

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

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

## **Racjonalizacja religii a dominacja społeczna (2). Od Mikołaja z Kuzy do Erazma z Rotterdamu i erazmianizmu**

W świetle *Jesieni Średniowiecza* Johana Huizinga (dzieła napisanego na początku minionego stulecia), myśl religijna i myślenie o religii jako czymś, co mimo wszystko – w tym mimo tego, że była udziałem pobożnych, ale niepiśmiennych i niezdolnych do samodzielnego korzystania m.in. z mądrości Pisma św. ogromnej większości chrześcijan – można i trzeba poddać nowej, istotnie różniącej się od upowszechnianej przez Kościół rzymski racjonalizacji, wyraźniej zaczęła zaznaczać swoją obecność w życiu intelektualnym Europy w drugiej połowie XV i na początku XVI stulecia<sup>1</sup>. Autor tego błyskotliwego studium rozstawania się chrześcijańskiej Europy z jednym światem religijnych przekonań, wyobrażeń, wizerunków, idei, symboli itd., oraz kreowania nowego, wskazuje na te bariery, które forsujący te zmianę musieli pokonać, aby osiągnąć swój cel. Jedną z najpoważniejszych były istniejące i bronione prawnie oraz instytucjonalnie hierarchie społeczne oraz takie hierarchiczne pojmowanie porządku społecznego, w którym osoby duchowne – niezależnie od tego, czy był to uczony teolog, czy nieuczony, a niejednokrotnie również niepiśmienny mnich – stanowiły stan pierwszy i zajmowały wyższe pozycje niż ci, którzy potrafili sprawnie posługiwać się mieczem (stanowili oni stan drugi, rycerski), a ci z kolei zajmowali w niej wyższe pozycje niż ci, którzy potrafili mniej lub bardziej sprawnie posługiwać się narzędziami rzemieślniczymi lub rolnymi (stanowili oni stan trzeci).

Jednym z pierwszych, którzy pokonali – w teorii i w praktyce – te bariery był Mikołaj z Kuzy (1401-1464), człowiek z ludu, który w znacznej mierze własnym talentem i własnej zapobiegliwości zawdzięczał dojscie do godności z reguły rezerwowanej dla osób szlachetnie urodzonych, to znaczy kardynała („księcia Kościoła”) oraz doradcy papieża (Piusa

---

<sup>1</sup> Zob. J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1996.

II)<sup>2</sup>. Autorzy przedstawiający ówczesne wielkości intelektualne z pozycji katolickich widzą wprawdzie w Kuzańczyku znaczącą umysłowość, ale zaliczają go do ostatniej fazy średniowiecza. Przykładowo: w *Historii filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich* Etienne'a Gilsona występuje jako „wspaniała postać, górującą nad swoim wiekiem”, ale jednocześnie filozof „schyłkowy”. Pojawia się bowiem w rozdziale zatytułowanym: *Koniec podróży*<sup>3</sup>. Również według P. O. Kristelera, Mikołaj z Kuzy był umysłowością wyjątkową, a nawet „najoryginalniejszą i najgłębszą” jaka pojawiła się w XV wieku, należąca – obok Marisilio Ficina i Giovaniego Pico della Mirandoli – do „trzech najważniejszych myślicieli” tamtego stulecia. Zdaniem tego autora, ta wielka trójka była platonikami, a przynajmniej w ich pismach dostrzec można wyraźne wpływy zarówno Platona, jak i późniejszych platoników<sup>4</sup>.

Wpływy te widoczne są m.in. w rozprawie Kuzańczyka pt. *O oświeconej niewiedzy (De docta ignorantia)*<sup>5</sup>. Głównym bohaterem jest w niej jednak nie (jak można byłoby sądzić z tytułu) człowiek, lecz Bóg. Przedstawiona w *Oświeconej niewiedzy* batalia intelektualna toczona jest jednak przez posługującego się umysłem intelektualistę i to toczona o jego maksymalne intelektualne zbliżenie się do Boga, co mu się zresztą w końcu udaje; tak przynajmniej sądzi autor tego dzieła. W ten sposób pojawia się drugi z ważnych bohaterów tej batalii – z całą pewnością, nie tak doskonały jak Bóg, ale przecież bez jego intelektu nikt

<sup>2</sup> Zanim jednak osiągnął tą pozycję przeszedł długą i trudną drogę – od uciekiniera z domu rodzinnego (podobno ojciec podczas kłótni wyrzucił go z łódki do wody), poprzez ubogiego studenta uniwersytetów w Heidelbergu oraz w Padwie (studiował tam prawo), do wykładowcy prawa kanonicznego na uniwersytecie w Löwen oraz stanowiska archidiakona w Liège. Momentem zwrotnym w jego życiu okazało się przyjęcie (1426 r.) posady sekretarza arcybiskupa Triestu Ottona von Ziegenhaina. Funkcję tę pełnił stosunkowo krótko (jego protektor zmarł w 1430 r.), ale stanowiła ona furtkę do jego wielkiej kariery w Kościele. Szerzej na temat drogi życiowej Mikołaja z Kuzy (wł. z Kusy), zob. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe. Die grossen Philosophen in Alltag und Denken*, München 1973, s. 126 i n.

<sup>3</sup> Ta tytułowa „podróż” to „linearna ewolucja doktryn”. Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, s. 470 i n. Warto odnotować, że towarzyszem Kuzańczyka w końcowej fazie tej „podróży” jest Jan Gerson (zm. w 1429 r.), wykładowca teologii na Uniwersytecie Paryskim, autor m.in. traktatu *Przeciwko próżnej ciekawości w sprawach wiary*, zawierającego „bezlitosną krytykę metod ówczesnej teologii scholastycznej”, oraz opowiedzenie się za pewną wersją teologii negatywnej. Zdaniem E. Gilsona, jej autor „usiłował na nowo wprowadzić intelektualną jedność nie na drodze uzgodnienia przeciwieństw, lecz przekraczania sprzeczności”. Jej słabością miało być jednak nie osiągnięcie owej „jedności”, lecz „poprzestanie na zachęcaniu swych współczesnych do jej osiągnięcia” (zob. tamże, s. 475 i n.).

<sup>4</sup> „Kuzańczyk, Ficino i Pico – pisze on – choć nie byli czystymi platonikami, byli jednak głęboko przesiąknięci platonizmem, a pisma ich, podobnie jak dzieła samego Platona i neoplatoników, rozpowszechniane były do końca w końcu XV i w XVI wieku szeroko poprzez kopie rękopiśmienne i drukowane i znajdowały bardzo wielu czytelników nie tylko w kręgu zawodowych filozofów, lecz również wśród poetów i literatów, przedstawicieli nauk ścisłych i teologów, uczonych i dyletantów”. Zob. P. O. Kristeller, *Renesans w historii myśli filozoficznej*, w: *Humanizm i filozofia*, Warszawa 1985, s. 175 i n.

<sup>5</sup> Rozprawa ta napisana została w 1440 r., w okresie, gdy na pewien czas wycofał się ze światowego życia. Później napisał jeszcze: *Dialog o Bogu ukrytym* (1444-45), *O poszukiwaniu Boga* (1445), *O synostwie Bożym* (1445), *O darze danym od Ojca światel* (1445-46), *O stworzeniu* (1447), *O widzeniu Boga* (1447), *O równości* (1459), *O początku* (1459), *O łowach mądrości* (1462), *O grze kulą* (1463), oraz *O szczytach kontemplacji* (1464). Z punktu widzenia rozwoju nauk przyrodniczych istotne znaczenie ma jego traktat z 1450 r. pt. *Prostak o mądrości (Idiota de sapientia)* – Kuzańczyk (ustami tytułowego Prostaka) formułuje w nim zasadę zachowania masy; szerzej na ten temat, zob. A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. II, Warszawa 1960, s. 128 i n.

z żyjących tutaj i teraz nie wiedziałby ani o boskiej doskonałości, ani też o własnej słabości. To określanie i samookreślanie się poprzez konfrontację niedoskonałości z doskonałości, oraz korzystanie z możliwości, które daje zarówno racjonalna afirmacja, jak i racjonalna negacja jest obecne we wszystkich trzech księgach, z których składa się ten traktat. W ostatniej z nich podniesione zostaje do rangi negatywnej, ale racjonalnej teologii. Stanowi to punkt dojścia Kuzańczyka w tym traktacie.

Odnotujmy zatem w wielkim skrócie, że przed osiągnięciem tego finalnego punktu autor *Oświeconej niewiedzy* postawił i pozytywnie (afirmatywnie) rozstrzygnął tak istotne z punktu widzenia każdej formy racjonalizmu i racjonalizacji problemy jak: 1. kwestia „narzędzia” przy pomocy którego można i należy jej dokonać – w świetle tego traktatu stanowi go „zdrowy i swobodny intelekt, pragnący osiągnąć prawdy drogą niezmordowanego roztrząsania wszelkich rzeczy i powiększania wiedzy”; oraz 2. kwestia prawdy i fałszu, w tym „najszczerzej prawdy” – okazuje się nią to wszystko czemu „zdrowy umysł nie potrafi zaprzeczyć”<sup>6</sup>. Te i inne jeszcze problemy oraz ich rozstrzygnięcia pojawiają się już w pierwszym akapicie rozdziału I księgi pierwszej tej rozprawy. Warto również zwrócić uwagę, że Kuzańczyk rozstrzyga je przy pomocy własnego rozumu, oraz rozumu tych filozofów, których uznaje on za swoje autorytety – takich m.in. jak Pitagoras, Sokrates, czy Arystoteles. Nie są mu natomiast do tego potrzebne żadne autorytety kościelny.

Tych ostatnich nie ma również w rozdziale II tej księgi. Pojawia się tam natomiast problem, która równie dobrze może należeć do filozofii, jak i do teologii, to znaczy „absolutnie Największego”. Całość zawartych w tym rozdziale rozważań idzie wyraźnie w kierunku filozofii bytu, a ściślej, „Bytu pierwszego”, rozumianego na sposób arystotelesowskiej metafizyki. Jej autor stwierdza tam bowiem, że „absolutnie Największe jest absolutną Bytowością, przez którą wszystko jest tym, czym jest, tak też powszechna jedność bytu wywodzi się z tego, co zwane jest Maksimum”. Z kolejnej części tego traktatu dowiadujemy się, że „pełna prawda jest niepojęta”, a niepojęta jest dlatego, że „nie ma współmierności między nieskończonym a skończonym”; „Największe jest nieskończone”, a „skończony jest intelekt, który nie potrafi drogą podobieństwa dokładnie poznać prawdy o rzeczach. (...) Intelekt przeto (...) nigdy tak dokładnie prawdy nie uchwyci”. Może on jednak i powinien (jeśli sam jest „zdrowy” i ma „zdrowe” potrzeby) uchwycić granice umysłowych możliwości poznawczych („nasz umysł to poniekąd możliwość”), lub też – co na to samo wychodzi – „posiąść oświeconą wiedzę o swojej niewiedzy”, przy czym „im głębszą zdobędziemy wiedzę o tej niewiedzy”, tym bardziej będziemy oświeceni, lub też tym bardziej „zblizamy się do samej prawdy”.

Rekapitułując: w konfrontacji z „Największym” ludzki intelekt musi uznać i uznać swoją ograniczoność lub po prostu niezdolność do poznania „Maksimum”; bez względu na to, czy jest nim jakiś bliżej nieokreślony i nie dający się określić „absolutne Maksimum”, czy jakies „nader odległe sprzeczności”, czy też określony, a przynajmniej przez teologów w jakiś sposób określany Bóg. Ten sam intelekt może jednak (i powinien) rozumieć nie tyl-

<sup>6</sup> Zob. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, Kraków 1997, s. 45 i n.

ko swoją niemoc dotarcia do „absolutnego Maksimum”, ale także swoją mocy – wyrażając się m.in. w tym, że zupełnie jasno pojmuję, iż „absolutne Maksimum jest pojmowalne w sposób niepojmowalny”, oraz że „największe jest Jednym”, a „jedność absolutna, której nic się nie przeciwstawia, samym absolutnym Największym, czyli Bogiem błogosławionym” i sławionym nie tylko przez ludzi głębokiej wiary (tacy jak „Świętobliwi nasi Doktorzy” opowiadający się za „Trójcą”), ale także przez ludzi głębokiej myśli – takich jak Pitagoras (głoszący, że „Jedno jest potrójne”), czy „boski Plato, który (...) oznajmia w *Fedonie*, iż jeden jest tylko wzorzec, albo idea, wszystkich rzeczy”. Takich odwołań do konkretnych osób i ich poglądów w traktacie tym jest oczywiście znacznie więcej. Prowadzić one mają czytelnika do przekonania, że drogi racjonalnej filozofii oraz racjonalnej teologii się nie rozchodzą, lecz schodzą – rzecz jasna, pod warunkiem, że siłą sprawczą i kierowniczą jest w nich ludzki intelekt; ten sam, którym posiłkowali się i posiłkują matematycy i logicy (w księdze tej znajduje się szczególnie wiele odwołań do dokonań tych pierwszych).

W dalszej części rozważań zawartych w traktacie *O oświeconej niewiedzy* Kuzańczyk stawia pod znakiem zapytania racjonalności teologii afirmatywnej oraz wskazuje na racje przemawiające za przyjęciem teologii negatywnej. W obu przypadkach następuje odwołanie się do „Pierwszego Największego” (Boga). Przeciwno teologii afirmatywnej przemawia to, że „przypisywane przez nas Bogu określenia pozytywne są dla Niego odpowiednie w stopniu nieskończenie małym, gdyż nadajemy Mu je podług jakichś cech, które odnajdujemy w stworzeniach”<sup>7</sup>. O jej znikomej racjonalności świadczyć ma również fakt, że „poganie różne Bogu nadawali imiona ze względu na stworzenia”. Natomiast za teologią negatywną przemawiać mają oczywiście cała „oświecona niewiedza”, czyli wszystko to, co zostało w tym traktacie wcześniejsze ustalone i stwierdzone, w szczególności generalna teza, że Bóg „nieskończenie przewyższa wszystko, co może być nazwane”; ale żeby mogło być nazwane musi być poznane. „Z tego wyraźnie wynika, że w kwestiach teologicznych negacje mówią prawdę, afirmacje zaś nie wystarczają; i nie mniej oczywiście wynika, że negacje, odejmując Bytowi Najdoskonalszemu wszystko, co mniej doskonałe, są prawdziwsze od innych [określeń]”. Kuzańczyk nie przekreśla jednak całkowicie wartości teologii pozytywnej. Uznaje ją jednak za mniej racjonalną od teologii negatywnej; sytuuje ją na poziomie „kultów”, które wprawdzie „wznoszą ku Bogu”, ale w tym „wznoszeniu” w większym stopniu opierają się na wierze niż na intelekcie. Odpowiedź na pytanie: „na jakim intelekcie?” jest prosta i oczywista – przede wszystkim takim jakim reprezentuje sam Kuzańczyk, i jaki reprezentują ci, których on uznaje za autorytety filozoficzne i teologiczne<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> „Ponieważ zaś którekolwiek z takich szczegółowych określeń, mających wszak swoje przeciwieństwa, przysługiwać może Bogu w stopniu zaiste absolutnie znikomym, przeto [owe] pozytywne i Nim stwierdzenia są (...) beztreściowe (*incompactae*)”. Zob. tamże, s. 103.

<sup>8</sup> „Krytyczne wydanie *Uczonej niewiedzy* obfituje w odnośniki do Teodoryka z Chartres, Gilberta z la Porrée, Clarenbauda z Arras, Jana z Salisbry i innych, których ożywił duch pokrewny duchowi doktryny Mikołaja. Kuzańczyk cofnął się jeszcze głębiej w przeszłość, do źródeł dopiero co wymienionych źródeł: Chalcydiusz, Marokrobisz, Asclepiusz, Hermes Trismegistos to imiona dobrze mu znane, a skoro platonizm tych autorów zgodny był z doktryną Dionizego Areopagity, to Mikołaj nie mógł wątpić, że mieli oni słusność”. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, cyt. wyd., s. 480. Ostatni z wymienionych tutaj kuzańskich autorytetów (wystę-

Warto jeszcze odnotować, że w końcowych partiach tego traktatu pojawia się krótki rozdział pt. *O Kościele*. Kuzańczyk prowadzi w nim intelektualną batalię o Kościół prawdziwy, to znaczy taki, który jest „zjednoczeniem wiernych” – zjednoczeniem we wierze i w miłości, ale także w rozumności, a przynajmniej w dążeniu do niej, bowiem „Błogosławiony Bóg obdzielił nas intelektem nie dającym się nasyć”. „Oto Kościół triumfujących [dodam: „triumfujących intelektualistów” – uw. Z. D.]. Jest w nim też Jezus Chrystus, prawdziwy człowiek, złączony jest z Synem Bożym spójnią najwyższą, taką że człowieczeństwo trwa w niej tylko złączone z bóstwem na mocy niewypowiedzianej głębokiej unii hipostatycznej. Jej cechą jest to, że zachowując prawdę ludzkiej natury, nie mogłaby ona już być wyższa ani prostsza. Dlatego wszelka natura **rozumna** [podkreślenie – Z. D.], zachowując całą swoją osobową prawdę, może złączyć się z Chrystusem Panem, o ile w tym życiu zwróci się ku Chrystusowi w najwyższej wierze, nadziei i miłości”<sup>9</sup>. Jest to bez wątpienia swoiste wyznanie wiary – wiary w Jezusa Chrystusa, ale też wiary w ludzki rozum (intelekt), który, jeśli jest tylko w pełni wykorzystywany, może i powinien tą pierwszą wspierać.

Krok dalej w próbie racjonalizacji religii zrobił Erazm z Rotterdamu (1469-1536), myśliciel szeroko znany i od dawna doceniany<sup>10</sup>. Przypomnę zatem krótko, że przeszedł on do historii jako surowy krytyk współczesnej mu scholastyki, zwłaszcza tej jej wersji, z którą bezpośrednio się spotkał podczas swojej nauki, najpierw w przyklasztornej szkole w opactwie św. Lebuina w Dewenter, później w klasztorze w Hertogenbosch, a w końcu podczas studiów w Kolegium Montaigu paryskiej Sorbony<sup>11</sup>. Po zakończeniu edukacji miał również wiele okazji do polemizowania z różnymi szkołami chrześcijańskiej teologii. W poszukiwaniu źródeł utrzymania prowadził bowiem życie wędrownego nauczyciela. O tych, z którymi przyszło mu dyskutować napisał (w liście do swojego przyjaciela M. 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 – uw. 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*, z *Mam-*

---

pujący również jako Pseudo-Dionizy Areopagita) dział ok. 500 r. n.e. i był autorem traktatów: *O Imionach Bożych*, *O teologii mistycznej*, *O Hierarchii Niebiańskiej*, oraz *O Hierarchii Kościelnej*; przedstawiony w nich system filozoficzno-teologiczny nazywany jest „teologią dialektyczną” lub „negatywną” (jedną z jego generalnych tez głosi, że odwołanie się do Boga sprawia, iż dla każdego racjonalnego stwierdzenia można podać nie mniej racjonalne przeczenie). Szerzej na ten temat, zob. T. Whittaker, *The Neo-Platonists*, London 1928.

<sup>9</sup> Zob. tamże, s. 236.

<sup>10</sup> Jacob Burckhardt zalicza go do grona tych wielkich uczonych, którzy w XVI stuleciu przejęli „pałeczkę” mądrości po uczonych greckich i włoskich humanistach XIV i XV wieku (zob. J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1991, s. 131 i n.). Natomiast P. Kondylis umieszcza Erazma w gronie tych myślicieli, którzy swoim wątpliwym przygotowaniem grunt pod narodziny epoki Oświecenia, burząc takie filary średniowiecznej kultury umysłowej jak chrześcijańska teologia, oraz związane z nią scholastyczna logika, etyka i antropologia. Zob. P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981, s. 124 i n.

<sup>11</sup> Realizowany w klasztorze Hertogenbosch system edukacji nazwał później (w swoim *Antibarbarum liber*) „szkołą łamania charakterów”, a swoich nauczycieli „barbarzyńcami”.

*motrekra* [były to również akademickie podręczniki – uw. Z. D.] i tym podobnych – tego na czym im jeszcze zbywa (...), wyśmiewają księgi greckie, hebrajskie, a nawet łacińskie, a będąc głupsi 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<sup>12</sup>. Już te twarde słowa mogły przysporzyć Erazmowi życiowych kłopotów, a przecież stanowią one jedynie część tego, co przewrotnie nazwał „pochwałą głupoty”, a co faktycznie stanowiło odważną krytykę nie tylko ówczesnej scholastyki, ale także tych, którzy jej nauczali<sup>13</sup>.

W jego zróżnicowanym tematycznie dorobku pisarskim szczególnie znaczące miejsce zajmuje *Pochwała głupoty*. Tytuł tego traktatu jest satyryczny, a nawet sarkastyczny. W poprzedzającym go adresie do Tomasza Morusa jego autor oświadcza, że chce nim „czytelnika raczej ubawić niż ugryźć”, niemniej przedstawiona w nim 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 z dużej litery] mówią nawet najwięksi głupcy”, czy też w tym, że „Głupota sama trąbiła o swej chwale”, a „praktykują ją ci wszyscy wielmoże i mędrzy”, którzy „przedstawiają się jako niedościgniony wzór wszelkich cnót, choć dobrze wiedzą, że im tak do niego jak ziemi do nieba”? Jest zaledwie uvertura do „koncertu” pt. *Pochwała głupoty*<sup>14</sup>. 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 pitagorejczy (wymyślili ową tajemniczą „kwaternię”, która ma tłumaczyć źródło wszelkiego życia). Po tych i podobnych im „górnice marszczących 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, plectenie, 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 głupieje”), głupie („z definicji”) niewiasty („kiedy Platon niby to nie wiedział, do jakiego rodzaju ma zaliczyć niewiastę; czy to stworzeń

<sup>12</sup> Zob. List Erazma do Marcina Dorpa (z końca maja 1515 r.), w: Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, Wrocław 1953, s. 197 i n.

<sup>13</sup> Przysparzały mu one owych życiowych kłopotów praktycznie we wszystkich tych miejscach, które znalazły się na szlaku jego życiowej wędrówki, a było to: Lowanium (1503/04), Oxford (1509-1514) kilka ośrodków akademickich we Włoszech (1514/15), Bazylea (1516), oraz Brabancja. W końcu 1521 r. ponownie przyjechał do Bazylei i zaangażował się w polemikę z tezami Marcina Lutra. W 1529 r., gdy miasto to dostało się pod władanie protestantów przeniósł się do bryzgowickiego Fryburga, jednak w 1533 r. powrócił do Bazylei i pozostał w tym mieście do śmierci (zmarł w lipcu 1536). W każdym z tych miejsc powstało jakieś jego dzieło – podczas swojego pierwszego pobytu Lowanium napisał *Podręcznik żołnierza Chrystusowego, nauk zbawiennych pełny* (1503/04), podczas siedmioletniego przebywania w Oxfordzie powstała m.in. jego *Pochwała głupoty* (1509), we Włoszech rozbudował i wydał (w weneckim wydawnictwie Alda Manuncjusza) swoje *Adagia*, podczas kilkuletniego pobytu w Niderlandach powstało m.in. *Wychowanie księcia chrześcijańskiego* (1516), oraz *Metoda prawdziwej teologii* (1518), a z okresu szwajcarskiego pochodzą jego rozprawy teologiczne zatytułowane: *De libero arbitrio* (1524), oraz *De servo arbitrio* (1525).

<sup>14</sup> Zob. Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, cyt. wyd., s. 9 i n.

rozumnych, czy do zwierząt, to nic przez to nie chciał zaznaczyć innego jak tylko oczywistą tę 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 księżęta”), „prawniczy krętacze”, „głodujący filozofowie, marznący fizycy i będący pośmiewiskiem astrologów”, to znaczy „subtelni mistrzowie dysput, na których nawet pies nie patrzy”. Można oczywiście w tym dziele znaleźć jakieś elementy pozytywnej filozofii ówczesnej kultury umysłowej, ale znacznie łatwiej jest w nim znaleźć elementy filozofii negatywnej.

W dorobku pisarskim Erazma znajduje się również *Metoda prawdziwej teologii* (*Ratio verae theologiae*), zawierająca zarówno elementy teologii negatywnej, jak i pozytywnej. Dzieło to (opublikowane w 1517 r.) nie jest wprawdzie klasyczną rozprawą scholastyczną, niemniej posiada przynajmniej niektóre jej znamiona – takie jak odsyłacze do literatury źródłowej (przede wszystkim do *Wulgaty*), czy terminologiczne wyjaśnienia i uściślenia<sup>15</sup>. Jego bezpośrednim adresatem byli ci „kandydaci świętej teologii”, którzy pobierali nauki w Kolegium Trilingual Uniwersytetu w Lowanium (w jego ramach działały katedry greki, łaciny i hebrajskiego, a jednym z jego profesorów był Erazm). 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”. Odpowiadając na pytanie: „czego im wszystkim potrzeba?”, Erazm stwierdza, że potrzeba im m.in. takiej „wiary szczerzej i głębiej, która widzi to tylko, co niebiańskie. Potrzebny im jest nadto wielki zapal 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 żądź, 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 grzechu jakim jest głupota.

Odpowiedzieć na pytanie: w czym się ona w przypadku teologów przejawia?, znajdujemy oczywiście na wielu kartach tej rozprawy. Już na samym jej początku pisze on takich „obyczajach” niektórych teologów, które „sprawiają, że to najbardziej zbożne powołanie posiada czasem złą sławę. Jeśli bowiem teologowie ci osiągnęli w swoim stanie wy-

<sup>15</sup> W zamyśle Erazma, *Metoda teologii* miała być „dostatecznie obszerną przedmową” do wydanego przez niego *Nowego Testamentu*. Nie byłby on 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 przepychy i skąpych zarazem gospodarzy, którzy resztki wczorajszych potraw zmieszawszy ze świeżymi, zaprawiają je pospolitą przyprawą. Zob. Erazm z Rotterdamu, *Sposób, czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, w: *Trzy rozprawy*, Warszawa 1960, s. 63 i n.

sokie 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”<sup>16</sup>.

Głównym celem tej rozprawy nie jest jednak wypominanie owych kompromitujących teologów i teologię zachowań, 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 takie prawdy, które chronią przed przesądem, zabobonem lub fałszem. Jest to zresztą ta sama metoda, którą stosował Erazm m.in. w *Pochwale głupoty*, 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 postaci fikcyjne, lecz głównie znane i uznane autorytety religijne. 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”<sup>17</sup>. W tym momencie odsłaniamy już fragment erazmiańskiej „czarnej” listy – głupoty, brzydoty, złego gustu i smaku itp. Tworzy ją nie tyle galeria postaci (choć i one pojawiają się na niej od czasu do czasu), co pewnego rodzaju kulturowych symboli (takie np. jak biblijni „faryzeusze, uczeni w Piśmie i bogacze”), oraz słów-kluczy wskazujących miejsca, w których te negatywne postaci łatwo można spotkać – takich słów jak „pewien teolog” lub „nasz nowszy teolog”<sup>18</sup>.

Nie wszystkich oczywiście interesowały te erazmiańskie subtelnosci w tropieniu przejawów głupoty i mądrości. Znaleźli się jednak wówczas tacy czytelnicy jego rozpraw, których nie tylko one bawiły, ale również skłaniały do podejmowania konkretnych działań społecznych. Byli wśród nich zarówno filozofowie (tacy m.in. jak Giordano Bruno), jak

<sup>16</sup> Zob. tamże, s. 70 i n.

<sup>17</sup> Zob. tamże, s. 86 i n.

<sup>18</sup> Erazm, próbując racjonalizować tą „ucieczkę” w ogólnikowość, stwierdza, że „w tej chwili nie chodzi mu o to, aby ujawnić 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, Bazyl, Chryzostom, Hieronim, z naszymi nowszymi” (tamże, s. 87).

i politycy, w tym koronowane głowy. G. M. Trevelyan w swojej *Historii społecznej Anglii* przypomina, że „Henryk VIII wychował się w atmosferze naukowego antyklerykalizmu Erazma i jego oksfordzkich przyjaciół – ludzi szczerze religijnych i w zasadzie prawowiernych, ale płonących oburzeniem przeciwko sztuczkom, jakimi nikczemniejsze elementy wśród kleru wyłudzały pieniądze od ludzi ciemnych i przesądnych”<sup>19</sup>. Autor ten okres panowania Henryka VIII nazywa „czasami rewolucji antyklerykalnej” i przypomina takie dokonania tego monarchy jak rozwiązanie zakonów („Rozwiązanie zakonów było naturalnym wynikiem tej postawy wobec religii, którą usilnie propagował Erazm i jego angielscy przyjaciele”), oraz likwidacja klasztorów i przejęcie ich ogromnych majątków. Natomiast Henryk Zins w swojej *Historii Anglii* przedstawia takie wydarzenia z okresu panowania tego monarchy jak „schizma Henryka VIII” – zapoczątkowana konfliktem z pap. Klemensem VII (w sprawach rozwodowych), a zakończona zanegowaniem zwierzchności Rzymu i utworzeniem Kościoła anglikańskiego oraz objęciem zwierzchności nad nim przez króla Anglii<sup>20</sup>. Rzecz jasna, erazmiańska inspiracja racjonalizacji religii nie wystarczałaby do tego by zapewnić Henrykowi VIII i następnym monarchom z rodu Tudorów tak udane panowanie, a Anglii tzw. „złoty wiek”, niemniej jest kwestią bezdyskusyjną, że bez tej inspiracji nie doszłoby nie tylko do zasadniczych zmian w życiu religijnym tego kraju, ale także w jego szkolnictwie wyższym (na okres panowania Elżbiety I przypada wielka reforma Oksfordu i Cambridge), oraz w życiu artystycznym (przywoływany tutaj G. M. Trevelyan okres panowania tej królowej określa mianem „Anglii szekspirowskiej”)<sup>21</sup>.

Trudniejsze do prześledzenia są wpływy myśli kuzańskiej i erazmiańskiej na tę wielką rewolucję religijną, która przeszła do historii pod nazwą reformacji protestanckiej i która doprowadziła do zanegowania – w teorii i w praktyce – zwierzchności Rzymu w niejednym z krajów Europy kontynentalnej. Nie ulega jednak wątpliwości, że przyczyniły się one co najmniej do powstania tej atmosfery religijnego buntu, która stanowiła intelektualną pożywkę dla publicznych wystąpień ówczesnych reformatorów. Bez większego trudu wpływy te można rozpoznać w tezach M. Lutra wywieszonych 31 października 1517 roku na drzwiach kościoła pod wezwaniem św. Pawła w Wittenberdze, zwłaszcza w tych, w których otwarcie kwestionuje się autorytet papieża, oraz papieskich pełnomocników i pomocników<sup>22</sup>. Można je łatwo rozpoznać również w pismach Kalwina, zwłaszcza w tych fragmentach jego *Nauki religii chrześcijańskiej*, w których eksponuje on autorytet Boga i deprecjonuje autorytet tych fałszywych nauczycieli, którzy przekonują, że wiara w autorytet Pisma św. „uzależniona jest od sądu kościelnego”<sup>23</sup>. Można je znaleźć nawet w wystąpieniach takich radykalnych reformatorów jak Tomasz Münzer, którzy nie poprzestawali na

<sup>19</sup> Zob. G. M. Trevelyan, *Historia społeczna Anglii*, Warszawa 1961, s. 112 i in.

<sup>20</sup> „Schizma Henryka VIII została przeprowadzona przez Parlament angielski w latach 1529-1536, kiedy to wydano akty, będące podstawą prawną niezależności angielskiego duchowieństwa od Rzymu i zwierzchności władzy króla nad Kościołem w Anglii”. H. Zins, *Historia Anglii*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2001, s. 138 i n.

<sup>21</sup> Zob. G. M. Trevelyan, *Historia społeczna Anglii*, cyt. wyd., s. 146 i n.

<sup>22</sup> Zob. M. Luter, *Tezy*, w: *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*, Warszawa 1972, s. 12 i n.

<sup>23</sup> Zob. J. Kalwin, *Nauka religii chrześcijańskiej*, w: tamże, s. 318 i n.

krytyce możliwych tego świata i stawali na czele prawdziwej społecznej rewolucji przeciwko kościelnemu i świeckim „księżętom” tego świata<sup>24</sup>.

Bardziej szczegółowe analizy wpływu myśli kuzańskiej oraz erazmiańskiej na dokonujące się w życiu nowożytnej Europy zmiany pozwoliłyby zapewne wprowadzić niejedną korektę do tych ustaleń związków między racjonalizacją religii i dominacją społeczną, które od dosyć dawna funkcjonują w literaturze. Jedno z takich ujęć pojawia się w *Etyce protestanckiej a duchu kapitalizmu* M. Webera. Odkrywczość postawionej w tej rozprawie tezy sprowadza się nie tyle do stwierdzenia, że między racjonalizacją religii a dominacją społeczną występują istotne zależności (bo to wykazywało już wielu jego poprzedników), co do stwierdzenia, że w samej etyce protestanckiej na coraz większym znaczeniu społecznym zyskiwały „nurty ascetycznego protestantyzmu” (tj. „kalwinizm, pietyzm, metodyzm i sekty wyrosłe z ruchu nowochrześciców”), aż w końcu przejęły rolę wiodącą w kształtowaniu etosów, norm i wzorców takiej potęgi współczesnego świata jak kapitalizm<sup>25</sup>.

Na temat swoistości weberowskiego ujęcia przemian społecznych wypowiediano się już wielokrotnie – wskazując zarówno na jego zalety, jak i wady<sup>26</sup>. Powiem zatem krótko: w kwestii tak złożonego procesu jakim była i jest racjonalizacja religii oraz jej związki z dominacją społeczną nie należy bagatelizować ani głosu tych mniejszości religijnych, które przez pewien czas sytuowały się na społecznym marginesie, ani też głosu tych mniejszości intelektualnych, które czasami dochodziły już za ich życia do znaczących pozycji społecznych (jak to np. miało miejsce w przypadku Mikołaja z Kuzy), ale częściej szersze uznanie zyskiwały u późniejszych pokoleń (tak się rzecz miała z Erazmem z Rotterdamu). Max Weber pokazał i wykazał w swoich gruntownych analizach historyczno-socjologicznych, że ten społeczny sukces był udziałem przede wszystkim tych stanów i klas, które potrafiły odpowiednio łączyć swoje panowanie z odpowiednimi formami gospodarowania, oraz stosunków wspólnotowych, w tym stosunków religijnych. Natomiast udział w tym sukcesie intelektualistów jak Mikołaj z Kuzy, czy Erazm z Rotterdamu bagatelizował.

Widoczne jest to zwłaszcza w jego *Gospodarce i społeczeństwie*, dziele, które stanowi swoistą rekapitulację wszystkich wcześniejszych rozpraw. Intelektualiści pojawiają się zaś w nim – jako warstwa społeczna – w grupie osób „negatywnie uprzywilejowanych” („z powodu nietypowości postawy religijnej”), a ich znakiem rozpoznawczym jest „zawsze szukanie zbawienia od »wewnętrznej niedoli« i dlatego zawsze są z jednej strony bar-

---

<sup>24</sup> Zob. T. Münzer, *Kazanie do książąt*, w: tamże, s. 168 i n. Rewolucja ta – nazywana „Wielką Wojną Chłopską” – zakończyła się w krajach niemieckich w 1555 roku pokojem w Augsburgu, oraz przyjęciem zasady *cuius regio, eius religio* (czyj region, tego religia). Jerzy Krasuski w swojej *Historii Niemiec* przypomina, że ceną za ten pokój był podział, „w którym dwie trzecie Niemców stało się ewangelikami (protestantami), jedna trzecia zaś, prawie wyłącznie w Niemczech południowych i zachodnich, pozostała katolikami”. Ta na swój sposób racjonalna zasada jednak „nie uchroniła Niemiec od straszliwej wojny domowej zwanej Wojną Trzydziestoletnią w latach 1618-1648 z udziałem państw obcych: Danii, Francji i Szwecji po stronie ewangelików, a Hiszpanii po stronie katolików”. Zob. J. Krasuski, *Historia Niemiec*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2004, s. 35 i n.

<sup>25</sup> Zob. M. Weber, *Etyka protestancka a ducha kapitalizmu*, Lublin 1994, s. 77 i n.

<sup>26</sup> Zob. m.in. W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*, Berkely – Los Angeles – London 1985, s. 82 i n.

dziej oddaleni od życia, a z drugiej [ich szukanie zbawienia – uzup. Z. D.] – ma bardziej zasadniczy i systematyczny charakter niż zbawienie od zewnętrznej niedoli, które właściwe jest nieuprzywilejowanym warstwom”<sup>27</sup>. Żaden z przywoływanych tutaj intelektualistów nie poprzestawał na „szukaniu zbawienia od »wewnętrznej niedoli«, a angielscy erazmianie dosyć szybko przeszli od słów i wskazań Erazma z Rotterdamu do czynów i stali się klasą w różny sposób społecznie uprzywilejowaną. Można oczywiście powiedzieć, że stanowili wówczas wyjątkowy przypadek takiego awansu społecznego. Rzecz jednak w tym, że w miarę upływu czasu przypadków takich było coraz więcej. Przyznaje to M. Weber wskazując na pojawienie się w nowożytnej Europie nie tylko „purytańskiego religijnego intelektualizmu masowego”, ale też „akademicko-wytwornego lub kawiarnianego intelektualizmu” warstw oświeconych, „niemieckiego intelektualizmu plebejskiego”, oraz intelektualizmu „ruchu rewolucyjnej inteligencji rosyjskiej” („w którym znaczący udział ma żydowska, gotowa do poniesienia każdej ofiary, proletaroidalna inteligencja”).

Zbigniew Drozdowicz – RATIONALIZATION OF RELIGION AND SOCIAL DOMINATION. FROM NICOLAS OF CUSA TO ERASMUS OF ROTTERDAM AND ERASIANISM

This article makes a continuation of polemics with the weberian thesis on the social exclusion of those intellectuals whom rationalizations of religion did significantly differed from the ruling standards of religious propriety. However the life paths of the people recalled here do differ they all are quite typical for social careers in the times of rejecting the world of culture created in the ages of Christian Middle Ages and turning towards the world created during the Renaissance. The rationalizations of religion proposed by those extraordinary intellectuals of their times did significantly contribute to the situation, when the use of the term „Catholic” stopped to mean „General Church” and started to mean „Roman Catholic Church”. Although the latter still hold the dominant position in many parts of Europe, but it was also forced to confront protestant denominations and in many cases lost that confrontation.

---

<sup>27</sup> „Intelektualista stara się, podążając niezliczonymi drogami, nadać swemu sposobowi życia jakiś całościowy »sens«, a więc doprowadzić do »jedności« z samym sobą, z ludźmi i z kosmosem. To w jego ujęciu »świat« staje się problemem »sensu«”. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 394 i n.