

## **Michał Gołębiowski: Ubóstwienie zamiast przebóstwienia. O Renesansie i rewolucji**

Charakterystyczną cechą renesansowej kultury filozoficznej stał się sceptycyzm wobec Tradycji Kościoła. Prawdy zaczęto szukać poza dogmatem. I nawet jeżeli większość myślicieli tego czasu opierała się jeszcze na tomizmie, to trzeba przyznać, że jego istota i rola ujmowana była wówczas w pewnej opozycji do średniowiecznej *Christianitatis* – pisze Michał Gołębiowski w „Teologii Politycznej Co Tydzień”:  
Rewolucja czy rewolucje?

Być może należałoby zacząć od rozdziału filozofii i teologii, wiary i wiedzy, dogmatu i swobody refleksji. Taki model kształcenia propagowała chociażby szkoła padewska, w której rodziła się i dojrzewała myśl największych piętnastowiecznych humanistów[1]. Odpowiedź na fundamentalne pytania metafizyczne zależała przede wszystkim od ludzkiej inwencji, owej iskry geniuszu, boskiej cząstki umysłu. Nic więc dziwnego, że charakterystyczną cechą renesansowej kultury filozoficznej stał się wkrótce sceptycyzm wobec Tradycji Kościoła. Prawdy zaczęto szukać poza dogmatem. I nawet jeżeli większość myślicieli tego czasu opierała się jeszcze na tomizmie, to trzeba przyznać, że jego istota i rola ujmowana była wówczas w pewnej opozycji do średniowiecznej *Christianitatis*.

Renesansowy humanizm ustanowił więc nowy typ związku człowieka z Bogiem. Jego miarą stała się sama istota ludzka, „nieskrępowana żadnymi ograniczeniami” [2], całkowicie wyzwolona i suwerenna. Uwidoczniły się wtedy postawy, w ramach których religijność przestała potrzebować pośrednictwa Kościoła: więzy instytucji zostały zerwane, tradycja – rozluźniona, a rolę Objawienia umniejszono, aby otworzyć pole indywidualnym poszukiwaniom. Zanikało zainteresowanie teologią, co przekładało się na mierne wykształcenie ówczesnego kleru. Ponadto w myśli moralnej coraz rzadziej gościły pojęcia łaski i służby Bogu. Niezwykle częsty okazał się natomiast kult cnoty i osobowości. To szczególnego rodzaju ubóstwienie doczesności splatało się zresztą ze zjawiskiem znanym jako renesansowy antropocentryzm. Otóż po raz pierwszy w chrześcijańskiej Europie pojawiła się tak silna tęsknota za «nowym człowiekiem» jako jednostką absolutnie samostanowiącą, samookreślającą się i swobodną. Z tego też powodu Plinio Corrêa de Oliveira zauważył, że „głęboki wpływ humanizmu i renesansu wśród katolików rozszerzał się nieustannie we Francji, tworząc kolejne ogniwa łańcucha następstw” [3]. Innymi słowy: szesnasty wiek był epoką wielkich marzycieli, zaś ówczesne marzenia na temat człowieka i jego relacji do Boga stały się podłożem dla późniejszych rewolucji.

Niektóre właściwe dla tego procesu tendencje pojawiły się już u schyłku średniowiecza. Renesans budował przecież na strukturze kultury wieków średnich [4], nawet jeśli cechowała go nieskrywana wrogość w stosunku do scholastyki. Dlatego też warto wspomnieć o dziedzictwie Dantego Alighieri, jednego z największych poetów i filozofów późnego średniowiecza, który w traktacie *De Monarchia* postawił obok siebie dwa cele ostateczne ludzkiego bytowania. Oba uznane zostały za równie istotne, a przy tym – niezależne od siebie. Dante stwierdził mianowicie, że człowiek może ukierunkować swoje

działania albo na cel doczesny, związany ze światową sławą i rozwojem ziemskiego królestwa, albo na cel wieczny, ugruntowany na hierarchii wartości właściwej Królestwu Bożemu[5]. Jeden i drugi posiadają własną specyfikę, właściwie sobie i zupełnie odmienne środki realizacji. Zarazem jednak – oba nie powinny na siebie nawzajem nachodzić. Humanizm zasadniczo przyjął tę perspektywę, czego wyrazem był wyraźny podział na życie aktywne (*via activa*) i życie kontemplacyjne (*via contemplativa*). Jedna forma bytowania wykluczała udział w drugiej. Innymi słowy, nie sposób było pogodzić powołania do głębszej praktyki duchowej z czynieniem sobie ziemi poddanej (por. Rdz 1, 28). Wraz z rozwojem radosnej filozofii człowieka, dokonało się dodatkowo pewne przeakcentowanie znaczenia doczesnej chwały. Miało to oczywiście swoje konsekwencje, nie tylko polityczne, ale również *stricte* religijne: stopniowo zanikał duch krzyża i ofiary, a pełni szczęścia zaczęto poszukiwać w wymiarze doczesnym, zamiast oczekiwać go od świata przyszłego i dla niego wyrzekać się uciech ziemskich.

Biorąc pod uwagę tradycyjną naukę katolicką, można powiedzieć, że humanizm renesansowy wykazywał tendencję do usprawiedliwiania trojakiej pożądlivosti – „pożądlivosti ciała, pożądlivosti oczu, wynoszenia się z powodu rzeczy doczesnych” (1J 2, 16) – za pomocą podniosłego ideału. To, co deklaratywnie wiązano z obroną godności człowieka i optymizmem poznawczym, częstokroć oznaczało po prostu zanegowanie dogmatu o grzechu pierworodnym, a przede wszystkim – swoiste przeanielenie ludzkiej natury. „Człowiek może siebie samego w każdy kształt ciała i w każdy kształt umysłu wyrzeźbić, przetworzyć i przekształcić”[6]. Ostatecznym punktem odniesienia stał się dla człowieka on sam, jego wolna wola i twórczy potencjał. Oliveira wskazał na ten problem, nadając mu jedynie inne nazewnictwo. Dlatego też kluczowymi pojęciami jego krytyki Renesansu stały się

takie antywartości, jak zmysłowość, materialistyczna chciwość idąca w parze z praktycyzmem oraz wzgarda dziedzictwa scholastyki, określana mianem pychy. To właśnie konglomerat tych trzech elementów – sprowadzający się do ubóstwienia doczesności – jawi się brazylijskiemu myślicielowi jako podłoże każdej rewolucji. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, iż szesnasty wiek był czasem rozwoju zarówno wielkich społecznych utopii, jak i bezwzględного praktycyzmu spod znaku Machiavellego.

Z samej swej zasady ideał renesansowy niechętnie odnosił się do hierarchicznej struktury Kościoła katolickiego. Wydawało się bowiem, że przeczy ona upragnionej wolności i autonomii człowieka. O tym, że wspólnota wiernych powinna zachować strukturę horyzontalną, pisał na przykład Erazm z Rotterdamu[7], myśliciel, który zachował jednak szacunek wobec Kościoła i jego Tradycji[8]. Kultura piętnasto- i szesnastowiecznej Italii obfitowała jednak w myślicieli takich, jak chociażby Codro Urcea, którzy krytykę religii instytucjonalnej łączyli z jawnym bluźnierstwem wobec katolickich świętości. Dająca się odczuć pogarda niektórych humanistów względem najważniejszych prawd Kościoła, takich jak odkupienie w krzyżu Chrystusa, działanie Boże w sakramentach czy życie wieczne duszy, znajdowała swoje źródła w trzech postawach charakterystycznych dla «nowego człowieka». Były nimi kolejno: uznanie religii za sprawę prywatną, zależną od indywidualnych poszukiwań, następnie – duch indyferentyzmu i tolerancji, przechodzący najczęściej w synkretyzm religijny, a wreszcie – opór wobec wszelkich form duchowości zdogmatyzowanej[9].

Z tego punktu widzenia przestaje dziwić fakt, że w Renesansie wyraźnie zaznaczyły się zarówno tendencje racjonalistyczne, jak i mistyczne, sięgające po kabałę, alchemię czy magię. Niektórzy spośród

czołowych filozofów, odrzuciwszy dogmaty katolickie, „starali się wynaleźć *clavis universalis*, uniwersalny klucz do poznania, intelektualne narzędzie, za pomocą którego udałoby się odsłonić elementarne sprawy coraz bardziej tajemniczego świata”[10]. Tego typu mistykiem był na przykład Giordano Bruno. Podczas gdy biskupi stawiali Jezusa obok Herkulesa, utyskując jednocześnie na niezgrabną grekę Ewangelii, ten włoski dominikanin parał się praktykami okultystycznymi w celu „wypracowania cudownej metody, dzięki której w nieskończoność można by poszerzać granice ludzkiej wiedzy”[11]. Wybujął mistycyzm (nazywany często pokusą neopoganizmu) stanowi element kultury renesansowej, o którym rzadko się wspomina.

Zdaniem Oliveiry humanizm, ze wszystkimi jego wspomnianymi wyżej cechami, dał początek procesowi rewolucyjnemu w Europie. Dalszymi etapami tego procesu miały być kolejno: reformacja protestancka, Oświecenie i Rewolucja Francuska... „Ten typ oraz kultura i cywilizacja z nim związane – pisał brazylijski myśliciel – były prawdziwymi prekursorami chciwego, zmysłowego, zeświecczonego i pragmatycznego człowieka naszych czasów oraz materialistycznej kultury i cywilizacji, w których coraz bardziej toniemy”[12]. Wydaje się zresztą, że Kościół epoki Soboru Trydenckiego po części był świadom dokonującego się przewrotu. Już w drugiej połowie szesnastego wieku renesansowy indywidualizm religijny stał się bowiem obiektem ostrej krytyki koryfeusza reformacji katolickiej. Wiadomo wszakże, że z tego programowo antydogmatycznego nurtu szybko zaczęły wyłaniać się rozmaite wyznania chrześcijańskie o skryzalizowanej doktrynie teologicznej. Wszystkie one okazały się oczywiście mniej lub bardziej wrogię Kościołowi katolickiemu oraz hierarchicznej strukturze wspólnoty wiernych.

Piotr Skarga – podobnie jak większość ówczesnych apologetów Kościoła – zwracał uwagę na negatywne społeczne konsekwencje działania rozmaitych ruchów heretyckich[13]. W *Kazaniach sejmowych* można przeczytać jedno z wielu napomnień: „Ludkom ubogim kapłany rozegnali, kościoły popustoszyli i złupili, nadania, od sześćset lat trwające, i imiona kościelne pobrali, dziesięciny powydzielali – a żadnej z nich sprawiedliwości nie masz. Jakoż to królestwo bez niej stać może?”[14]. W istocie niemal każda katolicka apologia z drugiej połowy szesnastego wieku zawierała przestrogi przed zgubnym wpływem, jaki miało na społeczeństwo odrzucenie Tradycji. Wielość wyznaniowa – twierdzili ponadto przedstawiciele reformy katolickiej – godzi w jedność Ciała Chrystusa, w jedność państwa, w harmonię miłości między jego wyznawcami oraz w integralność zachodniej kultury chrześcijańskiej. Jako szczególnie interesująca postać jawi się tutaj jezuita Stanisław Hozjusz. początkowo współtwórca tzw. «humanizmu chrześcijańskiego» i zwolennik koncepcji Erazma z Rotterdamu, wkrótce stał się zagorzałym przeciwnikiem renesansowych poszukiwań prawdy poza dogmatami Kościoła. „I skądże nam tak wiele swarów, niezgód, tak wiele potykania, tyle kacyrstwa, tyle sekt? – pisał. – Którymi mizernie widzimy być Kościół rozsieczony jedno stąd, iż gdy każdy Szczyre Słowo Boże do siebie ciągnie, gdy sobie każdy własne jego wyrozumienie przywłaszczać chce, czytając Pismo tego najmniej szukamy, żeby się miłość budowała”[15]. Należy przy tym dodać, że choć w kulturze religijnej I Rzeczypospolitej nie pojawił się nigdy twórca tak radykalnie antykościelny, jak Codro Urcea czy Giordano Bruno, kontrreformacyjni pisarze staropolscy piętnowali niezgodę i chaos, do których miałyby prowadzić „rewolucyjne” dziedzictwo Renesansu.

[1] L. Szczucki, *Pietro Pomponazzi – arystotelik wątpiący* [w:] tegoż, *Humanści, heretycy, inkwizytorzy. Studia z dziejów kultury XVI i XVII wieku*, Kraków 2006, s. 12; por. J. Goody, *Renesans. Czy tylko jeden?*, tłum. I. Kania, Warszawa 2012, s. 110.

[2] Giovanni Pico della Mirandola, *Godność człowieka* [w:] A. Borowski, *Renesans*, Kraków 2002, s. 257.

[3] P. Corrêa de Oliveira, *Rewolucja i Kontrrewolucja*, tłum. S. Olejniczak, Kraków 2006, s. 33.

[4] Zob. P. Johnson, *Krótką historia Renesansu*, tłum. J. Włodarczyk, Wrocław 2004, s. 30-31; por. A. Nowicka-Jeżowa, *Tradycja średniowieczna w religijności katolickiej XVI wieku. Próba spojrzenia ogólnego* [w:] *Nurt religijny w literaturze polskiego Średniowiecza i Renesansu*, red. S. Nieznanowski, J. Pelc, Lublin 1994, s. 187-219.

[5] Por. T. Rowiński, *Rządzą nami bękarty Dantego* [w:] tegoż, *Bękarty Dantego. Szkice o zanikaniu i odradzaniu się widzialnego chrześcijaństwa*, Kraków 2015, s. 175-194.

[6] Giovanni Pico della Mirandola, jw., s. 257.

[7] Zob. C. Brovotto, L. Mezzadri, F. Ferrario, P. Ricca, *Duchowość chrześcijańska czasów nowożytnych*, tłum. E. Dobrzelecka, Kraków 2005, s. 13-15.

[8] Zob. D. Nowakowski, *Herezja – tolerancja – consensus Ecclesiae. Wolność religijna i jej granice w myśl poglądów Erazma z Rotterdamu* [w:] „The Polish Journal of the Arts and Culture”, nr 5 (2/2013), s. 139-157; zob. też: L. Kołakowski, *Erazm i jego Bóg* [w:] tegoż, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, oprac. Z. Mentzel, Londyn 1989, s. 13-20.

[9] Por. J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech. Próba ujęcia*, tłum. M. Kreczowska, Warszawa 1991, s. 298-307.

[10] T. Klaniczay, jw., s. 121.

[11] T. Klaniczay, *Renesans. Manieryzm. Barok*, tłum. E. Cygielska, Warszawa 1986, s. 121.

[12] P. Corrêa de Oliveira, jw., s. 32.

[13] Zob. J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej (w. X-XVII)*, t. 1, Lublin 1994, s. 82.

[14] P. Skarga, *Kazania sejmowe*, jw., s. 99.

[15] S. Hozjusz, *O Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym*, oprac. M. Korolko, Kraków 1999, s. 162.