

ROBERT K. ZAWADZKI

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie  
Instytut Filologii Polskiej

## TEOLOGIA I RENESANS. WAWRZYŃCA KORWINA ROZWAŻANIA O TRÓJCY ŚWIĘTEJ I MATCE BOSKIEJ

Ciągle jeszcze słyszy się opinię, że w Polsce niemal do końca XIX wieku nie uprawiano refleksji nad teologią, stąd nie można było uważać jej za naukę, zwłaszcza iż w naszym kraju nie istniały silne centra teologiczne na uniwersytetach, a funkcjonujący w Akademii Krakowskiej od 1397 roku Wydział Teologiczny nie odgrywał większej roli. Twierdzenie zasadniczo niesłuszne, oparte być może na niepogłębionych interpretacjach zachowanej spuścizny piśmienniczej, i tym samym dla dawnej polskiej kultury krzywdzące. Można bowiem na przykład wyprowadzić zeń wnioski, że scholastyka nabierająca wielkiego rozmachu właśnie w Akademii Krakowskiej to rzecz dla teologii bez znaczenia. Tymczasem z dużą dozą prawdopodobieństwa wolno założyć, iż scholastyka uprawiana tutaj w duchu *viae modernae* i nominalizmu poruszała także wiele zagadnień czysto teologicznych, stając się głównym przedmiotem badań na uczelni, gdzie ideologia owa kształtowała sposób myślenia setek scholarchów przez blisko 100 lat i gdzie w dodatku nie miała ona niemal do końca XV wieku żadnej poważnej konkurencji naukowej czy światopoglądowej. Tak zwani uczeni scholastyczni pozostawili po sobie kilkaset dzieł teologicznych, których większość nigdy nie była wznawiana, nigdy nie była tłumaczona na języki nowożytny, nigdy nie była badana. Konstatacje deprecjonujące znaczenie teologii w średniowiecznej Polsce są więc co najmniej pochopne, bo studia nad tą dziedziną w zasadzie pozostają ciągle w fazie początkowej. Nie wiemy po prostu, co kryje się w bezcennych, przechowywanych np. w bibliotece Uniwersytetu Jagiellońskiego rękopisach i inkunabułach, które wciąż czekają na swego odkrywcę, wydawcę i badacza.

Podobne uwagi można zresztą poczynić na temat następnej epoki. Twórcy działający w renesansie również bardzo mocno interesowali się sprawami wiary i religii<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Pisze o tym J. Budzyński, *Paideia humanistyczna, czyli wychowanie do kultury. Studium z dziejów klasycznej edukacji w gimnazjach XVI-XVIII wieku (na przykładzie Śląska)*, Częstochowa 2003, s. 55.

W swych pismach poruszali liczne kwestie teologiczne, proponowali ponadto przeprowadzenie pożądanych reform kościelnych, zarówno po stronie katolickiej, jak i protestanckiej. Debaty o naturze Trójcy Świętej i dogmatach, problemy dotyczące celibatu księży, polemiki o nowych formach pobożności, dyskusje z innowiercami – wszystko to żywo zajmowało ówczesnych myślicieli i pisarzy. W odrodzeniu istniała nieustająca świadomość ważności spraw religijnych. Należy od razu zaznaczyć, że dziedzina ta była w ogóle bardzo ściśle związana z humanizmem osadzonym głęboko w tradycji grecko-rzymskiej. Ówczesni twórcy aplikowali antyk totalnie i konsekwentnie i osiągalni nierzadko wspaniałe wyniki, tworząc arcydzieła. Jeśli rezultat był dobry, to znaczyło, że dziedzictwo starożytne jest uniwersalne i może stanowić podstawę badań nawet tych domen, których Grecy i Rzymianie nie uprawiali. Dotarło to szybko do świadomości renesansowych teologów. Ich świadomość zaś została jeszcze pogłębiona przez studiowanie antycznej filozofii. Uznali, że dziedzina ta wcale nie jest aż tak pogańska, jakby to mogło się w pierwszej chwili wydawać, wręcz przeciwnie, jest w wielu swych założeniach jak najbardziej chrześcijańska i moralna, ugruntowana często zgodnością z nauką Kościoła i przesłaniem *Nowego Testamentu*. Tyle że nic nie mówiła o Jezusie Chrystusie. Oczywiście nie stanowiło to żadnej przeszkody. Liczyła się pewna postawa i metoda w dochodzeniu do prawdy o Absolucie, człowieku i wszechświecie.

Czym więc była teologia renesansowa? Wydaje się, że stanowiła połączenie doktryny chrześcijańskiej z antycznymi systemami filozoficznymi, należącymi głównie do dziedzictwa myśli platońsko-arystotelesowskiej, łączącej z kolei zasady etyczne z epistemologicznymi. Cel zaś tej wiedzy był w założeniu ściśle religijny – pogłębienie wiary.

Wiara renesansowych teologów to było przeświadczenie o istnieniu Boga. To przekonanie łączyło się z usiłowaniem zgłębienia tajemnicy Trójcy Świętej, z pragnieniem ustalenia relacji między Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Pojęcie wiary rozszerzone zostało równoległe na zagadnienie dziewictwa Marii. W tym kontekście zastanawiano się nad kwestią zwiastowania i niepokalanego poczęcia Chrystusa. Nie mógł bowiem w teologii istnieć ważniejszy temat, stąd problematyka trynitarna, chrystologiczna i maryjna znajdowała się w centrum zainteresowania. Sprawy zaś etyczne, wobec głównego zadania teologicznego, były teoretycznie zagadnieniami drugorzędnymi, niemniej poświęcano im nie mniej miejsca i uwagi. Celem moralnych wskazań nie były tylko abstrakcyjne spekulacje o ludzkiej egzystencji, lecz praktyczne rady dotyczące życia, zalecające właściwą drogę prowadzącą do wiecznego szczęścia. Materią etyczną zajmowali się nie tylko rasowi myśliciele i teolodzy, lecz także mniej lub bardziej sprawni literacko poeci i prozaicy.

W niniejszym artykule poświęcimy uwagę Wawrzyńcowi Korwinowi (1465-1527)<sup>2</sup> ze Środy Śląskiej, który nie aspirując do miana zawodowego teologa, pisał

<sup>2</sup> O mało znanej twórczości Korwina zob.: K. Mecherzyński, *Wawrzyniec Korwin z Nowego Targu. Poeta szląski z końca XV w.*, „Rozprawy Akademii Umiejętności Wydziału Filologicznego”,

na Śląsku i w Polsce po łacinie o kwestiach religijnych. Był przykładem humanisty, wypowiadającego się o tych sprawach literacko, nie zaś *stricte* teologicznie.

Pisarza tego, gruntownie wykształconego w duchu scholastyki i nowych prądów odrodzeniowych, bo studiował w Akademii Krakowskiej w latach 1484-1489, gdy uczelnia ta należała do najlepszych w ówczesnym świecie, określa się często mianem pioniera literatury polsko-łacińskiej. Traktuje się go jako wielkiego miłośnika antyku, jako innowatora i inicjatora wielu dziedzin kultury – w zacofanej wobec Europy Zachodniej, piętnastowiecznej Polsce, jawi się jako twórca dyscyplin, jakie wcześniej w zasadzie tu nie istniały. Stworzył pierwsze u nas dzieła z zakresu geografii, teorii literatury, stylistyki łacińskiej i filozofii. Gdy patrzymy dziś na jego wypowiedzi teologiczne, musi nasunąć się pytanie, czy rzeczywiście wszystkie te uwagi o Bogu, Trójcy Świętej, Eucharystii, Matce Boskiej, prawo-

---

t. 6, 1878; G. Bauch, *Laurentius Corvinus, der Breslauer Stadtsschreiber und Humanist. Sein Leben und seine Schriften*, „Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens”, Band 17, Breslau 1883; I. Chrzanowski, S. Kot, *Humanizm i reformacja w Polsce*, Lwów 1927, s. 140; J. Krókowski, *Laurentius Corvinus und seine Beziehungen zu Polen*, w: *Renaissance und Humanismus in Mittel- und Osteuropa*, besorgt von Johannes Irmischer, Berlin 1962, s. 155-156; D. Rott, *Wawrzyniec Korwin. Wczesnorenansowy humanista śląski*, Katowice 1997; J. Nowak-Dłużewski, *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce. Czasy Zygmunto-wskie*, Warszawa 1966, s. 76-78; S. Zabłocki, *Poezja polsko-łacińska wczesnego renesansu*, w: *Problemy literatury staropolskiej*, Seria druga, red. J. Pelc, Wrocław 1973, s. 94. J. Budzyński, *Początki krytyki literackiej na Śląsku od XVI do XVIII w. – na przykładzie recepcji renesansowej twórczości humanisty Wawrzyńca Korwina ze Środy Śląskiej (1465-1527)*, w: *Krytyka literacka na Śląsku*, red. K. Heska-Kwaśniewicz, J. Lyszczyna, Katowice 2009, s. 23-28; tenże, *Rola łaciny w kulturze dawnego Śląska (Zarys problematyki)*, w: *Śląskie Miscellanea*, t. 11, red. J. Malicki, K. Heska-Kwaśniewicz, Katowice 1998, s. 21-33; R. Gansiniec, *Wkład czołowych przedstawicieli ziemi śląskiej w kształtowanie się myśli poznawczej i literatury polskiego Odrodzenia*, w: *Odrodzenie w Polsce*, t. 2: *Historia nauki*, cz. 1, Warszawa 1956, s. 154-174 (oraz przedruk: „Pallas Silesia. Antyk na Śląsku”, 1997, s. 10-33); T. Bogacz, *Humanistyczne opisy Środy Śląskiej*, w: „Acta Universitatis Wratislaviensis”, n. 980, Historia LXX, Wrocław 1990, s. 129-135; H. Sadowska, *Wawrzyniec Korwin (ca 1465-1527). Humanista ze Środy Śląskiej*, w: *Studia z dziejów Środy Śląskiej, regionu i prawa średniego*, red. R. Gładkiewicz, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 980. Historia LXX, Wrocław 1990, s. 127. Janusz Pelc nie wahał się nawet porównywać Korwina z samym M. Kopernikiem (zob. o tym: D. Rott, *Słownik pisarzy śląskich*, t. 1, Katowice 2005, s. 72). Pojawiają się też opinie mało pochlebne, które jednak wypowiadane są arbitralnie, bez rzeczowych uzasadnień. Zob: M. Brożek, *Epitalamia Zygmunto-wskie*, w: *Łacińska poezja w dawnej Polsce*, red. T. Michałowska, Warszawa 1995, s. 53-55; E. Sarnowska-Temierusz, *Zarys dziejów poetyki. (Od starożytności do końca XVII w.)*, Warszawa 1985, s. 297, 300. Tylko mimochodem o Korwinie wspominają E. Sarnowska-Temierusz i T. Kostiewiczowa, *Krytyka literacka w Polsce w XVI i XVII wieku oraz w epoce Oświecenia*, Wrocław 1990, s. 20, 23. Tylko pobieżnie tę twórczość omawiają współcześni uczeni niemieccy. Zob. np. A. Lubos, *Geschichte der literatur Schlesiens*, I. Band, München 1960, s. 63; S. Rau, *Laurentius Corvinus (1465-1527)*, w: *Schlesische Lebensbilder*, Bd 8, hg. von A. Herzig, Neustadt a. d. Aisch 2004, s. 39-46; *Lexikon der Renaissance*, hg. von G. Gurst, S. Hoyer, E. Ullmann, Ch. Zimmermann, Leipzig 1989, s. 585; M. Herkenhoff, *Die Darstellung außereuropäischen Welten in Drucken deutscher Offizinen des 15. Jahrhunderts*, Berlin 1996, s. 125-133.

wierne są z punktu widzenia ortodoksyjnej nauki Kościoła katolickiego, czy też koncepcje pisarza przede wszystkim uformował antyk. Wszakże traktaty teologiczne w Europie Zachodniej to częstokroć obrazoburstwa i wypaczenia. Humanści przecież korzystali niejednokrotnie z osiągnięć filozofii starożytnej, gdy chcieli pisać o religii chrześcijańskiej, powoływali się na myślicieli greckich i rzymskich, bo znajdowali w ich wypowiedziach argumenty nieodnoszące się może bezpośrednio do kwestii chrześcijańskich, ale racjonalne i gotowe, gdyż mające wiele wspólnego z dziedziną, którą starali się rozumowo wyjaśnić. Kiedy owo korzystanie z filozofii starożytnej dokonywało się zbyt radykalnie, wówczas dochodziło zazwyczaj do herezji różnego rodzaju.

Wydaje się, że teologiczne uwagi Korwina uznać można przedwstępnie za katolickie, gdyż w istocie zgodne są one z założeniami katechizmu rzymskiego Kościoła, choć utrzymane niejednokrotnie w kategoriach filozofii antycznej – platońskiej zwłaszcza. By się o tym przekonać, warto sięgnąć do ostatniego utworu pisarza, wydanego w 1516 roku we Wrocławiu, noszącego tytuł *Dialogus de Mentis saluberrima persuasione*. Dzieło to – jak zawsze u Korwina – zręczna synteza wielu elementów i impulsów artystycznych, należy do najważniejszych jego osiągnięć twórczych. U podstaw narodzenia *Dialogu* stało wiele czynników. Niewątpliwie ważką rolę odegrało tu, wspomiane już niejednokrotnie, zamiłowanie Korwina do filozofii platońskiej. Inspiracja to nieprosta, źródeł jej trzeba szukać w głębokim tradycjonalizmie Korwina, pisarza czującego się zawsze spadkobiercą i sukcesorem swych poprzedników. Z drugiej strony religijny i teologiczny wymiar tego utworu, wątki pasyjne, nawiązanie do *Biblii* i nauki Ojców Kościoła, wszystko to wynika z bardzo istotnej, wewnętrznej ewolucji twórczej Korwina. Wszakże linia od scholastycznej dogmatyki do rozmyślnie przyjętej renesansowej różnorodności jest może jednym z najbardziej charakterystycznych zjawisk w tej twórczości. Linia ta doprowadzała bardzo często właśnie do połączenia pozornie sprzecznych motywów. Tak dzieje się w *Dialogu*. Charakterystyczna jest tu próba pogodzenia nauki pogańskiego przecież filozofa z doktryną chrześcijańską. Za pomocą tego usiłowania realizował Korwin swą wielką wizję zespolenia świata chrześcijańskich i antycznych wartości.

Widoczne to jest także w jego zamiłowaniach teologicznych. Miłośnika scholastyki i renesansu, zwolennika racjonalizmu interesowało w teologii oczywiście to wszystko, w czym najpełniej przejawiało się dążenie do prawdy, pragnienie uzyskania niewzruszonej wiedzy o najważniejszym aspekcie wiary<sup>3</sup>. A więc najpierw autorytet wielkich myślicieli. Naczelne, najwyższe miejsce zajął wśród nich oczywiście Platon, w którego ksiązkach „powinno się szukać tego, co nie jest

<sup>3</sup> Rozważania Korwina stanowią jedno z pierwszych świadectw rozwoju polskiej myśli teologicznej. O polskiej duchowości w dobie staropolskiej zob. K. Górski, *Duchowość polska w XVI wieku*, w: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, red. T. Michałowska, Warszawa 1993.

sprzeczne z *Pismem Świętym* chrześcijan” („apud Platonicos reperiendum esse, quod sacris christianorum litteris non repugnet”<sup>4</sup>). Drugie miejsce w hierarchii ważności objął Plotyn. Korwin cytuje jego wypowiedzi, którymi stara się opisać przymioty Pana Boga. Ważnym źródłem dla śląskiego autora okazał się także Merkuriusz Trismegistos<sup>5</sup>. Ci trzej myśliciele antyczni wypowiadali się zatem o Bogu, a ich głos pobrzmiwa w traktacie Korwina.

### BÓG, TRÓJCA ŚWIĘTA

Rozważania o Absolucie rozpoczyna śląski pisarz ([29]) od cytatu z Platoniańskiego *Timajosa* (28 e) będącego wyrazem sceptycyzmu dotyczącego poznania istoty Boga:

Opificem quidem et patrem mundi invenire difficile et cum inveneris praedicare et eloqui vulgo impossibile est.

Z tego wątpienia Korwin później wyciągnie wnioski. Dojdzie mianowicie do przeswiadczenia, że poznanie Boga staje się możliwe nie tylko dzięki władzom rozumu, lecz także na skutek kontemplacji i mistyki<sup>6</sup>. Na razie jednak szukał rzetelnej wiedzy o Stworzycielu wszechświata, racjonalnych podstaw identyfikacji Jego przymiotów. Znamienna w tym względzie jest ta dłuższa wypowiedź pisarza (C3[29] – C4[31]):

Scito imprimis, ut magnus ille Plotinus Platonis nostri discipulus ait: *Deum unum, summum rerum principium, nullo modo indigum esse, sed sufficientissimum omnium, maximeque se ipso contentum*<sup>7</sup>. Nam si egeret aliquo, cessabit iam ulterius esse unum aut perfectum. Conservatore enim indigeret<sup>8</sup>. *Quicquid enim indigum appellatur, boni habitus et servatoris est indigens*<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Zob. Marcilius Ficinus *In libros Platonis ad Laurentium Medicem, virum magnanimum poemium*, w: *Quae Plato affirmavit*. Cytat niniejszy pochodzi ze wspomnianego dzieła Korwina *Dialogus de Mentis saluberrima persuasione* C3[29]. Wydanie tego utworu zob. Robert K. Zawadzki, *Wawrzyniec Korwin – życie i twórczość renesansowego humanisty (studium, tekst łaciński, komentarz i przekład)*, Częstochowa 2013, s. 521-564, 815-856.

<sup>5</sup> Hermes Trismegistos miał być autorem wielu traktatów, uważano go za pierwszego filozofa. W wyniku zainteresowania tym myślicielem narodził się gnostycki nurt filozoficzno-religijny zwany hermetyzmem. Rozwój hermetyzmu nastąpił zwłaszcza w XV wieku w związku z przekładem na język łaciński tzw. *Corpus Hermeticum* przez M.Ficina. Zob. E. Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, przekł. Anna Dutka, Warszawa 1993, s. 59-68.

<sup>6</sup> J. Domański, dz. cyt., s. 37-52.

<sup>7</sup> Plotinus, *Enneades* 6, 764 c.

<sup>8</sup> *indigeret* corr.: *indigebit*.

<sup>9</sup> Plotinus, *Enneades* 6, 764 e.

Et quicquid non est unum sed multa, necessario est egenum, quod enim in se multa est. Tot indiget, quot et existit. Necesse est ergo Deum unum esse in substantia, nequaquam indigum sed perfectum. *Monas enim id est, unitas, omnium principium, radix est et origo*<sup>10</sup>. *Si enim* – inquit Plato in *Parmenide* – *unum non esse dixerimus, nihil penitus esse recte dicamus*. Hoc quoque tibi notatu dignissimum. Deum, sicuti ante aliquot milia annorum curricula Mercurium illum Trisgemistum<sup>11</sup>, regem, sacerdotem et philosophum Aegyptium docui, otiosum non esse. Nam *otiosa forent omnia cuncta, siquidem Deo plena sunt* – auctore Platone in *Epinomide*. Otium vero in nullis totius universi partibus compertum iri credas, nomen quippe vanum est otium, ex quo nihil in rerum natura consistit, cui non insit naturalis quidam agenda vigor simulque certi operis executio. Eo magis asseverandum est Deo numquam adesse otium. [30] Quicquid etiam otiosum, imperfectum. Imperfectum dicere Deum nefas est. Etiam quod otio deditum est, secundum Hesiodum, ignavum est et odio omnibus habendum<sup>12</sup>. Nec id te lateat velim. Quandoquidem *primum perfectum est et omnium perfectissimum primaque potestas, oportet* – inquit Plotinus – *illud esse rerum omnium potentissimum ceterasque potentias, quatenus possunt, illud pro viribus imitari. Quicquid autem ex creatis ad perfectionem suam pervenit, compertum habemus, iam aliquid generare neque posse in se ipso sterile conquiescere, quod in omnibus, quae electionem*<sup>13</sup> *absque electione agunt et in his, quae anima carent, exploratum habetis*<sup>14</sup>. Si omnia denique primum principium imitantur, qua ergo ratione credendum est principium omnium perfectissimum, infecundum esse et se propagare non posse? Cum itaque Deus omnium principium, sine ullo principio aeternus, nullius rei exterioris seu creaturae indigus, sed sibi ipsi sufficiens, nullam habuit rem exteriori sibi coaeternam, sed esse potuit, sicuti et fuit absque rebus creatis. Aut ergo per tot innumerabilia saeculorum saecula, priusquam res ipsas creaverat, aliquam in se ipso actionem habuit, nec ne? Si nulla, otiosus fuit, infecundus, et sterilis et solus semper in segni otio, ignavia et torpore vixisse, quod nedum dictu, sed et cogitatu nefas. Cum ergo divina vita omnium eminentissima est et fecundissima omnium fuit, ergo sibi ab aeterno est et erit in aevum interna et consubstantialis actio, quae aliquid intra semet ipsum egisse et non nihil sibi consubstantiale peperisse, id semper parere et per infinita saeculorum saecula pariturum ostenditur. *Quae enim perfecta sunt, aliquid generant.* – et auctore Plotino – *Quod semper est perfectum, semper gignit et sempiternum. Et quoniam in vivente Dei essentia fecunda viget virtus, essentiarum omnium*

<sup>10</sup> Cf. *Mercurii Trismegisti Liber de potestate et sapientia Dei a Graeco in Latinum traductus a Masilio Ficino: Pimander* 1.

<sup>11</sup> Mercurius (Hermes) Trismegistus, u Egipcjan zwany także Thoth. Był bogiem, czy może raczej boskim wieszczem. Grecy twierdzili, że kapłanom egipskim przekazał tajemną wiedzę. Przypisywano mu także autorstwo dzieła zatytułowanego *Poimandres* (*Poemander*, *Pimander*).

<sup>12</sup> Cf. Hesiodus, *Opera et dies* 301 .

<sup>13</sup> *electionem* corr.: *electionem et*. *Et* – omisi.

<sup>14</sup> Plotinus, *Enneades* 5, 4, 517 c, sq.

*genitrix*<sup>15</sup>, cum eandem suam essentiam comprehendit, se in se ipso in omnium formas derivat. Et dum suam hanc intelligendo in se explicat potestatem, generat sibi filium omniformem et prolem sui simillimam et exactissimam sui ipsius imaginem, ubi videtur iam esse binarius, sed per aspectum seu affectum naturalem mutuumque C4[31] amorem, quem pater in filium omnium optimum et filius versa vice in patrem omnium optimum spirat. Iam ternarius efficitur, in quo ternario par est et impar omnisque numerus. Ubi licet genitor atque genitus unum in essentia sunt et vita, tamen, ut ita dixerimus, alteritate quadam et mira vobis et inexcogitabili relatione videtur genitum a generante esse discretum. Idcirco Deus unus trinus omnino credendus et optimo iure, Pater et Filius et Spiritus amatorius – tres a theologis personae vocantur. Et quamquam nihil est in rerum natura, quod non aliquam prae se ferat Trinitatis imaginem, quae in omnibus lucet et per omnia fulget, cum tamen Plato in sexto *De republica Solem* – inquit – *esse boni ipsius imaginem filiumque visibilem*<sup>16</sup>. Et Dionysius Areopagita Platonis discipulus: *lumen Solis a bono esse, atque: bonitatis imaginem afferit*. Constat Deum solem primum ax verum, vestri huius Solis esse exemplar. Solem vestrum, ut ibidem inquit Plato *boni ipsius speciem habere aliquam, esse vero ipsum minime, cum augustior sit ipsius boni maiestas*<sup>17</sup>. Constat etiam nihil in universo divinae Trinitati similis repertum iri quam Solem. In una enim Solis substantia tria quaedam inter se distincta sunt pariter et unita. Primum est naturalis ipsa fecunditas sensibus nostris occulta. Secundum manifesta lux eiusdem ex ipsa fecunditate manans, ipsi semper aequalis. Tertium ab utroque calefactoria virtus, penitus par utrisque, omnia fovens, generans ac movens. Fecunditas igitur Patrem refert, lux vero intelligentiae similis Filium intelligentiae modo conceptum, calor amatorium Spiritum. Hac mea ratione contentus esto et nil ultra requires, sed in fidei gradere simplicitate et firmitate, teque nihil eorum mirabilium operum sollicitat, quo Pater Filium suum de Virgine natum quotidiano sacrificio in sacramento ac sub velamento offerri voluit, qui in caelis est manifestus<sup>18</sup>.

Korwin, jak pokazuje cytowany tekst, starał się usilnie zgłębić naturę Boga. Pomógł mu m.in. Plotyn<sup>19</sup>. „Bóg jest jednią, jest najwyższą zasadą rzeczy, niczego nie pragnie, jest zupełnie niezależny, całkowicie sobie wystarcza” – oto najważniejsze cechy Stwórcy podkreślone przez Korwina cytatem z *Ennead* filozofa z Lykopolis. Uwaga śląskiego pisarza napięta jest teraz i wytężona ku jednemu zadaniu, by wyciągnąć wnioski z tej konstatacji. Stąd to ustawiczne w tej części dzieła próby formułowania konkluzji. Konsekwencją założenia, iż Bóg jest samo-

<sup>15</sup> Marsilius Ficinus, *Plotini Enneadis Quartae*, Cap. 1.

<sup>16</sup> Plato, *De republica* 6, 19, 508 b-c.

<sup>17</sup> Tenże, *De republica* 6, 19, 509 a.

<sup>18</sup> Opieram się na wydaniu: *Dialogus de Mentis saluberrima persuasione*, Lipsk 1516.

<sup>19</sup> O Plotynie zob.: D. Dembińska-Siury, *Plotyn*, Warszawa 1995.

wystarczalny i niezależny, było przekonanie o Jego doskonałości, niepodzielności i *arche* wszystkiego. W tych interpretacjach przymiotów boskich pociągała jeszcze Korwina pełna poetyckiego rozmachu teologia tajemniczego Merkuriusza Trismegistosa, głoszącego dynamizm i ruchliwość Boga, który nigdy nie jest bezczynny, lecz z mocą działa w całym wszechświecie. Śląski autor, przyjmując to założenie, zbliża się jednakowoż raczej ponownie ku stanowisku Plotyna – twórcy emanacji bytów<sup>20</sup>. W emanacjach tych widział coś więcej ponad hipostazy kolejnych postaci bytów. Wprowadzając do swego utworu w szerokim zakresie rozważania o Absolutcie nie czynił tego dla nich samych. Przywoływanie samej filozofii pogańskiej w chrześcijańskim traktacie byłoby czymś pozbawionym sensu – chodziło o sprawę najistotniejszą i jedynie ważną – o określenie, jaka jest Trójca Święta. Dynamizm i ruchliwość Boga były bowiem w rozumieniu pisarza tylko pochodną innej Jego prymarnej cechy, poprzez którą powstaje i rodzi się wszystko to, co istnieje we wszechświecie. Tą cechą jest płodność Boga – jakaś moc zagadkowa, będąca w sobie skoncentrowaną esencją życia, zdolną wytwarzać z siebie kolejne formy życia. Analiza przymiotów Absolutu stała się dla Korwina punktem wyjścia dla rozważań o genezie Chrystusa i Ducha Świętego. Myśl pisarza, pchnięta motywem płodności Boga, pobiegła wtedy ku zagadnieniom Trójcy Świętej. Oto Bóg „sam zapładnia swój byt” ([30]), „objawia swoją moc w sobie samym za pomocą rozumu” – „wówczas rodzi Syna posiadającego wszystkie Jego cechy”. Ten Syn jest do Niego „bardzo podobny”, stanowi Jego „najbardziej dokładny obraz”. koncepcja Chrystusa pochodzącego od Boga Ojca, który z siebie wyłaniał Syna podobnego Sobie, nie była bynajmniej obca *Pismu Świętemu*<sup>21</sup> i wierze chrześcijańskiej. Z nimi także wiązał się jeden z zasadniczych problemów teologicznych – Duch Święty. U podstaw wyjaśnienia Jego zagadki legła u Korwina idea miłości. Duch Święty rodzi się z wzajemnej miłości ([31]), „jaką Ojciec żywi do swego najlepszego Syna i jaką Syn żywi do swego najlepszego Ojca”. W dobie scholastyki to samo mówili teologowie średniowieczni, gdy uznali Caritas jako najważniejszy przymiot Boga i uczynili z niej zasadę trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Podobnie zresztą Korwinowa konkluzja zamykająca tę część wykładu, w której pada wyraźne stwierdzenie, że Bóg jest jeden, lecz „potrójny”, to przecież klasyczne wyznanie wiary, wyjęte jakby z katechizmu Kościoła katolickiego<sup>22</sup>. Sama kon-

<sup>20</sup> Zob. na ten temat: W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. I, *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1997, s. 167; D. Dembińska-Siury, dz. cyt., s. 24-26.

<sup>21</sup> Zob. np.: Wj 24, 16; Mdr 1, 15; Hbr 1, 3.

<sup>22</sup> Nawiązuje tu Korwin zapewne do formuły *Filioque*, uznającej pochodzenie Ducha Świętego zarówno od Boga Ojca jak i Jezusa Chrystusa. Przypomnijmy, iż w prawosławiu uznaje się Boga Ojca za osobowe źródło pochodzenia i Syna i Ducha Świętego. Inaczej w katolicyzmie, gdzie „Miłością osobową jest Duch Święty jako Duch Ojca i Syna” – zob. szerzej o tym zagadnieniu: Jan Paweł II, *Encyklika Dominum et vivificantem* 2, 10, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, tom 1, Kraków 1996, s. 196.



cepcja Ducha i Trójcy Świętej nie była zatem nowością, ale owej teologicznej myśli, poczętej z filozoficznych dociekań nad Absolutem, przewijającej się przez pisma wielkich myślicieli antycznych i późniejszych<sup>23</sup>, potrafił dać Korwin oryginalny i ciekawy kształt artystyczny, jak i logiczną interpretację.

### TEODYCEA

Jedną z dziedzin teologicznych, która intrygowała Korwina była także teodycea. Zajęcie się problematyką przeciwności, cierpienia i pokusa, jakie co krok człowiek spotyka w swym życiu zwróciło uwagę pisarza na to zjawisko, interesujące wielu teologów i filozofów. Za istniejące w świecie zło i niesprawiedliwość nie należy, zdaniem Korwina, obwiniać Pana Boga. Odwołuje się tu śląski autor do powagi Platona, który był jednym z pierwszych myślicieli broniących Boga przed zarzutem spowodowania zła. Korwin cytuje tę wypowiedź filozofa ([46]):

*Si quid mali in terris accidit, non divina natura culpanda est, sed humana, quae iniuste vitam suam distribuit.*

Istotę i mechanizm zła tłumaczy więc Korwin po swojemu – jak zwykle podpierając się autorytetem Platona, dopatrując się umotywowaną niegodziwość w ludzkiej naturze. Wobec stwierdzonego faktu istnienia występku w duszy człowieka, śląski autor opowiada się za koniecznością walki z tym złem. Zmagania powinny być wytrwałe i konsekwentne, gdyż właśnie „najgorszym ze wszystkich nieszczęść jest występki duszy” ([46]). Przedstawiony w *Dialogu* wywód całkowicie opiera się na cytatach z dzieł Platona. Korwin sugeruje niedwuznacznie egzegezę chrześcijańską tych utworów. Zdumiewająca zbieżność spostrzeżeń ateńskiego myśliciela z dogmatami Kościoła katolickiego to, zdaniem Korwina ([61]), dowód szczególnego wyróżnienia myśliciela z Aten, którego zaliczyć można do pisarzy tworzących dzieła zgodne z ideami wiary świętej i który, tak jak starotestamentowi prorocy, stał się pośrednikiem między Bogiem a ludźmi.

Inspiracji do rozważań o ludzkiej egzystencji naznaczonej cierpieniem i przeciwnościami, szukał Korwin nie tylko w pismach Platona<sup>24</sup>. Już była mowa o tym, że ważne dla niego źródło stanowili autorzy chrześcijańscy, w których twórczości przewijały liczne uwagi na ten temat. Życie człowieka to wielkie wyzwanie. Coś zawsze nas dręczy, atakuje, doświadcza. Powinniśmy pamiętać, że zanurzeni w doczesności podlegamy skrajnościom, raz zaznajemy radości, raz smutku, nie

<sup>23</sup> Były to rozważania św. Ambrożego, Augustyna, Hilarego, Bazylego, Jana Damasceńskiego, które doprowadziły do skonstruowania formuły *Filioque*.

<sup>24</sup> O wielorakich aspektach problematyki egzystencjalnej i jej odbiciach w literaturze dawnych epok. Zob. A. Czyż, *Światło i słowo. Egzystencjalne czytanie tekstów dawnych*, Warszawa 1995.

pokładamy więc swojej wiary i nadziei w ulotnych i przemijających uciechach tego bardzo nędznego i króciutkiego żywota ([45]). Dążmy do doskonałości i perfekcji. Musimy bowiem wiedzieć, że przeciwności są bardziej dla nas pożyteczne niż sukcesy, ponieważ trudy i niepowodzenia hartują nas i prowadzą ku cnocie („virtus”). Prawdziwe szczęście nie polega na dostatkach i zaszczytach, prawdziwe szczęście znajduje się w Bogu, który jest dobrocią ([46]). Już Boecjusz takimi właśnie radami i napomnieniami<sup>25</sup> tłumaczył ludzką egzystencję i starał się niwelować destrukcyjne działanie różnych nieszczęść, jakie nawiedzają nas i niepokoją. Co więcej, czynił to wbrew powszechnemu mniemaniu, iż na świecie panoszą się tylko niegodziwość, a cnota pozostaje bez nagrody, zło nie pozostanie nieukarane. Ten sam Boecjusz usilnie przestrzegał niegodziwców przed czynieniem nieprawości, bo prędzej czy później ich działalność spotka się ze srogimi sankcjami<sup>26</sup>. Podobnie zresztą twierdził i Gerson<sup>27</sup>. Wszelka podłość na tych, którzy się jej dopuszczają, sprowadzi nieszczęście.

Korwin zainteresowany tajemnicą istnienia zła w świecie stworzonym przez dobrego Boga, na wypowiedziach wspomnianych wyżej myślicieli oparł swoją próbę wyjaśnienia owego „misterium iniquitatis”. Obecność niegodziwości uderzała go i niepokoiła swoją niejako oczywistością, potwierdzaną co krok codziennym doświadczeniem. Uważał jednak prawdopodobnie za Boecjuszem (4, 6), że lepiej zła doświadczać, niż samemu je wyrządzać ([46] – [47]). Nasze codzienne doświadczenia, zarówno te przykre, jak i radosne powinniśmy przyjmować na siebie bez różnicy, bo zawsze po cierpieniach nastaje lepszy los ([51]).

Bóg nie ponosi zatem winy za istniejące w świecie zło. Odpowiedzialnym jest człowiek, który wyrządzając niegodziwość, wytrwale i cierpliwie powinien znosić jej konsekwencje.

### DZIEWICTWO MARYI

Całe przesłanie twórcze Korwina, zaprezentowane w *Dialogu*, wiodące go od platońskich ustaleń filozoficznych, poprzez wszystkie niuanse egzystencjalne Boecjusza, aż po przyjęcie stwierdzeń myślicieli średniowiecznych – ma w sobie zawsze coś z elipsy, coś z powrotu do chrześcijańskiego, a ściślej mówiąc do katolickiego punktu wyjścia. Trzeba powiedzieć, że Korwin – wielbiciel nowych renesansowych prądów decydował się w swym dziele na tradycjonalizm religijny. Zresztą nigdy się tradycjonalizmu nie zarzekał, sięgając w swym utworze zarówno do literatury starożytnej, jak i średniowiecznej. Obok bowiem kwestii zaczerp-

<sup>25</sup> *De consolatione philosophiae* 4, 2, 8; 4, 6. Zob.: O. Schwarz, *De Laurentii studiis Platonicis*, „Eos” 34, 1932/1933, s. 163.

<sup>26</sup> Boethius 4, 1-6.

<sup>27</sup> O. Schwarz, dz. cyt., s. 163.

niętych z filozofii greckiej poruszał – jak wiemy – zagadnienia będące domeną myśli scholastycznej. Jednym z tych problemów był dogmat dziewictwa Matki Boskiej, która rodząc Syna zachowała panieństwo. Mimo mocno zaakcentowanej wiary w tę zasadę Kościoła katolickiego, czuje się w wypowiedzi pisarza, że nie tylko teologiczna strona tematu nęciła go, że starał się prawdę o niepokalanym poczęciu Chrystusa jakoś zrozumieć i że pragnął ją przybliżyć i wyjaśnić czytelnikowi. I rzeczywiście, swoje zamierzenia realizował, odwołując się oczywiście do mitologii antycznej ([33]). Klacze, które stały się brzemienne od poddmuchu wiatru – Zefira, czy Danae, która zaszła w ciążę od kropel deszczu, albo nieznaną męża Demeter rodząca trawy i zioła to nie tylko intrygujące opowieści, lecz dla Korwina przede wszystkim wymowne symbole, w których odnowiła się prawda o Dziewicy rodzącej Dziecię. Znamienny jest więc sposób, w jaki tłumaczy pisarz fakt poczęcia i narodzin Zbawiciela, który nie naruszył czystości swej Matki. Korwin postępuje tu jak wielu innych twórców renesansowych, którzy często jakieś współczesne problemy wyjaśniali odwołaniami do świata mitów i legend starożytnych<sup>28</sup>. Śląski pisarz nie ogranicza się jednak tylko do tego jednego aspektu. Teologia katolicka załatwiała się z zagadnieniami niepokalanego poczęcia Matki Chrystusa szybko i zdecydowanie, sprowadzając wszelkie próby wyjaśnień i komentarzy właśnie do kategorii dogmatu, w który trzeba było wierzyć bezwarunkowo. Korwin oczywiście nie oponuje wobec takiego stawiania sprawy. I on przyznaje, że dziewictwo Maryi to wielka tajemnica, której nie sposób zgłębić rozumem – już prędzej można policzyć „mokre ziarnka piasku na brzegu pulsującego morza, albo kwiaty, które ciepła ziemia wiosną do życia powołuje” – stwierdza poeta. Istotą więc problemu jest zagadka i głęboka wiara w prawdę objawioną przez Boga. Nie wyklucza jednak śląski pisarz możliwości rozumowej interpretacji zagadnienia. Podkreśla z naciskiem, że Chrystus nie mógłby być Bogiem, gdyby narodził się z ludzkiego nasienia i gdyby ludzkiej pomocy potrzebował ten, „który niczego nie potrzebuje” ([32]):

Si foret humano Christus de semine natus,	
Caelestem quis eum crederet esse Deum?	10
Proch pudor, aeternum contra omnipotentis honorem	
Principis et contra cuncta creata foret,	
Immensum ut caeli Dominum virtutis et omnis	
Auctorem in terris foeda libido creet,	
Ut nullius egens, quo vasti machina mundi	15
Indiget, humana pauper egeret ope.	

<sup>28</sup> Zob. J. Sez nec, *The Survival of the Pagan Gods*, New York 1961, s. 56-57.

Trzeba zauważyć, że i tu uderzająca jest konsekwencja postawy ideowej pisarza. Korwin – katolik rozwiązuje zagadnienie zgodnie z nauką swego Kościoła, wykazując się jednocześnie zamiłowaniem do intelektualnych uzasadnień badanego problemu.

### *EUCHARYSTIA, KAPŁAŃSTWO, POWOŁANIE CZŁOWIEKA*

Na charakter katolickiej postawy śląskiego pisarza rzuca też znamienne światło jego stosunek do Eucharystii ([34]). Otóż specyficzne jest w tym wypadku nie tyle samo podjęcie tematu przeistoczenia chleba i wina w Ciało i Krew Pańską, ile stosunek pisarza do zagadnienia. Bo Korwin nie tylko głęboko wierzy w cud dokonujący się na ołtarzu, lecz także wyraża swoje serdeczne nastawienie do tego daru Chrystusa, który właśnie w ten sposób zmanifestował swą miłość do człowieka.

Takie ujęcie jednego z najważniejszych w rozumieniu pisarza sakramentów skierowało myśl ku tym, którzy go sprawują. Korwin mówi o godności kapłana, o wspaniałości jego urzędu. Dostojeństwo stanu duchownego fascynowało śląskiego pisarza wyraźnie i dlatego ujawniało się w perspektywach patetycznych, wyrażonych wielkimi słowami. Gdy w niebie nie ma lepszej istoty od aniołów, jeśli pominąć samego Boga, tak na ziemi nie ma człowieka lepszego od szlachetnego kapłana, od wiernego sługi Chrystusa. Interpretacja stanu kapłańskiego wykracza więc poza granice percepcji naturalnych, możliwa jest tylko w aspekcie boskości. Był to jeden z tych problemów, które umysłowość ludzi z czasów średniowiecza szczególnie pasjonowały. Scholastyka lansowała ową urzekającą, wzniosłą wizję bożej służby. Twórczość Bernarda z Clairvaux potraçała o to zagadnienie wielokrotnie. Kapłan dotyka rękami i ustami samego Boga i czyni to w centrum Trójcy Świętej. Kapłaństwo pojmuje Korwin zgodnie z nauką francuskiego myśliciela, cała wypowiedź śląskiego pisarza jest jakby powtórzeniem tez, które głosił święty z Clairvaux. Urząd księdza jest więc takim stanem ([44]) –

*cuius eminentia tanta est, ut quem ad modum in caelis, dum a solo Deo discesserimus, nihil bono angelo melius, sic in terris honesto sacerdote et fidei ministro, qui – auctore divo Bernhardo – in Sanctae Trinitatis medio, circumstantibus undique supernis angelorum ordinibus Deum suum manu et ore contrectat, nihil est excellentius, nihil sanctitatis integritate perfectius: Dei quippe vicarius officialis et angelus terrestris, temporalisque deus est frugi sacerdos...*

Korwin ujmował więc rzecz w aspekcie metafizycznym. Dotykał tu zarazem jeszcze jednego problemu, mianowicie powołania człowieka do stanu duchownego – była to kwestia, która interesowała szczególnie Korwina jako pedagoga

udzielającego rad młodym ludziom, zastanawiającym się nad wyborem drogi życia. Podkreślając godność kapłaństwa nie deprecjonował małżeństwa. Jego zasadnicza postawa wobec tej instytucji czyniła mu samą wizję takiego powołania bardzo bliską ze względów osobistych. Toteż poślubienie żony i spłodzenie potomstwa stawały się jądrem jego wyobrażeń o małżeństwie. Jest to oczywiście tradycyjny obraz rodziny, której cel stanowi prokreacja. Związek mężczyzny i kobiety to dążenie do szczęścia już tu na ziemi i zbawienia wiecznego w Niebie. Lepiej się ożenić, zdaniem Korwina, niż zostać księdzem i sprzeniewierzyć się kapłańskiemu posłannictwu ([44]).

Prezentując koncepcję dwóch rodzajów powołania – kapłaństwa i małżeństwa, czyniąc ją jednym z elementów składowych własnego światopoglądu, Korwin starał się niejako rozwiązać problem wyboru drogi życia. W tej bowiem koncepcji antynomia kapłaństwa i małżeństwa nie tylko traciła ostrość, lecz w ogóle stawała się antynomią pozorną. Założenie rodziny nie jest gorsze niż zostanie księdzem. Nie było w tej koncepcji lansowania stanu duchownego za wszelką cenę. Na plan pierwszy natomiast wysuwał się ewangeliczny postulat pełnienia woli Bożej w każdym stanie i każdym powołaniu. Korwin więc odżegnuje się od tak częstego w średniowieczu wybujałego nadmiernie gloryfikowania kapłaństwa; inaczej mówiąc uznaje każde powołanie człowieka, byleby miał on szlachetny charakter i postępował uczciwie.

### „DOWODY” ISTNIENIA BOGA

Z jednego źródła wyrastała cała ta ideologia Korwina, cały jego światopogląd – z głębokiej wiary w Boga. *Dialogus de Mentis saluberrima persuasione* przeniknięty jest przeświadczeniem, że jest Bóg, który stworzył wszystko ([32]):

Qui creat ex nihilo terram caelumque profundum,  
Omnia, quae voluit, fecit et usque facit.

5

To przeświadczenie wiązało się z postawą kontemplacji i modlitwy, które zawsze są wynikiem głębokiej wiary. Tę zresztą wykazuje Korwin w wielu wierszach zamieszczonych w *Dialogu*. Na przykład w elegii, którą napisał na stronach [32] – D2[35], cała jego teologia zamyka się w granicach rozważań o tajemnicy wcielenia Chrystusa i obecności Boga w świecie. Rośnie liczba pytań retorycznych zmuszających do odpowiedzi oczywistych, zgodnych całkowicie z intencją poety. Wywiązuje się potężna sugestia, że wszystko to, co mówi *Biblia* o Bożym Synu i Jego Ojcu, musi być prawdą. Wielkim osiągnięciem Korwina w dziedzinie prowadzenia wywodu teologicznego jest często stosowana przez niego forma refleksji nad doczesną rzeczywistością, prowadząca do wniosku, że dogmaty religii

katolickiej są wiarygodne, słuszne i właściwe. Wskazaliśmy już wcześniej na tak znamienne dla świadomości renesansowej autora *Dialogu* skojarzenie wizji niepokalanego poczęcia Chrystusa z opowieściami mitologicznymi przedstawiającymi istoty płci żeńskiej, które stały się brzemiennie bez udziału czynnika męskiego. Właśnie z tymi obrazami mamy do czynienia w przywołanym wyżej wierszu. Aksjomat wiary tego wyjaśnienia, dowodzenia i rozumowego uzasadnienia nieodzownie wymagał.

Teologiczna wnikliwość Korwina w wierszu polega również na tym, że zdawał sobie sprawę, iż dla wielu ludzi istnienie Boga i Jego kreatywna obecność w świecie nie są oczywiste. Pisarz zdaje się doskonale znać wątpliwości i zarzuty, jakie takie osoby formułowały pod adresem Kościoła. Stara się więc te oskarżenia i pretensje odeprzeć stosując pewien typ dowodzenia, któremu nie sposób odmówić walorów racjonalnej konstrukcji. Otóż Korwin staje się w określonym zakresie uczniem św. Tomasz z Akwinu. W określonym zakresie, należy to podkreślić z naciskiem. Tomasz bowiem usiłując uzasadnić istnienie Boga opracował obszernie sławne pięć dróg (*quinque viae*)<sup>29</sup> nazywane niekiedy mylnie pięcioma dowodami istnienia Boga. Z ich pomocą starał się średniowieczny filozof zbliżyć do poznania rzeczywistości, jej przyczyny i kresu. Korwina nie interesuje całość wywodów Tomasza, lecz tylko tzw. druga droga. Próbuje wytłumaczyć istnienie Boga na podstawie tzw. przyczyny sprawczej („*ex ratione causae efficientis*”). Ten typ dowodzenia, czyli drugą drogę tak charakteryzuje Stefan Swieżawski:

Druga droga (...) podprowadza nas do rzeczywistości w aspekcie przyczynowości. Cały świat, wszystko co nas otacza, jest grą przyczyn i skutków. Wszędzie, we wszystkim i ustawicznie działają przyczyny sprawcze. Przyczyny sprawcze udzielają istnienia; są one przekazicielami istnienia. Coś, czego nie było, dzięki jakimś bodźcom urzeczywistnia się. A więc znowu: żeby te wszystkie przyczyny wtórne, które obserwujemy, mogły działać – musi być pierwsza przyczyna sprawcza, która udziela siły i mocy wszystkim innym, nie likwidując ich i nie znosząc ich wartości: to jest właśnie *causa omnium causarum* – przyczyna wszystkich przyczyn<sup>30</sup>.

Podstawowym środkiem retorycznym współdziałającym u Korwina w ewokowaniu pożądanego przeświadczenia czytelnika o istnieniu owej przyczyny sprawczej są wspomniane już przez nas pytania, jakie padają w wierszu. Aby zdać sobie sprawę z istnienia tej przyczyny, należy zapytać o pochodzenie bytów realnie istniejących. Korwin więc chce dowiedzieć się od czytelnika rzeczy następującej (w. 47 – 54):

<sup>29</sup> Zob. S. Swieżawski, Święty Tomasz na nowo odczytany, Kraków 1983, s. 57.

<sup>30</sup> Tamże, s. 59.

Dic mihi, multa Ceres cur grano crescit ab uno,  
 Laeta seges frugem, non olus acre parit,  
 Unde racemiferis veniunt de vitibus uvae,  
 Cur non poma ferax nec pira palmes habet,  
 Cur varii rident uno de flore colores,  
 Lilia cur candent, et rosa pulchra rubet.  
 Castanaeaeque rigent hirsutae pellis amictu,  
 Humida multiplici tegmine cepa rubet.

Warto zwrócić uwagę, z jakich elementów buduje autor swoje pytania i jakiego typu odpowiedzi oczekuje. A więc przede wszystkim przez całą tę wypowiedź przewija się niby motyw przewodni jeden podstawowy ton – to obraz wspaniałości przyrody – pola pełne zbóż, winorośle, palmy, grusze, jabłonie obsypane owocami, różnobarwne kwiaty, lilie białe, róże czerwone, zdrowe warzywa. Odpowiednio dobrane motywy o charakterze wizualnym i zapachowym podkreślają piękno realnego świata. Jest to wypróbowany od dawna w literaturze filozoficznej i religijnej, celowy, z korzyścią niewątpliwą dla rzeczy samej wprowadzony zespół „chwytów”, prowokujących czytelnika do zastanowienia się nad przyczyną sprawczą tych cudowności<sup>31</sup>. Kto to wszystko tak wspaniale stworzył? Kto nadał takie mądre prawa przyrodzie, która przecież nie musiała istnieć? Ta refleksja wpływająca z zachwyty nad światem flory prowadzi do wniosku, że istnieje coś albo ktoś, z czego lub z kogo to istniejące piękno pochodzi.

W tę sugestywną, pełną pytań o przyczynę wszystkich rzeczy wypowiedź wbudowuje autor element wątpliwości, sceptycyzmu, tak jakby chciał ubiec i zdystansować zarzuty ludzi małej wiary: „może powiesz mi, że to wszystko to robota natury” (w. 60). I znów odpowiedni zestaw pytań o powody, źródła i impulsy, wiodących do konkluzji odnoszącej się do konieczności istnienia Absolutu. Bóg immanentny w przyrodzie stwarzał świat, on zakreślał normy i przepisy, którymi rządzi się natura. I to jednoczesne przypomnienie ostatniej wieczerzy, kiedy ustanowiona została Eucharystia sprawowana po dziś dzień na pamiątkę ofiary Chrystusa. Z racji tomistycznych założeń swej teologii Korwin dopatruje się w Bogu przyczyny sprawczej wszystkich bytów. I równocześnie idąc prawdopodobnie dalej za św. Tomaszem i innymi myślicielami scholastycznymi ma świadomość, że istnienia Boga w świecie nie można w pełni udowodnić, że jest On rzeczywistością wymykającą się ludzkim pojęciom i ustaleniom. Stąd typ mistycznego zakończenia utworu porusza kwestię ograniczonej poznawalności Boga, wskazuje na konieczność posiadania głębokiej wiary w Niego.

W tej długiej elegii uderza nagromadzenie struktur filozoficznych i teologicznych, z których każda ma na celu nakłonienie czytelnika do wypłynięcia na głębie,

<sup>31</sup> Ten wątek pojawia się już w *Biblii*. Np. św. Paweł mówi wyraźnie, że z oglądania rzeczy tego świata dochodzimy do poznania Boga (por. Rz 1, 20).

do wzbudzenia przeświadczenia, że jest Bóg. W utworze dzięki kilku trafnie dobranym pytaniom mamy wszystko, by wywołać logicznie sugestywny obraz świata rządzonego przez Istotę najwyższą, w którą wszak trzeba ostatecznie uwierzyć. Wiersz nawiązuje do scholastycznego racjonalizmu, który jednak ustępuje wobec doświadczeń mistycznych, jakie każdy człowiek powinien przeżyć osobiście<sup>32</sup>.

### KONKLUZJA

W Korwinowym nauczaniu o Trójcy Świętej i Matce Boskiej obecne są dwie tendencje literacko-filozoficzno-teologiczne: z jednej strony dążność do zachowania dogmatów Kościoła katolickiego, ugruntowanych tradycją i potwierdzonych świadectwem świętych Pańskich, z drugiej przeświadczenie, że prawdy te można uzasadnić za pomocą metod opracowanych przez filozofów i pisarzy antycznych – Platona zwłaszcza. Konkluzje, do jakich dochodzili ci twórcy, były dla Korwina nie mniej ważne od doktryny Kościoła, nawet zwykłe opowieści mitologiczne stanowiły u śląskiego autora dowód potwierdzający słuszność niektórych aksjomatów wiary. Zasadniczo więc, przez trzon Korwinowych poglądów emanuje przeświadczenie, że teologia i wiara to organiczne połączenie, spojenie chrześcijaństwa z antykiem, że jedno warunkuje i potęguje drugie, i na odwrót. Było to przeświadczenie bardzo renesansowe, w jakimś sensie humanistyczne, bo na pewno wywiedzione z fascynacji kulturą starożytną.

Wawrzyniec Korwin rozpoczyna plejadę polskich autorów odrodzeniowych, wypowiadających się o kwestiach teologicznych. Później sprawy te podejmą tacy twórcy, jak Andrzej Krzycki, Jan Dantyszek, Marcin Kromer, Stanisław Orzechowski, Andrzej Frycz Modrzewski, Jan Kochanowski i in.

### Bibliografia

Bauch G., *Laurentius Corvinus, der Breslauer Stadtschreiber und Humanist. Sein Leben und seine Schriften*, „Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens”, Band 17, Breslau 1883.

Bogacz T., *Humanistyczne opisy Środy Śląskiej*, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, n. 980, Historia LXX, Wrocław 1990, s. 129-135.

<sup>32</sup> O osobistym zaangażowaniu człowieka w kontaktach z Bogiem zob. K. Górski, *Biblijna antropologia modlitwy. Pater noster jako intertekst*, w: *Perspektywy dyskursu religijnego czyli przyjęcie Kaina*, red. P. P. Chruszczewski, „Język a Komunikacja” 5, t. 2, Kraków 2002.



Brożek M., *Epitalamia Zygmuntofskie*, w: *Łacińska poezja w dawnej Polsce*, red. T. Michałowska, Warszawa 1995.

Budzyński J., *Początki krytyki literackiej na Śląsku od XVI do XVIII w. – na przykładzie recepcji renesansowej twórczości humanisty Wawrzyńca Korwina ze Środy Śląskiej (1465-1527)*, w: *Krytyka literacka na Śląsku*, pod red. K. Heskiej-Kwaśniewicz i J. Lyszczyny, Katowice 2009, s. 23-28.

Budzyński J., *Paideia humanistyczna, czyli wychowanie do kultury. Studium z dziejów klasycznej edukacji w gimnazjach XVI-XVIII wieku (na przykładzie Śląska)*, Częstochowa 2003.

Chrzanowski I., Kot S., *Humanizm i reformacja w Polsce*, Lwów 1927.

Dembińska-Siury D., *Plotyn*, Warszawa 1995.

Gansiniec R., *Wkład czołowych przedstawicieli ziemi śląskiej w kształtowanie się myśli poznawczej i literatury polskiego Odrodzenia*, w: *Odrodzenie w Polsce*, t. 2: *Historia nauki*, cz. 1, Warszawa 1956, s. 154-174 (oraz przedruk: „Pallas Silesia. Antyk na Śląsku”, 1997, s. 10-33).

Garin E., *Powrót filozofów starożytnych*, przekł. A. Dutka, Warszawa 1993.

Górski K., *Biblijna antropologia modlitwy. Pater noster jako intertekst*, w: *Perspektywy dyskursu religijnego czyli przyjęcie Kaina*, red. P. P. Chruszczewski, „Język a Komunikacja” 5, t. 2, Kraków 2002.

Herkenhoff M., *Die Darstellung außereuropäischen Welten in Drucken deutscher Offizinen des 15. Jahrhunderts*, Berlin 1996.

Krókowski J., *Laurentius Corvinus und seine Beziehungen zu Polen*, w: *Renaissance und Humanismus in Mittel – und Osteuropa*, besorgt von Johannes Irmischer, Berlin 1962, s. 155-156.

Lubos A., *Geschichte der literatur Schlesiens*, I. Band, München 1960.

Mecherzyński K., *Wawrzyniec Korwin z Nowego Targu. Poeta śląski z końca XV w.*, „Rozprawy Akademii Umiejętności Wydziału Filologicznego”, t. 6, 1878.

Nowak-Dłużewski J., *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce. Czasy Zygmuntofskie*, Warszawa 1966.

Sadowska H., *Wawrzyniec Korwin (ca 1465-1527). Humanista ze Środy Śląskiej*, w: *Studia z dziejów Środy Śląskiej, regionu i prawa średniego*, red. R. Gładkiewicz, „Acta Universitatis Vratislaviensis” 980. Historia LXX, Wrocław 1990.

Sarnowska-Temierusz E., *Zarys dziejów poetyki. (Od starożytności do końca XVII w.)*, Warszawa 1985.

Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.

Zabłocki S., *Poezja polsko-łacińska wczesnego renesansu*, w: *Problemy literatury staropolskiej*, Seria druga, praca zbiorowa pod redakcją Janusza Pelca, Wrocław 1973.

### Streszczenie

Artykuł poświęcony jest Wawrzyńcowi Korwinowi (1465-1527) ze Środy Śląskiej, który nie aspirując do miana zawodowego teologa, pisał na Śląsku i w Polsce po łacinie o kwestiach religijnych. Był przykładem humanisty, wypowiadającego się o tych sprawach literacko, nie zaś *stricte* teologicznie. Teologiczne uwagi Korwina uznać można za katolickie, gdyż w istocie zgodne są one z założeniami katechizmu rzymskiego Kościoła, choć utrzymane niejednokrotnie w kategoriach filozofii antycznej – platońskiej zwłaszcza. Rozważania na ten temat zamieścił w swoim największym dziele pt.: *Dialogus de Mentis saluberrima persuasione* (wyd. Wrocław 1516), w którym poruszał kwestie związane z Trójcą Świętą, teodyceą, dziewictwem Maryi, Eucharystią, godnością stanu kapłańskiego i powołaniem człowieka. Idąc za przykładem innych teologów, przytaczał „dowody” na istnienie Boga.

**Słowa kluczowe:** *Wawrzyniec Korwin, renesans, teologia, Trójca Święta, Maryja*

### Summary

Theology and Renaissance:

Wawrzyniec Korwin`s Deliberations on the Holy Trinity and the Mother of God

The article focuses on Wawrzyniec Korwin (1465-1527) from Środa Śląska. Though not aspiring to the name of a professional theologian, he wrote in Latin about numerous religious issues in Silesia and in Poland. He was an example of a humanist writing in a fine literary style, though not strictly theologically. It is possible to see Korwin`s theological remarks as Catholic because they are in full conformity with the teaching of the Catechism of the Church. Many times the author draws from the ancient philosophy – especially Platonic. His major piece *Dialogus de Mentis saluberrima persuasione* (ed. Wrocław 1516) discusses the topics associated with the Holy Trinity, the creation, the virginity of Mary, the Eucharist, the dignity of the priesthood and the vocation of man. Following other theologians` example he quoted the “proofs for the existence of God”.

**Keywords:** *Wawrzyniec Korwin (Laurentius Corwinus), Renaissance, theology, Holy Trinity, Mary*