i myślicielskiej, gdzie określanie przez autorów własnej twórczości za pomocą kategorii ćwiczenia, deklamacji, zabawy nie może być prawie nigdy rozumiane dosłownie i po prostu, a w każdym razie tak, iżby wykluczało poważny i przekonaniowy status pism tak właśnie określanych. Ponieważ na ten ogólny stan rzeczy, właściwy metaliterackiej terminologii zarówno starożytności, jak średniowiecza i renesansu, zwracaliśmy już uwagę, wypadnie tylko dodać, że u Erazma przejawia się on w postaci, która w żadnym razie nie pozwala temu, kto chce zrozumieć jego poglądy, na zignorowanie pism zaliczanych przez niego samego do kategorii „ćwiczebnych” i „ludycznych”. Dotyczy to równie dobrze omawianego teraz listu *O pogardzie świata*, jak *Pochwały głupoty*, *Pochwały małżeństwa* i — napisanej również na cudzy użytek jako wykład inauguracyjny — *Pochwały medycyny*, a nawet formularzy listowych w *De conscribendis epistolis*⁶⁷. Dlatego nie będziemy się tu zajmować zagadnieniem, czy i które z wyrażonych w *De contemptu mundi* poglądów są poglądami samego Erazma, a które stanowią należące do tradycji gatunku *loci communes*, lecz potraktujemy jedne i drugie jako dobro wspólne tego Erazmowego dziełka i po prostu zreferujemy możliwie dokładnie jego treści najbardziej znaczące. W szczególności pozostawimy poza zasięgiem naszych relacji to również, czy i w jakiej mierze zamykający edycje drukowane *De contemptu mundi* rozdział XII (jak chce większość badaczy, później dopisany) jest całkowicie osobistą palinodią poglądów wyrażonych (literalnie rzecz biorąc, w cudzym imieniu) w jedenastu pozostałych rozdziałach, czy tylko Erazmowym *ceterum censeo*, które może mogłoby być nawet im współczesne⁶⁸.

Nie licząc otwartego formułą listową („Theodoricus Harlemeus Iodoco nepoti salutem plurimam”) rozdziału wstępnego, gdzie ów fikcyjny autor wielce

⁶⁶ 39, 8—14.

⁶⁷ Zob. S. Dresden, *Introduction* (jak przyp. 64), s. 3—10; zob. też J. Domański, *Erazm i filozofia. Studium o erazmiańskiej koncepcji filozofii*, Wrocław 1973, s. 48—50.

⁶⁸ Zob. S. Dresden, *Introduction*, s. 30—31.

ozdobnie wyraża swoje pragnienie „całkowitego odciążenia” adresata „od uczestniczenia w hałaśliwym zamęcie świata” i „przywiedzenia go do życia monastycznego, czyli pustelniczego i pełnego spokoju”⁶⁹ oraz wspomnianego wyżej rozdziału XII, *De contemptu mundi* Erazma ma przejrzystą budowę dychotomiczną: składa się z sześciu rozdziałów będących przestrożą przed złym „światem” i czterech ukazujących dobra życia zakonnego. „Niebezpiecznie jest przebywać w świecie” mówi drugi (po wstępnym) rozdział i przedstawia rozmaite pokusy oraz niebezpieczeństwa zagrażające od świata spokojowi i błogości duchowej. „Trzeba gardzić dostatkami” to bardziej uszczegółowiony temat trzeciego rozdziału. „Śmiertelnie niebezpieczne i odrażające są rozkosze cielesne”, „Próżne i niestałe są zaszczyty” — oto tematyka dwu dalszych rozdziałów. Następne przedstawiają „Konieczność śmierci i przemijalność wszystkiego na świecie” oraz to, że „Świat jest nieszczęsny i pełen występków”. Jest to pierwsza, negatywna część traktatu, mająca wywołać w adresacie tytułową pogardę świata, a zarazem obrzydzenie do niego. Druga część, pozytywna, jest uszczegółowieniem zachęty do życia w klasztorze. Przedstawia ona kolejno „Szczęśliwość życia pustelniczego” i to, że „Żyjący w pustelni cieszą się podwójnym spokojem”, tj. zewnętrznym i wewnętrznym, a dalej traktuje „O rozkoszach życia pustelniczego” i „O tym, że największa wolność jest nie w świecie, lecz w wycofaniu się ze świata”. Zamykający dzieło rozdział XII, poświęcony nie tyle odwołaniu, ile trzeźwemu skorygowaniu tych zachęt, przede wszystkim poprzez uświadomienie czytelnikom, że do życia monastycznego nadają się tylko nieliczni i że jego wyboru nie można dokonywać bez autentycznej wewnętrznej potrzeby, nie nosi w wydaniach żadnego tytułu.

W tej przejrzystej konstrukcji zewnętrznej mieści się mnóstwo stwierdzeń szczegółowych (czasem formułowanych sentencjonalnie, wręcz aforystycznie), wyrażających zarówno długą — od patrystyki przez średniowiecze aż do czternasto- i piętnastowiecznego humanizmu — tradycję formowania się ideowych treści „pogardy świata” (i „nędzy człowieka”), jak i swoiste poglądy Erazma w tej dziedzinie (a i w innych także), już w tym wczesnym okresie ujawniające załążkowo wiele z tego, co się rozwinie z czasem jako erazmianizm dojrzały. Oto niektóre z nich, zreferowane w sposób nie pretendujący ani do kompletności i systematyczności, ani do syntezy.

Życie klasztorne nie jest jedyną drogą do zbawienia; również wśród tych, co żyją „w świecie”, znajdują się przyszli zbawieni. „Atoli różnica między jednym i drugim rodzajem życia jest tak wielka, jak między tym, kto już płynie w porcie, choć jeszcze nie zarzucił kotwicy, i tym, kto ciągle jeszcze jest na pełnym morzu, a raczej między tym, kto płynie wśród fal, a tym, kto idzie po ziemi. Nie zginął jeszcze, kto przebywa w świecie, lecz bliższy jest niebezpieczeństwu zguby”⁷⁰. Ten szczegół z rozdziału poświęconego ogólnie „niebez-

⁶⁹ 41, 35—36.

⁷⁰ 44, 119—123.

pieczeństwem świata” to jakby swoisty wariant zagadnienia doskonałości życia zakonnego, przypominający zagadnienie, jakie stawiał Valla, i zarazem zreczne przesunięcie tego zagadnienia na zupełnie inną, petrarkiańską, rzec by można, płaszczyznę.

Niebezpieczeństwo bogactw pokazane zostało za pomocą starożytnego, ale chętnie i w chrześcijaństwie stosowanego komunału, że ich posiadanie nie nasycza chciwości, lecz ją wzmacnia i utrwała, a utrwalając powoduje tym samym permanentny niedostatek: „Ktokolwiek pragnie zdobyć więcej, ten pokazuje, że cierpi niedostatek”⁷¹. Dodawszy inny komunał, że bogactw nie zabierze się do grobu⁷², Erazm kończy rozdział takim oto stwierdzeniem, które stanie się później ulubionym toposem jego chrześcijańskiej moralistyki, a które można by określić jako zawstydzanie chrześcijan poprzez wykazywanie im wyższości moralnej nad nimi starożytnych filozofów: „Jakaż to hańba dla kogoś, kto jest i człowiekiem wykształconym, i chrześcijaninem: wystawiając na szwank swoje zbawienie uganiać się niegodnie za tym, czym zgoła nie było trudno starożytnym filozofom pogardzać ze względu na wiedzę lub sławę”⁷³.

To, co w *De contemptu mundi* Erazm mówi na temat małżeństwa, jest bodaj bardziej tradycyjne i konwencjonalne niż erazmiańskie. „Nie potępiam wcale małżeństwa — pisze Teodoryk do Jodoka — pamiętam, kto powiedział <<Lepiej jest pojąć żonę niż płonąć>>. Niech to schronienie stoi otworem dla słabych. [...] Uznaję małżeństwo, ale tylko dla tych, co żyć nie mogą bez niego. Lecz popatrz, co o tych sprawach napisał święty Hieronim (a napisał wiele). [...] Nie jest złe małżeństwo, przyznaję, atoli pełne jest udręku. Celibat natomiast jest i doskonalszy, i nieskończenie bardziej błogi”⁷⁴. Erazm nigdy nie wyrzekł się swego młodzieńczego uwielbienia dla Hieronima, ale, jak się zdaje, jego skrajnych poglądów na temat małżeństwa później już tak skwapliwie nie podzielał, lecz je bądź przemilczał, bądź łagodził.

Podobnie jak przeciwko dotąd wymienionym (rzekomym) urokom świata, tak i przeciwko zaszczytom argument Erazma odwołuje się zarazem do związanych z nimi uciążliwości i do nietrwałości zaszczytów: z większym niż cokolwiek innego zdobywa się je trudem i z większą niż cokolwiek innego łatwością się je traci⁷⁵. To także starożytny komunał filozoficzny, chętnie i często powtarzany przez moralistów chrześcijańskich.

Za średniowieczny z kolei, dość rozpowszechniony w literaturze ascetycznej topos uznać wypadnie szczególnie tego samego rozdziału, określane zwykle za pomocą zdania pytającego „Gdzie są ci, co byli niegdyś?” („Ubi sunt, qui olim fuere?”) i odnoszący się do przemijalności ludzi wielkich, sprawców wielkich

⁷¹ 47, 207—208.

⁷² 48, 214—216.

⁷³ 48, 223—226.

⁷⁴ 50, 267—276. Cytat wewnętrzny z *1. Cor.* 7, 9.

⁷⁵ 50, 294—296.

czynów. Ograniczę się do zacytowania odpowiedniego ustępu i do krótkiej uwagi o przemianie tego toposu, a raczej o rozwinięciu tylko pewnego jego szczegółu w późniejszych pismach Erazma:

„Trzeba ci jasno zrozumieć, mój Jodoku, jak pełne lęku, jak pełne niepokoju, jak, na koniec, skore do upadku jest wszystko, co nam świat niesie wyniosłego. [...] Rozpływa się przecież jak senne widziadło wszelki obraz sławnych czynów, które razem ze snem precz ulatują. Gdzież dawni władcy? Gdzie wielki ów Aleksander, dla którego różnych zamysłów świat był niegdyś za ciasny? Gdzież ten Kserkses, którego flotą zasłane morza występowały z brzegów? Gdzie tylokrotnie zwycięski Hannibal, co póki żył, skały i góry octem kruszył? Gdzie Emilusz Paweł, gdzie Juliusz Cezar, gdzie Pompejusz, gdzie tylu innych tak sławnych władców, czy to greckich, czy rzymskich, czy barbarzyńskich, których wymieniać jednego po drugim i trudne by było, i zbędne? Cóż pozostało ze wspianiałości ich czynów wśród ludzi prócz jakichś tam czczych opowieści? A i te zawdzięczają oni czynności piszących: gdyby ich imion nie przekazali potomnym na piśmie, pogrzebałoby ich tak głębokie zapomnienie, że nie pozostałby po nich nawet cień pamięci. Lecz czymkolwiek on jest, obchodzi może w jakiejś mierze nas, ich natomiast w żadnej, bo oni nie żywią już podziwu dla rzeczy, dla których żywili go dawniej”⁷⁶.

Erazm zapożyczył tutaj ten motyw zapewne od Jana z Salisbury, dwunastowiecznego humanisty paryskiego⁷⁷, a jeśli tak, to go w bardzo znamienity sposób przekształcił. U Jana z Salisbury służył on pochwalę pisma i piśmiennictwa jako tego, co uwiecznia pamięć o wielkich osobistościach i ich czynach⁷⁸. W pierwszej części *De contemptu mundi* Erazma — zgodnie z duchem i tendencją tej zachęty do porzucenia świata — owa niezwykła moc pisma (a także, jak się zdaje, ustnej tradycji) uległa, w imię motywu znikomości ziemskich dokonań i ziemskiej sławy, zdeprecjonowaniu: zapewniana przez utwory literackie pamięć wielkich postaci i wielkich dokonań ma jakąś wartość co najwyżej dla czytelników utworów literackich; dla ich nieżyjących już bohaterów nie ma żadnej zgoła, bo też i pragnienie takiej pamięci, jakie żywili na ziemi, samo należy do marności świata. Ale w części drugiej (o której za chwilę), wśród przyjemności, jakimi darzy lektura pism zarówno religijnych, jak świeckich, Erazm dyskretnie przypomni pewien aspekt toposu literackiej nieśmiertelności. A potem, w roku 1495, ledwie kilka lat zatem po *De*

⁷⁶ 51, 309- 52, 324. O Hannibalu kruszącym rozpalone uprzednio skały alpejskie octem opowiada Liwiusz (XXI, 37,2: „ardentiaque saxa infuso aceto putrefaciunt”), a za nim powtarza tę sensacyjną wiadomość Juwenalis (10, 153: „diducit scopulos et montem rumpit aceto”), którego frazę nieco zmienioną Erazm powtarza razem z Juwenalisowym ironizowaniem na temat sławy literackiej jako nagrody za cnotę (w. 140—142: „Tanto maior famae sitis est, quam /Virtutis. Quis enim virtutem amplectetur ipsam, / Praemia si tollas?”).

⁷⁷ Zob. E. W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, t. I, Basel 1966, s. 219.

⁷⁸ Ioannes Saresberiensis, *Policraticus*, w: *Opera omnia*, ed. J. A. Gilles, t. III, Oxonii 1898, s. 11—12.

contemptu mundi, w liście do Roberta Gaguina napisanym z okazji druku (w tym samym roku) jego dzieła historycznego *De origine et gestis Francorum* ten sam (tym razem wyraźnie przejęty od Horacego) motyw Erazm wykorzysta na pochwałę pisma⁷⁹. W *Antibarbari*, również najpewniej z 1495 r., motyw literackiej nieśmiertelności zostanie wykorzystany na obronę piśmiennictwa i wykształcenia humanistycznego, od tej zaś pory stanie się częstym toposem w pismach Erazma⁸⁰.

Rozdział mówiący o nietrwałości zaszczytów (i znikomości sławy) przypomina nieco pewien szczegół, który widzieliśmy już u Lotariusza. „Śmierć tylko zdradza, jak lichej wartości jest ludzkie ciało”⁸¹, powtarza Erazm za Juwenalim (X, 172—173) w fikcyjnej mowie Aleksandra Wielkiego, ukazującego siebie jako przykład znikomości zaszczytów i wielkich czynów, a zaraz potem wkłada mu w usta takie jeszcze słowa: „Niegdyś okazałości mi przydawał podziwiany przyjaciel, lśniący diadem, płomienista purpura, teraz leżę tu jako nagie kości i popiół suchy. I cóż mi po wspaniałych insygniach, cóż po malowanych złotem pomnikach?”⁸². Przypomina to trochę Lotariuszowy kontrast między pięknocią żywego ciała i odrażającym wyglądem zwłok ludzkich jako dalekie podobieństwo samego pomysłu. W rozdziale o konieczności śmierci i o tym, że nie istnieje nic trwałego, mamy ten sam pomysł, powtórzony jakby w jego autentycznej, Lotariuszowej postaci. Oto nawet młodzieńcza uroda wskutek śmierci zmienia się w coś odrażającego i w ogóle „nikt tak bardzo nie ukochał piękności człowieka żyjącego, jak bardzo wzdryga się w obliczu zwłok umarłego”⁸³.

Dobra zewnętrzne przemijają, a opiekuńcza moc cnoty trwa, także poza granice śmierci — oto konkluzja zamykająca ten rozdział. Wiąże się ona z wszechobecnym wątkiem interioryzacji wartości autentycznych jako przeciwwagi dla nieszczęsnej doli, konstytuowanej przez zewnętrzną sytuację człowieka. Wątek ów pojawia się w tym rozdziale w perspektywie eschatologicznej: „Bogactwa, rozkosze, świetność i jakie tam jeszcze mogłyby być korzyści (które zresztą korzyściami nie są) na pewno są umierającemu ciężarem. Natomiast cnota dopiero wtedy okaże swój pożytek. Tamte rzeczy, jeśli nawet nie są nam odebrane, to z pewnością my im odebrani jesteśmy. Cnota nigdy nam nie przestaje towarzyszyć ani nas bronić”⁸⁴. Choć nie pod każdym względem może

⁷⁹ Des. Erasmi Roterodami *Opus epistolarum*, ed. P. S. Allen, H. M. Allen, H. W. Garrod, *Epist.* 45, w. 14 nn.; zob. też E. W. Kohls, *op. cit.*, t. I, s. 212.

⁸⁰ *Antibarbari*, ed. K. Kumaniecki, w: *ASD*, I, 1, s. 103, w. 18—28; zob. też J. Domański, *Tekst jako uobecnienie. Przegląd idei kilku humanistów starożytności, średniowiecza i renesansu*, [w:] *Sposoby istnienia. Działanie wobec siebie i innych*, pod red. J. Rudniańskiego i K. Murawskiego, Warszawa 1988, s. 30—34.

⁸¹ 52, 341.

⁸² 52, 342—343.

⁸³ 56, 455—456.

⁸⁴ 56, 469—470.

ona tu być rozumiana tak, jak w *De miseria* Braccioliniego, gdzie jej eschatologiczna funkcja w ogóle nie jest brana pod uwagę, jej autonomiczność oparta na niezależności od przemijających dóbr zewnętrznych wydaje się w obu wypadkach identyczna.

Analogicznie też można powiedzieć, że „świat” w rozdziale następnym, poświęconym jego mizerii i jego przewrotności, jest odpowiednikiem „losu” z dialogu Poggia Braccioliniego. Składają się nań pospołu „falszywe, ulotne, zgubne dobra (jeśli w ogóle godzi się któreś z nich dobrem nazywać)”⁸⁵ i jawne, powszechnie za takie uważane okazy zła. W charakteryzowaniu tych ostatnich dochodzi do głosu moment czasowy, a mianowicie pojęcie współczesności, która jest gorsza, i świata, który przeżywa swoją złą i nieszczęsną starość. Jest to, jak widzieliśmy, stały motyw literatury dotyczącej pogardy świata, obecny zarówno u Lotariusza, jak i — w sposób swoisty (klęska Konstantynopola) — u Braccioliniego. „Dawniej — czytamy w *De contemptu mundi* Erazma — nie było może żadną osobliwością przykro odczuwać rozłąkę ze światem, kiedy przeżywał on (że tak powiem) swoją kwitnącą młodość; teraz, jeśli nie zwodzi nas nasze własne do niego przywiązanie, cóż świat ma takiego, czym by mógł nas zwodzić? Ile dawniej klęsk spadło na pojedyncze stulecia, teraz na jedno stulecie spadają naraz wszystkie: wojny, walki stronnictw, drożyzna, niedostatek, nieurodzaje, choroby, epidemie. Jakiegoż to nieszczęścia nie dane nam było widzieć w naszych czasach?”⁸⁶. To wyliczenie poszczególnych rodzajów klęsk, a także następująca po nim ukonkretniająca je egzemplifikacja przypominają analogiczne wyliczanki z dialogu Poggia, młody Erazm jest tu jednak od starego humanisty florenckiego o wiele bardziej powściągliwy i egzemplifikacji nie rozciąga na całe stronicie. Za kwintesencję zaś całego wywodu i jego egzemplifikacji uznać można te oto dwa zdania zbudowane z fraz zapożyczonych od Cyserona i z Biblii: „Nie ma świat nic wspólnego z cnotą! Zaiste, to właśnie ma na myśli szczególnie ów miłośnik prawdy, kiedy woła: «Cały świat leży w mocy Złego»”⁸⁷.

Nie można mieć żadnej wątpliwości co do tego, że „świat” oznacza tu nowotestamentowe królestwo grzechu i szatana, że jest też on — w takiej swej zdegradowanej naturze czy funkcji — niejako kreowany przez grzech człowieka w momencie, kiedy człowiek wybiera go zamiast Boga. Cnota jest zaprzeczeniem takiego stosunku do świata i dlatego ze światem tak rozumianym nie ma nic wspólnego. Jest to rozumienie świata zakorzenione w całej tradycji *contemptus mundi* (co próbowałem pokazać mówiąc o jej początkach), ale też zapowiadające późniejsze Erazmowe uszczegółowienia, jak to z *De praeparatione ad mortem*: „Światem nazywam «dawnego człowieka» z jego

⁸⁵ 56, 469—470.

⁸⁶ 56, 471— 57, 475.

⁸⁷ 58, 506—507; C i c. *Cato* 12, 42 („nec habet ullum cum virtute commercium”, sc. *voluptas*); 1. Io. 5, 9 („mundus totus in maligno positus est”).

uczynkami i z «pożądaniem jego». Zresztą pod nazwą świata można rozumieć ludzi temu światu oddanych”⁸⁸.

Druga, pozytywna część Erazmowego *De contemptu mundi*, mająca za cel przeciwstawienie z największym tylko trudem dostępnym w świecie wartości, jakie w trybie o wiele łatwiejszym oferuje życie klasztorne, zaczyna się (na samym początku rozdziału poświęconego ogólnie „szczęśliwości życia pustelniczego”) od uwagi, że motywem wstąpienia adresata do klasztoru ma być nie tyle zniechęcenie zła świata, ile właśnie „pragnienie naszych [tj. klasztor-nych] rozkoszy”⁸⁹. Opis tych rozkoszy (*deliciae*) to temat pozostałych rozdziałów z wyjątkiem dwunastego. Wyodrębnijmy i opiszmy najważniejsze z nich.

Pierwsza to swoista łatwość osiągnięcia tego, co warunkuje chrześcijańską zdolność wyrzeczenia się świata, łatwość i „słodycz” przykazań Chrystusa: „Nie trzeba ci tu podejmować ryzykownego lotu w powietrzu na Dedalowych skrzydłach, nie musisz przepływać przestworzy morskich, brać na siebie Herkulesowych trudów ani w ogień skakać; nikt cię nie zmusza do ranienia ciała ani, na koniec, do zadawania sobie śmierci. [...] Popatrz, proszę, jak hojna jest łaskawość Pana naszego, a jak zarazem łagodne Jego przykazania”⁹⁰. To stały motyw późniejszych również pism Erazma, nieustannie wybijającego na pierwszy plan owo „iugum meum suave est” z Kazania na Górze. Do jego szczegółów, znamienych dla humanistycznej rewolucji intelektualnej i dla jej jakby zsyntetyzowania w Erazmowym humanizmie chrześcijańskim, wrócimy jeszcze za chwilę. Klasztor, dalej, to wyzwolenie z niewoli świata do wewnętrznej wolności. Łagodne przykazania Pańskie sprowadzić można do postaci takiego oto nakazu: „Przestańcie być nieszczęśliwi i bądźcie szczęśliwi; przestańcie służyć, abyście mogli zażywać wolności”⁹¹. Toteż, choć trudno w to wierzyć postronnym, „trudy, wśród których toczy się życie mnichów, nie tylko nie są dotkliwe i smutne, ale pogodne i przyjemne”⁹². A jeśli nawet są jakieś przykre strony tego życia, „samo przyzwyczajenie uwalnia od niemałej części tych przykrości, a ma ono moc taką, że wszelka rzecz niemiła do wykonania staje się przyjemna, a w każdym razie lekka, jeśli się ją wykonuje często”⁹³.

W szczególności trzy są podstawy owej szczęśliwości życia klasztornego, o której ogólnie mówił rozdział mający ją w tytule: wolność, spokój i przyjemność. Wolności też — „największej wolności”, która „nie w świecie jest, lecz w odosobnieniu” — poświęca Erazm najpierw osobny rozdział.

⁸⁸ ASD V, 1, s. 348, w. 186—188, cyt. za *Introduction S. Dresdena*, s. 23. Cytaty wewnętrzne z *Col. 3, 9* i *Gal. 5, 24*.

⁸⁹ 60, 551—554.

⁹⁰ 61, 529—598.

⁹¹ 62, 608—609.

⁹² 62, 629—630.

⁹³ 63, 649—652.

Jeżeli wolność jest, jak to określił Cynceron, możliwością czynienia tego, co się chce czynić, to poddane w najdrobniejszych szczegółach rozkazom zwierzchników życie zakonne jest szczególną wolnością wewnętrzną, polegającą na tym, że się nie ma ochoty na nic, co nie jest dozwolone, a zatem chce się tylko tego, co wolno⁹⁴. W świecie natomiast takiej wolności nie ma. „Świat” to uleganie grzechom; „ile więc jest grzechów, tylu panom trzeba służyć”⁹⁵. Toteż „żaden człowiek obciążony zbrodnią nie jest wolny”⁹⁶. Nie tylko jednak brak grzechów konstytuuje tę wolność. „Czy nie wydaje się szczególnym rodzajem wolności być poza zasięgiem władzy losu (jeśli w ogóle jest jakiś los) i nie obawiać się go, jeśli jest przykry, ani go nie pragnąć, jeśli jest pomyślny, nie załamywać się pod wpływem jego przeciwności ani się nie cieszyć zbytnio, kiedy jest życzliwy?”⁹⁷. Oto banalna wersja stoickiej wolności od losu, identyczna z tą, z jaką mieliśmy do czynienia u Poggia, z taką tylko różnicą, że nawiasowy wtęret Erazma stawia pod znakiem zapytania adekwatność samego pojęcia losu, niechybnie w imię chrześcijańskiego pojęcia opatrności.

Wolność, która jest wolnością od niewoli, grzechu i szatana, przywołuje na końcu rozdziału wzmiankę o godności ludzkiej: „Cóż może być dla człowieka bardziej haniebnego, co bardziej niegodne człowieczej godności niż znosić cierpliwie tak szpetnego pana, jak diabeł, wzgardziwszy tym Panem, któremu i siebie samego, i wszystko inne człowiek zawdzięcza?”⁹⁸. Godność człowieka pojawia się tu nie jako problem wyboru między wartościami odeń niższymi i wyższymi, lecz jako odrzucenie po prostu zła.

Drugą z wartości, jakie oferuje życie zakonne, jest spokój. Otóż w świecie nie można zaznać spokoju wewnętrznego, czyli ładu w duszy⁹⁹, klasztor natomiast osiągnięcie takiego spokoju ułatwia. Nic przeto dziwnego, że i spotkania z Bogiem, jakie opisuje Biblia, działy się w miejscach odludnych, i Chrystus sam udawał się do takich miejsc, aby się modlić, swoim wyznawcom zaś nakazywał modlić się w „celi serca”, a wreszcie i śmierć poniósł „poza murami miasta”¹⁰⁰. To przykłady zdarzeń największych. Do nich Erazm dołącza przykłady „ludzkie i mniejszej wagi” (*humana ac leviora*)¹⁰¹, przykłady filozofów, poetów i artystów, tworzących w odosobnieniu, z dala od muru i gwaru skupisk ludzkich. Przypomina to *De vita solitaria* Petrarcki, a zarazem każe nam myśleć o później wyraźnie ambiwalentnym, niezdecydowanym stosunku Erazma do ucieczki od ludzi w samotność dla medytacji

⁹⁴ 64, 671—675.

⁹⁵ 64, 684—685.

⁹⁶ 64, 700—701.

⁹⁷ 66, 715—718.

⁹⁸ 66, 744—746.

⁹⁹ 67, 757.

¹⁰⁰ 67—68.

¹⁰¹ 68, 790—800.

i pracy intelektualnej¹⁰². Motyw ten zresztą powróci raz jeszcze pod koniec dzieła.

Tymczasem stwierdziwszy, że o rzeczy najważniejsze — zbawienie duszy i dobre życie chrześcijańskie (*salus animi i bene vivere*) — nie można należycie zadbać w świecie, bo nie ma tam prawdziwego spokoju, można natomiast, bo jest taki spokój, w klasztorze, Erazm stwierdza, że tu właśnie „spokój zewnętrzny jest wsparciem dla wewnętrznego”, ale zarazem spokój zewnętrzny bez wewnętrznego jest szkodliwy¹⁰³. Po tym, co się tu już mówiło o interioryzacji wszelkich wartości autentycznych u humanistów Quattrocenta, nie trzeba specjalnie podkreślać wagi tego skądinąd banalnego rozróżnienia, które zresztą *implicite* mieści się także w tym, co będzie w późniejszych pismach Erazma tak istotne dla jego koncepcji zarówno chrześcijaństwa jako *philosophia Christi*, jak i wszelkich autentycznych wartości ludzkich. Tutaj, w rozdziale o radości, jaką przynosi zakonnikom ich dwojaki — wewnętrzny i zewnętrzny — spokój, przynajmniej dwukrotnie została aforystycznie jakby podsumowana ta myśl o swoistym sprzężeniu zwrotnym spokoju zewnętrznego z wewnętrznym: „Godna jest tedy pochwały pustelnicza samotność, lecz w człowieku zasługującym na pochwałę; i przeciwnie: dla ludzi występnych nie ma większej od niej zguby. Bo wtedy nachodzą ich ponure myśli, wtedy wymyślają najstraszliwsze zbrodnie, wtedy i sobie, i innym rad najgorszych udzielić gotowi”¹⁰⁴. Następują przykłady, wyliczone z umiarem i zamknięte jeszcze jedną wywiedzioną z nich konkluzją, której aforystyczny rdzeń tworzy zacytowane powiedzenie stoika Kratesa: „Gdy żyjesz siebie tylko mając za towarzysza, bacz, byś nie żył w złym towarzystwie”¹⁰⁵. Czyż nie wygląda to jak skrajnie interiorystyczny wniosek z dawniejszych humanistycznych prób interioryzacji wartości etycznych i religijnych, a w szczególności tych, które reprezentują „monastyczne” pisma Petrarcki i Coluccia Salutatiego?

Istotą wyodrębnionego specjalnie przez Erazma i obszernie omówionego spokoju wewnętrznego, mającego za podstawę cnoty, jest brak wyrzutów sumienia, towarzyszących zawsze grzesznikom i „według autorów kościelnych” będących w nich przedsmakiem przyszłych mąk piekielnych¹⁰⁶. Erazm nie poprzestaje na abstrakcyjnej analizie stanu psychicznego, jakim jest niezbywalny niepokój sumienia z powodu winy. Ilustruje go trzema — tylko trzema, co specjalnie zaznacza, jakby chcąc się usprawiedliwić, że się nie stosuje do tak znamiennego dla humanistycznej retoryki wymogu bogactwa egzemplifikacji — przykładami złowrogiej mocy niszczącej, jaką jest obciążone winą sumienie:

¹⁰² Zob. np. znamienne słowa w *Convivium religiosum*, ASD, I, 3, *Colloquia*, ed. L.-E. Halkin, F. Bierlaire, R. Hoven, s. 231, w. 15 — s. 232, w. 25.

¹⁰³ 68, 801—803.

¹⁰⁴ 69, 816—818.

¹⁰⁵ 70, 823.

¹⁰⁶ 70, 829— 71, 867 (864: „ecclesiastici”).

mitycznym przykładem Orestesa, z dziejów rzymskich wziętym przykładem Sulli i biblijnym Kaina. Ponadto ilustruje go cytatami z Juwenalisa, a do opisanego wolności od niepokoju sumienia posłużywszy się aforystycznym cytatem z Horacego („nil conscire sibi, nulla pallescere culpa”¹⁰⁷), ową wolność i czystość sumienia określa nie tylko jako pełną spokoju i pokoju (*otium i pax*), ale też jako przyjemność (*voluptas*)¹⁰⁸. Zamknąwszy tedy ten rozdział stwierdzeniem, że „tutaj [tj. w klasztorze] ów pokój wewnętrzny jest największy, zewnętrzny jest albo tu, albo nigdzie”¹⁰⁹, przechodzi następnie do opisanego „przyjemności życia monastycznego”. Jest to najbardziej oryginalny, i najbardziej „humanistyczny”, a zarazem „erazmiański” fragment tego młodzieńczego dziełka Erazma.

Takie spotęgowanie swych cech szczególnych zawdzięcza ono najpierw wprowadzeniu, na samym początku rozdziału, imienia i poglądu Epikura, następnie zaś próbuje przedstawić klasztor jako miejsca najdogodniejszego dla pracy literackiej i naukowej. Oryginalność Erazma jest w obu tych dziedzinach ograniczona, ale istotna. Zwłaszcza jeśli idzie o Epikura, śmiało wzbogaca ona wcześniejsze piętnastowieczne próby rehabilitacji tego filozofa, którego doktryna już w starożytności klasycznej była krytykowana, a w chrześcijaństwie spotkała się z prawie powszechną i totalną dezaprobatą i odrzuceniem¹¹⁰. Co się tyczy klasztorów jako miejsca studiów nie tylko teologicznych, ale i humanistycznych, Erazm, zalecając życie klasztoru dla tego celu, kontynuuje przede wszystkim taki kierunek pochwały owego życia, jaki prezentował w XIV w. Petrarca, mniej natomiast (mimo wspólnej inspiracji patrystycznej) przypomina Coluccia Salutati, który słowami św. Hieronima głosił niedostatek „świętego prostactwa” życia zakonników i postulował jego wzbogacenie przynoszącą owoce społeczne pracą intelektualną.

Epikur pojawia się jako rzecznik przyjemności regulowanej i nade wszystko starannie wyselekcjonowanej: „Ona zaiste — pisze Erazm — przywiązuje do siebie na trwale wszystkich ludzi, i to tak bardzo, że nie mogą ich od niej odstraszyć żadne [będące jej skutkiem] biedy ani odwieść ich od niej nie może rozum. Otóż nie od rzeczy chyba twierdzi Epikur, że ludzie błędzą w ocenie poszczególnych przyjemności, wszyscy jednak do nich dążą jednomyślnie w najrozmaitszy sposób”¹¹¹. Niezależnie od zdziwienia, jakie może to budzić, Erazm ustami Teodoryka stwierdza, że życie w klasztorze nie tylko dostarcza najintensywniejszej przyjemności, ale że jest ono całkowicie zgodne z zasadami epikureizmu: „Tota vitae nostrae ratio Epicurea est”¹¹². A oto wyjaśnienie:

¹⁰⁷ *Epist.* I, 1, 61 („nie czuć winy do siebie, w oczy patrzeć śmiało” tłumaczy to Czubek, „nie bliednij wówczas wiedząc, że jesteś bez winy” Sękowski).

¹⁰⁸ 72, 909—910.

¹⁰⁹ 72, 921.

¹¹⁰ Zob. W. S c h m i d, *Epikur*, [w:] *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. V, s. 776—794.

¹¹¹ 73, 928 — 74, 932.

¹¹² 74, 934—939.

„Twierdzi Epikur, że nie wolno dopuszczać do siebie takich przyjemności, których następstwem byłyby większe od nich utrapienia. Jakoż my nie uprawiamy rozpusty ani cudzołóstwa, ani żadnych w ogóle hulanek; trzeźwi oglądamy wschód i trzeźwi zachód słońca, hulacy zaś twierdzą, że ani jednego, ani drugiego nie oglądają nigdy. Otóż to wszystko nigdy się nie ma tak, iżby przynosiło więcej utrapień niż radości. Nie możemy i nie pragniemy ani się bogacić, ani otrzymywać zaszczytnych funkcji. I w tym pozostajemy wierni nauce Epikura. Skoro bowiem mało mają one przyjemności, a bardzo wiele udręki, mądrze sobie poczynamy nie chcąc mniejszych korzyści nabywać za ogromną stratę. Uczy ponadto Epikur, że niekiedy trzeba i cierpienia przyjmować dla uniknięcia większych cierpień, a i przyjemności się wyrzekać, aby większych przyjemności zaznać. A my? Znosimy czuwanie, posty, samotność, milczenie i inne tego rodzaju przykrości, żebyśmy większych nie musieli znosić. Nie pijemy, pachnidłami złani, nie tańczymy, nie gonimy tam, gdzie nam każe byle zachcianka, nie pozwalamy sobie na inne głupstwa, popatrzże jednak, jaki pożytek przynoszą nam te wyrzeczenia. Tyś myślał, żeśmy przyjemności utracili? Myśmy ich nie utracili, lecz je zamienili na inne! I to tak zamienili, że za niewiele niewielkich otrzymaliśmy bardzo wiele ogromnych. Dawno już, myślę, nadstawiają uszu zniewieściali wytwornisie, bo mają nadzieję, że ich nauczę jakiejś nowej sztuczki zdobywania przyjemności. Owszem, nauczę ich, ale jednocześnie chcę ich uwagę odwrócić od owych szpetnych pokus, które mamy wspólne z bydłętami. Niech bydłętami być przestaną i niech zrozumieją, że w człowieku jest jakaś cząstka wznioślejsza i boska i że to do niej raczej niż do ciała ma się odnosić przyjemność. Albowiem bydłęta, ponieważ nie ma w nich niczego od ciała lepszego, słusznie za miarę swej lichej szczęśliwości przyjmują zaspokojenie potrzeb brzucha i podbrzusza. A przecież zbyt wielką ma godność kondycja człowieka, żeby się mógł uznać za zrodzonego do tego samego, do czego zrodziły się zwierzęta. Ma on nie tylko ciało, ale i duszę. Ciałem nie różni się od zwierząt, wyjąwszy postawę, duszą natomiast w znacznej mierze bliscy jesteśmy naturze boskiej i wiecznej. Ciało jest ziemskie, ciężkie, leniwe, śmiertelne, podległe chorobom i upadkom, bezwładne, liche, dusza natomiast niebiańska, subtelna, boska, nieśmiertelna, trwała, świetlana, szlachetna. I któż jest tak przewrotny, iżby nie wiedział, że ciała z duszą nawet porównać nie można? Tak samo tedy dalekie jest ciało od godności duszy, jak przyjemność duchowa góruje nad rozkoszami ciała. Duchowa przyjemność, tak jak dusza, jest autentyczna, trwała, nie znająca przesyty, czysta, szlachetna, boska, zbawienna, cielesne natomiast rozkosze — fałszywe, przemijające, pełne przesyty, więcej goryczy mające w sobie niż słodczy, haniebne, śmiercionośne. A niemożliwe jest, aby jeden i ten sam człowiek zażywał przyjemności i duchowych, i cielesnych: jednych musi się pozbyć. Cóż tedy doradziłby tu biegły w radach Epikur? Doradziłby, rzecz jasna, oddalić cielesne rozkosze, aby nam nie były zawadą w zdobywaniu lepszych i przyjemniejszych duchowych.

A to (jak powiedziałem) nie znaczy przyjemności stracić, lecz je z powrotem zyskać”¹¹³.

Jak widać, pogarda świata połączyła się tu w jedno z godnością człowieka, już po raz drugi w tym piśmie Erazma. Jest to jednak osobny temat, którym nie będziemy się zajmować tutaj¹¹⁴. Przypatrzmy się tedy bliżej przyjemnościom życia zakonnego, które Erazm teraz wymienia i opisuje: „Po pierwsze, jak twierdzi Epikur [...], największą bodaj przyjemnością jest brak straszliwych męczarni nieczystego sumienia. Wcale wielki bowiem powód do radości ma ten, kto nie ma powodów do cierpienia. Po drugie — czyż nie jest przyjemna kontemplacja niebiańskich i nieśmiertelnych rozkoszy, do których z wola Boga dojść mamy nadzieję?”¹¹⁵. Temu przedsmakowi przyszłej szczęśliwości zbawionych Erazm poświęca dużo miejsca, ale przyznaje, powołując się na zdanie św. Bernarda z Clairvaux, że jego przeżywanie, choć intensywne, jest rzadkie¹¹⁶. Nie ukrywa też, że przeżycia mistyczne są jemu samemu (literalnie zaś owemu Teodorykowi) obce¹¹⁷.

Ta część wywodów Erazma na temat przyjemności życia zakonnego, kładąc nacisk jakby na (*avant la lettre*) Benthamowy „rachunek przyjemności”, ale przede wszystkim na ich uwewnętrznienie i wysublimowanie oraz czyniąc to pod sztandarem Epikura, stanowi nie tylko śmiały, chciałoby się powiedzieć paradoksalny i szokujący pomysł w obrębie pisma poświęconego pogardzie świata i pochwalie życia zakonnego, ale także niezmiernie ważny epizod w dziejach wczesnorenesansowej recepcji i zarazem odfałszowania epikureizmu¹¹⁸. W twórczości samego Erazma rozpoczyna ona przy tym szereg wypowiedzi konsekwentnie zmierzających do wykazania, że etyka Epikura nie tylko nie jest sprzeczna z chrześcijańską, ale w pewnym sensie chrześcijańskiej najbliższa, a kulminujących w dialogu *Epicureus* z *Colloquia familiaria*.

Epikurovi przypisywano chętnie, zarówno w starożytności, jak potem, dwie przede wszystkim filozoficzne „herezje”: że pozbawił świat boskiej opatrności i że zamiast bezinteresownej moralności ascetycznej głosił etykę na cielesnych podstawach opartej przyjemności. Apologię etyki Epikura rozpoczął już Petrarca, zwracając za Cyncerem i Seneką uwagę na inne niż potocznie przyjmowane, mianowicie szlachetne i wysublimowane szczegóły epikurejskiej filozofii moralnej¹¹⁹. Ale zintensyfikowanie obrony Epikura nastąpiło w latach

¹¹³ 74, 939 — 75, 976.

¹¹⁴ Zob. J. Domański, *Z dawnych rozważań o godności człowieka*, jak w przyp. 22.

¹¹⁵ 75, 978—988.

¹¹⁶ 76, 993—996 (Dresden odsyła do *Liber de diligendo Deo* św. Bernarda z Clairvaux, PL 183, 990).

¹¹⁷ 76, 5—15.

¹¹⁸ Zob. M. Delcourt, M. Derwa, *Trois aspects de l'épicurisme chrétien*, [w:] *Colloquium Erasmianum. Actes du Colloque International réuni à Mons du 26 au 29 octobre 1967 à l'occasion de la naissance d'Erasmus*, Mons 1968, s. 129—133.

¹¹⁹ *Res. memor.*, III, 77 (ed. G. Billanovich, s. 166—169).

trzydziestych XV w. i związane jest z dwoma przede wszystkim humanistami włoskimi. Cosimo Raimondi napisał około roku 1430 list (do Ambrozego Fignosi) o tym, „że słusznie Epikur umieścił dobro najwyższe w rozkoszy i że nietrafne były w tej mierze poglądy akademików, stoików i perypatetyków”. Niedługo po nim Lorenzo Valla podjął obronę przyjemności w ogóle, a przyjemności epikurejskiej w szczególności w parokrotnie przerabianym obszernym dialogu *De vero bono sive de voluptate*¹²⁰. Żaden z nich bodaj nie kładł jednak tak mocnego nacisku na te elementy epikurejskiego pojęcia przyjemności, które wskutek pewnej „nadwyżki interpretacyjnej” pozwalały się przekształcić w pojęcie spokojnego sumienia. Wchodziło tu w rachubę zarówno postawienie przez Epikura przyjemności duchowych ponad cielesnymi, jak stwierdzenie, że nie można żyć przyjemnie nie żyjąc zarazem godnie, jak wreszcie samo Epikurowe pojęcie spokoju duszy¹²¹. Gdy więc u poprzedników Erazma rehabilitacja przyjemności dokonywała się w obrębie pewnego naturalizmu, gdy Valla np. chętnie odwoływał się do pojęcia przyjemności jako pewnej przyrodniczej siły twórczej, Erazm — idąc za Cyceronem¹²² — restytuował ów wysublimowany, duchowy i, koniec końców, ascetyczny aspekt epikurejskiej przyjemności. Dzięki temu mógł dokonać nie tylko pogodzenia, ale i syntezy, a nawet wręcz identyfikacji epikurejskiej i chrześcijańskiej *voluptas*¹²³, jakiej zaczątki znajdują się w *De contemptu mundi*, a dojrzała i niezwykle śmiała postać w *Epicureusie*¹²⁴. Choć „błoga świadomość uczciwie spędzonego życia” stanowi istotny czynnik duchowej przyjemności również w *Utopii* Erazmowego przyjaciela Tomasza Morusa¹²⁵, nie daje się ona porównać — już choćby wskutek braku epikurejskiej i chrześcijańskiej zarazem etykiety, ale także dlatego, że w *Utopii* nie o mnichach mowa — ze śmiałością i oryginalnością Erazmowego pomysłu.

Klasztor jednak jest w *De contemptu mundi* Erazma także miejscem przyjemności szczególnych, tych mianowicie, które towarzyszą pracy intelektualnej. Passus poświęcony im w końcowej partii dzieła wart jest przytoczenia, jako wypowiedź znamienita dla kontynuatora piętnastowiecznego humanizmu

¹²⁰ Zob. E. Garin, *Ricerche sull'epicureismo del Quattrocento*, [w:] E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Firenze 1961, s. 72—98; M. Delcourt, M. Derwa, *Trois aspects*, s. 120—123.

¹²¹ Zob. Diog. Laert. X, 128, 131—132, 137, a także 138 (nieodłączność przyjemności od cnoty).

¹²² Cic. *De fin.* I, 8, 30; 10, 33; 13, 43 (odsyłacze w *ASD*, V, 1, s. 73); także I, 17, 55.

¹²³ Zob. S. Dresden, *Introduction*, *ASD*, V, 1, s. 29—30.

¹²⁴ *ASD* V, 1, s. 74, w. 956 — s. 75, w. 980; *ASD*, I, 3, s. 720—733. Na s. 721, w. 44 Erazm cytuje tam (nie całkiem dosłownie) Plauta, *Most*, 544—545: „Nil est miserius quam animus sibi male conscius” („Nic nie jest tak nieszcześnie jak świadomość grzechu”, tłumaczy ten wers Przychocki) i z tego czyni punkt wyjścia do rozmowy o głębokim podobieństwie hedonizmu epikurejskiego i chrześcijańskiego.

¹²⁵ Zob. Tomasz Morus, *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, przedm. M. Rode, Poznań 1947, s. 84.

i zarazem jako załączek późniejszej dojrzałej postaci humanizmu chrześcijańskiego samego Erazma:

„Jest jednak prócz tego pewna przyjemność właściwa tylko ludziom uczonym, której zażywają, ilekroć bądź czytają pisma najbardziej uznanych autorów, bądź sami piszą własne, aby je czytano, bądź nad tym, co przeczytali, rozmyślają. Ten rodzaj przyjemności takim odznacza się zróżnicowaniem, takim bogactwem, że nie ma w nim miejsca na żaden przesyt ni znużenie. Bo i jakież by być mogły? Jeśli się chce sięgnąć do samych źródeł, otwiera się księgi *Starego i Nowego Testamentu*. Jeśli miła jest prawda, która, sama przez się będąc cenną, cenniejsza jeszcze stała się dzięki blaskowi pięknego stylu, biegnie się do dzieł Hieronima, Augustyna, Ambrożego, Cypriana i innych tego rodzaju pisarzy. Jeśli ktoś nieco bardziej wybredny pragnie sobie poczytać chrześcijańskiego Cyserona, może przed sobą położyć pisma Laktancjusza Firmiana. Jeżeli komuś przyjemność sprawia zastawa mniej staranna i skromna wieczerza, bierze do rąk księgi Tomasza, Alberta i im podobne. A jeżeli nie możesz już obejść się na stałe bez swoich dawnych przyjaciół, wolno ci będzie i ich czasem odwiedzić, kiedy mieć będziesz wolną chwilę, tak jednak, żebyś się stał ich rywalem, nie współmieszkańcem. Przebywa bowiem u nich owa niewiasta obcoplemienna, lecz o wielce szlachetnym obliczu, której ty, wzięwszy ją jako brankę, obetniesz włosy i paznokcie, a potem z nierządnicę małżonką prawowitą uczynisz. Masz tedy pełne tajemnic i liczne księgi Pisma świętego. Masz pisma proroków, apostołów, komentatorów, doktorów; masz dzieła filozofów i poetów, od których nie musi uciekać ktoś, kto umie wśród trujących roślin wyszukać zdrowe zioła. Cóż tedy? Przebywać pomiędzy tym wszystkim zażywając błogiego spokoju i największej wolności oraz będąc trosk całkowicie wyzbytym — czy to nie to samo, co mieszkać w kraju rozkoszy?”¹²⁶

Jest to — nie zapominajmy — wizja radości intelektualnych dla młodego adepta życia zakonnego, dostosowana do tonu i topiki zachęty do „wzgardzenia światem”. W tym kontekście znaczące jest, że intelektualista zakonny, jeśli nabył nawyku obcowania z dziełami pogańskich autorów starożytnych, nie musi się ich wyrzekać, lecz może się nadal, pod określonymi warunkami, rozkoszować ich lekturą. Te warunki właśnie to ważne i trwałe składniki doprecyzowanego później Erazmowego programu humanizmu chrześcijańskiego, przejęte na trwałe jeszcze w średniowieczu z tradycji patrystycznej, a wyrażające się za pomocą dwu symboli: symbolu biblijnej (z *Księgi Powtórzonego Prawa* 21, 10) branki pogańskiej, niewiasty obcoplemiennej, z której za pomocą oczyszczających zabiegów kosmetycznych (czy raczej antykosmetycznych) z obcoplemiennej nałożnicy trzeba uczynić Izraelitkę i prawowitą małżonkę, i symbolu zbierania zdrowych ziół wśród szkodliwych lub co najmniej bezużytecznych chwastów, jakże bliski starożytnemu symbolowi pszczoły wybierającej te kwiaty, z których może wyssać pożyteczny

¹²⁶ ASD, V, 1, s. 80, w. 92—110.

nektar, i przywoływanej już przez starożytnych poetów w ich teoriach literackiego naśladownictwa. Pierwszy symbol przejął Erazm najpewniej z LXVI i LXX listu już wtedy szczególnie mu drogiego św. Hieronima, z którego wcześniej, w tym samym rozdziale o rozkoszach życia zakonnego, zacytował świadectwa innego niż erudycyjno-literackie, mistycznego raczej przeżycia¹²⁷. Drugi symbol nie ma tak wyraźnej i konkretnej proveniencji¹²⁸, ale — podobnie zresztą jak pierwszy — stanowił *locus communis*, tak że nie warto może zastanawiać się nad jego Erazmowym źródłem. Później Erazm dopracował się innych symboli i innych wyrażen, też zresztą wziętych z tradycji: w *Ratio verae theologiae* — za św. Augustynem — radził przyszłemu teologowi zarówno z pogańskiego, jak też z chrześcijańskiego dorobku pisarskiego korzystać ostrożnie i w krytycznym wyborze, „cum iudicio delectuque”, a tylko Biblię, jako słowo Boże, przyjmować z pokorą w całości¹²⁹. Była to jakby synteza obu symboli z *De contemptu mundi*. Przedtem jeszcze, w *Enchiridionie*, powtórzył — już na użytek każdego chrześcijanina, a nie tylko mnicha lub teologa — zalecenie, aby „zajmował się nimi [tj. autorami pogańskimi] z umiarem i tylko przez czas jakiś oraz miał się ich niejako mimochodem, nie zaś utknął w nich na stałe i tkwił do późnej starości jak przy syrenich skałach”¹³⁰.

Na zakończenie tej relacji z młodzieńczego dzieła Erazmowego parę słów o jego rozdziale dwunastym, tak bardzo kontrastującym z poprzedzającą go zachętą do życia zakonnego i tak bardzo zgodnym z wyrażaną później wielokrotnie przez Erazma niechęcią do identyfikowania pobożności chrześcijańskiej i chrześcijańskiego życia z monastycyzmem. Rozdział ten jest w całości ostrzeżeniem przed pochopnym podejmowaniem decyzji porzucenia świata i wstąpienia do klasztoru, zwłaszcza w obliczu niepowodzeń życiowych lub pod przymusem, a nawet zbyt natarczywym nakłanianiem do takiej decyzji. Niezależnie od tego, że może on być i bywa odbierany jako retraktacja czy wręcz palinodia, warto zwrócić uwagę, że jeden przynajmniej element jego treści jest całkowicie zgodny z tym, co w pozostałych jedenastu rozdziałach wolno uznać za myśl centralną i — niezależnie od statusu autorskiego poszczególnych wypowiedzi — autentycznie erazmiańską. Jest nią postulowana w życiu zakonnym nierozdzielność „spokoju zewnętrznego” od „wewnętrznego” i uwarunkowanie istotnej wartości pierwszego przez drugi. Otóż myśl ta znajduje się i w rozdziale dwunastym, w samym jego zakończeniu: „Zresztą na próżno porzucisz świat, jeśli zabierzesz świat ze sobą nawet do klasztoru. Nie wynoś z sobą [ze świata] ani jednej z egipskich rozkoszy, jeśli zdążasz do ziemi

¹²⁷ Hier. *Epist.* 67, 8; 70, 2.

¹²⁸ Zob. np. Plat. *Ion* 534 a; Hor. *Carm.* IV, 2, 27—32.

¹²⁹ Zob. Holborn, s. 32, w. 30 („cautim et cum delectu”); s. 180, w. 9—11 („ceteras disciplinas cautim ac sobrie vult Augustinus accipi, libros humanos vult cum iudicio delectuque legi”).

¹³⁰ *Ibidem*, s. 32, w. 2—3 („non [...] immoretur et veluti ad scopulos Sireneos consenescat”).

mlekiem i miodem płynącej. Wielu uważa się za Antonich i Pawłów dlatego tylko, że nie oddają się rozpuście, hulankom, pijaństwu, a za to cali są wewnątrz napełnieni nienawiścią lub zazdrością, uprzykrzeni są i nieprzystępni, jawnie schlebiają władcom dla własnej korzyści i z całą świadomością pozwalają przekreślać chwałę Chrystusa, aby zadbać o własną chwałę”¹³¹.

Również to są pierwociny późniejszego Erazmowego pojęcia chrystianizmu i życia chrześcijańskiego, tak często nazywanego przezeń — za patrystyczną i późniejszą tradycją — filozofią Chrystusa. Uwewnętrznienie wszelkich wartości intelektualnych, moralnych, a także i nade wszystko religijnych jest samą istotą tego pojęcia i współgra ono z analogicznymi uwewnętrznieniami cnoty, które i Petrarka, i Poggio Bracciolini, i inni piętnastowieczni humaniści zalecali jako remedium na przychodzące z zewnątrz utrapienia losu, czyli na nędzę kondycji ludzkiej.

**Remarques sur les notions „médiévale” et „humaniste”
du „mépris du monde” et de la „misère de l’homme”
(Lothaire — Poggio Bracciolini — Erasme)**

On analyse ici, de façon détaillée, trois textes consacrés au même problème de la misère de l’homme vivant dans le monde menaçant et hostile. Ils datent des diverses époques et sont marqués par divers caractères extérieurs et intérieurs ainsi que par diverses tendances. Le plus ancien entre eux, celui de Lothaire, écrit en 1195, met en relief la misère de l’homme pour humilier son orgueil. Le dialogue de Poggio Bracciolini de 1455, l’oeuvre d’un intellectuel laïque, d’un humaniste qui se sent déçu par son ardeur antérieure aux études classiques, n’a pour but que de délivrer l’homme de sa misère. La lettre d’Erasme, opuscule d’un moine ayant alors moins de vingt ans, a été écrite, entre 1486 et 1489, à la demande et au nom d’un autre pour encourager un jeune homme à abandonner le monde avec ses misères et à entrer au couvent. A ces différences des motifs, des intentions, des buts une autre différence se joint: celle de l’état „doctrinal” de chacun des trois textes, c.-à-d. de l’identité ou non-identité de chaque texte avec les opinions et les convictions de son auteur. Tandis que Lothaire et Erasme, chacun à sa manière, nous signalent que leurs opuscules ne sont que des essais, voire exercices, composés en conséquence de l’inspiration ou de la demande de quelqu’un d’autre, le dialogue de Poggio Bracciolini suggère qu’on a plutôt ici à faire avec une recherche philosophique sérieuse, entreprise pour déceler les vraies opinions de l’auteur et de ses interlocuteurs.

Mais la plus importante différence est celle qui sépare l’opuscule de Lothaire des opuscules des deux auteurs du XV^e siècle. Elle ne repose sur aucun de leurs caractères extérieurs ni intérieurs, mais sur la conception même de la misère humaine ainsi que de ses remèdes. Tandis que chez Lothaire la misère de l’homme, corrompu et affaibli par le péché, s’identifie aux faiblesses, voire turpitudes de son corps, et se situe ainsi surtout dans sa nature charnelle, Poggio et Erasme la placent soit à l’extérieur de l’homme, dans la fortune variable, dans l’accidentalité de sa condition, soit dans l’âme humaine, dans ses passions orrationnelles. En même temps tous les deux humanistes trouvent au-dedans de l’âme humaine les forces qui sont capables de libérer l’homme de ses misères, surtout de celles provenant du monde. En effet, traitant de sa misère, ils font appel à sa

¹³¹ ASD, V, 1, s. 84, w. 217 — s. 85, w. 224.

dignité. Au lieu de l'humilier, ils essaient de le renforcer et de le faire ainsi indépendant des misères qui se trouvent soit dans le monde extérieur, soit au-dedans de son âme. Intériorisés de cette façon par les humanistes du XV^e siècle, les problèmes de la misère de l'homme et du mépris du monde ont totalement changé leur caractère primitif.