„Studia Warmińskie"
VII (1970)

KS. MARIAN BORZYSZKOWSKI

IDEAŁY RENESANSOWEGO HUMANIZMU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO STANISŁAWA HOZJUSZA (1504—1579) W FILOZOFICZNYM UJĘCIU BOGA I CZŁOWIEKA

Twórczość Stanisława Hozjusza miała przede wszystkich charakter teologiczno-polemiczny. Czołowe miejsce zajęły w niej argumenty, czerpane hojną ręką z Pisma św. i dzieł Ojców Kościoła. Zagadnieniom filozoficznym Hozjusz nie poświęca żadnego dzieła; rzadko też omawia w swoich traktatach i listach problematykę w mniejszym lub większym stopniu związaną z filozofią. Mimo tego na kartach jego pism można doszukać się wypowiedzi, które pozwalają ocenić jego stanowisko filozoficzne. Są one na tyle znamienne, iż z braku innych, można dokonać próby scharakteryzowania poglądów Stanisława Hozjusza w zakresie filozofii Boga i człowieka.

Stanisław Hozjusz zapoznał się dobrze z ideałami humanizmu podczas pobytu w Krakowie w latach 1519—1529. Najpierw poprzez studia na uniwersytecie, później poprzez osobiste zainteresowania naukowe oraz liczne kontakty z humanistami. Dzięki temu znał dobrze starożytnych autorów greckich i rzymskich, zwłaszcza pisma Platona, Arystotelesa, Plutarcha, Cycerona. Szczególnym zainteresowaniem darzył jednak Pismo św. oraz dzieła Ojców Kościoła. W Krakowie przetłumaczył na łacinę niektóre dialogi Lukiana oraz mowy Demostenesa. W 1528 roku wydał tam *In psalmum quinquagesimum paraphrasis* oraz łaciński przekład św. Jana Chryzostoma *Libellus elegans, in quo confert verum monachum cum principibus, divitibus ac nobilibus huius mundi.* Dobrze był również obeznany z licznymi przekładami autorów starożytnych, zarówno greckich, jak i chrześcijańskich [1]. Powyższe zainteresowania, typowe dla humanizmu chrześcijańskiego, zostały ugruntowane i rozszerzone podczas pobytu we Włoszech w latach 1530—1534. Stanisław Hozjusz studiował tam oprócz prawa cywilnego i kościelnego, chrześcijańską literaturę patrystyczną i języki kla-

[1] S. Hosius: Petro Tomicki (Praefatio ad Paraphrasim in Psalmum L). 8 IV 1528. W: Stanislai Hosii Epistolae. Ed. F. Hipler, V. Zakrzewski. T. I. Cracoviae 1879 nr 3 s. 3—5. Skrót stosowany na powyższą edycję: HE. — S. Hosius: Petro Tomicki (Praefatio ad versionem latinam libelli D. Joannis Chrysostomi). 19 VII 1528. W: jw. nr 4 s. 6—8. — S. Rescius: D. Stanislai Hosii ... Vita. W: jw. lib. I, cap. V s. VI n.; cap. VI s. VIII, cap. VII s. IX n., cap. XV s. XVII n. — F. Hipler: Stanislaus Hosius in seinem ersten Auftreten gegen Luthers Lehre. *Pastoralblatt für die Diöcese Ermland* (stosowany skrót: *PDE*) 1874 J. 6 s. 70—72. — Tenże: Stanislaus Hosius als Akademiker in Krakau. *PDE* 1878 J. 10 s. 5—9. — Tenże: Johannes Chrysostomus und Stanislaus Hosius. *PDE* 1878 J. 10 s. 21—23. — K. Miaskowski: Z młodych lat Hozyusza. *Przegląd Kościelny* 1904 z. 11 s. 339—345. — Tenże: Jugend- und Studienjahre des ermländischen Bischofs und Kardinals Stanislaus Hosius. *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* (stosowany skrót: *ZGAE*) 1916 B. 19 s. 334 nn. — J. Fijałek: Przekłady pism św. Grzegorza z Nazyanzu w Polsce. *Polonia Sacra* nr 1 1918 s. 92 nn. — J. Smoczyński: Uwagi o studiach i pracy teologicznej Hozjusza. *Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej* 1935 r. 78 s. 130 n.

syczne. Profesorowie tych przedmiotów: J. Sadoleto, G. Contarini, R. Amaseo, a zwłaszcza uwielbiony L. Buonamico, swymi poglądami i radami przy wyborze zainteresowań, wywarli dalszy wpływ na formowanie w Hozjuszu postawy chrześcijańskiego humanisty [2].

Pewne niejasności może budzić sam termin humanizm chrześcijański. „Utrzymują się bowiem nadal w stosunku do humanizmu zbyt wyraźne i mocne dawne zarzuty pogaństwa i ateizmu. Pod ich wpływem humanizm zwany chrześcijańskim stracił w ostatecznym rozrachunku wszelką wartość pozytywną, uchodząc za formę mało chwalebnego kompromisu" [3]. Otóż humanizm to prąd umysłowy i kulturalny, który nawiązując do koncepcji antycznych, ujmował człowieka nie tylko w kategoriach wyłącznie ludzkich, świeckich, racjonalistycznych. Humanizm Odrodzenia był prądem pluralistycznym, który na gruncie nawrotu do platonizmu, arystotelizmu, atomizmu, przejawił się zarówno w naturalizmie, teologicznym racjonalizmie, ale również w humanistycznym teizmie. Uproszczeniem jest ograniczanie humanizmu do jakiegoś ściśle określonego schematu światopoglądowego, tym bardziej, iż zajmował on w humanizmie miejsce drugorzędne, ustępując postawie zamiłowania do studiów języków klasycznych, retoryki, literatury, historii, filozofii moralnej [4].

Nawrót humanizmu do kultury starożytnej był ściśle powiązany z formowaniem się nowej klasy społecznej mieszczaństwa. Stara, średniowieczna, struktura społeczna nie dawała już mu odpowiednich możliwości rozwojowych. Nowa struktura socjologiczna społeczeństwa renesansowego potrzebowała nowej ideologii. Mieszczaństwo szukało nowego poglądu na rolę religii, na świat, naukę, kulturę, politykę, a przede wszystkim nowej koncepcji człowieka. Od nowej antropologii domagało się, aby człowieka ujmowała nie w dawnych wymiarach, jako element statycznej, feudalnej hierarchii, lecz jako członka dynamicznej społeczności, przed którą stoją otworem drogi zysku, odkryć geograficznych oraz możliwości integralnego rozwoju poszczególnych ludzi w kształtowaniu własnej rzeczywistości. „Egzystencja ludzka — pisze A. Weiler — nie jest dla nich wygnaniem ze świata idealnego do materialnego, z raju do społeczeństwa, które zawdzięcza swe istnienie grzechowi pierworodnemu i gdzie asceza i ucieczka od świata są jedynymi gwarancjami zbawienia. Akceptują w całej pełni ziemski charakter swego życia. Egzystencja ludzka staje się teraz prawdziwą dziedziną człowieka, która podlega jego sile twórczej" [5].

Tego rodzaju aspiracje obce były średniowiecznej antropologii. Scholastyka, w której dominowało myślenie kategoriami logicznymi, metafizycznymi, normatywnymi, nie była w stanie wypracować odpowiedniej filozofii moralnej, dostosowanej do nowego modelu człowieka i społeczeństwa. Zresztą średniowieczne doktryny, wytyczające zasady życia religij-

---

[2] S. Hosius: Oratio ad Franciscum Guicciardini, urbis Bononiensis praefectum. 1532. W: HE nr 7 s. 10—13. — Tenże: Oratio ad Laurentium Cardinalem Campegii, Legatum Apostolicum. 1532. W: HE nr 8 s. 13—19. — Tenże: L. Bonamico. 12 II 1536. W: HE nr 16 s. 32—36. — Rescius, jw. lib. I, cap. VII, s. IX n. — F. Hipler, V. Zakrzewski: Regesta Hosii 1504—1550. W: HE s. XLVI *. — Miaskowski: Z młodych lat s. 345 nn. — Tenże: Jugend- und Studienjahre s. 368 nn.

[3] A. Weiler: Humanizm a scholastyka. *Concilium — Międzynarodowy Przegląd Teologiczny* 1—10 (1966/7) s. 352 n. — Por. Fijałek, jw. s. 105.

[4] Weiler, jw. s. 359 n.

[5] Tamże, s. 354 nn.

nego, były społecznie ograniczone, dostępne przede wszystkim dla członków stanu zakonnego. Przewaga życia kontemplacyjnego nad aktywnym, neoplatońskie ideały mistyki bezwzględnego prymatu duszy w człowieku, negacja wartości cielesnych i zewnętrznych człowieka, nie zawsze i nie wszędzie były możliwe do przyjęcia i zrealizowania, zwłaszcza w szerszych kręgach wiernych. Powyższa sytuacja przyczyniła się do tego, iż doktryny wypracowane przez średniowieczne przestały być źródłem inspiracji dla myśli chrześcijańskiej okresu Odrodzenia; ich miejsce zajęły literatura i doktryny starożytne. Wywarło to również wpływ na sposób pojmowania religii, Boga i miejsca człowieka w świecie. Nowemu podejściu do tych spraw nie zawsze towarzyszyły pomyślne rozwiązania. Obok nurtu antykościelnego, niekiedy nawet pogańskiego, zaczęły się jednak krystalizować nowe poglądy i ujęcia chrześcijańskiej antropologii teologicznej i filozoficznej. Przyczynił się do tego przede wszystkim nawrót do wczesnego chrześcijaństwa, Pisma św. i dzieł Ojców Kościoła, jak również wprowadzenie nowej metodologii nauk, opartej na zdobyczach krytyki filologicznej. Szczególną rolę w tym dziele — zdaniem A. Weilera — odegrał humanizm w krajach Europy Północnej. Trafił on tam na podatny grunt intelektualno-duchowy w postaci wypracowanych już wcześniej ideałów *devotio moderna* [6], która opowiadała się za naśladowaniem Chrystusa poprzez życie aktywne, dobre uczynki, praktykę cnót i podnosiła wartość woli oraz postulatów moralnych w postępowaniu człowieka i jego kontakcie z Bogiem. Humanizm chrześcijański Odrodzenia przejął powyższy model życia religijnego, łącząc go z nawrotem do Pisma św. i Tradycji.

Byt Boga, według Stanisława Hozjusza, jest prostą substancją, posiada istnienie sam z siebie, stosowanie do słów Pisma św. „Jam jest, który jest", stworzenia natomiast otrzymały istnienie od Boga [7]. Wobec świata, nieba i ziemi, a zwłaszcza wobec człowieka, Bóg jest stwórcą [8]. Bóg jest bytem we właściwym tego słowa znaczeniu; inne byty posiadają swą bytowość i istnienie wyłączenie z racji partypacji w jego bycie [9]. Bóg jest duchem; jest jedynie niezmienny, stały, dobry [10]. Hozjusz często utożsamia Boga z miłością i dobrocią przypominając, że człowiek jest dobry tylko przez partycypację w Bogu [11]. Bóg jest wszędzie poprzez swoją obecność, moc

---

[6] Tamże, s. 356, 361 n. — Por. J. L o r t z: Kardinal Stanislaus Hosius. Braunsberg 1931 s. 10 nn.

[7] Wj 3, 14. — S. H o s i u s: Confessio fidei catholicae Christiana. W: Opera omnia. T. I. Coloniae 1584 cap. 73 s. 294—296.

[8] S. H o s i u s: Nomine Petri Tomicki Sigismundo Augusto Regi. 2 IV 1535. W: HE nr 11 s. 25. — Tenże: Ad Torunenses. 8 III 1551. W: HE T. II nr 397 s. 6. — Tenże: Litterae pastorales. 13 VI 1553. W: HE T. II nr 1055 s. 341. — Tenże: Ad clerum Varmiensem. 25 X 1554. W: HE T. II nr 1286 s. 466. — Tenże: Confessio cap. 1 s. A2, cap. 70 s. 261, cap. 71 s. 264.

[9] S. H o s i u s: Nomine Petri Tomicki Sigismundo Augusto Regi. 2 IV 1535. W: HE T. I nr 11 s. 25. — Tenże: Confessio cap. 73 s. 294 n.

[10] Tamże. — Tenże: Die erste Predigt. W: Die deutschen Predigten und Katechesen der ermländischen Bischöfe Hosius und Kromer. Stanislaus Hosius und seine Fastenpredigten gehalten im Jahre 1535 in der Nicolaikirche zu Elbing. Ed. F. H i p l e r. Köln 1885 s. 30. — Tenże: Confessio, Prooemium s. 2, cap. 70 s. 261.

[11] Tenże: Nomine Petri Tomicki Sigismundo Augusto Regi. 2 IV 1535. W: HE T. I nr 11 s. 25. — Tenże: Ioanni Ocieski, Cancelario Regni. 14 III 1557. W: HE T. II nr 1723 s. 798. — Tenże: Stanislao Karnkowski, Secretario Regio. 19—22 X 1557. W: HE T. II

i istotę; nie jest wszędzie obecny swoją łaską i równorzędnym działaniem [12]. Bóg widzi wszystko [13]. Bóg jest także wszechmogący. Może działać wprost swą wolą, albo pośrednio przy pomocy stworzeń [14]. Szczególnie znamienne jest u Hozjusza przyrównanie Boga do słońca [15], niewątpliwie pochodzenia neoplatońskiego.

W hozjuszowej koncepcji Boga czołowe miejsce zajmuje miłość i dobroć Boska, ściśle powiązane ze stworzeniem i partycypacją bytów stworzonych. Powyższe stanowisko może mieć swe źródła w poglądach św. Augustyna i Dionizego pseudo-Areopagity [16]. Hozjusz nie precyzuje bliżej zakresów pojęć stworzenia i partycypacji. Z kontekstu można wnioskować, iż zachodzi między nimi stosunek krzyżowania. Stworzenie w zasadzie ogranicza się do udzielenia bytowi istnienia. W akcie stwórczym ma swój początek partycypacja bytów, która tłumaczy nie tylko ich zależność od stwórcy, istnienie i zakres działania, ale przede wszystkim wyraźnie wskazuje na cel ostateczny. Z teorią partycypacji Hozjusz wiąże ściśle tezę o podobieństwie bytów stworzonych do Boga, z której wyprowadza dla człowieka postulat naśladowania swego stwórcy. Jeżeli weźmie się do uwagę nawiązanie przez Hozjusza w antropologii do mistycyzmu, wówczas okazuje się, że jego teoria partycypacji stanowi właściwą przesłankę do wyprowadzenia wniosku noszącego w sobie znamiona szczątkowego emanatyzmu, o konieczności powrotu bytów stworzonych do Boga.

Niewątpliwie Stanisław Hozjusz w swej koncepcji Boga wychodzi z augustynizmu, interpretując go przez św. Bernada z Clairvaux; przejawia jednak bardzo wyraźnie inklinacje neoplatońskie, o czym świadczy przypisanie szerokiego znaczenia dobroci i miłości Boga, przyrównanie go do słońca, partycypacji w nim bytów stworzonych. Nie przeszkadza to Hozjuszowi równocześnie przyjmować, wbrew tezom klasycznych neoplatoników, poglądu o stworzeniu bytów aktem woli Boga, jak również koncepcji Boga osobowego, który swą odrębność od świata przejawia nie tylko w bytach stworzonych, ale w szerokim zakresie oddziaływania z miłości wobec wszystkich ludzi.

Stanisław Hozjusz przyjmuje, iż Bóg stworzył człowieka, który jest złożony z dwóch przeciwstawnych sobie elementów duszy i ciała. Powodem tej niezgodności są ich odmienne tendencje: dusza pragnie spraw niebieskich i boskich; ciało zaś podąża ku rzeczom ziemskim i światowym. Tylko

---

nr 1861 s. 903. — Tenże: Confessio cap. 68 s. 257, cap. 69 s. 261, cap. 72 s. 268, cap. 73 s. 294, 296.

[12] Tamże, cap. 1 s. A 2, cap. 69 s. 259 n., cap. 90 s. 347.

[13] Tenże: Oratio ad Sigismundum Augustum Regem. 1522. W: HE I. II nr 704 s. 183. — Tenże: Ioanni Ocieski, Cancelario Regni. 14 III 1557. W: HE T. II nr 1723 s. 798. — Por. Augustinus: De presencia Dei liber seu Ep. 187; PL 33, 832 nn. — Bernardus Claravallensis: Libri quinque de consideratione, lib. V cap. 14 nr 15—17; PL 182, 997 n.

[14] S. Hosius: Litterae postorales. 13 VI 1553. W: HE T. II nr 1055 s. 342. — Tenże: Ad clerum Varmiensem. 25 X 1554. W: HE T. II nr 1286 s. 466. — Tenże: (Catharinae Bernardus Claravallensis: Libri quinque de consideratione, lib. V cap. 14 nr 15—17; PL 182, 997 n.

[15] Tenże: Confessio cap. 59 s. 234, cap. 68 s. 256, cap. 69 s. 259, cap. 71 s. 267, cap. 72 s. 274, cap. 73 s. 293.

[16] Augustinus: De doctrina christiana I, 32. — Dionisius Ps. Areopagita: De divinis nominibus 1, 6; IV, 1 i 4; V, 4 nn.

dzięki pomocy Bożej zachodzi jakaś ugoda umożliwiająca życie [17]. Człowiek według Stanisława Hozjusza został stworzony wolą Boga na podobieństwo jego i całej Trójcy św. [18]. Jak jedność Boga jest wynikiem łączności trzech osób Boskich, tak dusza ludzka obdarzona została trzema władzami: pamięcią, rozumem czyli intelektem oraz wolą. Jak od Boga Ojca pochodzi Syn Boży, tak z intelektu wywodzi się wola; jak z Boga Ojca i Syna Bożego pochodzi Duch Święty, tak z intelektu i woli pochodzi pamięć [19].

Główne tezy antropologii filozoficznej Stanisława Hozjusza zostały w zasadzie oparte na wzorcu augustyńskim, zmodyfikowanym w pewnych punktach doktryną chrześcijańskiego neoplatonizmu. Hozjusz niejednokrotnie przypomina, że istotnym czynnikiem w człowieku jest jego dusza. Ma ona ożywiać jego ciało i za swoim pośrednictwem podporządkowywać je Bogu [20]. Hozjusz chociaż pierwszeństwo przyznał duszy człowieka, doceniał również jego ciało. Przypominał, że Bóg podjął się zbawienia całego człowieka, który składa się z duszy i ciała, stąd też skoro zmartwychwstał Chrystus — Głowa Kościoła, wypada aby tą samą drogą poszli jego członkowie — ludzie. Podobne stanowisko zajął Hozjusz przy wykładzie o sądzie człowieka: w szczegółowym nagrodę może uzyskać tylko dusza; w ostatecznym natomiast dusza i ciało [21]. Ze złożenia człowieka z duszy i ciała Hozjusz wyprowadził postulat oddawnia czci Bogu, zarówno wewnętrznie, jak i zewnętrznie [22]. Powyższe stanowisko, oparte na duchowocielesnej koncepcji człowieka, stanowiło dla Hozjusza ważki argument przeciw protestantom.

Poznanie człowieka według Stanisława Hozjusza odbywa się poprzez zmysły oraz intelekt. Zmysłami, które mogą mylić, człowiek poznaje świat rzeczy przygodnych, stronę zewnętrzną i przypadłościową rzeczy. Z pośrednictwa zmysłów korzysta intelekt przy poznawaniu istoty rzeczy. Hozjusz na poparcie swego stanowiska ogranicza się do przytoczenia cytatu z Arystotelesa: „nic nie jest w intelekcie, czego wcześniej nie było w zmysłach" [23]. Człowieka od innych stworzeń żyjących wyróżniają nie tyle władze umysłowe, lecz jedynie pobożność *(religio)* względem Boga. Poza człowiekiem nie ma innego żyjącego stworzenia, które miałoby jakąś możliwość poznania Boga. Po prostu poznanie Boga jest przeznaczeniem człowieka [24].

---

[17] S. Hosius: Confessio, Prooemium s. 2, cap. 20 s. 28, cap. 32 s. 73, cap. 56 s. 214, cap. 59 s. 234, cap. 75 s. 312, cap. 79 s. 318.

[18] Tenże: Nomine Petri Tomicki Sigismundo Augusto Regi. 1535. W: HE T. I nr 11 s. 25. — Tenże: Confessio cap. 70 s. 261, cap. 73 s. 294 n., cap. 75 s. 312. Por. Augustinus: De spiritu et littera III, 20.

[19] S. Hosius: Confessio cap. 70 s. 261 n., cap. 75 s. 312.

[20] Tamże, cap. 20 s. 28, Prooemium s. 1. — Tenże: Nomine Petri Tomicki Sigismundo Augusto Regi. 1535. W: HE T. I nr 11 s. 27. — Tenże: Sigismundo Augusto Regi. 19 X 1557. W: HE T. II nr 1858 s. 901

[20] Tamże, cap. 20 s. 28, Proemium s. 1. — Tenże: Nomine Petri Tomicki Sigismundo A. Lipomano Nuntio Apostolico. 13 VIII 1556. W: HE T. II nr 1649 s. 743.

[22] Tenże: Confessio, Prooemium s. 2. — Tenże: Ruardo Tapper Theologo Lovaniensi (1557). W: HE T. II nr 1902 s. 937.

[23] Tenże: Litterae pastorales. ca 1 III 1551. W. HE T. II nr 396 s. 4. — Tenże: Confessio cap. 17 s. 23, cap. 32 s. 72 n., cap. 41 s. 139, cap. 45 s. 143, cap. 49 s. 163, cap. 91 s. 358, cap. 58 s. 229. Por. Aristoteles: Analytica Posteriora 2,2; 100 a 3 nn. De anima 3,7; 431 a 16.

[24] S. Hosius: Confessio, Prooemium s. 1. — Tenże: Nomine Petri Tomicki Sigismundo Augusto Regi. 1535. W: HE T. I nr 11 s. 25. — Tenże: Ruardo Tapper

Koncepcja poznania Boga przez człowieka jest u Hozjusza ściśle powiązana z ujęciem wiedzy w ogóle. Zasadą wszelkiej wiedzy według niego jest poznanie Boga. Wszelka prawda pochodzi od Ducha Świętego. On bowiem uczy wszelkiej prawdy. Nasza wiedza w porównaniu z wiedzą Bożą jest niewiedzą. Trudno mylić się temu, kto postępuje za światłością wiedzy Bożej. Boga trzeba bardziej słuchać niż ludzi. Mądrość i wiedza Boża nie niszczą poznania ludzkiego, lecz je wywyższają, a ponadto budzą pokorę i uległość [25]. Hozjusz przypomina, iż zasadniczym celem człowieka jest zbawienie. Bliższy zbawienia jest ten, kto szczyci się nie nauką, lecz pobożnością. Powołując się na Tertuliana i Gersona powiada, że zbawienie daje wiara, nie zaś ćwiczenie się w pismach. W dniu sądu ostatecznego nie będziemy pytani, jak bystry i wykształcony był nasz intelekt, lecz jakie były nasze uczucia względem Pana naszego [26]. To co jest konieczne do zbawienia, zawarte jest już w Piśmie św. Każde pismo natchnione przez Boga jest pożyteczne ku pouczeniu, przekonywaniu, naprawie, wychowaniu w sprawiedliwości, aby człowiek doskonaląc się w Bogu mógł być przygotowany do pełnienia dobrych uczynków [27].

Brak zaufania do naturalnych możliwości poznawczych człowieka, niechęć do metafizyki, prowadziły Hozjusza do opowiedzenia się za poznawaniem Boga dzięki wierze. Stwierdzając, że człowiek tu na ziemi poznaje Boga za pomocą zmysłów, pośrednio, w sposób niejasny, a w niebie będzie oglądał go wprost, twarzą w twarz, nie wyjaśnił bliżej powyższych sposobów poznania Boga. Cały wysiłek skupił na wykazaniu, że poznanie Boga przez człowieka ma prowadzić do pojmowania woli Bożej. Uzasadnił to przekonaniem o ścisłej więzi poznania Boga z jego miłością: im więcej Boga tu poznamy, o tyle bardziej i doskonalej go umiłujemy. Wola Boża ma się przejawiać w postępowaniu człowieka, który przez pracę nad swym uświęceniem może pozyskać usprawiedliwienie [28].

Hozjusz niejednokrotnie przypominał, że Bóg jest nie tylko stwórcą ludzi, troszczy się o ich zachowanie, lecz jest również Zbawcą [29]. Powyższy pogląd, niewątpliwie pochodzenia augustyńskiego, w powiązaniu z teorią

Theologo Lovaniensi. (1557). W. HE T. II nr 1902 s. 937. — Por. Smoczyński, jw. s. 136 n.

[25] S. Hosius: Litterae pastorales. ca 1 III 1551. W: HE T. II nr 396 s. 4. — Tenże: Stanislao Karnkowski Secretario Regio. 4 VI 1556. W: HE T. II nr 1613 s. 717. — Tenże: Sigismundo Augusto Regi. 3 X 1557. W: HE T. II nr 1838 s. 881. — Tenże Nicolao Dzierzgowski Archiepiscopo Gnesnensi. 19 X 1557. W: HE T. II nr 1860 s. 902.— Tenże: Confessio cap. 15 s. 22, cap. 73 s. 293, cap. 93 s. 406. — Tenże: De expresso Dei verbo libellus. W: Opera omnia jw. s. 623. Tenże: Palinodie. W: Opera omnia jw. s. 747. — Por. Gregorius: Moralium libri sive expositio in librum b. Job, lib. 35 cap. 1; PL 76, 249 n.

[26] S. Hosius: Confessio cap. 14 s. 20; por. cap. 21 s. 29, cap. 93 s. 406. — Tertullianus: Liber de praescriptionibus adversus haereticos; PL 2, 71—73. — Joannes Gerson: An monachus pro studio possit negligere divina, consideratio 9. Prima pars operis Johannis Gerson. Lugduni 1488 k. 19 D. Inkunabuł nr 72 WSD w Olsztynie.

[27] S. Hosius: Confutatio prolegomenon Brentii. W: Opera omnia jw. lib. III, s. 522. — Por.: Tenże: Confessio cap. 41 s. 133, cap. 75 s. 312.

[28] Tenże: Confessio cap. 14 s. 20, cap. 37 s. 73, cap. 71 s. 266 n., cap. 74 s. 310, cap. 93 s. 406.

[29] Tenże: Litterae pastorales. 13 VI 1553. W: HE T. II nr 1055 s. 341. — Tenże: Ad clerum Varmiensem. 25 X 1554. W: HE T. II nr 1286 s. 466. — Tenże: Martino Cromero. 15 III 1576. W: HE T. II nr 1577 s. 685. — Tenże: (Catharinae Reginae Poloniae). 5 XI 1557. W: HE T. II nr 1874 s. 918.

partycypacji, ma dla stanowiska Hozjusza znaczenie istotne. Bóg stwarzając człowieka na swoje podobieństwo, wszczepił w niego możliwość i potrzebę powrotu do Boga w postaci usprawiedliwienia i zbawienia. Zależność człowieka od Boga tkwi w naturze ludzkiej. Ona właśnie stanowi źródło religijności człowieka wobec Boga. Powyższy pogląd, upatrujący źródło religii w samym człowieku, typowy dla okresu Odrodzenia, pozwolił Hozjuszowi na wyprowadzenie z duchowocielesnej natury człowieka postulatów oddawania Bogu czci wewnętrznej poprzez wiarę, nadzieję, miłość oraz zewnętrznej, głównie poprzez praktyki religijne, dobre uczynki [30].

Relacje zachodzące między Bogiem a człowiekiem zostały przez Stanisława Hozjusza ujęte przede wszystkim na płaszczyźnie etycznej i skupiły się głównie wokół zagadnienia człowieka. Hozjusz za św. Augustynem przedstawia uświęcenie człowieka jako odnowienie w duszy obrazu Boga, który został zaciemniony na skutek grzechu pierworodnego. Władze duszy w człowieku były przed nim zdrowe i zespolone. Nikt nie był w stanie przeszkodzić przypominaniu sobie Bożej mocy, mądrości, aby dusza mogła zawsze zwracać się ku dobru. Rozumowi niczego nie brakowało do rozróżnienia między dobrem a złem, prawdziwym a fałszywym, stosownym a niestosownym. Nie było niczego, co przeszkadzałoby woli zdążać poprzez miłość do Boga. Obecnie człowiek jest niedoskonały ze względu na zniszczalność i śmiertelność swego ciała, jego uległość wobec grzechu, zmęczenie prowadzoną walką i trud pielgrzymowania ku Bogu. Można natomiast mówić o człowieku jako doskonałym w kategoriach przyszłej chwały, oczekiwania nagrody, posłuszeństwa prawu Bożemu, pragnienia spotkania się z Bogiem, świadomości wypełnienia się obietnic Bożych [31]. Bóg z miłosierdzia swego pragnie jednak przywrócić w człowieku doskonałość i swoje podobieństwo. Wobec duszy stanowi on formę, którą winna w sobie wycisnąć, na wzór pieczęci. W tym celu Bóg oświeca wiarą rozum, nadzieją pobudza pamięć, miłością oczyszcza wolę, prowadząc do rozjaśnienia w duszy zaciemnionego obrazu Boga. Do tego dochodzi współdziałanie poprzez miłość ze strony człowieka, dzięki czemu stajemy się podobni do Boga. Stan doskonałej miłości względem Boga jest uzależniony od zjednoczenia się wszystkich trzech władz duszy, odwrócenia się od dóbr doczesnych i zwrócenia się tylko ku Bogu [32].

Hozjusz wysuwając na czoło poznanie Boga przez człowieka dzięki wierze, mocno zbliżył się do stanowiska Dionizego pseudo-Areopagity. Tu jeszcze bardziej poszedł za jego głosem, przyjmując charakterystyczne elementy jego doktryny, jak odwrócenie się duszy od spraw zewnętrznych, dążenie do upodobnienia się w Bogu i uzyskanie jego formy [33]. Za Dionizym pseudo-Areopagitą przyjmuje stan oczyszczenia duszy, dzięki któremu z myśli zostają usunięte grzechy i brudy; stan oświecenia, dzięki któremu poznanie

[30] Tenże: Confessio, Prooemium s. 2. — Tenże: Die erste Predigt jw. s. 30 — Tenże: Ruardo Tapper Theologo Lovaniensi. (1557) W. HE T. II nr 1902 s. 397 n. — Por. Weiler, jw. s. 362.

[31] S. Hosius: Confessio cap. 70 s. 261 n., cap. 74 s. 308, cap. 75 s. 312. — Fulgentius: Ad Monimum; PL 65, 164.

[32] S. Hosius: Confessio cap. 59 s. 234, cap. 70 s. 261 n., cap. 75 s. 312. — Tenże: Stanislao Karnkowski Secretario Regio. 19—22 X 1577. W: HE T. II nr 1861 s. 903. — Por. Tenże: Petro Porembski Canonico et Officiali Cracoviensi. 4 VI 1556. W: HE T. II nr 1612 s. 716.

[33] Dionisius Ps. Areopagita: De divinis nominibus II, 5 n., VII, 4; IX, 6; De mystica theologia I, 1.

jaśnieje blaskiem prawdy; stan doskonałości, dzięki zstąpieniu miłości Boga dusza gardzi wszystkim co jest pochodzenia ziemskiego [34]. Sposób zrozumienia doktryny Dionizego pseudo-Areopagity u Hozjusza wydaje się odmienny od mistyków średniowiecznych. Ci bowiem, zgodnie z ideałami życia kontemplacyjnego, traktowali całą doktrynę jako bezpośrednią drogę do zjednoczenia się człowieka z Bogiem. Hozjusz natomiast przystosowuje ją do modelu czynnego życia religijnego. Traktuje ją jako środek prowadzący człowieka do rozwoju w nim miłości Boga oraz do lepszego poznania jego woli, co winno przejawiać się w postępowaniu ludzkim. Miłość bowiem stanowi dla Hozjusza zaczątek sprawiedliwości; a niekiedy nawet utożsamia się z nią [35]. Owocuje w szczególny sposób, zwłaszcza przez dobre uczynki, obyczaje, przykazania, cnoty, zasługi. Wola jest źródłem czci i pobożności względem dobra. Jeżeli jest dobra i wielka, zwana jest również miłością [36].

Człowiek ma się doskonalić. Skażony grzechem pierworodnym ma dążyć do upodobnienia się do Boga, przechodząc szereg etapów doskonalenia wewnętrznego. Hozjusz przejął tu doktrynę mistyków średniowiecznych, wywodzącą się przede wszystkim od wpływowego Dionizego pseudo-Areopagity, a spopularyzowaną przez św. Bernarda z Clairvaux i szkołę franciszkańską XIII w. W odróżnieniu od swoich poprzedników omawia ją jednak w bardzo wąskim zakresie, skupia swą uwagę raczej na konkretnych formach religijnej aktywności człowieka, którą jest zdolny przejawiać dzięki wielkiej łaskawości Boga.

Bóg okazał człowiekowi wielką dobroć, gdyż uczestnictwo w nim stanowi rację dostateczną jego bytowości, a zarazem jego sprawiedliwości, wiary i miłości. Nie natura człowieka, ani jego uczynki, lecz miłość Boga do człowieka sprawia, że może on być dobry, święty, sprawiedliwy [37]. Hozjusz przestrzega jednak, że nie pomogą dobre uczynki, post, umartwienia, jeżeli nie zmienią się obyczaje człowieka. Podobny sens mają również zewnętrzne praktyki religijne, które są tylko środkami do wewnętrznego doskonalenia człowieka. Zewnętrzne uczynki, jak i praktyki religijne, mają prowadzić człowieka do odnowienia się w Chrystusie [38]. Nie zasługujemy przez uczynki, których dokonujemy, lecz dlatego że żyje i działa w nas, współdziała z nami, Chrystus. Bez tej współpracy człowiek nie jest zdolny do pełnienia dobrych uczynków, ani do odnowienia się w Chrystusie. A więc nie wystarcza do zbawienia sama wiara, ale potrzebne są również idące w ślad za nią dobre uczynki, będące jej świadectwem, a zarazem przejawem woli człowieka [39]. Owszem przez wiarę dochodzi się do nich. Po-

---

[34] S. Hosius: Confessio cap. 72 s. 274. — Dionisius Ps. Areopagita: De coelesti hierarchia V.

[35] S. Hosius: Confessio cap. 74 s. 304, 306. — Tenże: Die andere Predigt jw. s. 35. — Tenże: Samueli Maciejowski (Praefatio ad librum Dantisci). 15 VIII 1539. W: HE T. I s. 78. Por. Augustinus: De natura et gratia 70, 84; PL 44, 290.

[36] S. Hosius: Confessio cap. 76 s. 313, cap. 85 s. 333, cap. 86 s. 333, cap. 93 s. 411 n. — Tenże: Die andere Predigt jw. s. 41.

[37] Tenże: Confessio cap. 71 s. 264—266, 268.

[38] Tamże, cap. 72 s. 273, cap. 91 s. 376 n.

[39] Tamże, cap. 66 s. 255, cap. 72 s. 273, cap. 73 s. 281. — Tenże: Die erste Predigt jw. s. 26. — Tenże: Oratio. 1553. W: HE T. II nr 1067 s. 347. — Tenże: Ad clerum Varmiensem. 25 X 1554. W: HE T. II nr 1286 s. 466. — Tenże: Paulo IV Summo Pontifici. 31 III 1556. W: HE T. II nr 1591 s. 699 n. — Tenże: Ruardo Tapper Theologo Lovaniensi. (1557). W: HE T. II nr 1902 s. 938. Por. Augustinus: De correptione et gratia II;

maga w tym względzie dar Bożej łaski, która wyprzedza uczynki. Te zaś, dobre i złe, będą podstawą naszej oceny na sądzie ostatecznym. Dobre uczynki, po akceptacji przez Boga, będą dla człowieka nagrodą; wyprzedzają usprawiedliwienie wysługując życie wieczne [40].

A więc na współdziałanie Boga z człowiekiem według Hozjusza składają się dwa czynniki: Boski, „który przez łaskę uświęcającą podnosi uczynki naturalne do godności nadprzyrodzonej i zasługującej"; ludzki, „który przyczynia się do powstania uczynków" [41]. Nie mały wpływ na powyższe ujęcie miała tocząca się polemika między katolikami a protestantami na temat usprawiedliwienia człowieka. Protestanci upatrywali we wierze czynnik prowadzący do usprawiedliwienia, katolicy natomiast traktowali wiarę jako dyspozycję umożliwiającą usprawiedliwienie. Zdaniem Hozjusza, stosownie do uchwał Soboru Trydenckiego, człowiek otrzymuje darmo od Boga łaskę usprawiedliwiającą. Mimo tego nie jest on całkowicie bierny, może się przygotować do usprawiedliwienia poprzez dobre uczynki [42].

Koncepcja Boga w ujęciu Stanisława Hozjusza jest znamienna dla czasów, w których żył. Nie jest to Bóg ujęty w kategoriach metafizyki, lecz Bóg Pisma św. Wprawdzie Hozjusz posługuje się jeszcze niekiedy określeniami metafizycznymi do wyróżnienia jego absolutnego charakteru, lecz czołowe miejsce zajmują określenia biblijno-etyczne, mianowicie miłość i dobroć. Hozjusz zrezygnował również z podania rozumowych argumentów na istnienie Boga, poprzestając na poznaniu dzięki wierze. Człowiek poznaje wówczas nie tylko swą zależność, potrzebę czci Boga, lecz również jego wolę, która winna znaleźć swój wyraz w postępowaniu ludzkim. Bóg, w ujęciu Stanisława Hozjusza, utożsamiony z miłością i dobrocią, jawi się nie tyle jako *ens a se*, ile jako *summum bonum diffusivum;* nie jako Absolut zamknięty w sobie, ale jako Bóg — Miłość, który na podobieństwo słońca we wszechświecie jest nastawiony na współdziałanie z ludźmi. Teoria partycypacji bytów stworzonych w Bogu stanowiła dla Hozjusza płaszczyznę, z której wyprowadził szereg wniosków i postulatów odnośnie związków człowieka z Bogiem: stworzył ludzi, daje ze swej miłości środki do zachowania istnienia, współdziała w wysłużeniu usprawiedliwienia, pragnie zbawienia ludzi.

W antropologii filozoficznej Stanisław Hozjusz opowiedział się za człowiekiem, jako naturą duchowocielesną oraz modelem czynnego życia religijnego. Hozjusz wyszedł wprawdzie z przesłanek doktryny neoplatońskiej, obdarzając duszę ludzką szerokim zakresem działania i odpowiedzialności za człowieka, mocno jednak dał do zrozumienia, iż człowiek składa się nie tylko z duszy, lecz i z ciała. Powyższe stanowisko przejawiło się zarówno przy omawianiu prawd wiary o stworzeniu i zbawieniu, jak również w szerokim omówieniu zewnętrznych praktyk religijnych oraz roli

PL 44, 918. — De gratia et libero arbitrio XII; PL 44, 895. — De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium I, 25; PL 44, 373.

[40] S. Hosius: Confessio cap. 61 s. 242, cap. 62 s. 244 n., cap. 66 s. 265, cap. 73 s. 280, cap. 85 s. 328. — Tenże: Confutatio prolegomenon Brentii lib. V s. 588 — Por. Tenże: Die andere Predigt jw. s. 35, 38 n.

[41] Z. Skowroński: Stanisława Hozjusza nauka o usprawiedliwieniu. Warszawa 1937 s. 44.

[42] Tamże, s. 27 nn.

dobrych uczynków w uświęceniu człowieka. Podany przez Hozjusza program wewnętrznego doskonalenia, zaczerpnięty od mistyków patrystycznych i średniowiecznych, otrzymał nową interpretację. Ma służyć nie jak dotychczas wewnętrznej ascezie, lecz naśladowaniu Chrystusa przez miłość i wolę, praktyki religijne i dobre uczynki.

Koncepcja człowieka w ujęciu Hozjusza jest mocno zespolona z koncepcją Boga. Posiada charakter wybitnie teocentryczny.

Stanisław Hozjusz w dziełach i listach obficie cytował wielu autorów. W poglądach na temat Boga i człowieka korzystał przede wszystkim z Pisma św. oraz dzieł św. Augustyna, którego najwyżej cenił spośród teologów [43]. Obok tych dwóch źródeł daje się wyróżnić trzecie, którym jest grupa wpływowych teologów: Tertulian, Orygenes, Dionizy pseudo-Areopagita, św. Grzegorz Wielki, św. Bernard z Clairvaux, Jan Gerson. Powyższy dobór autorytetów jest bardzo znamienny. Wspólna jest im postawa antydialektyczna, antymetafizyczna; traktują Objawienie i wiarę jako punkt wyjścia wszelkiego poznania; niektórzy zaś traktowali nawet filozofię jako zbędną dla chrześcijanina, a jej przedstawicieli zaliczali do heretyków.

Podobnie Hozjusz, w swej teorii nauki przyznaje czołowe miejsce teologii. Wyraźnie unika metafizyki. Przy ocenie wiedzy korzysta z kryterium utylitarnego: pewność i użyteczność daje tylko wiara.

Stanisław Hozjusz, mimo że św. Tomasza z Akwinu nazywał największym wśród teologów scholastycznych [44], rzadko korzysta w omawianych zagadnieniach z jego dorobku. Chętniej, zgodnie z duchem humanizmu, korzystał z twórczości autorów patrystycznych.

Poglądy filozoficzne Stanisława Hozjusza na temat Boga i człowieka pozwalają stwierdzić, iż nawiązał on do ideałów humanizmu wypracowanego w Europie Północnej. Nie bez znaczenia dla powyższej postawy mógł być wpływ Erazma z Rotterdamu. Wspólna im była postawa antymetafizyczna, prymat Pisma św. i wiary, nawrót do Ojców Kościoła, postulaty moralne i koncepcja wewnętrznej odnowy człowieka.

Hozjusz zwrócił się do źródeł starożytności chrześcijańskiej. Skupił uwagę na problematyce moralnej. Zrezygnował z późnośredniowiecznej formalistyki na rzecz podania praktycznych wzorów życia moralnego, ze szczególnym potraktowaniem uświęcenia człowieka w oparciu o naśladowanie Chrystusa i dobre uczynki.

DIE IDEALE DES CHRISTLICHEN RENAISSANCE-HUMANISMUS DES KARDINALS STANISŁAW HOZJUSZ IN DER PHILOSOPHISCHEN AUFFASSUNG GOTTES UND DES MENSCHEN

ZUSAMMENFASSUNG

In der Auffassung Gottes bedient sich Stanisław Hozjusz (Hosius) selten metaphysischer Begriffsbestimmungen. Den ersten Platz nehmen bei ihm biblisch-ethische Ausdrücke ein, wie Liebe und Güte, eng verbunden mit der Schöpfung und mit

[43] S. Hosius: L. Bonamico. 12 II 1536. W: HE T. I nr 16 s. 36. Por. J. Umiński: Zagadnienie wpływu św. Augustyna na Stanisława Hozjusza. *Przegląd Teologiczny* 1930 z. 4 s. 525 nn.

[44] S. Hosius: Confessio cap. 75 s. 284. Por. Smoczyński, jw. s. 137.

der Partizipation erschaffener Sein. In seiner Auffassung erscheint Gott nicht so sehr als *ens a se*, als vielmehr als *summum bonum diffusivum*, als Gott, der, der Sonne im Weltall vergleichbar, auf das Zusammenwirken mit den Menschen eingestellt ist. Aus der Theorie der Partizipation entwickelte Hozjusz die These von der Gott-Aehnlichkeit der erschaffenen Wesen und von der Notwendigkeit der Nachfolge ihres Schöpfers.

Hinsichtlich der philosophischen Anthropologie erklärte sich Stanisław Hozjusz für den Menschen als psychophysische Natur und für das Modell eines tätigen religiösen Lebens. In seiner Erkenntnistheorie trat ein Mangel an Vertrauen zu den natürlichen Erkenntnismöglichkeiten des Menschen zutage. Hozjusz schlägt vielmehr ein Erkennen Gottes durch den Glauben vor, der seinerseits zur Erkenntnis des göttlichen Willens führen soll. Das von ihm entworfene Programm einer inneren Vervollkommnung des Menschen soll, im Unterschied zu den patristischen und den mittelalterlichen Mystikern, einer Nachfolge Christi durch die Liebe und den Willen, durch religiöse Uebungen und gute Werke dienen.

In seiner Auffassung Gottes und des Menschen stützte sich Hozjusz auf das in einigen Punkten durch die Doktrin der christlichen Neuplatoniker modifizierte augustinische Modell. Mit diesen Ansichten knüpfte er an die Ideale des christlichen Humanismus an, der im europäischen Norden vor allem durch Erasmus von Rotterdam ausgearbeitet wurde. Gemein waren beiden: die antimetaphysische Einstellung, der Primat der Heiligen Schrift und des Glaubens, die Rückkehr zum frühen Christentum, moralische Forderungen und die Konzeption einer inneren Erneuerung des Menschen.