

MYŚL CHRZEŚCIJAŃSKA W CZASACH KOPERNIKA

Stan kryzysu i napięcia między procesami zastoju i wzrostu jest nieodłącznym losem człowieka, ludzkości — a więc i Kościoła. Zdarzają się jednak okresy, w których napięcie to wzrasta, a zarazem upowszechnia się i utrwała jego świadomość.

Epoka bezpośrednio poprzedzająca czasy Kopernika to czas głębokich wstrząsów, obejmujących świat chrześcijański. Nie chodzi tu tylko o wzmagający się stan zagrożenia związany z naporem Turków i z „otwarcie okien” na nieznane rejony naszego globu, ale o sięgające samej istoty chrześcijaństwa procesy rozkładcze, toczące instytucje kościelne. Niewola awiniońska, schizma zachodnia, moralne zepsucie kleru, nadużywanie władzy doczesnej przez ludzi Kościoła — oto niektóre ze spraw podstawowych, które domagały się gruntownej i zasadniczej naprawy.

Wszystkie wielkie duchy epoki — od wieku XIV po XVI — szukają właściwych i skutecznych środków, by zdeformowane oblicze Chrystusa, Ewangelii i Kościoła oczyścić i nadać mu pełnego, autentycznego blasku. Takie głosy — jak św. Katarzyny Sieneńskiej lub Dantego — piętnujące zło i nawołujące do zupełnej odnowy nie zostały bez echa.

Nurtem zmierzającym do naprawy *Christianitatis* przewodzą w wieku XV osobowości głęboko się wzajemnie różniące, ale łączy je jeden, wspólny, wielki cel. Jan Gerson domaga się zasadniczych przemian w uprawianiu i nauczaniu teologii. Mateusz z Krakowa demaskuje zło, gnieźdzące się w Kurii rzymskiej, choć bynajmniej nie neguje prymatu papieskiego. Jan Hus i Hieronim Savonarola świadczą swą śmiercią męczeńską o wielkości zła, z którym walczyli. Paweł Włodkowiec piętnuje faryzeizm pseudochrześcijań i dopomina się o poszanowanie praw pogan. Trzej święci tej epoki, Jan Kapistran, Wincenty Ferreriusz i Bernardyn ze Sieny, wspaniała swą działalnością kaznodziejską usiłują naprawiać zło, a jedną z głównych jego przyczyn widzą w degeneracji katechezy.

Każdy z tych wielkich ludzi na swój sposób wstrząsa sumieniami i wszyscy żądają reformy Kościoła „w głowie i w członkach”, bo widzą gorszące znamiona zła na mających błyszczeć blaskiem świętości instytucjach kościelnych. W łonie samej Kurii rzymskiej odzywają się wstrząsające swą grozą oskarżenia, jak np. ten okrzyk Therundy z r. 1435: *Frons meretricis tibi facta est, et noluit erubescere* —

„czoło twoje stało się czołem nierządniczy, a nie chciałaś zapłonąć ze wstydu”¹.

Dążenie do odnowy i naprawy obejmuje wszystkich, którzy zastanawiają się wówczas głębiej nad stanem Kościoła i Rzeczypospolitej chrześcijańskiej. Rozpoczyna się wielki ruch, zmierzający do uzdrowienia i do zjednoczenia — a już samo wzmoczenie kontaktów i liczne, długotrwałe spotkania soborowe stają się świetną okazją do utrwalania nadwyreżonej jedności. Wachlarz projektów reformy jest bardzo bogaty. Wydaje się jednak, że można w nich wyróżnić trzy zasadnicze koncepcje. Zatrzymajmy się nad każdą z nich.

Wielu myślicieli — i to już nawet w w. XIII — widzi jedną z głównych przyczyn zła w odejściu od Pisma św., w zdradzie wiary na rzecz filozofii, w deformacji Ewangelii przez zalew starożytnej myśli pogańskiej. Wydaje się, że etapem mobilizującym tę orientację było dokonane przez biskupa Paryża w r. 1277 uroczyste potępienie ponad dwustu tez filozoficzno-teologicznych. Nie trzeba zapominać, że potępienie to miało być przede wszystkim próbą obrony wiary przed necesytaryzmem myśli grecko-arabskiej, krepującej zarówno wszechmoc jak i wolność Boga.

Później wyciągano nieraz na gruncie tych tendencji skrajny wniosek, oskarżający w ogóle intelekt i upatrujący w nim właśnie główne źródło zła. Taki duch panował np. w typowej dla XV wieku duchowości Braci Wspólnego Życia, w tak zwanej *devotio moderna*. Jej wyznawcy i przedstawiciele odznaczają się głębokim wstrętem do dialektycznych dysput i popisów (Gerard Groot) i w ostrym świetle widzą niebezpieczeństwo pychy intelektualnej zagrażającej każdej uczoności (Tomasz à Kempis). Postawa ta jest znamienna zarówno dla środowisk niderlandzkich, jak i dla promieniujących na nasz kraj analogicznej duchowości, utrwalającej się w Pradze. Hasłem powtarzanym w tych kręgach, a wyrażającym reakcję na przerosty cerebralizmu to znamienna parafraza słów biblijnych: *surgunt indocti et rapiunt coelum* — „powstają prostaczkowie i oni to zdobywają niebo”².

Również i w innych rodzinach zakonnych zakorzenia się podobny antyintelektualizm. Cały odłam kartuzów (wśród nich Wincenty z Aggsbach i Mikołaj Kempf), to zdecydowani zwolennicy teologii afektywnej, a więc rzecznicy wyraźnego sentymentalizmu religijnego. — Podobne akcenty padają też z ust wielkich uczonych. Jan Reuchlin, jeden z promotorów hebraistyki, twierdzi, że największym wrogiem wiary i pobożności jest nie co innego jak sylogizm.

Tę drogę obrał również Marcin Luter — i to zwłaszcza w początkowym okresie swojej działalności. Zdaniem jego, wiara tylko wtedy będzie czysta i mocna, jeśli nie będzie paraliżowana przez refleksję intelektu. Wówczas dopiero może ona zawiądnąć życiem człowieka, który jest zdolny czynić zło doskonałe (*malum perfectum*), ale sam z siebie nie może dokonać żadnego autentycznego dobra. Trzeba więc precz odrzucić wszelką filozofię, jej spekulacje i podejrzone, głoszone przez nauki nowości.

Ważna jest tylko wola, miłość bez refleksji i wiara, poruszająca afekt. Te poglądy dominują już w mającej wpływ na Lutra *Deutsche Theologia*, a on sam będzie też kontynuatorem nurtu teologii praktycznej i afektywnej, a także ockhamistycznej koncepcji wolności i wszechmocy Boga niczym, nawet naturą bożą nie skrepowanej. Od tych motywów wywodzi się również późniejsza negacja waloru wiedzy refleksyjnej — i zastąpienie jej w sferze wiary teologią przeżycia. Wiara oświeca bowiem, zgodnie z tymi założeniami, uczucie i porusza wolę, a nie intelekt.

¹ Ta wypowiedź Leonarda Therundy przytoczona w N. Valois: *Le pape et le concile (1418—1450)*. T. II. Paris 1909 s. 97—102.

² Zdanie zacytowane w H. Haydn: *The Counter-Renaissance*. New York 1950 s. 94.

Tylko po takiej drodze widział Luter możliwość wyjścia z dna upadku: Kościół trzeba oczyścić przez rozbitcie jego więzów organizacyjnych, a życie chrześcijańskie przez wiarę silną dzięki swojej ślepcie.

Przedstawiciele drugiej orientacji, wręcz odwrotnie — nie w nieprzewyciężonej słabości intelektu, lecz w jego błędnym ukształtowaniu upatrywali główną przyczynę zła drażącego Europę łacińską. Ówczesny Rzym widział jak Bizancjum, upadając pod uderzeniami imperium ottomańskiego, szuka spóźnionego ratunku w ideologii, mającej jeszcze scalić rozbitą i przeżartą niemocą świat grecki.

Gemistos Pleton głosi wówczas bliski koniec trzech religii monoteistycznych, mozaizmu, chrześcijaństwa i islamu i proponuje pogański, panteistyczny neoplatonizm jako jedyną myśl zdolną jeszcze zmobilizować i obudzić śmiertelnie zagrożoną Helladę.

Być może, że to właśnie pod wpływem takiego szukania ratunku w budzącym z odrętwienia światopoglądzie, a zarazem w przeciwstawieniu do antychrześcijańskiego, a nawet antyteistycznego programu Pletona — w łonie samej Stolicy Apostolskiej, za pontyfikatu Mikołaja V dojrzewa myśl analogicznego scalenia duchowego tak bardzo zagrożonej Europy łacińskiej przy pomocy jednolitej i wszystko obejmującej ideologii³.

Mając wybierać między *pax platonica* i *pax aristotelica*, jako ideologią, mającą znaleźć i utrwalić prawdziwą jedność duchową, ową *pax et concordia fidei* (Mikołaj z Kuzy) — wbrew silnym tendencjom proplatońskim, zwyciężyła ostatecznie orientacja arystotelesowska, nurt arystotelizmu chrześcijańskiego⁴.

Na przekór swej pierwotnej, irenicznej postaci ów plan odnowy w duchu arystotelizmu chrześcijańskiego przybiera niebawem znamiona wprowadzanego odgórnie i szerzonego przy pomocy środków administracyjnych programu reformy studiów we wszystkich szkołach Europy. W ten sposób teologia i filozofia przeistaczają się stopniowo w zrjonalizowaną ideologię, której wytyczne można by ująć w kilku punktach:

— maksymalne ograniczanie w nauczaniu wykładów wyrażających osobiste poglądy i poszukiwania wykładowcy, a zarazem nawrót do studium tekstów samego Arystotelesa;

— poglądy Arystotelesa mają być jednak, chociażby „na siłę” interpretowane jako zgodne z prawdami wiary;

— wszelkie koncepcje krytyczne wobec Arystotelesa mają być odrzucane i zamilczane, tak że z biegiem czasu glos antyarystotelesowski będzie traktowany jako wystąpienie przeciwko wierze;

— słabnie w ten sposób od połowy XV w. wpływ krytycznej wobec arystotelizmu, nominalistycznej *via moderna*, która stwarzała dobre warunki dla emancypacji i rozwoju wielu nauk szczegółowych, zwłaszcza matematyczno-fizycznych i przyrodniczych;

— rośnie też z biegiem czasu deformujące właściwą rolę św. Tomasza przeświadczenie, że systemem najdoskonalej wyrażającym założenia arystotelizmu chrześcijańskiego jest tomizm. Wielkość Tomasza widzi się więc przede wszystkim w fackie „ochrzeczenia” Arystotelesa, nie zaś w jego własnych, głęboko twórczych i nowych osiągnięciach filozoficznych i teologicznych.

³ Zob. S. Swieżawski: *L'aristotélisme chrétien moderne et les influences byzantines conditionnant ses origines*. W: Akta V Kongresu filozofii średniowiecznej. Madryd 1972.

⁴ Zob. S. Swieżawski: *Początki nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego*. *Roczniki Filozoficzne* 1971 t. XIX z. 1.

Ta orientacja na swoiście zinterpretowanych Arystotelesa i św. Tomasza, orientacja tworząca ideologię widzi zbawienie Kościoła i *Christianitatis* w linii „twardej ręki”, w jedności światopoglądowej i w mocno, teokratycznie spojonej społeczności chrześcijańskiej. Pluralizm poglądów bywa coraz częściej traktowany jako zło niszczące ideową spistość; już dla Gersona *curiositas* i *singularitas* to córki pychy, *malae filiae ex pessima matre*⁵.

Z tej linii „twardej ręki” wypływa coraz bardziej wyolbrzymiana potrzeba absolutnej i doczesnej władzy papieża. Już Pelagius Alvarus pyta: *Papa an sit homo simpliciter vel quasi Deus?* — czy papież jest zwyczajnym człowiekiem, czy niejako Bogiem?⁶. Kanoniści coraz częściej nadają papieżowi tytuł *Dominus Deus noster — papa*⁷, a Idzi Spiritalis de Perusio pisze: *Summus pontifex habet omnem et omnimodam potestatem in temporalibus*⁸.

Jurydyczne konsolidowanie Kościoła jako instytucji idzie też w parze z traktowaniem prawa kościelnego jako istotnego i najcenniejszego wykwitku teologii. W związku z tym coraz mniejszą ceną cieszy się kontemplacja, a coraz większą wartość ma — właśnie dla prawników — dialektyka; działaniem ludzkim zaczyna coraz częściej kierować sylogizm, który stopniowo paraliżuje wpływ mądrości i roztropności. — Dalszym owocem tej postawy staje się praktyczna negacja autonomii nauk i podporządkowywanie ich nie tyle powadze Pisma św., ile właśnie wytycznym ideologicznym „chrześcijańskiego arystotelizmu”.

W myśl tej drugiej orientacji Kościół i *Christianitas* będą mogły być uzdrowione tylko drogą wzmocnienia zwarłości i spistości instytucji kościelnych, przez dominację prawa nad charyzmatem, a życie chrześcijańskie będzie mogło odzyskać zdrowe podstawy tylko dzięki jednolitej, maksymalnie zracjonalizowanej ideologii.

Trzeci nurt myśli chrześcijańskiej tych czasów, wywodzący się z dawnych i na nowo ożywionych tendencji humanistycznych nie pokrywał się ani z antyintelektualizmem pierwotnego luteranizmu, ani ze skrajnym racjonalizmem i integryzmem totalistycznego „arystotelizmu chrześcijańskiego”. Pierwszy z tych kierunków wiódł na manowce irracjonalizmu, a drugi wyobeowywał stopniowo myśl chrześcijańską z tej sfery życia intelektualnego, w której gromadziły się najżywotniejsze osiągnięcia w zakresie nauki i filozofii.

Dla humanistów chrześcijańskich — a takich była wśród humanistów ogromna większość — *gratia* — w pełnym słowa tego znaczeniu — *supponit naturam*. Aby więc mógł nastąpić autentyczny nawrót do źródeł czystej Ewangelii, powinna być jej treść przyjmowana przez jak najwszechstronniej rozwiniętą ludzką naturę, przez człowieka wolnego, a przez to dobrze rozumiejącego sens ewangelicznego przekazu.

Bardzo rozmaicie pojmowali humaniści program tej ewangelicznej odnowy. Humanistycznie nastawieni teologowie, którzy poważnie zastanawiają się nad naprawą chrystianizmu, widzą główny brak studiów teologicznych w odejściu od źródeł i zerwaniu żywego kontaktu z odbiorcami. Głęboką przyczyną wielkich niedomagań

⁵ Tak pisze Gerson w swoim drugim wykładzie *Contra vanam curiositatem*, przytoczone w P. Glorieux: *Le Chancelier Gerson et la réforme de l'enseignement*. W: *Mélanges...* Gilson. Paris—Toronto 1959 s. 290.

⁶ Pelagius Alvarus: *Summa de planctu Ecclesiae*. Venetiis 1560 I, 37, przytoczone w Chr. Dolfen: *Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur scholastischen Methode*. Inaug. Dissert. Osnabrück 1936 s. 78.

⁷ Zanzellinus de Cassanis: *Ad Extravagantes Johannis XXII*. Lugduni 1517, XIV przed rozdz. 5, fol. 34, przytoczone w M. Wilks: *The Problem of Sovereignty in the later Middle Ages*. Cambridge 1963 s. 168.

⁸ Aegidius Spiritalis de Perusio: *Libellus contra infideles*. W: *Unbekannte politische Streitschriften*, II, s. 112, przytoczone w M. Wilks, jw. s. 260.

teologii byłaby zdrada dokonana w zakresie jej funkcji jako przekaziciela Słowa bożego. *Nihil aliud est studium theologicum* — pisze Mikołaj z Clamanges — *nisi quaedam... pastorum et praedicatorum officina*⁹; studium teologii ma być kolebką autentycznych pasterzy i głosicieli Ewangelii.

Erazm z Rotterdamu, Jan Fisher, św. Tomasz Morus — i wielu podobnie myślących — odcina się zdecydowanie od teologii nie będącej powrotem do źródeł chrześcijaństwa. Odrzucają oni wszelką postać teologii, która podsyca tylko pychę intelektualną i na mocy ustalanych i narzucanych wytycznych filozoficznych zuchwale rozbija nieogarnione głębie bożych tajemnic. Występują ostro przeciwko tym, którzy zrywają istotne więzy łączące teologię z Pismem św. Erazm ze zjadliwą krytyką mówi o tych, którzy *...ne lectis... unquam sacris litteris se tamen absolutos theologos putant*¹⁰, o tych, którzy nigdy nie czytają Pisma, a uważają się za teologów w pełni i doskonale przygotowanych. Prawdziwa teologia nie może być czymś innym jak *scientia Sacrae Scripturae*. *Pochwała głupoty* Erazma — podobnie jak *Docta ignorantia* Kuzańczyka — miały torować drogę nawrotu do prawdziwej, a nie pozornej tylko mądrości. „Wyższy szczebel rozumienia... w kondycji ludzkiej... nieuchronnie wiąże się (bowiem) z większą świadomością własnej niewiedzy”¹¹. Autentyczną mądrością może być tylko nawrót do Ewangelii, filozofia Chrystusa, a nie Arystotelesa!

Marsilio Ficino, Pico della Mirandola lub kard. Idzi z Viterbo głoszą wyzwoliny uciemżonego i deptanego ducha, nawołując do studiów platońskich i zwiastując nadechodzące królestwo mądrości, władztwo Saturna, *Saturnia regna*¹². W spirytualizmie platonizmu i pitagoreizmu widzą oni najskuteczniejszą gwarancję dla zapewnienia pierwszeństwa wartości duchowej w zagrożonej przez materializm teologii. Gerson lub Kuzańczyk dążą do wyzwolenia z kajdan dialektyki zniekształconego przez to studium teologii — i wołają *a dialecticis libera nos, Domine!*¹³. W teologii negatywnej Pseudo-Dionizego, w egzemplaryzmie św. Bonawentury lub w symbolice matematycznej upatrują oni tę postać kontemplacji, która uzmysławia nam najlepiej przepastne głębinę bożej transcendencji i immanencji.

Rolę wielkiej, daleko w czasie i przestrzeni wykraczającej poza chrześcijaństwo tradycji sapiencjalnej uwydatniają zwolennicy tak zwanej *prisca theologia*¹⁴. Są oni przekonani, że ślady autentycznego pierwotnego Objawienia były od tysięcy przekazywane — głównie przy pomocy tajemnej symboliki geometrycznej — z pokolenia na pokolenie w różnych filozofiach i religiach pozachrześcijańskich. Nie tylko Stary Testament, ale i ta tradycja podbudowuje i przygotowuje chrześcijań-

⁹ Nicolaus de Clamanges: *De studio theologico*. W: D'Achery, *Spicileg...* I, 479, przytoczone w Chr. Dolfen, jw. s. 27.

¹⁰ Erazm z Rotterdamu: *Lucubratiunculae aliquot*, 1509, przytoczone w A. Renaudet: *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494—1517)*. Paris 1916 s. 430.

¹¹ Z. Kubiak: Erazm z Rotterdamu. *Tygodnik Powszechny* r. XXI nr 41 (976), 8 X 1967 s. 2.

¹² W liście do Marsilio Ficino pisze Idzi z Viterbo: „...hec sunt, mi Marsili, Saturnia regna, hec toties a Sybilla et vatibus etas aurea decantata”, przytoczone w E. Garin: *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*. Bari 1964 s. 131.

¹³ Mikołaj z Kuzy (*Apologia doctae ignorantiae*. W: *Opera*. Lutetiae Parisiorum 1514 f. 38, 2), chwali św. Ambrożego, który wołał: „A dialecticis, libera nos domine!”; zob. A. Stöckl: *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. T. III. Mainz 1866 s. 27.

¹⁴ Zob. np. L. Kuc: *Kopernik a piętnastowieczne związki filozofii z teologią*. *Studia Philosophiae Christianae* 9 (1973) nr 1, zwłaszcza: II. *Kopernik a prisca theologia*, s. 167—171.

stwo. — Byli i tacy wśród humanistów chrześcijańskich, którzy — jak kard. Kajetan — łoczyli skazany wówczas na niepowodzenie bój o wolność i autonomię filozofii i innych nauk. Ważne jest z tego punktu widzenia sławne *non placet* Kajetana na V Soborze Lateraneńskim¹⁵.

Wydaje się, że wbrew pozorom, w tej właśnie, tak bardzo zróżnicowanej orientacji chrześcijańskiego humanizmu, przechowało się więcej wytycznych intelektualnych szczególnie bliskich św. Tomaszowi — a dotyczących teologii, katechezy i, szerzej, życia myśli — niż w jakimkolwiek innym nurcie intelektualnym, który się wówczas mienił tomistycznym. Jeszcze jeden argument przemawiający za tym, by w dociekaniach historycznych nie zatrzymywać się na słowach, lecz docierać do ich właściwej treści.

Dla zwolenników trzeciego kierunku, a więc dla humanistów chrześcijańskich droga wiodąca do prawdziwej odnowy chrześcijańskiej nie może prowadzić inaczej jak tylko przez pełny nawrót do Pisma św. i do rzeczywistych źródeł chrześcijaństwa, przez autentyczny ewangelizm, wypływający z wewnętrznego przeświadczenia i z pełnej, wewnętrznej wolności.

Poglądy samego Kopernika nie są tematem naszych rozważań; spójrzmy jednak na zakończenie w stronę jego świata myśli. Wzmoczone studia nad dziełem Kopernikowskim pokazały już dość wyraźnie, że był on nie tylko świetnym znawcą wiedzy matematyczno-astronomicznej, ale także głębokim myślicielem — i to myślicielem wyraźnie chrześcijańskim.

Na pewno zdawał on sobie sprawę z istniejącego kryzysu i z konieczności naprawy ówczesnego chrystianizmu. Z całą też pewnością nie należał ani do tych, którzy kosztem deptania intelektu chcieli odradzać wiarę, ani do tych, którzy drogą niewolnienia myśli, dyscypliny i dekretów dążyli do uzdrowienia życia chrześcijańskiego. Analizy tekstów Kopernikowskich prowadzą do wniosku, że sympatie Kopernika kierowały się ku humanizmowi chrześcijańskiemu i ku jego wytycznym.

Wydaje się, że wraz z bliskim mu Tiedemannem Giese umieścić go trzeba w nurcie, który reprezentują tej miary reformatorzy katolicycy jak Erazm lub Tomasz Morus. Drobnny to, ale znamienity, a wskazujący na konneksje erazmiańskie szczegół, że w poprzedzającym *De revolutionibus* Liście dedykacyjnym przestrzega Kopernik przed naciąganiem słów Pisma św. i przed każdym zadawaniem im gwałtu: *locus Scripturae detortus*¹⁶.

Był też Kopernik niewątpliwie uczonym, na którego umyśle wycisnęły głębokie piętno poglądy późnośredniowiecznej „nowej fizyki”, a także neoplatońskie i neopitagorejskie. Gdy pisze on słowa: *In medio omnium residet Sol*¹⁷, to zdanie to, wraz z całym kontekstem, nie wyraża samej tylko koncepcji heliocentryzmu, ale świadczy o istotnych powiązaniach jego myśli zarówno z najżywotniejszymi tendencjami odnowy astronomii, tkwiącymi w „nowej fizyce”, jak i z bogatą treścią hermetyczną, zawartą w tych poglądach. Zresztą prymat słońca i regularność sfer nie są tylko wyrazem tendencji, tkwiących w „nowej fizyce” i w tradycji neopitagorejskiej, której założenia mógł Kopernik poznać już w Krakowie (przez Jakuba

¹⁵ Zob. np. M. H. Laurent: *Introductio: Le Commentaire de Cajétan sur le „De anima”*. W: Thomas de Vio Card. Caietanus (1469—1534). *Scripta philosophica...*, vol. I, ed. P. I. Coquelle, Romae 1938 s. XXXV—XXXIX.

¹⁶ Zwrócił mi uwagę na ten ważny szczegół w rozmowie prywatnej Doc. J. Domański.

¹⁷ M. Kopernik: *De revolutionibus...*, ed. A. Birkenmajer. Warszawa 1953, 1, 9—10.

z Gostynina)¹⁸, ale tradycja ta i te tendencje tak głęboko objęły jego umysłowość, że słusznie powiedziano, iż „fantastyka kul i sfer... jest znakiem rozpoznawczym Kopernika i samą istotą jego myśli”¹⁹.

Wydaje się też pewne, że Kopernik był bliski tego zespołu poglądów, które określamy jako *prisca theologia*²⁰ — zwłaszcza zaś, że znajdował się pod wpływem krytycznego wobec arystotelizmu burydanizmu i jego „nowej fizyki”, gdyż długo-trwały w Krakowie wpływ poglądów Jana Burydana i jego następców nie mógł nie oddziaływać na rodzące się koncepcje studiującego tam Mikołaja²¹.

Narzucanemu odgórnie programowi „chrześcijańskiego arystotelizmu” przeciwstawiać więc będzie Kopernik tezę o podstawowym znaczeniu kompetencji na terenie każdej dziedziny badań. Kompetencja to zarówno fundament studium Pisma św. jak i autonomii oraz wolności każdej nauki: *mathemata mathematicis scribuntur*²².

Żadną miarą nie mógł się on też zgodzić z antyintelektualizmem pierwotnego luteranizmu. Znamienne w tym kontekście jest zestawienie dwóch sformułowań. Jeżeli Luter mówi o Bogu, że jest On *heroicus et sine regula*²³ — bohaterski w swoim działaniu i poza wszelkimi regułami, to Kopernik, wręcz przeciwnie, podkreśla i uwydatnia w Bogu właśnie tę doskonałość, że jest On tym, który „najbardziej ze wszystkich trzyma się reguły” — *regularissimus*²⁴. Jakże przypomina to owo: *In mensura, et numero, et pondere...* z Księgi Mądrości²⁵! Bóg Kopernika jest więc Bogiem najdoskonalszej precyzji ale też wolności i mądrości zarazem, jest Tym, w którym wszechmoc i wolność znajdują absolutną harmonię i jedność z wszechogarniającą mądrością.

¹⁸ M. Gogacz: Problem filozofii Kopernika. *Studia Philosophiae Christianae* 9 (1973) nr 1 s. 141—164, a zwłaszcza „Uwaga uzupełniająca” na s. 162.

¹⁹ H. Butterfield: Rodowód współczesnej nauki 1300—1800. Warszawa 1963 s. 34.

²⁰ L. Kuc, jw. s. 167—171.

²¹ M. Markowski: Burydanizm w Polsce w okresie przedkopernikańskim. Studium z historii filozofii i nauk ścisłych na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku. Wrocław—Warszawa 1971.

²² M. Kopernik, jw. 19, 8—9. — Zob. też: A. Koyré: Copernic. *Revue philosophique* 58 (1933) t. 116 s. 111.

²³ Martin Luther: Werke, Weimarer Ausgabe, t. 43, s. 646 — przytoczone w C. Feckes: Die religionsphilosophischen Bestrebungen des spätmittelalterlichen Nominalismus. *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde* 1927 t. XXXV s. 207.

²⁴ „...(mundus) ab optimo et regularissimo omnium opifice conditus...”: M. Kopernik, jw. 17, 23—24.

²⁵ Mdr 11, 21: „omnia in mensura, et numero, et pondere dispositi”.

LA PENSÉE CHRÉTIENNE À L'ÉPOQUE DE COPERNIC

RÉSUMÉ

La profonde décomposition de la Chrétienté aux confins du moyen-âge et de l'époque moderne, évoque de grands efforts vers un renouveau de la vie et de la doctrine chrétiennes. Trois programmes de réforme se dessinent alors en Europe latine. Selon le premier de ces programmes, il faut surtout abandonner les pistes trompeuses et orgueilleuses de l'intellect, en purifiant l'Eglise par la destruction des liens institutionnels, et la vie chrétienne par une foi forte par sa cécité (la *devotio moderna*, la théologie affective, la condamnation de l'intellect par Luther). — Le deuxième plan de réforme proposait l'introduction, à l'aide de

moyens forts et riches, d'une idéologie uniforme (l'aristotélisme chrétien) dans toutes les écoles de la Chrétienté latine. L'unité idéologique sous le patronage d'un Aristote interprété par force de manière conforme avec les exigences de la foi, devait cimenter l'Eglise comme institution, consolidée déjà par son juridisme et son théocratisme. — La troisième des orientations en question fut celle de l'humanisme chrétien. Ce n'est que par un retour authentique vers l'Évangile, vers l'Écriture et les sources chrétiennes que le renouveau chrétien pourra s'accomplir. Les théologiens humanistes chrétiens conçoivent de différentes manières les chemins concrets de ce renouveau évangélique, mais ils sont persuadés tous que ce n'est que l'homme vraiment libre qui peut en être le sujet et l'acteur.

Nous savons aujourd'hui que Copernic ne fut pas seulement mathématicien et astronome, mais aussi un penseur nettement chrétien. Les analyses détaillées de ses écrits nous obligent de le ranger parmi les „réformateurs catholiques” humanistes de l'époque. Il était donc partisan du troisième programme, et ne pouvait être en accord ni avec le courant de l'aristotélisme chrétien, ni encore moins avec l'antiintellectualisme d'un Luther.