

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Style narracyjne teologów chrześcijańskich

Uwagi wstępne

Interesującym i – być może – skłaniającym do głębszej refleksji przyczynkiem do dyskusji na temat przekonywania do wiary chrześcijańskiej może być przyjrzenie się różnym sposobom wypowiedzania się znanych i wpływowych teologów chrześcijańskich. Niejeden z tych sposobów wypowiedzania się był później mniej lub bardziej udanie naśladowany, stając się czymś w rodzaju wzorca – nie tylko zresztą dla kolejnych pokoleń teologów, ale także dla tych świeckich, którzy pragnęli przekonać do swojej wiary (ew. niewiary) możliwie jak najszersze grono osób.

Style Augustyńskie

Aureliusz Augustyn (św. 396–430) pisał swoje dzieła w okresie, w którym chrześcijaństwo dopiero zdobywało pozycję w kulturze europejskiej oraz samookreślało się doktrynalnie zarówno w wewnętrznych sporach religijnych, jak i w opozycji do stanowiącej dla jego najęźszych umysłów wielkie intelektualne wyzwanie filozofii greckiej i rzymskiej. Ten nieprzeciętnej miary teolog, jak mało który z teologów tamtego okresu, miał tego świadomość i – co więcej – miał odpowiednie przygotowanie do tego, aby stawić czoła tym wyzwaniom. We wczesnej młodości przygotowywał się (w szkole w Kartaginie) do zawodu retora i zanim został chrześcijaninem uległ urokowi filozofii i filozofów greckich i rzymskich. Przyznaje to zresztą w swoich *Wyznaniach*¹.

Dzieło to – napisane w okresie, gdy jego autor był już znanym w środowisku chrześcijańskim autorytetem teologicznym i intelektualnym – może uchodzić za wzorcowy sposób przekonywania do wiary chrześcijańskiej przez odwoływanie się do elementów

¹ Zob. Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 2001.

biograficznych. Augustyn występuje w nim wprawdzie w roli głównego bohatera, ale takiego bohatera, który na drodze swojego duchowego rozwoju napotykał na te same trudności, przeżywał te same słabości i popełniał te same błędy, które przydarzają się wielu innym poszukującym Boga. Jeśli w końcu Boga znalazł, to zawdzięcza to – jeśli wierzyć *Wyznaniom* – nie jakiemuś szczęśliwemu zbiegowi okoliczności, ani nawet nie tyle sile własnego umysłu, co bożej łasce. O tym jednak dowiaduje się dopiero na końcu swojej długiej i trudnej drogi. W tym też dopiero momencie może dokonać swoistej publicznej spowiedzi z różnego rodzaju zawinionych i niezawinionych przez niego, ale mających istotny wpływ na jego życie błędów.

W *Księdze pierwszej* wspomina zatem swoje dzieciństwo i wyznaje: „Boże mój, ile ja się tam nacierpiałem, ile zniósłem poniewierania, gdy nakazywano mi posłuszeństwo wobec wychowawców, którzy zachęcali mnie do kariery, jaką otworzy przede mną retoryka (...). Wielu chłopców, którzy żyli przede mną, przeszło już tę samą ciernistą ścieżkę. Teraz nią musiałem przewędrować ja” (I, 9). Dalej dodaje: „Do dziś nie mogę zrozumieć, dlaczego język grecki, gdy uczyłem się go w dzieciństwie, budził we mnie tak wielką odrazę. Lubiłem lekcje łaciny – nie te początkowe, lecz lekcje poświęcone studiowaniu literatury” (I, 13). W tym fragmencie *Wyznań* można znaleźć – poza wszystkim innym – próbę intelektualnego rozliczenia się z grecką przeszłością, rozliczenia mogącego ująć czytelnika swoją wyjątkową szczerością i przyznaniem się do tych słabości nad którymi niełatwo jest zapanować młodemu i mało jeszcze doświadczonemu czytelnikowi dzieł wielkich pisarzy greckich.

W *Wyznaniach* takich ujmujących szczerością fragmentów jest wiele – żeby tylko tytułem przykładu przywołać wzmiankowaną już na jej początku *Księgi drugiej* słabość do „miłostek rozmaitych i nie przynoszących chluby” (II, 1), czy też pojawiające się nieco dalej przyznanie do „nocnej kradzieży, popełnionej w szesnastym roku życia” i – co gorsza – zachwycanie się tą kradzieżą (II, 4). Na początku *Księgi trzeciej* Augustyn wyznaje nawet, że po opuszczeniu rodzinnej Tagasty i przybyciu do Kartaginy jego marzeniem było: „kochać i być kochanym wzajemnie, i radować się ciałem owej istoty kochającej” (III, 1). W tej samej *Księdze* wspomina także, że „studiując w owych niedojrzałych jeszcze latach książki poświęcone sztuce oratorskiej, w której chciał zabłysnąć, aby dogodzić marnym ambicjom swojej próżności ludzkiej”, natrafił na książkę Cyncerona pt. *Hortensjusz*. „To właśnie ona zmieniła uczucia moje i ku Tobie, Panie, zwróciła moje modlitwy, i nowe, odmienne wzbudziła we mnie życzenia i pragnienia. Przed mymi oczyma zmarniały nagle wszystkie ambicje światowe. Niewiarygodnym wprost żarem serca zacząłem tęsknić do nieśmiertelności, jaką daje mądrość” (III, 4).

W tym zachwyceniu „monumentalną prozą Cyncerona” nawet księgi Pisma Świętego wydały mu się nie dość dostojne. Lektura tego dzieła nie doprowadziła go jednak do tej prawdy, do której wówczas „z głębi duszy wzdychał”, lecz do stawiania pytań, na które nie znajdował w nim odpowiedzi. „Niewiedza moja była tak głęboka, że tego rodzaju pytania stawały się dla mnie źródłem niepokoju. A odchodząc od prawdy, hudiłem się, że się do niej zbliżam. Wtedy jeszcze nie wiedziałem, że zło jest usuwaniem dobra aż do momen-

tu, gdy już w ogóle dobra nie ma (...). Nie wiedziałem też, że Bóg jest duchem, istotą niemającą członków (...). Żadnego też nie miałem pojęcia o tym, co w nas sprawia, że jesteśmy podobni do Boga, i czy Pismo mówi o nas, że jesteśmy stworzeni na obraz Boży" (III, 7).

W dalszych *Księgach* (w sumie jest ich 13) Augustyn ukazuje swoją intelektualną drogę do tego, w jaki sposób wyzbył się tej i innej jeszcze niewiedzy, oraz doszedł do – w jego przekonaniu – prawdziwej wiedzy o Bogu, człowieku oraz tym (niższym) i tamtym (najwyższym) świecie. W *Księgach* tych daje on świadectwo nie tylko swojej głębokiej wiary w Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego, ale także w boskie dary, w tym w dar tej łaski, która sprawia, że to co niejasne, stało się dla niego jasne, to co wątpliwe, stało się niewątpliwe, to co dalekie i nieosiągalne, stało się bliskie. W ostatnim paragrafie *Księgi ósmej* pojawia się wyznanie wiary w triumfującego Boga, w Boga, w którego mocy jest „uczynienie daleko więcej niż to, o co prosimy i co pojmujemy”, oraz wiary w to, że Bóg w swojej łaskawości udzielił Augustynowi tej mocy, która sprawiła, że się nawrócił i „już nie szukał ani żony, ani żadnej w ogóle nadziei doczesnej, stanąwszy mocno na belce wiary” (VIII, 12). Bóg ten miał przed wielu laty ukazać się we śnie jego matce i „smutek jej przemienił w radość zaćmiewającą wszystkie jej marzenia”.

Rzecz jasna, w *Wyznaniach* Augustynowi nie chodziło tylko o to, aby ukazać swoją drogę do prawdziwej wiedzy i wiary chrześcijańskiej, ale także, a być może nawet przede wszystkim o to, aby nakłonić czytelnika tego dzieła do wejścia na tę drogę, na którą on wszedł, i podążania nią tak długo aż nie znajdzie się w tym miejscu, w którym nie będzie on już miał żadnych niejasności, żadnych wątpliwości oraz innych słabości. To, że różnego rodzaju słabości już przeżył i będzie je jeszcze przeżywał, podążając tą drogą, jest rzeczą normalną i naturalną, przydarzającą się nawet takim osobom wielkiej wiedzy i wiary jak autor tego dzieła. Czy łatwiej trafić do przekonania zwyczajnych ludzi, ukrywając różnego rodzaju swoje słabości, czy też je ujawniając? Pytanie to jest raczej retoryczne.

Zasadniczo odmienny styl narracji występuje we wcześniejszych dziełach Augustyna. Jednymi z pierwszych były jego *Dialogi filozoficzne*. Ich generalnym celem było również przekonanie do prawdziwej wiedzy i wiary chrześcijańskiej, ale przekonanie poprzez wykazanie – po pierwsze, że żadna inna wiedza i wiara nie zasługuje na uznanie, a po drugie, że żaden inny wcześniejszy autor do nich nie doprowadził. Dla wykazania tego Augustyn odwołuje się do filozofów greckich i rzymskich, pokazuje zarówno podejmowane przez nich próby osiągnięcia prawdziwej wiedzy i wiary, jak i popełniane przez nich błędy. Ten styl narracji używany jest w stosunkowo najszerszym zakresie w dialogu *Przeciwko akademikom*, to znaczy przeciwko założycielom tzw. średniej Akademii platońskiej – takim jak Arkezilaos z Pitany (316-241 p.n.e.) czy Karneades z Cyreny (214-129 p.n.e.)².

W występującym w tym dialogu stylu narracyjnym pojawiają się wprawdzie również pewne elementy biograficzne (takie np. jak przyznanie się przez Augustyna do tego, „że

² O pierwszym z nich L. Joachimowicz napisał, że wprawdzie podziwiał Platona, ale w swoim filozofowaniu podążał za „sceptyczną nauką Pirrona”, natomiast o drugim z nich, że w swojej filozofii „przyjął fundamentalną tezę sceptyczną: Wszystko jest niepoznawalne”. Zob. L. Joachimowicz, *Sceptycyzm grecki*, Warszawa 1972, s. 61 i n.

do tej pory nie znalazł własnego poglądu, a w znalezieniu go przeszkadzają mu argumenty i rozprawy akademików”). Są one jednak stosunkowo nieliczne i – co niemniej istotne – można mieć wątpliwości, czy są one do końca szczerze. Jednak w tym przypadku to nie szczerść należy do kardynalnych cnót, lecz rozważa i odwaga w poddawaniu rewizji tego, co jeszcze wczoraj mogło budzić zaufanie. Należy do nich także takie ostrożne wypowiedzianie się, aby nie powiedzieć niczego, co nie musi być powiedziane (dla osiągnięcia stawianych celów), a jeśli już zostało powiedziane, to może być odwołane lub przynajmniej tak przedstawiane, że ten, do kogo kierowane są te słowa, nie wie i do końca wiedzieć nie będzie, czy ma to brać za prawdę, czy też za fałsz.

Odpowiadając na pytanie, skąd się wziął u Augustyna ten sposób wypowiedziania się, można wskazać na metodę opisaną i stosowaną w *Academica* Cycerona. Dzieło to jest zresztą wielokrotnie przywoływane przez Augustyna, a Cyceron należy z całą pewnością do tych mistrzów sztuki oratorskiej, którzy w dialogu *Przeciwko akademikom* są nie tylko krytykowani za różnorakie błędy, ale także podziwiani za różnorakie osiągnięcia – m.in. za to, że „napisał w obronie stanowiska akademików (...) nadzwyczaj wytwornie”, a jeszcze bardziej za to, że „chciał wytropić i zebrać pewne czcze i bezskuteczne argumenty” takich „nikczemnych” Greków jak stoicy czy Epikur i epikurejczycy³. Ten sposób wyrażania się wymaga jednak nie tylko sporej rozważa i odwagi w wypowiedzaniu się o poglądach innych, ale także gruntownej znajomości tych poglądów, a przynajmniej nie przedstawiania ich w taki sposób, aby znający te poglądy z innych przekazów nie potraktowali ich prezentacji jako świadectwa braku kompetencji.

Style Erazmiańskie

Erazm z Rotterdamu (1469-1536) zwykło się łączyć raczej z opozycją wobec tego, co mieli do zaproponowania chrześcijańscy teolodzy niż z którąś z ich propozycji – również w zakresie stylów narracyjnych. Tak zresztą był on postrzegany przez niejednego ze współczesnych mu teologów, żeby tylko przywołać opinię Marcina Lutra, który uznał jego pisma za niechrześcijańskie, a ich autora za „Proteusza-odmieńca”. Trzeba zatem przypomnieć, że Erazm zarówno z wykształcenia, jak i z wykonywanego zawodu był i do końca życia pozostał teologiem chrześcijańskim. Wykształcenie to uzyskał najpierw w przyklasztornej szkole w opactwie św. Lebuina w Dewenter, później w klasztorze w Hertogenbosch, a w końcu podczas studiów w Kolegium Montaigu w paryskiej Sorbonie⁴. W poszukiwaniu źródeł utrzymania prowadził życie wędrownego nauczyciela, podejmując obowiązki akademickie w różnych uczelniach – m.in. w Lowanium (1503/04), w Oxford (1509-1514) oraz w kilku uniwersytetach we Włoszech (1514/15).

³ Zob. Św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, w: *Dialogi filozoficzne*, t. I, Warszawa 1953, s. 112 i n.

⁴ Realizowany w klasztorze Hertogenbosch system edukacji nazwał później (w swoim *Antibarbarumliber*) „szkołą łamania charakterów”, a swoich nauczycieli „barbarzyńcami”.

O tych, z którymi przyszło mu tam współpracować i dyskutować, napisał (w liście do swojego przyjaciela Marcina Dorpa), że są wśród nich ludzie „o tak niewydarzonych zdolnościach i rozumie, że nie nadają się do żadnych zajęć umysłowych (o teologii już nie mówiąc); oni to (...) wyuczywszy się kilku formułek Aleksandra Galla [autora podręcznika gramatyki łacińskiej – Z. D.], liznęli do tego coś niecoś z najniedorzeczniejszej sofistyki; następnie zapamiętali dziesięć przesłanek z Arystotelesa, których także nie zrozumieli; wreszcie wykuli ze Szkota czy Ockhama tyleż samo kwestii i gotowi do czerpania niby z rogu obfitości z *Catholiconu* i z *Mammotrekra* [były to również akademickie podręczniki – Z. D.] i tym podobnych – tego na czym im jeszcze zbywa (...), wyśmiewają księgi greckie, hebrajskie, a nawet łacińskie, a będąc głupszy od każdego wieprza i nie mając nawet zdrowego rozsądku uważają, że siedzą na stolicy wszelkiej mądrości. Wszystkich sądzą, potępiają, wydają wyroki, o niczym nie wątpią, przy niczym się nie wahają, wszystko wiedzą”⁵. Jest to oczywiście tylko niewielka próbka stylu wypowiedzianego przez Erazma z Rotterdamu.

Autor wstępu do jednego z polskojęzycznych wydań jego *Pochwały głupoty* pisze, że Erazm był „utalentowanym pisarzem, który potrafił ożywić łacinę, nadając jej wdzięk i niespotykaną lekkość”, a swoimi utworami działa „pobudzająco na czytelników, czarując ich magią swego słowa, prostotą i klarownością stylu, umiarem i harmonią kompozycji, polotem i realizmem i ostrym konturem satyry i groteski, umiejętnością śmiania się z samego siebie” itd.⁶ Zapewne, wszystko to można znaleźć zarówno w *Rozmowach potocznych* (powstały prawdopodobnie w l. 1497-1500; jednak swoje pierwsze wydanie miały dopiero w 1518 r.), jak i w *Pochwale głupoty* (jeśli wierzyć słowom Erazma dzieło to powstało w ciągu „zaledwie kilkunastu dni gorączkowej pracy pisarskiej po przybyciu z podróży włoskiej do Londynu w sierpniu 1509 r.”). O tym, jak te elementy stylu pisarskiego Erazma są przez niego skomponowane i wykorzystywane, można jednak przekonać się dopiero po zapoznaniu z tymi dziełami.

Rozmowy potoczne stanowią zbiór stosunkowo krótkich dialogów na różne tematy. W zamierzeniu ich autora miały one służyć realizacji dwóch celów dydaktycznych, to znaczy, po pierwsze doskonaleniu znajomości języka łacińskiego, zwłaszcza w jego praktycznych zastosowaniach, po drugie kształceniu różnych cnót moralnych, zwłaszcza takiej, za jaką od czasów Arystotelesa uchodziła mądrość⁷. Kluczem do zrozumienia tych na pozór błahych, a w istocie dotyczących najistotniejszych problemów życiowych rozmów jest przyjęta w nich forma przekazu. Stanowi ją tzw. *paragone*, to znaczy porównywanie ze

⁵ Zob. List Erazma do Marcina Dorpa (z końca maja 1515 r.), w: Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, Wrocław 1953, s. 197 i n.

⁶ Zob. H. Barycz, Wstęp do *Pochwały głupoty* (wydanie z 2001 r.).

⁷ Kristeller przypomina, że już w „XIII wieku wszystkie pisma Arystotelesa zostały przełożone na łacinę i weszły w użycie w Paryżu i na innych uniwersytetach jako podręczniki filozofii”, a w stuleciu następnym „doktryny Arystotelesa dotyczące cnót i najwyższego dobra, jak również teoria uczuć, przedstawiona przez niego w *Retoryce*, były dobrze znane studentom filozofii i wielu innym czytelnikom. Przejawszy w XV wieku znaczną część nauczania etyki i pisząc ogólne traktaty na tematy związane z moralnością, nadal korzystali z pism Arystotelesa, którego zaletą było wyczerpujące ujęcie tematu i bogactwo szczegółów. Zob. P. O. Kristeller, *Humanizm i filozofia*, Warszawa 1985, s. 102 i n.

sobą różnego rodzaju postaw, zachowań, przekonań itd., oraz naprowadzanie czytelnika na ten trop, który mógł go doprowadzić do którejś z cnót. Ta forma uprawiania moralistyki przejęta została wprawdzie ze starożytnej retoryki, jednak renesansowi humaniści przekuli ją na realia ówczesnego życia, a niektórzy z nich, w tym Erazm, dołożyli do tego swoją intelektualną pasję w tropieniu tego, co stanowiło zaprzeczenie którejś z poszczególnych cnót lub wszystkich cnót razem wziętych⁸.

Już w pierwszej z tych rozmów – prowadzonej przez Arnolda z powracającym z pielgrzymki do Jerozolimy Korneliuszem – pojawia się problem, który Erazm uznał za najistotniejszy. Stanowi go kwestia przejawów głupoty (ciemnoty) oraz mądrości. Postawiony on został przez niego w wyraźnej opozycji do dominujących w tamtych czasach przekonań i zachowań. Kiedy bowiem Arnold pyta się swojego „wymizerowanego, bladego, wychudłego” przyjaciela skąd powraca, ten odpowiada, że wraca z piekła. Natomiast na pytanie: co tam widział, odpowiada, że „wszędzie widział wielką ciemnotę”. Z kolei na pytanie: „jakie wiatry go tam zagnały”, odpowiada, że była to głupota – ta sama zresztą, która „tam kieruje ogromne rzesze”. Z tej krótkiej rozmowy można dowiedzieć się również o innych przejawach głupoty – takich np. jak wiara w moc „wielkiego kielicha, który po spełnieniu stał się pełnym czci votum – darem dla świętego”, czy w moc odpustów (nie pomogły one pielgrzymowi napadniętemu na drodze przez rabusiów, mimo że „miał torbę podróżną wypchaną odpustami”)⁹.

Z rozmowy tej wynika co najmniej kilka różnych mądrości. Pierwsza, najbardziej oczywista, to mądrość mądrego po szkodzie, druga, to mądrość zawstydzonego swoją łatwowiernością i nie znajdującego usprawiedliwienia dla tej łatwowierności, natomiast trzecia – stosunkowo najgłębsza – to mądrość zdystansowanego wobec potocznych wierzeń i umysłowego prostactwa, a także na swój sposób „mądrych” i wyrachowanych („sprzedają bulle nawet nieboszczykom”) dostojników kościelnych. Wszystkie te przejawy głupoty i mądrości pojawiają się także w innych *Rozmowach*.

Napiętnowane w *Rozmowach potocznych* przejawy głupoty są przedmiotem krytyki również w *Pochwale głupoty*. Tytuł tego traktatu jest oczywiście sarkastyczny. W poprzedzającym go adresie do Tomasza Morusa jego autor oświadcza, że chce nim „czytelnika raczej ubawić niż ugryźć”. Stanowi to również element Erazmiańskiego stylu narracyjnego. Trzeba jednak przyznać, że przedstawiona w tym dziele głupota – zarówno w całości, jak i w poszczególnych wcieleniach – raczej zasmuca niż bawi. Czyż bowiem jest coś zabawnego w tym, że „o Głupocie (pisanej przez Erazma dużą literą) mówią nawet najwięksi głupcy”, czy też w tym, że „Głupota sama trąbiła o swej chwale”, a „praktykują ją ci wszyscy wielmoże i mędracy”, którzy „przedstawiają się jako niedościgniony wzór wszelkich cnót, choć dobrze wiedzą, że im tak do niego, jak ziemi do nieba”.

⁸ „W literaturze humanistycznej ulubioną zabawą był retoryczny spór o prymat jednego z dwóch przeciwników czy rywali. (...) W ten sposób były często omawiane zalety i przewagi rozmaitych sztuk, zawodów lub sposobów życia. Istnieją traktaty na temat »miecza i pióra«, rozważające pozytywne strony życia wojskowego i literackiego”. Tamże, s. 131.

⁹ Zob. Erazm z Rotterdamu, *Rozmowy potoczne*, Warszawa 1962, s. 11 i n.

Jest to zaledwie uwertura do koncertu pt. *Pochwała głupoty*¹⁰. Po niej następuje podanie skróconej listy tych, którzy mają historyczne zasługi w krzewieniu głupoty. Na pierwszym miejscu umieszczeni zostali na niej stoicy („ci to się niemal za bogów uważają”), natomiast na drugim pitagorejczycy (wymyślili ową tajemniczą kwaternię, która ma tłumaczyć źródło wszelkiego życia). Po tych i podobnych im „górnym marszczącym się filozofach” pojawiają się „mnichy” (w tym „po trzykroć najświętobliwsi papieże”), „czcigodni starcy” („Bredzi taki staruch, ale równocześnie wolny jest od tych żalonych trosk, które dręczą mądrego”) i podobnie do nich bredzące dzieci („seplenienie, plecenie, fraszki, zapominanie, brak przezorności – krótko mówiąc, w ogóle wszystko u nich podobne”). Do tego grona dochodzą „płochliwi młodzieńcy” i wyróżniający się głupotą na tle innych nacji Brabańczycy („Brabańczyk im starszy, tym bardziej i bardziej głupiej”), głupie („z definicji”?) niewiasty („kiedy Platon niby to nie wiedział, do jakiego rodzaju ma zaliczyć niewiastę; czy do stworzeń rozumnych, czy do zwierząt, to nic przez to nie chciał zaznaczyć innego jak tylko oczywistą tej płci głupotę”), starożytni i współcześni gramatycy, dialektycy i retorzy (ich sztuka sprowadza się do „wodzenia po sądach”) oraz medycy („w tym zawodzie – im kto większym nieukiem, im kto bezczelniejszy, im bardziej bez zastanowienia, tego bardziej cenią nawet owi obwieszani łańcuchami książęta”), „prawniczy krętacze”, „głodujący filozofowie, marznący fizycy i będący pośmiewiskiem astrologów”. Krótko mówiąc: „subtelni mistrzowie dysput, na których nawet pies nie patrzy”. Już w tym momencie można powiedzieć, że jeśli komuś jest do śmiechu, to powinien spojrzeć w lustro. Jest bowiem wielce prawdopodobne, że zobaczy w nim kolejnego głupca. Być może jest to sposób na wspomniane wcześniej śmianie się z samego siebie. Bardziej jednak prawdopodobne, że jest to sposób na powstrzymywanie od bezmyślnego śmiechu.

Z odmiennym stylem narracyjnym mamy do czynienia w *Metodzie prawdziwej teologii* Erazma. Dzieło to być może nie jest klasyczną rozprawą scholastyczną, niemniej zachowuje przynajmniej niektóre jej znamiona – takie jak terminologiczne wyjaśnienia i uściślenia. W zamiśle autora miało ono być „dostatecznie obszerną przedmową” do wydanego przez niego *Nowego Testamentu*. Erazm nie byłby jednak sobą, gdyby zaraz (na samym początku) nie dodał: „pracy swej nadam takie rozmiary, żeby mogła być jako przedmowa, jeśli ktoś tak będzie wolał, jeśli zaś nie, to żeby można ją było czytać oddzielnie. Czyniąc tak, naśladuję tych lubiących przepych i skąpych zarazem gospodarzy, którzy resztki wczorajszych potraw zmieszawszy ze świeżymi, zaprawiają je pospolitą przyprawą”¹¹. Jest w tym zapewne zarówno intelektualny sarkazm, jak i intelektualna przewrotność. Ta ostatnia staje się zresztą coraz bardziej widoczna w miarę lektury tej rozprawy.

Jej bezpośrednim adresatem byli ci „kandydaci świętej teologii”, którzy pobierali nauki w Kolegium Trinligual Uniwersytetu w Lowanium (w jego ramach działały katedry greki, łaciny i hebrajskiego, a jednym z jego profesorów był Erazm). Owych kandydatów

¹⁰ Zob. Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, cyt. wyd., s. 9 i n.

¹¹ Zob. Erazm z Rotterdamu, *Sposób, czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, w: *Trzy rozprawy*, Warszawa 1960, s. 63 i n.

doprowadzić miała ona drogą krótszą, prostszą i bardziej niezawodną do tego celu, do którego zmierzali i zmierzają wszyscy adeptci tej teologii. Pośrednio adresowana jest jednak do wszystkich wyznawców tej teologii – zarówno tych bardziej, jak i tych mniej uczonych, a także ludzi „prostych i niskiego pochodzenia, umysłów niezbyt głębokich”¹². Odpowiadając na pytanie: czego im wszystkim potrzeba?, Erazm stwierdza, że potrzeba im wielu różnych rzeczy – takich m.in. jak „wiara szczerą i głęboką, która widzi to tylko, co niebiańskie. Potrzebny im jest nadto wielki zapał do nauki. Nie ścierpi bowiem ta nieporównana skarbnica ani miłości pospolitej, ani tego, by ją na równi z innymi rzeczami miłowano. Domaga się ducha spragnionego i niczego prócz niej samej nie pragnącego”. Ani tego, ani też niczego innego owi kandydaci i wyznawcy świętej teologii nie osiągną, jeśli nie będą mogli przystąpić do niej z „umysłem jej godnym, nie tylko, o ile to możliwe, czystym od wszelkiej skazy grzechu, ale także spokojnym i bezpiecznym od wszelkiego zgiełku żądz, bo dzięki temu tym wyraźniej odbije się w nas, niby w zwierciadle gładkim i wypolerowanym, obraz owej przedwiecznej Prawdy”.

Proponowana przez Erazma metoda, w intencji jej autora, nie ma uwalniać od wszelkiej „skazy grzechu”, ale jedynie od niektórych grzechów, w tym od takiego, jakim jest głupota. Odpowiedź na pytanie: w czym się ona w przypadku teologów przejawia?, znajdujemy oczywiście na wielu kartach tej rozprawy. Już na samym jej początku pisze on o takich obyczajach niektórych teologów, które „sprawiają, że to najbardziej zbożne powołanie posiada czasem złą sławę. Jeśli bowiem teologowie ci osiągnęli w swoim stanie wysokie zaszczyty, to niekiedy stają się bardziej zuchwali niż szara brać, a nadto bardziej chciwi zaszczytów, bardziej skorzy do gniewu, bardziej zjadliwi w języku, w ogóle we wszystkich zwykłych okolicznościach życiowych nie tylko bardziej uciążliwi niż prostacy, ale także bardziej uciążliwi niż normalnie byliby sami, tak że ci i owi sądzą, że to teologia uczyniła ich takimi”¹³.

Głównym celem tej rozprawy nie jest jednak wypominanie owych zachowań wystawiających złe świadectwo teologom i teologii, lecz wskazanie drogi prowadzącej do „mądrości prawdziwie teologicznej”. Tytułowa metoda okazuje się takim sposobem kształcenia umysłów, w którym albo mają być odkryte, albo też ugruntowane te prawdy, które chronią przed przesądem, zabobonem lub fałszem. Jest to zresztą ta sama metoda, którą stosował Erazm w swoich dziełach, to znaczy prowadzenia czytelnika do postawionego celu poprzez podawanie pozytywnych i negatywnych przykładów. Jej specyfika w *Metodzie teologicznej* polega na tym, że mądrość prezentują nie postacie fikcyjne, lecz głównie znane i uznane autorytety religijne. Od czasu do czasu w rozprawie tej pojawia się jakiś sławny filozof oraz taki „znakomity mąż”, o którym niewiele słyszało; a szkoda, bo zdaniem Erazma miał swój udział jeśli nie w samym dochodzeniu do mądrości teologicznej, to przynajmniej we wspieraniu tych, którzy albo starają się ją osiągnąć, albo też ją upowszechniają¹⁴.

¹² Zob. tamże, s. 63 i n.

¹³ Zob. tamże, s. 70 i n.

¹⁴ Przykładem jest „znakomity mąż Hieronim Buslidius, który „olbrzymią sumę pieniędzy zapisał testamentem na ten cel, aby ludzie, którzy nauczać mieli w Lowanium trzech języków, otrzymywali godziwe uposażenie”.

Mamy zatem w tym dziele takie znakomitości się, jak: „św. Jakub, który napomina, aby ten, kto osiągnął prawdziwą mądrość, udzielał jej i głosił ją nie w pysze, nie w zaciętości dysputowania, ale w prawości obyczajów i łagodności”; św. Augustyn, który „prowadząc dysputę (...) z Kreskoniuszem, gdy przeciwnik przytoczył z Eklezjastyka świadectwo, którego sens był niedorzeczny, polecił mu, aby się poradził przekładu greckiego, jako że tam można by szukać pewniejszego sensu”; czy Orygenes, wprawdzie nie święty, ale przecież mówił tak wytwornie i z takim sensem, że Erazm mógłby „na niezliczonej ilości przykładów pokazać, jak nudnie – żeby nie powiedzieć śmiesznie – bredzą niektórzy, ilekroć trzeba pieśnią pochwalną uczcić jakiegoś świętego albo posłużyć się formą hymnu, który wymaga blasku i uczucia. Tego właśnie typu teologom zawdzięczamy jakieś tam hymny i pieśni kościelne, które pospółstwo nazywa sekwencjami, a których żaden człowiek wykształcony literacko czytać nie może bez śmiechu lub obrzydzenia”¹⁵. W tym momencie Erazm przechodzi już do swojej czarnej listy głupoty, brzydoty, złego gustu i smaku itp. Zapenia ją nie tyle galeria postaci (choć i one pojawiają się na niej od czasu do czasu), co pewnego rodzaju kulturowych symboli (np. biblijni „faryzeusze, uczeni w Piśmie i bogacze”), oraz słów-kluczy wskazujących miejsca, w których na te negatywne postacie łatwo można spotkać – takich słów jak „pewien teolog” lub „nasz nowszy teolog”¹⁶.

Style Kalwińskie

Namalowany (ok. 1550 r.) przez nieznanego artystę portret Jana Kalwina (Jean Calvin, 1509-1564) dobrze koresponduje z utrwalonymi w kulturze wizerunkami tego czołowego przedstawiciela reformacji protestanckiej, założyciela jednego z bardziej znaczących Kościołów chrześcijańskich. Obraz ten przedstawia bowiem mężczyznę w wieku dojrzałym, o ostrych rysach twarzy, spoglądającego surowym wzrokiem na otaczającą go rzeczywistość. Krótko mówiąc, Kalwin surowy asceta i Kalwin nawołujący innych do surowej ascezy protestanckiej zdają się stanowić jedność. Poświęcona mu biografia Bernarda Cottreta w jakiejś mierze tę opinię potwierdza. Ale tylko w jakiejś mierze. Przedstawione tam bowiem życie i dokonania pisarskie Kalwina skłaniają do wniosku, że pod niejednym względem była on postacią wielowymiarowa, zaskakującą m.in. swoim wyznaniem – takimi chociażby, jakie znalazło się w przedmowie do jego *In librum psalmorum commentarius*; napisał tam, że był człowiekiem „nieśmiałym, słabym i bojaźliwym z natury”¹⁷. Zapewne, tego by nie powiedział o sobie ani Augustyn, ani tym bardziej Erazm z Rotterdamu – bez względu na to, czy miałby to być moment szczerości, czy tylko chwyt retoryczny.

¹⁵ Zob. tamże, s. 86 i n.

¹⁶ Erazm, próbując racjonalizować tę „ucieczkę” w ogólnikowość, stwierdza, że „w tej chwili nie chodzi mu o to, aby ujawniać czyjeś nieuctwo, lecz o to, aby zachęcić młodzież do stosowania w studiach jak najlepszej metody. Tyle tylko ogólnie powiem w tej sprawie, że jeśli ktoś chce od razu mieć jej dowód, to nich porówna tamtych dawnych teologów, jak Orygenes, Bazyli, Chryzostom, Hieronim, z naszymi nowszymi”. Tamże, s. 87.

¹⁷ Podaje za: B. Cottret, *Kalwin*, Warszawa 2000, s. 8.

Biografia Jana Kalwina przekonuje jednak, że ta przyrodzona mu nieśmiałość, słabość i bojaźliwość nie przeszkadzała mu ani w odważnym występowaniu przeciwko papistom, ani też w stawianiu czoła takim wielkim intelektualistom jak autor *Pochwały głupoty*. Nie przeszkadzała mu również w odwoływaniu się w jego pisarstwie do różnych stylów narracyjnych i wykraczaniu w nich poza zastane schematy. Ta ostatnia kwestia stanowi jeden z bardziej rozbudowanych wątków w książce B. Cottreta. Przywołam tutaj niektóre jej fragmenty, opisane tam style pod niejednym względem różnią się bowiem od stylów narracyjnych Augustyna i Erazma. J. Kalwin miał zresztą zarówno dobre wykształcenie retoryczne (uzyskane w paryskim kolegium Montaigu), jak i swoisty talent pisarski¹⁸.

We wczesnym okresie pisarskim hołdował on skrótości wypowiedzi i bronił tego stylu narracyjnego¹⁹. W miarę upływu czasu jednak coraz bardziej odchodził od tej skrótości. Zmianę tę dobrze ukazuje takie jego wielkie dzieło, jakim była (i jest) *Nauka religii chrześcijańskiej (Institutio Christianae religionis)*. Ma ono trzy istotnie różniące się objętościowo wersje. Pierwsza (z 1536 r.) to – jak sam ją określił – „mała książeczka, pokrótce tylko traktująca najważniejsze przedmioty”. B. Cottret pisze, iż jej autor występuje w niej „jako adwokat, adresując swą mowę obrońcą do króla [Franciszka I – Z. D.]”²⁰. Nie brakuje w niej jednak nie tylko słów kurtuazyjnych, ale także dosadnych – takich chociażby jak porównanie klasztorów do burdelów, wysysających „esencję bliźniego”, czy nazwanie mnichów „próżniaczymi brzuchami”. Trudno jest się w tej sytuacji nie zgodzić z opinią B. Cottreta, że już w tej pierwszej wersji dzieło to „nie było zwykłą »summą« teologiczną. Użyty w jego tytule łac. termin *institutio* (oznaczający: kształcenie) wskazuje na to, że miało ono być w zamyśle J. Kalwina traktatem pedagogicznym (wychowawczym).

Druga wersja *Nauki* (z l. 1539-1541) była nie tylko trzykrotnie obszerniejsza, ale też bardziej profetyczna („Znajomość Boga poprzedza tu znajomość siebie, a grzech pierwotny zostaje uznany w sposób bezdyskusyjny”). J. Kalwin przemawia w niej z pozycji „szlachetnego ojca i proroka rzucającego anatemy” na grzeszników, ale przemawia w sposób jasny. Napisana w roku 1559 trzecia wersja *Nauki* – ponad cztery razy obszerniejsza niż wersja pierwsza – „zachowując podstawowe założenia architektoniczne z roku 1539 (...), prowadzi do wyodrębnienia się osobnych ksiąg poświęconych poszczególnym tematom. Narastająca złożoność przybiera już charakter barokowy, obfitość zmaga się z surowością. Znikają dawne rozdziały, zastąpione przez majestatyczne całości: Poznanie Boga Stwórcy, Poznanie Boga Odkupiciela, Rozumienie łaski Chrystusa, Środki zbawienia”²¹.

¹⁸ B. Cottret pisze, że „Kalwin jako student pobierał nauki u największych mistrzów” – takich jak Piotr de l'Estoile, „słynny Włoch” Alciati czy niemiecki hellenista Melchior Wolmar (zob. tamże, s. 32 i n.). W innym miejscu natomiast dodaje, że „Kalwin długo odczuwał nostalgię za innym przeznaczeniem: mógł być humanistą, literatem, pisarzem, profesorem uniwersytetu lub teologiem. Był zresztą tym” (tamże, s. 277).

¹⁹ Szerzej w tej kwestii, zob. O. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole*, Paris 1992, s. 53 i n.

²⁰ „Wersja z roku 1536, jeśli chodzi o jej strukturę, wiele zawdzięczała luteranckiej katechezie: Zakon, *Credo*, modlitwa, sakramenty”. Zob. B. Cottret, *Kalwin*, cyt. wyd., s. 156 i n.

²¹ Jednak „ten tekst jest lekki i przejrzysty, zawdzięczający swoją formę umiejętnemu dawkowaniu światła i cienia, grzechów i nadziei, potępienia i zbawienia” (tamże, s. 322 i n.). Zdaniem O. Milleta, charakterystyczne dla tej wersji *Nauki* jest „wszechobecność diatryby” oraz „uproszczanie figur i ciągle ich rozwijanie”.

Pojawiające się w niej odwołania przekonują, że w zakresie sztuki wymowy korzystał on nie tylko ze współczesnych mu wzorców chrześcijańskich, ale także z pogańskich. Jednym z częściej pojawiających się w nich pogan jest Cynceron. Spośród autorytetów teologicznych najczęściej przywoływany jest Augustyn.

Można spotkać się z opinią, że J. Kalwin w gruncie rzeczy przez całe swoje dorosłe życie pisał jedno wielkie dzieło – właśnie *Naukę religii chrześcijańskiej*. Jeśli nawet jest w tym jakaś część prawdy, to jego pozostałe dokonania pisarskie w żadnym razie nie można uznać marginalia. Tworzą one zresztą okazały zbiór (ich kompletne wydanie z l. 1863-1900 liczy 59 tomów). Od *Nauki* różnią się one nie tylko tematyką, ale także stylami pisarskimi. Niektóre z nich B. Cottret analizuje i prezentuje w swojej książce.

Jednym z tych dokonań jest *Katechizm Kościoła Genewy*. Napisany on jest w formie takiego dialogu, w którym żadne z postawionych pytań nie pozostaje bez odpowiedzi. „Uczeń w *Katechizmie* kalwińskim z roku 1542 mówi w pierwszej osobie liczby mnogiej, mistrz zaś gra rolę »kusicieła«. Stara się w swych pytaniach nawiązywać pośrednio do ewentualnych błędów, które należy odwołać. (...) Porządek dzieła jest następujący: Zakon, Wiara, Modlitwa. (...) Jest to plan pedagogiczny. Zakon jest tu po to, by odkryć przed nami istnienie naszego grzechu (...). Po nim następuje Wiara, która uczy nas, że Jezus umarł za nasze grzechy, ten więc kto w niego wierzy, dostąpi życia wiecznego”²².

Znaczącą część dorobku pisarskiego Jana Kalwina stanowią również jego kazania. O tej formie wypowiedzi teologicznej B. Cottret pisze, że generalnie „charakteryzuje się efemerycznością”. Jednak kazania kalwińskie są czymś szczególnie znaczącym dla historyków chrześcijaństwa (i zapewne nie tylko dla nich). Napisał i wygłosił ich wiele (tylko na temat *Księgi Powtórzonego Prawa* jest ich 200): „Kalwin nigdy nie będzie bardziej człowiekiem swoich czasów niż właśnie w kazaniach. Mówi w nich o mężczyznach, kobietach, zwierzętach, o morzu i górach. I o Bogu, oczywiście. Bogu konserwatyście, wrogu zmian i przewrotów społecznych. Krótko mówiąc: Kalwin-kaznodzieja pod wieloma względami stanowi zaprzeczenie »postępowego« wizerunku protestantyzmu”²³.

Bernard Cottret nakreślił również intelektualny portret Kalwina-polemisty (nazywającego swoich katolickich przeciwników z Sorbony „bydlętami”), Kalwina-antypapisty (głoszącego, że „wierny przystający z papistami nie może obcować z ich zabobonami nie obrażając Boga”), Kalwina-humanisty (był on renesansowym humanistą, „jeżeli przez »humanizm« rozumieć troskę o literaturę piękną i o wierne odtwarzanie tekstów”) oraz Kalwina-purysty językowego (jego „obsesją staje się retoryka *sacrum*”). Portrety te pod jednymi względami się dopełniają, natomiast pod innymi wykluczają, ukazując duchową wielowymiarowość tej postaci.

²² Zob. tamże, s. 183 i n.

²³ Zob. tamże, s. 301 i n.

Zbigniew Drozdowicz – NARRATIVE STYLES OF CHRISTIAN THEOLOGIANS

An interesting, and perhaps also leading to a deeper reflection, contribution to the discussion over the conversion into Christian faith might be the look upon various styles of expression of well known and influential Christian theologians. Many of these styles of expression were later on mimicked in a more or less successful manner, becoming something similar to a gold standard - not just for forthcoming generations of theologians, but also for those secular ones, who tried to convince to their faith (or unfaith) as many people as they could.