

HUMANITAS
I CHRISTIANITAS
W KULTURZE POLSKIEJ

REDAKCJA NAUKOWA TOMU
Mirosława Hanusiewicz-Lavallee

WYDAWNICTWO NERITON
Warszawa 2009

Paweł Stępień
Uniwersytet Warszawski

O wolności w średniowiecznej literaturze religijnej w Polsce

I. „Wolność [...] do głębi humanistyczna”

Komentując kwestię *De libero arbitrio* z *Summy teologii* św. Tomasa z Akwinu, Stefan Swieżawski zaznaczył, że „Pojęcie wolności należy [...] do pojęć, dookoła których nagromadziło się wyjątkowo wiele utrwalonych już przez bardzo długą tradycję znaczeń i skojarzeń”, po czym wskazał głęboki rozdział między XX-wiecznym rozumieniem wolności a jej rozumieniem właściwym dla myślicieli średniowiecza. Oto bowiem, jak stwierdził,

wydaje się nam, że wolny naprawdę jest tylko ten, kto jest wyłączną przyczyną swych czynów; a więc tylko te akty są w nas wolne, które nie posiadają żadnej innej przyczyny poza nami samymi. Ponadto wszyscy jesteśmy skłonni przyjąć jako niewątpliwy pewnik, że wolność nasza wzrasta, w miarę jak rosną dostępne nam możliwości, że stopień naszej wolności jest proporcjonalny do bogactwa wachlarza każdorazowo dostępnych nam ewentualności, pomiędzy którymi możemy swobodnie wybierać.

Wszelako, co podkreśla Swieżawski, w poglądach tych „zależni jesteśmy bezpośrednio od nowożytnej, a ściślej pokantowskiej myśli filozoficznej, która [...] stanęła na diametralnie różnych podstawach aniżeli założenia filozofii arystotelesowsko-tomistycznej”¹.

¹ S. Swieżawski, *Wstęp do Kwestii 83*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii 1*, 75–89, tłum. i oprac. S. Swieżawski, Kęty 1998, s. 425.

W średniowieczu natomiast prawdziwą wolność postrzegano jako pełnię życia umysłowego człowieka, pełnię życia jego intelektu i woli, która „nie polega na swobodnym dokonywaniu aktów wyboru, lecz na coraz pełniejszym posiadaniu prawdy (mądrości) i dobra (miłości)”². Wolność tę – za Jacques’em Maritainem – nazwał Swieżawski „wolnością autonomii” i tak odniósł do średniowiecznej tradycji teologicznej:

Poprzez *Komentarze do Sentencji* Piotra Lombarda i przez samego Lombarda, św. Bernarda i innych, ciągnęła się pomiędzy Tomaszem a Augustynem nieprzerwana nić wielkiej tradycji patrystycznej, w której obok mniej ważnego i przez wszystkich omawianego pojęcia wolności od przymusu (*libertas a coactione*) zarysowuje się jak najwyraźniej to inne, właściwe pojęcie wolności autonomii, zwanej w perspektywie teologicznej wolnością od winy i od nędzy (*libertas a culpa et a miseria*); naprawdę wolny jest człowiek, w którym może się rozwijać pełne życie duchowe, przyrodzone i nadprzyrodzone, nie natrafiając na przeróżne opory rozlicznych naszych braków, a zwłaszcza grzechu. Wolność ta w ostatecznym bilansie Bożej ekonomii obejmie po zmartwychwstaniu również i ciało człowieka, przejawiając się i na tym odcinku jako wolność od nędzy (tzn. od śmierci, chorób, rozkładu, zależności od granic czasowo-przestrzennych itp.)³.

O zagadnieniu wolności w myśli średniowiecza zob. też choćby: E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, red. nauk. A. Podsiad, tłum. J. Rybalt, przedmowa, przypisy i apendyksy tłum. I. Truskolaska, Warszawa 1959, s. 277–295 (rozdz. *Wolna wola i wolność chrześcijańska*); *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. 7: J.B. Korolec, *Filozofia moralna*, Wrocław 1980, s. 175–215 (rozdz. *Wolność – wolny wybór*); S. Swieżawski, *Problem wyzwolenia człowieka w myśli późnośredniowiecznej*, w: idem, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, Warszawa 1998, s. 41–58; idem, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 6: *Człowiek*, Warszawa 1983, *passim*; S. Kowalczyk, *Filozofia wolności. Rys historyczny*, Lublin 1999, s. 30–63; L. Schütz, *Libertas*, w: idem, *Thomas-Lexikon Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche*, Aufl. von E. Alarcón vorbereitet, wyd. 3, Pamplona 2006, zob. też <http://www.corpusthomaticum.org/tl.html> (30 XI 2008); H. Majkrzak, *Antropologia integralna w „Summie teologicznej” św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2006, s. 191–206.

² S. Swieżawski, *Wstęp...*, s. 426.

³ *Ibidem*, s. 426–427.

Swieżawski, przedstawiciel tomizmu egzystencjalnego, takie rozumienie wolności skłonny był „uznać [...] z pełnym przekonaniem za najwłaściwsze”⁴. Żywił bowiem przeświadczenie, że „Pełna wolność autonomii, utożsamiając się w nas z możliwie najdoskonalszym stopniem rozwoju mądrości i miłości, jest do głębi humanistyczna (miarą jej jest miara pełni człowieczeństwa)”⁵.

2. Wolność według Piotra Lombarda

Wniknięcie w tajemnice średniowiecznego, ukształtowanego na gruncie teologii, ujęcia wolności umożliwia lektura *Sentencji* Lombarda (zm. 1160). Księga druga tego dzieła – silnie zakorzenionego w tradycji ojców Kościoła, a zarazem stanowiącego fundament komentarzy takich mistrzów scholastyki, jak choćby Albert Wielki, św. Bonawentura, św. Tomasz z Akwinu czy Duns Szkot⁶ – przynosi systematyczne rozważania na temat wolności, nierozzerwalnie związane z namysłem nad wolną decyzją (*liberum arbitrium*).

Tę zaś Lombard określa jako zdolność rozumu i woli, władzę duszy rozumnej – władzę, za sprawą której człowiek może chcieć bądź dobra, bądź zła, odróżniając jedno od drugiego. Pragnienie dobra lub zła wynika z woli, rozróżnienia dokonuje rozum. „Wolna decyzja” jest przeto mianem, w którym przymiotnik „wolna” wiąże się z wolą, bo ta skłaniać się może już to ku dobru, już to ku złu, a rzeczownik „decyzja” odnosi się do rozumu, bo ten właśnie ma zdolność rozróżniania między dobrem a złem. Przy czym dobro wybrać można jedynie przy udziale łaski, ponieważ bez niej wola skłania się ku złu. Choć bowiem w duszy rozumnej istnieje wola naturalna, dzięki której człowiek chce dobra, to jednak pragnienie to jest zbyt mdłe i zbyt słabe, jeśli nie przyjdzie mu z pomocą

⁴ *Ibidem*, s. 426.

⁵ *Ibidem*, s. 427.

⁶ Zob. L. Hödl, *Lombardus Petrus*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, t. 5, red. T. Bautz, Nordhausen 1993, kol. 197–202.

łaska. Jej pojawienie się niesie duszy wsparcie i umocnienie, by mogła chcieć dobra skutecznie. Sama przez się, bez obecności łaski, może chcieć skutecznie tylko zła⁷.

Składność do grzechu jest gorzkim następstwem upadku Adama. Dążenie woli naturalnej ku dobru – dalekim echem rajskej doskonałości. Błogosławieństwo pomocnej łaski – owocem ofiary Chrystusa. Lombard objaśnia zatem, że wolność wolnej decyzji jako władzy duszy rozumnej inna była w raju, inna po jego utraceniu a przed Wcieleniem, inna jest po odkupieńczej Męce Syna Bożego, inna wreszcie będzie po Jego powtórny przyjsciu⁸. U kresu czasów ci, którzy w dniu Sądu znajdą się po prawicy Chrystusa-Sędziego, nie tyle odzyskają utraconą wskutek grzechu pierwotnego doskonałość człowieka, co osiągną jej stopień wyższy jeszcze, niż ów dany przez Stwórcę prarodzicom. W raju – wyklada Lombard – przed zerwaniem owocu z drzewa wiadomości wolna decyzja nie miała słabości do zła i cieszyła się wsparciem w pragnieniu dobra. Rozum osądzał wówczas, nie błędząc, co jest dobre, a co złe, wola zaś bez przeszkód mogła chcieć dobra. W czasach po upadku pierwszego człowieka i przed odnowieniem łaski wolna decyzja, uciskana i zwyciężana przez pożądlivość, miała słabość w złu, nie posiadając łaski w dobru. Mogła więc grzeszyć, a zarazem nie zdolna była powstrzymać się od grzechu, choćby nawet wiódł ku potępieniu.

Wcielenie, męka i zmartwychwstanie Syna Bożego przyniosły odnowienie łaski. I zanim zostanie ona ostatecznie umocniona, trwa okres, w którym wolna decyzja jest wprawdzie nadal uciskana przez pożądlivość, ale nie jest bezbronna. Jakkolwiek bowiem ma słabość w złu, to ma również łaskę wspierającą w dążeniu ku dobru. Wskutek wolności i słabości może grzeszyć. A choć nie może jeszcze w ogóle powstrzymać się od grzechu, to dzięki wolności i pomocy łaski może powstrzymać się od grzechu śmiertelnego.

Nadejdzie jednak i czas umocnienia, gdy nastanie pełnia łaski, a słabość człowieka zostanie zniszczona do ostatka. Wtedy to

⁷ Zob. Petrus Lombardus, *Sententiae*, Lib. II, dist. 24, cap. 3.

⁸ Zob. *ibidem*, dist. 25, cap. 5.

wolna decyzja nie będzie nie tylko zwyciężana, lecz nawet uciskana przez pożądlivość i nie będzie mogła grzeszyć, uwolniona od grzechu i skłonna jedynie ku dobru, co już jest udziałem aniołów i świętych. Skoro zaś Chrystus rzekł: „Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu” (J 8, 34)⁹, umocnienie oznacza dla wybranych uczestnictwo w pełniejszej wolności¹⁰.

Wolność ta – uczy Lombard – jest trojaka: od konieczności, od grzechu, od nędzy. Pierwszą wola człowieka ma zawsze i niezmiennie, tak przed, jak i po upadku Adama, jako że Bóg osądza ją według jej zasług. Konieczność wyklucza wolność, brak wolności wyklucza zasługę. Dlatego i dobrzy, i źli wolni są od przymusu.

O wolności od grzechu mówi św. Paweł, przeciwstawiając śmiertelną niewolę grzechu życiodajnej niewoli sprawiedliwości (Rz 6, 18; 6, 20–23). Wolność tę człowiek utracił grzesząc, lecz może ją odzyskać za sprawą łaski Syna Bożego (J 8, 36; 2 Kor 3, 17). I mimo że w śmiertelnym ciele niemożliwe jest życie zupełnie bezgrzeszne, to łaska sprawia, że w sługach sprawiedliwości grzech nie włada i nie króluje.

Wolności od nędzy zaznawali w raju pierwsi rodzice, a pełniej jeszcze – w czasie ostatecznego umocnienia – będą cieszyć się nią wybrani. Pierwszy grzech sprawił, że stworzenie popadło w niewolę zepsucia (Rz 8, 20–21), i dlatego w tym życiu nikt nie jest wolny od nędzy, która jest karą za występki Adama i Ewy¹¹.

Wolność od konieczności, dodaje Lombard, przynależy człowiekowi z natury. Wolność zaś od grzechu i nędzy niesie mu łaska. Wola może więc skutecznie pragnąć dobra i czynić je tylko za sprawą łaski, która wyzwoli ją, by mogła chcieć, oraz wesprze, by mogła uczynić¹².

Sentencje Lombarda stały się podstawąuczonych rozważań nad wolnością i wolną decyzją w następnych stuleciach. Komentatorzy Lombarda – mistrzowie średniowiecznych uniwersytetów – docie-

⁹ Biblia cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*, wyd. 3, Poznań–Warszawa 1980.

¹⁰ Zob. Petrus Lombardus, *op. cit.*, dist. 25, cap. 6, cap. 4.

¹¹ Zob. *ibidem*, cap. 8.

¹² Zob. *ibidem*, cap. 9.

kania swoje prowadzili wedle metody scholastycznej¹³, współtworząc tradycję religijnego intelektualizmu, wobec którego nieufność wyraziło w XV w. zarówno *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza a Kempis¹⁴, jak i polska *Rozmowa mistrza Polikarpa ze Śmiercią*. Niezależnie wszelako od rozziewu między scholastyczną uczonością dzieł uniwersyteckich a prostotą przekazu dzieł pisanych z myślą o nieuczonych, fundamenty rozumienia wolności wspólne były i dla akademickich mistrzów, i dla autorów zatroskanych o zbawienie duszy prostaczków.

3. Ujęcie wolności w *Manipulus florum* Tomasza z Irlandii

By dostrzec, w jakiej mierze nauka wyłożona w *Sentenciach* stanowiła nie tylko wspólne, dostępne gruntownie wykształconej elicie, ale także powszechne dobro kultury średniowiecza, należy sięgnąć do ówczesnych kazań. Aby zaś bliżej poznać zasoby myśli, z których czerpali kaznodzieje, można posłużyć się jednym z popularniejszych w XIV i XV stuleciu florilegiów – powstałym ok. 1306 r. kompendium Tomasza z Irlandii (zm. ok. 1340) *Manipulus florum*¹⁵. Zbiór ów, uporządkowany tematycznie i alfabetycznie, mieścił pomocne przy układaniu kazań wyimki zarówno z pism ojców i doktorów Kościoła, jak i autorów antycznych.

¹³ Zob. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode. Nach den gedruckten und ungedruckten Quellen bearbeitet*, t. 1–2, Berlin 1956 (o *Libri quattuor sententiarum* Piotra Lombarda, ich źródłach, przyjętej przez uczonego metodzie scholastycznej i znaczeniu jego dzieła w dalszych dziejach scholastyki zob. t. 2, s. 359–407). O metodzie scholastycznej zob. też choćby: S. Swieżawski, *Dział pomocniczo-naukowy*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *op. cit.*, s. (10)–(11).

¹⁴ Zob. W. Jaeger, *Humanizm i teologia*, wstęp M. Plezia, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1957, s. 21–23; S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*, Warszawa 1983, s. 54–55, 57.

¹⁵ Zob. R.H. Rouse, M.A. Rouse, *Preachers, Florilegia and Sermons. Studies on the „Manipulus Florum” of Thomas of Ireland*, Toronto 1979; A. Moss, *Printed Common-place-books and the Structuring of Renaissance Thought*, Oxford 1996.

Przytoczenia z dzieł starożytnych ujawniały mądrość pogan, która okazywała się zbieżna z nauką chrześcijańską. Jeśli przeto w Liście do Rzymian św. Paweł powiada: „W członkach [...] moich spostrzegam prawo [...], które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach” oraz jeśli dodaje: „Któż mnie wyzwoli z ciała [...] tej śmierci?” (Rz 7, 23–24), to niesprzeczna ze słowami Apostoła wydawać się mogła sentencja Seneki: „Maiores sum et ad maiora genitus quam ut mancipium sui corporis mei. Contemptus corporis sui certa libertas est”¹⁶. Jeśli zaś Chrystus w Ewangelii św. Jana ogłasza: „Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu” (J 8, 34), to potwierdzenia tych słów można było doszukiwać się w uwagach przypisanych Ciceronowi i Senece: „«Liber est estimandus qui nulli turpitudini servit». Tullius libro 2. rhetorice” oraz „«Quid est libertas? Potestas vivendi ut velis. Quis igitur vivit ut vult nisi qui recta sequitur. [...] Quis neget omnes leves, omnes cupidos, omnes denique improbos esse servos [...]». Seneca libro 10. rhetorice sue”¹⁷.

Chrześcijańskie rozumienie wolności, wyłaniające się z sentencji zgromadzonych przez Tomasza z Irlandii, zgodne jest z wykładem Lombarda. Cytat z traktatu św. Bernarda o *Łasce i wolnej decyzji* przypomina zatem o trojakiej wolności: od konieczności, od grzechu i od nędzy. Pierwszą posiada człowiek z natury, drugą dzięki łasce, trzecią zaś otrzyma w chwale królestwa niebieskiego¹⁸. Frag-

¹⁶ *Manipulus florum*, s.v. *Caro sive corpus*: „Wyższy jestem i zrodzony do rzeczy wyższych niż bycie niewolnikiem swego ciała. Pogarda dla własnego ciała jest niezachwianą wolnością”. Tu i dalej, jeśli nie podano inaczej, przekładu z języka łacińskiego dokonał autor artykułu.

¹⁷ *Ibidem*, s.v. *Libertas F*: „«Za wolnego uznać trzeba człowieka, który nie służy żadnej niegodziwości». Tulliusz w 2. księdze retoryki”; *ibidem*, s.v. *Libertas G*: „«Czymże jest wolność? Możnaścią, byś żył, jak chcesz. Któż więc żyje, jak chce, jeśli nie ten, kto postępuje uczciwie? [...] Któż zaprzeczy, że niewolnikami są wszyscy lekkomyślni, wszyscy pożądlivi i wreszcie wszyscy nieuczciwi?» Seneka w 10. księdze swej retoryki”. Pierwsza z cytowanych sentencji pochodzi z przypisywanego Ciceronowi traktatu *Rhetorica ad Herennium* (IV 17, 24), druga z Ciceronowego dzieła *Paradoxa stoicorum* (V 34–35).

¹⁸ Zob. *ibidem*, s.v. *Libertas E*.

ment z Augustyńskiej *Nagany i łaski* uzmysławia, iż zamknięcie wielkiego koła dziejów ludzkości oznaczać będzie nie tylko powrót wygnańców Ewy do rajskiego dziedzictwa, ale zarazem osiągnięcie przez zbawionych jeszcze większej doskonałości niż ta, którą cieszyli się pierwsi rodzice. A skoro znamieniem tej doskonałości była wolność, to w niebiańskiej Jerozolimie i ona osiągnie wyższy stopień. Oto bowiem w raju za sprawą pierwszej wolności woli człowiek mógł grzeszyć, natomiast za sprawą znacznie większej wolności ostatecznej, która przypadnie w udziale zbawionym, nie będzie już mógł grzeszyć. Nie inaczej stanie się z nieśmiertelnością i stałością. O ile przeto mocą pierwszej nieśmiertelności człowiek mógł nie umierać, o tyle mocą ostatecznej, doskonalszej – nie będzie mógł umrzeć. A jeśli pierwsza moc stałości dawała mu możliwość, by nie odstępował od dobra, to niebieska szczęśliwość stałości ostatecznej sprawi, że dobra nie będzie już mógł opuścić¹⁹.

Wiekuiście chwałę ojczyzny niebios, w której wybrani zażywać będą pełnej wolności, odmalowują również słowa Augustyna, zachęcającego wiernych – wygnańców i pielgrzymów – by nie przedkładali życia doczesnego nad żywot wieczny:

„Illuc festinate ubi semper vivatis. Si enim sic amatis istam miseram fluidamque vitam ubi cum tanto labore vivitis et ubi vix currendo, satagendo, suadendo, suspirando necessariis corporis satisfaciatis; quanto magis amare debetis vitam eternam, ubi nullum laborem sustinebitis, ubi semper summa securitas, summa felicitas, felix libertas, felix beatitudo: ubi implebitur illud quod Dominus dicit in ewangelio: Erunt homines similes angelis [...]”. Augustinus de utilitate agende penitentie²⁰.

¹⁹ Zob. *ibidem*, s.v. *Libertas C*.

²⁰ *Ibidem*, s.v. *Gloria eterna D*: „Tam śpieszcie, gdzie żyć będziecie stale. Jeśli bowiem tak miłujecie to nędzne i niestałe życie, gdzie z takim mozołem żyjecie i gdzie z trudem – biegając, krzątając się, nakłaniając, wzdychając – możecie zadośćuczynić potrzebom ciała, o ileż bardziej powinniście miłować życie wieczne, gdzie nie będziecie już znosić żadnego trudu, gdzie zawsze trwa najwyższy spokój, najwyższa szczęśliwość, szczęśliwa wolność, szczęśliwe zbawienie; gdzie wypełni się to, co Pan rzekł w Ewangelii: «Będą ludzie niczym aniołowie»” (por. Mk 12, 25; Mt 22, 30).

Kogo więc napawa radością prawdziwa wolność, przekonuje inny wyimek z pism św. Augustyna, ten powinien pożądać wolności od wszystkiego, co zmienne, a kogo raduje panowanie, ten powinien zostać poddanym Boga – jedynego króla spośród wszystkich władców, miłując go bardziej niż siebie samego²¹. Urywek zaś jednego z kazań św. Leona Wielkiego odsłania niewzruszony fundament prawdziwej wolności i prawdziwego pokoju. Fundamentem tym jest harmonia mikrokosmosu ludzkiej istoty, tożsama z hierarchią. Grzech Adama, godząc w hierarchię, wprowadził do człowieczego wnętrza zamęt – bunt prawa ciała przeciw prawu umysłu, ukazany przez św. Pawła w Liście do Rzymian. Dlatego, jak objaśnia św. Leon, prawdziwy pokój i prawdziwą wolność osiąga człowiek dopiero po przywróceniu wewnętrznego ładu, czyli wówczas, gdy ciałem włada duch, a zarazem duch poddany jest zwierzchności Boga²².

Ujęcie wolności, wpisane w sentencje Tomaszowego *Manipulus florum*, ujawnia wszakże nie tylko rysy wspólne z ujęciem wykładanym przez Lombarda. Ukazuje także nierozzerwalną więź wolności i miłości. O więzi tej głosi wyimek z komentarza św. Augustyna do Psalmu 67, pouczający, iż czynienie dobra winno wypływać nie ze strachu, lecz miłości, nie z lęku przed karą, lecz umiłowania sprawiedliwości, albowiem na tym właśnie polega prawdziwa i najwyższa wolność²³. Niewola przecież, jak przekonywał Augustyn w jednym z kazań, łączy się ze strachem, wolność natomiast z miłością, co potwierdzają słowa z listów św. Pawła i św. Jana: „Nie otrzymaliście [...] ducha niewoli, by się znowu pogрузić w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów” (Rz 8, 15) oraz „W miłości nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk, ponieważ lęk kojarzy się z karą” (1 J 4, 18)²⁴. Stąd w kilkakrotnie cytowanym przez Tomasza z Irlandii traktacie św. Bernarda *O miłowaniu Boga* pojawia się żarliwe wołanie:

²¹ Zob. *ibidem*, s.v. *Libertas A.*

²² Zob. *ibidem*, s.v. *Pax S.*

²³ Zob. *ibidem*, s.v. *Opus B.*

²⁴ Zob. Augustinus, *Sermones de Vetere Testamento* 33.

Domine Deus meus, „cur non tollis peccatum meum, et quare non aufers iniquitatem meam?” (Job VII, 20, 21) ut abjecta gravi sarcina propriae voluntatis, sub levi onere charitatis respirem; nec jam servili timore coercear, nec mercenaria cupiditate illiciar: sed agar spiritu tuo, spiritu libertatis, quo aguntur filii tui²⁵.

Duch przybrania za synów jest duchem wolności i wzajemnej miłości²⁶. Skoro zaś św. Paweł przypominał: „Wy [...], bracia, powołani zostaliście do wolności” oraz skoro przestrzegał: „Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie!” (Ga 5, 13), to wolności upatrywano także w służeniu bliźnim. *Manipulus florum* przytacza zatem urywek listu św. Ambrożego, który dowodzi, iż dla mędrca wolnością jest również służenie²⁷. Myśl tę biskup Mediolanu poprzedził słowami św. Pawła: „Nie zależąc od nikogo stałem się niewolnikiem wszystkich, aby tym liczniejsi byli ci, których pozyskam” (1 Kor 9, 19)²⁸. Po ten sam werset sięgnął też św. Bernard z Clairvaux, by uświadomić wiernym, że

in nostris aliquando tribulationibus esse nonnulla libertas, cum videlicet pro peccatis proximorum libera et liberali caritate laborem paenitentiae sustinemus, lugentes pro eis, ieunantes pro eis, vapulantes pro eis, et quae non rapuimus exsolventes. Unde et Paulus: „Cum liber essem”, inquit, „ex omnibus, omnium me servum feci”²⁹.

²⁵ Bernardus, *De diligendo Deo* 36: „O Panie, Boże mój! «Dlaczego nie zgładzisz grzechu mego i czemu nie usuniesz nieprawości mojej» (Hi 7, 21), abym zrzuciwszy nieznośne jarzmo własnej woli, odetchnął swobodniej pod wdzięcznym ciężarem miłości, by mnie nie przerażał strach niewolnika i nie łudziła chciwość najemnika, lecz by mną kierował Duch Twój, Duch wolności, który prowadzi synów Twoich”. Przekład polski: Św. Bernard z Clairvaux, *Pisma*, t. 1: *O miłowaniu Boga*, tłum. S. Kiełtyka, Kraków 1991, s. 86.

²⁶ Zob. *ibidem* 36.

²⁷ Przy czym list do Symplicjana cytowany jest tu jako tekst św. Hieronima, zob. *Manipulus florum*, s.v. *Servitus C*.

²⁸ Zob. Ambrosius, *Epistulae* II 7, 23.

²⁹ Bernardus, *Sermones de diversis*. *Sermo* 34, 3: „nieraz i w naszych uciskach jest jakaś wolność, gdy oto, natchnieni wolną i hojną miłością, znosimy trud pokuty za grzechy bliźnich, płacząc za nich, poszcząc za nich, bicząc się za nich i cierpiąc za to, co nie my przewiniliśmy. Dlatego też Paweł powiada: «Będąc wolnym od wszystkich, uczyniłem się niewolnikiem wszystkich»”.

4. Wolność w Kazaniu na dzień św. Katarzyny ze zbioru świętokrzyskiego

Jako przykład uobecnienia chrześcijańskiej nauki o wolności w literaturze religijnej polskiego średniowiecza posłużą trzy teksty: polsko-łacińskie *Kazanie na dzień św. Katarzyny z Kazań świętokrzyskich*, polskie *Rozmyślanie o żywocie Pana Jezusa* zwane *Rozmyślaniem przemyskim* oraz łacińskie *Kazanie XI Mikołaja z Błonia* ze zbioru *Sermones de tempore*.

Pierwszy z tych utworów – kazanie na święto Katarzyny Aleksandryjskiej – ukazuje wolność w najściślejszym zespoleniu z miłością. Werset obrany na temat (*thema*) pochodzi z Pieśni nad Pieśniami (2, 10) i wyraża miłosne wezwanie: „Wstań, [...] pośpiej się, miluczka moja, i pojździ”³⁰. Tym czułym wołaniem Chrystus Oblubieniec, Syn Boży i władca niebios, „<Bog> wszemogący” i „miłościwy” zarazem, „wabi” „w sławę kroła niebieskiego” zarówno „świętą dziewicę Katerzynę”, jak i „każdą duszę zbożną”, a nawet dusze najbardziej zatwardziałyh bądź wręcz pograżonych w rozpacz grzeszników.

Drogę od porzucenia grzechu do współkrólowania z Chrystusem anonimowy autor kazania przedstawia jako drogę miłości i doskonalenia się – w zgodzie z nauką św. Bernarda, który w traktacie *O miłowaniu Boga* głosi, że „Nec timor quippe nec amor privatus convertunt animam. Mutant interdum vultum vel actum; affectum numquam. [...] Charitas vero convertit animas, quas facit et voluntarias”³¹. Miłość ta jest ludzką odpowiedzią na nieskończoną miłość Boga, który „sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy”

³⁰ *Kazanie na dzień św. Katarzyny* cyt. za: *Kazania świętokrzyskie*, transkrypcja i oprac. W. Twardzik, tłum. łac. i objaśnienia źródłowe P. Stępień, w: „*Kazania świętokrzyskie*”. *Nowa edycja. Nowe propozycje badawcze*, red. P. Stępień, współpraca H. Tchórzewska-Kabata, I. Winiarska-Górska, Warszawa 2009, s. 246–249.

³¹ Bernardus, *De diligendo Deo* 34: „Ani bojaźń, ani miłość własna nie nawracają duszy. Zmieniają niekiedy okoliczności albo działanie, lecz nie serce. [...] Natomiast miłość nawraca duszę i rodzi w niej wolę czynienia dobra”. Przekład polski: Św. Bernard z Clairvaux, *op. cit.*, s. 82–83.

(1 J 4, 10)³². A skoro pierwszy z trzech nakazów miłosnej zachęty Oblubieńca brzmi: „Wstań, otbądź, [...] stadła grzesznego”, to odczytać w nim można potwierdzenie nie tylko uprzedzającej miłości Bożej, ale i łaski, wspierającej ludzką wolę, by mogła porzucić stan grzechu i skutecznie chcieć dobra.

Zrodzona zaś z miłości i łaski wola czynienia dobra przejawia się w ciągłym dążeniu do większej doskonałości poprzez wypełnianie drugiego nakazu: „pośpiej się w lepsze z do>brego”. Jak bowiem przekonywał Bernard z Clairvaux, nikt nie jest doskonały, kto nie pragnie być doskonalszy, a okazuje się doskonalszy, jeśli zmierza do jeszcze większej doskonałości³³. Kto zaś nie chce stać się lepszy, przestaje jednocześnie być dobrym³⁴.

Trzeci wreszcie i ostatni nakaz zawarty w wołaniu Oblubieńca: „po[s]jdzi tamoc do krolewstwa niebieskiego” wiąże się z przejściem z przemijającego, ziemskiego świata do wiekuistej ojczyzny niebios, w której wybrani będą radować się uczestnictwem w chwale „krola niebieskiego”. W tradycji egzegezy Pieśni nad Pieśniami za najdoskonalszą odpowiedź na wezwanie Oblubieńca uznawano męczeństwo³⁵. W nim bowiem wyrażała się najpełniej miłość do Chrystusa i Jego wierne naśladowanie – męczennik umierał z miłości do Zbawcy, który przyjął mękę i śmierć z miłości do każdej duszy. Również żywot św. Katarzyny opisuje pełne czułości wołanie Jezusa jako zachętę do odwzajemnienia Jego miłości poprzez męczeństwo.

Tradycja zaś, ukształtowana w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, postrzegała męczeństwo, czerpiąc tyleż z Biblii (zwłaszcza listów św. Pawła), co z filozofii greckiej i rzymskiej, jako szczególne świadectwo pełnej wolności cierpiącego. W *Liście do Rzymian* z początku II stulecia wiedziony na śmierć biskup Antiochii

³² Zob. Bernardus, *De diligendo Deo* 7.

³³ Zob. idem, *Epistolae* 34, 1.

³⁴ Zob. idem, *Epistolae* 91, 3.

³⁵ Szerzej o tym: P. Stępień, *Przemieniająca miłość Oblubieńca*. „Kazanie na dzień św. Katarzyny”, w: idem, *Z literatury religijnej polskiego średniowiecza. Studia o czterech tekstach: „Kazanie na dzień św. Katarzyny”, „Legenda o św. Aleksym”, „Lament świętokrzyski”, „Żołtarz Jezusów”, Warszawa 2003, s. 16–30.*

Ignacy wyznaje zatem: „volens pro Deo morior [...] Non ut Petrus et Paulus praecipio vobis. Illi apostoli, ego condemnatus; illi liberi, ego usque nunc servus. Sed si patiar, manumissus fiam Jesu Christi, ut resurgam liber”³⁶. „Christus in martyre est”³⁷ – przekonywał Tertulian. A św. Ambroży dodawał, że w Chrystusie jest wolność, kreśląc *List do Symplicjana*, w którym komentował słowa apostoła Pawła (1 Kor 7, 23), wzywającego chrześcijan z niewoli do wolności³⁸. List Ambrożego odsłania pokrewieństwo między mądrością filozofów pogańskich, nauczających, iż każdy mędrzec jest wolny, a mądrością zapisaną z Biblii oraz ucieleśnioną w żarliwym naśladowaniu Chrystusa³⁹. Skoro przeto cechą mędrca jest chcenie i skoro działa on z własnej woli⁴⁰, to wynikiem z miłości naśladowanie dobrowolnej Męki Chrystusa stanowi dowód i mądrości, i wolności. Ambroży woła:

Quid autem sublimius sancta Pelagia quae vallata a persecutoribus, priusquam tamen in eorum conspectum veniret, aiebat: „Volens morior”. [...] Pelagia Christum sequitur, libertatem nemo auferet, nemo captivam videbit liberam fidem insignem que pudicitiam et prosapiam prudentiae. Quod servum est, hic manebit, nullos in usus debitum. Magna igitur pia virginitatis libertas, quae saepta agminibus persecutorum inter maxima pericula integritatis et vitae nequaquam inclinata est⁴¹.

³⁶ Ignatius, *Epistola ad Romanos* 4: „umieram za Boga z własnej woli [...]. Nie wydaję wam rozkazów jak Piotr i Paweł. Oni – Apostołowie, ja – skazaniec, oni – wolni, ja – do dziś dnia niewolnik. Kiedy jednak będę cierpiał, wtedy stanę się wyzwoleniem Jezusa Chrystusa i powstanę z Nim wolny”. Przekład polski: Św. Ignacy Antiocheński, *List do Rzymian* 4, w: *Męczennicy*, wstępy, oprac. i wybór tekstów E. Wipszycka, M. Starowieyski, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1991, s. 181–182, autor listu nawiązuje tu do 1 Kor 9, 1 i 1 Kor 7, 22.

³⁷ Tertullianus, *De pudicitia* 22: „Chrystus jest w męczenniku”. Zob. M. Starowieyski, *Męczeństwo*, w: *Męczennicy...*, s. 123.

³⁸ Zob. Ambrosius, *Epistulae* II 7, 4.

³⁹ Zob. *ibidem*.

⁴⁰ Zob. *ibidem* II 7, 21; II 7, 22.

⁴¹ *Ibidem*, 38: „Cóż zatem wznioślejszego nad świętą Pelagię, która, otoczona przez prześladowców, jednak zanim stanęła przed nimi, mówiła: «Umieram dobrowolnie». [...] Pelagia idzie za Chrystusem, nikt jej nie odbierze wolności, nikt nie zobaczy zniewolonej jej wolnej wiary ani jej nadzwyczajnej wstydlivości, ani jej wrodzonej roztropności. To, co niewolnicze, pozostanie tutaj, niepotrzebne do

List biskupa Mediolanu ukazuje zarazem, że w duchu miłości mędrzec znajduje wolność w niewoli pojmowanej jako służba bliźnim. Nauka ta, o czym była już mowa, znalazła wyraz w wyimku z *Listu do Symplicjana* włączonym do *Manipulus florum*⁴².

Męczeństwo wreszcie jako dobrowolne naśladowanie zbawczych cierpień Syna Bożego prowadzi tych, co wzgardzili światem, do udziału w panowaniu Chrystusa Króla. „Jeżeliśmy bowiem z Nim współumarli”, zapewnia św. Paweł, „współ z Nim i żyć będziemy. Jeśli trwamy w cierpliwości, współ z Nim też królować będziemy” (2 Tm 2, 11–12). W męczennikach zatem chrześcijaństwo mogło znaleźć wzór dążenia do prawdziwej wolności i prawdziwego panowania, o których głosi Augustyn w przywoływanej już, pierwszej ze zgromadzonych w *Manipulus florum* sentencji na temat wolności⁴³.

W *Kazaniu na dzień św. Katarzyny* skwapliwa odpowiedź dziewicy Aleksandryjskiej na miłosne wezwanie Oblubieńca stanowić więc może przykład pozyskania zarówno pełni wolności urzeczywistnionej w męczeństwie oraz współkrólowaniu z Chrystusem, jak i wolności uobecnionej w służbie bliźnim. Oto bowiem w zamknięciu łacińskiego żywota św. Katarzyny, do którego polski autor odwołuje się w końcowych partiach kazania, męczennica kieruje do niebieskiego Oblubieńca modlitwę za jej przyszłych czcicieli. Chwilę przed ścięciem prosi, by każdy, kto na chwałę Jezusa rozpamiętywać będzie jej mękę, uzyskał przychylność Syna Bożego wówczas, gdy już to w godzinie śmierci, już to w jakiegokolwiek udreńce wezwie świętą Katarzynę. W odpowiedzi Chrystus przyzywa ją czule do niebios oraz zapewnia, iż spełni wszystko, o co prosiła⁴⁴.

niczego. Wielką zatem była wolność tej pobożnej dziewicy, która, otoczona przez tłumy prześladowców, wśród największych niebezpieczeństw grożących jej nienaruszalności i życiu, wcale się nie ugięła”. Przekład polski: Św. Ambroży z Mediolanu, *Listy*, t. 1, wstęp i oprac. J. Naumowicz, tłum. i przyp. P. Nowak, Kraków 1997, s. 81–82.

⁴² Zob. przyp. 27.

⁴³ Zob. przyp. 21.

⁴⁴ Zob. *Passio* (inc. „Tradunt annales historiae”), w: *Dvě verše starofrancouzské legendy o sv. Kateřině Alexandrinské*, wyd. J.U. Jarník, Praha 1894, s. 77–78.

Kazanie przedstawia wszakże nie tylko godną naśladowania drogę świętej dziewczeczki do wiecznego życia i zjednoczenia z Boskim Oblubieńcem w królewskiej wolności, ale także drogę grzechu, po której odwróceniu od Boga niewolnicy diabła kroczą ku wiecznej śmierci (Rz 6, 20–23). Zgodnie z tradycją sięgającą św. Hieronima polski autor wymienia cztery rodzaje grzeszników⁴⁵, do których – tak jak niegdyś do świętej Katarzyny – płynie pełne łaski i miłości wezwanie Syna Bożego: „Wstań, otbądź, [...] stadła grzesznego, pośpiej się w l<epsze z do>brego, po[s]jdzi tamoc do krolewstwa niebieskiego!”. „<Bog> wszemogący” zatem, jak świadczy Pismo, mówi „Wstań! [...] albo siedzącym, albo śpiącym, albo leżącym, albo uma<rłym>”, o czym przekonuje uzdrowienie ślepeca siedzącego przy drodze do Jerycha (Łk 18, 35–42), uzdrowienie paralytyka leżącego na łożu (Łk 5, 18–25), zbudzenie śpiącego w okowach Piotra (Dz 12, 6–11) oraz wskrzeszenie umarłego młodzieńca z Naim (Łk 7, 11–15)⁴⁶. Siedzący są przy tym figurą grzeszników, którzy „się k dobremu obleniają”, leżący – tych, którzy „się w<e z>łem kochają”, śpiący – zatwardziałych, czyli tych, którzy „się w grzeszech zapiekłają”, a umarli – tych, którzy „w miłości bożej rozpaczają”, czyli zwątpili w łaskę.

W Ewangelii św. Jana Chrystus powiada, iż „Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu”, oraz objawia, że prawdziwie wolni są ci, których on sam wyzwoli (J 8, 34; 8, 36). Niewolę grzechu, z jakiej wyrwać może odpowiedź na pełne miłości i łaski wezwanie „Wstań!”, *Kazanie na dzień św. Katarzyny* eksponuje w opisach drugiej, trzeciej oraz czwartej grupy grzeszników.

Drugą z tych grup łączy autor kazania z obrazem paralytyka, symbolizującego człowieka rozmiłowanego we złu i trwającego w złych uczynkach, człowieka, który nie pamiętając „dobra wieku jego, obiązał się temu”, co doczesne, człowieka nazbyt leniwego, by wstać i pełnić dobre uczynki, a zarazem człowieka, „qui propter

⁴⁵ Szerzej o tym: P. Stępień, *Przemieniająca miłość...*, s. 76–77.

⁴⁶ I w istocie, jak poświadcza Pismo, do każdego z nich – siedzącego, leżącego, śpiącego i umarłego – skierowany został nakaz „Wstań” (Mk 10, 49; Mt 9, 6; Mk 2, 11; Łk 5, 24; Dz 12, 7; Łk 7, 14).

momentaneum, <quod delectat, non ti>met eternum supplicium, quod cruciat⁴⁷. I można przypuszczać, że pod piórem pisarza z precyzją wyzyskującego brzmienia i odcienie znaczeniowe słów czasownik „obiązać się” (‘przywiązać się do czegoś’⁴⁸) pojawił się nie tylko w znaczeniu przenośnym, ale i z powodu swojej etymologii. Skłaniając się przecież własnowolnie ku doczesności i jej grzesznym nietrwałym rozkoszom, grzesznik sam nakłada na siebie więzy zgubnej niewoli, o czym przekonuje choćby upomnienie św. Ambrożego z *Listu do Symplicjana*:

Deponamus igitur tam gravem servitutis sarcinam, renuntiemus luxuriae ac deliciis, quae nos quibusdam adstringunt nexibus cupiditatum et vinculis ligant. Nihil enim prosunt deliciae stulto, et quicumque a pueritia dederit se deliciis, manebit in servitute, ut „vivens mortuus sit”⁴⁹.

Do przedstawienia trzeciej grupy występnych – zatwardziałych w grzechu – służy obraz Piotra w okowach z *Dziejów Apostolskich*, na który nakłada się współczesny autorowi *Kazania na dzień św. Katarzyny* obraz więźnia zakutego w dyby. Grzesznik „w grzeszech zapieklony” jest więc „jako kłodnik w ciemnicy skowany”, o którym „<pisze święty Łuka>sz”:

W nocy, po której Herod miał go wydać, Piotr, skuty podwójnym łańcuchem, spał między dwoma żołnierzami, a strażnicy przed bramą strzegli więzienia. Wtem zjawił się anioł Pański i światłość zajaśniała w celi. Trąceniem w bok obudził Piotra i powiedział: Wstań szybko! Równocześnie z rąk [Piotra] opadły kajdany (Dz 12, 6–7).

⁴⁷ „który dla chwilowej [przyjemności], co raduje, nie lęka się wiecznej męki, co dręczy”.

⁴⁸ Zob. W. Twardzik, P. Stępień, *Indeks – słownik wyrazów*, w: „*Kazania świętokrzyskie*”..., s. 328.

⁴⁹ Ambrosius, *Epistulae* II 7, 42: „Zrzućmy więc z siebie tak ciężkie brzemie niewoli, zrezygnujmy z rozpusty i rozkoszy, które nas krępują jakby jakimiś więzami i wiążą pętami namiętności. Nic bowiem nie pomagają głupiemu rozkosze, a kto od dzieciństwa będzie oddawał się rozkoszom, pozostanie w ich niewoli, tak iż «za życia umarł» (por. 1 Tm 5, 6)”. Przekład polski: Św. Ambroży z Mediolanu, *Listy*..., s. 83.

Mikołaj z Lyry, twórca najbardziej – obok *Glossy* Anzelma z Laon – upowszechnionego w XIV i XV stuleciu komentarza do Biblii⁵⁰, ubolewał, że męża tak świętego przedstawiać można jako symbol grzesznika. Wcześniej jednak interpretacji takiej bynajmniej nie uznawano za niewłaściwą, co potwierdza sam Mikołaj: „Doctores aliqui, exponentes moraliter incarcerationem Petri, dicunt, quod per ipsam significatur longa detentio peccatoris hominis in peccato”⁵¹. Nie inaczej przeto głosili kaznodzieje. Stąd np. w kazaniu Peregryna z Opoła o wskrzeszeniu młodzieńca z Naim (Łk 7, 11–15) postać Piotra w okowach ukazana jest jako figura grzesznika leżącego w grzechach śmiertelnych. Łańcuchy apostoła oznaczają kajdany win, jego uśpienie w ciemnicy – sen grzesznika w więżącym go stanie zła. Wołaniem „Wstań szybko!” budzi występnych sam Bóg – bądź to przez wewnętrzne natchnienie, bądź przez anioła, czyli kaznodzieję. A gdy grzesznik powstaje przez dobre postanowienie, natychmiast z rąk jego opadają okowy grzechów i tak uchodzi przed Herodem – diabłem, który wziął go w niewolę⁵². I jakkolwiek nie ocalał fragment *Kazań świętokrzyskich* objaśniający sens moralny uwięzienia św. Piotra, to można sądzić, że wykład ów nie odbiegał od wykładu przedstawionego przez Peregryna z Opoła.

Na niewolę grzechu, do której porzucenia wzywa upadłych miłosne wezwanie Syna Bożego, wskazuje wreszcie partia kazania opisująca czwartą grupę grzeszników – pogrążonych w rozpacz. Polski autor zapisał tu najpierw: „mowi Bog: Wstań! umarłym, jż w mi<łości bożej> rozpaczają”, po czym dodał w języku

⁵⁰ Zob. choćby: S. Wielgus, *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990, s. 124–127; K. Reinhardt, *Nikolaus von Lyra*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, t. 6, kol. 910–915.

⁵¹ *Biblia Sacra cum Glossis interlineari et ordinaria, Nicolai Lyrani Postilla et Moralitatibus, Burgensis Additionibus et Thoringi Replicis*, t. 6, Lugduni 1545, k. 186r–186v, kol. prawa: „Pewni doktorowie, wykładając moralnie uwięzienie Piotra, głoszą, że oznacza ono długie zasiedzenie człowieka występnego w grzechu”.

⁵² Zob. Peregryn z Opoła, *Sermones de tempore et de sanctis, e codicibus manuscriptis primum ed. R. Tatarzyński*, Warszawa 1997, s. 260 (55 (T56) *Dominica sexta decima post Pentecosten*).

łacińskim: „Et certe talium infinitus est numerus <et non est dom>us, in qua non iaceret mortuus”⁵³. Wzmianka o umarłych spoczywających w każdym domu odsyła do opowieści o dziesiątej pladze egipskiej w Księdze Wyjścia:

O północy Pan pozabijał wszystko pierworodne Egiptu: od pierworodnego syna faraona, który siedzi na swym tronie, aż do pierworodnego tego, który był zamknięty w więzieniu [...]. I podniósł się wielki krzyk w Egipcie, gdyż nie było domu, w którym nie byłoby umarłego (Wj 12, 29–30).

Skoro zaś krew baranka paschalnego ocaliła Żydów od Niszczyciela (Wj 12, 21–23) i skoro śmierć pierworodnych otworzyła drogę z niewoli faraona do ziemi obiecanej (Wj 12, 31–42), to w interpretacjach dziesiątej plagi kładziono nacisk na niewolę grzechu i wolność niesioną przez odkupienie. Bada zatem wyjście z ziemi egipskiej przez Morze Czerwone przedstawiał jako znak chrztu, który wyzwala z grzechów, a w ziemi obiecanej upatrywał symbolu niebiańskiego celu doczesnej wędrówki⁵⁴. Modlono się, by Pan, który o północy posłał anioła i uwolnił swój lud z ziemi egipskiej, zechciał także uwolnić wiernych od ich grzechów⁵⁵.

Głosząc wszelako o czwartej, najbardziej oddalonej od królestwa niebios, grupie grzeszników, autor kazania nie tylko przywoływał – poprzez wyimek z Księgi Wyjścia – wizję niewoli egipskiej jako niewoli grzechu. Kreślił zarazem obraz wolności złączonej ściśle z miłością i służbą bliźniemu w zgodzie z przytaczaną już myślą św. Bernarda z Clairvaux, który za przejaw wolności wśród trudów i ucisków doczesnej wędrówki uznawał płynącą z miłości pokutę za grzechy bliźnich⁵⁶.

Czwarty rodzaj grzeszników to występni pogrążeni wskutek rozpaczony już nie tyle we śnie, ile wręcz w śmierci grzechu. Roz-

⁵³ „I z pewnością niezmierna jest liczba takich i nie ma domu, w którym nie leżałby umarły”.

⁵⁴ Zob. Beda, *In primam partem Samuhelis libri IV. Nomina locorum* 2, 15.

⁵⁵ Zob. *Liber sacramentorum Gellonensis*, rubr. 2101.

⁵⁶ Zob. przyp. 29.

pacz bowiem oznacza, jak uczy Lombard, że człowiek głęboko wątpi o łaskawości Boga, sądząc, iż jego niegodziwość przewyższa ogrom Boskiej dobroci. I jest to grzech najcięższy – grzech przeciw Duchowi Świętemu, będącemu przecież miłością Ojca i Syna i dobrocią bez końca, którą miłują Oni i siebie wzajemnie, i każdego z ludzi⁵⁷.

Umarłych wskrzesić może tylko Bóg. Aby dodać wiernym otuchy i umocnić ich ufność tak w potęgę i miłosierdzie Syna Bożego, jak i w moc modlitwy Kościoła, autor kazania sięga po historię wskrzeszenia młodzieńca z Naim. Opowiada ją zwięźle w języku łacińskim, wykładając przy tym jej sens duchowy. Porażeni przez grzech śmiercią:

significantur per filium vi<due unicum, vide>licet matris Ecclesie. Tum que erat mul<ta turba civit>atis, videlicet multitudo intercedencium ex <animi affectu> karitatis, ad cuius uberes lacrimas et ad <multas preces> devotas dicit Iesus: Adolescens, tibi dico: Sur<ge! Et resedit, et> surrexit, et reddidit illum matri sue, videlicet Ecclesie⁵⁸.

Polski duchowny powtarza tu interpretację z *Wykładu Ewangelii według Łukasza* św. Ambrożego:

Sed quamuis suprema mortis spem vitae omnis aboleverint et tumulo proxima corpora iaceant defunctorum, verbo tamen Dei iam moritura resurgunt cadavera, vox redit, redditur filius matri, revocatur a tumulo, eripitur a sepulchro. [...] Etsi grave peccatum est, quod paenitentiae tuae lacrimis ipse lavare non possis, fleat pro te mater ecclesiae, quae pro singulis tamquam pro unicis filiis vidua mater intervenit; compatitur enim quodam spiritali dolore naturae, cum suos liberos letalibus vitiis ad mortem cernit urgueri. Nos ergo viscera ecclesiae sumus, quoniam membra sumus corporis eius, de carne eius et de ossibus eius. Doleat

⁵⁷ Zob. Petrus Lombardus, *op. cit.*, dist. 43, cap. I, par. 2.

⁵⁸ „Te bowiem [trupy porażonych przez grzech śmiercią] symbolizuje jedyny syn wdowy, a mianowicie matki Kościoła. A był wtedy wielki tłum z miasta, mianowicie mnóstwo wstawiających się ze szczerego uczucia miłości, i przez wzgląd na ich obfite łzy i liczne prośby pokorne rzekł Jezus: Młodzieńcze, tobie mówię: wstań! I usiadł, i wstał, i oddał go [Chrystus] jego matce, mianowicie Kościołowi”.

igitur pia mater, adstat et turba, non solum turba, sed etiam multa conpatiatur bonae parenti⁵⁹.

Ujęcie wolności poświadczone przez *Kazanie na dzień św. Katarzyny* harmonijnie łączy się z podzielanym przez jego autora przekonaniem Bernarda z Clairvaux, że to miłość, a nie bojaźń czy miłość własna, nawraca duszę i rodzi w niej wolę czynienia dobra. Przez usta kaznodziei przemawia przeto niebiański Oblubieniec, by miłosnym wołaniem zachęcić do porzucenia niewoli grzechu i chętnego zmierzania drogą dobra i coraz pełniejszej wolności aż do królestwa wolności doskonałej. Przebudzenie z otępienia występku dokonać ma się przy tym za sprawą miłości, a nie grozy. I choć to, co najistotniejsze dla ostatecznego skutku ludzkich wysiłków, rozgrywa się w obrębie relacji Oblubieńca Chrystusa i Oblubienicy – duszy człowieka, to jednak ani grzesznik nie pozostaje samotny wobec mocy zła, ani doskonały naśladowca Jezusa nie zapomina o swoich upadających braciach i siostrach. Tym zaś, którzy nie zdołali osiągnąć doskonałości i wolności męczenników, polskie kazanie niesie pokrzepienie i otuchę, przypominając, iż mogą zaznać wolności za sprawą gorącej modlitwy i łez pokuty ofiarowanych w intencji grzesznych bliźnich.

⁵⁹ Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 5, 7: „Choćby [...] potęga śmierci odebrała wszelką nadzieję zachowania życia i zwłoki umarłych już leżały na skraju grobów, [...] na głos Boga trupy zostają wskrzeszone, odzyskują głos; syna zwracają matce, odwołany jest z grobu, wyniesiony z mogiły. [...] A choć grzech jest ciężki i sam łzami swej pokuty obmyć go nie możesz, to niech za ciebie błaga Matka Kościoła, który jak matka wdowa wstawia się niejako za swych jedynaków. Lituje się nad nimi [...], widząc, jak jej dzieciom z powodu ich ciężkich występków śmierć grozi. [...] Jesteśmy [...] sercem Kościoła, jesteśmy bowiem członkami jego ciała [Ef 5, 30], jesteśmy z ciała jego, z jego kości. Smuci się więc dobra matka, rzesza ludu jej towarzyszy; nie tylko rzesza, ale wielka rzesza współczuje z dobrą matką”. Przekład polski: Św. Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, oprac. i wstęp A. Bogucki, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1977 (PSP 16), s. 197.

5. Wolność w *Rozmyślaniu przemyskim*

Kwestię nierozzerwalnej więzi wolności i męczeństwa podejmuje *Rozmyślanie o żywocie Pana Jezusa*. Rozważa dobrowolność ofiary Chrystusa oraz skupia się na zwycięskich, lecz trudnych zmaganiach Nowego Adama ze skutkami upadku pierwszego Adama, wynikłymi z naruszenia fundamentu prawdziwej wolności i prawdziwego pokoju w człowieku.

Jeśli wolność od konieczności przysługuje woli tak dobrych, jak i złych, to kłamstwem przeciw Bogu, który obdarzył ludzi władzą czynienia dobra i nieczynienia zła, są mniemania astrologów, że „adulterium non faciebat uoluntas propria, sed Venus; et homicidium non faciebat uoluntas propria, sed Mars; et iustum non faciebat Deus, sed Iouis”⁶⁰. O ileż większym bluźnierstwem byłoby zatem utrzymywać, że nieuniknioną godzinę śmierci Chrystusa wyznaczyła konstelacja gwiazd w chwili jego narodzin. Dlatego – jak powtarza za Piotrem Comestorem autor *Rozmyślenia* – wypowiedzianych w Kanie Galilejskiej słów Jezusa „Jeszcze nie przyszła godzina moja” nie można poczytywać za dowód, iż Syn Boży „godzin<y> swej[o] śmierci minąć nie mógł”. Albowiem „Krystus dobrowolnie umarł, a nie z potrzebizny”⁶¹.

Przekonuje o tym dobitnie również scena z Ogródu Oliwnego, w której Mesjasz, umocniony trzykrotną modlitwą, budzi Piotra, Jakuba i Jana słowami: „Śpicie jeszcze i odpoczywacie? A oto nadeszła godzina i Syn Człowieczy będzie wydany w ręce grzeszników. Wstańcie, chodźmy! Oto blisko jest mój zdrajca” (Mt 26, 45–46). W interpretacji św. Hieronima wersety te oznaczają, iż Chrystus dobrowolnie wydaje się na zabicie, a swoich uczniów zachęca:

⁶⁰ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 61, 23: „cudzołóstwa nie spełnia się z własnej woli, ale że to Wenus. Zabójstwa również nie popełnia się dzięki własnej woli, ale że to sprawa Marsa. I sprawiedliwości nie czyni Bóg, ale Jowisz”. Przekład polski: Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, oprac. E. Stanula, tłum. i wstęp J. Sułowski, Warszawa 1986, Ps 58–77 (PSP 39).

⁶¹ *Rozmyślanie przemyskie*, t. 1–2, transliteracja, transkrypcja, podstawa łacińska, niemiecki przekład, wyd. F. Keller, W. Twardzik, Freiburg in Br. 1998–2000, t. 1, s. 410 (*Czcienie 161*); Petrus Comestor, *Historia scholastica* 38, cyt. za: *ibidem*, s. 411.

„Non nos inveniant quasi timentes et retractantes, ultro pergamus ad mortem ut confidentiam et gaudium passuri vide ant”⁶². Na wolność Syna Bożego, który z własnej woli idzie na Mękę, wskazuje też komentarz św. Jana Chryzostoma: „His omnibus illos erudit, non necessitatis, neque infirmitatis, sed oeconomiae cujusdam ineffabilis rem esse: praesciebat enim venturum esse, nec solum non fugit, sed obviam Evit”⁶³. Nie inaczej sens Chrystusowego nakazu kierowanego ku apostołom objaśnia *Rozmyślanie*: „Wstańcie, czusz pojdzimy przeciw Judaszowi zdrajcy i Żydom a ofiarujmy sie dobrowolnie, by nas nie kryjących <sie> albo uciekających naleźli, ale by wiedzieli mękę owszeją dobrowolną”⁶⁴.

Przez ofiarę krzyża, której niezbywalnym warunkiem była wolność ofiarującego swe życie Zbawiciela, Nowy Adam dokonuje naprawy natury ludzkiej, skażonej upadkiem pierwszego Adama. A ponieważ w raju – zgodnie z sentencją św. Leona Wielkiego włączoną do *Manipulus florum* – podwalinę prawdziwej wolności i prawdziwego pokoju człowieka stanowiła wewnętrzna harmonia tożsama z życiodajną hierarchią, *Rozmyślanie przemyskie* przedstawia Chrystusowy trud przywracania wewnętrznego ładu, zmaconego przez śmiercionośny grzech.

Wolność, powiada św. Tomasz objaśniając trzecią prośbę Modlitwy Pańskiej, panowała więc w człowieku tak długo, jak długo dusza poddana była Bogu, a ciało tak podlegało duchowi, że nie doświadczało żadnego zepsucia powodowanego cierpieniem, chorobą, śmiercią. Kiedy wszakże:

⁶² Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* 4: „Niech nas nie znajdą załęknionych i wzbraniających się, dobrowolnie zdążajmy ku śmierci”. Przekład polski: Hieronim ze Strydonu, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, tłum. z jęz. łac. i przyp. J. Korczak, Kraków 2008 (ŻMT 46), s. 194.

⁶³ Joannes Chrysostomus, *In Matthaicum homiliae* 83, 2: „Nauczał ich na wszelkie sposoby, że [Jego męka] nie była dziełem konieczności ani słabości, ani jakiegoś niewyraźnego zrzędzenia. Przewidywał to, co miało nastąpić, a nie tylko nie unikał tego, lecz wychodził naprzeciw”. Przekład łaciński homilii przytaczany jest z edycji: PG 58, kol. 745–752. Przekład polski: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza, cz. 2*, tłum. z gr. A. Baron, J. Krystyniacki, Kraków 2001 (ŻMT 23), s. 467 (*Homilia* 83, 2).

⁶⁴ *Rozmyślanie przemyskie...*, t. 2, s. 366 (*Czienie* 411).

spiritus et anima, quae erat media inter Deum et carnem, rebellavit Deo per peccatum, tunc corpus rebellavit animae, et tunc mortem et infirmitates sentire coepit, et continuam rebellionem sensualitatis ad spiritum. [...] Sic est continua pugna inter carnem et spiritum, et homo continue deterioratur per peccatum. Est ergo voluntas Dei ut homo restituatur ad statum primum, ut scilicet nihil sit in carne contrarium spiritui⁶⁵.

Zanosząc do Ojca prośbę „bądź wola Twoja” chrześcijanie modlą się przeto o przywrócenie pierwotnego ładu – rajskiej hierarchii w mikrokosmosie ludzkiej istoty. Gdy zaś mówią „jako w niebie” – głosi wykład przypisywany św. Bernardowi z Clairvaux – to słowa te znaczą: „in Christo, in quo Dominico homine Deitas residet, et suae voluntati nunquam homo ille contradixit”⁶⁶.

W Nowym Adamie wszakże przywrócenie pierwotnej harmonii i wolności odbywa się w udrękach Pasji. Jak bowiem tłumaczył św. Ambroży, „Susceperat [...] hominis fragilitatem et ideo nec has partes recusavit infirmitatis humanae. Voluit deseri, uoluit prodi, uoluit ab apostolo suo tradi, ut tu a socio desertus, a socio proditus, moderate feras tuum errasse iudicium, perisse beneficium”⁶⁷.

⁶⁵ Thomas Aquinas, *Expositio in orationem Dominicam*, articulus 3: „duch i dusza, która była pośrodku między Bogiem i ciałem, zbuntowała się przeciw Bogu przez grzech, wówczas ciało zbuntowało się przeciw duszy i wtedy zaczęło doświadczać śmierci i chorób oraz ciągłego buntu sfery zmysłowej przeciw duchowi. [...] W ten sposób między ciałem i duchem jest nieustanna walka i człowiek nieustannie przez grzech ulega zepsuciu. Tak więc jest wolą Boga, aby człowiek został przywrócony do stanu pierwotnego, żeby mianowicie w ciele nie było nic przeciwnego duchowi”. W rozważaniach tych św. Tomasz przywołuje Rz 7, 23 i Ga 5, 17. Przekład polski: Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Modlitwy Pańskiej, czyli „Ojcze nasz”*, w: *Modlitwa Pańska. Komentarze średniowieczne*, red. K. Bielański, tłum. W. Zęga, Kraków 2004, s. 69.

⁶⁶ Bernardus, *Expositio in Orationem Dominicam* 5: „w Chrystusie, na którym jako na człowieku należącym do Boga spoczywa boskość i człowiek ten nigdy nie przeciwstawił się swojej woli”. Przekład polski: Św. Bernard, *Pierwszy komentarz do Modlitwy Pańskiej*, tłum. B. Szlagor, w: *Modlitwa Pańska...*, s. 34 (213).

⁶⁷ Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 5, 5: „Przyjął [...] ludzką słabość, toteż i co do tego nie wzbraniał się przyjąć skutków ludzkiej słabości. Chciał być opuszczony. Chciał, aby Go zdradzono, chciał, aby zdradził Go apostoł, abyś i ty, opuszczony przez swego towarzysza, przez towarzysza zdradzony, spokojnie znosił, jeśli twój sąd się pomyli, jeżeli stracisz majątek”. Przekład polski: Św. Ambroży, *Wykład...*, s. 180.

Ukrzyżowany, który zachęca do naśladowania Go w cierpieniach i uniżeniu, ukazuje przyszłym męczennikom i wyznawcom doskonały wzór przewycięzania smutku i trwogi, gdy modli się w ogrodzie Getsemani o oddalenie kielicha męki, ale każdą z trzech modlitw zamyka poddaniem się woli Ojca (Mt 26, 36–44). Św. Leon Wielki podkreślał przeto, że:

Haec vox capitis, salus est totius corporis; haec vox omnes fideles instruit, omnes confessores accendit, omnes martyres coronavit: nam quis mundi odia, quis tentationum turbines, quis posset persecutorum superare terrores, nisi Christus in omnibus et pro omnibus patri diceret: fiat voluntas tua? Discant igitur hanc vocem omnes Ecclesiae filii; ut cum adversitas violentae alicuius tentationis incumbit, superato timore formidinis, accipiant tolerantiam passionis⁶⁸.

Odmalowując scenę pierwszej modlitwy Jezusa, autor *Rozmyślenia* również zwraca uwagę wiernych na korzyści, jakie odnieść mogą z rozważania Chrystusowej gotowości do przyjęcia woli Ojca – woli przeciwstawnej pragnieniom strwożonego człowieka, które rozum uzasadnia przekonującymi argumentami. Tak zatem, jak wcześniej Maryja Jego samego⁶⁹, prosi Boga, by odkupienie nastąpiło bez Męki, skoro w swej wolności i wszechmocy Stwórca może uczynić wszystko:

Ojczye mój niebieski i Boże, wiem, iż wszystkie rzeczy są w tobie podobne, tegodla możesz ten świat podług dobrowoleństwa twego sprawić,

⁶⁸ Thomas Aquinas, *Catena aurea, Expositio in Matthaeum*, caput 26, lectio 11 (ze wskazaniem: „Leo Papa in Serm. 7 de Passione”): „Te słowa Głowy są zbawieniem dla całego ciała. Te słowa uczą wszystkich wiernych, dodają zapału wyznawcom, przynoszą koronę męczennikom. Któż zniósłby nienawiść świata, burze pokus, represje prześladowców, gdyby Chrystus nie mówił Ojcu we wszystkich i za wszystkich «bądź wola Twoja»? Niech słuchają tych słów wszyscy synowie Kościoła i jeśli przyjdzie jakaś gwałtowna próba, niech przewycięzają strach i nie boją się męki”. Przekład polski: Św. Tomasz z Akwinu, *Ewangelia Ojców Kościoła*, wybór i tłum. J. Salij, Poznań 2001, s. 356–357 (Mt 26, 39).

⁶⁹ Zob. *Rozmyślenie przemyskie...*, t. 2, s. 140 (Czcienie 330): „wiem, iż możesz człowieka wykupić, nie cirpiawszy tako wielkie boleści ani tej okrutnej męki, bo ty możesz przemoc, co sam CHCESZ”.

a przeto, jestli podobno, stań się, aby mnie nie umarwszy, śmierć umarła, człowiek odkupion, niebo otworzono.

Modlitwę swą zamyka jednak kornym poddaniem swej ludzkiej woli wyrokowi Boga: „a wszakoż nie moja, ale twa stań się wola, czusząc nie człowiecza się popełni wola, ale się stań podług bożego wyłożenia. W tem nas naucza naszą wolą karać a na bożą przepuszczać”⁷⁰.

Wolę Boga, by przyjąć ludzkie ciało i brzemień dobrowolnej Męki, przeciwstawia człowieczemu strachowi również Archanioł Gabriel, który umacnia ociekającego krwawym potem Jezusa: „A wszakoż nie przeciw twej woli bierzesz cierpienie, ale dobrowolnie chcesz człowieka odkupić”⁷¹. „Miły Krystus” jednakże „przy swej męce” skrył moc Bóstwa, a „ukazał ciało człowieczeństwa i przyjętej krewkości”⁷². Dlatego też chaos, który wdarł się do ludzkiej istoty wskutek występku Adama, dotyka człowieczej natury Mesjasza. Przyczynę gorzkich zmagania z wewnętrznym zamętem objaśnia zwięźle i precyzyjnie traktat *Meditationes vitae Christi*:

Fuit enim tunc in Christo quadruplex voluntas, scilicet voluntas carnis, et hec nullo modo volebat pati; voluntas sensualitatis, et hec remurmurabat et timebat; voluntas rationis, et hec obediebat et consenciebat, nam iuxta Isaiam: „Oblatus est, quia ipse uoluit”. Et fuit in eo voluntas divinitatis, et imperabat et sententiam dictabat. Igitur quia verus erat homo et ut homo in magna erat angustia positus⁷³.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 336 (Czcienie 399).

⁷¹ *Ibidem*, s. 340 (Czcienie 400).

⁷² *Ibidem*, s. 348 (Czcienie 404).

⁷³ Johannes de Caulibus, *Meditationes vite Christi* 75: „Czworaka wola wówczas była w Chrystusie: pożądanie ciała, i to opierało się cierpieniu; pożądanie niższej duszy, i to czuło obawę i lękało się; wola rozumnej duszy, i ta była posłuszna i zgadzała się; powiedziano bowiem u Izajasza: «Ofiarowan jest, iż sam chciał»; i wreszcie znajdowała się w Nim Boska Wola, i ta nakazała i wypowiedziała wyrok śmierci. Ponieważ bowiem był prawdziwym człowiekiem, podlegał jako człowiek śmierci”. Przekład polski: Jan de Caulibus, *Rozmyślenia o życiu Jezusa Chrystusa*, oprac. A. Lubik, wyd. 2, Kraków [1936], s. 230.

Polskie *Rozmyślanie* skupia się zaś na opisie walki Nowego Adama z buntem uczuć przeciw rozumowi, czyli ludzkiej natury przeciw Boskiej woli:

człowieczeństwo warowało sie albo bało śmierci i bostwo ją wybrało. Tegodla strach przyc<i>śnienia okropnej śmierci począł[a] rozumność roztapiać jego i było między im takie poruszenie, iż sie uczynił jako w dokonaniu, czusz w takim bojowaniu <przeciw śmierci>; bo podług człowieka przyrodzenia chciał śmierci uciec, ale bostwo oszweją chciało, aby umarł. A z takiego boju począł sie pocić barzo mocno i uczynił sie pot jego jako kropie krwi ciekącej na ziemi<ę>⁷⁴.

Ów ciężki i zwycięski bój, wynikły z przyjęcia przez wcielnego Boga ludzkiej słabości, rozgrywa się, jak zaznacza Tomasz a Kempis, „propter nos debiles et pusillanimes confortandos egisti salubrius, ne forte aliquis durius temptatus desperet de venia vel salute”⁷⁵. Stąd trzecią i ostatnią modlitwę w Ogrodzie Oliwnym autor *Rozmyślania* przedstawia jako wyraz pokornego i ostatecznego już podporządkowania się woli Boga – posłuszeństwa aż do śmierci wbrew trwodze człowieczej natury i niemocy ludzkiego ciała:

Gospodnie, ojcze moj, wysłuchaj mię, bo zaprawdę duch jest gotow, ale ciało mdłe; tegodla nie od<w>racaj twego weźrenia ode mnie, twego syna. Weźry, ojcze, iż nie podług mej winy idę na mękę, alem tobie ofiarowan, dan[o] obiata mej niewinności *prze*, za winy grzesznych, *aby* sie popełniło, co jest rzeczono przez proroki, iż ty mnie ślesz, syna twego, na odkupienie świata; a przeto wysłuchaj mie, ojcze, abych tobie posluszen był aż do śmierci. *Uczyń* rychlej wysłuchanie, bom w wielikiem udręczeniu *i* weźry na mą duszę, iż jest niewinna; tegodla *prze* me nieprzyjaciele wyzwol mie. Jestli podobno, oddal ode mnie ten kielich, ale sie stani podług wolej twej⁷⁶.

⁷⁴ *Rozmyślanie przemyskie...*, t. 2, s. 352 (Czienie 407).

⁷⁵ Thomas a Kempis, *De passione Christi* 2: „dla umocnienia nas słabych i małodusznych, ażeby ktoś ciężej doświadczony nie zwątpił w przebaczenie lub zbawienie”. Przekład polski: Tomasz a Kempis, *Pasja. Męka Chrystusa według czterech Ewangelii*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 8.

⁷⁶ *Rozmyślanie przemyskie...*, t. 2, s. 362, 364 (Czienie 410).

W modlitwie tej pobrzmiewają echa Psalmu 30 (31), którego werselem „W ręce Twoje powierzam ducha mego” zawołał Chrystus na krzyżu. Komentując zawartą w psalmie tym prośbę o wyzwolenie z rąk nieprzyjaciół, św. Augustyn naucza: „Illi inimici sunt contra quos orandum est, diabolus et angeli eius: ipsi nobis inuident regnum caelorum, ipsi nolunt ut adscendamus unde illi deiecti sunt; ab his oremus erui animam nos tram”⁷⁷. Walka Nowego Adama o przywrócenie wewnętrznej harmonii w człowieku jest walką z księciem ciemności. Okiełznanie zaś własnej woli poprzez poddanie jej woli Boga zaświadcza o zwycięstwie.

Stąd zatem opis Chrystusowych zmagania zamyka w *Rozmyślanii* sentencja, pouczająca wiernych, iż drogą do niewoli grzechu i piekła jest uleganie własnej woli: „Mowi tu święty Grzegorz: «Przestanieli swawola a piekiel będzie <...>; bo swawola Boga gniewa, raj łupi, piekiel bogaci a wszemu grzechowi jest początek»”⁷⁸. Myśl ta pojawia się w jednym z kazań św. Bernarda, skąd zaczerpnął ją do *Manipulus florum* Tomasz z Irlandii:

„Cesset voluntas propria et infernus non erit, in quem enim deseuit ignis nisi in propriam voluntatem. Nam propria voluntas Deum impugnat et adversus eum extollitur; ipsa est que paradysum spoliat infernum ditat sanguinem Christi evacuat et dicioni diaboli mundum subiugat”. Bernardus sermone 121⁷⁹.

Ukazując na przykładzie Męki Jezusa ścisłe połączenie wolności i męczeństwa, *Rozmyślanie przemyskie* stawia przed oczyma wiernych najświętszy wzorzec pokory, posłuszeństwa i skwapliwej gotowości do podjęcia cierpienia z miłości do upadłego człowie-

⁷⁷ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 30 (4), 2: „Nieprzyjaciółmi, przeciwko którym należy się modlić, są szatani i ich aniołowie. Oni zazdroszczą nam królestwa niebieskiego, nie chcą, abyśmy dostali się tam, skąd oni zostali wyrzuceni”. Przekład polski: Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów...*, Ps 1–36 (PSP 37), s. 160.

⁷⁸ *Rozmyślanie przemyskie...*, t. 2, s. 364 (Czienie 410).

⁷⁹ *Manipulus florum*, s.v. *Voluntas* X: „Niechby ustąpiła własna wola, a nie będzie piekła! [...] Albowiem własna wola zaczepia Boga i podnosi się przeciw niemu; ona sama jest tym, co łupi raj, bogaci piekiel, usuwa krew Chrystusa i poddaje świat władzy diabła”.

ka. Przy czym o ile wolność – przejawiającą się w dobrowolności Chrystusowej ofiary – mogą osiągnąć najdoskonalsi naśladowcy Odkupiciela, gotowi umrzeć z miłości do Niego, o tyle każdy z rozmyślających nad życiem i śmiercią Chrystusa dążyć winien do przywrócenia wewnętrznej wolności i pokoju poprzez poddanie ciała duchowi, a ducha – woli Boga.

6. Wolność w *Sermo XI z Sermones de tempore* Mikołaja z Błonia

Trzecim z przykładów uobecnienia chrześcijańskiej nauki o wolności w literaturze religijnej polskiego średniowiecza jest *Kazanie XI* Mikołaja z Błonia ze zbioru *Sermones de tempore*⁸⁰. W tekście tym uczony kaznodzieja przypomina słuchaczom o godności człowieka, której niezbywalnym znamieniem jest wolność.

Za temat kazania na czwartą niedzielę adwentu posłużyło pisarzowi pytanie „Kto ty jesteś?”, które kapłani jerozolimscy stawiają Chrzcicielowi w pierwszym rozdziale Ewangelii św. Jana (J 1, 19). Pytanie to prawdziwy wyznawca Chrystusa pielgrzymujący do Ojczyzny niebieskiej winien zadać samemu sobie. Rozważanie własnej udręki i nędzy wiedzie bowiem do zbawiennej skruchy i stanowi fundament wszystkich cnót. Co więcej, zgodnie ze schrystianizowanym pouczeniem starożytnych mędrców, najwyższą filozofią i najwyższą mądrością jest poznanie samego siebie – jako sługi Bożego. Droga tej mądrości chrześcijanin wstępuje ku Bogu⁸¹.

⁸⁰ Nicolaus de Blony, *Sermones de tempore et de sanctis*, Strasburg 1494–1495, k. d8r–e2v. Ponieważ tekst omawianego kazania jest trudno dostępny, w przypisach umieszczono obszernie cytaty. Ich streszczenie bądź parafrazę zawiera tekst główny niniejszej rozprawy – stąd wyjątkowo pomija się dosłowne tłumaczenie.

⁸¹ *Ibidem*, k. d8r: „Augustinus describens verum christianum super Psalmum XXXII sic ait: «Ipse est christianus, qui in domo sua peregrinum se esse cognoscit. Patria enim nostra sursum est». Haec Augustinus. [...] Ex quo patet, quod homo maxime deberet considerare suam conditionem et maxime illam, quae eum facit christianum. Haec est autem consideratio suae poenae et miseriae, quam deberet homo frequenter pensare, ut per eam ad compunctionem afficiatur. Nam

A ponieważ trojaka jest natura w człowieku, wypada, by i owo dociekanie było trojake: w odniesieniu do duszy, w odniesieniu do ciała oraz w odniesieniu do życia. Skoro zaś, uczy Mikołaj, dusza jest substancją szlachetną, to pierwsze rozważanie powinno dotyczyć ludzkiej godności. Przedmiotem rozważania drugiego uczynić trzeba człowieczą nędzę, albowiem ciało jest substancją marną. W rozważaniu trzecim rozpatrywać należy ludzkie życie. A choć cechuje je zmienność, w rozmyślaniu tym polski kaznodzieja skupia się na ludzkiej świętości⁸², która przysługiwała człowiekowi w raju i której przywrócenie umożliwiła droga pokory i miłości, wiodąca ku odzyskaniu ładu wewnętrznej hierarchii⁸³.

Znaczenie wolności uzmysławia wiernym rozważanie pierwsze. Jeśli więc chrześcijanin, biorąc pod rozwagę duszę, zapyta sam siebie „Kto ty jesteś?”, dostrzeże, iż trzem jej właściwościami zawdzięcza szczególną godność: jest ona substancją prostą, jest nieśmiertelna i niezmienna, a wreszcie – samowładna i wolna⁸⁴.

sicut dicit Gregorius XXIV libro *Moralium*: «Haec est una de quattuor qualitatibus, quibus viri iusti anima in compunctionem afficitur. Cum autem malorum suorum reminiscitur, considerans, ubi fuit, ubi erit, ubi est, ubi non est». Et hanc considerationem dicit Gregorius XXIV libro *Moralium* «pro spe fortitudinis fundamentum». Et Hugo libro I *De anima* capitulo IX vocat eam summam philosophiam. Et vere summa sapientia est seipsum cognoscere servum Dei. Per hanc enim homo ascendit ad Deum, ut dicit Cassiodorus super illud psalmum «Miserere mei, Deus, quoniam infirmus sum». Ut igitur homo vere christianus dici valeat, ut fundamentum omnium virtutum in se ponat, ut summam sapientiam acquirat iure quondam et merito sibi indicitur, ut statum conditionis agnoscat. Quod tunc tanto facilius faciet, si se quis ipse sit interroget per verba nostri thematis, dicens ad seipsum et pie quaerens: «Tu quis es?»

⁸² *Ibidem*, k. d8r–d8v: „Secundum enim triplicem naturam in homine triplex sibi quaestio est necesse formanda. In homine siquidem est anima substantia nobilis, corpus substantia vilis et vita mutabilis. Secundum hoc ergo triplex erit questio de homine. Prima, quid sit secundum animam. Secunda, quid sit secundum corporalem substantiam. Tertia, quid sit secundum vitam, de quorum quolibet quaerendo dicat: «Tu quis es?» Prima quaestio respicit hominis dignitatem. Secunda hominis vilitatem. Tertia utriusque hominis sanctitatem”.

⁸³ Zob. *ibidem*, k. e2r–e2v.

⁸⁴ *Ibidem*, k. d8v: „Dixi primo, quod in verbis praemissis considerata est quaestio prima de hominis dignitate, quid sit homo secundum animam, quaerendo: «Tu quis es?» Et certe, si homo verum vult respondere, quid sit secundum

Jako substancja prosta, czyli bezcielesna, przewyższa godnością swej natury wszelkie stworzenie cielesne. Jest zarazem, o czym przekonuje definicja Augustyna, substancją rozumną, przysposobioną do kierowania ciałem. I nie może jej zrodzić, ukształtować czy stworzyć nikt inny niż Bóg⁸⁵.

Wywód Mikołaja o nieśmiertelności duszy odzwierciedla narastające w XV w. wątplenie, które sobór laterański piąty określi w grudniu 1513 r. mianem zarazy i któremu przeciwstawi się, ogłaszając: „contra huiusmodi pestem opportuna remedia adhibere cupientes, hoc sacro approbante concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse [...] et haec [sc. immortalitatem et multitudinem animarum] in dubium vertentes”⁸⁶. O ile przeto w innych partiach swego kazania uczony pisarz przytacza sentencje ojców i doktorów Kościoła, o tyle w rozważaniach nad nieśmiertelnością duszy posiłkuje się także mądrością filozofów antycznych. By zatem wiarę słuchaczy dopełnić wiedzą zaczerpniętą z pism badaczy natury, przytacza argumenty z *Timajosa* i *Fajdroza* Platona, wypowiedzi Pitagorasa zawartej w XV księdze *Przemian* Owidiusza, Chalcydiuszowego

animam, dicit non aliud, nisi quia secundum animam est simplex substantia; secundo, quod est immortalis et perpetua; tertio, quod est sui iuris et libera. Quae tria si considerantur, maxime dignificant statum et conditionem ipsius hominis”.

⁸⁵ *Ibidem*, k. d8v: „Primo igitur dicit eam esse substantiam simplicem, hoc est incorpoream, ut dicit Augustinus in libro *De diffinitione animae*. Et per hoc omnem creaturam corporalem dignitate naturae praecellit, inquit Augustinus *Super Genesim ad litteram*. Nec solum est simplex substantia qualiscumque, sed est simplex substantia rationis particeps corpori regendo accommodata, dicit idem Augustinus libro *De quantitate animae*. Est autem talis substantia animae nostrae, ut eam non possit gignere, formare vel creare alius nisi Deus”. Przekład definicji duszy z dialogu Augustyna *De quantitate animae* Danuta Turkowska (Św. Augustyn, *O wielkości duszy*, w: idem, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, oprac. W. Seńko, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1999, s. 360).

⁸⁶ *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004 (ŻMT 33), s. 56 (*Sessio VIII I 3*): „potępiamy i ganimy wszystkich twierdzących, że dusza rozumna jest śmiertelna [...], oraz podających to [tzn. nieśmiertelność i wielość dusz] w wątpliwość”. Przekład polski: *ibidem*, s. 57. Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii...*, s. 205–250 (rozdz. *Nieśmiertelność duszy*).

komentarza do *Timajosa*, przypisywanego Hermesowi Trismegistosowi *Asclepiusa*, dzieł Arystotelesa i Pseudo-Arystotelesa oraz listów Seneki⁸⁷.

Omówiwszy pierwsze dwie z trzech właściwości duszy, z których wynika godność istoty ludzkiej, kaznodzieja ukazuje słuchaczom właściwość trzecią – wolność i samostanowienie. Przypomina o pierwotnej, rajskiej wolności od grzechu, nędzy i konieczności. A choć dusza, co powtarza za Anzelmem, wskutek upadku Adama oddała się w niewolę tej potrójnej ułomności, to jednak wciąż jeszcze ma niejako naturalną wolność zachowania prawości⁸⁸.

Przedstawione trzy cechy duszy, oznajmia Mikołaj, pozwalają ukazać jej godność i szlachetność. O pięknie i szlachetności duszy

⁸⁷ Nicolaus de Blony, *Sermones...*, k. d8v: „Istud autem, quod anima humana est immortalis, non solum est credibile secundum sanctos per fidem, sed etiam probabile per phisicam rationem secundum philosophos. Unde Plato in *Thimeo* capitulo IV et V inter multa erronea, quae de anima fingit humana, hoc verum interserit, quod anima humana est immortalis et secundum quod vicerit passiones vel vincetur ab eis, praemiabitur vel punietur post mortem. Idem probat ipse in libro ad Fedronem, quae de anima composuit. Idem patet per Ovidium XV *Metamorphoseos*, ubi dicit Pythagoram dixisse: «Morte carent animae priore relicta [sede] novis domibus vivunt habitantque recepte». Calcidius quoniam in commento super *Thimeum* Platonis dicit: «Corpore deposito cum liber ad ethera perges. Evades hominem factus Deus etheris alti». Item Hermes Trimegistus ad Asclepium prope principium: «Omnis anima immortalis est». Et Aristoteles XVI libro *De animalibus* capitulo IV dicit, quod intellectus est ab extrinseco et solus habet esse divinum. Idem probat II *De anima*, ubi dicit, quod anima intellectiva distinguitur a vegetativa sicut incorruptibile a corruptibili. Ad idem pulchre in libro *De pomo et morte*. Item Seneca epistula V dicit, quod mors non eripit vitam, sed interimit, «veniet iterum, qui nos in lucem reponat dies». Item epistula XIV, quae tamen communiter non habetur, dicit: «Iuvabit te aliquid de animarum immortalitate, quaere immo et credere».

⁸⁸ *Ibidem*, k. d8v: „Tertio homo respondet ad interrogationem sibi factam, dicens animam suam esse voluntate liberam. Libertas siquidem animae nostrae in sui prima creatione fuit triplex, scilicet quia fuit creata libera a peccato, a miseria, a necessitate, ut dicit Bernardus *De libero arbitrio*. Verum tamen licet anima per peccatum primi hominis huic triplici defectui iam sit addicta, nihilominus tamen adhuc habet libertatem, quae est potestas servandi rectitudinem, ut dicit Anselmus in libro *De libero arbitrio* capitulo I. Quae quidem libertas quodammodo naturaliter semper est in homine, licet secundum ipsum «non semper ea utatur, quae etiam ita fortis est, ut nulla res homini rectitudinem praedictam, id est iustitiam, quam habet, valeat auferre, quamdiu hac libertate voluerit uti». Haec Anselmus”.

ludzkiej przesądza bowiem to, iż Bóg uczynił ją na swój obraz i podobieństwo, które objawia się właśnie przez prostotę natury, nieśmiertelność i wolność. Dlatego też, nakłaniając słuchaczy swego adwentowego kazania do nawrócenia, duchowny utyskuje, że człowiek zbyt łatwo zapomina o tej szczególnej godności – godności wypływającej z podobieństwa do Stwórcy⁸⁹.

Ci, co powinni żyć w zgodzie z naturą duszy jako bytu prostego i duchowego, żyją dwojako: i cieleśnie, i zwierzęco⁹⁰. Godność duszy lekceważą też ci, co bądź nie wierzą w jej nieśmiertelność, bądź licznymi grzechami wydają ją na śmierć wieczną⁹¹. Są wreszcie i tacy, ubolewa kaznodzieja, co nie baczą na przyrodzoną wolność swej duszy i, poniżając ją, z pani uczynili niewolnicę grzechu. Przy czym wolność, świadcząca o podobieństwie człowieka do Boga i tym samym o jego niebosiężnej godności, sprawia zarazem, że – jak podkreśla Mikołaj – nie ma usprawiedliwienia dla woli, która niezmuszona, lecz samochcąc uczyniła się sługą⁹².

Kazanie polskiego autora, choć utrzymane w tonacji nawoływania do pokuty, nie stanowi bynajmniej przykładu dydaktyki śmiertelnego przestרחu. Rozważywszy przeto, kim jest człowiek w odniesieniu do duszy, a następnie nakreśliwszy obraz marności

⁸⁹ *Ibidem*, k. d8v–e1r: „Ex his iam potest apparere dignitas et nobilitas animae humanae, quae sic creata est in decore et nobilitate, ut ad imaginem et similitudinem Dei dicatur facta. Nam ut ait Bernardus super Cantica sermone LXXXI, «Per simplicitatem naturae, immortalitatem et libertatem anima dicitur ad similitudinem Dei facta [...]». Haec Bernardus. Sed, heu, homo parum istam dignitatem advertit”.

⁹⁰ *Ibidem*, k. e1r: „Heu, heu, pauci hodie simplicitatem naturae animae suae attendunt, qui cum deberent secundum animam simpliciter et spiritualiter vivere sicut ipsa simplex et spiritus est, vivunt e converso dupliciter: et carnaliter, et quod deterius est, bestialiter”.

⁹¹ *Ibidem*, k. e1v: „Nec minus a natura animae suae degenerant qui immortalitatem eius aut non credentes, aut non attendentes multis eam peccatis mortificant, quod in eis est”.

⁹² *Ibidem*: „Sunt et alii, qui a natura animae suae degenerant in eo, quod eius libertatem in servitutem redigunt ita, quod cum anima eorum deberet esse libera ut domina, ipsi faciunt eam ancillam. Nam qui servit peccato, servus est peccati. Nec tamen voluntas excusanda est. Ipsa enim non coacta, sed volens se servam fecit et facit”.

i nietrwałości ludzkiego ciała, duchowny zamyka swój tekst rozmyślaniami nad świętością ludzkiego życia. Powołani są do niej wszyscy, a osiągnąć mogą ją już tu, na ziemi, jeśli wypełnią wspomniany, cytowany także w *Manipulus florum*, nakaz św. Leona Wielkiego, który fundamentu prawdziwego pokoju i prawdziwej wolności upatrywał w przywróceniu wewnętrznej harmonii, w której duch włada ciałem, duchem zaś – sam Bóg. Prawdziwy pokój przyjdzie wówczas, gdy człowiek w pełni podda się woli Boga i radować będzie go tylko to, co Boże. A kiedy istota ludzka osiągnie stan, w jakim uczuciowość bez reszty ulegnie woli, wola zaś rozumowi, wtedy nastąpi pogoda umysłu i królestwo Boże w człowieku⁹³.

7. Zakończenie

Obecny stan (czy też ściślej: niedostatek) badań nad problematyką wolności w literaturze religijnej polskiego średniowiecza nie pozwala na syntetyczne uogólnienia. Przedstawione tu wyniki wstępnego rozpoznania skłaniają raczej do sformułowania postulatów dalszych dociekań. Przekonują, że analiza zagadnienia wolności odślania – także w znanych i po wielokroć już interpretowanych utworach – niedostrzegane dotąd a z pewnością zasadnicze obszary średniowiecznej refleksji o człowieku, jego powołaniu i godności, jego więzi z Bogiem i innymi ludźmi. Przeprowadzony rekonesans potwierdza zarazem konieczność rozpatrywania tekstów dawnych w kontekście ich macierzystej kultury. Głęboka odmienność nowoczesnego i średniowiecznego rozumienia wolności sprawia bowiem, że badanie zagadnienia wolności w tekstach średniowiecznych w oderwaniu od ówczesnej teologii i filozofii skutkowałoby rażącymi anachronizmami. Z tego samego powodu nauka o wolności, kształtowana w roz-

⁹³ *Ibidem*, k. e2v: „Tunc autem vera pax est hominis, quando et caro animo iudice regitur, et animus Deo praeside gubernatur, inquit Leo papa in sermone. Tunc etiam est vera pax a Dei voluntate non dividi et in his, quae solius Dei sunt, delectari. Quando enim sensualitas nulla parte resistit voluntati et voluntas nulla parte contradicit retioni, tunc est serenitas mentis et tunc est regnum Dei”.

trząsaniach średniowiecznych filozofów i teologów, a zarazem obecna w średniowiecznej literaturze religijnej (tworzonej także z myślą o nieuczonych), stanowić może istotny punkt odniesienia dla rozważań o ujęciach wolności, które pojawią się w kulturze renesansu⁹⁴. Bez znajomości średniowiecznego rozumienia wolności niejasny pozostaje choćby gwałtowny spór między Lutrem i Erazmem z Rotterdamu⁹⁵. Trudno też zrozumieć nowość i odmienność wizji człowieka proponowanej przez humanistów spod znaku renesansowego neoplatonizmu.

Przebadanie śladów tradycyjnej, chrześcijańskiej koncepcji wolności w literaturze polskiej XVI i XVII w. pozwoliłoby z pewnością na wyrazistsze naświetlenie – niejednokrotnie złożonej i niejasnej – relacji między humanizmem a chrześcijaństwem⁹⁶. Umożliwiłoby też głębsze wniknięcie w istotę potrydenckich przemian w obrazie człowieka wpisanym w literaturę⁹⁷.

Obok analizowanego już zagadnienia Fortuny (choć także wartego prześledzenia w świetle tradycyjnego ujęcia wolności)⁹⁸,

⁹⁴ Zob. np. L.W. Spitz, *Ideas of Liberty in German Humanism*, „Church History” t. 31, 1962, nr 3, s. 336–349.

⁹⁵ Zob. choćby Luther and Erasmus, *Free Will and Salvation*, wyd. i tłum. E.G. Rupp, Ph.S. Watson, London 1978; Ch. Trinkaus, *The Problem of Free Will in the Renaissance and the Reformation*, „Journal of the History of Ideas” t. 10, 1949, nr 1, s. 51–62; S.C. Napiórkowski, *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według „Księgi zgody”*, Lublin 1999, s. 76–85.

⁹⁶ Zob. m.in. W. Weintraub, *Religia Kochanowskiego a polska kultura renesansowa*, w: idem, *Rzecz czarnolesska*, Kraków 1977, s. 236–258; S. Graciotti, *Religijność poezji Jana Kochanowskiego*, tłum. A. Litwornia, A. Mazanek, w: idem, *Od Renesansu do Oświecenia*, t. 1, tłum. W. Jekiel e.a., Warszawa 1991, s. 230–243.

⁹⁷ Np. interpretacja poezji Jana Kochanowskiego i Mikołaja Sępa Szarzyńskiego w świetle tradycyjnego chrześcijańskiego ujęcia wolności odsłoniłaby zapewne inny jej obraz niż interpretacja zainspirowana przez uwagi Paula Ricoeura na temat związku zła i wolności w antropologii św. Augustyna (P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna – I*, tłum. H. Bortnowska, w: idem, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, oprac. i posłowie S. Cichowicz, tłum. E. Bieńkowska e.a., Warszawa 1975, s. 38–46). Zob. K. Mrowcewicz, *Czemu wolność mamy? Antynomie wolności w poezji Jana Kochanowskiego i Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*, Wrocław 1987, s. 51–64.

⁹⁸ Zob. m.in. J. Sokolski, *Bogini – pojęcie – demon. Fortuna w dziełach autorów staropolskich*, Wrocław 1996.

uwważnego rozpatrzenia domaga się, ściśle złączony z przemianą postrzegania wolności, problem obecności grzechu oraz obecności i roli Chrystusa w refleksji nowożytnych pisarzy i myślicieli⁹⁹. Na uwagę zasługuje kwestia zbieżności i rozbieżności tak między chrześcijańską, jak renesansową humanistyczną koncepcją wolności a koncepcjami filozofów starożytnych – również w powiązaniu z wyobrażeniami na temat godności człowieka i jego dążenia do doskonałości oraz wyobrażeniami o harmonii w istocie ludzkiej i we wszechświecie¹⁰⁰.

Nie mniej istotne wydaje się wreszcie pytanie o obecność tradycyjnej nauki o wolności w wywodach dotyczących państwa i wolności jego obywateli, o czym przekonuje choćby fragment księgi *O prawach* z traktatu Andrzeja Frycza Modrzewskiego *O poprawie Rzeczypospolitej*:

vera libertas non in licentia agendi, quod libeat, nec in nimia legum indulgentia in eos, qui capitalia crimina admisissent, consistit, sed cum in caecis ac temerariis animi commotionibus coercendis, inque imperio rationis cuius ex praescripto optime vivitur et sanctissime, tum in certa vivendi disciplina, iuris aequa descriptione [...]. Ecqui domini acerbiores sunt animi perturbationibus? Quae in hominibus, in quibus inualuerunt uiresque firmarunt, et mentem et iudicium frangunt, uincunt et prosterunt. Nullum mancipium est maius quam quod seruit tam importunis

⁹⁹ Zob. choćby Kallimachowy *List do Pica „O grzechu”* oraz Mikołaja Dłuskiego *Mowę o wzniosłości i wspaniałości natury ludzkiej*, w której do rozważań Pica della Mirandola o godności człowieka polski humanista-innowierca wprowadza problem grzechu pierwotnego i roli Chrystusa w drodze człowieka do doskonałości – Ph. Callimachus, *Ad [...] Ioannem Picum Mirandulae [...] quaestio de peccato*, w: idem, *Epistulae selectae*, wyd. i tłum. I. Lichońska, G. Pianko, kom. T. Kowalewski, Wrocław 1967, s. 102–124 (*Epistula* 15, przekład polski: s. 103–125); M. Dłuski, *Oratio de praestantia et excellentia humanae naturae [...]*, 1561; przekład polski: *Mowa o wzniosłości i wspaniałości natury ludzkiej*, tłum. Z. Brzostowska, w: *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, wybór, oprac., wstęp i przyp. L. Szczucki, tłum. Z. Brzostowska, Warszawa 1978, s. 434–443.

¹⁰⁰ Zob. choćby E. Garin, *La dignitas hominis e le letteratura patristica*, „La Rinascente” t. 1, 1938, z. 4, s. 102–146; J. Czerkawski, *Jana z Trzciany koncepcja godności człowieka*, w: idem, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin 1992, s. 7–95; J. Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997.

dominis, utcunq̄ue illud abundet opibus ac honoribus. Ecquae igitur maior libertas cogitari potest quam vacare eorum imperio? Confer mihi cum hac libertate iactatores istos libertatis, qua plerique non secus utuntur quam equi sine fraenis [...], ut [...] reipublicae nullo usui esse possint. [...] Nemo Deum existimet libertatis esse expertem, propterea quod peccare non possit; ita nemo se ideo minus liberum putet, si ei legibus ac poenarum severitate adimatur licentia peccandi¹⁰¹.

Skróty

CM = *Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio. Continuatio Mediaevalis*, Turnhout 1966–.

CSEL = *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* 1–88, Wien 1866–1986.

PG = *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* 1–161, accurante J.-P. Migne, Paris 1857–1866.

PL = *Patrologiae cursus completus. Series Latina* 1–217, accurante J.-P. Migne, Paris 1844–1855.

¹⁰¹ A. Fricius Modrevius, *De republica emendanda* II 3, 2: „prawdziwa wolność nie polega na swawoli czynienia, co by się tylko zachciało, ani na nadmiernej pobłażliwości prawa dla tych, co się zbrodni głównych dopuścili, ale na poskramianiu ślepych i szalonych namiętności i na panowaniu nad nimi rozumem, wedle którego wskazań żyje się najlepiej i najświętobliwiej, jak też na niezawodnej karności w życiu, na sprawiedliwym porządku prawa [...]. Czy są władcy straszniejsi od namiętności, co w ludziach, w których wezbrały i w siłę porosły, rozum i sąd obalają, przemagają i łamią? Nikt nie jest bardziej niewolnikiem niż ten, co służy tak bezwzględny panom, choćby i opływał w majątności i zaszczyty. Czyż więc można wyobrazić sobie większą wolność jak niepodleganie ich władzy? Porównajże mi z tą wolnością owych chełpliwych chwalców wolności, której nadużywają najczęściej nie inaczej niż konie [...] bez wędzideł [...], tak że [...] nie mogą się na nic przydać Rzeczypospolitej. [...] Nikt nie uważa, że Bóg pozbawiony jest wolności dlatego, że grzeszyć nie może, przeto niech nikt nie sądzi, że swoboda jego jest ograniczona, jeśli prawa i surowe kary odejmują mu wolność grzeszenia”. Przekład polski: A. Frycz Modrzewski, *Dziela wszystkie*, t. 1: *O poprawie Rzeczypospolitej*, red. nauk. i komentarze S. Bodniak, tłum. E. Jędrkiewicz, Warszawa 1953, s. 238–239. Zob. też A. Wolan, *De libertate politica sive civili libellus lectu non indignus*, Cracoviae 1572 (przekład polski: S. Dubingowicz, *O wolności rzeczypospolitej albo szlacheckiej*, Kraków 1606; przekład fragmentów: A. Wolan, *O wolności politycznej, czyli obywatelskiej*, tłum. M. Cytowska, w: *Filozofia i myśl...*, s. 333–356).

- PSP = *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, Warszawa 1969–.
- SL = *Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio. Series Latina*, Turnhout 1953–.
- ŻMT = *Źródła myśli teologicznej*, red. H. Pietras, Kraków 1996–.
- A. Fricius Modrevius, *De republica emendanda* = A. Fricius Modrevius, *Opera omnia*, t. 1: *Commentariorum de republica emendanda libri quinque*, wyd. K. Kumaniecki, Warszawa 1953.
- Ambrosius, *Epistulae* = Ambrosius, *Epistulae et Acta*, t. 1: *Epistularum libri I–IV*, wyd. O. Faller, Wien 1968 (CSEL 82).
- Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* = Ambrosius, *Opera*, cz. 4: *Expositio Euangelii secundum Lucam*, wyd. M. Adriaen, Turnhout 1957 (SL 14).
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* = Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, wyd. E. Dekkers, J. Fraipont, Turnhout 1956 (SL 38–39–40).
- Augustinus, *Sermones de Vetere Testamento* = Augustinus, *Sermones de Vetere Testamento*, wyd. C. Lambot, Turnhout 1961 (SL 41).
- Beda, *In primam partem Samuhelis libri IV. Nomina locorum* = Beda, *In primam partem Samuhelis libri IV. Nomina locorum*, wyd. D. Hurst, w: idem, *Opera*, cz. 2: *Opera exegetica 2*, Turnhout 1962 (SL 119).
- Bernardus, *Epistolae* = Bernardus, *Opera*, t. 7: *Epistolae I: Corpus Epistolarum I–180*, wyd. J. Leclercq, H.M. Rochais, Roma 1974.
- Bernardus, *De diligendo Deo* = Bernardus, *De diligendo Deo*, PL 182, kol. 971–1000.
- Bernardus, *Sermones de diversis* = Bernardus, *Opera*, t. 6, cz. 1: *Sermones*, wyd. J. Leclercq, H.M. Rochais, Roma 1970.
- Expositio in Orationem Dominicam* = *Expositio in Orationem Dominicam*, PL 185, kol. 811–818.
- Hieronimus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* = Hieronymus, *Opera*, cz. I: *Opera exegetica 7: Commentariorum in Matheum libri IV*, wyd. D. Hurst, M. Adriaen, Turnhout 1969 (SL 77).
- Ignatius, *Epistola ad Romanos* = Ignatius, *Epistola ad Romanos*, PG 5, kol. 685–696.
- Iohannes de Caulibus, *Meditaciones vite Christi* = Iohannes de Caulibus, *Meditaciones vite Christi olim S. Bonaventuro attributae*, wyd. M. Stallings-Taney, Turnhout 1997 (CM 153).
- Joannes Chrysostomus, *In Matthaicum homiliae* = Joannis Chrysostomi, *Homiliae in Matthaicum*, PG 58.
- Liber sacramentorum Gellonensis* = *Liber sacramentorum Gellonensis*, wyd. A. Dumas, Turnhout 1981 (SL 159).
- Manipulus florum* = *The Electronic „Manipulus florum”*, wyd. Ch.L. Nighman, www.manipulusflorum.com, 2001–2009 (30 XI 2008).

- Petrus Lombardus, *Sententiae* = Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, t. 1–2, Grottaferrata 1971–1981.
- Thomas a Kempis, *De passione Christi* = Thomas Hemerken a Kempis, *De passione Christi secundum scripta quatuor evangelistarum*, w: idem, *Opera omnia*, t. 5: *Orationes et meditationes de vita Christi*, wyd. M.J. Pohl, Freiburg in Br. 1902.
- Thomas Aquinas, *Catena aurea* = Thomas Aquinas, *Catena aurea in quatuor Evangelia*, t. 1, wyd. P.A. Guarienti, Taurini–Romae 1953.
- Thomas Aquinas, *Expositio in orationem Dominicam* = Thomas Aquinas, *Expositio in orationem Dominicam*, w: idem, *Opuscula theologica 2: De re spirituali*, wyd. R.M. Spiazzi, Taurini–Romae 1954.