

Filip Kubiacyk

KAROL I I ERAZMIŚCI: WOKÓŁ PROBLEMU RENESANSU
W HISZPANII

W historiografii problem renesansu (jego istnienia, periodyzacji, różnych wersji) należy do najbardziej dyskutowanych¹. Od czasu ukazania się znanej pracy Jacoba Burckhardta² utrwalił się aksjomat, że renesans jest w swoich korzeniach produktem wyłącznie włoskim, który następnie rozprzestrzenił się na inne strefy Europy oraz że renesans jest nowością w stosunku do średniowiecza, ponieważ między obu epokami nastąpiło radykalne zerwanie. Stanowisko to nie docenia roli renesansu karolińskiego i scholastycznego humanizmu z poprzednich wieków. W tym nurcie mieści się zarówno pogląd Menéndeza Pelayo³, że renesans w Hiszpanii kształtował się według osobliwych, specyficznie hiszpańskich cech, jak również opinie autorów – rzecz ciekawa, prawie zawsze niemieckich, jak Wantoch, Morf, Klemperer, Überwege – jakoby „Hiszpania nie miała swojego Odrodzenia”⁴.

Pogląd przeciwny głosi, że renesans korzystał z dziedzictwa średniowiecznego oraz że istniała ewolucja i kontynuacja między obu epokami. Stanowisko to najpełniej wyraził Johan Huizinga⁵ w swojej znanej syntezie, zgodnie z którą renesans był wytworem „jesieni średniowiecza”. Także włoski uczony Eugenio Garin⁶ definiuje renesans w kategoriach ewolucji, przy czym uważa, że był on kryzysem średniowiecza.

Nie wdając się w szczegóły przedmiotowej debaty, należy podkreślić, że główną cechą renesansu jest obudzenie w człowieku poczucia autonomii.

¹ Syntetyczne ujęcie niniejszego problemu przedstawia M. Serwański w pracy *Historia powszechna. Wiek XVI–XVIII*, Poznań 2001, s. 53–88.

² J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, 1860 (wydanie pol. *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1961). Do tezy Burckhardta nawiązywali później m. in. Dilthey, Cassirer, Nietzsche.

³ M. M. Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid 1881.

⁴ Cyt. za: J. L. Abellán, *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días*, Madrid 1998, s. 104.

⁵ J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, przeł. Tadeusz Brzostowski, Warszawa 1992.

⁶ E. Garin, *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona 1981.

To na niej mógł dopiero wzrastać indywidualizm, który w opinii Magdaleny Środy stanowi „jeden z najważniejszych kluczy do zrozumienia sensu nowożytnej kultury zachodniej, a być może cywilizacji europejskiej w ogóle”⁷. Korzeni indywidualizmu, zdaniem autorki, należy szukać w dziejach myśli ludzkiej, od starożytności poczynając. Ważną rolę w powstaniu praidei indywidualnej niezależności – jak to określa Magdalena Środa – odegrało chrześcijaństwo i to z kilku powodów. Po pierwsze, ze względu na koncepcję indywidualnej duszy; po drugie, z powodu odrzucenia uniwersaliów i uznania indywidualności za jedyny realny byt, co stworzyło podwaliny pod rozwój indywidualizmu epistemologicznego, prawnego i ekonomicznego; po trzecie wreszcie, z powodu dowartościowania wewnętrznego, indywidualnego życia duchowego.

Zatem w interesującej nas perspektywie filozoficznej i ideologicznej teza o zerwaniu renesansu ze średniowieczem jest mało wiarygodna. Widać to zwłaszcza wtedy, gdy „uwolnimy się” od postrzegania renesansu przez pryzmat kultury włoskiej, która zasadniczo eliminowała transcendencję. Jeśli sięgniemy do kultury renesansowej innych narodów, to zobaczymy, że renesans wcale nie odrzucił refleksji religijnej, czego dowodem jest kultura zrodzona z reformacji. Zbigniew Kuderowicz przytacza cenną opinię Z. Łempickiego, zgodnie z którą w owej refleksji religijnej tkwi zarówno źródło renesansu, jak i reformacji⁸. Nie będzie więc przesadą twierdzenie, że renesans i reformacja są dwiema siłami jednoczesnymi i nierozdzielными.

Pogląd taki jeszcze mocniej wyraził hiszpański myśliciel Federico de Onís, zdaniem którego „religia jako funkcja państwa była bardzo charakterystycznym źródłem historii nowożytnej, bardziej jeszcze w krajach protestanckich, aniżeli w katolickich”⁹. W nowym, renesansowym typie religijności zakwestionowano jedynie rolę hierarchii kościelnej, scholastyczną uczoność i posłuszeństwo. Natomiast „argumentacja religijna – jak podkreśla Kuderowicz – była integralnym składnikiem renesansowego myślenia”¹⁰.

Z tej perspektywy Hiszpania, zwłaszcza Królów Katolickich – z ich polityką religijną i inkwizycją – na pierwszy rzut oka jawi się nie tylko jako kraj, w którym nie było renesansu, ale wręcz barbarzyński. Nic bardziej dalekiego od prawdy. W języku hiszpańskim renesans określa się słowem *renacimiento*, od przedrostka „re” (znów, powtórnie, ponownie, na nowo) i hiszpańskiego *nacimiento* (urodzenie, narodziny), które w nawiązaniu do Ewangelii oznacza drugie narodziny człowieka. Z tego punktu widzenia renesans oznacza „wyłanianie się jednostki”¹¹, która uwalnia coraz to nowe

⁷ M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, Warszawa 2003, s. 9.

⁸ Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989, s. 12.

⁹ Cyt. za: J. L. Abellán, *op. cit.*, s. 105.

¹⁰ Z. Kuderowicz, *op. cit.*, s. 13.

¹¹ M. Środa, *op. cit.*, s. 45.

obszary ludzkiej podmiotowości i aktywności. W tym sensie nie ma chyba bardziej znaczącego dowodu hiszpańskiego wkładu do renesansu jak odkrycie Ameryki. W największym stopniu wydarzenie to wpisuje się w cechę, o której zwykło się mówić, charakteryzując renesans: rozszerzanie horyzontu ludzkiego. Uzasadnienie religijne odegrało też wielką rolę w hiszpańskiej kolonizacji.

Czy było możliwe odkrycie Ameryki, a także wiele cennych dokonań w dziedzinie sztuki, literatury i myśli filozoficzno-politycznej, bez istnienia w Hiszpanii renesansowej atmosfery i rodzimych intelektualistów?

Wydaje się to niemożliwe. Dlatego, moim zdaniem, nie należy dyskutować o istnieniu bądź nieistnieniu renesansu w Hiszpanii, lecz o specyfice i uwarunkowaniach hiszpańskiego renesansu. Francuski historyk Jean Bérenger¹² w swoim studium o tolerancji religijnej twierdzi, że jeśli panujący monarcha dzielił się władzą z arystokracją urzędniczą, wspieraną przez szlachtę, musiał im pozostawić wybór wyznania. Tak było w przypadku magnatów polskich, panów czeskich i książąt Rzeszy. Zatem, nic dziwnego, że w tych krajach szybko zareagowano na wystąpienie Lutra.

W Hiszpanii było inaczej. Religia była sprawą polityki, co więcej, „polityka i religia – pisze Salvador de Madariaga – zamieniły się w seryjne przedsięwzięcia podejmowane dla wzmocnienia państwa”¹³. Poza tym szlachta, zwłaszcza wyższego stanu, tak wpływająca na rozwój kulturalny w innych krajach w okresie renesansu, w Hiszpanii odegrała rolę bardziej ograniczoną. Była to szlachta bogobojna, o charakterze bardziej wiejskim niż miejskim, a jej pęd do rozwoju sztuk i literatury był relatywnie uboższy¹⁴. Pozostaje jednak faktem, że ze szlachty wywodziło się kilku najznakomitszych przedstawicieli renesansu hiszpańskiego, jak Boscán, Garcilaso, Guevara, Sepúlveda. Szlachta sprawowała też funkcje opieki i mecenatu.

Zgodnie z periodyzacją zaproponowaną przez José Martíneza Millána¹⁵ renesans hiszpański obejmuje okres od początku panowania Królów Katolickich (1474) aż do końca panowania Karola I (1556).

Z całą pewnością ośrodkami dającymi impulsy do rozwoju kulturalnego kraju były dwory Królów Katolickich. W końcu wieku XV Półwysep Iberyjski przeżywał szybki rozwój kulturalny. Dzięki Izabeli i Ferdynandowi do Kastylii i Aragonii przenikał włoski humanizm. Izabela czyniła wszystko,

¹² J. Bérenger, *Tolerancja religijna w Europie w czasach nowożytnych (XV–XVIII wiek)*, tłum. M. Forycki, Poznań 2002, s. 21.

¹³ S. de Madariaga, *España. Ensayo de historia contemporánea*, Madrid 1989, s. 33.

¹⁴ Zob. J. L. Abellán, *op. cit.*, s. 107.

¹⁵ J. M. Millán, *Del humanismo carolino al proceso de confesionalización Filipino*, [w:] Andrés Laguna, *Humanismo, ciencia y política en la Europa Renacentista*, ed. J. L. García Hourcade i J. M. Moreno Yuste, Congreso Internacional, Segovia, 22–26 de noviembre de 1999, Valladolid 2001, s. 126.

co możliwe, aby swoim dzieciom i rodzinie zapewnić najlepszą edukację, zgodnie z nowymi czasami. W 1492 r. zaangażowała humanistę mediolańskiego, Pedro Martira, a kilka lat później innego humanistę włoskiego, Lucio Marinelo. Dwóch innych Włochów, bracia Antonio i Alejandro Geraldini, uczyło na słynnym Uniwersytecie w Salamance. Propagatorem humanizmu chrześcijańskiego był kardynał Cisneros oraz Pedro de Lerma.

Jednak prawdziwym prekursorem renesansu hiszpańskiego był Antonio de Nebrija, autor *Sztuki języka kastylijskiego* (*Arte de la Lengua castellana*), dzieła o walorach nie tylko artystycznych, ale również obdarzonego wielką siłą moralną. Autor ustalił w nim normy gramatyczne służące ujednoczeniu języka, tworząc w istocie alternatywę polityczną pokazującą jedność wielu ras. Żaden inny kraj europejski nie wydał wówczas czegoś takiego. Nebrija pragnął zrównać kastylijski ze szlachetnymi językami, greką i łaciną. Ujednoczenie języka widział w perspektywie jedności religijnej i terytorialnej. W adresowanej do samej królowej Izabeli *Przedmowie* Nebrija pisze: „Język zawsze towarzyszył potędze, co jest w pełni prawdziwe, jako że rodzą się one równocześnie, rozwijają i rozprzestrzeniają, a także chylą się ku upadkowi równocześnie [...]. Mówiącym obcymi mowami barbarzyńskim plemionom i ludom, które Hiszpania podbija, dać trzeba prawo i język”¹⁶. Nebrija podkreślał, że „język towarzyszy imperium”. Słowa te miały okazać się prorocze, już wkrótce kastylijski stał się językiem Hiszpanii i jej imperium.

Jak podaje Jorge M. Ayala¹⁷, już w czasie panowania w Kastylii Jana II (1419–1454) Kastylijczycy i Aragończycy współżyli z humanistami włoskimi na dworze neapolitańskim Alfonsa Wspaniałomyślnego (1442–1458). W tym okresie w królestwie Kastylii tworzyli pisarze i myśliciele, którzy stanowili prawdziwą klamrę spinającą między średniowieczem i humanizmem. Wśród nich należy wymienić Henryka de Villena (1384–1434), Íñiga Lópeza de Mendoza, markiza de Santillana (1398–1458), Alfonsa de la Torre, Juana de Mena i Fernando del Pulgara.

Głównym ośrodkiem humanizmu aragońskiego była Saragossa. Tutaj m. in. działały liczne drukarnie, które przysłużyły się ekspansji i konsolidacji języka kastylijskiego w Aragonii. Z panowaniem Ferdynanda Katolickiego w Aragonii rozpoczęła się nowa era w historii kultury. Zdaniem historyka z Saragossy¹⁸ główną w tym rolę odegrały trzy czynniki: ostateczna konsolidacja języka kastylijskiego, niewątpliwy wpływ intelektualizmu i sztuki renesansowej oraz stopniowa pomyślność osiągnięta przez miasta. Musimy również pamiętać, że historyczne korzenie humanizmu aragońskiego sięgają

¹⁶ Cyt. za: J. Attali, *1492*, przeł. E. Bąkowska, M. Pilot, H. Igalson-Tygielska, Warszawa 1992, s. 167–168.

¹⁷ J. M. Ayala, *Pensadores Aragoneses. Historia de las ideas filosóficas en Aragón*, Zaragoza 2001, s. 187.

¹⁸ *Ibidem*, s. 190.

XIII w., kiedy to zostały zainicjowane kontakty, głównie literackie, Aragonii z Sycylią i Neapolem. Jednak prawdziwie humanistyczne kontakty między Aragonią i Italią rozwinęły się w latach 1416–1516, czyli za panowania Alfonsa Wspaniałomyślnego, Jana II i Ferdynanda Katolickiego. Na neapolitańskim dworze Alfonsa Wspaniałomyślnego swoje dzieła pisali m. in. dwaj znani Aragończycy: Lope de Stúñiga i Pedro de Santa Fe, a na początku XVI w. zasłynął poeta Pedro Manuel Ximénez de Urrea (1486–1530).

Jak z tego wynika, Hiszpania była przygotowana na włączenie się w nurt renesansu nie gorzej niż inne z europejskich nacji. Co więcej, Kastylijczycy i Aragończycy byli dziedzicami wielokulturowej wspólnoty chrześcijan z Żydami i Arabami. Owocem współistnienia trzech kultur były m. in. dwa wielkie dzieła, które stanowiły doskonałą pożywkę dla ducha renesansu. Pierwsze z nich to opublikowana w 1325 roku *Księga dobrej miłości* księdza Juana Ruiza, która odrzuca poczucie grzechu i głosi pochwałę rozkoszy ciała i kobiety. Przesłanie książki można streścić tak: wiara i rozkosz nie wykluczają się.

Drugie dzieło, sławna *Celestyna* Fernando Rojasa, opublikowana została w 1499 r., a więc już po wypędzeniu Żydów. Rojas, sam potomek konwertytów (*conversos*), napisał swój utwór jeszcze jako student Uniwersytetu w Salamance, co nie jest bez znaczenia, ponieważ uczelnia chciała być humanistyczną alternatywą narastającej wówczas nietolerancji i ortodoksji. Rojas w *Celestynie* pokazuje potęgę marzenia i wartość ludzkiej aktywności, tak charakterystycznych dla epoki renesansu, ale dostrzega też płynące z nich niebezpieczeństwa.

Nie ulega wątpliwości, że renesans hiszpański swoją kulminację osiągnął w epoce Karola I (1516–1556). W osobie Karola Habsburga¹⁹ Hiszpania miała pierwszy raz jednego władcę, który dopełnił dzieło zjednoczenia monarchii zapoczątkowane przez Królów Katolickich. Po pierwszym, trudnym okresie 1517–1521, w którym Karol musiał uporać się z opozycją hiszpańską, która zbrojnie wystąpiła przeciwko nadmiernym obciążeniom podatkowym, rozpoczął się ów „dziwny romans Hiszpanii z cudzoziemskim księciem”²⁰, jak to sugestywnie określił w swoim eseju Michel del Castillo. Karol częściej bywał w kraju swojej matki i stopniowo się hispanizował. Wpływ na to z pewnością miała renesansowa atmosfera panująca wówczas w Hiszpanii. Kiedy Karol I wstąpił na tron, Hiszpania śmielej otworzyła się na Europę: jej związki kulturalne z Italią i Niderlandami już były silne, a teraz – wraz z nowymi wymiarami politycznymi – znacznie się rozszerzyły.

¹⁹ Na temat okoliczności objęcia tronu Hiszpanii przez Karola Habsburga piszę w pracy *Idea monarchii uniwersalnej Karola V a hiszpańskie aspiracje imperialne*, mps pracy magisterskiej obronionej w IH UAM.

²⁰ M. del Castillo, *Hiszpańskie czary*, przeł. D. Knysz-Rudzka, Warszawa 1989, s. 153.

To zadziwiające, że za panowania tego cudzoziemskiego władcy „język kastylijski stał się językiem hiszpańskim”²¹. Musiało to oznaczać rodzenie się ducha narodowego, a przecież rozwój ducha narodowego z jego zróżnicowanymi odmianami jest jedną z istotnych cech charakterystycznych renesansu. W tym kontekście należy też odczytywać Ángela del Río, który z naciskiem podkreśla, że „Hiszpania XVI-wieczna, chociaż przyznawała pierwszeństwo wartościom religijnym i narodowym, nie odrzucała humanistycznych ideałów odrodzenia ani też nie widziała sprzeczności między jednymi i drugimi”²².

To istotny argument podważający opinię niemieckich uczonych o tym, że Hiszpania nie miała własnego renesansu. W świetle najnowszych ustaleń historyków – nie tylko hiszpańskich²³ – nie ulega wątpliwości, że sztuka, literatura, filozofia i myśl polityczna Hiszpanii okresu Królów Katolickich i pierwszego Habsburga miała renesansowy charakter.

Z punktu widzenia naszych rozważań istotne jest przy tym to, że pełnia renesansu w Hiszpanii przejawiała się głównie w sferze idei. To wówczas działali tacy wybitni myśliciele, jak: ojciec Antonio de Guevara (zm. 1545), Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573), Francisco de Vitoria (1480–1546), Alfonso de Herrera (1466–1572), Pedro Mexía (1497–1551), bracia Alfonso (1493–1532) i Juan (1495–1541) Valdés, Juan Luis Vives (1492–1540) i Andrés Laguna (1499–1559)²⁴. Wielu z nich działało w najbliższym otoczeniu Karola I i wywarło istotny wpływ na kształt jego polityki.

Do jakiej tradycji intelektualnej nawiązywali Hiszpanie z najbliższego otoczenia Karola I?

Ośrodkami napędowymi renesansowej atmosfery były zwłaszcza uniwersytety. Prym wiodły oczywiście dwa najśłynniejsze, w Salamance i Alcalá de Henares, ale nie mniej ważną rolę odgrywały uniwersytety w Valladolid, Walencji i Sewilli. Natomiast dominującym ruchem umysłowym był erasmizm – w opinii Marcela Bataillona²⁵ – klucz do myśli hiszpańskiej pierwszej połowy XVI w. Zdaniem Bataillona (1895–1977), największego hispanisty francuskiego, erasmizm „był pozytywnym ruchem odnowy duchowej, siłą

²¹ F. Eguiagaray, *Los intelectuales españoles de Carlos V*, Madrid 1965, s. 10.

²² Á. del Río, *Historia literatury hiszpańskiej*, t. 1, *Od początków do 1700 roku*, przeł. K. Piekarec, Warszawa 1970, s. 199.

²³ Na przykład J. Edwards, *La España de Los Reyes Católicos, Historia de España*, t. 9, Barcelona 2001, s. 263–282.

²⁴ J. M. Ayala, *op. cit.*, s. 187.

²⁵ Zob. jego monumentalne dzieło *Erasmie et l'Espagne*, Paris 1937 (pierwsze wyd. francuskie). Wersja hiszpańska, *Erasmie y España*, México 1950 (pierwsze wydanie) i liczne wznowienia. Korzystam z wydania szóstego, México 1998. W ostatnich latach swojego życia Bataillon wrócił do tematyki erasmiańskiej i napisał pracę *Erasmie et erasmisme*, Paris 1977, wyd. hiszp. *Erasmie y erasmismo*, Barcelona 1977 (korzystam z wydania: Barcelona 2000).

kultury intelektualnej opanowanej przez ideał pobożności²⁶. Choć swoją nazwę „erazmizm” otrzymał od wybitnego erudyty i filozofa Erazma z Rotterdamu (1467–1536) i ze względu na jego szczególne związki z Hiszpanią, nie można nie dostrzegać w nim własnych korzeni.

Erazm nie był pierwszym, który mówił o potrzebie reformy chrześcijaństwa, krytyce scholastyki, odnowie życia duchowego oraz harmonii między humanizmem i chrześcijaństwem. Kryzys europejski, który ogarnął Europę w okresie od początków XIV do połowy XV w., sprzyjał tego rodzaju wystąpieniom. Lata 1300–1450 był to okres wielu nieszczęść i klęsk (głodu, wojen, epidemii), kryzysu gospodarczego i niepokojów społecznych. Najpoważniejszy w swojej historii kryzys przeżywał Kościół rzymski (rozłam w papieżstwie z przeniesieniem dworu papieskiego do Awinionu i Wielka Schizma Zachodnia). Mnożyły się przejawy i ogniska herezji (husytyzm). Życie duchowe epoki wyrażało się w mistycyzmie²⁷. Echa tych wydarzeń docierały także do położonej na uboczu Hiszpanii, czego dowody znajdujemy w twórczości Pero Lópeza de Ayala (1332–1407), uważanego za jednego z pierwszych humanistów lub prehumanistów hiszpańskich. Ten Kastylijczyk baskijskiego pochodzenia, który osiągnął stanowisko kanclerza Kastylii i brał aktywny udział w życiu politycznym (m. in. walczył w bitwie pod Nájera, brał udział w misjach poselskich do Aragonii, Francji i Portugalii), zasłynął też jako miłośnik nauki, zwłaszcza historii i filozofii. Jest autorem historycznych *Kronik*, wśród których na uwagę zasługuje *Kronika Piotra I*, oraz poetyckiego dzieła o charakterze satyryczno-moralnym, *Rimado de Palacio*. Poza krytyką duchownych, Ayala w utworze tym głosi pochwałę ascetycznej i melancholijnej refleksji nad życiem oraz szczerą i emocjonalną pobożnością²⁸.

Silniejszą tendencję do odnowy życia duchowego w Hiszpanii obserwuje się od przełomu XV i XVI w. Wówczas niektóre idee i poglądy erazmiańskie zbiegły się z ideami i poglądami głoszonymi przez hiszpańskich reformatorów. Być może jest to – jak pisze Jorge M. Ayala – „argument, który by wyjaśniał, dlaczego Erazm cieszył się taką sympatią w Hiszpanii”²⁹.

Marcel Bataillon zauważa, że „dusza hiszpańska była osławiana z *Ewangelią* od początków XVI wieku”³⁰. Dowodem tego jest szybka ekspansja *Życia Chrystusa* (*Vita Christi*) napisanego przez kartuza Ludolfa Saskiego, a przełożonego na język kastylijski przez ojca Ambrosio Montesino w latach 1502–1503. Dzieło to nie tylko uczyło wierzyć w słowo Boże, ale przygotowywało też człowieka do spotkania z Bogiem. Tę samą rolę spełniało

²⁶ M. Bataillon, *op. cit.*, s. 339.

²⁷ *Historia Europy*, red. F. Delouche, przekład zbiorowy, Warszawa 1994, s. 159–181.

²⁸ Á. del Río, *op. cit.*, s. 117–122.

²⁹ J. M. Ayala, *op. cit.*, s. 195.

³⁰ M. Bataillon, *op. cit.*, s. 44.

Życie Chrystusa Katalończyka Francesca Eximeniça, przetłumaczone i zaadaptowane na kastylijski przez ojca Hernando de Talavera już w 1496 r. W roku 1485 w Saragossie wydrukowano *Epistoły i Ewangelie* (*Epístolas y Evangelios*) w tłumaczeniu mieszkańca stolicy Aragonii, Gonzalo de Santa María.

O ile w *Życiu Chrystusa* słowa *Ewangelii* są celem medytacji samych autorów, o tyle *Epistoły i Ewangelie* dają czytelnikowi możliwość samodzielnego obcowania z tekstem świętym. Wraz z upowszechnianiem słowa *Ewangelii* i pism Ojców Kościoła rozwija się w Hiszpanii ruch mistyczny (mnisi i świecki), który znajdował wsparcie w podręcznikach duchowości, licznie tłumaczonych wówczas na język kastylijski, np. *Jutrzenka życia chrześcijańskiego* (*Lucero de la vida cristiana*) Pedro Ximéneza de Prexano (Salamanka 1493 i Saragossa 1494) czy *Ćwiczenie życia duchowego* (*Exercitatio de la vida espiritual*) García Jiméneza de Cisnerosa (1500)³¹.

Ta postawa życzliwego otwarcia chrześcijan na Boga była wówczas paralelna z otwarciem pisarzy religijnych na mądrość pogańskiej starożytności. Dzieła moralne Platona, Arystotelesa, Seneki, Boecjusza i Cycerona pomagały w „przygotowaniu do naśladowania Chrystusa”³². W tym samym okresie widoczne jest zainteresowanie humanistów hiszpańskich dla *Adagiów* (zbioru przysłów) Erazma, w których autor – jak to określił Huizinga – „puścił w obieg złoto klasycznego intelektu”³³.

Z punktu widzenia chronologii, erazmizm w Hiszpanii można datować między rokiem 1516, datą wydania przez Erazma greckiego tekstu *Nowego Testamentu* z własnym łacińskim przekładem i komentarzem, i rokiem 1559, w którym zakazano sprowadzania i drukowania w Hiszpanii książek bez zezwolenia władz oraz wydano pierwszy *Indeks ksiąg zakazanych*³⁴.

W przedmowie do *Nowego Testamentu* Erazm nazywa *Ewangelię* „filozofią Chrystusa” (*philosophia Christi*), która jest synonimem pierwotnego, autentycznego chrześcijaństwa, nieskażonego jeszcze „ludzkimi” doktrynami filozoficznymi i „ludzkimi ustanowieniami”³⁵. Intensywnemu szerzeniu się wpływów Erazma w Hiszpanii służyło wydawanie dzieł Rotterdamskiego. Już w 1520 r. Diego López de Cortejana przetłumaczył na hiszpański *Skargę Pokoju*, a w 1526 r. zostaje opublikowany *Enchiridion, czyli podręcznik rycerza chrześcijańskiego* w tłumaczeniu Alonsa Fernándeza de Madrid. Począwszy od tego roku mnożą się tłumaczenia Erazma, które w żadnym innym kraju nie cieszyły się taką popularnością, jak w ojczyźnie Cisnerosa. O roli, jaką odegrały dzieła Erazma w Hiszpanii, mogą świadczyć słowa

³¹ *Ibidem*, s. 44.

³² *Ibidem*, s. 48–49.

³³ J. Huizinga, *Erazm*, przeł. M. Kurecka, Warszawa 1964, s. 62.

³⁴ J. L. Abellán, *op. cit.*, s. 110.

³⁵ J. Domański, *Erazm i filozofia*, Warszawa 2001, s. 38.

naszego Jana Dantyszka, który w jednym z listów pisał: „Wiele ksiąg Erazma przetłumaczono na język hiszpański i czytane powszechnie przyczyniły się do usunięcia wielu przesądów”³⁶.

Erazma otwarcie popierał arcybiskup Toledo Alonso de Fonseca i Inkwizytor Generalny Alonso Manrique. Wielkim entuzjastą Erazma był kardynał Cisneros, który nawet zaprosił go do Hiszpanii. Erazm jednak nie skorzystał z zaproszenia. Marcel Bataillon przytacza fragment listu Erazma, jaki ten napisał 10 lipca 1517 r. z Louven do Tomasza Morusa: „Jeszcze nie podjąłem jakiegokolwiek decyzji w sprawie wyboru miejsca mojego pobytu. Hiszpania mnie nie ęci”. Miesiąc później Erazm powtarza to samo w liście z 23 sierpnia do Rhenanusa: „Hiszpania nie podoba mi się”³⁷.

Zdaniem Bataillona ta odmowa Erazma była wynikiem motywów osobistych („Hiszpanie z dworu [cesarskiego] nużyli go swoimi męczącymi i nieodpowiednimi przysługami”³⁸) oraz ideologicznych („Hiszpania jest dla niego tym, co nieznanne, zupełnym pustkowiem. [...] jest jednym z tych dziwnych krajów, w którym chrześcijaństwo weszło w kontakt z krnąbrnymi wobec chrześcijaństwa Semitami i wymieszało się z nimi”³⁹).

Erazm utrzymywał dobre stosunki z członkami dworu Karola I, od kiedy w 1517 r. został mianowany doradcą młodego króla, zanim ten udał się do Hiszpanii. Erazmiści hiszpańscy kierowali do niego – za pośrednictwem dworu cesarskiego – listy z wyrazami podziwu. Listy te pokazują, jakim powodzeniem cieszył się Erazm w Hiszpanii w latach 1522–1530. Luis Vives w jednym z listów do Erazma pisze, że raduje go fakt tak dobrego przyjęcia, które jego rodacy okazują dziełom rotterdamskiego przyjaciela⁴⁰.

Jakie były powody tak dużej popularności Erazma i jego pism wśród hiszpańskich intelektualistów?

Poza fascynacją osobą Rotterdamczyka zasadniczą rolę odegrała jego myśl, w której wielki humanista eksponował znaczenie polityki pokojowej i przestrzeganie zasad *Ewangelii*, które uczynił naczelną ideą swojej misji nauczycielskiej. Niemal wszystkie jego pisma podporządkowane są jednemu celowi: wychowaniu jednostki i całych społeczeństw w duchu miłości chrześcijańskiej. Erazm oczekiwał na pojawienie się władcy, który da światu upragniony pokój i wzajemną życzliwość.

Wyrazem intencji Erazma, jako nauczyciela monarchów, był napisany jeszcze w 1515 r. i skierowany do młodego Karola traktat *O wychowaniu księcia chrześcijańskiego* (*Institutio principis christiani*). Erazm przestrzega

³⁶ Cyt. za: R. Skowron, *Dyplomaci polscy w Hiszpanii w XVI i XVII wieku*, Kraków 1997, s. 42.

³⁷ M. Bataillon, *op. cit.*, s. 77.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cyt. za: J. M. Ayala, *op. cit.*, s. 197.

w nim przed nierozważnym podejmowaniem wojen, ponieważ „wojna sprowadza ogólną ruinę, niszczy wszystko, co dobre. Rozlewa się wokół oceanu wszelkiego zła, a każda trwa lata. Z wojny powstaje wojna, z niewielkiej rodzi się ogromna, z pojedynczej – podwójna, z prowadzonej na żarty – rzeczywista i krwawa”. Radził też, że „dobry książę nigdy nie powinien podejmować wojny, chyba że istotnie mimo wszystkich usiłowań i zabiegów nie można jej uniknąć”⁴¹.

Charakter antywojenny miało też inne dziełko Erazma, *Skarga Pokoju ściganego i prześladowanego u wszystkich ludów*, które ukazało się w 1517 r., kiedy toczyły się zabiegi o doprowadzenie do pokoju między walczącymi stronami – cesarzem Maksymilianem I i królem Francji, Franciszkiem I – o posiadłości we Włoszech. W jednym ze swoich listów Rotterdamczyk pisał: „Z wielkim wysiłkiem zabiegano wówczas [tj. w 1517 r.] o zorganizowanie kongresu w Cambrai, gdzie mieli się spotkać najwięksi władcy świata: cesarz, król Francji, król Anglii i nasz książę Karol, ażeby zawrzeć między sobą pokój, spoić się, jak to się mówi, twardszymi niż diament więzami. O te sprawy troszczyli się przede wszystkim przesławny mąż Guilelelmus a Cervia [Guillaume de Chièvres] i zesłany wprost z nieba dla wsparcia królestwa wielki kanclerz Ioannes Silvagijs [Jean Le Sauvage]. Przecistawiali się tym planom ludzie, dla których spokój był niewygodny [...] woleli raczej taki pokój, który by nie był prawdziwą wojną. Przeto za zachętą Silvagijsa napisałem »Skargę Pokoju«”⁴². Jak pisze polska tłumaczka i komentatorka *Wyboru pism*, Erazm chwalił pokojową politykę Habsburgów i zapewniał, że wielu ludzi sprzyja dążeniom księcia, aby zawrzeć pokój z Francją⁴³.

W *Wychowaniu księcia chrześcijańskiego* Erazm apeluje do Karola nie tylko o zachowanie pokoju, ale również przedstawia cechy świadczące o wielkości księcia. „Jeśli pragniesz uchodzić za wspaniałego władcę – pisze Erazm – bacz, aby nie przewyższył cię ktoś wypływającymi rzeczywiście z samej osobowości przymiotami, to jest mądrością, wielkością ducha, umiarkowaniem, nieskazitelnością. Jeśli będziesz chciał współzawodniczyć z innymi książętami, nie sądź, że wtedy uzyskasz przewagę, gdy zabierzesz im jakąś część posiadłości albo zmusisz do ucieczki ich armię. Zwycięzysz, jeśli będziesz mniej niż oni przekupny, mniej chciwy, mniej arogancki, mniej pobudliwy do gniewu, mniej niż oni działający na ślepo. Księciu przystoi najwyższe szlachectwo. Zgoda! Lecz trzy są rodzaje szlachectwa. Jedno, które rodzi się z cnoty i dobrych uczynków, drugie, które powstaje ze

⁴¹ Erazm z Rotterdamu, *Pisma moralne. Wybór*, przeł. i oprac. M. Cytowska, Warszawa 1970, s. 289.

⁴² List do J. Botzheima, datowany 30 I 1523, cyt. za: Erazm z Rotterdamu, *Wybór pism*, wybór, wstęp i komentarze M. Cytowska, Wrocław 1992, s. LIII.

⁴³ *Ibidem*, s. LIV.

znajomości najbardziej szlacheckich nauk, trzecie, które ceni się wizerunkami przodków i rodowymi herbami albo bogactwem. Pomyśl, jakie to niegodne księcia chęć się najniższym rodzajem szlachectwa. Jest ono samo przez się tak nędzne, że właściwie jest niczym, jeśli nie złączy się z cnotą! Jakże to niegodne lekceważyć najwyższe szlachectwo, które jest tak wielkie, że samo jedno może najszlachetniej być uważane za rzecz najlepszą!”⁴⁴ W swoim znakomitym traktacie – znacznie bardziej szlacheckim w wymowie niż *Księżę Machiavellego* – Erazm zaleca też młodemu Karolowi lekturę dzieł, które powinny przygotować go do rządzenia. W pierwszej kolejności sugeruje sięgnąć po *Biblię*, zwłaszcza *Przypowieści* i *Księgę Mądrości*, oraz *Ewangelię*. Zaleca też adresatowi zanurzenie się w dziełach autorów klasycznych, a w szczególności Plutarcha, Seneki, Arystotelesa, Cyserona i Platona. Jednocześnie Erazm sugeruje roztropność w czytaniu, ściślej w wyborze lektur. Zdaniem Erazma, podczas czytania rozdziałów o Achillesie, Kserksesie, Cyrusie, Dariuszu, Cezarze, powinien Karol wystrzegać się „zabobonnego podziwu”⁴⁵.

Nie wiemy, jakie wrażenie wywarły na Karolu sugestie Erazma w sprawie lektur historycznych oraz czy ich treść trafiała bardziej do jego uczuć, czy rozumu, ale warto zauważyć, że wśród książek, które Karol zabrał do Yuste, było wiele z wymienionych tytułów. Nie ma natomiast wątpliwości, że myśl Erazma wywarła istotny wpływ na poglądy Karola. Wiele z sugestii wielkiego humanisty odnajdziemy w deklaracjach i decyzjach politycznych przyszłego cesarza. Nic w tym dziwnego, skoro według samego Erazma – nowego wydania *Wychowania księcia chrześcijańskiego*, przeznaczonego dla Ferdynanda, jego brata – Karol nie wypuszczał z rąk⁴⁶.

W swojej pracy na temat korzeni polityki Karola I⁴⁷ wykazałem, że zasadniczym fundamentem jego projektu politycznego był program erazmiańskiej jedności chrześcijańskiej. Dopiero, kiedy sytuacja zewnętrzna – nieprzerwana i aktywna wrogość króla Francji oraz ekspansja herezji luteranckiej i muzułmańskiej – uniemożliwiała w praktyce realizację idei erazmiańskiego pokoju, w polityce cesarskiej nastąpiła pewna ewolucja związana z jego dłuższym pobytem w Hiszpanii i coraz większą rolą hiszpańskich erazmistów znajdujących się w otoczeniu cesarza.

Z chwilą wyboru Karola Habsburga na cesarza w 1519 r. jego polityka nabrała wymiaru uniwersalnego. W historiografii karolińskiej dominuje pogląd, że celem polityki Karola I było stworzenie monarchii uniwersalnej, której ideę zaszczerpił mu jego kanclerz Mercurino di Gattinara. Ten Piemontczyk i miłośnik Dantego w cesarstwie widział tytuł prawny służący nie

⁴⁴ Erazm z Rotterdamu, *Pisma moralne*, s. 160.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 225–227.

⁴⁶ Zob. *Od tłumacza*, [w:] Erazm z Rotterdamu, *Pisma moralne*, s. 21.

⁴⁷ Zob. przyp. 19.

tylko do utrzymania jedności królestw i posiadłości dziedzicznych, ale również do zdobycia innych ziem w celu ustanowienia monarchii uniwersalnej, w której kluczową rolę miały odgrywać jego ukochane Włochy.

Moim zdaniem, Karol I nigdy nie miał takich ambicji. Bardziej trafiały do niego koncepcje hiszpańskich humanistów związanych z ruchem erazmiańskim. Wielu z nich znajdowało się w najbliższym otoczeniu cesarza i miało możliwość bezpośredniego wpływania na kształt jego polityki. Wśród nich wyróżniali się zwłaszcza dwaj humaniści: Alfonso de Valdés (1493–1532), sekretarz cesarski do listów łacińskich oraz ojciec Antonio de Guevara (1480–1545), kaznodzieja i oficjalny kronikarz cesarza. Głosili oni ideę *universitas christiana*, czyli jedności wszystkich narodów chrześcijańskich, która w Hiszpanii była silnie zakorzeniona. Zarówno Valdés, jak i Guevara podkreślali w swoich pismach, że cesarz – ze względu na swoją godność oraz obowiązki wobec chrześcijan i Kościoła – występuje nie tylko jako przywódca chrześcijaństwa przeciwko zewnętrznym wrogom wiary chrześcijańskiej, ale również jako reformator Kościoła, który troszczy się o zaprowadzenie porządku wewnątrz świata chrześcijańskiego.

Alfonso de Valdés, uważany za „większego erazmistę od samego Erazma”⁴⁸, ostro krytykował nadużycia duchowieństwa i czynnie propagował erazmiańskie hasło *monachatus no est pietas* (stan zakonny nie świadczy o pobożności). To on na słynnej konferencji teologicznej w Valladolid (1527) należał do najzagorzalszych obrońców Erazma. Valdés jest autorem dwóch dialogów o charakterze moralno-politycznym: *Diálogo de Lactancio* i *Diálogo de Mercurio y Carón*. W pierwszym z nich broni postępowania cesarza w jego sporach z papieżem Klemensem VII i usprawiedliwia *sacco di Roma* oporem papieża wobec polityki jedności chrześcijańskiej prowadzonej przez Karola I, a także korupcją papieskiego dworu.

W napisanym w 1528 r. *Diálogo de Mercurio y Carón* autor przedstawia obraz idealnej chrześcijańskiej monarchii uniwersalnej: Dobry król Polidoro buduje uniwersalne cesarstwo chrześcijańskie, nie przez podboje, które jedynie prowadzą do przelewu krwi, ale dzięki własnym przykładowym rządóm. Kiedy jego sława dociera do innych ludów, wiele krajów – tureckich czy chrześcijańskich – śpieszy do niego, aby stać się jego poddanymi. Wielu niewiernych odrzuca dobrowolny chrzest, aby zmienić się w chrześcijan, poddanych króla. Inni proszą o wskazówki, jak nimi zostać. Wiedząc, że król nie chce ich ciemnić, wszyscy wielbią go do takiego stopnia, że król ma ich posłuszeństwo znacznie większe, niż mógłby uzyskać za pomocą rządów tyrańskich. W ten sposób dokonuje się „podbój” bez wojen, bez śmierci i przelewu krwi. Valdés w postaci króla Polidora kreśli obraz idealnego księcia chrześcijańskiego, któremu udaje się zbudować uniwersalną monarchię

⁴⁸ Á. del Río, *op. cit.*, s. 235.

nie dzięki serii wojen i planowanych podbojów, lecz jedynie na bazie własnego autorytetu, wynikającego z bycia dobrym i sprawiedliwym chrześcijaninem. W opinii Königa „zasadnicza cecha identyfikująca to uniwersalne imperium nie tkwi w tym, że reprezentuje uniwersalny porządek polityczny, lecz w tym, że tworzy jedność chrześcijańską opartą na religii i pokoju, których wymaga”⁴⁹. Chodzi więc o *respublica christiana*, kierowaną przez księcia, który wypełnia wszystkie swoje obowiązki wobec Boga i który rządzi sprawiedliwie.

Nie wiemy, czy Valdés, tworząc postać Polidora, miał na myśli samego Karola, ale to oczywiste, że można doszukiwać się takich związków. Z pewnością pod postacią Polidora przedstawiony został obraz idealnego władcy, który przewodzi zjednoczonemu chrześcijaństwu oraz żyje w pokoju i sprawiedliwości. Nie ulega wątpliwości, że będąc bardzo blisko Karola, jego sekretarz również w ten sposób chciał służyć przedsięwzięciom cesarskim, wykorzystując bliską mu starożytną retorykę i argumenty. Przywołajmy raz jeszcze Königa, który tak konkluduje swoje uwagi o projekcie hiszpańskiego intelektualisty: „Uniwersalne cesarstwo chrześcijańskie opisane przez Valdésa nie jest niczym innym niż *Cristiandad*, które objawia się w *Imperium Romanum* jako *Res publica Christiana*, która nie jest niczym innym niż Europą”⁵⁰.

Także Antonio de Guevara przedstawia swoje wyobrażenie idealnej monarchii i księcia chrześcijańskiego pod płaszczykiem kostiumu historycznego. W swoim traktacie moralno-politycznym, zatytułowanym *Libro Áureo del Emperador Marco Aurelio* (*Złota Księga cesarza Marka Aureliusza*) z roku 1528 (w manuskrypcie krążył na dworze cesarskim już od 1524 r.), Guevara określa monarchię jako najlepszą formę możliwych rządów, jako że Bóg jest jej stwórcą. Bóg chce, żeby tylko cesarz był monarchą i panem świata, ale pomimo tego, że *monarchia universalis* odpowiada woli boskiej, Guevara nie uważa jej za dającą się pogodzić z istniejącymi okolicznościami politycznymi. Z jej ustanowieniem powstaje bowiem kolizja z legalnymi interesami różnych książąt, którzy ze swojej strony reprezentują również źródło monarchii. Dlatego monarchia uniwersalna przynosi ze sobą podbój obcych królestw, oznaczający wojnę i niesprawiedliwość. Guevara przeciwstawiając się takiej możliwości uważa, że utrzymanie pokoju jest jednym z fundamentalnych obowiązków księcia. W ten sposób w dziele Guevary ujawnia się nie monarcha uniwersalny, lecz cesarz jako książę chrześcijański, któremu powierzono misję zachowania pokoju i sprawiedliwości w swoim cesarstwie. Guevara ogranicza więc cesarstwo do jego realnego zasięgu terytorialnego.

⁴⁹ H.-J. König, *Plus Ultra: Emblema de conquista e imperio universal? América y Europa en el pensamiento político de la España de Carlos V*, [w:] *Carlos V/Karl V. 1500–2000*, red. A. Kohler, Madrid 2001, s. 589.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 590.

Biorąc pod uwagę treść i datę opublikowania dzieła Guevary (1528), nasuwa się wyraźna zbieżność z wystąpieniem Karola I z sierpnia 1528 r. przed Radą Królestwa w Madrycie, w którym mówił, iż nie chce podbijać obcych ziem, lecz jedynie zachować to, co jest jego dziedzictwem. Księcia, który zdobywa to, co nie jest jego, Karol nazywa tyranem. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że treść cesarskiego wystąpienia była autorstwa Guevary. Pogląd taki potwierdza cytowany König, zdaniem którego, „w nim [wystąpieniu cesarza] powtarzają się idee wyrażone w *Libro Áureo*”⁵¹. Niemiecki historyk nie ma wątpliwości, że wyrażone w Madrycie przez Karola projekty ratowania chrześcijaństwa odzwierciedlają poglądy Guevary, który w cesarzu widział przywódcę chrześcijaństwa, a w jego cesarstwie symbol jedności Zachodu.

Tym, co łączy obie wizje hiszpańskich intelektualistów jest monarchia uniwersalna rozumiana jako *universitas christiana*, różni natomiast sposób jej ujęcia. Podczas gdy Valdés opowiada się wyraźnie za monarchią uniwersalną i dopuszcza jej rozszerzanie (pokojowe) na inne królestwa i ziemie, dla Guevary monarchia uniwersalna jest raczej pewną konstrukcją intelektualną, która materializuje się w tym, co nazywamy *Cristiandad*, i ogranicza do terytorium cesarstwa.

To dualistyczne ujęcie, na które zwraca uwagę König, zasługuje na naszą szczególną uwagę. Jego zdaniem, sceptycyzm Guevary wobec monarchii uniwersalnej da się uzasadnić dwojako. Z jednej strony hiszpański myśliciel uważa, że monarchia uniwersalna jest niewykonalna, z drugiej zaś dostrzega w niej pewne realne niebezpieczeństwo, które polega na przekształceniu się w narodowe imperium partykularne. Niebezpieczeństwo to wiąże się z widocznym w Hiszpanii już od późnego średniowiecza procesem kształtowania się świadomości narodowej z tendencją do jednoczenia Półwyspu Iberyjskiego.

To w tym procesie Hiszpania odnajdzie swoje powołanie i to on skieruje ją na drogę do imperium. Ten narodowy uniwersalizm osiągnął w Hiszpanii swoją największą świetność w ciągu XV w. Odzyskanie z rąk niewiernych Granady i odkrycie Ameryki obudziły uśpione od dawna nadzieje i dodawały nowego wigoru istniejącemu w Hiszpanii mesjanizmowi. Nadzieje religijne, społeczne i narodowe połączyły się z aspiracjami do hegemonii. Naród hiszpański ukazał się jako wybrany przez Boga, który nie tylko obiecuje, ale i realizuje władzę uniwersalną dzięki ujawnionej mocy. W Hiszpanii uformowała się wówczas idea mówiąca, że monarchia hiszpańska przekształciła się w monarchię uniwersalną, która wywodziła się z terytorium hiszpańskiego. Hiszpanie nawiązywali tutaj do manifestowanych już w czasach Alfonsa X aspiracji cesarskich i znanej formuły prawnej, która wyrażała równość monarchy w stosunku do cesarza: *rex superiorem non recognoscens est imperator in regno suo*. Ta formuła była w Hiszpanii żywa jeszcze

⁵¹ *Ibidem*.

w wieku XVI, głównie za sprawą skomplikowanych stosunków Karola z jego matką Joanną. Pomimo odsunięcia pozostawała ona nadal królową Hiszpanii, a do czasu swojego wyboru na cesarza w 1519 r. Karol I w oficjalnych dokumentach występował obok matki, w imieniu której rządził Hiszpanią. Wielu Hiszpanów pytało się, czy z powodu tego, że uważają jego wybór na cesarza za niekorzystny dla Hiszpanii, mogą i muszą nazywać go cesarzem, zważywszy że Hiszpania nie należała do cesarstwa. Karol wielokrotnie zapewniał Hiszpanów, że jego godność cesarska absolutnie nie pogarsza sytuacji ich królestw, których praw zawsze będzie przestrzegał.

Ten dyskurs o hiszpańskim „imperium partykularnym” można spotkać u takich autorów, jak konkwistador Hernán Cortés, kronikarze epoki Gonzalo Fernández de Oviedo, Francisco López de Gomara i u niektórych specjalistów prawa publicznego, zwłaszcza takich jak Juan Ginés de Sepúlveda. „W tym sensie – podkreśla König – z jasnością obserwuje się, jak dzięki obstawaniu w partykularyzmie hiszpańskim rozpoczyna się rozwój nowej koncepcji imperium, w oparciu o hegemonię hiszpańską”⁵². W konsekwencji utrwalania się tego narodowego partykularyzmu powstanie nowa wizja uniwersalizmu opartego na ekspansji terytorialnej, której emanacją będzie hiszpańska monarchia światowa (*Monarquía mundial española*).

Ta nowa wizja monarchii z największą jasnością została wyrażona przez Hernána Cortésa. W jednym ze swoich listów do Karola I konkwistador ofiarowuje mu nową godność cesarską opartą na rzeczywistej władzy i na zwierzchnictwie terytorialnym nowych ziem. Teraz, po zdobyciu ziem Azteków, Cortés uważa, „że [Karol] znowu może tytułować się ich cesarzem, i z tytułem o nie mniejszej wartości, niż [tenże] z Niemiec, który dzięki Bogu wasz święty majestat posiada”⁵³. Jak widać, Cortés uniwersalizm hiszpański opiera nie tylko na godności rzymskiej cesarza, ale również na ziemiach Nowego Świata, co *de facto* oznacza, że mówi on o nowym imperium.

Warto dodać, że konkwistador należne miejsce w tym imperium przewidywał dla swojej osoby. Marzył nade wszystko o dwóch rzeczach: o rozszerzeniu swej działalności na nieznaną dotąd obszary zachodniej półkuli, łącznie z Oceanem Spokojnym oraz o uzyskaniu na tych terenach takiej władzy, która czyniłaby go pierwszym wasalem Karola. Chcąc zyskać sobie względy cesarza, w 1524 r. Cortés wysłał mu odlaną ze srebra, ważącą ponad tysiąc ton kolubrynę, na której kazał wyryć napis: „Ta armata powstała jako jedyna w swoim rodzaju, ja nie mam sobie równego w służbie Wam, Panie; Wy Panie, jesteście największym władcą na świecie”⁵⁴.

⁵² *Ibidem*, s. 592.

⁵³ *Ibidem*, s. 596.

⁵⁴ Zob. *Wprowadzenie*, [w:] H. Cortés, *Listy o zdobyciu Meksyku*, przeł. M. Mróz i R. Tomicki, Gdańsk 1997, s. XXVII.

W ten nurt dyskursu wpisuje się również dzieło *Historia de los Indios de la Nueva España*, franciszkanina Toribio de Benavente Motolinía. W rozdziale 15 pierwszej części dzieła autor wprowadza list (jego własny), w którym jest opisane święto Bożego Ciała w meksykańskiej miejscowości Tlaxcala (gdzie autor był misjonarzem) 5 czerwca 1539 r. W odegranej z tej okazji sztuce odtwarzającej zdobycie Jerozolimy, w stylistyce rzymsko-germańskiej, przedstawia autor Karola jako przewodnika chrześcijaństwa, dowodzącego siłami Boga. Co istotne, decydującą rolę w zdobyciu Jerozolimy przypisuje autor Nowemu Światu, złączonemu z Hiszpanią, podczas gdy Niemcom i Włochom przypisuje rolę drugorzędą jako straży tylnej cesarza.

Jednak najbardziej wyraziście w tym dyskursie brzmi głos kronikarza Francisco Lópeza de Gomara, który w swojej *Historia General de las Indias* uniwersalizm *Imperium Romanum* przenosi na cesarstwo „uniwersalne” Karola, aby uzasadnić i usprawiedliwić podbój hiszpański Nowego Świata i jego późniejszą chrystianizację. Zdaniem Gomary, „żaden naród nie rozprzestrzenił swoich zwyczajów, swojego języka i oręża tak, jak Hiszpanie, nie zaszedł tak daleko przez morza i ziemie [...] Rozpoczynając podbój Indii skończył z Maurami, ponieważ Hiszpanie zawsze walczyli przeciwko niewiernym; przystał na konkwestę i przeobraził papieża; wziął w dosłownym znaczeniu dewizę *Plus Ultra*, zaczynając poznawać ziemie Nowego Świata”⁵⁵.

Ale inkorporacja Ameryki w sensie geograficznym, jak również sama idea monarchii uniwersalnej, nie była jednomyślnie akceptowana w renesansowej Hiszpanii. Wręcz przeciwnie, to na Półwyspie Pirenejskim sformułowano wobec niej najbardziej ostre głosy krytyczne. Chodzi o słynną szkołę z Salamanki, która głosiła koncepcję praw ludzkich opartych na prawie natury.

Do najwybitniejszych jej przedstawicieli należał dominikanin Francisco de Vitoria (1483–1546), który poddawał w wątpliwość jakikolwiek zamiar rządzenia światem przez jednego tylko monarchę. Vitoria negował zwłaszcza kompetencje papieża do dysponowania prawami innych ludów i świata. Vitoria był zwolennikiem republiki, ściślej rzecz biorąc porządku politycznego opartego na pluralizmie państw, w których relacje między ludźmi oparte są na prawie cywilnym⁵⁶. Monarchię uniwersalną krytykował też inny dominikanin, Domingo de Soto, który był przekonany o braku legitymacji dla *monarquía papalis*⁵⁷.

W ten nurt krytyków monarchii uniwersalnej wpisuje się też inny humanista hiszpański – w Polsce zupełnie nieznanymi – Andrés Laguna

⁵⁵ H.-J. Kōnig, *op. cit.*, s. 598.

⁵⁶ J. A. Maravall, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid 1999, s. 170.

⁵⁷ P. Schmidt, *Monarchia universalis vs. Monarchiae universals. El programa imperila de Gattinara y su contestación en Europa*, [w:] *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530–1558)*, vol. 1, Madrid 2001, s. 126–127.

(1499–1559), autor słynnego *Dyskursu o Europie* (*Discurso de Europa*), który wygłosił w 1543 r. na uniwersytecie w Kolonii. Wobec widocznych w pierwszej połowie XVI w. zmian politycznych (powstanie państw narodowych) i religijnych (reformacja) Laguna dostrzega konieczność budowania jedności europejskiej w oparciu o nowe fundamenty, które uwzględniałyby zaistniałe podziały polityczne i religijne oraz ideały zapewniające pokojowe współzycie społeczeństw: tolerancję religijną, laicyzację myśli, wiarę w postęp naukowy, materialny i moralny. Laguna odrzuca odniesienie do średniowiecznej *Christianitas* – która, jako nie korespondująca z żadną rzeczywistością – wydawała się wówczas już anachroniczna. Jedność Europy, której pragnie Laguna, nie może być ani polityczna – nikt bowiem nie zaakceptuje monarchii uniwersalnej, ani też religijna – pod opieką Kościoła rzymskiego. Pozostaje tylko budować jedność narodów – nadal zwanych chrześcijańskimi, pomimo ich doktrynalnego zróżnicowania – na bazie wspólnej kultury, o której marzył Erazm.

Można zatem stwierdzić, że w czasach Karola I w hiszpańskim dyskursie wokół monarchii uniwersalnej zaszła znamienita ewolucja. W wyniku odkrycia Ameryki powstała nowa koncepcja imperium światowego, które już nie opiera się na idei władzy uniwersalnej cesarza, lecz jest rezultatem zbiorowej świadomości narodowej, wyrażającej się w ekspansji terytorialnej połączonej z misją cywilizacyjną, w której podstawową rolę odgrywała chrystianizacja. W tym kontekście dewiza Karola I *Plus Ultra* (*Jeszcze dalej*) mogła być dla Hiszpanów symbolem ich programu realizacji imperium światowego. Z drugiej jednak strony byli też Hiszpanie – jak Laguna – zwiastujący powstawanie nowożytnej koncepcji Europy.

Nie ulega wątpliwości, że nie zrozumiemy polityki międzynarodowej cesarza Karola w oderwaniu od tego hiszpańskiego kontekstu. Ale nie można też lekceważyć wpływów innych czynników – burgundzkiego, germańskiego i włoskiego – które kształtowały jego politykę. Według mnie, można jednak mówić o pewnym rdzeniu, pewnym fundamencie, na którym kształtowało się myślenie polityczne Karola. Była nią erazmiańska idea jedności chrześcijańskiej, którą zaszczerpiono mu w okresie flamandzkim. To ona leżała niezmiennie u podstaw polityki cesarskiej, choć zmieniały się środki jej realizacji. Ta idea jedności chrześcijańskiej znalazła podatny grunt w Hiszpanii, gdzie wciąż żywa była koncepcja *universitas christiana*. Jest coś symbolicznego w tym, że przybycie Karola do Hiszpanii we wrześniu 1517 r. zbiegło się prawie dokładnie z wystąpieniem Lutra w Wittenberdze (październik 1517). Nie ulega wątpliwości, że to pod wpływem wydarzeń spowodowanych wystąpieniem Lutra pierwotny uniwersalizm religijny Karola zaczął ewoluować w kierunku idei *universitas christiana*. Ewolucji tej sprzyjał bogaty dyskurs hiszpański i podniosła atmosfera związana z poczuciem misji ewangelizacyjnej Hiszpanów. Istotną rolę w tym dyskursie odegrali – jak widzieliśmy – erazmiści hiszpańscy.

Z punktu widzenia wspomnianej ewolucji wydaje się, że największy wpływ na Karola wywarł Antonio de Guevara ze swoją wizją *universitas christiana*. Jego porównanie Karola I z Markiem Aureliuszem w 1524 r. można traktować jako początek tej ewolucji, która osiągnie kulminację w akcie koronacji w Bolonii (1530). Od tego czasu, w polityce Karola jest więcej akcentów klasycznych, charakterystycznych dla koncepcji *universitas christiana*: jedność wszystkich narodów chrześcijańskich pod władzą papieża i cesarza oraz obrona wiary, co w praktyce wyznaczało cesarstwu rolę zbrojnego ramienia chrześcijaństwa. W sumie polityka cesarska będzie się sprowadzała do obrony chrześcijaństwa przed wrogami wewnętrznymi i zewnętrznymi. Głównym wrogiem wewnętrznym była herezja luteraska, a zewnętrznym islam, czyli Turcja. Z tego punktu widzenia za wroga chrześcijaństwa Karol I uważał również Franciszka I, z uwagi na jego sojusz z luteraskimi książętami Niemiec i sułtanem tureckim.

Guevara był nie tylko kronikarzem Karola I, ale również znanym pedagogiem i moralistą, autorem sławnego *Zegar książąt* (*Reloj de principes*, 1529). Była to rozprawa o obowiązkach dobrego władcy, nacechowana bardziej humanizmem osobistym niż dogmatycznym. Sam cesarz w instrukcji z 1543 r. do syna Filipa pisze o wpływie Guevary na jego myśl, a Sánchez-Molero podkreśla, że w instrukcji jest wiele cytatów z *Zegara książąt*⁵⁸. Także wśród ksiązek cesarskich w Yuste znajdowały się główne dzieła Guevary: *Reloj de principes*, *Áureo Libro de Marco Aurelio* i *Libro de las vidas*. Warto nadmienić, że książki Guevary przełożone na francuski posiadała też siostra Karola I, Maria Węgierska, co ewidentnie potwierdza jego wielkie znaczenie w rodzinie cesarskiej. „W pewien sposób – celnie zauważa Sánchez-Molero – Guevara następował po Erazmie na tym stanowisku nauczyciela politycznego”⁵⁹. Być może to wyjaśnia nam, dlaczego pisma Guevary spotykały się z krytyką Erazma i Luisa Vivesa, urodzonego w 1492 r. w Walencji wielkiego humanisty hiszpańskiego. Vives, przyjaciel Rotterdamczyka, należał do środowiska tępionego przez Kościół i arystokrację. Pochodził z mieszczaństwa, a w dodatku z rodziny *conversos*. Potępiał bogactwo, a opowiadał się za wolnością i równością ludzi, ze szlachtą włącznie. Był niezmordowanym głosicielem powszechnego pokoju. Wraz z Erazmem uosabiał Vives świadomość świata nowożytnego, aczkolwiek w jego duszy było wiele ze średniowiecznego hiszpańskiego mistycyzmu. Pomimo represji, jakie dotknęły jego rodzinę, nie wyrzekł się wiary. W tym sensie jest też Vives uosobieniem Hiszpanii bogatej swoją różnorodnością. Zarówno Erazm, jak i Vives zdawali sobie sprawę, że pod wpływem Guevary

⁵⁸ J. L. G. Sánchez-Molero, *El humanismo áulico carolino: discursos y evolución*, [w:] *Carlos V y la quiebra del humanismo político...*, vol. 3, s. 135.

⁵⁹ *Ibidem*.

Karol I zaczyna odchodzić od młodzieńczego uniwersalizmu religijnego i bliskiej im wizji jedności chrześcijańskiej.

Poza tym nie możemy zapominać, że erazmizm w Hiszpanii był ruchem elitarnym. Identyfikowanie się elity kastylijskiej z polityką cesarską, a także postawa niewielkiej grupy intelektualistów i erazmistów, nie znajdowały odzwierciedlenia w pozostałej części społeczeństwa, które nie popierało polityki międzynarodowej Karola I. Fakt ten był jednym z motywów powstania *comuneros* w 1520 r.

Nie dziwi zatem, że rozwój erazmizmu napotykał na przeszkody. Z powodu okoliczności politycznych, religijnych, teologicznych i kulturalnych Hiszpanie podzielili się na erazmistów i antyerazmistów, co było „starą i stałą wadą życia hiszpańskiego”⁶⁰, jak celnie zauważył Jorge M. Ayala. Blokiem antyerazmiańskim kierowali bracia dominikanie i franciszkanie, a blok erazmiański miał swoje centrum na Uniwersytecie w Alcalá. Latem 1527 r. Karol I zwołał w Valladolid konferencję teologiczną, podczas której erazmiści na czele z arcybiskupem Fonsecą skutecznie bronili dzieła Erazma przed zaciętym atakiem części duchowieństwa.

Okolo roku 1530 w Hiszpanii skończyła się atmosfera tolerancji i wszystko obróciło się przeciwko erazmistom. Wpływ na to miała wzrastająca popularność w Rzeszy Niemieckiej Lutra, co zaznaczyło się atakami Kościoła na wszelką ortodoksję, w tym myśl Erazma. Dodatkowym impulsem dla wystąpień antyerazmistów było opuszczenie w lipcu 1529 r. Hiszpanii przez dwór cesarski. Ataki antyerazmiańskie nasiliły się zwłaszcza po śmierci arcybiskupa Manrique w 1538 r. Syn arcybiskupa, Rodrigo Manrique pisał w tym czasie do Erazma: „Nasza ojczyzna jest ziemią zawistną i wyniosłą; i możesz dodać: okrutną”⁶¹.

Jednak w opinii Bataillona represje inkwizycji hiszpańskiej nie tyle wyróżniały się swoim okrucieństwem, ile potęgą aparatu biurokratycznego⁶². Faktem jest, że w latach trzydziestych XVI w. nazwisko Erazma zaczęło być w Hiszpanii kojarzone z Lutrem, co oznaczało zarzucanie Erazmowi herezji. Na konsekwencje nie trzeba było długo czekać. W okresie 1536–1537 były zakazane *Kolokwia* (*Coloquios*) w języku hiszpańskim i łacińskim, a w 1551 Erazm został umieszczony na *Indeksie* inkwizycji hiszpańskiej.

Oprócz erazmistów represje dotknęły też ruchy mistyczne, zwłaszcza tzw. *alumbrados* (oświeconych), głoszących intuicyjne poznanie Boga. Początkowo ruch ten był akceptowany przez reformatorskich dostojników kościelnych, ale po wystąpieniu Lutra w Niemczech traktowany był podejrzliwie. W Hiszpanii, gdzie poglądy Lutra nigdy nie zdobyły uznania,

⁶⁰ J. M. Ayala, *op. cit.*, s. 197.

⁶¹ *Ibidem*, s. 198.

⁶² M. Bataillon, *op. cit.*, s. 490.

oskarżenia o luteranizm prawie zawsze łączyły się z atakami na zwolenników Erazma⁶³. Po wycofaniu się Karola do Yuste w 1556 r. i wydaniu *Indeksu ksiąg zakazanych* w 1559 r., czas dla erazmizmu w Hiszpanii nieodwołalnie się skończył.

W świetle tego widać, że rozwój erazmizmu w Hiszpanii wiele zawdzięczał rodzimej myśli reformatorskiej oraz zbiegł się z pobytem Karola w tym kraju. Z siedemnastu lat, które Karol spędził łącznie na ziemi hiszpańskiej, dwa najdłuższe pobyty (wrzesień 1517–maj 1520 i lipiec 1522–lipiec 1529) charakteryzują się największym rozwojem myśli Erazma. Przychylna ku temu atmosfera była niewątpliwie zasługą samego Karola, zwolennika Rotterdamczyka, a także dworu cesarskiego, który był skupiskiem wielu erazmistów, z Alfonso de Valdéssem, sekretarzem kancelarii cesarskiej, na czele. To nie przypadek, że największe represje w stosunku do hiszpańskich zwolenników myśli Erazma i ostateczny kres erazmizmu przypadają na lata najdłuższej nieobecności Karola w Hiszpanii (maj 1543–wrzesień 1556).

Nie ulega wątpliwości, że to głównie dzięki erazmistom w pierwszych trzydziestu latach XVI w. na dworze cesarskim i w samej Hiszpanii panowała atmosfera pewnej uniwersalności i humanistycznej swobody, która zaczęła słabnąć z początkiem lat czterdziestych. Charakterystyczny dla pierwszej połowy XVI w. erazmizm nadał hiszpańskiej myśli wymiaru uniwersalnego i europejskiego, przez co stanowi ona jedną z najpiękniejszych kart renesansu w Hiszpanii.

Filip Kubiaczyk

CARLOS I Y LOS ERASMISTAS:
EN TORNO AL PROBLEMA DEL RENACIMIENTO EN ESPAÑA

El concepto del Renacimiento no ha sido unánime. Los historiadores han ido variando sus ideas con respecto al mismo a medida que avanzaba la investigación histórica. Hoy ya no se considera que el Renacimiento sea una ruptura con la Edad Media, al menos en todos los países; se trata de un giro profundo y radical en relación con el mundo medieval, pero donde a veces se conservan muchos elementos de éste. En realidad, el Renacimiento es un nuevo planteamiento de la actitud del hombre ante el mundo como consecuencia de una serie de mutaciones históricas y tecnológicas. Entre las mutaciones históricas, las principales son la caída del Imperio bizantino, la toma de Constantinopla por los turcos y el surgimiento de las primeras nacionalidades; entre las nuevas condiciones tecnológicas, la invención de la imprenta, la brújula y la pólvora marcarán decisivamente a la nueva época.

Respecto a España, tradicionalmente se ha venido negando la existencia de un Renacimiento español. Autores casi siempre alemanes – Wantoch, Morf, Klemperer, Überweg – lo han

⁶³ T. Miłkowski, P. Machcewicz, *Historia Hiszpanii*, Wrocław 1998, s. 160–161.

hecho así. Hoy esta negación en bloque del Renacimiento español no la admite nadie. En literatura, en el arte, en la sociedad, en la política, España tiene caracteres renacentistas que no pueden ser negados por nadie. Desde el punto de vista cronológico, el Renacimiento español abarca desde el reinado de los Reyes Católicos hasta finales del reinado de Carlos I. La plenitud del Renacimiento en España se manifestaba especialmente en el ámbito del pensamiento. En aquel periodo actuaban pensadores tan destacados como Antonio de Guevara, Juan Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria, los hermanos Alfonso y Juan de Valdés, Juan Luis Vives y Andrés Laguna. La mayoría de ellos actuaba en el ambiente cercano de Carlos I y influía esencialmente en la forma de su política. El erasmismo fue no solo un movimiento intelectual principal de España renacentista sino también se convirtió en el fundamento del proyecto de la unidad cristiana de Carlos I.