

JAROSŁAW STO

Uniwersytet Kardynała Wyszyńskiego  
w Warszawie

## **DEVOTIO MODERNA - NOWY MODEL EDUKACJI I WYCHOWANIA W PÓŃNYM REDNIOWIECZU**

**1. Ogólne tło historyczno-doktrynalne.** Przełom XIV i XV w. wiąże się w Europie z licznymi wstrząsami o charakterze politycznym (niewola awiniońska, wojna stuletnia, upadek Konstantynopola), ekonomicznym (klęski nieurodzaju, epidemie i zarazy), religijnym (schizma zachodnia, herezje i sekty) oraz kulturowym (zachwianie tradycyjnych autorytetów i wzorców)<sup>1</sup>. Ulega rozpadowi misternie budowana przez wieki konstrukcja jednej ponadnarodowej społeczności chrześcijańskiej (*Christianitas*) z jednym władcą (cesarz), o jednym modelu nauczania (scholastyczny uniwersytet), jednego uniwersalnego języka (łacina) i jednej religii (rzymsko-katolicka). Kryzysy, a z czasem postępująca dezintegracja renesanckiego ideału jedności w wymiarze społecznym, nie mogły pozostać bez wpływu na życie umysłowe i duchowe ówczesnego świata<sup>2</sup>.

Jednym z przejawów destrukcji renesanckiego doświadczenia do szeroko pojętej jedności był ścisły związek filozofii i teologii, który teraz uległ drastycznemu rozgraniczeniu<sup>3</sup>. Przełomowym momentem tego procesu wydaje się być paryskie potopienie z 7 marca 1277 roku, które dało początek wyraźnej nieufności do rozumowania filozoficznego jako metody w uprawianiu teologii<sup>4</sup>. Potopienie skierowane było głównie przeciw greckiemu determinizmowi związanemu z trzynastowiecznym awerroizmem, który dawał pieńsze stwo rozumowi i filozofii (rozumianej w duchu Arystotelesa) przed wiarą i teologią<sup>5</sup>. Klimat wytworzony przez *Articuli parisienses* w praktyce zakwestionował wiarygodność całej tradycji arystotelesowsko-tomaszowego sposobu uprawiania filozofii i wykorzystywania jej w teologii oraz „zachcił wielu uczonych do bardziej lub mniej gwałtownej krytyki klasycznie arystotelesowskich tez”<sup>6</sup>. Powszechna atmosfera podejrzliwości w stosunku do dotychczasowej filozofii i przekonanie o jej kompromitacji zmuszały z jednej strony do poszukiwania teologii opartej o zupełnie nowe założenia filozoficzne, a z drugiej zintensyfikowały starania o coraz większą niezależność wobec filozofii jako takiej. W ten sposób nastąpiło odejście od podstawowej zasady scholastycznej: *Fidem, si poteris, rationemque coniunge*<sup>7</sup>.

Pierwszym powolnym przejawem zmian ogólnej orientacji filozoficznej, spowodowanych wydarzeniami z 1277 r., stał się system teologiczny Dunska Szkota, który, trzymając się tradycyjnie scholastycznych reguł uprawiania

filozofii i teologii, dawał odmienne rozwi zania. Skrajnie woluntarystyczne poj cie Boga i zdecydowany prymat woli nad intelektem w człowieku, wypowiedziany w formule: *nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*, zapowiadaj degradacj kompetencji metafizyki<sup>8</sup>. Okazuje si bowiem, e wszystko zale y od absolutnie wolnych decyzji bo ych, których nie da si zrozumie i bada w kategoriach filozoficznego dowodzenia. To, co dla wi kszoci uczonych dotychczas było poddane mo liwo ciom ludzkiego intelektu, staje si teraz niedost pne. Problemy nie miertelno ci duszy ludzkiej, osobowego Boga czy Trójcy wi tej, do niedawna roztrzsane na gruncie filozofii, przestaj by jej adekwatnym przedmiotem. Paradoksalnie, potpione postulaty awerroistów o radykalnym rozdziale filozofii i teologii zostaj z innymi powodów zrealizowane w propozycjach Duns Szkota<sup>9</sup>.

Jeszcze bardziej skrajne stanowisko, oparte ju o nowe fundamenty, przyj ł Wilhelm Ockham, który szukał zabezpieczenia teologii przed filozofii mi dzy innymi w postawieniu tej ostatniej wi kszych wymaga teoriopoznawczych (st d krytycyzm Ockhama)<sup>10</sup>. „Jego radykalny empiryzm epistemologiczny, odrzucenie powszechników w rzeczach i konsekwentnie odrzucanie idei w Bogu zadało cios metafizyce, a tym samym zachwiało podstawami tej harmonii filozofii i teologii, jak usiłowała zbudowa klasyczna scholastyka chrze cija ska”<sup>11</sup>. Ockham, skuteczniej ni Duns Skot, przeciwstawiał konieczno ciowej postawie grecko-arabskiej absolutn wszechmoc woli Boga, której poddał ju nie tylko problem substancjalnej duszy, lecz równie zasady moralne. Był to chyba przejaw najgwałtowniejszej reakcji na paryskie pot pienie i jednocze nie najdonio lejsza w skutkach propozycja, poniewa zapocz tkowała now orientacj filozoficzn - *via moderna*, któr wspierał równie , lansuj c reizm, probabilizm, felicytabilizm i praktycyzm, Jan Burydan<sup>12</sup>.

Połowa XIV stulecia i cały wiek XV to w konsekwencji okres sporu dwóch wielkich szkół filozoficznych. *Via antiqua* zakorzeniona w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej i stoj ca na gruncie realizmu z jednej strony oraz *via moderna* z pogl dami jej najwybitniejszych przedstawicieli Wilhelma Ockhama oraz Jana Burydana i nominalizmem u podstaw z drugiej<sup>13</sup>. *Via moderna* rozprzestrzeniła si głównie w Niderlandach oraz na terenie Francji i Niemiec, nie wywieraj c wi kszego wpływu w Anglii, Włoszech czy Hiszpanii, gdzie dominowała *via antiqua*<sup>14</sup>. Ockhamizm, wykazuj c, e dogmaty religijne s nie do utrzymania wobec dowodu fizycznego i logicznego, i e jedynie autorytet *Pisma w. i Ko cioła* upowa nia do ich przyj cia, zakwestionował funkcjonuj c od czasów Anzelmia metod scholastyczn , wprowadzaj c do teologii dowód rozumowy<sup>15</sup>. Wa ko napi - cia mi dzy tymi dwoma sposobami uprawiania filozofii obrazuje wyra ny, zwłaszcza w XVw., proces dezintegracji metafizyki i usuwania jej z teologii.

Miejsce „skompromitowanej” metafizyki zajmuje logika i dialektyka, które stają się podstawą teologii uprawianej na uniwersytetach pozostających zarówno pod wpływem nominalizmu jak i realizmu<sup>6</sup>. Nadmierny rozwój logiki oraz dyscyplin jej pokrewnych separował coraz bardziej teologię od *Pisma w.*, doktryny patrystycznej i nauki Doktorów Kościoła, co doprowadziło do znacznego osłabienia tradycyjnych związków teologii z problemami życia religijnego. W ten sposób po raz kolejny został naruszony redniowieczny ideał jedności wiary i rozumu, równowagi między *speculatio et contemplatio*<sup>17</sup>.

Załamaniem się scholastycznego modelu uprawiania teologii, niewiara w przydatność spekulacji filozoficznej w obrębie rozważań teologicznych, niechcąc do wielu odmiennych szkół filozoficzno-teologicznych i nieufność wobec tradycyjnych autorytetów sygnalizowało nadejście nowej postawy duchowej i umysłowej, która w dużej mierze przesunęła akcent z wiedzy teoretycznej na praktyczną, z poznania abstrakcyjnego na intuicyjne, z argumentacji pewnościowej na prawdopodobną, z intelektu na wolę, z prawdy na dobro, z metafizyki na etykę, z filozofii na mistykę<sup>18</sup>.

**2. Historyczne początki *devotio moderna*.** Coraz powszechniejsza wiadomość, że wiedza, nauka i autentyczna religijność nie są zarezerwowane jedynie dla uniwersyteckich mistrzów i zakonników, rozbudzone jeszcze przez mistyków nadreśki zapotrzebowanie na głębsze życie religijne wykształconego mieszczaństwa, kryzys i brak autorytetu filozofii spekulatywnej, triumf nominalizmu na wielu uniwersytetach europejskich, a wraz z nim postawy woluntarystycznej, sprzyjały powstaniu mistycyzmu z antropocentrycznych postaw intelektualnych oraz z praktycznych pobodeń, co najpełniej dokonało się poprzez *devotio moderna* - nową, niescholastyczną postawę w życiu umysłowym i religijnym, która będzie charakteryzowała w szczególności wiele środowisk Niderlandów, Francji i północnych Niemiec<sup>19</sup>.

*Devotio moderna*, ze względu na skalę oddziaływania i różnorodność wpływów, wydaje się być zjawiskiem na tyle złożonym, że trudno o jej jednoznaczne definicje. W literaturze przyjmuje się przynajmniej dwa sposoby rozumienia tego terminu. W sensie wąskim jako ruch społeczno-religijny mający swe źródła w Niderlandach i obejmujący pewien model życia, wychowania, nauki i pobodeń wylansowany przez Gerarda Groota i zgromadzenie Braci Wspólnego życia z Windesheim. W sensie szerszym mówi się natomiast o religijności „wczesnego humanizmu” występującej z różnym natężeniem w całej Europie<sup>20</sup>.

Sam termin *devotio moderna* został użyty po raz pierwszy przez Jana Buscha (1399-1480), kronikarza Windesheim (1440-1447) i proboszcza

z Sülte (1459-1479), na pocz tku drugiego rozdziału *Kroniki Windesheim: „Quomodo vita communis omnium congregacionum moderne devocionis primarium suum sumpsit”*<sup>21</sup>. Przymiotnik *moderna* miał oznacza „dzisiaj”, „współczesno” w tym sensie, e wskazywał na inno , zasadnicz odmiennie umysłowego i duchowego nastawienia wobec stanowisk funkcyjnych dotychczas. Poj cie *devotio* oznaczało natomiast „arliwość”, jako wiadom reakcj skierowan przeciwko sformalizowanemu, wyjałowionemu z gł bi i autentyczności yciu umysłowo-religijnemu. *Devotio moderna* była zatem, rozprzestrzenianym si w XIV i XV wieku, „odruchem t sknoty” za autentycznym i pogł bionym yciem umysłowo-religijnym, w którego centrum miał znajdowa si konkretny człowiek - *hic et nunc*. Nie był to gwałtowny i ekspansywny ruch społeczny, lecz raczej, jak powiada W. Lourdaux, „spokojny powiew” powa nej pobo no ci, która w pierwszym rz dzie umoliwiła odnow ducha zakonnego w redniowiecznej Europie, a tak e wywarła gł boki wpływ na postawy społeczne szerokich rzesz wieckich chrze cijan.

*Moderne Devoten*, tzn. „współcze ni pobo ni” wydaj si by zatem swoist odpowiedzi na nieuchronnie zbli aj cy si koniec czasu scholastyki, czego zwiastunami było mi dzy innymi: zaniedbanie studium *Pisma w. i Ojców Ko cioła*, utrata pierwotnych celów i priorytetów w teologii, koncentracja na formalnej poprawności „techniki kwestii” oraz pseudonaukowa drobiazgowo , co w konsekwencji prowadziło do zagubienia patosu chrze cijanckiego ycia. Jednocześnie zjawiskom tym towarzyszyło wzmo one zainteresowanie yciem Człowieka-Chrystusa, Jego słowami i Ko ciołem pierwszych wieków, w którym brak było tak rozbudowanej hierarchii ko cielnej, wiele ci niezrozumiałych przepisów prawa ko cielnego, skomplikowanych wywodów teologicznych i całej sformalizowanej atmosfery pó nego redniowiecza. Tym, który jako jeden z pierwszych wiadomie próbował przekroczy wszystkie te trudno ci był, uznawany za założyciela *devotio moderna*, Gerard Groot<sup>23</sup>.

Gerard Groot urodził si w 1340 r. jako syn zamo nych mieszczan z Deventer, którzy umarli ju w jego wczesnych latach młodzie czych<sup>24</sup>. Czas studiów, które rozpoc ł w Pary u, jest okresem ró nie opisywanym przez poszczególnych biografów. Niektórzy, ze wzgl du na bystro umysłu i zalety charakteru, nadawali mu przydomek „drugiego Augustyna”. Inni, koncentruj c si na zbiegach czynionych przez Groota przy zdobywaniu beneficjów ko cielnych (np. w Akwizgranie i Utrechcie), charakteryzowali pobyt w Pary u jako ciemny i grzeszny. Maj c na uwadze t rozbie no opinii, wydaje si , e Gerard Groot szedł w tym czasie normaln drog kariery ko cielnej<sup>5</sup>. Był zatem zwyczajnym, do zamo nym, zdolnym i pełnym rójnych wiatowych ambicji studentem. W ka dym razie około roku 1374

miało miejsce zasadnicze nawrócenie Groota, którego podstaw nie był dotychczasowy szczególnie grzeszny ywot, jak chce wielu z biografów z kręgu *Devoten*, ale pragnienie innego, bardziej autentycznego życia wraz z całym radykalizmem wyrzeczenia się ziemskich dóbr i własnych ambicji, co było efektem kontaktu z mistykiem J. Ruysbroeckiem i kartuzem Henrykiem z Kalkar.

W niedługim czasie Gerard Groot udał się do kartuzów w Monnikhuizen w Niderlandach, chcąc nie tyle związać się poprzez luby zakonem, lecz jak to się dzisiaj przyjmuje, odbudować swoje życie intelektualne i religijne. Oczywiście związki i sympatie do kartuzów w jego późniejszym życiu, jak i w całej tradycji *devotio moderna*, pozostały bardzo głębokie<sup>26</sup>. W roku 1377 opuszcza kartuzję i po przyjęciu święce diakonatu rozpoczyna działalność pokutnego kaznodziei. Gwałtowno ataków skierowanych przeciwko nadużyciom w Kościele, a zwłaszcza przeciwko rozwińzłemu życiu zakonów, rozpowszechnionemu wśród zakonników ebractwu i lichwie, spowodowały w 1383 r. zakaz głoszenia kaza, któremu Groot natychmiast się podporządkował.

Niemno prowadzenia dotychczasowej działalności sprawiła, że powrócił do swoich rodzinnych stron i poświęcił się pracy duszpasterskiej wśród zgromadzonych wokół niego kobiet i mężczyzn. W krótkim czasie oddał część swego rodzinnego domu grupie kobiet, które chociaż postanowiły prowadzić wspólne życie, to jednak nie chciały formalizować tego stanu na dotychczasowy sposób, tzn. przez złożenie lubów zakonnych i przyjęcie specjalnego ubioru, który miałyby odróżniać je od innych wiernych. Równocześnie nie podobne wspólnoty zaczęły tworzyć towarzyszy Grootowi mężczyźni. Jeszcze za jego życia powstały przynajmniej trzy takie wspólnoty, w Deventer, Kampen i Zwolle. Gerard Groot zmarł 20 sierpnia 1384 r. w wieku 44 lat na dżumę, którą zaraził się odwiedzając chorego przyjaciela. Jego stosunkowo krótkie życie dało początek nie tylko nowej orientacji *devotio moderna*, ale również zapowiadało w pewien sposób nową kulturę życia religijnego i intelektualnego, zwaną humanizmem<sup>27</sup>. Po śmierci G. Groota zainteresowanie „nowo pobożności” wzmogło się jeszcze bardziej i w ciągu kilkunastu lat powstał cały szereg nowych wspólnot, których organizacją zajęli się uczniowie Groota, Florens Radevijns. Głównym ośrodkiem kształtowania się *devotio moderna* i później oddziaływania stała się w tym czasie Kongregacja kanoników regularnych z Windesheim.

Atrakcyjność nowych form wspólnego życia i postaw religijnych, jak pisze J. Kłoczowski, związana była z przenikaniem *devotio moderna* „atmosfer nowego, szczerego ewangelizmu, połączonego z mieszczańskim praktycyzmem i konkretnością myślenia (...). Ideałem ich było życie uregulowane, nie pozbawione wygód, dostępne dla przeciwnych, zdrowych i nor-

malnych ludzi (...). Ewangelizm ruchu *devotio moderna* łczy si ze zdecydowanym odrzuceniem oderwanego od ycia formalizmu, rozwa a intelektualnych czy te długich i m cz cych rytów. Praktyczny mistycyzm jego przedstawicieli przeciwstawiał si zarówno mistryce spekulatywnej, jak i my li scholastycznej typu arystotelesowskiego, oskar anej o jałowe grzebanie si w ogólnikach i niezdolno uchwycenia niepodzielnej jedno ci realnych bytów. Dialektyka arystotelesowska, utrzymywano, nie mo e prowadzi do nauki prawdziwej, przede wszystkim za do tej jedynej, koniecznej, prawdziwej nauki, jak daje Ewangelia<sup>28</sup>. Tak radykalne przeciwstawienie si „nowej pobo no ci” tradycji scholastycznej, w naturalny sposób sytuowało j w gronie zwolenników *via moderna*, co zaowocowało licznymi kontaktami i sympatiami przedstawicieli orientacji nominalistycznej ze wspólnotami z kr gu *devotio moderna* (np. Piotr z Ailly, Jan Gerson, Gabriel Biel, Jan Standonck)<sup>29</sup>.

Przemiany zainicjowane przez *moderne Devoten*, w perspektywie historii całego chrze cija stwa, maj charakter analogiczny do pojawiaj cych si w ka dej epoce ruchów, których celem było o ywienie i odnowienie ycia społeczno-religijnego. W tym kontek cie *devotio moderna* nie wprowadzała adnych nowo ci dogmatycznych czy doktrynalnych, lecz stanowiła „tylko”, w oparciu o nowe ideały wychowawcze, swoi cie odmienn propozycj realizacji ycia, której wpływ w znacznym stopniu wyznaczał drogi przemian społecznych w czasach nowo ytnych, a nawet współczesnych. Jej za oryginalno i wyj tkowo opierała si na zakwestionowaniu tradycji scholastycznej, zainteresowaniu si na konkretnym człowieku oraz trudzie ponownego odczytania *Ewangelii*<sup>30</sup>.

**3. ró dła intelektualne i duchowe *devotio moderna*.** *Devotio moderna* była w swojej istocie przede wszystkim ruchem ludzi wieckich, którzy nie znajduj c mo liwo ci realizowania swoich potrzeb intelektualnych i religijnych w ramach współczesnych im form edukacji i pobo no ci, chcieli powróci do samych ródeł wiary chrze cija skiej. Ewidentny kryzys Ko cioła instytucjonalnego, przejawiaj cy si głównie w upadku autorytetu papie stwa i hierarchii ko cielnej z jednej strony oraz upadek scholastycznego modelu wykształcenia z drugiej, nieustannie prowokował ich do podejmowania prób wykreowania nowego, niescholastycznego programu ycia umysłowego i religijnego, który nie odstraszałby swoj nieautentyczno ci<sup>31</sup>.

Jedynym w takiej sytuacji, absolutnie nieskompromitowanym ró dłem intelektualnym w tworzeniu nowej tradycji stała si dla *moderne Devoten Biblia*. Podstaw tak znacze go zaufania wobec *Pisma w.* było wypływaj ce z realizmu psychologicznego przekonanie, e prawidłow postaw etyczn oraz autentyczn religijno umo liwia przede wszystkim regular-

na lektura natchnionego tekstu. Jeden z najbardziej znanych przedstawicieli „nowej pobożności”, Tomasz á Kempis, rozpowszechnił, zapożyczony od Dawida z Augsburga, obraz dwóch równorzędnych stołów (stół Słowa i stół Eucharystii), jako wskazówek, że słowa *Pisma* wnieśli za sobą tak samo wartość jak wszystkie sakramenty<sup>32</sup>. Sam G. Groot poucza w *Conclusa et proposita*, „że *Ewangelia* musi stać się bazą wszelkiego studium, a równocześnie obrazem naszego życia, ponieważ tylko tam można znaleźć życie Chrystusa” (*Ibi est vita Christi*)<sup>33</sup>. Fascynacja *Ewangelią* zaowocowała w ród „pobożnych” całym szeregiem słynnych *rapiaria*, które były anonimowymi księeczkami wypełnionymi cytatami *Pisma* w. i osobistymi do nich uwagami. W ród nich na szczególną uwagę zasługuje anonimowe dziełko *Epistola de vita et Passione Domini Jesu Christi et aliis devotis exercitiis* oraz *Vita Christi* Ludolfa z Saksonii, które wyznaczyły kierunki rozwoju „nowej pobożności”.

Tak charakterystyczna dla uczniów G. Groota inspiracja biblijna, która w dużej mierze stanowiła o nowości tej orientacji, wymagała jednocześnie pewnej wiedzy i przygotowania intelektualnego. Dotychczas w redniewiecznym wykładzie *Pisma* w. opierano się głównie na dziedzictwie Ojców Kościoła. I choć w późnej scholastyce można mówić o wyodrębnieniu się samodzielnej nauki o *Pismie* w., to jednak cięgle była to kontynuacja interpretacji dokonanej przez Ojców, w której trudno było o badanie sensu biblijnych obrazów, zwrotów i pojęć samych w sobie. Równie przedstawiciele *devotio moderna* opierali swój biblijny wiedzę o autorytet starożytnych pisarzy kościelnych, wybierając lektur tych autorów, którzy najczęściej komentowali i cytowali *Pismo* w., jak Augustyn, Hieronim czy Grzegorz Wielki. Do szybko jednak ten kierunek pracy z *Biblią* wydał się dla Braci i Sióstr Wspólnego życia nie w pełni wystarczający, co skłoniło ich do poszukiwań nowych form. Punktem zwrotnym tych poszukiwań okazało się ponowne odkrycie dokonań wiktorynów, a zwłaszcza Hugona ze w. Wiktora (1096-1141), których dzisiaj wielu uznaje za ojców współczesnej metody egzegetycznej, tzw. krytyczno-literackiej<sup>34</sup>.

Hugon ze w. Wiktora, budując własną koncepcję teologiczną, przyjął w egzegezie szczególny punkt wyjścia, skierowany głównie przeciwko przerwodom alegorycznych interpretacji w *Biblii*. W V rozdziale *De Scripturis* i w VI rozdziale *Didascalicon* stwierdza wyraźnie, że studiowanie *Pisma* w. powinno rozpoczynać się od zbadania jego sensów wyrazowych (*sensus litteralis*), które dają dopiero właściwą przestrzeń dla precyzowania przedstawień symbolicznych. „Nikt bowiem nie zaczyna budowy domu od dachu”. Dla Hugona niezastąpionym fundamentem wszelkich badań nad *Biblią* był zatem *sensus litteralis*. Tylko ten może, w jego mniemaniu, dojść do poznania w pełnym wymiarze najgłębszych prawd, które wcześniej nie były

pod uwagę ten fundament. Dopiero obraz przygotowany przez pierwotne brzmienie i dosłowne znaczenie słowa, otwiera rozum na przyjęcie tajemnicy: *Ex sola Dei revelatione scire possumus praeter sensum litteralem alium esse sensum*<sup>35</sup>.

Można na przykład, w szkole w Wiktorze generalnie dała *devotio moderna* intelektualne podstawy, które pozwoliły jej, pomimo zachowania całej swojej oryginalności i nowości, pozostać przy tradycyjnej nauce Kościoła, bez popadania w skrajności i błędny próg scholastyki oraz ochroni przed niebezpieczeństwami od wyjątkowego platonizmu, który poprzez swój idealizm zagrażał między innymi historycznemu charakterowi dziejów zbawienia. W tym kontekście można łatwiej zrozumieć skłonność *Devoten* do nominalizmu, który, odrzucając rzeczywiste istnienie abstrakcyjnych pojęć, stał się naturalnym sojusznikiem w obronie kwestionowanej aktualności i historyczności chrześcijaństwa<sup>36</sup>.

Dobra znajomość *Biblii* oraz głębokie poczucie aktualności Kościoła nie miały na celu, w zamierzeniu uczniów G. Groota, tworzenia nowych elit kościelnych, lecz udostępnienie wszystkim chrześcijanom całego bogactwa życia umysłowo-religijnego. Studium *Pisma* w. nieuchronnie bowiem musi prowadzić do doświadczenia mistycznych, których istotą nie są wyjątkowe przeżycia czy nadzwyczajne objawienia, lecz kontemplacja prawd historycznych, która prowadzi człowieka do prawidłowych wyborów etycznych, a duszę do wewnętrznego spokoju. Postulat uczynienia tak rozumianych doświadczeń mistycznych podstawowym przejawem życia religijnego skłaniał przedstawicieli *devotio moderna* nie tylko do sięgnięcia po *Biblię*, ale i do zainteresowania się zjawiskiem mistycyzmu w wiekach poprzednich. Zwracano się zatem chętnie do takich twórców teologii mistycznej jak Pseudo-Dionizy Areopagita, Bernard z Clairvaux, Hugon ze w. Wiktoru, Bonawentura. Wszyscy oni pozostawali w pewnym związku z Augustynem i nauką o drodze duszy w kierunku Boga, która prowadzi przez odnalezienie Jego ładów w świecie zmysłowym, następnie poszukiwanie Jego obrazu w naszej duszy i w końcu mistyczne zjednoczenie i adorację Boga. Przy czym niezastąpionym narzędziem, umożliwiający wkroczenie na drogę do Boga, pozostaje miłość a nie spekulacja<sup>37</sup>.

Szczególne miejsce w tradycji *devotio moderna* zajmowali ci pisarze mistycy, którzy przyznawali nadzwyczajne miejsce *Pismu* w., a wśród nich mistycy nadreńscy. I choć generalnie w literaturze, reprezentowany przez nich, mistycyzm spekulatywny przeciwstawiany jest charakterystycznemu dla „pobornych” mistycyzmowi praktycznemu, to jednak wydaje się, że można mówić o oddziaływaniu mistrzów nadreńskich na wspólnoty Braci i Sióstr Wspólnego życia<sup>38</sup>. Ciekawy przykład związków *devotio moderna* z naukami mistyków niemieckich, a zwłaszcza Eckharta, proponuje Maria



A. Lücker, wskazując na księkę mistrza nowicjatu Kongregacji z Windesheim w Eemstein, Godeverda van Wefels'a *Van den XII doghenden*, jako na ogniwo łączące te dwa kierunki. Otóż oprócz treściowej zaleceń, pisze autorka o wkładzie Eckharta w powstawaniu nowych form języka i zwyczajów słowotwórczych, które otworzyły nowe możliwości wyrazu i zasadniczo wpływały na kształtowanie się „nowej pobożności”<sup>39</sup>.

G. Groot, uznawany za założyciela *devotio moderna*, bezpośrednio po swoim nawróceniu spędził kilka lat w klasztorze kartuskim w Monnikhuizen w pobliżu Arnheim (1374-1377), gdzie zafascynowany prostotą życia oraz duchową równowagą zakonników, nawiązał wiele przyjacielskich kontaktów, które w późniejszych latach pielęgnowali jego następcy, a zwłaszcza Kongregacja z Windesheim. Pomimo tych sympatii Groot nie chciał, aby przyszłe wspólnoty Devoten opierały swoje życie wyłącznie na regule kartuskiej, uzasadniając to przede wszystkim nadmierną izolacją i odosobnieniem od ludzi: *Nulla modo. Quamvis autem ut viri sancti sancte et religiose vivere ubique dinoscantur, abstracti tamen nimis et segregati sunt ab hominibus, ad quos omnes devoti liberum habere recursum omino non poterunt sicut ad istos fratres vestros semper habere oportebit*<sup>40</sup>. Nie oznaczało to oczywiście całkowitej dezaprobaty dla zwyczajów kartuzów i wiele z nich, wręcz dosłownie wziętych z kartuskich *Statuta antiqua*, znalazło się w konstytucjach Kongregacji z Windesheim<sup>41</sup>.

Punktem specjalnie łączącym te dwie tradycje jest zamiłowanie do księgi i przypisywanie im szczególnej roli w dziele edukacji oraz apostołstwa. Już w 1381 roku G. Groot w liście do J. Ruysbroeck'a pisał o swojej znajomości bibliotek i „głodzie” księgi: *Semper sum inutilis semper garrulus semperque avarus et peravarus librorum, ut noscitis, cui modum cogar et finem imponere, tum, quia pecunie deficiunt, tum etiam, quia tedio tractandi scriptores et ea, quae annexa sunt, afficior*<sup>42</sup>. Musiał pozostać w nim obraz bogatej biblioteki kartuzji w Monnikhuizen oraz wspomnienie mnichów, których odosobnienie nie było związane z bezczynnością, lecz z pracownością, a głównie z przepisywaniem księgi. W tradycji kartuskiej kopiowanie, poprawianie i upiększanie księgi jest przejawem specyficznego rozumianego wychowania, którego pierwszoplanowym celem było samowyczerpanie, połączone jednak z pewną formą apostołatu, jako niezbędnego elementu drogi ku wierności. Obowiązek *solitudo sancta* oraz milczenia nie pozwalał na tradycyjne formy edukacji i duszpasterstwa, ale całkiem aktywnie mnichów skierowywał na wytyczoną działalność pisarską, tzw. „przepowiadanie rękoma” (*manibus... praedicemus, videlicet scribendo libros aedificatorios, exhortatorios et devotos*). Kartuzi, nie mogąc przepowiadać ustnie, przepowiadali swoją pracownością. Każda zatem przepisana księga była cząstką w obwieszczeniu prawdy wiata zmysłowego, a ostatecznie Prawdy Naj-

wy szej. Ideał oznajmiania m dro ci przez milcz ych kopistów stał si wymownym znakiem nowego systemu edukacyjnego oraz duchowego apostolatu mnichów kartuskich<sup>44</sup>.

Ideał ten przeji w zupełnie ci „nowi pobo ni”, a zwłaszcza Kongregacja kanoników w. Augustyna z Windesheim, która umie ciła zapis o tego rodzaju pracy r cznej w swoich konstytucjach: *Domus nostra ad hoc a personis fidelibus et dotata est, ut in ea devoti viri, presbiteri et clerici simul vivant in communi, qui de laboribus manuum suarum, videlicet opere scripturae et de redditibus sive bonis ecclesiasticis, vitam transigant mediocrem...*<sup>45</sup> *Devoten* byli przekonani, e m dro zawarta w ksi gach jest cz sto du o bardziej wiarygodna ni osobiste nauczanie oraz ma mo liwo dotarcia do znacznie wi kszej grupy ludzi ni pojedynczy wykład lub kazanie. Tomasz á Kempis wylicza duchowe zalety ksi ek: „Ksi ka poucza nieu wiadomionych, budzi pi cych, prostuje kulawych, bł dz cych wyprowadza na wła ciw drog , podnosi upadaj cych i odstrasza kpiarza”<sup>46</sup>. Przepisywanie i gromadzenie ksi g stało si jednym z głównych zaj Kongregacji z Windesheim, które wypełniało codzienny rytm ka dej wspólnoty. Uwa ano wr cz, e bogactwo klasztoru czy Kongregacji nie tyle zale y od liczebno ci członków, czy nawet od ich prawo ci, ile od zasobno ci biblioteki. *Nam clericus sine sacris libris quasi miles sine armis, equus sine frenis, navis sine remis, scriptor sine pennis, avis sine alis...*

Obok wszystkich powy ej wymienionych bardziej ciłych lub lu niejszych zwi zków *devotio moderna* z ró nymi autorami, rodowiskami duchowymi i trendami intelektualnymi, niekwestionowanym najwyszym autorytetem dla uczniów G. Groota pozostawał w. Augustyn. Mo na przyj , e osobowo w. Augustyna i jego nauka zajmuj centralne miejsce w sposobie ycia i propozycjach *Devoten*, którzy chcieli w całej swojej wolno ci powrócić do tego wszystkiego, co zachowywał i czym ył Ko ciół pierwszych wieków. A to odnale li w tzw. regule w. Augustyna, która wi zała nie przez formalne zobowiazania, lecz *per oboedientiam caritatis*<sup>48</sup>. Kongregacja z Windesheim, która stanowiła najistotniejsze ogniwo *devotio moderna*, prawie w cało ci przyj ła w swoich statutach *Consuetudines veteres* kanoników regularnych z opactwa w. Wiktora w Pary u. O wyborze tego wła nie sposobu ycia zadecydowało najwi ksze spektrum mo liwo ci jakie oferowała, doceniaj ca bez zb dnych formalizmów wielkoduszno ka - dego człowieka, reguła w. Augustyna. „Pobo ni” odnajdywali w niej, równie tak bliskie im, umiłowanie studium *Pisma w.*, sprzeciw wobec scholastycznej uczono ci oraz pragnienie poznania prawdziwej m dro ci (*sapientia*), która wi załaby wiedz z codziennym yciem<sup>49</sup>.

Innym rysem *devotio moderna*, który nawi zuje do tradycyjnej nauki w. Augustyna jest zdecydowanie woluntarystyczno-afektywne nastawie-

nie antropologiczne. Cała sfera życia uczuciowego w człowieku poddana była, zdaniem *Devoten*, przede wszystkim decyzjom woli, co miało podkreśla jeszcze bardziej, a chrześcijaństwo sprawdza się w czynach i działaniu, a nie ogranicza się do sfery poznawczej, którą kieruje rozum. Prymat woli najlepiej uwyraźnia się wobec podstawowego aktu ludzkiego jakim jest

wiara. Za Augustynem przyjmuje się zasadę, że nikt nie wierzy, jeżeli nie chce (*nullus credit nisi volens*)<sup>50</sup>. Nie oznaczało to jednak skrajnej degradacji intelektu na rzecz woli czy lewego antyintelektualizmu, lecz przełożenie akcentu i uwypuklenie *voluntatis imperium*. Przedstawicielom *devotio moderna* chodziło nie tyle o proste wykazanie wyższości woli nad intelektem, ale także o przyznanie aktom chęci, jak i władzom afektywnym, uzdolnień poznawczych<sup>51</sup>. Oskarżenia o antyintelektualizm „poboczną” nie potwierdzają się wobec troski, z jaką pielęgnowali wychowanie intelektualne swoich uczniów i wagi, jaką przywiązywali do studium oraz przepisywania ksiąg<sup>52</sup>. I choć niektórzy z przedstawicieli *devotio moderna* (np. Jan Gerson) piętli nadużycie rozumu w scholastyce, to nie odrzucają jednak całkowicie teologii spekulatywnej, a co za tym idzie, nie deprecjonują zupełnie roli intelektu i filozofii w teologii<sup>53</sup>. Przyjęte postawy woluntarystycznej miały wydatny wpływ na wzmożenie praktycyzmu i utylitaryzmu w życiu duchowym oraz na ponowne wyakcentowanie problematyki miłości, jako podstawowej władzy woli. Najlepszym wyrazem tego stanowiska był styl życia wspólnot Braci i Sióstr Wspólnego życia oraz Kongregacji z Windesheim, które budowały wzajemne więzi na wielkoduszności swoich członków i na *oboedientia caritatis*, unikały zaś uzależnienia wynikających z prawnych zobowiązań czy oficjalnych lubów zakonnych<sup>54</sup>.

Rozległy i charakter inspiracji, którymi kierowała się i którym ulegała *devotio moderna* wydają się potwierdzać poglądy, że nazwa tej tradycji nie tyle podkreśla rzeczywiste nowożytności czy postawy jej przedstawicieli, ile wskazuje na odmienny i protest wobec współczesnych sobie stanowisk życia umysłowego i religijnego. Głęboki kryzys scholastycznej myśli spekulatywnej w znacznej mierze skierował wysiłek środowisk twórczych ku ideałowi praktycznej mądrości, w której decydującą rolę odgrywać będzie nie intelekt, lecz wola i uczucie. *Devotio moderna* należała zatem do tych niescholastycznych nurtów późnego średniowiecza, w których najwyraźniej ujawnia się postawa praktycyzyczna oraz swoista tendencja moralizmu humanistycznego.

**4. Udział środowiska *devotio moderna* w przygotowaniu nowej humanistycznej wrażliwości.** Atmosfera panująca w konwiktach i szkołach Braci Wspólnego życia sprzyjała formułowaniu i odnajdywaniu nowych ideałów edukacyjnych i wychowawczych<sup>55</sup>. Wychowaniu religijnemu towarzyszyło

bowiem niezmiennie przekonanie o wartości wykształcenia intelektualnego. Chodziło o to, by studium współbrzmiało z życiem, stanowiąc jedną spójną całość oraz kształcić odpowiedzialnych i wiadomych obywateli chrześcijańskiej społeczności. I jakkolwiek Bracia poza bursami zakładali niezmiernie rzadko własne szkoły, to jednak w pobliżu ich ośrodków powstawały coraz to znakomitsze wszechnice (np. Den Bosch, Hardewijk, Lüttich, Löwen, Geraardsbergen, Cambrai, Brüssel) o głąbokich i długotrwałych z nimi związkach<sup>56</sup>.

Bracia starali się tam upowszechniać nowe metody kształcenia oraz proponować szersze pojmowanie wiedzy, co wydatnie przyczyniło się do ożywienia umysłowego życia w całych Niderlandach i północnych Niemczech oraz podniesienia intelektualnego poziomu tamtejszego duchowieństwa<sup>57</sup>. Celom tym podporządkowana była również działalność wydawnicza Braci, którzy najpierw przepisywali księgi, traktując to jako podstawową swoją pracę, a później prowadzili drukarnie (do najświetniejszych należały drukarnie w: Brüssel, Gode, Marienthal, Rostock) udoskonalając sztukę drukarską i upowszechniając słowo pisane.

Praca wydawnicza skoncentrowana była głównie wokół *Biblii*. Odpowiedzią bowiem *Devoten* na przeintelektualizowaną, sformalizowaną i „skłóconą” niekiedy niektórymi dysputami teologię scholastyczną była teologia biblijna, teologia, która wymagała upowszechnienia *Pisma w.* z jednej strony poprzez większą liczbę samych tekstów, a z drugiej strony poprzez łatwiejszy dostęp do jego treści dzięki przekładom na języki narodowe oraz nowym formom egzegezy biblijnej. W związku z tym *Devoten* rozpoczęli systematyczną pracę nad tłumaczeniami *Starego i Nowego Testamentu*. Jeszcze w XIV i na początku XV w. pojawiły się przynajmniej trzy pochodzące z kręgu *devotio moderna* przekłady *Pisma w.* na języki: flamandzki, brańbański i tzw. Niederdeutsche<sup>58</sup>. W kolejnych latach tłumaczenia te doczekały się licznych wydań z udoskonaleniami i bogatymi komentarzami, inspirowanych w ten sposób inne środowiska do podobnego wysiłku translatorskiego. Charakterystycznie dla rozpalonej przez *devotio moderna* atmosfery upowszechniania *Pisma w.* brzmi słowa wychowanka Braci Wspólnego Życia z Deventer i Herzogenbusch, Erazma z Rotterdamu: „Chciałbym aby *Ewangeli* i *Listy Pawiowe* czytały wszystkie kobiety. Jaka szkoda, że nie przełożyło ono ich na wszystkie języki (...). Niech tedy słowa *Pisma* brzmi w piosenkach rolnika przy pługu, niech je tkacz nuci przy swoim warsztacie, niech ulgę niesie w nudnym marszu w drowcowi”<sup>59</sup>. Przedmiotem troski „pobożnych” nie było jednak tylko udostępnienie *Pisma w.* wiernym wiekiem w językach narodowych, ale również poprawne wydania oryginalnych tekstów hebrajskich i greckich dla teologów. Jedną z najbardziej znanych takich prób było krytyczne wydanie greckiego tekstu księgi *Nowego Testa-*

mentu wraz z łacińskim tłumaczeniem i komentarzami w 1516 r. w Bazylei (tzw. *Novum Instrumentum*), którego autorem był wspomniany wyżej Erazm z Rotterdamu<sup>60</sup>.

Dobre filologiczne przygotowanie wielu *Devoten* sprzyjało nie tylko nowym przekładom *Biblii*, lecz także poszukiwaniom nowych form interpretacji, co zaowocowało ponownym odkryciem nauki Wiktorynów o sensach i zastosowaniu jej w egzegezie. Rodowisko *devotio moderna*, wypracowując podstawy nowej metody egzegetycznej określonej dzisiaj mianem literacko-krytycznej czy gramatyczno-historycznej, umożliwiła szerokim kręgom wykształconego mieszczaństwa twórczy kontakt z tekstem, który dotychczas zarezerwowany był w praktyce tylko dla duchowieństwa.

Wielorako ujawniające się nowatorstwo windesheimczyków nie mogło pozostać bez wpływu na rozwój humanizmu w Europie. I choć nie jest to wkład porównywalny z osiągnięciami Petrarke czy Lorenzo Valli, to jednak wydaje się, że rodowisko *devotio moderna* w znacznym stopniu umożliwiło proces humanizmu renesansowego. Chodzi tu o upowszechnienie umiejętności pisania i czytania, troskliwe gromadzenie księgozbiorów, udostępnienie *Biblii* wraz z jej gramatyczno-historycznymi komentarzami, wskazanie na niedoskonałość i niewystarczalność metody scholastycznej, dążenie do powstania nauki starożytnych Ojców Kościoła, i w końcu skierowanie zainteresowania na życie indywidualnego człowieka. Wszystko to składa się na tzw. „nową kulturę” późnego średniowiecza, która była bezpośrednią przyczyną humanizmu<sup>61</sup>. Znamiennym wydaje się również fakt, że ośrodki humanizmu bardzo często powstawały na terenach zdominowanych przez *devotio moderna*, czego szczególnym przykładem może być klasztor St. Maarten w Löwen, w którym pracowali tacy humaniści jak: Cost Lips, Garret, Vlimmer, wpływając istotnie na pracę tamtejszego uniwersytetu<sup>62</sup>. W opinii niektórych badaczy związek *devotio moderna* z humanizmem, a zwłaszcza jego wczesnych form religijnych był tak ścisły, że traktowali je, należy dodać niesłusznie, jako terminy zamienne oznaczające to samo rzeczywistość<sup>63</sup>.

Przedstawione spektrum inicjatyw, działań i wpływów *devotio moderna* wydaje się potwierdzać rolę, jaką odegrało to środowisko w przemianach umysłowych, społecznych i religijnych nie tylko średniowiecza, ale i kolejnych epok, co czyni je trwałym elementem kultury europejskiej<sup>64</sup>.

## Przypisy

<sup>1</sup> Por. P. Chaunu: *Czas reform*, tłum. J. Grosfeld. Warszawa 1989, s. 194-262.

<sup>2</sup> Por. S. Swieżyński *Studia zmyśli późnego średniowiecza*. Warszawa 1998, s. 11-14.

<sup>3</sup> Por. Z. Włodek: *Filozofia a teologia w ujęciu mistrzów krakowskich*, w: *Filozofia polska XV w.*, red. R. Palacz.

4

Por. F. Van Steenberghen: *Le XIIIe siècle*, w: *Historie de l'Eglise, Le mouvement doctrinal du XIe au XIVe siècle*, red. Fliche Martin, Paris 1951, t. 13, s. 289-322 (por. J. Pieper: *Scholastyka*, tłum. T. Brzostowski. Warszawa 1963, s. 126-127; S. Swie awski: *Pocz tki nowo ytnego arystotelizmu chrze cija skiego*. „Roczniki Filozoficzne Towarzystwa Naukowego KUL”, 19 (1971), z. 1, s. 42-44).

<sup>5</sup> Spo ród 219 pot pionych tez, oprócz awerroistycznych, były tak e twierdzenia w. Tomasza z Akwinu oraz Andrzeja Capellanusa (por. E. Gilson: *Historia filozofii chrze cija skiej w wiekach rednich*, tłum. S. Zalewski. Warszawa 1987, s. 364 i 674-676).

S. Swie awski: *Mi dzy redniowieczem a czasami nowymi*. Warszawa 1983, s. 25.

<sup>7</sup> Jest to ostatnie zdanie z traktatu Boecjusza *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de Trinitate substantialiter praedicentur*, który zawarty jest w li cie do pó niejszego papie a Jana I (cyt. za: J. Pieper: *Scholastyka*, dz. cyt. s. 32).

„W teologii pojawia si wyra na tendencja do wyj cia spod kompetencji metafizyka wszelkich problemów, których ostateczne rozwi zanie zawi sło od niesko czono ci bytu Bo ego. Filozofowie mog pozna , e jest niesko czony byt, ale co si tyczy istoty Boga dokładnie jako niesko czonego, tylko teologowie mog co na ten temat powiedzie i to tylko w tej mierze, w jakiej objawienie dostarcza punktu wyj cia dla ich rozwa a ” (E. Gilson: *Historia filozofii chrze cija skiej*, dz. cyt. s. 414).

<sup>9</sup> Awerroci, sprzeciwiaj c si uzale nieniu wiarygodno ci tez filozoficznych od dogmatycznych, dali autonomii dla filozofii. Duns Szkot, wykazuj c niedostateczno dowodzenia filozoficznego, dopominał si o wi ksz autonomi dla teologii.

<sup>10</sup> W. Se ko: *Wst p do wyd. Mateusza z Krakowa: O praktykach Kurii Rzymskiej oraz dwa kazania o naprawie obyczajów kleru*. Warszawa 1970, s. LI.

<sup>11</sup> J. Doma ski: *Swoisto i uniwersalizm polskiej my li redniowiecznej*, w: *700 lat my li polskiej. Filozofia i my l spoleczna XIII-XV wieku*. Warszawa 1978, s. 13.

<sup>12</sup> Por. M. Markowski: *Dzieje Wydziału Teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397-1525*. Kraków 1996, s. 30-37.

Por. S. Swie awski: *Studia zmy li...*, dz. cyt., s. 97-109; G. Ritter *Via antiqua und via moderna*, w: *Studien zur Sptscholastik*. t. 2. Heidelberg 1922.

<sup>14</sup> Zdaniem P. Chaunu, „*via moderna* rozprzestrzeniła si tylko tam, gdzie augusty ska teologia ust piła miejsca systemom konieczno ciowym wieku XIII” (P. Chaunu: *Czas reform*, dz. cyt., s. 118).

<sup>15</sup> T. Borowska: K. Górski: *Umystowo redniowiecza*. Warszawa 1993, s. 142-143.

<sup>16</sup> „Przed wszystkim wspaniały rozwój angielskiej logiki formalnej i semantyki w wieku XIV niósł ze sob wielkie niebezpiecze stwo pomieszania - jak by my to okre lili w j zyku współczesnym - metafizyki z ontologii formaln ; teoria bytu rzeczywistego przeobra a si ówczas w teori bytu mo liwego, czyli niesprzecznego. Na gro ne nast pstwa tego niedopuszczalnego bł du metodologicznego - którego fatalne nast pstwa dla realizmu filozoficznego nietrudno dojrze - zwracał ju uwag Jan Gerson w swoim *De Concordia metaphysicae cum logica*. Niepostrze enie dokonuj ce si przeobra enie metafizyki w logik ( ci lej w jeden z jej działów, w ontologii formaln ) stanowi jeden z najpowa niejszych czynników rozsadzaj cych od wewn trz filozofi bytu” (S. Swie awski: *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 3, Warszawa 1978, s. 353).

<sup>17</sup> Z. Włodek: *Filozofia a teologia*, dz. cyt. s. 66.

<sup>18</sup> Por. Y. M. J. Congar: *Wiara i teologia*, dz. cyt. s. 196-197.

<sup>19</sup> Oprócz wymienionych ju uwarunkowa sprzyjaj cych powstaniu nowej duchowo ci, nale y równie bra pod uwag , pochodz cy z XV wiecznych rodowisk neoplato skich, ideał religii jako *docta religio*. Model religijno ci

tego typu przyjmował ciśl zale no wiary od wiedzy filozoficznej, a w konsekwencji religi chrze cija sk przedstawiał jako bezcenn filozoficzn wiedz , która pomaga wydobywa tre ci zawarte w tekstach objawionych. Ideal „uczzonej religii” był w ten sposób inn postaci scholastycznej uczono ci, w opozycji do której wyrastała *devotio moderna* (por. S. Swie awski: *Dzieje filozofii europejskiej*, dz. cyt., L 4, s. 19-22).

<sup>20</sup> „Okre lenie to u ywane jest w literaturze naukowej w dwojakim znaczeniu: 1. *devotio moderna* w sensie wła ciwym, to nich religijny w Niderlandach, stworzony przez Gerarda Grotego i jego ucznia, Florensa Radewijnsa; w ko cu XIV w. Radewijns zało ył w Windesheim opactwo kanoników regularnych, które zajmowało si kierownictwem religijnym *Braci ycia wspólnego*. Ci laicy, wbrew pogl dom ameryka skiego autora Hyma, nie reprezentowali *humanizmu chrze cija skiego*. Był to kierunek, który wydał Tomasza a Kempis. Rozwin ły si tu zacz tki modlitwy zmetodyzowanej, a zarazem podtrzymywano tu mistyk nadre sk XIV w. 2. Nazwy *devotio moderna* w znaczeniu szerszym (dodajmy: niewła ciwym) u ył E. Winter dla okre lenia *wczesnego humanizmu* w Czechach do pocz tku wojen husyckich. Jest to poj cie zbiorcze, obejmuj ce zarówno „now , nieschematyczn pobo no ”, jak i kontemplacyjny zakon kartuzów, augustianów (zakon ebrz cy) i augustianów - kanoników oraz cystersów, trwaj cych przy redniowiecznej kontemplacji” (K. Górski, „Kwartalnik Historyczny”, LXXXII (1975) nr 3, s. 638-639; por. K. Górski: *Duchowo polska w XV w.*, w: *Literatura i kultura pó nego redniowiecza w Polsce*, red. T. Michałowska. Warszawa 1993, s. 162 oraz K. Górski: *Zarys dziejów duchowo ci w Polsce*. Kraków 1986, s. 64).

<sup>21</sup> J. Busch: *Chroniconcan. reg. Windesemensis*. Antwerp 1621, 235 (cyt. za: H. M. Franke: *Der Liber Ordinarius der Regularkanoniker der Windesheimer Kongregation*. Leverkusen 1981, s. 61).

<sup>22</sup> Por. W. Lourdaux: *Zur Devotio moderna*. "Studia Vindesemensia, Beiträgä zur Erforschung der Devotio Moderna und des Kanonikalen Lebens", Band I, *Studien zur Devotio Moderna*. Bonn 1980, s. 4; Podobn opini w ocenie *devotio moderna* przyjmuje J. Huizinga, który przeciwstawia ten typ pobo no ci powszechnym w XV w. egzaltacjom i uniesieniom religijnym (por. J. Huizinga: *Jesie redniowiecza*, tłum. T. Brzostowski. Warszawa 1992, s. 227).

<sup>23</sup> Niektórzy badacze redniowiecza widz w *devotio moderna*, obok mistyków niemieckich i klasztorów kartuskich, zasadnicze ródło odnowy Ko cioła i ycia zakonnego w XV i XVI w. (np. J. Greven: *Die kälnler Kartause und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland*. Münster 1935, s. 110-114).

<sup>24</sup> Niniejszy rys biograficzny powstał głównie w oparciu o tekst: W. Lourdaux: *Zur Devotio Moderna*. "Studia Vindesemensia", dz. cyt, s. 3-10 (por. K. Grube: *Gerhard Groot und seine Stiftungen*. Köln 1883; R. R. Post *De moderne Devoten, Geert Groot en zijn stichtingen*. "Patria" t L XXII, Amsterdam 1950; J. van Ginneken: *Geert Grootis Levensbild naar de oudste gegevens bewerkt*. "Verhandelingen der Nederlandsche Akademie van Wetenschappen Aftieeling Letterkunde nieuwe reeks", del XLVII, nr 2, Amsterdam 1942; T. van Zijl: *Gerard Groot Ascetic and Reformer (1340-1384)*. "The Catholic University of America, Studies in Medieval History New Series", vol. XVIII, Woshington 1963).

<sup>25</sup> Por. J. Kłoczowski: *Wspólnoty chrze cija skie*. Kraków 1964. s. 489.

<sup>26</sup> Por. W. Lourdaux: *Kartuzers - Moderne Devoten, Een problem van afhankelijkheid*. "Ons Geestelijk Erf" 37 (1963), s. 402-418.

<sup>27</sup> Znaczenie i rol G. Groota dla powstania i rozwoju tradycji *devotio moderna* W. Lourdaux opisuje w nast puj cy sposób: „Groot hat die geistlichen Überlegungen, die bei vielen guten Christen vorhanden waren, ausgesprochen, und ihnen eine spezielle Bedeutung gegeben. Er hat gegen viele Widerstände eine Bewegung daraus gemacht und auf diese Weise eine Reaktion der Vertiefung des innerlichen Lebens geschaffen. Dort, wo alle Sicherheit mit der weltlichen Kirche verschwunden war, hat er aufs Neue die Gestalt des wahren Christen gezeigt Dort wo eine

hohle theologische Lehre keine Nahrung mehr für die Seelen bedeutete, hat er aufs Neue das Wort Gottes und die großen Wahrheiten der Kirchenväter gezeigt, und dort, wo ein bestehendes Zusammenleben zu einem ärgerlichen Zustand und einer formalen Heuchelei geworden war, hat er die erste Form des Zusammenlebens der jungen Christengemeinden, wo die Mitglieder allein gebunden durch die Liebe dem höchsten Ideal nachstrebten, als Vorbild hingestellt" (W. Lourdaux: *Zur Devotio moderna*. "Studia Vindensensia", dz. cyt., s. 9-10).

<sup>28</sup> J. Kłoczowski: *Wspólnoty chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 491-492; Jeszcze dobitniej związki nowego ewangelizmu w *devotio moderna* z „mentalno ci scholastyczn” charakteryzuje S. Swie awski: „Typ religijno ci zalecanej przez ten nurt «nowej religijno ci» wydaje si przede wszystkim protestem, skierowanym przeciwko zbyt niemu zintelektualizowaniu religii, pocz gaj cemu za sob niedorozwój cnót moralnych i niezdrowy elitaryzm oraz dualizm w rozumieniu i praktykowaniu ycia religijnego. Wydaje si , e w tej postawie protestu tkwi wła ciwa racja tego, co mo na okre li jako praktycyzm znamienny dla tej duchowo ci. Polegał on na odwróceniu si od wszelkich przerostów w dziedzinie refleksji i spekulacji teoretycznej, a tym samym na zwróceniu si ku konkretnej realizacji chrześcijańskiego (ewangelicznego) modelu ycia, a w dziedzinie teoretycznej na opowiedzeniu si za teologii o wyra nie praktycznym profilu” (S. Swie awski: *Dzieje filozofii europejskiej*, dz. cyt, t. 4, s. 25-26).

<sup>29</sup> Niektórzy badacze widz w nominalizmie, a zwłaszcza w ockhamizmie, zasadnicz przyczyn powstania wszelkich ruchów odnowy religijnej w redniowiecznym Kościele z *devotio moderna* i reformacji Lutra wł cznie (por. J. Lortz: *Die Reformation in Deutschland*. Freiburg, Basel, Wien 1982, s. 68-138: 172-176).

<sup>30</sup> Powy sze uwagi nabieraj wi ksze go znaczenia w kontekście znanych w historii prób uczynienia z *devotio moderna* ruchu przygotowuj cego reformacji (por. C. Ullmann: *Reformatoren vor der Reformation*, t. 1-2. Gotha 1866); Wierno tego ruchu Kościołowi katolickiemu podkre la nawet protestancki historyk J. Lortz pisz c: „*Devotio moderna* heißt neue Frömmigkeit. Und daß sie sich als neu empfand, ist das Wichtigste an ihr. Es war ein neues Gefühl, eine neue Haltung innerhalb der kirchlichen Frömmigkeit. Die *devotio moderna* ist ein Versuch, aus religiös-christlich-kirchlicher Fülle die Selbstständigkeit des Christen innerhalb der Kirche zu gestalten, also ein Versuch, jene Schicksalsfrage zu lösen, deren richtige Beantwortung seit dem 13. Jahrhundert die Voraussetzung für jede Voll-Äußerung und Voll-Auswirkung der Kirche geworden war; auch dies war ein Versuch, der einsteigen Kreikalisierung entgegenzutreten, aber im Zusammenhang mit der Kirche und durch die Kirche; es war ein Ansatz, den Begriff Kirche zum Begriff Kirchenvolk auszuweiten” (J. Lortz: *Die Reformation in Deutschland*, dz. cyt., s. 121).

<sup>31</sup> O wpływie rozkładu Kościoła instytucjonalnego, a zwłaszcza ycia zakonnego, na ruchy reformatorskie w XV wieku bardziej szczegółowo pisze: J. Kłoczowski: *Wspólnoty chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 450-456.

<sup>32</sup> „Duo namque mihi necessaria permaxime sentio in hac vita: sine quibus mihi importabilis foret ista miserabilis vita. In carcere corporis huius detentus, duobus me egere fateor cibo scilicet et lumine. Dedisti itaque milii infirmo sacrum corpus tuum ad refectioem mentis et corporis: et posuisti lucernam pedibus meis verbum tuum. Sine his duobus bene vivere non possem; nam verbum Dei lux animae meae: et sacramentum tuum panis vitae. Haec possunt etiam dici mensae duae hinc et inde: in gazophylacio sanctae ecclesiae positae. Una mensa est sacri altaris habens panem sanctum, id est corpus Christi pretiosum; altera est divinae legis continens doctrinam sanctam: erudiens fidem rectem, et firmiter usque ad interioria velaminis ubi sunt sancta sanctorum perducens (Thomas á Kempis: *De imitatione Christi libri quatuor*. Friburgi Brisgoviae 1909, liber IV, capitulum XI, 4 ).

<sup>33</sup> Geert Groote: *Conclusa et proposita* (cyt. za: A. van Biezen: *Zur Spiritualitt von Windesheim*. "Studia Vindensensia", dz. cyt., s. 33).



<sup>34</sup> Wiktoryni zaproponowali jako pierwsi usystematyzowany sposób identyfikowania tekstów i odkrywania sensów. Schemat tego przedsięwzięcia przedstawia się następująco:

1. *sensus literalis* (sens dosłowny):

- sens historyczny (bezporednie znaczenie słów i zdań);
- sens aitiologiczny (wyjaśnienie zdania przez analizę treści i nazw);
- sens analogiczny (wyjaśnienie treści zdania przez porównanie z innymi zdaniami);

2. *sensus figuratus* (sens przenośny):

- sens typiczny (odnosi treść do powszechnika na określenie nazwy indywidualnej);
- sens paraboliczny (alegoryczny w znaczeniu szerokim odnosi się do piśmiennictwa wieckiego);
- sens moralny (odnajduje przejawy cnót moralnych w piśmiennictwie wieckim);

3. *sensus spiritualis* (sens duchowy):

- sens alegoryczny (w znaczeniu ścisłym, cechy tego, co widzialne wskazują na cechy tego, co niewidzialne);
- sens tropologiczny (oznacza sens moralny w piśmiennictwie religijnym)
- sensanagogiczny (odnosi znaczenie słów i zdań związanych z rzeczywistością do rzeczywistości odnowionej,

eschatologicznej).

(por. Migne: *Patrologiae cursus completus*, Series Latina. Paris 1844-1864, t. 175-177; Hugo de Sancto Victore: *Didascalicon. De eruditione didascalica*, cap. IV-VI, w: C. H. Buttimer: *Hugonis de Sancto Victore Didascalion, de studii legendi*, a Critical Text Washington 1939).

<sup>35</sup> Por. A. van Biezen: *Zur Spiritualität von Windesheim*. "Studia Vindesemensia", dz. cyt., s. 27-30.

<sup>36</sup> Oczywiście należałoby pamiętać o innych jeszcze podstawach wzajemnych związków nominalizmu z *devotio moderna*, jak np. konkretyzm czy woluntaryzm, ale również „wypada przypomnieć, że byłoby wielkim błędem, gdyby się nierozważnie wzięło za sobą, a tym bardziej utożsamiało pod względem duchowym i doktryny *devotio moderna* i *via moderna*. Jednoznacznie w obu denominacjach przymiot oznacza treść bardzo różną, choć wykazują one wiele punktów stycznych; przymiotnik *moderna* ma przede wszystkim wskazywać, że w obu wypadkach chodzi o zespół faktów nowy i niebędący tylko kontynuacją ustalonych tradycji” (S. Swieawski: *Dzieje filozofii europejskiej*, dz. cyt., t. IV, s. 28).

Wpływ tej tradycji mistycznej uwidocznił się nie tylko w identyfikowaniu przez *Devoten* kontemplacji z doskonałością w miłości, ale generalnie w podkreśleniu znaczenia uczucia i osobistego przeżycia w rozwoju życia wewnętrznego (por. U. Borkowska, M. Daniluk: *Devotio moderna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. III. Lublin 1985, s. 1220-1221).

<sup>38</sup> Przykładem ujętych tych dwóch trendów w sposób niezależny i przeciwstawny jest stanowisko W. Tatarkiewicza (por. W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*, t. I. Warszawa 1981, s. 307).

<sup>39</sup> „Unwillkürlich sah sich der Übersetzer seiner [Eckharts] Werke vor die Aufgabe gestellt, diese neuen Worte zu übertragen. So auch Godeverd van Wefels. Er wagt es auch nicht immer, die allzu kühnen Worte zu gebrauchen und umschrieb oft in umständlichen Sätzen ein einfaches, aber neues, überraschendes Wort. Zuweilen glückte ihm die rechte Übersetzung, und dann schenkte er damit der niederländischen asketischen Literatur neue Worte und damit neue Möglichkeiten des Ausdrucks... Auf diese Weise forderte Eckhart sowohl inhaltlich als auch formell mit Hilfe seines Dolmetschers Godeverd van Wefels die Entwicklung der niederländischen Frömmigkeit. Im besonderen bereitete Godeverd van Wefels jene neue Richtung vor, die unter dem Namen *devotio moderna* bekannt wurde. Das Buch *Van den XII dogheden* bildet das Zwischenglied, das Eckhart mit der *Devotio Moderna* verbindet” (M. L. Lückers: *Meister Eckhart und die Devotio Moderna*. Studien und Texte zur Geschichte des Mittelalters, t. I. Leiden 1950, s. 78).

40

J. Busch: *Chronicon can. reg. Windesemensis*, 264 (cyt. za: H. M. Franke: *Der Liber Ordinarius*, dz. cyt, s. 9).

<sup>41</sup> Np. punkty dotyczą ce milczenia i pracy (por. W. Lourdaux: *Zur Devotio moderna*. "Studia Vindesemensia", dz. cyt., s. 22-23).

<sup>42</sup> W. Mulder (wyd.): *Gerardi Magni epistolae*. Antwerpen 1933, 108, nr 24 (cyt za: H. M. Franke: *Der Liber Ordinarius*, dz. cyt, s. 22-23).

<sup>43</sup> Gugio: *Consuetudines*, cap. XXVIII, Migne PL 153 (cyt za: D. Mertens: *Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäuser Jacob von Paradies (1381-1465)*. Göttingen 1976, s. 129).

<sup>44</sup> Wi cej informacji o zamilowaniu kartuzów do księgi i o znaczeniu tego zwyczaju podaje P. Lehmann: *Bücherreliebe und Bücherpflege bei den Karthäusern*, w: *Erforschung des Mittelalters*, t III. Stuttgart 1960, s. 125-142.

<sup>45</sup> M. Schoengen (wyd.): *Jacobus Trajecti alias de Voecht, Narratio de ichoatione domus clericorum in Zwollis*. Amsterdam 1908, s. 240 (cyt za: H. M. Franke: *Der Liber Ordinarius*, dz. cyt., s. 24).

<sup>46</sup> Por. W. Lourdaux: *Zur Devotio moderna*. "Studia Vindesemensia", dz. cyt, s. 24; W innym miejscu Tomasz a Kempis podkreśla wartość młodości do księgi pisze: *Erat igitur studiosus in scripturis legendis sed non curiosus in pulchris libris habendis. Siquidem et brevarium non multum valens habuit, ex quo horas suas legebat: vitans pro usu suo omne quod niteret aut simplicitatem non redoleret. Videns ergo quendam habere librum satis bene paratum et quam sollicitè illum inspiceret et compliceret dixit ei. Potius habeo quod liber utilitate legentis: non ad curiositatem intuentis. Itaque affectio devoti magistri magis versabatur erga sententis in libris quem ad venustatem expoliti codicis. Sic et beatus Hieronymus maluit habere in vilibus membranis codices emendatos, quam pulchros et incorrectos* (J. van Ginneken: *Geert Groot's levensbeeld naar de oudste gegevens bewerkt*, dz. cyt. s. 191-192).

<sup>47</sup> M. Pohl (wyd.): *Thomas á Kempis, Opera omnia*, t. IV, Doctrinale iuvenum. Freiburg 1918, s. 185.

<sup>48</sup> Autorem reguły opartej o wzór i nauk św. Augustyna był biskup Chrodegang z Metz, który opracował ją dla katedralnych kleryków w 755 roku. Dzisiaj znana jest jako reguła kanoników regularnych.

<sup>49</sup> *Ordinem vero canonicorum regularium laxiori regule inservitatem omnibus pene deo in religione servire volentibus bene congruentem in loco, quem dominus ad hoc elegerit, quantocius assumere debitis, quia non multum a vestra iam devota conservatione videtur discrepare, nisi quod in illo professi servant ex promissione et voto, vos sine voto servatis caritatem videlicet et tria ordinis vota substantialia* (J. Busch: *Chronicon can. reg. Windesemensis*, 264 (cyt. za: H. M. Franke: *Der Liber Ordinarius*, dz. cyt, s. 9-10).

<sup>50</sup> Por. S. Swie awski: *Mi dziś redniowieczem a czasami nowymi*, dz. cyt, s. 139.

<sup>51</sup> Była to swoista kontynuacja sprzeciwu zapoczątkowanego przez *via moderna* wobec necessaryzmu myśli greckiej, obnażonego jeszcze w potopieniach paryskich z 1277 r.

<sup>52</sup> Swoisty antyintelektualizm niektórych skrajnych przedstawicieli *devotio moderna* wiążą się z parafrazą słów biblijnych: *Surgunt indocti et rapiunt coelum* - Powstają prostaczkiwie i oni to zdobywają niebo (por. U. Borkowska, M. Daniluk: *Devotio moderna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, dz. cyt, s. 1220-1221; S. Swie awski: *Istnienie i tajemnica*. Łublin 1993, s. 220).

<sup>53</sup> Por. Z. Włodek: *Filozofia a teologia w ujęciu mistrzów krakowskich*, w: *Filozofia polska XV w.*, red. R. Palacz. Warszawa 1972, s. 68 i 91.

<sup>54</sup> Por. W. Lourdaux: *Zur Devotio moderna*. "Studia Vindesemensia", dz. cyt, s. 10-25.

<sup>55</sup> „Windsheimerczycy i Hieronimianie (jest to jedynie inna nazwa Braci Wspólnego żywota) widzieli najwłaściwsze swoje zadanie w zamkniętej przestrzeni izby szkolnej i ciszy panującej w celach, w których pisali. Szkoły tych braci zaczęły niebawem przyciągać uczniów z pobliskich okolic. Tu, w Niderlandach Północnych i Północnych Niemczech stworzona została w ten sposób podstawa dla pewnego, raczej szeroko rozpowszechnionego.

wykształcenia w kręgach zamkniętych" (J. Huizinga: *Erazm*, tłum. M. Kurecka. Warszawa 1964, s. 20-21).

Por. J. Kłoczowski: *Wspólnoty chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 490.

<sup>57</sup> Odmienne środowiska powodzenia dydaktycznego Bractwa dostrzega J. Huizinga pisząc: „Było to wykształcenie bardzo ciasne, w rodzaju ściśle szkolarsko-konwiktorskim, lecz wcale nie dzięki temu potrafiło przeniknąć do szerokich mas ludu” (J. Huizinga: *Erazm*, dz. cyt., s. 21).

<sup>58</sup> Były to przekłady dokonane przez Jana Tay, G. Groota (po zakazie głoszenia kazania w 1383 r. Groot po wiódł się do pracy translatorskiej), Jana Scutken (por. A. van Biezen: *Zur Spiritualität von Windesheim*. "Studia Vindensensia", dz. cyt., s. 36).

Erazm z Rotterdamu: *Zachęta do filozofii chrześcijańskiej* LVB 140c, w: Trzy rozprawy (tłum. J. Domański). Warszawa 1990, s. 49; Oczywiście nie można przeceniać znaczenia jakie miał dla Erazma pobyt u Bractwa Wspólnego. Np. J. Huizinga ocenia bardzo krytycznie i surowo wartość i poziom tych szkół, choć z drugiej strony podkreśla pewną zasługę niektórych nauczycieli w kształtowaniu przyszłych zainteresowań i poglądów Erazma (por. Erazm, dz. cyt., s. 24-27; 31-32).

O znaczeniu tego wydarzenia pisze P. Chaunu: „Nowatorstwo metody jest uderzające. Erazm odwołuje się do greki, do dawnych rękopisów, do komentarzy Ojców Kościoła... Dla uczonych tekst grecki, dla kilkudziesięciu tysięcy czytelników zgrabnie i wygadane tłumaczenie łacińskie. Niełatwo pojąć znaczenie tej, jak i skromnej z pozoru modyfikacji... Nawet jeżeli łaciński przekład Erazma był gorszy i mniej dokładny niż tłumaczenie w. Hieronima, jego nowość pozwoliła zerwać z tradycyjnym urokiem, przekreślić tekst istniejący i zapraszać czytelnika do powrotu do prawdziwego znaczenia *Pisma świętego*.” (*Czas reform*, dz. cyt., s. 384-385).

<sup>61</sup> Jak twierdzi E. Garin, humanizm nie był skutkiem odkrycia starożytności, lecz skutkiem tworzenia się „nowej kultury”, w której znalazło się miejsce na propozycje starożytnych filozofów i teologów. Niewątpliwie jednym z inspiratorów owej „nowej kultury” było środowisko *devotio moderna* (por. E. Garin: *Powrót filozofów starożytnych*, tłum. A. Dutka. Warszawa 1987, s. 9-27).

Szerzej o związkach *devotio moderna* z humanizmem pisze W. Lourdaux: *Moderne Devotie en Christelijke Humanisme, de Geschiedenis van Sint-Maarten te Leuven van 1443 tot het einde der XVIe eeuw*. Leuven 1967, s. 77-78; Potwierdzeniem wkładu Devotów w renesansowym humanizmie wydaje się być również zjawisko zaległości między *devotio moderna* a gęstością zaludnienia powyżej 50 mieszkańców na 1 km kwadratowy i co najmniej 10-procentowa warstwa umiarkowanie czyta (por. P. Chaunu: *Czas reform*, dz. cyt., s. 236).

<sup>62</sup> Też tak wysuwał miśdzy innymi E. Winter w pracy: *Fürhumanismus. Seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für die Kirchenreformbestrebungen im XIV Jahrh.*, „Beiträge zur Geschichte des Religiösen und Wissenschaftlichen Denkens”, L 3, Berlin 1964 (por. K. Górski, Recenzja I tomu *Dziejów filozofii europejskiej XV w.* S. Swieżyńskiego, „Kwartalnik Historyczny”, LXXXII (1975) nr 3, s. 638-639).

<sup>64</sup> Nie wszyscy przyjmują jednoznacznie pozytywny rol *devotio moderna* w rozwoju myślenia i religijności europejskiej. Np. Karl Heinz Menke, profesor dogmatyki na uniwersytecie w Bonn widzi w *devotio moderna* z *devotio moderna*. Łczy on z jednej strony skrajny subiektywizm niektórych odmian średniowiecznego nominalizmu z kryzysem teologii klasycznej począwszy od renesansu na współczesność, z drugiej zaś kryzys współczesnej religijności chrześcijańskiej, a zwłaszcza katolickiej, porównuje z analogicznym, jego zdaniem, zjawiskiem w średniowieczu, czyli *devotio moderna* (K. H. Menke: *Devotio moderna und Devotio postmoderna*. "Communio", Internationale Katholische Zeitschrift, 1 (1995), s. 61-72).