

<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2018.15.06>

Dawid NOWAKOWSKI
Uniwersytet Łódzki

Tak Immanentny, że aż Nieobecny? Chrystologia Erazma z Rotterdamu

Streszczenie

Artykuł poświęcony jest chrystologii Erazma, przedstawionej w dwóch jego dziełach: *Disputatiuncula de taedio, pavore, tristitia Iesu* (1499) i *Apologia ad Iacobum Fabrum Stapulensem* (1517). Erazm w swym ujęciu Chrystusa jako wcielonego Boga szczególny nacisk położył na jego człowieczeństwo, które czyniło go adekwatnym wzorem dla człowieka do naśladowania. John Colet i Lefèvre d'Étaples, z którymi Erazm polemizował, podkreślali przede wszystkim Jego boskość. Erazm dowodził, że jego rozumienie nie tylko bardziej zgadza się z praktyką chrześcijańskiej pobożności, ale i z interpretacją Ojców Kościoła; przeciwne zaś stanowisko narażone jest na popadnięcie w herezję doketystyczną.

Słowa kluczowe: chrystologia, communicatio idiomatum, pietas, pobożność, Erazm z Rotterdamu, John Colet, Lefèvre d'Étaples, śmierć Tomasza Morusa.

Historia ostatnich lat życia najbliższego przyjaciela Erazma, Tomasza Morusa, gdy odsunięty już od życzliwości Henryka VIII w milczącej samotności ciasnej celi londyńskiego Tower oczekiwał na mający wkrótce nadejść ostateczny wyrok śmierci, znana jest niemalże każdemu. Gdy jednak chodzi o istotę wewnętrznej walki, jaką każdego dnia toczył on zapewne z wszechogarniającymi go wątpliwościami i lękiem, to wołał raczej, by nie była ona znana nikomu¹. Dzięki pozostawionym przez niego listom i zapiskom wiemy przynajmniej tyle, że szczególną siłą w ujarzmianiu nękającego go strachu odnajdywał Morus w rozpamiętywaniu i naśladowaniu tego chrześcijańskiego arcywzoru – przykładu męczeństwa Chrystusa. „Strach przed śmiercią – pisał w 1534 r. do córki Małgorzaty – [...] łagodnieje z każdym dniem poprzez strach przed piekłem, nadzieję nieba oraz pamięć na mękę Chrystusa”, a w niewiele późniejszej modlitwie prosił, by pociechę we własnej

¹ Por. liczne słowa Morusa o tajemnicy jego sumienia (More 1985, 77, 89, 93, 104, 106).

udręce odnalazł w ucieczce do „tej udręki wielkiej i zdumiewającej, którą Ty, mój słodki Zbawicielu przeżyłeś na Górze Oliwnej przed swą tak okrutną męką” (More 1985, 76, 140).

Tak więc Chrystus, a zwłaszcza ostatnie jego chwile, stał się dla skazańca przedmiotem nie tylko namysłu, ale i kontemplacji (jako ćwiczenia duchowego), czego literackim rezultatem były trzy poświęcone mu dzieła: *Dialog o pocieszeniu*, którego ostatni rozdział interpretuje męczeństwo jako ostateczne naśladowanie Chrystusa, niewiele późniejszy traktat *O męce Pańskiej* i nigdy nieukończone, pełne tragicznego heroizmu *De tristitia Christi*² (Green 1972, 149). I choć może niewprawny czytelnik nie od razu jest w stanie to uchwycić, wszystkie te trzy dzieła i czerpane z nich pokrzepienie wyrastają ze ściśle określonej chrystologicznej wizji. Mówiąc dokładniej, ku zaskoczeniu niewprawnego czytelnika, owa pokrzepiająca wizja ma swe źródła u tego autora, który zdaniem mistyka Loyoli nie tylko nie pokrzepiał ludzkiego serca, ale raczej je ochładzał, mianowicie u Erazma z Rotterdamu. Z jednej strony skazaniec oczekujący na śmierć za odwagę życia w zgodzie z własnym sumieniem, a z drugiej nieskory do męczeństwa i – jak zarzucało mu wielu – zbyt lękliwy, by wyrazić własne zdanie, humanista. A jednak to właśnie nauka słabego Erazma dała Morusowi siłę do przetrwania najtrudniejszych chwil życia, nawet jeśli siła ta wieść miała prosto ku śmierci. Nauką tą była Erazmiańska chrystologia, która dzięki najwyższej afirmacji człowieczeństwa Chrystusa pozwoliła na prawdziwą heroizację wysiłku człowieka.

Mówiąc o Erazmiańskiej chrystologii mam tutaj na myśli przede wszystkim te poglądy, które wyłożył on w dwóch polemicznych traktatach, napisanych na długo przed pojawieniem się problemu reformacji Lutra. Pierwszy z tych traktatów, *Disputatiuncula de taedio, pavore, tristitia Iesu*, będący poszerzoną wersją listownego sporu, jaki Erazm prowadził z Johnem Coletem, powstał u schyłku XV wieku i wraz z *Enchiridionem* i innymi pomniejszych dziełkami wydany został później w tomie *Lucubrationes et lucubratiunculae* (1503). Przedmiotem owej „dyskusyjki” była właściwa interpretacja fragmentu Ewangelii Łukasza (22:44) opisującego agonię i cierpienie Chrystusa w ogrodzie Getsemane i na Górze Oliwnej (Lochman 1989, 77–78). Drugim z chrystologicznych traktatów Erazma była datowana na 5 sierpnia 1517 roku *Apologia ad Iacobum Fabrum Stapulensem*, w której przeciwstawiał się on proponowanej przez Jacques’a Lefèvre’a d’Étaples’s (= Iacobus Faber Stapulensis) wykładni Hebrajczyków 2:7, „Minuisti eum paulo minus ab angelis” („Uczyliś go na krótko nieco mniejszym od aniołów”)³.

² Również w swym odwołaniu się do Sekretarza i Soboru More stwierdził, że będąc martwym dla świata nie dba już o jego sprawy, lecz rozmyśla o pasji Chrystusa (por. *Trial and Execution. The 'Paris Newsletter's' Account, 4 August 1535*, 2004, 353).

³ Erazm po raz pierwszy zetknął się z krytycznymi uwagami Lefèvre’a, które ten zawarł był w drugim wydaniu listów Pawłowych, opublikowanych przez H. Estienne, w Paryżu;

Na pierwszy rzut oka może się zdawać, że zawarta w tych traktatach chrystologia niewiele ma wspólnego z filozofią i że zajmowanie się nią w czasopiśmie poświęconemu filozofii jest czymś nieodpowiednim, by nie rzec niewskazanym. A jednak, o czym przekonują nas słowa nie byle kogo, bo samego Charlesa Trinkausa, gdy mówimy o renesansowej wizji człowieka „nigdy nie powinniśmy tracić z oczu roli drugiego Adama, Chrystusa” (Trinkaus 2009, XXIII). W pojęciu Chrystusa bowiem, czy to jako *primum in aliquo genere* (Ficino) (Kristeller 1943, 46–170), czy też po prostu jako jedynego człowieka, który urodził się i zmarł w bezgrzesznej naturze, niczym w soczewce koncentrują się wszystkie renesansowe zagadnienia i filozoficzne spory dotyczące ludzkiej istoty. Innymi słowy, chrystologia danego myśliciela najpełniej odzwierciedla i wyraża jego stanowisko w kwestii powołania człowieka i sposobu, w jaki ów człowiek może osiągnąć właściwe mu zadanie. Również Erazm, jakkolwiek pierwsza z jego polemik może wydawać się jedynie retoryczną rozprawką, dyskutuje tutaj nie o rzeczach błahych i marginalnych jedynie, lecz tak naprawdę, pod płaszczykiem ściśle teologicznych analiz, przedstawia i broni tego, co stoi u podłoża całej jego myśli, mianowicie swojej humanistycznej wizji człowieka.

Czy mamy zatem uznać, że jego adwersarze – John Colet i Jacques Lefèvre d'Étaples – mimo tak oczywistej, zdawałoby się, przynależności do tradycji klasycznej, głosili nauki, które się humanizmowi przeciwstawiały? Wydaje się, że tak, przynajmniej w tej mierze, w jakiej przeniknięci byli oni wpływem bezkompromisowego stoicyzmu i mistycyzującego neoplatonizmu, które odsuwały na bok charakteryzujące humanizm ideały moralności umiarkowania. Warto pamiętać o tym, że zarówno Colet, jak i Lefèvre d'Étaples pozostawali pod przemożnym wpływem Pseudo-Dionizego Areopagity i że duże znaczenie miały dla nich mistycyzm i nauki włoskich neoplatoników, co odcisnęło wyraźny ślad na ich chrystologicznej wizji (Copenhaver,

kolofon nosi datę 1515, ale tak naprawdę musiało być opublikowane po 1516, po wydaniu *Annotationes* Erazma – Erazm i More uważali, że celowo sfalszowano datację, by wydawało się, że Lefèvre nie zawdzięcza niczego Erazmowi – *Ep.* 607 (numeracja listów wg wydania *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, ed. P.S. Allen, sygnowanego dalej jako „OE”), *Ep.* 683; por. również Erazma *Apologia ad Iacobum Fabrum Stapulensem*, CWE (= *Collected Works of Erasmus*), t. 83, s. 10–11, LB (= *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, ed. J. Leclerc, Lugduni Batavorum), t. IX, kol. 20d–e, w lipcu 1517 roku. Lefèvre, przeglądając swój komentarz, dodał obszerną odpowiedź na krytykę dotyczącą jego interpretacji Hebr. 2:7, zawartą w Erazmowych *Annotationes in Novum Testamentum*. Erazm w przeciągu dwóch tygodni napisał swą odpowiedź – *Apologia ad Iacobum Fabrum Stapulensem*, datowaną na 5 sierpnia 1517 roku (pierwsze wydanie w Luwanium u Martensa pod koniec sierpnia). Lefèvre nie ciągnął dalej tej kontrowersji. *Ep.* 597 (CWE, t. 5, s. 11; uwaga wydawcy). Por. G. Bedouelle, *Introduction*, [w:] CWE, t. 83, s. XVIII. W liście 755 do Johanna de Moendino ze stycznia 1518 roku Erazm zaznacza, że dzieło to napisał w przeciągu dwunastu dni (OE, t. III, s. 191; CWE, t. 5, s. 267).

Schmitt 2002, 130; Kristeller 1961, 62; Miernowski 2002, 11, 77). I kiedy dla Erazma Jezus był przede wszystkim nauczycielem i *exemplum* moralnej cnoty, realnym człowiekiem, którego możemy, zgodnie z ideałami *devotio moderna* i jej najśłynniejszego przedstawiciela, Tomasza z Kempis, naśladować, tu w cielesnej kondycji i doczesnym życiu (Domański 1983, 10 nn.; Trinkaus 2009, 645), dla Pseudo-Dionizego i idących za nim renesansowych platoników był Chrystus przede wszystkim wcielonym Bogiem, którego człowieczeństwo było tak doskonałe, że w taki sam sposób przekraczało człowieczeństwo grzesznych ludzi, w jaki człowiek swą doskonałością przekracza wszelkie niższe byty (Nowakowski 2011, 14; Rist 1992, 153–154; Trapp 1976, 219–221; Trinkaus 2009, 508–509). Neoplatonicy podkreślali zatem w swoich naukach wielkość, boskość i doskonałość Chrystusa; Erazm większą wagę przykładał do jego nędzy i poniżenia. Chrystus Erazma nie był abstrakcyjną, uduchowioną ideą, ku której w swym intelektualizmie zmierzał platoński mistyk, lecz konkretną, z ciała i krwi postacią. „Chrystus [...] to nie jest jakieś puste słowo” – pisał w *Enchiridionie* (Erazm 1965, 99). Jest on, jak podaje Erazm w wielu miejscach, prawdziwym i realnym wzorem człowieczeństwa: „Rozważ narodzenie, wychowanie, głoszenie nauki, śmierć, a nie znajdziesz nic innego niż wzór ubóstwa i pokory, wzór całkowitej niewinności” (Erazm 2000, 246–247, 299, 317 nn., 360; Erazm 1973, 325; Erazm [*Parakleza*] 2000, 135, 148, 150; Erazm 1965, 155–156, 160, 229–230, 258; Erazm 1970, 196). Ta konkretność i historyczność Chrystusa stały się także przesłankami do porzucenia wyimaginowanego konstruktu beznamiętnego stoickiego mędrca. Erazm, wskazawszy na uczuciowość ludzkiego arcywzoru, wpisał tym samym obecność namiętności w istotę człowieka i poprzez dowartościowanie ich obalił ożywający w renesansie stoicki ideał apatii⁴. Tak oto przedstawia się zarys pola, na którym toczyły się chrystologiczne debaty renesansu. Wzmiankowane wcześniej dzieła Erazma, jakkolwiek dzisiaj mogą wydawać się zupełnie bez znaczenia, dawniej cieszyły się znaczną popularnością i stanowiły istotny wkład w rozwój i trwanie chrześcijańskiego humanizmu.

Przystąpimy teraz do omówienia każdego z owych traktatów z osobna, wskazując za każdym razem na 1) przedmiot sporu, 2) zwalczane stanowisko, 3) polemiczne argumenty Erazma i 4) jego rozwiązanie, jak również 5) moralny cel jego polemik. Podsumowując, postaramy się odpowiedzieć

⁴ Na temat etyki stoickiej w renesansie i sporu wokół znaczenia namiętności patrz: Copenhaver, Schmitt 2002, 263; Kraye 1988, 367–368; Kristeller 1985, 109. Warto wspomnieć, że nawet u tak często (z uwagi na *De remediis utriusque fortunae*) łączonego ze stoicyzmem Petrarki w samym centrum jego myśli leżą idee zupełnie sprzeczne ze stoicką etyką. W *De otio religiosorum* (Petrarca 1604, 46), wskazując na zbawienność „strachu”, o ile prowadzi do Boga, odrzuca tym samym stoickie przekonanie, że jedynie „radość”, „przezorność” i „wola” są dobrymi uczuciami (Diogenes Laertios 1984, 422).

na dwa pytania dotyczące Erazmowego stanowiska. Pierwsze z nich dotyczyć będzie prawomocności proponowanego przezeń rozwiązania, to jest tego, czy mimo eksponowania człowieczeństwa Chrystusa (immanencji) udało się zachować obecność jego boskości. Drugie zaś dotyczyć będzie użyteczności tegoż rozwiązania, to jest tego, czy Erazmowa wizja Chrystusa rzeczywiście przyczynia się do moralnego postępu chrześcijanina w pobożności (*pietas*).

Disputatiuncula de taedio, pavore, tristitia Iesu (1499)

Najprostszym sposobem na określenie przedmiotu sporu z Johnem Coletem jest zacytowanie pełnego tytułu poświęconego mu traktatu, który w przełożeniu na język polski brzmi: *Krótką debatę dotyczącą strapienia, trwogi i smutku Jezusa, wraz z tym, jak przybliżało się ukrzyżowanie; i dotyczącą słów, w których zdawał się modlić o uwolnienie od śmierci: „Ojcze, jeśli to możliwe, oddal ode mnie ten kielich”*. Rozpatrując jednak rzecz nieco szerzej, gdy uwzględni się już wzmiankowany wcześniej kontekst dyskusji, właściwym przedmiotem tego traktatu staje się ogólne znaczenie namiętności w życiu człowieka i istota człowieczeństwa Chrystusa jako wzoru do naśladowania w tym życiu.

Zdaniem Coleta, nic dla Chrystusa nie było bardziej niegodne jego miłosierdzia, niż drżeć z powodu bliskości śmierci, której przecież tak bardzo z miłości do nas pragnął, i niż modlić się o jej oddalenie. Skoro bowiem, jak wiemy, z radością cierpiało tak wielu męczenników, twierdzenie, że bał się Chrystus, ten najdoskonalszy z ludzi, zdaje się absurdem (Erasmus 1998, t. 70, 14–15, 22; LB, t. V, kol. 1266a–b, 1269c–d. Dalsze odwołania do tego dzieła umieszczane są bezpośrednio w tekście poprzez skrót DT i odpowiedni numer strony wydania CWE, a po średniku wydania LB). W związku z tym Colet uznaje, że trwoga i cierpienie Chrystusa miały całkowicie ponadludzki charakter i że wynikały one nie z troski o siebie i swój własny los, ale z boskiej przedwiedzy o przyszłym losie nieodkupionych Żydów, ludu, który – choć był wybrany – to jednak wolał zignorować przybycie prawdziwego Mesjasza (DT, 16, 21; Lochman 1989, 78–80; Seebohm 1914, 70–71). Takie wyjaśnienie, o czym Erazm dobrze wiedział, nie było zgoła niczym nowym, lecz stanowiło wykładnię dobrze już ugruntowaną w chrześcijańskiej tradycji i popartą takimi autorytetami jak Hieronim, Ambroży, Augustyn i Hilary [DT, 16, 19; 1266e, 1268b–d]. Mimo to jednak nie zawahał się Erazm przeciwstawić zdaniu Coleta i wystąpić z odmienną interpretacją cierpienia Chrystusa. Miał zresztą do tego zupełne prawo, jako że sprawa ta nie była dotąd rozstrzygnięta żadnymi kościelnymi rozporządzeniami, a jej definicja wciąż jeszcze pozostawała otwarta. Co więcej, sprzeciw Erazma nie stanowił

również żadnego precedensu, lecz miał już, jak sam autor zresztą przyznaje [DT, 66; 1290c], swoich prekursorów wśród teologów średniowiecznych (w traktacie tym cytuje Erazm Bedę, Bonawenturę i Tomasza z Akwinu).

Krytyka Erazma, jaką rozwija w *De taedio*, dotyczy dwóch zasadniczo spraw: po pierwsze hermeneutyki Pisma Świętego i – po drugie – niespójności proponowanego przez Coleta rozwiązania. Erazm broni tutaj historycznego sensu ewangelicznego świadectwa i zarzuca Coletowi, że z lęku przed przyjęciem dosłownego wyjaśnienia, podobnie jak Hieronim, tworzy tu on „wykrętne obejście”; jednakże, gdyby uważniej zbadał tekst, zauważyłby, że to, co zdaje się „rafą” (*rupes*), jest tak naprawdę jedynie „chmurą” (*nupes*) [DT, 22–23; 1269f]. Nie żeby interpretacja proponowana przez Hieronima była zupełnie błędna [DT, 23; 1269f]; owszem, Chrystus cierpiał z powodu nieodkupionych Żydów, ale cierpiał również i z innych powodów. Tylko przy równoczesnym przyjęciu owych „innych powodów”, a więc przy odczytaniu tekstu również w jego literalnym znaczeniu, udaje się uniknąć zasadniczych sprzeczności proponowanego przez Coleta rozwiązania. Jak bowiem inaczej wytłumaczyć to, że mimo iż strach i cierpienie Chrystusa wynikały z jego boskiej przedwiedzy, a ta była przecież niezmienna przez całe jego życie, to jednak modlił się on o odwrócenie zniszczenia Żydów jedynie w tym jednym określonym momencie? [DT, 17–18; 1267d]. Ponadto, po co miałby się modlić, skoro był wszechmocny i po co, skoro w swej wszechwiedzy wiedział, że modlitwa ta nie będzie wysłuchana? [DT, 20; 1268e]. Erazm rozwiązanie tych wszystkich trudności widział w afirmacji człowieczeństwa Chrystusa i cały tok rozumowania podporządkowuje temu jednemu zadaniu.

Po pierwsze, jak pouczają nas ojcowie i doktorzy Kościoła⁵, przyjąć należy, „że nasz zbawiciel Jezus przyjął kompletną naturę (*perfecta natura*) człowieka, z wszelkimi odczuciami, które mogłyby istnieć w Adamie, gdyby trwał on w swym pierwotnym stanie: zmysłowe ciało i zmysłową duszę podległą naturalnym namiętnościom” [DT, 23; 1270b]. Oznacza to, że wziął on na siebie wszystkie utrapienia, które powszechnie towarzyszą ludziom, jakkolwiek pozbawiony był tych, które są bezpośrednim przejawem pierworodnego grzechu (ułomność woli i rozumu) i tych, które dotyczą jedynie wybranych jednostek (np. wrodzonego kalectwa czy choroby). Odczuwał zatem, jak wylicza Erazm, „niemowlęstwo i słabość podeszłego wieku, pragnienie, głód, zmęczenie, smutek, ból, senność i tysiąc niedogodności naszego ziemskiego życia” [DT, 24; 1270d, por. DT, 37, 39; 1276c, 1277b]. Skoro jednak, by przekonać nas, że ma taką samą naturę jak my, wziął Chrystus na siebie również śmierć [DT, 51–52; 1283d] i skoro istniały w nim takie same

⁵ Erazm wspomina tutaj o Augustynie i Bonawenturze, cytując 15 dystynkcję III księgi *Komentarza do Sentencji* tego ostatniego. Jednakże w dalszej części, gdy mówi o tym, jakie utrapienia wziął na siebie Chrystus, jakkolwiek nie podaje swego źródła, zdaje się cytować także *Summa theologiae* Tomasza z Akwinu (ST, p. 3, q. XVI, a. 4; por. Granat 1959, 58).

uczucia, jak w każdym innym człowieku [DT, 37; 1276c], pojawia się pytanie, czy odczuwał również tak wszechobecne przecież uczucie strachu przed śmiercią.

Erazm bez wahania odpowiada twierdząco, wskazując na to, że ów strach jest nieodłączną częścią naszej natury i to nawet w stanie niewinności [DT, 25; 1270f–1271a]. To jednak, że strach przed śmiercią jako dyspozycja istnieje również przed grzechem, nie oznacza wcale tego, że sama śmierć jest czymś naturalnym. Erazm sprzeciwia się zatem stoikom głoszącym, że śmierci bać się nie musimy, gdyż złem nie jest, i cytuje Księgę Mądrości 1:13: „Bóg nie uczynił zła i nie ma upodobania w zniszczeniu żywego”.

A skoro – pisze Erazm dalej – [śmierć – D.N.] jest zła, dlaczego nie powinniśmy się jej lękać? Jako prawdziwy człowiek, Chrystus wzdragął się przed śmiercią, jak przed czymś złym w sobie i zrodzonym ze zła [DT, 37; 1276d].

Co więcej, jako że poziom odczuwanego strachu zależy od wartości tego, co zagrożone, i od wiedzy o wielkości zagrożenia, Chrystus – mając najbardziej wartościowe życie i będąc zupełnie pozbawionym nadziei na uniknięcie niebezpieczeństwa – odczuwał strach z najwyższą możliwą intensywnością.

Tak więc nie możemy porównywać bezwartościowości naszego ciała (*nostra plasmati vilitas*) do jego doskonałości, utrapienia naszej śmierci do jego udręki, niepewności naszych lęków do absolutnej jasności i pewności jego przewidywań, ani naszej ignorancji do jego przewidziedzy. Czy jest zdumiewające, że taki człowiek, człowiek tak samoświadomy (*sibi cognitum*), będzie przerażony tym rodzajem śmierci, który nie tylko przewiduje okiem swego umysłu, ale aktualnie ogląda przed sobą, jak gdyby była przed jego oczyma, skoro ma zupełną przewidziedź o każdym szczególe swej udręki? Z tego powodu Hieronim nazywa to „propasją” (greka ma *προπάθεια*), oznaczającą początek pasji [DT, 26; 1271d–e].

Kolejnym punktem rozwijanej przez Erazma koncepcji jest przekonanie, że jakkolwiek w Chrystusie istnieją te same, co w człowieku, uczucia, to jednak sposób, w jaki odnoszą się one do siebie nawzajem i do rozumu, przez wzgląd na brak skażenia grzechem, jest odmienny. Podtrzymując Augustyńskie przekonanie, że bezpośrednim skutkiem pierwotnego grzechu, za sprawą odjęcia łaski, jest powstanie w człowieku nieporządku i wewnętrznej walki (Nowakowski 2010, 80–81; Erazm 1992, 220), podkreśla Erazm, że w niewinnym Chrystusie wszystko współistnieje ze sobą w harmonii. Dzięki temu odparty zostaje wcześniejszy argument Coleta, że Chrystusowemu strachowi przed śmiercią sprzeciwia się jego miłosierdzie; w Chrystusie, inaczej niż u grzesznych ludzi, jedna emocja nie sprzeciwia się innej, nie tłumi jej ani z nią nie walczy:

W nim, każda siła umysłu i ciała nie odnajduje niczego przeciwnego sobie, czy to różnego, czy podobnego i kontynuuje wypełnianie swej naturalnej funkcji. W nim intensywna radość nie usuwa łagodnych uczuć przyjemności, ani intensywny ból nie tłumi innej bardziej łagodnej rany; najwyższa przyjemność nie powstrzyma najwyższego bólu, ani agonalny ból nie zduśi najwyższej przyjemności [DT, 43; 1279b].

Dodatkowo, jak pisze Erazm, Chrystus przyjął na siebie naturę o najbardziej wyostrzonej wrażliwości i nieprzytępionych zmysłach, która to natura zdolna była do odczuwania namiętności o najwyższym natężeniu, także bólu. Te trzy razem, największy strach z uwagi na swój przedmiot, największy ból z uwagi na wrażliwość natury i nietłumienie jednego uczucia przez drugie, sprawiły, że cierpienie Chrystusa staje się w interpretacji Erazma przeżyciem, jakiego nigdy nie doświadczył ani też nie doświadczy żaden inny człowiek.

Jego ciało przyjmowało pełne uderzenie każdego pojedynczego ciosu; tysiąc uderzyło w niego, a on odczuwał każdy z nich, każdy pojedynczy, jak gdyby był tylko jeden. Odczuwał on każdą możliwą cielesną dolegliwość tak wyraźnie, jak gdyby jego umysł niczego nie cierpiał; podobnie odczuwał on każdy rodzaj umysłowego uderzenia tak wyraźnie, jak gdyby nie cierpiało jego ciało. Czuł on każdy rodzaj bólu, zarówno umysłu, jak i ciała, w równej mierze pojedynczo i gromadnie, w taki sposób, że jego subtelna miłość nie mogła uczynić niczego, by pomniejszyć ciężar jego cierpienia, lecz raczej wielce go zwiększała [DT, 54–55; 1284f–1285a] (por. też Lochman 1989, 81).

Wreszcie, czyni Erazm ze słabości i nędzy Chrystusowego człowieczeństwa argument na rzecz doskonałości Syna Bożego i wielkości Jego miłosierdzia. Kiedy dla neoplatoników przypisywanie Chrystusowi jakiegokolwiek ułomności stanowiło naruszenie metafizycznej zasady *primum in aliquo genere* lub też groziło pomniejszeniem jego dobroci i cnoty, dla Erazma, jako przedmiot boskiego wyboru, stało się raczej dowodem na Bożą filantropię. Inni męczennicy umierali, spłacając dług wobec swej natury i wobec Chrystusa, a więc niejako z konieczności, a nie z wyboru. Chrystus był jedynym, który umarł z wolnego wyboru, z czystego miłosierdzia. Jeśli zaś zgoda ta wiązała się z wyborem ludzkiej natury z wszystkimi jej niedogodnościami, odczuwanie strachu przed własną śmiercią nie tylko nie usuwa wartości tego miłosierdzia, lecz raczej je potwierdza, gdyż Chrystus, mimo iż je przewidział, to jednak zgodził się wziąć je na siebie za nas. „Im więcej nieszczęść mu przypiszesz [...], tym bardziej zwiększysz chwałę miłości Zbawiciela” [DT, 49–50; 1282e]. Chrystus mógłby wziąć naszą naturę bez cierpienia, wołał jednak doświadczyć całej jej nędzy [DT, 53–54; 1284b nn.]. I jeśli w jego cierpieniu i poniżeniu widoczna była ludzka nędza, to w sensie moralnym i metafizycznym była to nie jego nędza, lecz nasza.

Wszystkie te niedole (*mala*), które Chrystus wziął na siebie, były naszymi niedolami, nie jego. Wszystkie nasze błogosławieństwa (*bona*), są jego błogosławieństwami, nie naszymi. Cierpiał on śmierć, która była jego i nie jego. Była jego, ponieważ cierpiał ją w rzeczywistości i nie była jego, ponieważ to z naszego powodu zapłacił on cenę śmierci, która zapoczątkowała się z nami. Odczucie lęku było nasze, nie jego, a jednak było także jego. Było ono nasze, ponieważ to dla nas wziął on na siebie naszą śmiertelną kondycję; było ono jego, ponieważ prawdziwie go doświadczył, w swym własnym umyśle i ciele, nie w naszych.

Pójdę dalej. Bał się on śmierci i nie bał się jej. Lękał się i nie lękał. Chciał jej i nie chciał. [...] Bał się on śmierci, nie jak my to czynimy, z konieczności, lecz dobrowolnie, a jednak prawdziwie był przerażony. Bał się naszych utrapień, nie swoich i w nasze imię, nie we własne. [...] Nie chciał on umierać, ponieważ śmierć sama w sobie jest złem i wroga naturze, którą przyjął. Chciał umierać, ponieważ miało przynieść to zbawienie tym, których umiłował [DT, 52–53; 1283f–1284a].

Erazm, jak widzimy, dokonuje tutaj ścisłego rozróżnienia pomiędzy ludzką i boską naturą w Chrystusie [por. DT, 20, 53; 1268d, 1283f]. W koncepcjach platonizujących, odrealniających człowieczeństwo Syna Bożego dostrzega bowiem zagrożenie nie tylko dla swej humanistycznej wizji człowieka, ale także dla chrześcijańskiej ortodoksji. Gdy mówi o konkretności i prawdziwej cielesności Chrystusa, sprzeciwia się Erazm gnostyckiej herezji doketyzmu (*δόκησις* = aparycja, fantom), głoszącej, iż ciało Syna Bożego nie było realne, lecz jedynie wyobrażone, a gdy podkreśla istnienie w Chrystusie dwóch różnych woli, ludzkiej i boskiej, sprzeciwia się późnostarożytnej herezji monoteletyzmu. „Chrystus bowiem – cytuje Erazm [DT, 52; 1283d–e] średniowiecznego Bedę – przejawia dwie wole, to jest, ludzką wolę, która wzdraga się przed cierpieniem, ponieważ słabe jest ciało, i boską wolę, która jest chętna i gotowa na nie” (Beda, *In Matthaei evangelium expositio*, 4 (PL, t. 92, kol. 115) (za: CWE)). Erazm uściśla później [DT, 58; 1286c], że Chrystus miał właściwie trzy wole, jak trzy były w nim natury: cielesna, rozumna i boska. Wole te jednak, w przeciwieństwie do tego, co odczuwamy jako ludzie w nas samych, nie prowadziły ze sobą walki, lecz mimo iż były odmiennymi impulsami, w działaniu zawsze podporządkowywały się woli najwyższej.

W człowieku występują trzy skłonności umysłu: duchowa (duch), skłaniająca nas ku temu, co dobre (dusza); przeciwna jej grzeszna (ciało), skłaniająca nas ku temu, co złe i trzecia – neutralna – będąca instynktem naturalnym, unikająca wszystkiego, co grozi naszym zniszczeniem, i dbająca o zachowanie naszego istnienia. W Chrystusie jednak, jako że przybrał on naturę bez grzechu, poza wolą boską istniały tylko skłonność duchowa i instynkt naturalny. Strach przed śmiercią nie miał więc źródła w grzesznej naturze, lecz w instynkcie naturalnym [DT, 60; 1287e].

Erazm w swoich próbach odnalezienia podobieństwa w strukturze wolicjonalnej Chrystusa i każdego innego człowieka, w swoim nacisku na konkretność jego życia i cielesność namiętności, rekonstruuje i uwidacznia zawarty w Chrystusie moralny wzorzec do naśladowania. Podkreśla, że oznaki lęku, jakie przejawiał on w przededniu swojej śmierci, nie powinny wzbudzać u interpretatorów zmieszania, skoro zadaniem tych uczuć jest przekonać i pouczyć nas, że Chrystus był prawdziwym człowiekiem, jak inni podległym niedolom naszej kondycji [DT, 65; 1289f]. W agonii Chrystusa widzi Erazm archetyp walki pomiędzy ludzką naturą a boskim nakazem, walki, którą Chrystus – jako wzorzec do naśladowania – przechodzi zwycięsko (Lochman 1989, 83). Colet zakładał, że człowieczeństwo Chrystusa podpo-

rządkowało się jego boskiej naturze w całkowicie harmonijny i stabilnie jednoczący sposób i że ludzki duch działał w nim w zupełnej zgodzie z duchem Boga; Erazm wolał wskazać na napięcie i dialektykę agonii Chrystusa jako na *exemplum* naturalnej kondycji ludzkiej egzystencji (Lochman 1989, 85–86). Patrząc na Chrystusa, konkluduje Erazm, większą uwagę powinniśmy zwracać zatem na jego człowieczeństwo niż na jego boskość. „Przedstawione były cechy ludzkości, nie dostojenstwo boskości. Ustanowił on przykład dla nas, byśmy go kochali i naśladowali (*aemulare*), a nie tylko podziwiali” [DT, 64; 1289e].

Apologia ad Iacobum Fabrum Stapulensem (1517)

Człowieczeństwo Chrystusa było przedmiotem również drugiej chrystologicznej dyskusji, jakiej podjął się Erazm latem 1517 roku w dziele *Apologia ad Iacobum Fabrum Stapulensem*. I podobnie jak kilkanaście lat temu w *Disputatiuncula*, także i tutaj tym, co skłoniło Erazma do zabrania głosu, było – wynikające ze skłonności Lefèvre’a d’Étaples do Platońskiej czy też Dionizjańskiej tradycji – nadmierne podkreślanie boskiej natury Chrystusa. Cała rzecz zaczęła się już w 1509 roku, gdy Lefèvre, zastanawiając się w swym *Quicunplex psalterium* nad szóstym wersem ósmego Psalmu (= Hebr. 2:7), „Minuisti eum paulo minus ab angelis” („Uczyliś go niewiele mniejszym od aniołów”), utrzymywał, że właściwe lekcja powinna brzmieć: „Minuisti eum paulo minus a Deo”, gdyż jego zdaniem poníženie Chrystusa dokonało się jedynie w stosunku do Ojca. Lefèvre swoją pozycję podtrzymywał zarówno w pierwszym wydaniu swych Pawłowych komentarzy (1512), jak i w drugim wydaniu Psalmów. Erazm zasugerował, że hebrajski przymiotnik *meat* (łacińskie *paulo minus*) ma jedynie czasowy sens (oznacza: „na krótką chwilę”), co rozwiązuje cały problem. Lefèvre odrzucił ten filologiczny argument, twierdząc, że nie ma tam żadnego odniesienia do trwania (Bedouelle 1998, XVIII–XXI). Uważał jednocześnie, że każda inna interpretacja tego fragmentu jest „heretycka (*impius*) i najbardziej niegodna Chrystusa i Boga [...], przeciwna duchowi i właściwa literze, która zabija” (Lefèvre, *Disputatio*, ASD IX–3 210:132–6)⁶. To właśnie te słowa tak uraziły Erazma, gdyż nie chciał on być traktowany jak heretyk⁷.

⁶ J. Lefèvre d’Étaples, *Disputatio*, ASD IX–3 210:132–6. Erazm cytuje go w *Apologia ad Iacobum Fabrum Stapulensem*, CWE, t. 83, s. 33, LB, t. IX, kol. 31e [dalej cytowane bezpośrednio w tekście jako AL].

⁷ Erazm wielokrotnie podkreśla, że wolał uniknąć tego konfliktu (np. CWE, t. 83, s. 55, LB, t. V, kol. 42c; *Ep.* 642, *Ep.* 650, *Ep.* 651 i – zwłaszcza! – *Ep.* 652, OE, t. III, s. 64, 72–75; CWE, t. 5, s. 91, 102–104) i nawet później, w listach do przyjaciół, nie potrafi z jego powodu ukryć swego zażenowania (por. *Ep.* 643, OE, t. III, s. 65; CWE, t. 5, s. 92). Ponadto szacunek, jakim

Erazm, podobnie jak miało to miejsce w *De taedio*, ostrze swej polemiki kieruje nie tyle przeciw samej proponowanej przez Lefèvre'a wykładni, co raczej przeciw twierdzeniu o jej wyłącznej prawdziwości. Wskazuje najpierw, że w nauczaniu Kościoła istnieją dwie uświęcone tradycją wykładnie: pierwsza, wywodząca się od św. Hieronima, i druga, wynikająca z lekcji Septuaginty [AL, 15; 22f]. Jeśli pierwsza jest poparta wielkim autorytetem, to drugą popiera autorytet nie mniejszy, gdyż nie tylko Erazm się za nią opowiada, ale także Atanazy, Teofilakt, Chryzostom, Augustyn i (wbrew temu, co głosi Lefèvre) Tomasz z Akwinu [AL, 18–19, 56] (Tomasz z Akwinu, *Super epistolas S. Pauli*, Turin i Rome 1953, 361–362 (za: CWE)). Co więcej, jak pisze Erazm, nawet sam Hieronim wykładni „niewiele niższym od Boga” poświęca tylko trzy słowa i to w dziele, którego autentyczność uczeni kwestionują, podczas gdy wszędzie indziej wybiera wersję „niewiele niższym od aniołów” [AL, 25] (Hieronim, *Commentarius in epistolam ad Galatas*, 2–4, PL, 26, 407d)⁸. Wreszcie, przechodząc do samej spójności proponowanej przez Lefèvre'a wykładni, pyta Erazm, jaki sens ma mówienie o Chrystusie, że został uczyniony „niewiele mniejszym od Boga”, skoro w relacji do Boga nie ma żadnej współmierności i wszelka różnica jest różnicą nieskończoną?

Chyba, że być może zamierzasz polegać na sofistycznych subtelnościach i argumentować, że tak jak człowiek, który ma pięć monet, ma także jedną monetę, tak ktoś, kto został uczyniony bardzo znacznie niższym, może być także określany jako uczyniony niewiele niższym [AL, 53–54].

Jednakże to nie owe drobne, a może nawet pozorne niespójności ściągające na siebie drwinę były rzeczywistą przyczyną sprzeciwu Erazma, ale zupełnie prawdziwe zagrożenie, jakie za koncepcją Lefèvre'a się kryło. Bowiem poprzez osłabianie dialektyki wiary i realizmu Wcielenia francuski myśliciel niebezpiecznie zbliżał się do koncepcji doketystycznej (Morisi 2008, 327). Erazm widział w niej zupełne przeciwieństwo swego chrześcijańskiego humanizmu i dlatego nie mógł pozostawać wobec pism i chrystologicznego stanowiska Jacques'a Lefèvre'a d'Étaples obojętnym.

Jak wspomnieliśmy już wcześniej, zasadniczym punktem, z którego w swojej wykładni wychodzi Erazm, jest czasowe rozumienie słów *paulo minus*, przy jednoczesnym zachowaniu odniesienia do aniołów; odczytuje on: „Uczyńłeś go na krótko niższym od aniołów” [AL, 32, 42 nn.]. Dzięki temu, przy jednoczesnym utrzymaniu znaczości poniżenia, udaje się ograniczyć je samo do pewnego tylko zakresu. Jak bowiem ludzka natura, będąc podległa cierpieniom i śmierci, jest znacznie niżej doskonałości aniołów, tak też

darzy Lefèvre'a d'Étaples, sprawi, że nawet później zawsze będzie się o nim wypowiadał z szacunkiem (*Ep.* 627, *Ep.* 675, OE, t. III, s. 50, 97–98; CWE, t. 5, s. 72, 135).

⁸ Hieronim, *Commentarius in epistolam ad Galatas*, 2–4, PL, 26, 407d. Dziełem spornym jest *Commentarioli in psalmos* 8 CCL, 72, 191 (za: CWE).

i Chrystus, przynajmniej pod względem swego ciała, jest *de facto* znacznie niższym od niezmienności aniołów. Greckie słowo *βραχύ τι* (oryginał dla łacińskiego tłumaczenia *paulo minus*) odnosi się zatem nie do „stopnia wielkości, lecz do długości czasu” [AL, 32, 34].

Erazm podkreśla, że gdy mówi o Chrystusie jako „niższym od aniołów” używa tego predykatu jedynie w odniesieniu do „Chrystusa wcielonego”. W ten sposób, gdy przypisuje się coś jednej lub drugiej naturze Chrystusa, nie mówi się tego w taki sposób, jak gdyby to była jedyna jego natura, lecz ze zrozumieniem, że jest ona połączona, „lub raczej zjednoczona *ὑποστατικός*” z jego inną naturą [AL, 28; 29b]. Uznaje zatem Erazm, iż mimo jedności Chrystusa jako osoby nie wszystkie jego atrybuty należą tak samo do jego boskiej i ludzkiej natury. Są bowiem wśród tych atrybutów i takie, które odnoszą się tylko do jednej z nich. Wbrew jednak temu, co zarzuca mu Lefèvre, Erazm nie przeciwstawia się istotowej jedności substancji Jezusa Chrystusa, gdyż wedle jego interpretacji, mimo iż rzeczywiście Chrystus ma pewne atrybuty z powodu swej boskiej natury i inne z powodu swej ludzkiej natury, to jednak, z uwagi na jedność jego *hypostasis*, są one orzekane o nim jako o całości, „do tego stopnia, że może On być nazywany Bogiem [również] wtedy, gdy płacze, martwi się, umiera i jest krzyżowany” [AL, 26–27; 28d]. To stanowiło Erazma, dopuszczające mówienie o zarówno boskich, jak i ludzkich atrybutach w odniesieniu do Chrystusa, nosi w chrystologii nazwę *communicatio idiomatum*, „łączności przymiotów” i jest zgodne z tradycją Kościoła (Granat 1959, 188, 190).

W kolejnym punkcie swojego dowodzenia, podobnie jak miało to miejsce w *Disputatiuncula*, sprzeciwia się Erazm twierdzeniu, jakoby poniżenie Chrystusa sprzeciwiało się dostojności jego boskości. Tym razem jednak argumentacja jest wyraźnie bardziej wyrafinowana i widać o wiele lepsze przygotowanie Erazma do dyskusowania o filozoficzno-teologicznych problemach. Korzystając z niedawno wspomnianej zasady *communicatio idiomatum*, wskazuje Erazm na to, że ten, kto jest „niższy” jedynie pod pewnym względem, nie jest „niższy” w ogóle – i dlatego stawiany przez Lefèvre’a zarzut tego, że czyni on Chrystusa bezwartościowym, jest zupełnie chybiony. Chrystus został poniżony, ale nie w taki sposób, który miałby naruszać doskonałość jego boskości, gdyż poniżenie to stosowało się nie do istoty jego boskości, lecz do stanu, w jakim się ona przez przyjęcie ludzkiego ciała znalazła, podobnie jak poniżenie Sokratesa przez zakucie go w łańcuchy nie naruszało godności jego duszy, lecz określało jedynie to, że znalazł się on w gorszym położeniu, niż wtedy, gdy w całej swej świetności chodził po rynku w Atenach; jednakowoż gdy mówimy o poniżeniu zarówno Sokratesa, jak i Chrystusa, odnosimy je do nich jako całości; obaj zostają poniżeni jako całość, a nie w jakiejś swej części [AL, 40–42; 35a nn.].

Ostatnim punktem chrystologicznej wizji Erazma z *Apologii*, i to punktem bez wątpienia dla niego najważniejszym, jest tak dobrze nam znane z *Disputatiuncula* podkreślenie konkretności i realności człowieczeństwa Chrystusa. Lefèvre twierdził, że wówczas, gdy Pismo święte mówi o Chrystusie w sposób szczególnie poniżający jego godność, nie tyle wyraża faktyczny stan rzeczy, lecz raczej podkreśla subiektywny ogląd krzyżujących go Żydów. Erazm uznaje jednak prawdziwość tych określeń i – cytując łączone w tradycji z osobą Chrystusa słowa z dwudziestego drugiego Psalmu (22:7), „ja jestem robakiem, nie człowiekiem, / Hańbą ludzi i wzgardą pospólstwa” – dowodzi absurdalności poglądów swego adwersarza. Ponadto, jeśli nazywanie „robakiem” odnosi się do najgłębszego upokorzenia, a upokorzenie to przejawia się w przyjęciu na siebie wszelkiego zła, to skoro Chrystus przyjął na siebie to zło i je faktycznie wycierpiał, to „był on, do tego stopnia, faktycznie robakiem”. Co więcej, jeśli by – jak chce Lefèvre – Chrystus mówił o sobie jako o bezwartościowym jedynie w słowach, to przecież, skoro wszystko, co On mówi, musi być prawdziwe, to również jego słowa nie mogą nie odnosić się do faktu jego rzeczywistej bezwartościowości. A już zupełnie słabe jest tłumaczenie, że opuszczenie Chrystusa przez Ojca odnosi się jedynie do tego, jak oceniali to Żydzi. Różni się to też od zdania wszystkich antycznych komentatorów i zbliża się raczej – wedle słów Erazma – do herezji Marcjona, który wedle Augustyna miał nauczać, że Chrystus cierpiał nie w rzeczywistości, lecz jedynie w swej wyobraźni [AL, 43–45; 36c nn.] (J. Lefèvre d'Étapes, *Disputatio*, ASD, IX–3, 211:168 i 214:248; Augustyn, *De haeresibus*, 14 (za: CWE)). Dlatego też, jak pisze Erazm w *Apologia*,

Gdy czytasz o żłobie i stajni, płaczącym dziecku, o tym, jak został obrzezany, gdy czytasz o zmęczonym Chrystusie, skłanianym przez głód do jedzenia z figowego drzewa, prowadzonego na górę i kuszonego przez diabła, gdy czytasz o Synu Człowieczym, które nie ma gdzie by głowy skłonić, podczas gdy lisy mają swoje nory, a ptaki swoje gniazda, gdy czytasz o Chrystusie płaczącym i jęczącym, o brzęcących w jego uszach zniewagach, kiedy przeglądasz całą opowieść o jego cierpieniu, powiedz mi, o czym innym czytasz, jeśli nie o tym, że Syn Boży został uczyniony mniejszym od wszystkich ludzi, tak by mógł być wyniesiony ponad wszystkie rzeczy. Gdy czytasz, że był on pozbawionym czci, wzgardzonym, najniższym z ludzi, gdy czytasz, że milczał jak jagnię na rzeź prowadzone, czyż nie czytasz, że był w pewnym małym stopniu umniejszony? Jako że żadna z tych rzeczy, które są mówione o Chrystusie nie obraca się przeciwko jego niewysłowionemu majestatowi, który zawsze domaga się podziwu ludzi a także aniołów, nie ma powodu, dla którego ktokolwiek, kto czci jego znakomitość, był zgorszony przypomnieniem o jego poniżeniu. Bowiem, jak mówi św. Hilary, „Majestat jego mocy nie jest tracony, gdy czczony jest poniżenie jego ciała, ponieważ najbardziej rozbieżne rzeczy są o nim prawdziwe, z uwagi na różne jego natury”. Fakt, że prawdziwie był on Panem wszystkich rzeczy (Rzym. 10:12) nie wyklucza słuszności nazywania go sługą. Jeśli niższym jest ten, który wykonuje uniżone zadanie, wówczas Chrystus, myjąc stopy uczniów, jest w pewnym sensie od nich niższy, ale jednocześnie jest ich Panem [AL, 48; 38e–39a] (Hilary, *De Trinitate*, 2.25 (za: CWE)).

Ten gest, jaki Chrystus wykonał względem swoich uczniów, był dla Erazma gestem symbolicznym, znamionującym świadome i niczym niewymuszone zniesienie boskiego majestatu do małości człowieka – zastąpienie relacji panowania relacją podległości. Syn Boży w dialektyce swoich natur chciał być dla nas znany zarówno w swojej boskiej wielkości, jak i w człowieczej małości. Jednakże dla człowieka doczesnego, jako pogrążonego w grzechu, większe znaczenie ma Chrystus uniżony, podczas gdy jego wielkość odnosi się bardziej do życia, które dopiero ma przyjść [AL, 34–35; 32d–e]. Erazm w swoim humanistycznym nastawieniu i nacisku na praktykę *imitatio* z obu tych chrystologicznych tendencji, jednej podkreślającej boskość natury Chrystusa i drugiej koncentrującej się raczej na jego ludzkiej naturze, wbrew Lefèvre’owi i innym platonikom konsekwentnie wybiera tę drugą. Tak więc, ujawniające się w poniżeniu konkretność i realność Chrystusa były dla Erazma najdoskonalszym życiowym wzorem, którego moralna realizacja stanowiła prawdziwe zwieńczenie *philosophia Christi*.

Ponadto, skłaniam się myśleć – pisał – że On sam preferowałby, byśmy koncentrowali się na tym aspekcie Jego samego, który On w najwyższym stopniu nam okazał, czekając na pokazanie chwały swego majestatu do czasu, który ma przyjść. Św. Paweł z pewnością jest dumny znając jedynie Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego (I Kor 2:2), to jest, nie Chrystusa, który jest wzniesiony wysoko, lecz Chrystusa w jego uniżonym stanie [AL, 35; 32e].

Podsumowanie

Na tym kończy się spór Erazma z platonizującymi tendencjami w chrystologicznej doktrynie i o ile mi wiadomo, żaden z jego późniejszych traktatów nie dotyczy już *sensu stricto* zagadnienia człowieczeństwa Chrystusa. Mające miejsce jeszcze tego samego roku, co dyskusja z Lefèvre’em, wystąpienie Lutra kazało Erazmowi – jak sam zresztą przyznaje – odłożyć na bok batalię o humanistyczne idee i *bonae litterae* i skoncentrować się na bardziej podstawowym zagadnieniu wolnej woli i ogólnego znaczenia tradycji. Niemniej jednak, mimo upływu czasu, pozostał Erazm wierny swej chrystologicznej koncepcji, jaką wypracował podczas tych wczesnych sporów z Coletem i Lefèvre’em. Co ciekawe, jednym z pierwszych krytyków Erazmowego pojęcia Chrystusa, zastanawiającym się niejako nad tytułową kwestią mojego wystąpienia, „tak immanentny, że aż nieobecny?”, był sam Marcin Luter, ujawniający swe wątpliwości na kilka miesięcy przed ukazaniem się *Apologii*, w liście do Johanna Langa: „Boję się – pisał – że Erazm nie daje wystarczającej ważności Chrystusowi, ani Bożej łasce, o których wie on znacząco mniej niż Lefèvre d’Étaples”⁹. Jednakże recepcja,

⁹ „Sed timeo ne Christum et gratia Dei non satis promovet, in qua multo est quam Stapulensis ignorantior”. List do Johanna Langa z 1 marca 1517 roku (WA, I, 90). Cyt. za: G. Bedouelle (1998, XV).

z jaką spotkała się wśród szesnastowiecznych teologów erazmiańska chrystologia¹⁰, potwierdziła to, co po części ustaliliśmy już podczas omawiania *Disputatiuncula* i *Apologia*, że Erazm w swej koncepcji wolnego wyboru Chrystusa i bardziej zaawansowanej filozoficznie zasady *communicatio idiomatum*, w sposób wyraźny i precyzyjny wyodrębnił i rozróżnił boską i ludzką naturę w Chrystusie. Co więcej, dialektyka sporu między tymi naturami i opowiedzenie się przeciwko herezji monoteizmu podkreśliły ten transcendentny wymiar Chrystusa jeszcze bardziej. A zatem, na tak postawione pytanie, czy „tak immanentny, że aż nieobecny?” zdecydowanie odpowiadamy „nie”, wskazując jednocześnie na to, że – paradoksalnie – to właśnie immanencja, poprzez swoją negatywność, była właśnie tym, co dowodziło transcendencji.

Wracając zaś do drugiego pytania, dotyczącego zgodności wykładanej w omawianych dziełach chrystologii Erazma z ogólnym kontekstem jego chrześcijańskiego humanizmu, a wyrażającego się precyzyjnie w pytaniu, czy proponowana przez niego wizja Chrystusa przyczynia się do moralnego postępu w *pietas*, konieczne jest określenie, na czym ów moralny rozwój polega. Oczywiście nie sposób przedstawić tutaj pełnej koncepcji praktycznej etyki Erazma, dlatego też ograniczymy się do kilku zasadniczych uwag. *Pietas*, jak każda cnota, powstaje poprzez wychowanie, to zaś jest niczym innym, jak kierowaniem naturą (Erazm z Rotterdamu, *O wychowaniu dzieci*, LB, t. I, 491e, 497d, 39, 58). Skoro zaś kierowanie to dokonuje się poprzez postępowanie od rzeczy widzialnych do niewidzialnych, to również wzrastanie w pobożności będzie musiało zasadzać się na przykładach realnych i konkretnych. „Doskonałą pobożność – pisze Erazm w *Enchiridionie* – opierać masz jedynie na ustawicznym staraniu się o to, aby od rzeczy widzialnych, które zwykle są albo niedoskonałe, albo «pośrednie», postąpić ku niewidzialnym” (Erazm 1965, 108). Człowieczeństwo Chrystusa jest dla nas moralną lekcją, jaką dobrowolnie, z czystego miłosierdzia, zgodził się on nam dać w swoim życiu. Jego uniżenie przypomina zatem postawę, jaką zajmuje wzorowy nauczyciel wobec swego wychowanka, gdy rozmawiając z chłopcem, sam zachowuje się trochę jak chłopiec (Erazm 2002, 171) i tym samym wpisuje się w podstawową strukturę opartej na grecko-rzymskim ideale wychowania (*paideia, humanitas*) humanistycznej koncepcji człowieka.

Tym wreszcie, co najpełniej przekonuje nas o użyteczności (*utilitas*) erazmiańskiej chrystologii, jest jej praktyczna realizacja, z jaką spotykamy się w męczeństwie i śmierci Tomasza Morusa, od którego zaczęliśmy niniejsze wystąpienie. Szczegółowa analiza zarówno jego rozważań, jak listów i traktatu *De tristitia Christi* odkrywa w jego dziele i życiu liczne ślady recepcji idei

¹⁰ Por. chociażby list Erazma do Johna Fishera z 8 września 1517 roku, w którym obwieszcza on, że „wszyscy teologowie jednym głosem, wszyscy nawet „fabryści” (*Fabristae*), przyznali mi palmę [zwycięstwa]”. *Ep.* 653, OE, t. III, s. 75; CWE, t. 5, s. 105.

Erazma, zwłaszcza tych pochodzących z *Disputatiuncula*. Morus, mniej lub bardziej świadomie, uczynił ze swoich ostatnich chwil wierne naśladowanie losów i postawy Chrystusa, tak jak przedstawione zostały w pismach rotterdamczyka. Wielokrotnie podkreślał on wrażliwość i słabość swojej natury, przyznawał się do odczuwanego strachu, a jednocześnie z pełną stanowczością, wygrywając niejako tę trudną potyczkę, konkludował: „odpowiedziałam krótko, wzruszywszy się w głębi duszy”, że zaprawdę nigdy już nie będę mieszał się w sprawy świata, aby mi oddano świat”. I podobnie jak Chrystus w ogrodzie Getsemane, niczym w jakiejś *propassio*, oddaje się później rozważaniu zarówno mąk Chrystusa, jak i swego własnego odejścia ze świata.

Zaprawdę, moja dobra córko – pisze do Małgorzaty – w tym wielka moja pociecha, że chociaż jestem z natury tak wrażliwy na ból, iż obawiam się nawet drobiazgów, jednak we wszystkich udrękach, jakie zniosłem, z których wcale nie najmniejsze ani najmniej liczne spotkały mnie już przed moim przyjściem tutaj, jak ci wcześniej wyjawilem, kiedy z ciężkim od lęku sercem przewidywałem wszystkie niebezpieczeństwa i rodzaje bolesnej śmierci, jakie przypuszczalnie mogły mnie później spotkać, i zatopiony w takich myślach często leżałem długo w bezsenności i niepokoju, podczas gdy moja żona myślała, że śpię, jednak nawet w takim strachu i ciężkiej zgryzocie dziękuję potężnemu miłosierdziu Bożemu – nigdy w mojej duszy nie zamierzałem zgodzić się na żaden niegodziwy postępek, który według mojego sumienia naraziłby mnie na gniew Boga, nawet choćby to oznaczało przyjęcie największych cierpień. I to jest najdalszy punkt, do którego może dojść człowiek troszczący się o swoje zbawienie. [...] Że zaś moje własne [sumienie – D.N.] może zapewnić mi zbawienie, tego jestem pewien i za to dziękuję naszemu Panu (More 1985, 120–121. Por. ibidem, 116).

Wykaz skrótów używanych w tekście

AL – J. Lefèvre d'Étaples, *Disputatio*

ASD – *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Amsterdam.

CWE – *Collected Works of Erasmus*, Toronto

DT – Erasmus of Rotterdam, *Disputatiuncula de taedio, pavore, tristitia Iesu*

LB – *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia*, Lugduni Batavorum

OE – *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodamum*, (red.) P. S. Allen

PL – *Patrologia latina*

WA – *D. Martin Luthers Werke* (Weimarer Ausgabe)

Bibliografia

Bedouelle G. (1998), *Introduction*, [w:] *Collected Works of Erasmus*, t. 83, University of Toronto Press, Toronto.

Copenhaver B.P., Schmitt C.B. (2002), *Renaissance Philosophy*, Oxford University Press, New York.

- Diogenes Laertios (1984), *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, PWN, Warszawa.
- Domański J. (1983), *Tomasz a Kempis i erasmiańska refleksja nad tekstem jako „uobecnieniem”*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 28, s. 5–18.
- Erazm z Rotterdamu (1973), *Adagia (wybór)*, przeł. M. Cytowska, BN, s. II, nr 172, Ossolineum, Wrocław.
- Erazm z Rotterdamu (1998), *Disputatiuncula de taedio, pavore, tristitia Iesu*, przeł. M.J. Heath, CWE, t. 70; LB, t. V.
- Erazm z Rotterdamu (2000), *Metoda prawdziwej teologii*, LB, t. V, 91f, [w:] tegoż, *Trzy rozprawy*, przeł. J. Domański, PAX, Warszawa.
- Erazm z Rotterdamu (2002), *O nabywaniu cnoty*, LB, t. V, 66d, przekł. zbiorowy, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 46, s. 167–183.
- Erazm z Rotterdamu (1970), *O wychowaniu dzieci*, LB, t. I, [w:] tegoż, *Pisma moralne (wybór)*, tłum. M. Cytowska, PAX, Warszawa.
- Erazm z Rotterdamu (2000), *Parakleza*, LB, t. V, [w:] tegoż, *Trzy rozprawy*, przeł. J. Domański, PAX, Warszawa.
- Erazm z Rotterdamu (1965), *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, LB, t. V, przeł. J. Domański, PWN, Warszawa.
- Erazm z Rotterdamu (1992), *Skarga pokoju*, przeł. M. Cytowska, BN s. II, nr 231, Ossolineum, Wrocław.
- Erazm z Rotterdamu (2000), *Trzy rozprawy*, przeł. J. Domański, PAX, Warszawa.
- Erazm z Rotterdamu (1970), *Wychowanie księcia chrześcijańskiego*, LB, t. IV, [w:] tegoż, *Pisma moralne (wybór)*, przeł. M. Cytowska, PAX, Warszawa, s. 137–301
- Green P.D. (1972), *Suicide, Martyrdom, and Thomas More*, „Studies in the Renaissance”, 19, s. 135–155.
- Granat W. (1959), *Dogmatyka katolicka*, t. 3: *Chrystus. Bóg-Człowiek*, KUL, Lublin.
- Hieronim, Commentarius in epistolam ad Galatas, 2–4, PL, 26, 407d.
- Kraye J. (1988), *Moral Philosophy*, [w:] *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. C.B. Schmitt, Q. Skinner, Cambridge.
- Kristeller P.O. (1985), *Myśl moralna humanizmu renesansowego*, przeł. M. Szymański, [w:] Kristeller P.O., *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, IFiS PAN, Warszawa.
- Kristeller P.O. (1943), *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Columbia University Press, New York.
- Kristeller P.O. (1961), *Renaissance Platonism*, [w:] tegoż, *Renaissance Thought. The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*, Harper Torchbooks, New York, s. 48–69.
- Lefèvre d'Étaples J., *Disputatio*, ASD, IX–3.

- Lochman D.T. (1989), *Colet and Erasmus: The Disputatiuncula and the Controversy of Letter and Spirit*, „The Sixteenth Century Journal”, 20, s. 77–87.
- Miernowski J. (2002), *Bóg-Nicość. Teologie negatywne u progu czasów nowożytnych*, przeł. M. Abramowicz, IFiS PAN, Warszawa.
- More T. (1985), *Pisma więzienne*, przeł. W. Giertych, A. Makowska, W. Morawski, A. Ponikowski, L. Ruszkowski, S. Tasiemski, W. Unolt, „W Drodze”, Poznań.
- Morisi A. (2008), *Kultura scholastyczna a kultura humanistyczna we Francji na przełomie XV i XVI wieku*, [w:] *Historia teologii*, t. III: *Epoka odrodzenia*, red. G. d’Onofrio, przeł. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków.
- Nowakowski D. (2011), *Absolutnie wolny? Wolność człowieka w filozofii Giovanniego Pico della Mirandoli*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica”, 24, s. 9–18.
- Nowakowski D. (2010), *Święty Augustyn a paradoks zła*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica”, 23, s. 61–88.
- Nowakowski D. (2018), *W obronie tradycji. Znaczenie tradycji w filozofii Erazma z Rotterdamu i jej obrona przed krytyką Reformacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Petrarca F. (1604), *De otio religiosorum libri duo eiusdem De vera sapientia*, Excudebat Ioannes le Preux, Bernae.
- Rist J.M. (1992), *Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul*, [w:] *From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought: Studies in Honour of Edouard Jeauneau*, ed. H.J. Westra, Brill, Leiden, s. 135–161.
- Seebohm F. (1914), *The Oxford Reformers*, J.M. Dent & Sons, New York.
- Trapp J.B. (1976), *John Colet, his manuscripts and the Ps.-Dionysius*, [w:] *Classical Influences on European Culture, A.D. 500–1500. Proceedings of an International Conference Held at King’s College, Cambridge, April 1969*, ed. R.R. Bolgar, Cambridge University Press, London, s. 225–221.
- Trial and Execution. The ‘Paris Newsletter’s’ Account, 4 August 1535* (2004), [w:] *A Thomas More Source Book*, ed. G.B. Wegemer, S.W. Smith, The Catholic University of America, Washington, s. 352–356.
- Trinka C. (2009), *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, University of Notre Dame Press, Indiana.

So immanent that absent? Christology of Erasmus of Rotterdam

Summary

The article is devoted to the Erasmus' Christology, depicted in two of his works: *Disputatiuncula de taedio, pavore, tristitia Iesu* (1499) and *Apologia ad Iacobum Fabrum Stapulensem* (1517). Erasmus in his vision of Christ as an incarnated God, puts special emphasis on his humanity that made him an adequate exemplar for man to imitation. John Colet and Lefèvre d'Étaples, with whom Erasmus quarreled and insisted on his divinity. Erasmus argued that his interpretation accords not only with the practices of the Christian piety, but also with the interpretation of Church Fathers; the opposite is exposed to the risk of falling into the docetic heresy.

Keywords: chrystology, communicatio idiomatum, pietas, piety, Erasmus of Rotterdam, John Colet, Lefèvre d'Étaples, Thomas More's death.