

PAX CHRISTIANA

WIZJA POKOJU HUMANISTÓW RENESANSU

Gdy 29 maja 1453 r. padło pod tureckim naporem Bizancjum, chrześcijańska i zarazem polityczna Europa popadła w poważne wzburzenie. Chrześcijaństwo poczuło się jakby zepchnięte do kąta *angulus orbis*, jak w 1451 r. głosił Enea Silvio Piccolomini¹, a ten syndrom kąta trwał długo. Faktycznie, realne zagrożenie ze strony imperium osmańskiego utrzymywało się prawie 250 lat i zmuszało do jak najszybszego budowania *pax christiana*.

Ku ironii losu stanowiło to jednak odwrotną, pozytywną stronę upadku Bizancjum: oto pod presją przetrwania pojawiła się nagle obfitość programów pokojowych, zmierzających do tego, aby europejskich książąt, poróżnionych w licznych walkach, skuć w koalicję przeciwko wspólnemu wrogowi. A więc pokój ze względu na wojnę — paradoksalne rozwiązanie i jako takie zostanie ono zinterpretowane przez Erazma z Rotterdamu w swej dwuznaczności. Albo też pokój skłóconych *christifideles*, spowodowany jednoczącą ich walką przeciwko niewiernym. Powtórzył się tu ten sam model, który znany był już ze słynnego planu odzyskania Ziemi Świętej (*De recuperatione terrae sanctae*) Pierre Du-bois, kanclerza koronnego Filipa Pięknego, z 1306 roku: dopiero wróg uspokoił to, czego dobrowolnie uspokoić się nie dało. Wraz z zanikiem zagrożenia zewnętrznego zanikła też w swoim czasie nie tylko idea wspólnej wyprawy krzyżowej, lecz także idea europejskiego pokoju. Pozostały tylko apele, równie bezskuteczne, co liczne. Szczególnie z wiecznie skłóconej na skutek sporów miast i książąt Italii podnosiły się ciągle nawoływania do pokoju: Andrea z Biglia ze swym (inspiracja dla Erazma?) *Querellae pacis* z przełomu lat 1423 i 1424, oraz Lauro Quirino z hymnem *De pace Italiae* z 1441².

¹ Piccolomini, wtedy jeszcze poeta *laureatus* Fryderyka III i papieża Piusa II, podchwycił rodzący się od czasu wypraw krzyżowych *topos*; jego mowa znajduje się w: H. Weigel — H. Gruneisen, *Deutsche Reichstagsakten* (19, 1) Göttingen 1969, 265—270. Te i inne mowy cytuje też H. Schedel w: *Liber cronicarum*, Nurnberg 1493, fol. CCLVIII.

² Szczegóły u: D. Kurze, *Zeitgenossen über Krieg und Frieden anlässlich der Pax Paolina von 1468*, w: F. J. Worstbock, *Krieg und Frieden im Horizont des Renaissancehumanismus. Mitteilung XIII der Kommission für Humanismusforschung*, Weinheim 1986, 70 nn.

Te, wyrosłe z humanistycznych i politycznych przesłanek, pisma mają często charakter retoryczny: zbyt ostra była polityka rywalizujących o Italię sił. Na skutek piorunującego uderzenia w 1453 r. przebudziła się wieloraka wola działania: zasady polityczne i religijne inicjatywy pokojowe sprzymierzają się ze sobą i chcą się urzeczywistnić, co więcej, muszą się urzeczywistnić.

Mikołaj V, humanista na urzędzie Piotra, już 30 września zwrócił się do chrześcijańskiego świata z wezwaniem do pokoju; Tymoteusz Maffei z Werony wygłosił *Oratio ad principes Italiae de pace facienda et bello ad versus Turcos movendo*³. Faktycznie, 9 kwietnia 1454 roku dochodzi do pokoju w Lodi, który z biedą i tylko do r. 1467⁴ zjednoczył najważniejsze włoskie siły. W międzyczasie ukazał się słynny i dalekosieźny myślowo *Tractatus pacis toti christianitati conficiendae* czeskiego króla, Jerzego z Podiebradu, napisany w latach 1462—1464. Poza aktualnym niebezpieczeństwem tureckim szkicował w nim król Jerzy polityczną strukturę europejskiego pokoju: nie wprowadzi go już cesarz, ani związek państw, lecz ma on mieć zasięg *congregatio* suwerenów, wzajemnie suwerennych państw, które wspólnie określałyby instytucje warunkujące pokój, w wypadku wątpliwości mogłyby wzywać do pojednania. Król z Podiebradu, wychodząc w swoich rozważaniach od pokoju jako właściwego *primum bonum* Europy, podporządkował mu nawet walkę z Turkami i uważał ugodę z nimi za możliwą i sensowną.

Gdy pokój z Lodi ponownie się kruszył, Italia była zagrożona bezpośrednią napaścią Turków; wizja „Turcy u bram Rzymu!” zdawała się stawać realną. To pomogło Pawłowi II przeforsować w 1468 r. *pax paolina* dla Italii — przynajmniej na jakiś czas. W obrębie tej daty znanych jest wiele dyskursów i pism programowych⁵. Treścią wypowiedzi jest nie pozostawiająca żadnych wątpliwości potrzeba i konieczność włoskiego i europejskiego pokoju w obliczu tureckiego zagrożenia; rozumianego tak politycznie, jak i religijnie. Odpowiedzi przychodziły nie tylko na papierze i w pokojowych układach; były one rozwijane zwłaszcza w praktyce militarnej: w nowej organizacji postępowania wojennego władców,

³ Tamże, 71.

⁴ Tamże, 72.

⁵ Tamże, 71 nn: Nicolaus Palmerius, *De pacis dignitate* (1467/8); Domenico de Domenichi, *Oratio pro pace Italiae* (26. V. 1468); Ambrosius Massarius de Cora, *Sermo de pace* (1470); Domenico Galletti, *De pace Italiae restituta* (1468); Giovanni Antonio Pandoni (Porcellio), *Carmina* (1467/8); Bartholomeo Sacchi (Platina), *Oratio de pace Italiae componenda atque de bello Turcis indicendo* (1468); Bartholomeo Sacchi-Roderigo Sánchez de Arévalo, *Altercatio sive disputatio de pace et bello* (1468).

w doskonaleniu broni i budowli fortyfikacyjnych. *Prawdziwie złota księga* Mikołaja Machiavellego *Arte della guerra* z 1521 roku uchodziła przez wiele stuleci za główne pismo nowożytnej organizacji wojskowej⁶. Lecz z drugiej strony, na mocy własnej dynamiki takiego rozwoju intensyfikował się wewnątrz europejski konflikt pomiędzy Francją a Habsburgami.

W końcu to nie Reformacja i wynikające na jej podłożu wojny wyznaniowe zniszczyły marzenie o *pax christiana*. Przeciwnie: przez około 150 lat konflikty wyznaniowe krzyżowały się z polityką siły; jedno i drugie na tyle nośne, że zawierały w sobie religijne i polityczne uzasadnienie pokoju, przekraczające wszelkie partie. Pokój jawił się więc tylko jako utopia, jeszcze nie na czasie: przesuwana w odległą przyszłość:

„Wszystko to, co będzie, nazwę pokoju wzbudzi,
Nikt nie będzie napadał kraju, ani ludzi,
Nie będzie już kacerza, wojny, ani zwady,
Żadnego, mordu, podpaleń, ani żadnej zdrady”⁷.

Wobec tego niebezpiecznie zaciemniającego się tła z całym potokiem programów zwróćmy uwagę na trzy wielkie nazwiska. Wszyscy trzej jako prekursorzy wybijają się ponad przeciętność, wszyscy trzej są świadomymi chrześcijanami, aczkolwiek o różnicowanych konturach. Bezpośrednio od refleksji nad chrześcijańskim kształtowaniem świata przechodzą oni do analizy i rozwiązywania ryzykownych założeń teoretycznych. Nie przeszkadza to jednak ukazywaniu różnej materii, a co za tym idzie, różnemu wytyczaniu celu i metodycznemu prowadzeniu myśli. Będą więc badać pokój w jego uwarunkowaniach: *Mikołaj Kuzańczyk* od strony religijnej. *Pico della Mirandola* od strony filozoficznej, *Erazm z Rotterdamu* od strony politycznej; chrześcijańska racja pokoju pod trzema względami, przebadana aż do podstaw.

Mikołaj Kuzańczyk (1401—1464) daje w swoich teologicznych i antropologicznych refleksjach nieocenione możliwości myślenia dla czasów nowożytnych. Syn marynarza żeglugi rzecznej, właściciela winnicy z Kuzy nad Mozalą, przez swój szybki awans po szczeblach drabiny urzędów kościelnych zaznajomiony był z religijnymi i politycznymi rozdarciami swego, pełnego cierpień czasu, sam nawet włączony w próbę rozdarcia. Już mając 32 lata został

⁶ Por. A. Buck, *Machiavellis Dialog über die Kriegskunst*, w: F. J. Worstbrock, dz. cyt., 1—12).

⁷ M. Opitz, *Trostgedichte in Widerwärtigkeit des Krieges* (1621), cyt. za: K. Garber, *Das höchste Gut auf Erden. Die Friedensutopie in der frühen Neuzeit Europas*, w: FAZ 31. I. 1987.

jako doktor prawa kościelnego powołany na sobór reformatorski w Bazylei (1432). W 1434 r. przedłożył mu swoje pierwociny *De concordantia catholica*: warunki reformy Kościoła i państwa w obliczu nie dającego się powstrzymać rozkładu. Drugą istotną inicjatywą było posłanie skierowane do Bizancjum (w 1437 roku), w którym zaprasza on reprezentantów prawosławia na sobór unijny do Ferrary (później Florencji) — który to sobór pozostał bezowocny. W 1438 roku, w drodze powrotnej do Wenecji, na pokładzie statku zaskoczyło Mikołaja niespodziewane oświecenie, które rozwijał w Kuzie do 1440 r. w trzech księgach *De docta ignorantia* i kontynuował uzupełniającym je pismem *De coniecturis*. Po prawie dziesięcioletniej działalności jako pełnomocnik papieża na dworze niemieckim Mikołaj został w 1450 r. biskupem Brixem, a następnie kardynałem — legatem z zadaniem reformy życia kościelnego, szczególnie zakonnego w Niemczech. W czasie swoich ciężkich, a ostatecznie daremnych podróży wizytacyjnych napisał — obok licznych kazań, listów i prac matematycznych — kilka liczących się w filozofii nowożytnej dzieł, a wśród nich omawiane tu *De pace fidei* z 1451 roku⁸.

To niesłychane, wciąż aktualne, prekursorskie pismo usiłuje omówić zawstydzający upadek Bizancjum w świetle myśli chrześcijańskiej i stara się wyciągnąć wnioski na przyszłość; duchowe przewartościowanie, jakie przeprowadził Kuzańczyk w odniesieniu do myśli późnośredniowiecznej, aby podnieść się z jej „jesiennego” upadku. Aby zrozumieć myślowe założenia *De pace fidei*, należy naszkicować całokształt myśli Kuzańczyka.

Bóg jest wolną od wszelkiej zmienności prajednością, zawsze ten sam (*idem*), nigdy inny (*non aliud*). Ta prajedność nie jest jednak pojmowana jako rzecz zawieszona w próżni; jest ona raczej samą żywotnością, samoistnym życiem w elementarnej potrójnej pradynamice; w przeciwnym razie Bóg byłby martwym monologiem. Wszystkie zwyczajne, przestrzennoczasowe sprzeczności w Bogu są jednym: On jest zawsze jednością zawartej w sobie różnicy. To, co w stworzeniu przedstawia się jako *quantum*, wielkość wymierna, w Bogu jest czystą, niewymierną jakością: On jest Największym i Najmniejszym, Bytem i Niczym (określonym), Środkiem i Kresem stworzenia. Już tu staje się wyraźne, że ograniczony język nie może ograniczyć Boga, utrwała rozróżnienia, które w Nim w ogóle nie występują. A zatem stworzenie, z człowiekiem na czele, zostaje scharakteryzowane poprzez relatywnie więcej lub mniej, przez odróżnienie jednego od innych.

⁸ Tekst łac.-niem. w: Nikoaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, (wyd. Leo Gabriela), Wien 1967, t. III, 705—797.

Kuzańczyk w mówieniu o świecie inności posuwa się do stwierdzenia: wszystko, co stworzone, jest inne. Nie istnieje środek, ani kres świata, ponieważ oznaczałoby to stały, niezmienny punkt odniesienia; zamiast tego istnieje nieskończony, ciągle inny, zmieniający się u każdego człowieka obraz świata. Faktycznie Kuzańczyk jest pierwszym nowożytnym myślicielem, który nie uznaje żadnego przestrzennego centrum, ani żadnej dającej się zdefiniować postaci Ziemi: Bóg jest jej jedynym metafizycznym punktem centralnym, jak też jej wyłącznym wszechogarniającym kręgiem⁹.

De pace fidei opiera się na tych samych przesłankach, wyjaśniając za ich pomocą wartość i granice podmiotowości, wartość i granice ludzkiego poznania. Ludzka religijność wypływa z „rozwinienia się” nieskończenie prostego Boga, Jego „prostoty”. Nie tylko język, ale także zrozumienie przybliża się do tej prostoty tylko przenośnie. „Ty (...) jesteś Tym, którego się szuka w przeróżnych ćwiczeniach i obrzędach, nazywany przeróżnymi imionami, albowiem Ty, taki jaki jesteś, pozostajesz dla wszystkich niepoznanym i niewypowiedzianym. Ty, który jesteś nieskończoną mocą, nie jesteś tym, co stworzyłeś gdyż marne stworzenie nie może ogarnąć myśli Twojej nieskończoności, boć przecie od skończoności ku nieskończoności nie istnieje żaden związek proporcji”¹⁰.

A tak mniej więcej wygląda teza archanioła (!), słyszana i widziana w wizji nieznanego mężczyzny. Okrucieństwo przy zdobywaniu Konstantynopola zrodziło pytanie, czy możliwy jest do osiągnięcia „wieczny pokój” i „miła zgoda” pomiędzy religiami (707). W wizji przenosi się w rozmarzeniu w górę, gdzie Wszechmogący wysłuchuje wobec soboru niebian narzekań na aktualne wojny religijne (jako przyczynę wojen politycznych). Archanioł, pierwszy zwiadowca i analizator sytuacji, prosi Boga, by odsłonił swoje oblicze, żeby wszyscy „poznali, że istnieje tylko jedna religia w różnaitości praktyk i rytów. Ta różnorodność ćwiczeń i obrzędów nie może zostać zlikwidowana, (...) niemniej powinna istnieć tak, jak Ty jesteś jeden, tylko jedna religia i jeden jedyny kult uwielbienia Boga” (711 nn). Bóg odpowiada, że uczynił już wystarczająco wiele, posyłając ludziom różnych proroków, a w końcu Wcielone Słowo (713 nn). „Słowo” decyduje się nawet to-

⁹ Por. Hanna-Barbara Gerl, *Einführung in die Philosophie der Renaissance*, Darmstadt 1989, rozdz. III: Nicolaus Cusanus: *Grundlegung neuzeitlichen Denkens*.

¹⁰ *De pace fidei*, 711. Podawane dalej cytaty odnoszą się do tego wydania.

czyć w Jerozolimie dysputę z „uczonymi mężami” wszystkich ludów i języków, aby wszelką różność religii doprowadzić na powrót, poprzez jednomyślną zgodę wszystkich ludzi, do jedynej, nienaruszalnej na przyszłość religii (717).

Wywiązuje się teraz niesłychany dialog. Grek „senior” powątpiewa, że można by zaakceptować „inne wyznanie”; Włoch pyta o wyrażalność mądrości; Arab o niegodziwość politeizmu; mieszkaniec Indii o możliwość czci obrazów i rzeźb Boga i twierdzi jakoby Trójca składała się z trzech bogów; Chaldejczyk, Żyd, Scyta i mieszkaniec Galii próbują pojęcie Trójcy zgłębić rozumem. We wszystkim „Słowo” wykazuje sens dotychczasowego stosowania: „Nie będziecie szukać innej wiary, lecz wszędzie znajdziecie jedną i tę samą, jedyną religię” (719). Nawet politeizm dowodzi prawdy, iż „kto mówi, że istnieje wielu bogów, ten mówi tym samym, że istnieje jakieś źródło, które wszystko poprzedza” (725).

Tu się wyłaniają przekonujące intelektualne zgodności — a jednak Kuzańczyk porusza, poza powszechną nauką o Bogu, specyficzne zgorszenie Objawienia: „Wcielenie”. W śmiałym teologicznym wysiłku Piotr podejmuje się wykazać, że to zgorszenie jest możliwe do pogodzenia z najodleglejszymi religiami reprezentowanymi przez Persów, Syryjczyków, Turków. Także tam, gdzie pojawiają się wyraźnie przeciwstawne przepisy jednostkowe, istotna treść wiąże się z tym samym zasadniczym trzonem. Tatar, monoteista, dzieli się swymi wątpliwościami: „Pośród tych różnych sposobów oddawania Bogu czci istnieje ofiara chrześcijan, podczas której składają oni w darze chleb i wino i mówią jakoby miały one być Ciałem i Krwią Chrystusa. Ale najobrzydliwsze zdaje się być to, że po ofiarowaniu jedzą i piją tę ofiarę. Pożerają to, czemu oddają cześć. Nie pojmuję, jak w takich wypadkach, które są zróżnicowane w zależności od miejsca i czasu, może dojść do zgody. Dopóki wszakże ona nie istnieje, nie skończy się prześladowanie. Różnorodność jest bowiem źródłem podziału, wrogości, nienawiści i wojny” (779). Następnie Paweł, na polecenie „Słowa”, rozstrzyga o wszystkich pozorach, ale nie według uczynków, lecz według wiary, nie według uchwytnych zmysłami znaków, lecz według wewnętrznej prawdy. Abraham, ojciec wiary dla chrześcijan, Żydów i Arabów, spełnił właśnie to kryterium — niezależnie od wszelkich indywidualnych działań. „Gdy to zostaje dodane, wtedy różne zwyczaje i obrzędy nie przeszkadzają, ale są ustanowione i rozumiane jako znaki zewnętrzne prawdy wiary” (779). A odnośnie do sakramentów; gdy np. niepojęta pozostaje tajemnica Eucharystii, lub gdy ze strachu nie jest przyjmowana, Paweł odpowiada: „O ile jest wiara, to sakrament

ten, zgodnie z właściwymi mu, uchwytными zmysłowo znakami, nie jest aż tak konieczny, że bez niego nie istniałoby zbawienie. Do zbawienia wystarczy bowiem wierzyć i z wiarą ten pokarm życia spożywać. Dlatego nie istnieje żadne konieczne prawo odnośnie do jego rozdzielania; czy też komu, lub jak często powinien być rozdawany" (795). Zasadnicze zdanie brzmi: „Dążenie do osiągnięcia we wszystkim prawdziwej jednokształtności oznacza tylko niszczenie pokoju" (795).

Jedność religii nastąpi ostatecznie „w niebie rozumu" (*in coelo rationis*, 797): Jeruzalem stanie się ośrodkiem jednej wiary i wiecznego pokoju.

Trudno jest należycie ocenić wizję Kuzańczyka w jej refleksyjnym znaczeniu. Uzasadnia bowiem tolerancję rytów i ćwiczeń religijnych, posuniętą aż do pozornej sprzeczności, a uzasadnieniem tym jest jasna katolickość w prawdziwym tego słowa znaczeniu.

Niemożliwość poznania Boga, Jego niewysłowność zmusza do stosowania znaków wszystkich rodzajów; ich kryterium leży jedynie — i tylko przy tym obstaje Kuzańczyk — w ich otwarciu się na prawzór, w uświadomieniu sobie ich chwilowości. O ile zaś staną się one, wbrew swej wewnętrznej prawdzie, samodzielne i skostniałe, zagubią swą istotę i będą do wyrzucenia (729). Chrześcijaństwu dochodzi do tego najwyższe zadanie; utrzymać w świadomości tę przejrzystość na prawzór i wyjawianie bożków — przypominać istotne wyzwanie innych religii i wyjaśniać je refleksyjnie. Jednocześnie Kuzańczyk uznaje inność znaków religijnych za wartość, która ma zasadniczo podmiotowość: wartość różnorodności, która rozwija prostotę stosownie do swej własnej misji, wartość obfitości, która wydobywa bez miary boską dobroć. „Być może, nawet ze względu na różnicowanie większe będzie poświęcenie narodów tak, że każdy będzie z troskliwością się starał o wspanialszy kształt swoich rytów i obrzędów" (797). Ta „teodycea form i obrzędów religijnych"¹¹ uznaje odmiennność, odmiennność jako wyraz jednej i tej samej prawdy. Jest to głęboko chrześcijańskie założenie pokoju. Pokój rozumie się nie jako indyferencję, lecz właśnie jako różnicowanie na podłożu wszystko ogarniającej, prostej prawdy. Kuzańczyk ukazuje, że paradoks może być zrozumiany naprawdę po chrześcijańsku: pokój ze względu na różnicę religii, pokój ze względu na jedność Boga.

Wraz z włoskim filozofem renesansu *Giovannim Pico della Mirandola* (1463—1494) pojawia się nowy problem. Zagadnienie po-

¹¹ Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig/Berlin 1927, Darmstadt 1963³, 30.

koju w twórczości tego autora nie zostało, jak dotąd, systematycznie przebadane przez nikogo, a przecież trudził się on w czasie swego krótkiego życia o *concordantia discordantium*, a mianowicie o zestawienie wielości filozofii swego czasu, które nie mając wspólnego mianownika ścierały się ze sobą, nierzadko w osobistych kłótniach filozofów: późnoscholastyczny nominalizm, humanistyczno-etyczny arystotelizm, nowo wzeszła gwiazda platonizmu — wszystkie one, jako uchodzące za prastare pisma mądrościowe o orficko-ciemnej zawartości, mieszają się z magicznymi sentencjami, kabałą, filozofią arabską oraz neopogańskim kultem starożytności. Hrabia della Mirandola łączy w swym rozległym wykształceniu wielość studiów: prawo kanoniczne, filozofia, uzdolnienia humanistyczne. Jego filozofię cechował klasyczny arystotelizm w jego średniowiecznym przekazie; Pico cytuje Alberta Wielkiego, Tomasza z Akwinu, Dunsza Szkota, ale i Aweroesa oraz Awicennę — wszyscy wydają mu się niezbędni dla pełniejszego poznawania prawdy. W tej pierwszej fazie zostają przezwyciężone sprzeczności w oparciu o Arystotelesa. Dopiero pod wpływem Ficinosa i jego akademii florenckiej Pico zaczyna doceniać Platona i całą platońską tradycję; coraz bardziej wyraźna staje się wizja *philosophia perennis*, dominującej teorii, odtąd już jaszkrawo zabarwionej po platońsku. Od 1486 r. Pico rozpoczyna w Perugii studiowanie hebrajskiego i arabskiego oraz czytanie kabały. W tym samym roku publikuje *Conclusiones nongentae*, pomyslane jako podstawa dyskusji dla powszechnego kongresu uczonych w Rzymie w 1487 r. Te 900 tez miało na celu dowieść fundamentalnej zgodności pomiędzy wszystkimi różnicowanymi filozoficznie i religijnie światopoglądami, aby następnie zawrzeć „pokój filozoficzny” Pico jednoczy przy tym najodleglejsze źródła: obok wcześniej wymienionych, także matematyczny pitagoreizm, hermetyzm, nauki „chaldejskie”, teozofię, a nawet naturalne magie neoplatonickiego pochodzenia. W końcu zaś chrześcijaństwo jawi się jako punkt konwergencji wszelkiej dotychczasowej mądrości.

Bezpośrednie oddziaływanie pozostało jednak ograniczone: kongres nie odbył się na skutek wskazanych przez stronę kościelną trzynastu tez. Zaś po „Apologii” Pico, wszystkie 900, razem wzięte, osądzone zostały jako heretyckie. Tezy dały mimo to synkretycznym skłonnościom renesansu nowy pokarm, i to wcale nie z powodu ich sławnej, programowej przedmowy *Oratio de hominis dignitate*. Ostatniego, pojednawczego pisma *Symphonia Platonis et Aristotelis* Pico nie zdołał już doprowadzić do końca; zmarł w 1494 roku, mając zaledwie 31 lat, jako jeden ze świet-

niejszych chrześcijańskich teoretyków neoplatonizmu, a zarazem dobry znawca scholastyki ¹².

Tym, co najbardziej uderza u Pica, jest głębokie przeświadczenie o ostatecznej wspólnocie prawdy pośród wszystkich przeciwnych pozorów. W porównaniu z Kuzańczykiem chodziłoby tu o prawdę, która umożliwia pokój i równocześnie różnorodność. Pokój nie jest właściwie *primum bonum*; jest on owocem prawdy. Teza ta daje się pojąć w całej swej doniosłości dopiero wtedy, gdy znane jest filozoficzne powątpiewanie i obstawanie współczesnych przy „prawdopodobnym” — tym właściwym placu boju tej retorycznej kultury włoskiego *quattrocento*. To, że w tej pogmatwanej, tajemniczej grze wszelkich możliwych teorii; myślowych fragmentów scholastycznego Średniowiecza i nowożytnych wtretów, Picowi udaje się uwydatnić pokojową siłę takiej ostatecznej zgodności, przynosi chwałę jego poszukiwaniom, choć są one niekiedy niepojęte i bardzo naiwne, zwłaszcza w zestawieniu z wewnętrzną energią myśli Kuzańczyka. „Racje, które mnie nurtowały, to nie tylko naukowe zdania jakiegoś jednego kierunku filozoficznego (jak życzyliby sobie niektórzy), lecz myśli przytaczane zewsząd, ażeby — jak mówi Platon w swoich listach — każda «iskra prawdy» tym jaśniejszym wybuchała płomieniem z tych przeciwieństw i dyskusji wielu grup ponad różne kierunki filozoficzne. Tak, jak Słońce zabłyśka najjaśniej, gdy wyłania się z morza” ¹³. Różne filozofie uświadomią sobie tę iskrę dzięki kierownictwu tej miary, co teologia. Hymn Pica o pokoju filozoficznym, który zawdzięcza swe powstanie natchnieniu chrześcijańskiej teologii — zrozumiały jest tylko na tle myślowej rozterki i erudycji czasu, który szukał koniecznych do przetrwania więzów spajających różne fragmenty wiedzy. „A teologia będzie nas nawoływać (...): «Przyjdźcie do mnie, (...) chcę wam użyczyć pokoju, którego świat dać nie może». Na to ujmujące nawoływanie, dobrotliwe zaproszenie, polecimy na uskrzydłonych stopach, my, ziemskie Merkury, w ramiona dobrotliwej matki, aby rozkoszować się bez końca utęsknionym pokojem; najświętszym pokojem, nierozzerwalną więzią, jednomyślną przyjaźnią, dzięki której wszyscy razem znajdują się w pełnej harmonii, w jednym duchu, który przewyższa wszelki rozum — nie, lecz znajdują się w niedającym się opisać zdarzeniu Jednego. Jest to ta przyjaźń, która dla pitagorejczyków stanowiła cel wszystkich razem filozofii; jest to ten pokój, który stworzył Bóg na wysokościach i który aniołowie zwia-

¹² Por. Hanna-Barbara Gerl, dz. cyt., 63—69.

¹³ Giovanni Pico della Mirandola, *De dignitate hominis* (łac.-niem., wyd. Eugenio Garin), Bad Homburg 1968, 63 nn.

stawiali ludziom dobrej woli, ażeby on sam wyniósł ludzi ku niebu, ku aniołom. Tego pokoju chcemy życzyć naszym przyjaciółom, naszemu stuleciu i każdemu domowi, do którego wchodzimy; chcemy życzyć go naszym własnym душom, żeby przezeń stały się one Domem Bożym”¹⁴.

Pica dzielią od Kuzańczyka 32 lata i 31 lat minie od hymnicznej wizji Pica do Erazma. Żałoba w 1517 r., roku ogłoszenia przez Lutra też w Wittenberdze. W tym właśnie roku ukazuje się *Querela pacis*, a pełny tytuł brzmi: „Skarga pokoju, który wypędzony został przez wszystkie ludy” W polu napięć reformacji i walk o hegemonię pomiędzy Francją a domem Habsburgów Erazm przewidział najgorsze podziały i niechrześcijańskie nieszczęście. *Mowa o pokoju i wojnie* z 1484 roku, liczne wypowiedzi rozrzucone w jego listach, a wreszcie otwarte oskarżenia przeciwko Juliuszowi II (*Juliusz przed zamkniętymi bramami nieba* z 1513 lub 1514 roku) wskazują, że sytuacja taka była dręcząca już dla dwudziestoletniego mnicha augustiańskiego w klasztorze Steyr, a wybuchła w poruszającej skardze dopiero w 1517 roku¹⁵.

Jako nieślubny syn księdza i córki lekarza, urodzony w 1466 lub 1469 r. (?), otrzymał znakomite wykształcenie w Deventer; w 1468 r. został augustianinem, aby w 1492 opuścić klasztor jako sekretarz biskupa Cambrai. W 1500 roku Erazm dziełem *Adagia* wpisał się na stałe do humanistycznej elity i potwierdził swe znaczenie wydając *Podręcznik żołnierza Chrystusowego* w 1503 roku, *Pochwałę głupoty* (1511) — dzieło poświęcone jego przyjacielowi, Tomaszowi Morusowi, oraz *Nowy Testament* po grecku. Ruch luterkański Erazm długo uważał za konieczną, wewnątrzkościelną reformę, lecz najpóźniej od 1524 r. odrzucał go w wypowiedziach z powodu kwestii wolnej woli.

Erazm widział rozbity pokój, przyspieszony upadek obyczajów, zamiast jego zahamowania. Gdy w Bazylei zaprowadzono reformację, opuścił to, od 1521 roku ojczyste miasto, chociaż zmarł w Bazylei w 1536 roku, przygotowując wydanie dzieł Orygenes.

W *Skardze pokoju* Ewangelia uznana została za *magna charta* Europy, co prawda ani zrozumianą, ani przestrzeganą. Kościelne i światowe siły postępują w jaskrawym przeciwieństwie do Nowego Testamentu, a swe bestialstwo upiększają religijną hipokryzją: „Czym wynalazkiem są kanony? Czyż nie chrześcijan? Ażeby rzecz była jeszcze obrzydliwsza, nadają sobie imiona Apostołów

¹⁴ Tamże, 41 nn.

¹⁵ Dozgonne zainteresowanie wojną i pokojem w pismach Erazma wykazał Leon-E. Halkin, *Erasmе, La guerre et la paix*, w: F. J. Worstbrock, cyt. dz., 13—44.

i dłutem rzeźbią obrazy świętych. O okrutne szyderstwo”¹⁶. Lecz to czynne okrucieństwo jest tylko widocznym apogeum subtelniejszej, skrytej i bezkrwawej wojny: na pierwszym miejscu walka ducha (właśnie ta, w której Pico życzył uspokojenia): „Jakaś szkoła wdaje się w spór z inną, i jak prawda zmienia się wraz z miejscem, tak niektóre wiadomości nie przeprawiają się przez morze, inne nie przekraczają Alp, inne znów nie przekraczają Renu (...). Nawet na tym samym fakultecie spierają się: tomista ze skotystą, realista z nominalistą, platonik z perypatetykiem (...), aż temperatura sporu prowadzi od argumentów do wyzwisk, od wyzwisk do uderzeń pięścią, a jeśli punkt sporny nie zostanie wytargowany ciosami pięści i lancami, przebijają się na wylot rylcami umoczynymi w truciźnie, rozszarpują się nawzajem na papierze i każdy miota na innych śmiertelne strzały słowa” (375).

Ten sam zły duch panuje wśród reprezentantów pobożności; „nienawiść i kłótnie” w zakonach, i „prawie nigdzie kapituła katedralna nie zgadza się z biskupem” (375). Ta ludzka złość jak jad wsącza się w stosunki jednostkowe i zatruwa całą politykę: „Chrześcijanie podpisali sojusz z Turkami, ale między sobą nawzajem prowadzą wojny” (401). „Na tym zależy tym najnikczemniejszym, którzy tuczą się na nieszczęściu ludu i dla których niewiele jest do roboty w czasach pokoju w państwie” (401). „Czy możesz przywoływać swoimi ustami wspólnego Ojca, jeśli w serce brata wbijasz miecz? (...) Kto widział kiedykolwiek, żeby owce walczyły między sobą? Albo czego potrzebuje wilk, gdy trzoda rozrywa się nawzajem?” (389). „W minionych czasach Ren oddzielał Francuzów od Niemców, ale Ren nie oddziela chrześcijan od chrześcijan. (...) My jednak mniemamy jakoby słowo «ojczyzna» było wystarczającą podstawą, żeby jakiś lud czyhał, aby zniszczyć inny” (431). Ale najgorsze oczywiście jest wypaczenie wewnątrz samego Kościoła, które jak zaraza przerzuca się na politykę: „Jak pasuje mitra do hełmu? Jak pastorał do miecza? Jak księga Ewangelii do tarczy? Jakże godzi się witać lud pozdrowieniem pokoju i szcuć jednocześnie świat do najdzikszych walk? (...) Czy nie tymi samymi ustami, którymi wychwalasz Chrystusa, który przyniósł ziemi pokój, ogłaszasz wojnę i tak samo trąbisz dla Boga i szatana?” (407).

W takiej sytuacji istnieje tylko jedno remedium — moralna siła Chrystusa; niestety, wzgardzone przez Europę. „Jeśli obserwuje się całe Jego życie, czymże jest innym, jeśli nie nauką zgody i wzajemnej miłości? Gdy wielki prorok Izajasz, napęczniony Du-

¹⁶ Cyt. za Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*, łac.-niem., t. V, Darmstadt 1968, 443.

chem Świętym, zapowiadał, że Chrystus przyjdzie jako Wielki Pojednawca wszystkich rzeczy, to czy nazwał Go jakimś satrapą, burzycielem miast, władcą wojennym, albo tryumfátorem? Wcale nie. Wiéć jak? Ksiéciem pokoju" (379). Analiza Erazma spełniła się zgodnie z jego słowami. Wkrótce nawet absolutyzację Lutra zaliczył do zagrożeń pokoju — jak wszystkie absolutystyczne teorie, które gwałcą świat życia. „Sumą naszej religii jest pokój i jednomyślność; ale mogą one istnieć tylko wtedy, gdy — na ile to możliwe — nie ograniczamy i nie określamy dokładnie wszystkiego, ale pozwalamy jednoścí na kroczenie według własnego osądu; ponieważ wiele spraw jest bardzo ciemnych, a człowiek cierpi na wręcz wrodzoną chorobę, chorobę nie do uleczenia: Jeśli raz rozpoczął jakąś dyskusję, popadł przy tym w gorączkę, to uważa obecnie za absolutną prawdę to, co z początku głosił tylko ubocznie" ¹⁷.

Humanizm Erazma pozostał za jego czasów bezowocny w bezpośrednim oddziaływaniu. Jednak ten chrześcijańsko zaangażowany głos zdobył sobie na stałe uznanie. Pod koniec wojen religijnych, gdy na terenie Europy ustana także wojny narodowe, na Uniwersytecie Lipskim w 1669 roku 22-letni Teofil Lessing (dziadek człowieka, któremu zawdzięczamy *Natana mędrca* z 1779 roku) będzie bronił *disputatio politica De religionum tolerantia* ¹⁸.

Bez chrześcijańskich humanistów, którzy pomogli Europie nowożytnej przeżyć jej straszne rozłamy, nie do pomyslenia byłoby Oświecenie, sąd polubowny, Liga Narodów, nowoczesne prawo narodowe.

tłum. Sylwester Matusiak SAC

¹⁷ Przedmowa do Hilarius-Edition, cyt. za: R. Bainton, *Erasmus. Reformer zwischen den Fronten*, Göttingen 1972, 174.

¹⁸ Przedruk, Köln 1988.