

wątpliwości. Można ostatecznie przypuszczać, że u ludów mówiących językami romańskimi — włoskim, francuskim, hiszpańskim, portugalskim — średniowieczne odniesienia do kultu i mitologii „Diany” odzwierciedlały na ogół poglądy wykształconych mnichów, biegłych w tekstach łacińskich. W odniesieniu do historii Diany u Rumunów nie można by wysunąć tego rodzaju hipotezy. Imię bogini w języku rumuńskim przeszło w *zina* (*dziana*), co znaczy „wróżka”. Zresztą inne słowo pochodzące od tego samego rdzenia, *zimatec*, oznacza „tego, kto został odrzucony, otumaniony lub obłąkany”, czyli „owładnięty”, opętany przez Dianę lub wróżki³⁸. Otóż, jak widzieliśmy (§ 304), między *zine* i *călușari* panują dość ambiwalentne stosunki. *Zine* mogą być okrutne i wypowiedanie ich imienia jest dowodem nierozwagi. Mówi się: Święte, Szczodre, Rozalie, albo po prostu One (*iele*). Wróżki, które są nieśmiertelne, mają wygląd pięknych dziewcząt, wesołych i urzekających. Ubrane na białą, z obnażonymi piersiami, w dzień są niewidoczne. Posiadają skrzydła i poruszają się w powietrzu, zwłaszcza nocą. Lubią śpiewać i tańczyć, a w miejscu, gdzie tańczyły, polna trawa rudziej jakby od ognia. Dotykają chorobą tych, którzy widzieli je, jak tańczą, lub którzy łamią pewne zakazy; jedynie *călușari* mogą wyleczyć z tych chorób³⁹.

Dzięki swemu archaicznemu charakterowi dokumenty rumuńskie są wielce pomocne w poznawaniu europejskiego czarnoksięstwa. Przede wszystkim ciągłość pewnych obrzędów i archaicznych wierzeń dotyczących zwłaszcza urodzaju i zdrowia nie powinna już budzić żadnych wątpliwości. Po drugie, te mityczno-rytualne scenariusze obejmowały walkę między dwiema grupami przeciwstawnymi, jakkolwiek uzupełniających się sił, grupami rytualnie uosabianymi przez młodzieńców i dziewczęta (*benandanti*, *striga*, *călușari*). Po trzecie, po ceremonialnej walce czasem następowało pojednanie między przeciwstawnymi grupami. Po czwarte, ta rytualna dwuznaczność zbiorowości zawierała pewną dwuznaczność, gdyż choć obie grupy wyrażały proces kosmicznego życia i urodzaju, jedna z nich uosabiała zawsze jego aspekty negatywne. Co więcej, uosobienie zasady negatywnej mogło w określonym czasie i okolicznościach historycznych być interpretowane jako przejaw zła⁴⁰. Zdaje się, że to właśnie nastąpiło w przypadku rumuńskich *strigoî* i — na mniejszą skalę — *zine*, wróżek będących odpowiednikiem „orszaku Diany”. Pod naciskiem Inkwizycji zbliżona interpretacja objęła także *benandanti*. Proces ten, wskutek wielowiekowego utożsamiania przedchrześcijańskich pozostałości mityczno-rytualnych z praktykami satanicznymi i ostatecznie z herezją, w Europie Zachodniej był znacznie bardziej złożony.

307. MARCIN LUTER I REFORMACJA W NIEMCZECH

W religijności i kulturalnej historii Europy Zachodniej stulecie, które poprzedziło okres wzmożonych polowań na czarownice, należy do najbardziej twórczych. Dzieje się tak nie tylko z powodu reform, przeprowadzonych wbrew licznym przeszkodom przez

³⁸ Nazwa pewnej szczególnej grupy *zine*, *Sinziene*, pochodzi prawdopodobnie od łacińskiego *Sanctae Dianae*. *Sinziene*, przychylne raczej wróżki, nadawały swe imię ważnemu świętu św. Jana Chrzciciela.

³⁹ W ostatecznej analizie widać, że zrealizowany przez *călușari* scenariusz zawiera połączenie przeciwstawnych i zarazem uzupełniających się idei i technik magiczno-religijnych. Zdziwiająca trwałość tego archaicznego scenariusza znajduje najbardziej prawdopodobne wyjaśnienie w fakcie, że sprzeczne ze sobą „zasady”, złagodzone i zbliżone do siebie (choroba i śmierć, zdrowie i płodność), zostają uosobione w jednym z najbardziej wyrazistych obrazów pierwotnej pary „kobiecość—męskość”: wróżka i katartyczny bohater na koniu.

⁴⁰ Na temat przekształcania się różnych dychotomii i biegunowości w religijny dualizm obejmujący pojęcie zła, zob. M. Eliade, *La Nostalgie des Origines*, s. 345 ns.

Marcina Lutra i Jana Kalwina, ale również dlatego, że epokę — trwającą mniej więcej od Marsilio Ficino (1433-1499) do Giordana Bruno (1548-1600) — charakteryzuje cała seria odkryć (kulturalnych, naukowych, technologicznych, geograficznych); wszystkie one bez wyjątku nabrały znaczenia religijnego. Znajdzie się sposobność dyskusowania nad wartościami lub religijnymi funkcjami neoplatonizmu podjętego na nowo przez włoskich humanistów, nad nową alchemią, medycyną alchemiczną Paracelsusa oraz nad heliocentryzmem Kopernika i Giordana Bruno. Ale nawet takie wynalazki technologiczne, jak wynalazek druku, pociągnęły za sobą ważne skutki w dziedzinie religii; w rzeczywistości odegrały zasadniczą rolę dla rozprzestrzeniania się i zwycięstwa Reformacji. Luteranizm był „od samego początku dzieckiem książki drukowanej”: za pomocą tego środka przekazu Luter mógł dobitnie i ściśle przesłać swe orędzie z jednego krańca Europy na drugi⁴¹.

Znane są także spory natury teologicznej rozniecone przez odkrycie Ameryki. Krzysztof Kolumb był już jednak świadom eschatologicznego charakteru swej podróży. W „nadmierzających okolicznościach” (których nie znamy) „Bóg okazał swą dłoń”. Kolumb uważa swą podróż za „oczywisty cud”. Chodzi bowiem nie tylko o odkrycie „Indii”, lecz o przeobrażenie świata. „Bóg wybrał mnie na swego posłańca ukazując mi, z której strony znajduje się nowe niebo i nowa ziemia, o których Pan mówił ustami św. Jana w Apokalipsie i o których wspominał przedtem Izajasz.”⁴² Według obliczeń Kolumba koniec świata miał nastąpić po 155 latach. Ale teraz, dzięki przywiezionemu z „Indii” złotu, Jerozolima zostanie odzyskana i „święty Dom” będzie mógł zostać zwrócony „Kościołowi świętemu”⁴³.

Marcin Luter, podobnie jak wszyscy jemu współcześni, podzielał wiele idei i wierzeń powszechnych w jego czasach; na przykład wcale nie wątpił w straszliwą siłę Diabła ani w konieczność palenia czarownic i uznawał religijną funkcję alchemii⁴⁴. Tak jak wielu teologów, zakonników i świeckich, którzy uprawiali jakąś dziedzinę życia duchowego (§ 299—300), Marcin Luter znalazł „mystyczną” pociechę w *Theologia deutsch*, tekście, który stawia zaraz za Biblią i św. Augustynem⁴⁵. Przeczytał i przemyślał wiele książek i bardzo wczesnie uległ wpływowi Wilhelma Ockhama, lecz jego geniuszu religijnego nie można wytłumaczyć duchem jego stulecia. Przeciwnie, to właśnie osobiste doświadczenia

⁴¹ A. G. Dickens, *Reformation and Society in Sixteenth Century Europe*, s. 51. „Po raz pierwszy w historii znaczne grono czytelników mogło ocenić wartość idei rewolucyjnych za pośrednictwem *mass medium*, które posługiwało się miejscowym językiem z kunsztem dziennikarza i karykaturzysty” (*tamże*).

⁴² *List do Piastunki*, cytowany przez Claude Kapplera, *Monstres, Démones et merveilles à la fin du Moyen Age*, s. 108.

⁴³ *List do papieża Aleksandra VI*, luty 1502, tłum. Claude Kappler, *dz. cyt.*, s. 109.

⁴⁴ Na temat Diabła, zob. fragmenty jego *Komentarze do Listu św. Pawła do Galatów* przedrukowane w antologii A. C. Korsy i E. Petersa, *Witchcraft in Europe*, s. 195—201 (zob. *tamże*, s. 202—212 kilka wyjątków z *Wychowania chrześcijańskiego* Jana Kalwina). W jednej ze swych *Rozmów przy stole* Luter powiedział: „Nie okażę żadnej litości czarownicom: spalę je wszystkie”. Jeśli idzie o alchemię, Luter także w *Rozmowach przy stole* stwierdzał, iż „wielce mu się podoba”. „Podoba mi się nie tylko dlatego, że warzenie metali, destylacja i sublimacja ziół i cieczy daje wiele możliwości zastosowania, ale także z powodu alegorii i niezmiernie pociągającego tajemnego znaczenia wskrzeszenia umarłych w dniu ostatecznym. Tak bowiem jak ogień w piecu wyodrębnia i rozdziela różne części jednej substancji i unosi ducha, życie, energię, siłę, a na dnie zostają substancje nieczyste, osad, niczym martwe i pozbawione wartości ciało, tak i Bóg w dniu sądu rozdzieli wszelkie rzeczy ogniem, sprawiedliwych od nieczystych”, *Tischreden (Rozmowy przy stole)*, cyt. przez Montgomery'ego, *L'astrologie et l'alchimie luthérienne à l'époque de la Réforme*, s. 337.

⁴⁵ To anonimowe dzieło, napisane po niemiecku około 1350 r., było zresztą pierwszą książką, jaką Luter wydał drukiem.

Marcina Lutra przyczyniły się w znacznej mierze do radykalnej zmiany duchowej orientacji epoki. Tak samo jak w przypadku Mahometa, jego biografia pomaga nam zrozumieć źródła jego religijnej siły twórczej.

Urodzony 10 listopada 1483 r. w Eisleben (Turyngia) Marcin Luter zapisuje się w 1501 r. na uniwersytet w Erfurcie i w 1505 r. uzyskuje tytuł *magister artium*. Parę miesięcy później podczas straszliwej burzy o mało nie zginął od pioruna i ślubował, że zostanie mnichem. W tym samym roku wstępuje do zakonu augustianów w Erfurcie. Mimo sprzeciwu ojca Marcin nie odstępował od swej decyzji. Po przyjęciu święceń kapłańskich w kwietniu 1507 r. wykłada filozofię moralną na uniwersytetach w Wittenberdze i Erfurcie. W listopadzie 1510 r. podczas podróży do Rzymu z osłupieniem obserwuje upadek obyczajów w Kościele*. Dwa lata później po uzyskaniu doktoratu w zakresie teologii obejmuje katedrę Pisma Świętego w Wittenberdze i otwiera swe wykłady komentarzem do Księgi Rodzaju.

Ale jego niepokój religijny wzrastał w miarę, jak zastanawiał się nad gniewem i sprawiedliwością Boga Ojca, Jahwe ze Starego Testamentu. Dopiero w 1513 czy 1514 r. odkrył prawdziwe znaczenie wyrażenia „Boża sprawiedliwość”: jest to akt, na mocy którego Bóg czyni człowieka sprawiedliwym; inaczej mówiąc akt, poprzez który człowiek dzięki swej wierze otrzymuje sprawiedliwość wyjednaną przez ofiarę Chrystusa. Ta interpretacja św. Pawła — „a sprawiedliwy z wiary żyć będzie” (Rz 1, 17) — stanowi podstawę teologii Marcina Lutra. „Poczułem, że na nowo się narodziłem, mówię później, i że wszedłem do raju przez otwartą bramę.” Rozważając List do Rzymian — jego zdaniem „najważniejszy dokument w Nowym Testamencie” — Luter zrozumiał niemożność uzyskania usprawiedliwienia (czyli odpowiedniej relacji z Bogiem) przez swe własne czyny. Przeciwnie, człowiek zostaje usprawiedliwiony i zbawiony wyłącznie przez wiarę w Chrystusa. Zbawienie tak jak wiara jest przyznawane darmo przez Boga. Luter przedstawił to odkrycie w wykładach z 1515 r., rozwijając to, co nazywano „teologią Krzyża”.

Jego działalność reformatorka zaczyna się 31 października 1517 r.; tego dnia Marcin Luter wywiesza na drzwiach kościoła zamkowego w Wittenberdze 95 Tez przeciw odpustom⁴⁶ atakujących doktrynalne i kultowe odchylenia Kościoła. W kwietniu 1518 r. napisał pełen szacunku list do papieża Leona X, ale został wezwany do Rzymu, by się usprawiedliwić. Luter zwrócił się z prośbą do Fryderyka Mądrego, elektora saskiego, by sądzono go w Niemczech. Konfrontacja nastąpiła w Augsburgu w październiku 1518 r. w obliczu kardynała Kajetana, ale mnich augustiański odmówił odwołania swych poglądów; praktykowanie odpustów nie miało jego zdaniem, podobnie zresztą jak zdaniami wielu prałatów i teologów⁴⁷, żadnego uzasadnienia dogmatycznego. W następnych miesiącach konflikt niebezpiecznie się zaostrzył. W 1519 r. w Lipsku Luter podważył zasadę prymatu papieża, twierdząc, że także i papież musi się podporządkować autorytetowi Biblii. Odpowiedź nadeszła 15 czerwca 1520 r. w bu *Exsurge Domine*; Luter został wezwany do odwołania swych poglądów w ciągu dwóch

* Pobyt Lutra w Rzymie (1510 r.) — jak się na ogół przyjmuje — nie miał wpływu na jego ocenę Kościoła i papieża. Jego reforma zaczęła się od problemu usprawiedliwienia i odpustu, ale później, w omawianym czasie w Rzymie sam zyskiwał odpusty — przyp. M.B.

⁴⁶ Kościół mógł przyznawać odpusty czerpiąc ze „skarbcza zasług” zgromadzonego przez Chrystusa, Maryję i świętych. Praktyka rozpowszechnia się począwszy od pierwszej krucjaty, a w 1095 r. papież Urban II ogłosił darowanie kary doczesnej krzyżowcom. Ale to przede wszystkim w czasach Lutra niektórzy duchowni bez skrupułów nadużywali tej praktyki, co skłaniało mniemania, że za odpusty można kupić pozwoleń na popelnianie grzechów.

⁴⁷ Już Innocenty III usiłował poważnie ograniczyć tę praktykę, lecz to Pius V w 1567 r. położył kres nadużywaniu odpustów.

miesiący pod karą ekskomunikacji. Oskarżony wrzucił publicznie egzemplarz bulli w ogień i ogłosił jedną po drugiej cztery książki, które zaliczają się do najbardziej błyskotliwych i najważniejszych w jego dziele. W manifestie *Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego* (sierpień 1520) odrzuca władzę papieża nad soborami, podział na duchownych i świeckich oraz monopol kleru na studiowanie Pisma Świętego; w tej kwestii przypomina, iż na mocy chrztu wszyscy chrześcijanie są kapłanami. Dwa miesiące później zwracając się do teologów ogłosił pismo *O niewoli babilońskiej Kościoła*, atakując duchowieństwo i nadużywanie sakramentów. Luter uznaje tylko trzy sakramenty — chrzest, Eucharystię i spowiedź; później odrzuca także spowiedź. Dzięki opiece elektora saskiego pozostawał w ukryciu na zamku w Wartburgu (1521) i powrócił do Wittenberga dopiero w następnym roku⁴⁸.

Nastąpiło ostateczne zerwanie z Rzymem; zerwanie, którego można było uniknąć, gdyby cesarz Karol V wywarł nacisk na Kurię w sprawie przeprowadzenia reform, których zewsząd się domagano. W istocie świeccy, podobnie jak wielu mnichów, podzielali, jak się wyraził Steven Ozment, „to samo uczucie nierozwiązanego ucisku religijnego”. Memorial przedstawiony w marcu 1521 r. — *Skargi świętego Cesarstwa Rzymskiego a zwłaszcza całego Narodu Niemieckiego* — i wyrażający żale arystokracji i mieszczaństwa, powtarzał krytyki Lutra skierowane przeciw papieżowi, niemieckim dostojnikom kościelnym, Kościołowi i duchowieństwu w ogóle⁴⁹.

Po powrocie do Wittenberga reformator musiał występować przeciw pewnemu ruchowi „prorockiemu” i paru innowacjom wprowadzonym podczas jego nieobecności. W następnych latach zmagał się z innymi trudnościami. W następstwie wojen chłopskich, które wybuchły w 1524 r. na południu Niemiec i w ciągu niecałego roku rozlały się po całym kraju, Luter ogłosił pamflet, *Przeciwko rabującym i mordującym bandom chłopskim* (1525), który był — i nadal jest — mocno krytykowany⁵⁰. Właśnie w czasie wojen chłopskich Luter poślubił byłą zakonnicę, Katarzynę von Bora, która urodziła mu sześcioro dzieci. Również w tym czasie miała miejsce polemika z Erazmem (§ 308). Reforma rozwijała się w kierunku, jaki nadawał jej także Melancton (1497—1560) i inni współpracownicy. Luter podkreślał znaczenie hymnów śpiewanych podczas nabożeństw i sam wiele z nich napisał. Jego interpretacja Mszy, w której uznawał on rzeczywistą obecność Chrystusa, wywołała spór ze szwajcarskim reformatorem Zwinglim, uznającym tylko obecność symboliczną.

Ostatnie lata jego życia były dość trudne, przede wszystkim z powodu wydarzeń politycznych. Marcin Luter musiał zgodzić się na ochronę władzy doczesnej, gdyż wolał siłę od anarchii i chaosu. Nie przestawał atakować zwolenników radykalnej Reformy. Ostatecznie opracował w sposób jeszcze bardziej dogmatyczny teologię i kult w swym ruchu ewangelickim, który przetrwał się w Kościół luterński. Zmarł 18 lutego 1546 r.

308. TEOLOGIA LUTRA. POLEMIKA Z ERAZMEM

W pewnym liście z czerwca 1522 r. Marcin Luter pisał: „Nie godzę się, aby nauka moja mogła podlegać czyjemukolwiek osądowi, nawet anielskiemu. Kto nie przyjmie mojej nauki, nie może dojść do zbawienia”. Jacques Maritain przytacza ten tekst⁵¹ jako dowód

⁴⁸ Podczas swego tam pobytu przełożył na język niemiecki Nowy Testament (pełny przekład Biblii został ukończony w 1534 r.) i napisał *O ślubach duchownych i zakonnych*, domagając się prawa zawierania małżeństw dla księży i swobody odstępowania od ślubów dla mnichów.

⁴⁹ S. Ozment, *The Age of Reform*, s. 223.

⁵⁰ Wojny chłopskie zostały stłumione ze skrajnym okrucieństwem przez koalicję książąt.

⁵¹ *Sämtliche Werke* (Erlangen, 1862—1857), tom 26, s. 144; J. Maritain, *Trois Réformateurs*

pychy i egocentryzmu. Jest to więc reakcja znamienita dla kogoś, kto *nie śmie wątpić* w swe boskie wybraństwo i prorockie posłannictwo. Otrzymałszy objawienie, że to Bóg Ojciec w swej całkowitej wolności sądzi, potępia i zbawia zgodnie z własną wolą, Luter przestaje tolerować jakąkolwiek inną interpretację. Jego gwałtowna nietolerancja odzwierciedla żarliwość Jahwe i Jego zazdrość o ludzi. Objawienie, jakim został obdarzony Luter — usprawiedliwienie, a więc zbawienie wyłącznie przez wiarę, *sola fide* — jest ostateczne i niezmienne; nawet aniołowie nie mogą o nim wyrokować*.

Objawienie to, które przemieniło jego życie, Luter stale objaśniał w swej teologii i występował w jego obronę. Był zresztą teologiem błyskotliwym i uczonym⁵². W przeddzień ogłoszenia Tez wymierzonych przeciw odpustom zaatakował teologię schyłku Średniowiecza w *Dysputie przeciw teologii scholastycznej* (4 września 1517 r.). Zgodnie z nauczaniem Kościoła średniowiecznego, wslawionym zwłaszcza przez Tomasza z Akwinu, wierny, praktykujący dobro w stanie łaski, współpracuje z własnym zbawieniem. Z drugiej strony wielu uczniów Ockhama uważało, że rozum i sumienie, dary Boże, nie zostały unieważnione przez grzech pierworodny; a przeto, ten, kto czyni dobro zgodnie ze swą przyrodzoną skłonnością moralną, ten w nagrodę otrzymuje łaskę. Dla zwolenników Ockhama wierzenie to w żadnym razie nie oznaczało pelagianizmu (zob. wyżej, s. 36 ns.), gdyż ostatecznie to zawsze sam Bóg pragnie zbawienia człowieka.

W *Dysputie przeciw teologii scholastycznej* Luter gwałtownie zaatakował tę doktrynę. Ludzka wola ze swej natury nie jest wolna w czynieniu dobra. Od czasu upadku nie można już mówić o „wolnej woli”, gdyż odtąd człowiekiem rządzi bezwzględny egoizm i szalona pogoń za własnymi przyjemnościami. Nie zawsze chodzi o niemoralne skłonności czy czyny; czasem człowiek dąży do tego, co dobre i szlachetne, praktykuje religię i próbuje zbliżyć się do Boga. Jednakże czyny te również są karygodne, gdyż ich źródłem jest to samo uwielbienie własnego ja, które Luter uważał za podstawowy wzorzec wszelkiej ludzkiej działalności (poza Łaską)⁵³.

Luter potępił także *Etykę* Arystotelesa, według której cnoty moralne można osiągnąć na drodze edukacji. W sumie dopatrywał się w teologii scholastycznej nowego pelagianizmu. Jego zdaniem dobro, niezależnie od tego, czy zostało uzyskane w stanie łaski czy poza nim, nigdy się nie przyczyniło do zbawienia duszy. Od jesieni 1517 r., czasu wydania *Dysputy*, Luter stale podejmuje wyjaśnianie *sola fide*. Mniej dobitnie podkreśla dogmatyczną treść wiary; liczy się *doświadczenie wiary* samo w sobie, naiwna i całkowita *fiducia*, taka jak wiara dzieci.

Oslawioną harmonię między rozumem a wiarą Luter uważał za niemożliwą, a tych, którzy ją głosili, stawiał między pogan. Rozum nie miał nic wspólnego z dziedziczą wiary. Artykuły wiary, jak pisał później, „nie są wymierzone przeciw prawdzie dialektycznej (czyli logice Arystotelesa), lecz są poza, poniżej, powyżej, wokoło i ponad nią”⁵⁴.

Luter powrócił jeszcze do podstawowego tematu swej teologii — usprawiedliwienia przez wiarę — odpowiadając na krytyki sformułowane przez Erazma w jego *De Libero Arbitrio*. Konfrontacja tych dwóch wielkich umysłów jest zarazem znamienita, przygnębiająca

(1925), s. 20 [wyd. pol. Warszawa 1939, s. 26; tłum. ks. K. Michalski]. Zob. *tamże*, fragment z Moehlera, którego zdaniem „Ja Lutra, według jego własnego zdania, jest centrum, dookoła którego winna krążyć cała ludzkość; czyni on z siebie człowieka uniwersalnego, w którym wszyscy mają znaleźć wzór”.

* Luter nigdy nie twierdził, że otrzymał Objawienie — przyp. M. B.

⁵² W latach 1509—1517 zgłębiał Arystotelesa, św. Augustyna, Ojców i dzieła wielkich teologów średniowiecznych.

⁵³ Zob. teksty zebrane przez B. A. Gerrish, *De Libero Arbitrio*, s. 188 i przypis 10.

⁵⁴ Cytowane w: S. Ozment, *dz. cyt.*, s. 238.

i pouczająca. Erazm (1469—1536) od dawna atakował nadużycia i zepsucie Kościoła usilnie domagając się szybkiego przeprowadzenia reform. Co więcej, na pierwsze wystąpienia Lutra zareagował sympatią⁵⁵. Lecz jako dobry chrześcijanin i szczerzy humanista Erazm nie chciał się przyczynić do rozłamu we wspólnocie chrześcijańskiej, brzydził się wojną, przemocą wyrażaną w słowach i nietolerancją religijną. Domagał się radykalnej reformy zachodniego chrześcijaństwa i wypowiadał się nie tylko przeciw odpustom, niegodności księży, niemoralności biskupów i kardynałów oraz oszustwom mnichów, lecz także przeciw metodzie scholastycznej i obskurantyzmowi teologów. Erazm wierzył w konieczność bardziej racjonalnej edukacji i nieustannie przypominał, jak wielką korzyść odniosłoby chrześcijaństwo przyswajając kulturę klasyczną⁵⁶. Jego ideałem był taki pokój, jaki głosił Chrystus: tylko ten pokój mógł zapewnić współpracę między narodami Europy.

31 sierpnia 1523 r. Erazm pisał do Huldrycha Zwingliego: „Sądzę, że nauczałem tego wszystkiego, czego naucza Luter, lecz bez tej surowości, i powstrzymałem się od pewnych paradoksów i dwuznaczności”⁵⁷. Jakkolwiek nie przyjmował pewnych poglądów Lutra, to pisał listy opowiadające się po jego stronie, wiedząc, że zostaną one opublikowane⁵⁸. Kiedy Tezy Lutra zostały ogłoszone hereetyckimi, Erazm zripostował, że błąd niekoniecznie musi być herezją⁵⁹, i zażądał od teologów katolickich, by odpowiedzieli na interpretacje Lutra, zamiast je potępiać. Ponieważ Erazm głosił konieczność dialogu, został oskarżony — najpierw przez Lutra, a potem przez Rzym — o „neutralizm”, wręcz o brak odwagi. Oskarżenie, które mogło być prawdziwe w przededniu nowej i straszliwej wojny religijnej, kiedy szczerze uznanie danego artykułu wiary była wystawiana na publiczną próbę przez męczeństwo. Ale ideał Erazma — wzajemna tolerancja i dialog stawiający sobie za cel wzajemne zrozumienie i odnalezienie wspólnego źródła charyzmatycznego — zyskuje na nowo patetyczną niemal aktualność w ruchu ekumenicznym ostatniego ćwierćwiecza XX wieku.

Po zastosowaniu rozlicznych wybiegów Erazm ulega naciskom Rzymu i godzi się poddać Lutra krytyce. Czuł się zresztą coraz bardziej daleki od nowej teologii z Wittenberga. Mimo to nie okazuje jednak zbytniego pośpiechu. Ukończenie w 1523 r. dzieła *De Libero Arbitrio* zostaje wysłane do drukarni dopiero w sierpniu 1524 r. (pierwsze egzemplarze ukazują się we wrześniu). Krytyka jest raczej umiarkowana. Erazm skupia się na twierdzeniu Lutra, że wolna wola jest rzeczywiście fikcją. Istotnie, stając w obronie tych Tez przeciw bulli *Exsurge Domine* Luter napisał: „Złe się wyraziłem mówiąc, iż przed otrzymaniem łaski wola jest tylko pustym słowem. Należało raczej otwarcie powiedzieć, że wolna wola jest w istocie fikcją lub słowem nie mającym pokrycia w rzeczywistości, gdyż uczynienie zła lub dobra nie leży w ludzkiej mocy. Jak wyraża to poprawnie artykuł Wiklifa, potępiony w Konstancji: wszystko dokonuje się z racji bezwzględnej konieczności”⁶⁰.

⁵⁵ Zob. kilka odsyłaczy i cytatów w: R. H. Bainton, *Erasmus of Christendom*, s. 153 ns. Erazm wyznawał swą akceptację zarówno w *Listach* jak w dziełach, nad którymi pracował lub które przygotowywał do powtórnego wydania.

⁵⁶ Zob. teksty omówione i skomentowane przez R. H. Baintona, *dz. cyt.*, s. 113, 114.

⁵⁷ B. A. Gerrish, *dz. cyt.*, s. 191. „Dwuznacznościami” były słynne stwierdzenia Lutra, iż dzieła świętych należą do sfery grzechu, wolność wyboru jest czczym wymysłem, a człowiek może zostać usprawiedliwiony jedynie przez wiarę (*tamże*).

⁵⁸ Zob. teksty cytowane przez R. H. Baintona, *dz. cyt.*, s. 156 ns. Erazm wprowadził nawet fragmenty ilustrujące niektóre krytyki Lutra do nowych wydań swego Nowego Testamentu i *Ratio*; zob. *tamże*.

⁵⁹ Zob. B. A. Gerrish, *dz. cyt.*, s. 191, przypis 38.

⁶⁰ Cytowane przez Erazma, *De Libero Arbitrio* (= *On the Freedom of the Will*, s. 64). Postępujemy się ostatnim przekładem z komentarzem E. Gordona Ruppą w: *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*.

Erazm jasno określa swoje stanowisko: „przez wolny wybór rozumiemy zdolność ludzkiej woli, dzięki której człowiek może czynić rzeczy prowadzące do zbawienia w wieczności lub (może) się od nich odwrócić”⁶¹. Dla Erazma wolność wyboru między złem i dobrem jest warunkiem *sine qua non* odpowiedzialności człowieka. „Jeśli wola nie jest wolna, to nie można przypisywać grzechu [ludziom], gdyż grzech nie istnieje, jeśli nie jest popełniany dobrowolnie”⁶². Co więcej, gdyby człowiek nie miał wolności wyboru, Bóg ponosiłby odpowiedzialność zarówno za złe, jak za dobre uczynki⁶³. Erazm wielokrotnie podkreśla decydujące znaczenie Bożej łaski. Człowiek nie współpracuje ze swym zbawieniem, lecz tak jak małe dziecko z pomocą ojca uczy się chodzić, tak wierny uczy się wybierać dobro i unikać zła.

Luter odpowiada w *De Servo Arbitrio* (1525), dziele, do którego czuł przywiązanie przez całe życie. Od początku dziełko Erazma wzbudziło w nim „niesmak, złość i pogardę”⁶⁴. Odpowiedź, czterokrotnie dłuższa niż *De Libero Arbitrio*, jest napisana z polotem i pasją, i teologicznie przerasta horyzonty Erazma. Luter zarzuca mu troskę o powszechny pokój. „Jako człowiek nastawiony pokojowo chcesz położyć kres naszej bitwie.” Ale zdaniem Lutra chodzi o „poważną, żywotną, odwieczną prawdę, tak podstawową, że trzeba ją podtrzymywać i jej bronić nawet za cenę życia, choćby nawet cały świat nie tylko pogryził się w zamęcie i walce, ale został w niej rozbity i obrócony w nicość”⁶⁵. Dalej podejmuje pośpiesznie, lecz z humorem i sarkazmem obronę swej teologii.

Erazm zareplikował mu w obszernym dziele, *Hyperaspites*, nie kryjąc swego gniewu i urazy. Jednak reformator więcej nie zadaje sobie trudu, by odeprzeć jego zarzuty. Nie mylił się: wokół niego rósł zamęt, rzeczywiście zaczęły się wojny religijne.

309. ZWINGLI, KALWIN, KATOLICKA REFORMA

11 października 1531 r. szwajcarski reformator Huldrych Zwingli⁶⁶ padł obok licznych towarzyszy w bitwie pod Kappel. Od paru lat krzewił Reformę w Zurychu i innych miastach. Dzięki Zwingliemu Zurych cieszy się takim samym rozgłosem jak Wittenberga. Jednakże zagrożone całkowitym wyobcowaniem kantony katolickie wypowiedziały wojnę mieszkańcom Zurychu; liczebność i przewaga militarna zapewniły im zwycięstwo. Śmierć Zwingliego zahamowała rozszerzanie się Reformacji w Szwajcarii i ustaliła utrzymujące się do początków XIX wieku granice wyznaniowe w tym kraju. Jednak dzieło Zwingliego utrzymało się i umocniło dzięki jego następcy Heinrichowi Bullingerowi.

Zwingli jest autorem licznych traktatów, między innymi na temat Opatrzności, chrztu i Eucharystii. O oryginalności szwajcarskiego reformatora stanowi przede wszystkim

⁶¹ *On the Freedom of the Will*, s. 47.

⁶² *Tamże*, s. 50.

⁶³ *Tamże*, s. 53.

⁶⁴ *De Servo Arbitrio*, przekład i komentarz: Ph. S. Watson, *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, s. 103.

⁶⁵ *Tamże*, s. 112 ns.

⁶⁶ Urodzony w 1489 r. w okolicach Zurychu Zwingli studiował w Bazylei, Bernie i Wiedniu, nim w 1506 r. otrzymał święcenia kapłańskie. Podziwiał Lutra, lecz nie uważał się za luteranina, gdyż zamierzał przeprowadzić jeszcze bardziej radykalną reformę. W 1522 r. poślubił w tajemnicy pewną wdowę, która dała mu czworo dzieci. W następnym roku Zwingli ogłosił swych 67 Tez (*Schlussreden*) zawierających stwierdzenie, iż jedynym źródłem mającym teologiczną wartość jest Ewangelia; w 1525 r. ukazał się pierwszy manifest protestancki, *O prawdziwej i fałszywej religii*. Synod w Zurychu przyjął reformę; Mszę łacińską zastąpiono Wieczerzą Pańską odprawianą po niemiecku; z kościołów zniknęły obrazy, zsekularyzowano klasztory.

interpretacja Eucharystii. Między innymi z powodu tej interpretacji nie mogło nastąpić połączenie z ruchem Lutera⁶⁷. Zwingli podkreśla *duchową obecność* Chrystusa w sercu wiernego przyjmującego sakrament. Eucharystia bez wiary nie posiada żadnej wartości. Formułę: „To jest ciało moje...”, należy rozumieć symbolicznie, jako pamiątkę ofiary Chrystusa, która umacnia wiarę w odkupienie.

Luter nie bez powodu zazdrościł Szwajcarii swobód politycznych. Jednakże również i w Szwajcarii religijna Reforma musiała liczyć się z władzą polityczną. Zwingli słusznie uważał się za bardziej „radykalnego” od Lutera. Jednak w Zurychu, podobnie jak w Wittenberdze, swoboda wyznaniowa podsycała dążenia skrajnie radykalne. Najcięższa i pełna największego patosu konfrontacja Zwingliego nastąpiła z Konradem Grebelem, twórcą ruchu zwanego (przez jego przeciwników) *anabaptystycznym*. Grebel negował ważność chrztu dzieci⁶⁸. Jego zdaniem sakramentu tego wolno udzielać tylko dorosłym, ściślej mówiąc tym, którzy dobrowolnie postanowili naśladować Chrystusa. Dlatego więc nawróconych należało chrzczyć na nowo⁶⁹. Zwingli zaatakował tę doktrynę w czterech traktatach, lecz bez większego powodzenia. Pierwszy „ponowny chrzest” odbył się 21 stycznia 1528 r. W marcu władze świeckie zabroniły tej herezji i na czterech anabaptystach wykonano wyrok śmierci. Grebel, uwięziony w 1526 r., zmarł w roku następnym.

Pomimo prześladowań⁷⁰ anabaptyzm szeroko się rozpowszechnił w Szwajcarii i południowych Niemczech po 1530 r. W miarę upływu czasu owa „radykalna Reforma” podzieliła się na kilka ugrupowań, w tym „spirytualistów”, do których zaliczali się Parcellus, Sebastian Franck i Walentyn Weigel.

Kalwin podobnie jak Luter i Zwingli musiał bronić swej teologii przed anabaptystami⁷¹. Urodzony w 1509 r. w Noyon Kalwin studiował w Paryżu w Kolegium Montaigu (1523—1528), a swą pierwszą książkę ogłosił w 1532 r. (był to komentarz do *De clementis* Seneki). Po zaznajomieniu się z pismami Lutera jego namiętność do humanizmu ustąpiła miejsca namiętności do teologii. Kalwin nawrócił się prawdopodobnie w 1533 r., a w 1536 r. znalazł schronienie w Genewie. Zostawszy pastorem żarliwie włączył się w dzieło Reformacji. Mimo to dwa lata później został wypędzony przez radę miejską. Kalwin osiadł wówczas w Strasburgu, gdzie zaprosił go wielki humanista i teolog Martin Bucer (1491—1551). Właśnie w Strasburgu Kalwin przeżył najlepszy okres swego życia. Dzięki przyjaźni z Bucerelem wiele się nauczył i w 1539 r. opublikował przejrzane wydanie *Institutio religionis christianae*⁷², a w 1540 r. *Komentarz do Listu do Rzymian*. Również w 1540 r. poślubił Idelette de Bure, wdowę po nawróconym anabaptystę. Ponieważ jednak sytuacja w Genewie się pogarszała, rada kantonu poprosiła go o powrót. Po dziesięciu miesiącach wahania Kalwin zgodził się wrócić, co nastąpiło we wrześniu 1541 r. i pozostał tam aż do śmierci w maju 1564 r.

Mimo pewnych przejawów oporu Kalwin zdołał narzucić w Genewie swoją koncepcję Reformy: jedynym autorytetem rozstrzygającym wszystkie kwestie wiary i organizacji

⁶⁷ Na temat tego sporu, zob. S. Ozment, *dz. cyt.*, s. 334 ns.

⁶⁸ Chrzest nie jest zresztą potwierdzony przez Ewangelię. Poszanowanie dla autorytetu — jedyne i całkowite — Biblii było teraz powszechne w społecznościach zreformowanych.

⁶⁹ Stąd termin *anabaptysta*, niewłaściwy zresztą, bowiem nawróceni nie uznawali wartości sakramentalnej pierwszego chrztu.

⁷⁰ Historycy oszacowali liczbę anabaptystów straconych w latach 1525—1618 na 850 do 5000. Palono ich, ścinano im głowy lub topiono; zob. S. Ozment, *dz. cyt.*, s. 332.

⁷¹ Całą dokumentację po raz pierwszy zgromadził i przeanalizował Willem Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*.

⁷² Ukończoną we Francji w 1535 r. *Institutio* Kalwin stale przeglądał i poszerzał w licznych późniejszych wydaniach.

życia Kościoła jest Biblia. Choć Kalwin stale był zaangażowany w spory polityczne, kościelne i teologiczne, rozmiary jego produkcji literackiej są imponujące. Oprócz obfitej korespondencji napisał komentarze do Starego i Nowego Testamentu, wiele traktatów i pomniejszych dzieł dotyczących różnych aspektów Reformacji, kazania na temat Listów św. Pawła itd. Jego arcydziełem pozostaje *Wychowanie chrześcijańskie*, nieprzećiętne również z racji doskonałości literackiej. Ostateczne wydanie tekstu lacińskiego ukazało się w 1559 r.⁷³

Teologia Kalwina nie tworzy jakiegoś zwartego systemu. Jest to raczej suma myśli biblijnej opatrzonej komentarzem. Kalwin zgłębia i rozważa oba Testamenty, wielokrotnie odczytywane i rozumiane w świetle św. Augustyna. Widać tu także wpływ Lutera, choć nie jest on cytowany. Kalwin w dość osobistym tonie roztrząsa główne problemy swej teologii: poznanie Boga jako Stwórcy i Pana, Dekalog i wiarę (według symbolu apostołów), usprawiedliwienie przez wiarę i zasługi wynikające z uczynków, predestynację i Bożą Opatrzność, dwa ważne sakramenty (chrzest i Eucharystię), lecz także modlitwę, władzę kościelną, świecki rząd. Zdaniem Kalwina człowiek nigdy nie przestaje być grzesznikiem; jego „dobre uczynki” stają się możliwe do przyjęcia wyłącznie za sprawą łaski Bożej. Odległość dzielącą Boga transcendentnego i stworzenie może usunąć Objawienie zachowane w Piśmie. Jednakże człowiek nie może poznać Boga samego w sobie; może Go poznać jedynie jako Pana *ukazującego się ludziom*. Dwa sakramenty to środek, za pomocą którego Chrystus udziela się wierzącemu.

Według zgodnej opinii Kalwin uważany jest za najmniej oryginalnego spośród wielkich teologów Reformacji. Już bowiem od czasu dogmatycznego usztywnienia w ostatnim okresie działalności Lutera twórcza myśl teologiczna traci prymat w Kościołach zreformowanych. Liczy się odpowiednio ukierunkowanie wolności indywidualnej i reforma instytucji społecznych, począwszy od nauczania publicznego. Luter ukazał — i objaśnił tę zasadę we własnym życiu — znaczenie twórczej jednostki. Wolność jednostki w odrzucaniu wszelkiego autorytetu prócz Boga w większej mierze niż wysławiana przez humanistów „godność człowieka” umożliwiła — na drodze powolnego procesu desakralizacji — powstanie „świata nowożytnego” takiego, jaki pojawia się w dobie Oświecenia i krystalizuje się wraz z Rewolucją Francuską oraz triumfem nauki i technologii.

Kalwin natomiast nie tylko w większej mierze niż Luter przyczynił się do społecznego i politycznego postępu w swym Kościele, ale własnym przykładem uzasadnił teologiczną funkcję i teologiczne znaczenie działalności politycznej. Faktycznie wyprzedził on cały ciąg modnych w drugiej połowie XX wieku teologii politycznych: teologię pracy, teologię wyzwolenia, teologię antykolonializmu itd. W tej perspektywie historię religijną Europy Zachodniej po XVI wieku można włączyć raczej w historię polityczną, społeczną, ekonomiczną i kulturalną kontynentu.

Ostatnia znacząca Reforma, przeprowadzona na soborze trydenckim (1545—1563)⁷⁴, ma charakter dość dwuznaczny. Rozpoczęta nazbyt późno i zaprzęgnięta ekspansją ruchów ewangelicznych Reforma z Trydentu przebiega pod presją historii współczesnej i dąży przede wszystkim do konsolidacji władzy politycznej Stolicy Apostolskiej*.

⁷³ Przykrym epizodem było stracenie w 1553 r. Michała Serveta, dobrego lekarza hiszpańskiego a zarazem teologa amatora, który gwałtownie skrytykował Kalwina; zob. Williams, *The Radical Reformation*, s. 605 ns. „Dla wielu rola odegrana przez Kalwina w sprawie śmierci Serveta wycisnęła na protestantyzmie piętno reakcjonizmu, tak jak potraktowanie Galileusza przez Inkwizycję nadało to piętno Kościołowi katolickiemu”; S. Ozment, *dz. cyt.*, s. 369.

⁷⁴ Pierwsza sesja trwała od marca 1545 do zimy 1547; druga od maja 1551 do maja 1552; ostatnia od kwietnia 1561 do grudnia 1563.

* Wniosek bardzo uproszczony. Eliade nie wspomina słowem o nauce, którą zajął się sobór, a której określenia były istotnym celem i osiągnięciem — przyp. M. B.

Jednakże wielu teologów i wysokich dygnitarzy (członków hierarchii) domagało się już od pewnego czasu prawdziwych reform, przede wszystkim ograniczenia władzy papieża i odbudowy autorytetu biskupów. Na parę lat przed otwarciem soboru trydenckiego i na naleganie cesarza Karola V odbyły się w Regensburgu w kwietniu 1541 r. dyskusje między teologami protestanckimi (byli wśród nich Bucer i Melancton) i katolickimi (John Eck, Johan Groper itd.). W ciągu paru tygodni obie strony osiągnęły porozumienie co do niektórych podstawowych zagadnień (na przykład natury zbawienia jako „podwójnego usprawiedliwienia”).

Niestety sobór sprawił, że to zbliżenie okazało się niepotrzebne. Papież i jego jezuita doradcy zaprzętnicy byli reformami mającymi uniemożliwić pojawienie się w krajach katolickich nowych Lutrów, Zwinglich czy Kalwinów. Konstytucje soborową tak ułożono, że jedynie propozycje papieża były przyjmowane. Jak należało się spodziewać, zatriumfowała tendencja reakcyjna. Jednakże sobór przywrócił władzę biskupów (pod warunkiem, że będą zamieszkiwać w swych diecezjach), ostro wystąpił przeciw niemoralności i konkubinatom księży, podjął ważne decyzje w kwestii teologicznego kształcenia księży itd. Ponadto sobór zachęcił do wprowadzania zmian natury kultowej, mających zaspokoić potrzebę bardziej autentycznego życia religijnego u ludzi świeckich.

To, co określa się mianem katolicyzmu posttrydenckiego, jest po części wynikiem takich właśnie środków podjętych w celu uzdrowienia, lecz jest także dziełem paru wielkich mistyków i apostołów. Tradycja mistyki średniowiecznej i *devotio moderna* zaznały nowego rozkwitu ze św. Teresą z Avila (1515—1582) i św. Janem od Krzyża (1542—1591). Doświadczenie *unio mystica*, wyrażanego przez św. Teresę w obrazie zaślubin duszy z Jezusem, zyskuje wyjątkowy rozgłos⁷⁵ mimo podejrzeń Inkwizycji. Ale do moralnego, religijnego i politycznego sukcesu Kontrreformacji przyczynił się przede wszystkim Ignacy Loyola (1491—1556), założyciel Towarzystwa Jezusowego⁷⁶. Choć Ignacy Loyola poznał doświadczenia mistyczne, o których mówił, wybrał apostołstwo, „kontemplację w działaniu”, jak to ujmuje słynne określenie. Początkowo wzbudził podziw własnie swymi dziełami — sierocińcami, domami dla byłych prostytutek, szkołami średnimi i kolegiami, misjami na trzech kontynentach itd.

Istotę doktryny Ignacego Loyoli można by ująć następująco: całkowite posłuszeństwo Bogu, a więc Jego ziemskiemu przedstawicielowi, biskupowi rzymskiemu, i generałowi Towarzystwa; pewność, że modlitwy, medytacje i wypływająca z nich zdolność dokonania rozeznania mogą zmienić ludzki los, ufność, iż Bóg wspomaga każdy wysiłek na rzecz nawrócenia ludzi, a więc także wysiłek zmierzający do ulepszenia samego siebie, przekonanie, że dobre dzieła — zwłaszcza działania podejmowane w celu pomocy potrzebującym — podobają się Bogu.

W porównaniu z teologiami Lutra i Kalwina teologia Ignacego Loyoli jest raczej

⁷⁵ Do tego zagadnienia powrócimy w rozdziale końcowym, poświęconym morfologii i porównaniu archaicznych, wschodnich i zachodnich doświadczeń mistycznych.

⁷⁶ Urodzony w Loyoli w 1491 r. Ignacy przeżył romantyczną i pełną przygód młodość. Po odniesieniu ciężkiej rany podczas wojny francusko-hispańskiej w 1521 r. przeczytał kilka ksiązek religijnych, w tym *O naśladowaniu Chrystusa* oraz żywoty św. Franciszka i św. Dominika i postanowił pójść w ich ślady. Podczas swej pierwszej pielgrzymki do Montserrat w marcu 1552 r. złożył przed ołtarzem Najświętszej Dziewicy ślub, że poświęci się służbie Bożej. Odtąd Ignacy wiodł życie w skrajnej ascezie, niejednokrotnie poszcząc przez cały tydzień, chodząc zawsze pieszo, w lachmanach i poświęcając siedem godzin dziennie na modlitwę. Opanowawszy łacinę w szkole elementarnej w Barcelonie przybywa do Paryża w lutym 1528 r. i zapisuje się do kolegium Montaigu; stopień magistra otrzymuje w 1534 r. Ignacy uzyskuje pozwolenie na założenie wraz z dziewięcioma towarzyszami nowego zakonu, zatwierdzonego przez Kurie w 1540 r. Towarzystwo Jezusowe, ograniczające się początkowo do 60 osób, w chwili śmierci Ignacego w 1556 r. liczyło ponad tysiąc członków.

optymistyczna. Można by to tłumaczyć doświadczeniami mistycznymi Ignacego, doświadczeniami, które nadały kierunek zarówno jego metodzie kontemplacji, jak roli i wartości przypisywanym działaniu. Ślepe posłuszeństwo wobec przedstawiciela Boga na ziemi zdradza mistyczne pochodzenie tej teologii; można je porównać ze czcią, jaką otaczano imama (§ 272) i mistrza duchowego (*gurudev*) w hinduizmie, tutaj także cześć tę uzasadnia teologia mistyczna.

Religijny geniusz Ignacego Loyoli wyraża się przede wszystkim w jego *Ćwiczeniach duchownych*, krótkim traktacie, który zaczął pisać po swej pierwszej wizji mistycznej w Manresie koło Montserrat. Jest to praktyczny podręcznik wskazujący dzień po dniu modlitwy i medytacje użyteczne temu, kto (niekoniecznie będąc członkiem Towarzystwa) odprawia czterotygodniowe rekolekcje. Dziełko kontynuuje i rozwija starą tradycję chrześcijańskiej kontemplacji. Nawet słynne ćwiczenie z pierwszego tygodnia, wysiłek wyobraźni, by w sposób konkretny i żywy ułożyć pejzaż czy epizod historyczny, ma precedensy w XII wieku. Ignacy jednak rozwija tę metodę wizualizacji ze ścisłością przypominającą niektóre hinduskie techniki medytacyjne. Odprawiający rekolekcje uczy się uświęcania przestrzeni, w której się znajduje, przez dokonywanie jej projekcji — siłą wyobraźni — w przestrzeń, w której rozgrywa się (w terażniejszości!) historia święta. Musi ujrzeć starą Jezusową Jerozolimę, śledzić wzrokiem Maryję i Józefa w drodze do Betlejem, i tak dalej. Nawet jedząc może widzieć siebie spożywającego posiłek z apostołami.

310. HUMANIZM, NEOPLATONIZM I HERMETYZM W DOBIE RENESANSU

Cosimo Medici powierzył wielkiemu florenckiemu humaniście Marsilio Ficino (1433—1499) przekład rękopisów Platona i Plotyna, które zbierał przez wiele lat. Jednakże około 1460 r. Cosimo zakupił rękopis *Corpus hermeticum* i zażądał od Ficina natychmiastowego przełożenia go na łacinę. Ficino nie rozpoczął jeszcze wówczas pracy nad przekładem Platona; odłożył jednakże *Dialogi* i pospiesznie zagłębił się w tłumaczenie traktatów hermetycznych. W 1463 r., na rok przed śmiercią Cosimo, przekłady zostały ukończone. *Corpus hermeticum* stał się w ten sposób pierwszym tekstem greckim przełożonym i opublikowanym przez Marsilio Ficino⁷⁷. Dowodzi to renomy, jaką cieszył się Hermes Trismegistos, uważany za autora traktatów hermetycznych (§ 209).

Łacińskie przekłady Ficina — zwłaszcza *Corpus hermeticum*, Platon i Plotyn — odegrały ważną rolę w religijnych dziejach Renesansu: pozwoliły neoplatonizmowi zatriumfować we Florencji i wzbudziły namętne zainteresowanie hermetyzmem w niemal całej Europie. Pierwsi włócy humaniści — od Petrarki (1304—1374) po Lorenzo Valla (ok. 1405—1457) — zapoczątkowali już nową orientację religijną odrzucając teologię scholastyczną i powracając do Ojców Kościoła. Humaniści uważali, iż jako świeccy chrześcijanie i dobrzy klasycyści mogą badać i lepiej niż duchowni rozumieć stosunki między chrześcijaństwem z jednej strony a koncepcjami przedchrześcijańskimi dotyczącymi bóstwa i natury ludzkiej z drugiej strony. Jak zauważył Charles Trinkaus, to przypisanie na nowo *Homo triumphans* wartości niekoniecznie wywodzi się z pogaństwa, rozwija się raczej z inspiracji tradycji patrystycznej⁷⁸.

⁷⁷ F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, s. 12, 13. Aż dotąd jedynym dostępnym po łacinie traktatem hermetycznym był *Asclepius*.

⁷⁸ Zob. Ch. Trinkaus, „*In our Image and Likeness*”, I, s. XIX ns., 41 ns. (Petrarka), 150 ns. (L. Valla); zob. zwłaszcza teksty przytoczone na s. 341 ns., 381 ns. Pełna realizacja osobowości nie zawsze oznacza zapożyczenie jakiegoś ideału od pogaństwa; można ją wytłumaczyć przed wszystkim odnową teologii łaski; zob. *tamże*, s. XX, 46 ns.