

Józef MACJON

Łódź, Polska

NAŚLADOWANIE CZCIGODNEGO TOMASZA A KEMPIS WOBEĆ DZIEDZICTWA ANTYKU

Czcigodny Tomasz a Kempis z zakonu kanoników regularnych reguły św. Augustyna, urodzony w Kempen – małym miasteczku nieopodal Kolonii – w roku 1380, a zmarły w klasztorze na Górze św. Agnieszki w pobliżu miejscowości Zwolle, z wyglądu przypominający Horacego: „[...] wzrostu był, jak mówią, mniej niż średniego, postaci, jak mężowi przystało, cery zdrowej, lecz śniadej [...]”¹, różniący się jednak zasadniczo usposobieniem od antycznego poety promującego w swej twórczości postawę użycia, uważany jest przez historyka filozofii za jednego z reprezentantów prawowiernego nurtu mistycyzmu wieku XIV².

Szczególną sławę zdobył sobie Tomasz a Kempis pismem *De imitatione Christi* (*O naśladowaniu Chrystusa*). Sytuuje się ono formalnie i treściowo w tradycji protreptyku, gatunku literatury dydaktycznej piśmiennictwa starożytnego realizującym się w mowie lub dialogu zawierającym zachętę do doskonalenia się moralnego i rozwijania zdolności intelektualnych, a koncentruje się właściwie bez reszty na pierwszym z dwu wymienionych zdań. Autor tchnął w swoje dzieło tyle etycznego żaru, a pisał przy tym tak żywym i pięknym w swej jasności językiem łacińskim, że nikt, ktokolwiek się z dziełem jego zetknie, nie może pozostać na nie obojętnym. Zakresem swego oddziaływania, swą poczytnością dorównuje ono Pismu Świętemu, nie ustępując mu ilością edycji i tłumaczeń na różne języki³, wśród których znajdziemy też turecki. Zbadanie związków dzieła o tak fundamentalnym znaczeniu dla kultury, europejskiej zwłaszcza, z dziedzictwem antyku wydaje się ze wszech miar i wielu względów pożądane, niniejsza wszakże wypowiedź

¹ F. Brehm, przedmowa do: Ven. Thomas Hemerken a Kempis, *De imitatione Christi libri quattuor*, Ratisbonae 1923, s. XIX: „Statura corporis fuisse dicitur infra mediocritatem, forma viro convenienti, colore in vultu vivo, sed fusco [...]”.

² W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1958; s. 420.

³ F. Brehm, *loc. cit.*, s. XX–XXI.

nie należy do gatunku ściśle naukowego, nie jest komunikatem, lecz zapisem, wybiórczym, a więc dalekim od kompletności, refleksji z tym zagadnieniem związanych.

Dążenie do doskonałości, do *perfectio*, do *arete* wspólne jest starożytności i chrześcijaństwu. Nie różnią się też obie kultury w interpretacji charakteru treści pojęcia doskonałości. Dla chrześcijaństwa jest ono od samego początku nacechowane etycznie w sposób jednoznaczny, starożytność zaś wypracowuje taką koncepcję w toku długotrwałego procesu poszukiwań intelektualnych, którego początki sięgają epoki Homera i Hezjoda, a może wcześniejszej, zakończenie zaś przypada właściwie na najpłodniejszy twórczo okres aktywności myśli greckiej, obejmujący piąte i czwarte stulecie p. n. Chr. Kształt klasyczny etycznej koncepcji doskonałości, czyniąc ją głównym przedmiotem swoich rozważań, nadaje ostatecznie filozofia stoicka. Droga ku doskonałości, pełna trudów, polega na pokonywaniu oporu materii, przede wszystkim tego, który stawia nam nasze własne ciało, na przezwyciężaniu afektów i namiętności, trwałym uznaniu dominacji rozumu i stałej dyspozycji do podporządkowania się jego nakazom.

Starożytni zgodnie w zasadzie sądzili (choć i tu, jak wszędzie, można znaleźć wyjątki), że człowiek zdolny jest przejść tę drogę o własnych siłach. Chrześcijaństwo zaś kwestionując postawę ufności w moc rozumu uzależnia osiągnięcie doskonałości od łaski Bożej (*gratia dei*). Człowiek traci swą autonomię tak drogą całej starożytności, uwalnia się jednak również od zagrożeń, od pokus pychy (*hybris*), która niesie w sobie poczucie absolutnej niezależności, czyli zależności jedynie od siebie samego. Specyfika zatem doktryny chrześcijańskiej polega na przewartościowaniu roli rozumu, który w procesie zdobywania doskonałości traci swój status warunku *sine qua non* na rzecz łaski Bożej. Chrześcijanin podziela w gruncie rzeczy, z pewnymi oczywiście zastrzeżeniami, optymizm pedagogiczny starożytności, czyli przekonanie o możliwości osiągnięcia doskonałości, zachowując pełną świadomość trudów, których podjęcie stawia to zadanie przed człowiekiem. W tym kontekście z pełną akceptacją podejmuje właściwy delfickiej duchowości postulat samopoznania. Jego urzeczywistnianie to dla Tomasza a Kempis pewniejsza droga ku Bogu aniżeli badania naukowe⁴.

Dla starożytności osiągnięcie doskonałości stanowi granicę i ostateczny cel ludzkich działań, cel sam w sobie, *eschaton* ludzkiej osoby; dla chrześcijanina tymczasem będzie to tylko środek do celu, który znajduje się poza człowiekiem, umożliwiając mu zjednoczenie się z transcendencją, z Bogiem. Można tu

⁴ Ven. Thomas a Kempis, *op. cit.*, I, 3, 22: „Humilis tui cognitio certior via est ad Deum quam profunda scientiae inquisitio”. W poetycki sposób ten starożytnej proveniencji pogląd wyraził Juwenalis (*Sat.* XI, 27): [...] Illum ego iure Despiciam, qui scit quante sublimior Atlas Omnibus in Libya sit montibus, hic tamen idem Ignoret, quantum ferrata distet ab arca Sacculus. E coelo descendit gnothi seauton”.

widzieć podstawową sprzeczność dwu odmiennych postaw, można wszakże uznać tożsamość kierunku, który w zależności od usytuowania punktu widzenia odkrywa przed oczami patrzącego bliższy lub dalszy horyzont.

Tworzywem zabiegów zarówno starożytnej, jak i chrześcijańskiej pedagogiki i autopedagogiki jest natura ludzka. Założenie jej choćby częściowej plastyczności decyduje o sensowności i racji podejmowania prób jej przekształcania w pożądanym kierunku. Chrześcijańskie ujęcie natury ludzkiej tym przede wszystkim się różni od starożytnego, że ma ono od początku charakter wartościujący, opatruje ją znakiem ujemnym. Już samo słowo natura (*scilicet*) ludzka ma konotację etycznie negatywną. Stanowi to dosyć oczywistą konsekwencję nauki o grzechu pierworodnym. „Albowiem skażenie natury przez grzech pierwszego człowieka, Adama, spadło za karę na cały ród ludzki tak bardzo, że nazwą natury, którą stworzyłeś dobrą i prawą, oznaczamy już wady i ułomności natury skażonej, gdyż jej pierwsze poruszenia, nie kontrolowane ciągną do zła i niskich rzeczy”⁵. Przetrwiała przecież w naturze ludzkiej jak iskra w popiele („*scintilla quaedam in cinere latens*”)⁶ niewielka cząstka dobra. Jest nią w głębokiej ciemności pogrążony rozum naturalny („*ratio naturalis circumfusa caligine magna*”)⁷, który pozwala człowiekowi odróżniać dobro od zła i prawdę od fałszu, dowodzi też słuszności przekonania, że wszelkiego zła i grzechu należy unikać, jednakże nie daje siły do przezwyciężenia zmysłowości i podporządkowania jej sobie. Człowiek zna zatem drogę do doskonałości i jasno widzi, jak powinien postępować, lecz czynić tak właśnie nie potrafi. „Dlatego choć wiem, jaka droga prowadzi do doskonałości, i widzę dość jasno, co czynić, to jednak uginając się pod ciężarem własnego zepsucia, ku doskonałości wznieść się nie mogę”⁸. Głęboko uświadomiony konflikt zmysłowości i rozumu, w którym ten ostatni ponosi klęskę, przeżywa starożytność w pełnym wewnętrznej pasji rozdarciu Medei, która w Owidiańskich *Metamorfozach* taki oto daje werbalny wyraz świadomości swej kondycji: „Co innego żądza, co innego rozum radzi: Lepsze widzę i pochwalam, a za gorszym idę”⁹. Zważywszy, że pod słowem „natura” stoicyzm rozumiał dwie całkiem różne rzeczy, to

⁵ Tomasz a Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, Kraków 1986, wyd. 5, s. 279, tłum. W. Lohn SI (J. Łaś SI) „Nam per primum hominem Adam lapsa et vitata per peccatum in omnes homines poena eius maculae descendit, ut ipsa natura, quae bona et recta a te condita fuit, pro vitio iam et infirmitate corruptae naturae ponatur eo, quod motus eius sibi relictus ad malum et inferiora trahit”. Ven. Thomas a Kempis, *op. cit.*, III, 55, 4.

⁶ Ven. Thomas a Kempis, *op. cit.*, III, 55, 5.

⁷ *Ibidem*, III, 55, 6.

⁸ Tłum. W. Lohn SI (J. Łoś SI), s. 280. „hinc accidit, quod viam perfectionis agnosco et qualiter agere debeam clare satis video, sed propriae corruptionis pondere pressus ad perfectiora non assurgo”. Ven. Thomas a Kempis, *op. cit.*, III, 55, 10.

⁹ Ovidius, *Metamorph.* VII, 19–20: „[...] aliudque cupido, Mens aliud suadet: video meliora proboque, Deteriora sequor”.

znaczy z jednej strony człowieka jako byt biologiczny, z drugiej jako byt, którego istotę określa rozum, dochodzi się do wniosku, że między obu opisami natury ludzkiej istnieją daleko idące podobieństwa. Różnice zaś dotyczą określenia możliwości ludzkiej natury, które stoicyzm wydaje się ujmować przynajmniej od strony teorii optymistycznej aniżeli chrześcijaństwo.

STOSUNEK CZŁOWIEKA DO BOGA

Jeden zwłaszcza aspekt tej relacji zdaje mi się różnić starożytność od chrześcijaństwa. Jest nim totalna zależność człowieka od Boga, która znajduje swój wyraz w warstwie stylistycznej w nazywaniu Boga Panem, człowieka niewolnikiem. Ani Grek, ani Rzymianin nie czuł się nigdy niewolnikiem żadnego boga. Miał poczucie dystansu, inności i potęgi bóstwa, miał też poczucie bliskości, istotnego związku bogów i ludzi. Dzeusa uważał za ojca, stąd jak do ojca śmiało kierował doń swe prośby. W stosunku starożytnych do *sacrum* uczucia strachu mieszają się z szacunkiem; nie ma wśród nich pokory (*humilitas*) – poczucia własnej nicości – cnoty tak wysoko cenionej w chrześcijaństwie.

Ważnym sposobem komunikowania się z Bogiem, w pełni docenianym w obu epokach, jest osobista modlitwa. Przepięknych jej przykładów – poczynawszy od modlitwy Ajasa do Dzeusa, nie o życie lecz o śmierć („*fiat voluntas tua*”) w blasku słońca¹⁰ aż po hymn Kleantesa do Dzeusa – dostarcza cała literatura grecka. Podejmuje ten typ modlitwy również duchowość chrześcijańska. W człej obfitości piękna odkrywamy ją na stronicach dzieła Czcigodnego Tomasza a Kempis.

JĘZYK I STYL

Bez najmniejszego wahania zgodzić się wypada z jednym z komentatorów *Naśladowania*, który sądzi, że „niewielu (poza Pismem Świętym) udało się przedstawić Boga mówiącego w sposób Boga godny”¹¹, sprzeciwić zaś drugiemu, gdy charakteryzuje styl jako prosty i bezozdobny¹². Styl dzieła, silnie nacechowany retorycznie, dowodzi niewątpliwie gruntownej znajomości

¹⁰ Por. Homer, *Iliada* XVII, 641–643, Kraków–Wrocław 1984, s. 382, tłum. I. Wieniewski.

¹¹ Por. *Commentarius Jacobi Merlo Horstii*, [w:] Ven. Thomas a Kempis, *op. cit.*, s. 316 (Appendix I): „[...] pauci extra divinas Litteras praestiterunt, ut Deum loquentem digne Deo introduxerint”.

¹² Por. *Commentarius Henrici Sommalii* w: Ven. Thomas a Kempis, *op. cit.*, s. 346 (Appendix II).

dorobku krasomówstwa antycznego. Autor jest prawdziwym mistrzem również w posługiwaniu się całym przebogatym instrumentarium figur i tropów retorycznych. Nie ogranicza się tylko do prostego ich stosowania, łączy je ze sobą wielokrotnie w harmonijne całości o wielkiej sile oddziaływania, co zadziwiające, nic przy tym nie tracąc na prostocie wyrazu; nigdzie w stylu jego nie wyczuwa się żadnej sztuczności. Tak dalece sztuka w tym dziele, by użyć owidiańskiej frazy, sama siebie ukrywa¹³. Obok cytatów z Pisma Świętego, którego wpływ na język utworu zarówno w warstwie leksykalnej, jak składniowej jest wyraźny, spotykamy też cytaty autorów starożytnych: z Seneki („Quoties inter homines fui, minor homo redii”)¹⁴, z Owidiusza („Principiis obsta sero medicina paratur Cum mala per longas invaluere moras”)¹⁵. Niektóre z cytatów poddane są obróbce, np. Wergilijskie „Sic itur ad astra”¹⁶ ma postać: „Sic enim transitur ad regnum coelorum”¹⁷ albo: „per contemptum mundi tendere ad regna coelorum”¹⁸; Plautyńskiemu „dictum sapienti sat est”¹⁹ opowiada „Intelligenti satis dictum est”²⁰, a wreszcie zasada „De duobus malis minus est semper eligendum”²¹ wywodzi się z Cycerońskiego „ex malis eligere minima”²². Bywa też, że niektóre zdania swoją budową, po części słownictwem, nawiązują mniej lub bardziej przejrzyście do antycznych wzorców, np. „Sed beatus ille homo, qui propter te, Domine [...]”²³ przypomina Horacjańskie „Beatus ille qui procul negotiis [...]”²⁴. Najoczywistszym, a nie dostrzeganym przykładem takiego wykorzystania antycznego schematu jest definicja łaski: „Magistra est veritatis, doctrix disciplinae; lumen cordis, solamen pressurae, fugatrix tristitiae, ablatrice timoris, nutrix devotionis, productrix lacrimarum”²⁵. jeśli porówna się

¹³ Ovidius, *Metamorph.* X, 252: „Ars adeo latet arte sua”.

¹⁴ Por. Ven. Thomas a Kempis, *op. cit.*, I, 20, 5: „Ilekróć wśród ludzi przebywałem, mniej człowiekiem wracałem” (Seneca, *Epistula* VII).

¹⁵ Ovidius, *Remedia amoris* 91. Por. Ven. Thomas a Kempis, *op. cit.*, I, 13, 21: „Stąd powiedziano: w początkach złemu zaradzaj, na próżno używasz leków, kiedy przez długą zwłokę choroba się wzmogła”. Tłum. W. Lohn SI (J. Łaś SI), s. 37.

¹⁶ Vergilius, *Aeneis* IX, 641: „Tak się idzie ku gwiazdom”.

¹⁷ Ven. Thomas a Kempis, *op. cit.*, III, 22: „Tak się bowiem przechodzi do królestwa niebieskiego”.

¹⁸ *Ibidem*, I, 1, 12: „przez pogardę dla świata zmierzać do królestwa niebieskiego”.

¹⁹ Plautus, *Persa* IV, 7, 729: „mądrému starczy tego, co powiedziano”.

²⁰ Ven. Thomas a Kempis, *op. cit.*, III, 34, 3.

²¹ *Ibidem*, II, 12, 6: „Z dwojga złego należy zawsze wybierać zło mniejsze”. Tłum. W. Lohn SI (J. Łaś SI), s. 150.

²² Cicero, *De officiis* III, 1, 3: „Ze złego wybierać najmniejsze”.

²³ Ven. Thomas a Kempis, *op. cit.*, III, 48, 38.

²⁴ Horatius, *Epod.* II, 1.

²⁵ Ven. Thomas a Kempis, *op. cit.*, III, 55, 24: „Ona mistrzynią prawdy, nauczycielką karności, światłem serca, pociechą w uścisku: ona rozprasza smutek, odpędza trwogę, podtrzymuje pobożność, pobudza do skruchy”.

z Cycerońską definicją historii: „Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, muntia vetustatis”²⁶. Można by przytoczyć także inne przykłady obecności antycznego dobra w *De imitatione Christi*, a szczególnie badania przyniosłyby jeszcze obfitsze owoce, już jednak i tych konstatacji wystarczy, by ocenić i docenić obecność starożytnego piękna i starożytnej myśli w dziele Czcigodnego Tomasza a Kempis.

Józef MACJON

THOMAS A KEMPIS ET SON OEUVRE *IMITATION DE CHRIST*
CONTRIBUTION À L'ÉTUDE DE L'INFLUENCE
DE LA CULTURE ANTIQUE GRECO-ROMAINE SUR LE CHRISTIANISME
(résumé)

Sous la forme de l'essai l'auteur expose quelques de ses reflexions sur les rapports qui existent entre *Imitation de Christ*, l'oeuvre célèbre de Thomas a Kempis, moine, l'un de représentants de la tendance orthodoxe du mysticisme du XIV siècle, et la pensée philosophique et théologique d'antiquité greco-romaine. On compare particulièrement les notions de la nature humaine ainsi que les idées de la vertu et dans le contexte on remarque une différence de la détermination de la cause finale de l'homme qui est la perfection humaine pour l'antiquité et l'union avec le Dieu pour le christianisme. On signale aussi l'un des aspects des relations de l'homme au Dieu. C'est à dire celui qui chez les Grecs et les Romains ne se caractérise jamais – autrement que chez les chrétiens – par humilité. Cependant l'oraison personnelle, l'une de formes de la parole religieuse, est commune à deux cultures. En outre on constate chez Thomas a Kempis la profonde connaissance de l'art rhétorique ancienne dont il sait profiter parfaitement. Les citations des écrivains romains, d'Ovide, Sénèque, Virgile, Plaute ainsi que les imitations structurelles de certaines phrases d'Horace et de Cicéron témoignent d'une manière convaincante l'influence de la littérature ancienne sur la formation intellectuelle et esthétique de l'auteur chrétien.

²⁶ Cicero, *De oratore* II, 9, 36: „Historia zaś świadkiem czasów, światłem prawdy, życiem pamięci, nauczycielką życia, zwiastunką przeszłości”.