

Juliusz Domański (Warszawa)

Tomasz a Kempis i erazmiańska refleksja nad tekstem jako „uobecnieniem”

Idea uobecnienia przez tekst, który służy jako łącznik między oddalonymi od siebie współczesnymi, a także między żyjącymi i zmarłymi, kojarzy się przede wszystkim z literacką tradycją humanistyczną. Pojawia się zwłaszcza w pochwałach historii, ale także w rozważaniach nad listem i nad innymi rodzajami piśmiennictwa. Sens jej jest prosty, choć zarazem w różnym stopniu metaforyczny, niedosłowny: list „uobecnia” nieobecnych żyjących; tekst utworu literackiego, w szczególności tekst historyczny, „uobecnia” zmarłych, którzy dzięki utrwaleniu w nim swoich czynów i swoich osobowości żyją dalej w pamięci żyjących; ale zarazem często mówi się w takim związku o owym życiu tak, jakby było jakimś innym, realnym życiem, a nie tylko obecnością w pamięci i świadomości innych ludzi. Poczynając co najmniej od ody Horacego IV 9 (“Ne forte credas interitura”) idea ta powtarza się w różnych wariantach u licznych pisarzy średniowiecza i renesansu. Erazm z Rotterdamu uczynił z niej bardzo znamieny użytek w swoich rozważaniach nad *Nowym Testamentem*: uznał tekst *Ewangelij* za drugie, pod pewnym względem doskonalsze i „skuteczniejsze” uobecnienie Chrystusa. Właśnie w związku z Erazmem pozostają stosunkowo niedawne, osobne opracowania tego tematu. Najpierw E. W. Kohls w swej słynnej książce o teologii Erazma poświęcił mu krótki, ale treściwy ekskurs, w którym zebrał pewną ilość enuncjacji na ten temat, pochodzących od autorów starożytności, średniowiecza i włoskiego Quattrocenta, i zanalizował na ich tle wypowiedzi samego Erazma¹. W parę lat później S. Dresden scharakteryzował tę ideę w pięknym eseju, któremu nadał tytuł *Obecność Erazma*². Z inspiracji obu tych prac również piszący niniejsze potrącił o temat obecności czy uobecnienia najpierw w książce o Erazmowym pojmowaniu filozofii, potem

¹ E. W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, t. 1: *Textband*, Basel 1966, s. 210–221 (Exkurs IV: „Der erasmische Gedanke von der besonderen Bedeutung literarischer Quellen in seiner Ausprägung, Auswirkung und Vorgeschichte”).

² S. Dresden, *Présence d'Erasmus*, [w:] *Actes du Congrès Erasme Rotterdam 27–29 octobre 1969*, Amsterdam 1971, s. 1–13.

też. już bez związku z Erazmem, w książce o początkach humanizmu w Polsce³.

Poniższe uwagi powstały na marginesie pracy — dalekiej jeszcze od zakończenia — nad tym właśnie tematem i pracy nad krytyczną i komentowaną edycją Erazmowego *Enchiridionu*. Stanowią obszerną, obficie cytowaną i inkrustowaną głosem do pewnego miejsca tego dzieła, głosem stawiającą raczej parę pytań niż przynoszącą jakieś definitywne rozstrzygnięcia. Zwraca ona uwagę na podobieństwo myśli i struktury jej wypowiedzenia u Erazma i Tomasza a Kempis, nie zajmuje się zaś zasadniczo problemem stylistycznego ukształtowania wypowiedzi jednego i drugiego autora. Dlatego też — w celu osiągnięcia łatwiejszej czytelności — przytacza się tutaj ich teksty, a także teksty dwu autorów patrystycznych w przekładach.

*

Oto dwa bezpośrednio ze sobą sąsiadujące fragmenty z *Epistola de solitudine et silentio* Tomasza a Kempis. Pierwszy pochodzi z rozdziału "Consolatio in scripturis divinis", drugi z rozdziału "Spiritualis dilectio ad sanctos":

„[...] kiedy [człowiek duchowy, ukształtowany wedle postulatów *devotio moderna*] czyta *Ewangelie* albo *Proroków*, czy nie zdaje mu się, że w jakiś sposób rozmawia z Jezusem i apostołami oraz z sławnymi prorokami? A gdy czyta chciwie inne księgi uczonych, to cóż innego czyni, jak nie to, że dzięki ich dobremu towarzystwu odpędza od siebie wszelkie zniechęcenie duszy? Czytając często Augustyna albo Grzegorza, czy nie oglądasz ich jak obecnych? Czy z mniej silnym uczuciem śledzisz ich słowa, ponieważ nie są już w ciele, niżbyś to czynił, gdyby żyli i słowa swoje kierowali do ciebie?

Mogłaby ci może coś więcej dać czcigodna ich obecność, ale człowiek duchowy łatwo przekracza to pragnienie, bo dla niego wszyscy żyją i są obecni w Bogu. Otóż dostrzegając i w świętych nie tyle ich wygląd zewnętrzny, ile łaskę Bożą w nich obecną, kocha ich i czci wszędzie w sposób duchowy. Czyż i wspomniani dwaj ojcowie nie mówią o tym, że Chrystus Jezus dlatego pozbawił nas swej cielesnej obecności, aby być czczonym raczej wiarą niż oczyma, aby być kochanym duchem i myślą raczej niż spojrzeniem? On sam przecież. Pan nasz, powiada: »Jeżeli nie odejdę. Poczieszyciel nie przyjdzie. Lepiej tedy dla was, żebym odszedł«⁴.

Te fragmenty tekstu, choć rozdzielone pomiędzy dwie wyodrębnione tytułami całości, pozostają ze sobą w ścisłym związku rzeczowym, przynosząc na *Pismo św.* i literaturę religijną ideę znaną nam przede wszystkim z tekstów humanistów włoskich, mówiących bądź o piśmiennictwie w ogóle,

³ J. Domański, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Wrocław 1973, s. 143—169; tenże, *Początki humanizmu*, [w:] *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, pod red. Z. Kuksewicza, t. IX, Wrocław 1982, s. 144—146.

⁴ Thomas a Kempis, *Opera omnia*, ed. J. Pohl, t. V, s. 406, w. 17, s. 407, w. 2.

baźdź o listach, baźdź o historii, prawie zawsze świeckiej⁵. Chodzi tam głównie o to, że tekst pisany, w przeciwieństwie do sztuk plastycznych, zdolny jest uobecnić duchową istotę człowieka⁶. W drugim fragmencie cytowanego tekstu Tomasz a Kempis powołuje się na wykładnię wersetu 16,7 *Ewangelii według św. Jana*, zawierającą pojęcie obecności duchowej. Że samemu Tomaszowi idzie w tym cytacie o obecność Chrystusa w *Pismie św.*, wskazuje wyłącznie wspomniany związek rzeczowy obu tekstów, udobitniony jeszcze powtórzeniem w drugim fragmencie tych samych imion autorów owej wykładni, które były we fragmencie pierwszym przykładowymi imionami obecnych we własnych pismach osobistości już zmarłych. Są to św. Augustyn i — jak można się domyślać, biorąc pod uwagę stopień poczytności różnych autorów patrystycznych na średniowiecznym Zachodzie — św. Grzegorz Wielki. Nie tyle sam sposób powołania się na tych autorów, ujawniający tylko, że chodziło o zastąpienie cielesnej i oczywistej obecności Chrystusa obecnością duchową i niejawną, mistyczną, domagającą się wiary, ile właśnie wspomniany związek wewnętrzny obu tych fragmentów tekstu Tomaszowego każe nam postawić pytanie, czy u wymienionych przez Tomazsa autorów pojawia się taka interpretacja Janowego wersetu 16,7, która by sugerowała ideę uobecnienia przez pismo.

W wypadku Augustyna Tomasz a Kempis mógł mieć na myśli dwa miejsca. Jedno z nich znajduje się w *Tractatus in Ioannis Evangelium*, drugie w *De Trinitate*. Oba zawierają zasadniczo tę samą wykładnię Janowego wersetu. Ze względu na zwięzłość tej wykładni w *De Trinitate* stamtąd przytaczam odpowiedni fragment:

„Jemu to [Duchowi Świętemu] sam Syn przyznał aż tak wielkie znaczenie, iż rzekł: »Żem to wam powiedział, smutek napelnił serca wasze. Lecz ja prawdę wam mówię: lepiej dla was, żebym odszedł, bo jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was«. A rzekł to nie z powodu nierówności Słowa Bożego i Ducha Świętego, lecz tak, jakby przeszkodą była obecność syna człowieczego wśród nich i nie pozwalała przyjść temu, który nie był wcale mniejszy dlatego, że »wyniszczył samego siebie« jak Syn »przyjawszy postać sługi«.

Trzeba było tedy, by usunięta została »sprzed oczu ich postać sługi«, bo patrząc na niego myśleli, że Chrystusem jest to tylko, co widzą. Stąd też i te Jego słowa: »Gdybyście mnie miłowali, radowalibyście się, że idę do Ojca, bo Ojciec większy jest ode mnie«. Znaczy to: dlatego trzeba mi iść do Ojca, że gdy mnie tak widzicie i oceniacie po tym, co widzicie, »mniejszy« jestem »od Ojca«; otóż wy, zaprzątnięci stworzeniem i przy-

⁵ Zob. E. W. Kohls, *op. cit.*, s. 218—219.

⁶ To przeciwstawienie jest niemal wszechobecne; oprócz tekstów u Kohlsa, jak w przyp. 5, zob. np. teksty Piera Paola Vergeria i Guarina z Werony, zamieszczone w: E. Garin, *Geschichte und Dokumente der abendländischen Pädagogik*, II: *Humanismus*, Quellenauswahl für die deutsche Ausgabe von E. Kessler, München 1966, s. 193 i 205—206.

jętą przeze mnie postacią, nie pojmujecie równości, jaka zachodzi między mną i Ojcem”⁷.

Jak widać, nic nie sugeruje tutaj tego, o czym mówi integralny kontekst wypowiedzi Tomasza a Kempis, tj. uobecnienia Chrystusa w *Piśmie św.* Przedmiotem wywodu Augustyna jest równość osób Trójcy Świętej, jak to sam zaznacza w rekapitulacji zamieszczonej na końcu *De Trinitate*⁸, uzależniona w świadomości wyznawców od wyzbycia się przez Syna Bożego przyjętej dla celów soterycznych „postaci sługi”, czyli ludzkiej natury. Dalsza, duchowa już obecność Chrystusa pośród wiernych nie kojarzy się bynajmniej z *Pismem*, o którym w ogóle Augustyn w tym kontekście nie wspomina. Taki sam trynitarny kontekst ma wykład tego i sąsiednich wersetów Janowych w *Tractatus in Ioannis Evangelium*⁹.

Również u Grzegorza Wielkiego nie znajdziemy ani śladu kategorii uobecnienia przez *Pismo*, choć wzmianka Tomasza a Kempis da się bez trudu zweryfikować jako odsyłacz do niego właśnie. W pismach Grzegorza Wielkiego także mogą wchodzić w rachubę dwa teksty. Zacytuję je obydwa, zaczynając od krótszego. Znajduje się on w *Moralia in Iob*:

„[...] powiada Prawda swoim miłośnikom: »Królestwo Boże jest w was«. I znowu: »Jeżeli ja nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie«. To tak, jakby wprost powiedział: jeżeli sprzed zwróconych na mnie oczu waszych nie usunę ciała, nie doprowadzę was za pośrednictwem Ducha-Pocieszyciela do rozumienia tego, czego się nie da ująć wzrokiem”¹⁰.

Drugi tekst, znajdujący się w żywocie św. Benedykta w *Dialogach* i interpretację Janowego wersetu 16,7 łączy z refleksją nad obecnością i mocą cudotwórczą relikwii świętych męczenników. Oto ta interpretacja razem ze swoją kontekstową otoczką:

„Piotr. Czemuż to w samych aktach opieki ze strony męczenników doświadczamy przeważnie, że nie tak wielką pomoc okazywali nam poprzez swoje ciała, jak nam okazują poprzez swoje relikwie? I dlaczego większe cuda czynią tam, gdzie sami nie są pochowani?

Grzegorz. Tam, gdzie leżą ciała świętych męczenników, nie zachodzi, Piotrze, żadna wątpliwość, że są oni władni czynić liczne cuda, jak też i czynią je, okazując proszącym z czystą intencją nieprzeliczone cudowne znaki. Lecz ponieważ umysły słabe mogą powątpiewać, czy święci są tam rzeczywiście obecni, aby wysłuchiwać próśb, przeto większe cuda muszą okazywać tam, gdzie umysł słaby może powątpiewać o ich obecności. Czyją natomiast myśl tkwi w Bogu, ten tym większą ma zasługę wiary, im mocniej stwierdza, że ciała męczenników nie są pochowane w danym miejscu, a mimo

⁷ Aug. *Trin.* 1,8 (*Corpus Christianorum*, series Latina, t. L, s. 53–54; *PL*, t. XLII, kol. 832–833).

⁸ *Ibidem*, 15, 3, 5 (*Corpus Christianorum*, series Latina, t. L, s. 463).

⁹ Aug. *In Iian. tract.* 94, 4–5 (*Corpus Christianorum*, series Latina, t. XXXVI, s. 563–564; *PL*, t. XXXV, kol. 1869–1870).

¹⁰ Greg. *Magn. Mor. in Iob* 8, 24,42 (*PL*, t. LV, kol. 826A).

to nie odmawiają oni proszącym o wysłuchanie. Stąd też i sama Prawda, aby powiększyć w uczniach wiarę, powiedziała: »Jeżeli nie odejdę, Pociészyciel nie przyjdzie do was«. Skoro bowiem wiadomo, że Duch-Pociészyciel zawsze przychodzi od Ojca i Syna, to dlaczego Syn powiada, że chce odejść, aby przyszedł ten, który nigdy nie odchodzi od Syna? Lecz że uczniowie, widząc Pana w ciełe, chcieli Go zawsze oglądać cielesnymi oczyma, słusznie zostało im powiedziane: »Jeżeli ja nie odejdę, Pociészyciel nie przyjdzie«. To tak, jakby powiedziano wprost: jeżeli nie usunę ciała, nie pokażę, jaka jest miłość Ducha; i jeśli nie przestaniecie mnie oglądać cielesnie, nigdy nie nauczycie się kochać mnie duchowo»¹¹.

Mistyczny charakter duchowej obecności Chrystusa po przyjściu Ducha Świętego nie ma więc i tutaj nic wspólnego z uobecnieniem przez *Pismo*, przez tekst biblijny. Żaden z dwu dawniejszych autorów chrześcijańskich, do których odwołuje się Tomasz a Kempis, ani słowem nie wspomniał o takim aspekcie tej obecności w związku z Janowym werselem. I choć Grzegorz Wielki w jednym ze swoich listów nazywa *Pismo św.* „pewnego rodzaju listem wszechmogącego Boga do własnego stworzenia” i uważa za niezrozumiałe i niewłaściwe, że adresat tego listu zaniedbuje lekturę *Risma św.* i nie angażuje się w nią uczuciowo, to jednak nawet i w takim kontekście nie przychodzi mu na myśl mówić o duchowej obecności Chrystusa w *Piśmie*¹². Jeżeli więc Tomaszowi a Kempis Janowy werselem kojarzy się z taką obecnością, a nie zdradza on nam, czy i skąd wziął inspirację do takiego skojarzenia, nie sposób dopatrywać się jej źródła gdzie indziej niż we wpływie, jaki wywarła na to skojarzenie obecna co najmniej od XII w. i wzmożona jeszcze przez wczesny humanizm fascynacja książką, pismem, tekstem.

Zresztą trzeba przyznać, że i sam Tomasz wprost o obecności Chrystusa w *Ewangeli* nie mówi i że przeto jego powołanie się na dwu autorów patrystycznych jest poprawne, tzn. nie przypisuje im on żadnej idei, której by u nich nie było. Cały dodatek Tomaszowy to owo skojarzenie idei uobecnienia przez tekst z ideą wyższej wartości tego, co duchowe, nad tym, co cielesne, zawartą w Janowym wersecie.

¹¹ Greg. Magn. *Dial.* 2,38 (PL, t. LXVI, kol. 204AB). Por. Paterius, *In expos. b. Iob* 8,41 (PL, t. LXXIX, kol. 1084A); Alulfus, *Expos. NT*, sup. Ioan. 43 (*ibidem*, kol. 1258D—1259A).

¹² Greg. Magn. *Epist.* 31 (PL, t. LXXVIII, kol. 706AB): „Quid est autem Scriptura sacra, nisi quaedam epistola omnipotentis Dei ad creaturam suam? Et certe sicubi esset gloria vestra alibi constituta et scripta terreni imperatoris acciperet, non cessaret, non quiesceret, somnum oculis non deret, nisi prius quid sibi imperator terrenus scripsisset agnovisset. Imperator caeli, Dominus hominum et angelorum, pro vita tua tibi suas epistolas transmisit, et tamen, gloriose fili, easdem epistolas ardentem legere negligis. Disce cor Dei in verbis Dei, ut ardentius ad aeterna suspires, ut mens vestra ad caelestia gaudia maioribus desideriis accendatur. Tanto enim tunc maior ei erit requies, quanto modo amore Conditoris sui reanies nulla fuerit”.

*

Że Erazm zsyntetyzował w swoim dorobku pisarskim najważniejsze wątki literackiego, uczonego humanizmu z pokrewnymi mu wątkami intelektualnej i duchowej tradycji chrześcijańskiej, nie tylko starożytnej, ale — wbrew dość powszechnemu wrażeniu, jakie sprawiają niektóre jego deklaracje — także średniowiecznej, to prawda zbyt oczywista i zbyt powszechnie uznawana, aby warto było ją tu uzasadniać. Życiorys Erazma sugeruje, że pośród różnych nurtów duchowej tradycji średniowiecza *devotio moderna* mogła odegrać w formowaniu się jego umysłowości rolę szczególnie ważną. Uważa się zwykle, że oddziaływała na młodego Erazma i że w miarę narastania, z jednej strony, jego erudycji humanistycznej, a z drugiej — równolegle — patrystycznej właściwa „nowej pobożności” duchowość i sposób myślenia, już w tym wczesnym okresie skojarzone z wpływami humanizmu, stały się z czasem jakby tylko pewnym *residuum*. Lata pisania i przerabiania *Enchiridionu* (1501—1502) można uważać za czas, w którym wpływy *devotio moderna* na Erazma mogły być jeszcze żywe. Toteż, choć bezpośrednio Erazm prawie nigdy się do przedstawicieli tego ruchu nie odwołuje, a czasem o ludziach, którzy mogli być jego przedstawicielami, mówi niezyczliwie i z pogardą, wielu badaczy intrygowało to pokrewieństwo, a *Enchiridion* jako „sztuka pobożności” przywołał im na myśl związane z imieniem Tomasza a Kempis *De imitatione Christi*¹³.

Wśród niedawnych prób określenia takiej roli rzekomego czy rzeczywistego Tomasza a Kempis we wczesnej myśli erazmiańskiej najbardziej spektakularne wyniki przyniósł komentarz do włoskiego przekładu Erazmowego *Enchiridionu*, będącego od dawna jednym z najdogodniejszych przedmiotów tego

¹³ Zob. np. P. Mestwerdt, *Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und Devotio moderna*, Leipzig 1917, *passim*; L. E. Halkin, *La „devotio moderna” et les origines de la réforme aux Pays-Bas*, [w:] *Courants religieux et Humanisme à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle. Colloque de Strasbourg 9—11 mai 1957*, Paris 1959, s. 50—51. Zob. też J. Huizinga, *Erazm*, przeł. M. Kurecka, Warszawa 1964, s. 81—82. Wpływ *devotio moderna* na Erazma wyklucza R. R. Post, *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*, Leiden 1968, s. 658—673, a to m.in. na tej podstawie, że Erazm nie powołuje się nigdy na dzieła Tomasza a Kempis, mimo że znane one były wtedy powszechnie. Zob. też S. Cavazza, *La formazione culturale di Erasmo*, „La Cultura”, n.s. XIII: 1975, s. 20—47, skąd cytuję Posta i gdzie dobrze udokumentowana argumentacja przeciwko wpływowi środowisk holenderskich związanych z *devotio moderna* na młodego Erazma. *De imitatione Christi* dziś prawie powszechnie odmawiane jest przez znawców Tomaszowi a Kempis (1380—1471).
• a dowodem na to, że dzieło nie jest jego, są czternastowieczne rękopisy tego dzieła (w tym jeden z najstarszych datowany na 1384/85). Toteż najnowsze wydanie (*De imitatione Christi libri quatuor*, edizione critica a cura di Tiburzio Lupo, S. D. B., Città del Vaticano 1982), idąc w tym względzie za wzorem i argumentacją dziewiętnastowiecznego jeszcze wydania E. Puyola (*De imitatione Christi libri quatuor*, novis curis edidit et ad fidem codicis Aronensis recognovit P. E. Puyol, Lutetiae Parisiorum 1886) oraz za późniejszymi badaniami, nie podaje już imienia Tomasza a Kempis w tytule, a wydawca nie uważa nawet za potrzebne uzasadnić tego we wstępie.

rodzaju studiów porównawczych¹⁴. Tłumaczka i komentatorka ograniczyła się tam jednak do samej *Imitatio Christi*, nie uznawanej już dziś za dzieło Tomasza a Kempis, i wydobyla z tego dzieła analogie liczne, ale przeważnie mało, jak na filologiczny komentarz, konkretne, świadczące o pokrewieństwie raczej idei niż tekstu (np. frazeologii czy słownictwa). Nie jest to zarzut, lecz uwaga, która ma uprzytomnić, że poza tekstami klasycznymi, traktowanymi przez Erazma jako wzory stylu, i *Biblię*, która ma specjalne prawa tekstu świętego, nie jest łatwo znaleźć u Erazma stylistycznie i frazeologicznie nie przetworzone zapożyczenia z autorów późniejszych niż starożytni. Cytowany wyżej fragment *Epistola de solitudine et silentio* pozostał oczywiście poza zasięgiem uwagi włoskiej tłumaczki *Enchiridionu*. Niniejsza glosa chce do ujawnionych przez nią i jej poprzedników analogii dorzucić ten tekst jako szczegół mogący we właściwych proporcjach ukazać erazmiański topos uobecnienia zastosowany do *Nowego Testamentu*.

Erazm zastosował ideę uobecnienia do *Pisma św.* w słynnym epizodzie z piątego „kanonu” („zasady ogólnej prawdziwego chrystianizmu”) ósmego rozdziału *Enchiridionu*. Nie jest to jedyne, ale jedno z najwcześniejszych w pismach Erazma wysłowień drugiej, duchowej obecności Chrystusa w *Ewangeliach* i obecności apostołów w ich *Listach*. Sam ów „kanon” sformułował Erazm następująco:

„[...] doskonałą pobożność opierać masz jedynie na ustawicznym staraniu się o to, aby od rzeczy widzialnych, które zwykle są albo niedoskonałe, albo »pośrednie«, postąpić ku niewidzialnym, stosownie do przedstawionej wyżej dwoistości człowieka. Wskazówka ta jest tak bardzo istotna, że na skutek bądź zaniedbywania jej, bądź nieznanomości chrześcijańskie, zamiast być pobożnymi, po większej części są zabobonni i — jeśli nie liczyć ich Chrystusowego przydomka — nie bardzo dalecy od pogańskiego zabobonu”¹⁵.

Po tych słowach następuje szereg uszczegółowień i eksplikacji tej ogólnej reguły. Najpierw więc (1) analogiczna do dychotomii duszy i ciała w człowieku dychotomia światła i ciemności w fizycznym, zmysłowym świecie (1a)¹⁶, potem szereg przykładów wyższości ducha nad ciałem, skomponowanych z pojęć i cytatów bądź filozoficznych, w szczególności platońskich, bądź biblijnych (1b)¹⁷. Dalej przychodzi (2) wyodrębnienie „ducha” i „ciała” w utworach literackich i zalecenie, aby szukać w nich tego pierwszego za pomocą interpretacji alegorycznych: „Idzie o takie utwory literackie, które,

¹⁴ Erasmo di Rotterdam *Enchiridion militis Christiani*, traduzione italiana, introduzione, note a cura di A. R. De Nardo, Rieti 1973.

¹⁵ Desiderius Erasmus Roterodamus. *Ausgewählte Werke*, in Gemeinschaft mit A. Holborn herausgegeben von H. Holborn, München 1933 (i reprint 1964), s. 67, w. 22—28 (dalej: *Holborn*, bez konwencjonalnych skrótów strony i wiersza). Przekład — tu i niżej — według: Erazm z Rotterdamu. *Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny*, przeł. J. Domański, Warszawa 1965 (Bibl. Klasyków Filozofii), s. 108—109.

¹⁶ *Holborn*, 67,26 — 69,3.

¹⁷ *Ibidem*, 69,3 — 70,13.

jak gdyby składały się z ciała i duszy, zawierają w sobie sens prosty i tajemnicę”, a do których należy zarówno starożytna poezja, jak twórczość filozoficzna platoników, jak wreszcie *Biblia*¹⁸. Po uzupełnieniach tej tematyki literackiej, dotyczących najpierw (2a) właściwych przewodników w interpretacji alegorycznej, potem (2b) stylu, będącego ważnym elementem duchowego waloru literatury, dalej jeszcze po — nawiązujących do początkowej i zasadniczej dychotomii — (2c) uwagach o „ciele” i „duszy” *Ewangelii*, na koniec zaś po (2d) zaleceniu, aby we wszystkich pismach i w ogóle wszędzie szukać przede wszystkim treści duchowych¹⁹, przechodzi Erazm do (3) krytyki religijności zewnętrznej, w szczególności zaś (3a) obrzędów, a następnie (3b) kultu relikwii świętych²⁰. Z tą krytyką łączy się ściśle (4) postulat oddawania czci przede wszystkim (4a) „żywemu obrazowi świętego, jeszcze teraz mówiącemu i niejako oddychającemu, który pozostał w jego pismach”, oraz (4b) „wizerunkowi Chrystusa, który kunsztem Ducha Świętego wymalowany został w literach *Ewangelii*”²¹. Przypatrzmy się treści i strukturze tego postulatu:

„Oddajesz cześć wizerunkowi twarzy Chrystusa uformowanemu z kamienia lub drzewa albo wymalowanemu farbami: z o wiele większym nabożeństwem cześć oddawać należy wizerunkowi myśli Jego, który kunsztem Ducha Świętego wyryty został w literach *Ewangelii*. Żaden Apelles tak nie wymaluje pędzlem zarysów i kształtów ciała, jak w mowie każdego człowieka odbija się wizerunek jego umysłu. Dotyczy to szczególnie Chrystusa: ponieważ był On największą prostotą i prawdą, nie mogło zachodzić żadne niepodobieństwo pomiędzy wzorcem serca Bożego i wychodzącym z niego wizerunkiem utrwalonym w mowie. Tak jak nic nie jest bardziej podobne Ojcu niż Syn, słowo Ojca, wypływające z wnętrza serca Jego, tak nic nie jest bardziej podobne do Chrystusa niż słowo Chrystusa z wnętrza przybytku najświętszego serca Jego dobyte”²².

Na koniec, po tych deklaracjach obecności „wizerunku” świętych i Chrystusa w napisanym tekście, Erazm powraca do początkowych kategorii ducha i ciała w ogóle, a więc również poza obrębem pisma i literatury, czyli do kwestii (5) mniejszego pożytku z cielesnej obecności Chrystusa najpierw (5a) dla współczesnych Chrystusowi Żydów, potem także (5b) dla apostołów, przy czym słowa sygnalizujące ten drugi punkt (tj. 5b) podkreślają szczególną jego wagę. Tutaj pojawia się też Janowy werset 16,7, a towarzyszy mu udobitniający go niejako dodatkowy cytat z Pawła apostoła:

„Wielka to rzecz, lecz posłuchaj jeszcze większej. Czyż nie czytasz o tym, jak słabi byli apostołowie, jak prostackie mieli usposobienia, póki zażywali obcowania z Chrystusem będącym jeszcze w ciele? Któż pragnąłby dla

¹⁸ *Ibidem*, 70,13 — 71,20.

¹⁹ *Ibidem*, 71,21 — 73,23.

²⁰ *Ibidem*, 73,24 — 75,2.

²¹ *Ibidem*, 75,3 — 31.

²² *Ibidem*, 75,16 — 24 (przekład cyt., s.127).

całkowitego zbawienia czego innego niż tak długotrwałe współzycie Boga i człowieka? A przecież po tylu dokonanych cudach, po nauce przez tyle lat płynącej z ust Bożych, po dowodach zmartwychwstania — czyż w ostatniej godzinie, już mając powrócić do nieba, nie wyrzuca im niewiary? Jakaż więc tego przyczyna? Oto na przeszkodzie stało ciało Chrystusa — i dlatego właśnie Chrystus mówi: »Jeżeli nie odejdę, nie przyjdzie Pocieszyciel. Lepiej dla was, żebym odszedł«. Cieleśna obecność Chrystusa bezużyteczna jest dla zbawienia — czyż więc ośmielimy się w jakiegokolwiek innej rzeczy cielesnej upatrywać pobożność doskonałą? Paweł widział był Chrystusa w cielesności. Cóż, sądzisz, większego nad to? Atoli on to lekceważy: »Choć znaleźliśmy Chrystusa wedle ciała — powiada — to go już teraz nie znamy«. Dlaczego już Go nie zna? Dlatego, że postąpił już ku doskonalszemu charyzmatowi Ducha²³.

Tekst Erazma, o wiele obszerniejszy, jest i bogatszy od Tomaszowego, i mocniej od niego nastrojony polemicznie, i także w szczegółach kompozycji bardziej skomplikowany. Natomiast ogólna struktura obu tekstów, a zwłaszcza sekwencja najbardziej podstawowych elementów tej struktury są bardzo podobne. Chodzi o to, że przeciwstawienie duchowości i cielesności, podkreślające wyższość pierwszej nad drugą, tworzy ramy dla myśli o obecności Chrystusa w *Ewangeliach*, a po wypowiedzeniu tej myśli przychodzi — nie tyle jako uzasadnienie, ile jako udobitnienie — refleksja nad wersetem 16,7 z Janowej *Ewangelii*, przy czym związek tego wersetu z ideą duchowej obecności w tekście u obu autorów pozostaje jednakowoż luźny i niedookreślony. Innymi słowy: i Erazm, i Tomasz a Kempis powstrzymują się od powiedzenia wprost, jakoby ta korzyść z odejścia Chrystusa w cielesności polegała na — rekompensującej cielesną — duchowej obecności w tekście, i ograniczają się do wyliczenia czy charakterystyki niedostatków obecności cielesnej. Jest to rozumienie zgodne całkowicie z tym, które widzieliśmy u obu cytowanych wyżej ojców Kościoła.

Zanim zajmiemy się — po uprzednim zanalizowaniu jednego jeszcze tekstu Erazma — rozpatrzeniem innych aspektów, istotniejszych niż przed chwilą wymienione, stwierdzmy, że od opisanego tutaj kierunku interpretacji Janowego tekstu Erazm nie odstępował też w jednej ze swoich dwu najważniejszych prac biblijnych. Mówię o *Paraphrases in Novum Testamentum*, bo w *Annotaciones*, zgodnie z najczęściej stosowaną, choć wcale nie bezwyjątkową zasadą ograniczania się do uwag tekstowych, w ogóle interesującego nas miejsca z *Ewangelii* Janowej nie wyjaśnia. Ale również w parafrazie tej *Ewangelii* ani słowem nie daje do zrozumienia, jakoby tam mogła być mowa o kojarzeniu tego miejsca z „literacką” obecnością. To, co z litery tekstu biblijnego Erazm w swojej parafrazie rozwija, jest całkowicie zgodne z taką tradycją, jaką widzieliśmy u Augustyna i Grzegorza Wielkiego²⁴.

²³ *Ibidem*, 75,31 — 76,16 (cytat: 75,37 — 76,16; przekład cyt., s. 128—130).

²⁴ Erasmus Roterodamus, *Paraphrasis in Ioan.*, [w:] Erasmus Roterodamus, *Opera omnia*, ex recensione Ioannis Clerici, Lugduni Batavorum 1703—1706 (dalej: *LB*), t. VII, kol. 620AB: „Nisi enim submoto carnis aspectu coeperitis esse spirituales, Spiritus ille

Tak samo jak Tomasz a Kempis, Erazm był widać świadomy, że nieczego takiego, jak realne uobecnienie przez tekst same *Ewangelię* nie sugerują, że więc idea ta pochodzi z innej tradycji. A jednak raz przynajmniej spróbował się dopatrzeć i wewnątrzbiblijnego uzasadnienia tej idei w innym miejscu *Ewangeli*. Uczynił to w okresie wydawania *Novum Instrumentum*, w *Paraclesis*, tej z przedmów do swojej edycji z 1516 r., która ma charakter entuzjastycznego apelu i w której idea uobecnienia przez pismo otrzymała nieco inny kontekst niż w *Enchiridionie*.

*

Erazm mówi w *Paraclesis* o uobeczeniu przez *Pismo św.* aż w dwu miejscach, ale tylko w pierwszym pojawia się owo uzasadnienie wewnątrzbiblijne, przy czym nie towarzyszy mu wcale — inaczej niż w *Enchiridionie* — krytyka kultu rzeczy zewnętrznych. Jest to więc wypowiedź wolna od tak charakterystycznej w tamtym, wcześniejszym dziele dychotomii zewnętrzności i wewnętrzności, a tym bardziej od związanej tam z antropologią filozoficzną i biblijną dychotomii ducha i ciała. Wiąże się natomiast ta wypowiedź z wezwaniem do wyrzeczenia się wyłączności entuzjazmu dla „pism ludzkich” i skierowania się także i nade wszystko ku *Biblii*. Rodzaj kontekstu i wynikających z niego skojarzeń jest więc inny niż w *Enchiridionie*, ściśle związany z głównym tematem i celem *opusculum*, tj. z wezwaniem, z zachętą do lektury i medytacji biblijnego tekstu:

„Dlaczego uparcie wolimy uczyć się mądrości Chrystusowej z dzieł ludzkich niż od samego Chrystusa? A przecież jeśli obiecał On, że będzie z nami zawsze, aż do skończenia świata, to obietnicy tej dotrzymuje przede wszystkim w tym *Pismie*, gdzie dotąd czujemy żywe Jego technienie i skąd mówi do nas — ośmieliłbym się powiedzieć — niemal skuteczniej, niż gdy przebywał wśród ludzi. Mniej widzieli, mniej słyszeli Żydzi, niż ty widzisz i słyszysz w pismach ewangelistów, byleś tylko miał oczy zdolne widzieć i uszy zdolne słyszeć”²⁵.

Pod mniej skutecznym „przebywaniem wśród ludzi” nietrudno domyślić się cielesnej obecności, nie zostały tu jednak cielesność i zewnętrzność wy-

consolator, qui vos fortes reddet et invictos, non veniet ad vos. Siquidem illi vos praeparavi, ille perficiet quod a nobis coeptum est in vobis. Denique per illum semper vobiscum futurum sum, et praesentium absens adero, quam nunc adsum praesens. Non enim in hoc veni, ut semper vobiscum agam in terris; sed ideo me deici in vestram infirmitatem, ut vos evehem in caelum. [...] Etenim si perpetuo manseritis in hoc affectu, in quo nunc estis, consolator ille caelestis non veniet ad vos, nimirum nondum capaces sui muneris. Quodsi abiero, vosque, neglecta corporali praesentia, praeparaveritis animos vestros sublimioribus dotibus, quas Spiritus ille vobis deferet, tum veniet ille consolator a me missus ex Patre, numquam vos relicturus nec umquam vos destitutus, nec in vita nec in morte”.

²⁵ Holborn, 146. 21—28; przekład według: Erazm z Rotterdamu. *Trzy rozprawy: „Zachęta do filozofii chrześcijańskiej”, „Metoda prawdziwej teologii”, „Zbożna biada”*, przeł. J. Domański. Warszawa 1960, s. 56.

mienione *expresse*. Pojawiło się natomiast wspomniane już uzasadnienie wewnątrzbiblijne. Erazm odwołuje się mianowicie do ostatniego (28,20) wersetu *Ewangelii według św. Mateusza* i nadaje mu sens, którego w *Enchiridionie* nie ośmielił się przypisać wprost wersetowi *Ewangelii według św. Jana*. Znów jednak trzeba odnotować, że ani w wydanych równocześnie *Annotationes*, ani w późniejszej o sześć lat *Paraphrasis in Evangelium Matthaei* nie znajdziemy takiej, jak tu, wykładni ostatniego wersetu tej *Ewangelii*²⁶. Wygląda na to, że śmiały pomysł uwiarygodnienia obecności Chrystusa łatwo zrodził się w trakcie opracowywania tej zachęty do czytania *Nowego Testamentu*, nie nadawał się jednak do wykorzystywania w poddanej rygorom większej dosłowności parafrazie. Czy mimo ową przygodność i jednorazowość można — dzięki temu wewnątrzbiblijnemu uzasadnieniu — mówić o jakiejś ewolucji omawianej idei u Erazma, o ewolucji, która by miała kierunek od bardziej metaforycznego do bardziej dosłownego jej sensu?

Drugie miejsce z *Paraclesis* nie zachęca do odpowiedzi pozytywnej. Poprzedzone podobnym do użytego w pierwszym miejscu przeciwstawieniem „pism ludzkich” „Pismu Bożemu” („List napisany przez przyjaciela przechowujemy, całujemy, nosimy przy sobie, raz po raz go odczytujemy, a tymczasem tyle tysięcy chrześcijan, skądinąd uczonych, przez całe życie nie przeczytało ani razu pism ewangelistów i apostołów”²⁷), przemieszanym z innymi wątkami, zgodnie ze skomplikowaną kompozycją tego niewielkiego tekstu²⁸, tak oto ujmuje ono realną — bardziej realną niż fizyczna — obecność Chrystusa w *Ewangeliach*:

„Gdyby nam kto pokazał ślad stóp Chrystusowych, upadlibyśmy skwapliwie na kolana i cześć mu oddali. Czemuż wszelako nie mielibyśmy czcić raczej żywego obrazu Chrystusa, jaki jest w tych księgach? Gdyby ktoś wystawił na pokaz Jego tunikę, polecilibyśmy na koniec świata, aby ją ucałować. A przecież choćbyś nawet pokazał cały Jego dobytek, nie znajdzie się tam nic takiego, co by wyraźniej i prawdziwiej przedstawiło Chrystusa niż pisma ewangelistów. Drewniany lub kamienny posąg z miłości do Chrystusa zdobimy klejnotami i złotem. Dlaczego tedy złotem, klejnotami i czymś jeszcze od nich cenniejszym nie uświetnić raczej tego, co nieporównanie wierniej niż jakakolwiek podobizna przypomina nam Chrystusa? I to tym bardziej, że podobizna oddaje jedynie kształt Jego ciała — jeżeli go w ogóle oddaje — tutaj natomiast widzisz żywy obraz Jego boskiej myśli; przypomina ci Chrystusa we własnej osobie — mówiącego,

²⁶ Erasmus Roterodamus. *Paraphrasis in Matth.* LB, t. VII, kol. 146E: (słowa z *Matth.* 28,20: “Ecce vobiscum sum omnibus diebus”): “Quamquam autem corpus hoc subducturus sum in caelum, quod sic expediat vobis, tamen numquam vos destituum. Nam posteaquam in corpore desiero esse vobiscum, tum efficacius adero Spiritu meo. Adero autem usque ad mundi finem”.

²⁷ *Holborn*, 146,29—33 (przekład cyt., s. 56).

²⁸ O kompozycji *Paraclesis* zob. P. Mesnard, *La “Paraclesis” d’Erasmus*, “Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance”, R. XIII: 1951, s. 29—32.

uzdrawiającego, umierającego, zmartwychwstającego, krótko mówiąc, czyni Go rzeczywiście obecnym, tak iż choćby Go na własne oczy ujrzał, jeszcze byś tyle dostrzec nie zdołał”²⁹.

Ślad, szata, posąg, wizerunek jako korelaty obecności Chrystusa w *Ewangeliach*, tak dosłownie potraktowanej w ostatnim zdaniu tego tekstu („czyni Go rzeczywiście obecnym”), same przez się osłabiają tę dosłowność. Dodatkowo czynią to jeszcze pojęcie i nazwa „żywego obrazu” względnie „żywego obrazu myśli”. Tekst z zakończenia *Paraclesis* nie sugeruje zatem niczego więcej, niż było w *Enchiridionie*, gdzie również rzecz została wyrażona przede wszystkim za pomocą kategorii obrazu, wizerunku. W porównaniu z *Enchiridionem* jednak wyrażenia z *Paraclesis* zdają się sugerować jeszcze bardziej metaforyczne — a może raczej należałoby powiedzieć: zastępcze — rozumienie obecności, a to wskutek skorelowania będącego jej trybem „żywego obrazu” nie tyle z historyczną obecnością Chrystusa w ciele, ile raczej z kultem rzeczy zewnętrznych, pamiątek i miejsc uświęconych. Mimo istnienia śladów także relacji właściwej *Enchiridionowi* („Mniej widzieli, mniej słyszeli Żydzi, niż ty widzisz i słyszysz w pismach ewangelistów i apostołów”; „choćby Go na własne oczy ujrzał, jeszcze byś tyle dostrzec nie zdołał”) mamy tu do czynienia z relacją dwu różnych typów wizerunku: zewnętrznego i wewnętrznego, a więc w jakiejś mierze cielesnego i duchowego.

Jeśli z dwu etymologii słów łacińskich *praesens* i *praesentia* w grę wchodzi w naszych rozważaniach tylko ta, która sprowadza te słowa do wyrażenia *praesto esse* — jest to zresztą jedyna możliwość adekwatna do rzeczy, o którą tu chodzi — to u Tomasza a Kempis jest w *Ewangeliach* „w pobliżu, na wyciągnięcie ręki” sam Chrystus, u Erazma — wizerunek Chrystusa. Zarówno z uwagi na tę różnicę, jak i z uwagi na immanentny sens Erazmowych tekstów, eksponujących duchowy charakter obecności Chrystusa w *Ewangeliu*, nazywanie jej wcieleniem, jak to się czasem czyni, może być prawomocne tylko jako metafora³⁰.

*

Zbierzmy poszczególne treści tego wywodu w kilka twierdzeń uproszczonych. Pomiędzy tekstem Tomasza a Kempis z *Epistola de solitudine et silentio* a piątym kanonem ósmego rozdziału *Enchiridionu* Erazma zachodzi podobieństwo tematyczne (aksjologiczna przewaga tego, co duchowe, nad tym, co cielesne, jest tam również przewagą duchowej obecności Chrystusa i świętych w tekście ich lub mówiących o nich ksiąg) i podobieństwo kompozycyjne czy podobieństwo struktury obu tekstów, jeśli idzie o sekwencję

²⁹ *Holborn*, 148,34 — 149,12 (przekład cyt., s. 60—61).

³⁰ Nie zdaje się być świadomy metaforyczności Erazmowej *praesentia* np. E. W. Kohls, gdy mówi w związku z *Enchiridionem* (*Holborn*, 75, 17—24) o „całkowitej inkarnacji Chrystusa w słowie, w którym Chrystus żyje dalej za pomocą *Pisma*”, zob. E. W. Kohls, *op. cit.* t. I. s. 98. t. II. s. 99.

dwu dających się wyodrębnić wspólnych elementów myśli (idea obecności duchowej Chrystusa w tekście *Ewangelii* kojarzy się z zapowiedzią odejścia Chrystusa i z wyjaśnieniem duchowych i mistycznych korzyści z tego odejścia w tekście Jana Ewangelisty). Ponieważ u żadnego z dwu przywołanych przez Tomasza autorów patrystycznych z objaśnieniem Jana 16,7 nie kojarzy się myśl o obecności Chrystusa w *Ewangeliach*, pewne jest, że Tomasz nie przejął tej myśli od nich, a prawdopodobne, że mógł ją przejąć od piętnastowiecznych humanistów, przez których wszelako była głoszona tylko w odniesieniu do tekstów świeckich. Do *Ewangelii* i *Listów apostoelskich* zastosował ją Erazm w *Enchiridionie*, który ponieważ zawiera wiele idei, a może także reminiscencji z *De imitatione Christi*, może być — w kanonie piątym ósmego rozdziału — zależny od tekstu z *De solitudine et silentio* Tomasza a Kempis. Mimo jednak podobieństwa struktury obu tekstów — Erazmowego i Tomaszowego — ujęcie idei obecności u Erazma nie tylko różni się od Tomaszowego rozmaitymi szczegółami, ale też — wskutek zastosowania przez Erazma kategorii wizerunku — odznacza się większą niż u Tomasza metaforycznością pojęcia i terminu „obecność”.

Wszystkie te twierdzenia z wyjątkiem pierwszego i ostatniego, opartych na pewnej oczywistości, mają charakter hipotez roboczych i muszą być jeszcze zweryfikowane obszerniejszym materiałem porównawczym³¹.

Thomas a Kempis et la réflexion érasmiennne sur le texte comme «présence»

Entre le passage de l'*Epistola de solitudine et silentio* de Thomas a Kempis traitant de la présence spirituelle du Christ dans l'Évangile (éd. J. Pohl, t. V, p. 406, l. 17 — p. 407, l. 2) et le fameux canon V de l'*Enchiridion militis Christiani* d'Érasme où se trouve une idée pareille (éd. H. et A. Holborn, p. 69, l. 22 — p. 76, l. 17), il y a certaines

³¹ Niech za cząstkowy okaz takiego materiału, otwierający wielki problem, którego tu już podejmować nie możemy, posłuży następujący ustęp z *De imitatione Christi* (IV, 1) (cytuje wedle przedruku z edycji Pohla w: Tomasz a Kempis, *O naśladowaniu Jezusa Chrystusa*, przeł. A. Kamińska, przedm. ks. J. Twardowski, Warszawa 1981, s. 278): “Cur runt multi ad diversa loca pro visitandis reliquiis sanctorum et mirantur auditis gestis eorum ampla aedificia templorum; inspiciunt et osculantur sericis et auro in altari involuta sacra ossa ipsorum: et ecce tu praesens es hic apud me Deus meus, sanctus sanctorum, creator hominum et dominus angelorum. Saepe in talibus videndis curiositas est hominum et novitas invisorum; et modicus reportatur emendationis fructus, maxime ubi est tam levis sine vera contritione discursus. Hic autem in sacramento altaris totus praesans es Deus meus homo Christus Iesus, ubi et copiosus percipitur aeternae salutis fructus, quotienscumque fueris digne ac devote susceptus. Ad istud vero non trahit levitas aliqua nec curiositas aut sensualitas, sed firma fides, devota spes et sincera caritas”. Widzimy tu ten sam — równie dobrze charakterystyczny dla *devotio moderna*, jak erazmiański — motyw połączonego z pielgrzymkami kultu relikwii i miejsc świętych jako tego, co zewnętrzne (por. tekst Grzegorza Wielkiego cyt. wyżej, przyp. 11), i przeciwstawioną mu oraz zaleconą jako przedmiot właściwego, duchowego kultu wewnętrznosc. Ale tym, co wewnętrzne, w *De imitatione* nie jest *Biblia*, tekst święty, lecz eucharystia. Por. uwagę S. Dresdena, *Présence d'Érasme*, s. 9, przyp. 23.

ressemblances. C'est, tout d'abord une ressemblance du sujet: la prépondérance du spirituel sur le chanel se manifeste, chez l'un des auteurs comme chez l'autre, comme la prépondérance de la présence d'un personnage, autrement absent, dans le texte, sur sa présence historique en corps vivant. Entre les deux passages il y a, ensuite, une certaine ressemblance de la composition. Dans les deux textes on peut distinguer deux composants principaux dont l'ordre est le même dans l'un et dans l'autre passage: l'idée de la présence spirituelle du Christ dans le texte sacré (1^{er} composant) évoque la réminiscence des paroles de l'Évangile de saint Jean 16,7 où Jésus-Christ annonce aux apôtres la fin de sa présence charnelle qui leur apportera pourtant un grand profit spirituel (2^e composant). D'ailleurs, ni chez Thomas ni chez Érasme cette réminiscence ne sert d'argument de la présence du Christ dans l'Évangile; elle accompagne seulement la réflexion sur cette présence, elle se situe dans son contexte.

En citant saint Jean Évangéliste, Thomas a Kempis nous renvoie à saint Augustin et à saint Grégoire le Grand de façon qui pourrait faire penser que ces pères de l'Église parlent de la présence du Christ dans l'Évangile. Les références sont exactes, mais on ne trouve pas chez ces auteurs une telle idée liée au texte ci-dessus mentionné de saint Jean Évangéliste. Cela nous permet d'admettre que Thomas a Kempis pouvait l'emprunter — soit immédiatement ou bien par l'intermédiaire des autres auteurs religieux de l'époque — aux humanistes italiens de Quattrocento chez lesquels cette idée paraît très fréquemment sans pourtant, semble-t-il, se référer au texte sacré ni à la personne de Jésus-Christ. C'est en revanche Érasme qui l'applique aux Évangiles ainsi qu'aux Épîtres des *apôtrei*. Il l'a fait pour la première fois dans l'*Enchiridion* où l'on retrouve d'ailleurs un certain nombre de réminiscences, plus ou moins claires, des textes de Thomas a Kempis et surtout du *De imitatione Christi*, lié traditionnellement au nom de cet auteur. Or, la ressemblance ci-dessus nommée nous autorise à compter l'*Epistola* de Thomas parmi les œuvres de l'époque qui ont pu influencer l'idée érasmiennne de la présence du Christ dans l'Évangile, telle qu'elle s'exprime dans son *Enchiridion*.

Cependant, malgré toute la ressemblance du contenu et de la structure des deux textes — celui d'Érasme et celui de Thomas a Kempis — l'idée de la présence du Christ diffère chez le premier de l'idée parallèle de l'auteur dévot non seulement par quelques éléments détaillés de son contenu, mais aussi et surtout par son sens plus métaphorique. Tandis que Thomas parle de la présence du Christ lui-même dans le texte sacré, Érasme y constate surtout une autre présence: celle de l'image du Christ, et l'oppose à ses images peintes ou sculptées. La peinture ou la sculpture ne représentent, dit-il, que son extérieur. L'écriture, le texte, en revanche nous présente une image vive de son âme. Cette façon d'exprimer la présence du Christ dans le texte sacré semble être constante chez Érasme. Sans être liée à l'opposition corps-âme et au contexte anthropologique dans lequel elle apparaît dans l'*Enchiridion*, elle revient dans la *Paraclesis*, encadrée dans un contexte différent — soit celui de l'exhortation à la lecture et méditation du Nouveau Testament, dans laquelle Érasme oppose les écritures prophétiques à l'Écriture sainte, ou bien dans le contexte du culte des images qui ne représentent que l'extérieur du Christ.