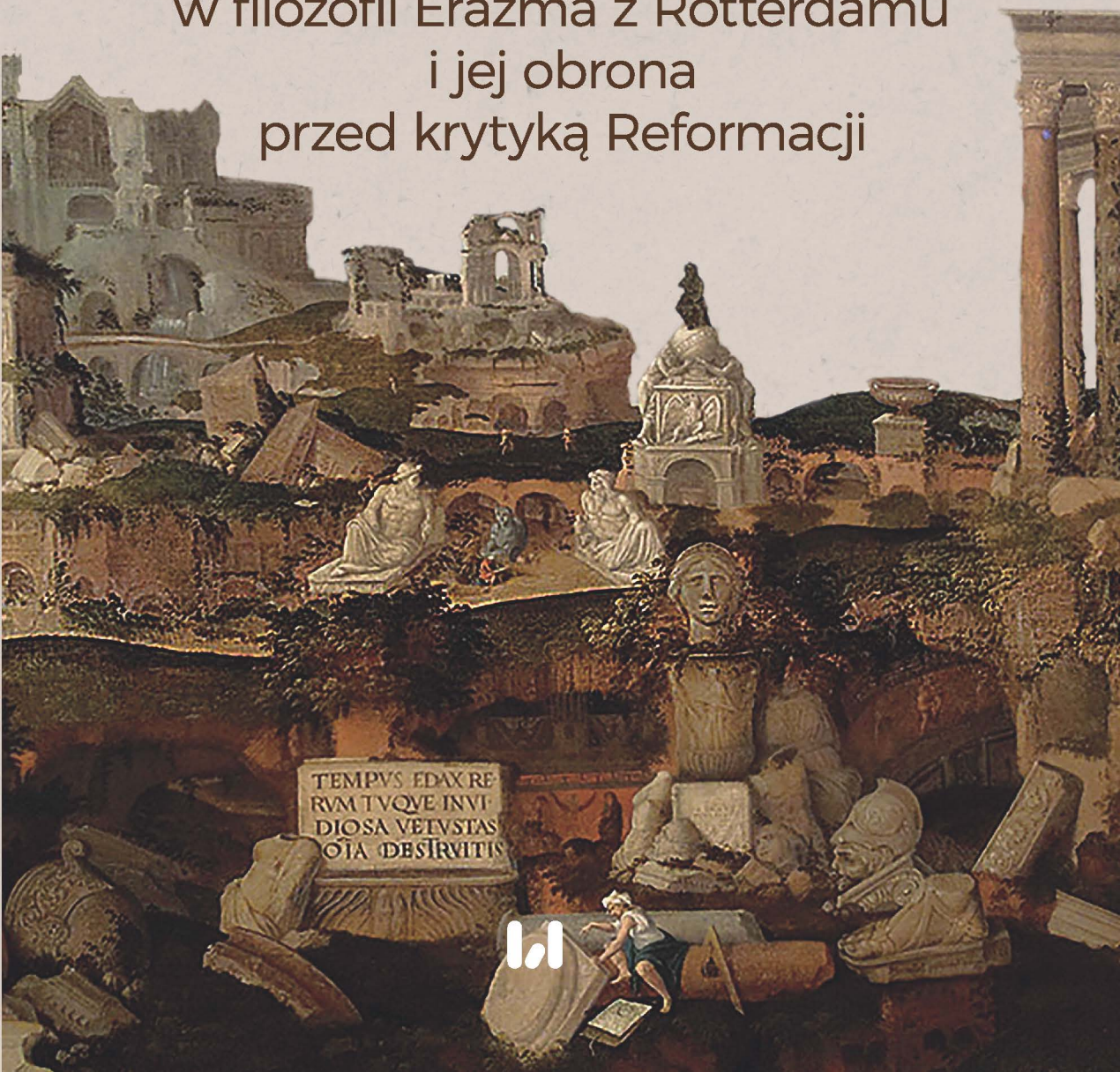


Dawid Nowakowski

W obronie tradycji

Znaczenie tradycji
w filozofii Erazma z Rotterdamu
i jej obrona
przed krytyką Reformacji



TEMPVS EDAX RE
RVN TVQVE INVI
DIOSA VEVSTAS
OIA DESTRVITIS



W obronie tradycji

Znaczenie tradycji
w filozofii Erazma z Rotterdamu
i jej obrona
przed krytyką Reformacji



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Dawid Nowakowski

W obronie tradycji

Znaczenie tradycji
w filozofii Erazma z Rotterdamu
i jej obrona
przed krytyką Reformacji

RECENZENT

Juliusz Domański

REDAKTOR INICJUJĄCY

Magdalena Skoneczna

REDAKTOR WYDAWNICTWA UEŁ

Joanna Pakuza, Magdalena Skoneczna

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

KOREKTA TECHNICZNA

Anna Sońta

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: <https://commons.wikimedia.org/>
„Tempus edax rerum” Herman Posthumus

Projekt został dofinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki
UMO-2013/09/N/HS1/02858

© Copyright by Dawid Nowakowski, Łódź 2018

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2018

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.08420.17.0.M

Ark. wyd. 33,0; ark. druk. 30,375

ISBN 978-83-8142-308-3

e-ISBN 978-83-8142-309-0

<https://doi.org/10.18778/8142-308-3>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63

VI

*«Wiedz, że to przez tradycje wyróżniony jest majestat
człowieka od zwierząt polnych, a ten co od sumienia
historii się oderwał, dziczeje na wyspie oddalonej
i powoli w zwierzę zamienia się.»*

VII

*«I ci co nie podzielili boleści, ani żalu, ani weszli
kiedykolwiek w testamenta żywotów przeszłych,
wyklinają się sami na pokolenia nowe od zwyciężkiej
prawdy oddalone.» —*

VIII

*«Tak iż bywa, że na nowo proroków i na nowo
apostołów posłać im trzeba na noże ich, ażeby powrócili
w dawny prąd.».*

Cyprian Kamil Norwid, *Garstka piasku*

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów używanych w tekście	11
---	----

Wprowadzenie	13
--------------------	----

CZĘŚĆ I

Rozdział I

Pojęcie tradycji	27
1. Spór o tradycję Gadamera z Habermasem	27
2. Wróg tradycji: krytyka	35
3. Tradycja – jej wstępne definicje i podziały	47

Rozdział II

Początki	63
1. Erazm i późnośredniowieczne lęki	63
2. Od pragnienia przyjaźni do docenienia tradycji	66
3. <i>Devotio moderna</i>	71
4. Podsumowanie	83

Rozdział III

Scholastyka	87
1. Paryż	87
2. Scholastyka – jej istota i definicja	92
3. Scholastyczny ideał naukowości	98
4. Scholastyczne pojęcie tradycji	104
5. Scholastyka a przyjaźń	119

Rozdział IV

Humanizm a scholastyka	121
1. Robert Gaguin i paryski krąg humanistów	121
2. Krytyka scholastyki we wczesnym humanizmie renesansowym	123
3. Erazma krytyka scholastyki	128
4. Erazm a Gerson	142

CZĘŚĆ II

Rozdział V

Pojęcie humanizmu	149
1. Współczesne rozumienie pojęcia humanizmu	149
2. Pojęcie renesansowego humanizmu i humanizm właściwy	153
3. Erazm a humanizm	158

Rozdział VI

Czas, pamięć, historia	167
1. Historiografia i historia	167
2. Erazm jako historyk	170
3. <i>Tempus edax rerum. Tempus omnia revelat</i>	173
3. <i>Historia humana</i> i <i>historia sacra</i>	176
4. Życie i biografia. Chrystologia	190
5. Sława, unieśmiertelnienie i życie wieczne	199

Rozdział VII

Język i hermeneutyka	205
1. Mowa, język, <i>humanitas</i>	205
2. Język, rzeczy, rozum	216
3. Hermeneutyka	232
4. Wiara i rozum	246
5. <i>Sermo Dei</i>	249

Rozdział VIII

Tradycja	253
1. Biblioteka Erazma	253
2. Autorytet	260
3. <i>Copia verborum ac rerum</i> : dziedzictwo tradycji	274
4. Forma tradycji	294
5. Jedność tradycji: <i>consensus</i> i <i>concordia</i>	311

Rozdział IX

Użytkowanie tradycji	321
1. <i>Studia humanitatis</i> i humanistyczne wychowanie	321
2. Stawanie się człowiekiem i tradycja	323
3. <i>Bonae litterae</i>	328
4. Ćwiczenie się i doskonałość	333
6. Przyjaźń i <i>respublica litteraria</i>	340

CZĘŚĆ III

Rozdział X

Erazm wobec Lutra: <i>diatriba</i>	353
1. <i>Geschick</i>	353
2. Wystąpienie Lutra	364
3. <i>De libero arbitrio</i>	381
4. Gorączka	392

Rozdział XI

Erazm wobec Lutra: <i>Hyperaspistes</i>	395
1. Obrona tradycji	395
2. Warownia pierwsza: <i>claritas Scripturae</i>	401
3. Warownia druga: <i>Destruktion</i>	411
4. Warownia trzecia: <i>lex</i>	414
5. Warownia czwarta: <i>absoluta necessitas</i>	421
6. Warownia piąta: <i>Stoicorum paradoxa</i>	426
7. Warownia szósta: <i>sophistica scholasticorum</i>	434
9. Humanistyczna tradycja Erazma	437

Zakończenie	447
--------------------------	-----

Bibliografia	457
---------------------------	-----

WYKAZ SKRÓTÓW UŻYWANYCH W TEKŚCIE

- ASD – *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Amsterdam
CWE – *Collected Works of Erasmus*, Toronto
LB – *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia*, Lugduni Batavorum
OE – *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodamum*, (red.) P. S. Allen
PL – *Patrologia latina*
WA – *D. Martin Luthers Werke* (Weimarer Ausgabe)

WPROWADZENIE

*Ten kto mówi, osądzany jest jedynie przez jedną lub kilka osób,
podczas gdy ten, kto pisze, wystawia się przez to na krytykę wszystkich
i staje przed trybunałem całego świata, i każdego wieku*

Jan z Salisbury, *Metalogicon*

Początkowo zamierzałem napisać pracę o „późnym” Erazmie, to jest o ostatnich dziesięciu latach jego życia. Moją wyobraźnię ożywiła, pobudzona słowami Huizingi, hiobowa wręcz wizja myśliciela, który powoli opuszczany jest przez kolejnych przyjaciół, na którego oczach ginie tak bliska mu idea jedności chrześcijaństwa i któremu nie pozostaje już nic innego, niż zmierzyć się z nadchodzącą własną śmiercią. Nie miałem (i do dzisiaj nie mam) wątpliwości, że takie studium było potrzebne. Jeszcze w 1974 roku Wallace K. Ferguson zauważał, że ostatnie lata życia Erazma pomijane były dotąd przez niemal wszystkich biografów¹ i, o ile się orientuję, do dzisiaj ta biała plama na mapie badań nie została zapełniona. Tak więc zamierzałem początkowo napisać studium przede wszystkim historyczne – i z takim też zamysłem podjąłem się lektury *Hyperaspites I*, dzieła rozpoczynającego niejako mój obszar badawczy. Traf jednak chciał, że mniej więcej w tym samym czasie zacząłem czytać *Prawdę i metodę* Gadamera. Równoległe czytanie obu dzieł uświadomiło mi nagle, jak bardzo aktualnym myślicielem Erazm wciąż jest i jak wielkie znaczenie ma jego wizja dla dzisiejszego upadku kultury i człowieczeństwa. To właśnie wtedy narodził się pomysł niniejszej pracy, której zamysł i intencja wykraczają chyba poza badanie czysto historyczne i stawiają nas przed wciąż aktualnym dylematem dotyczącym nas samych.

Tym, od czego wyszedłem w swoich analizach, było przeświadczenie, że rozumiana szeroko tradycja jest konstytutywnym elementem ludzkiego świata i w ogóle warunkiem koniecznym dla istnienia człowieczeństwa. Tymczasem, jak wskazuje

¹ W. K. Ferguson, 1974, s. XIII.

E. Shils², powiązany ze współczesnym hedonistycznym skoncentrowaniem na doczesnym życiu jednostki i na zdarzeniach, które jej bezpośrednio towarzyszą, wzrost zainteresowania teraźniejszością, doprowadził do istotnej zmiany w obrazie świata, redukującej wagę tradycji. I choć owo pomniejszenie roli tradycji (przynajmniej od czasów Oświecenia) było naczelnym celem działalności myślicieli zmierzających do emancypacji rozumu i wyzwolenia człowieka, to jednak doświadczenia ostatnich dziesięcioleci wskazują, że skutek był dokładnie odwrotny od oczekiwań. Jak słusznie zauważył Gadamer, wolność w naszym współczesnym świecie ma coraz bardziej zawężoną przestrzeń³. Poszukując przyczyn obecnego stanu rzeczy, uznałem, że należy drążyć głębiej, niż to zazwyczaj się czyni – to jest sięgać dalej w przeszłość historyczną i docierać niżej – do samych podstaw ludzkiego bytu. W słuszności moich podejrzeń utwierdziła mnie, z jednej strony, wydana niedawno książka B. S. Gregory'ego, *Unintended Reformation*, w której autor właśnie w Reformacji dostrzegł odległe źródło nowoczesnego porządku świata, a z drugiej uwaga C. Dawsona⁴, że „żywotne zmiany w cywilizacji są zawsze związane ze zmianami wierzeń i ideałów religijnych”. Gdy do tych wczesnych intuicji dołączyła się jeszcze coraz częściej pojawiająca się dzisiaj filozoficzna refleksja, że jedną z charakterystycznych cech nowoczesności jest porzucenie przez nią retoryki, a nawet otoczenie jej wzdargą – którą to wzdargę uznał Gadamer za słabość naszej cywilizacji – zwrócenie się ku dawnemu sporowi między Lutrem i Erazmem zdało się czymś niezbędnym dla lepszego zrozumienia nas samych. Prowadzona w latach 60. i 70. minionego wieku dyskusja między Gadamerem i Habermasem, od której rozpoczynam swoje wywody, była dla mnie „namacalnym” niemal dowodem, że spór ten nigdy się nie zakończył i wciąż trwa.

Praca niniejsza jest pozycją przede wszystkim o Erazmie, którego uważam za myśliciela niedocenianego i niesłusznie spychanego w refleksji poza obszar filozofii. Tymczasem – co, jak mam nadzieję, udało mi się niżej wyartykułować – wizja Erazma okazuje się być filozofią nie tylko spójną, ale i bardziej świadomą siebie i swoich ograniczeń niż filozoficzne projekty scholastyki i nowożytnego racjonalizmu. Za kluczowe pojęcie w jej obrębie uznałem tytułowe pojęcie tradycji, które, moim zdaniem, przenika i warunkuje myślenie i postawę Erazma, zarówno w poszczególnych jego wypowiedziach, jak i w ogólnym charakterze całości. Z badaniem tego pojęcia wiązały się jednak liczne trudności, na które napotyka właściwie każdy badacz próbujący zmierzyć się z wydobyciem klarownego rozumienia Erazmiańskich idei. Faktem znanym i często opisywanym jest zupełny niemal brak u Erazma ścisłych definicji pojęć, którymi się posługuje, skutkujący często brakiem konsekwencji (albo też trudno zauważalną konsekwencją) w ich

² E. Shils, 1981, s. 11.

³ H.-G. Gadamer, 2007, s. 707.

⁴ C. Dawson, 1958, s. 251.

użyciu. Erazm, podobnie jak inni humaniści, celowo unikał żargonu naukowego i, dbając o retoryczne właściwości słowa, starał się wyrażać w uchwytnym dla *sensus communis* języku powszednim. Ponadto, co również łączyło go z resztą humanistów, rzadko kiedy ujawniał Erazm metafizyczne czy też logiczne podstawy własnej myśli, zmuszając do ich rekonstruowania w odwołaniu bądź do autorów, na których się wspierał, bądź też do ukazujących się w różnych miejscach jego pism „przeblysków” tych podstaw. Trzecią trudnością, z którą musiałem się zmierzyć, prowadząc własne analizy, była złożoność i szerokość samego pojęcia tradycji. Żadną miarą nie mogłem ograniczyć się do badania jedynie tych miejsc twórczości Erazma, gdzie używa on wyrazu *tradere* i różnych jego derywatów, gdyż oznaczałoby to radykalne zawężenie perspektywy i z pewnością skutkowałoby też zupełną niemiarodajnością uzyskanych wniosków. Stąd też przyglądałem się również innym pojęciom, czy to wchodzących w obręb szerokiego rozumienia pojęcia tradycji, czy to warunkujących kształt owego rozumienia – takim jak pojęcie autorytetu, *consensusu*, naśladownictwa, historii czy języka. Za istotne uznałem również wydobywanie istotnych momentów pojęcia tradycji Erazma przez zestawianie jego rozumienia tradycji z tradycjami, z których się wywodził lub z którymi polemizował. Jako narzędzia używałem w tych porównaniach naszkicowanej przez siebie w pierwszym rozdziale prowizorycznej typologii tradycji. Wreszcie, ogromnym utrudnieniem badania Erazmowego pojęcia tradycji jest brak w jego twórczości jednoznacznie poświęconego temu zagadnieniu traktatu bądź też grupy traktatów, co oznaczało, że sferą poszukiwań musi być niemalże cały *corpus* jego dzieł, włącznie z obszernym zbiorem listów. Badanie to, o ile się orientuję, jest badaniem pionierskim, gdyż jak dotąd nie powstała żadna monografia, która omawiałaby Erazmowe pojęcie tradycji w sposób wyczerpujący. Najbardziej zbliżonymi do poruszanych przeze mnie w tej pracy treści są artykuł J. K. McConica, *Erasmus and the Grammar of the Consent*, zamieszczony w jubileuszowym zbiorze z 1969 roku *Scrinium Erasmianum*, i opublikowana w 2001 roku książka K. Eden, *Friends Hold All Things in Common*. Założeniem mojej pracy była, często podkreślana przez niego samego, stałość poglądów Erazma. Uważam, że udało mi się, na przestrzeni czasu, utrzymać zasadniczy trzon własnej myśli i jedyne, co rzeczywiście się w niej zmieniało, to obszary zagadnień, które poruszał Erazm w różnych okresach swego życia, w zależności od zmieniających się okoliczności.

Krytyka Lutra pojawia się dopiero w trzeciej części niniejszej pracy i jej wprowadzenie służyć ma przede wszystkim uwyrażnieniu swoistości Erazmowego pojęcia tradycji, jak i wskazaniu na istotowe pokrewieństwo myślenia Lutra z myśleniem nowoczesnym. Celowo starałem się zachować takie proporcje, gdyż nie zależało mi na napisaniu kolejnej książki przedstawiającej jedynie negatywne konsekwencje pracy krytyki dla człowieczeństwa i kultury, ale chciałem ukazać również pewien program pozytywny. Czy propozycja Erazma, jaką jest jego wizja tradycji, wciąż może być w pełni aktualna jest tematem dyskusyjnym i wymaga

z pewnością dalszych jeszcze analiz. Tym jednak, o czym nie mam najmniejszych wątpliwości, jest to, że wciąż jest ona atrakcyjna i inspirująca. Nie ukrywam też, że w pisaniu tej pracy przyświecał mi również praktyczny cel, jakim było uczynienie proponowanej przez Erazma wizji tradycji i filozofii czymś „poręcznym”, tak by czytelnik mógł jego rady i sugestie zastosować we własnym życiu. Choć uzyskany efekt daleki jest najpewniej od oczekiwanego ideału, chciałem by praca ta była po części czymś na kształt „podręcznika obsługi tradycji”, a zarazem obsługi siebie i pielęgnowania człowieczeństwa. Wieńczące moje analizy refleksje nad nowoczesnością są tym samym ostrzeżeniem i pobudką zachęcającymi do – by użyć chwytliwego tytułu niedawnej książki Sloterdijka – „odmiany swego życia”. Na ile było to możliwe, starałem się zachować trudną równowagę między naukowym dyskursem uniwersyteckim i bardziej osobistą refleksją; w równym stopniu starałem się o rzetelne przedstawienie poglądów Erazma, co o uobecnienie na kartach tej pracy żywego Erazma, tak by czytelnik mógł nawiązać z nim przyjacielską więź. Jeśli udało mi się osiągnąć te zamierzenia choćby w minimalnym stopniu, moja praca nie była zbyteczna.

W pracy tej bronię wielu tez, z których do najważniejszych należą następujące: 1) pojęcie tradycji pełniło w obrębie myślenia Erazma istotną rolę i w związku z tym, zasadne jest określanie go mianem „konserwatysty”; 2) docenienie różnorodności w Erazmowym pojęciu tradycji nie było równoznaczne z zaprzeczeniem istnienia obiektywnej metafizycznej hierarchii; 3) Erazmiański humanizm nie oznaczał bezwarunkowej akceptacji każdej postawy ludzkiej i nie kierował się ku bezgranicznej wolności i tolerancji; 4) Luter swą teologią stworzył warunki dla wyłonienia się postawy nowoczesnej; 5) spór Erazma z Lutrem nie dotyczył jedynie kwestii wolnej woli, a jej zagadnienie nie było nawet punktem centralnym tego sporu; 6) spór Erazma z Lutrem jest sporem ponadczasowym i że właśnie obecnie ujawnia się on ze wzmoczoną siłą; 7) humanizm jest nie tylko jednym z ważniejszych kierunków filozoficznych, ale, być może, jest również kierunkiem najbardziej słusznym.

Praca składa się z trzech zasadniczych części. Pierwsza z nich poświęcona jest wstępnemu naszkicowaniu podstawowych pojęć, jak również określeniu miejsca Erazmiańskiej tradycji humanistycznej w obrębie innych tradycji – tradycji scholastycznej i tradycji monastycznej. Druga część pracy jest członem centralnym i zawiera dokładne omówienie pojęcia tradycji Erazma we wszystkich jej aspektach. Trzecia część pracy poświęcona jest krytyce tej tradycji ze strony Lutra i dewaluującej tę krytykę obronie Erazma.

Rozpoczynający część pierwszą rozdział zaczyna się od przywołania polemiki między tradycjonalistycznym Gadamerem i krytycznym Habermasem. Polemika ta jest żywym świadectwem, że kwestie poruszane w sporze między Erazmem a Lutrem nigdy nie straciły na aktualności i że spór ten, mniej czy bardziej jawnie, towarzyszył dziejom europejskiej myśli ostatnich pięćuset lat. Gadamer,

podobnie jak Erazm wcześniej, występuje tutaj jako obrońca autorytetu i wspólnej tradycji, czyniąc z nich niezbywalny warunek bycia człowieka, czyli rozumienia. Habermas zaś, przypominając w tym Lutra, sprzeciwia się uznaniu tego paninterpretacjonizmu i odwołuje się do instancji transcendentальной, w postaci regulatywnych zasad racjonalnego dyskursu i metainstytucji. W dalszych częściach tego preliminaryjnego rozdziału przedstawiam dwie główne postaci tego historycznego dramatu: krytykę i tradycję. Omawiam genealogię krytyki, jej formę i konsekwencje, do których swą konsekwentną pracą doprowadziła. Następnie, zarysowawszy zakładaną w krytyce wizję historii jako cięć i zerwań, przechodzę do wspierającej się na idei ciągłości historii tradycji. Przedstawiam etymologię tradycji, jej znaczenie dla trwałości cywilizacji i istotową budowę. W końcowej części rozdziału wprowadzam również prowizoryczną typologię tradycji, pozwalającą na określenie miejsca, jakie w obrębie różnych jej form zajmuje tradycja humanistyczna i zrozumienie natury napięć między różnymi tradycjami. Typologia ta ujawnia również powody, dla których to właśnie tradycji humanistycznej oświeceniowa krytyka zagraża najbardziej.

W rozdziale drugim skieruję swoją uwagę ku późnośredniowiecznej rzeczywistości, w której przyszło Erazmowi urodzić się i stawiać intelektualne pierwsze kroki. Opisuję tradycję *devotio moderna* i doświadczenia monastyczne Erazma, które nie pozostały bez wpływu na jego późniejszy stosunek do scholastyki i humanizmu. Przedstawiam wreszcie dwa naczelnym motywy kierujące od samego niemalże początku jego poszukiwaniami, to jest pragnienie miłości (czy też przyjaźni) i obawa przed śmiercią. Oba te motywy odnajdą swe spełnienie w późniejszym odkryciu bogactwa tradycji humanistycznej, która okaże się zarówno miejscem zawiązywania się najdoskonalszych przyjaźni, jak i przestrzenią osiągnięcia nieśmiertelności. Te związki z kulturą monastyczną i z ruchem *devotio moderna*, zgodnie zresztą ze słowami samego Erazma, wielokrotnie stwierdzającego zasadniczą stałość swojej pobożności na przestrzeni czasu, określam mianem „pewnych praform jego myśli”, które kierowały intuicjami religijnymi Erazma i definiowały jego rozumienie chrześcijaństwa. To właśnie tutaj leżą, moim zdaniem, najwcześniejsze źródła pojmowania przez Erazma tradycji jako moralnie użytecznej, które swoje pełniejsze dopełnienie znalazły w odkrytej przez niego później praktycystycznej filozofii Plutarcha. W dalszej części rozdziału omawiam, na przykładzie dwóch dzieł Erazma, *De contemptu mundi* i *Enchiridionu*, zasięg i charakter tego wpływu idei *devotio moderna* na kształtowanie się poszczególnych właściwości jego pojęcia tradycji, zwłaszcza w jej wczesnej formie. Rozdział kończę, odwołując się do wcześniejszej typologii, omówieniem różnic zachodzących między tradycją *devotio moderna* a tradycją humanistyczną.

Trzeci rozdział dotyczy, przede wszystkim, natury scholastyki jako pewnego weberowskiego typu idealnego czy też uniwersalnej struktury myślenia. Rozdział ten rozpoczynam od opisu historycznych okoliczności zetknięcia się

Erazma ze scholastyką – jego pobytu w Paryżu i kontaktach z uniwersyteckim środowiskiem. Wskazuję też na trwającą przynajmniej przez pierwsze trzydzieści lat życia Erazma ciągłość jego monastyczno-dewocyjnych doświadczeń. W kolejnej części trzeciego rozdziału staram się określić właściwe miejsce scholastyki w przestrzeni dziejów filozofii, z jednej strony, abstrahując (w miarę możliwości) jej istotę od czysto historycznych uwarunkowań jej treści i z drugiej, wskazując na jej genealogię. Omawiając dalej scholastyczny ideał naukowości, koncentruję się na trzech jego elementach: przedmiocie badania, języku badania i relacji między nimi. W trzeciej części tego rozdziału, poświęconej scholastycznemu pojęciu tradycji, określam charakter odnoszenia się metody scholastycznej do przeszłości. Za szczególnie trafny i użyteczny dla rozważań tej części uznaję dokonany przez Jeana Leclercq'a podział na średniowieczne monastyczne i średniowieczne scholastyczne. Zestawienie odmiennych postaw wobec tego samego przedmiotu (tradycji chrześcijańskiej), pozwoliło lepiej unaocznic cechy swoiste scholastyki. Rozbieżności te omawiam na zestawie trzech współrzędnych: współrzędnej pojmowania autorytetu, współrzędnej uznawanej egzegezy i na współrzędnej pojmowania historii. Końcowa część tego rozdziału poświęcona jest przemianom, jakim w obrębie tradycji scholastycznej podległa, tak ważna dla tradycji monastycznej, przyjaźń.

Rozdział czwarty poświęcony jest napiętym relacjom, jakie tworzyły się między scholastyką a humanizmem. Po zarysowaniu krótkiego historycznego szkicu dotyczącego okoliczności zetknięcia się Erazma z grupą humanistów Gaguina, przechodzę do przedstawienia najważniejszych, by tak rzec, paradygmatycznych, przykładów wczesnej humanistycznej krytyki scholastyki w Renesansie włoskim. Krytyka ta nie pozostała bowiem bez wpływu na stosunek Erazma do scholastyki. Stosunek ten omawiam w dalszej części rozdziału na przykładzie pięciu dzieł Erazma – *Antibarbari*, *Pochwały głupoty*, *Metody teologii*, *Apologia contra Latomi dialogum* i *Declarationes*, rozciągających się na cały niemal okres jego twórczości. Celem mojej argumentacji w tej części jest umocowanie humanistycznej krytyki Erazma w perspektywie tego, co Farge określił mianem „walki o dusze”. Staram się wykazać, że, wbrew pojawiającym się niekiedy opiniom, spory między humanizmem i scholastyką ani nie miały czysto estetycznego charakteru, ani też nie były jedynie przejawem sporu fakultetów, lecz dotyczyły najbardziej istotnych dla człowieka spraw moralności i religii. Był to spór między światopoglądami, w którym to raczej scholastyka niż humanizm, miała rewolucyjny charakter, podczas gdy humanizm skłaniał się ku konserwatywnemu tradycjonalizmowi. Spór ten nie tylko pozwolił humanizmowi na lepsze zrozumienie własnego charakteru, ale także wydobyl jego zadziwiająco niekiedy bliskość do teologii monastycznej. W końcowej części czwartego rozdziału kieruję swoją uwagę na znaczenie, jakie dla Erazmowej krytyki scholastyki miała myśl, opowiadającego się za tą teologią (nazywaną przez niego teologią mistyczną), Gersona.

Część drugą niniejszej pracy rozpoczyna rozdział piąty, zatytułowany „pojęcie humanizmu”, choć może, jeśli wziąć pod uwagę sposób przedstawiania tego pojęcia, lepszy byłby, nawiązujący do Weбера, tytuł „duch humanizmu”⁵. Przedstawiając bowiem pojęcie „humanizm”, nie dostarczam jego klasycznej definicji, lecz raczej próbuję przybliżyć je przez przedstawienie okoliczności jego użycia i przyczyn częstego jego niezrozumienia. Na dobrą sprawę, cała druga część mojej pracy może zostać potraktowana jako rozwinięta definicja humanizmu. Ufam, że przeczytanie rozdziałów tej części sprawi, że czytelnik będzie rozumiał czym humanizm jest, nawet mimo tego, że nie zawsze będzie w stanie przedstawić to w precyzyjnej formule. Pierwsze dwie części piątego rozdziału omawiają współczesne perypetie związane z filozoficznym rozumieniem humanizmu i wskazują na reperkusje tych perypetii w obrębie studiów nad Renesansem. Trzecia jego część poświęcona zaś jest uzasadnieniu miejsca, jakie w obrębie humanistycznej tradycji zajmuje Erazm z Rotterdamu, jak i znaczeniu, jakie tradycja humanistyczna miała dla niego samego.

Rozdział szósty porusza zagadnienie Erazmowego rozumienia czasu i historii. Nie ulega wątpliwości, że rozumienie to miało istotny wpływ na jego pojęcie tradycji. W początkowych partiach rozdziału omawiam problematyczność zagadnienia historii i historiografii i wskazuję na miejsce, jakie w jej obrębie zajmuje historiografia humanistyczna. Następnie, zarysowawszy proces rozbudzenia zainteresowania nią w Renesansie, przedstawiam Erazma jako historyka, opisuję jego historyczną metodę i dzieła, które można zaliczyć do dzieł historycznych. Wskazuję też na dramatyczność samego procesu historycznego, który u ludzi rozgrywa się w napięciu między wszystko niszczącym czasem i, starającą się uwiecznić to, co nietrwałe, pamięcią. W kolejnej części rozdziału przedstawiam obecne u Erazma dwa oglądy historii – spojrzenie na historię oczyma cielesnymi, skutkujące ludzkim ujęciem historii, i spojrzenie na historię oczyma wiary, będące teologią historii. Dalsze partie rozdziału poświęcone są postrzeganiu przez renesansowych humanistów i Erazma czasowej i skończonej kondycji życia człowieka. Przedstawiam tutaj bardzo ważne dla dalszych rozważań pojęcie natury człowieka (rozumianej jako pewien kompleks temperamentalny czy charakter), która to natura ujawnia się w czasie i której spójność decyduje o tożsamości jednostki. Na przyjęciu obecności wielości natur ludzkich zasadać się będzie (tak istotne dla Erazmowego rozumienia tradycji) pojęcie różnorodności. Biografia człowieka jest dla Erazma przede wszystkim ścieraniem się tej zawartej w charakterze indywidualności ludzkiej ze zmiennością zewnętrznego losu. Nic tak dobrze też nie przyczynia się do poprawy moralności, jak przedstawienie tego ścierania się: na tym polega, zdaniem Erazma, moralna prawda i szczególnie autorytet historii (również świętej). W tej to perspektywie ukazuję znaczenie, jakie

⁵ Por. M. Weber, 2010, s. 31 i n.

dla praktycystycznej filozofii chrześcijańskiego humanizmu Erazma miał żywot Jezusa Chrystusa. Rozdział kończę omówieniem ambiwalentnego znaczenia sławy i unieśmiertelnienia, których wartość i znaczenie przedstawia się odmiennie, w zależności od tego, czy rozpatrujemy je w perspektywie doczesnej czy też religijnej; ambiwalencja ta jest w myśli Erazma dobrze widoczna.

Tak jak szósty rozdział dotyczył historycznej przestrzeni, w której odbywa się tradycja, tak rozdział siódmy dotyczy jej szczególnego wehikułu, jakim jest słowo i w ogóle rozumiane znaczenie. Swoje rozważania nad językiem i hermeneutyką rozpoczynam od wskazania na renesansowe odnowienie dawnej definicji człowieka, która za cechę istotną uważała przede wszystkim obdarzenie mową. Zdaniem Erazma, mowa została dana człowiekowi nie tylko po to, by mógł ujawnić on swoje poglądy i zamiary drugiemu człowiekowi, ale także, by mógł ukazać swoją konkretną naturę – co znajduje swoje odzwierciedlenie w różnaitości stylów literackich. W dalszej części rozdziału omawiam różne sposoby użycia języka i znaczenie, jakie język pełni w obrębie ludzkich społeczności. W drugiej części rozdziału przechodzę do trudnej badawczo kwestii, jaką jest filozoficzna teoria języka renesansowych humanistów. Opierając się na źródłowych dla Erazma tekstach Cyserona, Kwintyliana, Lorenzo Valli i Rudolfa Agricoli, próbuję zrekonstruować jego koncepcję języka, a więc logikę jego myśli i, co za tym idzie, logikę samej tradycji. Trzecia część, poświęcona hermeneutyce, omawia humanistyczne problemy z przekładem i szeroko rozumianą interpretacją. Przedstawiam w niej to, co w rozdziale dziewiątym określam mianem „lekcji czytania” Erazma. Istotne miejsce w jej obrębie zajmuje sztuka alegorezy i rola alegorii w ogóle, jak również znaczenie koła hermeneutycznego dla dzieła interpretacji. W kolejnej części, podkreślając ściśle chrześcijański wymiar myśli, wskazuję na znaczenie, jakie w jego teorii poznania pełni wiara, będąca swego rodzaju wydoskonaleniem rozumu. Rozdział kończy, niczym koda, ukazanie Erazmowej koncepcji *Sermo*, wedle której właściwą naturą Boga jest to, że pragnie on komunikować się z ludźmi i że czyni to na wiele sposobów. W owej trwającej wiecznie rozmowie między boskimi Osobami odnajduje Erazm potwierdzenie i umocowanie swego przekonania o dialogicznej naturze ludzkiej rzeczywistości.

Rozdział ósmy, poświęcony tradycji *sensu stricto*, jest rozdziałem centralnym pracy. To na niego niejako wskazują i jego przygotowują wszystkie wcześniejsze rozdziały. Erazmowe pojęcie tradycji nie tylko wspiera się bowiem na jego rozumieniu historii i języka, ale także tworzy się w opozycji do tradycji scholastycznej i w nawiązaniu do tradycji monastycznej. Rozdział ten rozpoczynam od przedstawieniu Erazmowej biblioteki, która doskonale odzwierciedla zakres i naturę jego zainteresowań. Następnie przechodzę do omawiania, kluczowego dla pojęcia tradycji, pojęcia autorytetu. Korzystając z klasyfikacji autorytetów Vivesa, omawiam poglądy Erazma w odniesieniu do dwóch grup autorytetu – autorytetu o boskim pochodzeniu i autorytetu o ludzkim pochodzeniu. Kolejna część

omawia dziedzictwo tradycji, jej różnorodność i nieprzemijającą świeżość, którą Erazm, za innymi autorami, często porównywał do wiecznie kwitnącego ogrodu. W części tej wprowadzam, posiłkując się przede wszystkim uwagami Erazma z *Polecanego spisu lektur*, analogiczne do tego z *Metody teologii*, pojęcie kręgów: najmniejszy krąg tradycji, mały krąg tradycji, pełny krąg tradycji – i pokazuję, jak kręgi te mają się do rozwoju duchowego jednostki. Przedstawiam tutaj również treść poszczególnych kręgów i autorów, którzy się do nich wliczają. W części poświęconej formie tradycji wskazuję na jej szeroko rozumiany chrystocentryzm i szczególnie mocno u Erazma widoczne zanurzenie tradycji w historycznym byciu człowieka. Przedstawiam jej historyczny kształt wynikający z natury funkcjonujących w jej obrębie podmiotów i rysujące się wewnątrz tradycji napięcia. Omawiam też swego rodzaju ontologiczną budowę tradycji, wskazując na występujące w jej obrębie „byty pierwotne” i „byty pochodne” oraz na obecną u Erazma teorię imitacji. Ostatnią część ósmego rozdziału poświęcam zagadnieniu jedności tradycji i sposobu osiągania w jej obrębie zgody. Przedstawiam w niej specyfikę Erazmowego rozumienia pojęć *consensus* i *concordia*. Wskazuję również na eschatologiczny kontekst tego drugiego pojęcia i na znaczenie doczesnego Kościoła jako swego rodzaju *transitus ad aeternum*, w którym zgoda, choć postępuje w czasie, swe spełnienie znajduje dopiero w wieczności. Kościół jest dla Erazma tym miejscem, w którym tradycja uzyskuje swą największą jedność, stąd też określał w tym rozdziale myślenie Erazma mianem wspólnotowego.

W rozdziale dziewiątym wskazuję na ogromne znaczenie, jakie pełni tradycja w obrębie Erazmowego rozumienia człowieczeństwa. Rozdział ten jest niejako uzasadnieniem prominentnego miejsca, jakie zajmuje tradycja w filozofii Erazma. Człowieczeństwo nie było bowiem czymś danym człowiekowi od razu i na zawsze w całej swej pełni, ale raczej stanowiło efekt długotrwałych ćwiczeń i pracy nad sobą. Tradycja zaś była nośnikiem wiedzy o sposobach wydobywania tego człowieczeństwa w obrębie istoty ludzkiej. W świecie literatury najpełniej to zadanie pełniły *bonae litterae*, którym poświęcam osobny podrozdział. Podrozdział ten jest, w swej części, powtórzeniem tego, co wygłosiłem na organizowanej przez Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w 2012 roku konferencji o Plutarchu. W kolejnym podrozdziale przechodzę do omówienia owego praktycznego oddziaływania literatury w obrębie ludzkiej duszy. Przedstawiam filozofowanie jako, rozpoczynającą się od wsłuchania w przekaz tradycji i pozwalającą na uwnętrznienie odebranych treści, przemianę duszy („internalizacja tradycji”), która to przemiana, uzewnętrzniająca się później w działaniu, staje się wreszcie etyką zrealizowaną („realizacja tradycji”). W ostatniej części dziewiątego rozdziału powracam do rozpoczętego w rozdziale drugim wątku przyjaźni i wyjaśniam, w jaki sposób humanistyczna tradycja pozwoliła Erazmowi na jej zdobycie. Jednocześnie wykazuję, że owo naturalne dla człowieka pragnienie przyjaźni i odnajdywanie przyjaźni prawdziwej tylko w przyjaźni opartej na cnocie, były prawdziwym

spiritus movens całej tradycji. Rozdział kończę omówieniem Erazmiańskiego projektu *respublica litteraria* jako społeczności ćwiczących się w doskonałości przyjaciół i wskazuję na pewne nieporozumienia, które wiążą się ze współczesnym rozumieniem tego pojęcia.

Ostatnia część pracy poświęcona jest postawie Erazma wobec nowej teologii Lutra, jego obronie tradycji przed krytyką Reformacji. W rozdziale dziesiątym opisuję okoliczności, w jakich zetknął się Erazm z myślą Lutra, i jak rozwijała się jego postawa wobec niego. Ich spotkanie i późniejsze starcie ujmuję z perspektywy sztuki świata z rozpisanymi dla wszystkich rolami: Luter jawił się w niej niczym przeznaczenie Erazma. Sprawy Lutra, z uwagi na jej rozmach i wpływ na przestrzeń publiczną, zmieniającą dotychczasowy ład w czyste szaleństwo, po prostu nie można było pominąć. Zamiast jednak otwartej walki nawoływał Erazm, w tym wczesnym okresie, do przywrócenia warunków umożliwiających dyskusję. Z tej to właśnie przyczyny rozdział ten, idąc za pełnym tytułem traktatu o wolnej woli, nazwałem „diatrybą”, bowiem relacja, w którą pragnął Erazm traktatem tym wpisać Lutra, była relacją umiarkowanej rozmowy prowadzonej w obrębie tradycji.

Jedenasty rozdział opisuje zmianę postawy, jaka dokonana się w Erazmie wówczas, gdy Luter swoim *De servo arbitrio* odrzucił to zaproszenie do rozmowy. Erazm swym *Hyperaspistes* wyszedł naprzeciw swemu przeznaczeniu. Treść traktatu omawiam wyróżniając trzy zasadnicze jego merytoryczne części: pierwszą część, w której Erazm niejako dekonstruuje obraz Lutra jako osoby moralnie dobrej, drugą część negatywną, w której Erazm burzy kolejno sześć „warowni” Lutrowej teologii i trzecią, będącą przedstawieniem pozytywnego rozwiązania Erazma. Z uwagi na to, że *Hyperaspistes* jest dziełem ściśle polemicznym, jego nauka negatywna czy też krytyczne ustosunkowanie do nauki Lutra, jest jego częścią zasadniczą, części tej poświęcam najwięcej miejsca w swoim omówieniu. Przy każdej z warowni omawiam istotę koncepcji Lutra, zarzuty Erazma i wpływ tej koncepcji na późniejszą nowożytność. W rozdziale tym staram się unaocznić moment, w którym drogi świata klasycznej uczoneści i zorientowanej na przyszłość nowoczesności, rozchodzą się.

Zbliżając się do końca tego wprowadzenia pragnę jeszcze wyrazić wdzięczność tym wszystkim, którzy przyczynili się do tego, że praca ta mogła ujrzeć światło dzienne. Na pierwszym miejscu podziękowania należą się Panu Profesorowi Markowi Genslerowi, który wykazywał się, w stosunku do mnie, wielką cierpliwością i z wielką życzliwością odnosił się do snutych przeze mnie refleksji, nawet jeśli nie ze wszystkimi moimi pomysłami się zgadzał. Dziękuję również Panu Profesorowi Markowi Grygorowiczowi, którego oddziaływaniu zawdzięczam nieślabnące z czasem zainteresowanie filozofią Renesansu i pod którego przewodnictwem pisałem poświęconą Erazmowi pracę magisterską. W dalszej kolejności podziękowania należą się niezwykle uprzejmym pracownikom i pracownikom

bibliotek, którzy nie szczędzili sił i chęci w dostarczaniu niezbędnych mi przy pisaniu woluminów; szczególnie pomocne były dwie osoby – Pani mgr Aleksandra Chruściel i Pani mgr Agnieszka Wiśniewska-Adamus, za co serdecznie dziękuję. Serdecznie dziękuję również dr. Maciejowi Ptaszyńskiemu z Uniwersytetu Warszawskiego za udostępnienie mi artykułu J. K. Farge’a, a także mgr. Michałowi Janiakowi za długie i inspirujące rozmowy. O wybaczenie proszę też przede wszystkim najbliższych, którzy często i niezасłużenie narażeni byli na nieprzyjemności wywoływane przez moją trudną naturę. A przecież, jeśli podjąłem się już znojów pisania, uczyniłem to dobrowolnie i tylko na mnie powinien spoczywać ciężar tego obowiązku.

Atque adeo similis propemodum conditio est, tollentium liberos & scribendos libros. Tuendum, emendandum, quod scripseris, & tamen non est, quem incusemus, cum nobis liberum sit dormire⁶.

I na koniec jeszcze parę uwag „technicznych”. Wszędzie tam, gdzie cytuję nietłumaczoną dotąd na język polski literaturę, tłumaczenia są zawsze mojego autorstwa. W przypisach podaję tylko nazwisko autora, rok wydania i stronę lub – w przypadku pozycji klasycznych, nazwisko autora, tytuł i stronę, odsyłając po bardziej szczegółowe informacje do zamieszczonej na końcu pracy bibliografii. Gdy przywołuję jakiś tekst „z drugiej ręki”, nie umieszczam jego tytułu w bibliografii, tylko podaję go w przypisie. Jeśli bezpośrednio po wystąpieniu w tekście cytatu nie pojawia się przypis o jego źródle, źródłem tym jest to, które pojawia się w najbliższym kolejnym przypisie. Unikałem też dość sztucznego, moim zdaniem, zabiegu, polegającego na oznaczaniu nawiasem klamrowym pierwszej litery cytowanego tekstu wtedy, gdy następuje zmiana wielkości litery – np. gdy, stojące na początku zdania i rozpoczynane wielką literą słowo z cytatu, w oryginalnym tekście występowało w środku zdania i było pisane małą literą (np. po średniku). Wreszcie, zdarzało mi się, w przypadku cytowań „urywków” zdań, zmieniać nieco ich formę gramatyczną (np. uzgadniając przypadki) po to, by dostosować je do ciągłości wywodu; jednakże zawsze dbałem o to, by w takich wypadkach nie naruszyć ich sensu.

Łódź, 25 czerwca 2016 r.

⁶ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, IVV,8 (*Spontanea molestia*), CWE, t. 36, s. 144, LB, t. II, kol. 1055d.

CZĘŚĆ I

ROZDZIAŁ I

POJĘCIE TRADYCJI

*Przyszłość bez przeszłości jest nieważna.
A nadzieja bez podstaw – bez tego, co istnieje przed nadzieją,
jak również przed nami – jest tylko innym imieniem dla rozpaczy*
Joseph Pieper, *Herkunftslose Zukunft und Hoffnung ohne Grund?*

1. Spór o tradycję Gadamera z Habermasem

Gdy w 1959 roku Hans-Georg Gadamer kończył swą obszerną książkę *Prawda i metoda*, nie podejrzewał nawet, jak wielką w przyszłości wywoła ona burzę i jak liczne wokół niej powstaną spory¹. Jak sam później wspominał², w czasie pisania ogarnęły go nawet obawy, „czy aby nie przyszła ona «za późno»” i czy poruszany w niej temat dziejów i tradycji jest jeszcze wciąż aktualny. Tak naprawdę, przynajmniej do roku 1967, roku, w którym ukazała się rozprawa Habermasa, wiódł Gadamer typowy żywot skromnego akademickiego profesora, oddającego się pracy nad rozlicznymi polami historii filozofii, bez aspiracji i roszczeń do bycia uznanym filozofem.

Punktem wyjścia dla rozważań Gadamera w *Prawdzie i metodzie* było dokonane przez Heideggera odkrycie charakteryzującej podmiot dziejowości, która ujawnia się przede wszystkim w fenomenie rozumienia. Rozumienie okazało się być nie tylko jednym ze sposobów zachowania podmiotu, ale przede wszystkim sposobem bycia samego *Dasein*. Skoro zatem już istnienie podmiotu przyjmuje postać rozumienia, rozumienie musi obejmować – pisze Gadamer – wszelkie doświadczenie i świata i siebie³. Filozoficzne zadanie opisanego natury tego doświadczenia przyjmuje zaś postać hermeneutyki. Hermeneutyka, której imię figuruje w podtytule dzieła, jest więc – jakkolwiek paradoksalnie może to zabrzmieć – próbą zrozumienia dziejowości samego zrozumienia⁴.

¹ Por. J. Grondin, 2007, s. 308–309.

² H.-G. Gadamer, 2007, s. 720.

³ *Ibidem*, s. 6.

⁴ *Ibidem*, s. 367.

Widzimy, że już sam hermeneutyczny projekt Gadamera wpisany jest w krąg rozumienia, okreśłany przez niego jako „wspólna gra ruchu tradycji i ruchu interpretatora”⁵. Oznacza to, że również najbardziej wyrafinowane badanie, jakim bez wątpienia jest badanie filozoficzne, z konieczności poruszać się będzie na tym samym poziomie, co jego przedmiot. Poziom metarefleksji, z uwagi na dziejowość i skończoność reflektującego podmiotu, jest tutaj nieosiągalny.

Płaszczyzną, na której porusza się rozumienie i poza którą nie może nigdy wykroczyć, jest język, którego „uniwersalizm – jak pisze Gadamer – kroczy obok uniwersalizmu rozumu”⁶. Rozumienie z językiem związane jest w dwojaki sposób: po pierwsze, zawsze dotyczy ono tego, co językowe, i po drugie, samo przyjmuje językową postać⁷. Nie odmawia się tutaj, co prawda, wykraczania poza określony język, ale każdorazowo wyższa ogólność, na jaką się rozum wykraczając wznosi, sama jest ukształtowana językowo⁸. Tym samym, słusznie zauważa Gadamer, że „językowe doświadczenie świata jest absolutne”⁹. Można więc powiedzieć, że to przekonanie zgodne jest, w zasadzie, z tezą Wittgensteina o tożsamości granicy języka i świata, przy tym jednak zastrzeżeniu – co zbliża Gadamera do „drugiego” Wittgensteina – że tworzony w ten sposób horyzont nie jest czymś raz na zawsze ustalonym, lecz jest on uwarunkowany historycznie, o nieustannie zmieniającym się położeniu i zakresie¹⁰. Za to historyczne uwarunkowanie horyzontu

⁵ *Ibidem*, s. 403.

⁶ *Ibidem*, s. 542.

⁷ Por. *ibidem*, s. 535, 636–637. Czy oznacza to zatem, że rozumienie można utożsamić z językiem? Choć odpowiedź taka byłaby najprostszym rozwiązaniem sprawy, to jednak Gadamer ma pełną świadomość, że prostota ta byłaby zwyczajnie uproszczeniem. To nie przypadek, że nigdzie w pismach Gadamera nie znajdziemy klarownej definicji tego pojęcia (por. P. Dybel, 2004, s. 71). Wydaje się bowiem, że gdyby rozumienie było językiem, mielibyśmy tutaj do czynienia z bytem-w-sobie i zarazem z bytem-dla-siebie, co – jak przekonująco dowiódł J.-P. Sartre (2007, s. 135–136) – jest niemożliwe. Tak więc zasadne wydaje się uznanie, że rozumienie samo w sobie stoi poza językiem (jako dla siebie samego nie w pełni przejrzyste) i dlatego też, jeśli gdziekolwiek pojawia się u Gadamera przeblęsk transcendencji, to najbardziej chyba w rozumieniowym sposobie bycia podmiotu.

⁸ „Wysiłek rozumienia i interpretacji pozostaje zawsze sensowny. Przejawia się w nim wyższa ogólność, z jaką rozum wznosi się ponad ograniczenia każdego języka”, H.-G. Gadamer, 2007, s. 543. Gadamer przez „każdego języka” rozumie „każdego jednego języka”; Habermas – jak będziemy mieli okazję niebawem się przekonać – przekreśli to na formułę „wszystkich języków”.

⁹ *Ibidem*, s. 605.

¹⁰ *Ibidem*, s. 415–421. Wydaje się, że u Gadamera pojęcie „świata” i pojęcie „horyzontu” można stosować zamiennie. Warto tu jednak zwrócić uwagę (choć Gadamer wątku tego nie rozwija) na możliwość konstytuowania się horyzontu nie tylko ograniczonego do jednostki, ale również horyzontu określonej grupy, będącego wypadkową

odpowiada kluczowa dla gadamerowskiej filozofii zasada dziejów efektywnych – inaczej mówiąc, wciąż żywe i aktualnie obecne oddziaływanie przeszłości¹¹.

Cóż to oznacza dla poszukiwanego przez nas pojęcia tradycji? Oznacza przede wszystkim dwie rzeczy: pierwsza to ta, że, zdaniem Gadamera, od tradycji w pełni uwolnić się nigdy nie będziemy w stanie, druga – że tradycja jest nie tylko nieusuwalna, ale też poznawczo użyteczna. Wbrew przesądom Oświecenia, zaprzecza Gadamer w swoich wywodach antynomii rozumu i autorytetu, podkreślając jednocześnie historyczny wymiar samego rozumienia¹². Skoro bowiem, zgodnie z hermeneutycznym projektem Gadamera, niemożliwe jest istnienie przekraczającego dziejowość czystego rozumu, wszelki akt refleksji zawsze wychodzi z mniej lub bardziej uświadomionych przesądów. Tym samym, będący źródłem tych przesądów autorytet, niejako z natury rzeczy, złączony jest z rozumnością prawdziwie dialektyczną i bynajmniej nie antytetyczną, więzią. Rozum, w swym działaniu, opiera się na, mających źródło w autorytecie, przesądach; autorytet zaś swój poznawczy prymat zawdzięcza dobrowolnemu uznaniu przez rozum wyższości osądu tego, co przedrozumne¹³. Ta relacja pomiędzy rozumem i autorytetem stanowi filozoficzne uprawnienie tradycji jako takiej. Jak pisze Gadamer,

pierwszym ze wszystkich warunków hermeneutycznych pozostaje więc przedrozumienie, które rodzi się w „mieć-do-czynienia” z daną rzeczą. Na jego podstawie określa się, co można uznać za jednolity sens a tym samym za zastosowanie wstępnego uchwycenia pełni. [...] Hermeneutyka musi wychodzić od tego, że kto chce rozumieć, jest związany z rzeczą, która na drodze przekazu tradycji wyraża się w języku, i ma lub uzyskuje kontakt z tradycją, od której ów przekaz płynie¹⁴.

To, że takie stanowisko nie mogło spodobać się spadkobiercy szkoły frankfurckiej, zwolennikowi marksistowskiej i psychoanalitycznej krytyki społecznej, stanie się oczywiste, gdy tylko przypomnimy sobie postawę względem tradycji,

poszczególnych horyzontów jej członków, wtórnie oddziałującą – w kręgu rozumienia! – na stanowiące o nim horyzonty. Jeśli tak, pojęciem „świat” w sensie ścisłym można by określić granice wszystkich możliwych horyzontów, a więc wszelką możliwość w rozwoju pojedynczego horyzontu; wówczas jednak, jako ponadhistoryczny, świat jako całość musiałby stać się nie przedmiotem doświadczenia, ale – jak u Kanta – ideą regulatywną. W takim rozumieniu, pojęcia „świata” u Gadamera i u Wittgensteina z *Traktatu* są ze sobą zbieżne. Osobną sprawą jest to – choć nie miejsce tutaj na jej rozważanie – czy i w jakim stopniu owe ogólne możliwości zależne są w swym określeniu od historyczności (a więc kwestia podobieństwa i różnic względem koncepcji Hegła).

¹¹ *Ibidem*, s. 412–415.

¹² *Ibidem*, s. 373, 376, 383. Por. J. Mendelson, 1979, s. 54.

¹³ H.-G. Gadamer, 2007, s. 384.

¹⁴ *Ibidem*, s. 405. Por. też *ibidem*, s. 388.

jaką mieli pionierzy tych ruchów. Już pierwsze zdanie głównego dzieła Adorna zapowiada projekt antytradycyjnego myślenia, *dialektykę negatywną*, Engels określa tradycję mianem „hamulca”, „siłą inercji w dziejach”, a Freud – nawiązując do utopijnego naturalizmu Rousseau – wręcz nawołuje do wyrzeczenia się kultury i powrotu do stanu prymitywnego¹⁵. Gdy zatem w 1967 roku Habermas w swym znanym dziele z zakresu metodologii nauki *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, uznając wszelako obecne w hermeneutyce odkrycie historycznego uformowania myślenia, negatywnie ustosunkowywał się do poznawczego znaczenia tradycji jako takiej, szedł w zasadzie szerokim traktem, przetartym jeszcze przez jego duchowych poprzedników. Zapoczątkowana w ten sposób przez Habermasa debata, stała się – jak pokazała dalsza historia jej losów – jednym z najbardziej znaczących punktów dziejów filozofii – nie tylko niemieckiej – ostatniego pięćdziesięciolecia¹⁶.

Habermas, pobudzany ideami oświeceniowego krytycyzmu¹⁷, nawet wówczas, gdy znacznie lepiej niż pozytywiści dostrzegał problemy uwikłania rozumienia w historyczność, nigdy nie odstępował od swego naczelnego projektu emancypacji rozumu. W tym też widział naczelne zadanie nauk historycznych, które – jego zdaniem – powinny uczestniczyć w dialektyce historycznego oświecenia i poprzez wzmacnianie świadomości historycznej, osłabiać historyczne tradycje.

Nauki historyczne – pisze Habermas – uwalniają wyemancypowane podmioty z quasi-naturalnej siły tradycji, która kontroluje zachowanie. Relatywizując narodową historię w kontekście globalnym i obiektywizując totalność historii jako wielość cywilizacji, tworzą one pewien nowy dystans wobec historycznej tradycji¹⁸.

W swych ideałach i celach (choć niekoniecznie w sposobach realizacji) zgadzał się zatem Habermas z przywoływanymi przez siebie twierdzeniami Joachima Rittersa i Helmuta Schelsky'ego, którzy aprobatywnie odnosili się do emancypacyjnej, względem tradycji, naukowo i krytycznie motywowanej nowoczesności¹⁹. To zaś, w żaden sposób, nie mogło zgodzić się z nakierowanym na przeszłość oglądem Gadamera, ujawniając tym samym skryte wcześniej pokłady rewolucyjnego myślenia Habermasa. Jak dowcipnie zauważa Grondin, „pragnieniem hermeneutyki było zrozumieć świat, krytyce ideologii chodziło o to, aby go

¹⁵ T. W. Adorno, 1986, s. 3 (por. też inne miejsca tego dzieła: s. 514–515, 557–558, 570); F. Engels, *Wprowadzenie [do angielskiego wydania (z roku 1892) „Rozwoju socjalizmu od utopii do nauki”]*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. XXII, Książka i Wiedza, Warszawa 1971, s. 370 (cyt. za: J. Szacki, 2011, s. 73); Z. Freud, 1967, s. 259, 269.

¹⁶ Por. P. Dybel, 2004, s. 22.

¹⁷ Szerzej o oświeceniowej krytyce tradycji pisze E. Shils, 1981, s. 4–7.

¹⁸ J. Habermas, 1988, s. 16.

¹⁹ *Ibidem*, s. 17–20.

zmienić”²⁰. Przeszkodą na drodze tej zmiany okazała się dla krytycznej refleksji Habermasa, wynikająca z uniwersalizmu hermeneutycznego rozumienia, Gadamerowska absolutyzacja tradycji²¹.

Rzecz jasna, otwarte atakowanie i deprecjonowanie tradycji, zwłaszcza po przedstawionych przez Gadamera ustaleniach, byłoby bądź oznaką filozoficznej naiwności, bądź też przynajmniej nawrotem do jałowego myślenia pozytywizmu. Habermas wybrał znacznie bardziej wyrafinowaną metodę, która polegała na reinterpretacji stojących u podłoża Gadamerowskiej koncepcji tradycji pojęć. Pojęciami tymi, jak mieliśmy okazję stwierdzić już przy analizach rozważań z *Prawdy i metody*, były przede wszystkim te trzy: rozumienie, hermeneutyka i język. Zakres znaczenia każdego z tych pojęć przesuwają Habermas w taki sposób, by stworzyć logiczną przestrzeń dla proponowanego przez siebie programu krytycznego.

Już z pierwszych akapitów *Zur Logik* dowiadujemy się, że hermeneutyka Gadamera może (i powinna) być rozpatrywana jako sformułowanie „specyficznie ograniczonej” samorefleksji nauk kulturowych i historycznych, nie mającej żadnych odniesień do rzeczywistości rozpatrywanej przez nauki empiryczne²². W dalszych częściach rozprawy podobnym ograniczeniom poddane zostaje również pojęcie rozumienia, gdy twierdzi się, że zdaniem Gadamera, z „prawdziwym rozumieniem” mamy do czynienia nie w zwykłym rozumieniu języka, ale dopiero wówczas, gdy „językowa gra staje się problematyczna”, wymagając refleksji nad zastosowaniem lingwistycznych reguł²³. Wreszcie sam język przestaje być dla Habermasa równie uniwersalistyczny, co rozum, stając się w zasadzie faktem czysto antropologicznym. Określa on bowiem język mianem swego rodzaju „metainstytucji”, na której opierają się inne instytucje społeczne, która to metainstytucja sama z kolei podlega pewnym procesom społecznym, nieredukowalnym do relacji normatywnych²⁴. W wyniku tej potrójnej redukcji – redukcji zakresu pojęć „hermeneutyka”, „rozumienie”, „język” – dochodzi Habermas do wniosku, że ustalenia Gadamera z *Prawdy i metody*, podobnie jak hermeneutyka filozoficzna jako taka, mają jedynie ograniczone znaczenie. Po pierwsze nie cały świat ludzkiego doświadczenia jest językiem, ponieważ ten jest tylko zależną częścią tego świata i, po drugie, samo rozumienie nie jest

²⁰ J. Grondin, 2007, s. 314.

²¹ Por. A. M. Kaniowski, 1980, s. 77; Z. Krasnodębski, 1979, s. 302; J. Mendelson, 1979, s. 57.

²² J. Habermas, 1988, s. 2.

²³ *Ibidem*, s. 146.

²⁴ *Ibidem*, s. 172. O przekraczaniu języka przez rozum, patrz: *ibidem*, s. 144: „Rozum, który jest zawsze związany z językiem, jest także zawsze poza swymi językami. Jedynie poprzez zniszczenie partykularności języków, które są jedynie sposobem, w którym on się ucieleśnia, żyje rozum w języku”.

czymś powszechnym nawet na gruncie tak zredukowanego języka, stając się raczej zdarzeniem nadzwyczajnym, koniecznym jedynie dla dokonania przekładu w przypadku trudności gry językowej²⁵. Oznacza to, że tradycja, będąca u Gadamera prerokwizytem wszelkiego ludzkiego doświadczenia, przestaje mieć tak wszechobejmujące znaczenie:

Przekład jest konieczny – pisze Habermas – nie tylko na poziomie horyzontalnym, pomiędzy współzawodniczącymi społecznościami językowymi, ale także pomiędzy pokoleniami i epokami. Tradycja, jako medium, w którym reprodukuje się języki, ma miejsce jako przekład, to jest, jako wypełnianie dystansu pomiędzy pokoleniami²⁶.

Dzięki temu wąsko zakreślone mu polu, na którym jedynie uzyskuje tradycja swoje znaczenie, możliwe stało się dokonanie jej krytyki. Gadamer nie wykorzystał tej możliwości, ponieważ nie udało mu się rozpoznać siły refleksji, która odsłania rozumienie. Bowiem, gdy tylko refleksja zrozumie tradycję z której wyrasta i do której wraca, „dogmatyzm życiowej praktyki” zostaje odrzucony²⁷. „Autorytet – pisze Habermas – i wiedza nie są zbieżne”. Dla uprawomocnienia owej antytradycyjnej krytyki konieczny jest jeszcze przekraczający język zewnętrzny system odniesienia. Dopelniając swego dzieła i czyniąc sytuację krytyki nie tylko możliwą, ale również realną, odnajduje Habermas owo odniesienie w systemie pracy i w systemie panowania. Proces tradycji przestaje zatem być autonomiczną mocą i okazuje się być, w swej istocie, zrelatywizowany do tamtych dwojga²⁸.

Tak mocna wypowiedź nie mogła pozostać bez echa. I rzeczywiście, lata 70. minionego stulecia to prawdziwe epicentrum dyskusji nad znaczeniem i rozumnością tradycji jako takiej. Niewykluczone, że znaczny wpływ na tę dyskusję wywarły świeże jeszcze wydarzenia 1968 roku, niemniej jednak tym bardziej świadczyły one o tym, że, wbrew wcześniejszym niepokojom Gadamera, nie był to temat spóźniony. W obronie filozoficznej hermeneutyki wystąpił Gadamer już w roku publikacji dzieła Habermasa, pisząc artykuł *Retoryka, hermeneutyka i krytyka ideologii*. W 1970 ukazała się odpowiedź Habermasa, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, a rok później podsumowująca polemikę *Replik Gadamera*²⁹. Spór pomiędzy nimi, jak szybko mieli się już przekonać, był przede wszystkim sporem o pojęcia, z których podstawowym okazało się pojęcie szczególnie bliskie „pojęciu”, mianowicie – „język”.

²⁵ Por. *ibidem*, s. 166.

²⁶ *Ibidem*, s. 148.

²⁷ *Ibidem*, s. 168.

²⁸ *Ibidem*, s. 170, 174. Por. R. S. Gall, 1981, s. 12.

²⁹ Wszystkie te wypowiedzi zostały zebrane przez Karla-Otto Apela w tomie *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971.

Gadamer od razu spostrzegł podstawy, na których opierał się w swej krytyce Habermas. Wizja rzeczywistości, roztaczana przez tamtego w *Zur Logik*, gubiąc najistotniejsze osiągnięcia wykładni fenomenu rozumienia, zupełnie nie przystawała do filozoficznych ustaleń *Prawdy i metody*. Zapoznana została zwłaszcza – jak stwierdza Gadamer w *Retoryce, hermeneutyce i krytyce ideologii* – ontologiczna funkcja języka, który nie jest, jak chciałby to widzieć Habermas, jednym z wielu czynników budujących społeczny kontekst ludzkiej praktyki, lecz jedynym sposobem bycia człowieka w świecie³⁰. A zatem, również sama hermeneutyka, jako odnosząca się do języka sztuka rozumienia, nie może ograniczać się tylko do roli pomocniczej w naukach humanistycznych, ale musi przyjmować prawdziwie uniwersalny charakter³¹. Habermas, przeciwstawiając się temu „roszczeniu hermeneutyki do uniwersalności”, odwołuje się w napisanym niewiele później *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* do psychoanalitycznego „głębokiego rozumienia”, które – jak stwierdza – może przywrócić zaburzony proces komunikacji jedynie dzięki stojącej ponad rozumieniem „regulatywnej zasady racjonalnego dyskursu”³². Nie zauważa jednak, co rok później w *Replik* wytknie mu Gadamer³³, że hermeneutyka filozoficzna nie jest sztuką, lecz raczej swym charakterem przypomina starożytną filozofię praktyczną. Jako taka nie polega ona na wiedzy o zasadach, niczym jakaś *techné* gramatyki czy retoryki, lecz jest refleksją o ludzko-społecznej *praktyce* i przez to okazuje się być „ogólna” i „teoretyczna”. Ponadto, skoro hermeneutyczne doświadczenie rzeczywiście, „zupełnie i całkowicie wplecione jest w ogólne bycie ludzkiej *praxis*”³⁴, niemożliwe jest takie działanie, które by ponad hermeneutyczne rozumienie wykroczyło. Odwołuje się przy tym Gadamer do swojej krytycznej interpretacji Hegła, która do tego

³⁰ H.-G. Gadamer, 2003, s. 87–88. Por. R. S. Gall, 1981, s. 13. W rozmowie z Jeanem Grondinem podkreśla Gadamer (2007a, s. 420) to, że język opierający się na słowach (a więc taki, jakim zajmuje się lingwistyka) jest tylko pewną „specjalną konkretyzacją językowości”. Ponadto – uściśla Gadamer w tej rozmowie (*ibidem*, s. 417) – twierdzenie o językowej naturze ludzkiego bycia nie pociąga za sobą twierdzenia, że absolutnie wszystko jest językiem: „Byt, który może być zrozumiany, tak dalece, jak może być zrozumiany, jest językiem. To zawiera pewne ograniczenie. Co nie może być zrozumiane, może stać się nieskończonym zadaniem przynajmniej znalezienia słowa, które zbliży się nieco do poszukiwanej rzeczy (*die Sache*)”.

³¹ H.-G. Gadamer, 2003, s. 75.

³² J. Habermas, 2006, s. 315. Rzecz wygląda w ten sposób, że jedynie regulatywna zasada racjonalności dyskursu może wymusić poszukiwanie „głębszego zrozumienia” dla działań komunikacyjnych, które są nieracjonalne; to zaś – zdaniem Habermasa – wymaga przekroczenia poziomu „zwykłego” rozumienia. Ostatecznym wnioskiem jest to, że rozumienie wyznaczone jest przez wyższe od niego racjonalne zasady.

³³ H.-G. Gadamer, 1990, s. 275–276.

³⁴ *Ibidem*, s. 292.

stopnia poszerza zakres dialektycznego doświadczenia świadomości, że nie zostawia miejsca na żadnego rodzaju wiedzę absolutną³⁵. Tym samym, „dogmatyczny” charakter Habermasowskiego pojęcia refleksji, wykraczającej poza obszar historycznego doświadczenia, swe korzenie odnajduje – jak słusznie zauważa Gadamer – w opartej na oświeceniowej historiozofii, a obecnej również u Hegla w postaci stadiów, idei obiektywnego postępu³⁶. Słowem, krytyka ideologii musiałaby posiadać prawdę, prawdę *a priori*, jeszcze przed rozpoczęciem samego dialogu³⁷. To zaś, zdaniem Gadamera, zupełnie nie zgadza się z niedoskonałością człowieka, jego historyczną *condition humaine*, która nie zezwala na adekwatne poznanie aprioryczne³⁸.

Skoro zatem, jak mieliśmy okazję wielokrotnie się przekonać, hermeneutyka filozoficzna odrzuca Hegłowskie założenie o różnicy między wewnętrzną aktywnością czy też bytowością człowieka, a jej zewnętrznym wyrazem w mowie i pracy³⁹, sprowadzając całą rzeczywistość tak, jak jest rozumiana, do języka, niemożliwe staje się zdobycie pełnej samowiedzy⁴⁰, bowiem każde ujęcie siebie, jako zakorzeniona w historii praktyka, z konieczności jest zarazem *powracaniem* tego, co inne do świadomości⁴¹, a więc niesamoprzejrzystym bytem dla siebie.

Twierdzenie – czytamy w *Prawdziwe i metodzie* – że w jakimś momencie wiedza w pełni ogarnia dzieje efektywne, jest równie nienaturalne jak teza Hegla o wiedzy absolutnej, dzięki której dzieje stają się w pełni przejrzyste dla samych siebie i dlatego wznoszą się na poziom pojęcia. [...] *Być dziejowym oznacza: nigdy nie osiągać samowiedzy*⁴².

Oznacza to, że z powodu niemożności przekroczenia rozumienia, zawsze towarzyszy ono wszelkiej ludzkiej działalności. Jak pisze Gadamer, „rozumienie przeciąga nić znaczenia we wszelkich kierunkach, ponad ograniczony horyzont jednostki tak, by mógł przemówić przekaz historii”⁴³. Rozumienie okazuje się być, przyjmującą postać kręgu, naprzemienną grą ruchu tradycji i ruchu

³⁵ *Ibidem*, s. 290. Oznacza to pozbawienie Heglizmu jego absolutnego, transhistorycznego zwieńczenia w postaci spekulacji. Por. H. Schnädelbach, 2006, s. 15–24, 156 i n.

³⁶ H.-G. Gadamer, 1990, s. 290. Por. też R. S. Gall, 1981, s. 10.

³⁷ Por. A. M. Kaniowski, 1980, s. 94–95.

³⁸ H.-G. Gadamer, 1990, s. 291. Por. *idem*, 2007, s. 561.

³⁹ G. W. F. Hegel, 2002, s. 208–209.

⁴⁰ Na temat samowiedzy, która odkrywa siebie jako rzecz, patrz: *ibidem*, s. 230, 232 i n.

⁴¹ Por. G. W. F. Hegel, 2011, t. I, s. 202.

⁴² H.-G. Gadamer, 2007, s. 414–415.

⁴³ H.-G. Gadamer, 1990, s. 291.

interpretacji. Antycypacja sensu tekstu określa się na podłożu wspólnoty, która „wiąże nas z przeszłością”⁴⁴. I choć tradycja nigdy nie da odpowiedzi tak pewnej, jaką może dać krytyka, niemniej jednak, mniej narażona jest ona na ryzyko błędu. I podczas gdy tradycji przewodzi świadomość własnych ograniczeń, do czynu krytykę pobudza, doprowadzająca w końcu do szaleństwa, pycha.

2. Wróg tradycji: krytyka

Przywołany w poprzednim podrozdziale współczesny przejaw sporu tradycji z krytyką jest znaczący o tyle, że, niczym w soczewce, skupia on w sobie wszystkie właściwie istotne momenty wyznaczające tego sporu sytuację. W dyskusji Gadamer-Habermas podnoszono kwestię natury ludzkiego rozumienia i komunikacji, pytano o status racjonalności jako takiej i o dziejowość człowieczego sposobu istnienia. Obie strony bardzo szybko rozpoznały własne miejsce w obrębie toczącego się od wieków sporu i trafnie określiły swoje stanowiska: Gadamer – obrońca tradycji, Habermas – zwolennik krytyki. O tradycji lub szerzej, o różnych formach czerpania z dziedzictwa przeszłości, więcej napiszę w ostatniej części niniejszego rozdziału, tutaj zaś – zgodnie z tytułem – zamierzam rozważyć fenomen krytyki – i to zarówno w jego istotowych wyznacznikach, jak i w historycznej przejawowości. Badanie to jest utrudnione o tyle, że podczas gdy liczba książek traktujących o tradycji jest naprawdę imponująca, w przypadku zagadnienia krytyki ogranicza się ona do kilku zaledwie pozycji, a i te krytyką zajmują się bądź tylko w jakimś jej specyficznym określeniu (przydawkowo, np.: „krytyka dziewiętnastowieczna”), bądź też w powiązaniu z jej konkretnym przedmiotem (dopełnieniowo, np.: „krytyka literatury”).

Punktem początkowym naszych rozważań niech będzie hasło „critique” z wydawanej od 1751 roku *Encyklopedii* Diderota i d’Alemberta⁴⁵, z którego już w pierwszym zdaniu dowiadujemy się o dwojakim znaczeniu tego pojęcia:

CRITIQUE, s. f. (*Belles-lettres*.) On peut la considérer sous deux points de vûe généraux: l’une est ce genre d’étude à laquelle nous devons la restitution de la Littérature ancienne. [...]

Le second point de vûe de la *critique*, est de la considérer comme un examen éclairé & un jugement équitable des productions humaines.

⁴⁴ H.-G. Gadamer, 2007, s. 403–404.

⁴⁵ *Encyclopedie*, t. IV, s. 490. We wcześniejszym *Dictionnaire* Bayle’a nie ma i nie może być takiego hasła z uwagi na to, że budującymi go jednostkami są właściwie jedynie hasła podmiotowe.

Dla nas, rzecz jasna, bardziej istotne będzie to drugie znaczenie, w myśl którego krytyką jest „oświecone sprawdzenie i słuszne zbadanie ludzkich wytworów”, czy to – jak dowiadujemy się z dalszych części artykułu – w dziedzinie nauki, czy to w dziedzinie sztuk wyzwolonych albo mechanicznych. Filozof „uznaje to, co jest dowiedzione, odrzuca to, co jest sprzeczne i zawiesza sąd w stosunku do całej reszty”⁴⁶. Jego największym wrogiem jest *préjugé* – przesąd, przeciw któremu musi występować, osądzając wszystko, zarówno jednostki, jak i całe narody czy stulecia, wedle „niezmiennych zasad naturalnej sprawiedliwości”⁴⁷. Zadaniem tak rozumianej krytyki jest zatem – podobnie jak u piszącego ponad dwieście lat później Habermasa – zapewnienie znoszącej dwuznaczności przejrzystej komunikacji, możliwej jedynie dzięki poprzedzającemu ją warunkowi: istnieniu niezmiennej, racjonalnej zasady dyskursu⁴⁸.

Z takim rozumieniem terminu „krytyka” spotykamy się również na drodze etymologicznej analizy, gdy szukając źródeł nowożytnych słów *critique*, *criticism* czy *Kritik*, odnajdujemy je w odnoszącym się zwłaszcza do dziedziny jurysprudence i systemu prawnego greckim terminie *κρίνω* – „rozdzielać, wybierać, sądzić, decydować”⁴⁹. W sądownictwie bowiem, podobnie jak w działalności krytycznej *sensu stricto*, niemożliwe jest postawienie prawomocnego wyroku dopóty, dopóki nie istnieje uzasadniający go i niezależny od przypadkowych uwarunkowań normatywny zespół reguł, swoista „aprioryczna gramatyka” postępowania. Drogę rozwoju pojęcia „krytyka”, od tych wczesnych sądowniczych konotacji po oświeceniową instancję walczącą z przesądem, najlepiej chyba obrazuje okrzyk pewnego Anglika, który w 1702 roku pisał: „How strangely some words lose their primitive sense! By a Critick, was originally understood a good judge; with us nowadays it signifies no more than a Fault finder”⁵⁰.

⁴⁶ „Dans les connoissances humaines, un philosophe démontre ce qu'il peut; croit ce qui lui est démontré; rejette ce qui y répugne, & suspend son jugement sur tout le reste”, *ibidem*, s. 491.

⁴⁷ „Le critique doit aller plus loin contre le préjugé ; il doit considérer non-seulement chaque homme en particulier, mais encore chaque république comme citoyenne de la terre, & attachée aux autres parties de ce grand corps politique, par les mêmes devoirs qui lui attachent à elle-même les membres dont elle est formée: il ne doit voir la société en général, que comme un arbre immense dont chaque homme est un rameau, chaque république une branche, & dont l'humanité est le tronc. De-là le droit particulier & le droit public, que l'ambition seule a distingués, & qui ne sont l'un & l'autre que le droit naturel plus ou moins étendu, mais soumis aux mêmes principes. Ainsi le critique jugeroit non-seulement chaque homme en particulier suivant les mœurs de son siècle & les lois de son pays, mais encore les lois & les mœurs de tous les pays & de tous les siècles, suivant les principes invariables de l'équité naturelle”, *ibidem*, s. 494.

⁴⁸ Por. s. 34 niniejszej pracy.

⁴⁹ R. Koselleck, 1988, s. 103, przyp. 15.

⁵⁰ Eng. Theophrast 5, cyt. za: R. Koselleck, 1988, s. 104, przyp. 15.

Zaiste, bardzo szybko dokonało się tu przejście od „postępowania w sprawie” do „postępowania przeciw komuś”, mianowicie przeciw przesądowi i tradycji. Neutralna początkowo krytyka literacka, tak jak była uprawiana jeszcze w renesansowych Włoszech, musiała przejść znaczącą teoretyczną przemianę, nim stała się jedynie „wyszukiwaczem Błędu”. Przemianę tę trafnie określił M. Foucault jako przejście od komentarza do krytyki albo – bardziej precyzyjnie – jako dokonane w XVII wieku radykalne rozdzielenie obu tych aktywności i ich wzajemne przeciwstawienie⁵¹. Renesansowi humaniści odczytywali tekst przeważnie z perspektywy uczestnika aktu konwersacji. Tekst był dla nich nie tyle przedmiotem, który musi podporządkować się ich woli, co raczej pełnoprawnym uczestnikiem dialogu, a uprawiana krytyka nierzadko przechodziła w pogłębiający pierwotny sens tekstu i sytuujący się na tym samym poziomie, co on, komentarz⁵². I dotyczy to nie tylko prac uznawanego za fundatora nowożytnego literackiego krytycyzmu, Angela Poliziano, ale nawet tak oryginalnego i ostrego zarazem wystąpienia jak *Mowa o fałszywej donacji Konstantyna* (1440), w której Lorenzo Valla walczył nie z nieprawomocnością tradycji jako takiej, ale z wyłaniającymi się w jej obrębie wewnętrznymi sprzecznościami i w dodatku działanie swoje usprawiedliwiał niejako „od wewnątrz” precedensem istnienia podobnych praktyk w tejże właśnie tradycji⁵³. Tak długo bowiem, jak nieprzekroczone zostaną granice wiążącej tradycji, tak długo dozwolone jest obustronne przejście między komentarzem a krytyką, dopóki bowiem nie „wyjdzie się” z rozmowy, możliwy jest *dia-logos*.

Sytuacja zaczęła zmieniać się już w XVI wieku, gdy do głosu doszły nieobecne wcześniej czynniki, których współwystąpienie miało w historycznym procesie doprowadzić do wyłonienia się krytyki w jej najbardziej dojrzałym, oświeceniowym kształcie. Czynnikiem tymi były przede wszystkim te trzy: 1) osłabienie spłotów samej tradycji; 2) rozstanie się z cnotą umiaru i 3) powołanie nowego, niezależnego od tradycji, źródła prawdy. To, że nie były one od siebie całkowicie niezależne i że, zazwyczaj, pojawiały się w różnorodnych konfiguracjach i w odmiennych stopniach nasilenia, jest oczywiste i wynika z samej natury podległego zmienności świata. Niemniej jednak, wśród historycznych fenomenów istniały bez wątpienia i takie, które realizowały je w możliwie czystej postaci. Mam tu na myśli nowożytny pirronizm, odrzucenie przez reformację klasycznej etyki cnoty oraz subiektywistyczny dogmatyzm Kartezjusza.

1) Pirronizm to określenie przyjęte przez sceptyków, gdy – zmuszeni do porzucenia murów Akademii – postanowili odróżnić się od mniej radykalnego akademizmu Karneadesa⁵⁴. Termin ten był w użyciu przynajmniej od I wieku n.e., swe upowszechnienie zawdzięczając zwłaszcza Sekstusowi Empirykowi, który

⁵¹ M. Foucault, 2006, s. 81–84.

⁵² Por. G. P. Norton, 2008, s. 2–5.

⁵³ S. I. Camporeale, 1997, s. 32. Por. też P. Mack, 1993, s. 26 i n.

⁵⁴ P. O. Kristeller, 1993, s. 42.

użył go w tytule jednego ze swoich pism (*Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις*, tłum. pol. A. Krokiewicz: *Zarysy pyrronskie*). Różnicą dzielącą pirronistów od przedstawicieli tzw. trzeciej Akademii, był sprzeciw tych pierwszych wobec uznania prawdopodobieństwa za wiedzotwórcze; tym jedynie, co mogło satysfakcjonować ich poznawcze oczekiwania, była niezbita pewność⁵⁵. Z uwagi na to, że średnio-wieczne poglądy sceptyków znalazło w zasadzie jedynie z pism Cycerona i idących za nim Ojców Kościoła, czyli w ich złagodzonej formie, aż do drugiej połowy XV wieku oddziaływanie pirronizmu było tak słabe, że niemal niezauważalne⁵⁶.

Jednakże, pomimo tego, że przynajmniej od czasów Francesca Filelfa, coraz częściej w pismach humanistów (m.in. Angela Poliziano i Girolamo Savonaroli) pojawiają się wzmianki o Sekstusie Empiryku, czytany był on bądź wyłącznie dla celów etycznych i religijnych, bądź też jako źródło historycznej informacji o greckiej filozofii, nigdy zaś dla czysto epistemologicznych celów⁵⁷. Tak naprawdę, niezależnie od ukazania się pirronskich dzieł Gianfrancesca Pica della Mirandoli (1520) i Korneliusza Agryppy von Nettesheim (1526, wyd. 1530), tradycyjnie ugruntowana kultura Renesansu wciąż nie była w stanie zaakceptować przypuszczenia skrajnego nieakademickiego sceptycyzmu, że prawda nie istnieje⁵⁸. Dopiero wewnętrzne rozłamy w obrębie tradycji, wywołane reformacją religijne spory, podkopały przekonanie o możliwości osiągnięcia spójnego chrześcijańskiego światopoglądu i uwolniły immanentne pirronizmowi niszczyielskie siły⁵⁹. W sukurs temu przyszło pierwsze łacińskie wydanie drukiem dzieł Sekstusa Empiryka (1562), których treść szybko spopularyzowana została przez Montaigne'a wernakularną *Apologią Rajmunda Sebonda* (1584). Znaczenie występującej u Bayle'a kulminacji tej sceptycznej krytyki trafnie określił Wolter, pisząc, iż

⁵⁵ *Ibidem*, s. 93–98.

⁵⁶ R. Popkin, 2003, s. XIX, 19. Szczególne znaczenie miały tutaj Cycerona *Academica*, *De inventione* (zwł. 2. 72) oraz Euzebiusza *De praeparatio Evangelica*. Warto pamiętać, że na łaciński przekład Diogenesa Laertiosa, pióra Ambrogia Traversariego, przyjdzie poczekać aż do roku 1433; istniało, co prawda dwunastowieczne tłumaczenie Henryka Arystypa, ale nie wzbudziło ono wśród scholastyków większego zainteresowania; bardziej poczytna była pochodząca z XIV wieku kompilacja Ps. Waltera Burleya. Por. J. Domański, 2008, s. 234–235; C. L. Stinger, 1977, s. 72–73.

⁵⁷ L. Floridi, 1995, s. 65, 75–78, 80–81. Różnicę pomiędzy sceptycyzmem starożytnym – a sceptycyzm renesansowy był z nim w zasadzie zbieżny – a epistemologicznym sceptycyzmem nowożytnym trafnie zarysowuje R. Rorty, 1980, s. 46.

⁵⁸ G. Pico della Mirandola, *Examen doctrinae vanitatis gentium*; C. Agrippa von Nettesheim, *De vanitate et incertudine scientiarum*. Por. też: E. Naya, 2009, s. 21, 26.

⁵⁹ R. Popkin, 2003, s. VIII, 3. Takie też wyjaśnienie daje M. Montaigne (1917, III, s. 2–3) w swym słynnym i wielokrotnie cytowanym eseju o sceptycyzmie. Również R. Koselleck (1988, s. 106) ze sporem katolicy-protestanci łączy ukonstytuowanie się polemicznego znaczenia krytyki.

to Pierre Bayle właśnie, doprowadzając każdą z teorii do sprzeczności, dostarczył dla Oświecenia prawdziwego arsenału w jego walce⁶⁰. W ten oto sposób nowożytny pirronizm dostarczył oświeceniowej krytyce środków do walki z tradycją, nie stając się jednak – o czym informuje d’Alembert – wyznacznikiem jej epistemologicznej postawy⁶¹.

2) Klasyczna etyka cnoty swój pełny wyraz osiągnęła w filozofii moralnej Arystotelesa wyłożonej w *Etyce nikomachejskiej*. Definiowała ona *areté* jako, z jednej strony, należyte spełnianie określonej funkcji, z drugiej zaś jako doskonałość, „dobro” człowieka w ogóle⁶². Tak pojęta cnota, nie była – jak w późniejszych, nowożytnych koncepcjach – relatywizowana do konkretnego ustroju społecznego, ale to raczej polityka miała swe projekty państwa opierać na właściwych duszy doskonałościach⁶³. Istotą cnoty, odnoszącą się do realnej i nie-subiektywnej rzeczywistości, była właściwa miara, zawierająca się pomiędzy nadmiarem i niedostatkiem⁶⁴. Używane tu przez Arystotelesa pojęcie „umiaru” czy też „umiarkowania” (*sophrosyne*) swe źródło brało z wypracowanej już przez Platona w *Państwie* koncepcji rozważliwej, łączącej się bezpośrednio, a niekiedy wręcz z nimi utożsamianej, z kluczowymi dla Platońskiej filozofii koncepcjami harmonii i sprawiedliwości⁶⁵. Tym samym, w jakiś sposób wiązała się zawsze cnota z powszechnym kosmicznym ładem i z ostatecznymi zasadami wszechrzeczy⁶⁶. Ten Arystotelesowski model moralności ukonstytuował – jak pisze Alisdair MacIntyre – „tradycję klasyczną jako tradycję myśli moralnej”, która, co wiemy skądinąd, zasadniczo przetrwała zarówno sceptyczną krytykę Sekstusa Empiryka, jak też prowadzoną z pozycji chrześcijańskich krytykę św. Augustyna⁶⁷. Augustyn bowiem, jakkolwiek dyskredytował możliwość realizacji cnoty przez pogan, w przeciwieństwie do późniejszych reformatorów, nie odmawiał wartości ich teoretycznym ustaleniom i dalej uznawał podstawowe

⁶⁰ R. Popkin, 2003, s. XX, 283. Por. P. Hazard, 1974, s. 105–107; B. S. Gregory, 2012, s. 113 i n.

⁶¹ J. le R. d’Alembert, 2003, s. 12.

⁶² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 55.

⁶³ *Ibidem*, 39.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 56–58; A. MacIntyre, 1996, s. 282.

⁶⁵ Por. Platon, *Państwo*, s. 47–48, 108–109, 129–130, 132 (odpowiednio: 353e–354a, 430e, 433a).

⁶⁶ Jak wskazuje C. Taylor (2012, s. 236–239), wszystkie w zasadzie starożytne koncepcje moralne, w ten czy inny sposób, odwoływały się do ładu kosmicznego (włącznie z epikureizmem, który jakkolwiek odrzuca przekonanie o kosmosie, przyjmuje jednak koncepcję rozumu, jako władzy poszukującej ładu i ustanawia pewną niezmienną hierarchię przyjemności).

⁶⁷ A. MacIntyre, 1996, s. 270. Krytyka Augustyna zawarta zwłaszcza w jego *Państwie Bożym*: IV,19, V,19, XIX,25 (odpowiednio: 2002, s. 163, 211, 796).

znaczenie umiarkowania w projekcie etycznym⁶⁸. Również średniowiecze, w którym Arystotelesowski schemat moralnej refleksji panował przynajmniej od XII wieku, podtrzymywało przekonanie o wyznaczonym człowiekowi do spełnienia moralnym zadaniu – zadaniu realizacji cnoty⁶⁹. Jednocześnie zaś, dzięki odkryciu istnienia innego, poza egoistycznym i nakierowanym na Boga, celu działania w postaci dobra wspólnego, rehabilitowało ono moralną wartość pogańskiej cnoty realizowanej poza porządkiem wiary⁷⁰.

Ta klasyczna etyka cnoty znalazła uznanie także u większości reprezentantów późniejszego humanizmu i tak naprawdę dopiero nadejście, jak to przedstawił na swym słynnym drzeworycie Hans Holbein, „niemieckiego Herkulesa”, Marcina Lutra, pozbawiło ją dotychczasowego panowania. Upadek człowieka bowiem, jak dowiadujemy się z wczesnego *Komentarza do Listu do Rzymian* (1515/16), do tego stopnia zniweczył siły rozumu, że ten w żaden sposób nie jest już w stanie zrozumieć swego prawdziwego celu⁷¹. Arystoteles nazwał w 1520 roku Luter „potępionym, aroganckim, łajdackim poganinem”, a jego *Etykę nikomachejską* „najgorszą ze wszystkich ksiąg, całkowicie przeciwną łasce Boga i chrześcijańskim cnotom”⁷². Z uwagi na wypełniającą doszczętnie człowieka naturalnego egoistyczną pożądlivość, wszelki ludzki czyn z konieczności staje się grzechem. Luter odmówił tym samym jakiegokolwiek znaczenia pogańskiej cnoty; im kto bardziej stara się dobrze czynić, w tym większe popada zło⁷³.

To radykalne oddzielenie naturalnej etyki od eschatologicznego porządku dobra i zła, nierozpoznawanego już dłużej przez upadły rozum, doszczętnie wykorzeniło dotychczasową klasyczną wizję moralności z usensawniającego ją kosmicznego porządku i metafizycznego ładu. Przebudzony w ten sposób powszechny zew podejrzliwości, który w lękliwej potrzebie ugruntowania własnego zbawienia nakazywał jednostkom poddawać skrupulatnemu i w istocie niedocieczonemu badaniu ostateczne pobudki i konsekwencje własnych czynów, doprowadził do całkowitego zamętu i wprost nieskończonej, bo skrajnie zsubiektywizowanej, ilości indywidualnych etycznych preferencji⁷⁴. Tym samym usunięta została jedna, wspólna przestrzeń moralnych wzorców, umożliwiająca harmonijne doskonalenie człowieczeństwa w ramach wzajemnej, opartej na umiarze,

⁶⁸ Augustyn, 2002, s. 765 (XIX,4). Por. J. A. Herdt, 2008, s. 45 i n., 60.

⁶⁹ A. MacIntyre, 1996, s. 111.

⁷⁰ J. A. Herdt, 2008, s. 72–76.

⁷¹ Por. A. MacIntyre, 1996, s. 113.

⁷² M. Luter, 1888, *An den christlichen Adel deutscher Nation*, WA, t. 6, s. 458. Por. B. S. Gregory, 2012, s. 207; J. A. Herdt, 2008, s. 180; J. Maritain, 2005, s. 63–64.

⁷³ Por. J. A. Herdt, 2008, s. 14, 174–176; T. Irvin, 2007, s. 756–757; S. Swieżawski, 1987, s. 145–146.

⁷⁴ Por. B. S. Gregory, 2012, s. 185, 202–203, 220.

komunikacji, a jej miejsce zajęły konkurencyjne i antagonistyczne koncepcje najrozmaitszych etycznych ideałów, których zjawieniu się towarzyszyło zrazu milczące, później coraz głośniejsze artykułowane przeświadczenie, o skrajnym relatywizmie wszelkiej moralności jako takiej⁷⁵. Zniknięcie, trzymającej sprawę ludzkie w ryzach, cnoty umiaru czy też kosmicznej sprawiedliwości, poskutkowało – zgodnie z prastarym prawem Hezjoda – uniesieniem się zgubę niosącej *hybris*⁷⁶. Będąca efektem kryzysu klasycznej koncepcji cnoty pycha stała się prawdziwym *spiritus movens* dojrzałej oświeceniowej krytyki.

3) Jest sporo racji w Kierkegaardowej opinii o średniowieczu, gdy określił je on jako epokę idei reprezentacji ogółu przez indywiduum⁷⁷. Rzeczywiście, wciąż – mimo pojawiającego się w XIV wieku nominalizmu – mamy w scholastyce do czynienia z prymatem ogólności nad jednostkowością, tego co wspólne, nad tym, co swoiste⁷⁸. Tendencja ta szczególnie silnie obecna była w epistemologicznym obszarze pewności i prawdy, który to obszar charakteryzował się wówczas brakiem radykalnych podziałów i ściśle wsobnych odrębności, zaś wartościami nadrzędnymi, wyznawanymi przez zdecydowaną większość jego uczestników, były wspólnota przekonań (*opinio communis*) i wola podporządkowania indywidualnych opinii autorytetowi zgromadzenia (*auctoritas Ecclesiae*). W takim układzie odniesienia problem pewności jako taki się nie wyłaniał i w zasadzie wyłonić się nie mógł. Od kiedy bowiem zdefiniowano wszystkie zasadnicze dogmaty katolickiej wiary, przekonanie o stałej obecności Ducha Świętego w kościelnym nauczaniu było tym gwarantem, który zapewniał teologicznej doktrynie obiektywną pewność⁷⁹. Sytuacja zmieniła się jednak, gdy pewien mnich z Wittenbergi zaczął podważać, aż wreszcie je odrzucił, podstawowe wyznaczniki średniowiecznego

⁷⁵ Powstały w ten sposób relatywizm wzbudzał podejrzania nawet u przedstawicieli radykalnego francuskiego Oświecenia (Diderot, Holbach); skrajnym przykładem tej amoralnej tendencji są, rzecz jasna, poglądy Markiza de Sade. Por. C. Taylor, 2012, s. 618–622.

⁷⁶ Por. też: Ajschylos, *Persowie*, s. 138–139. Znakomicie tę różnicę w postawach moralnych oddaje porównanie słów Cycerona z *De officiis*, I.XLIV, II.IV, I.XV (por. też J. D. Tracy, 1972, s. 65), gdzie przedkłada on *modestia* i *verecundia* nad „silnego ducha”, z pochwałą „silnej woli” u Kartezjusza (1995, s. 46). Na temat dialektyki sprawiedliwości i pychy u Hezjoda zob. F. E. Manuel, F. P. Manuel, 1997, s. 70. Karą za pychę u Hezjoda jest szaleństwo *ate* (Ajschylos, *Błagalnice*, s. 33; E. R. Dodds, 2002, s. 43). Warto podkreślić, że również Gerson (*De vana curiositas*, kol. 90) w pysze widział źródło wszystkich ludzkich występków i grzechów.

⁷⁷ S. Kierkegaard, *Albo albo*, I, s. 97 i n.

⁷⁸ Indywidualność człowieka, utożsamiana ze ściśle biologiczną „kompleksją”, jako specyficznym dla danej jednostki zestawieniem humorów, badana była nie przez filozofię, ale przez stojącą znacznie od tej niżej medycynę (por. S. Świeżawski, t. VI, s. 172).

⁷⁹ S. E. Schreiner, 2011, s. 136–137.

obrazu świata. Punktem przełomowym był rok 1518, w którym Luter problem pewności zbawienia uczynił centralnym wątkiem swojej teologii⁸⁰. Nie wystarczała mu już średniowieczna „pewność nadziei”, zasadzająca się na obiektywnej wiedzy o boskich względem człowieka obietnicach; chciał on z niezbitą pewnością wiedzieć bezpośrednio, czy zbawienie dotyczy jego samego, jako konkretnej i niepowtarzalnej jednostki⁸¹. A zatem nowożytny problem pewności rozpoczął się na długo przed Kartezjuszem i związany był z dylematami wytworzonymi w wyniku religijnego zwrotu⁸².

Susan Schreiner, w swej znakomitej książce *Are You Alone Wise?*, przekonująco dowiodła, że poszukiwanie pewności stało się najbardziej palące nie kiedy indziej, jak właśnie w epoce reformacji. Reformacja uczyniła problem pewności naczelnym zagadnieniem swoich czasów, poszukiwała jej na wielu obszarach – i w kwestii zbawienia i w kwestii autorytetu. Nie mając zaś dłużej oparcia we wspólnej tradycji nieustannie kazała zadawać swym przedstawicielom pytanie: „kto ma Ducha?”⁸³. Narastający religijny kryzys, niepokojące, kompulsywne poszukiwanie pewności i brak jakiegokolwiek ostoju w niepowątpiewalnym obiektywnym autorytecie, zmusiły reformatorów do wsłuchiwania się w najbardziej wewnętrzny głos, utożsamiany przez nich samych z głosem Boga⁸⁴. Nie zauważyli oni przy tym, że to pragnienie prawdy będącej prawdą niezależną zupełnie od historyczno-ludzkiego kontekstu, prawdy hiperobiektywnej, rzuciło ich na mielizny jałowej arbitralności, oddając w szpony demona subiektywizmu⁸⁵. Marcin Luter, uciekając przed, jak to nazywał, „plagą niepewności” (*peste incertitudinis*), przed odwrotnością dającego pewność Ducha – siejącym zwątpienie diabłem, naraził się na słuszne podejrzenie Erazma, że unikając jednego zła, popadł w niemniejsze drugie: „zbadaj ostrożnie swego własne ducha – pisał autor *Hyperaspistes* – żeby nie okazało się, że masz jeźdźca innego niż ten, którego głosisz mieć”⁸⁶.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 48–51.

⁸¹ J. Maritain, 2005, s. 47–48; S. E. Schreiner, 2011, s. 40–47. Warto zauważyć, że Augustyn, do którego Luter tak chętnie się w wielu kwestiach odnosił, nawet w swych późnych pismach opowiada się przeciwko subiektywnej pewności zbawienia (por. Augustyn, *Nagana a łaska*, XIII, 39–40).

⁸² S. E. Schreiner, 2011, s. IX, 12, 40.

⁸³ *Ibidem*, s. 14–15, 35, 83.

⁸⁴ Por. *ibidem*, s. 86; pewności poszukiwali wszyscy w zasadzie reformatorzy: S. E. Schreiner (*ibidem*, s. 62–66, 76) wymienia m.in. Lutra, Zwinglięgo, Kalwinę, Melanchtonę, Bucera, Bullingera i Bezę.

⁸⁵ Por. *ibidem*, s. 35, 72.

⁸⁶ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 145, LB, t. X, kol. 1269d. Na temat Lutra, patrz: S. E. Schreiner, 2011, s. 60, 74. Subiektywizm Lutrowi zarzucał już wybitny badacz reformacji – Joseph Lortz (por. S. E. Schreiner, 2011, s. 210).

Wyloniona w ten sposób ściśle pierwszoosobowa perspektywa, nierozdzielnie związana z doświadczeniem własnej odrębności i wyniesieniem ponad przypadkowość zjawiskowego świata, określona została przez Charlesa Taylora mianem „radykalnej refleksyjności”⁸⁷. Mimo jednak tego, że w swych podstawowych wyznacznikach perspektywa ta odwoływała się do języka wewnętrzności augustyńskiej, charakterystyczne dla nowożytności zerwanie ontycznej więzi między umysłową reprezentacją a zewnętrznymi źródłami poznania doprowadziło do jej zupełnie nowej, niespotykanej wcześniej formy⁸⁸. Ów „błąd immanentyzmu” – jak nazwał go Maritain⁸⁹, uznawał, że „prawdy i życia należy szukać jedynie wewnątrz jednostki ludzkiej. Wszystko, co pochodzi w nas z tego, co nie jest nami, czyli z innego, jest zamachem na ducha i szczerść”.

Filozofem, który miał nadać tej postawie ostateczny kształt, był Kartezjusz ze swoim subiektywistycznym dogmatyzmem⁹⁰. To zaiste nie przypadek, że późniejsi myśliciele z frakcji określanej przez ich oponentów mianem Kartezjo-Cocceianistów, mówili o filozofii jako o „boskiej prawdzie, tak pewnej jak Pismo Święte, liście od Boga, przecie mierniczym Pisma”, a Dumarsais w *Apologii filozofii*, będącej podstawą dla artykułów „filozofia” i „filozof” w *Encyklopedii* Diderota, pisał, że rozum jest dla filozofa tym, czym łaska dla świętego Augustyna, że „oświeca każdego człowieka przychodzącego na ten świat, albowiem jest światłem”⁹¹. Jak pisze Horkheimer, „poczynając od szesnastego i siedemnastego wieku, metafizyka stała się usiłowaniem [...] wywiedzenia z Rozumu tego, co we wcześniejszych czasach pochodziło z objawienia [...]”⁹².

Owo iście religijne wyniesienie rozumu ponad pospolitość wszystkiego innego, wytworzyło nowy, kartezjański model racjonalnego panowania, które nie podlegał już żadnej poza sobą instancji⁹³. Czysta myśl, zupełnie niezależna od okoliczności historycznych, niepodległa czasowi i wolna od wpływu przeszłości,

⁸⁷ C. Taylor, 2012, s. 247.

⁸⁸ Por. *ibidem*, s. 248, 270–271. Augustyn o tkwiącej w człowieku wewnętrznej prawdzie pisał w *O wierze prawdziwej* (XXXIX,72), choć jednocześnie dodawał, że nikt nie ma na nią monopolu (*Wyznania*, s. 304); wątek ten podejmuje później Boecjusz, gdy pisze, że prawda ukryta jest we wnętrzu duszy (*O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, s. 82 i n.). Por też. A. Kijewska, 2012, s. 26.

⁸⁹ J. Maritain, 2005, s. 82.

⁹⁰ Por. *ibidem*, s. 128. U Kartezjusza pojawiają się liczne miejsca, w których rozważa on pewność jako nieodłączny atrybut prawdziwego poznania (por. np. *Reguły kierowania umysłem*, s. 19, 33; *Listy do Regiusa*, s. 62).

⁹¹ Fr. 58, cyt. za: P. Hazard, 1972, s. 45 (autor jednak nie wskazuje na dzieło, w którym Dumarsais wyraża tę ideę; ten sam fragment cytowany jest w artykule „filozof” *Encyklopedii* Diderota – XII:509/284).

⁹² M. Horkheimer, 1996, s. 362.

⁹³ C. Taylor, 2012, s. 280.

stała się odtąd najwyższym sędzią, mającym moc „wykluczenia wszystkiego, co nie jest matematycznie oczywiste”⁹⁴. W ten sposób do swej pełni doszedł charakterystyczny dla Oświecenia typ rozumności, która stała się tym samym najwyższym Sędzią i Krytykiem całej dotychczasowej ludzkiej spuścizny⁹⁵.

Trzy te przede wszystkim czynniki ugruntowały krytykę w jej dojrzałym oświeceniowym kształcie. Wyzwolony, samostanowiący się rozum, występujący zawsze z metapoziomu, niepodległego – zdawałoby się⁹⁶ – zasięgowi oddziaływania swej druzgocącej siły, stał się tej krytyki prawomocnym instigatorem, konsekwentne doprowadzanie do sprzeczności wszystkiego, co nie jest rozumne – narzędziem, a niehamowana już pycha – niespożytym motorem. W określanych powszechnie mianem „wieku Rozumu” czasach, rozum zyskał niespotykaną wcześniej wartość i znaczenie. Oświecenie widziało w nim najwyższą z ludzkich sił, punkt, do którego należy, kierując ku niemu wszelkie pragnienia, nieustannie dążyć, jedną i niezmienną instancję dla wszystkich kultur i wszystkich epok⁹⁷. Wilhelm Dilthey istotę Oświecenia określił przez formułę „autonomia myślenia”; ta autonomia zaś – jak pisze Zygmunt Łempicki – stopniowo przeradzała się w tyranie rozumu⁹⁸. Nie będzie chyba przesadą powiedzieć, że swe tyrańskie zapędy najpełniej realizował ów rozum właśnie w praktyce krytycznej.

Sapere aude! – wzywał za Horacym Kant, choć jednocześnie, na co wskazują Adorno i Horkheimer, śmiałość ta była odwagą pozorną, gdyż podszyta była powodującym człowiekiem strachem⁹⁹. Wynikający z tego strachu oświeceniowy program „odczarowania” świata skutkował skrajnie redukcjonistycznym i ujednocającym systemem sprowadzającym wszystko do „czystych pojęć” intelektu¹⁰⁰. „Wiek nasz jest właściwym wiekiem krytyki, której wszystko musi się poddać” – pisał Kant¹⁰¹. I rzeczywiście, to twierdzenie o absolutnym prymacie rozumu z konieczności pociągało odrzucenie wszelkiego innego autorytetu. Optymistyczny racjonalizm, pyszna wiara we własne siły i poczucie panowania nad wszelkimi najdrobniejszymi okolicznościami działania i myślenia kazały odrzucić

⁹⁴ J. Maritain, 2005, s. 101, 104.

⁹⁵ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 34–43.

⁹⁶ Ze złudnym tym przekonaniem spotykamy się wielokrotnie np. u Kanta (por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 25–26), a przecież i tak był on bardziej dojrzały intelektualnie od przedstawicieli radykalnego Oświecenia francuskiego.

⁹⁷ Por. E. Cassirer, 2010, s. XIX, 4.

⁹⁸ Z. Łempicki, 1966, s. 101.

⁹⁹ I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?* s. 44; M. Horkheimer, T. W. Adorno, 2010, s. 15.

¹⁰⁰ Por. np. M. Horkheimer, T. W. Adorno, 2010, s. 18–19, 86–89; M. Foucault, 2006, s. 61, 311; Z. Łempicki, 1966, s. 103.

¹⁰¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 25, przyp. Por. też E. Cassirer, 2010, s. 251.

obecną w tradycji mądrość przeszłości, a dawną praktykę *aemulatio* zastąpić iście boską *creatio ex nihilo*; idea ciągłości historii przestała mieć większe zastosowanie¹⁰². Jak pisał Gadamer, od którego rozpoczęliśmy przecież naszą opowieść,

ogólna tendencja Oświecenia polega na tym, by nie uznawać żadnego autorytetu i wszystko rozstrzygać przed trybunałem rozumu. [...] Nie tradycja, lecz rozum stanowi ostateczne źródło wszelkiego autorytetu. [...] Poddaje ono krytyce tradycję tak samo jak przyrodoznawstwo pozór zmysłowy¹⁰³.

Obecna we wcześniejszej myśli tradycja, wraz z filozoficzno-teologicznymi ramami, w których się ukształtowała, pozbawiona została swojego autorytatywnego znaczenia i oceniona negatywnie jako wrogi rozumowi przesąd¹⁰⁴. Oświeceniowa krytyka, inaczej niż obecna w Renesansie krytyka literacka, za swe kryterium przyjęła nie przeszłość, lecz przyszłość¹⁰⁵, zastępując tym samym dawną teologiczną narrację, nową filozofią historii¹⁰⁶. Postęp, jako historiozoficzna narracja oświeceniowa, w której człowiek ma nieograniczone możliwości samodoskonalenia, stał się – jak pisze Koselleck – *modus vivendi* krytycyzmu¹⁰⁷.

Jednakże, jak się miało szybko okazać, idea postępu była jedynie momentem w samookreśleniu krytyki i jako taka okazała się zbyt ciasna i słaba, by tę krytykę w sobie zatrzymać. O krytyce można bowiem powiedzieć to samo, co o ironii stwierdził kiedyś Kierkegaard¹⁰⁸, że „niczym stara wiedźma najpierw pożera wszystko inne, a później samą siebie”¹⁰⁹. Zdumiewające to odkrycie, wywodzące się wszakże w nieuświadomiony sposób z samego Oświecenia, stało się udziałem Fryderyka Nietzschego, który chyba jako pierwszy z tak mocną

¹⁰² Por. L. Dupré, 2004, s. 4 (optymistyczny racjonalizm Oświecenia i jego wzgarda dla tradycji); P. Rossi, 1998, s. 14, 61 (odrzućcie *imitatio* i *aemulatio*); C. L. Becker, 1995, s. 71 (osiemnastowieczne pozbawienie znaczenia koncepcji ciągłości historii).

¹⁰³ H.-G. Gadamer, 2007, s. 376. Por. też E. Shils, 1981, s. 4–7.

¹⁰⁴ Por. np. A. N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ludzkiego poprzez dzieje*, s. 13 oraz przyp. 47 do niniejszego rozdziału.

¹⁰⁵ Z podobnym podejściem spotykamy się w niektórych wizjach milenarystycznych. Klasycznym przykładem jest tutaj Joachim z Fiore, który w swoim *Expositio in Apocalypsim* następująco rozgranicza epokę Syna od epoki Ducha: „Secundus status fuit sub evangelio et manet usque nunc in libertate quidem respectu preteriti: sed non in libertate respectu futuri”, Joachim de Flore, 1527, s. 5.

¹⁰⁶ P. Rossi, 1998, s. 59; R. Koselleck, 1988, s. 130; K. Löwith, 2002, s. 88.

¹⁰⁷ R. Koselleck, 1988, s. 109–110. Por. A. N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ludzkiego poprzez dzieje*, s. 5, 213. L. Dupré (2004, s. 209) zauważa, że Condorcet zhipostawiał postępek do rodzaju świeckiego bóstwa.

¹⁰⁸ S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii*, s. 127.

¹⁰⁹ O paradoksalności autodestrukcji krytyki w odniesieniu do *Dialektyki negatywnej* Adorna i Horkheimera, por. J. Habermas, 2000, s. 140–141.

oczywistością zdał sobie sprawę z ostatecznych konsekwencji, do których prowadzi logika podejrzliwości. Nie zadowolając się dłużej zgrabną opowieścią roztańczaną przez koryfeuszy postępu i hegemonii rozumu, zwrócił Nietzsche ostrze krytyki ku towarzyszącej tej krytyce mitologii. „Kiedy wierzę – pisał Nietzsche w 1885 roku – że jestem kilka stuleci dalej w oświeceniu nie tylko od Woltera, ale nawet od Galianiego, który jest znacznie głębszy – jak dalece musiałem postąpić w zaciemnieniu”¹¹⁰. Narastająca świadomość pustki i braku oparcia w czymś ostatecznym i źródłowym skutkuje przerażającą konstatacją, jaką wygłasza wędrujący o poranku ulicami miasta szaleniec – „Co się stało z Bogiem? – zawołał. Powiem wam! Uśmierciliśmy go!”¹¹¹. Wyłoniona w ten sposób perspektywa, skrajnie ateologiczna i zarazem ateleologiczna, stała się zaczynem – na co chętnie przystają jej przedstawiciele – postawy ponowoczesnej, z jej dowartościowaniem (na podstawie jakiego kryterium? jakiej narracji?)¹¹² różnorodności i wielości niesprowadzalnych do siebie poglądów. Widząc we wszelkiego rodzaju systemach, spójnych opowieściach i metanarracjach przejawy tendencji totalizujących, postmodernizm, dążąc ku efemerycznej i już w żaden sposób niewyraźnej wolności, rozstaje się po kolei z wszystkimi konstytuującymi zachodnią tradycję instancjami: ideą podmiotowości, ideą wspólnego języka, ideą ciągłości, ideą obiektywnej prawdy¹¹³. A wszystko to w imię błędnego mirażu, zachwycenia się różnorodnością tam, gdzie przed pozbawionym złudzeń trzeźwym okiem zjawia się mdlący i bezkształtny chaos. Myli się bowiem Lyotard, gdy myśli, że wielość niespójnych dyskursów ułoży się w podobnie estetycznie nęcącą strukturę, co wielość gatunków roślinnych czy zwierzęcych¹¹⁴; jest to tu niemożliwe, przez wzgląd na nieobecność rodzaju. I nie taki jest rzeczywisty skutek rozstania się z wszelkimi metanarracjami, że dzięki niemu pojawia się otwarcie na „wielość skończonych metargumentacji”¹¹⁵, gdyż takie otwarcie istnieje również w tradycji klasycznej, lecz że za tego rozstania sprawą nigdy się już przed tą wielością, skończonością

¹¹⁰ F. Nietzsche; cyt. za: J. Schmidt, 1966, s. 26. W polskim przekładzie G. Kowala (*Nachlass 1884–1885*, s. 474) nie zachowano tej gry słów oświecenie-zaciemnienie.

¹¹¹ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, 125, s. 137 (cyt. w przekładzie M. Łukasiewicz). To nietzscheańskie spostrzeżenie o niemożności ustanowienia przez oświeceniowy rozum żadnej wartości powtarza później Max Weber, demaskując naiwny optymizm nauki (por. A. Bloom, 2012, s. 253–254).

¹¹² Por. S. Toulmin, 2005, s. 195; R. Scruton, 2016, s. 155–156. Odejście od pewnego siebie głoszenia przez postmodernistów jako pewników twierdzeń o relatywności prawdy, równości kultur sygnalizuje sama Agnes Heller (2012, s. 94), gdy rozróżnia „bezwrefleksyjne pojęcie świadomości” od „refleksyjnej ponowoczesności”.

¹¹³ Por. np. M. Foucault, 1977, s. 44, 45, 49; J.-F. Lyotard, 1997, s. 20, 117; A. MacIntyre, 2009, s. 67, 74–75; P. Sheehan, 2004, s. 21, 25, 28–29; G. Vattimo, 2007, s. 13.

¹¹⁴ J.-F. Lyotard, 1997, s. 85.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 176.

i arbitralnością nie obronimy. Jeśli ceną za wolność jest porzucenie kosmosu i chaos, jakże marna to wolność! Co się z nami stało, że przestaliśmy dziwić się nawet tak jawnie bałamutnym zachętom, jak ta Gianniego Vattimo, który, wieszcząc w nihilizmie nadzieję emancypacji, jako nadzieję na raj roztacza przed nami wizję najgorszego Obozu Śmierci?¹¹⁶ Jednocześnie, żonglując terminami „baśniowy” i „rzeczywisty”, jak gdyby pozbawione były zupełnie znaczenia, w aporetycznym wabiku „baśniowego doświadczenia rzeczywistości” zamyka Vattimo naszą nihilistyczną „szansę na wolność”¹¹⁷. Temu „rozgorączkowanemu oczekiwaniu wolności” (Foucault)¹¹⁸ zamiast szybkiego i fantazmatycznego zarazem spełnienia przydałoby się lekarstwo, żeby tę gorączkę możliwie szybko zaleczyć. Że zaś każdy szanujący się lekarz, przed przystąpieniem do czynności sanacyjnych, pyta o etiologię choroby, również i my, w naszym działaniu, za swój obowiązek uznaliśmy prześledzenie dziejów tej „choroby na wolność” *ab ovo*, znajdując zarazem swego rodzaju antidotum lub niewczas zaaplikowaną szczepionkę w Erazmowej apologii tradycji.

3. Tradycja – jej wstępne definicje i podziały

Nic chyba tak dobrze nie uzmysławia przepaści dzielącej współczesne podejście do przeszłości, z jego zanikiem świadomości działania „zasady dziejów efektywnych” (Gadamer), jak przywołanie, monotonnej niczym litania, pierwszej księgi *Rozmyślań* Marka Aureliusza. „Dziadkowi Werusowi zawdzięczam łagodność i równe usposobienie. Dobremu imieniu ojca i pamięci o nim – umiłowanie skromności i charakter męski. Matce – ducha pobożności i dobroczynności...”¹¹⁹ – nie ma końca wyliczance, której zasadniczym celem jest udowodnienie rzeczy zupełnie przeciwnej temu, czym szczyti się postawa nowoczesna – to kim jestem, co czynię i myślę, w dużej mierze zawdzięczam innym, temu, co mi inni przekazali¹²⁰. Tymczasem, Kartezjusz, Rousseau i Nietzsche – jeśli tylko im

¹¹⁶ Pomyślmy tylko, jak niedwuznacznie brzmią dehumanizujące, w istocie, słowa: „Zamiast reagować na rozmycie zasady rzeczywistości podejmowaniem prób i ratowania tożsamości i przynależności, dających równocześnie pewność i karę, trzeba potraktować nihilizm jako szansę dla emancypacji”, G. Vattimo, 2011, s. 52.

¹¹⁷ G. Vattimo, 2007, s. 25.

¹¹⁸ „Nie wiem, czy można dzisiaj powiedzieć, że dzieło krytyczne zakłada jeszcze wiarę w Oświecenie; wymaga ono, jak sądzę, zawsze pracy, skupionej na naszych granicach, pracy cierpliwej, która nadaje formę rozgorączkowanemu oczekiwaniu wolności”, M. Foucault, 2000, s. 293 [przyp. D. N.].

¹¹⁹ Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, s. 3.

¹²⁰ Patrz np. znamienne słowa Sokratesa z *Hippiasza mniejszego* (372c, s. 26) Platona: „nie wstydzę się uczyć się! Więc się dowiaduję i pytam i wielką wdzięczność żywię

wierzyć – nie mieli żadnych nauczycieli¹²¹. Nowoczesny geniusz, wyhodowany na ideach oryginalności i indywidualności, jest natchnionym samoukiem; jak głosi, znakomicie wyrażająca wyemancypowanego ducha naszych czasów, popularna piosenka: „We don't need no education”.

W dużej mierze za tę zmianę postawy wobec przeszłości i ściślej mówiąc – tradycji, odpowiedzialne jest nowe pojmowanie samych dziejów, dostrzeganie ich ciągłości, bądź też, nieciągłości i cięć. Nowoczesność, w swej wzmoczonej ruchliwości społecznej, w swej sterowanej kapitalistycznymi mechanizmami gospodarki wolnorynkowej kulturze, która przybiera postać krótkotrwałej mody, jawi się jako pozbawiona jakiegokolwiek perspektywy dziejowej, nieustanna celebrowanie teraźniejszości. Teraźniejszość ta wkracza na scenę niczym *deus ex machina*, zawsze w swym ukończonym, niezależnym od przeszłości i w pełni autonomicznym bycie. Tym, co składa się na historię, nie jest już dłużej spójna i rozwijająca się opowieść, lecz – jak czytamy w *Archeologii wiedzy* Foucaulta – kryzysy i zerwania¹²². Podtrzymywanie w istnieniu tego, co minione, rozpamiętywanie przeszłości, okazuje się być oznaką złej wiary.

Tymczasem, dla zwolenników tradycji, postrzegających historię raczej jako płynącą rzekę niż jako linię teraźniejszości nad bezdenną otchłanią dziejowości, jasne jest przynajmniej jedno: żaden filozof, albo nawet szerzej, człowiek, nie rozpoczyna swej pracy od zupełnej pustki¹²³, tak samo jak żaden odcinek rzeki nie jest niezależny od całego jej wcześniejszego biegu.

Zawsze znajdujemy się w określonej sytuacji – pisze Ricoeur – i z tego punktu widzenia każda perspektywa otwiera się na horyzont rozległy, lecz ograniczony. [...] Między wiedzą absolutną, unieważniającą horyzonty, a ideą wielości niewspółmiernych horyzontów należy znaleźć miejsce dla idei *stapiania się horyzontów*, które

dla tego, który mi odpowiada; nigdy mi żadenmu nie został winien wdzięczności. I nigdy się nie wyparł, żem się czegoś nauczył, tak sobie naukę przywłaszczając, jakbym ją znalazł. A chwałę takiego, który mnie czegoś nauczył, jako że mądry jest, i pokazuję, czegom się od niego nauczył” (cyt. w przekładzie W. Witwickiego).

¹²¹ Zdanie to pada niemal dokładnie w takiej formie w rozprawie konkursowej Rousseau (*Rozprawa*, s. 42), gdzie pisząc o Baconie, Descarcie i Newtonie, myśli on, najpewniej, również o sobie. Oczywiście ich wynurzenia nie pokrywają się z prawdą. Kartezjusz jest mocno zależny od myśli starożytnej, średniowiecznej i renesansowej (por. np. F. Alquie, 1989, s. 18; E. Gilson, 1958, s. 18–19; E. Gilson, 2001, s. 111 i n.; J. Judycka, 2005, s. 79; R. Rorty, 1980, s. 49, przyp. 19; T. Śliwiński, 2011, *passim*; C. Taylor, 2012, s. 269). Por. też. R. Legutko, 2012, s. 15 i n.

¹²² O idei ciągłości i nieciągłości w pojmowaniu historii pisze szerzej P. Ricoeur, 2008, t. III, s. 314. Upadek autorytetu tradycji we współczesnym społeczeństwie szerzej omawia, w swych socjologicznych analizach, Durkheim (por. J. Szacki, 2011, s. 78). Por. też przyp. 104 do niniejszego rozdziału.

¹²³ A. MacIntyre, 2009, s. 90.

dokonuje się za każdym razem, gdy wystawiając na próbę nasze przesady, usiłujemy dotrzeć do horyzontu historycznego oraz gdy narzucamy sobie wysiłek powstrzymania się od pochopnego dopasowywania przeszłości do naszych własnych oczekiwań związanych z sensem¹²⁴.

To wyznaczenie miejsca człowieka pomiędzy sferą doskonałej wieczności, a sferą niepowiązanych, atomistycznych momentów czasowych, zasadza się na rozpoznaniu istotowej ważności, jaką ma dla bytu ludzkiego pamięć¹²⁵. Z pamięcią zaś – co słusznie spostrzegł już Hezjod, czyniąc z *Mnemosyne* matkę wszystkich muz – nieodłącznie wiąże się historia, kultura i tradycja, będące tym samym trzema naturalnymi przejawami ludzkiej działalności¹²⁶. Tradycja, w jednym ze swych szerokich znaczeń, jest zresztą z pamięcią utożsamiana, a w nowszych studiach często się ją nawet określeniem „pamięć kulturowa” zastępuje¹²⁷. Podobnie bliskie więzy łączą pojęcia tradycji i kultury; niekiedy te pojęcia są po prostu uznawane za zakresowo równe, niekiedy zaś to właśnie pojęcie tradycji, a nie kultury, czyni się pojęciem szerszym, rozumiejąc przez nie tylko sprawy należące do rzeczywistości ludzkiej, ale całą w ogóle przeszłość¹²⁸.

Splątane zakresy pojęć, zmieniające znaczenie słów zaangażowanie postaw względem krytyki oraz zależność rozumienia tradycji od wyznawanych przez myślicieli koncepcji historii, człowieczeństwa i komunikacji, czynią z „tradycji” pojęcie tyleż bogate, co enigmatyczne, oznaczające – w najszerszych ujęciach – w zasadzie wszystko, albo – w najwęższych – zupełnie nic. Gdybyśmy tytuł niniejszej pracy odczytywali w zgodzie z ujęciami najszerszymi, moglibyśmy zastanawiać się przed czym lub przed kim właściwie miałby Erazm tradycji bronić, gdybyśmy odczytywali go w zgodzie z ujęciami najwęższymi – pytalibyśmy, czy miałby bronić co. Jak niemal zawsze, najlepszym sposobem na wydobycie się z tego pojęciowego gąszczu będzie odwołanie się do etymologii.

¹²⁴ P. Ricoeur, t. III, s. 320.

¹²⁵ Por. H.-G. Gadamer, 2007, s. 43.

¹²⁶ Por. E. Shils, 1981, s. 200. Nie chcę wchodzić tutaj w rozważania nad domniemaną opozycją natura-kultura, gdyż, po pierwsze, wynika ona tylko z nowożytnego, materialistycznego i ściśle faktycznego pojęcia natury, nie jest natomiast obecna w przypadku pojęcia natury rozumianej jako pełna realizacja danego bytu – przez co opozycja ta traci swą powszechną obowiązywalność, po drugie, nawet na gruncie nowożytnego pojęcia natury opozycja ta wcale nie jest konieczna – na co argumentem mogą być rozważania współczesnych genetyków, widzących w kulturze wytworzony naturalnie system adaptacyjny, który lepiej niż powolna ewolucja, radzi sobie z szybkimi zmianami środowiska. Względność tego pozornego opozycyjnego układu pojęć natura/kultura podkreśla korzystająca z retoryki filozofia współczesna (por. J. Crosswhite, 2006, s. 385 i n.).

¹²⁷ Por. Y. Congar, 1964, s. 8; J. Pieper, 2010, s. 22; J. Szacki, 2011, s. 15–16.

¹²⁸ Por. J. Szacki, 2011, s. 32–33, 98–100.

Dominikanin Yves Congar w swym wchodzącym w skład *Dwudziestowiecznej Encyklopedii Katolicyzmu* dziele *La Tradition et la vie de l'Église*¹²⁹, podaje, że słowo „tradycja” wywodzi się z łacińskiego rzeczownika *traditio* utworzonego od czasownika *tradere*, oznaczającego „przekazywać”, „dostarczać”. Termin *traditio* stosowany był w rzymskim prawie jako „ratyfikacja”, „zatwierdzenie umowy” zwrotach, takich jak *traditio clavium*, co zresztą swój odpowiednik znalazło również w języku polskim, gdzie wciąż używa się zwrotu „przekazanie kluczy” w znaczeniu przypieczętowania aktu sprzedaży nieruchomości. *Tradere* oznacza oddanie, wręczenie komuś czegoś, przejście jakiegoś przedmiotu z rąk dającego do rąk otrzymującego. Greckim odpowiednikiem tego słowa jest aoryst od *paradounai* – *paradidonai*¹³⁰. I podobnie, jak w tym greckim terminie, również w łacinie za słowem *tradere* kryło się oboczne znaczenie, odnoszące się do przekazywania wiedzy: *tradere* to również „nauczać”¹³¹. Jednakże, na co słusznie wskazuje Joseph Pieper, istnieje przynajmniej jedna zasadnicza różnica pomiędzy ścisłymi rozumieniami obu tych terminów. O różnicy tej stanowi skryty w słowie *traditio* łaciński przedrostek *trans*, który od razu wyznacza trzy różne miejsca tradycji: źródło, przekaziciela i odbiorcę. Tak więc tradycja, jeśli już jest nauczaniem, stanowi jego szczególny rodzaj, w którym nauczający nie czerpie wiedzy z siebie, lecz z „jakiegoś innego miejsca”¹³². Jak pisze Ricoeur,

pojęcie tradycji, wzięte w znaczeniu wielu tradycji, oznacza, że nie znajdujemy się nigdy w absolutnym położeniu innowatorów, lecz zawsze najpierw jesteśmy w relatywnym położeniu dziedziców¹³³.

We wszystkich przytaczanych wyżej określeniach tradycja rozumiana jest *prima facie* jako działanie, polegające na przenoszeniu czegoś, zarówno w przestrzeni, jak i w czasie; tak brzmiała jej definicja klasyczna. Jednakże, gdy poszukiwać będziemy właściwości szczególnych owego działania, cech, które zaważyły nad nowożytnym pojęciem tradycji, odnajdziemy je w niezwykłych funkcjach tradycji, jakimi są zdolność do reprodukcji i multiplikacji oraz zdolność do pobudzania jej podmiotów ku odgrywaniu zawartego w niej programu¹³⁴. Innymi słowy, tradycja nie jest jedynie mechaniczną transmisją, lecz przechodzeniem z jednego żywego bytu do innego, w którym odbiorca staje się zarazem twórcą wchodzącym

¹²⁹ Y. Congar, 1964, s. 14. Por. też Y. Congar, 1967, s. 244.

¹³⁰ Por. również J. J. E. Gracia, 2003, s. 39; E. Shils, 1981, s. 16.

¹³¹ Y. Congar, 1964, s. 17; J. Pieper, 2010, s. 12.

¹³² J. Pieper, 2010, s. 13–14.

¹³³ P. Ricoeur, 2008, t. III, s. 320.

¹³⁴ J. J. E. Gracia (2003, s. 43) wymienia cztery czynniki składające się na pojęcie tradycji: akt transmisji, zawartość transmisji, środki używane w transmisji i czynność odgrywania tradycji.

z tym, co przekazane w dialog¹³⁵. Do tej naturalnej funkcji tradycji odnosimy się wtedy, gdy mówimy o „żywej” lub „martwej” tradycji, która, gdy martwa, tradycją jest w zasadzie już tylko przez wzgląd na swą historię i wcześniejszą obecność w niej tego, czego brak widzimy teraz. A zatem tradycja jest żywą, przymuszającą do dialogu pamięcią, przeszłością poszukującą miejsca w naszym teraźniejszym życiu, probierzem określającym naszą kondycję, działanie i myślenie. Na morzu dziejów wyróżnia ją – by wyrazić się językiem Heideggera – jej „poręczność”, która w połączeniu z przekonaniem o tym, że składająca się na nią treść jest szczególnie godna akceptacji¹³⁶, czyni z niej historię do użytkowania, opowieść z morałem; gdy zaś brakuje wskazówek o sposobach jej kultuwowania, gdy poręczność ta zanika, mówimy o tradycji „nieznanej” bądź „milczącej”. Tradycja jest również czymś, co nieustannie walczy z falami tego morza o tożsamość, jakby w próbie niedoskonałego naśladowania wieczności, i podtrzymuje swe istnienie za cenę rafinacji swych form i mniejszego lub większego zamknięcia. Jest to walka niełatwa, gdyż żelazne prawo, tak celnie wyrażone przez Arystotelesa w lapidarnych słowach „czas wszystko niszczy”, działa również i tutaj. Lecz, paradoksalnie, swą siłę tradycja czerpie zarazem właśnie z tego destrukcyjnego ciśnienia wywieranego przez teraźniejszość na przeszłość i zahartowana, odnajdując wartki w nim nurt wytryskuje ku przeszłości.

Tradycja z pewnością jest ciągłością w czasie, którą płynie przeszłość – pisze Congar – lecz jest to *historyczna* ciągłość: jest ona trwałością przeszłości w teraźniejszości, z której jądra przygotowuje przyszłość¹³⁷.

Z pojęciem tradycji nieodłącznie łączy się pojęcie tego, co przekazywane, *traditum*. W szerokim rozumieniu *traditum* to wszystko, co przynależy do treści określonej tradycji, a więc zarówno wiedza czy doktryna, jak i prawna maksyma, pieśń, zdolność, modlitwa, instytucja oraz norma zachowania – słowem całe bogactwo zawartości obecnej w danym przekazie. Pieper dodaje¹³⁸, że istotną właściwością recepcji *traditum*, jest to, że dokonuje się ona w dobrowolnym i personalnym akcie. Jednakże, jak się wkrótce przekonamy omawiając naturę dziedziczności i kanonu, nie jest to wcale konieczne i gdzie indziej należy szukać cech swoistych tego, co przekazywane. Zasadnicza trudność w wyodrębnieniu *traditum* z obrębu zbioru, na który składa się cała, w zasadzie, różnorodność rzeczy, polega na tym, że każda tradycja tworzy swój własny, zindywidualizowany podzbiór przedmiotów zdefiniowanych zgodnie z właściwościami danej tradycji; *traditum* zawsze przynależy do konkretnej tradycji. Konieczne jest tutaj rozgraniczenie pomiędzy tym, co

¹³⁵ Por. Y. Congar, 1964, s. 105; E. Shils, 1981, s. 200.

¹³⁶ Por. J. Szacki, 2011, s. 144.

¹³⁷ Y. Congar, 1964, s. 107.

¹³⁸ J. Pieper, 2011, s. 9–10.

materialne, a tym, co mentalne: to, że jakaś rzecz obecna jest materialnie w obrębie różnych tradycji nie oznacza, że jest ona dla tych tradycji tym samym formalnie. Jeśli jakieś pierwotne afrykańskie plemię posługuje się znalezionymi w przeszłości monetami, czyniąc z nich rytualne ozdoby o znaczeniu magiczno-religijnym, nie oznacza to jeszcze tego, że włącza się ono, za sprawą użycia tych monet, w obręb gospodarki pieniężno-towarowej. Innymi słowy, monety te będą zupełnie innymi przedmiotami dla odmiennych tradycji; *tradita* tych tradycji, mimo tożsamości materialnej, w sensie ścisłym nie mają części wspólnej¹³⁹. A zatem nie można wytyczyć precyzyjnych granic pomiędzy *traditum* poszczególnych tradycji, gdyż zakładałoby to obecność wspólnej dla tych tradycji przestrzeni mentalnej. Tymczasem, każda tradycja, choć operuje na tym samym świecie obiektów materialnych, tworzy – niczym funkcja logiczna – własny alternatywny świat sensów. By być odbiorcą jakiejś tradycji, przynależać do niej, nie wystarcza obcować z materialnymi jej wytworami – trzeba jeszcze umieć jej słuchać. Nie każdy, kto czyta Homera, uczestniczy w tradycji klasycznej¹⁴⁰. To właśnie ta cecha *traditio* i *traditum* czyni złączenia i dialogu tradycji sprawą tak trudną.

Powyższe uwagi dotyczące specyfiki *traditum* prowadzą w zasadzie do wniosku, że tradycja przekazuje nie tyle zbiór określonych przedmiotów, co raczej zasady operowania na przedmiotach w ogóle. Zbiór przedmiotów czy norm charakterystycznych dla danej tradycji jest tylko przeciwdziedziną tej funkcji. Oznacza to zatem, że tradycja nie jest czymś zamkniętym i w pełni uformowanym, jak kartezjańska *res extensa*, lecz raczej jest pewną, dotyczącą działania, meta-teorią o strukturze wierzenia¹⁴¹. Znajduje się tradycja ponad doświadczeniem

¹³⁹ W jakiejś mierze prezentowane tu stanowisko zgadza się z podziałem obecnym w poglądach S. Ossowskiego, gdy rozróżnia on elementy kultury i korelaty kultury (por. A. Kłoskowska, 1983, s. 28, 223–224).

¹⁴⁰ Jest to w ogóle problem współczesnych tzw. nauk humanistycznych. Już dawno, poddawszy się rygorowi akademickiemu, zerwały one z tradycją humanistyczną *sensu stricto* i oddawszy się zupełnie obcym im ideałom nauki ścisłej stały się po prostu przedstawicielami tradycji naukowej zajmującej się obiektami przynależącymi jedynie materialnie do tradycji humanistycznej. Dzięki temu zabiegowi podtrzymywane jest złudne przekonanie o bogactwie uniwersytetu, o trwaniu na nim ideałów humanizmu, gdy tymczasem, w zdecydowanej większości przypadków, mamy do czynienia z hegemonią jednej, jedynej współcześnie akceptowanej formy wiedzy, jaką jest wiedza nauk ścisłych, gdzie tradycja humanistyczna sprowadzona została do roli martwego i wywołującego, co najwyżej, jedynie puste uczucie atencji, zabytku. Współczesny kryzys humanistyki jest tylko logicznym następstwem ledwie zauważalnego, rozciągniętego w czasie, wcześniejszego kroku, jakim było odebranie humanizmowi życia i uczynienie z niego upiora (Nietzsche doskonale zdawał sobie z tego procesu sprawę, gdy pisał traktat *O przyszłości naszych instytucji wychowawczych*).

¹⁴¹ Por. J. Pieper, 2011, s. 17–18. J. J. E. Gracia (2003, s. 49, 62) podkreśla, że tradycja jest przede wszystkim działaniem; jednakże, w sensie ścisłym musi ona być pewną

i racjonalnym dowodem¹⁴² i dopiero ona, tak naprawdę, wszelkie doświadczenie i dowodzenie umożliwia; by skrytykować jakąkolwiek tradycję, trzeba opierać się już na jakiejś tradycji. Jak słusznie stwierdza Jorge J. Gracia¹⁴³, tradycja jest pewnym działaniem łączącym symbol ze znaczeniem. Dzięki zaś temu, że w opozycji do chwilowej mody, jest tradycja czymś trwałym¹⁴⁴, może ona stanowić – i rzeczywiście stanowi – prawdziwą podstawę wszelkiej cywilizacji¹⁴⁵. Nić rozumienia, splatając najbardziej nawet oddalone czasowo i przestrzennie doświadczenia, wynosi wspaniałe gmachy cywilizacji i nadaje sens ich istnieniu; gdy jednak pozbawiona odpowiedniej troski kruszeje i pęka, odbiera im jedność życia i prowadzi do ich rozpadu¹⁴⁶.

Na tę szczególną właściwość tradycji, jaką jest podtrzymywanie tożsamości grupy w czasie, zwracało uwagę wielu myślicieli. W świecie historii staje się tradycja jakby prapodłożem, które – mimo nieustannej metamorfozy wszystkich swych

wiedzą o działaniu, gdyż jej przekaz nie dokonuje się jak przekaz mechanicznego ruchu czy działania, lecz zapośredniczony jest o struktury przetwarzające informacje.

¹⁴² Por. J. Pieper, 2011, s. 19.

¹⁴³ J. J. E. Gracia, 2003, s. 86.

¹⁴⁴ E. Shils (1981, s. 15) wyznacza minimalny czas trwania jakiegoś wzorca, by mógł być on określony mianem tradycji, na okres przynajmniej trzech pokoleń (przy czym pojęcie pokolenia nie jest jednorodne: pokoleniami są zarówno stopnie: dzieci, ojcowie, dziadkowie, jak i każdy pełny trzyletni cykl w trzyletniej szkole).

¹⁴⁵ J. J. E. Gracia, 2003, s. 24. Słowo wyjaśnienia należy się tutaj dwojakiemu użyciu terminu „tradycja” w niniejszej pracy. Użycie szerokie, tak jak pojawiało się ono w hermeneutyce Gadamera, odkrywa w tradycji konieczny składnik naszej ludzkiej kondycji, preekwiwalent wszelkiego doświadczenia, przejawiający się w świecie myśli jako przesąd. Tak rozumiana tradycja jest pojęciem szerszym od wszelkich ludzkich instytucji (np. mody) i wszystkie je w sobie zawiera. Jednakże w naszych wywodach idzie nam bardziej o specyficzne znaczenie pojęcia „tradycja”, kładące nacisk na trwałość i transhistoryczność. Można powiedzieć, że „tradycja” *sensu lato* jest warunkiem *sine qua non* tradycji w sensie ścisłym oraz że w zasadzie, wyłonienie się tradycji jako trwałości i transhistoryczności było zarazem sposobem na przekroczenie sytuacyjności i skończoności horyzontu pojedynczej jednostki, kierującym się ku ustanowieniu perspektywy możliwie najbliższej doskonale idealnemu (i nieludzkiemu, boskiemu) oglądowi radykalnej przejrzystości (tak jak się rzeczy mają). Dopiero to zbliżenie pozwoliło na zawiązanie się trwałej międzyludzkiej wspólnoty.

¹⁴⁶ Trwałość cywilizacji szczególnie mocno podkreślał F. Braudel (2006, s. 5869), odwołując się do swej koncepcji „długiego trwania”. W. Durant (1963, I, s. 4) zaś, w śmierci tradycji widział jedną z wystarczających przyczyn upadku cywilizacji. Tę zależność między tradycją a cywilizacją zauważamy również na gruncie literatury niemieckiej, gdzie odnajduje ona swój wyraz w słynnym rozróżnieniu na „kulturę” i „cywilizację” (por. np. F. Braudel, 2006, s. 39). Gdy O. Spengler pisze o cywilizacji jako o schyłkowym stadium życia kultury, opisuje on w istocie proces obumierania jednoczącej kulturę tradycji (por. O. Spengler, 2001, s. 48 i n.).

partykularnych przejawów – pozostaje w istocie niezmiennione¹⁴⁷. Drugą niezmiernie ważną właściwością tradycji jest jej zdolność do jednoczenia tego, co różne i nadawania mu wspólnego znaczenia. Rozciąga ona swe ramiona nad odrębnymi i zamkniętymi wcześniej indywiduami, każąc wierzyć w istnienie wspólnej przestrzeni, w której zanikają samotność i wyobcowanie. Gerhard Krüger z całkowitą powagą mówi o tradycji jako o jedynej sile zapewniającej jedność ludzkiemu gatunkowi, której to jedności nie są w stanie zagwarantować ani polityczna realizacja „Jednego Świata”, ani jakakolwiek jednomyślność „kulturowych woli” czy też techniczne możliwości planetarnej komunikacji. Wtóruije mu także Pieper, gdy pisze, że „realna jedność pomiędzy ludzkimi istotami swe korzenie ma nie w czym innym, jak we wspólnym posiadaniu tradycji w ścisłym sensie”¹⁴⁸. Światło rzucane przez powyższe słowa znakomicie rozjaśnia znaczeniowe głębie humanistycznych ujęć, widzących w tradycji szczególny rodzaj przyjaźni, przekraczającej nie tylko ograniczenia czasu i przestrzeni, ale również alienujące pęta moje-twoje¹⁴⁹. „Nie jesteś sam!” – tak brzmi cichy szept płynący ponad przelewającym się bogactwem przekazu. Nieskończone przestrzenie czasu nie są już milczące¹⁵⁰.

Jednakże, mimo wymienionych wyżej aspektów stabilizujących i jednościujących, jak słusznie zauważa Gadamer, tradycja „niewarta byłaby uwagi, jaką jej poświęcamy, gdyby nie miała dla nas jakichś nauk, których nie potrafimy odnaleźć w sobie samych”¹⁵¹. Dopiero przekonanie o współdzieleniu niedostępnej w inny sposób prawdy, nadaje tradycji i uczestniczeniu w niej realny sens. Człowiek ograniczony przypadkowością i krótkością życia potrzebuje duchowego wsparcia, które rozciągnie jego spojrzenie na przeżycia tysięcy innych podobnych mu i zarazem odmiennych ludzi. Przecież żadna tradycja, jako mądrość przeszłości, nie przetrwałaby, gdyby nie była w jakiś sposób skuteczna; tak brzmi ukryta przesłanka wszelkiego konserwatyzmu¹⁵². Wielopokoleniowa akumulacja nieomylnego doświadczenia, poręczonego niekiedy ponadludzkim pochodzeniem, jest najlepszą oznaką wewnętrznej prawdziwości. Nikt bowiem nie akceptuje *traditum* tylko dlatego, że jest ono „tradycyjne”, lecz dlatego, iż jest głęboko przeświadczony, że jest prawdziwe i słuszne¹⁵³. A zatem, trzecim – być może najważniejszym – aspektem tradycji, jest jej aspekt mądrościowy.

¹⁴⁷ J. Pieper, 2010, s. 2–3. Por. również J. J. E. Gracia, 2003, s. 12.

¹⁴⁸ J. Pieper, 2010, s. 68. Por. J. J. E. Gracia, 2003, s. 28; J. Szacki, 2011, s. 16.

¹⁴⁹ W świetle powyższych wywodów śmieszne wydają się rozważania nowoczesnego Bataille’a, który wykarmiony na przetrawionej przez oświeceniową krytykę ubogiej i wyjałowionej mądrości, jedyny sposób na przekroczenie własnego zamknięcia widzi w transgresywnym erotyzmie i śmierci.

¹⁵⁰ Milczenie tych przestrzeni pojawia się za to w kulturze zabytku.

¹⁵¹ H.-G. Gadamer, 2007, s. 14.

¹⁵² Por. E. Shils, 1981, s. 202; J. Szacki, 2011, s. 48.

¹⁵³ J. Pieper, 2010, s. 17.

Omówiwszy w ten sposób to, co wspólne wszelkim tradycjom, ujawniwszy wewnętrzną logikę i uprawomocnienie ich koniecznej obecności, przejdźmy teraz do wskazania na tworzące się w obrębie tradycji konstelacje, do wydzielenia (rzecz jasna, nie w sposób wyczerpujący) tworzących się w jej łonie podstawowych typów. Różnice między nimi wyłaniają się za sprawą podstawowych cięć w systemie znaczeń i teoretycznego zaplecza.

Najbardziej pierwotnym cięciem jest prastary podział na kulturę i naturę, który z taką siłą oddziaływał we wszelkiego rodzaju społecznych przewrotach. Nie istnieje tradycja, która by, świadomie czy też nie, pozostawała względem tego podziału obojętna. Wśród typów tradycji – dziedziczności, kanonu, zabytku, nauki instytucjonalnej, filozofii wieczystej i tradycji humanistycznej (historycznej) – przynajmniej jedna, lokując się całkowicie po stronie natury, nie zawiera w sobie tej dualności. Jest nią, oczywiście, dziedziczność¹⁵⁴. Tradycją zaś, która zupełnie nie zdawała sobie sprawy z owej dychotomii, była tradycja kanonu¹⁵⁵. Składające się na kanon przeświadczenie, iż cały obszar obyczajowości, religijności i porządku społecznego ludzi jest co najmniej przedłużeniem natury, albo też nawet jej najistotniejszą, podtrzymującą wszystko inne, częścią, czynił z kanonu tradycję nie tylko jedynie słuszną, ale też jedynie możliwą; dopiero niezwykle przewrót, jaki w kulturze europejskiej dokonał się około V wieku p.n.e. za sprawą greckiej sofistyki, wydzielił samodzielną i autonomiczną przestrzeń kultury, na której odtąd mogły wyrastać i inne tradycje. Dlatego też pozostałe tradycje stoją już po stronie kultury.

Kolejne dwa cięcia, bardzo silnie ze sobą powiązane, wynikają z przekonań dotyczących statusu uzyskiwanej prawdy i natury wiedzy. Prawda dostępna człowiekowi może być albo historyczna, albo też transcendentna; zakres wiedzy może być albo stały, albo też może się nieustannie poszerzać – w zależności od odpowiedzi na te dysjunkcje dzielą się i typy tradycji. Wszystkie te tradycje, które nie są w stanie rozpoznać wpływającej na ludzkie poznanie aktywnej siły czasu – jakby to określił Gadamer, „zasady efektywno-dziejowej” – z konieczności opowiadają się za dostępnością transcendentnej prawdy¹⁵⁶. W imię prawdy historycznej zaś działają te tradycje, które rozpoznały słabość i uwikłanie

¹⁵⁴ Przez dziedziczność rozumiem tutaj biologiczne wyznaczniki ciągłości (E. Shils, 1981, s. 40), której algorytmy w postaci DNA są niezmiennie (P. Meyer, 1998, s. 26, 30). Ideę dziedziczności dobrze oddają słowa F. Jacoba (1973, s. 187): „Każdy napotkany na ziemi organizm, nawet najskromniejszy i najbardziej pierwotny, jest kresem szeregu istot, które żyły w toku ostatnich dwóch miliardów lat lub dłużej”. O podobieństwach przekazu genetycznego do tradycji kulturowej, pisze R. Dawkins (2007, s. 241).

¹⁵⁵ Por. R. A. Rappaport, 2007, s. 231. Bardziej ogólnie tradycję kanonu opisuje (choć jej tak nie nazywa) Mircea Eliade (1997, s. 9–12).

¹⁵⁶ Wyjątkiem jest tu, rzecz jasna, dziedziczność, dla której ludzkie poznanie w ogóle nie jest koniecznym warunkiem; istnieje ona i rozwija się poza świadomością.

w dziejowość ludzkiego rozumu, z większą pokorą podchodzą do jego poznawczych możliwości. Prawdę poznaje się albo poza czasem, albo też poznawana ona być może jedynie w czasie. Z przekonania o naturze prawdy wynikają również twierdzenia o kumulatywnej bądź stałej naturze wiedzy.

Ruch tradycji w czasie – pisze Shils – może być jak trwanie historycznego pomnika, w którym wszystko zostało uczynione w niemalże tym samym czasie, lub może być jak stary budynek, w którym się żyje, który się używa, i który się przez lata modyfikuje, będący wciąż podobnym do tego, czym był i o którym wciąż myśli się jako o tym samym budynku¹⁵⁷.

Tradycja ugruntowana na prawdzie historycznej, ze względu na naturę nieustannie płynącego czasu, nigdy nie stworzy stałego i zamkniętego systemu wiedzy, lecz zawsze będzie – w nieskończoność – otwierała się na przyszłe jej odłamki. Przekonanie zaś o stałości i zupełności systemu dostępnej człowiekowi wiedzy nigdy nie zgodzi się z koncepcją prawdy jedynie historycznej; dla ugruntowania tej wiedzy konieczne jest bezpośrednie odniesienie do prawdy transcendentnej. Dlatego też kanon i filozofia wieczysta¹⁵⁸, jako tradycje posiadające przeświadczenie o zupełności posiadanej przez siebie wiedzy (rzecz jasna, nie zawsze potwierdzające się w historycznej obserwacji ich rozwoju), żywią również przekonanie o transcendentnej naturze gruntującej je prawdy. Zaś tradycja nauki instytucjonalnej¹⁵⁹ oraz tradycja humanistyczna, wyrastając z przekonania o historyczności prawdy człowieka, budują otwarty i nieustannie poszerzany zbiór wiedzy. Do tych dwóch ostatnich tradycji stosują się słowa MacIntyre'a¹⁶⁰, który pisał, że „żywa tradycja jest [...] historycznie trwającym, społecznie ucieleśnionym sporem i to sporem o to właśnie, jakie dobra składają się na tę tradycję”. Tradycją wyłamującą się spod przytoczonych wyżej dwóch praw – prawa kumulatywnego charakteru wiedzy tradycji historycznej oraz prawa transcendentnej prawdy zamkniętego systemu wiedzy – jest tradycja zabytku¹⁶¹, która

¹⁵⁷ E. Shils, 1981, s. 46.

¹⁵⁸ Najlepiej istotę tego, co rozumiem przez „tradycję filozofii wieczystej”, określił w 1540 roku Agostino Steucho w dziele *De perenni philosophia* (cyt. za: D. Nowakowski, 2013, s. 93), pisząc, że „jak jedna jest zasada rzeczy, tak jedna i ta sama o niej nauka, zawsze będąca u wszystkich podstawą wiedzy [...]. Biorąc się po części z początków pierwszego człowieka, przez wszystkie wieki jest na potomstwo rozlewana, po części zrodzona z rozważania wielorakich rzeczy, zawsze miała wielbione imię filozofii”.

¹⁵⁹ Pojęcie tradycji naukowej zaczerpnąłem z książki T. Kuhna, *Struktura rewolucji naukowych*, Aletheia, Warszawa 2011. Por. też E. Shils, 1981, s. 115, 118.

¹⁶⁰ A. MacIntyre, 1996, s. 396. Por. również J. J. E. Gracia, 2003, s. 29.

¹⁶¹ E. Shils (1981, s. 74–75) określa zabytek formą zatroskania przeszłością bez konieczności wewnętrznego zaangażowania. Tradycja zabytku odpowiada Foucaultowskiemu

nie ma w swoich zasadach żadnego z poprzedników wyżej wymienionych implikacji. Zasada się ona na ukrytej przesłance o neutralnej właściwości czasu, który niczym newtonowska przestrzeń zupełnie nie wpływa na naturę zawierających się w nim obiektów; obiekty te, mimo iż wszystkie znajdują się w czasie, zachowują swą, jakby wieczną i niepodległą zniekształceniu przez czas, naturę. Dzięki temu tradycja zabytku zarazem wyznaje przekonanie o transcendentnej naturze prawdy, jak i godzi się na kumulatywny charakter ludzkiej wiedzy. Kumulacja ta nie zmienia statusu wcześniejszych przekonań i polega na dokonującej się w czasie, prostej agregacji okruchów transcendentnej prawdy.

Dalsze różnicowanie tradycji związane jest z jej aspektem mądrościowym i określone przez sposób, w jaki poszczególne *tradita* składają się na istniejącą w tradycji prawdę. W każdym z przedstawionych w niniejszym zarysie typów mamy do czynienia ze swoistym mechanizmem czy też procesem, dzięki któremu prawda ta podlega uwyrażnieniu i weryfikacji. W przypadku dziedziczności odpowiada za to mechanizm doboru naturalnego, poprzez który dokonuje się coraz pełniejsza realizacja właściwej temu typowi „prawdy”, jaką jest przystosowanie do środowiska. *Tradita* obecne w kanonie nie posiadają zewnętrznego kryterium prawdziwości, lecz są prawdą samą, wiecznotrwałą i niezmienną, która istnieje od początków świata i która temu światu zapewnia wieczne trwanie. Nie będzie przesadą, gdy się powie, że tradycja kanonu jest pierwotna względem świata i że to świat właśnie czerpie swe trwanie i prawdę z tradycji, nie zaś odwrotnie – tradycja ze świata. Zupełnie inaczej rzecz się przedstawia w przypadku tradycji zabytku, w której można wręcz mówić o „atomach” prawdy, które swej prawdziwości nie czerpią *de facto* z tradycji, lecz raczej zawierając ją inherentnie wprzód, poprzez skatalogowanie i agregację, prawdę tę do tradycji zabytku wnoszą. Wszystko, co zostało rozpoznane, bądź też, co oznaczono, jako „skrzep” nieprzemijającej wartości, wprowadzone zostaje – by użyć terminu Foucaulta – do „archiwum”, skarbnicy rzeczy tyleż wartościowych, co bezużytecznych. W sensie ścisłym zabytki nie odnoszą swych użytkowników do niczego innego poza samymi sobą, przez co zakres działań, jakie oferują sprowadza się właściwie do czynności, jakie gdzie indziej wykonywane są na obiektach materialnych: zabytki się odszukuje, zlicza, kataloguje, łączy, układa w konstelacje i – wreszcie – wystawia.

pojęciu „archiwum” (por. P. Ricoeur, 2008, t. III, s. 316) oraz pojęciu „encyklopedii” A. MacIntyre’a (2009, s. 67). Narodziny tradycji zabytku przedstawia W. K. Ferguson (2006, s. 39) na przykładzie historii sztuki: „The renewed interest in the Renaissance during the half-century after Burckhardt was reflected in an impressive crop of full-length histories of Italian art and literature «in the period of the Renaissance». With the development of a scientific expertise in art criticism, much research was devoted to verifying factual information and to establishing the authenticity and ascription of works of art. Many of the histories of art were indeed scarcely more than «written museums»”.

Inaczej przedmioty tradycji wieczystej, które swą wartość zyskują tylko dzięki temu, że odsyłają do czegoś ponaddoczesnego i idealnego. *Tradita* są tutaj jedynie mniej lub bardziej dokładnymi egzemplifikacjami jednej i powszechnej Prawdy, która przejawia się we wszelkiej myśli i wszelkiej religii, i z tej też Prawdy, dzięki uczestnictwu, czerpią swoją prawdziwość. W dwóch ostatnich typach tradycji – w tradycji nauki instytucjonalnej i w tradycji humanistycznej – znika przekonanie o możliwości uzyskania Prawdy jako takiej i poprzestaje się jedynie na skromniejszym prawdopodobieństwie. W przypadku nauki instytucjonalnej, opierającej się na wierze w postęp, mamy do czynienia z historycznym, dokonującym się skokowo, poprzez kolejne rewolucje, przybliżaniem do coraz bardziej adekwatnego opisu świata. Wszyscy uczestnicy tej tradycji biorą udział w zbiorowym wysiłku, którego ostateczny cel, jakim jest prawda, odsunięty jest do tak dalekiej, nieskończonej przyszłości, że właściwie niemożliwe jest jego osiągnięcie w czasie. Jednocześnie, każde – w zasadzie – twierdzenie naukowe, *traditum*, podobnie, jak każdy uczestnik tradycji, w bliższej lub dalszej przyszłości zostaną z tej tradycji wyrzuceni. Dlatego też, w sensie ścisłym, tradycję nauki instytucjonalnej budują jedynie te *tradita*, które zgadzają się z aktualnym paradygmatem; wszystkie zaś elementy, które należały do niej dawniej, a w wyniku rewolucji zostały z niej wyrzucone, włączane są do tradycji zabytku, gdzie zajmują się nimi już tylko kustosze, historycy i antykwariusze. W tradycji humanistycznej, choć i ona poprzestaje na prawdopodobieństwie, mamy do czynienia z sytuacją zgoła odmienną. Wynika to ze specyfiki tego, w jaki sposób poszczególne *tradita* składają się na budowaną przez nie mądrość. Poszczególne elementy tradycji humanistycznej nie wchodzi z sobą w konflikt, nie prowadzą sporów, lecz rozmowę, dialog – i nawet z przyrostem nowych bogactw nie tracą one swojej pierwotnej wartości, lecz – co najwyżej – uzyskują nowe brzmienie w symfonicznej muzyce całości. To, co dawne, niejednokrotnie zostaje z czasem wręcz dowartościowane, stanowiąc wyznacznik gamy i harmoniki, czy też źródło stale przewijającego się w historii motywu. Wszystko zaś uzasadnione jest tu przekonaniem, że bliższe prawdy jest to, co wspólne wielu poszczególnym doświadczeniom, niż to, co oryginalne i jednostkowe, że tylko wtedy pojedynczy głos ma znaczenie, gdy wpisuje się w harmonię wszystkich pozostałych dźwięków. Stąd też tak często podkreślane w tradycji humanistycznej znaczenie zgody (*consensus, concordia*), choć niekoniecznie doskonałej jedności (*unitas*).

Ostatnim sposobem różnicowania tradycji, jest wydzielanie poszczególnych jej odmian poprzez określenie natury więzi sprawiającej, że poszczególne *tradita* łączą się w jedną tradycję. Pytamy tutaj zatem o to, co sprawia, że wszystkie elementy tradycji tworzą razem jedno, spójne i komplementarne (przynajmniej w założeniu), uniwersum. Najprostszym zadaniem dla naszej analizy (choć niekoniecznie wtedy, gdy zagadnienie to zechcemy badać głębiej) jest wskazanie więzi łączącej składowe mechanizmy dziedziczności; skoro bowiem, jak stwierdziliśmy już wcześniej, dziedziczność całkowicie sytuuje się po stronie natury, to

również i sama natura oraz jej siły, będzie w pełni odpowiedzialna za jednościowy aspekt dziedziczności – ingerencja człowieka nie jest w stanie tej tradycji ani naruszyć, ani zanegować. W przypadku wszystkich pozostałych typów tradycji, usunięcie czynnika nadającego jedność, doprowadza do ich rozpadu i śmierci. Warto tutaj dodać, że czynnik nadający więź poszczególnym częściom tradycji jest również siłą, która wiąże z tradycją jej uczestników. Istnieją dwa podstawowe rodzaje typów więzi – jedne wymagają aktywnego udziału woli i świadomości, tego, co określamy mianem „wiary”, inne opierają się na czysto zewnętrznych okolicznościach i wyrazie. Pierwszy typ więzi nazwiemy więzią wewnętrzną, drugi – zewnętrzną.

Do kategorii więzi zewnętrznych zaliczamy czynniki spajające tradycje kanonu i zabytku. W przypadku tradycji kanonu jest nim powtórzenie, to jest sam akt „ponowienia” pewnego (pra)wydarzenia, rytuał, ewentualnie „odczytanie” jakiegoś sakralnego tekstu z dbałością o ścisłą dokładność; przynależność do danej tradycji określona jest zatem, by użyć określeń znanego amerykańskiego antropologa, nie na podstawie subiektywnej „wiary”, lecz na podstawie publicznej „akceptacji”, to jest performatywnego uczestnictwa¹⁶². W przypadku tradycji zabytku jedyną instancją określającą przynależność poszczególnych elementów do tradycji jest instytucja, która dokonuje tego przez nieustanne katalogowanie, normatywizowanie, segregowanie itp. Mniej ważne są immanentne cechy obiektów, niż ustosunkowanie się do nich aparatu decyzyjnego. Szczególnym tego przykładem jest instytucjonalizacja dzieła sztuki, to jest przekonanie, że sztuką jest to, co za sztukę zostało przez instytucję uznane¹⁶³.

Tabela 1.

	Natura/ kultura	Wiedza	Prawda	Uwyrażnienie/ weryfikacja	Więź
Dziedziczność	Natura	Kumulatywna	–	Dobór naturalny	Siły natury
Kanon	Natura=kultura	Stała	Transcendentna	Wiecznotrwałość	Zewnętrzna: Powtórzenie
Zabytek	Kultura	Kumulatywna	Transcendentna	Agregacja	Zewnętrzna: instytucja
Nauka instyt.	Kultura	Kumulatywna	Historyczna	Rewolucje	Wewnętrzna: paradygmat
Filozofia wieczysta	Kultura	Stała	Transcendentna	Potwierdzenie i egzemplifikacja	Wewnętrzna: idea
Tradycja humanistyczna	Kultura	Kumulatywna	Historyczna	Dialog	Wewnętrzna: przyjaźń

Źródło: opracowanie własne.

¹⁶² Por. R. A. Rappaport, 2007, s. 176 i n.

¹⁶³ Por. B. Dziemidok, 2002, s. 131. Definicja sztuki Dickie’ego głosi, że „dziełem sztuki w sensie klasyfikacyjnym jest 1) artefakt 2) któremu pewna osoba lub osoby działające w imieniu określonej instytucji społecznej (świat sztuki) nadały status kandydata do oceny (*candidate for appreciation*)”.

Do kategorii więzi wewnętrznych zaliczamy czynniki spajające tradycję nauki instytucjonalnej, filozofii wieczystej i tradycję humanistyczną. Chodzi tutaj kolejno o paradygmat, ideę i przyjaźń. Wszystkie te tradycje wymagają świadomego uznania istnienia pewnego duchowego czy też intelektualnego uniwersum, względnie niezależnego od świata materialnego, którego zasada jednocząca nie istnieje realnie w empirycznym świecie, lecz istnieje jedynie w świecie mentalnym. Dla filozofii wieczystej zasadą tą jest transcendentna idea, która – poprzez uczestnictwo w niej rzeczy – mniej lub bardziej wyraźnie ujawnia się w poszczególnych bytach, łącząc je w częstokroć hierarchiczny łańcuch; idea ta błyszczy również we wszystkich przedmiotach ludzkiej myśli, czyniąc je uczestnikami jednej prawdy. Wraz z tym jednak, jak nominalizm odrzucił realność powszechników, czyniąc z nich – w najlepszym przypadku – jedynie ludzkie pojęcia, którymi umysł, niczym narzędziami posługuje się w swym rozumieniu świata, zmieniła swój status również dawna idea filozofii wieczystej, stając się, w miejsce transcendentnego i uniwersalnego wzorca, partykularnym i relatywnym narzędziem mierniczym tworzonym na doraźne potrzeby chwili¹⁶⁴. Ukonstytuowane w ten sposób rozumienie paradygmatu dało życie „wycinkowemu” sposobowi istnienia tradycji nauki instytucjonalnej. Nieco odmienna więź łączy poszczególne elementy tradycji humanistycznej. Po pierwsze, trudno mówić tu o wydzieleniu jakiegokolwiek centrum, które zapewniałoby tradycji tej jedność. Po drugie, więź między należącymi do niej *traditos* swe trwanie zawdzięcza podmiotowym relacjom między jej uczestnikami, relacjom, które słusznie możemy określić – idąc za przykładem samych jej uczestników – mianem przyjaźni. Tradycję tę również dlatego nazywamy humanistyczną, że zapomnienie o podstawowych wyznacznikach kondycji ludzkiej i wyrzeczenie się tego, co konstytuuje człowieka byt – czy to na rzecz ideałów wyższych, czy też poprzez zbydlęcenie – skutkuje nieodłącznie zerwaniem więzi, która tę tradycję wiąże i grozi albo jej zupełną śmiercią, albo też przekształceniem w tradycję inną.

Ze wszystkich tradycji najtrudniejszą do zniszczenia jest tradycja dziedziczności – ale też uczestniczenie w niej jest dla naszego człowieczeństwa najmniej angażujące; tradycja humanistyczna najbardziej nasze człowieczeństwo angażuje – ale zarazem jest najbardziej nietrwała. Atakująca tradycję krytyka, mimo utopijnych aspiracji przejawiających się w negujących siłę dziedziczności – czy to w dawnej idei *tabula rasa*, czy też we współczesnym feminizmie drugiej fali – koncepcjach, jakoś się z pozostałymi odmianami tradycji godzi. Nauka instytucjonalna, w swym nominalizmie, znakomicie się z nią brata, kanon przekształca się w krytyki metodę, zbytek staje się tej krytyki przygodnym skutkiem, a filozofia wieczysta odwróconym modelem, na którym – negatywnie – krytyka ta niezdarnie się wzoruje. Jedynie tradycja humanistyczna, nie mogąca rozstać się

¹⁶⁴ Por. F. von Kutschera, 2007, s. 130.

z podstawowymi wyznacznikami ludzkiej kondycji – z podmiotowością, dziejowością i egzystencjalną troską – jawi się krytyce jako naczelnny wróg nie tyle nawet w treści, co już w samej swojej formie. Spór Gadamera z Habermasem, od którego rozpoczęliśmy naszą opowieść, uwidocznił te sprzeczności w całej jaskrawości i tutaj powyższe uwagi nie powinny w żaden sposób dziwić. Tym jednak, na co w niniejszej pracy pragnę zwrócić uwagę, jest fakt, że również w dawnym sporze, rozgrywającym się w kontekście eklezjologiczno-religijnym, pomiędzy Erazmem a Lutrem, nie o co innego chodziło, jak właśnie o rozumienie istoty człowieczeństwa, tradycji i jej roli w realizacji najistotniejszego celu człowieka, którym dla obu z myślicieli było zbawienie duszy. Jeśli był Erazm zaniepokojony atakami Lutra i jeśli bronił przed nimi Kościoła, czynił to wiedząc o kruchości humanistycznej tradycji i opowiadając się za tego Kościoła określoną formą. W jakiś sposób miał Luter rację, gdy pisał, że dla Erazma „sprawy ludzkie są ważniejsze od boskich”. Wynikało to jednak nie – co mu zarzucano – z bezbożnej pychy, ale ze świadomej dalekich konsekwencji przedwczesnych działań – pokory: „O tym bowiem, czego poznać ani nie jest dane, ani nie jest słuszne, uczona jest niewiedza, a poszukiwanie wiadomości, rodzajem szaleństwa”¹⁶⁵.

¹⁶⁵ „Eorum enim quae scire nec datur nec fas est, docta est ignorantia: scientiae appetentia, insaniae species”, J. Calvin, *Institutio Christianae religionis*, III, XXIII, 8, s. 235v.

ROZDZIAŁ II

POCZĄTKI

*Dziw, że gorzko nie zapłacze,/ Kto na sobie raz obaczy,
Czym jest żywot tu na ziemi,/ Trud a ból a utrapienie.
[...]*

*O biada, po pośród świata/ Jeno męka i utrata,
Póki życia śmiertelnego/ Nie zbędziesz się tego złego*

Tomasz à Kempis, *O niedoli świata tego*, przeł. A. Kamińska

1. Erazm i późnośredniowieczne lęki

Czasy, w których rozpoczyna się nasza opowieść o Erazmie, nie były szczególnie przyjemnym okresem. Wciąż bliskie było wspomnienie niedawnej schizmy i towarzyszące mu poczucie kruchości doczesnego ładu, a czarna śmierć nie należała jedynie do demonów z czternastowiecznej przeszłości, lecz nadał stanowiła realne zagrożenie, które z przerażającą regularnością atakowało raz po raz co większe miasta¹. Atmosfera strachu przenikała wszystkie rejony codziennego życia późnego średniowiecza i – czego nie było w wiekach wcześniejszych – silniej nawet niż w elity intelektualne uderzała w chrześcijaństwo ludowe². Jak pisze Delumeau,

powstała „kraina strachu” wewnątrz której cywilizacja czuła się „nieswojo” i którą zaludniła chorobliwymi urojeniami. Ta trwoga przeciągając się w czasie groziła rozkładem społeczeństwa tak samo, jak mogła spowodować pęknięcia u jednostek poddanych powtarzającym się stresom. Mogła wywołać w społeczeństwie zjawiska niedostosowania, regresu myśli i uczuciowości, wprowadzić doń nadmierną dawkę negatywizmu i rozpacz³.

¹ Por. cytowana przez J. Delumeau (1986, s. 97) analiza J.-N. Birabena, który spostrzega, że historia dżumy w każdym niemal ówczesnym mieście składa się z pojawiających się „co osiem, dziewięć lub piętnaście lat” gwałtownych przypliwów epidemii. O strachu Erazma przed dżumą, pisze m.in. J. Huizinga (1967, t. 1, s. 73). Motto niniejszego rozdziału pochodzi z antologii poezji: *Muza łacińska. Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej (III–XIV/XV w.)*, red. M. Starowieyski, Biblioteka Narodowa nr 255, seria II, Ossolineum, Wrocław 2007, s. 585–587.

² J. Kłoczowski, 1971, s. 857–858.

³ J. Delumeau, 1986, s. 25.

Ów pesymizm i lęki znajdowały swe ujście w nastrojach religijnych, uzyskując nie tylko wyjaśnienie, ale i potwierdzenie w eschatologicznej narracji o chyleniu się świata ku końcowi i teologicznej nauce o grzeszności człowieka⁴. Groźba apokalipsy – odnotowuje E. Mâle – nigdy nie budziła takiej troski, jak w ostatnich latach XV i u początków XVI wieku⁵, nigdy wcześniej – jak się zdaje – przekonanie o rychłości dnia ostatecznego nie było tak powszechne. Od zachodnich brzegów Portugalii, po wschodnie granice Kresów Europa wypełniona była znakami, zapowiedziami i prorocत्वami nadchodzącego końca, a Antychryst, jak to się mówi, już „pukał u bram”⁶. Lękom tym, na poziomie jednostkowym, towarzyszył nieustanny strach przed własną śmiercią; godzina śmierci i dzień Sądu – jak głosiła Ewangelia – były równie zakryte, zmuszając ludzi do stałej gotowości: nikt nie wątpił, że one przyjdą, pytano jedynie kiedy. Śmierć okazywała się rzeczywiście wszechobecna, towarzysząc nie tylko cielesnej egzystencji, lecz również zajmując sobą umysły, gdy wysuwała się na naczelny temat ówczesnej sztuki, kazań i literatury⁷. W owym to czasie, jak pisze Huizinga, wołanie *memento mori* rozbrzmiewało najgłośniejsze⁸.

Erazm z Rotterdamu, choć względnie odporny na lęki apokaliptyczne – czemu daje wyraz m.in. w młodzieńczym dziele *Antibarbari*⁹ – nie potrafił zapomnieć o własnej śmiertelności¹⁰. O Erazmowych młodzieńczych udrętkach świadomości przemijania, mortalnych napięciach i praktyce ciągłej medytacji nad śmiercią pisałem szerzej w artykule *Śpiew Feniksa* i nie ma potrzeby omawiać tego tutaj¹¹. Wystarczy więc, jeśli miast tego przypomnę o podstawowych faktach jego życia, które rozpoczęło się w 1469 roku¹² pod

⁴ Pesymistyczna natura Renesansu została przez historyków dostrzeżona już w pierwszej połowie XX wieku (por. H. Weisinger, 1945, s. 434; G. K. Chesterton, 1974, s. 111); o atmosferze lęku religijnego pisze J. Delumeau (1987, s. 133).

⁵ J. Delumeau, 1986, s. 188.

⁶ O milenaryzmie w piętnastowiecznych Niemczech pisał N. Cohn (2007, s. 207–216).

⁷ Por. E. Wiśniowski, 1971, s. 869.

⁸ J. Huizinga, 1967, t. 1, s. 251; por. też. D. Nowakowski, w druku (a).

⁹ Erazm z Rotterdamu, *Antibarbari*, CWE, t. 23, s. 26–27.

¹⁰ Por. R. H. Bainton, 1969, s. 17.

¹¹ D. Nowakowski, w druku (a).

¹² Rok 1469 przyjmują: C. Bene (1969, s. 24); J. Huizinga (1969, s. 21); A. Hyma (1972, s. 9). J. B. Gleason (1979, s. 73–76) uważa, że Erazm urodził się w 1466 roku. Za rokiem 1467 opowiadają się D. i N. Morciniec (1985, s. 93–94). A. Renaudet (1916, s. 260, przyp. 3) przytacza jedynie dotyczącą tego zagadnienia literaturę, ale sam nie opowiada się za żadną datą. Sam Erazm (*Ep.* 531 do Guillaume Budégo z 15 lutego 1517, CWE, t. 4, s. 235, OE, t. II, s. 469; *Ep.* 541 do Wolfganga Capito z 26 lutego 1517, CWE, t. 4, s. 261, OE, t. II, s. 487) twierdzi, że urodził się w 1466 roku.

nieszczęśliwą gwiazdą¹³ zakazanej miłości ojca Gerarda, będącego prawdopodobnie mnichem i matki Małgorzaty, córki pewnego lekarza z Zevenbergen, historii rzucającej cień na całą twórczość Erazma, który podejrzewając może, że był dzieckiem niechcianym, tym silniej podkreślał później znaczenie swego greckiego imienia *Erasmus* przybierając w 1496 roku jego łaciński odpowiednik – Desiderius. Naukę rozpoczął Erazm w 1476 roku¹⁴, w szkole Petera Winckela w Goudzie, skąd w ok. 1478 roku¹⁵ przeniesiony został do słynnej szkoły kapitulanej św. Lebwina w Deventer. Tę gładką ścieżkę jego wczesnej edukacji gwałtownie przerwała szalejąca w miasteczku epidemia, która odbierając mu oboje rodziców – śmierć przynosząca sieroctwo – zmusiła go do opuszczenia szkoły (1483/84). Opiekunowie Erazma umieszczają go w hostelu Braci Wspólnego Życia w 's-Hertogenbosch, gdzie spędził – jak sam później wspomina – dwa czy trzy bezowocne lata, by wreszcie pod koniec 1486 roku wstąpić jako nowicjusz do klasztoru Augustiańskich Kanoników Regularnych w Steyn, niedaleko Goudy. Umysł siedemnastoletniego Erazma był już wstępnie ukształtowany. Młodzieniec – jak wskazują jego najwcześniejsze zachowane listy – miał już za sobą lekturę *Ars amatoria* i *Epistulae ex Ponto* Owidiusza, *Eneidy*, *Eklogi* i *Georgik* Wergiliusza, dramatów Terencjusza, satyr Juwenalisa i dzieł Horacego, sięgnął też do Stobaeusa i Pliniusza Starszego¹⁶. Tym jednak, co mimo upływu lat wciąż nie dawało o sobie zapomnieć, były wczesne udreki i coraz bardziej doskwierająca samotność. Jak Erazm sam stwierdza w liście z ok. 1487 roku do swego starszego o trzy lata brata Piotra, jest obecnie w „najtrudniejszym okresie swojego życia”¹⁷. Nieszczęścia te nie opuszczają go tak długo, póki nie opuści on w 1493 roku murów klasztoru¹⁸. Ratunku przed tą dojmującą samotnością¹⁹ czy też – zgodnie z hipotezą Baintona²⁰ – przed

¹³ „Miror, quae mihi sydera/ Nascenti implacido lumine fulserint,/ O Gaguine meum decus” („In morbo de fatis suis querela”), CWE, t. 85, s. 46; por. E. F. Rice, jr. (1950, s. 389).

¹⁴ Hyma (1930) mówi, że był to rok 1474, gdy Erazm miał zaledwie cztery lata.

¹⁵ Tak Hyma (1930); Allen przyjmuje rok 1475, jako że Erazm wspomina o jubileuszu (por. OE, t. I, s. 579).

¹⁶ Por. listy Erazma z lat 1484–1487, *Ep.* 1–13, CWE, t. 1, s. 2–19, OE, t. I, s. 73–87. Patrz również: J. Huizinga (1969, s. 32). Warto zwrócić uwagę, że lektury te nie odbiegają od tych czytanych w średniowiecznych klasztorach (por. J. Leclercq, s. 136–178; J. Seznec, 1972, s. 91).

¹⁷ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 3 do Pietera Gerarda z ok. 1487, CWE, t. 1, s. 5, OE, t. I, s. 76. Tak samo w poemacie *Carmen asclepiadeum corymbicum, quarto glyconico. Ad amicum suum* z początku 1488 roku pisze o swym bezkresnym smutku (CWE, t. 85, s. 274, w. 25–28).

¹⁸ R. L. DeMolen, 1976, s. 7–8.

¹⁹ O poczuciu samotności u Erazma patrz: J. Huizinga, 1969, s. 171 i n., 249.

²⁰ R. H. Bainton, 1969, s. 18.

wciąż trapiącymi go mortalnymi lękami, szukał Erazm w przyjaźni z rówieśnikiem z klasztoru, Servatiusem Rogerusem. Bądź co bądź, każda w zasadzie samotność, jest przecież cieniem i zapowiedzią radykalnego osamotnienia w śmierci.

Przyjaźń między osobami duchownymi nie należała w średniowieczu do przypadków rzadkich. Większość autorytetów religijnych akceptowała ją, a niektórzy, jak Bernard z Clairvaux czy Aelred z Rievaulx, nawet zalecali ją jako znakomitą drogę do prawdziwej społeczności z Bogiem²¹. Tym jednak, co zawsze należało mieć na uwadze, było to, by prywatna przyjaźń nigdy nie negowała solidarności z całą religijną wspólnotą; pierwotna reguła Braci Wspólnego Życia w Zwolle przestrzegała również przed zbyt bliską zażyłością (*familiaritas*), która mogłaby skutkować cielesnymi afektami²². Do dzisiaj trwają dyskusje i spory wokół natury młodzieńczej przyjaźni Erazma: była czy też nie była występna?

Przysięgam, że te ostatnie dni, w których brakowało mi twego towarzystwa – pisze Erazm do Servatiusa – wydawały mi się dłuższe niż cały rok; wyczerpały mnie takim bólem i umęczyły takimi lamentacjami, że obecnie dochodzę, w swym zniechęceniu okrucieństwa życia, do punktu, w którym nieraz błagam o śmierć. W międzyczasie strapieniem były bezsenne godziny, sny niespokojne, wszelkie pożywienie pozbawione smaku, a nawet samo studium literatury, wcześniej jedyne pocieszenie mego życia, stało się dla mnie wstrętne. Tak więc niemożliwe jest, drogi Serwacjuszu, by cokolwiek mogło wystarczyć, by rozwiązać troski mego ducha i rozweselić me serce, gdy pozbawiony jestem ciebie i ciebie jedynie²³.

2. Od pragnienia przyjaźni do docenienia tradycji

Gdy odczytujemy tego rodzaju wypowiedzi Erazma, w których opisuje on swe pragnienie przyjaźni, gdy słyszymy o nieprzespanych nocach, zniechęceniu okrucieństwa życia i pragnieniu śmierci, mimowolnie wpisujemy je w formułę tak charakterystycznej dla naszych czasów miłości romantycznej czy też jej nowoczesnych odmian, przez co od razu gubimy zrozumienie dla całościowej historii rozwoju tej miłości, a nawet – zwracając uwagę tylko na jej zewnętrzne

²¹ Elred z Rievaulx, *Przyjaźń duchowa*, s. 35–36; E. Österberg, 2010, s. 37.

²² R. H. Bainton, 1969, s. 18.

²³ „Ita dii me ament, si non hi paucissimi dies, quibus tui consuetudine carui, toto mihi anno longiores visae sunt, tanto me confecere dolore, tantis cruciatuere ploratus, vt iam vitam exosus crudelem, mortem non semel orauerim. Interea vigiliae molestae, somnus irrequietus, cibus insipidus omnis, ipsum quoque Musarum studium quondam vnicum vitae solatium, fastidio fuit. Adeoque, mi Seruati, nihil est quod animi mei curas diluere, quod exhilarare possit, te vno mihi adempto”, Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 8 do Servatiusa Rogerusa z ok. 1487, *CWE*, t. 1, s. 11–12, *OE*, t. I, s. 81. Należałoby sprawdzić, czy opis złego samopoczucia jest w jakiejś mierze inspirowany *Ars amandi* Owidiusza.

niespełnienie – nie dostrzegamy, że kończy się ona, bądź co bądź, prawdziwym *happy endem*. Wynika to przede wszystkim z tego, że czym innym było szczęśliwe zakończenie dla myślącego kategoriami eschatologicznymi umysłu metafizycznego, a czym innym jest dla postkrytycznej, a zwłaszcza postromantycznej umysłowości współczesnej. W chwili bowiem, gdy oderwana od metafizycznej struktury, miłość przestała być środkiem, a stała się celem samym w sobie, wyniesione na piedestały przez romantyków, a skodyfikowane i zideologizowane przez Engelsa hasło „wolnej miłości” zostało ustanowione nowym, współczesnym dogmatem²⁴. Ta niekierująca się już ku niczemu poza sobą miłość powinna teraz, jak u romantyków, albo wszystko spopielić swym żarem, albo też – jak w jej przetrawionej przez świat przemysłu i reklamy wersji – być wciąż ponawianym stanem zakochania²⁵. Wszelki jej rozwój (lub sublimacja) od czasów Freuda uznawany jest za gwałt na świętości erosa i represję. Tymczasem tam, gdzie dla nas historia zazwyczaj się kończy, tam dla dawnych wieków dopiero się zaczynała. Pozorny *happy end*, miłość romantyczną czy też zakochanie, uznawano za jedynie początkowy etap, który najszcześniejszym udawało się przekroczyć i opanować. Warunkiem bowiem nie tylko dojrzałej, ale także każdej prawdziwej miłości, wedle filozofii klasycznej, było podporządkowanie wszelkiego uczucia (za wyjątkiem może boskiego natchnienia) archetypicznej mocy rozumu²⁶. Czasy dawne godziły się

²⁴ „Co się liczy, to zezwolić miłości na dyktowanie formy raczej, niż usiłowanie zmusić miłość do jakiegokolwiek matrycy, którą umysł uzna za słuszną”, D. Anapol, 2010, s. IX–X, 5 (nie ma sensu nawet dowodzić, że podkreślane wielokrotnie przez autorkę twierdzenie, że mówi ona o miłości, a nie o żądzy, jest myśleniem życzeniowym i nieuzasadnionym komunalem). Engels o potrzebie wolnej miłości, do której prowadzi odrzucenie hipokryzji klas i własności, pisał w *Początkach rodziny, własności prywatnej i państwa* (E. Illouz, 1997, s. 6–7). Do tego ideału Engelsa i proklamacji, że idealna miłość możliwa jest tylko na gruncie komunizmu, powraca A. Badiou (2012, s. 72–73). Ideologia głosi teraz, że miłość staje się celem w sobie, a kochankowie dla siebie bogami (E. Illouz, 1997, s. 30).

²⁵ O konieczności rozstania się z tą romantyczną mitologią głębokiego związku miłości ze śmiercią i ideologii heroicznego aktu przeciwko światu wspomina A. Badiou (2012, s. 30–32). I rzeczywiście, kultura współczesna, jak wskazuje E. Illouz (1997, s. 47), odrzuciła wiktoriańskie jeszcze przekonanie, że ból jest nieodłączną częścią miłości, podkreślając w miejsce tego jej hedonistyczne aspekty.

²⁶ Jak podkreśla J. Sowa (2009, s. 386–387), romantyczny kult miłości silniejszej od rozumu był radykalnym zaprzeczeniem ideałów Arystotelesa. Warto zwrócić uwagę, że nawet podkreślana przez niektórych myślicieli chrześcijańskich wyższość woli nad rozumem brała się najczęściej z uznawania miłości za cnotę nadprzyrodzoną i nie tyle nierozumną, co raczej nadrozumną, przewyższającą skończony rozum człowieka. Późniejsze Pascalowskie rozróżnienie racji rozumu i racji serca niewiele ma wspólnego z klasyczną tradycją. W piękny sposób o tej sublimacji miłości, poprzez nakierowanie jej na to, co naprawdę istotne – w tym przypadku na Boga – pisze w swej małej książeczce C. S. Lewis (1994, s. 84–99).

na nieodzowność obecności miłości czy też przyjaźni w życiu człowieka, nie zgadzały się jednak na uznanie w niej najwyższej instancji i celu ludzkiego istnienia:

Już dawno temu bym zmarniał,/ – pisze Erazm w poemacie do przyjaciela – Jeślibyś ty, najlepszy z młodzieńców,/ O nadziejo, o połowo mej duszy,/ słodka pociecho mej niedoli i smutku,/ nie ożywił mnie przez swą obecność. Bywaj²⁷.

Przyjaźń jest niezbędna nie tylko dla ludzkiego rozwoju, ale – prozaicznie – także dla samego podtrzymania życia. Życie bez przyjaciela – powie Erazm w liście do Servatiusa Rogerusa – jest życiem odpowiednim dla bestii, nie dla ludzi, więcej nawet, po prostu jest śmiercią²⁸. Opinia ta była powszechnie uznawana przez wszystkie, w zasadzie, autorytety kształtujące późnośredniowieczny światopogląd. To, co twierdzili zarazem Platon, Arystoteles, Cyceon, a nawet Biblia, nie ulegało wątpliwości: było odpowiednikiem dzisiejszego faktu, z którym się już nie dyskutuje. Lecz na tym nie koniec: „Sądzę – czytamy dalej w liście Erazma – że nic w tym życiu nie jest bardziej godne wyboru, od przyjaźni; nic, co powinno być poszukiwane z większą ochotą i zachowywane z większą troską”²⁹. A więc, wśród wszystkich środków, jakie dostępne są w świecie – nie zapominajmy, że wola ludzka nie wybiera celu! – nie ma niczego, co bardziej byłoby korzystne dla człowieczej natury, od przyjaźni. Wyrażona tutaj mimochodem prawda, zawierała w sobie znacznie większe bogactwa, niż Erazm sobie to podówczas uświadamiał. Nie będzie przesadą, jeśli się uzna, że cała w zasadzie jego przyszła refleksja poświęcona będzie i wyznaczona w swym kształcie przez te dwie podstawowe prawdy o ludzkiej naturze: przyjaźń jest dla człowieka niezbędna do przetrwania, przyjaźń jest najbardziej ze wszystkiego godna wyboru.

W późniejszych, zawołowanych wspomnieniach, jakie snuje w liście z 1516 roku do fikcyjnej osoby Lamberta Grunniusa, przyznaje Erazm, że w swych młodzieńczych latach był jeszcze niedoświadczony i miał niewielką wiedzę o naturze ludzkiej, a swego przyjaciela obdarzył, być może nieco zbyt „silnym chłopięcym uczuciem”, które jednak w tym wieku nie było niczym nadzwyczajnym³⁰. Mimo

²⁷ Erazm z Rotterdamu, *Carmen asclepiadeum corymbicum, quarto glyconico. Ad amicum suum* z początku 1488, CWE, t. 85, s. 276, w. 40–44.

²⁸ Erazm z Rotterdamu, *Ep. 13 do Servatiusa Rogerusa* z ok. 1488, CWE, t. 1, s. 17, OE, t. I, s. 86. O konieczności przyjaźni pisze Erazm również w innych miejscach, m.in. w: *Adagia* (II,2,75, *Amicus magis necessarius quam ignis et aqua*), polski przekład, s. 130, LB, t. II, kol. 474a–c, CWE, t. 33, s. 114–115; *idem, Pochwała głupoty*, s. 50; *idem, Skarga pokoju*, s. 214.

²⁹ Erazm z Rotterdamu, *Ep. 13 do Servatiusa Rogerusa* z ok. 1488, CWE, t. 1, s. 17, OE, t. I, s. 86.

³⁰ Erazm z Rotterdamu, *Ep. 447 do Lambertusa Grunniusa* z sierpnia 1516, CWE, t. 4, s. 17–18, OE, t. II, s. 301.

jednak tego, że w myśl powszechnej średniowiecznej opinii, młodzieńcza przyjaźń zawsze „rodzi zmienne i lubieżne uczucia”, jest „bezmądrą, nieodpowiedzialną, nieumiarkowaną” i nie kieruje się w swej praktyce rozumem³¹, młodzieńcza przyjaźń Erazma – jak przekonują o tym refleksje, jakie snuł w 1487 roku – nie była wcale ani tak bezmądrą, ani tak nieumiarkowana. Istotnie, już wcześniej spostrzega on z jednej strony słabości towarzyszące ludzkiej przyjaźni, a z drugiej szkicuje idealne wzorce, do których przyjaźń owa powinna dążyć. Większość przyjaźni bowiem nie opiera się na niczym więcej, pisze Erazm w liście do zakonnicy Elżbiety, poza sprzyjającą fortuną: tak długo, jak komuś los sprzyja, tak długo cieszy się on swymi przyjaciółmi, gdy jednak „Fortuna odwróci swój uśmiech (ma ona bowiem dwie twarze)”, człowiek zostaje osamotniony³².

Mam ci teraz powtórzyć obowiązki prawdziwej miłości? – pyta Erazm w innym liście z kolei do Servatiusa. – Po pierwsze, przyjaciele muszą mieć obopólną dobrą wolę; po drugie, żaden nie powinien mieć tajemnic przed drugim; kolejne: każdy powinien być chętnym do pomocy drugiemu; każdy powinien uczestniczyć w radości drugiego i w jego smutku; powinni myśleć o sobie jako o dzielących wszelkie swe myśli, swe plany i słowem, swe życie. Takie są dowody prawdziwej miłości³³.

Rysujące się pomiędzy tymi dwoma pojęciami – przyjaźni rzeczywistej i przyjaźni idealnej – by użyć sformułowania Sloterdijka³⁴, wertykalne napięcie wyznaczało drogę, a raczej początek drogi możliwego rozwoju duchowego. Podobnie jak u dawniejszych filozofów, tak i u Erazma, droga doskonałości prowadziła w gruncie rzeczy przez rozwój miłości, od wciąż cielesnej młodzieńczej, po znacznie bardziej uduchowioną, choć nadal odmienną od miłości mistycznej, przyjaźni tradycji. W miłości bowiem, owym ulubionym temacie włoskiego Renesansu, który z pewnością nie mógł być nieznanym i samemu Erazmowi, leżały, jak wierzone, załączki wszelkiej cnoty i wszelkiego szlachetnego czynu³⁵. Niezależnie od tego, czy wiodła ona ścieżką przyjaźni, jak u Arystotelesa i Cyserona³⁶, czy też wzlatywała na wyżyny poznania, jak u Platona i mistyków chrześcijańskich³⁷,

³¹ Por. Elred z Rievaulx, *Przyjaźń duchowa*, s. 45–46.

³² Erazm z Rotterdamu, *Ep. 2 do zakonnicy Elżbiety* z ok. 1487, CWE, t. 1, s. 3, OE, t. I, s. 74.

³³ Erazm z Rotterdamu, *Ep. 8 do Servatiusa Rogerusa* z ok. 1487, CWE, t. 1, s. 13, OE, t. I, s. 82.

³⁴ Por. P. Sloterdijk, 2014, s. 19.

³⁵ Tak o miłości mówi Dante (*Biesiada*, s. 110–112; M. Barbi, *Dante*, s. 49; K. Michalski, 1936, s. 26–27, 45).

³⁶ Ważne jest tutaj obecne u wielu myślicieli przeciwstawienie przyjaźni pospolitej i przyjaźni prawdziwej. Por. Cyseron, *O przyjaźni*, s. 268–269; J. Sowa, 2009, s. 247–249, 423.

³⁷ Miłość prowadząca na wyżyny u św. Augustyna (*Wyznania*, s. 318).

zawsze w swym rozwoju odpowiadała wspinaczkę człowieka na jego drodze duchowej, ku możliwym szczytom doskonałości³⁸. W chwili, gdy Erazm odnalazł specyficzne pole dla działania przyjaźni i miłości w świecie słowa i literatury, uznając niejako – jak to jeszcze dalej będziemy mieli okazję obserwować – prymat dziedziny umysłowej nad dziedziną cielesną, gdy zauważył mniejszą zależność tego, co spisane od wpływu przypadku i zniszczenia, a zwłaszcza gdy odkrył ów, przekraczający bariery przestrzeni i czasu, „dar korespondencji”³⁹, dokonała się cudowna zaiste konsubstancjacja *philii* i *paidei*, a idealna przyjaźń złączyła się w swym kształcie i granicach z tradycją chrześcijańskiego humanizmu. O tej przemianie i rozwoju Erazmiańskiej przyjaźni, zastygającej w końcu w pojęciu tradycji, albo też o powolnym dojrzewaniu do siebie ich obojga, będą mówić kolejne rozdziały niniejszej pracy.

Tym wszakże, na co, nim poruszymy owe tematy, koniecznie trzeba wskazać jest fakt, że droga ta nie byłaby w zasadzie do pomyślenia, gdyby dawne wieki, podobnie jak nasz, tkwiły w utopijnym przekonaniu o dobrodziejstwie nieskrępowanej, autotelicznej miłości. Zagubienie wartości tradycji w jakiś przedziwny bowiem sposób łączy się ze współczesnym odrzuceniem wiary w możliwość uduchowienia miłości i wznoszenia się, w każdej chwili, ponad nią samą. Nasza epoka jest epoką cięć i jako taka, również w sprawach erosa, zupełnie zatraciła wycucie ciągłości⁴⁰. Szczęśliwym nazywa ona człowieka, który stracił z miłości głowę, zaś o oderwanym od spraw Wenery a rozkochanym w mądrości uczonym, z pewnością siebie idiotów orzeka, że w miłości nie miał ów człowiek szczęścia. Dla tych, których oko umysłu zostało zaćmione, a transcendencji poszukują już tylko w cielesności innego⁴¹, droga proponowana przez Erazma nie tylko wyda się mało atrakcyjna, ale również pozostanie tak naprawdę przed nimi szczelnie zamknięta. Tym zaś, którzy wciąż czujnie nasłuchują transcendencji i mają odwagę poszukiwać czegoś więcej niż świat namacalnych ciał, odkrywane przez Erazma znaczenie tradycji stanie się nie tylko inspirującą pobudką do refleksji, ale także otwartym światem prawdziwej i trwałej przyjaźni.

³⁸ O tej erotycznej funkcji filozofii piszą m.in. P. Hadot (2000, s. 75) oraz K. Albert (2002, s. 58 i n.). Erazm w *Metodzie teologii* rozróżnia miłość ziemską od miłości Chrystusowej (LB, t. V, kol. 106 d, polski przekład, s. 322).

³⁹ Korzystam tutaj ze sformułowania obecnego w tytule książki A. Wilcox (2012) – *The Gift of Correspondence*.

⁴⁰ Również to sprawia, że zasadne jest nazywanie współczesnej kultury kulturą młodości (por. słowa rajfurki z pochodzącej ze schyłku XV wieku komedii Fernando de Rojasa *Celestyna* (s. 100; dzieło to ma ambicje filozoficzne: s. 23): „młodość myśli tylko o dniu dzisiejszym, wiek dojrzały nie zaniedbuje ani terażniejszości, ani przeszłości, ani przyszłości”).

⁴¹ Por. P. Sloterdijk, 2014, s. 247–250.

Tylko ten jest w stanie wierzyć, kto jest w stanie podjąć decyzję wbrew autorytetowi świadectwa naocznego, w danym wypadku wbrew świadectwu skończoności, a u Fichtego nawet wbrew świadectwu priorytetu tego, co obiektywne. Kto nie potrafi być do pewnych granic szalony, ten nie ma czego szukać pośród wierzących – zamiast szalony można by też powiedzieć dziecinny⁴².

3. *Devotio moderna*

Modne stało się ostatnio hasło głoszące, że historyczna wizja europejskiego średniowiecza jako epoki panchrześcijańskiej jest jedynie historiograficznym mitem⁴³. Jako argumenty podaje się najczęściej wyniki badań socjologii historycznej w postaci mniej lub bardziej przekonujących statystyk uczestniczenia laikatu w mszy świętej, sakramencie spowiedzi czy przystępowania do Komunii Świętej. Tymczasem, o wiele bardziej wartościowym, choć jednocześnie trudniejszym do zbadania, wskaźnikiem, byłby stopień nasycenia religijnością zarówno codziennego życia, jak i myślenia, oraz poczucie obecności tego, co święte w profanicznym na pozór świecie. Jak pisze J. Van Engen,

ludzie, którzy przyjmowali komunie jedynie rzadko lub pod wpływem obawy (normą było raz na rok) mogli mimo to medytować nad obrazem ukrzyżowanego, kształtować swe uczucia wedle traktatu pasyjnego, udawać się na pielgrzymki do relikwiarza świętej krwi, wkraczać głęboką modlitwą w rany Chrystusa, gromić siebie narzędziami pasji (inna właściwość tego wieku), odmawiać różaniec – i to w każdym czasie, który wybierali lub potrzebowali, rzadko lub obsesyjnie, w strachu lub w nadziei, mogąc dzięki tym środkom, jak gdyby, osobiście przystąpić do krwawego serca religii⁴⁴.

Efektom tego rodzaju praktyk była, co najwyżej, „decentracja” kościelnego życia, określana niekiedy mianem „kryzysu wzrostu”, ale z pewnością nie oznaczało to wcale zatracenia tak charakterystycznej dla wieków średnich orientacji na zaświatowość⁴⁵. Orientacja ta kierunkowała codzienne życie i sposób myślenia w sposób tak samo głęboki, jak w świecie dzisiejszym orientacja na konsumowanie dóbr doczesnych. Ludzie, dysponując własnym majątkiem, na co wskazują m.in. badania dotyczące spisanych przez notariusza testamentów

⁴² P. Sloterdijk, 2014, s. 462.

⁴³ Np. K. von Stuckrad, 2010, s. 13–14.

⁴⁴ J. Van Engen, 2008, s. 278.

⁴⁵ „XV i XVI stulecie należą do okresu, w którym dominująca umysłowość uwarunkowana była przez absolutną orientacją na zaświatowość (*stark orientation toward the otherworldly*)”, B. Hamm, 2004, s. 17. O kryzysie wzrostu pisze J. Kłoczowski (1971, s. 852–853). Por. też R. Kieckhefer, 2011, s. 101.

średniowiecznych, większą wagę przykładali do kwestii własnego zbawienia niż do dalszego bytowania najbliższej rodziny⁴⁶. Nic nie miało dla późnośredniowiecznego człowieka takiej wartości, jak zapewnienie sobie środków na uzyskanie usprawiedliwiającej łaski i zbawienia⁴⁷.

Jeśli zgodzimy się teraz na twierdzenie Sloterdijka, które przynajmniej w sferze religijności ludowej wydaje się zachowywać swą ważność, że religia i świat duchowy są jedynie składnikiem systemów immunologicznych ludzkości, tych „organicznych praform zmysłu transcendencji” zmierzających do przewyżczenia tego, co śmiertelne⁴⁸, i jeśli zgodzimy się na to, że sposobem tego przewyżczenia są określone mentalne i fizyczne procedury treningowe, przyjmujące kształt swoistych antropotechnik⁴⁹, wówczas ów wzmiankowany przez Van Engena aktywny sposób przejawiania się późnośredniowiecznej religijności jawi się jako konieczna konsekwencja. Tak więc, pielgrzymki, kult relikwii, kult maryjny, medytacja o męce Chrystusa, różaniec i ćwiczenia pokutne, rozpatrywane jako „praktyczna realizacja religii” (Hamm), będące według Kieckhefera, najbardziej istotną cechą chrześcijaństwa w późnym średniowieczu, okazują się być również właściwym sposobem przewyżczenia owego strachu, o którym pisałem na początku niniejszego rozdziału⁵⁰. Owey dewocyjnej praktyce podporządkowane zostały wszystkie właściwie sfery ówczesnej kultury, a sztuka i literatura swój naczelną cel znajdowały w służbie i wspieraniu praktykowania kultu⁵¹.

Atmosfera w ojczystych dla Erazma, zamożnych Niderlandach, znajdujących się na szlaku stałego kursowania dóbr i idei pomiędzy Francją i Niemcami⁵², nie była wcale odmienna. Więcej nawet – to właśnie tutaj, jak nigdzie indziej, laickie ruchy nabrały szczególnego znaczenia. Beginki, podejrzane i tępione w całej pozostałej Europie, tutaj znalazły swoją bezpieczną przystań⁵³. I wreszcie, to tutaj zrodził się ów słynny ruch *devotio moderna*, określane przez badaczy jako najbardziej charakterystyczny przejaw duchowości późnośredniowiecznej⁵⁴. O ruchu tym, omawiając Erazmiańskie pojęcie tradycji, nie sposób właściwie nie

⁴⁶ Por. P. Ariès, 1989, s. 191 i n.

⁴⁷ Por. B. Hamm, s. 4–5.

⁴⁸ P. Sloterdijk, 2014, s. 13.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 12.

⁵⁰ B. Hamm, 2004, s. 18; R. Kieckhefer, 2011, s. 75. We wcześniejszych wiekach, jak pisze Ariès (1989, s. 161–162), owa potrzeba poszukiwania środków zaradczych na strach przed śmiercią nie znana była jeszcze masom laików i dotyczyła jedynie osoby z kręgów klasztornych.

⁵¹ R. Kieckhefer, 2011; B. Hamm, 2004, s. 40–41.

⁵² Por. A. Hyma, 1930, s. 18. Sam Erazm (*Ep.* 928 do Louisa Ruzégo z ok. 19–25 marca 1519, CWE, t. 6, s. 274, OE, t. III, s. 511) pisze, że urodził się w takim miejscu, że trudno stwierdzić, czy jest Francuzem czy Niemcem.

⁵³ Por. J. D. Tracy, 1997, s. 13.

⁵⁴ D. Nowakowski, artykuł niepublikowany (b); J. Van Engen, 2008, s. 283.

wspomnieć, bowiem to on właśnie oddziaływał najsilniej na Erazma w okresie, gdy zaczynały formować się podstawy jego poglądów. Zważyć należy też na to, że niezmiennność swej prochrześcijańskiej postawy poświadcza Erazm po latach w *Hyperaspistes I*, gdy pisze, że „od mego dzieciństwa nigdy nie była [ona] inna, i dzisiaj, dzięki Bogu, jest ona pewniejsza niż kiedykolwiek wcześniej”⁵⁵. Dzieciństwo zaś i wczesna młodość upłynęły pod skrzydłami *devotio moderna* – najpierw w Deventer, gdzie „nowa pobożność” miała niemałe wpływy⁵⁶, później, gdy, w s’-Hertogenbosch uczyli go Bracia Wspólnego Życia, w których hostelu mieszkał⁵⁷ i wreszcie w klasztorze w Steyn należącym do Augustyńskich Kanoników Regularnych z kongregacji Windesheim, jednego z dwóch głównych ośrodków *devotio moderna*⁵⁸.

Nie istnieje jedna obowiązująca definicja *devotio moderna*. Jedni, jak Grimm⁵⁹, chcą określać ją nową formą niderlandzkiego mistycyzmu, inni zaś, jak Chaunu⁶⁰, widzą w niej ruch „klasy średniej” o celach przede wszystkim edukacyjnych, a inne jeszcze, nawet matkę reformacji⁶¹. Daleki będąc od tego rodzaju uproszczeń i wypaczeń, uznają tutaj *devotio moderna* za ruch rozpoczynający się z działalnością G. Groote’a, a przejawiający się w postaci dwóch względnie niezależnych ugrupowań Braci Wspólnego Życia i Kanoników Regularnych z kongregacji Windesheim, za idee *devotio moderna* zaś uznają wiodące idee podtrzymywane przez większość przedstawicieli ruchu. Idąc za Van Engenem uznają również, że podstawowymi wyznacznikami ruchu były „nacisk na życie w Chrystusie, czytanie Pisma, postęp w moralnej świętości i rozwijanie wewnętrzności”⁶².

⁵⁵ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 296, LB, t. X, kol. 1336a.

⁵⁶ Por. C. Augustijn, 1995, s. 21; R. H. Bainton, 1969, s. 8; R. R. Post, 1968, s. 350–351. Jednakże sama szkoła nie była prowadzona przez Braci Wspólnego Życia (R. R. Post, 1968, s. 658).

⁵⁷ R. R. Post, 1968, s. 397–398, 659.

⁵⁸ Por. A. Hyma, 1930, s. 21; T. Mizia, 1958, s. 43. Na temat obu frakcji *devotio moderna*, patrz: R. R. Post, 1968, s. 309 i n.

⁵⁹ H. J. Grimm, 1954, s. 58–59.

⁶⁰ P. Chaunu, 1989, s. 235.

⁶¹ Zupełnie niepoprawne jest tutaj zdanie A. G. Dickensa (1966, s. 41–43), który włączając w obręb *devotio moderna* Eckharta, Taulera, Suzo i Ruusbroeca, przeciwstawia ją, jako religijność bardziej elitarną (*esoteric*) od religijności popularnej opartej na świecie *Złotej Legendy*, kulcie świętych, pielgrzymkach i relikwiach. Jakimkolwiek zależnościom między *devotio moderna* a późniejszą reformacją przeczą m.in.: I. N. Goleniszczew-Kutuzow, 1970, s. 171; O. Grundler, 2011, s. 195; R. R. Post, s. 467–468, 550, 554, 655. Por. też E. Gilson, 2001, s. 69 i n.

⁶² J. Van Engen, 1988, s. 27 (idee te podtrzymywane są przez większość przedstawicieli ruchu). Po bardziej szczegółowe informacje odsyłam do mojego artykułu *Koncepcja tradycji w devotio moderna* oraz do znacznie bardziej wyczerpującej, monumentalnej, ponad siedmusetstronicowej (!) pracy R. R. Posta (1968).

Wśród badaczy istnieje spór o to, jak wielki wpływ na późniejszą formację intelektualną Erazma wywarły owe idee *devotio moderna*; to, że wpływ ten był obecny, jest sprawą bezdyskusyjną⁶³. Sam Erazm jednak nie lubił przyznawać się do tego źródła swoich idei⁶⁴, za co – jak przekonuje Augustijn – odpowiada być może fakt, że u schyłku XV wieku „nowa pobożność” zatraciła już swą pierwotną świeżość i osiadła na mieliźnie „raczej prozaicznego, oderwanego od świata legalistycznego sposobu życia i duchowości”⁶⁵. Tak czy inaczej, nie sposób zaprzeczyć, że młody Erazm, pozostający pod wpływem średniowiecznej ludowej pobożności, zwłaszcza zaś kultu świętych, był prawdziwym „człowiekiem średniowiecza”⁶⁶, co nie oznacza wcale, że bez sprzeciwu przystajemy na twierdzenie Hyma⁶⁷, głoszące, iż bardziej prawdopodobne jest, że swoje ideały Erazm zaczerpnął od *devotio moderna* niż z Italii. Sprawa jest złożona z uwagi na fakt istnienia dwóch niejako źródeł Erazmiańskiej myśli – z jednej strony nurtu humanistycznego, wywodzącego się z kultury klasycznej, z drugiej zaś biegu wód chrześcijańskich, mających początki w epoce patrystów; oba te źródła, przynajmniej u ich korzeni, należy rozpatrywać osobno.

Jeśli chodzi o nurt humanistyczny, prawdą jest, że przebiegał on w myśli Erazma już na długo przed jego podróżą do Italii i pobytem w klasztorze, lecz wszystko wskazuje raczej na to, że humanistyczną kulturę nabył on bardziej poprzez własne wysiłki i nadzwyczajny talent niż za wsparciem nauczycieli niderlandzkich⁶⁸. Inaczej, jak sądzę, rzecz się przedstawia z nurtem kultury chrześcijańskiej. Zarówno bowiem podstawowe, praktycystyczne, intuicje religijne Erazma, jak i inklinacje raczej ku dawniejszym niż nowym teologom oraz sympatia dla pobożności wewnętrznej, a nie ceremonialnej, sugerują obecność pewnych praform jego myśli, które zaszczerpione zostały, jak mamy prawo z dużym prawdopodobieństwem sądzić, przez duchowość, nauczanie

⁶³ Por. np. R. L. DeMolen, 1973, s. 438; J. Domański, 1983, s. 10; M. Spinka, 1962, s. 14. A. Hyma (1972, s. 16) twierdzi, że wpływ ten jest niedoceniany.

⁶⁴ J. Domański, 1983, s. 10; A. Hyma, 1930, s. 125.

⁶⁵ C. Augustijn, 1995, s. 15.

⁶⁶ H. M. Pabel, 1997, s. 74.

⁶⁷ A. Hyma, 1930, s. 125.

⁶⁸ Por. R. R. Post, 1968, s. 658–659. Aleksander Hegius, uczeń Rudolfa Agricoli, z wykładami do Deventer przybył na krótko przed odjazdem Erazma i istnieją poważne racje, by uważać, że Erazm nie był przez Aleksandra uczony (mógł, co najwyżej, słyszeć jakiś jeden lub kilka wykładów). Należy jednak przypomnieć, że sam Erazm w *Adagium Manum admoventi fortuna est imploranda* (II,II,81, CWE, t. 33, s. 118, LB, t. II, kol. 477a) nazywa Hegiusa swoim pierwszym nauczycielem w dzieciństwie. Tym wszakże, co Erazm rzeczywiście mógł zawdzięczać Braciom Wspólnego Życia, była znajomość łaciny, której uczono u nich z całą sumiennością i na nienajgorszych nawet podręcznikach (por. T. Mizia, 1958, s. 42).

i dzieła *devotio moderna*. Późniejszy, zbiegający się z wchodzeniem przez Erazma w okres młodzieńczy, pobyt w klasztorze miał jedynie wzmocnić te wcześnie dyspozycje.

Nie wiadomo, czy wybór ów przypadkiem tylko skierował Erazma do klasztoru z najbogatszą w Niderlandach biblioteką⁶⁹. Na jej półkach znajdowały się bowiem nie tylko dzieła teologiczne, ale również pisma klasycznych pisarzy i księgi poświęcone historii i medycynie⁷⁰. Tutaj miał Erazm również więcej czasu niż w Deventer na odpoczynek i studia⁷¹, dlatego nie powinno nas dziwić, że zwłaszcza w latach 1490–93 szczególnie pilnie oddawał się studiom humanistycznym⁷², czego potwierdzenie znajdujemy zarówno w doskonałym stylu *De contemptu mundi*, jak i w licznych utworach poetyckich. Wreszcie, na co wskazuje DeMolen, Erazm, straciwszy w epidemii swych rodziców i opuszczony przez brata, który wcześniej poświęcił się był religijnemu życiu, odnalazł w klasztorze „substytut rodziny i domu”⁷³. I nawet, jeśli w późniejszych listach odrzucał Erazm możliwość, że autorem *Reguły augustyńskiej* był św. Augustyn, bo przecież to nie on wynalazł mnichów i „nie on zamknął ludzi, niczym dzikie zwierzęta w zagrodach”⁷⁴, to jednak, po części, właśnie owemu „zamknięciu” zawdzięczał Erazm odkrycie dobrodziejstwa korespondencji, jako sposobu na podtrzymanie przyjaźni nawet wbrew trudnym okolicznościom życia⁷⁵:

A jeśli nie będziemy mogli – pisze Erazm w liście do Servatiusa Rogerusa – być razem cieleśnie, co byłoby, oczywiście, najbardziej miłą z możliwych rzeczy, dlaczego nie powinniśmy spotykać się, nawet jeśli nie tak często, jak to by można, to przynajmniej czasami, przez wymianę listów? Tak często, jak tylko spojrzysz na nie i przeczytasz je, uwierzysz, że widzisz i słyszysz swego Erazma osobiście⁷⁶.

⁶⁹ T. Mizia, 1958, s. 43.

⁷⁰ H. van Dolder, 1999, s. 94. Nie należy więc, jak sądzę, zbyt wielkiej wagi przykładac do słów A. Hyma (1930, s. 164), że „biblioteka miała wiele dzieł, ale nie tego rodzaju, które interesowały Erazma”. Do katalogu książek samej biblioteki, niestety, nie udało mi się dotrzeć.

⁷¹ Por. H. de Jong-Maasland, 1959, s. 13

⁷² A. Hyma, 1930, s. 164. Por. T. Mizia, 1958, s. 43.

⁷³ R. L. DeMolen, 1976, s. 14.

⁷⁴ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 899 do Maartena Lipsa z listopada 1518, CWE, t. 6, s. 184–185, OE, t. III, s. 440.

⁷⁵ O „listach przyjaźni”, jako szczególnie popularnej formie epistolograficznej w środowiskach monastycznych, pisze J. Leclercq, 1997, s. 217–218.

⁷⁶ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 4 do Servatiusa Rogerusa z 1487, CWE, t. 1, s. 6, OE, t. I, s. 77. Wątek listów jako namiastki obecności pojawia się również w liście do Cornelisa Gerarda (*Ep.* 17 z 1489, CWE, t. 1, s. 24, OE, t. I, s. 93–94).

Rysujący się tu pierwszy krok ku tak ważnej dla dojrzałego Erazma idei obecności autora w tekście dokonał się, jak możemy to łatwo dostrzec, nie w wyniku analitycznego namysłu nad istotą literatury ani też nie pod wpływem wnikliwych studiów nad piśmiennictwem klasycznego antyku, ale właśnie za sprawą osobistego doświadczenia, wypływającego z ludzkiej potrzeby przyjaźni, poszukującej nowych dróg dla swego ujścia. To niejako sama miłość, w swej pierwotnej i źródłowej sile, kierowała się, w obliczu zewnętrznych trudności, ku bardziej wyrafinowanym swym formom. Powoli odchodziła ona od cielesnego i egoistycznego sposobu istnienia, zмирzając – mniej czy bardziej świadomie – do wyższego poziomu prawdziwej, duchowej przyjaźni.

Również kształtowanie się Erazmowego pojęcia tradycji podstawowe swe impulsy czerpało z żywego świata „nowej pobożności”. Warto w tym miejscu, jak sądzę, przypomnieć konstytutywne wyznaczniki pojęcia tradycji w samej *devotio moderna*, by później tym łatwiej móc odnaleźć je u samego Erazma⁷⁷. Jak już wcześniej zostało stwierdzone⁷⁸, do zasadniczych właściwości *devotio moderna* należały ukierunkowanie na wewnętrzność i postęp w moralnej świętości. Właściwości te wyznaczały również ramy, w których, w obrębie ruchu, odnajdywała swe miejsce tradycja chrześcijańska.

Polem oddziaływań tej tradycji, rejonem wzmoczonej czujności, uwagi i troski, była (1) wewnętrzność, którą należy łączyć nie tyle z duszą, rozumianą jako antyteza ciała w dualistycznym schemacie budowy człowieka, ale z tą sferą ludzkiej psychiki, w której wyłączona jest ona z koniecznych i inspirowanych niższymi pobudkami, związków ze światem zmysłowym i kierujących się ku temu światu „nastawień”. Ów nacisk stawiany na wewnętrzność nie oznaczał jednak kwietystycznego zaniechania jakiegokolwiek działalności zewnętrznej – przedstawiciele *devotio moderna* nie stronili bowiem od częstego przyjmowania komunii i uczestniczenia w mszy, promowali wręcz brewiarz i godzinki⁷⁹ – lecz raczej traktowanie tych środków jako jedynie pomocy i narzędzi, „zewnętrznych ćwiczeń” – jak je niekiedy nazywali, służących pogłębianiu tego, co wewnętrzne⁸⁰. Brak odpowiedniości między wewnętrznością a zewnętrznością próżnymi czyni wszelkie ceremonie.

Podobnie tradycja i jej przekaz nie stanowiły wartości autotelicznej, lecz pełniły raczej funkcję przygotowującą, której zasadniczym celem i wartością

⁷⁷ Opieram się tutaj, bez przywoływania tego w przypisach, przede wszystkim na swoim artykule *Koncepcja tradycji w devotio moderna*.

⁷⁸ Por. s. 73 niniejszej pracy.

⁷⁹ R. R. Post, 1968, s. 238. Por. również zachęty jakie wygłasza G. Groote w swych *Rezolucjach* (s. 71) oraz wielką pochwałę sakramentu z IV księgi *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza z Kempis.

⁸⁰ R. R. Post, 1968, s. 354–355.

najwyższą były głębiny życia duchowego jednostki. Innymi słowy, tym, co niejako decydowało o włączeniu danego elementu w obręb tradycji, co stanowiło jej właściwe kryterium i zasadę inkluzji, była (2) użyteczność moralna *traditum*⁸¹. Wszelkie studia i aktywność intelektualna człowieka, zgodnie z nauczaniem „nowej pobożności”, ograniczać się powinny w zasadzie do lektur pogłębiających pobożność i umoralniających. Tego rodzaju, czyniące ludzi lepszymi, lektury – lub jak to określi jeden z Braci Wspólnego Życia, Rudolf Dier – „płomienne księgi”⁸² stanowiły podstawowe dobro tradycji w *devotio moderna*, zapowiadając niejako późniejszą ważną kategorię w obrębie Erazmowego humanizmu, kategorię *bonae litterae*. Namacalnym dowodem owego dobroczynnego wpływu tradycji miał być powolny, stopniowy proces wewnętrznego dojrzewania odbiorcy, przejawiający się przede wszystkim we (3) wznoszeniu się w swym poznaniu i myśleniu o prawdach wiary od zmysłowych obrazów i dosłownego brzmienia, ku duchowemu wycuciu tego, co niewidoczne, zagadnień abstrakcyjnych i wiecznych⁸³. Niech mi będzie wybaczone, jeśli dla pełniejszego oddania natury tradycji w *devotio moderna*, posłużę się tutaj dłuższym nieco cytatem z mojego artykułu, w całości zresztą poświęconemu temu zagadnieniu:

tradycja nie jest bowiem gotową i zamkniętą skarbnicą wiedzy, lecz raczej pełni funkcję przygotowującą, jest jak zestaw ćwiczeń, od tych najmniej wymagających, do tych najbardziej zaawansowanych, przypominając w swej formie drabinę, której, wspiąwszy się, możemy już nie potrzebować, ale bez której wzniesienie się nie byłoby możliwe. Oznacza to, że oprócz korespondencyjnej prawdziwości treści tradycji mamy tu do czynienia z funkcjonalną prawdziwością tradycji jako takiej, wynikającą z jej właściwej funkcji: prawdziwą tradycją *sensu stricto* jest bowiem nie taka tradycja, która dokładniej i precyzyjniej opisuje boskie tajemnice, ale taka, która pewniej prowadzi do Boga⁸⁴.

Omówiwszy w ten sposób formalną stronę tradycji w *devotio moderna*, warto w kilku choćby słowach wspomnieć o jej właściwościach materialnych, to znaczy o jej zasadniczym przedmiocie, ideałach i podstawowym kanonie literatury. Dla każdego, kto miał okazję choćby pobieżnie czytać reprezentatywne dla „nowej pobożności” dzieło, jakim bez wątpienia jest *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasa z Kempis⁸⁵, nie powinno być zaskoczeniem, że podstawowym przedmiotem tej tradycji, o czym czytamy również i w innych traktatach, był nie kto inny, jak

⁸¹ „Bowiemy cokolwiek nie czyni nas lepszymi lub nie powściąga nas od złego, jest szkodliwe”, G. Groote, *Rezolucje*, s. 67.

⁸² Por. R. R. Post, 1968, s. 320.

⁸³ Por. G. Groote, *A Treatise*, s. 113.

⁸⁴ D. Nowakowski, artykułu niepublikowany (a).

⁸⁵ Por. R. R. Post, 1968, s. 533.

Jezus Chrystus (chrystocentryzm)⁸⁶. Chrystus zaś, zgodnie z nauczaniem Ewangelii, przyniósł swym uczniom – co zresztą sam wielokrotnie mówi – dwie podstawowe wartości: pokój i wolność – i te dwie były też naczelnymi ideałami tradycji *devotio moderna*. Najdosłowniej jednak materialną stronę tradycji odnajdujemy już w zupełnie nieabstrakcyjnym jej rozumieniu, to znaczy w zmaterializowanej postaci należących do niej dzieł. Wyliczenie podstawowego kanonu literatury odpowiedniej dla adeptów „nowej pobożności” znajdujemy w *Rezolucjach* Geerta Groote’a⁸⁷. Zaleca on czytanie przede wszystkim zawartego w Ewangeliach żywotu Jezusa, dalej żywotów i apoftegmatów Ojców Pustyni – zwłaszcza w kolacji Jana Kasjana, listów Pawłowych, Dziejów Apostolskich, legend i wyjątków z historii świętych, pism pobożnościowych Bernarda z Clairvaux, Anzelma, Henryka Suza i św. Augustyna, wszelakich homilii i komentarzy do Pisma Świętego, *Moralii* i *Reguły pasterskiej* Grzegorza Wielkiego oraz *O życiu monastycznym* św. Augustyna, Księgi Psalmów i pozostałych ksiąg Starego Testamentu.

Wreszcie – i o tym też należy wspomnieć – tradycja w *devotio moderna* odnajduje istotne miejsce również w społecznym i instytucjonalnym życiu wiernych. Dzięki swojej uniwersalności i ponad-subiektywności jest ona bowiem w stanie zapewnić ogólną zgodę. Stąd też tak częste zalecenia posłuszeństwa względem wyższego autorytetu, posłuszeństwa, które jako jedyne jest w stanie zagwarantować tak wolność ducha, jak i pokój. Skoro zaś, jak czytamy w *Epistola de vita et passione Iesu Christi*⁸⁸, instytucją podtrzymującą przekaz owej tradycji jest Kościół, posłuszeństwo to winniśmy okazywać również Kościołowi. *Devotio moderna* była ruchem znacznie bardziej tradycyjnym i zachowawczym, niż sugerowałaby to przydawka „nowości”⁸⁹.

Zebrawszy wszystkie te ustalenia, powróćmy teraz do Erazma, by określić – choćby prowizorycznie – te treści jego nauczania i koncepcji tradycji, w których wpływ *devotio moderna* był najsilniej obecny. Rzecz jasna, nie miejsce tutaj na dokładne badanie tego wpływu w obrębie wszystkich jego dzieł, z rozróżnieniem kolejnych etapów kształtowania się rozmaitych zależności i precyzyjnym zlokalizowaniem źródeł poszczególnych myśli – to bowiem, z powodzeniem, mogłoby być raczej tematem odrębnej monografii – lecz, zamiast tego, poprzestaną jedynie na prześledzeniu dwóch pism – swego rodzaju reprezentatywnej próbki – w których wpływ ten jest, czy to najbardziej wyraźny, czy też najbardziej prawdopodobny. Mam tu na myśli napisany jeszcze podczas pobytu w klasztorze, najwcześniejszy traktat Erazma, *De contemptu mundi*

⁸⁶ Por. również *Epistola de vita et passione Iesu Christi*, s. 189.

⁸⁷ G. Groote, *Rezolucje*, s. 70–71.

⁸⁸ *Epistola de vita et passione Iesu Christi*, s. 189.

⁸⁹ Por. R. H. Bainton, 1969, s. 8; O. Grundler, 2011, s. 184.

(ok. 1486–1489)⁹⁰ oraz dzieło najczęściej przez badaczy łączone z ideami *devotio moderna*⁹¹, zwłaszcza zaś z traktatem Tomasza z Kempis *O naśladowaniu Chrystusa*, to jest *Enchiridion militis Christiani* (1501). Oba te dzieła zaliczone zostały przez samego Erazma do grupy pism bezpośrednio powiązanych z duchowością, *Spiritualia* – i taki też jest ich charakter. Są to dzieła pisane w pierwszej osobie, w których Erazm wyraża się bezpośrednio – a nie w sposób zawołany czy też w trzeciej osobie, jak w *Pochwale głupoty* czy w *Colloquiach*⁹² – dzięki czemu odczytanie ich treści nie nastrocza większych problemów interpretacyjnych. Pominę zatem dokładne omówienie ich struktury i skupię się tylko na tych elementach, które – jak mieliśmy już okazję dowiedzieć się wcześniej – były konstytutywne dla pojęcia tradycji w *devotio moderna*. To znaczy, interesować mnie tu będzie występowanie charakterystycznych dla tej tradycji elementów, zarówno formalnych, jak i materialnych oraz społeczno-instytucjonalnych i w takiej też kolejności będę je teraz, nie wdając się w bardziej wyrafinowane analizy, omawiał.

Wewnętrzność, która we wcześniejszej analizie formalnych właściwości koncepcji tradycji w *devotio moderna* zajmowała pierwsze miejsce, również u Erazma znajduje swoje znaczące dowartościowanie. Mniejsze nieco w *De contemptu mundi*, gdzie ogranicza się ono w zasadzie do marginalnych uwag, jak np. ta, gdy Erazm podkreśla wzajemną zależność wewnętrznego i zewnętrznego pokoju⁹³ i bardziej wyraźne w *Enchiridionie*, gdzie obejmuje już miejsce prominentne, łącząc się z Platońskim przekonaniem o „dwustronnej budowie spraw ludzkich” w nauce o człowieku wewnętrznym i zewnętrznym⁹⁴. Rady dawane w ósmym rozdziale *Podręcznika* są niemal dosłownym odpowiednikiem nauczania *devotio moderna* o znaczeniu pobożności wewnętrznej i tylko służebnej roli tego, co zewnętrzne⁹⁵.

⁹⁰ Por. J. Domański, 1997, s. 52 i n.

⁹¹ Por. P. Chaunu, 1989, s. 325–326; J. Domański, 1983, s. 10; H. M. Pabel, 1997, s. 197.

⁹² O Erazmowych sposobach kamuflażu pisze szerzej E. Rummel (1997, *passim*).

⁹³ „Nam & externa illa quies internam fovet, alit, tutatur: at illa vicissim, nisi haec accesserit, molesta, otiosa, immo pernitiōsa fuerit”, Erazm z Rotterdamu, *De contemptu mundi*, CWE, t. 66, s. 161, LB, t. V, kol. 1254f.

⁹⁴ Wątek „dwustronnej budowy spraw ludzkich”, jak go nazwałem w artykule o *Pochwale głupoty* (D. Nowakowski, 2011, *passim*), nabiera większego znaczenia wraz z zawiązaniem studiów Erazma nad kulturą antyczną. Por. Erazm z Rotterdamu, *Enchiridion*, cytowany będzie przekład polski: *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, s. 50–56, 64–81, LB, t. V, kol. 11e–14e, 15d–20e.

⁹⁵ „Uprawiasz na zewnątrz milczenie: o wiele bardziej staraj się o to, by wewnątrz myśl twoja wolna była od zgiełku. W świątyni widzialnej zginasz cielesne kolano: niczego ten gest nie wyraża, jeśli w świątyni serca twego stoisz wyprostowany przed obliczem Boga. Cześć oddajesz drzewu krzyża: staraj się raczej pojąć jego tajemnicę. Post czynisz

Również w przypadku kolejnej właściwości tradycji, jej swoistego kryterium i zasady inkluzji, jakim w *devotio moderna* była użyteczność moralna, znajdujemy u Erazma dokładne jej powtórzenie:

Wolałbym tedy – czytamy w *Enchiridionie* – abyś czytał właśnie ich [tj. starożytnych – przyp. D. N.] prace, ponieważ chcę wykształcić w tobie nie sprawność do scholastycznych sporów, ale szlachetność duchową⁹⁶.

Wiedza jest nazywana tutaj drugim, obok modlitwy, „orężem duszy”, dzięki któremu zdolni jesteśmy walczyć z kohortą grzechów⁹⁷. Co ciekawe, z takim „umoralniającym” rozumieniem literatury nie spotykamy się jeszcze w *De contemptu mundi*, gdzie wartością płynącą z lektury, jak podkreśla Erazm w jedynastym rozdziale traktatu, jest jedynie autoteliczna rozkosz (*voluptas*)⁹⁸. Dzieła autorów przyrównuje się tam do ozdobionego pięknymi barwami świeżego i zielonego ogrodu, w którym życiu płynie, niczym w „raju uciech” w całkowitej beztrosce, wolności i braku nudy⁹⁹. Dopiero w późniejszym *Enchiridionie* powróci Erazm do monastycznej w zasadzie idei konieczności wstępowania od tego, co zmysłowe, do tego, co intelektualne, „niby po szczeblach drabiny Jakubowej”, tak by zbliżającemu się ku Bogu człowiekowi również i Bóg się przybliżył¹⁰⁰.

Rozpoznawszy w ten sposób u młodego Erazma obecność podstawowych cech formalnych „nowopobożnościowej” koncepcji tradycji, przejdziemy teraz,

i odmawiasz sobie tego, co nie kała człowieka – a nie powstrzymujesz się od sprośnych rozmów, które plamią i twoje, i cudze sumienie? Odmawia się pokarmu ciału – a dusza nurza się w plewach przeznaczonych dla wieprzów. Przyozdabiasz kamienną świątynię, cześć religijną żywisz dla miejsc świętych: cóż to warte, jeśli świątynia serca, której ścianę przekopuje Ezechiel, obrzydliwościami egipskimi została zbezczeszczona? Obchodzisz sabat na zewnątrz, a wewnątrz wszystko kipi i huczy w zamęcie grzechów. Ciało nie cudzołoży, ale jesteś chciwy: już cudzołożnicą jest dusza twoja. Psalmi śpiewasz językiem cielesnym – ale posłuchaj wewnątrz, co mówi dusza twoja: «ustami błogosławisz, a sercem złorzeczysz». Ciałem tkwisz w ciasnej celi, a myślą bujasz po całym świecie. Słuchasz słowa Bożego cielesnymi uszami – słuchaj go raczej wnętrzem swoim”, Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, s. 149–150, kol. LB, t. V, kol. 37e–f.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 119–120, LB, t. V, kol. 30b.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 20, LB, t. V, kol. 6e.

⁹⁸ Erazm z Rotterdamu, *De contemptu mundi*, CWE, t. 66, s. 170–171, LB, t. V, kol. 1260b–c.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 171, LB, t. V, kol. 1260c–d.

¹⁰⁰ „W myśl tej reguły wznoś się, niby po szczeblach drabiny Jakubowej, od ciała do ducha, od świata widzialnego do niewidzialnego, od litery do tajemnicy, od tego, co poznawalne zmysłowo, do tego, co poznawalne umysłowo, od tego, co złożone, do tego, co proste. Wtedy ku tobie zbliżającemu się ku Bogu Bóg ze swej strony się przybliży [...]”, Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, s. 155, LB, t. V, kol. 38f–39a. Por. też *ibidem*, s. 108–109, 113, 114, LB, t. V, kol. 27d, 28e, 28f–29a.

zgodnie z wcześniej wyznaczonym porządkiem, do rozpatrzenia jej strony materialnej. Po pierwsze, wciąż nieobce pozostają Erazmowi ideały wolności i spokoju umysłu, które w *De contemptu mundi* wzbogaci jeszcze o odkrytą u Lorenzo Valli duchową rozkosz¹⁰¹. Ponadto, podobnie, jak w *devotio moderna*, zauważalny jest u Erazma również, wyrażający się nawet w samym tytule *Enchiridionu*, znaczący chrystocentryzm tradycji. Niemniej jednak, Chrystus centralny jest tutaj nie jako główny przedmiot tradycji czy temat, do którego się ona bezpośrednio odnosi i o którym opowiada, ale raczej jako tej tradycji swoisty cel – używając słownictwa Erazma, *scopus* – ku któremu wszystkie jej elementy się kierują i w którym znajdują swoje uzasadnienie. Obecność Chrystusa znajdujemy więc nie tylko w literaturze chrześcijańskiej, ale również w literaturze świeckiej – czy to w jej warstwie informacyjnej, gdy ułatwia ona „odczytanie” Chrystusa ukrytego w Piśmie Świętym, czy to w warstwie parenetycznej, gdy zachęca nas ona do doskonałego, a więc Chrystusowego, życia¹⁰². Dokonujące się tutaj odmienienie znaczenia „chrystocentryczności” z czysto przedmiotowego w relacyjne, znajduje swoje odzwierciedlenie w proponowanym przez Erazma kanonie literatury. Swoistą bowiem cechą Erazmiańskiego pojęcia tradycji, w czym bardziej zbliża się ono raczej do wczesnego nauczania Geerta Groote’a niż do późniejszej refleksji „nowej pobożności”¹⁰³, jest docenienie, obok Pisma Świętego, Ojców Kościoła i literatury pobożnościowej, także piśmiennictwa starożytności pogańskiej. Poszerzony w ten sposób kanon pojawia się nie tylko w bardziej dojrzałym *Enchiridionie*, ale także w młodzieńczym *De contemptu mundi*. Podstawową lekturą są, rzecz jasna, księgi Nowego i Starego Testamentu, dalej – ze starożytnej literatury chrześcijańskiej – idą w *De contemptu mundi*¹⁰⁴ dzieła Hieronima, Augustyna,

¹⁰¹ Erazm z Rotterdamu, *De contemptu mundi*, 1974, CWE, t. 66, s. 156–157, LB, t. V, kol. 1252c–e (por. również J. Domański, 1997, s. 62 i n., gdzie autor większą rolę niż Valli przypisuje Cyceeronowi). Pokój swoje znaczenie znajduje w *Enchiridionie* jako przeciwieństwo nieustannie prowadzonej w świecie wojny z grzechem (por. polski przekład, s. 9, LB, t. V, kol. 3a), wolność zaś występuje obok miłości jako owoc ducha, będącego u św. Pawła antytezą wrogięgo ciała (polski przekład, s. 141, LB, t. V, kol. 35d–e).

¹⁰² Por. Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, s. 101–102, 155–156, LB, t. V, kol. 25e–f, 39a–b. W perspektywie chrystologii młodego Erazma, zwłaszcza zaś w jej praktyczystycznym aspekcie, interesujące wydaje się być zestawienie proponowanego w *Enchiridionie* (*ibidem*, s. 217–219, LB, t. V, kol. 54d–55b) sposobu rozmyślenia nad Męką Pańską z metodą medytacji zalecaną przez Tomasza z Kempis w jego *Pasji*; w obu dziełach szczególnie nacisk kładzie się na wzorczy charakter tego rozmyślenia, które ma być przede wszystkim pobudką do właściwego postępowania, a mniej drogą do mistycznego zjednoczenia (nie ma sensu przywoływać tutaj szczególnych miejsc z *Pasji*, skoro z podejściem tym spotykamy się na każdej niemal stronicy dzieła).

¹⁰³ Por. G. Groote, *Rezolucje*, s. 67.

¹⁰⁴ Erazm z Rotterdamu, *De contemptu mundi*, CWE, t. 66, s. 170, LB, t. V, kol. 1260b.

Ambrożego, Cypriana i Laktancjusza, do których późniejszy *Enchiridion* dorzuca jeszcze greckojęzycznego Orygenes¹⁰⁵, z literatury pogańskiej zaś – tej barbarzyńskiej branki¹⁰⁶ – *De contemptu mundi* zaleca niektórych filozofów i poetów¹⁰⁷, *Enchiridion* zaś dookreśla, że nie mają to być poeci nieprzyzwoici, a z filozofów wybierać należy przede wszystkim platoników¹⁰⁸. Zastanawiająca jest też uwaga, zawarta we wcześniejszym z dzieł¹⁰⁹, zalecająca również lekturę ksiąg Tomasza z Akwinu i Alberta Wielkiego, zwłaszcza gdy poszukuje ktoś prostszego stylu.

Kończąc nasze omówienie wpływu idei *devotio moderna* na Erazmiańskie pojęcie tradycji wspomnę tylko, że jej strona społeczno-instytucjonalna nie stanowiła jeszcze na tym etapie rozwoju myśli Erazma osobnego przedmiotu refleksji. Koncepcja Kościoła jako nośnika tradycji jest w *De contemptu mundi* praktycznie nieobecna, a w *Enchiridionie* rysuje się jedynie gdzieś daleko w tle wywodu i nie przebija się do głównego nurtu rozważań¹¹⁰. Tak naprawdę eklezjologia i społeczne funkcjonowanie tradycji wyrażające się w koncepcji zgody, *consensus Ecclesiae*, na dobre staną się przedmiotem refleksji Erazma dopiero wtedy, gdy nienaruszona wcześniej – „bez szwu” – szata chrześcijańskiego Kościoła, narażona zostanie na krytyczne działanie rodzącego się w XVI wieku protestantyzmu. Wcześniejsze spory i dyskusje dokonywały się zawsze wewnątrz tradycji i Kościoła; dopiero pojawienie się przestrzeni zewnętrznej uzmysłowiło znaczenie kwestii eklezjologicznych i zwróciło uwagę myślicieli, w tym Erazma, na istotność kwestii uzasadnienia jedności tradycji i ważność wiarygodności autorytetu¹¹¹. Wówczas jednak,

¹⁰⁵ Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, s. 31, LB, t. V, kol. 8d; Cyprian wymieniony jest na s. 27 polskiego przekładu (LB, t. V, kol. 7d), o Laktancjuszu Erazm nie wspomina.

¹⁰⁶ Motyw pogańskiej branki pojawia się w obu dziełach (Erazm z Rotterdamu, *De contemptu mundi*, CWE, t. 66, s. 170, LB, t. V, kol. 1260c; *idem*, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, s. 29, LB, t. V, kol. 8a).

¹⁰⁷ Nie wymieniając ich jednak z imienia; Erazm z Rotterdamu, *De contemptu mundi*, CWE, t. 66, s. 171, LB, t. V, kol. 1260c.

¹⁰⁸ Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, s. 28–29, LB, t. V, kol. 7f.

¹⁰⁹ Erazm z Rotterdamu, *De contemptu mundi*, CWE, t. 66, s. 170, LB, t. V, kol. 1260b–c. Zagadnieniu relacji Erazma do autorów scholastycznych i samej scholastyki, poświęcony jest kolejny rozdział.

¹¹⁰ Por. np. uwaga Erazma o konieczności słuchania autorytetu Kościoła, ale bez szukania dla tego dalszych racji czy zastanawiania się nad charakterem tego autorytetu: *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, s. 130, LB, t. V, kol. 32e. Na to, że eklezjologia staje się ważną częścią myśli Erazma dopiero w późniejszym okresie, wskazuje również H. M. Pabel, 1995, s. 92.

¹¹¹ Jest tu chyba jakaś odpowiedniość ożywienia tego rodzaju kwestii w stosunku do ożywienia, jakie miało w okresie wielkiej schizmy.

idee *devotio moderna* nie tylko nie miały już na Erazma tak silnego wpływu, lecz również, co bardziej istotne, okazywały się nie dość w tych kwestiach wyrafinowane i odpowiednie, tak że inspiracji i wsparcia w tej trudnej i niebywalej sytuacji musiał poszukiwać Erazm raczej u autorów starożytnych i Ojców Kościoła niż u skoncentrowanych przede wszystkim na prywatnej pobożności i indywidualnym zbawieniu Braci.

4. Podsumowanie

Quo semel est imbuta fuerit testa, servabit diu odorem – „czym skorupka za młodu nasiąknie, tym na starość trąci”¹¹². Te przysłowiowe słowa z listu Horacego, zamieszczone również w Erazmowym zbiorze *Adagiów*, odnajdują swą prawdziwość także w odniesieniu do życia samego Erazma, który nasiąknąwszy za młodu sokami północno-europejskiej średniowiecznej religijności, nigdy, tak naprawdę, nie wyzbył się w pełni jej wpływów. Dobitnym tego dowodem niech będzie fakt, że Erazm, wstąpiwszy do Windesheimskiej kongregacji Kanoników Regularnych w Steyn w 1483 i wyświęcony na mnicha, również wtedy gdy rozpoczął życie poza klasztorem, nie wyrzekł się swego stanu duchownego¹¹³. Raz zostawszy mnichem, nigdy nie przestał nim być. Co więcej, nawet wówczas, gdy kierował on w stronę mnichów zjadliwą satyrę i gdy głosił, w słynnym *dictum*, iż *monachatus non est pietas*, nie deprecjonował życia monastycznego jako idei, lecz raczej jego współczesne wypaczenie¹¹⁴. W liście z 5 lutego 1519 roku do biskupa Erarda de la Marcka podkreśla Erazm, że gdy Apostoł Paweł, otwierając niejako dyskusję o zadaniach mnichów, wskazywał, iż śludzy Ewangelii powinni żyć z Ewangelii, miał na myśli całkowite poświęcenie się sprawie „dobrej nowiny” – lecz, na przestrzeni wieków, nie widać nikogo, kto zdolny byłby naśladować w tym Pawła¹¹⁵.

W cieniu klasztornych murów zrodziło się również wspomniane wcześniej natarchywe pragnienie przyjaźni, jakie Erazm, już wkrótce po wstąpieniu do Kanoników Regularnych, zaczął żywić. Bolesne początkowo poczucie osamotnienia bez możliwości nawiązania tego rodzaju kontaktów, jakich by się chciało, zmusiło Erazma, podobnie jak tysiące innych mnichów wcześniej, do poszukiwania

¹¹² Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, II,IV,20 (*Quo semel est imbuta*), CWE, t. 33, s. 200–201, LB, t. II, kol. 529f–530a; Horacy, *Listy*, I,2, w. 69–70 (*Dziela*, s. 205). Idąc za powszechnym zwyczajem oddaję – podobnie jak tłumacz Horacego – łacińskie przysłowie jego polskim odpowiednikiem. Warto wspomnieć, że w podobnym kontekście, przysłowie to pojawia się również u Gersona (*O teologii mistycznej*, s. 214).

¹¹³ R. De Molen, 1973, s. 437; *idem*, 1976, s. 23; H. M. Pabel, 1997, s. 197.

¹¹⁴ Por. E. Rummel, 1995, *passim*.

¹¹⁵ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 916 do Erarda de la Marck z 5 lutego 1519, CWE, t. 6, s. 242–243, OE, t. III, s. 485.

innego ujścia dla tej oczekującej spełnienia miłości. Ratunkiem okazał się „dar korespondencji”, ów niezwykły, pochodzący jeszcze ze starożytnych czasów, wynalazek, pozwalający nie tylko na odległość przenosić myśli i słowa, ale również uobecniać niejako całą osobę. Dzięki niemu przyjaźń nie tylko zyskiwała mniej konkretny i mniej cielesny charakter, ale również, kierując się niejako swym naturalnym wertykalnym ruchem, otwierała nowe, nieznanne wcześniej przestrzenie świata duchowego. Listy, a w ślad za nimi inne dziedziny literatury, z czasem stały się już nie tylko środkiem do realizacji międzyludzkiej przyjaźni, ale również i wartością autonomiczną, gdyż dzięki literaturze Erazm nie tylko mógł kontynuować przyjaźnie już wcześniej zawarte, ale również – niejako dzięki wewnętrznej sile słowa – zawierać, zapośredniczając o wysuwającą się na bardziej godne miejsce literaturę, przyjaźnie nowe. Erazm, jak pisze De Molen¹¹⁶, łatwo nawiązywał przyjaźnie z tymi mnichami, którzy dzielili z nim zainteresowanie literaturą. Mógł zaś łatwo to uczynić, gdyż sam był miłośnikiem literatury – bo przecież przyjaciele przyjaciół również są mymi przyjaciółmi¹¹⁷. W ten sposób kielkować zaczął już ów wielki i w pewnej mierze niezrozumiany projekt wielkiej literackiej wspólnoty, *respublica litteraria*. Choć może wydawać się to dziwne, korzenie tego iście humanistycznego projektu czerpią z tego pragnienia przyjaźni, któremu narodziny i wzrost dała właśnie kultura zakonna.

Jednakże, by owo pragnienie przyjaźni mogło skryształizować się w bardziej trwałej formie, konieczny był również analogiczny rozwój drugiego członu, to jest pojęcia literatury, a co się z tym wiąże – pojęcia tradycji. Tradycja, tak jak rozumiała ją *devotio moderna*, pozostawała wdzięcznym obiektem do tego rodzaju ewolucji: kładła ona szczególny nacisk na sferę wewnętrzną człowieka, dzięki czemu ukierunkowywała go niejako na duchowe wstępowanie a jednocześnie, dzięki swojej „poręczności” czy też użyteczności moralnej, nie ograniczała się w swej roli do jedynie narzędzia w tej wspinaczce, ale również stawiała się czymś bardzo osobistym, wręcz intymnym. Intymność ta jednak, co szczególnie tutaj warto jest podkreślić, odnosiła się tylko do tego, na co tradycja ta wskazywała – była ona bowiem, jak pisałem już wcześniej, drabiną, którą po wspięciu się, można od razu odrzucić.

Gdy zechcemy teraz powrócić na chwilę do rozważań nad rodzajami tradycji z rozdziału pierwszego, rychło rozpoznamy przyczyny takiego stanu rzeczy. To bowiem, że tradycja *devotio moderna* nie nadawała się do nawiązywania przyjaźni międzyludzkich, albo też, że nie miała w sobie żadnych szczególnych właściwości, które by to ułatwiały, wynikało nie z czego innego, jak ze szczególnej struktury, z którą w jej przypadku mamy do czynienia. Otóż tradycja ta, mimo pozornych zbieżności z tradycją humanistyczną, tak naprawdę, w związku z pozostawianiem wciąż na gruncie swego średniowiecznego „transcendentalizmu”, będąc

¹¹⁶ R. De Molen, 1976, s. 20.

¹¹⁷ Przechodniość jest, jak sądzę, istotną cechą relacji prawdziwej przyjaźni.

odseparowana od działania historyczności (gadamerowskiej zasady efektywno-dziejowej), przynależała do innego rodzaju tradycji, to jest do tradycji wieczystej. Jako taka zaś, będąc tradycją ugruntowującą swą wiedzę bezpośrednio na prawie transcendentnej i stanowiąc niezmienny i zamknięty system wiedzy, którego fragmenty mogą co najwyżej być odkrywane, ale nigdy nie zmieniają swego sensu, nie otwierała się – jak tradycja humanistyczna – na przyszłe okruchy prawdy, gdyż te nie mając nigdy natury historycznej nie były stanie wnieść w zasadzie niczego nowego. Również przedmiot tradycji w *devotio moderna* wskazuje na jej bliskość z tradycją wieczystą. Skoro bowiem *tradita* w tradycji wieczystej, jak to zostało już wcześniej określone, stanowią mniej lub bardziej dokładne egzemplifikacje jednej i powszechnej Prawdy, to z pewnością uznanie przez *devotio moderna* za naczelną swój przedmiot Chrystusa – a mówiąc precyzyjniej, jego obrazu – doskonale wpisuje się w powyższą charakterystykę. Obecność tego wertykalnego źródła więzi jednoczącej tradycję w postaci transcendentnego wzoru, który rozpoznawalny jest „bezpośrednio” w każdym jej przedmiocie, sprawia jednocześnie, że tradycja ta nie wymaga już żadnego dodatkowego, poza owym uwidaczniającym się uczestnictwem, spoiwa. Przyjaźń i dialog między jej składnikami nie jest jej tutaj potrzebny. Tradycja *devotio moderna*, w takiej jej formie, nie nadawała się zatem na środek nawiązywania międzyludzkich przyjaźni, a tego przecież należałoby tutaj oczekiwać. Tak więc, mimo iż koncepcja tradycji charakterystyczna dla *devotio moderna* podkreślała tak ważną dla późniejszego Erazma poręczność swych zasobów i intymną bezpośredniość obcowania z nimi, to jednak proponowana tutaj mistyczna intymność i cisza introwertyzmu nie spotkała się z odzewem w poszukującej swego ujścia Erazmowej miłości¹¹⁸ i dopiero późniejsze odkrycie przez Erazma bardziej skromnej – mniej „boskiej”, a bardziej „ludzkiej” – tradycji humanistycznej umożliwiło pełniejszą realizację pobudzającego jego poszukiwania pragnienia przyjaźni. Tam dopiero niespokojne jego serce znalazło swoje spocznienie. Ale o tym wszystkim więcej dowiemy się w dalszych rozdziałach tej pracy.

Tutaj niech wystarczy nam płynąca z rozważań tego rozdziału konstatacja o znaczeniu późnośredniowiecznej religijności dla rysowania się zarówno Erazmowej koncepcji tradycji, jak i jego wobec niej oczekiwań. Ten ogólny nastrój, którego źródła możemy – przy zachowaniu całej ostrożności¹¹⁹ – poszukiwać

¹¹⁸ Północni mistycy – Mechtyllda z Magdeburga, Mistrz Eckhart, Jan Tauler, Henryk Suzo i Jan van Ruusbroec – na co wskazują badacze (A. Hyma, 1930, s. 218; H. M. Pabel, 1997, s. 197) – nie mieli na Erazma większego wpływu. Por. też Erazm z Rotterdamu, *De contemptu mundi*, CWE, t. 66, s. 167, LB, t. V, kol. 1258e.

¹¹⁹ „One must not take it for granted that everyone who showed any signs of piety at the end of the Middle Ages, or who was assumed to be devout, belonged to the Modern Devotion, or that any pupil from the schools of Deventer or Zwolle who achieved something in later life was a product of the Brethren”, R. R. Post, 1968, s. 676.

w towarzyszącej Erazmowi w najmłodszych latach *devotio moderna*, zadecydował o tonacji całej symfonii, w jaką ułożą się efekty jego studiów, odnalezione skarby czy też duchowe uzbrojenie autorów zarówno pogańskich, jak i chrześcijańskich.

W 1493 roku, parę miesięcy po otrzymaniu święceń kapłańskich, wraz z ofertą stanowiska sekretarza biskupa Cambrai pojawiła się przed Erazmem szansa opuszczenia klasztoru w Steyn. Biskup ten wybierał się do Rzymu i potrzebował dobrego latynisty, który ułatwiłby mu poruszanie się w skomplikowanym systemie kościelnych procedur i dyplomatycznych układów¹²⁰. Niestety, podróż ta nigdy nie doszła do skutku, a Erazm przez dwa lata błąkał się jedynie w służbie biskupa po różnych miastach Niderlandów, stykając się z coraz bardziej odbierającym mu nadzieję na dalszy rozwój niskim światem interesu. Z pomocą przyszedł mu dopiero studiujący już wcześniej w Paryżu a wówczas sekretarz miejski Bergen – Jacob Batt, dzięki staraniom którego uzyskał Erazm nie tylko zgodę biskupa na opuszczenie służby, ale również – rzecz nie do przecenienia – obietnicę studenckiego stypendium. Latem 1495 roku wyrusza Erazm w pierwszą w swym życiu tak długą, prawie pięćsetkilometrową, podróż do stolicy Francji.

¹²⁰ Por. *Compendium Vitae Erasmi Roterodami*, CWE, t. 4, s. 407–408, OE, t. I, s. 50.

ROZDZIAŁ III

SCHOLASTYKA

*Kiedy umysł nadmiernie jest zajęty licznymi kwestiami,
które nie bardzo go dotyczą, zbacza daleko od siebie w pole
i często nawet staje się siebie niepomyślny*

Jan z Salisbury, *Metalogicon*

1. Paryż

W owych dawnych, przednowożytnych, czasach każda, nawet najmniejsza, podróż była przygodą¹. Na drogach czyhały hordy wyrzuconych poza granice normalności i porządku bandytów i złodziei, tak że wędrowiec nigdy nie miał pewności, że dotrze bezpiecznie do celu². Dla zdobycia doświadczenia – napisze później Erazm w *Gawędzie staruszków*³ – lepiej „przewędrować cały świat na mapie”, byle tylko uniknąć większego ryzyka. Ryzyko to nie było mu nieznane również wtedy, gdy w 1495 roku wyruszał w daleką podróż na zachód, w kierunku Paryża, w nadziei duchowego posilenia się u tej macierzy ówczesnego intelektualnego świata. Ani grząskie i błotniste drogi, ani włóczące się po traktach bandy, ani wreszcie słabowita, wrażliwa na niepokodę, kondycja Erazma, nie były w stanie zatrzymać jego pragnień⁴.

Gdy późnym latem 1495 roku, wędrujący malowniczą drogą z Flandrii, biegnącą wzdłuż doliny Oise’⁵, której zielone tereny dzisiaj są parkiem narodowym,

¹ B. Geremek, 1972, s. 189.

² I. N. Goleniszczew-Kutuzow, 1970, s. 253 i n.; A. Mączak, 1998, s. 91; S. Sider, 2005, s. 228.

³ Erazm z Rotterdamu, *Gawęda staruszków*, polski przekład, 735a–b, s. 311.

⁴ A. Mączak, 1998, s. 77; S. Sider, 2005, s. 232 (błotniste drogi i niewygody podróży); A. Mączak, 1998, s. 47 (wrażliwość Erazma na niepokodę). Erazm o niebezpieczeństwach podróży przypomina w późniejszych listach (np. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 825 do Johna Coleta z 23 kwietnia 1518, *CWE*, t. 5, s. 397, *OE*, t. III, s. 292; *idem*, *Ep.* 829 do Tomasza Morusa z drugiej poł. kwietnia 1518, *CWE*, t. 5, s. 401, *OE*, t. III, s. 295; *idem*, *Ep.* 832 do Cuthberta Tunstalla z 24 kwietnia 1518, *CWE*, t. 5, s. 409, *OE*, t. III, s. 303). Por. też J. Burckhardt, *Kultura*, s. 239.

⁵ Por. M. Mollat, 1982, s. 209.

dwudziestosześcioletni Erazm stanął wreszcie u bram przewyższającej Rzym, prawdziwej stolicy świata, oczom jego ukazał się niezwykle widok. Ponad murami ukrytego wśród pagórków miasta wyrastały strzeliste ściany wysokich budowli, a nad wszystkim piętrzył się jeszcze wyższy las niezliczonych wprost kościelnych i zamkowych iglic⁶. Paryż był największym ośrodkiem miejskim w średniowiecznej Europie, a gęstość zaludnienia była w nim nawet kilkukrotnie większa niż w innych miejscowościach⁷:

Przez lat przeszło sto – czytamy w opisie piętnastowiecznego Paryża Wiktora Hugo – domy tłoczą się w tym zamknięciu, wzbierają i podnoszą w górę niby woda w zbiorniku. Stają się coraz głębsze, kładą piętro na piętrze, wspinają się jeden na drugi, wytryskują w górę jak wszelka sprężona, życiodajna siła, każdy stara się wysunąć głowę ponad sąsiada, by zacerpnąć odrobinę powietrza. Ulice stają się coraz głębsze i węższe; wszelkie puste miejsce zapełnia się⁸.

U schyłku XV wieku mieszkało w Paryżu około trzysta tysięcy ludzi⁹. Teraz również i Erazm włączył się w ten wielonarodowościowy tłum prawdziwie światowego miasta; cudzoziemiec nie był tutaj niczym nadzwyczajnym¹⁰. Jednakże ta światowość miasta nie oznaczała wcale tego, że życie religijne było w nim nieobecne. Jakkolwiek prawdą jest, że rzeczywiście zmniejszyła się ścisłość zakonnego życia, a reguła mniej była przestrzegana, to jednak mimo tego, że klasztory wybywszy się wcześniejszego milczenia bardziej przypominały domy sypialne niż refektarze, a beczynni mnisi włączyli się ulicami miasta, wypatrując coraz to nowych atrakcji, wciąż jeszcze istniała wśród ludu pobożność, a codzienny rytm życia nadal wyznaczało bicie dzwonów i tak zwane „godziny kanoniczne”¹¹: „Kilkadziesiąt kościołów, kilkanaście klasztorów, dziesiątki kaplic związanych z instytucjami charytatywnymi, bractwami, fundacjami prywatnymi – wszystko to sprawiało, że Paryż był ogromnym skupiskiem kleru”¹².

Również kolegia, jako miejsca oferujące pokoje i podstawowe środki utrzymania dla mniej zamożnych studentów – a do takich przecież Erazm się zaliczał – w swej regularności i surowości często były instytucjami bardzo zbliżonymi do instytucji religijnych. Jednym z kilkunastu tego rodzaju zakładów było Kolegium

⁶ Por. ilustracja w: J. Froissart, *Chroniques* (1470), BnF, Fr. 2645, fol. 321 v. („Przybycie Ludwika II d'Anjou do Paryża”), www.expositions.bnf.fr/flamands/grand/fr_2645_321v.htm (dostęp: 15.10.2014).

⁷ B. Geremek, 1972, s. 15, 43.

⁸ W. Hugo, 2005, s. 123.

⁹ M. Mollat, 1982, s. 209; H. J. Grimm, 1954, s. 14.

¹⁰ Por. B. Geremek, 1972, s. 20.

¹¹ Por. A. Renaudet, 1912, s. 20–23; O. Pedersen, 1997, s. 252.

¹² B. Geremek, 1972, s. 19–20.

de Montaigu¹³, położone, jak cała zresztą dzielnica uniwersytecka, na lewym brzegu Sekwany tuż przy Górze św. Genowefy¹⁴. To w nim właśnie znalazł Erazm schronienie na czas pierwszego roku swoich studiów. Kolegium de Montaigu, o którym Erazm wyrażał się później w cierpkich słowach, od 1483 roku zarządzane było przez zafascynowanego ideałami ascetycznymi Jana Standoncka. Standonck, co ważne, podobnie jak Erazm pochodził z Niderlandów i podobnie jak tamten uczęszczał w młodości do szkoły Braci Wspólnego Życia w Goudzie. Dlatego też, gdy w 1471 roku przybył był na studia do Paryża, oparcie znalazł nie gdzie indziej, jak właśnie u Kanoników Regularnych z Windesheim, którzy swą siedzibę mieli na Górze św. Genowefy¹⁵. Przeniknięty do głębi nauczaniem *devotio moderna*, wychowany na monastycznych ideałach Groote'a i Tomasza z Kempis, również kolegium urządził Standonck na modłę innych instytucji „nowej pobożności”. Od przebywających w kolegium wymagano prawdziwie ubożego prowadzenia się, nienagannego zachowania, a pokuta i umartwienie uznawane były za niezbędne do osiągnięcia tego celu. Pobyt w Montaigu nie należał do przyjemności. Wzbroniony był odpoczynek, a wolny czas należało poświęcać na pobożne medytacje; godziny snu były ograniczane, dieta zaś nie zmieniała się w ciągu roku¹⁶. O zgniłych jajach, zepsutych rybach i skwaśniałym winie czytamy m.in. w *colloquium* Erazma *Ιχθυοφαγία* oraz w przypisywanym mu *Compendium Vitae*¹⁷; najgorszym zaś niewątpliwie składnikiem pożywienia były nie tracące nigdy swego okropnego smrodu ryby¹⁸. Obrzydzenie Erazma do ryb jest szeroko znane: „sam ich zapach zwykł go doprowadzać do rozstroju żołądka” – czytamy w *Compendium Vitae Erasmi*¹⁹. A zatem, choć Erazm w pełni popierał przyświecające Standonckowi ideały²⁰, nie mógł jednak znieść – podobnie jak wcześniej w klasztorze w Steyn – surowości przesadnie ascetycznego życia:

¹³ *Collegium de Montaigu* założone zostało jako C. des Aicelins w 1314 przez Gileasa Aicelin, arcybiskupa Rouen, a w 1388 przywrócone zostało przez Piotra Aicelin de Montaigu (odtąd C. de Montaigu), biskupa Nevers, Laon i Cardinal (H. Rashdall, 1895, t. I, s. 515). J. K. Farge (1999, s. 21) wspomina o około czterdziestu kolegiach w Paryżu.

¹⁴ Por. M. Mollat, 1982, s. 209; B. Geremek, 1972, s. 110–111.

¹⁵ *Contemporaries of Erasmus*, t. 3, s. 281; P. Sartori, 2008, s. 215. M. Mollat (1982, s. 245) błędnie podaje jako datę przybycia Standoncka do Paryża rok 1469, który to rok rzeczywiście był rokiem matrykulacji Standoncka, ale matrykulacji na wydziale sztuk w Luwanium.

¹⁶ P. Sartori, 2008, s. 216–217.

¹⁷ Erazm z Rotterdamu, *Ιχθυοφαγία*, s. 306. Por. J. K. Farge, 1999, s. 21.

¹⁸ Erazm z Rotterdamu, *Ιχθυοφαγία*, s. 251.

¹⁹ *Compendium vitae Erasmi Roterodami*, CWE, t. 4, s. 409, OE, t. I, s. 51.

²⁰ Por. Erazm z Rotterdamu, *Ιχθυοφαγία*, s. 304; E. F. Rice, jr., 1950, s. 396; S. Swieżawski, t. IV, s. 28, przyp. 52.

nie mogę wieść tego [ascetycznego życia] w kolegium czy celi – pisze Erazm w liście do Arnolda Bostiusa – gdyż jestem niezwykle delikatnego zdrowia. Moja konstytucja, nawet w jej najlepszym stanie, nie może znieść czuwań czy postów, czy jakichkolwiek niedogodności. Choruję od czasu do czasu nawet wtedy, gdy żyję bardzo wygodnie; co czeka mnie wśród trudności konwencjonalnego życia?²¹

Gdy rok później, w 1496 roku, zmienia Erazm miejsce swego zamieszkania, nie oznacza to wcale tego, że wyzbywa się on tym samym swoich monastycznych ideałów. Dalej w jego życiu, jak podkreślał w liście z 1498 roku do Willema Hermansa, nie było miejsca na „frywolności, zabawy i miłosne sprawki”²²; w Montaignu dawał Erazm publiczne komentarze do Pisma Świętego, modlił się do świętych o pomoc, a nawet kilka razy głosił kazanie, prawdopodobnie w kościele św. Genowefy²³. Erazm był zatem w bliskim kontakcie z monastycyzmem zarówno przed, jak i podczas całego swego pobytu w Paryżu, a późnośredniowieczna religijność nie tylko była przez niego bez większego sprzeciwu akceptowana, ale także stanowiła istotną „część jego duchowego dziedzictwa i leżała głęboko w jego emocjonalnej naturze”²⁴. Twierdzenie Renaudeta, jakoby Erazm już podczas pobytu w Steyn nie był człowiekiem średniowiecza, należy uznać nie tylko za przesadzone, ale również po prostu za fałszywe²⁵.

Wszystko to jednak, o czym do tej pory powiedzieliśmy, pełni tylko drugorzędną rolę tła obrazu, na którego pierwszym planie leżał główny cel Erazmowej wizyty – Uniwersytet Paryski. Środowisko uniwersyteckie było w Paryżu szczególnie liczne i niemal co krok spotykało się zarówno żaków, jak i wykładowców, a ich liczba nawet według skromnych szacunków znacząco przekraczała dziesięć tysięcy osób. Wystarczy zresztą wspomnieć, że w tradycyjnych podziałach administracyjnych owej doby cały lewy brzeg Sekwany określany był po prostu mianem Uniwersytetu²⁶. Gdy dodamy do tego jeszcze uwagę, iż – w przeciwieństwie do tego, jak postrzegano uczonych we Włoszech – akademicy traktowani byli tutaj jak kler, ciesząc się wszystkimi przywilejami duchowieństwa²⁷ i gdy dostrzeżemy to, jak wielką rolę w życiu uniwersytetu pełniła teologia, uzyskany

²¹ „Id in secessu aut collegio non possum. Nihil enim me tenerius; nec vigiliis, nec ieunia, nec vlla incommoda fert haec valetudo, etiam cum est prosperrima. Hic vbi tantis in deliciis viuo, subinde in morbum incido; quid facerem inter labores collegiales?”, Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 75 do Arnoldusa Bostiusa z ok. kwietnia 1498, *CWE*, t. 1, s. 151, *OE*, t. I, s. 202.

²² Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 83 do Willema Hermansa z 14 grudnia 1498, *CWE*, t. 1, s. 168, *OE*, t. I, s. 217.

²³ E. F. Rice, jr., 1950, s. 388.

²⁴ *Ibidem*, s. 392, 394–395.

²⁵ A. Renaudet, 1912, s. 265.

²⁶ B. Geremek, 1972, s. 19.

²⁷ H. Rashdall, 1895, t. I, s. 292.

obraz zamieni się szczególnymi barwami, których nie spotkamy w żadnym innym mieście całego świata. Dość powiedzieć, że – jak odnotowuje Renaudet²⁸ – życie intelektualne Paryża schyłku XV wieku zdominowane było przez trzy dominujące nurty: odnowioną mistykę, rodzący się humanizm i filozofię nominalistyczną, wszystkie krążące w zasadzie wokół teologicznych wątków. Sprawą, która zapalała ówczesne głowy, w podobny sposób jak obecnie zagadnienia gospodarki wolnorynkowej, była wysoce abstrakcyjna i słabo już dzisiaj rozumiana kwestia Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny²⁹. Również Erazm, studiujący wszakże teologię, nie był obojętny na przebieg tych dyskusji³⁰.

Jeśli chodzi o studia Erazma nie wiemy dokładnie ani tego, jak długo uczęszczał on na formalne, uniwersyteckie wykłady³¹, ani również tego, które z tamtejszych kursów odbył³². Nie w Paryżu zresztą uzyskał Erazm swój akademicki tytuł doktora teologii, gdyż rozpoczętych tu studiów nigdy nie ukończył, ale kilka lat później – w znacznie mniej noliwym i sławnym Turynie. Z jego własnych zapisków i uwag możemy wnioskować, że w Paryżu zapoznał się on z teologią scholastyczną w jej szkotystycznej formie, z jej kwestiami tego rodzaju, które – jak sam podkreślał – „niegodne są prawdziwie religijnych ludzi”³³. Jest wysoce prawdopodobne, że program jego studiów nie odbiegał znacząco od tego, jaki na Uniwersytecie Paryskim obowiązywał, bez większych zmian, od 1255 roku³⁴. W obrębie teologii czytano przede wszystkim *Sentencje* Piotra Lombarda i księgi Pisma Świętego, a na wydziale sztuk bezapelacyjnie królował Arystoteles, z którego korzystano zarówno w nauce logiki, jak i fizyki oraz etyki³⁵. Tym jednak, co

²⁸ A. Renaudet, 1912, s. II, 90.

²⁹ M. Mollat, 1982, s. 187; H. Rashdall, 1895, t. I, s. 527 i n.; A. Renaudet, 1912, s. 106. Nowy dogmat teologowie paryscy przyjęli dopiero 3 marca roku 1496/97 (A. Renaudet, 1912, s. 251).

³⁰ E. F. Rice (1950, s. 392) wskazuje, że Erazm przyjął doktrynę Niepokalanego Poczęcia w *Pochwale małżeństwa*.

³¹ E. Rummel, 1995, s. 134.

³² C. Augustijn, 1995, s. 27.

³³ *Ibidem*, s. 28.

³⁴ A. Renaudet, 1912, s. 28, J. K. Farge, 1999, s. 19–21. Aczkolwiek P. Burke (1991, s. 55) wskazuje, że program uniwersytecki nie zawsze pokrywał się z praktyką nauczania.

³⁵ Program lektur na średniowiecznym Uniwersytecie Paryskim przedstawiał się następująco: Logika – *logica vetus*: Porfiriusz, *Isagoga*; Boecjusz, *Topica*, *Podziały*; Arystoteles, *Kategorie*, *O interpretacji*, *O dowodach sofistycznych*, *Topica*, *Analityki pierwsze*; – *logica nova*: Arystoteles, *Analityki wtóre*; Gilbert de la Porrée, *Liber sex principiorum*. Gramatyka: Aleksander de Villedieu, *Doctrinal*; Eberhard, *Grecismus*, *Labyrinthus*; Pryscjan, *Institutiones grammaticae*; Donatus, *Barbarismus*. Filozofia: Arystoteles, *Fizyka*, *Metafizyka*. Filozofia naturalna: Arystoteles, *O powstawaniu i ginieciu*, *O niebie i świecie*, *Meteorologica*, *De animalibus*; Teofrast, *O roślinach*. Psychologia: Arystoteles, *O duszy*, *De sensu et sensato*, *O śnie i czuwaniu*, *De memoria et reminiscencia*, *De differentia spiritus et*

zaważyło na Erazmowym postrzeganiu scholastyki, było jej szczególnie nasycenie bardzo pedantycznymi kwestiami; miał on okazję zapoznać się nie tylko z podstawami scholastycznego myślenia, ale również z ostatecznymi konsekwencjami, do których owo myślenie prowadzi. Dominująca w Collegium Montaigu filozofia ockhamistyczna o zabarwieniu szkotystycznym, wysoce abstrakcyjne pisma Dunsza Szkota, których część wydano drukiem w Paryżu już w 1473 roku, oraz nieposkromiona twórczość mniej lub bardziej wiernych jego następców (przede wszystkim Piotra Tatareta)³⁶ – by użyć plastycznego zwrotu z powieści Musila³⁷ – „jakby jakaś stara, koścista ręka niczym śruba wykręcała mu mózg z głowy”. Piętnastowieczny Paryż, podobnie jak w minionych stuleciach, wciąż był prawdziwym umysłem średniowiecznej Europy³⁸; umysł ten jednak, co Erazm spostrzegł z coraz większą oczywistością, przywiedziony był teraz do granic szaleństwa. Nazwą zaś choroby, która niczym gangrena toczyła chrześcijańską głowę, raz po raz wzbudzając konwulsyjne drgawki w najodleglejszych nawet organach ciała, i zapelniała świat mirażami nieistniejących bytów, była „scholastyka”.

2. Scholastyka – jej istota i definicja

Scholastyka chorobą była oczywiście jedynie w niektórych swych wynaturzeniach. Nie sposób przecież, bez popadania w przesadę, konsekwentnie twierdzić, że wszystko, co scholastyka ze sobą niosła, było złe. Scholastykę porównać by można do technologii, o której to Heidegger powiedział kiedyś, że sama w sobie nie jest zła – że złe jest jedynie zafascynowanie technologią. Całkowite

animae, O życiu i śmierci. Matematyka: Euklides, Elementy; Ptolemeusz, Almagest; Jan de Holywood (de Sacrobosco), Tractatus de Sphaera; Jan z Pizy, Perspectiva communis (=Optyka); Piotr d'Ailly, De sphaera. Filozofia praktyczna: Arystoteles, Etyka nikoma-chejska. Ludwik XI (1473/74) zalecał czytanie również komentarzy do Arystotelesa Awerroesa, Alberta Wielkiego, Tomasza z Akwinu, Idziego Rzymianina, Aleksandra z Hales, Dunsza Szkota, Bonawentury i autorów realistycznych, ale od 1481 roku, gdy przywrócono filozofię nominalistyczną, czytano również Ockhama, Grzegorza z Rimini, Buridana, Piotra d'Ailly, Marsyliusza z Inghen, Adama Dorpa, Alberta z Saksonii i innych nominalistów. W nauce logiki, nawet jeśli nie włączone zostały do oficjalnego curriculum, używano powszechnie Traktaty logiczne Piotra Hiszpana i Parva logicalia Marsyliusza z Inghen; czytano ponadto niekiedy Politykę, Ekonomię i Retorykę Arystotelesa (M. De Wulf, 1907, s. 81; E. Gilson, 1987, s. 225; O. Pedersen, 1997, s. 278–279, 289; H. Rashdall, 1895, t. I, s. 433–443, 464; A. Renaudet, 1912, s. 28–29, 91–92, 94).

³⁶ Por. S. Swieżawski, I, s. 142, 167.

³⁷ R. Musil, *Niepokoje wychowanka Törlessa*, przeł. W. Kragen, Książka i Wiedza, Warszawa 1980, s. 135. Por. zresztą uwagi samego Erazma, jakie daje w liście 108 do Johna Coleta z października 1499 (CWE, t. 1, s. 203, OE, t. I, s. 247), gdzie pisze o tym, jak scholastyka wyniszcza inteligencję.

³⁸ Por. M.-D. Chenu, 2001, s. 27.

wybycie się scholastyki jest przeto tak samo niebezpieczne, jak zdanie się tylko na nią. Wiedział o tym dobrze znakomity historyk średniowiecznej filozofii Maurice De Wulf, gdy pisał, że tradycja scholastyczna nigdy nie zostanie wyniszczona³⁹. O tym, że nie jest ona jedynie martwym reliktem z przeszłości świadczą nie tylko badania nad zachowanym materiałem źródłowym wieków XVI i XVII⁴⁰, ale także donośny głos encykliki Leona XIII *Aeterni Patris* (1879), który szerokim echem odbił się w całym wieku XX.

Trudno znaleźć nowożytnego myśliciela, który by choćby słowem nie wspomniął o scholastyce⁴¹. Zaciążyła ona nie tylko na metodzie europejskiej filozofii, ale także na filozoficznym widzeniu świata. Więcej nawet, do tego stopnia zrosła się ona – za sprawą uniwersytetu – z nowoczesnym pojmowaniem wiedzy, że każde, w zasadzie, ujęcie, nie spełniające jej formalnych wymogów, z góry oskarżane było o poznawczą miałkość. Niemniej jednak, ów wpływ scholastyki na nowoczesne myślenie nie zawsze bywa zauważalny. Nazbyt często termin „scholastyka” utożsamiany jest z szeroko pojętą filozoficzną (czy też filozoficzno-teologiczną) średniowieczną spekulacją, którą – jak wszystko pochodzące z tej epoki – uznaje się za naiwną, przestarzałą i z naukowego punktu widzenia bezwartościową⁴². Takie, niewątpliwie upraszczające, pojmowanie scholastyki uniemożliwia dokonania trafnej jej charakterystyki i czyni z niej kategorię o małej wartości wyjaśniającej – scholastyką nazywa się tutaj nie tylko przeciwstawne sobie metody, ale i sprzeczne hierarchie wartości. Dlatego też, by uchwycić specyfikę scholastyki, w oderwaniu od towarzyszących jej przygodnych, historycznych określeń, należy przede wszystkim unikać utożsamiania jej z wszelką filozofią średniowieczną⁴³, kierując uwagę nie tylko na prądy z nią zbieżne, ale także na nurty wyraźnie jej się sprzeciwiające⁴⁴. Cennym wkładem w nasze pojmowanie przestrzeni intelektualno-duchowej średniowiecza, z którego *implicité* korzystałem już w poprzednim rozdziale, jest dokonany przez znakomitego badacza Jeana Leclercq’a podział na średniowiecze monastyczne i średniowiecze scholastyczne⁴⁵. Bowiem, nawet

³⁹ M. De Wulf, 1907, s. 146.

⁴⁰ Por. S. Swieżawski, t. I, s. 98.

⁴¹ Krytycznie wypowiada się o niej Francis Bacon (*Novum Organum*, s. 97, 102–103, 120–121, 148–149, 265), Kartezjusz jest wobec niej bardziej przychylny – ganiąc jej pustkę treściową dostrzega jej pożyteczność w ćwiczeniu umysłów (por. *Poszukiwanie prawdy*, s. 92; *Reguły kierowania*, s. 18, 40; *Rozprawa o metodzie*, s. 57; *Listy do Regiusa*, s. 44); pod wielkim jej wpływem był Leibniz, co szczególnie silnie widać w całej jego *Teodycei*. Tomasz Hobbes gani ją za używanie słów pozbawionych znaczenia (*Lewiatan*, s. 11, 25, 32, 72), a Jean d’Alembert (podobnie jak całe niemal Oświecenie) widzi w niej wyraz zacofania (*Wstęp do encyklopedii*, s. 82 i n.).

⁴² M. De Wulf, 1907, s. 3.

⁴³ *Ibidem*, s. 39.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 51.

⁴⁵ J. Leclercq, 1997, s. 133.

jeśli prawdą jest – a jest prawdą niepodważalną – że niezwykle często ta sama osoba wypełniała funkcję zarówno zakonnika, jak i scholastyka, to jednak inaczej i przy użyciu innych narzędzi przebiegała praca w tym „warsztacie” doskonalenia duchowego⁴⁶, klasztorze i inaczej pracowano przy stawianiu nowych gmachów ludzkiego poznania na uniwersytecie. Tu produktem była jednostka, tam – powszechna wiedza.

Po drugie, istotne jest również dostrzeżenie tego, że scholastyka, a przynajmniej pewne jej elementy, nie tylko jest wcześniejsza od europejskiego średniowiecza⁴⁷, ale także – jak pokazują stosunkowo niedawne badania Makdisiego⁴⁸, przekracza jego granice geograficzne. Dlatego też sensowne wydaje się doszukiwanie źródeł metody scholastycznej zarówno w Arystotelesie naukowym podejściu do badania filozoficznego⁴⁹ oraz w myśleniu późnostarożytnego kontynuatora tej postawy – Boecjusza⁵⁰, jak i w procesie wyznaczania ortodoksji w muzułmańskim prawie religijnym⁵¹. Z chwilą, gdy Anzelm z Canterbury w swym słynnym haśle *credo ut intelligam* jednoznacznie wyznaczył cel i zadanie wszelkiej uczości, metoda scholastyczna⁵², której zarysy znano z niektórych pism Boecjusza i św. Augustyna, okazała się być tym narzędziem, które lepiej niż jakiegokolwiek inne, nadawało się do realizacji tego zamysłu. Czy oznacza to zatem, że – jak pragnie to widzieć wielu historyków⁵³ – należy uznawać Anzelma z Canterbury za przedstawiciela scholastyki, to jest za myśliciela, którego intelektualna postawa uformowana została przez scholastyczną metodę badania naukowego?

Pozwolę sobie powstrzymać się w tym momencie przed daniem rozstrzygającej odpowiedzi, która – jak mi nie mam – stanie się jasna dopiero po przedstawieniu całego badania dotyczącego metody scholastycznej i postawy scholastyki względem tradycji. Tym zaś, na co teraz wołałbym wskazać, jest ukazanie się zupełnie nowego zjawiska, jakim bez wątplenia był średniowieczny uniwersytet. Nie wnिकam tutaj w genezę samego terminu *universitas* ani nie zastanawiam się

⁴⁶ To piękne określenie znajdujemy m.in. w *Regule* św. Benedykta (s. 406), co jest zarazem świadectwem przeciwstawiającym się przekonaniu J. Piepera (1998, s. 59 i n.), że pojęcie badania naukowego jako pracy zrodziło się dopiero w epoce industrialnej.

⁴⁷ Por. np. S. Ebbesen, 1997, s. 101; P. Hadot, *Czym jest filozofia*, s. 199.

⁴⁸ G. Makdisi, 1974, *passim*.

⁴⁹ Już Jan z Salisburys, ów znakomity uczeń Abelarda, w swym *Metalogiconie* (II,2, s. 77; II,16, s. 109–110; IV,7, s. 213) jednoznacznie wskazuje na znaczenie Arystotelesia, nie tyle jako na wynalazcę logiki, co na autora jej systematyzacji w sztukę naukową.

⁵⁰ M. Grabmann, t. I, s. 176.

⁵¹ Por. G. Makdisi, 1974, s. 648–649, 660. Szerzej o tym w rozdziale III.4.

⁵² M. Grabmann, t. I, s. 284.

⁵³ Np. H. S. Chamberlain (cyt. za: M. Grabmann, t. I, s. 8, przyp. 4). M. Grabmann (t. I, s. 259) wypowiada się w sposób bardziej stonowany i w zasadzie zgadza się z moimi wnioskami, jakie przedstawiam na s. 109 niniejszej pracy.

nad historią społeczno-politycznej funkcji pełnionej przez tę instytucję⁵⁴, lecz interesuje mnie przede wszystkim zupełnie nowy sposób uprawiania myśli, sposób, który właśnie od „szkoły” otrzymał nie tylko swoją nazwę, ale i kształt. Uniwersytet był bowiem miejscem, w którym poszczególne elementy nauczania ułożyły się w stosunkowo spójną całość, system, program czy też metodę myślenia, nazywaną odtąd metodą scholastyczną. Ważne jest tu wskazanie i na to, że ów kształt scholastyki wyznaczony został nie tyle przez swoistą naturę jej przedmiotu czy szczególne potrzeby badającego podmiotu, lecz raczej to metoda nauczania, uwarunkowana względami instytucjonalnymi, zadecydowała zarówno o szczególnym charakterze jej przedmiotowej dziedziny, jak i o sposobie wpisania jej wiedzy w ludzką strukturę bycia i myślenia⁵⁵. Recepcja Arystotelesa, która choć nie była zapewne początkowym źródłem owego ruchu, przydała jednak rozwijającemu się uniwersytetowi dodatkowego wsparcia i pozwoliła mu odnaleźć potwierdzenie swych własnych intuicji i założeń w gotowym systemie wiedzy Filozofa⁵⁶. Z końcem XIII stulecia zarówno uniwersytet, jak i scholastyka osiągnęły swą dojrzałą formę⁵⁷, tworząc – jak często określały to różnego rodzaju prawne statuty – swoistą „trzecią siłę” ówczesnego świata.

Istnieją dwie piękne metafory wydobywające istotne cechy tego niezwyklego tworu, jakim bez wątpienia była średniowieczna scholastyka. Pierwsza z nich wskazuje na jej zasadniczy cel, który już Anzelm wyraził w swej krótkiej formule *credo ut intelligam*⁵⁸ i wyraża się w obrazie średniowiecznego rycerstwa: „Anzelm z Canterbury swym mottem *Fides quaerens intellectum* ugruntował właściwą scholastykę, rycerstwo otwartego umysłu, które tarczą wiary i mieczem spekulatywnej myśli miało podbić świętą ziemię boskich tajemnic”⁵⁹.

Scholastyka wyrasta bowiem z chęci uczynienia tajemnic wiary właściwym przedmiotem racjonalnej myśli i stworzenia w ten sposób uniwersalnego systemu rozwiązywania trudności i wątpliwości⁶⁰. Jednakże – na co uwagę zwrócił

⁵⁴ Por. H. Rashdall, 1895, t. I, s. 6–19.

⁵⁵ „Metody nauczania uniwersyteckiego wywarły głęboki wpływ na technikę myślenia teologicznego i filozoficznego”, E. Gilson, 1987, s. 226.

⁵⁶ Por. *ibidem*, s. 226; M. Grabmann, t. II, s. 66; M. De Wulf, 1907, s. 75–76.

⁵⁷ Por. H. Rashdall, 1895, t. I, s. 393. Z końcem XII wieku, jak zauważa M. Grabmann (t. II, s. 5), scholastyka traci swą wcześniejszą różnorodność i ujednolica się.

⁵⁸ M. Grabmann, t. I, s. 33.

⁵⁹ „Anselm von Canterbury hat mit der Devise «*Fides quaerens intellectum*» die eigentliche Scholastik begründet, ein Rittertum des Geistes eröffnet, welches das heilige Land der göttlichen Mysterien mit dem Schilde des Glaubens und dem Schwerte des spekulativen Denkens erobern sollte”, M. Grabmann, t. II, s. 2. O Anzelmie, jako o myślicielu rozpoczynającym właściwie pojętą scholastykę, pisze też. R. W. Southern, t. II, s. 46–47.

⁶⁰ M. Grabmann, t. I, s. 36, 42.

już August Sabatier⁶¹ – to usiłowanie scholastyki, dążące do zracjonalizowania wiary, naznaczone było podstawową sprzecznością między prawdą dowiedzioną a prawdą z autorytetu, a próba zastąpienia jednej drugą była nie czym innym, jak próbą zmiany tradycji, w obrębie której dokonuje się myślenie. Droga racjonalizacji, zwłaszcza gdy tracono z oczu jej ograniczenia, miała prowadzić rycerstwo scholastyki *ad absurdum*, by niczym Don Kichot walczyło ono z fantazmatycznym wrogiem, gubiąc w międzyczasie prawdziwe problemy i nie zauważając realnych zagrożeń.

Druga metafora wskazuje na szczególną formę scholastyki i wyraża się w obrazie monumentalnej katedry gotyckiej: „Pomnik idei, scholastyka, przypomina owe monumenty w kamieniu, które wznoszone były w tym samym okresie i wymagały kilku pokoleń ludzi jako swych architektów i budowniczych”⁶².

Tym, co umożliwiała ciągłość trwających prac była jedność metody, którą osiągnięto przede wszystkim dzięki ujednoczeniu szkolnej procedury. Jak zauważa J. Leclercq⁶³, obecnie przyjmuje się, że najbardziej typowe dla scholastyki nie jest czerpanie z Arystotelesa, ale trzymanie się szkolnych procedur. Z procedurami tymi M.-D. Chenu oraz É. Gilson łączą pojęcie „stylu scholastycznego”, który zachowywał swe szczególne właściwości na przestrzeni całej scholastyki, doskonaląc się jedynie w przejściu od *lectio* do *quaestio* i od *quaestio* do *disputatio*⁶⁴. Nieodległy od tych wniosków, choć z pewnością wyrażający się o scholastyce bardziej negatywnie, był Diderot, gdy pisał⁶⁵, że „scholastyka jest nie tyle specjalną filozofią, co pewnym suchym, sztywnym rodzajem argumentowania, do którego arystotelizm, inkrustowany setkami dziecinnych kwestii, został zredukowany”.

Wynikający z jednolitości szkolnych procedur formalizm tworzonej wiedzy był jedną z najistotniejszych właściwości średniowiecznej filozofii scholastycznej. Unikała ona jakichkolwiek przejawów indywidualnej ekspresji i dążyła do tego, by używany język stał się idealną reprezentacją świata takiego, jakim jest on sam w sobie, reprezentacją całkowicie wyłączoną z wszelkich odniesień do szczególnej sytuacji człowieka. Charakteryzujący scholastykę abstrakcjonizm wydobywał z rzeczy czyste własności istotne, *quidditas*, i wytracał wszelkie

⁶¹ Za: *ibidem*, s. 15–16.

⁶² „A monument in ideas, scholasticism resembles those monuments in stone that were erected during the same period and had several generations of men as their architects and builders”, M. De Wulf, 1907, s. 48. Por też V. Cathrein (cyt. za: M. Grabmann, t. I, s. 24) porównującego legalne systemy wielkich scholastyków z wzniosłością średniowiecznych katedr oraz R. W. Southern, t. 1, s. 35.

⁶³ J. Leclercq, 1997, s. 10. Por. R. W. Southern, 2002, t. I, s. 103, gdzie wskazuje, scholastyka była raczej pewną metodą niż systemem idei.

⁶⁴ M.-D. Chenu, 2001, s. 77; J. Domański, 2005, s. 122, 142; E. Gilson, 1987, s. 227.

⁶⁵ D. Diderot, cyt. za: M. De Wulf, 1907, s. 34.

ludzkie nasycenie używanych pojęć⁶⁶. Filozofem scholastycznym było się tym bardziej, im bardziej zapominało się o sobie jako o indywiduum. To właśnie owo dążenie scholastyki do czystej teorii zadecydowało o tym, że usunięto z jej obrębu jakiegokolwiek odniesienia do filozofii uprawianej praktycznie⁶⁷ i utożsamiono jej cel z doskonałym odtworzeniem, za pomocą dedukcyjnie budowanej nauki, systemu świata⁶⁸. Dopiero humanizm, w osobie Petrarki, miał przebudzić człowieka z tego fałszywego snu o posiadaniu boskiej wszechwiedzy, powtarzanymi za św. Augustynem słowami: „Oto ludzie wędrują, aby podziwiać szczyty gór, spiętrzone fale morza, szeroko rozlane rzeki, Ocean otaczający ziemię, obroty gwiazd. A siebie samych omijają”⁶⁹.

Spoglądając teraz na scholastykę z perspektywy powyższych ogólnych rozważań, mimo iż wciąż nie została podana ścisła definicja, jesteśmy w stanie – jak miemam – zbliżyć się do zrozumienia i odczucia jej specyficznej natury. O naturze tej możemy wypowiadać dwa sprzeczne twierdzenia, które swą spójność zachowują jedynie dzięki dalszym różnieniu: scholastyka zarazem jest i nie jest jednorodna. Jest jednorodna jako określony styl i procedura badawcza, jako szczególne rozumienie poznawalności świata i adekwatności języka do przedmiotu jego opisu⁷⁰; nie jest jednorodna, przez wzgląd na odmiennosc postaw i specyficzne inklinacje uczestniczących w jej systemie ludzi, z których żaden nie był nigdy tylko i wyłącznie scholastykiem. Stąd też często pojawiający się w literaturze sprzeciw wobec ujednoczających definicji, przestrzegający przed zagrożeniem zagubienia bogactwa różnorodnych odmian scholastyki⁷¹. By się przed tym uchronić, określając właściwości scholastyki należy zawsze mieć świadomość tego, że określamy raczej weberowski typ idealny, który nigdy w tak pełnej formie się nie przejawiał, niż którąkolwiek z jej konkretnych realizacji. I nawet jeśli dla niektórych najdoskonalszym wyrazem scholastycznej syntezy jest monumentalne dzieło św. Tomasza⁷², to jednak i ono nie w każdym swym aspekcie i nie zawsze w takim samym stopniu realizuje założenia scholastycznej metody. Kolejny podrozdział będzie przeto próbą spojrzenia na średniowieczną scholastykę jako

⁶⁶ M.-D. Chenu, 2001, s. 159–161; Domański J., 2005, s. 142–144; M. De Wulf, 1907, s. 48.

⁶⁷ J. Domański, 2005, s. 122, 146–147; M. Grabmann, t. I, s. 284, 288–289.

⁶⁸ M. De Wulf, 1907, s. 20, 35, 94.

⁶⁹ F. Petrarka, 2009, s. 55 (Augustyn, *Wyznania*, 10.8.15, cyt. w przekładzie Z. Ku-biaka). Por. też S. Swieżawski, t. II, s. 89.

⁷⁰ Ciekawe w tym kontekście są uwagi H. Blumenberga (1997, s. 130–131) dotyczące zaniku przeświadczenia o wyższości i większym bogactwie myślenia wobec języka wraz z wyłonieniem się idei języka ścisłego.

⁷¹ Np. M.-D. Chenu, 2001, s. 61; S. Swieżawski, t. III, s. 387; O. Pedersen, 1997, s. 250.

⁷² Por. J. Domański, 2005, s. 148; M. De Wulf, 1907, s. 68, przyp. 1.

na swego rodzaju *universale* lub też typ idealny, który jako pożądaną możliwość zakładali wszyscy filozofowie scholastyczni, choć każdy z nich w inny sposób i w innym stopniu ją realizował. Skupimy się w nim na trzech przede wszystkim elementach filozofii scholastycznej, tj. na założeniach dotyczących dziedziny badania, założeniach dotyczących języka i jego relacji do dziedziny badania i proponowanej metody badania.

3. Scholastyczny ideał naukowości

Wyraźnym sygnałem rodzenia się nowego sposobu uprawiania myśli był, mający miejsce w XII wieku, wzrost zainteresowania dialektyką. Oczywiście o dialektyce dyskutowano już wcześniej i już wcześniej znajdowała ona zarówno swych zwolenników, jak i wrogów. Jednakże dopiero wraz z pojawieniem się nieznanymi wcześniej na Zachodzie nowych pism Arystotelesa, dialektyka urosła do rangi czynnika dominującego w ówczesnym świecie intelektualnym⁷³. Trudno nam dzisiaj, z odległości stuleci, uświadomić sobie wagę zachodzących wówczas przemian. Gdy jednak pokornie wsłuchamy się w niektóre głosy wychodzące ze środowisk klasztornych i gdy usłyszymy pełne niepokoju i troski przestrogi Waltera ze św. Wiktora przed nauczaniem Piotra Lombarda, zrozumiemy, że nawet jeśli z naszej perspektywy wydają się one przesadzone, to jednak wtedy były one prawdziwym krzykiem świadomości umierania świata – określonego świata:

O szaleństwo! Dialektyk proponuje: Wszelki człowiek przez człowieczeństwo jest człowiekiem. Heretyk zakłada: A człowieczeństwo jest niczym. Diabeł konkluduje: Niczym jest więc wszelki człowiek. Tu Piotr Lombard diabelskimi argumentami jest komentowany, itd. – Wyznajecie wszyscy nie dialektykę, lecz wyraźnie diabelską sztukę! – Gramatyka twoja wraz z tobą wiodą na potępienie!⁷⁴

⁷³ Por. E. Gilson, 2001, s. 27; M. Grabmann, t. II, s. 112.

⁷⁴ „O insania! Dialecticus proponit: Omnis homo humanitate homos est. Assumit haereticus: At humanitatis nihil est. Diabolus concludit: Nihil est ergo omni homo. – Hinc Petrus Lombardus diabolicis argumentis commentatur etc. – Obstupescite omnes non dialecticam, sed plane diabolicam artem! – Grammatica tua tecum sit in perditionem!”, Walter ze św. Wiktora, cyt. za: M. Grabmann, t. II, s. 126. Często wskazuje się na to, że podobne stanowisko zajmował już Piotr Damiani w *De sancta simplicitate*, rzekomo głosząc diabła autorem gramatyki (por. np. S. Swieżawski, t. II, s. 218 i n.), to jednak, jak dowodzi I. Radziejowska (2008, s. 6–9) wypowiedź ta ma charakter wyraźnie ironiczny i nie powinna być odbierana dosłownie. Na wychodzące ze środowisk monastycznych próby Williama z Saint Thierry i Bernarda z Clairvaux zduszenia rodzącej się dialektyki w zarodku, wskazuje J. Coleman (1992, s. 234). O niepokoju środowisk monastycznych wywołanym niespotykaną wcześniej dominacją dialektyki pisze H. de Lubac, t. I, s. 62 i n.; R. W. Southern, t. II, s. 7 i n.

Aetas Boetiana chylił się już ku końcowi i nadchodziły nieznanne czasy nowe. Wraz z pojawieniem się *Metafizyki* Arystotelesa, uprawiana dotąd w duchu wczucia się i oddania materii swego badania, refleksja dążyła odtąd do narzucenia tej materii systematycznej formy nauki czy też dyscypliny⁷⁵. Metoda dociekań stawała się bardziej istotna niż ich rzeczywisty owoc i sens, a miejsce nadzorującego wszystko ideału doskonalenia się człowieka zajmowała teraz beztreściowa logika, której wyraźny wzrost notuje się od początków XIII wieku⁷⁶. Jak pisze Overfield⁷⁷, bycie „scholastykiem” oznaczało nade wszystko i przede wszystkim bycie logikiem.

W XIII wieku wzrosła nie tylko ilość znanych traktatów, zarówno greckich, jak i arabskich, traktujących o logice, ale również sama logika zaczęła być coraz silniej kojarzona z nauką podstawową, wprowadzającą do wszelkiej dostępnej człowiekowi wiedzy⁷⁸. Logikę, w duchu Arystotelesa⁷⁹ utożsamiano ze *scientia sermocinalis*, a więc z nauką zajmującą się przede wszystkim językiem. Gdy rozpatrywała ona „słowa”, „zdania”, „orzeczenia” i podobne kwestie, nie działała jednak w całkowicie oderwanej od innych dziedzin pustce, lecz wyznaczała uniwersalny język, którym odtąd posługiwać się miały również i inne nauki⁸⁰. O tym, że był to język szczególny, odmienny od języka naturalnego, przekonują nas już uwagi tak wczesne, jak te, które Abelard zawarł w przedmowie do *Sic et non*, gdzie pisał, że język trzeba za wszelką cenę wyzwolić z jego wieloznaczności i braku precyzji, że nie ma pożytku z „elegancji języka”, jeśli „nie rodzi ona zrozumienia w umyśle słuchacza”⁸¹. Widząc w logice przede wszystkim filozofię języka – a więc „krytyczną analizę treści świadomości dokonywaną przy pomocy wyrażenia językowego”⁸² – zbliża się Abelard, a wraz z nim wszyscy w zasadzie przedstawiciele późniejszej scholastyki, do stanowiska zajmowanego przez współczesną filozofię analityczną⁸³, sama zaś średniowieczna logika, na co wskazuje

⁷⁵ J. A. Aertsen, 2011, s. 19–20.

⁷⁶ Por. J. H. Overfield, 1984, s. 27.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 44.

⁷⁸ H. Lagerlund (2008, s. 281) wskazuje, że w żadnym innym okresie, poza schyłkiem wieku XIX i wiekiem XX, nie było takiego rozwoju w logice, jak w XIII–XIV stuleciu.

⁷⁹ Arystoteles, w przeciwieństwie do Plotyna, nie uznawał logiki za część filozofii, lecz niezależniąc ją od wszelkiej treściowości i uniwersalizując tym samym jej odniesienie, czyni z niej tej filozofii narzędzie (*organon*). Por. J. Domański, 2005, s. 25, 39.

⁸⁰ Por. Piotr Hiszpan, *Traktaty logiczne*, początek.

⁸¹ P. Abelard, *Sic et Non*, s. 265, 267. O bezkompromisowości Abelarda w odniesieniu do użycia swej logiki we wszystkich dziedzinach, również w teologii, por. E. Gilson, 2001, s. 10.

⁸² J. Pieper, 1963, s. 82.

⁸³ Na temat zbieżności średniowiecznej filozofii scholastycznej i współczesnej filozofii analitycznej wypowiadają się zresztą sami przedstawiciele tej drugiej tradycji – por. np.: R. Piłat, 2005, s. 201–202; T. Szubka, 2005, s. 211.

m.in. A. Goddu⁸⁴, może być uznawana za jeden z podstawowych łączników między średniowieczną filozofią, a nowożytną nauką. Zarówno filozofia scholastyczna, jak i nowożytna nauka, swój status wiedzy pewnej i racjonalnej uzyskują dzięki temu samemu, stojącemu u ich podłoża czynnikowi – dzięki stosowanej metodzie. Wiek XV – a więc wiek, w którym przyszło Erazmowi studiować teologię scholastyczną na paryskim uniwersytecie – był okresem, w którym zainteresowanie problematyką metodologiczną i naukoznawczą, znacząco się ożywiło i pogłębiło⁸⁵. Osiągnięcia przedstawicieli jego schyłku, wznosząc się na wyżyny najbardziej wyrafinowanych konsekwencji scholastyki, ujawniają zarówno mocne strony, jak i słabości tego sposobu uprawiania myśli.

Podstawą dla scholastycznego rozumienia nauki był przede wszystkim Arystotelesowy organon, ochoczo czytany i komentowany w średniowieczu. Również Piotr Tataret, u którego Erazm się kształcił, będąc zdeklarowanym szkotystą, uznawał ustalenia Filozofa za fundament, na którym powinno się wznosić gmach naukowej wiedzy. Jak podaje autor szesnastowiecznego słownika bibliograficznego⁸⁶, Tataret napisał komentarze nie tylko do dzieł logicznych, ale również do niemal wszystkich innych dzieł Arystotelesa. Gdy Erazm wspominał w *Adagiach*, że Arystoteles jest bogiem współczesnych teologów⁸⁷, z pewnością miał na myśli Tatareta i jemu podobnych scholastyków.

Arystoteles swą definicję nauki podaje w dwóch przede wszystkim miejscach – w pierwszej księdze *Analityk wtórych* i w *Metafizyce*, i oba te miejsca poddawane były w średniowieczu drobiazgowej analizie. Idący za Filozofem Tataret, będący tutaj znakomitym przedstawicielem – *pars pro toto* – całej scholastyki, bez wahania opowiada się za arystoteleskim przekonaniem, że nauka (*episteme*) jest poznaniem pojęciowym, polegającym na poznaniu istoty rzeczy, jak również, że ma ona charakter konieczny i jest zdobywana przy pomocy dowodu⁸⁸. Jak pisze Tartaret, przypominając w dużej mierze opinię Dunsza Szkota⁸⁹, nauka (*scientia*) musi spełniać cztery warunki: 1) być poznaniem pewnym i oczywistym; 2) dotyczyć przedmiotu koniecznego; 3) być wywiedziona z przesłanek;

⁸⁴ A. Goddu, 2011, s. 224. Również E. Shils (1981, s. 132), w nieco innym kontekście, zauważa, że logika jest najbliższą nauki dziedziną filozofii.

⁸⁵ Por. S. Swieżawski, t. II, s. 33.

⁸⁶ C. Lycosthenus, 1551, kol. 873.

⁸⁷ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, I,VI,74 (*Croeso, Crasso ditior*), CWE, t. 32, s. 50, LB, t. II, kol. 251d.

⁸⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, s. 756 (1046b), 725 (1031b); *idem*, *Analityki wtóre*, s. 257 (71b), s. 300 (88b–89a). Por. Też E. Serene, 1982, s. 497.

⁸⁹ Por. J. Duns Szkot, *Rep.* 1A, prol. 1.1., a. I,7: „[...] scientia est cognitio certa veri necessarii quod natum est habere evidentiam ab alio necessario prius applicatio ad ipsum per discursum syllogisticum” (cyt. za: J. Surzyn, 2011, s. 41; por. również *ibidem*, s. 42).

4) przesłanki te winny być uporządkowane w dyskursie sylogistycznym⁹⁰. Wiedza w scholastyce była zatem utożsamiana ze ściśle określonym produktem, wytwarzanym dzięki przyczynie sprawczej – dowodzeniu⁹¹. Można powiedzieć, że to nie Kant pierwszy w ten sposób wypowiadał się o ludzkim poznaniu i że jedynie zsubiektywizował on to, co wcześniej zachodziło w uniwersytecie na poziomie instytucjonalnym. W średniowieczu cała działalność uniwersytecka miała na celu nie co innego, jak właśnie wytworzenie wiedzy⁹², a uniwersytet, przychodzący w miejsce „ćwiczebnego” monasteru ascetów, stawał się prawdziwą „fabryką” produkcyjnych rzemieślników.

Skoro utożsamiliśmy dowodzenie z „produkowaniem” naukowej wiedzy, czas przyjrzeć się samym narzędziom produkcji, zwłaszcza zaś najważniejszemu z nich, jakim bez wątpienia był sylogizm. Dowodzenie – jak pisze Tartaret⁹³ – jest sylogizmem wyprowadzającym z prawdziwych, sprawdzonych przesłanek, równie prawdziwe wnioski. Jest to niezawodna maszyna przetwórcza, mieląca na swych żarnach elementy wiedzy i przetwarzające je w pełnowartościowe nowe produkty. Jedyne o czym należy pamiętać jest to, by „nieprzetworzone surowce” były twierdzeniami koniecznie prawdziwymi. Przyczyną zaś prawdziwości dowolnego twierdzenia jest prawdziwość twierdzeń, z których ono wynika⁹⁴. A co z twierdzeniami początkowymi, od których rozpoczyna się cały ruch wytwarzania wiedzy? Tartaret odrzuca dwa błędy starożytnych, głoszące, że nie istnieje nauka o tym, co pierwsze albo też, że nauka ta wytwarzana jest przez dowodzenie⁹⁵.

⁹⁰ „Ex illa diffinitione scientiae quatuor conditiones eliciuntur requisite ad veram scientiam proprie dictam. Prima est, quod noticia sit certa et evidens. Secunda, quod sit de objecto necessario. Tertia, quod sit causata a praemissis, sine nata causari. Quarta, quod tales praemissae sint dispositae secundum discursum syllogisticum [...]”, P. Tartaretus, 1571, s. 2a.

⁹¹ *Ibidem*, s. 192f. Por. również P. Tartaretus, 1621, s. 1b.

⁹² Dysputa, będąca naczelną aktywnością późnośredniowiecznego uniwersytetu, jest niczym innym, jak najbardziej wydajnym sposobem wytwarzania wiedzy („Finis disputationis doctrinalis est generare scientiam, et finis dialecticae est generare opinionem”, *ibidem*, 96b); u schyłku średniowiecza zaś staje się zaś czystą techniką (O. Weijers, 2007, s. 148), automatyzmem niczym linia produkcyjna.

⁹³ „Demonstratio est syllogismus procedens ex primis, veris, immediatis prioribus, notioribus, causisque; conclusionis. [...] Et quod procedat ex veris, probat, quia conclusio vera non scitur, nisi ex veris, sed conclusio demonstrationis est vera; ergo non scitur nisi ex veris”, P. Tartaretus, 1571, s. 188e–f. Por. również *ibidem*, s. 192g.

⁹⁴ „Causa veritatis alicuius propositionis [...] est illud ad quo sequitur ita esse, sicut significatur per illam propositionem significatione totali. Ex quo sequitur quod propositio habet tot causas veritatis, quot habet propositiones ad quas poiedebite sequi”, P. Tartaretus, 1621, s. 118g.

⁹⁵ P. Tartaretus, 1571, s. 189b i n.

Miast tego – w duchu scholastycznego nauczania uniwersyteckiego – podkreśla, że pryncypiami dowodzenia są niedowodliwe definicje⁹⁶. Definicje te uzyskuje się na drodze jednego z dwóch rodzajów poznania intelektualnego (obok intuicji)⁹⁷, mianowicie – dzięki abstrakcji, która to abstrakcja, poprzez oddzielanie jednych elementów od drugich (*abstractio divisiva*) lub rozważając jedne elementy bez drugich (*abstractio praecisiva*), wykrywa fałsz i błąd⁹⁸.

W ten sposób zrekonstruowaliśmy strukturę scholastycznej nauki, rozpoczynającej swą pracę od powstałych w wyniku abstrakcji definicji, układając następnie na ich podstawie twierdzenia, dalej konstruując z owych twierdzeń poprawne syllogizmy i tworząc wreszcie dowodzenia będące bezpośrednią przyczyną sprawczą wiedzy. Nauką zajmującą się całym tym procesem i strukturą była właśnie tak popularna w owym okresie logika⁹⁹. Logikę możemy określić tutaj mianem metodologii naukowej, a nawet mianem naukowego języka, czy też naukowej gramatyki. To właśnie logika, ze swym bezpośrednim celem, jakim było utworzenie syllogizmu, miała zapewnić nauce oddzielenie prawdy od fałszu¹⁰⁰.

Kolejnym istotnym zagadnieniem, wynikającym z powyżej przedstawionej kwestii języka nauki scholastycznej, jest komplementarna względem niej kwestia odnoszenia się tego języka do sfery pozajęzykowej, a więc zagadnienie określane w filozofii pojęciem intencjonalności. Intencjonalność pojęta jest tutaj w bardzo szczególnym kontekście, gdyż interesuje nas odniesienie nie jakiegoś konkretnego pojęcia czy twierdzenia, ale odniesienie całej nauki. Innymi słowy, interesuje nas tutaj, na jaką rzeczywistość pozanaukową wskazuje nauka scholastyczna bądź

⁹⁶ „Diffinitiones sunt principia demonstrationum, sed principia demonstrationum non sunt demonstrabilia [...]”, *ibidem*, s. 215b.

⁹⁷ Por. P. Tataretus, 1579b, s. 69r.

⁹⁸ „Pro solutione est notandum quod duplex est abstractio videlicet divisiva et praecisiva. Unde abstractio divisiva est qua abstrahitur per intellectum, hoc ab illo i. qua intelligit hoc sine illo, et in illa aliquando reperitur falsitas et mendacium. Sed abstractio praecisiva non est aliud quam considerare hoc non considerando illud”, P. Tataretus, 1579, s. 298v. Oczywiście, w przypadku definicji złożonych, uzyskiwane są one z definicji prostych (por. P. Tataretus, 1591, s. 198g). O abstrakcji por. również M. De Wulf, 1907, s. 132–133.

⁹⁹ „Dicitur quod logica est scientia docens diffinire, dividere, arguere, et verum a falso discernere per rationes [...]”, P. Tataretus, 1591, s. 2d.

¹⁰⁰ „Cause [logis – przyp. D. N.] vero finalis est duplex, scilicet intrinseca et extrinseca, vel mediata et immediata. Immediata, vel intrinseca (quod idem est) non est aliud quam cognitio subiecti illius scientiae: ut cognitio modi sciendi, vel syllogismi est causa finalis immediata huius scientiae. Sed causa finalis mediata, vel extrinseca (quod idem est) est illud. Ad quod ordinat perfecta cognitio subiectralis scientiae: ut causa finalis mediata unius sciendi, ut syllogismo, deveniamus ad cognitione aliorum: ut puta quod sciamus discernere notum ab ignotum et verum a falso”, P. Tataretus, 1621, 1e.

też – jaką rzeczywistość ta nauka zakłada¹⁰¹. Pytamy zatem, co jest przedmiotem (*subiectum*) czy też obiektem (*obiectum*) nauki scholastycznej¹⁰², a więc jaki jest jej światopogląd czy też wyobrażenie świata¹⁰³. Bo skoro scholastycy uznali, że proponowana przez Arystotelesa w *Analitykach wtórych* wizja wiedzy jest najdoskonalszym sposobem poznania dla myślącego dyskursywnie człowieka, przyjęli tym samym również założenie, że struktura i metoda nauki w pełni odpowiadają strukturze i naturze poznawalnej rzeczywistości¹⁰⁴.

Wiedzę naukową możemy mieć, jak czytano u Arystotelesa, jedynie o tym, co istnieje w sposób konieczny i wieczny, co ma jakąś definicję i cechę właściwą¹⁰⁵. Oznaczało to nie co innego, jak tylko założenie, że istnieją przedmioty wiedzy naukowej posiadające określone wyżej właściwości: niezmiennność, wyraźność i doskonałą poznawalność. Wiedza ta nie miała więc charakteru jakiegoś wynikającego z „dynamicznej” natury rozumu, jak u Kuzańczyka, przybliżenia, ani też nie stawała się ona nacechowanym sytuacyjnością i historycznością podmiotu, jak u humanistów, prawdopodobieństwem, lecz była doskonałym, jednoznacznym i uniwersalnym odwzorowaniem swojego przedmiotu¹⁰⁶. Tak pojętej wiedzy nie można było pogłębiać, można ją było jedynie poszerzać¹⁰⁷. Jedynym

¹⁰¹ Z tego rodzaju pojęciem intencji, jako tego, co wyznaczone lub wskazywane, spotykamy się np. u Jana Dunsza Szkota w jego *Komentarzu do De anima*, q. XXI (1625, s. 179): „Ad istam quaestionem dicendum, quod primum accipitur, vel generatione, vel perfectione, vel adaequatione; de primis duobus modis non est intentio quaestionis, sed de tertio tantum [...]”.

¹⁰² Por. np. Wilhelm Ockham, 2000, s. 218.

¹⁰³ W tym sensie możemy uznać, że zagadnieniem tej części jest intencja nauki scholastycznej, rozumiejąc przez *intentio* „that which is immediately before the mind, whether the object of the intention is outside the mind [...] or itself an intention [...]”, C. Knudsen, 1982, s. 479.

¹⁰⁴ Por. J. Coleman, 1992, s. 420, która cytuje Tomasza z Akwinu (*Summa theologiae*, Ia, q. 85, a. 7 i 2): „Veritas enim intellectus in hoc consistit, quod intelligatur res esse sicuti est”.

¹⁰⁵ Por. P. Tataretus, 1571, s. 331a (odpowiadając na pytanie, czy może być nauka o cnotach): „Sciendum est primo, quod de omni illo, quod habet aliquam diffinitionem, et passionem potest haberi scientia [...]”.

¹⁰⁶ Kwestia postawy realistycznej czy nominalistycznej jest tutaj drugorzędna, gdyż przedmiotem wiedzy naukowej wg scholastyków były zawsze byty niezmiennie – u realistów są to *species intelligibilis*, u nominalistów zaś, zastępujące zmienne i jednostkowe rzeczy, drugie intencje. Gdy nie można było, z uwagi na wolność Boga, odnaleźć konieczności w świecie, konieczność tę odnajdywano w prawdziwości zdań modalnych odnoszących się do świata.

¹⁰⁷ Wydaje się, że nawet gdy znajdujemy w literaturze scholastycznej stwierdzenia, które zdawałyby się przeczyć twierdzeniu o jedynie „poszerzaniu wiedzy”, po wnikliwszej analizie kontekstowej okazują się one być jedynie mało istotnym toposem.

sposobem zaś na poszerzanie, a więc produkowanie nowej wiedzy, było stosowanie metody sylogistycznego dowodzenia. Zaniknęło obecne w kulturze monastycznej pojęcie „ćwiczenia duchowego”, zaś wertykalna wcześniej drabina, po której, dążąc do poznania, trzeba było się wspinać, została zastąpiona wznoszeniem horyzontalnego gmachu wiedzy, który można było odtąd jedynie kontemplować. Tym samym dokonano całkowitej separacji dziedziny poznania od dziedziny moralności, a abstrakcyjna formalność samej nauki oderwała ją w końcu od żywego człowieka i wszystkiego, co ludzkie (*humanitas*), i umieściła – jak powiedzą to później humaniści – w świecie bytów nieistniejących: pośród chimery, pegazów i jednorożców. O tym, jakie przyniosło to zmiany w obrębie rozumienia przeszłości i przekazu z przeszłości, czyli tradycji, powie już kolejny podrozdział.

4. Scholastyczne pojęcie tradycji

Nie ma chyba stosowniejszej metody na określenie czyjejs postawy względem dziedzictwa i przeszłości niż zbadanie jego własnej przeszłości, która to przeszłość nie tylko jest tym, z czego on i jego myślenie wyrastają, ale również jest tym, do czego, myśląc o jakiegokolwiek przeszłości, z konieczności się powraca. Nie inaczej jest też ze scholastyką, która jakkolwiek rzeczywiście w swej formalnej strukturze – co ujawniliśmy w poprzednim podrozdziale – oparta była na Arystotelesowskiej koncepcji nauki, to jednak w swym stosunku do przeszłości, reprezentowała postawę, której u Arystotelesa nie sposób uświadczyc. Postawa ta bowiem swój precedens miała nie na Zachodzie, lecz na Wschodzie i nie w obrębie filozofii, lecz w obrębie prawa. Arystoteles przecież – i w tym leżała siła jego naukowego racjonalizmu – uważał, że na gruncie poznania ścisłego, nie może być mowy o podległości rozumu względem żadnego autorytetu i że nie istnieją jakiegokolwiek czynniki historyczne nadające szczególny status któremukolwiek z naukowych twierdzeń: objawienie, wieszczenie i mit nie mają żadnego związku z prawdziwą wiedzą¹⁰⁸.

Por. np. początkowe słowa Tomasza z Akwinu z prologu do *Expositio super Iob ad litteram*: „Sicut in rebus quae naturaliter generantur paulatim ex imperfecto ad perfectum pervenitur, sic accidit hominibus circa cognitionem veritatis; nam a principio parvum quid de veritate attigerunt, posterius autem quasi pedentim ad quandam pleniorum mensuram veritatis pervenerunt [...]” – przy czym rozwinięciem powyższej tezy jest odniesienie jej do, bądź co bądź, przedmiotowej wiedzy o opatrności, losie i przypadku – „Inter quos aliqui extiterunt quid divinarum providentiam auferentes omnia fortunae et casui attribuebant [...]”.

¹⁰⁸ Por. wnioski G. Makdisiego (1981, s. 283): „The scholastic method was the product of a middle road between the two extremist, antagonistic forces of traditionalism and rationalism. It was neither a product of philosophy nor of rationalist theology. It was a product of legal studies”.

Źródła właściwej dla średniowiecznej scholastyki postawy wobec dziedzictwa i przeszłości odnajdujemy – jak przekonująco wykazał George Makdisi – w obecnym na islamskim Wschodzie muzułmańskim prawie religijnym. Rozpoczynająca epokę dominacji szkół, a rzekomo wynaleziona przez Abelarda metoda *sic-et-non*, która dla kultury Zachodu miała jedynie przygodną wartość, stanowiła dla islamu nieodłączny element wyznaczania ortodoksji i istniała tam przynajmniej sto lat wcześniej. Tradycja islamu nie wykształciła bowiem instytucji soborów i jedynym sposobem na definiowanie doktryny była w jej obrębie zasada *ijmā*, czyli konsensusu, polegająca na tym, że za oficjalną naukę uznawano te twierdzenia, które nie spotkały się z oponującymi głosami wśród doktorów prawa doktrynalnego. By to zweryfikować przeglądano grube tomy *khilāf*, będące kompilacją opinii i sprzeciwów uczonych, których głosy podporządkowane były probierzowi *jadal* – islamskiej dialektyki¹⁰⁹. Na tę prawniczą proweniencję scholastyki wskazywał już M. Grabmann¹¹⁰, przywołując przedstawione przez P. Fourniera dowody, iż patrystyczny materiał *Sic et non* Abelarda zaczerpnięty był przede wszystkim z *Decretum* i *Panormia* Iwona z Chartres (1040–1115), a użyta metoda obecna już była w pismach specjalisty od prawa kanonicznego, Bernolda z Konstancji (ok. 1054–1100). Współcześni badacze (Benjamin Jokisch, George Makdisi, Richard Potz)¹¹¹ coraz wyraźniej wskazują na ogromny wpływ islamskich koncepcji prawa, mających korzenie zarówno w prawie rzymskim, jak i w metodologii Arystotelesa, na rewolucyjne zmiany w prawie zachodnim, jakie zaczęły się w drugiej połowie XI wieku. Te silne powiązania między prawnikami a dialektykami – archeologia scholastyki – zadecydowały o szczególnym kształcie, jaki w obrębie szkół i uniwersytetów nadano intelektualnemu dziedzictwu¹¹². Użycie metody scholastycznej na Zachodzie miało na celu uzyskanie ścisłej wiedzy o poglądach Ojców Kościoła i doktrynie; możliwe to było jedynie dzięki uściśleniu i ujednoznacznieniu ich twierdzeń¹¹³.

¹⁰⁹ G. Makdisi, 1974, s. 648–649, 660. Por. A. Kenny, J. Pinborg, 1997, s. 25; D. Nowakowski, artykuł niepublikowany (a).

¹¹⁰ M. Grabmann, t. II, s. 216. Por. też G. Makdisi, 1974, s. 645.

¹¹¹ B. Jokisch, 2007, *passim*; R. Potz, 2011 (dostęp: 31.01.2015).

¹¹² O powiązaniach między prawnikami i dialektykami wspomina m.in. J. Coleman, 1992, s. 270. Warto też wskazać na fakt, że podstawa scholastycznego nauczania teologii – *Sentencje* Piotra Lombarda, swe argumenty z pism autorów (przede wszystkim św. Augustyna), czerpie z *Dekretów* Gracjana (por. R. W. Southern, t. I, s. 289 i n., t. II, s. 134–136).

¹¹³ H. C. Longwell, 1928, s. 211–212. Na konieczność wyzwolenia języka z wieloznaczności wskazywał już Abelard w przedmowie do *Sic et non* (por. s. 99 niniejszej pracy). Później bardzo często pojawia się to u innych przedstawicieli scholastyki, m.in. u Ockhama, *Expositio super libros Elenchorum* [„Et ideo difficultas ad distinguendum frequenter oritur ex hoc in scientiis, quod in diversis auctoribus, et etiam ab eodem,

Pojawienie się metody scholastycznej (dialektyki) na Zachodzie pogłębiło zaufanie uczonych do rozumu¹¹⁴ i wyzwoliło pragnienie absolutnej pewności i precyzji¹¹⁵. Zaczęto wierzyć, że możliwy jest rzeczywisty rozwój nauki, że można przekroczyć ograniczenia klasycznego świata i lepiej ująć i zrozumieć nie tylko naturalne zjawiska, ale także doktryny z przeszłości¹¹⁶. Używając tej „dyscypliny dyscyplin”¹¹⁷, niczym doskonałego narzędzia w tworzeniu wiedzy, zapomniano jednocześnie o tej najważniejszej dyscyplinie, jaką jest panowanie nad sobą¹¹⁸. Poszukiwania scholastyków rychło okazały się próżną ciekawością, a pogoń za nowością – ich nieuleczalną chorobą¹¹⁹. Pojawienie się metody scholastycznej – powiedzą również przerażeni nową sytuacją mnisi – wyzwoliło w uczonych najgorszy z wszystkich grzechów, grzech pychy¹²⁰.

Jedni i drudzy, scholastycy i monastycy, zgadzali się w tym, że w zasadzie istnieje tylko jedna tradycja chrześcijańska; jednakże pod pojęcie to podkładali dwie zupełnie różne rzeczy. Stąd pierwsi zarzucali drugim mizologię i nieżnośną upartość, drudzy zaś ganili pierwszych za niebezpieczne nowatorstwo¹²¹. Rozbieżności

frequenter in diversis locis idem multipliciter accipitur; et ideo quia difficile est omnes libros auctorum revolvere, et difficile est scire frequenter intentionem eorum, ideo frequenter difficile est distinguere aliqua multiplicia” (Lib. I, c. 14, s. 84) – dlatego konieczne jest sprowadzenie wszelkich znaczeń niewłaściwych i metaforyczny do właściwych, to jest takich, które budują wiedzę: „Vix etiam est aliquod vocabulum, quin in libris auctorum aliquando sumatur proprie et secundum suam primariam significationem, et aliquando improprie et metaphorice et secundum significationem improprium; et ideo multi nescientes quando auctores loquuntur proprie et de virtute sermonis, et quando improprie et metaphorice, dicta eorum ad litteram accipientes, in multiplices perplexitates incidunt et errores” (Lib. II, c. 18, s. 312–313). Z bardzo wyraźną próbą tego rodzaju przemiany mamy do czynienia już w *Didascalionie* Hugona od św. Wiktora, por. s. 110–111 niniejszej pracy]. Por. też: J. Coleman, 1992, s. 272–273.

¹¹⁴ Por. M.-D. Chenu, 2001, s. 68.

¹¹⁵ J. Overfield, 1984, s. 35.

¹¹⁶ A. B. Cobban, 1975, s. 17.

¹¹⁷ Źródłem obecnego później u Piotra Hiszpana określenia dialektyki jako „dyscypliny dyscyplin” jest Augustyn (*O porządku*, II, XIII–38, s. 220); por. M. Grabmann (t. I, s. 137) oraz H. de Lubac (t. I, s. 23), który jednak – co warto podkreślić – pojmuje ją po platońsku jako proces oświecania rozumu.

¹¹⁸ O *dyscyplinie*, jako panowaniu nad sobą (dawne rozumienie terminu), zob. H. de Lubac, t. I, s. 18–24. Słowo to w starożytności było łacińskim odpowiednikiem *paidei* (J. Leclercq, 1997, s. 127; H. de Lubac, t. I, s. 21).

¹¹⁹ H. de Lubac, t. I, s. 62–63, 72.

¹²⁰ Por. M. Grabmann, t. II, s. 245; J. Leclercq, 1997, s. 244; M. De Wulf, 1907, s. 88. Zdaniem Tomasza Morusa z pychy wywodzą się wszystkie grzechy (P. D. Green, 1972, s. 146; T. More, *Utopia*, s. 138).

¹²¹ Świadomie stawiam tu inaczej akcenty niż K. Pomian (2009, s. 221–223, 229–230), który zdaje się nie zauważać tego, że scholastyka „wynajduje” tradycję zupełnie

te dają się zauważyć na kilku współrzędnych, które, zestawione, konstytuują całkowicie odmienne figury: na 1) współrzędnej pojmowania autorytetu, na 2) współrzędnej uznawanej egzegezy i na 3) współrzędnej pojmowania historii.

1. Terminem *auctor* określano w łacinie tego, „kto podejmuje inicjatywę jakiegoś aktu, a ściślej aktu w dziedzinie prawa prywatnego”, a więc tego „kto za zapłatą ceduje komuś prawo do jakiejś rzeczy, prawo, którego dotychczas był poręczycielem”¹²². Ów prawniczy sens terminu *auctor* zaciąży nad całym średniowieczem¹²³: w kontekście literackim „autorem” nazywano tego, kto poręcza swym imieniem głoszone nauki¹²⁴. *Auctoritas* w potocznym znaczeniu to tyle, co godność, w kontekście jednak doktrynalnym, oznacza również, dzięki prawniczym konotacjom, „wiarygodność” i „roztropność” przekazu; wreszcie, na zasadzie metonimii, zaczyna oznaczać również sam wiarygodny tekst¹²⁵. W średniowieczu dzielono autorytety na trzy ustawione hierarchicznie grupy: najwyżej stały cytaty z Pisma Świętego, później pisma Ojców i Doktorów Kościoła, wreszcie twierdzenia pozostałych autorów (w tym Arystotelesa)¹²⁶. Jakkolwiek termin *auctoritas* zdaje się zakresowo pokrywać z terminem „tradycji” czy „dziedzictwa”, to jednak – na co wskazuje M.-D. Chenu¹²⁷ – nie posiada on całego bogactwa znaczeniowego, jakie przypisywano od XVI wieku temu drugiemu: średniowiecznemu użyciu *auctoritas* nie towarzyszy (albo nie musi towarzyszyć) troska o dokumentowanie jego waloru i refleksja nad szerszą przestrzenią i historycznością tekstu. Zastanawiając się nad pojmowaniem autorytetu jako jedną ze współrzędnych figury tradycji scholastycznej, musimy jednak tę przestrzeń niejako zrekonstruować. By to uczynić, najlepiej będzie zarysować *novum* tego pojęcia na tle wcześniejszej koncepcji teologii monastycznej. Odwołuję się tutaj do podziału na teologię scholastyczną i monastyczną, który pierwszy raz pojawił się w naukowej literaturze już w latach 40. ubiegłego wieku, potem udoskonalony został w traktatach

inną, niż kultura monastyczna i tak naprawdę, nie poruszają się już dłużej w obrębie tradycji filozofii wieczystej, lecz tworzy nowy twór, amalgamat tradycji naukowej i tradycji zabytku.

¹²² M.-D. Chenu, 2001, s. 124.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Por. słowa Augustyna o tym, że gwarancja prawdziwości jakiegoś przekazu nie zawiera się w nim samym, lecz wymaga uwiarygodnienia (K. Pomian, 2009, s. 72; M. Grabmann, t. I, s. 130; św. Augustyn, *Contra Iulianum*, I.1, c. 5). Definicja podana przez A. Minnisa (2009, s. 10), choć zrozumiałe są intencje autora, jest niestety obciążona błędem logicznym *ignotum per ignotum* i nie mogła być użyta w tekście: „In a literary context, the term *auctor* denoted someone who was at once a writer and an authority, someone not merely to be read but also to be respected and believed” [podkr. – przyp. D. N.].

¹²⁵ M.-D. Chenu, 2001, s. 124–125; A. Minnis, 2009, s. 10; M. Olszewski, 2002, s. 31.

¹²⁶ M. Olszewski, 2002, s. 31.

¹²⁷ M.-D. Chenu, 2001, s. 127.

Jeana Leclercq, a wreszcie – przypomniany w jednej z katechez papieża Benedykta XVI¹²⁸.

Jeśli chodzi o teologię monastyczną, dominującą na Zachodzie przynajmniej do XII wieku, rolę pełnioną przez autorytet (nauki świętych Ojców), co możemy przeczytać już w 73 rozdziale *Reguły św. Benedykta*, jest prowadzenie ku doskonałości klasztornej życia¹²⁹. Rolę tę mógł pełnić zarówno żywy człowiek, jak i tekst – musimy jednak pamiętać, że przynajmniej w swych początkach kultura monastyczna była raczej podejrzliwa względem książki¹³⁰. Gdy jednak lektura zaczęła stanowić istotny fragment ascetycznego życia jako *lectio divina*, monastycznym ideałem stało się „uwewnętrznienie pisma jako część programu przekształcania siebie”¹³¹. Stąd średniowieczni mnisi poszukiwali w księgach nie tyle konkretnej, przedmiotowej wiedzy, lecz raczej praktycznych wskazówek i duchowego przewodnictwa – teksty zaś nie zawierały gotowej, skończonej mądrości, ale otwierały na jej nieskończone doświadczenie. Jak pisze H. de Lubac o wzorcowym tutaj Rupercie z Deutz (1075–1130)¹³², „odwoływał się on do «autorytetu naszych ojców» – zawsze uważając go nie za narzucony kamień graniczny, ale jako otwarcie pewnej ścieżki dla rozumienia”.

Określenie „kamień graniczny” (jako charakterystyka pojęcia autorytetu w scholastyce) jest tutaj bardzo właściwe¹³³. Autorytet bowiem, stając się równoległym obok rozumu źródłem doktryny, zakreśla jednocześnie ścisłe ramy, w których obrębie dokonywać się będzie wszelka poznawcza działalność scholastyki. Stąd też spotkamy u Akwinaty charakterystyczne dla myślenia szkolnego przekonanie, że podstawową rolą autorytetu jest dostarczanie przesłanek tym dowodzeniom, które wychodzą od prawd objawionych¹³⁴. Autorytet przestaje być, jak to było jeszcze w myśleniu monastycznym, duchowym przewodnikiem wiodącym do egzystencjalnej mądrości, a staje się dostarczycielem doktrynalnych

¹²⁸ Patrz: <http://www.ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x785/katecheza-benedykta-xvi-podczas-audiencji-ogolnej-pazdziernika-r/> (dostęp: 1.02.2015).

¹²⁹ *Reguła św. Benedykta*, s. 503. W dwutomowej *Encyclopedia of Monasticism* (red. W. M. Johnston, Taylor & Francis, Chicago 2000) brak, niestety, hasła „authority”.

¹³⁰ Por. M. H. Williams, 2006, s. 176.

¹³¹ *Ibidem*, s. 177.

¹³² H. de Lubac, t. III, s. 172. „Plana et aperta est huius narrationis littera, sed in ipsa planitie sua, grandem studioso lectori admirationem faceret, nisi iam praecedentium Patrum auctoritas rationes illi aperuisset”, Rupertus Tuitiensis Abbas, *In Genesim liber septimus*, c. XXIX, PL, t. 167, kol. 471c. Ruperta z Deutz nazywa J. Leclercq (1997, s. 200) „najwierniejszym świadkiem tradycyjnej teologii monastycznej”.

¹³³ Por. bardzo trafne uwagi Ludwika Feuerbacha, *Historia nowszej filozofii*, s. 212–215.

¹³⁴ Por. É. Gilson, 1960, s. 32 i n.; M. Grabmann, t. I, s. 35; B. S. Gregory, 2012, s. 316.

twierzeń, zaczynów naukowej wiedzy¹³⁵. Kiedy w teologii klasztornej autorytet był niejako odbiciem transcendentnej prawdy, której w sobie nie zawierał, lecz na którą wskazywał, w teologii scholastycznej staje się samą prawdą, która użyta w sylogistycznej machinerii „produkować” będzie prawdy nowe. Tak określa *auctora* we wstępie do *Komentarza do Sentencji* św. Bonawentura, gdy stwierdza, że na to miano zasługuje ten, kto „pisze własne i korzysta przy tym z myśli obcych, lecz swoje u niego przeważa, a obce jest jedynie dodatkiem potwierdzającym własne myśli”¹³⁶. Na mocy tej zasady, w obręb *auctoritates* będą odtąd wchodzić nie tylko teksty ze starożytnej przeszłości, ale także rozmaite *sententiae modernorum magistrorum*¹³⁷, a ciągłość duchowego przewodnictwa zastąpiona zostaje fragmentarycznymi wyciągami i kompilatorstwem¹³⁸. Nowym przewodnikiem, który najlepiej poprowadzi w tej nowej, naukowej działalności, będzie teraz Filozof Arystoteles, mistrz nie tyle duchowości, co rozumności, wiodący do zupełnie odmiennych celów.

Nauczaniu Arystotelesa – pisze C. H. Lohr¹³⁹ – przypisywali oni autorytet, autorytet gwarantowany nie przez boskie powołanie czy święty tekst, lecz oparty jedynie na rozumie. Ich „filozoficzna procedura” w interpretacji Arystotelesa odzwierciedlała ich świadomość własnej korporacyjnej pozycji w społeczeństwie – elity, która zawdzięcza swą godność nie przywilejom czy hierarchicznemu statusowi, ale intelektualnej wyższości.

Przemiana w postawie wobec autorytetu, jaka zaszła wraz ze średniowiecznymi narodzinami szkół, odzwierciedla, nie zawsze uświadamianą przez samych myślicieli, zmianę w pojmowaniu prawdy. Dla teologii monastycznej – przenikającej również myślenie Anzelm z Canterbury, który właśnie dlatego nie może być jednoznacznie przypisany do scholastyki – prawda nie jest jedynie własnością przynależną pewnym sądom, ale stanowi również realny byt, skryty w głębinach umysłu i odbijający w utajonej pamięci powinowactwo z Prawdą najwyższą¹⁴⁰. Rolą autorytetu i tradycji jest tutaj nie przechowywanie prawdy, ale – pojmowane, powiedzmy to wprost, po platońsku – jej przypomnienie. Scholastyka tymczasem, przystając na Arystotelesa koncepcję prawdziwości jako własności sądów, wraz z wynikającym z niej namnożeniem partykularnych

¹³⁵ „Auctoritas non est aliud, quam iudicium sapientis experti in aliqua scientia: & de pertinentibus ad suam scientiam: & tenet tantum affirmative”, P. Tataretus, 1621, 92d.

¹³⁶ Cyt. za: W. Seńko, 2001, s. 57.

¹³⁷ M.-D. Chenu, 2001, s. 129.

¹³⁸ Por. J. Soszyński, 2008, s. 30–31; S. Swieżawski, t. II, s. 36.

¹³⁹ C. H. Lohr, 1997, s. 91.

¹⁴⁰ Por. J. Coleman, 1992, s. 174. Por. Anzelm z Canterbury, *O prawdzie*, s. 14–42.

prawd¹⁴¹ odnajdujących jedność już tylko w zewnętrznym systemie, była w oczach reprezentantów monastycznej tradycji takim samym zapomnieniem prawdy, jakim dla Platona jawiło się przesadne zaufanie pismu. Zapomnienie zaś tej wewnętrznej prawdy, było jednocześnie – na co wskazywał już Jan z Salisburyskiego we fragmencie cytowanym na początku niniejszego rozdziału – zapomnieniem samego siebie.

2. Drugą ze współrzędnych, na których dają się zauważyć rozbieżności między myśleniem scholastycznym a monastycznym, jest współrzędna biblijnej egzegezy. Teologia monastyczna w całości była egzegezą¹⁴² i jako taka zakorzeniała się w immanentnej regule interpretacji Pisma. Regułą tą, od najdawniejszych czasów – czego pierwsze zarysunki znajdujemy już u św. Pawła, a co swe potwierdzenie otrzymuje u św. Augustyna i rozpowszechnione zostaje dzięki dziełu Izydora z Sewilli – było odczytywanie kolejno czterech sensów Pisma – od historycznego, poprzez alegoryczny i tropologiczny, aż po anagogiczny¹⁴³. Hermeneutykę tę pojmowano w kategoriach duchowego wzrostu: historia satysfakcjonuje tylko małuczkich, bardziej dojrzałe umysły domagają się pobudzającego wiarę rozumienia alegorycznego, te zaś już w wierze utwierdzone mogą, dążąc do czystości umysłu, skoncentrować się na sensie moralnym, wreszcie, na samym szczycie rozumienia stoi sens anagogiczny, w którym we wstępującej dialektyce łączą się sensy alegoryczny i moralny, uzyskując najdoskonalszą postać, będącej „chrześcijańską ekstazą”, mistycznej egzegezy¹⁴⁴; ruch ten ma charakter cyrkularny i jest zarazem rozwojem duszy, jak i pogłębianiem zrozumienia. Pismo Święte dla przedstawicieli teologii monastycznej było więc przede wszystkim „wieczystą normą duszy”¹⁴⁵, a cierpliwe poławianie sensu w jego głębi – przeglądaniem się w Bogu¹⁴⁶. Jak wyraził to w pięknych słowach cytowany przez H. de Lubaca¹⁴⁷ J. Chatillon: „Mamy tu nie człowieka, który wyjaśnia Pismo, lecz raczej kogoś, kto używa Pisma, by wyjaśnić siebie tak, jakby zamierzał przejrzeć się w jego zwierciadle”.

Zachowanie tego bogactwa, „lasu znaczeń”¹⁴⁸, bez dążenia do prostego zredukowania go do uniwersalnej płaszczyzny rozumienia, przejawiało się – w tak

¹⁴¹ Por. J. Coleman, 1992, s. 28.

¹⁴² H. de Lubac, t. II, s. 77.

¹⁴³ *Ibidem*, t. I, s. 15–17.

¹⁴⁴ *Ibidem*, t. II, s. 84–85 (o sensach od literalnego do tropologicznego). Wyrażenie „wstępująca dialektyka” ma swe źródła u Orygenesusa (*ibidem*, s. 185); sens anagogiczny jako realizacja doskonałości sensu alegorycznego i tropologicznego (*ibidem*, s. 187); „chrześcijańska ekstaza” (*ibidem*, s. 191); mistyka egzegezy (*ibidem*, s. 195 i n.).

¹⁴⁵ *Ibidem*, s. 151 i n.

¹⁴⁶ *Ibidem*, t. I, s. 61, 318 (przyp. 129).

¹⁴⁷ *Ibidem*, t. II, s. 142.

¹⁴⁸ *Ibidem*, t. I, s. 75.

nieznośnym dla naukowego umysłu – symbolizmie średniowiecznej wyobraźni¹⁴⁹. Hugon od św. Wiktora (1098–1141), który z jednej strony nie był w stanie zupełnie rozstać się z tym monastycznym bogactwem, z drugiej zaś coraz silniej pociągany był precyzją nowego sposobu myślenia, należał do myślicieli najbardziej „zasłużonych” w dwunastowiecznej dekonstrukcji monastycznej teologii. W *Didascalionie* podjął się on niełatwego zadania włączenia czterech sensów Pisma w *curriculum* kompletnej edukacji. Wypracowane w ten sposób metodyczna konsolidacja i uporządkowanie dawnej tradycji przyniosły jednak, wbrew szczerym intencjom samego autora, uśmiercenie charakterystycznej dla żywego przekazu mistycznej jedności¹⁵⁰. Poszukiwanie w lekturze Pisma szkolnej nauki (*scientia*) poskutkowało wnoszeniem budowli, która miał być wewnętrzną strukturą duchowego wzrostu, stała się zewnętrznym gmachem dogmatycznej wiedzy¹⁵¹. *Allegoria* zaś, która dotąd uobecniała się jedynie w kontakcie z *historia*, w napięciu między Starym i Nowym Testamentem, zaczęła się usamodzielniać i ustanawiać autonomiczny system dogmatyki¹⁵². *Didascalion* zapowiadał tę formę teologii, która swe spełnienie znalazła w monumentalnych summach dojrzałego średniowiecza¹⁵³.

W teologii scholastycznej egzegeza biblijna przestaje być medytacją, a zaczyna być nauką¹⁵⁴, albo, jeszcze precyzyjniej – zaczyna stanowić prolog do nauki, tracąc jednocześnie swe naczelne miejsce w edukacji¹⁵⁵. Scholastyka nie potrafiła bowiem, w obrębie swojego systemu, opartego na ścisłych definicjach i jednoznaczności, znaleźć odpowiedniego miejsca dla „metafory”. Tomasz z Akwinu, w swym komentarzu do *Imion Bożych* Pseudo-Dionizego, jasno dostrzegał trudności z wyłożeniem myśli Platona, z jej „stylem i sposobem mówienia”, w filozoficznym języku nowoczesnych (*modernos*)¹⁵⁶. W szerszej perspektywie oznaczało to zatracenie bogatego, wielopłaszczyznowego pojmowania sensów

¹⁴⁹ *Ibidem*, t. III, s. 2.

¹⁵⁰ *Ibidem*, s. 312. O jedności czterech sensów, patrz: *ibidem*, t. II, s. 203.

¹⁵¹ Por. Hugo de S. Victore, *Eruditionis Didascalicae libri septem*, Lib. VI, cap. I–II, PL, t. 176, col. 799a–b.

¹⁵² „Quod sub terra est fundamentum figurare diximus historiam, fabricam quae supraedificatur allegoriam insinuare. Unde et ipsa basis fabricae hujus ad allegoriam pertinere debet. Multis ordinibus consurgit fabrica, et quisquis suam basim habet; et multa sacramenta in divina pagina continentur, quae singula sua habent principia. Vis scire qui sunt ordines isti? Primus ordo est, sacramentum Trinitatis...” i tak przez osiem porządków, aż po „zmartwychwstanie”, *ibidem*, Lib. VI, cap. IV, col. 803a i n. Por. H. de Lubac, t. III, s. 313.

¹⁵³ H. de Lubac, t. III, s. 314.

¹⁵⁴ *Ibidem*, t. I, s. 49 i n.

¹⁵⁵ *Ibidem*, s. 13, 73; R. W. Southern, t. I, s. 102.

¹⁵⁶ M.-D. Chenu, 2001, s. 136, 161.

i jednocześnie śmierć średniowiecznego symbolizmu¹⁵⁷. W jakiejś mierze późniejsza myśl renesansowa, zwłaszcza zaś rysowany w jej obrębie projekt „poetyckiej teologii”¹⁵⁸, motywowana będzie smutną nostalgią za tym ginącym aspektem dawnego uniwersum. To odmetaforyzowanie świata było bowiem nie czym innym, jak sprowadzeniem wszystkiego do prostego i określonego porządku, który to porządek był radykalnym porządkiem historyczno-legalistycznym. Podobnie jak prawo sprowadziło nieskończoność życia do suchej i bezwzględnej formuły, tak również język nauki „spłaszczył”¹⁵⁹ wielowymiarową wcześniej rzeczywistość do prostej, wręcz protokolarnej narracji. Stosowana w obrębie scholastyki egzegeza dialektyczna, przykrawająca tekst do wstępnie ustalonych ram naukowej myśli i każąca mu działać wedle praw nie tekstu, a metody, była prawdziwą hermeneutyczną uzurpacją¹⁶⁰. Uzurpacją nieuświadomioną, bo zakładającą strukturalną zgodność logiki tekstu i dialektycznej metody. Powstaje pytanie o to, czy, w świetle powyższych rozważań, może nas dziwić fakt, że – zwłaszcza w późniejszych epokach – sensem uważanym za sens najdoskonalszy, był sens literalny? Wprost stwierdza to Alfonso de Madrigal (zm. 1455), hiszpański polimata, który podaje aż pięć racji uzasadniających wyższość sensu literalnego nad duchowym. Jedynie prosty, literalny sens dowolnego tekstu, mógł być odpowiednim źródłem argumentów dla scholastycznej machinerii rozumowań¹⁶¹. Świat utracił barwy i stał się monotoniem czarno-biały, bez żadnych odcieni szarości.

¹⁵⁷ R. W. Southern, t. I, s. 121.

¹⁵⁸ Por. C. Trinkaus, 2009, s. 683–721; W. Wind, 1958, s. 24–30.

¹⁵⁹ Różnicę myślenia między podejściem „metaforycznym” i „antymetaforycznym” dobrze oddaje Denys Turner, który pierwsze ujmuje jako takie, w którym figuratywny język współgra z sensem duchowym, a drugie jako takie, w którym język figuratywny może być odczytywany jako pewna część literalnego sensu (A. Minnis, 2009, s. IX, przyp. 8).

¹⁶⁰ Por. M.-D. Chenu, 2001, s. 150.

¹⁶¹ Tak jego koncepcję referuje Alastair Minnis (2009, s. IX–X): „First, the *sensus litteralis* is the only ‘immediate’ sens, whereas the spiritual or mystical senses are ‘mediate’, senses not of the *littera* but rather of the things which the *littera* signifies. Second, the literal sense is fixed, determinate, single, and incapable of being changed by us, whereas we want them to mean. Third, the *sensus litteralis* is verifiable, that is, it can be adjudged to be true or false, which cannot be done with a spiritual sense. Fourth, Scripture cannot be completed or fulfilled in its mystical sense but only in its literal sense, for only a sense which is either true or false can be verified as fulfilled or not. Fifth, arguments may be drawn only from the literal sense of Scripture. [...] In short, only from the literal sense may proof in argument be drawn” (jak łatwo spostrzec, argumenty te odpowiadają właściwościom doskonałej nauki z *Analitik wtórych* Arystotelesa). Znakomicie tę tendencję sprowadzania wszystkiego do sensu historycznego ujawnia inspirowana przez Anzelma z Canterbury (por. R. W. Southern, t. II, s. 32–33, 47), a z czasem coraz bardziej popularna *Glossa ordinaria*, która w glosatorskim zabiegu przekładała na sens literalny wszelkie możliwe w tekście Pisma Świętego znaczenia, dając tym samym jednolity i wzorcowy prefabrykat dla scholastycznej machinerii. Erazmowe *Novum Instrumentum*,

3. Bezpośrednio powiązaną ze współrzedną egzegezy jest współrzedna historii, a raczej pojmowania historii. Samą „historię” definiowano bowiem w średniowieczu w sposób bardzo prosty. Historia, wedle normatywnych dla średniowiecznego myślenia definicji Bedy Wielebnego i Izydora z Sewilli, to opowieść o zdarzeniach, które narrator widział lub był zdolny widzieć, słowem – historia pisana była przez świadków¹⁶². Dla nas jednak bardziej interesująca od tamtej definicji, na którą przystawali wszyscy w zasadzie myśliciele średniowieczni, będzie narracja, w jaką ową historię włączano. I nie powinno być zaskoczeniem, że odnajdujemy tutaj dwa podstawowe typy narracji: narrację monastyczną i narrację scholastyczną.

Dla narracji monastycznej zdarzenia z przeszłości nie były przedmiotem zainteresowania samym dla siebie – ich znaczenie leżało raczej w religijnych, aczasowych implikacjach, jakie wyrывały je z martwej przeszłości i odnosiły do terażniejszej codzienności żyjących¹⁶³. Było to możliwe dzięki dwóm powiązanym ze sobą założeniom: przekonaniu, że historia jako całość jest sensowna i przekonaniu, że całość historii jest figurą ludzkiej czasowej egzystencji. Pierwsze założenie czyniło z historii dzieło Bożego zamysłu i skutkowało rozumianą w kategoriach eschatologicznych teologią historii¹⁶⁴, drugie zaś było historycznym przekształceniem greckiej idei mikrokosmosu¹⁶⁵. W świetle powyższych założeń dopuszczalna jest dwojaka interpretacja często przewijającego się w monastycznej historiografii twierdzenia, że historia jest przestrzenią przywracania człowiekowi utraconego w upadku poznania¹⁶⁶: interpretacja obiektywistyczna, widząca

z objaśniającym komentarzem, można pojmować jako próbę obalenia podstaw teologii scholastycznej i wprowadzenie nowych, właściwych podstaw dla myślenia w obrębie chrześcijańskiego humanizmu. Analogicznym projektem Erazma, mającym – jak sądzę – zastąpić ciężące nad scholastyczną egzegezą komentarze do Psalmów Piotra Lombarda, były *Ennarrationes in Psalmos*, wyprowadzające z lektury tekstu, na modłę orygenesową, przede wszystkim znaczenie moralne.

¹⁶² Podstawowymi dziełami są tutaj Bedy Wielebnego: *Liber de temporibus* i *De ratione temporum*, a Izydora z Sewilli, oczywiście, *Ethymologiae*. Por. M. Grabmann, t. I, s. 193; H. de Lubac, t. II, s. 42–43; K. Pomian, 2009, s. 47 i n.

¹⁶³ Por. J. Coleman, 1992, s. 179–180; H. de Lubac, t. II, s. 84.

¹⁶⁴ „Zwykło się wśród autorów kościelnych dzielić całość dziejów świata na sześć epok, biorąc za wzór dzieło Boga, którego dokonał on w ciągu sześciu dni. Natomiast siódmy dzień nie jest dniem pracy, lecz odpoczynku duszy”, Joachim z Fiore, *Wprowadzenie do Apokalipsy*, s. 43. Na temat historii pojmowanej w średniowieczu jako teologia historii, patrz: H. de Lubac, t. II, s. 71; R. Tichy, 2014, *passim*.

¹⁶⁵ Wątek historii człowieka jako mikrokosmosu historii świata pojawia się m.in. u Hugona od św. Wiktora i u Juliana z Toledo (H. de Lubac, t. III, s. 256).

¹⁶⁶ Np. Joachim z Fiore, *Wprowadzenie do Apokalipsy*, s. 42; Rupertus Tuitiensis Abbas (Rupert z Deutz), *De victoria Verbi Dei*, Lib. I, cap. I–III, PL, t. 169, col. 1217a–1220a (o dziejach jako jednym z dwóch źródeł coraz lepszego poznania Słowa Bożego), Lib. II, cap. VIII, col. 1250a–c (o upadku jako odrzuceniu przez człowieka Słowa Bożego).

w dziejach nieustanny pochód zwycięstwa prawdy nad kłamstwem, jak i interpretacja subiektywistyczna, widząca w tym powszechnym zwycięstwie figurę indywidualnej historii nawrócenia.

Historyczna narracja scholastyczna była tego rodzaju narracją, która nie tylko próbowała odrzucić wszelką narracyjność, ale nawet zdawała się wierzyć, że się z tej narracyjności rzeczywiście wyzwoliła. To, w czym dzisiaj widzimy jedną z największych słabości scholastyki i jeden z największych jej przesądów, dla jej przedstawicieli było ogromną siłą i odzyskaniem bezpośredniego poznania. Późna emancypacja z niedoskonałego, pod względem naukowym, historycznego wymiaru objawienia¹⁶⁷, doprowadziła jednak do licznych anachronizmów, już nie tylko na gruncie teologii i filozofii, ale także w pozostałych obszarach życia – czego doskonałym świadectwem są średniowieczne sztuki wizualne, których nawet Renesans nie zdołał w pełni wyzwolić z ahistoryczności ich wyobrażeń o minionych wiekach¹⁶⁸. Monastycy byli, i owszem, w pewien sposób anachroniczni, ale uzasadnienie tego leżało w ich koncepcji przeszłości jako raczej znaczącego z perspektywy codzienności symbolu niż konkretnego faktu, umieszczonego na bezwzględnej i obiektywnej osi czasu; scholastycy stali się anachroniczni przypadkowo, gdy chcąc w analitycznej skrupulatności zdefiniować każde wyrażenie historii, odbudowywali dzieje skamieniałe i pozbawione wszelkiej indywidualności. Dopiero humanizm, zrywając z obiema tymi postawami, przywróci temu, co minione, ducha i dokona – jak ujął to w poetyckich słowach A. Toynbee¹⁶⁹ – kulturowej nekromancji, *Renascencia*.

Doskonałym wyrazem scholastycznego myślenia o historii były popularne na uniwersytetach kroniki uniwersalne. Mowa tutaj o ich szczególnym typie, kronikach *series temporum*, w których nacisk położono na uporządkowanie następstwa wydarzeń¹⁷⁰. W dziełach takich, jak *Historia scholastica* Piotra Comestora czy *Kronika papieży i cesarzy* Marcina Polaka, bardziej, od niosącej sens wizji całości dziejów, istotne było odpowiednie uszeregowanie poszczególnych wydarzeń na ilościowej linii czasu. Ta radykalna zmiana podejścia do historii odpowiada przejściu do zupełnie odmiennej jej filozofii. Jeśli zaufać Arturowi C. Danto¹⁷¹, wskazującemu na dwa podstawowe rodzaje filozofii historii – substancywną, jako podporządkowanie zdarzeń jakiejś zewnętrznej zasadzie, oraz analityczną, jako koordynację zdarzeń – zmianę narracji monastycznej na scholastyczną

¹⁶⁷ Por. H. de Lubac, t. III, s. 315.

¹⁶⁸ O anachronizmie myślenia scholastycznego i degradacji wartości historii pod wpływem filozofii Arystotelesa, patrz: J. Domański, 2008, s. 218; S. Swieżawski, t. II, s. 52.

¹⁶⁹ A. Toynbee, 1955, s. 2, 64, 136.

¹⁷⁰ J. Soszyński, 2008, s. 24.

¹⁷¹ A. C. Danto, 2007, s. 15.

możemy interpretować jako stopniowe wyłączenie historii spod prymatu teologii i czynienie z niej niezależnego opisu. Tym, do czego w swym zapisie starała się historiografia scholastyczna zbliżyć, był obiektywny język, rozwinięty już na gruncie uniwersyteckiego *curriculum*, możliwie najprecyzyjniejszego oddania złożoności świata. Używając terminologii Danto, oznaczało to próbę zbliżenia historiograficznego zapisu do hipotetycznego tekstu „Idealnej Kroniki” (*Ideal Chronicle*)¹⁷², w którym zdarzenia są ujęte dokładnie w taki sposób, w jaki się zdarzyły. Możliwość tej bezpośredniości zapisu gwarantuje niewyrażone wprost założenie, że w czasie historycznym nie ma w zasadzie jakichkolwiek właściwości swoistych dla określonych jego momentów, a terminy takie jak „szczyt, kryzys, punkt zwrotny” daje się zastąpić prostą strukturą wyliczenia, deskrypcyjną listą¹⁷³. Można zapytywać jaką rolę, w tym przechodzeniu od czasu jakościowego narracji monastycznej do czasu ilościowego narracji scholastycznej, odegrała coraz prężniej się rozwijająca astrologia¹⁷⁴ – nauka znakomicie rozpuszczająca niepowtarzalną *qualitas* zdarzenia teologii historii w greckiej znaturalizowanej idei czasu jako niebieskiej rewolucji.

Zbierając teraz wyniki analiz przeprowadzonych w obrębie wymienionych wyżej trzech zasadniczych współrzędnych, uzyskujemy całościowy obraz scholastycznego pojmowania tradycji, szczególnie tworu powstałego na gruncie złączenia Arystotelesowskiej idei naukowości z teologiczną doktryną chrześcijańską. Dostrzegamy jak w obrębie pojęcia autorytetu doszło do przemiany rozumienia przekazu ze wskazującego na coś poza sobą „świadcstwa” (przypomnienia), na autonomiczną i zamkniętą w sobie „doktrynę” (zapomnienie). Wraz z tym pojawieniem się przekonania o możliwości pełnego skodyfikowania teologii, zaczął się również powolny zanik odniesienia znaku do żywej transcendencji (idei)¹⁷⁵.

Dla Bernarda z Clairvaux, którego myślenie cały czas pozostawało w cieniu tradycji monastycznej, rozumienie Pisma dokonywało się w mistycznym rodzeniu się Chrystusa we wnętrzu człowieka: „Gdy czuję, iż mój umysł otwiera się na rozumienie Pisma lub gdy słowa mądrości w obfitości wydostają się z głębi mego serca, jeśli jakaś powódź światła odsłania przede mną tajemnice [...], wówczas nie mogę już dłużej wątpić o nadejściu Oblubieńca”¹⁷⁶.

¹⁷² *Ibidem*, s. 149.

¹⁷³ *Ibidem*, s. 354.

¹⁷⁴ Po XIII w. mamy do czynienia z prawdziwym odrodzeniem astrologii (por. J. Delumeau, 1986, s. 72; J. Sez nec, 1972, s. 52, 57).

¹⁷⁵ Por. M.-D. Chenu, 2001, s. 79.

¹⁷⁶ Bernard z Clairvaux, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami*, cyt. za: H. de Lubac, t. II, s. 161. Por. też słowa późniejszego Marsilia Ficina, znakomitego reprezentanta tradycji filozofii wieczystej (patrz: D. Nowakowski, 2013, *passim*): „Quid aliud Christus fuit nisi liber quidam moralis, imo divinae Philosophiae vivens de coelo missus et divina ipsa idea virtutum humanis oculis manifesta?”, *De Christiana religione*, XXIII [podkr. – przyp. D. N.]).

Dla współczesnego mu prekursora scholastyki – Abelarda, największa tajemnica Pisma, Chrystus, dostępna była przede wszystkim dla uprawiających naukę logiki: „Skoro więc Słowo Ojca, Pan Jezus Chrystus określane jest po grecku [terminem] *λόγος*, jak również [mianem] *σοφία* Ojca, szczególnie wydaje się do niego odnosić ta nauka, której nazwa jest również z nim złączona – i niejako przez pochodzenie od *λόγος* określana jest <logiką>”¹⁷⁷. Współrzędna autorytetu widocznie wskazuje na przesunięcie tradycji scholastycznej względem monastycznej w obrębie tego, co w trzecim podrozdziale pierwszego rozdziału, poświęconego pojęciu tradycji, określiliśmy mianem kategorii „więzi”¹⁷⁸. Miejsce tak istotnej dla tradycji monastycznej „idei” zajmuje w scholastyce logika/dialektyka jako „uniwersalna metoda”¹⁷⁹. Co zaś do drugiej współrzędnej – współrzędnej egzegezy, ujawniła ona ruch tradycji scholastycznej w kierunku uniwersalizacji i uniformizacji złożonej rzeczywistości monastycznej hermeneutyki, czego ostatecznym efektem było otrzymanie jednej, wspólnej płaszczyzny rozumienia: przekazu bezpośredniego (literalnego)¹⁸⁰. Zdefiniowane na tym samym znaczeniowym poziomie treści poddawały się odtąd prostemu szeregowaniu i łączeniu w jednorodne zbiory – co w obrębie omawianej wcześniej typologii tradycji odpowiada mechanizmowi „uwyrażnienia/weryfikacji”, określonemu mianem „agregatu”¹⁸¹.

Ostatnia z trzech współrzędnych, współrzędna historii, pozwoliła nam dostrzec przemianę w pojmowaniu historii, która w scholastyce zatracala powoli swój całościowy i skończony charakter, otwierając się na – nieuwarunkowaną zewnętrzną zasadą – przyszłość. Wyzbycie się, w scholastycznej wizji historii, jej sensu eschatologicznego i oddzielenie naukowego, teologicznego myślenia od historii świętej¹⁸², oznaczało zmianę perspektywy z jakościowej, określonej

¹⁷⁷ „Cum ergo Verbum Patris Dominus Iesus Christus *λόγος* Graece dicatur, sicut et *σοφία* Patris appellatur: plurimum ad eum pertinere videtur ea scientia, quae nomine quoque illi sit coniuncta, et per derivationem quandam a *λόγος* logica sit appellata”, Abelard, *Ep.* 13, cyt. za: M. Grabmann, t. II, s. 179. Słynny Erazmowy przekład terminu *λόγος* z prologu Ewangelii Janowej przez „Sermo”, był konsekwentną realizacją projektu przywrócenia właściwego kształtu myśli chrześcijańskiej, przez oparcie jej na retoryzującej tradycji humanistycznej (dalsze rozważania wskażą również na to, że tradycja humanistyczna nie była wcale prostym przedłużeniem tradycji monastycznej).

¹⁷⁸ Por. s. 58–59 niniejszej pracy.

¹⁷⁹ Tę „metodę uniwersalną” można rozumieć jako niezmienny paradygmat – co odpowiada w jakiejś mierze uwewnętrznionej „instytucji” tradycji zabytku. Omówienie tej metody znajduje się w rozdziale III.3 niniejszej pracy.

¹⁸⁰ Ten prymat „literalności” zauważalny jest również w scholastycznej praktyce translatorskiej, w której ideałem tłumacza był *fides interpres* „oddający słowo w słowo tekst oryginału”, A. Fulińska, 2000, s. 61.

¹⁸¹ Por. s. 57–58 niniejszej pracy.

¹⁸² Por. J. Domański, 2008, s. 224 (cytat M.-D. Chenu); H. de Lubac, t. II, s. 195.

i statycznej, na ilościową, nieokreśloną i dynamiczną – co w obrębie kategorii „wiedzy” skutkowało jej otwarciem na nieustanny przyrost nowych elementów, „kumulację”. Badacze często wskazywali na obecność tych tendencji rozwojowych w scholastyce i jej przekonanie, że ludzkość, na każdym etapie swoich dziejów, posuwa się naprzód¹⁸³. Jak pisze J. Leclercq,

zamiast przyswajając sobie jak mnisi tradycyjne dziedzictwo i spontanicznie zwracać się ku przeszłości, środowiska szkolne dążyły do stawiania nowych pytań i znajdowania nowych odpowiedzi. Raczej niż o doświadczenie i tajemnicę, starano się tu o jasność, dochodząc do niej przez „rozróżnienia”¹⁸⁴.

Ceną jaką płacono za możliwość wydobywania tej „jasności”, którą ujawnić miała odkryta na nowo doktryna Arystotelesa, było zubożenie tradycji i spetryfikowanie jej w postać analogiczną do suchej formuły prawa. Postacią tą, stanowiącą jednocześnie podstawową jednostkę scholastycznego dziedzictwa, była – oczywiście – „sentencja”. Sentencja, w swym idealnym kształcie, nie dopuszczała bowiem żadnej wieloznaczności, jak pisał Albert Wielki, była ona „pojęciem określonym i najpewniejszym” i dzięki temu znakomicie nadawała się do użycia w „maszynierii” *sic-et-non*, zapewniając możliwość wydobywania i dialektycznego usunięcia wszelkich sprzeczności¹⁸⁵. Gdy spostrzeżono tę szczególne zalety

¹⁸³ „Nigdy nie odnajdziemy prawdy, o ile zadowolimy się tym, co już zostało odkryte. Ci, którzy pisali przed nami, nie są naszymi władcami, tylko przewodnikami. Prawda stoi otworem dla wszystkich, jej miejsce przez nikogo nie zostało jeszcze zajęte”, Gilbert z Tournai, cyt. za: M.-D. Chenu, 2001, s. 69. Por. też R. W. Southern, t. I, s. 106; S. Swieżawski, t. II, s. 15. Od monastycznej wizji rozwoju różni scholastyczną to, że rozwój ten nie ma już dla scholastyki dłużej skończonego charakteru i przez to nie może już również pełnić funkcji figuratywnej dla ludzkiej egzystencji. Dzieje świata, gdy przestają być całością, gubią swój sens. Interesujące są tutaj słowa Giovanniego Pico della Mirandoli, który w swej *Apologii* wskazuje na preferowany przez siebie sposób odczytywania scholastycznej doktryny w taki sposób, by, nie ograniczając się do wąskotorowego myślenia, ujawnić pełny symboliczny sens uniwersyteckiej nauki: „Tak więc pragnąłem podać nie tylko opinię jakiegoś jednego filozofa (jak niektórzy mają zwyczaj czynić), lecz różnorodną doktrynę, tak by przez zebranie tych kilku szkół myśli, za pomocą wieloaspektowego przebadania filozofii, splendor prawdy (jak mówi Platon w swych listach), mógł rozbłysnąć w naszych umysłach, jak słońce wznoszące się ponad oceanem” (cyt. za: E. Rummel, 1995, s. 60). Podstawą dla takiego sposobu odczytania jest, rzecz jasna, tradycja filozofii wieczystej.

¹⁸⁴ J. Leclercq, 1997, s. 177. A. B. Cobban (1975, s. 11) przyczynę takiego stanu rzeczy upatruje w odejściu scholastyki od retoryki i gramatyki, co poskutkowało większym naciskiem kładzionym na innowacyjność.

¹⁸⁵ „Sententia est conceptio definita et certissima”, Albert Wielki, cyt. za: M. Grabmann, t. II, s. 23. Por. też M.-D. Chenu, 2001, s. 82.

sentencji, zalety znakomicie łączące się z założeniami Arystotelesowskiego modelu nauki, porzucono wcześniejszy „medytacyjny” sposób lektury tekstu i oddano się lekturze, której jedynym celem było dostarczanie argumentów do przyszłych wnioskowań i dyskusji¹⁸⁶. „Cóż bowiem innego poszukuje się w lekturze, jeśli nie zrozumienia tekstu, które określa się mianem *sententia*?” – retorycznie pytał jeden z dwunastowiecznych, angielskich scholastyków¹⁸⁷. Simler, cytowany przez Martina Grabmanna¹⁸⁸, podaje aż sześć powodów niebywałego powodzenia *Sentencji* Lombarda wśród których na pierwszych miejscach stawia obecne w nich „jasne podziały” i ich „suchą jednorodność”. Z tak przygotowanych jednostek dziedzictwa, z sentencji, rekonstruowano i systematyzowano później całość tradycji, nadając tej całości miano *summ*¹⁸⁹ i łudząc się, że owe *summy* nie tylko doskonale odpowiadają bogactwu wcześniejszego pojmowania tradycji, ale że nawet tę wcześniejszą tradycję uściślają i klaryfikują. Tymczasem sentencje te były często wyrwanymi z kontekstu „fotografiami” fragmentów tekstów, powstałymi w selekcji o wątpliwej wartości i w dużym uproszczeniu, a ich autorzy i dzieła z których się wywodziły nie miały dla scholastyków często większego znaczenia niż „hasła biblioteczne” czy „etykiety” takich albo innych poglądów¹⁹⁰. Nie pozwalająca przemówić dawnym autorom i tekstom własnym głosem pamięć scholastyczna przechowywała jedynie szczątkowe znaki, obrazy i opinie, nie potrafiła jednak przechować przeszłości ducha¹⁹¹. A przecież, jak słusznie zauważa Gadamer¹⁹²: „Gdy nie słuchamy z tak czystą dobrą wolą, by inny mógł rozpoznać w nas swój ogląd tego, co ma na myśli, wówczas jesteśmy jedynie sofistami. [...] Sofista nie zamierza zrozumieć tego, co mówisz, lecz raczej utrzymuje, że ma rację”.

Z chwilą, gdy scholastyka zatraciła zdolność słuchania głosu Innego, głosu z przeszłości, zboczyła na drogę degeneracji. A moment, w którym zafascynowana metodą uległa przekonaniu o wyższości jej tworców, nad żywym słowem tradycji, był przypięczeniem jej śmierci. Przerost dialektyki doprowadził scholastykę do ruiny¹⁹³.

¹⁸⁶ Por. H. de Lubac, t. 1, s. 51–52.

¹⁸⁷ „Quid enim aliud in lectura quaeritur quam textus intelligentia, quae sententia nominatur”, Robert z Melun, cyt. za: M.-D. Chenu, 2001, s. 81.

¹⁸⁸ M. Grabmann, t. II, s. 405.

¹⁸⁹ *Ibidem*, s. 23. Por. J. Pieper, 1963, s. 93 i n.

¹⁹⁰ M.-D. Chenu, 2001, s. 146; J. Domański, 2002, s. 94; J. Domański, 2005, s. 127–128.

¹⁹¹ Por. J. Coleman, 1992, s. 455; S. Swieżawski, t. II, s. 53.

¹⁹² H.-G. Gadamer, 2007a, s. 416.

¹⁹³ M. Grabmann, t. I, s. 221. Por. też *ibidem*, s. 137; I. Bejczy, 2001, s. 75; M. de Wulf, 1907, s. 147, 153.

5. Scholastyka a przyjaźń

Ostatnim punktem rozdziału poświęconego scholastyce, zgodnie z logiką oczekiwań Erazma względem tradycji, będzie zagadnienie przyjaźni i jej znaczenia w obrębie scholastyki. Punkt ten z konieczności musi być wstydliwie lakoniczny, co podyktowane jest ubogością poświęconych temu tematowi opracowań. Kiedy bowiem posiadamy bardzo liczne rozprawy dotyczące przyjaźni w średniowieczu, gdy tylko zagłębimy się w ich treść, rychło odkrywamy, że skupiają się one na dwóch w zasadzie obszarach – przyjaźni w kulturze monastycznej (najczęściej do XII wieku) i przyjaźni w rodzącym się humanizmie (najczęściej od XIV wieku). Świat scholastyki, uniwersytetu i wypełniających go akademików, system stopni, harmonogram zajęć, *curriculum* kształcenia, spory między profesorami – wszystko to zostało pominięte w niejako naturalnym odruchu, uznającym zbędność przyjaźni w „bezosobowym” ustroju biurokratycznym¹⁹⁴. Choć intuicja ta była w jakiejś mierze słuszna, jej skutkiem jest niepokojąca luka, której wypełnienie możliwe jest jedynie przez zbadanie przekształceń, jakim wraz z rozrostem skomplikowanego systemu legislacyjnych norm i procedur podlegała spontaniczna wcześniej więź między uczonymi. Można tylko przypuszczać, że na te przekształcenia w równej mierze, co zwyczajnie przejęte z miejskich gildii, wpływ miało odmienne pojmowanie wiedzy i Prawdy, ku której ta wiedza miała prowadzić.

W kulturze monastycznej, dla której pierwszym krokiem w odzyskaniu upadłej natury, była najbardziej intymna i całkowicie zsubiektywizowana samowiedza, uzyskiwana nie tyle przez poszerzanie dziedziny poznania, co raczej jej pogłębianie, moralność jawiła się jako jedyna droga łącząca historyczność życia człowieka z wertykalnością skrycia w nim *imago Dei*: uprawę cnoty (a więc w sensie ścisłym *cultura animi*) rozumiano tutaj przede wszystkim jako „zglębianie” tej Mądrości. Z tym moralnym charakterem zdobywania mądrości, bezpośrednio powiązana była przyjaźń, w której widziano nie tylko siłę wzmacniającą nasze starania, ale także figurę najwyższego złączenia z Prawdą-Chrytusem¹⁹⁵.

W tradycji scholastycznej, dla której ideałem poznania, stała się Arystotelesowska koncepcja obiektywnej wiedzy, straciło znaczenie osobiste odniesienie i zaangażowanie, a jej miejsce zajęło konsekwentne stosowanie metodycznych procedur¹⁹⁶. Uczoność – co później stało się okazją do humanistycznej krytyki – oddzieliła się zupełnie od etyki i wartości moralnych, a uprawa cnoty jako żywe doświadczenie, zmieniona została w czysto teoretyczne zagadnienie naukowe¹⁹⁷.

¹⁹⁴ Por. M. Weber, 2002, s. 168

¹⁹⁵ Por. H. de Lubac, t. I, s. 17; R. W. Southern, t. I, s. 28; Elred z Rievaulx, *Przyjaźń duchowa*, s. 37.

¹⁹⁶ Por. M. Grabmann, t. II, s. 6.

¹⁹⁷ J. Domański, 2005, s. 147; M. Grabmann, t. I, s. 292; R. W. Southern, t. I, s. 184.

Przyjaźń, jako istotny element uprawiania mądrości, zaniknęła nie tylko w odniesieniu do współżyjących filozofów¹⁹⁸, ale także w odniesieniu do autorów ksiąg, których traktowano odtąd jak „zbiorniki” idei, a nie jak osoby, z którymi można by dialogicznie „współmyśleć”¹⁹⁹. W środowisku, w którym – jak mieliśmy to już okazję zauważyć wcześniej²⁰⁰ – autorytet funkcjonował tylko jako dostarciciel twierdzeń, nie zaś jako przewodnik duchowy, również osobiste relacje uprościły się do jedynie uprawomocniającej funkcji. Myśliciele scholastyczni lubili podkreślać swe dobre „pochodzenie”, wymieniając imiona (tylko imiona) swoich mistrzów. Ta mentalność rodowa, będąca niewątpliwie schedą po miejskich gildiach²⁰¹, ujawnia swoistą degradację pojmowania cnoty i przyjaźni²⁰², degradację, jakiej z pewnością nie znajdujemy u samego Filozofa, który nawet w często cytowanych słowach „przyjacielem Platon, ale większą przyjaciółką prawda”, wciąż zachowywał „cześć dla wiernej przyjaźni”. Wzruszenie towarzyszące panegirykowi Arystotelesa ku czci swego mistrza, z konieczności musiało pozostać obce dla scholastycznego ducha:

On jedynie, on pierwszy wśród ludzi pokazał wyraźnie
Własnym życiem i słowem w formę dialogów ujętym,
Jak szczęśliwym i dobrym zarazem staje się człowiek:
Teraz tego już nigdy nikt nie jest w stanie osiągnąć²⁰³.

¹⁹⁸ O kryzysie przyjaźni w późnym średniowieczu, por. B. P. McGuire, 1999, s. 230.

¹⁹⁹ Por. I. Bejczy, 2001, s. 63–64; A. Kenny, J. Pinborg, 1997, s. 32.

²⁰⁰ Por. s. 108–109 niniejszej pracy.

²⁰¹ Wystarczy przypomnieć np. rzemieślnicze tradycje sygnowania własnych dzieł imieniem szkoły; to samo w obrębie traktowanego jako rzemiosła malarstwa. Odnośnie do gildii miejskich i ich rodowego charakteru, zob. M. Weber, *Gospodarka*, s. 939.

²⁰² Warto wspomnieć tutaj renesansowe dyskusje na temat prawdziwej cnoty, nie będącej cnotą z urodzenia, które w powiązaniu z humanistyczną krytyką nabożnej czci dla uniwersyteckich tytułów, rzucają nowe światło na zagadnienie rodowego charakteru uniwersyteckiej scholastyki.

²⁰³ Arystoteles, fr. 673, przeł. J. Danielewicz, [w:] *Liryka starożytnej Grecji*, (opr.) J. Danielewicz, Biblioteka Narodowa, seria II, nr 92, Ossolineum, Wrocław 1984, s. 244. Na tej samej stronie cytowany wyżej fragment o „czci dla przyjaźni”.

ROZDZIAŁ IV

HUMANIZM A SCHOLASTYKA

*Są to ludzie, którzy nigdy nie powracają do siebie,
zawsze poszukują siebie samych na zewnątrz*

Petrarka, *O niewiedzy własnej i innych*

*Ale choć w ogóle niczego nie wiedzą, to jednak twierdzą, że wiedzą wszystko,
i choć sami siebie nie znają [...], to jednak głoszą, że widzą idee, uniwersalia,
„oddzielne postacie”, „pierwsze substancje”, „kwiddytety”, „ekceitety” [...]*

Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*

1. Robert Gaguin i paryski krąg humanistów

Późnośredniowieczny Paryż to jednak nie tylko królestwo ducha scholastycznego czy ducha monastycznego, ale także miejsce, w którym od drugiej połowy XV wieku coraz silniej swą obecność zaznaczał czerpiący siły z Italii duch renesansowego humanizmu. W 1470 roku, za sprawą starań Guillaume Ficheta, tłocznie drukarni opuszczają *Elegantiae Valli*, a niewiele później, wokół powiązanego z Fichetem Roberta Gaguina (ok. 1423–1501) zawiązuje się „małe towarzystwo przyjaciół literatury starożytnej”¹. Gaguin w doskonały sposób uosabiał tę trójpostaciowość paryskiej kultury: był on nie tylko pełnym podziwu dla antyku humanistą, ale także dziekanem wydziału prawa kanonicznego, jak również wikariuszem generalnym trynitarzy francuskich, czyli maturynów². Łatwość, z jaką łączył wszystkie te funkcje, odzwierciedla w pewien sposób naturę relacji łączących humanistów ze scholastykami w Paryżu u schyłku XV wieku. Relacje te były, jak pisze A. Tilley, raczej sympatyczne i w niczym nie przypominały sporów, jakie później wyrosły wokół tzw. kontrowersji Reuchlina³.

Wielkość Gaguina nie leżała w jego wartości jako uczonego, lecz we wkładzie, jaki miał on w rozwój europejskiego humanizmu⁴. Głównym obszarem

¹ G. Duby, 1967, s. 210.

² J. Van Herwaarden, 2003, s. 640.

³ Por. A. Tilley, 1918, s. 212.

⁴ Owo znaczenie Gaguina podkreśla też sam Erazm w liście (*Ep.* 45, *CWE*, t. 1, s. 89–90, *OE*, t. I, s. 151) umieszczonym na końcu dzieła *De origine et gesti Francorum compendium* (1495).

zainteresowań, któremu poświęcił swe paryskie wykłady, było zagadnienie łacińskiej kompozycji i wersyfikacji, fascynował się florenckim neoplatonizmem, znał osobiście Giovanniego Pico della Mirandolę, korespondował z Marsiliem Ficinem i próbował ukazać wspaniałość narodu francuskiego, pisząc w 1495 roku *De origine et gestis Francorum compendium*⁵. Jednakże ani on sam, ani też główne jego dzieło, nie stałoby się zapewne przedmiotem zainteresowania badaczy, gdyby nie to, że do jego uczniów należeli dwaj czołowi humaniści Renesansu północnego – Jacques Lefevre d’Etaples i Erazm z Rotterdamu. List, którym na prośbę Gaguina zappełnił Erazm pustą stronicę wydania *De origine et gestis Francorum*, był zarazem pierwszą publikacją tego drugiego, dzięki której mógł wreszcie zaprezentować się humanistycznemu światu.

Można zapytywać, kim stałby się Erazm, gdyby w porę nie odnalazł drogi do Paryża? Choć jest to czysta spekulacja, słuszne jest twierdzić, że zapewne „pozostałby nienagannie zamknięty w klasztorze kanoników augustiańskich, z silnym zainteresowaniem w literaturze łacińskiej i z ujmującym talentem tworzenia łacińskich wersów”⁶. Gdyby zaś, będąc w Paryżu, nie zetknął się z kręgiem Gaguina, byłby może jedynie jednym z wielu scholastycznych teologów, kimś kto przychylnym, acz ostrożnym okiem przyglądałby się osiągnięciom myślicieli na polu literatury. Tymczasem zetknięcie się Erazma z paryskimi humanistami dało ujście jego „sekretnym nadziejom na literackie życie” i pozwoliło na obranie trzeciej drogi, drogi humanisty⁷, która to droga miała go dowieść na same szczyty powodzenia i sławy. W Paryżu, u schyłku XV wieku, widzimy jedynie nieśmiałą zapowiedź tego, co po roku 1500, wraz z podróżą Erazma do Italii, nabierze pełnego rozmachu i zdecydowania⁸. Ta nieśmiała zapowiedź zapewniła jednak Erazmowi znakomite rozeznanie w całym spektrum ówczesnego intelektualnego świata: w równej mierze posmakował życia klasztornego, życia akademickiego i życia humanisty. Życie klasztorne już wcześniej okazało się dla niego niemożliwe z uwagi na słabość zdrowia Erazma i jego wzmożone oczekiwanie sensu, które w obliczu intelektualnej jałowości mnichów i przesadnej konkretności rozumienia przez nich rytuału⁹, pozostawało wiecznie nienasycone. Życie akademickie, choć początkowo obiecywało przynieść bardziej wyrafinowane poznanie, szybko okazało się być przesadnie abstrakcyjną łamigłówką, zupełnie oderwaną od konkretności

⁵ A. Tilley, 1918, s. 188, 193–194. Por. J. K. Farge, 1999, s. 42. *De origine et gestis Francorum* czy też – jak brzmi inna wersja tytułu – *Compendium super francorum gestis*, było pierwszą historią Francji pisaną przez Francuza (wcześniejsze dzieło *De rebus gestis francorum*, zaczęte w 1483 roku, miało włoskiego autora – Paula Emilio; por. D. R. Kelley, 1988, s. 247–248).

⁶ D. Thomson, 2002, s. 109.

⁷ Por. A. Rabil, 1993, s. 29; D. Thomson, 2002, s. 109.

⁸ Por. s. 159–160 niniejszej pracy.

⁹ Por. Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, polski przekład, s. 115 i n.

ludzkiej egzystencji. Humanistyczna droga, na którą właśnie wstępował, zdawała się być pozbawiona słabości, jakie dostrzegał gdzie indziej. Pozwoliła ona Erazmowi pełniej dostrzec niedostatki scholastyki¹⁰, konstytuując jego intelektualną postawę, której miał pozostać wiernym już do końca życia.

2. Krytyka scholastyki we wczesnym humanizmie renesansowym

Mówiąc o humanizmie, którego istocie poświęcimy więcej miejsca w drugiej części niniejszej pracy, nie powinniśmy wyobrażać sobie, że stanowił on kolejną epokę w historii myślenia i że stanowił formację, która stopniowo zastępowała „przestarzałą” scholastykę. W samych Włoszech humanizm i scholastyka pojawiły się niemal równocześnie pod koniec XIII wieku i dalej równolegle się rozwijały¹¹. Również konflikty między dwoma tymi nurtami nie były tak nasilone, jak to miało miejsce później w słynnej szesnastowiecznej kontrowersji wokół Reuchlina¹². Sam przykład Gaguina wskazuje na to, jak mogło wyglądać to względnie pokojowe współistnienie. Nie oznacza to jednak tego, że nie dostrzegano dzielących obie formacje różnic. Więcej nawet – badanie tych spostrzeżeń przynosi korzyść w postaci lepszego zrozumienia ducha humanizmu. Z całego morza rozsianych tu i ówdzie umiarkowane krytycznych uwag humanistów względem tradycji scholastycznej, za godne omówienia uznałem inwektywy Francesca Petrarcki, *Disputationes dialecticae* Lorenzo Valli i polemikę Hermolao Barbaro z Giovannim Pico della Mirandola. Wystąpienia te z pewnością wpłynęły na ukształtowanie postawy samego Erazma¹³: Petrarca był twórcą swoistego paradygmatu humanistycznej polemiki ze scholastyką, Valla dostarczył logicznych ram dla tej polemiki, a Barbaro ujawnił wewnętrzne zróżnicowania w łonie samego Renesansu.

Petrarka krytycznie odnosi się do scholastyki w dwóch przede wszystkim dziełach – w *Invectiva contra medicum* (1355) i w *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1367–1369). W pierwszym dziele, którego tematem przewodnim jest nagana niewłaściwego postępowania medyków, odniesienie do scholastyki jest tylko przygodne i ogranicza się w zasadzie do krytyki utożsamiania wszelkiej wiedzy z awerroistyczną wiedzą naukową i zrównywania logiki z dialektyką. Petrarca przypomina, że również gramatyka i retoryka należą do obrębu logiki,

¹⁰ Por. J. Van Herwaarden, 2003, s. 641.

¹¹ P. O. Kristeller, 1985, s. 61; P. Mack, 1993, s. 9 i n.

¹² C. G. Nauert, jr., 1998, s. 430; C. Trinkaus, 1987, s. 12.

¹³ O *Invectiva contra medicum* Petrarcki wspomina Erazm w liście do Marcin Dorpa, polski przekład, s. 166. Por. także s. 161–162 niniejszej pracy.

a dialektyka jest tylko jedną z jej części – i to częścią wcale nie najdoskonalszą¹⁴. Dalej odpiera Petrarka zarzut wymierzony przeciwko poezji, wyłączający ją z towarzystwa sztuk i nauk, pod pretekstem tego, że „poezja używa metrów i słownictwa, które zmienia się w czasie”. Tymczasem, zauważa Petrarka, zapowiadając niejako późniejszą, bardziej dojrzałą krytykę Lorenzo Valli, również scholastyka nie jest od tego wolna: istnieje jakaś nauka bez słów? – retorycznie pyta – a przecież wszelki język jest historyczny!¹⁵

Znacznie bardziej ciekawa jest perspektywa, jaką roztacza Petrarka w swym późnym dziele *De sui ipsius et multorum ignorantia*, gdzie scholastyka rozpatrywana jest w odniesieniu do ostatecznego celu człowieka i gdzie pyta się o tej scholastyki użyteczność. Ostatecznym celem człowieka, tak tutaj, jak i w innych dziełach Petrarki, jest pojmowana po Foucaultowsku „troska o siebie”¹⁶, poznanie zaś okazuje się być tylko pewną funkcją tej troski: „Bo pytam: na cóż zdałaby się znajomość natury dzikich zwierząt, ptaków, ryb i węży, gdybyśmy nie znali natury ludzkiej lub nią pogardzali? Gdybyśmy nie wiedzieli, dlaczego się urodziliśmy, skąd przybывamy i dokąd idziemy?”¹⁷

Zajmowanie się zatem jakąkolwiek wiedzą oderwaną od egzystencjalnej interesowności podmiotu jest tutaj całkowicie bezużyteczne. Scholastyczne rozważania nie tylko o subtelnościach logicznych czy metafizycznych (a dla Petrarki w większości przypadków, jako spory tylko o słowa, nie różnią się one od siebie), ale nawet o zagadnieniach przyrodniczych, są z punktu widzenia ludzkiej skończoności zupełnie zbędne. Co więcej, nawet badania etyczne, jeśli są prowadzone – jak u Arystotelesa – w chłodnym, naukowym stylu, raczej oddalają człowieka od jego powinności, niż zbliżają go do jego celu; pomnażają wiedzę, ale nie przysparzają cnoty:

¹⁴ „Dicis in primis me logica carere. Non credo michi rethoricam aut grammaticam interdicis, que logice nomine continentur, quamvis et id iure tuo posses, summum totius specimen barbarismi, sed eam solam, in qua te longe precellere sillogismi tui ostendunt, michi subtrahis dyalecticam, quam logicam vocas. «En crimen, o indices!» Quod si fateri libeat, possim illustres philosophos proferre hanc ipsam qua carere arguor dyalecticam iridentes, eademque possim apud Ciceronem ostendere clarissimam philosophorum sectam, veteres perypatheticos, caruisse”, F. Petrarca, *Invectiva contra medicum*, ks. II, s. 64.

¹⁵ „Dicis scientiam esse firmam et impermutabilem, nec mentiris; et addis poeticam uti metris et nominibus quo pro tempore variantur; hinc infers consortio scientiarum sive artium excludendam. O ydiota, omnium tediosissime quos unquam audierim, quid hic contra poeticam singulare? Que scientia sine verbis? Et in quibus verbis non tantundem usus potest?”, *ibidem*, ks. III, s. 93. Współcześni rzecznicy formalizacji nauk stwierdziliby pewnie, że logika formalna jest niehistorycznym językiem; gdy jednak weźmie się pod uwagę, że wprowadzenie jakiegokolwiek języka jest możliwe tylko przez odwołanie się do definicji skonstruowanych w języku naturalnym, uwaga ta traci na znaczeniu.

¹⁶ M. Foucault, 2012, *passim*.

¹⁷ F. Petrarka, *O niewiedzy własnej i innych*, s. 20.

Po lekturze [*Etyki nikomachejskiej* – przyp. D. N.] – pisze Petrarca – stawałem się może i bardziej uczony, ale nie lepszy. [...] Przeczytałem to i wiem nieco więcej, niż wiedziałem; moja dusza i moja wola pozostały jednak takie same, i ja pozostałem taki sam. Czym innym jest bowiem wiedzieć, a czym innym kochać; czym innym rozumieć, a czym innym pragnąć¹⁸.

Wynikiem takiego nauczania są „zadufani w sobie ignoranci”, którym wydaje się, że coś wiedzą i znaczą, a nie znaczą i nie wiedzą nic¹⁹. Zatrzymali się oni na poziomie *trivium* i miast przejść – zgodnie z przyjmowaną przez Petrarę koncepcją stadiów życia Seneki – do zajęć odpowiednich dla dojrzałego wieku, wciąż tkwią przy igraszkach młodzieńców²⁰. A przecież nie ma w świecie nic haniebniejszego – motyw, który będzie przewijał się w wielu humanistycznych tekstach, między innymi w *Pochwale głupoty* i *Metodzie teologii* Erazma – nad starość, która powraca do młodzieńczych głupot²¹.

Autorem, który zdaniem współczesnych badaczy²², szczególnie zasłużył się na polu krytyki scholastyki, był Lorenzo Valla (1407–1457) ze swym traktatem *Retractatio totius dialecticae cum fundamentis universae philosophiae*. Choć dzieło to miało stosunkowo niewiele wydań, z pewnością zainspirowało swym programem późniejszych humanistów – Agricolę, Morusa, Vivesa i Erazma²³. Valla sprzeciwiał się w nim „zwyrodnieniom”, do jakich doprowadził formalizm scholastyki i atakował ich źródło, które znajdował już w nauce „boga scholastyków” – Arystotelesa²⁴.

¹⁸ *Ibidem*, s. 55. Wątek ten podejmuje później Gianozzo Manetti, gdy w swym *Żywocie Sokratesa* (s. 324) przypomina, że Arystoteles, mimo swych definicji, nikogo nie pobudził do cnoty.

¹⁹ F. Petrarca, *O niewiedzy własnej i innych*, s. 24.

²⁰ Por. „Equidem, ut eas didicisse laudabile, sic in eisdem senescere puerile est. Via sunt nempe, non terminus, nisi errantibus ac vagis quibus nullus est vite portus”, F. Petrarca, *Invectiva contra medicum*, ks. II, s. 66. Słowa te są, rzeczą jasną, nawiązaniem do słów Jana z Salisburyskiego z *Metalogiconu*, IV,28 (s. 244).

²¹ „Crede igitur michi, nil studio turpique sene molestius, cui et stultitia puerilis superest et senilis accessisse videtur autoritas”, F. Petrarca, *Invectiva contra medicum*, ks. II, s. 54. Por. *ibidem*, ks. II, s. 70; ks. III, s. 122. Patrz także: D. Nowakowski, 2016, s. 42–43.

²² Por. L. Nauta, 2009, s. 2; P. Mack, 1993, s. 15 (podkreśla radykalizm ataku Valli na scholastykę).

²³ B. P. Copenhaver, L. Nauta, 2012, s. XXXVIII. Jak podaje R. Waswo (1987, s. 213–214), Erazm prawdopodobnie zaznajomił się z *Retractatio* podczas swego pobytu w Paryżu.

²⁴ O Arystotelesie, jako „bogu scholastyków”, pisze wprost na początku *Retractatio* (ks. I, proem., t. I, s. 10), dodając, że nie ma w nim niczego, co usprawiedliwiałoby takie miano (por. też R. Guerlac, 1979, s. 37 i n.). Nie wszyscy humaniści będą tak nieprzejednani i np. Ludwik Vives w swym antyscholastycznym dziele (*Against the pseudodialecticos*, s. 67) docenia geniusz Arystotelesa. Również Petrarca w *Invectiva contra medicum* (s. 88) odróżniał Arystotelesa od jego niefortunnych kontynuatorów, a Leonard Bruni (*Żywot Arystotelesa*, s. 182) uznawał, że był on bliższy ludzkiemu życiu, od Platona.

Punktem wyjścia rozważań autora *Retractatio* jest przekonanie o użyteczności języka naturalnego, to jest takiego, jakim ludzie posługują się na co dzień. Rzecz jasna, tym językiem naturalnym będzie dla naszego humanisty klasyczny język łaciński, obecny w najlepszych dziełach starożytności i zakreślający swym panowaniem granice cywilizowanego świata²⁵. Choć słowa, zdaniem Valli, nie wywodzą się bezpośrednio – jak twierdził np. Ficino – z „mocy rzeczy”²⁶, to jednak nie są one również zupełnie arbitralnym wytworem człowieka: ich źródłem jest „ludzka praktyka”²⁷. Język naturalny jest zatem owocem ludzkiej praktyki, czymś, co wykształciło się w procesie historycznego doświadczenia ludzkości i co temu doświadczeniu zawdzięcza swą użyteczność. Valla nie twierdzi nigdzie, że język ten w sposób doskonały oddaje kształt świata, lecz wskazuje jedynie na to, że nie mamy dostępu do żadnego lepszego języka²⁸. Wszelkie zaś filozoficzne próby stworzenia nowego języka kończą się nie rozjaśnieniem naszego rozumienia, lecz uwikłaniem w gąszcz słów i zatraceniem *utilitas*:

Dwie kobiety, które miały wspólnie dwanaście kur i koguta, zgodziły się dzielić znoszone codziennie jaja tak, że parzysta ich ilość będzie przeznaczona dla jednej, a nieparzysta – dla drugiej. Zdarza się czasami, że znoszone jest jedno jajo, powiedz, której ono będzie – czyż żadnej? Bynajmniej, lecz tej, do której należą jaja w ilości nieparzystej. Zatem jedno jajo czyni liczbę. I w ten sposób kobiety mają czasami lepsze zrozumienie sensu słów niż znakomici filozofowie. One bowiem korzystają ze słów dla pożytku, tamci zaś, dla igraszki²⁹.

To właśnie te igraszki, czy też gry, zmierzające do pognębienia przeciwników, były, według Valli, przyczyną tworzenia przez scholastyków (*sophistae*) nowych terminów i odchodzenia od zwyczajnej mowy starożytnych. Scholastycy

²⁵ Por. P. Burke, 2009a, s. 36.

²⁶ Marsilio Ficino w *Komentarzu do Fileba* stwierdza, że „nazwa jest pewną mocą samej rzeczy” i że w niektórych nazwach jest więcej „boskiej mocy” niż w czczonych przez nas posągach bogów (J. J. Bono, 1995, t. I, s. 31). W *In Cratylum, vel de recta nominum ratione, epitome* analizuje Ficino pojęcie Boga, które – jak stwierdza (M. Ficino, *Summary of Cratylus*, s. 96) – „wszystkie ludy i języki wymawiają [...] za pomocą czterech tylko liter”. Język jest dla Ficina swego rodzaju „narzędziem”, do uchwytywania w nazwach właściwych imion rzeczy – dlatego też, zupełnie inaczej, niż Valla, nie zawaha się on przed uznaniem (por. *ibidem*, s. 106), że najdoskonalszym językiem byłby język stworzony przez doskonałych, posiadających wgląd w istotę rzeczy, dialektyków (u Valli, tym, co znajduje się w definicji, nie jest „istota” rzeczy, ale jej „jakości naturalne”).

²⁷ „Quae talia non sunt ad calumniam sophistarum referenda sed ad hominum usum, qui verborum est auctor”, L. Valla, *Retractatio*, ks. I, 2, t. I, s. 30.

²⁸ Por. L. Nauta, 2009, s. 46.

²⁹ L. Valla, *Retractatio*, ks. I, 2, t. I, s. 32. Valla odnosi się tutaj do trwającej w średniowieczu dyskusji, czy „jedno” jest liczbą matematyczną.

bowiem, w przeciwieństwie do przedstawicieli tradycji humanistycznej, nie korzystali z języka jako z miejsca rozmowy w imię Prawdy, lecz traktowali go jako pole bitewne, na którym zdobyć należy chwałę nie Prawdy, lecz własną³⁰. Valla krytykuje powstałe w ten sposób „-izmy” (-itas), abstrakcyjne terminy, które z perspektywy właściwego użycia języka nie mają żadnego znaczenia³¹. Warto zwrócić uwagę, że właściwym przedmiotem jego krytyki nie jest wcale jedynie porzucenie gramatycznych zasad poprawnej klasycznej łaciny, ale raczej zagniebianie umożliwiającego pełne porozumienie powszechnego języka naturalnego³². Wyznaczająca kształt scholastycznego myślenia dialektyka okazuje się być dosłownie „nowo-tworem”, narosłą powstałą z oderwania od kontekstu realnego języka, bezużytecznym formalizmem gubiącym we własnym, sztucznym skomplikowaniu jakąkolwiek pragmatyczną wartość³³. Tymczasem dialektyka, jako jedynie część retorycznej inwencji, powinna być czymś łatwym i prostym³⁴. Valla właściwe podstawy rzeczywistości ludzkiej odnajduje zatem nie w dialektyce, jak pragnęli to widzieć scholastycy, ale w retoryce, która – będąc niejako logiką języka naturalnego – stanowi sztukę ludzkiego porozumienia i budowania społeczności. Zasadniczym celem Valli, było odrzucenie tej „bezużytecznej superstruktury technicznego żargonu i pustych pojęć” scholastyki i przywrócenie oczywistości „zdroworozsądkowego światopoglądu”³⁵. To właśnie w tej perspektywie dokonuje się proponowana w *Retractatio* redukcja Arystotelesowskich kategorii do tylko trzech: rzeczy (*res*), jakości (*qualitas*) i działania (*actio*)³⁶. Przewodnikiem Valli na drodze tej konwersji ze scholastycznego *curriculum* na humanistyczny program edukacyjny był wydobyty niedawno przez Poggio Braccioliniego (1415/16) pełny tekst *Institutio oratoria* Kwintyliana³⁷.

³⁰ *Ibidem*, ks. III, proem., t. II, s. 208.

³¹ *Ibidem*, ks. I, 4, t. II, s. 54. Por. L. Nauta, 2009, s. 39.

³² L. Nauta, 2009, s. 121, 123.

³³ Por. L. Nauta, 2009, s. 211.

³⁴ L. Valla, *Retractatio*, ks. II, proem., t. II, s. 2, 6. Por. B. P. Copenhaver, L. Nauta, 2012, s. XXIV.

³⁵ L. Nauta, 2009, s. 13, 85.

³⁶ L. Valla, *Retractatio*, ks. I, 13, t. I, s. 200. Por. P. Mack, 1993, s. 39 i n.; L. Nauta, 2009, s. 16, 82.

³⁷ Lorenzo Valla w kilku miejscach *Retractatio* (ks. I, 20, t. I, s. 312; ks. II, 20, t. II, s. 142 i n.) zamieszcza gorące pochwały Kwintyliana, a kilka rozdziałów jego dzieła jest – o czym informuje sam autor – zwyczajnie przepisana z *Institutio oratoria*. Na temat ogromnego podziwu Valli dla Kwintyliana, patrz: E. Rummel, 1995a, s. 169 i n. Kwintyliani miał ogromne znaczenie dla renesansowego humanizmu (W. H. Woodward, 1906, s. 8 i n.), był również ulubionym łacińskim retorem Erazma (J. D. Tracy, 1995, s. 11). O odkryciu przez Poggio Braccioliniego pełnego rękopisu Kwintyliana, patrz: M. Brożek, 1951, s. LXXVI; S. Greenblat, 2012, *passim*.

Na koniec, w dwóch dosłownie zdaniach, przywołać pragnę spór, prowadzony pół żartem, pół serio³⁸, między dwoma wybitnymi myślicielami renesansowymi – Hermolao Barbaro i Giovannim Pico della Mirandola³⁹. Powodem kontrowersji była krótka uwaga rzucona przez Barbaro pod koniec jego, pełnego pochwał dla adresata, listu do Pico, w której stwierdza on, że scholastyka przeminie bez echa, gdyż „tym, co przysparza autorowi nieśmiertelnej sławy jest błyskotliwy i elegancki styl”⁴⁰. Pico podejmuje wyzwanie i w często cytowanym, słynnym liście z czerwca 1485 roku, przeprowadza obronę scholastyki, wskazując na zupełną niezależność filozofii od retoryki⁴¹. Hermolao odpowiada niezwłocznie, śmiejąc się, że oto najbardziej ludzki (*humanissimus*) z ludzi broni barbarzyńców przed Barbaro (wł. Barbarzyńca)⁴². Wykorzystując tę konwencję, przywołuje on dalej rzekomo autentyczną postać pewnego przyjaciela z Padwy, który, będąc scholastykiem, przeprowadza gorącą obronę retoryki, przed próbami wypędzenia jej z filozofii. Ową wymianę zdań między dwoma myślicielami moglibyśmy uznać za czysto popisową igraszkę, gdyby nie fakt, że Pico w swym liście przywołuje teorię języka, głoszącą, że „poprawność nazw pochodzi z natury rzeczy”⁴³. Teoria ta, której zwolennikiem był m.in. Ficino⁴⁴, wyraża zupełnie odmienny światopogląd, niż ten, z którym mieliśmy do czynienia u Valli: język jest nie tyle historycznym wytworem ludzkiej praktyki, co sposobem ujęcia „eidetycznych” wglądów. Jak się zatem okazuje, renesansowe spory o znaczenie retoryki w filozofii, nie były sporami jedynie o powierzchowną estetykę, lecz dotyczyły spraw głębszych – etyki, polityki, a nawet samych podstaw ludzkiej egzystencji – metafizyki.

3. Erazma krytyka scholastyki

Musiało minąć wiele lat, nim humanistyczne idee zdołały przedostać się przez naturalną zaporę wysokich Alp. Szczególne znaczenie w tym procesie miały migracje studentów, którzy wracając z pobytu we włoskich uczelniach zastrzeżali klasyczne wzorce na nowopowstałych uniwersytetach w Pradze, Krakowie, a później również i w Lipsku czy Kolonii. Za pierwszą znaczącą obronę humanistycznej uczoneości, dokonaną przez transalpejskiego uczonego, uważa

³⁸ Por. P. Mack, 1993, s. 68.

³⁹ Erazm miał bardzo wysokie mniemanie o zasługach Hermolao Barbaro dla nauki (por. Erazm, *Adagia*, I,IV,39 – *Quid cani et balneo?*), polski przekład, s. 65, LB, t. II, kol. 166f.

⁴⁰ Cyt. za: Q. Breen, 1952, s. 393.

⁴¹ G. Pico della Mirandola, *O języku filozofów*, s. 126.

⁴² Cyt. za: Q. Breen, 1952, s. 403.

⁴³ G. Pico della Mirandola, *O języku filozofów*, s. 135.

⁴⁴ Por. przyp. 27.

się niekiedy wygłoszoną w 1476 roku przez Rudolfa Agricolę *Oratio ad laudem philosophiae*⁴⁵, w której to mowie Agricola nie tylko podkreślił znaczenie studiów dla pielęgnowania człowieczeństwa (*humanitas*), ale także bardzo wyraźnie przeciwstawił te studia powszechnemu upadkowi wieku, w jakim przyszło mu żyć⁴⁶. Agricola jest dla nas tutaj ważny również dlatego, że był on jednym z najważniejszych mistrzów Erazma w jego wczesnej refleksji nad barbarzyństwem scholastyki, jaką zawarł on w swym młodzieńczym dziele *Antibarbari*⁴⁷. Drugim, nie mniej ważnym, mistrzem młodego Erazma był sam Lorenzo Valla, którego *Elegantiae* czytał jeszcze w latach 80., a na początku 1498 roku dostał od Roberta Gaguina również rękopis *Dialecticarum disputationum libri IV (=Retractatio)*⁴⁸. Dialog *Antibarbari* jest najwcześniejszym z pięciu dzieł, na których podstawie postaram się zrekonstruować kształt Erazmowej krytyki scholastyki.

Kolejne trzy dzieła pochodzą już z okresu, gdy relacje pomiędzy humanizmem a scholastyką zaczęły się zaostrzać, przeradzając się – wraz ze słynną aferą wokół Reuchlina – w prawdziwą burzę. Pierwsze dwa z nich są na tyle znane, że nie ma potrzeby ich szerzej przedstawiać. Zarówno *Pochwała głupoty* (1511), jak i *Metoda teologii* (1519), stanowiąca pierwotnie przedmowę do Erazmowego wydania *Novum Instrumentum*, która się później rozrosła i wydawana była samodzielnie, znalazły omówienie nie tylko w specjalistycznej literaturze, ale przedostały się również do bardziej popularnych opracowań pióra Johanna Huizingi,

⁴⁵ J. D. Tracy, 1980, s. 4.

⁴⁶ R. Agricola, *In laudem philosophiae*, s. 36 r.

⁴⁷ Por. I. Bejczy, 2001, s. 2; J. Domański, 2011, s. 60 i n.; J. Huizinga, 1964, s. 89; E. Rummel, 1995a, s. 86; J. D. Tracy, 1980, s. 7–8. Nie wchodzę tutaj w spory co do datacji tego dzieła, tym bardziej, że nie mamy dostępu do jego najwcześniejszej redakcji, która – jak się przyjmuje – powstała ok. 1489 roku. Najwcześniejszym znanym rękopisem jest tzw. manuskrypt z Goudy, który do niedawna datowano na 1494/1495, ale Silvano Calvazza przesunął datę jego powstania na 1501/02 (por. J. D. Tracy, 1980, s. 3; I. Bejczy, 2001, s. 8). Jednakże niekiedy uznaje się, że wątpliwe fragmenty tego manuskryptu są zwyczajnie późniejszymi dopiskami i powraca się do poprzedniej datacji (tak np. J. D. Tracy w *Erasmus in Low Countries*; za: J. Van Herwaarden, 2003, s. 539–540). Pierwsze wydanie drukiem pojawia się dopiero w 1520 roku.

⁴⁸ J. D. Tracy, 1980, s. 16. W 1505 roku odkrywa Erazm zaginionie *Annotationes Valli* do Nowego Testamentu i w pisanym z tej okazji liście do Christophera Fishera mówi o braku uznania wśród współczesnych uczonych dla Lorenzo Valli i o swoich próbach zmiany tego nastawienia; jak sam stwierdza, powodem tej niepopularności Valli jest to, że pragnął on usunąć tkwiące w ludzkim myśleniu choroby (Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 182 do Christophera Fishera z ok. marca 1505, CWE, t. 2, s. 90, OE, t. I, s. 407). Por. też podobne słowa wyrażane przez Erazma we wcześniejszych listach, gdzie nazywa on siebie nawet „mścicielem” Valli (*idem*, *Ep.* 29 do Cornelisa Gerarda z 1489, CWE, t. I, s. 53 i n., OE, t. I, s. 119). O Valli jako prawdopodobnie najważniejszym „nowym” autorze dla Erazma pisze również J. D. Tracy, 1972, s. 17.

Rolanda Baintona czy Pierra Chaunu. Inaczej ma się sprawa z trzecim z dzieł tego okresu, mianowicie z Erazmową *Apologia contra Latomi dialogum* (1519), które wspomina się albo niezwykle lapidarnie, albo nie wspomina się wcale. Latomus, o którym sam Erazm stwierdził, że „powstrzymał się od wymieniania nazwisk i pisał z bardzo niewielkim jadem” był wychowankiem kolegium de Montaigu w Paryżu i w scholastycznym duchu zarzucał Erazmowi brak szacunku dla tradycji i przenoszenie antycznych autorów nad tradycyjne metody studiowania⁴⁹. Erazm, starając się zachować w swej odpowiedzi podobnie umiarkowany ton, co Latomus w swym *Dialogu*, liczył na to, że uda mu się nieco ostudzić całą tę humanistyczno-scholastyczną kontrowersję. Jednakże nadzieje te zostały rozwiane wraz z tym, jak w cztery miesiące później, w sierpniu 1519 roku ukazał się w Luwanium wymierzony w tamtejszy wydział teologiczny anonimowy pamflet *Dialogum bilinguium ac trilinguium*, w którym przedstawiano Latomusa jako „grubą świnię”, potomka znanego z Plutarcha Gryllusa. Dziełko to rozeszło się szeroko, wzbudzając w wielu błędne przekonanie, że jego autorem jest sam Erazm⁵⁰.

Ostatnim z dzieł do których będę się tutaj odwoływał pojawia się w okolicznościach szczególnych, bo związanych z tropieniem herezji reformatorów, gdy minęły już bezpowrotnie czasy pokojowego współistnienia humanizmu i scholastyki⁵¹ i jest ono odpowiedzią na dokonaną w 1531 roku przez paryskich teologów formalną cenzurę (*Determinatio facultatis theologiae*) 175 twierdzeń zaczerpniętych z różnych dzieł Erazma. Cenzura ta była pokłosiem polemiki Erazma z Noëlem Bedą, syndykiem paryskiego wydziału teologii, polemiki, w której notorycznie pojawiają się oskarżenia humanizmu o powinowactwa z luteranizmem. „Wyjaśnienia” Erazma pojawiają się w 1532 roku jako traktat *Declarationes ad censuras Lutetiae vulgatas sub nomine facultatis theologiae Parisiensis*⁵². O piśmie tym C. H. Miller i J. K. Farge napisali, że „ciężko byłoby znaleźć jakies pojedyncze dzieło Erazma, w którym te dwie kontrastujące (i tragicznie konfliktowe) metody teologii – scholastyczno/systematyczne podejście wydziału i retoryczno/filologiczne podejście Erazma – ukazane byłyby w tak drobiazgowy i wyraźny sposób”⁵³.

Zebrane razem dzieła te rozciągają się na cały niemal okres twórczości Erazma i przyjmują cały wachlarz form literackich. Średniowiecze, w stosunku do którego używał on najczęściej terminu *recentior*, jako przeciwstawienie *vetustior* czy *antiquus*, nie było dla niego zamkniętą epoką, lecz najbliższą współczesnością⁵⁴,

⁴⁹ Por. J. K. Sowards, 2003, s. XXX oraz Erazm z Rotterdamu, *Apologia contra Latomi dialogum*, CWE, t. 71, s. 38, LB, t. IX, kol. 80b–c.

⁵⁰ Por. J. K. Sowards, 2003, s. XXXI–XXXII.

⁵¹ Por. S. E. Schreiner, 2011, s. 24–25.

⁵² Por. C. H. Miller, J. K. Farge, 2012, s. X–XI.

⁵³ *Ibidem*, s. XXXIII.

⁵⁴ I. Bejczy, 2001, s. XVI. J. Domański (1978, s. 117) wymienia również inne terminy dla „nowych”: *neoterici*, dla „dawnych”: *prisci*.

w której odradzające się sztuki są raczej zapowiedzią, niż realnym początkiem nowego wieku⁵⁵. Mimo jednak tej wszechobecności średniowiecza, zarówno w bezpośrednim doświadczeniu, jak i w pismach Erazma, jego wiedza o nim nie była wcale tak gruntowna i istniały pewne obszary – jak chociażby renesans karoliński – z których obecności nie do końca zdawał on sobie sprawę⁵⁶. Erazm na średniowiecze patrzył inaczej niż współczesny historyk filozofii, któremu wmówiono, że dzieje myśli są takim samym przedmiotem badania, jak wszystkie inne i że nie ma bardziej błogosławionej postawy uczonego, od bezstronnej neutralności. Choć Erazm nie dostrzegał być może wielu szczegółów, które w naszej antykwarycznej perspektywie są oczywiste, to jednak tym, co widział doskonale, było dokonujące się w europejskim średniowieczu ścieranie dwóch intelektualnych prądów, które przedstawiłem w poprzednim rozdziale: myśli monastycznej i myśli scholastycznej. Ocena, jaką daje Erazm średniowieczu, jest jednoznaczna: prawdziwie wartościowa tradycja chrześcijańska zanika w XII wieku⁵⁷. Kiedy bowiem wcześniejsi myśliciele monastyczni, jak Beda, Klaudian czy Klaudiusz z Turynu, Remigiusz z Auxerre, Haimo z Halberstadt, Guitmund z Aversy, Alger z Liege czy nawet Anzelm z Canterbury, czynili godne pochwały wysiłki dla uratowania chrześcijańskiej duchowości przed upadkiem⁵⁸, wraz z uznaniem za tekst kanoniczny *Sentencji* Piotra Lombarda, żywa wcześniej tradycja kostnieje i traci jakiegokolwiek związku z przeznaczeniem człowieka⁵⁹. Tym, co najbardziej Erazmowi w scholastyce przeszkadzało, była zmiana jaką czyniła ona w odnoszeniu się człowieka do mądrości, przekształcając autentyczne pragnienie metafizycznej doskonałości w narzędzie cynicznej gry społecznej, w której nie dąży się już do niczego innego, poza pieniędzmi i próżną chwałą:

Moim celem – pisał Erazm w *Apologia contra Latomi dialogum* – jest stworzyć teologa, który nie tylko znałby doktrynę Chrystusa, ale również ją rozumiał i którego uczoność obdarzałaby go raczej prawdziwą świętością charakteru niż pieniężnym zyskiem (*quaestum*) i nadętą opinią o sobie. Stary uczoney [Latomusa] zdaje się myśleć raczej o zwiększeniu liczby tych, których nazywają dzisiaj bakałarzami, mistrzami i licencjatami. To dla tych powodów darzy on największą uwagą te przedmioty, które wykłada się na uniwersytetach⁶⁰.

⁵⁵ Por. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 541 do Wolfganga Capito z 26 lutego 1517, CWE, t. 4, s. 261, OE, t. II, s. 487.

⁵⁶ I. Bejczy, 2001, s. 7, 51.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 12.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 44.

⁵⁹ Por. *ibidem*, s. 66.

⁶⁰ Erazm z Rotterdamu, *Apologia contra Latomi dialogum*, CWE, t. 71, s. 69–70, LB, t. IX, kol. 98c.

Niektórzy badacze piszą⁶¹, że Erazm miał raczej słabą znajomość scholastyki, że pojmował ją wrywkowo i jednostronnie. Inni zaś odwrotnie, przywołując jego rozważania o grzechu i łasce, czy pewne inne elementy treściowe głoszonej przez niego nauki, wskazują na zupełnie niezłe z nią zaznajomienie⁶². Nas jednak nie interesuje tutaj to jak dużo Erazm przeczytał ze św. Tomasza, a jak dużo z Dunska Szkota oraz czy orientował się on w subtelnych rozróżnieniach *modi significandi* i na ile wyćwiczony był w skomplikowanych sofizmatach, ale chodzi nam o rzecz zarazem prostszą, jak i głębszą – interesuje nas to, w jakim stopniu rozumiał Erazm samego ducha scholastyki. W dalszej części niniejszego podrozdziału prześledzimy liczne wypowiedzi Erazma o scholastyce jako o pewnej intelektualnej formacji.

Tym, co trzeba na samym początku przywołać, a o czym często się zapomina, jest wielokrotnie przez Erazma wyrażane przekonanie, że nikt przy zdrowych zmysłach nie będzie odbierał dyspacie scholastycznej wszelkiej wartości⁶³. Podobnie, nie przeciwstawia się Erazm studiom scholastycznym jako takim, lecz chce by były one uprawiane „rozsądnie i zbożnie” i by nie stanowiły one studiów jedynych⁶⁴. Również uniwersytetów, jak stwierdza on w liście z 30 maja 1519 roku do Marcina Lutra⁶⁵, nie powinno się mieć w pogardzie, ale raczej należy przywoływać je do bardziej poważnych badań. Walczy więc Erazm nie z samą obecnością scholastyki, ale z jej nieprzejednaną hegemonią, hegemonią, dodajmy, wyrastającą z uniwersalizacji i uniformizacji złożonej rzeczywistości hermeneutycznej do płaszczyzny przekazu jedynie literalnego⁶⁶. Tymczasem, podobnie jak nie ma jednego rodzaju dyskursu, tak również nie powinno być jednego tylko rodzaju studiów.

Zaiste czym byłoby to – pyta Erazm w przedmowie do *Declarationes* – gdyby jakiś mówca porywście zachęcał walczących słuchaczy, by nie prowadzili wojny i usilnie nakłaniał do pokoju, i ktoś wtedy przerwałby mu w ten sposób: „Hej ty, dlaczego potępiasz wojnę, której prowadzenie jest niekiedy słuszne i konieczne?” Co powinno się powiedzieć takiemu natrętowi? Czy nie to? „Przyjacielu, prawdą jest to, co mówisz, lecz obecnie zajmujemy się czymś innym. Leczę mych słuchaczy z pewnej choroby, a twoja medycyna jest bezużyteczna w tym dziele. Zachowaj ją na inny czas”. Jedną rzeczą jest dokładnie zbadać jakąś prawdę w scholastycznej debacie; czymś innym porwać ludzkie uczucia w kierunku moralnej poprawy za pomocą siły języka⁶⁷.

⁶¹ I. Bejczy, 2001, s. 72; S. Swieżawski, 1974, s. 118; S. Swieżawski, t. I, s. 118–119, przyp. 119.

⁶² C. Augustijn, 1995, s. 5; C. H. Miller, 1974, s. 499 i n.

⁶³ Por. np. Erazm z Rotterdamu, *Declarationes ad censuras Lutetiae vulgatus sub nomine facultatis theologiae Parisiensis*, CWE, t. 82, s. 278, LB, t. IX, kol. 932f–933a.

⁶⁴ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, s. 202, LB, t. V, kol. 83a–b.

⁶⁵ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 980, CWE, t. 6, s. 392, OE, t. III, s. 606.

⁶⁶ Por. s. 111–112 niniejszej pracy.

⁶⁷ Erazm z Rotterdamu, *Declarationes ...*, CWE, t. 82, s. 12–13, LB, t. IX, kol. 818f–819a.

To ograniczenie scholastyki do przemawiania jedynie w dyskursie rozumowym, bez próby poruszania nie mniej niż rozum ważnych części duszy, tj. uczuć i woli, sprawiło, że stała się ona dla teologii bezużyteczna. Teologia bowiem nie tylko „polega raczej na uczuciach niż na subtelnych wykrętach”⁶⁸, ale również w sferze rozumowej nie wymaga, byśmy znali „dokładne wyjaśnienie każdego artykułu, który przyjmujemy wiarą”⁶⁹. Za owo ograniczenie bogactwa dyskursu częściowo odpowiedzialny był, zdaniem Erazma, Arystoteles, a zwłaszcza monopol, który scholastyka przyznała mu w pojmowaniu filozofii i wiedzy⁷⁰. Jak już pisałem wcześniej, Erazm, podobnie jak inni humaniści, często mówił o Arystotelesie jako o „bogu scholastyków”⁷¹, jako o tym, którego scholastycy nie tyle włączyli w służbę teologii, co raczej teologię uczynili mu podległą.

Z pewnością – pisze Erazm – nie znajdujemy niczego zasługującego na krytykę w skierowaniu filozofii Arystotelesa ku potrzebom studium teologii. Tym, co nas oburza, jest ustawienie całego korpusu dzieł Arystotelesa w samym sercu teologii i przyznanie mu takiego samego, jeśli nie wyższego, autorytetu, co Ewangeliom⁷².

Kierunek nadany scholastycznej myśli przez Arystotelesowski *Organon*, mimo pozornego, wyrażanego w licznych komentarzach do pism Stagiryty, zwrotu do starożytnej filozofii perypatetyckiej, nie zbliżał jej – jak niektórzy próbowali dowodzić – ale wyraźnie oddalał od podwalin europejskiej kultury i religii. Oparcie się na Arystotelesie wyzwoliło szczególną perspektywę, w której zarówno postawy poszczególnych myślicieli, jak i elementy głoszonych nauk, zatraciły swój pierwotny pragmatyczny wymiar i stały się jedynie artefaktami naukowego badania. Erazm owo zerwanie z tym, co z perspektywy troski o duszę jest rzeczywiście istotne, ujmował dwojako – negatywnie i pozytywnie. W negatywnym ujęciu było ono odcięciem się od źródeł i antycznych tekstów, brakiem odwoływania się do dawnych autorów i powierzchownością⁷³. Dla chrześcijaństwa oznaczało ono stracenie z oczu sensu i ducha apostołskiego nauczania, i zagubienie

⁶⁸ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, s. 191, LB, t. V, kol. 80f. Por. J. Domański, 1978, s. 103.

⁶⁹ Erazm z Rotterdamu, *Apologia contra Latomi dialogum*, CWE, t. 83, s. 75, LB, t. IX, kol. 101d. Por. *idem*, *Metoda teologii*, s. 470, LB, t. V, kol. 134a; C. G. Nauert jr., 1998, s. 431.

⁷⁰ I. Bejczy, 2001, s. 68.

⁷¹ Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, s. 142.

⁷² Erazm z Rotterdamu, *Apologia contra Latomi dialogum*, CWE, t. 71, s. 77, LB, t. IX, kol. 102c–d.

⁷³ Por. np. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 108 do Johna Coleta z października 1499, CWE, t. 1, s. 203, OE, t. I, s. 247; *idem*, *Ep.* 541 do Wolfganga Capito z 26 lutego 1517, CWE, t. 4, s. 266, OE, t. II, s. 491.

się w zbędnych zawilościach⁷⁴. „Pytam ja, co za związek ma Chrystus z Arystotelesem?” – rzuca Erazm w liście do Marcina Dorpa⁷⁵. W pozytywnym ujęciu owo zerwanie zmieniało orientację poszukiwań z postawy pełnej poszanowania dla materii badania i źródeł, w postawę pełnej aprobaty dla stosowanej metody – co wraz z nasileniem fascynacji tą ostatnią kończyło się skupieniem zainteresowań na samym języku naukowym i ograniczeniem zakresu badań do dialektyki⁷⁶. To zaufanie do Arystotelesowskiego *Organonu* kazało wierzyć scholastykom, że dokonanie podziałów i ustalenie definicji jest absolutnym celem wszelkiej uprawy mądrości. Dla Erazma jednak, owo zamknięcie poszukiwania w obrębie operacji dokonywanych na języku, kończyło się, tracącym z oczu istotę rzeczy, werbalizmem⁷⁷. Ścisła scholastyczna definicja, miast doskonałym odwzorowaniem, okazywała się zazwyczaj nędzną karykaturą bogactwa rzeczywistości, podczas gdy retoryczny dyskurs, dzięki pełnej świadomości własnej ułomności, nie przesłaniał „prześwitywania” prawdy:

[Nowocześni, tj. scholastycy – przyp. D. N.] definiują wszystko, podczas gdy starożytni raczej dyskutują, niż definiują. Lecz wolę ja tego, kto dyskutuje z ostrożnością, nawet ze szczerym powątpiewaniem, od tego, kto ustala swój sens z dosadnością, która zakrawa o pyszałkowatość, zwłaszcza gdy stwierdzenia tego rodzaju ludzi nie zgadzają się i często są sobie diametralnie przeciwne⁷⁸.

Chrześcijańskim autorem, który przygotował grunt pod późniejszą działalność scholastyki, był dla Erazma św. Augustyn. Erazm w *Apologia adversus monachos hispanos* nazywa go nawet hiperbolicznie „źródłem i ojcem wszelkiej scholastycznej teologii”, a w *Hyperaspistes II* używa plastycznej alegorii pisząc, że scholastyka zrodziła się z mózgu Augustyna, jak Minerwa z głowy Jowisza⁷⁹. Owo powinowactwo Augustyna ze scholastyką widoczne było zarówno w tym, że w przeciwieństwie do wcześniejszych Ojców Kościoła, nie znał on greki (lub znał ją w stopniu znikomym), jak i w jego skłonności do logicznego rozważania i ścisłego definiowania wiary. To, że był on najbardziej popularnym z pisarzy wśród scholastyków, nie było zdaniem Erazma przypadkiem⁸⁰.

⁷⁴ Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, s. 107–109.

⁷⁵ *List Erazma do Marcina Dorpa*, s. 184–185.

⁷⁶ Por. s. 98 niniejszej pracy.

⁷⁷ Por. Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, s. 185, LB, t. V, kol. 80a.

⁷⁸ Erazm z Rotterdamu, *Apologia contra Latomi dialogum*, CWE, t. 71, s. 74, LB, t. IX, kol. 100f.

⁷⁹ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 663, LB, t. X, kol. 1495d.

⁸⁰ I. Bejczy, 2001, s. 30.

Zastąpienie, bliższego naturalnemu użyciu języka, dyskursu retorycznego dialektycznym dyskursem scholastyki, będące odseparowaniem dziedziny myśli od reszty ludzkiego doświadczenia, skutkowało zamknięciem wszelkich rozważań w sterylnym formalizmie i pedantycznych subtelnościach.

Na Boga nieśmiertelnego – woła Erazm w jednym z *Adagiów* – na co się oni nie porywają nauczywszy się ledwo kilku bezdusznych sylogizmów i dziecinnych sofizmów! Czego nie głoszą! O czym nie wyrokują! Gdyby choć zdali sobie sprawę, jaki śmiech wywołują wśród ludzi znających języki i na jakie ich skazują tortury! Jakie wyplatają dziwolągi, w jakie, okrywające wstydem, wpadają błędy! Powinni nie tylko wstydzić się swego braku rozsądku, lecz bodaj nawet na starość poznawać elementarne zasady nauki. Wiele osób wydaje właściwe sądy bez znajomości dialektyki, żeby nie powiedzieć bez sofistycznych sztuczek. To oczywiste. Przecież ludzie umieli rozumować prawidłowo jeszcze przed narodzeniem swego bożka, Arystotelesa⁸¹.

W tych dosadnych słowach powtarza Erazm niejako poglądy Lorenzo Valli i, podobnie jak tamten, wskazuje na zwyrodnienia do jakich doprowadza w dziedzinie języka i myśli zastąpienie naturalnego zwyczaju sztucznymi konstrukcjami. Mowa scholastyków, obwarowana „szańcami szkolnych definicji, wniosków uzupełniających, sądów wyraźnych i domyślnych”, najeżona neologizmami, „cudacznymi formułami”⁸², zgubiła zupełnie swój pierwotny pragmatyczny wymiar, którym była międzyludzka komunikacja⁸³. Choć Erazm nie mógł użyć tego porównania, mi nasuwa się ono samorzutnie: wprowadzenie formalizmu w obręb ludzkiej komunikacji miało efekty podobne do późniejszego wprowadzenia biurokracji w obrębie ludzkiej praktyki. Skutkowało m.in. alienacją, z którą spotykamy się w scholastyce, a którą jest wyobcowanie słowa z ciągłości sensu, gdy w miejsce fazy procesu staje się ono zatowizowanym artefaktem. Dla humanisty zorientowanego nie na tworzenie wiedzy, lecz na pielęgnowanie człowieczeństwa, było to prawdziwym problemem. Słowne subtelności stawały się, jak pisze Erazm w *Pochwale głupoty*, jeszcze subtelniejszymi, a z zawikłania poszczególnych systemów i doktryn trudniej było się wy dostać niż ze skomplikowanego labiryntu⁸⁴.

⁸¹ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, I, IX, 55 (*Illotis manibus*), przekład polski, s. 87, LB, t. II, kol. 355a–b (cyt. w przekładzie M. Cytowskiej). Por. pisane w podobnym duchu słowa T. Morusa, *Utopia*, s. 49.

⁸² Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, s. 104–105. Por. *idem*, *Declarationes...*, CWE, t. 82, s. 248, LB, t. IX, kol. 919e.

⁸³ Mowa, jak pisze Erazm w *Adagium* II, I, 85 (*Communis Mercurius*; CWE, t. 33, s. 66, LB, t. II, kol. 440e), jest podstawą wszelkiej komunikacji między człowiekiem a człowiekiem.

⁸⁴ Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, s. 106–107. Metafora „labiryntu” w odniesieniu do scholastycznych kwestii pojawia się u Erazma jeszcze w innym miejscu (*Annotationes in epistolam ad Romanos*, CWE, t. 56, s. 27, LB, t. VI, kol. 558d).

Po drugie tym, co w scholastyce zanika jest ów pierwiastek Diltheyowskiej humanistyki – *rozumienie*. Opinie, reprodukowane i przetwarzane w scholastycznej machinerii, nie muszą wchodzić w żaden głębszy, egzystencjalny związek z konkretnym myślącym podmiotem: chodzi bardziej o opracowanie opinii cudzej, niż o wyrażenie własnej⁸⁵. Po trzecie – i jest to zarzut najpoważniejszy – poświęcenie się scholastycznemu celowi wiedzy dla samej wiedzy alienowało człowieka od tego celu, który był jego celem zasadniczym – od troski o własną duszę⁸⁶.

Ulubionym przez Erazma portretem takiego myśliciela całkowicie oddanego scholastycznej filozofii, było popularne wśród renesansowych humanistów wyobrażenie „osiemdziesięcioletniego” starca, który życie stracił na nic nie znaczących fraszkach, logomachiach i mimo zbliżającej się śmierci, wciąż „tylko oddaje się dysputom, żeby już nie powiedzieć, że opowiada brednie”⁸⁷. Zbyteczność tego rodzaju zajęć widoczna była zwłaszcza w przypadku stojącego przed człowiekiem zadania doskonalenia *humanitas*, w obrębie którego dialektyczne igraszki pozbawione są jakiegokolwiek użyteczności. „Podczas gdy cnotę trzeba czynem okazywać – stwierdza Erazm we fragmencie ludzako podobnym do słów Petrarcki z *O niewiedzy* – oni całe życie trawią na dociekaniu czym jest cnota”⁸⁸. Choć, jak wynika z szerszego kontekstu powyższej wypowiedzi, mowa tutaj o filozofach, przed którymi przestrzega Chryzostom, tj. o stoikach, epikurejczykach, akademikach i perypatetykach, to jednak nie wydaje się błędem rozszerzenie jej obowiązki również na współczesnych Erazmowi scholastyków, o których, jako zupełnie zbędnych, pisał on żartobliwie w jednym ze swoich listów: „Gdybyż tylko wielki Jowisz ze swym słynnym piorunem zechciałby wrzucić tę całą rasę ludzi do Tartaru: nie robią oni niczego, co mogłoby uczynić nas lepszymi [ludźmi] czy lepszymi uczonymi i są oni powszechnymi, skończonymi nudziarzami”⁸⁹.

Odcięcie się scholastyków od prawdziwej uczoności, zgubienie z oczu prawdziwego celu studiów i zapomnienie samych siebie, otwierało przed nimi swobodną przestrzeń intelektualnej gry, w której powodzenie karmiło ich złudzeniem

⁸⁵ Por. I. Bejczy, 2001, s. 63, przyp. 7.

⁸⁶ W biurokracji tę potrójną alienację można rozpisac jako: 1) alienację konkretnej czynności od ciągłości życia; 2) alienację jednostki od wykonywanej pracy i 3) alienację jednostki od własnego powołania.

⁸⁷ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, s. 206, LB, t. V, kol. 83f (cyt. w przekładzie J. Domańskiego). Por. *List Erazma do Marcina Dorpa*, s. 183–184. Obraz scholastyka jako dzieciinnego starca pojawia się też m.in. w liście Tomasza Morusa do Marcina Dorpa (L. Vives, *Against the Pseudodialecticians*, s. 191).

⁸⁸ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 475, LB, t. V, kol. 135b (cyt. w przekładzie J. Domańskiego). O znaczeniu Petrarcki dla swojej myśli pisze Erazm w *Ciceronianusie*, polski przekład, s. 244.

⁸⁹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 475 do Andrea Ammonio z 6 października 1516, CWE, t. 4, s. 94, OE, t. II, s. 355.

umysłowej wszechmocy: ignorancja wzmagała pychę. Liznąwszy – jak pisze Erazm w liście do Marcina Dorpa – „coś niecoś z najniedorzeczniejszej sofistyki”, wykuwszy kilka formułek ze Szkota czy Ockhama, nie wahali się oni, przed lekceważeniem św. Hieronima i wyśmiewaniem starożytnych ksiąg⁹⁰.

Spostrzegam – czytamy w *Antibarbari* – że Kwintyliian widział to jasno: «im mniej jest wart umysł jakiejś osoby, tym bardziej próbuje ona się wywyżżyć i zwiększyć swoją ważność». Widzimy wielu ludzi, którzy zdają się sobie najwyższymi uczonymi, nim mają jakąkolwiek ideę o tym, co znają lub czego nie znają. Od kiedy przekonali samych siebie, a przez swą głupotę zdobyli pewną reputację erudycji wśród pospolitego tłumu, jest niemożliwe, by nie mieli ani odrobiny uznania dla siebie i nie gardzili innymi. Śmiało nauczają oni tego, czego nie wiedzą; piszą, mówią, wyjaśniają; nie ma niczego, co zostawiliby nie poruszonym, niczego nie przepuszczając; polegając na aplauzie swych zwolenników, szydzą z osądu uczonych i ich niewielkiej ilości; są oni zgubą rodzaju ludzkiego, a ich umysłowy światopogląd stoi w zgodzie z ich głupotą⁹¹.

Radykalne podporządkowanie myślenia regułom dialektycznej gry odbierało filozoficznym pytaniom ich autentyczność i zmieniało je w serię abstrakcyjnych łamigłówek. Mniej niebezpieczne, gdy kończyło się to jedynie rozpatrywaniem kwestii bezprzedmiotowych i mało znaczących, bardziej, gdy wkraczało na teren pytań siejących teologiczny zamęt. Pytano, „czy jest możliwe, by w obrębie Osób Bóg Ojciec nienawidził Boga Syna”, „czy [Bóg] Ojciec mógłby zrodzić wielu Synów”, „czy Bóg mógłby przyjąć formę Diabła lub osła”⁹². Nie potrzeba było Kanta, by spostrzec, że scholastyczna metafizyka zajmuje się sprawami przekraczającymi ludzkie zrozumienie. Jest wiele spraw, zauważał Erazm, które lepiej było pomijać, niż roztrząsać i o których lepiej było nie rozstrzygać niż rozstrzygać⁹³:

Tak jak wiele rzeczy jest proponowanych dzisiaj, które nie są ani aprobowane, ani odrzucane, lecz pozostawione są do soboru powszechnego, tak też dla wielu rzeczy dotyczących tajemnic boskiej natury, które są definiowane przez pewnych teologów, byłoby lepiej pozostawić je dla przyszłego wieku, kiedy będziemy widzieć Boga twarzą w twarz⁹⁴.

⁹⁰ *List Erazma do Marcina Dorpa*, s. 179–180. Por. również *ibidem*, s. 185, gdzie określa Erazm scholastycznych teologów „zuchwałymi” i „pozbawionymi skromności”.

⁹¹ Erazm z Rotterdamu, *Antibarbari*, CWE, t. 23, s. 64–65, ASD, t. I–1, s. 87.

⁹² Erazm z Rotterdamu, *Declaraciones...*, CWE, t. 82, s. 265, LB, t. IX, kol. 926f; *idem*, *Ep.* 203 do Johna Coleta z 1499 r. (CWE, t. 1, s. 203, OE, t. I, s. 247). Por. *idem*, *Apologia contra Latomi dialogum*, CWE, t. 83, s. 77, LB, t. IX, kol. 102b–c; *idem*, *De libero arbitrio*, LB IX, 1217a–c; *idem*, *Metoda teologii*, s. 470, LB, t. V, kol. 134a.

⁹³ *List Erazma do Marcina Dorpa*, s. 185.

⁹⁴ Erazm z Rotterdamu, *Declaraciones...*, CWE, t. 82, s. 267, LB, t. IX, kol. 927f.

W tego rodzaju kwestiach najlepszym rozwiązaniem jest, jak pisze Erazm w *Metodzie teologii*, akademicka *epoché*⁹⁵. Nie oznacza to jednak, że popada on tym samym w pirroński sceptycyzm czy relatywizm – jest od nich bowiem tak samo odległy, jak od racjonalizmu czy scholastycyzmu. Jego postawa, w równej mierze unika indyferentyzmu, co dogmatyzmu: pośrednia droga, najwłaściwsza dla sił umysłu i natury wydawanych przez człowieka opinii, to humanistyczna droga umiarkowania i prawdopodobieństwa⁹⁶. *Epoché* ta polega na tym, że nigdy nie przerywa się dialogu, ponadczasowej rozmowy z tradycją, lecz zawsze ogranicza się do łagodnej *probabilitas*, tak by podobnie jak przywoływany na początku niniejszej pracy Gadamer⁹⁷, nie zakończyć rozmowy ostatecznym zdaniem *assertio*.

Nasi bardziej nowocześni uczeni czynią to [tj. wierzą, że są w stanie rozstrzygnąć każdy problem – przyp. D. N.] nie zająkawszy się nawet na sylabę: nawet ci ze starożytnych, którzy byli językowymi ekspertami, nie odważyliby się tego przyobiecać. W swych dziełach oni nie tyle twierdzą (*assertio*), co badają i dyskutują. Przyznają, że nie są w stanie odnaleźć poszukiwanego rozwiązania. Ich wiedza o języku przynajmniej daje im korzyść w odczuwaniu zakłopotania i spostrzeganiu trudności danego fragmentu. Muszę powiedzieć, że znajduję odrobinę arogancji w samym tytule «teologa» – kogoś, kto wyjaśnia to, co boskie – gdy ci, który wyjawiali mądrość tego świata woleli być nazywani «filozofami» – poszukiwaczami mądrości raczej niż «mędrkami»⁹⁸.

Nieumiarkowanie w dążeniu do stwierdzenia wszystkiego, nawet najmniejszego szczegółu, z niepowątpiewalną dokładnością, doprowadza scholastykę do licznych sprzeczności w odpowiedziach dawanych przez jej poszczególnych przedstawicieli. Nie potrafi scholastyka nie tylko skierować człowieka do właściwego mu celu, ale także nie udaje jej się utrzymać wewnętrznej spójności stanowiącej płaszczyznę komunikacji. Erazm w *Metodzie teologii* przywołuje znaną nam z poprzedniego rozdziału⁹⁹ metaforę wznoszenia gmachu wiedzy i pokazuje, jak w wyniku opierania się na błędnie ocenionych jako niewzruszone fundamenty – „artykuły wiary” – czysto ludzkich opiniach, wznosi się „niebotyczne budowle, podobne do wież Babilonu”¹⁰⁰. Nie stanowią one jednak jednego, har-

⁹⁵ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, s. 470, LB, t. V, kol. 134a.

⁹⁶ Por. I. Bejczy, 2001, s. 76–77.

⁹⁷ Por. s. 33–34 niniejszej pracy.

⁹⁸ Erazm z Rotterdamu, *Apologia contra Latomi dialogum*, CWE, t. 83, s. 49, LB, t. IX, kol. 86d–e.

⁹⁹ Por. s. 96, 104 niniejszej pracy.

¹⁰⁰ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, przekład polski, s. 235–236, LB, t. V, kol. 90b–c.

monijnego ciągu umocnień, ale przeciwstawiają się sobie wzajemnie w zajadłych walkach i zaraźliwych kłótniach. Podobnie jak „kłótlivcami, którzy potrafią się zrec zaciekle o śnieg zeszlóroczny i w nadmiarze swarliwości zatracają prawdę”¹⁰¹ są sami scholastycy, tak też kłótlivóść ta, z uwagi na to, że kształtują nas autorzy z którymi stale obcujemy, przenoszona jest na tych, którzy oddają się lekturze ich dzieł: „Jeśli tkwimy ciągle w pisarzach czczych, nudnych, nieoryginalnych, zawiłych i skorych do kłótni, sami musimy w końcu stać się tacy, jak oni”¹⁰². Ta postępująca infekcja swarliwości, połączona z gorączką roztrząsania za pomocą argumentów najdrobniejszych nawet spraw wiary, nie tylko nie przynosi błogosławieństwa pewności, pogrążając człowieka w sceptycyzmie¹⁰³, ale także skutkuje coraz dalszymi podziałami i zupełnym zatraceniem jedności. Każdy dekret rodzi inny dekret, każde zagadnienie kolejne zagadnienia¹⁰⁴, pojawiają się one niczym głowy Hydry¹⁰⁵ i zmieniają w rozrastającą się w postępie geometrycznym nieskończoną machinerię¹⁰⁶. Wraz z tą „nadprodukcją” zapomnieniu ulegają dawne wzorce i całość wiedzy zaczyna ograniczać się do najnowszych autorytetów, których odpowiedzi traktuje się odtąd jak wyrocznie. Przestaje się wtedy zauważać, że odpowiedzi te, oznaczone wartością pewności, w wielu miejscach odstępują od ogólnej zgody¹⁰⁷. Tymczasem, jedynym sposobem, w obliczu rozbieżności opinii, na dojście do prawdy, jest jak przypomina Erazm, badanie zgodności różnych autorów¹⁰⁸. Oryginalność w dziedzinie niepotwierdzonych opinii, tego królestwaprawdopodobieństwa, jest oznaką raczej słabości niż siły i stanowią najczęściej pierwszą oznakę błędu. Więcej znajdziemy pomyłek w dziełach Piotra Lombarda niż w dziełach zniesławianego Orygenesusa i łatwiej popadniemy w herezję polegając na scholastyce, a nie od niej odstępując¹⁰⁹. Tymi krótkimi uwagami

¹⁰¹ Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, s. 102.

¹⁰² Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, przekład polski, s. 469, LB, t. V, kol. 133e (cyt. w przekładzie J. Domańskiego).

¹⁰³ „Mnie zaś wydaje się rzeczą nie tylko zbędną, ale i niebezpieczną takie gorączkowe roztrząsanie – za pomocą ludzkich sposobów argumentowania – rzeczy będących sprawą wiary. Bo przecież ten, kto tak troskliwie i tak pilnie gromadzi racje rozumowe dla zwalczenia lub obrony tego, co nam podano do wierzenia, a nie do roztrząsania, zdaje się żywić niejaki wątpliwóści. I rzeczywiście nieraz się zdarza, że jeśli ktoś docieka wszystkiego raczej pilnie niż zbożnie, napotyka racje zdolne wstrząsnąć i zachwiać jego mocną wiarą”, *ibidem*, s. 474, LB, t. V, kol. 134f–135a.

¹⁰⁴ Por. *List Erazma do Marcina Dorpa*, s. 185.

¹⁰⁵ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, s. 470, LB, t. V, kol. 134a.

¹⁰⁶ Por. *ibidem*, s. 197, LB, t. V, kol. 82b.

¹⁰⁷ Erazm z Rotterdamu, *Apologia contra Latomi dialogum*, CWE, t. 83, s. 49, LB, t. IX, kol. 86e.

¹⁰⁸ *Ibidem*, CWE, t. 83, s. 52, LB, t. IX, kol. 88c.

¹⁰⁹ *Ibidem*, CWE, t. 83, s. 67, 72, LB, t. IX, kol. 97b, 100a.

o relacji scholastyki względem herezji, demitologizuje Erazm scholastyczną narrację uprawomocniającą własną działalność jako budowanie doktrynalnej ostoji dla chrześcijańskiego posłannictwa. W innych miejscach, o czym szerzej powiem w ostatniej części tej pracy¹¹⁰, wskaże Erazm również na liczne powiązania między scholastycznym zapleczem ideowym, a rozkwitem herezji Reformacji i odnalazłszy tę zbieżność obu struktur myślenia użyje następnie podobnych argumentów w ich zwalczaniu.

W powszechnej opinii renesansowych humanistów okres późnego średniowiecza był okresem intelektualnej niewoli. Ludwik Vives pisał, że scholastyki przez „niemal pięćset lat” szkodzili ludzkim umysłom¹¹¹. Erazm podobnie obwinił scholastykę za moralną degenerację Zachodu i postępujący upadek chrześcijaństwa¹¹². Jedynym ratunkiem dla ginącego człowieczeństwa i filozofii Chrystusa był dla niego, z jednej strony, powrót do źródeł chrześcijańskiej pobożności i cnoty, z drugiej zaś, zastąpienie scholastycznego *curriculum* studiami humanistycznymi¹¹³. Dalsze trwanie owej „tyranii” scholastyków – jak pisze Erazm w liście do Marcina Dorpa – sprawi, że „w przyszłości świat będzie zmuszony odrzucić najlepszych autorów, a uważać za wyrocznie ich [tj. scholastyków – przyp. D. N.] najniebezpieczniejsze zawrodożenia”¹¹⁴. To niebezpieczeństwo wytepienia starożytnej literatury nie jest zagrożeniem przynoszącym niekorzystne skutki jedynie w sferze czysto estetycznej, lecz także, odcinając od żywego, zdolnego pobudzić do działania, słowa, oddziałuje negatywnie na dziedzinę etyki i pobożności. Rezultatem dalszego trwania tej scholastycznej tyranii byłby zatem upadek tak religii, jak i moralności: degeneracja języka i myślenia zawsze odbija się głośnie echem w głębinach ludzkiej duszy¹¹⁵.

Dochodzimy tutaj do niezmiernie istotnego wątku Erazmiańskiej postawy wobec scholastyki, wątku wyrosłego na gruncie rozpoznania scholastyki ducha. Erazm rozpoznał bowiem podstawowe właściwości scholastyki, jej przesadne poleganie na metodzie, jej oderwanie od wszystkiego, co dla ludzkiej duszy jest istotne, dostrzegł również jej oslepiającą pychę, skutkującą niezdolnością do wykrycia prawdy; widział ponadto „osiemdziesięcioletnich starców” oddających się czczym igraszkom dialektyki, ludzi, którzy zupełnie o sobie zapomnieli. Z drugiej zaś strony odkrył już i zasmakował w dobrodziejstwach studiów humanistycznych i bogactwach *bonae litterae*, widział jak bliskie są one człowiekowi i troskom jego duszy. Postawa Erazma względem scholastyki była zatem czymś więcej niż wstrętem czysto literackiego smaku, czy – jak to niekiedy

¹¹⁰ Por. s. 435 niniejszej pracy.

¹¹¹ L. Vives, *Against the Pseudodialecticians*, s. 95.

¹¹² Por. I. Bejczy, 2001, s. 96.

¹¹³ *Ibidem*, s. 102, 105.

¹¹⁴ *List Erazma do Marcina Dorpa*, s. 205.

¹¹⁵ Por. I. Bejczy, 2001, s. 64.

próbuje się przedstawiać – jedynie szczególnym przejawem trwającego od wieków sporu fakultetów. Bez cienia przesady możemy powtórzyć za Farge’em, że polemiki Erazma ze scholastykami, były prawdziwą „walką o dusze”¹¹⁶. To poczucie stałego zagrożenia, poczucie obecności kulturowego stanu wojennego, przenika całą [w zasadzie twórczość Erazma, dochodząc niekiedy do paranoicznej wręcz wizji wszechobecnego spisku:

Według mnie, o ile w ogóle mam oczy – pisze Erazm w 1519 roku do Piotra Mosellanusa – cała ta sprawa została rozmyślnie zorganizowana przez zaprzysiężoną konspirację, tak powszechny jest ten wybuch – jak gdyby na dany sygnał – przeciwko [klasycznym] językom i *bonae litterae*¹¹⁷.

We wcześniejszym dialogu *Antibarbari* precyzyjnie rozpisuje Erazm charakterystyki czyhających na tradycję humanistyczną wrogów: przeciwników wszelkich studiów, przeciwników jedynie studiów humanistycznych i obłudnych sprzymierzeńców humanizmu, którym zależy tak naprawdę nie na promowaniu jego idei, ale na promowaniu samych siebie:

Najpierw są ci, którzy chcą, by *Respublica litteraria* była zniszczona była do korzeni. Inni robią co mogą, by jakkolwiek nie niszcząc zupełnie jej siły, ograniczyć ją do wąskich ram. Wreszcie są ci, którzy chcą widzieć republikę zachowaną, lecz całkowicie zrujnowaną, stając się tyranami, znosząc prawa naszych ojców i wprowadzając obce zarządy i zwyczaje¹¹⁸.

Erazmowa zachęta do podjęcia humanistycznych studiów była próbą przeciwstawienia się tej trwającej od kilku stuleci scholastycznej kulturowej demencji, każącej, w imię heteronomicznych ideałów, zapomnieć o podwalinach człowieczeństwa i próbą odzyskania czystej wody źródeł (*ad fontes!*) antyku zarówno pogańskiego, jak i chrześcijańskiego¹¹⁹. Erazm, podobnie jak wielu innych renesansowych humanistów, jasno przeciwstawiał to, co „nowe” temu, co „stare”, widząc w scholastyce nie ostoję minionych wartości, ale raczej efekt niedawnego kulturowego zwrotu. „Nowość” nie była w okresie przednowożytnym traktowana jako wartość pozytywna i raczej bano się jej, niż o nią zabiegano. Przynosiła ona bowiem niebezpieczeństwo zmiany, była oznaką postawy rebelianckiej, a łaciński zwrot *cupidus rerum novarum* stanowił ówczasie – jak podaje Erika Rummel – idiom słowa „rewolucyjny”¹²⁰. Oskarżenia o nowinkarstwo sypały się zarówno

¹¹⁶ J. K. Farge, 1999, s. 44.

¹¹⁷ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 948 do Petrusa Mosellanusa z 22 kwietnia 1519, CWE, t. 6, s. 311, OE, t. III, s. 542.

¹¹⁸ Erazm z Rotterdamu, *Antibarbari*, CWE, t. 23, s. 42, ASD, t. I–1, s. 68.

¹¹⁹ Por. I. Bejczy, 2001, s. 39; E. Rummel, 1995a, s. 7.

¹²⁰ E. Rummel, 1995a, s. 15.

w kierunku humanistów, jak i scholastyków: w pierwszych widziano „miłośników innowacji” – samego Erazma mianem *novitatis amator* w werdykcie komisji zwołanej przez hiszpańskie zakony określono nie mniej niż pięć razy – w drugich „nowoczesnych teologów” pozbawionych jakichkolwiek odniesień do spraw ważnych i istotnych¹²¹. W XIV wieku Leonardo Bruni wyśmiewał scholastyków powołujących się na księgi Arystotelesa, które „tak dalece zostały zmienione, że jeśliby ktoś przyniósł je samemu Arystotelesowi, ten nie bardziej by je rozpoznał jako swoje niż ów Akteon zmieniony w jelenia, został rozpoznany przez swoje psy”¹²². Ponad sto lat później Erazm swe prace nad edycją Nowego Testamentu i dzieł św. Hieronima uzasadnia koniecznością naprawienia usterek powstałych w wyniku niewiedzy i nieuwagi minionych pokoleń¹²³. Humanizm Erazma był zatem postawą reakcyjną, a nie – jak częstokroć próbuje się przedstawić – rewolucyjną (we współczesnym sensie tego słowa), postawą mającą na celu przywrócenie pełnego człowieczeństwa przez wychowanie i nawiązanie żywego dialogu z tradycją. Humanizm ten swą wyższość powinien wykazywać nie tylko na polu rozumowych argumentów, ale i w moralnych postawach, a jego przedstawiciele – jak pisze Erazm w liście do Filipa Melanchtona – w sporach ze scholastykami powinni ujawniać nie tylko większą elokwencję, ale i bardziej cywilizowane zachowania¹²⁴.

4. Erazm a Gerson

Poza renesansowymi i starożytnymi humanistami, decydujący wpływ na Erazma w jego krytyce scholastyki wywarł Jean Gerson, mistrz, którego docenić musieli również jego uniwersyteccy oponenti. Z dziełami Gersona zaznajomił się Erazm stosunkowo wcześniej, bo jeszcze podczas swych paryskich studiów¹²⁵

¹²¹ D. Nowakowski, 2016, s. 38. Por. E. Rummel, 1995a, s. 98–99, 126.

¹²² „Fieri non potest, mihi crede Coluci, ut illi quicquam recte teneant, praesertim cum hi libri, quos Aristoteleis esse dicunt, tam magnam transformationem passi sunt, ut si quis eos ad Aristotelem ipsum deferat, non magis ille suos esse cognoscat, quam Atheonem illum, qui ex homine in cervum conversus est, canes suae cognoverunt”, L. Bruni, *Libellus de disputationum exercitationisque*, s. 25–26 (korzystam tutaj ze starszego wydania, bowiem do nowszego wydania *Dialogi* nie miałem dostępu). Erika Rummel (1995a, s. 44) przytacza tę opowieść błędnie, mówiąc o „przywołaniu Arystotelesa do życia”. Błąd ten odnotowuję tutaj, bo we wcześniejszym artykule (D. Nowakowski, 2016, s. 40) ślepo powieliłem go za autorką. Por. też słowa L. Bruniego, *O poprawnym przekładaniu*, s. 211.

¹²³ E. Rummel, 1995a, s. 103.

¹²⁴ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 947 do Filipa Melanchtona z 22 kwietnia 1519, CWE, t. 6, s. 309, OE, t. III, s. 540; *idem*, *Ep.* 948 do Petrusa Mosellanusa z 22 kwietnia 1519, CWE, t. 6, s. 312, OE, t. III, s. 542.

¹²⁵ C. J. DeVogel, 1969, s. 106.

i przez całe swe późniejsze życie cytował go z wyraźną sympatią. Jak pisze Bejczy, Erazm był mu bardziej nawet przychylny niż św. Tomaszowi¹²⁶. W *Declarationes*, gdy krytykuje Erazm nadmierną ilość kościelnych regulacji¹²⁷ czy też upadek uczoności i moralności na uniwersytetach, odnosi się do autorytetu Gersona bezpośrednio:

Czy jestem pierwszym, który skarży się na moralność teologów czy pogorszenie studiów? Czyż Jean Gerson, w drugiej części swego kazania *O czterech domach* nie skarżył się, tymi słowy, na zepsutą teologię: „Rozważając teologię, nie tę, która jest zredukowana do werbalnej i sofistycznej gadatliwości i swego rodzaju chimerycznej matematyki, lecz tę, która zbiera wiarę i porządkuje obyczaje”. [...] W pierwszej części swych wykładów o Marku, gdy potępia on przepych pewnych ludzi, którzy w publicznych dysputach bronią pewnych twierdzeń, które są prawdziwe wedle rygoru logiki, lecz fałszywe wedle tych, którzy uprawiają retorykę, czy politykę, daje [Gerson – przyp. D. N.] takie przykłady: „kościół, nadal będąc kościołem, może błędzić”, „Bóg i jakieś stworzenie są niczym”. Potem dodaje: „Z pewnością, ci, którzy wystawiając taką czystą logikę, filozofię, czy matematykę przed tego rodzaju ludźmi pełniącymi publiczne funkcje działają nieroztropnie, by nie powiedzieć – zuchwale”¹²⁸.

J. DeVogel uważa¹²⁹, że krytyka dialektycznej metody, jaką przedstawił Erazm w *Pochwale głupoty*, ma „dokładnie taką samą formę”, jak ta przedstawiona przez Gersona w *Contra vanam curiositatem*. Nawet jeśli stwierdzenie to wydaje się zbyt silne, nie można zaprzeczyć wyraźnym związkom między krytyką jednego i drugiego. Obaj za podstawową skazę scholastyki uznają przekraczanie wskazanych człowiekowi granic.

Gerson swe dzieło *Contra vanam curiositatem* rozpoczyna od przywołania dobrze znanego fragmentu Ewangelii Marka (1,15): „paenitemini et credite Evangelio”. Zdaniem Gersona przesłanie to dokładnie określa ramy, w których powinno być realizowane człowieczeństwo. Gdy zaś odwracamy się od tych słów i szukamy innej dla siebie roli, głowę podnosi, będąca początkiem wszelkiego grzechu, pycha¹³⁰. Jest ona przeciwieństwem źródła uczuć pobożnych i fundamentu prawdziwej nauki, tj. pokory¹³¹. Scholastyków, do których kieruje swe

¹²⁶ I. Bejczy, 2001, s. 94 i n.

¹²⁷ Erazm z Rotterdamu, *Declarationes...*, CWE, t. 82, s. 35, LB, t. IX, kol. 828f.

¹²⁸ *Ibidem*, CWE, t. 82, s. 247, LB, t. IX, 918f–919a.

¹²⁹ J. DeVogel, 1969, s. 106.

¹³⁰ J. Gerson, *Contra vanam curiositatem*, kol. 90. O pysze jako źródle grzechu, patrz: *idem*, *O teologii mistycznej*, s. 255.

¹³¹ J. Gerson, *O teologii mistycznej*, s. 40, 255. Warto porównać to z nauką Erazma, który głosił, że wewnętrzna harmonia, pogodzenie – czyli *concordia*, ma swe źródła w jednoczącej sile bojaźni Bożej (por. s. 274).

słowa, oskarża Gerson właśnie o to, że pozwolili pysze, by kierowała ich poczynaniami¹³². Córkami zaś grzechu pychy, są w ich przypadku te dwie: ciekawskość (*curiositas*) i pojedynczość (*singularitas*)¹³³. Ciekawość pragnie „wiedzieć co innego niż należy”, pojedynczość natomiast, którą można tu rozumieć jako zbliżoną do dzisiejszej „specjalizacji” i „chęci wybicia się w jednej dziedzinie”, wyróżnia pewne obszary poznania w taki sposób, że zapomina o innych¹³⁴. Obie skutkują utratą wszelkiego pożytku z uczoneści: pierwsza kieruje studia ku zagadnieniom mniej użytecznym, nieosiągalnym i występny, druga – ku doktrynom obcym i zuchwałym¹³⁵.

Arogancka ciekawość i pojedynczość z łatwością wywołuje w każdej nauce podział i w konsekwencji jej zniszczenie. Figurę tego rozważania przynosi nam budowa owej wieży Babel, którą zamącił i zburzył podział języków; tak jak, przeciwnie, jedność języków utwierdza budowlę Kościoła¹³⁶.

Gerson, podobnie jak później Erazm, wskazywał na życiową użyteczność wszelkiej prawdziwej nauki¹³⁷ i potępiał nie tyle uczoneść samą, co płynącą z niej arogancję¹³⁸. To śmierć prowadząca do ostatecznego rozstrzygnięcia o wartości ludzkiego życia czyni zajmowanie się tymi wszystkimi bezużytecznymi „kwestijkami” zupełnie zbędnym¹³⁹.

W innym swoim dziele, *O teologii mistycznej*, dokonuje Gerson podziału na teologię mistyczną i spekulatywną, odpowiadającego w dużej mierze naszemu wcześniejszemu odróżnieniu teologii monastycznej od teologii scholastycznej¹⁴⁰. Teologia mistyczna, idąc drogą afektywną, opiera się na „doświadczeniach odbywanych w głębi serc przez ludzi pobożnych” i jako wiedza pochodząca

¹³² J. Gerson, *Contra vanam curiositatem*, kol. 90. W innym miejscu za źródło błędów scholastyków uznaje Gerson ignorancję (por. E. Rummel, 1997, s. 37).

¹³³ J. Gerson, *Contra vanam curiositatem*, kol. 90–91. Por. *ibidem*, kol. 97: „Superbiae vero duas esse filias scholasticis adversas pridae docuimus removendas; curiositatem scilicet & singularitatem ab hac sacra Theologiae Facultate & studentibus in ea: attamen non pigebit vos si ad ea quae agenda cognoscitis agitisque, Deo propitio, vos rursus excitemini”.

¹³⁴ *Ibidem*, kol. 91.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ *Ibidem*, kol. 105.

¹³⁷ „Discamus non tam disputare quam vivere, memores finis nostril”, *ibidem*, kol. 104.

¹³⁸ J. Gerson, *The Mountain of Contemplation*, s. 104.

¹³⁹ J. Gerson, *Contra vanam curiositatem*, kol. 104.

¹⁴⁰ Sam Gerson (*O teologii mistycznej*, s. 135) zresztą utożsamia teologię spekulatywną z teologią scholastyczną.

z doświadczenia może być, jego zdaniem, nazywana filozofią¹⁴¹. Teologia spekulatywna, idąc drogą rozumową, opiera się na działaniach i świadectwach zewnętrznych¹⁴². W *Contra vanam curiositatem* czyni Gerson pokutę warunkiem wstępnym drogi afektywnej i pyta, czy droga ta daje większe poznanie Boga, niż dociekanie intelektualne¹⁴³; w traktacie *O teologii mistycznej* daje odpowiedź afirmatywną. Problemem scholastyki było, zdaniem Gersona, to, że zajęła się ona teologią spekulatywną zapominając o drodze mistycznego oczyszczenia: „Przyczyną, dla której wielu z tak zwanych formalizujących popada w zmyślenia wywołujące kpinę, a wręcz w szaleństwo, jest to, że tylko za pomocą wyobraźni i rozumu szukają oni tego, co należy znajdować, oczyszczając inteligencję”¹⁴⁴.

Brak odpowiedniej pokory i odrzucenie pokuty doprowadziło scholastyków do zarozumiałej pychy gardzącej doświadczeniem innych. Owi najgorsi przewodnicy – własny punkt widzenia, indywidualizm i niechęć wobec moralnego autorytetu – stanęli na przeszkodzie osiągnięcia szczytów kontemplacji¹⁴⁵. W teologii zwyciężyła niebezpieczna ciekawość¹⁴⁶. Teologia spekulatywna, odewana od mistycznej, nie przyniosła ani doskonałego poznania, ani uspokojenia, ani też pokrzepienia, lecz pozostawiła po sobie dotkliwą pustkę:

Jeśli się nie mylę, wyszło to na jaw w przypadku największych filozofów, którzy po wszystkich swoich dociekaniach odczuli obrzydzenie, a nie pokrzepienie, i stwierdzili, że to jedno wiedzą, że nic nie wiedzą. Zważcie, proszę, jaka to marna pociecha – po takim czasie i po tylu wysiłkach nie odkryć w głębi duszy nic z wyjątkiem całkowitej pustki!¹⁴⁷

Ile z tych refleksji Gersona znalazło miejsce w myśleniu Erazma nie tylko o scholastyce, ale i później, o Lutrze, wciąż – o ile się orientuję – nie zostało wystarczająco zbadane, choć przypuszczać można, że wyrażony w prostej, oszczędnej łacinie duchowy nastrój szlacheckiego monastycyzmu dawnej, nieskażonej teologii, przynosił niekiedy Erazmowi pokrzepienie i pocieszenie w jego polemikach z doktorem z Wittenbergi. *Doctor consolatorius*, którego cztery tomy figurują pod numerem 169 spisu Erazmowej biblioteki, był autorem, do którego wnikliwego studiowania zachęcił ponownie Erazma w 1526 roku polemizujący z nim Noel Beda¹⁴⁸. Z Gersonem dzielił Erazm przekonanie dotyczące wagi

¹⁴¹ J. Gerson, *O teologii mistycznej*, s. 45, 49.

¹⁴² Por. *ibidem*, s. 45.

¹⁴³ J. Gerson, *Contra vanam curiositatem*, kol. 106.

¹⁴⁴ J. Gerson, *O teologii mistycznej*, s. 119.

¹⁴⁵ J. Gerson, *Early letters*, s. 229; *idem*, *The Mountain of Contemplation*, s. 111 i n.

¹⁴⁶ J. Gerson, *Contra vanam curiositatem*, kol. 103.

¹⁴⁷ J. Gerson, *O teologii mistycznej*, s. 149. Por. *ibidem*, s. 137, 147.

¹⁴⁸ Y. Mazour-Matusevich, 2006, s. 389.

różnic indywidualnych wśród ludzi i znaczenia charakterów i powołań¹⁴⁹. Ludzie nie tylko mają odmienne zapotrzebowania na ilość snu i obfitość posiłku, ale wykazują także odmienne uzdolnienia do kontemplacji¹⁵⁰. Wreszcie, krytyka jaką przeprowadził Gerson, wobec scholastycznego podejścia do tradycji, odnosi się z szacunkiem do tych samych wartości, które cenne będą również dla Erazma: autentycznego bogactwa tradycji i autorytetu popartego moralnym życiem i doświadczeniem.

I tak – pisze Gerson – czynią oni ekscerpty lub, bardziej właściwie, wydzieranki z wybitnych ksiąg i dowiedzionych wyrażen i zmierzają do zaciemnienia wielkich tomów. Przez brak troski w pisaniu i czytaniu oddają ich treść albo w sposób nadmierny albo martwy w ich sednie. Możesz dostrzec to u tych, którzy wykładają o *Sentencjach* [Piotra Lombarda], jak jest wstydem dla każdego z nich podążać śladem nawet wielkich teologów i w ten sposób ta różnorodność jałowości wzrasta niepomiarownie.

Jak dalece mądrzejsze byłoby używać raczej to, co zostało już dobrze odkryte, niż wynajdować to, czego się poszukuje. Dlaczego powinno się próbować wytwarzać tego rodzaju rzeczy, podważając to, co do tej pory zostało uczynione? [...]. Najbardziej pewna i godna zaufania tradycja pochodzi nie od tych, którzy oddają się argumentacyjnej dialektyce lub od tych, którzy żyją nikczemnym, plugawym i zatraconym życiem, lecz od najbardziej pobożnych i dobrze wyćwiczonych ludzi, którzy praktykują to, co głoszą. Przeto powinniśmy pamiętać powiedzenie człowieka, który widział, czytał i napisał wiele rzeczy (mówię o Janie Buridanie), który w przedmowie do znakomitego traktatu o etyce, szczerze wyznał, że nie oddaje się nowym rozumowaniom, niezależnie od tego, jak bardzo nie wydają się one oczywiste, gdyż często był przez nie zwodzony. To nigdy nie zdarza się w pismach starożytnych, zwłaszcza w kwestiach moralnych. Dlatego Arystoteles w szóstej księdze swojej *Etyki* mówi, że konieczne jest zważać na dowodzenia i stwierdzenia tych z doświadczeniem, którzy są starsi lub bardziej roztropni, nie mniej, niż na sam dowód¹⁵¹.

Jean Gerson, na którym kończymy część pierwszą niniejszej pracy, przypomina, w swej roli, Jana Chrzciciela północnego humanizmu. Wyrasta z dawniejszej teologii monastycznej, znakomicie porusza się w obrębie tradycji scholastycznej i broni niemal wszystkich tych wartości, które tak drogie staną się później Erazmowi.

¹⁴⁹ J. Gerson, *O teologii mistycznej*, s. 201; *idem*, *Early letters*, s. 239.

¹⁵⁰ Por. J. Gerson, *O teologii mistycznej*, s. 207 i n., 271; *idem*, *The Mountain of Contemplation*, s. 77.

¹⁵¹ J. Gerson, *Early letters*, s. 179.

CZĘŚĆ II

ROZDZIAŁ V

POJĘCIE HUMANIZMU

*Książki, jak zauważył niegdyś Jean Paul,
są tylko nieco grubszymi listami do przyjaciół.
Zdanie to w sposób pełny i elegancki ujmuje istotę i funkcję humanizmu:
jest on połączeniem za pośrednictwem pisma, które konstytuuje przyjaźń*
P. Sloterdijk, *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca*

1. Współczesne rozumienie pojęcia humanizmu

Termin „humanizm” już wielokrotnie pojawiał się w naszych rozważaniach, zarówno w swej substancywnej formie, jak i w różnorodnych przymiotnikowych derywatach. Wydawać by się mogło, że jego znaczenie jest bardzo jasne – każdy zapewne posiada jakąś jego prywatną definicję, która może wydawać mu się mało problematyczna. Tymczasem samo pojęcie humanizmu, wbrew potocznym przeświadczeniom, wcale nie jest takie oczywiste i wciąż sprawia problemy zarówno wtedy, gdy chcemy posłużyć się nim, jako określeniem pewnej postawy, jak i wówczas, gdy pragniemy zrozumieć sygnowane tym mianem koncepcje. Źródłem tego braku jednej wspólnej wykładni terminu „humanizm” jest zapewne łaciński przymiotnik od którego termin ten został utworzony: *humanus*. „Ludzkie”, czyli jakie? – mógłby ktoś słusznie zapytać, zwłaszcza gdy przypomni się słynną maksymę Terencjusza, zdającą się poszerzać to, co ludzkie, do całej sfery człowieczego doświadczenia¹. Powstałe na takim gruncie pojęcie humanizmu, jak pisze Giustiniani, „ma tak wiele odcieni, że zanalizowanie ich jest z trudem wykonalne”². Owo rozmycie zakresu znaczeniowego pojęcia humanizm doprowadziło do tego, że terminem tym określa się dzisiaj wszelkie zainteresowanie wartościami ludzkimi³, co oznacza, że obecnie niemal każdy mieni się być humanistą⁴.

¹ Por. A. Borowski, 2009, s. 105–106.

² V. R. Giustiniani, 1985, s. 167. Por. W. Carferro, 2011, s. 118; W. Granat, 1976, s. 39 i n.; P. O. Kristeller, 1962, s. 7–8.

³ P. O. Kristeller, 1985, s. 17–18.

⁴ Por. J.-P. Sartre, 2001, s. 178: „Wszyscy są dziś humanistami”.

Wincenty Granat mówi w związku z tym wręcz o „oszałamiającej karierze” pojęcia „humanizm” w XX wieku⁵.

Znakomitym unaocznieniem tej nowej mody będzie przywołanie zaskakującego powołania się na humanizm ze strony egzystencjalistów i marksistów. Przewartościowanie pojęć, jakiego dokonał w swym eseju *Egzystencjalizm jest humanizmem* z 1947 roku Jean-Paul Sartre, mogłoby rzeczywiście przyprawić zarówno Kierkegaarda, jak i dawnych humanistów, o mdłości. Polegało ono z jednej strony na odcięciu egzystencjalizmu od źródłowej sfery przekraczającej to, co ludzkie, transcendencji i zredukowanie go do nowego, zakamuflowanego, antropocentryzmu, a z drugiej na uznaniu, że humanizm polega na stałym przekraczaniu ludzkiej kondycji, odcinaniu się od wszelkiej przeszłości i stwarzaniu siebie w absolutnym tego słowa znaczeniu⁶. Z nie mniejszym pomieszaniem pojęć spotykamy się w piętnaście lat późniejszym szkicu Louisa Althussera, analizującym stosunek marksizmu do humanizmu. Gdy pominąć przedstawione w nim analizy etapów rozwoju filozoficznej postawy Marksa wobec humanizmu⁷, na plan pierwszy wysuwa się u Althussera specyficzne pojęcie humanizmu jako nie tyle drogi wychowania jednostki, co raczej idyllicznego stanu całej ludzkości, w którym następuje „rzeczywiste przyswojenie istoty ludzkiej przez człowieka”⁸. Humanizm przestaje więc być, wedle marksistowskiego myślenia, procesem, lecz staje się wysuniętym w odległą przyszłość świeckim rajem, do którego prowadzić ma komunistyczna rewolucja⁹. Próba wprowadzania humanistycznych ideałów już teraz, w oderwaniu od panujących obecnie warunków społeczno-ekonomicznych, rozpoznana została przez późnego Marksa i oceniona negatywnie jako „ideologia”¹⁰; można więc, na gruncie tego rozumienia, powiedzieć, że marksizm jest humanizmem *in spe*, ale nie *in re*. Co ciekawe, z marksistowskim twierdzeniem, że „humanizm z idei zdegradował się do ideologii”, możemy spotkać się również w rozprawie habilitacyjnej Habermasa¹¹, którego myślenie współkonstruuje rzeczywistość polityczną Europy¹².

⁵ W. Granat, 1976, s. 37.

⁶ J.-P. Sartre, 2001, s. 166. Stanowisko, że egzystencjalizm jest formą humanizmu, prezentuje również Sweeney (M. C. d’Arcy, 1973, s. 24). Odmienne ustosunkowanie się egzystencjalizmu francuskiego niż egzystencjalizmu niemieckiego, zarówno do humanizmu, jak i szerzej Oświecenia, każe osłabić twierdzenie R. Ingardena (*Spór o istnienie świata*, t. I, s. 68) o przemożnym wpływie na ów egzystencjalizm Heideggera, dopowiadając, że wpływ ten miał najczęściej charakter negatywny, wywołując kontestację i sprzeciw. Daje się pomyśleć *Byt i nicość* Sartre’a jako „kawiarnianą” próbę polemiki z *Bytem i czasem* Heideggera.

⁷ Por. L. Althusser, 1978, s. 345–351.

⁸ K. Marks; cyt. za: L. Althusser, 1978, s. 345.

⁹ L. Althusser, 1978, s. 363, 350.

¹⁰ *Ibidem*, s. 351–354.

¹¹ J. Habermas, 2007, s. 307 (cytuję z pamięci).

¹² Por. G. Raullet, 2013, s. 140.

Jeszcze bardziej absurdalne rozumienie humanizmu pojawia się w dziele współczesnej feministki Rosi Braidotti, która wszem i wobec, jako radykalne *novum*, obwieszcza filozofię posthumanistyczną, będącą – jak się okazuje po pobieżnej nawet lekturze – jedynie umiarkowaną formą, zgodnie z jej definicjami, antyhumanizmu¹³. „Humanizm”, referowany w książce o krzykliwym tytule *Po człowieku*, rzekomo opiera się na arbitralnym „historycznym konstrukcie” człowieka czy też „społecznej konwencji” oznaczanej mianem „natury ludzkiej”¹⁴. Konstruktor ten, dodajmy, utożsamiany jest tutaj, przede wszystkim, z podmiotem kartezjańskim¹⁵ (nie zważając na fakt, że Kartezjusz był programowym antyhumanistą) i jako naczelną jego właściwość uznaje się 1) metafizyczny antropocentryzm człowieka¹⁶; 2) uniwersalną racjonalność i 3) radykalne kategoryzowanie przez inność/tożsamość¹⁷. Dzięki tak daleko idącym przeinaczeniom w łatwy sposób identyfikuje autorka ów „humanizm” z projektem nowoczesności i deklaruje wobec niego swą wrogość¹⁸. Cytując inną feministkę – Luce Irigaray, Braidotti spostrzega, że „ideał Człowieka” humanizmu jest nie tyle człowiekiem w ogóle, co „mężczyzną [...], białym, pochodzenia europejskiego, przystojnym i sprawnym”¹⁹. W ten sposób pojęta *humanitas* okazuje się być, zdaniem autorki, narzędziem opresji, źródłem wszelkich zwyrodnień nowoczesnych totalitaryzmów i środkiem deprecjonowania wartości „innego”:

O tyle zatem, o ile różnica równa się niższości, nabiera dla wszystkich, którzy zostaną oznaczeni jako „inni”, konotacji tyleż esencjalistycznych, ile śmiertcionośnych. Owi upłciowieni, urasowani i znaturalizowani inni zostają zredukowani do mniej-niż-ludzkich ciał, którymi można w dowolny sposób rozporządzać. Wszyscy jesteście ludźmi, ale niektórzy spośród nas są bardziej śmiertelni (*sic!*)²⁰.

¹³ Por. R. Braidotti, 2014, s. 100–101.

¹⁴ *Ibidem*, s. 82.

¹⁵ *Ibidem*, s. 45. R. Rubini (2014, s. 5) tego rodzaju utożsamienie humanizmu z kartezjanizmem określa mianem „oksymoronicznej sprzeczności”.

¹⁶ R. Braidotti, 2014, s. 46.

¹⁷ *Ibidem*, s. 64–65. Dla każdego, kto choć odrobinę zrozumiał istotę humanistycznego projektu, od razu jasne będą kardynalne błędy popełnione przez autorkę. Po pierwsze, humaniści, co poświadczają ich spory ze scholastykami, sprzeciwiali się uniwersalistycznemu pojmowaniu racjonalności proceduralnej i wskazywali na idiolektyczny charakter ludzkiego języka. Po drugie, w humanizmie nie ma miejsca na binarny podział inność/tożsamość, gdyż „człowieczeństwo” jest swego rodzaju ideałem (typem idealnym), który człowiek może tylko mniej lub bardziej doskonale realizować przez naśladowanie i w nim uczestniczyć – dlatego też tym, z czym mamy tu do czynienia, jest nie kategoryzacja, a typologia. Autorka zresztą ewidentnie myli normatywny typ „człowieczeństwa” z gatunkową kategorią „człowieka” (*ibidem*, s. 53).

¹⁸ *Ibidem*, s. 62–63, 66.

¹⁹ *Ibidem*, s. 78.

²⁰ *Ibidem*, s. 65.

Tak oto dochodzi triumfalnie Braidotti do uznania wyższości projektu posthumanistycznego i zapowiada nadejście nowej humanistyki, której głównym podmiotem nie będzie już dłużej człowiek.

Czemu zawdzięczał humanizm ową zawrotną i jednocześnie fałszywą (by nie rzec absurdalną) karierę w XX wieku? By udzielić odpowiedzi na to pytanie musimy uświadomić sobie dwie rzeczy. Po pierwsze – rozpaczliwe poszukiwania sensu i usprawiedliwienia człowieczeństwa, jakie pojawiły się po wyniszczających zdarzeniach I i II wojny światowej. I, po drugie – przemiany zachodzące w obrębie samego pojęcia, które straciwszy całą swą głęboką treść, stało się krzykliwym szyldem dla oświeceniowej ideologii nowoczesności. Na nich obu swój cień położyła wielka, niepokojąca wielkością, postać Heideggera.

Znaczącym wydarzeniem dla dwudziestowiecznych dyskusji wokół pojęcia humanizmu była, często przywoływana w tym kontekście²¹, dysputa między Cassirerem i Heideggerem w Davos (1929). Dysputa ta była istotna o tyle, że w wielkim neokantyście Cassirerze, autorze słynnych prac zarówno z dziedziny szeroko rozumianej kultury, jak i renesansowej myśli²², widziano orędownika humanistycznych idei, a w Heideggerze, który dał się już poznać jako autor przełomowego dzieła *Bycie i czas* (1926), myśliciela radykalnego, wyzwalającego się z nieautentycznych kategorii europejskiej metafizyki – antyhumanistę. Efektem tej dysputy było utrwalenie, na długie lata, pojęcia humanizmu jako ściśle określonego metafizycznego poglądu, w którym naczelnym zadaniem człowieka, rozumianego jako istota racjonalna, jest poszerzanie przedmiotowej wiedzy i zdobywanie wolności przez formalne odnoszenie się do nieskończoności²³.

²¹ Np. B. Kaszowska-Wandor, 2009, s. 457–464.

²² Należy pamiętać, że dzieło Cassirera *Individuum und Kosmos* ukazało się jeszcze w 1927 roku. W 1929 roku wydał Cassirer trzeci i ostatni tom (jeśli nie liczyć, złożonego z pomniejszych szkiców, uzupełnienia *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*) swej *Filozofii form symbolicznych*.

²³ Tak przedstawiają się utożsamiane później z humanizmem poglądy Cassirera. Por. E. Cassirer, 2011, s. 55–58; P. Parszutowicz, 2011, s. 11 (humanistyka jako poszerzanie wiedzy), E. Cassirer, 2011, s. 55 i n.; H. Buczyńska, 1963, s. 9, 39 (kultura rozpatrywana jedynie jako element sfery poznawczej), E. Cassirer, M. Heidegger, 1994, s. 19 (formalne odnoszenie się człowieka do nieskończoności u Cassirera = transcendentalizm). Podkreślając istotową racjonalność człowieka w koncepcji Cassirera, reinterpretuję tutaj deklaratywne stwierdzenia samego filozofa sugerującego, że w swej wizji człowieka jako *animal symbolicum* przekracza ograniczoność prostego racjonalizmu i odnoszą się do jego transcendentalizmu, który zakłada jednak obecność logiki kultury, jako zbioru warunków możliwości myślenia, a tym samym interpretuje symbolizm jako przekonanie o istnieniu różnorodnych apriorycznych struktur doświadczenia (por. H. Buczyńska, 1963, s. 10–14, 25, 31). Dlatego można uznać, że w zasadzie nie ma większej różnicy między koncepcją człowieka jako *animal rationale* i koncepcją człowieka jako *animal symbolicum* (por. E. Cassirer, 1971, s. 69–70; H. Buczyńska, 1963, s. 49).

Sprzeciwiający się projektowi Oświecenia i przestrzegający przed nowoczesnością Heidegger, okazywał się być czołowym antyhumanistą.

Przekonanie to potwierdził dodatkowo Heidegger w 1947 roku, gdy odcinając się od egzystencjalizmu Sartre'owskiego, opowiedział się w *Liście o humanizmie* przeciwko idei humanizmu jako określonej metafizyki. Przypieczętowane zostało w ten sposób utożsamienie humanizmu z filozofią radykalnej wolności człowieka, filozofią emancypującą go i prowadzącą do większej racjonalności działania. Myśl zaś sprzeciwiająca się projektowi nowoczesności, na długie lata obciążona została cieniem uwikłanego w mroki nazizmu Heideggera. Odtąd, w powszechnej świadomości, przez myślenie humanistyczne rozumiano po prostu myślenie przeciwko Heideggerowi.

2. Pojęcie renesansowego humanizmu i humanizm właściwy

Terminu „humanism” (*humanismus*) jako pierwszy użył niemiecki pedagog Friedrich I. Niethammer w tytule swej książki z 1808 roku – *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit dargestellt*, rozumiejąc przezeń ideał kształcenia człowieka w oparciu o antyczną kulturę Grecji i Rzymu. „Humanizm” jako określenie dokonań włoskich humanistów XV wieku pojawiło się dopiero ponad trzydzieści lat później w rozprawie K. Hageny z 1841 roku, jednakże to Georg Voigt był tym, który ostatecznie usankcjonował to znaczenie swą – bardziej nawet uczoną niż późniejsza rozprawa Burckhardta – książką *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums, oder das erste Jahrhundert des Humanismus* (1859)²⁴. Owo odnowienie zainteresowania Renesansem włoskim zbiegło się z usiłowaniami Włochów zjednoczenia państw Półwyspu Apenińskiego, którzy dostrzegli w humanizmie ideał umożliwiający im zbudowanie czy też odbudowanie zapomnianej filozofii narodowej. Stąd też najważniejszymi autorami, piszącymi w drugiej połowie XIX i początku XX wieku o humanizmie renesansowym, byli właśnie autorzy Włoscy – Francesco Fiorentino, Benedetto Croce, Giovanni Gentile i Giuseppe Saitta. Co istotne, wszyscy ci autorzy pisali pod mniejszym lub większym wpływem idealistycznej myśli Hegla. Pod wpływem Hegla pisał również ścierający się w 1929 roku z Heideggerem Cassirer.

Włochy utrzymały swoją wiodącą pozycję w badaniach nad Renesansem także w przededniu II wojny światowej. W 1937 roku ukazuje się we Włoszech artykuł Eugenio Garina o Giovannim Picu della Mirandoli i *Supplementum Ficinianum* Paula Oskara Kristellera, który jako Żyd zmuszony był opuścić w 1933 roku

²⁴ Por. W. Granat, 1976, s. 37; P. O. Kristeller, 1985, s. 18–19; V. R. Giustiniani, 1985, s. 172–173.

nazistowskie Niemcy, znajdując schronienie właśnie w słonecznej Italii²⁵. Obaj ci uczeni, których studia nad Renesansem na długie lata wyznaczyły ścieżki dla późniejszych badaczy, działali z bardzo podobnych pobudek. Zarówno skrupulatne dociekania Kristellera nad historycznym humanizmem, jak i pełne rozmachu, pisane w duchu filozofii narodowej ustalenia Garina²⁶, miały na uwadze ten sam cel, jakim było danie odporu wyłaniającym się tu i ówdzie różnym nowym „humanizmom”²⁷. „Zupełnym błędem jest – pisał Kristeller w eseju *Humanism* – mieszanie tego nieuczonego humanizmu dwudziestego wieku z uczonym humanizmem wieku piętnastego”²⁸.

Garin, jako spadkobierca intelektualny zamordowanego w 1944 roku Gentilego, który powierzył mu w 1941 roku napisanie historii włoskiej filozofii narodowej i jako, w jakiejś mierze, kontynuator historycyzującej myśli Crocego, pozostawał – przynajmniej w swym wczesnym okresie (1938–1947) – pod wyraźnym wpływem Hegła, którym inspirację łączył z uznaniem dla Droysena i Diltheya²⁹. Perspektywę zaś Kristellera, który przez długi czas podziwiany był za rzekomą neutralność filozoficzną, jak ujawniły niedawne badania Rubiniego (przygotowującego obecnie krytyczne wydanie korespondencji Kristellera z Garinem), wyznaczał neokantyzm jego nauczyciela z Heidelbergu – Heinricha Rickerta³⁰. Różnice pomiędzy Garinem i Kristellerem były tak wielkie, że nie potrafili oni znaleźć wspólnego języka:

Kristeller i Garin – pisze Rubini – ucieleśniali dwie możliwości dostępne w owym czasie. Jeśli niemiecki uczyony, przez swe własne przystanie, pesymistycznie odnalazł spokój w przyłgnięciu do wieczystych wartości akademicko czy też profesjonalnie zapośredniczonej *perennis philosophia* (od Platona do Kanta), Włoch optymistycznie (lub w pełen nadziei sposób) cieszył się zdolnościami człowieka do reagowania (*react*) i odtwarzania wszelkich dostępnych środków w świecie, który on zamieszkuje. Pomimo formalnej kurtuazji, ich korespondencja ujawnia głęboką niezdolność do komunikacji³¹.

Garin jeszcze w latach 40. bronił filozoficznego znaczenia humanizmu³². Podkreślał w tym okresie radykalną różnicę między Renesansem a średniowieczem, którą była według niego odmienność relacji filozofii do religii. Średnio-

²⁵ R. Rubini (2014, s. 321) jednoznacznie stwierdza, że kariera Kristellera jako uczonego zajmującego się Renesansem, zaczęła się dopiero we Włoszech.

²⁶ Por. R. Rubini, 2011, s. 213.

²⁷ *Ibidem*, s. 210.

²⁸ P. O. Kristeller, 1978, s. 588.

²⁹ R. Rubini, 2011, s. 215. Por. też M. Ciliberto, 2011, s. 117.

³⁰ R. Rubini, 2011, s. 211; *idem*, 2014, s. 338–345.

³¹ R. Rubini, 2011, s. 219–220.

³² *Ibidem*, s. 218.

wieczę stawiało wyraźną cezurę między sferą wiary i sferą rozumu, podczas gdy Renesans, zwłaszcza w swej platonizującej części, utożsamiał *docta religio* z *pia philosophia*³³. Owo *novum*, które łączyło się z uobecnianą w myśli Pica absolutną wolnością człowieka do tworzenia siebie, skutkowało, zdaniem Garina, otwarciem na nowożytność, czyniąc z humanistów „zwiastunów oświeceniowego *philosophe*”. Kristeller od samego początku deprecjonował filozoficzne znaczenie humanizmu, głosząc, że retoryka powinna być bezwzględnie podporządkowana filozofii, to jest formie pewnej wiedzy, gdy tylko wiedza taka jest osiągalna³⁴. Odmawiał Kristeller autonomicznego znaczenia filozoficznego opartemu na retoryce humanizmowi, głosząc, że humanizm był, co najwyżej, „programem kulturowym i edukacyjnym”, którego centrum stanowiła nie filozofia i kultura klasyczna, ale literatura³⁵. Na gruncie włoskim zaangażował się Kristeller w walkę z idealistyczną historiografią Saitty i filozoficznym znaczeniem *wszelkich* humanizmów³⁶, stając się „prawdziwym spadkobiercą włoskiej gałęzi antyhumanizmu”³⁷. James Hankins, w swym eseju z 2003 roku, dzieli interpretatorów renesansowego humanizmu na dwie zasadnicze grupy:

tych, którzy pragną podkreślić genetyczne *związki* pomiędzy literackim i moralnym ruchem Renesansu (*literary and moral reform movement of the Renaissance*), a filozoficznym humanizmem nowożytnych oraz, z drugiej strony, tych, którzy pragną podkreślić *nieciągłości* pomiędzy tymi dwoma humanizmami³⁸.

Pierwszą grupę określił Hankins mianem „dokerów” (*lumpers*), drugą – „rozłupywaczy” (*splitters*). Garin uznany został przez niego za bardzo wyraźny okaz „dokerów”, Kristeller zaś przypisany został do „rozłupywaczy”. W tle tych dwóch gigantów wylania się trzecia jeszcze (nieco zapomniana) postać Ernesta Grassiego, któremu Hankins przyznał znaczącą rolę w przekształceniu tego dwubiegowego paradygmatu. Grassi, inaczej niż większość badaczy renesansowej myśli za „pręt mierniczy do szacowania włoskich humanistów” uznał bowiem nie Kanta czy Hegła, ale Heideggera. Jego zdaniem retoryka i poetyka renesansowych autorów nie tylko nie prowadziła do Oświecenia i racjonalistycznej metafizyki, ale raczej antycypowała Heideggerowską krytykę tej tradycji³⁹. Hermeneutyka Heideggera była, zdaniem Grassiego, bardzo bliska renesansowemu humanizmowi⁴⁰.

³³ *Ibidem*, s. 217–218.

³⁴ R. Rubini, 2014, s. 362.

³⁵ P. O. Kristeller, 1985, s. 19.

³⁶ R. Rubini, 2011, s. 213.

³⁷ *Ibidem*, s. 297.

³⁸ J. Hankins, 2003, s. 576.

³⁹ *Ibidem*, s. 610; R. Rubini, 2014, s. 303–304. Por. *ibidem*, s. 210.

⁴⁰ R. Rubini, 2014, s. 179.

W swej książce *Heidegger i kwestia renesansowego humanizmu* przypisuje Grassi Heideggerowi niezrozumienie samego humanizmu, czym tłumaczy jego wystąpienia w Davos i słynny *Brief*, wskazując jednocześnie, że rozpoznanie roli humanizmu zależy w dużej mierze od tego, w jaki sposób odczytujemy Platona⁴¹. Grassi podkreśla również, że prawdziwą filozoficzną nowością Renesansu była tradycja, która poprzez dostrzeżenia znaczenia poetyki i metaforycznego języka, otworzyła egzystencjalny dostęp do Bycia⁴². Renesansowy platonizm, tak opiewany zarówno przez Kristellera, jak i Garina, nie potrafił dostrzec pełni wartości tego nowego podejścia, nadal poszukując racjonalnej definicji bytu, pewności zakorzenienia w abstrakcjach i tego, co uniwersalne i niehistoryczne. U kresu swej kariery w bezpośredniej konfrontacji z Kristellerem, Grassi wprost definiował swe źródła jako

„nie-platońską” tradycję humanizmu, to jest humanizm, który rozwija się w humanistycznej dialektyce Nizoliusa i idzie nieprzerwanie naprzód do Vica i dalej niż jako tradycję spełnioną w platonizmie późnego Quattrocenta. Ten rodzaj humanizmu – rodzaj, którego początków we wczesnym etapie swej kariery poszukiwał Grassi w dziełach Bruniego, Bruna i Vico, a w latach 80. XX wieku u Coluccio Salutati, Cristoforo Landino, Giovanniego Pontano i innych – ucieleśniał negowaną „inwersję schematów tradycyjnej metafizyki”, którą Kristeller, czerpiący z neokantowskiej tradycji, identyfikującej w pewnych obszarach Platona z Kantem i w ogóle z idealizmem, z konieczności musiał lekceważyć⁴³.

Obok Grassiego i Kristellera, wśród bezpośrednich uczniów Heideggera w Heidelbergu żywo zainteresowanych sprawą humanizmu, nie sposób nie wymienić innego myśliciela, który towarzyszy naszym rozważaniom już od pierwszego rozdziału. Mowa tu o Gadamerze, który od samego początku próbował, wbrew uprzedzeniom skłaniającego się ku arystotelizmowi Heideggera, bronić etycznej dialektyki Platona (habilitacja: *Platos dialektische ethik*, 1929)⁴⁴. Grassi w tym samym czasie i w podobnym duchu napisał habilitację *Il problema della metafisica platonica* (1932)⁴⁵. Również Kristeller swoje studia nad Ficinem podjął pod kierunkiem Heideggera⁴⁶, godząc się jednak, inaczej niż Gadamer czy Grassi, na jego racjonalistyczną interpretację Platona. Dzisiaj, gdy – jak wskazuje

⁴¹ *Ibidem*, s. 361.

⁴² Por. R. Rubini, 2009, s. 264.

⁴³ R. Rubini, 2014, s. 360–361. Dwa ostatnie zdania cytowanego fragmentu, w zmienionej formie zamieszczone były we wcześniejszym artykule Rubiniego z 2009 roku (s. 270).

⁴⁴ R. Rubini, 2009, s. 244.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 253.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 271.

Christopher S. Celenza – zaczynamy powoli zdawać sobie sprawę, że pogląd Kristellera na Renesans nie był wcale tak wolny od uprzedzeń, jak to wcześniej sądzono, lecz wyraźnie ukształtowany został przez „wykorzeniony niemiecki idealizm”⁴⁷, proponowane przez Grassiego i Gadamera alternatywne odczytanie humanizmu, już nie tylko jako *altera philosophia*, ale wręcz jako autonomicznej *philosophia perennis*, ponownie budzi oddźwięk w umysłach badaczy, wskazując na drogę humanizmu, jako na zapomniany trop między prowadzącą do jawności racjonalistyczną drogą nowoczesności, a nihilizmem postmodernizmu. Celowo mówię tutaj o „zapomnianym” tropie, gdyż stanowi on ponowienie siedemnastowiecznego zwrotu, jaki wykonał w XVIII wieku, przeciwko filozofii Descartes’a, Locke’a i Bayle’a, Giambattista Vico. Współczesny renesans humanizmu jako szczególnej tradycji filozoficznej dokonuje się właśnie pod przewodnictwem autora *Nauki nowej*, do którego, jako jednego z jej najwyższych autorytetów, w równej mierze odwołuje się Grassi, co Gadamer. Donald P. Verene uznaje Gadamera, że jedyne, poza Cassirerem, z czołowych myślicieli niemieckich, który włączył myśl Vica w podstawy własnej filozofii⁴⁸. W ten sposób współczesne odwołania do myśli Vica (Ernesto Grassi, Hans-Georg Gadamer, Mark Lilla), jak można się spodziewać, zwiastować będą rozczarowanie nowoczesnością i jej krytykę, prowadzące jednak nie do nihilistycznego postmodernizmu, ale ku tej, wzmiankowanej wyżej, trzeciej drodze. Vico bowiem, jak słusznie zauważył Gadamer, daje nam dostęp do tradycji humanizmu, która dla uczonych XIX wieku nie była już dostępna:

Historia jest właśnie źródłem prawdy całkowicie odmiennym niż rozum teoretyczny. Już Cycero to dostrzegł, gdy nazywał ją *vita memoriae* [życie pamięci]. Jej racja bytu płynie stąd, że ludzkimi namiętnościami nie mogą kierować ogólne przepisy rozumu. Potrzebne są raczej do tego przekonujące przykłady, których dostarczają tylko dzieje. Dlatego przynosząc takie przykłady *historia* Bacon nazywa wręcz inną drogą filozofowania (*alia ratio philosophandi*).

Powrót Vica do rzymskiego pojęcia *sensus communis* i obrona humanistycznej retoryki przed nowożytną nauką, są dla nas szczególnie istotne, natrafiamy tu bowiem na moment poznania humanistycznego, który autorefleksji dziewiętnastowiecznych nauk nie był już dostępny. Vico żył wśród nieprzerwanej tradycji kultury retoryczno-humanistycznej i potrzebował tylko przywrócić obowiązujące jej nieprzedawnione prawa. I wreszcie – wiadomo było od dawna, że możliwości racjonalnego dowodu i nauczania nie wyczerpują w pełni sfery poznania⁴⁹.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 272.

⁴⁸ R. Rubini, 2014, s. 178.

⁴⁹ H.-G. Gadamer, 2007, s. 53–54.

Vica, który był epigonem gasnącej tradycji humanizmu, nazwał Karl-Otto Apel „sową Minerwy włoskiej kultury Renesansu”⁵⁰. Żyjący zaś na dwieście lat przed nim Erazm, choć pomijany najczęściej w opracowaniach filozofii jako postać dla niej marginalna, przy bliższym wejrzeniu okazuje się być postacią centralną dla owej, dającej nadzieję, *tertia via*.

3. Erazm a humanizm

Już same wcześniejsze rozważania nad złożonością pojęcia i zjawiska humanizmu zdolne są unaocznic ogrom problemów, jakie stają na drodze, gdy tylko pragnie się wydobyć te właściwości czyjejs postawy, które moglibyśmy określić mianem humanistycznych. Co więcej, w filozofii Erazma sam termin „humanizm” ani się nie pojawia, ani też nie pojawia się jakieś jedno odpowiadające mu pojęcie. Gdy dołączymy do tego rozpowszechnioną wśród badaczy opinię, że Erazm był „najbardziej niesystematycznym z filozofów” w ogóle⁵¹, zadanie to staje się nieomal niewykonalne. Praca, której podejmę się w kolejnych rozdziałach, będzie zatem jak poruszanie się po nieoznakowanej ścieżce, gdzie wiele rzeczy można przeoczyć, wieloma się zmylić, a niekiedy nawet, zupełnie stracić z oczu „szlak niemylnej drogi”.

Dodatkową trudnością jest chrześcijańska natura Erazmowego humanizmu, który to humanizm – w nieco sztuczny, choć niepozbawiony precedensów⁵², sposób – będę próbował oddzielić od jego nasycenia pierwiastkami wywodzącymi się z chrześcijańskiego objawienia i oba te składniki potraktować, w miarę możliwości, niezależnie.

Jedno jest jednak niepowątpiewalne i pewne: Erazm był humanistą – co po wielokroć przyznawali mu inni przedstawiciele ruchu⁵³, co różnymi słowami stwierdzał i on sam, i co wreszcie swój najżywszy wyraz uzyskało w chwalebny tytuł *Princeps Humanistarum*⁵⁴. Podobnie jak Petrarca, który wiecznie „ksiąg był niesyty”⁵⁵, pędził Erazm swe życie bardziej w księgach niż w świecie poza nimi;

⁵⁰ K.-O. Apel, 1975, s. 321.

⁵¹ W. K. Ferguson, 1954, s. 499.

⁵² Por. J. Domański, 1973, s. 58: „Jakkolwiek tedy nie jest rzeczą łatwą (o czym była już mowa) znaleźć u Erazma wypowiedzi o filozofii starożytnych, które nie kojarzyłyby się z refleksją nad chrystianizmem, musimy jednak w przybliżeniu bodaj wyodrębnić i takie, w których «pogańska» filozofia Greków rysuje się przynajmniej jako temat pierwszoplanowy”.

⁵³ Obszerny zbiór tego rodzaju określeń zebrał Jean Leclerc w pierwszym tomie swego wydania *Opera omnia* Erazma (LB, t. I, s. 15–24).

⁵⁴ Por. C. Bene, 1969, s. 9.

⁵⁵ Petrarca, *Wybór pism*, s. 285. Por. Petrarca, *Invectiva contra medicum*, s. 147; J. Parandowski, *Petrarka*, s. 64.

jak pisał R. H. Murray, „znał on książki” i „niczym Montesquieu w książkach studiował ludzi”⁵⁶. Zawsze czytał, zawsze pisał, zawsze myślał: dla niego pisać znaczyło żyć, a żyć – to samo, co pisać. I za Petrariką mógłby Erazm powtórzyć: *Scribendi enim mihi vivendique unus finis erat*⁵⁷.

Co do mnie – pisał w liście z 18 maja 1519 roku do Thomasa Wolseya – jakkolwiek uczoność nigdy nie była dla mnie osiągalna, zawsze była ona mą pierwszą miłością. Jej obrońcy mają me wsparcie i wszędzie są wspierani przez wysoko postawionych ludzi, za wyjątkiem kilku Midasów o oślich uszach, których ktoś pewnego dnia zapędzi pod pręgierz. A jednak moje wsparcie ma swoje granice: tym, co kocham, są jej dobre właściwości, a nie występki, które również mogą w niej być⁵⁸.

Nieznane są okoliczności, w jakich doszło do zetknięcia się młodego Erazma z literaturą humanistyczną⁵⁹. Wiemy tylko, że miało to miejsce bardzo wcześnie, bowiem już w liście do Cornelisa Gerarda dziewiętnastoletni zaledwie młodzieniec wspomina: „od lat chłopięcych kochałem literaturę i wciąż ją kocham, tak bardzo, że wydaje mi się być wartościowsza ona nad wszelkie skarby Arabii”⁶⁰. Jego młodzieńcze listy, jak już wspomniano⁶¹, ujawniają znajomość Owidiusza, Wergiliusza, Terencjusza, Juwenalisa, Horacego, Stobaeusa i Pliniusza Starszego. Huizinga, nie podając właściwego źródła, dorzuca ze starożytnych jeszcze Stacjusa, Marcjalisa, Klaudiana, Persiusa, Lukana, Tibullusa, Propercjusza, Cycerona i Kwintyliana⁶². Sam zresztą Erazm, w swej przedmowie do wydania *Colloquia* z 1519 roku, stwierdza także, że w młodości lepiej znał literaturę klasyczną, niż to ma miejsce obecnie⁶³. Młodzieńcze kontakty Erazma z humanizmem nie ograniczały się do samej tylko lektury. Erazm nie pojmował siebie jako izolowanej postaci, lecz miał świadomość przynależności do szerszego ruchu, który rozpoczął się w południowej Italii, by później przedrzczyć się na północ od Alp. Jeszcze w XV wieku związał się on z Gauginem, i dość wcześnie stał się aktywnym członkiem małej grupy ludzi, którzy za cel położyli sobie rozwój uczoności w Germanii, wzorem

⁵⁶ R. H. Murray, 1920, s. 93. Por. też W. Durant, 1957, s. 289.

⁵⁷ R. H. Murray, 1920, s. 2.

⁵⁸ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 967 do Thomasa Wolseya z 18 maja 1519, CWE, t. 6, s. 370, OE, t. III, s. 591.

⁵⁹ Por. A. Hyma, 1930, s. 37.

⁶⁰ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 23 do Cornelisa Gerarda z czerwca 1489(?), CWE, t. 1, s. 37, OE, t. I, s. 104.

⁶¹ Por. s. 65 niniejszej pracy.

⁶² J. Huizinga, 1965, s. 32. W podanym w przypisie 12 odniesieniu do LB, t. V, kol. 1321 brakuje wzmianek o cytowanych autorach.

⁶³ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 909, przedmowa do *Colloquia* z 1 stycznia 1519, CWE, t. 6, s. 219, OE, t. III, s. 466.

czyniąc Italię i obierając Rudolfa Agricolę, pierwszego północnego humanistę, za swój świetlany przykład⁶⁴.

Italia była dla północnych humanistów miejscem mitycznym, arkadią dobrego stylu i dobrej literatury. Erazm, pisząc w 1499 roku do przebywającego podówczas we Włoszech Roberta Fishera, przeprosza go za nieporadność własnego języka, która musi razić w porównaniu ze świetnością języka używanego w Italii⁶⁵. Italia była dla Erazma również miejscem upragnionym. Raz po raz pojawiają się w jego wczesnej korespondencji marzenia i plany związane z podróżą na Półwysep Apeniński⁶⁶. Wreszcie, w 1506 roku, marzenia stają się rzeczywistością⁶⁷. Najpierw, 5 września tego roku, uzyskuje w Turynie stopień doktora, z czego zresztą nie jest do końca dumny, skoro w żadnym z listów nie podaje nazwy tego miasta, pozostawiając domysły, że stało się to w bardziej renomowanej Bolonii, gdzie przebywał niedługo później⁶⁸. Dalej odwiedza na krótki czas Florencję, by z początkiem 1508 roku udać się do Wenecji, gdzie spędza około dziesięciu miesięcy, pracując w słynnej drukarni Aldo Manucjusza. Na krótko odwiedza również Padwę, Ferrarę, Sienę i Neapol, by zakończyć swą włoską podróż kilkumiesięcznym pobylem w Rzymie⁶⁹.

Badacze z początku XX wieku, jak wskazuje Kristeller⁷⁰, mieli tendencję do niedoceniań kulturowego długu, jaki zaciągnął Erazm u Włochów, na plan pierwszy wysuwając północne doświadczenia *devotio moderna*. Tymczasem to właśnie włoskie doświadczenia do tego stopnia rozbudziły wyobraźnię Erazma, że wracając latem 1509 roku przez Alpy, stworzył swe najświetniejsze, nawet jeśli nie najważniejsze, dzieło, *Moriae encomium*. W pisanych kilka lat później listach do kardynała Raffaele Riario i kardynała Domenico Grimani, ze smutną nostalgią wspominał wspaniałą rzymską atmosferę, żałując porzucenia Italii:

I teraz nie mogę nie być dręczony tęsknotą za miastem Rzym, gdy tylko przywołam na pamięć tę wolność, szlachetne umiejscowienie, światło, portyki, biblioteki, cudowne rozmowy z wybitnymi uczonymi [...]. [Będąc w Rzymie] czułem, że moje

⁶⁴ I. Bejczy, 2001, s. 105. Por. s. 129 niniejszej pracy.

⁶⁵ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 118 do Roberta Fishera z 5 grudnia 1499, CWE, t. 1, s. 235, OE, t. I, s. 273.

⁶⁶ Por. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 95 do Jacoba Batta z 2 maja 1499, CWE, t. 1, s. 187, OE, t. I, s. 234; *idem*, *Ep.* 145 do Anny van Borssele z 27 stycznia 1501, CWE, t. 2, s. 16, OE, t. I, s. 344; *idem*, *Ep.* 157 do Jacoba Voogd z 17 lipca 1501, CWE, t. 2, s. 41, OE, t. I, s. 364; *idem*, *Ep.* 159 do Jacoba Voogd z 18 lipca 1501, CWE, t. 2, s. 45, OE, t. I, s. 368.

⁶⁷ J. Huizinga, 1965, s. 93.

⁶⁸ Por. uwagi komentatora w CWE, t. 2, s. 123.

⁶⁹ Por. P. O. Kristeller, 1970, s. 2. O podróży Erazma do Italii, patrz: J. D. Tracy, 1972, s. 115 i n.

⁷⁰ P. O. Kristeller, 1970, s. 1.

uczucie do wiecznego miasta, z którego dopiero co się otrząsnąłem, znowu po ci-
chu wzrasta i że, jeśli nie oderwałbym się szybko od Rzymu, nigdy już później bym
Rzymu nie opuścił⁷¹.

Jednocześnie miał Erazm świadomość, że to, co dane mu było zobaczyć, sta-
nowiło jedynie cień minionej chwały, gdy *florebant* Agricola, Poliziano, Hermo-
lao Barbaro i Pico⁷². O czym świadczą *Pochwała głupoty* i przypisywany Erazmowi
Julius Exclusus, widział on również w Italii „upadek renesansowej cywilizacji
i wstrząsającą korupcję włoskiego kleru”⁷³. Niemniej jednak, nawet przebywanie
w tym cieniu minionej chwały pozwoliło Erazmowi na znaczne poprawienie wła-
snego łacińskiego stylu⁷⁴. Kristeller uważa, że włoska podróż miała dla Erazma
o wiele większe znaczenie, niż to uważa wielu uczonych lub nawet sam Erazm
skłonny by był przyznać. Wreszcie, gdy doświadczenia tej podróży złączyć z lek-
turami dzieł włoskich humanistów, nie będzie przesadą, gdy się uzna Erazma za,
w jakimś stopniu, „kontynuatora, przekaziciela (*transmitter*), a nawet za część
i dział tej wielkiej uczonej, literackiej i moralnej” tradycji włoskiego Renesansu⁷⁵.
Istnieją liczne podobieństwa między Erazmem a wcześniejszymi włoskimi hu-
manistami – czy to w uczonych zajęciach, jak tłumaczenia i edycje tekstów, czy to
w uprawianych literackich gatunkach, jak dialogi, deklamacje, inwektywy i listy,
czy też w braku zainteresowania logiką i metafizyką na rzecz retoryki, etyki i po-
lityki⁷⁶. On sam zresztą ciepło wypowiadał się o różnych włoskich myślicielach⁷⁷,
a *Ciceronianus* można wręcz rozpatrywać jako pochwałę włoskiej uczonegości⁷⁸. Pe-
trarka, Barbarus i Valla, na których powołałem się w poprzednim rozdziale, opi-
sując włoski prototyp sporów humanistów ze scholastykami, również należeli do
ulubionych pisarzy Erazma. Pierwszego z nich nazwał w *Ciceronianusie* „księciem
tej odradzającej się wymowy” i wyraził żal, że tak rzadko jest obecnie czytany:
„Miał umysł pełen zapału, ogromną wiedzę, niemalą siłę wymowy”⁷⁹. Chwalił też
Hermolao Barbaro, który kiedyś odwiedził Niderlandy⁸⁰, ale nad wszystkich wło-

⁷¹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 333 do Raffaele Riarra z 1515, CWE, t. 3, s. 87, OE, t. II, s. 70; *idem*, *Ep.* 334 do Domenica Grimaniego z 15 maja 1515, CWE, t. 3, s. 94, OE, t. II, s. 74. Por. też J. K. Sowards, 1962, s. 178.

⁷² Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 471 do Johanna Reuchlina z 29 września 1516, CWE, t. 4, s. 85, OE, t. II, s. 350.

⁷³ J. K. Sowards, 1962, s. 178.

⁷⁴ P. O. Kristeller, 1970, s. 5.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 1, 14.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 5.

⁷⁷ Erazm z Rotterdamu, *Responsio ad Petri Cvrssii defensionem*, LB t. X, kol. 1750d.

⁷⁸ Por. M. Cytowska, 1969/70, s. 134.

⁷⁹ Erazm z Rotterdamu, *Ciceronianus*, s. 244. Por. również P. O. Kristeller, 1970, s. 5.

⁸⁰ Por. P. O. Kristeller, 1970, s. 4.

skich humanistów stawiał Erazm Lorenzo Vallę, którego obrońcą i mścicielem ogłosił się być w jednym ze swoich najwcześniejszych listów⁸¹. Jak pisze Albert Hyma⁸², żaden włoski humanista nie wywarł na Erazma większego odeń wpływu – i to zarówno w sferze idei, jak i stylu⁸³. Erazm zarzucał współczesnym⁸⁴, że bardziej cenią oni Poggia Braccioliniego, mimo iż jest on sto razy mniej uczony od Valli! Wreszcie odnalazł Erazm w Valli poprzednika własnej życiowej misji, widząc w nim tego, który zwalczał „głupotę barbarzyńców i ratował literaturę od wyginięcia” oraz „przywrócił Italię do jej antycznej literackiej chwały”⁸⁵.

W takich właśnie paramilitarnych kategoriach należy pojmować zaangażowanie Erazma w sprawę północnego humanizmu. Zwłaszcza od drugiej połowy pierwszej dekady XVI wieku, wszelkie spory, krytykę i przeciwności będzie interpretował Erazm jako przejaw większego, powszechnego spisku wymierzonego w sprawę klasycznej uczoności.

Ci ludzie – pisze Erazm – nie pozostawią żadnego kamienia niewzruszonym, by zdusić *bonae litterae*, które wszędzie zaczynają świeżo kwitnąć. Kampanię tę skrywają za znakomitą maksymą: precz z herezją! Kościół jest w niebezpieczeństwie! – podczas gdy, zapewniam cię, tu zupełnie inna gra się toczy⁸⁶.

I podobnie w liście do Richarda Pace z początku maja tego roku: „Nigdy nie widziałem niczego bardziej zdeterminowanego niż ten spisek przeciwko dobrej, pobożnej i należytnej literaturze”⁸⁷.

Erazm miał poczucie życiowej misji – stąd jego szaleńcza wręcz pracowitość, stąd ten niestrudzony i niemal niesłabnący, aż do kresu dni, zapal, z jakim oddawał

⁸¹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 29 do Cornelisa Gerarda z 1489, CWE, t. 1, s. 53, OE, t. I, s. 119. Por. I. Bejczy, 2001, s. 2.

⁸² A. Hyma, 1930, s. 41.

⁸³ Por. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 20 do Cornelisa Gerarda z 15 maja 1489 (?), CWE, t. 1, s. 31, OE, t. I, s. 99. Na temat wpływu Valli na Erazma, patrz: R. H. Bainton, 1969, s. 25; C. Bene, 1969, s. 40–43; J. Domański, 2011, s. 60; J. Huizinga, 1965, s. 85 i n.; A. Hyma, 1931, s. 41 i n.; P. O. Kristeller, 1970, s. 3; D. Nowakowski, 2010, s. 112; E. Rummel, 1995a, s. 86; P. Smith, 1923, s. 15–16; S. Swieżawski, t. I, s. 117.

⁸⁴ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 182 do Christophera Fishera z ok. marca 1505, CWE, t. 2, s. 92, OE, t. I, s. 409.

⁸⁵ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 26 do Cornelisa Gerarda z lipca 1489 (?), CWE, t. 1, s. 48, OE, t. I, s. 115.

⁸⁶ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 961 do Lorenzo Campeggi z 1 maja 1519, CWE, t. 6, s. 350, OE, t. III, s. 574. Por. *idem*, *Ep.* 948 do Petrusa Mosellanusa z 22 kwietnia 1519, CWE, t. 6, s. 311, OE, t. III, s. 542.

⁸⁷ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 962 do Richarda Pace z maja 1519, CWE, t. 6, s. 354, OE, t. III, s. 578.

się służbie *bonae litterae*. Na nic nie miał wolnego czasu⁸⁸ – nie starczało mu go na sen⁸⁹, brakowało go nawet na chorobę⁹⁰. Zawsze towarzyszył mu ogromny pośpiech⁹¹, a trudy swoich zajęć lubił porównywać do prac Herkulesa⁹², jego przyjaciół zaś, Maarten van Dorp, odważył się nawet, w jednym ze swych listów, użyć mocnej i przerażającej metafory pracy „kamienia młyńskiego”. Erazm wiedział, że żyje w wielkich czasach i przeczuwał, że jego życiową rolą jest służba klasycznej literaturze, do której – jak pisał – odczuwał od zawsze dziwną, naturalną skłonność. Pragnął, by jego imię na zawsze zrosło się w pamięci potomnych ze sprawą humanizmu:

Co do mnie, dostrzegam narodziny nowego złotego wieku, w którym, być może, nie będę żył, by się nim cieszyć, zbliżam się bowiem do finału mojej bajki (*ad fabulae meae catastrophem accedam*); winszuję jednak światu i winszuję młodsze pokolenie, w którego wspomnieniach imię Erazma będzie jakoś żyło, w podzięce za to, co zostało przez niego dla nich zrobione⁹³.

Jeszcze w 1499 roku Johannes Sixtinus zachęcał Erazma, by ten przebudził posiadane przez siebie „melodyjne Muzy”, tak by świat mógł poznać, że „zdolności Germanów nie są pod żadnym względem niższe, niż te Włochów”⁹⁴. Jednak dopiero w drugiej dekadzie XVI wieku sława Erazma rozbłysła z pełnym

⁸⁸ Por. np. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 144 do Nicholasa z Burgundii z 26 stycznia 1501, CWE, t. 2, s. 11, OE, t. I, s. 341; *idem*, *Ep.* 146 do Jacoba Batta z 27 stycznia 1501, CWE, t. 2, s. 19, OE, t. I, s. 347.

⁸⁹ Por. np. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 80 do Jacoba Batta z 29 listopada 1498, CWE, t. 1, s. 160, OE, t. I, s. 210.

⁹⁰ Por. np. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 952 do Jana Beckera z Borssele z 24 kwietnia 1519, CWE, t. 6, s. 326, OE, t. III, s. 555.

⁹¹ Por. J. Huizinga, 1965, s. 37, 176 i n.

⁹² Zwłaszcza w *Adagium Herculei Labores* (III,I,1) – *Adagia*, polski przekład, s. 183 i n., LB, t. II, kol. 710a i n., s. 204. W 2008 roku Hilmar M. Pabel opublikował książkę o Erazmowej edycji listów św. Hieronima ze zwrotem „Prace Herkulesa” w tytule (patrz bibliografia); „naszym współczesnym Herkulesem” nazywa Erazma również François Deloynnes (*Ep.* 494 z ok. 25 listopada 1516, CWE, t. 4, s. 155, OE, t. II, s. 406). Erazm w wielu miejscach wspomina o swym zapracowaniu, np.: *Ep.* 307 do Udalricusa Zasiusa z 23 września 1514, CWE, t. 3, s. 34 i n., OE, t. II, s. 25 i n.; *idem*, *Ep.* 333 do kardynała Raffaele Riario z 1515, CWE, t. 3, s. 89; *idem*, *Ep.* 366 z października 1515 r., CWE, t. 3, s. 187, OE, t. II, s. 157; *idem*, *Ep.* 377 do Gianpietro Carafa z 23 grudnia 1515, CWE, t. 3, s. 210, OE, t. II, s. 176.

⁹³ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 966 do Henryka Guilforda z 15 maja 1519, CWE, t. 6, s. 365, OE, t. III, s. 586.

⁹⁴ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 112 od Johanna Sixtinusa z ok. 27 października 1499, CWE, t. 1, s. 220, OE, t. I, s. 260.

blaskiem. Udalricus Zasius, o prawie dziesięć lat starszy od niego słynny fryburski profesor obojga praw, w liście z 11 października 1514 roku nazywa Erazma „Warronem naszego wieku” i „Cyceronem naszej współczesnej Germanii”⁹⁵. W 1516 roku John Watson pisze Erazmowi:

jesteś słynny wszędzie w Italii, zwłaszcza wśród wiodących uczonych. [...] Wszędzie, w całym chrześcijańskim świecie, rozlewa się twoja sława; jednomyślnym werdyktem wszystkich uczonych jesteś uznawany za najlepszego uczonego z nich wszystkich i najlepiej zaznajomionego z greką i łaciną⁹⁶.

Erazm to „chodząca encyklopedia” (Rescius), „feniks wśród uczonych” (van Dorp), a jego pisma są doskonalsze nawet od pism starożytnych (Giustiani)⁹⁷. Nawet słynny doktor Jan Maier von Eck nie zawahał się obwieścić Erazmowi o wysokiej reputacji, jaką cieszy się w Niemczech, gdzie „niemal wszyscy uczeni są przekonani erazmianami”⁹⁸. „Od dni Cycerona i Kwintyliana żaden wiek nie miał większego uczonego lub kogokolwiek, kto mógłby przekroczyć cię w boskiej i ludzkiej uczoneości i wielkich darach stylu” – raz jeszcze Udalricus Zasius⁹⁹. Jak stwierdza współczesny uczyony, J. K. Sowards, Erazm za sprawą swej korespondencji stał się „wirtualnym dyktatorem europejskiego świata literatury na więcej niż ćwierć wieku”¹⁰⁰. Zgodnie zresztą z cytowanym wcześniej życzeniem autora *Pochwały głupoty*, późniejsi humaniści przypisywali mu kluczową rolę w renesansie antycznej literatury¹⁰¹. W miesiąc po śmierci Erazma (1536) Fredericus Nausea (1480–1552) napisał *Monodia*, gdzie zawarł zarówno wyraz swego smutku, jak i stwierdzenie znaczenia Erazma i jego dzieła zarówno dla historii intelektualnej, jak i dla historii zbawienia – *Sanctus enim erat Erasmus*¹⁰². Późniejsze czasy, gdy wymierać zaczęło pokolenie żyjące jeszcze w jego czasach, miały traktować

⁹⁵ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 310 od Udalricusa Zasiusa z ok. 11 października 1514, CWE, t. 3, s. 41, OE, t. II, s. 31.

⁹⁶ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 450 od Johna Watsona z ok. 13 sierpnia 1516, CWE, t. 4, s. 35–36, OE, t. II, s. 314–315.

⁹⁷ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 546 od Rutgerusa Resciusa z 8 marca 1517, CWE, t. 4, s. 276, OE, t. II, s. 498; *idem*, *Ep.* 591 od Sebastiana Giustinianiego z 27 czerwca 1517, CWE, t. 4, s. 393, OE, t. II, s. 595; *idem*, *Ep.* 852 od Maartena van Dorp z 14 lipca 1518, CWE, t. 6, s. 53, OE, t. III, s. 350.

⁹⁸ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 769 od Johanna Maiera von Eck z 2 lutego 1518, CWE, t. 5, s. 289, OE, t. III, s. 209. Termin „erazmianie” (*erasmiani*) pojawia się już w liście 399 od Johanna Witza z 11 kwietnia 1516, CWE, t. 3, s. 269, OE, t. II, s. 224.

⁹⁹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 857 od Udalricusa Zasiusa z 13 sierpnia 1518, CWE, t. 6, s. 71, OE, t. III, s. 361.

¹⁰⁰ J. K. Sowards, 1962, s. 163.

¹⁰¹ W. K. Ferguson, 2006, s. 31 i n.

¹⁰² B. Mansfield, 1979, s. 8, 11.

Erazma z większą rezerwą: najpierw odwrócili się od niego katolicy, gdy Sobór Trydencki potępił niektóre z jego pism, później zapomnieli o nim protestanci, zrażeni jego neutralnością – a w epoce konfesyjnej neutralność była poczytywana za zbrodnię, tak że pod koniec XVI wieku już mało kto się nim interesował. Dopiero wieki XVII i XVIII miały odrodzić zainteresowanie jego postacią, bardziej jednak tworząc nowego Erazma, niż przywracając starego do życia¹⁰³.

¹⁰³ Czytelnika zainteresowanego dziejami recepcji Erazma odsyłam tutaj do monumentalnego trzytomowego studium Bruce'a Mansfielda: *Phoenix of His Age. Interpretations of Erasmus c 1550–1750* (1979), *Man On His Own. Interpretation of Erasmus c 1750–1920* (1992); *Erasmus in the Twentieth Century: Interpretations 1920–2000* (2003).

ROZDZIAŁ VI

CZAS, PAMIĘĆ, HISTORIA

*Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae,
magistra vitae, nuntia vetustatis [...]*

Cyceron, *O mówcy*

Bez historii pozostaje się na zawsze dzieckiem

Lorenzo Valla

Nasze życie nie jest niczym innym, jak ruchem ku śmierci

Erazm z Rotterdamu, *Enarratio Psalmi 38*

1. Historiografia i historia

Jeśli wierzyć Freudowi¹, najbardziej zamierzchłe historie obecne w ludowych podaniach, są tylko później wytworzonymi wspomnieniami z dzieciństwa, próbami odbudowania własnej przeszłości z czasów, gdy dzieje nie były jeszcze przedmiotem zainteresowania. Dzieciństwo człowieka jest bowiem niczym ulotny sen albo ciągi snów, które nie poddają się prostemu odtworzeniu w uniwersalnej matrycy czasu i przestrzeni. Ludy pierwotne wierzyły w rzeczywistość swoich snów² i wierzyły również w rzeczywistość snu wspomnień swego dzieciństwa. Snem wspomnień dzieciństwa pierwotnych ludów był mit, dzieje bajeczne. Bez tego mitu, jak pisze M. I. Finley, greccy ojcowie historii nie mogliby nigdy rozpocząć swojej pracy³. Początek historii nie zaczyna się w czasie, gdyż to czas zaczyna się z historią: początek historii ginie w micie. Dla starożytnych nie było prostej ciągłości między dziejami najdawniejszymi, mitycznymi, heroicznymi, a dziejami nowszymi, historycznymi, post heroicznymi, nie było osi, na której można by je umieścić⁴. Czas historyczny rozpoczyna nowy początek, który nie

¹ Por. Z. Freud, 1997, s. 275–276. Ale patrz również: M. I. Finley, 1965, s. 295: „«Tradition» did not merely transmit the past, it created it”

² Por. E. R. Dodds, 2002, s. 86.

³ M. I. Finley, 1965, s. 283.

⁴ *Ibidem*, s. 294–295.

jest jednak bezwzględny początkiem; Polikrates dla Herodota jest pierwszym, który „nosił się z wielkimi nadziejami zawładnięcia Jonią i wyspami”, ale pierwszym „w czasach historycznych”, nie bezwzględnie pierwszym⁵. Piszę o tym nieprzypadkowo, bowiem podstawową rzeczą, jaką musimy odrzucić, gdy zastanawiamy się nad dawnym rozumieniem historii, jest nowożytny przesąd o istnieniu bezwzględnych, apriorycznych ram chronologii, w obrębie których każdy punkt historii ma taką samą ważność, jak dowolny z pozostałych⁶.

Tym, od czego wychodzi historyk, jest pamięć wydarzeń i faktów. Wydarzenia te i fakty nie mają jednak zawartej w sobie immanentnej charakterystyki jednoznacznie przypisującej do konkretnego momentu – jak byśmy to powiedzieli dzisiaj – historii uniwersalnej. By połączyć je w ciągłą narrację, uporządkować, konieczne jest wprowadzenie „nadbudowy” (*exaedificatio, superstructure*)⁷. W nowoczesnej historiografii rolę takiej nadbudowy pełni, współdzielona z fizyką i innymi naukami ścisłymi, neutralna oś równomiernych wieków, lat, dni, minut: sfera ludzka nie różni się tu jakościowo od sfery natury, a wydarzenia historyczne pojmowane są na kształt fizycznych procesów. Tymczasem historiografia klasyczna, wraz z poezją i sztuką wymowy, wchodziła do innego niż nauka rodzaju, to jest do retoryki. Oznaczało to, że nadbudową, jakiej podporządkowywano pierwotne wydarzenia i fakty, była w niej retoryczna konstrukcja, której celem było wzbudzić afekt lub przekonać czytelnika czy słuchacza⁸. A zatem, kiedy nowoczesna historiografia rości sobie pretensje do bycia w ten sam sposób ścisłą i obiektywną co nauka przyrodnicza, klasyczna historiografia przynależała raczej do tego, co współcześnie określamy mianem literatury⁹. Kwintylijan nazywał historię formą poematu pisanego prozą¹⁰. Tym, co odróżniało historię od innych literackich gatunków, była nie forma, a bezwzględna prawdziwość i wierność wydarzeń i faktów, na których podstawie jej narracja została zbudowana¹¹.

Kiedy jednak mówimy o wiernym przedstawieniu jakiejś realnej rzeczy, o „prawdomówności”, to nie zawsze mamy na myśli dokładnie to samo. Inaczej bowiem ten sam skład owoców przedstawi „wierny” spis ekonomy, a inaczej dokona tego malarz swym „wiernym” obrazem. Dzisiaj przez prawdomówną historiografię rozumiemy „powstrzymanie się historyka od przypisywania chwały lub winy oraz postawę absolutnego dystansu”, „czyste widzenie” (*das reine Sehen der*

⁵ Herodot, *Dzieje*, ks. III, s. 256. Por. M. I. Finley, 1965, s. 288.

⁶ Z faktu tego nie dość dobrze zdają sobie sprawę różnej maści bezduszni urzędnicy wyznaczający żelazne ramy czasowe dla rozwijającej się we własnym czasie twórczości.

⁷ Por. A. J. Woodman, 2004, s. 90.

⁸ Por. *ibidem*, s. 100.

⁹ *Ibidem*, s. 197.

¹⁰ Kwintylijan, *Kształcenie mówcy. Księgi VIII,6–XII*, s. 160.

¹¹ A. J. Woodman, 2004, s. 91. Por. Cyceron, *O mówcy*, s. 271, 281.

Dinge) Rankego¹², tak samo bezstronne jak oko badacza w laboratorium. Klasyccy historycy, jak Cyceon, Salustiusz czy Liwiusz również mówili o „prawdomówności”, o pisaniu historii *sine ira et studio* (Tacyt), o „kojarzeniu jej raczej z prawdą [...] niż z pochlebstwem” (Lukian)¹³. Dokonać tego można było tylko przez wierne oddanie rzeczywistości ludzkiej, a więc społecznego i politycznego życia. Skoro zaś życie to opierało się na nieistniejącej nigdzie indziej w przyrodzie ekonomii *thyme* i *glorii*, zadaniem prawdomównego historyka było spisanie dziejów w taki sposób, by oddawszy każdemu należną mu chwałę, nie ująć jej niesłusznie nikomu¹⁴. Oznaczało to nic innego, jak staranie o to, by w słuchaczu czy czytelniku wzbudzić za pomocą retoryki taki stopień czci dla opisywanego faktu czy zdarzenia, na jaki ów fakt czy zdarzenie zasługuje¹⁵. Stąd też w zaleceniach Cyceonowego Antoniusza dla piszących historię, największy nacisk kładziony jest nie na skrupulatne zbieranie jak największej ilości jak najdokładniejszych świadectw, ale na retoryczną *inventio*, która przez samego Cyceona definiowana była jako „wynajdywanie treści prawdziwych lub prawdopodobnych, które uczynią sprawę wiarygodną”¹⁶. Jasne jest przeto, że najwierniejsze i najbardziej bezstronne dzieło klasycznego dziejopisarza w żaden sposób nie spełnia i nie może spełniać wymogów nowoczesnej historiografii¹⁷.

W Renesansie, po wiekach uśpienia, klasyczna historiografia na nowo wraca do życia. Erwin Panofsky nie waha się przypisywać Petrarce roli Kopernika w obrębie historiografii¹⁸, czemu wtóruje zresztą pierwszy humanistyczny historyk¹⁹, Leonardo Bruni, który w starszym o ponad pół wieku autorze *Afryki* widział pisarza, co otworzył drogę do rozumienia historii²⁰. Nie oznacza to jednak bynajmniej tego, że każda historiografia renesansowa jest historiografią humanistyczną ani też, że historiografia humanistyczna stanowi w pełni jednolite zjawisko²¹. Istnieje jednak kilka właściwości wspólnych dla całej

¹² H. Arendt, 2011, s. 60.

¹³ Lukian, *Jak należy pisać historię*, s. 430.

¹⁴ A. J. Woodman, 2004, s. 73–74.

¹⁵ Inaczej Plutarch, poruszający się przede wszystkim w obrębie indywidualnej perspektywy doskonalenia moralnego, podporządkowywał historię, bardziej niż chwałę, czy sławie, właśnie celowi moralnemu (por. K. Korus, 1978, s. 113).

¹⁶ Cyceon, *O inwencji retorycznej. De inventione*, s. 33. A. J. Woodman, 2004, s. 87–88.

¹⁷ Por. A. J. Woodman, s. 83, 87. Również historiografia renesansowego humanizmu nie może być uważana za protoplastę historiografii nowożytnej – por. G. Ianziti, 2012, s. 3.

¹⁸ E. Panofsky, 1960, s. 11.

¹⁹ W. K. Ferguson, 2006, s. 9 i n.

²⁰ D. R. Kelly, 1988, s. 238.

²¹ Por. P. G. Bietenholz, 1966, s. 10–11.

humanistycznej historiografii renesansowej i są nimi m.in.: pozostawanie pod wpływem Cycerona²², sprzeciw wobec nieprzejednanego wyroku Arystotelesa o absolutnej wyższości poezji nad historią²³, przekonanie o praktycznym celu historii²⁴ i wyniesienie historii do rangi sztuki wyzwolonej²⁵. Ponadto wzrasta wśród renesansowych historyków zainteresowanie samym zagadnieniem historiografii. Kiedy bowiem ze starożytności jedynym zachowanym dziełem poświęconym metodzie historii jest krótki traktat Lukiana, w Renesansie mamy takich dzieł już bardzo wiele. Powiązane było to, jak miemam, ze wzmożonym poczuciem przemijania i nietrwałości rzeczy, ze świadomością niespłacalnego długu zaciągniętego u minionych epok: w przeciwieństwie do starożytnych, renesansowe traktaty o historycznej metodzie bardziej zajmowały się tymi, co czytają historie, niż tymi, co je piszą²⁶.

Nowa historiografia w północnej Europie pojawiła się stosunkowo późno. W Niemczech dopiero 1505 rok przyniósł pierwszą narodową historię Germanii, *Epitome rerum germanicarum usque ad nostra tempora* Wimpfelinga. Francja była tu nieco bardziej fortunna. Pierwszy uwagę jej poświęcił w 1483 roku włoski historyk Paolo Emilio, pisząc *De rebus gestis Francorum*, a niewiele później, w 1495 roku, doczekała się ona historiografii pisanej przez Francuza, Roberta Gaguina *De origine et gesti Francorum compendium*, do którego – jak już wspomniano – przedmowę napisał sam Erazm²⁷.

2. Erazm jako historyk

Tak oto imię Erazma od samego początku złączyło się z renesansowym ożywieniem zainteresowania *historia humana*. Czy jednak sam Erazm był historykiem, czy historiografia i namysł nad dziejami znajdowały istotne miejsce w obrębie jego rozległych zajęć? Na pytania te nie tak łatwo dać prostą, jednoznaczną odpowiedź. Z jednej strony rzadko kiedy słyszy się wśród uczonych opinię, że Erazm był historykiem i niewiele badań²⁸ jest poświęconych jego koncepcji historii, a z drugiej – faktem niezaprzeczalnym są liczne dzieła Erazma, albo wprost należące do historiografii, albo też leżące na jej pograniczu. Do nieprawdopodobnych, niewątpliwie, zaliczyć należy opinię, jakoby Erazm miał negatywne zdanie

²² *Ibidem*, s. 11.

²³ D. R. Kelly, 1988, s. 242.

²⁴ G. Ianziti, 2012, s. 6.

²⁵ D. R. Kelly, 1988, s. 236.

²⁶ P. G. Bietenholz, 1966, s. 11.

²⁷ D. R. Kelly, 1988, s. 246–248. Por. s. 122 niniejszej pracy.

²⁸ Por. G. D. Doods, 2013, s. 275; H. M. Pabel, 2000, s. 63.

o historiografii²⁹, zwłaszcza gdy zwróci się uwagę na liczne refleksje, jakie w swej korespondencji poświęca traktatom starożytnych dziejopisarzy³⁰, jak również na obecność, wśród edytowanych przez niego dzieł, Swetoniusza, z dołączonymi do niego *Historiae Augustae scriptores* (1518)³¹. Gregory D. Doods nie waha się nawet nazwać Erazma „nieumyślnym historykiem” (*an accidental historian*) – mając na myśli sposób, w jaki późniejsi historycy wczesnej Reformacji używali jego dzieł, zwłaszcza *Colloquia* i *Moriae encomium*, uważając Erazma za historyczny autorytet³².

Pragnąc, w niniejszym rozdziale, zrekonstruować Erazmowe rozumienie dziejów, czasu i pamięci, jako podłoża, na którym rozgrywa się proces kulturowego przekazu, skupiam się przede wszystkim na Trzech jego najbardziej historycznych dziełach – dwóch wskazanych w, znakomitym skądinąd, opracowaniu Petera Bietenholza (1966): *In Acta apostolorum paraphrasis* (1524)³³ i *Enarratio Psalmi 33* (1531) oraz z niewyjaśnionych względów pominiętego przez niego późnego dzieła *Utilissima consultatio de bello Turcis inferendo* (1530). Ponadto sięgam również do innych źródeł, istotnych dla zrozumienia koncepcji historii Erazma, m.in. *Metody teologii, Wychowania księcia chrześcijańskiego, Przygotowania do śmierci, Vita Hieronymii* i słynnego listu 447 do papieskiego skryby Lamberta Grunniusa, w którym Erazm pod kamuflażem historii opowiedzianej mu rzekomo przez przyjaciela, relacjonuje swe dzieje z czasów najwcześniejszej młodości.

Styl pisarski Erazma-historyka ma kilka charakterystycznych właściwości. Po pierwsze, jest to styl, który moglibyśmy za Guillaume Budé'm³⁴, określić mianem „dialogicznego”. Erazm co chwila przypomina swojemu czytelnikowi, że jego dyskurs nie jest suchym relacjonowaniem faktów, malowaniem obrazu, który zawsze przedstawia się tak samo, niezależnie od usytuowania widza, lecz jest raczej imitacją rozmowy, obcowaniem ze zwracającym się bezpośrednio, w drugiej

²⁹ I. Bejczy, 2001, s. 5. Por. również: E. Fantham, 1989, s. XL i n. O nieufności Erazma do wiarygodności historiografii antycznej pisał P. G. Bietenholz, 1966, s. 39.

³⁰ Np. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 704 do diuka Ernesta z Bawarii z 4 października 1517, CWE, t. 5, s. 185, OE, t. III, s. 130: Kwintus Kurcjusz Rufus, *Historia Aleksandra Wielkiego*.

³¹ Por. P. G. Bietenholz, 1966, s. 15. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 586 do książąt Fryderyka i Jerzego Saksońskiego z 5 czerwca 1517 (przedmowa do tegoż wydania), CWE, t. 4, s. 373, OE, t. II, s. 579.

³² G. D. Doods, 2013, s. 277. Wśród autorów wykorzystujących Erazmowe historyczne opisy przedreformacyjnego katolicyzmu Doods wymienia m.in. Johna Foxe'a i Francisa Bacona (*tamże*).

³³ Erazm postrzegał Dzieje Apostolskie jako najbardziej wiarygodne historycznie źródło dotyczące rodzącego się Kościoła (por. H. M. Pabel, 2000, s. 65).

³⁴ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 493 od Guillaume Budé'go do Erazma z listopada 1516, CWE, t. 4, s. 143–144, OE, t. II, s. 395–397. Por. s. 211 niniejszej pracy.

osobie, przewodnikiem. Często słyszymy głos Erazma, jakby zza naszego ramienia, wzywający: „rozpoznaj!”, „zauważ!”, „spójrz!”. Niekiedy głos ten, zachęcając do działania, wpisuje niejako odbiorcę w opowiadaną historię³⁵, zaciera granicę między tym, co minione, a obecną sytuacją, jak w poniższym fragmencie *In Acta apostolorum paraphrasis*:

Zauważ teraz, co ów niebiański Duch w nich czyni, bowiem nie jest on pozbawiony działania, jako że jest z ognia. Niewinność darmo jest dana, łaska Ducha Świętego darmo jest dana. Pozostaje nam zatroszczyć się o to, co Bóg darmo podarował ze swej dobroci, byśmy nie stracili tego przez własną bezmyślność. Tutaj są rudymenty ewangelicznej pobożności. To jest [...] niemowlęctwo naszego nowego narodzenia w Chrystusie³⁶.

Po drugie, Erazm w swym piarstwie historycznym zachowuje się czasami tak, jak gdyby nie chciał uronić niczego z tego, co jest dla niego jądrem ludzkich dziejów, a więc ze słowa³⁷. Stąd też jego dzieła obfitują w iście tukidydesowe twórcze rekonstrukcje mów, jak np. ta wygłoszona przez św. Piotra po aresztowaniu i przez św. Szczepana w *Parafrazie Dziejów Apostolskich*³⁸. Wreszcie, stara się Erazm uczynić opisywane przez siebie zdarzenia bardziej zrozumiałymi nie tylko przez objaśnianie okoliczności, szczegółów geograficznych i mitologicznych³⁹, ale także przez dołączanie dodatkowych, nieobecnych w źródłach, nad którymi pracuje, przesłanek wyjaśniających motywy czyjś postępowania⁴⁰. Z jednym tylko zastrzeżeniem: motywy działania woli Bożej pozostają tajemnicą⁴¹.

³⁵ Por. H. M. Pabel, 2000, s. 74.

³⁶ Erazm z Rotterdamu, *In Acta apostolorum paraphrasis*, CWE, t. 50, s. 24, LB, t. VII, kol. 673f–674a.

³⁷ Por. s. 221 niniejszej pracy.

³⁸ Erazm z Rotterdamu, *In Acta apostolorum paraphrasis*, CWE, t. 50, s. 32 i n., 49 i n., LB, t. VII, kol. 680a i n., 691f i n.

³⁹ Np. „Przeto kiedy tłum zobaczył taki cud, podnieśli oni swe głosy i powiedzieli w likańskiej mowie, «Bogowie przyjęli formę ludzi i zeszli do nas!» To przekonanie tym silniej umocowało się w umysłach Likańczyków, z powodu tej opowieści o Jowiszu i Merkury: że, gdy zjawili się oni jako ludzie, Likaon przyjął ich w gości – stąd wyraźnie ich miano, «likańczy»», *In Acta apostolorum paraphrasis*, CWE, t. 50, s. 92, LB, t. VII, kol. 723e.

⁴⁰ Np. Apostoł Paweł powraca do Jerozolimy nie po to, by upewnić się, że dotąd postępował słusznie, ale po to, by uzyskawszy poparcie wyraźnego autorytetu uspokoić wzburzony uczniów (*In Acta apostolorum paraphrasis*, CWE, t. 50, s. 95, LB, t. VII, kol. 726b–c). W innym miejscu (*ibidem*, s. 105, LB, t. VII, kol. 733d) tłumaczy Erazm Pawła żądanie przeprosin ze strony magistratu po niesłusznym aresztowaniu, jego wolą, by autorytet, którym, jako nauczyciel ewangelii, się dotąd cieszył, pozostał nienaruszony.

⁴¹ Np. w *In Acta apostolorum*, CWE, t. 50, s. 102, LB, t. VIII, kol. 731a: „Lecz duch Jezusa, za którego przewodnictwem chodził nie zezwolił mu tam iść – nie jest pewne dlaczego”.

Ujmowana w ten sposób historia przestaje być zamarłym obrazem tego, co minione, li tylko zebraniem i utrwaleniem w statycznej formie *ad memoriam* faktów i wydarzeń, a staje się dynamicznym przedstawieniem, dramatem, który prowokuje czytelnika do stałego włączania się w akcję opowieści i jednocześnie z tą opowieścią ku czytelnikowi wychodzi. Gdy Erazm przebywał w Anglii, Tomasz Morus pracował nad swoją *History of Richard III* (ok. 1513), ale Erazm nigdzie w żadnym ze swoich pism nie odnosi się do tego dzieła⁴². Historia oddzielona od terażniejszości zasłoną wieków nie interesowała go⁴³. Erazm, pisząc historię, wyraźnie bardziej skupiał się na tym, jaki jego opowiadanie wywrze skutek na czytelniku niż na dokładnym opisaniu faktów i zdarzeń: pisał historię tak, że każda była w zasadzie historią współczesną i tylko dzięki tej „współczesności” używała swą wartość⁴⁴.

Gdy pracowałem nad parafrazą – pisze Erazm w poprzedzającym *In Acta apostolorum paraphrasis* liście dedykacyjnym do świeżo wybranego Klemensa VII – umysł mój nie całkiem był wolny od czegoś na kształt melancholii (*dolor*), bowiem nie mogłem powstrzymać się od porównania tego prawdziwie wzburzonego i skorumpowanego stanu Kościoła w naszych dniach, z tym Kościołem, którego Łukasz dał nam tak cudowny obraz w tej księdze⁴⁵.

3. *Tempus edax rerum. Tempus omnia revelat*

Melancholia ta nie była dla XVI wieku niczym wyjątkowym. Malarstwo holenderskie tego okresu obfituje w wyobrażenia scen pełnych zadumy i nostalgii. Jednym z takich obrazów jest odnaleziony niedawno *Krajobraz z rzymskimi ruinami* Hermana Posthumusa czy raczej Postmy⁴⁶, powstały w roku śmierci Erazma (1536) i przedstawiający skrupulatnie ułożone zniszczone pozostałości dawnej, antycznej chwały, wśród których, niezauważalnie wręcz, skrywa się mała postać bezsilnego człowieka. Napis na jednym z postumentów zaczerpnięty jest z piętnastej księgi *Metamorfoz* Owidiusza: „tempus edax rerum”⁴⁷. Jak pisze Bruyn, „wzięte dosłownie, tekst i obraz w obrazie Postmy

⁴² P. G. Bietenholz, 1966, s. 15.

⁴³ W *The History of Richard III* nie znajdziemy tak typowego dla Erazma „zagadywania” czytelnika. Wywód jest wyważony i poważny, co najwyżej okraszony przytoczeniem słów historycznych postaci czy krótszą mową.

⁴⁴ Por. H. M. Pabel, 2000, s. 84.

⁴⁵ Erazm z Rotterdamu, *In Acta apostolorum paraphrasis*, CWE, t. 50, s. 2 (=Ep. 1414 do Klemensa VII z 31 stycznia 1524, OE, t. V, s. 390).

⁴⁶ Obraz na płótnie, 96 x 141,5 cm.

⁴⁷ O popularności w Renesansie wyobrażenia czasu jako wszystko niszczącego demona, patrz: J. Delumeau, 1986, s. 211. Wszystko pożerający czas pojawia się m.in. w poezji Kallimacha (por. J. Domański, 2002, s. 131).

dotyczą starożytnego Rzymu, lecz wyraźnie mają one znacznie szersze znaczenie, odnosząc się do przemijalności ludzkiego życia w ogóle⁴⁸. Kiedy bowiem, jak zauważy Erazm w *De senectutis incommodis carmen*, przyroda nieustannie odnawia swe cykle – po zachodzie słońca znowu przychodzi wschód, po mrozie i śniegu na nowo przynosi jaskółka piękną wiosnę i kwiaty – w przypadku człowieka i tego, co ludzkie, „żadnej powrotu nadziei lub nowej przyjsia wiosny/ tylko z nieszczęść wreszcie/ śmierć koniec przyniesie jedna, z nieszczęść największa”⁴⁹. Ten motyw przemijania i śmiertelności przewija się jeszcze w wielu innych miejscach twórczości poetyckiej Erazma. Przyrównuje się starość do wstrętnej, nieuleczalnej choroby, a życie do zwiewnego snu: „nim jasno odczujemy życie, przestajemy żyć”⁵⁰.

W 1506 roku, podczas pobytu w Anglii, wraz z Tomaszem Morusem, tłumaczy Erazm z greki *Rozmowy bogów* Lukiana, a wśród nich *Charona, czyli inspektorów*. Charon, jak czytamy u Lukiana, wielce chcąc poznać, czym jest to, za czym ludzie tak tęsknią i z utraty czego tak bardzo się, po zejściu do podziemi, smucą, dostał od Hadesa jeden dzień wolnego na odwiedzenie górnego świata⁵¹. Po obejrzeniu ludzkich spraw i życia z bliska jest jednak rozczarowany:

Pozwól, że ci powiem, Hermesie, co, moim zdaniem, ludzie i całe to ludzkie życie przypomina. Widziałeś bańki na wodzie, wywołane przez pluskający w dół strumyk – te, których większa ilość wytwarza pianę? Niektóre z nich, będąc małymi, wydymają się i pryskają w mgnieniu oka, podczas gdy pewne trwają dłużej, wraz z tym, jak inne się do nich przyłączają, stają się nabrzmałe i rosną, by przekroczyć wszelką miarę. Lecz chwilę później one także pryskają, bez żadnej zwłoki, bowiem nie może być inaczej. Takie jest życie ludzi; wszyscy oni są napuchnięci od wiatru, niektórzy do większego rozmiaru, inni do mniejszego [...], lecz w każdym przypadku, wszyscy muszą prysnąć⁵².

⁴⁸ J. Bruyn, 1988, s. 97.

⁴⁹ Erazm z Rotterdamu, *De senectutis incommodis carmen*, w. 169–171, CWE, t. 85, s. 20. Por. Horacy, *Pieśni*, IV.7, w. 9–16, [w:] *idem*, *Dzieła*, s. 113 oraz H. Arendt, 2011, s. 63.

⁵⁰ Cytat z *De senectute incommodiis*, w. 39, CWE, t. 86, s. 14. Por. też *De senectute incommodiis*, w. 6–18, 75–86, CWE, t. 85, s. 12, 16; *Elegia de mutabilitate temporum ad amicum*, w. 13–18, CWE, t. 85, s. 248.

⁵¹ Lucian, *Charon, or the Inspectors*, s. 397. Tęsknoty i smutki związane z pozostawieniem dóbr górnego świata znakomicie uosabia postać tyрана Megapenthesa z dialogu Lukiana *Przeprawa na drugą stronę*, *passim*. Erazm jedno ze swych *Colloquiów* stylizuje na modłę Lukianową i jako głównego bohatera umieszcza Charona nie mogącego, z uwagi na walki między trzema władcami świata – Karolem V, Franciszkiem I i Henrykiem VIII – pomieścić zmarłych na swej małej łodzi (Erazm z Rotterdamu, *Charon*, s. 162).

⁵² Lucian, *Charon, or the Inspectors*, s. 435. Wątek życia ludzkiego jako bańki pojawia się też u Angela Poliziano.

Z tym poczuciem nietrwałości spraw ludzkich nie rozstał się Erazm również u kresu swego życia – jeśli już, poczucie to z wiekiem zaczęło się jeszcze bardziej nasilać. W *Przygotowaniu do śmierci* (1533), pisany dla Tomasza, księcia Wiltshire, ale również – w jakiejś mierze – dla samego siebie, przywołuje Erazm chrześcijański *topos homo viator*, określając życie nawet nie chwilowym mieszkaniem, ale wręcz „koczowaniem w namiotach”. „Całe życie – czytamy – jest tylko wyścigiem do śmierci. [...] Biegniemy, lecz śmierć kieruje naszymi stopami, a nawet sami dźwigamy ją na sobie, niesiemy w każdej części ciała”⁵³.

Nieodwracalne przemijanie wszystkiego, co ludzkie, nieustanny pochód czasu, którego nie jesteśmy w stanie powstrzymać, czynią domaganie się jakiegokolwiek stałości tym bardziej natarczywym. Miejscem, w którym dane jest rzeczom minionym zachować swoją obecność, jest w ludzkim wymiarze, jak słusznie zauważył św. Augustyn, pamięć⁵⁴. To ona zapewnia ciągłość ludzkiej egzystencji, podtrzymuje jej trwanie, wyłania sztuki⁵⁵. Niesiona przez pojedynczych ludzi pamięć może być utrwalana w materialnych nośnikach, przenoszona, przekazywana, łączona, wzbogacana; można na niej pracować, nią się posiłkować, z niej czerpać. Troska o pamięć jest, w jakiejś mierze, heroicznym wyzwaniem sprzeciwiającym się śmierć niosącemu czasowi. Wyzwaniem, które waży się nie tylko wstrzymać ten pochód zniszczenia, ale nawet, zbierając rozsypujące się okruchy, tworzyć wartości przekraczające swą trwałością i doskonałością wszystkie przeszłe i umarłe rzeczy. W podobny sposób, jak, mimo wpisanej w naturę rzeczy ludzkich postępującej z czasem degeneracji⁵⁶, udaje się jednak ludziom dokonywać postępu w cnocie, tak też, mimo prowadzącemu do rozpadu działaniu czasu, udaje się, uporczywym wysiłkiem, rozwijać nauki i kulturę⁵⁷. W tym sensie, wzbogacający pamięć czas, jak zauważył jeszcze Ajschylos, uczy wszystkiego⁵⁸.

⁵³ Erazm z Rotterdamu, *Przygotowanie do śmierci*, polski przekład, s. 330–331, LB, t. V, kol. 1295b–c (cyt. w przekładzie M. Cytowskiej). O nietrwałości ludzkich spraw pisze Erazm również w *Adagium Campana superbia*, IV,VIII,14 (CWE, t. 36, s. 363, LB, t. II, kol. 1126b–c), gdy porównuje dawną świetność Kampanii z Kampanią, którą odwiedził w 1509 roku: „Gdzie są owe czczone wina?” – pytał. „Zaiste, natura nie pozwala, by cokolwiek z rzeczy ludzkich było wieczne” („Et ubi sunt illa laudata vina ...? ... Adeo natura nihil in rebus humanis patitur esse perpetuum”).

⁵⁴ Augustyn, *Wyznania*, XI,20, s. 271.

⁵⁵ Por. H. Arendt, 2011, s. 52.

⁵⁶ Por. Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, III,III,75 (*Cum parvula est, bona videtur spina*), CWE, t. 34, s. 307, LB, t. II, kol. 798e; *idem*, *Ep.* 1112 do Thomasa Wolseya z czerwca 1520, CWE, t. 7, s. 310, OE, t. IV, s. 284.

⁵⁷ Por. Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, II,I,45 (*Amazonum cantilena*), CWE, t. 33, s. 42, LB, t. II, kol. 424b.

⁵⁸ Ajschylos, *Prometeusz w okowach*, s. 229.

A zatem nie tylko *tempus edax rerum*, ale i *tempus omnia revelat*. Erazm w adagium o takim właśnie tytule, przypominającym słynne zdanie Hegla o „sowie Minerwy” z *Filozofii dziejów*, wskazuje na drugą stronę działania czasu: czas nie tylko niszczy – jak zdawały się sugerować Erazma poezje – ale także umożliwia wyłonienie się prawdy. Tej prawdy, którą cytowany przez niego Gelliusz, określił mianem „córci czasu”. Istnieje jednak jeszcze jeden wymiar rozumienia tego adagium, wymiar teologii historii i Erazm nie waha się do niego odwołać przywołując słowa z dziesiątego rozdziału Ewangelii Mateusza: „Nie ma niczego skrytego, co nie będzie ujawnione i niczego schowanego, co nie będzie znane”⁵⁹. W obrębie tych trzech wyznaczników – 1) niszczącego czasu, 2) opierającej się na pamięci skrzętności ludzkiej i 3) *historia sacra* – mieści się Erazmowe pojmowanie dziejów i, co za tym idzie, jego pojmowanie tradycji.

3. *Historia humana i historia sacra*

Spoglądając na historię możemy jej wydarzenia i losy ludzi ujmować z perspektywy naturalnej. Będziemy wówczas widzieć niezwykle przykłady ludzkiego heroizmu, wzniosłe przejawy niewzruszonej dumy, gorycze niezasłużonego cierpienia; będziemy widzieć szarą codzienność, walkę o przetrwanie czy władzę i ścieranie się politycznych potęg. Tak przedstawia się historia oczom cielesnym. Gdy jednak, jak pisze Erazm w *Enarratio Psalmi 33* spojrzymy na historię oczyma wiary, zobaczymy obraz nadający dziejom ostateczny eschatologiczny sens z ich centralną figurą Jezusem Chrystusem⁶⁰. Te dwa oglądy nie zawsze są ze sobą zgodne i nikt z ludzi nie jest w stanie całkowicie poprzestać na teologii historii, odstępując od perspektywy naturalnej. Również u Erazma oba te oglądy pojawiać się będą naprzemiennie, niekiedy na siebie nachodząc, niekiedy siebie wspierając, a niekiedy nawet wyraźnie sobie przecząc. Idąc za porządkiem poznania, nawet jeśli nie jest to porządek bytu, zacznę najpierw od rozpatrzenia naturalnej interpretacji historii Erazma, jej teologiczną interpretację zaś omówię jako drugą.

Herbert Weisinger, w swym często cytowanym eseju *Ideas of history during Renaissance*, jako fundamentalne dla zrozumienia renesansowego poglądu na

⁵⁹ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, II,IV,17 (*Tempus omnia revelat*), CWE, t. 33, s. 198, LB, t. II, 528d (Erazm cytuje z greki Mt 10,26). *Adagium* to, w nieco zmienionej formie, pojawia się również w liście z 25 marca 1521 roku do Luigi Marliano, CWE, t. 8, s. 173, OE, t. IV, s. 461.

⁶⁰ Por. Erazm z Rotterdamu, *Enarratio Psalmi 33*, CWE, t. 64, s. 279, LB, t. V, kol. 371b–c.

historię wymienia sześć naczelných idei: ideę postępu, teorię pełni natury, teorię klimatu, cykliczną teorię historii, doktrynę uniformitaryzmu (*uniformitarianism*) i ideę upadku⁶¹. U Erazma jednak nie znajdziemy ani idei postępu, to jest przekonania, że pochod historii znaczonej jest nieustannym rozwojem nauki i cywilizacji, ani też idei upadku, to jest przekonania, że sprawy ludzkie mają się z czasem coraz gorzej. Odrzuca Erazm również astrologiczną teorię klimatu, wedle której bieg dziejów zależy od kursu gwiazd i ich wpływu na elementy⁶² oraz cykliczną teorię historii. Jedynie teoria pełni natury i doktryna uniformitaryzmu, jako przekonanie, że natura (zarówno w sensie ogólnym, jak i natura człowieka) nie staje się coraz gorsza, lecz jest wciąż ta sama, znajdują miejsce w jego myśli, aczkolwiek mają ona zupełnie inne znaczenie niż we wczesnonowożytnych koncepcjach, w których musiały one przeciwstawiać się pesymizmowi koncepcji retrogresji⁶³. Odpowiadając w *Antibarbari* na pytanie o przyczyny współczesnego upadku nauk i uczoneości, wskazuje Erazm na człowieka jako głównego *agens*a dziejów⁶⁴:

Jeśli tylko zadbasz o to, by właściwi nauczyciele byli zatrudnieni i by książęta dbali o to, by częściej darzone były *bonae litterae*, wystarczająco szybko zobaczysz, że ani gwiazd, ani intelektów nie brakuje w tym naszym stuleciu czy nawet w naszym kraju. [...] Jeśli zawieziemy w naszych obowiązkach, jak to czynimy, całe niebo może uśmiechać się na próżno; to w nas są te fatalne komety, które tchną swym niszczącym wpływem na nasze najlepsze studia. [...] Prawdziwe jest powiedzenie, „Cześć karmi sztuki” (*Adagia*, I, VIII, 92, Cyceon, Rozmowy tuskulańskie, 1.2.4). I to inne, „Gdy są patroni jak Mecenas, będzie i Wergiliusz, mój drogi Flacjusie” (*Adagia* I, VIII, 92, Marcjalis, 8.56.5). Gdzie dzisiaj możesz znaleźć cześć należną literaturze? [...] Studia literackie są poważnie zarówno powoływane do istnienia, jak i wspierane przez hojność książąt, lecz oni chcą dawać nie Platonowi, lecz raczej Gnatonowi (Gnato – pasożyt z Eunucha Terencjusza). Ich dary idą

⁶¹ H. Weisinger, 1945, s. 416. Na temat cyklicznej koncepcji historii w Renesansie, patrz także: P. Burke, 2009, s. 22 i n.

⁶² Erazm z Rotterdamu, *Antibarbari*, CWE, t. 23, s. 24, 27; ASD, I-1, s. 45–46, 49–50. O teorii klimatu: H. Weisinger, 1945, s. 426.

⁶³ Por. słowa J. Bodina z jego *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (za: H. Weisinger, 1945, s. 425–426): „Quod si res humanae in deterius prolaberentur, iam pridem in extremo vitiorum ac improbitatis gradu constitissemus: quo quidem antea peruentum esse opinor. sed cum flagitiosi homines nec ulterius progredi, nec eodem loco stare diutius possent, sensim regredi necesse habuerunt, vel cogente pudore, qui hominibus inest a natura: vel necessitate, quod in tantis sceleribus societas nullo modo coli poterat: vel etiam, quod verius est, impellente Dei bonitate”.

⁶⁴ Erazm nie był w tej ocenie odosobniony – podobne stanowisko wcześniej wyrażał m.in. Leon Battista Alberti w liście do Brunelleschiego (por. A. Grafton, 1997, s. 87–88).

do dowcipnisiów, pochlebców, architektów ich przyjemności. Większym respektem jest darzony człowiek, który wprowadza pięknego psa, niż ten, kto prezentuje uczoną księgę⁶⁵.

To widoczne dla cielesnych oczu uzależnienie biegu dziejów od ludzkiej wolnej woli skutkuje u Erazma niemożnością wskazania „powszechnika” dziejowego. *Historia humana* charakteryzuje się stąd ciągłą zmiennością i nie można w niej odnaleźć na drodze naturalnej prawa, które obowiązywałoby dzieje jako całość⁶⁶. Nie powinno przeto dziwić, że – jak podaje Bietenholz – Erazm zainteresowany był raczej mikrohistoriami niż historią uniwersalną, która by je w prosty sposób jednoczyła⁶⁷. Prawidłowości, dające się odkryć w historii, nie tylko dotyczą jedynie konkretnych wycinków spraw ludzkich, ale również – jak byśmy powiedzieli to dzisiaj – mają czysto statystyczny (bo wywiedziono je indukcyjnie) charakter⁶⁸. Podobnie, gdy Erazm używa sformułowań typu „antyczny”, „starożytny”, „nowy”, „złoty wiek”, najczęściej robi to z pełną świadomością relatywności lub metaforyczności tego rodzaju określeń.

Rozważmy najpierw dwa, dość często występujące w pismach Erazma, określenia – *antiquitas* i *modernitas*. Słowa te pojawiają się u niego zazwyczaj jako zestawienie uczoności klasycznej ze średniowieczną scholastyką i wtedy rzeczywiście szala uznania przechyla się na rzecz tej pierwszej. Nie oznacza to jednak tego, że tym, co decydujące, jest samo położenie na osi dziejów. Póki bowiem pozostajemy na gruncie naturalnego oglądu historii, nie ma żadnego obiektywnego powodu dla doceniania jednego momentu na jej osi bardziej niż innego. Gdyby było inaczej, wszystkim późniejszym pokoleniom pozostawałaby tylko rola niewiele znaczących epigonów i pozbawionych właściwości powielaczy. Erazm

⁶⁵ Erazm z Rotterdamu, *Antibarbari*, CWE, t. 23, s. 31–32; ASD, I–1, s. 55–56. Motyw „pięknego psa” pojawia się również w: *idem, Modus orandi Deum*, CWE, t. 70, s. 220, LB, t. V, kol. 1130b.

⁶⁶ O humanistycznych poszukiwaniach „powszechnika” historii w obliczu zmienności rzeczywistości ludzkiej, patrz: J. Domański, 2006, s. 18. Pozornie przeczy temu twierdzenie, że wszystkie sprawy ludzkie cechują się postępującą degeneracją (por. P. G. Bietenholz, 1966, s. 28), ale należy w tym widzieć raczej właściwość przynależącą do natury rzeczy niż właściwość historii jako całości. Również wtedy, gdy Erazm przywołuje przysłowie *tempus omnia revelat*, tak długo jak pozostaje się w jego interpretacji na gruncie naturalnego oglądu świata, ogranicza ono swoje zastosowanie do dziedziny ludzkiej skrzętności i nie ma charakteru uniwersalnego prawa.

⁶⁷ P. G. Bietenholz, 1966, s. 19 i n.

⁶⁸ Np.: „Królestwa opierające się na cnotliwych i łaskawych władcach nie tylko zapewniają spokojniejsze i przyjemniejsze życie, lecz również dłużej trwają. Można to poznać ze starożytnych historii”, Erazm z Rotterdamu, *Wychowanie księcia chrześcijańskiego*, s. 189.

w przedmowie do nowej edycji Liwiusza z 1519 roku, nawiązując do faktu, że jej wydawca, Johann Schöffer, był wnukiem Johanna Fausta, współpracownika Johanna Gutenberga, wygłasza pochwałę wynalazczości i znaczenia technologii dla krzewienia uczoneści. Poza samym kontekstem interesujące dla nas jest pojawiające się pod koniec cytowanego fragmentu docenienie współczesnych pisarzy:

Bowiem, jeśli taka jest rywalizacja o chwałę wynalezienia owego silnika, który określał świeżo wprowadzonym mianem bombardy, o ileż bardziej słusznie zasługują na cześć ci ludzie, przez których wysiłki powstało to podziwu godne narzędzie uczoneści i prawdziwego powodzenia! Jakkolwiek jednak nie byłby cudowny ten wynalazek, powinniśmy życzyć sobie, by jego użytek przyczyniał się do drukowania ksiąg i zagadnień, które na to zasługują. I tutaj znowu wołałbym widzieć wysiłek poświęcony raczej przywracaniu wielkich dzieł starożytności, niż dodawania nowych do kupy, aczkolwiek nawet w naszych czasach, przyznając, nie brakuje osób, których pisma zasługują sobie na uwagę potomności⁶⁹.

A zatem, nie tylko współczesność nie jest pozbawiona mocy twórczych, ale również i starożytność, swą siłą niejako czerpie z uwagi potomności, której ostrze krytyki i praca nad źródłami, odsiały dzieła wartościowe od niewartościowych. Dopiero sprawdzian trwania i użyteczności wydobywa z tego, co minione, ów zasługujący na szacunek pierwiastek „antyczności”; nowość jest podejrzana, bo jeszcze nie zweryfikowana⁷⁰. Takie było, zdaniem von Leydena⁷¹, przesłanie owego przywoływanego przez Erazma przysłowia *Veritas filia temporum*. Wybiegając daleko w przeszłość jego odległe echa odnajdziemy u wyznającego ideę postępu Francisa Bacona, który godząc się na użyteczność prawdy⁷², pokazał drogą, obok pokoleniowego doświadczenia, do niej drogę: drogę eksperymentu⁷³.

„Ani my nie jesteśmy karłami, ani oni gigantami” – pisał Vives⁷⁴, albo lepiej – gigantami okazali się być dopiero w procesie narastającego doświadczenia późniejszych pokoleń, które wykazując ich użyteczność potwierdziły ich autorytet.

⁶⁹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 919 z 23 lutego 1519, CWE, t. 6, s. 255, OE, t. III, s. 494–495. Spór o termin „bombarda” wybuchł jeszcze w piętnastym wieku między Lorenzo Vallą i Bartolomeo Facio. Ten drugi bronił znanego już wcześniej terminu „tormentum”, podczas gdy Valla, w dialogu *Invectiva in Bartolomeum Facium* wskazywał, że „nowe rzeczy wymagają nowych nazw” (R. Waswo, 1987, s. 99).

⁷⁰ Odsyłam tutaj czytelnika do bardzo ciekawego studium W. von Leydena, 1958, zwłaszcza s. 480–484.

⁷¹ W. von Leyden, 1958, s. 486.

⁷² F. Bacon, *Novum organum*, s. 153, 166.

⁷³ *Ibidem*, s. 61 i n., 76, 91–92 (eksperyment najlepszą metodą dowodzenia).

⁷⁴ L. J. Vives, *De causis corrupt. art.*, ks. I, r. 5 (cyt. za: W. von Leyden, 1958, s. 483).

To „karły” wyniosły ich do rangi gigantów, to dzięki nim stali się olbrzymami! Bycie olbrzymem nie jest przywilejem tylko minionych czasów. Stąd też idea „złotego wieku”, ugruntowana nie na jakiejś apokaliptycznej, milenarystycznej wizji dziejów, lecz na przekonaniu, że dzięki stworzeniu odpowiednich warunków politycznych i uporczywemu wysiłkowi utalentowanych ludzi, możliwe jest odzyskanie poziomu uczoneści, jakim cieszyła się epoka klasyczna, z tak wielką siłą wybucha w pismach Erazma w 1517 roku. Swego rodzaju historycznym paradoksem było to, że ów rok szczytowego powodzenia humanizmu, był również rokiem, w którym swój pierwszy wyraźny znak daje niepokorny Luter⁷⁵. Pełne zachwyty wyliczenia Erazma, dotyczące pogłębiającego się pokoju na świecie i pojawienia się całego zastępu wybitnych umysłów w literaturze, medycynie, prawie czy matematyce, zachwyty, który wyrывa Erazmowi z piersi okrzyk, że znowu pragnie być młody, by móc widzieć „ten wzrost nowego rodzaju złotego wieku”⁷⁶, tonuje jednak cień pojawiającej się pod koniec listu do Wolfganga Capito refleksji, która, niestety, miała okazać się proroczą. Swą okropną głowę podniosło jednak nie pogaństwo, a schizmatyk:

Słowem, wszystko wydaje się mi obiecywać największe powodzenie. Jest jednak jedna obawa w moim umyśle: że pod przykrywką odrodzenia literatury antyczności, swą okropną głowę może próbować podnieść pogaństwo, wiem bowiem, że nawet wśród chrześcijan są tacy, którzy z trudem znają Chrystusa bardziej niż z imienia i pod tą powierzchnią stoją poganie; albo, że odrodzenie studiów hebrajskich może dać judaizmowi, tej najbardziej szkodliwej pladze i najprzykrzejszemu wrogowi, jakiego tylko można znaleźć, nauk Chrystusa, sygnał do planu odnowy. Tak bowiem jest natura spraw ludzkich: nigdy nie jest dobro tak pełne powodzenia, by ktoś, w zły sposób, nie próbował pełzać pod jego ukryciem⁷⁷.

Zanikające u schyłku życia Erazma przeświadczenie o zbliżającym się „złotym wieku”⁷⁸ nie oznaczało zmiany rozumienia historii jako całości, lecz pozostając nadal w obrębie zmienności spraw ludzkich, zmuszało do poszukiwania wy-

⁷⁵ Erazm, co prawda, po raz pierwszy zetknął się z nazwiskiem Lutra zapewne w liście od saksońskiego sekretarza, Georgiusa Spalatina jeszcze w 1516 roku. Por. s. 354 niniejszej pracy.

⁷⁶ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 541 z 26 lutego 1517 do Wolfganga Capito, *CWE*, t. 4, s. 261, *OE*, t. II, s. 487. W listach Erazma z tego okresu motyw nastania „złotego wieku” i odnowy literatury pojawia się często (np. *Ep.* 534 z 21 lutego 1517 do Guillaume Bude’go, *CWE*, t. 4, s. 250, *OE*, t. II, s. 479; *Ep.* 542 z lutego 1517 do Henricusa Affinusa, *CWE*, t. 4, s. 269, *OE*, t. II, s. 492; *idem*, *Ep.* 566 z kwietnia 1517 do Leona X, *CWE*, t. 4, s. 311, *OE*, t. II, s. 527).

⁷⁷ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 541 z 26 lutego 1517 do Wolfganga Capito, *CWE*, t. 4, s. 266–267, *OE*, t. II, s. 491. Por. też J. Huizinga, 1967, t. I, s. 75.

⁷⁸ Por. P. G. Bietenholz, 1966, s. 21.

jaśnienia na ich gruncie. Jedną z takich przyczyn, poza – rzecz jasna – wybuchem Reformacji i naruszeniem dotychczasowej jedności Kościoła, było, zdaniem Erazma to, że najbardziej wartościowe postaci Renesansu (Valla, Pico, Poliziano) żyły zbyt krótko, by móc spełnić pokładane w nich nadzieje, podczas gdy w starożytności uczeni dożywali wieku patriarchów⁷⁹. To nie „złoty wiek” czyni ludzi doskonałymi, ale to ludzkie ustawiczne dążenie do doskonałości pozwala mu nastać.

Nasze wartościowania w obrębie tego, co stare i tego, co nowe zależą zatem od wielu niezwiązanych z usytuowaniem na osi historii czynników. Poza wzmiankowanym już znaczeniem użyteczności i doświadczenia, dają się zauważyć także prozaiczne czynniki psychologiczne:

Nowość – jak pisze Erazm w komentarzu do przysłowia *Grata novitas* – czyni wiele rzeczy akceptowalnymi, zwłaszcza u niedoświadczonych. Z drugiej strony, w literaturze to wiek zdobywa uznanie, a nowość przyciąga zawiść⁸⁰.

W grece, jak podaje Erazm w innym miejscu⁸¹, słowo „archaiczny” (*archaios*) stosowane jest niekiedy w znaczeniu „głupi”, podobnie jak dla wyrażenia czyjejs tępoty używa się określeń „stary Saturn” czy „Kronos”. Znowuż zarzut nowinkarstwa w sporach między scholastykami a humanistami był w XVI wieku najgorszą obelgą⁸². A zatem, nie wszystko, co starsze, jest lepsze i nie każda nowość jest szkodliwa⁸³.

Niezależnie jednak od tego, jak będziemy wartościować to, co dawne, sama pamięć historyczna wykazuje, zdaniem Erazma, wysoką użyteczność. Za Cyceronem uznaje on historię za nauczycielkę życia⁸⁴ i to nie tylko życia jednostki, ale i życia całej społeczności⁸⁵. Znajomość historii politycznej szczególnie istotna jest u władców, również chrześcijańskich⁸⁶, gdyż potrafi ona zrekompensować braki własnego doświadczenia. Jednakże konieczne jest tutaj zachowanie szczególnej ostrożności.

⁷⁹ Doskonale widać, że dla Erazma wszelka ludzka działalność kulturowa toczy się niejako na przekór śmierć niosącemu czasowi. Szerzej o tym w rozdziale VI.5 niniejszej pracy.

⁸⁰ „Pleraque commendat novitas, potissimum apud imperitos. Contra in scriptis antiquitas conciliat gratiam, novitas invidiam”, Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, III, IX, 38 (*Grata novitas*), CWE, t. 35, s. 332, LB, t. II, kol. 927a–b.

⁸¹ *Ibidem*, II, I, 75 (*Saturniae lemae*), CWE, t. 33, s. 59, LB, t. II, kol. 435e.

⁸² Por. D. Nowakowski, 2016, s. 38–39.

⁸³ Por. słowa, ulubionego poety Erazma, Horacego (*Listy*, II, 1, w. 90–92, s. 229).

⁸⁴ Por. I. Bejczy, 2001, s. 5.

⁸⁵ Por. H. M. Pabel, 2000, s. 76.

⁸⁶ I. Bejczy, 2001, s. 15.

Kiedy słyszysz – pisze Erazm w *Wychowaniu księcia chrześcijańskiego* – o Achillesie, o Kserksesie, o Cyrusie, Dariuszu, Juliuszu, niechaj nie ogarnia cię zabobonny podziw dla czczej wielkości imienia. Słyszysz o wielkich ogarniętych szalem zbójcach. Tak ich bowiem wiele razy nazywa Seneka. Jeśli jednak w ich czynach napotyka się coś, co godne jest dobrego księcia, troskliwie podnieś to jak klejnot z kupy nawozu⁸⁷.

Historia kościelna zaś, zwłaszcza historia początków Kościoła, jest znakomitą źródłem paradygmatów działania – i tak np. wybór Macieja na dwunastego apostoła jest, zdaniem Erazma, wzorem przeprowadzania wyboru biskupów we współczesnym Kościele⁸⁸. Wreszcie, płynący z tej historii przykład stanowi znakomite remedium w kuracji chorób współczesnego Kościoła, bowiem jego degeneracja, jak stwierdza Erazm, nie jest nieodwracalna⁸⁹.

* * *

Jak już wspomniałem na początku niniejszego podrozdziału, naturalny ogląd historii nie jest ujęciem, który wyczerpywałoby wszystko, co na jej temat ma do powiedzenia Erazm. Bowiem ponad planem powszednich, ludzkich dziejów mamy jeszcze plan *historia sacra*. Wbrew jednak temu, co pisze Bietenholz⁹⁰, nie jest ona wcale ani „bezczasowa” (*timeless*), ani też, nie można określać jej mianem „niehistorycznej ciągłości” (*unhistorical continuity*). Z drugiej strony, opinia, jaką wyraża, podkreślający historyczną naturę *historia sacra*, Pabel, również wydaje się być pewnym uproszczeniem. Pisze on, że

dla Erazma święta historia oznacza mniej więcej to, czym była dla większości jej renesansowych historyków: «historię religii – tej duchowej siły, która w trzecim stuleciu wyłoniła męczenników i która wysłała misjonarzy do Indii w wieku szesnastym» (Cochrane)⁹¹.

Tymczasem, gdy się wczyta w to, co Erazm mówi na początku swego *Enarratio Psalmi 33*⁹², gdzie rozgranicza to, co ludzkie i to, co boskie, wskazując, że różnica między nimi jest daleko większa niż między ciałem i duszą, i gdy zauważy się, że, widzące to, co ludzkie, „oczy cielesne” i widzące to, co boskie, „oczy czyste-go serca”, spoglądają w tym samym kierunku, na ten sam przedmiot, jasnym się stanie, że w obu tych oglądach nie tyle zmienia się czasowy charakter samych

⁸⁷ Erazm z Rotterdamu, *Wychowanie księcia chrześcijańskiego*, s. 227.

⁸⁸ Erazm z Rotterdamu, *In Acta apostolorum paraphrasis*, CWE, t. 50, s. 13, LB, t. VII, kol. 665f–666a.

⁸⁹ H. M. Pabel, 2000, s. 66, 84–85.

⁹⁰ P. G. Bietenholz, 1966, s. 38.

⁹¹ H. M. Pabel, 2000, s. 72.

⁹² Erazm z Rotterdamu, *Enarratio Psalmi 33*, CWE, t. 64, s. 275, LB, t. V, kol. 369a–b.

dziejów, co raczej ich z n a c z e n i e. *Historia humana* i *historia sacra* są tak naprawdę tą samą historią, dotyczącą tych samych postaci, składającą się z tych samych wydarzeń i umiejscowioną w tym samym czasie. Co innego jednak widzi w niej oko cielesne czy też „oko umysłu” pozbawione światła – jak określił je Erazm w innym miejscu i co innego staje się widoczne dla tego oka w świetle wiary⁹³. Pojawia się tutaj kwestia alegorycznej interpretacji dziejów, a wraz z nią ulubiony przez Erazma *topos* syleniczny⁹⁴, przyrównujący historię do greckiego bożka z ukrytym w środku pięknym posążkiem:

Jeśli otworzymy Sylena [historii – przyp. D. N.], ujrzemy, że w tym śmiertelnym Dawidzie ukryty jest inny, bardziej subtelny Dawid, a w Saulu inny, bardziej niebezpieczny tyran. Jeśli otworzymy oczy wiary, w tym wygłodzonym uciekinierze, narazonym na tak wiele niebezpieczeństw, który „zmieniał swą twarz”, ujrzemy tego, który prawdziwie nazywany jest królem nieba i ziemi, naszym Panem Jezusem Chrystusem, podczas gdy w Saulu, zawistnym, aroganckim, oszalałym i spragnionym krwi niewinnego ujrzemy wiecznego wroga ludzkiej rasy, księcia ciemności, pana tego świata [...]⁹⁵.

Dopiero na tym poziomie Sylena historii odsłania się największa tajemnica dziejów⁹⁶. Warto jednak zaznaczyć, że odsłonięcie tej tajemnicy nie jest równoznaczne, jak u niektórych myślicieli nowożytnych w rodzaju Hegla czy Marksa, z ujawnieniem transcendentálnych praw rozwoju dziejów czy też wykazaniem ich bezwzględnej logiki⁹⁷. Ta sfera pozostaje z konieczności przed nami zakryta. Nie znamy bowiem najgłębszych zamysłów Boga i nie jesteśmy w stanie przeniknąć boskiego planu, za wyjątkiem tych jego fragmentów, które zechciał nam objawić⁹⁸. Ale plan ten, jakkolwiek przez nas nie znany, jednak istnieje:

Wszystko, co się zdarza – pisze Erazm w *Enarratio Psalmi 33* – zdarza się zgodnie z boskim planem. Są rzeczy, które ukrył Pan, rzeczy, które zmylił i rzeczy, o których mówił w taki sposób, który, jak wiedział, mógłby przyczynić się do naszego dobra, a motywem nie było bezcelowe zwodzenie, lecz miłość (*caritas*), która poniża samą siebie, by zbliżyć się do naszej słabości⁹⁹.

⁹³ Erazm z Rotterdamu, *Enarratio Psalmi 33*, CWE, t. 64, s. 329, LB, t. V, kol. 394d.

⁹⁴ Por. Erazm z Rotterdamu, *Adagia, Syleni Alcibiadesi*.

⁹⁵ Erazm z Rotterdamu, *Enarratio Psalmi 33*, CWE, t. 64, s. 279, LB, t. V, kol. 371b–c.
Por. również *idem, Commentarius in Psalmum 2*, CWE, t. 63, s. 87, LB, t. V, kol. 205f.

⁹⁶ Erazm z Rotterdamu, *Enarratio Psalmi 33*, CWE, t. 64, s. 301, LB, t. V, kol. 381b.

⁹⁷ Por. P. G. Bietenholz, 1966, s. 29.

⁹⁸ Por. Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, LB, t. IX, kol. 1217a–b.

⁹⁹ Erazm z Rotterdamu, *Enarratio Psalmi 33*, CWE, t. 64, s. 287, LB, t. V, kol. 374e.

Niekiedy, co prawda, udaje się wybranym prorokom wzbić w swym oglądzie daleko ponad to, co dostępne jest przeciętnemu śmiertelnikowi, by oglądać przyszłość w podobny sposób, w jaki ogarnia ją w swoim planie Bóg – tj. jako teraźniejszość¹⁰⁰, ale przypadki te są nadzwyczajne i ich wyjątkowość raczej potwierdza, niż przeczy regule. Jedno jest pewne: w żaden sposób nie można nazwać Erazma deistą, czemu zresztą daje on wprost odpór w swym *In Acta apostolorum paraphrasis*, gdzie stwierdzając, że nic się nie dzieje w świecie inaczej, jak z opatrności Stwórcy, dodaje również, że „błądzą ci, którzy myślą, że świat został stworzony przez Boga, ale jest pozbawiony jego prowadzenia”¹⁰¹. Usprawnione wiarą oglądanie historii przekonuje nas, że nic z przypadku się nie zdarza, że nie ma przypadku w historii¹⁰². W jednym przynajmniej miejscu zrównuje Erazm nawet fatum z boskimi dekretami, gdy komentując przysłowie *Fatum immutabile* dodaje, że zmieniają się ludzkie prawa, zwyczaje i ambicje, lecz „boskie dekrety nie mogą być zmienione”¹⁰³. W tej perspektywie tajemności boskich zamysłów, które – inaczej niż *fatum* – nie mogą być przejrane przez badaczy nieba, zrozumiała wydaje się również tak często przewijająca się w jego pismach krytyka astrologii¹⁰⁴. Dodatkowo jeszcze, ów szczególnie, osobowy charakter opatrności Bożej pozwala, zdaniem Erazma, na zachowanie wolności człowieka. Choć bowiem rzeczywiście nie leży w gestii człowieka zaplanować i przewidzieć wszystkie skutki swego zamysłu i od Boga zależy ostateczny wynik, to jednak nie kto inny, jak człowiek, jest tym, z czyjej woli ten zamysł jest czyniony¹⁰⁵. Tę relację między Boską przedwidzą i ludzką wolnością wyjaśnia Erazm szerzej w *De libero arbitrio*:

¹⁰⁰ *Ibidem*, CWE, t. 64, s. 325–326, LB, t. V, kol. 393a–b.

¹⁰¹ Erazm z Rotterdamu, *In Acta apostolorum*, CWE, t. 50, s. 109, LB, t. VII, kol. 736e.

¹⁰² Por. Erazm z Rotterdamu, *Enarratio Psalmi 33*, CWE, t. 64, s. 279, LB, t. V, kol. 371b; *idem*, *In Acta apostolorum*, CWE, t. 50, s. 61, LB, t. VII, kol. 701b.

¹⁰³ „Divina decreta non commutantur [...]”, Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, III, IX, 53 (*Fatum immutabile*), CWE, t. 35, s. 339, LB, t. II, kol. 929b. Z podobnym utożsamieniem Bożej woli z klasycznym *fatum* spotykamy się w innym adagium – *Fato non repugnandum* (VI, I, 90, CWE, t. 36, s. 593, LB, t. II, kol. 1199e).

¹⁰⁴ Por. Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, II, VII, 20 (*Meliores nancisci aves*), CWE, t. 34, s. 13, LB, t. II, kol. 618e–f; *idem*, *Przygotowanie do śmierci*, s. 360 i n., LB, t. V, kol. 1305b i n.; *idem*, *Wychowanie księcia chrześcijańskiego*, s. 220, 293, LB, t. IV, kol. 585b, 608f; *idem*, *Lingua*, CWE, t. 29, s. 263, LB, t. IV, kol. 658d; *idem*, *Pochwała głupoty*, s. 95. Z drugiej strony znane są miejsca w twórczości Erazma, w których cytuje on przepowiednie astrologiczne i zdaje się na nich polegać (np. *Ep.* 803 do Pierre’a Barbiera z 26 marca 1518, CWE, t. 5, s. 353, OE, t. III, s. 257); por. też. E. M. Hulme, 1915, s. 406.

¹⁰⁵ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, IV, II, 91 (*Felicitas a Deo*), CWE, t. 35, s. 548, LB, t. II, kol. 1006e. Słowa o relacji między ludzkimi zamierzeniami a Boską opatrnością dodane zostały już po sporze z Lutrem w 1528 roku.

Lecz ktoś może powiedzieć: „Wobec tego, w zdarzeniach występuje dwojaka konieczność, gdyż ani Boska przedwiedza nie może się mylić, ani wola nie może być powstrzymana”. [Ale przecież] nie każda konieczność wyklucza wolną wolę – tak też Bóg Ojciec koniecznie zdradza Syna, a jednak zdradza w sposób nie przymuszony, lecz wolny i niezależny [b]. Także i w rzeczach ludzkich może coś sprawiać konieczność, jednakże nie wyklucza to wolności naszej woli. Wiedział Bóg wprzód, a że wiedział, [to również] w jakiś sposób chciał, by Judasz wydał Pana. I tak, jeśli przypatrzysz się nieomyślności Bożej przedwiedzy i niezmienności [Jego] woli, to wówczas koniecznym jest zdarzeniem, że Judasz wydał Pana. A jednak Judasz mógł odmienić swoją wolę, albo przynajmniej nie podjąć się bezbożnego [czynu]. Mówisz: „A co jeśliby odmienił [swą wolę]?” [Odpowiadam, że] nie byłaby wtedy fałszywa Boska przedwiedza, ani powstrzymana [Jego] wola, gdyż On sam wiedziałby o tym i chciałby tego, by odmieniła się wola [Judasza]¹⁰⁶.

Powyższy cytat jest wyraźnym świadectwem za tym, że jakkolwiek dla Erazma jedynym prawdziwie istotnym poziomem historii jest *historia sacra*, to jednak nie oznacza to zniesienia wszelkiej wartości *historia humana* i potraktowania jej jak nieodnoszącej się do rzeczywistości bajki. Tak naprawdę, między *historia humana* i *historia sacra* występuje – by użyć terminu, jakiego Erazm używa dla oznaczenia relacji między wolną wolą a Bożą łaską – pewna *synergia*¹⁰⁷. Bóg, w swym „normalnym” działaniu, ingeruje w dzieje w taki sposób, by nie tyle znosić, co raczej utwierdzić wyniki, konstytuujących sferę ludzkiej historii, decyzji wolnej woli. Działanie Boga porównuje Erazm za Orygenesem¹⁰⁸ do działania deszczu i słońca:

W jaki sposób z tego samego deszczu uprawiona ziemia wydaje najlepszy owoc, nie-uprawna ciernie i osty i w jaki sposób to samo słońce topi wosk, [a] glinę wysusza, tak też łaskawość Boża, która toleruje grzesznika, jednych doprowadza do skruchy, innych utrwała w złu¹⁰⁹.

W ten sposób, jak czytamy w *In Acta apostolorum paraphrasis*, Bóg jest obecny w każdym naszym czynie i działaniu¹¹⁰. Poza jednak tym „normalnym”

¹⁰⁶ Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, LB, t. IX, kol. 1232a–b.

¹⁰⁷ *Ibidem*, kol. 1239b.

¹⁰⁸ Orygenes, *O zasadach*, III,10–11, s. 235–236 (na temat wpływu Orygenesesa na *De libero arbitrio* Erazma, patrz. H. Crouzel, 2004, s. 323). Por. również: Hieronim, *Listy*, CXX,10, t. III, s. 142; Hbr 6,7–8.

¹⁰⁹ Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, LB, t. IX, kol. 1230c.

¹¹⁰ Erazm z Rotterdamu, *In Acta apostolorum paraphrasis*, CWE, t. 50, s. 110. Por. również naukę Erazma o obecności Boga w świecie i czynie ludzkim, zawartą w jego koncepcji trzech czy czterech rodzajów łaski: *De libero arbitrio*, LB, t. IX, kol. 1223d–1224a. Erazm w swej koncepcji łaski idzie za Johnem Fisherem, *Assertionis Lutheranae confutatio* (s. 557, 572), który z kolei przywołuje naukę Grzegorza z Rimini (por. D. Nowakowski, 2010, s. 98, 131).

działaniem Boga, daje się zauważyć u Erazma przekonanie, że Bóg interweniuje niekiedy również bezpośrednio¹¹¹, „*deus ex machina*” zstępujący w godzinie *ka-iro*s człowieka” – jak określił to Bietenholz¹¹². Przykładem takiego działania jest uwolnienie przez Boga Pawła i Barnaby z aresztu¹¹³. Podobnie, w opisie znanego z *Dziejów Apostolskich* spotkania Filipa z eunuchem etiopskim na pustynnej drodze z Jerozolimy do Gazy, działanie wysłanego przez Boga anioła porównuje Erazm do scenografa rozstawiającego aktorów na scenie¹¹⁴. Najczęściej jednak przywoływanym przez Erazma obrazem Boga bezpośrednio ingerującego w dzieje, jest Bóg karzący; nie karzący, mimo że miłosierny, ale dlatego, że miłosierny, karzący¹¹⁵. Kara Boża jest bowiem zarazem miłosiernym napomnieniem do poprawy. Erazm, wskazując w *De bello Turcico* na przyczyny nieszczęść, jakie załamywały szesnastowieczną Europę, korzysta ze znanej z homilii Bazylego Wielkiego metafory „dobroczynnego lekarza”¹¹⁶:

Bóg działa jak wierny lekarz, stale próbując jakichś nowych środków. Zesłał On na nas niewidzianą wcześniej i nieuleczalną formę trądu, powszechnie znaną jako francuska kiła (nie do końca słusznie, skoro rozpowszechnia się w każdym kraju), uderzając ludzkość naprawdę straszonym biczem. Tak odlegli od tej straszliwej choroby uczącej nas czystości i wstrzemięźliwości obróciliśmy ją w żart. Obecnie osiągnęło to taki poziom, że wśród naszych dworzan, którzy uważają siebie za wielce wspaniałych i dowcipnych towarzyszy, ktokolwiek nie jest zarażony tą chorobą, uważany jest za prostaka i cymbała. Jakże inaczej można to opisać niż jako pierdzenie (*oppedere*) na Pana i – jak mówi przysłowie – pokazywanie mu [środkowego] palca¹¹⁷, gdy stara się nas poprawić?¹¹⁸

Spotykające ludzkość nieszczęścia na wyższym poziomie interpretacji okazują się być, wedle Erazma, zsyłanymi przez Boga karami za ludzką głuchotę na dawane napomnienia¹¹⁹. Twierdzenie Jean’a Delumeau, że poświęcona wojnie z Turkami rozprawa Erazma „wyraża dalekie od jednoznaczności i zarazem re-

¹¹¹ H. M. Pabel, 2000, s. 72.

¹¹² P. G. Bietenholz, 1966, s. 48. Jednakże dalsze uwagi autora, iż „This may point to divine aloofness and smack of gnosticism just as the emphasis on God’s immanence in history serves to associate the Wittenbergers with Augustine” są niesłuszne o tyle, że zdają się nie zważać na przejawy „normalnego” działania Boga w świecie.

¹¹³ Por. Erazm z Rotterdamu, *In Acta apostolorum paraphrasis*, CWE, t. 50, s. 36, LB, t. VII, kol. 682b.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 60, LB, t. VII, kol. 700d–e.

¹¹⁵ Patrz przede wszystkim: Erazm z Rotterdamu, *Concio de immensa Dei misericordia*, CWE, t. 70, s. 95 i n., LB, t. V, kol. 567b i n.

¹¹⁶ Bazyl Wielki, *Homilia o tym, „Że Bóg nie jest sprawcą złego”*, 3, s. 106, 109.

¹¹⁷ Por. Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, II,IV,68 (*Medium digitum ostendere*).

¹¹⁸ Erazm z Rotterdamu, *Consultatio de bello Turcis inferendo, et obiter enarratus psalmus* 28, CWE, t. 64, s. 212, LB, t. V, kol. 346c–d.

¹¹⁹ Por. *ibidem*, CWE, t. 64, s. 217, LB, t. V, kol. 348e–f.

alistyczne stanowisko, w którym nie ma śladu eschatologicznej wizji Lutra¹²⁰, jednoznacznie świadczy o tym, że ani nie czytał on nigdy *De bello Turcico*, ani też nie zrozumiał, w zasadzie, różnicy w postawie wobec Turków u Lutra i Erazma. Wizja Erazma przepojona jest obrazem Boga, który, niczym najwyższy lekarz i wychowawca, używa różnych sił wewnątrz historii tylko po to, by skłonić ludzkość do moralnej poprawy:

Każdy oszukuje swego sąsiada za pomocą pewnego rodzaju szalbierstwa i podstępów. Widzimy zrujnowane wspaniałe kościoły, zniszczone obrazy, kapłanów wypędzonych. Czyż Bóg nie zesłał ostatnio „dzikich zwierząt” (III Mojż. 26,22) pustoszących wszystko wokół nich, gdy te łupieżcze bandy chłopów spuściły się przeciw nam? [...]

Czy nie wydaje się przeto, że Bóg, na próżno podający tyle remediów, mówi obecnie do nas przez proroka: „W co jeszcze można was bić, gdy nadal trwacie w odstępstwie?” (Iz. 1,5). Nie jest to głos okrucieństwa, lecz najwyższego miłosierdzia. W ten sam sposób lekarz, pełen ojcowskiej troski o swego pacjenta, jest zrozpaczony nieskutecznością wszystkich swych umiejętności w walce ze szkodliwą chorobą, jednakże miłość, która wedle Pawła „na wszystko ma nadzieję” (I Kor. 13,7), nie pozwala mu porzucić chorego jako nędznego, beznadziejnego przypadku. „Póki jest życie, jest nadzieja”¹²¹ – mówi i torturuje swój umysł, by odkryć jakieś nieznanne, a skuteczne, środki.

Podobnie Pan, najbardziej miłosierny i najbardziej zabiegający o zbawienie ludzkości, używa niesłychanym remediów, by przekonać nas, byśmy poprawili swoje życie. [...] Powinno się wiedzieć, że zło zsyłane jest przez miłosiernego Ojca, by raczej uleczyć nas przez terror, niż porzucić nas na zniszczenie¹²².

¹²⁰ J. Delumeau, 1986, s. 256. Naczelną różnicą między Erazmem a Lutrem w sprawie wojny z Turkami nie była, jak domniemuje Delumeau obecność lub nieobecność eschatologicznej interpretacji, lecz zalecenie przez jednego (tj. Lutra) absolutnego kwietyzmu, w przekonaniu, że Bóg będzie za nas walczył dopiero wówczas, gdy powstrzymamy się od walki i zalecenie przez drugiego (tj. Erazma) poprawy moralnej, która dopiero sprawi, że w nadchodzącej wojnie uzyskamy w aktywnie prowadzonej walce zwycięstwo. Traktat Lutra *Von Kriege wider die Turcken* (1529) powstał rok wcześniej od traktatu Erazma (twierdzenie Lutra, że walka z Turkami jest niezgodna z wolą Bożą, zostało potępione przez Leona X w *Exsurge Domine*, 34 teza). O postawie Erazma, por. *Wychowanie księcia chrześcijańskiego*, polski przekład, LB, t. IV, kol. 610e, s. 298–299. Warto tu odrzucić często pojawiające się w literaturze przedmiotu przekonanie, że Erazm był bezkompromisowym pacyfistą. Krótka uwaga pojawiająca się w *Skardze pokoju* (polski przekład, s. 228) jednoznacznie wskazuje, że nawołując do zachowania pokoju nie miał na myśli unikania obrony przed zewnętrznymi dla chrześcijańskiego świata zagrożeniami: „Mówię w tym miejscu o wojnach, które toczą dokoła między sobą chrześcijanie. Inny jest bowiem mój stosunek do ludzi, którzy w świętym i pobożnym zapale odpierają ataki obcych i z narażeniem życia bronią całości ojczyzny”.

¹²¹ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, II,IV,12 (*Aegroto dum anima est, spes est*).

¹²² Erazm z Rotterdamu, *Consultatio de bello Turcis...*, CWE, t. 64, s. 213–214, LB, t. V, kol. 347b–e.

Do tego obrazu lekarza powraca Erazm nieustannie również w swojej korespondencji, dostrzegając za zjawiającymi się w historii nieszczęściami miłosiernego Boga nawołującego nas do opamiętania¹²³. To teologiczne pojmowanie historii w *In Acta apostolorum paraphrasis* osiąga wreszcie takie natężenie, że skutkuje obrazem żywo przypominającym słynną *theologia crucis* z pism młodego Lutra: „Pan uderza w taki sposób, że leczy, poniża tak, że wynosi, odbiera wzrok po to, by oświecić”¹²⁴. Nie sposób zatem mówić o braku „śladu eschatologicznej wizji” w pojmowaniu dziejów u Erazma! Znakomicie obrazuje to ciekawa dialektyka, jaką w swej wizji historii wydobywa Erazm poprzez wprowadzenie w jej obręb, poza naturalnym, sprawczym działaniem człowieka, działania „oczekującego”, „wzywającego”, nakierowanego na niedosiężoną transcendencję – modlitwy. Modlitwa, jak się zdaje, odpowiada w jakiejś mierze „nadzwyczajnemu” działaniu Boga w historii i jest bądź to wezwaniem i pełnym nadziei oczekiwaniem na jego interwencję w dziejach, bądź też pokornym dziękczynieniem za boskie w dziejach prowadzenie¹²⁵. Wartość, jaką przypisuje Erazm modlitwie, gdy stwierdza, że „nic nie ma takiego wpływu, jak błaganie zgodnego Kościoła, bowiem jest ono potężną mocą, zdolną wstrząsnąć niewzruszoną ziemią”¹²⁶, jednoznacznie wskazuje, że nadnaturalna obecność Boga w ludzkiej historii nie jest czymś marginalnym, ale stanowi fakt o pierwszorzędnym znaczeniu.

Wreszcie, kilka słów należy poświęcić zawartej w *Metodzie teologii* nauce o „rozmaitości czasów”¹²⁷, z przypisanej do niej sposobami rozumienia biblijnych zaleceń. Nauka ta wyraźnie odbiega od teologii dziejów Augustyna, jaką wyłożył on w *Państwie Bożym*, z jej ścisłym podziałem na sześć epok o wyraźnie zaznaczonych granicach i czasie trwania¹²⁸. Teologiczna wizja „rozmaitych czasów” Erazma więc ma wspólnego z Wittgensteinowskim pojęciem typu i typologii niż

¹²³ Por. Erazm z Rotterdamu, *Korespondencja z Polakami*, s. 70 (*Ep.* 1819 do Zygmunta I z 15 maja 1527), s. 110 (*Ep.* 1918 do Krzysztofa Szydłowieckiego z 12 grudnia 1527), s. 188 (*Ep.* 2375 do Andrzeja Krzyckiego z 1 września 1530). Patrz także: *idem*, *Concio de immensa Dei misericordia*, CWE, t. 70, s. 135–136, LB, t. V, kol. 586f–587b; *idem*, *Enarratio Psalmi 38*, CWE, t. 65, s. 104 i n., 111, LB, t. V, kol. 459b–e, 462e–f.

¹²⁴ Erazm z Rotterdamu, *In Acta apostolorum paraphrasis*, CWE, t. 50, s. 64, LB, t. VII, kol. 703b. Por. też *idem*, *Paraphrasis in tertium psalmum*, CWE, t. 63, s. 162, LB, t. V, kol. 238c.

¹²⁵ Erazm z Rotterdamu, *In Acta apostolorum paraphrasis*, CWE, t. 50, s. 36, LB, t. VII, kol. 682c.

¹²⁶ *Ibidem*, s. 37, LB, t. VII, kol. 683a. W *Modus orandi Deum* (CWE, t. 70, s. 157, LB, t. V, kol. 1104b) pisze Erazm, że najlepszym wsparciem w nieszczęściu jest pomoc Boża, która zawsze jest nam dostępna, o ile zabiegamy o nią usilną modlitwą.

¹²⁷ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, s. 220–227, LB, t. V, kol. 86f–88c.

¹²⁸ O teologii dziejów Augustyna, z jej podziałem na sześć epok, patrz: K. Löwith, 2002, s. 165.

z Russell'owym pojęciem klasy i klasyfikacji. Jakościowe nacechowanie historii nie opiera się u Erazma na jej *chronologicznym* układzie i sukcesywnym realizowaniu kolejnych epok transcendentalnego planu, ale polega na obecności jednego arcy-wydarzenia, które przychodząc z transcendencji w nadzwyczajnym *kairos* historii, niczym eksplozja wybuchowego ładunku tworzy wokół koncentryczne kręgi swego zmniejszającego się z oddaleniem oddziaływania¹²⁹. Tym centralnym wydarzeniem historii, czytelnym jedynie dla oczu wiary, było, rzecz jasna, wcielenie Chrystusa, *kenoza* – a już bardziej ściśle – czas „w którym Chrystus zaczął już słynąć po świecie z cudów i nauki”¹³⁰. W tym centralnym kręgu, nazywanym „trzecim czasem”, „streszcza się” niejako całość teologicznego znaczenia dziejów, ich moralnej nauki i uzasadnienia¹³¹. Nie byłoby chyba błędem stwierdzenie, że podobnie jak dla Erazma Chrystus jest *compendium theologiae*¹³², tak jest on również dla niego *compendium historiae*. Wokół tego centralnego kręgu znajduje się krąg pośredniego oddziaływania, zarówno po stronie przeszłości, jak i po stronie przyszłości. Po stronie przeszłości okres wyznaczany przez ów krąg przyrównuje Erazm do pory, „kiedy od blasku słońca, które jeszcze nie wzeszło, ale lada chwila wszędzie, niebo zaczyna przybierać jaśniejszą barwę” i nazywa „drugim czasem”¹³³. Tym niebem jaśniejszej barwy była nauka Jana Chrzciciela, być może pierwsze nauki uczniów Chrystusa, w których zabronił on im o sobie wspominać, być może i chrzest, którym wtedy chrzcili, a odmienny od chrztu z czasu trzeciego. Po stronie przyszłości okres wyznaczany przez krąg pośredniego oddziaływania to „czwarty czas” następujący już po okresie inspirowanych bezpośrednio Duchem Świętym apostołów, czas, gdy rozszerzenie się i umocnienie religii Chrystusowej po całym świecie prowadziło do jej wewnętrznego rozwoju. Wtedy to, jak pisze Erazm, „wprowadzone zostały nowe prawa”, niesprzeczne jednak, dzięki rozróżnieniu czasów, z naukami Chrystusa i apostołów¹³⁴, podobnie, jak niesprzeczne z nimi, dzięki temu rozróżnieniu, były nauki głoszone przez Jana Chrzciciela. Historyczne podejście do dogmatyzacji chrześcijaństwa pozwoliło Erazmowi na przyjęcie relatywistycznej postawy wobec zagadnienia schizmatyków i heretyków we wczesnym chrześcijaństwie. To, co herezją jest dzisiaj nie było nią w czasach, gdy nie określiły się jeszcze poglądy Kościoła na określone

¹²⁹ Na temat „kairotycznego”, a nie „chronologicznego” rozumienia historii u Erazma pisze, a raczej referuje poglądy Bietenholza, J. Domański (2006, s. 20).

¹³⁰ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 223, LB, t. V, kol. 87c (cyt. w przekładzie J. Domańskiego).

¹³¹ Por. Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 249, LB, t. V, kol. 92b–c.

¹³² Erazm z Rotterdamu, *List o filozofii ewangelicznej*, polski przekład, s. 508–510.

¹³³ Por. Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 221, LB, t. V, kol. 87a (cyt. w przekładzie J. Domańskiego).

¹³⁴ *Ibidem*, s. 226–227, LB, t. V, kol. 88a–b.

zagadnienia¹³⁵. Zewnątrz czasu – „czas pierwszy” i „czas piąty”¹³⁶ – to czasy pozbawione szczególnego nacechowania jakościowego, czasy zsekularyzowane, w których obecność Chrystusa możliwa jest albo dzięki świadectwu rozumu naturalnego i prorockich objawień, albo też, jak w czasach Erazmowi współczesnych, dzięki trwaniu nieprzerwanej tradycji. Można powiedzieć, że zwłaszcza w tych ostatecznych czasach na znaczeniu zyskuje humanistyczna formuła rozporządzania dziedzictwem i wszystkie pojęcia z nią związane, jak pojęcie autorytetu, interpretacji, naśladownictwa, emulacji i zgodności. Wprowadzenie czasów pozwoliło Erazmowi na pogodzenie rewolucyjnego charakteru chrześcijaństwa z konserwatywnym profilem jego myśli; gdyby nie wzgląd na czasy, Erazm byłby luteraninem, Luter zaś, gdyby zważał na czasy, spostrzegłby rychło, że nie żyje już w czasach apostołów. W filozofii Erazma podkreślanie znaczenia rozróżniania czasów pojawia się nieustannie¹³⁷ i nie sposób właściwie wnikać w istotę jego myśli i rozumienia własnej roli bez tego historycznego założenia.

4. Życie i biografia. Chrystologia

Życie rozumiane jako *bios*, a ściślej życie ludzkie, jest zasadniczym podmiotem historii, a jego zachowanie, na przekór wszystko niszczącemu czasowi – jak powtórzy za Boecjuszem Erazm – jest pierwszym impulsem natury¹³⁸. Z renesansowego zwrócenia uwagi na jednostkową, niepowtarzalną naturę wywodzi się zarówno rozbudzenie zainteresowania historią, jak i dowartościowanie życia¹³⁹. Życie to jednak jawi się przede wszystkim jako ulotne i nietrwale¹⁴⁰, i raczej marnym

¹³⁵ Por. I. Backus, 1995, s. 110.

¹³⁶ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 221, 227, LB, t. V, kol. 87a, 88b–c.

¹³⁷ Np. Erazm z Rotterdamu, *Wychowanie księcia chrześcijańskiego*, polski przekład, s. 229–230, LB, t. IV, kol. 589a; *idem*, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 217, 220, LB, t. V, kol. 86b,f; *idem*, *Consultatio de bello Turcis...*, CWE, t. 64, s. 236, LB, t. V, kol. 355a.

¹³⁸ Erazm z Rotterdamu, *Przygotowanie do śmierci*, LB, t. V, kol. 1299a; Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, s. 80.

¹³⁹ Por. W. Tatarkiewicz, 1970, s. 427 i n.

¹⁴⁰ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, II,III,48 (*Lerii mali*), polski przekład, s. 134, LB, t. II, kol. 538f; IV,1,1 (*Dulce bellum inexpertis*), polski przekład, s. 308, LB, t. II, kol. 958d; IV,VII,12 (*Flos cinis*), CWE, t. 36, s. 287, LB, t. II, kol. 1101b–c; *idem*, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, s. 224, LB, t. V, kol. 56d; *idem*, *Wychowanie księcia chrześcijańskiego*, polski przekład, s. 296, LB, t. IV, kol. 610a; *idem*, *Przygotowanie do śmierci*, polski przekład, s. 331, LB, t. V, kol. 1295c; *idem*, *Ep.* 189 do Servatiusa Rogerusa z 1 kwietnia 1506, CWE, t. 2, s. 111, OE, t. I, s. 421; *idem*, *Ep.* 1332 ze stycznia 1523 r. do Christoph'a von Utenheim, CWE, t. 9, s. 229, OE, t. 162–163. *Topos* ulotności życia

pocieszeniem dla myślicieli Odrodzenia było to, że przynajmniej ludzkość, jako gatunek, jest nieśmiertelna. Pozbawione indywidualności myślenie scholastyków wyczerpuje się w chwili, gdy jednostka – by nawiązać do cytowanych w poprzednich rozdziałach jako motta słów Jana z Salisbury i Petrarcki¹⁴¹ – na nowo zaczyna poszukiwać siebie w swoim wnętrzu, powraca do siebie i staje się siebie przytomna. To właśnie z tej atmosfery chronicznej niepewności wyłania się rozpaczliwe poszukiwanie sposobu na ustanowienie i utrwalenie siebie, a wartość zyskuje *memoria vitae*.

Doczesne życie przez humanistycznych autorów Renesansu rozumiane było przede wszystkim jako wypadkowa dwóch czynników: okoliczności określanych mianem fortuny czy losu i natury człowieka¹⁴². Fortuna, jak stwierdził tłumaczony przez Erazma Galen, jest bezmyślna i zupełnie nieracjonalna, a, z uwagi na tę głupotę, przedstawiana jest jako kobieta¹⁴³. Los nie ma stałości, posiada – co czytamy już w najwcześniejszych zapiskach młodego Holendra – dwie twarze¹⁴⁴. Jest on nieprzewidywalnym żywiołem, przemożną siłą wynoszącą i obalającą sprawy ludzkie¹⁴⁵, za którą podążać mogą jedynie pozbawione rozumu masy¹⁴⁶. Jednakże dopiero w tych przeciwnościach losu ujawnia się – bo to on skrywa się pod pojęciem indywidualnej natury – charakter istoty ludzkiej¹⁴⁷. Człowieka, którego nie charakteryzuje żadna stałość w obliczu zmienności świata, słusznie nazywamy

przewija się przez cały w zasadzie Renesans, poczynając od Petrarcki (*Wybór pism*, s. 100 i n., 108 i n., 174, 270), a na Montaigne'u kończąc (*Pisma*, t. 1, s. 99). Por. też: Cynceron, *Katon starszy o starości*, s. 71.

¹⁴¹ Jan z Salisbury, *Metalogicon*, IV,40; F. Petrarca, *O niewiedzy własnej i innych*, V,21.

¹⁴² Na temat znaczenia *fortuny* w Renesansie, patrz: P. Burke, 1991, s. 154. Oddające to napięcie stosowane przez Erazma metafory życia jako podróży okrętem (*De contemptu mundi*, CWE, t. 66, s. 136 i n., LB, t. V, kol. 1241a–b) i życia jako walki (*De contemptu mundi*, CWE, t. 66, s. 172, LB, t. V, kol. 1261a; *Ennaratio Psalmi 33*, CWE, t. 64, s. 334, LB, t. V, kol. 396f; *Explanatio symboli apostolorum*, CWE, t. 70, s. 245, LB, t. V, kol. 1137f; *Modus orandi Deum*, CWE, t. 70, s. 227; *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, s. 5, LB, t. V, kol. 1a) należą do *loci communes* literatury klasycznej i były szeroko wykorzystywane zarówno przez myślicieli pogańskich, jak i chrześcijańskich (por. Augustyn, *O szczęśliwym życiu*, I,2–3; Bazyl Wielki, *Homilia o tym, „Że Bóg...”*, 9, s. 117; Cynceron, *O mówcy*, s. 529; Hieronim, *List XXII*,39, t. I, s. 159, *List LXXIX*,10, t. II, s. 222; F. Petrarca, *De otio religioso*, s. 14; Tomasz z Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, III,XXXV,2, s. 150). O terminie *militia Christi* u Petrarcki i Erazma, patrz: C. Trinkaus, 1964, s. 8–20.

¹⁴³ Galen, *Exhortatio*, CWE, t. 29, s. 226, 225, LB, t. I, kol. 1049d, 1049c.

¹⁴⁴ Erazm z Rotterdamu, *Ep. 2*, CWE, t. 1, s. 3, OE, t. I, s. 74–75. Na temat zmienności losu, patrz również: Cynceron, *O mówcy*, s. 529.

¹⁴⁵ Petrarca, *Wybór pism*, s. 211.

¹⁴⁶ Galen, *Exhortatio*, CWE, t. 29, s. 226, LB, t. I, kol. 1049d–e.

¹⁴⁷ Erazm z Rotterdamu, *Ep. 335 do Leona X z 21 maja 1515*, CWE, t. 3, s. 101 i n., OE, t. II, s. 81.

człowiekiem bez charakteru, który to typ, stawszy się w dobie goniącego za fortuną społeczeństwa masowego obowiązującą normą, znalazł swój smutny literacki portret w genialnej powieści Musila.

Charakter człowieka wyczuwalny jest dla niego samego pod postacią obecności pewnej naturalnej siły czy też spontanicznej skłonności¹⁴⁸, która to skłonność kieruje go ku właściwemu dla niego sposobowi życia. Tylko w zgodności charakteru i sposobu życia możliwe jest, zdaniem Erazma, osiągnięcie doczesnego szczęścia¹⁴⁹. Stąd też tak wiele uwagi w swoich pismach poświęca on zagadnieniu różnic indywidualnych, różnaitości charakterów i odpowiadających im odmiennych sposobów życia. Nie istnieje jeden uniwersalny sposób życia, jak nie ma nigdzie uniwersalnego charakteru: „często się zdarza, że co jest życiem dla jednego człowieka, jest śmiercią dla innego”¹⁵⁰. Tym, na co powinno się zdaniem Erazma zważać, to zachowanie wewnętrznej stabilności w obliczu zmienności losu¹⁵¹. Niezmienność młodszego z braci w krypto-autobiograficznej opowieści z listu 447 przeciwstawiana jest jako cnota chwiejności starszego Antoniusza:

Omamiony przez to wszystko, starszy brat zaczął słabnąć, zapominając, że więcej niż raz przysięgał być lojalnym; młodszy podtrzymał swe postanowienie niezmiennym.

I dalej:

Czy nie wydaje ci się, że wystarczająca siła została przyłożona, by skierować chłopcęgo ducha w dowolnie obranym kierunku? Lecz on nieustraszenie przyłgnął do przekonania, którego nie powziął lekko¹⁵².

Bez wątpienia z tą nadzwyczaj cenioną przez Erazma niezłomnością charakteru wiązało się jego wczesne upodobanie do przedstawiania siebie pod postacią

¹⁴⁸ Por. uwagi Erazma w krypto-autobiograficznym liście 447 do Lambertusa Grunniusa z sierpnia 1516 (CWE, t. 4, s. 15, OE, t. II, s. 299).

¹⁴⁹ „Ludzkie szczęście zasadza się przede wszystkim na tym, by człowiek mógł poświęcić się temu, co jest właściwe jego naturze”, Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 447, CWE, t. 4, s. 9, OE, t. II, s. 294; por. również T. Morus, *Utopia*, s. 90. Szerzej na temat pojęcia szczęścia w Renesansie pisałem w D. Nowakowski, w druku (b).

¹⁵⁰ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 447, CWE, t. 4, s. 21, OE, t. II, s. 303.

¹⁵¹ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, III,V,11 (*Maritimus cum sis, ne velle fieri terrestris*), CWE, t. 35, s. 72, LB, t. II, kol. 830b–c; por. *idem*, *Adagia*, II,V,1 (*Spartam nactus es, hanc orna*), polski przekład, s. 145, LB, t. II, kol. 552c; IV,VIII,35 (*Quadratus homo*), CWE, t. 36, s. 378, LB, t. II, kol. 1131b–c. Można podejrzewać, że bezpośrednim źródłem tego Erazmowego poglądu o znaczeniu *constantiae* był idący za przekonaniem Cyceron (znaczenie stałości u Cycerona, np.: *Badania akademickie*, XXII, s. 45).

¹⁵² Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 447, CWE, t. 4, s. 14–15, OE, t. II, s. 298–299.

rzymskiego boga granicznego Terminusa, z towarzyszącym podobiznie napisem *cedo nulli*¹⁵³. Jak podaje Bietenholz, również refleksja Erazma nad porzuceniem przez Klemensa VII właściwej mu roli, jednoznacznie wskazuje na to, że według Rotterdamczyka zadaniem człowieka w świecie było niejako sprostanie wewnętrznemu istotowemu wzorowi¹⁵⁴: bycie sobą nie polegało jednak, jak dzisiaj, na podążaniu za każdą, najgłupszą nawet, zachcianką, ale na przyłgnięciu do jednego, podstawowego impulsu charakteru, by kierując się nim, nie podążać już za niczym więcej. Opisując Erazmową wizję ludzkiego życia Bietenholz określa ją mianem „statycznej” (*static vision of the various characters*): ludzie niczym aktorzy na scenie mają swoje role i

każdy ma tylko jedną rolę, która, prosta, czy złożona, jest nieodmiennie jego. Może on odgrywać ją dobrze lub może odgrywać ją źle, lecz nie może zmienić roli, w którą jest wrzucony, ani nie może jej wymienić na inną¹⁵⁵.

Życie zostało w humanizmie Erazma rzeczywiście dowartościowane, ale nie oznacza to tego, że dowartościowanie to miało charakter bezwzględny. Życie było dla niego bowiem nie tyle wartością samą w sobie, co raczej możliwością użycia wartości w postaci realizacji własnej natury czy charakteru. Dla dobrego przeżywania życia nie miało znaczenia to, jaka rola jest nam pisana na scenie, gdyż każdy człowiek może wieść dobre życie¹⁵⁶, lecz to, czy żyjemy zgodnie z naturą. Życie jest bezużyteczne, o ile nie jest dobrze przeżywane – powie Erazm w komentarzu do Psalmu 33¹⁵⁷. Jak podkreśla Charles Taylor, afirmacja zwyczajnego życia – wbrew obiegowym opiniom – nie był wynalazkiem Renesansu, lecz pojawiła się dopiero wraz z Reformacją¹⁵⁸. Gdyby Erazm zatem miał kiedykolwiek napisać uniwersalną historię, z pewnością nie byłaby to historia życia codziennego, opisująca targane losem, pozbawione właściwości masy, ani też nie byłaby to koncentrująca się na publicznych wydarzeniach i zmianach historia polityczna, lecz najpewniej byłaby to, zbliżona do idei bohaterów Carlyle’a, historia oparta

¹⁵³ Na temat znaczenia tego godła Erazma i późniejszej zmiany jego postawy wobec jego wydzwięku, patrz: E. Wind, 1937, *passim*.

¹⁵⁴ P. G. Bietenholz, 1966, s. 72.

¹⁵⁵ *Ibidem*, s. 69.

¹⁵⁶ Erazm z Rotterdamu, *Ep. 296 do Servatiusa Rogerusa z 8 lipca 1514*, CWE, t. 2, s. 295, OE, t. I, s. 566.

¹⁵⁷ Erazm z Rotterdamu, *Enarratio Psalmi 33*, CWE, t. 64, s. 345, LB, t. V, kol. 402a. Erazma koncepcja życia zgodnie z naturą czy charakterem jest bardzo bliska nauce Orygenesusa z *Komentarza do Listu do Rzymian* (t. I, s. 51–52), gdzie rozgranicza on „powołanie” od „wybrania”, mówiąc, że nie każdy „powołany” osiąga to, do czego został powołany, że jest to tylko przywilejem „wybranych”.

¹⁵⁸ C. Taylor, 2012, s. 399, 402 i n.

na „takich filarach, jak Ojcowie Kościoła i takich *Sileni*, jak Sokrates i Katon, św. Paweł i św. Franciszek, wszystkich tych, którzy byli prawdziwymi dziedzicami indywidualizmu Chrystusa”¹⁵⁹.

W swym zorientowaniu na bohaterów historii uczestniczy Erazm, w jakiejś mierze, w renesansowym ożywieniu zainteresowania biografią¹⁶⁰. J. B. Macguire, przeanalizowawszy jego *Vita Hieronymi*, uznał, że formalne zasady, którymi kierował się Erazm w pisaniu biografii odpowiadają humanistycznym metodom historyczno-filologicznego krytycyzmu, wedle których pisał swe biblijne komentarze¹⁶¹. Podstawowym zamierzeniem Erazma było przedstawienie realnych postaci, takimi, jakimi one rzeczywiście były – „gdyż nawet ich pomyłki stają się dla nas przykładem pobożności”¹⁶². Odrzuca on zatem popularne u pseudobiografów historyjki o tym, że Hieronim zawsze unikał grzechu ciała i koncentruje się na zmaganiach natury ludzkiej z pokusami ciała i grzesznością¹⁶³. Poprawianie prawdy mija się z celem, gdyż stojący na drugim planie historii Bóg tak kieruje losami ludzi, by ich życie mogło być moralnym świadectwem dla pozostałych. „Prawda ma swą siłę – pisze Erazm – której sztuka nigdy nie dorówna”, a ci, którzy próbują ją zmieniać „chętnie uczyniliby samego Chrystusa większym, gdyby tylko mogli”¹⁶⁴. Tymczasem, w przedziwny sposób, silniejszy wpływ ma na nas przykład tych, którzy po upadku dochodzą do zmysłów i powracają do pobożności, niż tych, którzy nigdy nie zblądzi¹⁶⁵. *Exempla* oparte na autorytecie historii mają zatem nie tylko, jak chciał Kwintyli¹⁶⁶, większą wartość dowodową, ale mają także, z uwagi na wyższość prawdy nad sztuką, większą siłę oddziaływania.

Stąd zrozumiałe jest poszukiwanie przez Erazma egzemplów, nie w bajkach, lecz w historii. Zresztą, podstawowa wartość opowiadań historyków leżała jego zdaniem w tym właśnie, że przechowują one w sobie wzniosłe przykłady właściwego postępowania¹⁶⁷. Erazm jako swego ulubionego pisarza-biografistę wymieniał oczywiście Plutarcha¹⁶⁸, który programowo zamierzał opiewać sławę płynącą

¹⁵⁹ P. G. Bietenholz, 1966, s. 89 (skojarzenie z Carlyle’em u Bietenholza nie występuje).

¹⁶⁰ O biografii renesansowej patrz m.in. J. Burckhardt, 1965, s. 175 i n.

¹⁶¹ J. B. Maguire, 1973, s. 266.

¹⁶² Cyt. za: J. B. Maguire, 1973, s. 267.

¹⁶³ J. B. Maguire, 1973, s. 270.

¹⁶⁴ Cyt. za: J. B. Maguire, 1973, s. 267, 270. O sile przekonywania, jaka zawiera się w prawdzie historii, pisał również Lorenzo Valla (por. A. Grafton, 1997, s. 18). Por. E. F. Rice, jr., 1988, s. 130.

¹⁶⁵ J. B. Maguire, 1973, s. 270.

¹⁶⁶ Quintilian, *Institutio*, 3–5, s. 431.

¹⁶⁷ Por. Erazm z Rotterdamu, *Wychowanie księcia chrześcijańskiego*, polski przekład, s. 229, LB, t. IV, kol. 588e.

¹⁶⁸ *Ibidem*, s. 226, LB, t. IV, kol. 587f.

nie z przemocy i władzy, ale – jak podkreślił w *Żywocie Arystydesa* – płynącą z cnoty¹⁶⁹. Dzieje dla Plutarcha, o czym świadczą kolejne żywoty, były przede wszystkim areną, na której mogły uobecniać się i zdobywać chwałę cnoty; u każdego niemal z opisywanych bohaterów można znaleźć jedną dominującą cnotę, której realizacji podporządkowane było całe jego życie. Właśnie takiego historyka dla swego programu wychowawczego potrzebował Erazm i na nim w dużej mierze się wzorował. Odnajdywał u niego wszystkie te właściwości historycznego przykładu, które były istotne w jego humanizmie chrześcijańskim.

Dla celu wzmocnienia – pisał Erazm – przykłady mają pierwszorzędne znaczenie, jeśli pragniesz, czy to napomnieć, czy pocieszyć, czy pochwalić, czy zganić, w skrócie, jeśli zamierza przekonać, czy poruszyć lub uspokoić¹⁷⁰.

Osobną grupą przykładów były dla Erazma przykłady czerpane z Pisma Świętego¹⁷¹, żywotów świętych mężów¹⁷², a wśród nich tego, który dokładniej niż ktokolwiek inny, naśladował Chrystusa¹⁷³. U Apostoła Pawła, bo o nim tutaj mowa, mamy bowiem do czynienia z najtrudniejszą imitacją szczególnej uniwersalności życia Chrystusa, które to życie zawierało w sobie przykłady i wzory dla każdego człowieka. Stąd też nazywa Erazm św. Pawła kameleonem, co „przybiera wszelkie postacie, byle tylko uczynić coś dla korzyści Chrystusa”¹⁷⁴, widząc w tej cudownej zdolności dostosowania siebie do poziomu odbiorców wyraz najwyższej umiejętności świadomego przeżywania życia w taki sposób, by stało się gotowym przykładem dla wszystkich¹⁷⁵. Absolutnym mistrzem tej sztuki był ten, który „poniżył samego Siebie” i przybrał „postać sługi” – ale o Nim powiemy już w drugiej części niniejszego podrozdziału, pragnąc w ten sposób zaznaczyć moment wykraczania ponad poziom tego, co naturalne.

* * *

¹⁶⁹ Plutarch z Cheronei, *Żywot Arystydesa*, s. 16–17.

¹⁷⁰ Cyt. za: P. G. Bietenholz, 1966, s. 57.

¹⁷¹ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 317, LB, t. V, kol. 105c–d.

¹⁷² Por. też.: Bazyli Wielki, *List 2,3*, s. 36; Tomasz z Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, I, XVIII, 1, s. 41.

¹⁷³ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 327 i n., LB, t. V, kol. 107e.

¹⁷⁴ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 283, LB, t. V, kol. 98f (cyt. w przekładzie J. Domańskiego).

¹⁷⁵ Świętego Pawła Erazm stawia jako wzór do naśladowania również w innych miejscach – np. w: *In Acta apostolorum paraphrasis*, CWE, t. 50, s. 125, LB, t. VII, kol. 749a (Paweł Apostoł jako wzór kapłana).

Podobnie, jak czas, w którym żył i nauczał Jezus Chrystus, był dla Erazma szczytowym punktem teologicznego rozumienia historii, tak też życie Jezusa Chrystusa było najdoskonalszym, uniwersalnym wzorem przeżywania życia w ogóle¹⁷⁶. W Chrystusie widział Erazm, jak pisze Bietenholz¹⁷⁷, archetyp zarówno „najwyższego topicznego przykładu”, jak i „sublimacji indywidualności”. Doskonałość przykładu, jakim jest życie Chrystusa, polegała przede wszystkim na tym, że On sam świadomie postępował tak, aby stać się dla nas przykładem do naśladowania i byśmy mogli z tego przykładu czerpać pewność¹⁷⁸. Nie było dla Erazma doskonalszego życia od tego, które do tego stopnia nakierowane jest na pomoc bliźnim, że stara się utrwalić w postaci gotowego dla nich przykładu postępowania.

Chrystus Erazma, inaczej niż Chrystus renesansowych platoników w rodzaju Marsyliusza Ficino, Giovanniego Pico della Mirandoli, Johna Coleta czy Jacquesa Lefèvre d'Étaples, nie tyle uosabiał niezmierną wielkość, boskość i doskonałość¹⁷⁹, co raczej dobrowolną nędzę i poniżenie. Chciał on być przede wszystkim nauczycielem i przykładem moralnej cnoty, gotowym wzorem realnego człowieczeństwa, który możemy naśladować tu i teraz, w naszej niedoskonałej cielesnej kondycji i w doczesnym życiu¹⁸⁰. „Chrystus [...] to nie jest jakieś puste słowo” – pisał Erazm w *Enchiridionie*¹⁸¹. To, że nauka, jaką jest życie Chrystusa, jest najbardziej skuteczna, pochodzi właśnie z tego, że nie dotyczy ona wyidealizowanej abstrakcji, ale przedstawionej naocznie historii, rzeczywistego dramatu ludzkiej natury¹⁸². Dobrowolne poniżenie Chrystusa, którego

¹⁷⁶ W niniejszej części poświęconej chrystologii Erazma opieram się w dużej mierze na własnym opracowaniu: D. Nowakowski, w druku (c), z którego zapożyczeń nie będę sygnalizował osobnymi przypisami.

¹⁷⁷ P. G. Bietenholz, 1966, s. 84.

¹⁷⁸ „Tak więc umieścił siebie przed nami jako przykład, tak byśmy mogli go naśladować i byśmy mogli czerpać z niego pewność”, Erazm z Rotterdamu, *Enarratio Psalmi 33*, CWE, t. 64, s. 331, LB, t. V, kol. 395e. Por. *idem*, *Concionalis interpretatio... in psalmum 85*, CWE, t. 64, s. 28, LB, t. V, kol. 515a–b.

¹⁷⁹ Por. D. Nowakowski, 2011, s. 14; J. M. Rist, 1992, s. 153–154; J. B. Trapp, 1976, s. 219–221; C. Trinkaus, 2009, s. 508–509.

¹⁸⁰ Erazm z Rotterdamu, *Disputatiuncula de taedio, pavore, tristitia Iesu*, CWE, t. 70, s. 64, LB, t. V, kol. 1289c–e; Por. J. Domański, 1983, s. 10 i n.; C. Trinkaus, 2009, s. 645. Opinia J. W. Aldridge'a (1966, s. 38, 41), jakoby Erazm był pod większym wrażeniem boskości Chrystusa niż jego człowieczeństwa, jest wierutną bzdurą; autor ten, w swej krótkiej pracy, zawarł jeszcze kilka innych błędów, które wskażę w stosownych miejscach.

¹⁸¹ Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, LB, t. V, kol. 25 b, s. 99.

¹⁸² Por. Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 246–247, 263, 299, LB, t. V, kol. 102a, 94e–f, 91f–92a.

symbolicznym przejawem, jak podkreśla Erazm w *Apologia ad Iacobum Fabrum Stapulensis* (1517), był gest umycia przez niego nóg swoim uczniom¹⁸³, oznaczało zstąpienie boskiego majestatu do małości człowieka – zastąpienie relacji panowania, relacją podległości. Najwyższy z najwyższych, sam Syn Boży chciał, byśmy go znali nie tylko w jego boskiej wielkości, ale i w człowieczej małości. Dla praktyki życia doczesnego, życia pogrążonego w grzechu, większe znaczenie ma bowiem Chrystus unizony, podczas gdy jego wielkość odnosi się bardziej do życia, które dopiero ma nadejść¹⁸⁴.

Ponadto, skłaniam się myśleć – pisał Erazm – że sam Chrystus preferowałby, byśmy koncentrowali się na tym aspekcie Jego samego, który On w najwyższym stopniu nam okazał, czekając na pokazanie chwały swego majestatu do czasu, który ma przyjść. Św. Paweł z pewnością jest dumny znając jedynie Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego (I Kor 2:2), to jest, nie Chrystusa, który jest wzniesiony wysoko, lecz Chrystusa w jego unizonym stanie¹⁸⁵.

W swej chrystologii, z Chrystusem jako przede wszystkim żywym drogowskazem dla naszego doczesnego, niedoskonałego życia, idzie Erazm za Janem Chryzostosem¹⁸⁶, odnajdując jednocześnie w tej parenetycznej naturze szczytowego punktu historii potwierdzenie swej humanistycznej wizji chrześcijaństwa. Tak jak bowiem życie ludzkie było w oglądzie naturalnym ścieraniem się natury czy też charakteru człowieka z losem, tak najdoskonalsze, nadnaturalne życie Chrystusa było walką między słabą naturą ludzką, a boskim nakazem. Chrystus naprawdę cierpiał, naprawdę bał się śmierci, naprawdę podlegał niedolom naszej kondycji¹⁸⁷, naprawdę musiał przezwyciężyć samego siebie. W tej dynamice ścierania się przeciwieństw leżała, zdaniem Erazma, największa siła moralnego przykładu Chrystusa¹⁸⁸. W jego agonii na krzyżu widział Erazm archetyp walki pomiędzy ludzką naturą a boskim nakazem, walki, którą Chrystus – jako wzo-

¹⁸³ Erazm z Rotterdamu, *Apologia ad Iacobum Fabrum Stapulensem*, CWE, t. 83, s. 48, LB, t. IX, kol. 38e–39a.

¹⁸⁴ *Ibidem*, CWE, t. 83, s. 34–35, LB, t. IX, kol. 32d–e.

¹⁸⁵ *Ibidem*, CWE, t. 83, s. 35, LB, t. IX, kol. 32e.

¹⁸⁶ Por. słowa Jana Chryzostoma (*Homilia o przyszłej szczęśliwości...*, S, s. 93–94): „Jak bowiem ten, któremu kazano iść nieuczęszczaną drogą, jeżeli zobaczy kogoś przed sobą kroczącego, łatwiej na nią wstępuje i większej nabiera ochoty, tak i w przykazaniach: ci, którzy widzą idących przed sobą, łatwo postępują za nimi. Aby więc wygodniej nasza natura mogła dotrzymać kroku, [Jezus – przyp. D. N.] przyjął na się to ciało o naszej naturze i tak kroczył ową drogą, a przykazania pokazał w czynach”. Z podobną koncepcją chrystologii spotykamy się również w *Teologii chrześcijańskiej* Piotra Abelarda.

¹⁸⁷ Por. Erazm z Rotterdamu, *Disputatiuncula de taedio, pavore, tristitia Iesu*, CWE, t. 70, s. 26, 52–53, 65, LB, t. V, kol. 1271d–e, 1283e–1284a, 1289f.

¹⁸⁸ Por. wyżej.

rzec do naśladowania – przechodzi zwyczajem¹⁸⁹. John Colet, z którym Erazm polemizował w traktacie *Disputatiuncula de taedio, pavore, tristitia Iesu* (1499), zakładał, że człowieczeństwo Chrystusa podporządkowało się jego boskiej naturze w całkowicie harmonijny i stabilnie jednoczący sposób oraz, że ludzki duch działał w nim w zupełnej zgodzie z duchem Boga; Erazm wołał wskazać na napięcie i dialektykę agonii Chrystusa jako na *exemplum* naturalnej kondycji ludzkiej egzystencji¹⁹⁰. Uzyskanie absolutnej zgody między boskim nakazem a człowieczą kondycją, poświadczona wydanym na krzyżu okrzykiem „wykonało się!”, było probierzem prawdziwości głoszonej przez niego nauki. Jednocześnie doskonała realizacja uniwersalnego celu istoty ludzkiej, jakim jest powołanie czy też złączenie tego, co ogólne, z tym, co szczegółowe¹⁹¹, staje się w życiu Jezusa jedynym w historii całkowicie uniwersalnym wzorem życia. Nadzwyczajność tego przykładu widoczna jest również w tym, że życie Chrystusa nie tylko uosabia najdoskonalszą, w ogóle, jako punkt szczytowy, realizację ludzkiego życia, ale że zawiera w sobie także szczególną różnorodność, przez którą nawiązuje niejako do każdego partykularnego życia, do każdej zupełnie swoistej ludzkiej natury¹⁹².

Tak tedy – pisze Erazm w *Metodzie teologii* – mimo swej nieporównanej prostoty Chrystus na skutek jakiegoś tajemnego zamysłu przedstawia się nam w swej różnorodności życia i nauki niby jakiś Proteusz. Dla nowicjusza teologii ta różnorodność może być przedmiotem zdziwienia, ale uważnemu i wyćwiczonemu teologowi nietrudno będzie wysledzić przyczyny poszczególnych jej przejawów¹⁹³.

Człowieczeństwo Chrystusa jest dla ludzkości moralną lekcją, jaką dobrowolnie, z czystego miłosierdzia, zgodził się on dać jej w swoim życiu. Jego uniżenie nie tylko przypomina postawę, jaką zajmuje wzorowy nauczyciel wobec swego wychowanka, gdy, rozmawiając z chłopcem, sam zachowuje się trochę jak chłopiec¹⁹⁴, ale również – dzięki szczególnej wewnętrznej różnorodności – w jakiejś niezwyklej, wielogłosowej polihymnii, streszcza w sobie wielowątkowość odmiennych charakterów poszczególnych ludzi, kierując swe przesłanie do nich nie generalnie, a indywidualnie. W obecnej dobie, gdy skończył się już środkowo-

¹⁸⁹ D. T. Lochman, 1989, s. 83.

¹⁹⁰ *Ibidem*, s. 85–86.

¹⁹¹ Por. J. Domański, 2006, s. 26.

¹⁹² Por. M. J. Barnett, 1996, s. 550.

¹⁹³ „Adeo cum nostro Christo nihil sit simplicius, tamen arcano quodam consilio Proteum quemdam repraesentat varietate vitae atque doctrinae: ea fortassis novo Theologiae tironi futura est admirationi, verum attento & exercitato non erit difficile singulorum causas investigare”, Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 260, LB, t. V, kol. 94b–c (cyt. w przekładzie J. Domańskiego).

¹⁹⁴ Por. Erazm z Rotterdamu, *O nabywaniu cnoty*, polski przekład, LB, t. V, kol. 66d, s. 171.

wy „czas trzeci” i gdy dawno już przeminęła czwarta epoka, owa wielogłosowość Chrystusa rozpoznawalna jest nie w jego fizycznej obecności, ale raczej obecności duchowej, dostępnej dla oczu wiary¹⁹⁵. Przykład etiopskiego eunucha, jak poucza Erazm w swej parafrazie *Dziejów Apostolskich*, wskazał nam, gdzie należy poszukiwać Jezusa: „nie skrywa się on w świątyniach, lecz w świętych księgach”¹⁹⁶. Skoro zaś mówimy o księgach, w których podtrzymywana jest obecność Chrystusa, mówimy tym samym i o tradycji, i to nie o każdej tradycji, ale o tradycji szczególnej, której jedność nie jest wyznaczana przez niezmienny kanon, nieuznający najmniejszych ustępstw, ale właśnie przez ową zdumiewającą różnorodność, która w wielogłosowym dialogu, na wzór jej najważniejszego przedmiotu, uzyskuje swoją wpadającą w ucho każdego, kto chce słuchać, harmonię. Jeśli zaś, jak zostało stwierdzone w rozdziale pierwszym¹⁹⁷, tradycją, w której odmienność poszczególnych tonów łączy się w nowym brzmieniu symfonicznej muzyki całości, jest tradycja humanistyczna, opierająca się na chrystologii podkreślającej wewnętrzną różnorodność, Chrystusa *philosophia Christi* Erazma, nie może być nazwana innym mianem niż „humanizm chrześcijański”¹⁹⁸. Tak więc, w tym szczytowym punkcie jego filozoficznej refleksji odnajdujemy całkowitą zgodność podstawowego przedmiotu tradycji z jej formą. Tradycja chrześcijańska, z uwagi na proteuszową naturę Chrystusa, musi być tradycją humanistyczną.

5. Sława, unieśmiertelnienie i życie wieczne

Najdonioślejszymi chwilami ludzkiego życia, o czym mieliśmy okazję przekonać się w poprzednim podrozdziale, były dla filozofii klasycznej te chwile, w których człowiek, przezwyciężając niejako opór materii i okoliczności, w pełni realizował powołanie swojej natury. To cnota (*virtus*) sprawiała, że coś było

¹⁹⁵ Erazm z Rotterdamu, *In Acta apostolorum paraphrasis*, CWE, t. 50, s. 8, LB, t. VII, kol. 662f.

¹⁹⁶ *Ibidem*, CWE, t. 50, s. 61, LB, t. VII, kol. 701a.

¹⁹⁷ Por. s. 57–58 niniejszej pracy.

¹⁹⁸ Powyższe słowa autora należy, oczywiście, traktować jako hiperbolę, ponieważ w rzeczywistości nie sposób stosować tego dysjunktywnego rozumowania w obrębie podziału typologicznego. Byłoby ono, rzecz jasna, obowiązujące, gdyby zaproponowany w pierwszym rozdziale podział tradycji miał postać klasyfikacji i był podziałem logicznym. Innymi słowy, by odnieść się do słów tekstu, można pomyśleć sobie inne, niehumanistyczne, tradycje, w których tego rodzaju wielogłos byłby możliwy, ale z perspektywy niniejszej pracy nie jest to potrzebne; grunt, że tradycja humanistyczna jako jedyna z istniejących historycznie w owym czasie tradycji, odpowiadała potrzebom Erazma – i w takim sensie można chyba powiedzieć, że z konieczności tradycja Erazmowego chrześcijaństwa musiała być tradycją humanistyczną.

godne pochwały, tylko ona zasługiwała na sławę¹⁹⁹. Prawdziwej godności – jak czytamy w *Wychowaniu księcia chrześcijańskiego* – nie przysparzają dostępne zaszczyty, lecz udziela jej jedynie sława postępująca za cnotą i cnotliwymi czynami²⁰⁰. Wartość tej dobrej sławy jest tak wielka, powiada Erazm, że cenniejsza jest nawet od życia²⁰¹. Jednakże, mimo tak wielkiej wartości, sława jest czymś bardziej jeszcze ulotnym od życia, czymś, co nie podtrzymane, gaśnie niemal w tej samej chwili, w której rozbłyśka. Z pragnienia zachowania w pamięci tego cennego rozbłysku zrodziła się grecka idea unieśmiertelnienia, zdobycia nieśmiertelnej sławy i unieśmiertelnienia się poprzez sławne czyny²⁰². To ona wzbudziła poezję, by bohaterowie i ich czyny mogli dalej trwać w pieśni²⁰³, to dla jej celów – jak stwierdził szesnastowieczny filolog, Dionizy Lambin²⁰⁴ – wynaleziono literaturę.

Idea unieśmiertelnienia, wraz z docenieniem historii i dowartościowaniem życia, odżyła na nowo w renesansowym humanizmie, łącząc się z rozkwitającym na jego gruncie pragnieniem sławy²⁰⁵. Unieśmiertelnienie własnego imienia było od początku jednym z ważniejszych motywów twórczości także i Erazma²⁰⁶, a z pragnieniem sławy rozstał się on (o ile w ogóle do tego doszło) dopiero w bardzo późnym wieku²⁰⁷. Nieobce mu było również tak typowe dla starożytnych myślicieli pogańskich przekonanie²⁰⁸, że jedynie literatura zdolna jest podtrzymać sławę na przekór wszystko niszczącemu czasowi²⁰⁹. Gdyby nie to, że prócz bycia

¹⁹⁹ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, IV,VIII,71 (*Virtus gloriam parit*), CWE, t. 36, s. 401, LB, t. II, kol. 1139c–d. Por. Cynceron, *O mówcy*, s. 505–507. Patrz też słowa Platona (*Listy*, s. 19), że sława należy się tylko ludziom zacnym.

²⁰⁰ Erazm z Rotterdamu, *Wychowanie księcia chrześcijańskiego*, polski przekład, s. 156–157, LB, t. IV, kol. 565c.

²⁰¹ Erazm z Rotterdamu, *Lingua*, CWE, t. 29, s. 345, LB, t. IV, kol. 710d–e.

²⁰² Por. H. Arendt, 2011, s. 86.

²⁰³ Por. J. Domański, 2002, s. 15–21; S. Murphy, 1997, s. 14–15, 35.

²⁰⁴ Za: S. Murphy, 1997, s. 17.

²⁰⁵ S. Murphy, 1997, s. 16. O renesansowym pragnieniu sławy, patrz: J. Burckhardt, 1965, s. 83. P. Burke (1991, s. 164) cytuje Huizingę twierdzącego, że renesansowe pragnienie sławy jest odpowiednikiem rycerskich ambicji średniowiecza.

²⁰⁶ Por. D. Nowakowski, w druku (a).

²⁰⁷ Nie jest od niego wolny jeszcze w roku 1518, gdy w jednym z listów (*Ep.* 867 do Beatusa Rhenanusa z października, CWE, t. 6, s. 126, Allen, t. 3, s. 401; por. też J. D. Tracy, 1972, s. 36) pisze co następuje: „Przekroczyłem mój pięćdziesiąty rok; i widząc jak niewielu go osiąga, nie mogę skarżyć się, na to, że zbyt krótkie jest moje życie. A ponadto, jeśli ma to jakiegokolwiek znaczenie, wzniosłem już pomnik, by niósł potomności świadectwo, że istniałem”. Dopiero u samego schyłku życia zdaje się Erazm żałować zdobytej sławy.

²⁰⁸ Por. Cynceron, *O mówcy*, s. 237; Kwintylijan, *Kształcenie mówcy. Księgi VIII,6–XII*, s. 160, 348.

²⁰⁹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 45, przedmowa do dzieła Roberta Gaguina z października 1495, CWE, t. 1, s. 88, OE, t. I, s. 150.

humanistą, był Erazm również chrześcijaninem, ostateczną szansę na uczynienie w jakikolwiek sposób trwałym swego ulotnego życia, widziałby z pewnością w tej, co jako jedyna pozostaje po wielkich ludziach – w literaturze²¹⁰. Dla chrześcijanina jednak, rozpatrującego doczesne życie *sub specie aeternitatis*, najwyższym miernikiem ziemskich spraw była wieczność i eschatologiczne cele²¹¹. Oglądana z takiej perspektywy ludzka sława rychło ujawniała swą ulotność i bezwartościowość²¹². Uniknięcie śmierci w rzekomo niezniszczalnej literaturze okazywało się być zatem tylko pozorem, gdyż – jak zauważał Petrarca – ani poezja nie potrafiła przewyciężyć śmierci, ani też literatura nie umiała zapewnić wieczności²¹³. Pragnienie sławy, którego ani Petrarca²¹⁴, ani Erazm, ani – być może – nikt inny nie umiał się w pełni wyrzec, jawiło się być tylko śmiesznym szaleństwem²¹⁵, iluzją głupoty²¹⁶, oznaką ludzkiej małostkowości. To pełne sprzeczności wahanie między chrześcijańskim przeświadczeniem o marności spraw doczesnych, a klasyczną ideą autonomicznej wartości ludzkich czynów i płynącej z nich sławy, uobecniało się w całej niemalże renesansowej literaturze²¹⁷. U Erazma na przykład znalazło ono swój wyraz w przeciwstawieniu w *Enchiridionie* chwały prawdziwej, wiecznej, trwałej i chwały pozorowej, doczesnej, ulotnej²¹⁸.

W ostatecznym jednak rozrachunku konieczne stawało się przewyciężenie owej, by użyć słów *Metody teologii*, „dla prawdy najbardziej szkodliwej zarazy, jaką jest żądza sławy”, gdyż tylko w ten sposób można było okazać się godnym najwyższego powołania człowieka – teologii²¹⁹. Doczesne

²¹⁰ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 152 do Jacoba Voogd z 28 grudnia 1501, CWE, t. 2, s. 30, OE, t. I, s. 356; por. Horacy, *Dzieła*, s. 114. W innym miejscu pisze Erazm o historii (*fabula*), jako o tej, co jako jedyna pozostaje po wielkich ludziach, patrz: *idem*, *De contemptu mundi*, CWE, t. 66, s. 145, LB, t. V, kol. 1246b.

²¹¹ A. H. Armstrong, R. A. Markus, 1964, s. 55–58.

²¹² Erazm z Rotterdamu, *Concionalis interpretatio... in psalmum 85*, CWE, t. 64, s. 27, LB, t. V, kol. 514e–f. Por. np. Bazyl Wielki, *Homilia o pokorze*, s. 1, 178; Boecjusz, *O pocieszeniu*, s. 55–56.

²¹³ Por. S. Murphy, 1997, s. 98, 127.

²¹⁴ Patrz przede wszystkim: *Secretum meum*.

²¹⁵ Por. F. Petrarca, *Wybór pism*, s. 111 i n.

²¹⁶ Por. D. Nowakowski, 2011, *passim*. Ale z drugiej strony Erazm, nawet w późnych *Adagiach* nie jest w stanie wyrzec się przekonania o wartości „pamięci dobrych czynów” (*Virtus aeterna*), VI, 83, CWE, t. 36, s. 590, LB, t. II, kol. 1198e.

²¹⁷ Świątym przykładem jest tutaj napięcie, jakie tworzy się między *De occulta philosophia* Korneliusza Agryppy i jego *De vanitate scientiarum*.

²¹⁸ Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, s. 71, 175–176, LB, t. V, kol. 18b, 43d–e. Piękne przeciwstawienie iluzji doczesnego świata i cielesności, rzeczywistości świata duchowego autorstwa Erazma pojawia się w *In Psalmum quartum concio* (CWE, t. 63, s. 244, LB, t. V, kol. 276d–e).

²¹⁹ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 167, LB, t. V, kol. 76e (cyt. w przekładzie J. Domańskiego).

unieśmiertelnienie traci swą ważność wraz z tym, jak pojawia się nadzieja wiecznego życia. Chrześcijanin wykracza bowiem poza naturalny ogląd ludzkiej doli, poza jej nietrwałość, przypadkowość i nisko sobie ceniąc ziemskie życie, „z tęsknoty za nieśmiertelnością”, wrywa się ku śmierci²²⁰. Śmierć bowiem nie tylko nie oddala nas od Boga, ale – jak podkreśla Erazm – wręcz nas do niego zbliża²²¹. Drogą zaś do nieśmiertelności nie są już dłużej jakies ziemskie praktyki uwieczniania, zachowywania, upamiętniania, ale w podobny sposób jak modlitwa w obrębie historii, wyrastające z oczekującej bierności człowieka, nadzieja i wiara. Zmartwychwstanie Chrystusa stało się bowiem dla chrześcijan najwyższą nadzieją nieśmiertelności, nadzieją, która usuwa lęk śmierci²²². Ten zaś, kto uchwyci się owej nadziei i przyłgnie do niej pełną ufności wiarą, dostąpi prawdziwego unieśmiertelnienia. Jak pisze Erazm w *Metodzie teologii*, „wiara jest niby wóz, na którym, w miarę jak upływa życie, wznosimy się do wieczności”²²³. Ktokolwiek bowiem umiera w Chrystusie, umiera tylko pozornie, a w istocie – zasypia, „by żyć ponownie w nieśmiertelności po spokojnym wypoczynku”²²⁴.

Dokonujące się w ten sposób na gruncie światopoglądu chrześcijańskiego, kładące nacisk na nieśmiertelność duszy, przewartościowanie nie tylko każe patrzeć na unieśmiertelnienie literackie, jako na unieśmiertelnienie „zastępcze”, ale również samą kategorię upamiętnienia uznaje za wartościową bardziej dla odbiorców niż dla twórców tekstów. Stąd też, jak słusznie zauważa Juliusz Domański, w przypadku refleksji pisarzy chrześcijańskich, bardziej należy mówić o uobecnieniu dla użytku potomnych niż o unieśmiertelnieniu w sensie ścisłym²²⁵.

²²⁰ *Ibidem*, s. 209, LB, t. V, kol. 84d (cyt. w przekładzie J. Domańskiego). Por. też słowa Erazma z listu dedykacyjnego do wydania *Adagiów* z 1533 roku (*Ep.* 2726, CWE, 36, s. 318, LB, t. II, kol. 1111b), gdzie pisze on o śmierci swego dawnego patrona, Williama Warhama: „wymienił [on] życie na śmierć – albo raczej, by wyrazić się lepiej, porzucił to życie, które jest tylko cieniem, dla życia, które jest prawdziwe i nieśmiertelne”.

²²¹ Erazm z Rotterdamu, *Przygotowanie do śmierci*, polski przekład, s. 353, LB, t. V, kol. 1302f.

²²² Por. Erazm z Rotterdamu, *In Acta apostolorum paraphrasis*, CWE, t. 50, s. 19, LB, t. VII, kol. 670c–d; *idem*, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 247–248, LB, t. V, kol. 92a–b. Warto tutaj wspomnieć, że Erazm, jakkolwiek rozważa taką możliwość, nie jest zwolennikiem idei *apokatastazy*, gdyż została ona potępiona przez ortodoksyjnych Ojców (por. *idem*, *Concio de immensa Dei misericordia*, CWE, t. 70, s. 98, LB, t. V, kol. 568d).

²²³ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 331, LB, t. V, kol. 108c (cyt. w przekładzie J. Domańskiego).

²²⁴ Erazm z Rotterdamu, *In Acta apostolorum paraphrasis*, CWE, t. 50, s. 56, LB, t. VII, kol. 697c.

²²⁵ J. Domański, 2002, s. 76–77.

Niech nie będzie dla nas wiarą – pisze wzorcowy dla późniejszej tradycji Augustyn – cześć ludzi zmarłych; jeśli bowiem zbożnie żyli, to nie można przypuszczać, by wymagali od nas takiej chwały, lecz chcą, byśmy czcili Tego, który oświecając nas, sprawia im tę radość, że stajemy się współuczestnikami ich zasług. Winniśmy im więc poważanie jako wzorom do naśladowania, ale nie uwielbienie ze względu na wiarę²²⁶.

Również u Erazma idea uobecnienia stanowi jeden z ważniejszych wątków jego wypowiedzi o literaturze, a zwłaszcza o Biblii i pojawia się na kartach jego dzieł wielokrotnie²²⁷. W związku z tym zaś, że uobecnienie jest wartościowe przede wszystkim z perspektywy odbiorcy, w przypadku koncepcji tradycji u Erazma ważniejsza będzie jej użyteczność dla tych, którzy ją otrzymują, podczas gdy użyteczność, dla tych, co się w niej uobecniają, będzie uznawana raczej marginalnie, a niekiedy nawet – wstydliwie.

²²⁶ Augustyn, *O wierze prawdziwej*, LVI,108, s. 814.

²²⁷ J. Domański, 2002, s. 141.

ROZDZIAŁ VII

JĘZYK I HERMENEUTYKA

Protagorasię, bądź przekonany, że gdy rozmawiam z tobą wtedy do niczego innego nie zmierzam, tylko zawsze chcę rozpatrzeć, co mi samemu sprawia trudność i kłopot. [...] We dwójkę jakoś łatwiej nam ludziom idzie robota i słowo, i myśl, i poszukiwanie, a człowiek sam, kiedy co wymyśli, zaraz chodzi i szuka, póki nie znajdzie, komu by to pokazać i z kim by się utwierdzić w przekonaniu

Platon, *Protagoras*, 348c–d

Jeżeli tak jak dotąd będziemy rzecz we wzajemnym porozumieniu rozpatrywali, to sami będziemy równocześnie sędziami i mówcami

Platon, *Państwo*, 348b

1. Mowa, język, *humanitas*

Podstawowym wehikułem tradycji jest słowo – z tym twierdzeniem, jak sądzę, zgodziliby się w zasadzie wszyscy myśliciele. Wśród renesansowych humanistów jednak, słowo uzyskuje jeszcze większe znaczenie niż to, z którym spotykamy się na gruncie odmiennych tradycji filozoficznych. Słowo bowiem i jego istota nie jest dla nich jedynie sposobem na wyartykułowanie myśli, ale staje się czymś, co dotyka sedna człowieka. Jak pisze Stefan Swieżawski, problem mowy, w kręgach humanistycznych, „nabiera posmaku nieomal że mistyczo-religijnego”¹.

Przyczyny tej zmiany nastawienia do słowa, mowy i w ogóle do języka, leżały w odkryciu nowych źródeł czy też nowym odczytaniu starych. Średniowiecze, a zwłaszcza jego złoty i późny okres, jednogłośnie niemal wskazywało na rozum, jako na istotę człowieka. Edward Grant, znakomity historyk-mediewista, idzie nawet tak daleko, że głosi, iż słynny „Wiek Rozumu” (*Age of Reason*) rozpoczyna się nie w XVII wieku, a właśnie w wiekach średnich². Na średniowiecznej scholastyce zaciążyło bowiem niemal jednoznaczne odczytanie definicji człowieka *zoon logikon*, jaką Arystoteles podaje w *Polityce*³, jako *animal rationale*,

¹ S. Swieżawski, t. II, s. 202.

² E. Grant, 2013, s. 283.

³ Arystoteles, *Polityka*, 1253a.

rozumiejąc przez rozum przede wszystkim władzę wnioskowania⁴. Dopiero pojawienie się zainteresowania greckimi manuskryptami na przełomie XIV i XV wieku⁵ oraz ponowne przywrócenie do łask *De oratore* Cyserona i *Institutio oratoris* Kwintyliana⁶ kazało zniuansować tę jednoznaczność i poskutkowało odnowieniem zapomnianej definicji człowieka jako istoty obdarzonej mową⁷.

W tym jednym bowiem – pisał Cyseron⁸ – przede wszystkim przewyższamy zwierzęta, że rozmawiamy między sobą i potrafimy wyrazić w mowie odczucia. Któż zatem nie będzie tego słusznie podziwiał i nie uzna, że w najwyższym stopniu nad tym należy się trudzić, by w tym jednym, w czym ludzie przede wszystkim przewyższają zwierzęta, górować nad ludźmi?

Pozostający pod wpływem Cyserona Kwintylian stwierdzał dokładnie to samo⁹:

⁴ Por. S. Ijsseling, 1976, s. 19.

⁵ O innym odczytaniu definicji Arystotelesa, odczytaniu kładącym nacisk na zdolność mowy, patrz np.: C. Dawson, 1969, s. 33–35.

⁶ *De oratore* nie cieszyło się dużą popularnością w średniowieczu, w przeciwieństwie do bardziej podówczas poczytnego, młodzieńczego dzieła Cyserona, *De inventione* (J. J. Murphy, 1981, s. 18, przyp. 26). Kwintylian, jakkolwiek był w średniowieczu znany, cytowany był jedynie z rzadka (*ibidem*, s. 124). Patrz również: *ibidem*, s. 357–363.

⁷ Początki doktryny głoszącej, że mowa jest naczelną cechą odróżniającą człowieka od zwierząt, możemy spostrzec już w *Nikoklesie* Izokratesa. Pisze on (*Nikokles lub Cypryjczycy*, s. 78–81; nawiasem mówiąc, prawdziwym skandalem, że ten wielki mistrz humanizmu nie doczekał się jak dotąd polskiego przekładu), że „w większości naszych zdolności, my ludzie nie jesteśmy ani trochę różni od zwierząt. W rzeczywistości jesteśmy nawet niżsi od wielu zwierząt pod względem szybkości i siły. Lecz ponieważ mamy wrodzoną zdolność do przekonania każdego i wyrażenia naszych opinii, pragnień i decyzji, nie tylko przewyższamy wszelkie dzikie żywiny, lecz potrafimy również formować społeczeństwo, budować miasta, formułować prawa i odkrywać wszelkiego rodzaju sztuki. To mowa jest tym, co uczyniło dla nas możliwym zrealizowanie wszystkiego niemal, co sobie obmyśliśmy. Za pośrednictwem praw mowa umożliwia skazywanie występnych na hańbę i zalecanie dobra, edukowanie pozbawionych wiedzy i uczenie się od mądrych”. Wskazanie na znaczenie praw może być, w jakiejś mierze, ukłonem w kierunku Hezjoda, który w *Pracach i dniach* (s. 68) wskazywał na prawo, jako na to, co odróżnia człowieka od zwierząt.

⁸ Cyseron, *O mówcy*, s. 63. Zdanie Cyserona o mowie, jako wyróżniku człowieka od zwierząt, powtarza Damazy w liście do św. Hieronima (list XXXV, św. Hieronim, *Listy*, t. I, s. 204).

⁹ Kwintylian, *Kształcenie mówcy*, s. 214–215. Por. również inny fragment (*ibidem*, s. 235–236): „Człowiek zaś góruje oczywiście nad wszystkimi innymi stworzeniami rozumem i mową. A jeśli tak, to dlaczego byśmy nie mieli wierzyć, że cnota jego polega w równym stopniu na mowie, jak na rozumie?”

Zaiste przecież i ów bóg, pierwszy rodzic wszechrzeczy i stwórca świata, niczym tak nie odgrodził człowieka od wszystkich innych stworzeń żywych, a zarazem śmiertelnych, jak właśnie zdolnością mówienia. [...] Rozum więc wyjątkowy dał nam za to stwórca i wolą jego było, abyśmy w tym rozumie mieli udział razem z nieśmiertelnymi bogami. Ale nawet sam rozum ani by nam nie oddawał takiej usługi, ani by w nas nie mógł się objawiać z taką wyrazistością, gdybyśmy mową nie mogli wyrazić tego wszystkiego, co w naszej głowie się pocznie. I właśnie brak mowy u innych stworzeń jest też dla nas oczywistszy niż brak rozumu i pewnego procesu myślenia.

W Renesansie ten humanistyczny pogląd na naturę człowieka, powracający dzięki odkryciu przez Poggia Braccioliniego w 1416 roku pełnego rękopisu *Institutio oratoris* Kwintyliana oraz dzięki odnalezieniu przez biskupa Landrani w 1421 roku pełnego rękopisu *De oratore* Cyserona, znajduje swój wyraz m.in. u Lorenzo Valla i u Bartolomeo Facio¹⁰. Szczególnie interesujące są tutaj uwagi tego pierwszego, który idąc za wskazaniem Kwintyliana, wyprowadza λόγος od λέγω („mówię”) i zastępuje dominujące tłumaczenie *ratio* przez *oratio*¹¹. Dalekim echem tego kroku, jak przekonamy się w podrozdziale czwartym, będzie Erazmowe zastąpienie tradycyjnego tłumaczenia Logosu z Janowego Prologu przez słowo *Sermo*¹². Erazm, pozostający zresztą pod wpływem i Kwintyliana i Valli¹³, również opowiada się przeciwko jednoznacznie racjonalistycznej tradycji dojrzałego średniowiecza i w swej *Skardze pokoju* wypowiada humanistyczny pogląd na naturę człowieka:

Jeden człowiek został obdarzony siłą rozumu, jest to cecha wspólna dla wszystkich ludzi, której nie dzielą z żadnym innym stworzeniem. Jeden tylko człowiek spośród wszystkich istot żyjących posiada dar mowy – szczególny pośrednik we wzajemnych stosunkach¹⁴.

¹⁰ O podziwie Lorenzo Valla dla Kwintyliana, patrz: P. Mack, 1993, s. 23 (autor przypomina wczesne dzieło Valla, *De comparatione Ciceronis Quintilianique*, w którym Valla wyższość przyznaje temu drugiemu; warto dodać od siebie, że dzieło to nie zachowało się do naszych czasów); E. Rummel, 1995a, s. 169 i n.; o mowie, jako naczelnej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem u Bartolomeo Facio, patrz: S. Swieżawski, t. VI, s. 166.

¹¹ L. Nauta, 2009, s. 131.

¹² Por. s. 249 i n. niniejszej pracy.

¹³ O wpływie Kwintyliana na Erazma, patrz: M. Brożek, 1951, s. LXXXVII i n.; J. D. Tracy, 1995, s. 11; o wpływie Valli na Erazma, patrz: s. 125 i przyp. 48 do s. 129 niniejszej pracy.

¹⁴ Erazm z Rotterdamu, *Skarga pokoju*, polski przekład, s. 213, LB, t. IV, kol. 627b (cyt. w przekładzie M. Cytowskiej). W *O prawidłowej wymowie łaciny i greki* (polski przekład, s. 303, LB, t. I, kol. 913d; cyt. w przekładzie M. Cytowskiej) pisze Erazm, że wie „z Galena, że człowiek od innych istot (zwanych niemymi) różni się «nie głową, lecz wymową». Por. też J. Domański, 2006, s. 25.

Mowa została dana człowiekowi przede wszystkim po to, by mógł on ujawnić swe poglądy i zamiary drugiemu człowiekowi¹⁵. Ta ujawniająca moc mowy łączy się tutaj z innym ważnym elementem myśli Erazma – z jego wielokrotnie podkreślanym przekonaniem, że pomiędzy ludzkimi charakterami występuje wielka różnorodność. W efekcie mowa okazuje się być, jak to stwierdza Erazm w *Lingua*, zwierciadłem umysłu i konkretnej natury określonego człowieka.

Jak w świętych zagadnieniach Bóg Ojciec zdradza z siebie swego Syna, tak w nas nasz umysł jest źródłem naszych myśli i mowy. I tak jak Syn wywodzi się od Ojca, tak nasza mowa wywodzi się z umysłu. Syn nazywany jest podobizną Ojca, tak, że ktokolwiek zna jednego z nich, zna obie osoby. Tak w nas, mowa jest odzwierciedleniem umysłu – stąd słynne powiedzenie Sokratesa: „Mów, tak bym mógł cię ujrzeć”¹⁶.

W dłuższym komentarzu do znamienego przysłowia *Qualis vir, talis oratio*, doprowadza Erazm swoją myśl o ujawniającej charakter mowie do końca i łączy ją z występowaniem różnych stylów literackich – tematem praktycznie nieobecnym w refleksji scholastyków, który tutaj znajduje swe szersze ugruntowanie w antropologii¹⁷:

A to utrzymuje swą wartość jako przysłowie nie tylko wtedy, gdy mowa człowieka wskazuje na jego zły czy dobry charakter, lecz również kiedy oceniamy talent człowieka z jego stylu i kształtujemy pogląd na całe usposobienie ze sposobu, w jaki się wyraża. Albowiem nadęty człowiek będzie miał napuszony styl, człowiek pokorny – styl, który jest przeciętny i pozbawiony życia, człowiek grubiański będzie miał styl surowy, człowiek zgorzkniały – styl zjadliwy i odpychający, człowiek wymuskany i pობлажаający sobie – ukwiecony i niechlujny. Słowem, cały obraz życia

¹⁵ Erazm z Rotterdamu, *Lingua*, CWE, t. 29, s. 314, LB, t. IV, kol. 689e–690a (polski przekład w: J. Domański, 1973, s. 165). Por. *idem*, *Adagia*, II,1,85 (*Communis Mercurius*), CWE, t. 33, s. 66, LB, t. II, kol. 440e.

¹⁶ Erazm z Rotterdamu, *Lingua*, CWE, t. 29, s. 326, LB, t. IV, kol. 698b–c. Por. również *ibidem*, s. 325, LB, t. IV, kol. 697f (za Seneką *Listy moralne do Lucyliusza*, 114.1), 360, 372, LB, t. IV, kol. 719d, 727a; *idem*, *Ep.* 531 do Guillaume Budé’go z 15 lutego 1517, CWE, t. 4, s. 233, OE, t. II, s. 467; *idem*, *Adagia*, I,1,98 (*Stultus stulta loquitur*), polski przekład, s. 27, LB, t. II, kol. 67c. Motyw mowy, jako odzwierciedlenia człowieka, pojawia się już u Ajschylosa, *Tragedie*, s. 188.

¹⁷ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, I,VI,50, CWE, t. 32, s. 37, LB, t. II, kol. 243a–b. Por. *ibidem*, III,I,1 (*Herculei labores*), polski przekład s. 190, LB, t. II, kol. 712b; *idem*, *Ciceronianus*, polski przekład, s. 264 (gdzie, w kontekście twórczości literackiej, pisze Erazm o różnych ludzkich naturalnych uzdolnieniach) oraz *idem*, *Ep.* 1033 z 19 października 1519 do Alberta z Brandenburgii (gdzie mówi Erazm o tym, że nie ma bardziej czystego zwierciadła ludzkiego umysłu i życia niż książki, które człowiek pisze), CWE, t. 7, s. 114, OE, t. IV, s. 104. O różnych stylach w literaturze pisali też Cynceron, *O mówcy*, s. 543, 549 i Kwintylijan, *Kształcenie mówcy. Księgi VIII,6–XII*, s. 326 i n.

człowieka i cała siła jego ducha odzwierciedlane są w jego stylu, jak w zwierciadle a najgłębsze sekrety jego serca mogą być rozpoznane ze śladów, które leżą pod powierzchnią. [...]

Zgadza się z tym to, co Sokrates mówi u Platona w *Charmidesie*: „Mów, bym mógł cię ujrzeć”, wiedząc bez wątpienia, że wyda sąd o nim, z tego, co ten powie. [...] Lecz w codziennej mowie ludzie twierdzą, że znają kogoś, kogo zaledwie widzieli na oczy, chociaż umysł osoby nie może być prawdziwie ujrzany inaczej, niż przez to, co ona mówi.

Najdoskonalszym ze stylów, zdaniem Erazma¹⁸, był styl oszczędny, klarowny i prosty, odpowiadający niejako dobremu charakterowi, styl, który pozbawiony zanieczyszczeń i sztucznego wyrafinowania wprost odzwierciedla w języku stan umysłu. Wyrodzenie się współczesnej mądrości w „gorsze od sofistycznego gadulstwo”, w pokrętnie niezrozumiałe formy, w pełną przesady obfitość oceniał jako skutek moralnej degeneracji ludzkości, jej zniewolenia przez coraz to nowe rozkosze¹⁹. Zagadnienie stylu nie było więc dla Erazma – podobnie jak dla większości humanistów – jedynie sprawą estetyczną, manierą zde gustowanego XIX-wiecznego dandysa, ale kwestią łączącą się bezpośrednio z moralnością, z wewnętrznym stanem duszy człowieka²⁰. Gdy zatem spotykamy się u niego z pochwałami czyjegoś literackiego stylu, możemy słusznie wnioskować, że jego podziw w równej mierze, a może bardziej nawet niż literackiego piękna, dotyczy doskonałości charakteru autora. Prócz stylu Lorenzo Valli, który – jak pisze młody Erazm w liście z 1489 roku do Cornelisa Gerarda²¹ – nie ma sobie równych i stylu Angelo Poliziano²², bardzo wysoko ocenia on styl nieprzywiązującego wagi do kwestii stylistycznych Orygenesisa, który chwali za „brak przesady, sztucznej retoryki, formalizmu, za wyraźną dbałość o samą myśl, jasność wysłowienia – jasność, która nie zawsze jest tak oczywista!” (Crouzel)²³. Prawdziwym zaskoczeniem jest jednak to, że z chrześcijańskich autorów, za niezrównanego w sferze stylu, uznaje on nie Orygenesisa czy Hieronima, lecz mało znanego Eucherusza

¹⁸ Stąd też za najbardziej godny pochwały uznaje Erazm styl attycki (*Lingua*, CWE, t. 29, s. 274, LB, t. IV, kol. 665e–f).

¹⁹ Erazm z Rotterdamu, *Lingua*, LB, t. IV, kol. 673e (polski przekład J. Domański, 1973, s. 164).

²⁰ Nie zauważa tego uprzedzony do Erazma i niesprawiedliwy wobec niego J. W. Aldridge (1966, s. 92–93), gdy, deprecjonując kategorię stylu, ośmiesza preferencje Erazma w cenieniu wyżej św. Hieronima nad św. Augustyna.

²¹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 20 do Cornelisa Gerarda z 15 maja 1489?, CWE, t. 1, s. 31, OE, t. I, s. 99.

²² Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 307 do Udalricusa Zasiusa z 23 września 1514, CWE, t. 3, s. 35, OE, t. II, s. 26.

²³ H. Crouzel, 2004, s. 88.

z jego *Epistola ad Valerianum*, który to list – jak wspomina po latach – sprawiał Erazmowi wielką radość, gdy był on jeszcze chłopcem²⁴.

Po tych krótkich uwagach dotyczących relacji między stylem a charakterem, nie sposób pominąć wreszcie niezmiernie ciekawego wątku, jakim jest zagadnienie stylu w pisarstwie Erazma – tym bardziej, że on sam poświęcił mu wiele miejsca w swej rozległej korespondencji z Guillaume Budém. Styl literacki Erazma, co zaznaczyć trzeba już na wstępie, jest w równej mierze wynikiem jego charakteru, co skutkiem świadomej autokreacji. Nie należy jednak z góry oceniać tego negatywnie, jako próby kamuflażu czy zmylenia, lecz raczej powinno się w tym widzieć poszukiwanie stylu, który będzie najbardziej użyteczny²⁵. Tak bowiem, jak poszukiwał Erazm takiego rodzaju życia, który sprawi, że będzie mniej złym człowiekiem²⁶, tak też poszukiwał on najbardziej dobrego stylu.

Wymiana uwag nad stylem między Erazmem a Budém zaczyna się od prośby tego ostatniego o wydanie oceny jego twórczości. Erazm skwapliwie spełnia tę prośbę i zauważa, że Budé ma „wielkie upodobanie w metaforach i porównaniach”, zwłaszcza tych niezwykłych, czego efektem jest to, że „raczej cały jego styl zdaje się ozdobiony drogimi kamieniami, niż naznaczony nimi tu i ówdzie”, przez co traci nieco na swej prostocie i uroku płynącym z natury²⁷. W liście zwrotnym Budé odpowiada, że w swym upodobaniu do metafor i tropów „podąża za przykładem największych łacińskich autorów, którzy dają metaforze pierwsze miejsce w swym nauczaniu i stylu”²⁸; że styl ten nie będzie zrozumiały przez wszystkich, nie jest dla Budé’go słabością, ale zaletą, gdyż kieruje się on ku specyficznemu czytelnikowi²⁹.

²⁴ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 676 do Allarda z Amsterdamu z 1517, CWE, t. 5, s. 137, OE, t. III, s. 98–99. *Epistola ad Valerianum* (= *Epistola de contemptu mundi*) (432) Eucheriusza (ok. 380–449/50) poświęcony jest pogardzie świata i zajęciu się filozofią. Erazm znalazł go prawdopodobnie z wydania *Epistola Valerii episcopi ad propinquum suum ex Greco in Latinum sermonem per magistrum Rodolphum Agricolam traducta* (J. de Breda, Deventer ok. 1485). Tekst dzieła dostępny jest w PL 50, kol. 718–719. Warte zbadania jest to, ile z idei zawartych w tym liście przeniknęło do wczesnego dzieła Erazma, *De contemptu mundi*.

²⁵ Jak pisze Erazm w jednym z listów (*Ep.* 531 do Guillaume Budé’go z 15 lutego 1517, CWE, t. 4, s. 238, OE, t. II, s. 471), pragnął on być rozumianym nie tylko przez uczonych, ale i przez szersze rzesze.

²⁶ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 296 do Servatiusa Rogerusa z 8 lipca 1514, CWE, t. 2, s. 295, OE, t. I, s. 566.

²⁷ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 480 z 28 października 1516 roku do Guillaume Budé’go, CWE, t. 4, s. 110, OE, t. II, s. 369.

²⁸ Guillaume Budé, *Ep.* 493 z 26 listopada 1516 roku do Erazma z Rotterdamu, CWE, t. 4, s. 142, OE, t. II, s. 394.

²⁹ *Ibidem*, CWE, t. 4, s. 141, OE, t. II, s. 394.

Tak więc różnica między nami jest taka – wieńczy swój wywód Budé – ty wykladasz rzeczy z wdziękiem i elegancją, na sposób dobrej rozmowy, podczas gdy ja – przyznaję – wyrażam się (rozprawiam, jeśli wolisz) w stylu retorycznym, lecz w słyszalnym, a nie ogłuszającym głosie. A więc, może być, że jestem gwałtowny i odrzucam czytelnika, podczas gdy ty czarujesz go i zdobywasz; ja się wdzieram, ty się wkradasz; ja mam na sobie pełną zbroję młodości i atakuję, podczas gdy ty nosisz lekką oponczę [...]”³⁰.

Pisarstwo Erazma nastawione jest na czytelnika, dostosowuje się do poziomu jego rozumienia, zabiega o jego przychylność i uwagę; Budé w cierpkich słowach ocenia to jako „bycie niewolnikiem teatru i publiki” i podkreśla, że sam mniej pisze dla innych, a bardziej dla siebie³¹. Wreszcie pojawia się uwaga, która zamyka kłamrą i potwierdza nasze rozważania nad związkami między charakterem a stylem, gdy stwierdza Budé, że

Ty, co wiem, masz powodzenie w powstrzymaniu swego dostatku, ustanawiając granice obfitości, ale z drugiej strony twoja natura jest dobrze zrównoważona i wspaniale umiarkowana. Pozostajesz sługą swych zasad, widzisz jasno, co odpowiada twojej charakteryzacji. I tak, nigdy nie wykonujesz dłuższego skoku, niż zaleca twój trening. Lecz ja, nie mając twego skrupulatnego oka dla zasad, w swej obfitości nieuchronnie przekraczam limit. [...] Jest błędem ambitnej natury, że pozwala swemu pióru zbyt wiele bawić się i rozwozić, nie błędem umysłu, który zmusza się do rzeczy będących ponad jego siły. I zdaję sobie z tego sprawę jedynie wtedy, gdy minie rozgorączkowanie chwili, to znaczy, długo później³².

Erazmowi nie pozostaje nic innego, jak tylko zgodzić się z oceną francuskiego przyjaciela, którą – jak pisze – mógłby wesprzeć jeszcze głosami wielu innych czytelników³³. W kontekście całych powyższych rozważań zrozumiałe się stają również, często cytowane słowa, jakie wypowiedział Erazm w liście z 1518 roku, że prawdziwszy o mnie obraz dają książki niż fizyczna obecność³⁴. W podobnym

³⁰ *Ibidem*, CWE, t. 4, s. 143–144, OE, t. II, s. 396.

³¹ *Ibidem*, CWE, t. 4, s. 148, OE, t. II, s. 399.

³² *Ibidem*, CWE, t. 4, s. 148, OE, t. II, s. 400.

³³ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 531 z 15 lutego 1517 roku do Guillaume Budé’go, CWE, t. 4, s. 223, OE, t. II, s. 459. Por. również CWE, t. 4, s. 234 i n., OE, t. II, s. 468, gdzie Erazm pisze o swoim stylu, jako o stylu „czystym, stosownym, łatwym i jasnym”. Styl literacki Erazma, jako styl godny filozofa, chwalony był już w 1499 przez Johna Coleta (*idem*, *Ep.* 110, CWE, t. 1, s. 211, OE, t. I, s. 254).

³⁴ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 871 do Johanna Draconitesa z 17 października 1518, CWE, t. 6, s. 134, OE, t. III, s. 407. Por. *idem*, *Ep.* 953 od Johanna Fabri z 26 kwietnia 1519, CWE, t. 6, s. 329, OE, t. III, s. 557, CWE, t. 6, s. 329. Rozważanie tego motywu u J. Domańskiego, 2002, s. 141 i n.

zresztą ducha z podziwem wykrzykiwał jeszcze w liście 531: „Jakże prawdziwie podobny do siebie jesteś, jak znakomicie przelałeś prawdziwego Budé’go na papier!”³⁵

Jak styl literacki jest w jakiejś mierze przelaniem charakteru autora na papier, tak inna charakterystyka języka wyrazu – rodzaj dyskursu – wprost odpowiada zamierzeniom, ku którym dana wypowiedź się kieruje. Nie wszystkie wypowiedzi, i o tym należy pamiętać przy lekturze nie tylko literatury świeckiej, ale i przy lekturze Pisma, mają na celu przekazanie wiedzy. Niektóre z dyskursów prowadzą nie tyle do wzrostu uczoneości, co do wszczęcia działania. To jeden z powodów, jak pisze Erazm, dla którego pisma apostołów i doktorów zdają się być w pewnych punktach radykalnie sobie przeciwne³⁶.

Bogactwo i znaczenie języka nie wyczerpuje się w tej odzwierciedlającej umysł czy charakter funkcji, ale – jak wielokrotnie podkreśla Erazm – jeszcze bardziej pomnaża się w sferze powiązanej z wolą i namiętnościami. Język jest potężną i niebezpieczną siłą, która raz wyzwolona nie poddaje się łatwemu okiełznaniu. „Tak jak koń jest zawracany przez wędzidło, a okręt przez ster, ludzie kierowani są słowami” – powtarza w *Parabolach* Erazm za Plutarchem³⁷. W tej wielkiej sile panowania nad ludzką wolą, skrywa się zarazem największe błogosławieństwo języka, jak i jego największe przekleństwo³⁸. Warto zacytować tutaj dłuższy *passus* z napisanego przez Erazma w 1526 roku większego dzieła *Lingua*, w którym wzywa on do zatroszczenia się i rozważki w używaniu tak potężnej siły:

Niech teraz każdy z was rozważy tę kwestię dogłębnie. Wyobraźcie sobie, że ktoś z was sprowadził natychmiastową truciznę, wystarczająco silną, by wywołać nagłą śmierć i ma ją zaplombowaną w słoiczku, tak by nie mogła ulecieć. Mógłby on być dość beztroski w innych sprawach, ale z pewnością, w tym przypadku będzie nadzwyczaj ostrożny, by przez przypadek, albo zaniedbanie nie wywołać śmierci ani posiadacza, ani innych, których kocha, jak jego żona i dzieci. [...] Przypuść zamiast tego, że ktoś nosi ze sobą lekarstwo, które jest zdolne wyleczyć wszelką chorobę, które może przywrócić młodość lub zapobiec bliskiej śmierci. Czyż nie bardzo by się on lękał w wypadku, gdyby jakakolwiek część tej wartościowej substancji uległa zniszczeniu, kiedy jej ostrożne użycie mogłoby przynieść tak wiele dobrego jej właścicielowi i każdemu, któremu pozwolił by z niej skorzystać? [...]

³⁵ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 531 z 15 lutego 1517 roku do Guillaume Budé’go. CWE, t. 4, s. 223, OE, t. II, s. 459.

³⁶ Por. Erazm z Rotterdamu, *Declarationes...*, s. 12–13, LB, t. IX, kol. 818f–819a, cytowane na s. 132 niniejszej pracy.

³⁷ Erazm z Rotterdamu, *Parabola*, CWE, t. 23, s. 183, LB, t. I, kol. 581b.

³⁸ Por. Erazm z Rotterdamu, *In Acta apostolorum paraphrasis*, CWE, t. 50, s. 14–15, LB, t. VII, kol. 667a–d; *idem*, *Enarratio Psalmi 33*, CWE, t. 64, s. 348–349, LB, t. V, kol. 403f–404a; *idem*, *Adagia*, II,II,39 (*Lingua quo vadis?*), CWE, t. 33, s. 93, LB, t. II, kol. 460c.

Jakże zatem jest, że ludzie są tak beztroscy w odniesieniu do swego języka – bardziej zaiste, niż w przypadku jakiegokolwiek własności? Niesiemy bowiem wraz z nim zarówno śmiertelną truciznę, jak i życiodajne lekarstwo. W ludzkiej społeczności nic nie jest bardziej destrukcyjne, niż zły język i zarazem nic bardziej lecznicze, niż jeśli człowiek używa go prawie. Starożytni filozofowie uświadamiali sobie to i obwieszczali potomności; nie mogli oni znać prawdziwej filozofii Chrystusa, ale dzięki swemu ludzkiemu rozumowaniu odkryli wiele z jej wielkiej wartości, pomagając nam żyć szczęśliwie i godnie. [...] Amasis, król Egiptu, wysłał raz poświęcone bydlę swemu przyjacielowi Pittakosowi, sławnemu wśród siedmiu mędrców Grecji, i poprosił go, by zwrócił mu te części mięsa, które uważa za najgorsze i najlepsze ze wszystkich. Był pewny, że przyjaciel przyśle mu dwie różne części. Lecz tamten odciął jedynie język i wysłał go królowi, by pokazać, że żadna część człowieka nie jest lepsza, niż dobry język i bardziej szkodliwa, niż niegodziwy. Musimy zatem troszczyć się, by nasze języki wywoływały najmniejszą możliwą szkodę i przynosiły największą możliwą korzyść wszystkim ludziom. [...]

Natura chcąc, by język był zarządcą ludzkiego życia, gotowym ponosić za nie odpowiedzialność, ostrożnie przestrzegła go, by nie pozwalał sobie na dziki i swawolony potok słów przynoszący zamiast korzyści ruinę, zniszczenie zamiast pomocy i truciznę miast leku. To dlatego dała ona nam dwoje oczu, dwoje uszu, dwoje nozdry, lecz tylko jeden język i w taki sposób zamyśliła ludzkie uszy, by zawsze były otwarte, czy chcą, czy nie i nie mogły być zamknięte, ani odwrócone, mimo że, jak widzimy, wiele stworzeń posiada tę władzę. Tak więc fakty wykrzykują to, o czym Jakub nauczał w Liście: „Niech każdy człowiek będzie skory do słuchania, nieskory do mówienia” (Jk. 1:19). Ponadto, natura przykryła oczy tylko słabą membraną, dostosowaną jedynie do snu, lecz język pogrzebała niemalże w jaskini i postawiła mu wiele zapór, powyżej w pobliżu tyłu podniebienia, po obu stronach w otworze gardła i ostatecznie łańcuchami ciągnącymi się w dół do jamy piersiowej. [...] Dalej umieściła Natura na jego ścieżce podwójny płot i barierę trzydziestu dwóch zębów. Homer daje wiele pożytku, gdy mówi o „płocie zębów” (*Iliada* 4. 359, 9. 409), jako że język może być zdyscyplinowany przez ugryzienie lub zranienie zębów, jeśli nie jest posłuszny rozumowi³⁹.

Nie sposób właściwie używać tak potężnego narzędzia, jakim jest język, jeśli nie zna się natury jego zdolności⁴⁰. Język ów trzeba nieustannie dyscyplinować słusznym rozumowaniem (*recte rationis moderatione*), gdyż odstępianie od tego może przynieść ruinę nie tylko słuchaczom, ale również samemu mówcy⁴¹.

³⁹ Erazm z Rotterdamu, *Lingua*, CWE, t. 29, s. 262–268, LB, t. IV, kol. 657b–662a (podobny obraz skrytego języka u Piccolominiego w *De liberorum educatione*, s. 174). O nieszczęściach przynoszonych przez język pisze Erazm jeszcze w innych miejscach, np.: *Lingua*, CWE, t. 29, s. 322–323, 341 i n., LB, t. IV, kol. 698a–b, 708b–c; *Ep.* 1593 z 14 sierpnia 1525 do Krzysztofa Szydłowieckiego, *Korespondencja*, s. 27.

⁴⁰ Erazm z Rotterdamu, *Lingua*, CWE, t. 29, s. 264, LB, t. IV, kol 659b–c.

⁴¹ *Ibidem*, CWE, t. 29, s. 271, LB, t. IV, kol. 663d–e.

Ten mały „sflaczały” narząd (*molliculum membrum*) – Erazm wymiennie mówi o języku, jako o wypowiedzi i jako o cieleśnym organie – zawiera w sobie wiele pułapek i zła, które przeważają, o ile nie pokieruje nim uczciwy duch⁴². Jak można domniemywać, jedną z takich naturalnych skłonności języka jest wielokrotnie potępiana przez Erazma gadatliwość, ta nieznośna przywara zwłaszcza kobiet⁴³, która wypływa z braku rozumu i jest wyrazem jałowości myśli⁴⁴. Od tej przywary nie byli wolni krytykowani często przez niego scholastycy, których dyskusje porównywał bodaj w *Pochwale głupoty* do gderania starych bab. By się ochronić przed skażeniem mowy wystarczy, zdaniem Erazma, stosować się do dwóch podstawowych zasad. Po pierwsze, zanim zaczniemy mówić powinniśmy nasycić nasz umysł, będący źródłem mowy, rozumieniem prawdy i prawymi przekonaniami i po drugie, nigdy nie powinniśmy uwalniać naszego języka, bez krótkiej, poświęconej refleksji, zwłoki⁴⁵. W ten sposób, jak pisze Erazm, unikniemy mówienia o rzeczach, których nie rozumiemy, jak również zabezpieczymy się przed wypowiedziami wywołującymi zakłopotanie.

Język zatem okazuje się być sferą ćwiczenia i dyscypliny, miejscem doczesnej realizacji najwznośniejszego człowieczeństwa. Wraz z darem języka i retoryki jako sztuki komunikacji czy też właściwego używania słów, jak przypomina Erazm w *Adagiach*, gdzie cytuje opowieść Arystydesa, zaczyna się właściwe życie człowieka, jego wyjście ze stanu zwierzęcego, zakładanie wspólnot i miast oraz proces cywilizacji⁴⁶. Bycie człowiekiem w równym stopniu oznacza dla Erazma posiadanie rozumu, co posiadanie mowy. Można wręcz powiedzieć, że w perspektywie naturalnej istota ludzka istnieje tylko w relacji z drugim człowiekiem i że tylko język, jako objawienie jej najintymniejszego wnętrza, pozwala tę relację utworzyć i zachować⁴⁷.

Jednakże perspektywa naturalna nie jest jedyną modalnością, w której język utrzymuje swoje pierwszorzędne znaczenie. Język bowiem, co zostanie jeszcze dobitniej podkreślone w dwóch ostatnich częściach niniejszego rozdziału, okazuje się być kluczem otwierającym dostęp do tego, co najistotniejsze, również w perspektywie teologicznej. W języku obwieścił Bóg człowiekowi swoje

⁴² *Ibidem*, CWE, t. 29, s. 323, LB, t. IV, kol. 696b–c.

⁴³ *Ibidem*, CWE, t. 29, s. 377, LB, t. IV, kol. 730c.

⁴⁴ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 111, CWE, t. 1, s. 212, OE, t. I, s. 254. Por. również Plutarch, *Moralia* [BN], s. 69. Gadulstwo określa Erazm mianem jednego z najgorszych występków (*Lingua*, CWE, t. 29, s. 271 i n., LB, t. IV 663f–664a).

⁴⁵ Erazm z Rotterdamu, *Lingua*, CWE, t. 29, s. 382, LB, t. IV, kol. 733c–d. Por. *idem*, *Adagia*, III,I,50 (*Ne de lite pronuncies*), CWE, t. 34, s. 200, LB, t. II, kol. 728c.

⁴⁶ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, II,I,85 (*Communis Mercurius*), CWE, t. 33, s. 66–67, LB, t. II, kol. 441f–442a.

⁴⁷ Stąd też znaczenie dialogu w perspektywie poznawczej u Erazma (por. s. 230 i n. niniejszej pracy).

przesłanie, w języku zawarł z człowiekiem przymierze, w *Słowie* i przez *Słowo* stworzył wszystko, co istnieje i we wcielonym *Słowie* zawarł sens i spełnienie ludzkich dziejów⁴⁸. Również w każdym indywidualnym, człowieczym mikroświecie, jak pisze Erazm, powiela się ogólna *historia mundi*, w języku właśnie znajdując przyczółek, czy to dla późniejszego wzrostu doskonałości i zbawienia, czy też dla degeneracji i potępienia.

Tak, jak źródło wszelkiego zła – pisze Erazm w komentarzu do Psalmu 33 – zaczyna się z językiem, tak też początki wszelkiego zbawienia również przychodzą z językiem. [...] Z języka przychodzi choroba, z języka przychodzi także uzdrowienie. W miejsce bluźnierstwa i kłamstwa węża przychodzi Słowo Boże, w którego ustach nie znajduje się fałszywość, lecz który oddaje chwałę Panu we wszystkich rzeczach i oferuje ludzkości słowa życia⁴⁹.

W świetle powyższych rozważań dotyczących znaczenia języka i mowy nie powinno być zaskoczeniem, że filologia, zarówno w dawnym, jak i w dzisiejszym rozumieniu tego słowa, zajmowała istotną pozycję w obrębie Erazmowych zainteresowań. Poza dziełami poświęconymi *sensu stricto* ułatwieniu opanowania biegłości w językach i literaturze starożytnej, takimi jak *De duplici copia verborum et rerum*, zbierającym różne sposoby wypowiedzenia tego samego, *O prawidłowej wymowie łaciny i greki* czy *De conscribendi epistolis*, uczącym tak pożytecznych rzeczy, jak np. formuły rozpoczęcia listu i pozdrowienia, do dorobku Erazma należą słynne *Colloquia*, mające w przyjemny sposób zaprzyjaźnić uczących się łaciny z meandrami tego klasycznego języka⁵⁰. Nie należy zapominać również o tym, że Erazm, podczas swego pobytu w Cambridge (1511) przez kilka miesięcy funkcjonował tam jako „Lady Margaret Professor of Divinity”, wykładając filologię, a właściwie filologiczną egzegezę Nowego Testamentu⁵¹. Wreszcie w obręb filologii wchodzi Erazm jako wydawcy pism starożytnych, zarówno klasycznych, jak i chrześcijańskich oraz – przy szerszym rozumieniu tej dziedziny – liczne przekłady z greki na łacinę i prace komentatorskie⁵². Poza te dwa języki w zasadzie Erazm nie wykraczał. Bowiem ani w rozumieniu języka hebrajskiego nie dorównał św. Hieronimowi, posiadając jedynie ubogą jego znajomość⁵³, ani

⁴⁸ Por. s. 189 niniejszej pracy.

⁴⁹ Erazm z Rotterdamu, *Enarratio Psalmi 33*, CWE, t. 64, s. 353–354, LB, t. V, kol. 406d–f.

⁵⁰ W. Gordziejew, 1936, s. 206–209.

⁵¹ *Ibidem*, 1936, s. 204.

⁵² J. Domański, 2011, s. 61. Erazm wydał również kilka tekstów średniowiecznych, m.in. eucharystyczny traktat z XII wieku Algeiusa.

⁵³ Por. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 181 do Johna Coleta z grudnia 1504, CWE, t. 2, s. 87, OE, t. I, s. 405; *idem*, *Ep.* 324 do Johanna Reuchlina z 1 marca 1515, CWE, t. 3, s. 63,

też z języków nowożytnych, poza ojczystym niderlandzkim, żadnego nie opanował w stopniu wystarczającym⁵⁴. Jego świat zamykał się w klasycznym horyzoncie łaciny i greki i w tych językach, zdaniem Erazma, przy niewielkim udziale języka hebrajskiego, zamykał się również właściwy krąg uczoneości, wszystkiego tego, co warto użytkować i przekazywać dalej. Krąg ten nie był jednak dla Erazma szarym monolitem, lecz – z uwagi na wielość językowych stylów i różnorodność dyskursów – skrzył się on i mienił całą mocą barw i odcieni. Bogactwo to nie dążyło jednak do redukcji i uproszczenia, lecz właśnie w tej wielości, odpowiadającej różnaitości natur człowieka, leżała doskonałość tego kręgu. Dla oznaczenia tego doskonałego stanu, jak moglibyśmy powiedzieć, „jedności w wielości”, Erazm używał najczęściej określeń takich jak *consensus* i *concordia*, raczej nigdy – *unitas*⁵⁵.

2. Język, rzeczy, rozum

Renesans nie miał nigdy uniwersalnej teorii filozoficznej języka⁵⁶, ani też nie zawsze kierował się ku odzyskaniu jednego uniwersalnego doskonałego języka, o jakim w swej książce *Poszukiwanie języka doskonałego* pisał Umberto Eco⁵⁷. Co więcej, Richard Waswo zwraca uwagę również na to, że jeśli skierujemy naszą

OE, t. II, s. 50; *idem*, *Ep.* 334 do Domenico Grimani z 15 maja 1515, CWE, t. 3, s. 97, OE, t. II, s. 77; *idem*, *Ep.* 335 do Leona X z 21 maja 1515, CWE, t. 3, s. 108, OE, t. II, s. 87; *idem*, *Adagia*, III,I,1 (*Herculei labores*), polski przekład, s. 203, LB, t. II, kol. 716f.

⁵⁴ Richard Sampson twierdzi (*Ep.* 780 z 2 marca 1518, CWE, t. 5, s. 317, OE, t. III, s. 231), że Erazm słabo zna angielski. O słabej znajomości niemieckiego u Erazma, patrz: *Ep.* 1313 do księcia Jerzego Saksońskiego z 3 września 1522 r., CWE, t. 9, s. 182, OE, t. 5, s. 128; *Ep.* 1539 do rady miasta Bazylei ze stycznia 1525, CWE, t. 11, s. 12, t. 6, s. 7; R. H. Bainton, 1995, s. 117; uważa się, że Erazm znał, co najwyżej duński lub *Plattdeutsch*, nie znał jednak *Hochdeutsch* (por. CWE, t. 76, s. 229, przyp. 720); o nieznanym włoskiego, patrz: P. O. Kristeller, 1970, s. 3. Uwagę o wpływie języków klasycznych na języki nowożytne czyni Erazm w *Adagium Beotica sus*, I,X,5, CWE, t. 32, s. 237, LB, t. II, kol. 370a (wywodzi niderlandzkie słowo *bot*, określające głupca, od greckiego „Beoty”).

⁵⁵ O użyciu przez Erazma terminu „concordia”, patrz: P. G. Bietenholz, 2001, s. 79 i n.

⁵⁶ R. Waswo, 1987, s. 87.

⁵⁷ Dokonana przez A. Perreiah'a (2014, s. 23–25) próba zinterpretowania wszystkich renesansowych rozważań nad językiem jako poszukiwania doskonałego, pierwotnego języka, jest mało przekonująca. Gdyby jeszcze pozostał on na gruncie tradycji wieczystej i zajmował się jedynie myślicielami w rodzaju Dantego, Marsilio Ficina, Giovanniego Pica della Mirandoli, Mikołaja z Kuzy czy Giordana Bruno, byłoby to do obronienia. Ale Perreiah swoje twierdzenia odnosi również do humanistów – Lorenzo Valli i Ludwika Vivesa. Problem polega na tym, że poszukiwanie „doskonałego”, ugruntowanego metafizycznie, uniwersalnego języka możliwy jest jedynie na gruncie tradycji *prisca theologia*,

uwagę jedynie na to, co renesansowi myśliciele powiedzieli *explicité* o języku, może się okazać, że nie docenimy ich teorii i sprowadzimy ją do jakiejś upraszczającej kliszy. Z drugiej strony, jeśli skupimy się tylko na tym, co czynili oni z językiem, ryzykujemy przypisaniem im teoretycznego stanowiska, którego w rzeczywistości wcale nie zajmowali⁵⁸. W przypadku Erazma z Rotterdamu jedynie z trudem znaleźlibyśmy jakieś bardziej rozwinięte rozważania o języku, ujawniające metafizyczne założenia jego filozofii⁵⁹. Pragnąc zatem zrekonstruować swego rodzaju logikę jego myśli, a co za tym idzie – również logikę jego koncepcji tradycji, musimy, z konieczności, zwrócić się ku autorom, którzy najsilniej na jego myśli w tym względzie zawążyli, tj. ku bliższym mu czasowo Lorenzowi Valli i Rudolfowi Agricoli oraz ku dalszym – Cycleronowi i Kwintylijanowi. Nie trzeba, jak sądzę, dopowiadać, że rekonstruowana tutaj koncepcja języka, będzie teorią humanistyczną.

Pierwotną rolą języka, dla wszystkich myślicieli humanistycznych Renesansu, było odzwierciedlanie rzeczywistości – czy to umysłowej, czy to zewnętrznej świata. Choć czasami używane przez tych myślicieli sformułowania faktycznie bywają zwodnicze, nie ma powodów dla dawania wiary interpretacjom Waswo, który z, wcale nie tak nowatorskiej, koncepcji Valli, głoszącej, że prawda jest „światłem umysłu”, wyprowadzającym „pojęcie” rzeczy, wnosi, iż tym samym, w duchu drugiego Wittgensteina, przeczy Valla istnieniu pozaumysłowej i pozajęzykowej prawdy⁶⁰. Przeciwnie, Valla, podobnie jak Agricola, Erazm czy Vives, nie ma niczego relatywistycznego w swej koncepcji prawdy⁶¹. Również dla samego Kwintyliana, stojącego za tą retoryczną tradycją, słowa istnieją ze względu na rzeczy – nie odwrotnie⁶².

Richard Waswo, przystając, co prawda, na obecność u Erazma rozróżnienia na słowa i rzeczy⁶³, argumentował jednak dalej – jak podaje Barnett⁶⁴ – że zakładana między nimi dychotomia jest tak naprawdę „dylematem tego wieku”, „pragnieniem transparentnego poznania rzeczy, które jest niweczone przez świadomość mętnej płynności słów”. Trudno chyba o większe nieporozumienie! Jeśli przypomnimy sobie motywy Erazmowej krytyki scholastyki w dziedzinie języka⁶⁵, jak

a więc na gruncie neoplatonizmu. Humanizm natomiast, bardziej podkreślał zgadzającą się z ludzką naturą różnorodność niż tę powszechną jednorodną tożsamość.

⁵⁸ R. Waswo, 1987, s. 80.

⁵⁹ Por. *ibidem*, s. 214.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 101, 103–104.

⁶¹ Richarda Waswo, w tym względzie, krytykują m.in. P. Mack, 1993, s. 5–53, 56–57; J. Monfasani, 1989, *passim*; L. Nauta, 2009, s. 58.

⁶² Quintillian, 6–8, s. 323.

⁶³ R. Waswo, 1987, s. 215–216.

⁶⁴ M. J. Barnett, 1996, s. 546.

⁶⁵ Por. s. 135 niniejszej pracy.

również nasze wcześniejsze rozważania nad znaczeniem charakteru i stylu literackiego w filozofii Erazma⁶⁶, od razu uświadomimy sobie, że nie tylko nie pragnął on dostąpić tego rodzaju „transparentności”, ale że nawet – wręcz przeciwnie – nieustannie przeciwstawiał się tego rodzaju redukcjonizmowi. Jak słusznie zauważa Barnett,

Erazm traktował raczej tę semiotyczną nieokreśloność dyskursu uwikłanego w historię i kontyngencję niczym lingwistyczną *felix culpa* w płodnym sercu komunikacji – miejsce, gdzie to samo jest odwracane i gdzie przekład spotyka przekład, czyniąc możliwymi więcej przekładów (i więcej zapośredniczeń). [...] I tutaj, gdzie znaczenia się mieszają i łączą, znajdujemy tę możliwość duchowej akomodacji i moralnej transformacji, która etycznie legitymizuje Erazmiańską *praxis* lingwistyczną⁶⁷.

Erazm głęboko wierzył w obecność pewnego związku między *res* i *verbum*. Ślady znaczenia skrywały się jego zdaniem nawet w samym brzmieniu wyrazu⁶⁸, chociaż związek między słowem czy pojęciem a rzeczą nigdy nie był jedno-jednoznaczny, lecz – inaczej niż w scholastyce⁶⁹ – opierał się tylko na pewnym przybliżeniu. Słowo stało do tego, co istnieje, w relacji nie w pełni adekwatnej; na gruncie ludzkiego języka „można było – jak pisze Barnett⁷⁰ – zbliżyć się do pełnego znaczenia, lecz nigdy je osiągnąć”. Ludwik Vives, rozwijając te myśli, które w filozofii Erazma leżały skryte *implicité*, uznawał w swej intelektualnie bogatej *Fabula de homine*, że bajka jest naturalnym dla człowieka sposobem przedstawiania prawdy⁷¹. Ta niebezpośredniość, metaforyczność, czy przenośność ludzkiego pojmowania rzeczywistości dotyczy w równej mierze tego, co zewnętrzne, jak i tego, co wewnętrzne⁷². Bowiem również sam umysł, jako przedmiot kontemplacji, nie może, zdaniem Vivesa, pokazać się bezpośrednio, lecz tylko przez odmienne „maski” – w czym odnajdujemy podobieństwo między Bogiem a człowiekiem⁷³.

⁶⁶ Por. s. 208 i n. niniejszej pracy.

⁶⁷ M. J. Barnett, 1996, s. 546.

⁶⁸ *Ibidem*, 1996, s. 557.

⁶⁹ Por. s. 103 niniejszej pracy.

⁷⁰ M. J. Barnett, 1996, s. 542.

⁷¹ E. Grassi, 1992, s. 11.

⁷² Erazm tę metaforyczność rzeczywistości określa najczęściej bądź to mianem „syleniczności”, jak w słynnym adagium III,III,1 (*Sileni Alcibiadis*), polskie tłumaczenie, s. 213–214 (LB, t. II, kol. 773a–d), bądź też mianem „iluzoryczności”, jak w *Pochwale głupoty* (por. mój artykuł *500 lat Pochwały głupoty, passim*). Przekonanie to ma za podstawę Platonię przekonanie o podwójnej budowie spraw ludzkich i świata.

⁷³ *Ibidem*.

Dla Erazma, jak to już zostało powiedziane, owym zwierciadłem czy maską umysłu był, rzecz jasna, język⁷⁴.

Z tego, że pojęcie nie jest bezpośrednią abstrakcją istoty rzeczy, lecz tylko jej niedoskonałym odbiciem, przenosią, często zapośredniczoną przez językowe skojarzenia czy sensory, wynika również inna cecha humanistycznego myślenia, określana mianem „lingwistycznego determinizmu”⁷⁵. W przeciwieństwie bowiem do jednomyślnej w tym względzie scholastyki, renesansowi humaniści, z Erazmem włącznie, wcale nie uważali, że relacja pomiędzy myślą a językiem jest niezmiennie jednostronna. Właśnie z tego dostrzeganego wpływu używanego języka na zawartość myślenia i szerzej, życia, brało się to humanistyczne docenienie stylu i sposobu wypowiedzi czy rodzaju dyskursu. Humanizm renesansowy, z nieznaną wcześniej wyrazistością, dostrzegł również historyczne uwarunkowanie języka; język nie był dla niego czymś stałym i stabilnym o określonym znaczeniu, lecz raczej dziejowe przemiany nieustannie wpływały na jego semantykę, a być może nawet na syntaksę⁷⁶. Język, niczym ubrania, malowidła i rzeźby, zmienia się przez wieki i jedynie ów, zdaniem Erazma, mówi poprawnie, którego mowa odpowiada obecnym słuchaczom i okolicznościom⁷⁷. Wartością zatem jest nie tyle abstrakcyjna i sterylna niezmiennność sztucznego języka scholastyki – choć i on również, wbrew intencjom jego autorów, jest jak wszystkie inne tworem historycznym – lecz język żywy, naturalny i powszedni, używany w normalnej, codziennej ludzkiej komunikacji. Już Cynceron, jak spostrzegł mistrz humanistów – Kwintyliusz⁷⁸, uznawał za największy błąd w publicznym mówieniu „dystansowanie się od typowego języka i naszego zwykłego, instynktowego użycia”. Z prawdziwą jednak batalią przeciwko oderwanym od życia, wymyślnym konstruktom językowym, mamy do czynienia dopiero u Lorenzo Valli w jego *Elegantiae* i *Retractatio*⁷⁹. Valla, zwłaszcza w tym drugim dziele, ośmieszał prowadzone w Arystotelesowskim duchu rozumowania filozoficzne poprzez

⁷⁴ Por. s. 207–208 niniejszej pracy.

⁷⁵ A. Perreiah, 2014, s. 58 (gdzie zdaje się od tego rodzaju twierdzenia o obecności lingwistycznego determinizmu w myśli renesansowej dystansować), 61 (gdzie mimowiednie cytuje argumenty za tym determinizmem przemawiające), s. 74, 76, 191 (gdzie wprost się już za obecnością determinizmu językowego w myśli renesansowej opowiada).

⁷⁶ Por. D. R. Kelly, 1988, s. 259; R. Waswo, 1987, s. 79.

⁷⁷ I. Bejczy, 2001, s. 165.

⁷⁸ Quintillian, 6–8, s. 321.

⁷⁹ Warto zauważyć, że drugi z dwóch najważniejszych renesansowych „logików” dających podstawy pod filozoficzne myślenie Erazma, Rudolf Agricola, z Vallą zgadzał się, jak pisze P. Mack (1993, s. 245), przede wszystkim w swym usiłowaniu uzgodnienia logiki z powszednim językiem.

sprowadzenie ich do powszedniego języka⁸⁰. Jego krytycyzm kazał mu stale odrzucać niezwykłe słowa i „tajemnicze sposoby myślenia” (*mysterious ways of thinking*); naturalne wyrażenia lepiej odpowiadały rzeczywistości⁸¹. Polityka Valli w rozprawianiu się z sofistmatami i błędnymi sylogistycznymi wnioskowaniami zasadzała się głównie na badaniu tego, czy na ich gruncie nie dokonuje się aby arbitralne odmienianie znaczeń używanych słów. Sam także zalecał dbanie o to, by – mówiąc współczesnymi słowami – intensja poszczególnych słów włączonych w łańcuch sylogizmu popierała ekstensję wniosku⁸². Dla uniknięcia większości sofistmatów i błędów logicznych wystarczy bowiem znajomość znaczenia i użycia słów, uzyskana z lektury najlepszych autorów⁸³ – a tym przecież jest gramatyka⁸⁴. Słuszne są więc tutaj słowa Richarda Waswo, który pisze, że

standard „powszechnego użycia” nie jest tutaj ani beletrystycznym fetyszem, ani kanonem oratorskiego dobrego smaku; jest to droga pytania, jak język faktycznie działa i określania, jakiego rodzaju dystynkcje zachodzą w zwyczajnym użyciu słów. W tym względzie pokrewieństwo Valli z dużą częścią dwudziestowiecznej krytyki filozofii języka jest oczywiste⁸⁵.

Również dla Erazma, idącego tropem Valli, najeżenie języka neologizmami i „cudacznymi formułami” scholastycznej nowomowy, doprowadziło do zupełnego zagubienia jego pierwotnego pragmatycznego wymiaru, jakim była międzyludzka komunikacja⁸⁶. Tymczasem Erazma interesowało przecież przede wszystkim praktyczne zastosowanie języka, jego obecność w działaniu, procesie wymiany i negocjacjach, język, który nie poprzestaje jedynie na funkcji reprezentacji, lecz kieruje się ku perlokucji⁸⁷. Potwierdzeniem słuszności takiej postawy było dla niego to, że również język Ewangelii przesycony jest wyrażeniami zaczerpniętymi z potocznej mowy.

⁸⁰ P. Mack, 1993, s. 38. Nie trzeba chyba dodawać, że przez „zwyczajną łańczę” rozumiał Valla klasyczny język łaciński, przede wszystkim w wydaniu Kwintyliana (P. Mack, 1993, s. 38, 57).

⁸¹ *Ibidem*, s. 51.

⁸² Por. *ibidem*, s. 92.

⁸³ *Ibidem*, s. 90.

⁸⁴ Odwołuję się tutaj, rzecz jasna, nie do współczesnego rozumienia terminu „gramatyka”, ale do jego uświęconego długą tradycją znaczenia, jako nauki o literach, jak również o literaturze (por. J. E. Sandys, 1921, t. I, s. 6 i n.).

⁸⁵ R. Waswo, 1987, s. 98. Bardziej dyskusyjne są, co zresztą sygnalizowałem już wcześniej, uwagi Waswo głoszące relatywizm epistemologiczny Valli (por. uwagi w tym względzie L. Nauta (2009, s. 2–3).

⁸⁶ Por. s. 135 niniejszej pracy.

⁸⁷ Por. M. J. Barnett, 1996, s. 545.

I nie było to – pisze Erazm w komentarzu do przysłowia *Culicem colant* – niegodne Chrystusa, lecz raczej wysoce odpowiednie, ponieważ, tak jak przyjmując ciało pragnął On być jednym z nas, tak też używał wyrażen na tyle potocznych, na ile to możliwe, w celu wzniesienia naszego niskiego rozumienia wszelkimi sposobami do swej subtelności⁸⁸.

Ten humanistyczny nacisk na praktycyzm języka, jego performatywność, stał w jawnej opozycji do scholastycznego pojęcia języka, w którym język spełniał przede wszystkim rolę doskonałej reprezentacji świata⁸⁹. W podobnej opozycji do scholastycznych ideałów stało humanistyczne przekonanie, że bogactwo stylów literackich i wielość dyskursów nie jest wynikiem przeoczenia i błędu, ale stanowi doskonały odpowiednik różnorodności ludzkich natur. Tę podstawową różnicę, w podejściu do języka, między autorami scholastycznymi i autorami humanistycznymi odnajdujemy wreszcie w stosowanych przez nich sformułowaniach. Dla scholastyków język był przede wszystkim przekąźnikiem wiedzy, strukturą doskonale odpowiadającą strukturze myśli i rzeczywistości; scholastycy, owszem, twierdzili, że język służy także społecznej komunikacji, ale nawet sam badacz tej tematyki, Paul Vincent Spade, przyznaje, że nie znalazł żadnego średniowiecznego logika, który rozpoznałby *explicité* tego konsekwencje⁹⁰. Humanisci – wprost przeciwnie – koncentrowali się na takich cechach języka, jak zdolność skłaniania woli, poruszania uczuć, czy wreszcie, by użyć często stosowanej przez nich metafory, leczenia duszy⁹¹. Wszelkie poznanie, wszelka wiedza, a więc również – wszelkie użycie języka, swój ostateczny cel znajdowało u humanistów w sferze etycznej. W tej perspektywie, nie tylko historia, ale także fizyka swój najwyższy cel odnajduje w użyteczności dla moralności człowieka, stając się prawdziwą nauczycielką życia⁹².

Tym, co okazuje się w takim oglądzie szczególnie ważne, jest nabycie zdolności wznoszenia się ponad bezpośrednio dane poznanie „dosłowne”, ku poznaniu tego, co naprawdę istotne. Erazm skłania się tu, wbrew opinii niektórych

⁸⁸ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, III,X,91, CWE, t. 35, s. 392, LB, t. II, kol. 948a–b.

⁸⁹ Por. s. 134 i n. niniejszej pracy.

⁹⁰ P. V. Spade, 1988, s. 190.

⁹¹ Por. K. Gouwens, 1998, s. 76–77, gdzie pisze o Petrarce, dla którego język mógł być używany w taki sposób, że „stawał się afektywnie terapeutyczny”. Warto zwrócić uwagę również na terapeutyczny cel literackiego dzieła Petrarki *De remediis utriusque fortunae*. U Erazma z twierdzeniem o terapeutycznym znaczeniu języka jako duchowego lekarstwa, spotykamy się w jego komentarzu do przysłowia *Animo aegrotanti medicus est oratio* (*Adagia*, III,I,100, CWE, t. 34, s. 223, LB, t. II, kol. 744d–e).

⁹² Por. Erazm z Rotterdamu, *Convivium religiosum*, s. 44, LB, t. I, kol. 672d. O wartości umoralniającej fizyki według humanistów, patrz także: P. Burke, 1991, s. 170 i n.

interpretatorów jego myśli, ku Platońskiemu idealizmowi⁹³, wyżej stawiając to, co niewidoczne, od tego, co możemy doświadczyć samymi zmysłami.

Prawdziwsze są bowiem – pisze Erazm – te [rzeczy], których nie widzimy, niż te, które widzimy i z większą pewnością znamy to, do czego dochodzimy poprzez rozumowanie niż to, co dotykamy własnymi dłońmi. Zawodny jest bowiem osąd zmysłów⁹⁴.

Świat człowieka rozpościera się według Erazma „gdzieś pomiędzy prostotą nierozumnej natury, a wzniosłością cudownego świata idei”, jest czymś przechodnim, pozbawionym trwałości, ciągle stającym się, ma proteuszową naturę⁹⁵. Nie będzie zatem chyba błędem, jeśli ujrzy się w tym ludzkim świecie przestrzeń złożoną z różnorodnych interpretacji, poglądów, opinii, w mniej lub bardziej udolny sposób próbujących ująć to, co jest: świat człowieka okazuje się być Vivesową bajką. Przestrzeń ta, jak można wnioskować, zrodziła się z nieoczywistości samej prawdy. Jak pisze Erazm w „Sylenach Alcybiadesowych”, „rzeczywista prawda jest ukryta zawsze najgłębiej, poznajemy ją z trudem, a dostępna jest ona nie dla każdego”⁹⁶. Jej poznanie nie było jednak dla Erazma problemem tak palącym, jak

⁹³ Jednakże wydaje się, że platonizm ten miał odmienny charakter od platonizmu tzw. Akademii Florenckiej. Marsilio Ficino i Giovanni Pico Mirandola, odczytywali platonizm jako *prisca theologia*, kontemplatywne, mistyczne poznanie tego, co jest, wiedzę pewną i prawdziwą. Erazm zaś bardziej zdawał się skłaniać ku akademickiemu stanowisku Cycerona, akceptując platonizm w jego, traktowanych jako prawdopodobne, twierdzeniach o świecie idealnym, powątpiewając jednak w możliwość uzyskania do tego świata umysłowego dostępu i pojęcia jego przedmiotów (mamy więc tutaj tak naprawdę do czynienia z obecnością tego *traditum*, w obrębie zupełnie odmiennych tradycji: por. s. 51 niniejszej pracy). Stąd też bliższy Erazmowi wydawał się Sokrates, niż Platon. Por. co na ten temat pisze Ciceron, *Badania akademickie (Drugiego wydania Xiega pierwsza)*, IV, s. 91, gdzie pojawia się również przekonanie o zasadniczej zgodności szkoły akademickiej z perypatetycką (często zapomina się, że przekonanie to nie było wynalazkiem Boecjusza).

⁹⁴ „Verius enim sunt, quae non videntur, quam quae videntur: & certius ea scimus, quae ratione colligimus, quam quae manibus contrectamus. Sensuum enim iudicium fallax est”, Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, IV,VII,84 („Pugno tenere”), CWE, t. 36, s. 340, LB, t. II, kol. 1118e.

⁹⁵ D. Nowakowski, 2011, s. 274.

⁹⁶ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, III,III,1 („Sileni Alcibiadis”), polskie tłumaczenie, s. 214–215, LB, t. II, kol. 773e (cyt. w przekładzie M. Cytowskiej; użycie w tłumaczeniu wyrazu „prawda” usprawiedliwione jest następnym zdaniem: „Itidem in cognitione germana rerum veritas semper altissime latet, quae nec facile, nec a multis deprehenditur”). Badacze wskazują (A. Grafton, 1997, s. 112), że prawdopodobnym źródłem dla Erazmowego pojęcia „syleneiczości” były pisma Giovanniego Pico della Mirandoli.

dla misteryjnego Platona i gnostycyzujących neoplatoników, którzy od poznania uzależnili pozadoczesny byt duszy, gdyż znacznie istotniejsze okazywało się być dla niego prawe działanie. Doczesne poznanie swój cel i rolę wyczerpywało we wspieraniu dobrego działania⁹⁷ i wystarczał do tego cycerowski „prawy rozum”, służący – zgodnie z nauką Sokratesa – do rozpoznawania tego, co dobre i co złe⁹⁸. To zaś, co istnieje w stopniu najsilniejszym, to, co jest najbardziej prawdziwe, stoi już ponad siłą poznawczą ludzkiego rozumu i musi pozostać dla niego tajemnicą⁹⁹. Erazm podąża tutaj śladem zarówno *devotio moderna*¹⁰⁰, swego angielskiego mistrza i przyjaciela, Johna Coleta¹⁰¹, a także – co należy mocno potwierdzić samego Cyserona¹⁰² – głosząc niepoznawalność Boga w Jego istocie, przynajmniej „do tego czasu, gdy już nie będziemy oglądali jak w zwierciadle i [niby] w zagadce, lecz będziemy kontemplowali chwałę odsłoniętej twarzy Pana”¹⁰³.

Imię Cyserona pojawia się tutaj nieprzypadkowo. W myśli Erazma, jakkolwiek prawie nigdy nie wyjawia on jej metafizycznych czy epistemologicznych podstaw, daje się w wielu miejscach wyczuć wyraźny wpływ aproblemowanego przez Marka Tulliusza akademizmu Karneadesa. Chociaż, jak pisze Charles B. Schmitt¹⁰⁴, prawdziwy renesans sceptycyzmu datuje się od połowy XVI wieku, wraz z *editio princeps Academica* Cyserona (1533) i łacińskiego przekładu dzieł Sekstusa Empiryka (1562), to jednak ślady znajomości tych dzieł znajdujemy już u początków debat wokół Reformacji.

Pewne charakterystyczne elementy akademickiego sceptycyzmu – pisze Schmitt – np. probabilizm i zawieszenie sądu, były całkiem szeroko dyskutowane podczas pierwszej połowy szesnastego stulecia w pismach dotyczących współczesnych zagadnień religijnych. Co więcej, tutaj, jak i w innych pismach tego samego okresu [...] znajdujemy częste charakterystyki Akademika jako jednej z poszczególnych intelektualnych postaw, która jest przypuszczalnie wszystkim znana¹⁰⁵.

⁹⁷ Por. Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, I,III,1 („Aut fatuum, aut regem nasci oportere”), polskie tłumaczenie, s. 45–47, LB, t. II, kol. 108c–d.

⁹⁸ W. Kaiser, 1963, s. 98. Por. D. Nowakowski, 2011, s. 281–282.

⁹⁹ „Est enim in Deo, ad quod nulla humanae mentis imaginatio possit ullo modo pertingere”, Erazm z Rotterdamu, *Annotationes in epistolam ad Romanos*, CWE, t. 56, s. 47, LB, t. VI, kol. 563e.

¹⁰⁰ Por. Tomasz z Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, s. 189.

¹⁰¹ Por. E. F. Rice, 1958, s. 125–128.

¹⁰² Por. Cyseron, *Badania akademickie (Lukullus)*, XXXIX, s. 71.

¹⁰³ Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, LB, t. IX, kol. 1216d. Por. także: *idem*, *Explanatio symboli apostolorum*, CWE, t. 70, s. 279, LB, t. V, kol. 1150e–f; *idem*, *In Acta apostolorum paraphrasis*, CWE, t. 50, s. 109, LB, t. VII, kol. 736e–f; *idem*, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 168, 238, LB, t. V, kol. 77a, 90e.

¹⁰⁴ C. B. Schmitt, 1972, s. 58.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 59.

Erazm wychodząc z przekonania o zmienności i nieoczywistości ludzkiego świata opinii i mniemań oraz z poczucia, że prawda skrywa się tak głęboko, że niemal zupełnie jest niedostępna, niejako siłą rzeczy wchodzi na ścieżkę trzeciej Akademii, przyznającej rozumowi jedynie niewielką moc w rozpoznawaniu prawdy. Ta akademicka postawa z całą siłą ujawni się w omawianych dalej dyskusjach Erazma z Lutrem, gdzie nieprzejednanej i absolutnej krytyce tego drugiego przeciwstawiał będzie Erazm umiarkowany probabilizm Cyserona¹⁰⁶. Ponieważ bezpośrednio świadectwo stosunku Erazma do filozoficznej postawy akademików, jakie zawarł on w pisanym na niedługo przed śmiercią liście do Filipa Melanchtona zaginęło¹⁰⁷, za miarodajne, w tym względzie, musimy uznać uwagi autora *Loci communes*, który odpowiadając na ów list, przedstawia punkty, w których jego własne poglądy zgadzają się z poglądami Erazma. Melanchton odrzuca podejrzenia Erazma, że swe odróżnienie pewności chrześcijaństwa od sceptycyzmu filozofów, dane w nowym wydaniu *Loci communes*, wymierzył w Rotterodamczyka. Píše, że jego celem było w taki sposób wesprzeć „doktrynę pewną i użyteczną dla czynów i pobożności”, by nie dać aprobaty „niepewnym i absurdalnym opiniom”; bronił nie „naszych [tj. reformatorskich – przyp. D. N.] paradoksów”, lecz „wspólnej doktryny”¹⁰⁸.

W artykułach wiary, w obietnicach i groźbach, wymagam pewnego twierdzenia – pisze Melanchton – w których ty także [tego] wymagasz. Jeśli istnieją dysputy, o tym, co poza Pismem, w tych również mi odpowiada akademickie zawieszenie sądu¹⁰⁹.

Wciąż do zbadania pozostaje charakterystyka Erazmowych wypowiedzi i ich status w odniesieniu do poszczególnych grup zagadnień – to, gdzie wyraża się on z absolutną pewnością, gdzie zaś wyraża swoje prywatne przekonanie i użył przez niego określeń typu *assertio*, *certitudo* czy *opinio*¹¹⁰. Obecnie wystarczy nam musi uwaga, jaką daje on w początkowej partii *De libero arbitrio*, gdzie pisze, że, jak dotąd, unikał wypowiedziania „twierdzeń” (*assertiones*) i często, na modłę sceptyczną (=akademicką)¹¹¹, powstrzymywał się od sądu. Swoją umysł uznaje tu Erazm za ułomny i nie rości sobie pretensji do pewnego, niepowątpiewalnego,

¹⁰⁶ Por. rozdział XI niniejszej pracy.

¹⁰⁷ Por. komentarz P. S. Allena, *Opus epistolarum Erasmi*, t. XI, s. 322.

¹⁰⁸ Filip Melanchton, *Ep.* 3120 do Erazma z Rotterdamu z 12 maja 1536 roku, Allen, t. XI, s. 323.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Wydaje się, że pojęcie „certitudo” odnosi się u Erazma jedynie do przestrzeni wiary, gdy mówi on o *certitudo fidei* (por. np. *Ep.* 1877 do Alfonsa Manrique z 2 września 1527, Allen, t. VII, s. 179).

¹¹¹ Erazm utożsamiał sceptycyzm z akademizmem Cyserona. Nie mamy żadnych wiadomości, by znał on również pisma Sekstusa Empiryka (por. G. Bader, 1985, s. 47), choć, moim zdaniem, można zakładać ich znajomość.

poznania¹¹². Wyczuwamy tu stanowisko zbieżne z poglądami Cyserona, który dystansował się od dialektyków przede wszystkim dlatego, że jako podstawową zasadę uznawali oni binarny podział na to, co prawdziwe i fałszywe, przez co wielokrotnie sprowadzani zostawali do sprzeczności¹¹³. Pewność bowiem, o którą zabiegali dialektycy, podobnie, jak stoicka cnota, nie stopniuje się – i albo jest, albo też jej nie ma¹¹⁴. Tymczasem, zdaniem Cyserona, podobnie jak idącego za nim Erazma¹¹⁵, poznanie przyjmuje wiele stopni, a ściśle pojęcie (*katalepsis, apprehensio*) jest tylko jednym z nich. Cyseron nie głosił przeto nigdy, że niczego nie można poznać, ani też nie mówił, jak sceptycy pirrońscy, że niczego dotąd nie poznano¹¹⁶. Jedyne, co stwierdzał to to, że „nic pojąć [w sensie ścisłym – przyp. D. N.] nie można”, że rzeczy są „nie do pojęcia”¹¹⁷ – a i to wyrażenie nie miało dla niego charakteru absolutnego, lecz tylko prawdopodobny¹¹⁸.

Otwarcie się tej przestrzeni możliwości, jaka rysuje się między tym, co pojęte ściśle – a więc bezwzględnie prawdziwe¹¹⁹, a tym, co bezwzględnie fałszywe oznaczało, tak naprawdę, konieczność rozstania się z dwuwartościową logiką dialektyków na rzecz nowego sposobu myślenia o prawdziwości. Humanizm renesansowy, za Cyseronem, zerwał z logiczną zasadą wyłączonego środka i, jak pisze S. Schreiner, „w humanizmie metoda *sic-et-non* otwarła drogę do argumentacji *in utramque partem*”¹²⁰. Wystarczające do moralnego działania prawdopodobieństwo interesowało humanistów bardziej niż niepodważalna pewność poznania naukowego¹²¹. Erazm z aprobatą cytuje w swoich *Adagiach* *Badania akademickie* Cyserona, gdzie tamten, jakkolwiek przystawał na to, że „zupełnie mądry człowiek nie jest prowadzony przez opinie, lecz ściśle przylega do prawdy”, przyznawał jednak jednocześnie to, że sam mędrce nie jest i że bardzo mocno skłania się do „przybliżenia” (*coniectura*)¹²². Słowa Cyserona, że nie kieruje się on, opisującą niewielki okrąg małą Niedźwiedzicą, ale trzyma się wielkiej Niedźwiedzicy

¹¹² Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, LB, t. IX, kol. 1225d–e.

¹¹³ Cyseron, *Badania akademickie* (*Lukullus*), XXI, s. 58.

¹¹⁴ *Ibidem*, XLI, s. 75.

¹¹⁵ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, IV, IX, 2 (*Vero verius*), CWE, t. 36, s. 420, LB, t. II, kol. 1145b.

¹¹⁶ Por. Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, s. 16.

¹¹⁷ Cyseron, *Badania akademickie* (*Lukullus*), XX, s. 44; XXI, s. 58.

¹¹⁸ *Ibidem*, XXXIV, s. 65. Popelnia zatem błąd Sekstus Empiryk zarzucający (*Zarysy pirrońskie*, s. 59) nowym akademikom, że twierdzenie o niemożności pojęcia czegokolwiek wygłaszają w sposób stanowczy.

¹¹⁹ Por. Cyseron, *Badania akademickie* (*Lukullus*), XLVI, s. 81.

¹²⁰ S. Schreiner, 2011, s. 32.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, III, V, 42 (*Stellis signare*), CWE, t. 35, s. 92–93, LB, t. II, kol. 838e–839b. To, że po raz drugi (por. *Adagia*, I, V, 57) omawia już to przysłowie tłumaczy Erazm tym, że warto było przytoczyć warte zapamiętania słowa Cyserona.

i „przejasnych siedmiu gwiazd, to jest wstępuje na rozleglejsze pole podobnych do prawdy, nie subtelnych dowodów; za czym idzie, że błąka się i wałęsa po obszerniejszej przestrzeni”¹²³, z powodzeniem mogłyby stanowić motto również samego Erazma. W komentarzu do innego adagium zaznacza Erazm zresztą, że czasami, gdy próbuje się zrozumieć zbyt wiele, przestaje się rozumieć cokolwiek – „stąd też o tych, którzy próbują uniknąć przesadnego wyrafinowania, twierdzi się, że mówią «z grubsza i szeroko»”¹²⁴. Owo uznanie przez Erazma prawdopodobieństwa za zadowalający stopień poznania, pozwoliło mu na pogodzenie odmiennych opinii, bez konieczności – jak to miało miejsce w scholastyce – czynienia z nich spójnych elementów jednolitego systemu. Stąd też stosunkowo często pojawiają się u niego sformułowania typu: „Niektórzy mówią, że..., ale bardziej prawdopodobne jest to, co przekazuje X”¹²⁵. Z tą niechęcią do apodyktycznych twierdzeń w sferach nie dotyczących wprost dziedziny dogmatyki, spotykamy się u Erazma również wtedy, gdy wyraźnie unika on wyrażen nieznośnych jakichkolwiek wyjątków. Występujące w Piśmie Świętym wyrażenia „zawsze”, „nigdy”, woli sprowadzać do słabszych określeń „bardzo często”, „bardzo rzadko”. Gdy w liście Apostoła Pawła czytamy: „Litera zabija, duch daje życie”, Erazm dopowiada: „Litera nie zawsze zabija”¹²⁶. W tych dosadnych sformułowaniach widzi Erazm bardziej zastosowanie hiperboli, emocjonalne podkreślenie znaczenia przesłania niż przejaw bezwzględnej apodyktyczności Boga¹²⁷. Wyrażenia takie należy „odnosić raczej do pospolitych poglądów, niż brać – jak to się mówi – żywcem”, w czym przykład dali, zważający na obecność hiperboli w wypowiedziach Pisma, wielcy chrześcijańscy egzegeci – „Orygenes, Chryzostom, Augustyn i Hieronim”¹²⁸.

„Zawsze” – pisze Erazm w *Enarratio Psalmi 33* – oznacza zatem „bardzo często” (*Semper enim dictum est pro frequentissime*). Ktokolwiek jest zgorszony tym słowem „hiperbola”, powinien wiedzieć, że ta figura mowy często zjawia się w Piśmie i że często jest wskazywana przez najbardziej ortodoksyjnych biblijnych uczonych. Ponadto, nic nie jest częściej, od tej figury, używane w codziennej mowie. O kimś,

¹²³ Cyceon, za: Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, III,V,42, CWE, t. 35, s. 93, LB, t. II, kol. 839a (cyt. w przekładzie Rykaczewskiego, Cyceon, *Badania akademickie (Lukullus)*, XX, s. 44, zmieniając w cytacie osobę z pierwszej na trzecią).

¹²⁴ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, III,VII,61 (*Tenuiter diducis*), CWE, t. 35, s. 252–253, LB, t. II, kol. 897c.

¹²⁵ Np. *ibidem*, I,V,39 („Ne Hercules quidem adversus duos”), CWE, t. 31, s. 419, LB, t. II, kol. 197f.

¹²⁶ Erazm z Rotterdamu, *Enarratio Psalmi 33*, CWE, t. 64, s. 285, LB, t. V, kol. 374d (II Kor. 3,6).

¹²⁷ Przykłady wielu tego rodzaju hiperbolicznych wypowiedzi w Piśmie Świętym podaje Erazm w *Metodzie teologii*, s. 396–404.

¹²⁸ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, s. 402, 397.

kto poświęca większość dnia na studia mówi się, że jest „cały czas przy swych studiach”, a jeśli pragniemy odnieść się do kogoś, kto często nas zniesławia, mówimy: „On nas nie przestaje żyć”¹²⁹.

To akademickie, ale też, w istotnej mierze, retoryczne podejście do wyrażeń językowych, odmienne od literalnego odczytania „żywcem” dialektyków, z ich metodą rozgraniczania, definiowania i sprowadzania do prostej sentencji, pozwalało Erazmowi zarówno – poprzez odrzucenie roszczenia pewności na rzecz prawdopodobieństwa – na uniknięcie zarzutu istnienia sprzeczności między odmiennymi opiniami na gruncie tradycji, jak i – poprzez wskazanie na hiperboliczność obecnych w Piśmie Świętym wyrażeń – na zapobieżenie możliwości ryzykownego wysnuwania z niego paradoksalnych wniosków. Sygnalizowane tutaj złączenie retoryki z akademickim sceptycyzmem znajduje swe uzasadnienie w pismach starożytnych autorów, którzy oratorską metodę uważali za odpowiednią w badaniu zagadnień filozoficznych, gdyż nie wyrażała ona wniosków w dogmatyczny sposób, lecz przyjmowała prowizoryczny status tymczasowej opinii, kierując się ku *in utramque partem disserere*¹³⁰. Erazm, podobnie jak i inni renesansowi humaniści¹³¹, wyraźnie rozgraniczał tę „szeroką i z grubsza” drogę myślenia, argumentowania i wnioskowania od pozbawionej dystansu, ścisłej i konkretnej metody dialektyków. Jego uwagi z *De libero arbitrio*, gdzie pisze o tym, jak bardzo jest „do tego rodzaju [dialektycznych – D. N.] zapasów nieodpowiedni”, że komicznie wypada w prawdziwych zapasach ten, co „był pierwszym z dzieci muz w grze na placu zabaw”¹³², jedynie na pierwszy rzut oka zdają się być przejawem popularnego w literaturze *toposu* skromności¹³³, lecz przy bliższym wejrzeniu jasne się staje, że są one nawiązaniem do występującego już u Kwintyliana, precyzyjnego rozróżnienia między poruszaniem się po otwartej i zamkniętej przestrzeni intelektualnej.

¹²⁹ Erazm z Rotterdamu, *Enarratio Psalmi 33*, CWE, t. 64, s. 316, LB, t. V, kol. 388b–c.

¹³⁰ L. Nauta, 2006, s. 392. Odrzucić tutaj, oczywiście, należy błędne, karykaturalne wręcz, dywagacje A. Perreiah’a (2014, s. 60), który stwierdza, że starożytność *en gros* umieszczała retorykę poniżej opartej na dialektyce filozofii („The ancient and medieval worlds had cultivated philosophy as an autonomous discipline and placed dialectic, grammar and rhetoric at the service of philosophy. In contrast, Valla believed that the modern world needed a philosophy based on rhetoric and governed by the standards of classical Latin grammar”).

¹³¹ Por. krytyczne uwagi Ludwika Vivesa o tym, jak bardzo niezdatni są do jakiegokolwiek dyskusji scholastycy, o ile porzuca już ramy uniwersyteckiej debaty (D. Nowakowski, 2016, s. 44).

¹³² Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, LB, t. IX, kol. 1225c–d.

¹³³ Por. E. R. Curtius, 2005, s. 90–92.

Sztuka oratorska – pisze Kwintyliian – jest jak rzeka: jeśli płynie w głębokich brzegach, jej nurt jest silniejszy i wirujący, gdy zaś wody są płytkie i odbijają się od kamieni, które zagradzają im drogę – powolny. I podobnie jak trenerzy w szkole zapasniczej przekazują swoim uczniom różne „chwyt” nie po to, aby ci, którzy nauczyli się ich, wykorzystywali je w bieżącej walce (więcej bowiem znaczy waga, wytrzymałość i oddech), lecz po to, by mieli pod dostatkiem takich „sztuczek”, z których skorzystają przy nadarzającej się sposobności. [...] W rezultacie odkryjesz, że pewni ludzie wykazują nadzwyczajne umiejętności w dysputach filozoficznych, a gdy porzucają sofistyczne wykręty, nie bardziej dają sobie radę w poważniejszym procesie sądowym niż pewne małe zwierzęta, które chociaż są dostatecznie zwinne w ograniczonej przestrzeni, łatwo dają się złapać na otwartej¹³⁴.

Użyta tu metafora ograniczonej i otwartej przestrzeni odsyła nas do zagadnienia, którego nie sposób właściwie pominąć przy omawianiu filozoficznego ugruntowania języka i wiedzy – do zagadnienia ram i granic. Scholastyka, jak pamiętamy, język i wiedzę rozpatrywała w perspektywie transcendentálnych struktur – język stanowił dla niej realizację nadrzędnej i absolutnej gramatyki spekulatywnej z jej *modi significandi*, wiedza zaś była rezultatem zastosowania, podobnie nadrzędnego i absolutnego, aksjomatycznego modelu nauki zarysowanego w *Analitikach wtórych* Arystotelesa. Każdy element języka i wiedzy w tak wydedukowanych czy może nawet intuicyjnie poznanych, strukturach, miał dokładnie wyznaczone miejsce, ściśle raczej warunkujące jego wystąpienie oraz podstawową funkcję, do której sprowadzało się jego użycie. Humanizm renesansowy, ze swoim odkryciem historycznej natury języka i gramatyki oraz filozoficznie uzasadnionej obecności swoistych idiolektów czy stylów, ze swym rozpoznanie odmiennej dyskursów, których, z uwagi na odmienne ich pragmatyczne cele, nie sposób sprowadzić do wspólnej płaszczyzny uniwersalnej i wreszcie ze swym rzadko docenianym dzisiaj porzuceniem logiki dwuwartościowej, na rzecz wieloodcieniowego prawdopodobieństwa, był fenomenem zbyt złożonym i – by tak rzec – zbyt rozmytym, by dało się go wtłoczyć w ramy spójnej, systematycznej logiki transcendentálnej¹³⁵. Zabieg taki, jeśli nawet byłby możliwy, przekraczał bowiem poznawcze możliwości „słabego rozumu”¹³⁶. Nazywanie zatem odkrywanej przez humanistów gramatyki „metajęzykiem” trzeba traktować, bądź to jako tylko mało dokładną parabolę, bądź też, jako niefortunne pojęciowe nadużycie¹³⁷.

¹³⁴ Kwintyliian, *Kształcenie mówcy. Księgi VIII,6–XII*, s. 60–61.

¹³⁵ Por. E. Grassi, 1992, s. 91.

¹³⁶ Być może będzie to dostępne dla ludzkiego rozumu po resurekcji, która – jak pisze Erazm w *Explanatio symboli apostolorum* (CWE, t. 70, s. 296, LB, t. V, kol. 1157e), przyniesie odmienny rodzaj rozumowania.

¹³⁷ „Scholastic logic was a metalanguage in the sense that it was a second-order language about a first-order language – that is, ordinary Latin or other languages.

Wśród humanistów, myślicielem, który szczególnie zasłużył się na tym, rzadko przez nich odwiedzanym polu logicznych rozważań, był Lorenzo Valla. Jego atak na średniowiecznych dialektyków, na scholastyczną naukę, nie wynikał wcale jedynie z powodów czysto estetycznych – jak się niekiedy próbuje przedstawiać źródła humanistycznego sprzeciwu wobec scholastyki – lecz dotyczył w dużej mierze właśnie tej, artefaktycznej, zdaniem humanistów, transcendentalnej struktury¹³⁸. Skoro każdy język ma swe własne zasady i zwyczaje, odrzucić należy – stwierdzał Valla – chimeryczną ideę uniwersalnej gramatyki, „którą tworzą pewni szarlatani, dla przykładu ci, którzy piszą o *modi significandi*”¹³⁹. Z tych samych powodów również u późniejszego Rudolfa Agricoli nie znajdziemy wyczerpującego opisu wszystkich aprobowanych form argumentacji, tabeli form poprawnych wnioskowań, lecz jedynie literackie przykłady¹⁴⁰. Tym, co zarówno Valla, jak i Agricola, próbowali zrobić, było stworzenie podręcznika zawierającego nie tyle uniwersalną teorię języka i wiedzy w ogóle, lecz raczej wskazującego na ich poprawne użycie, bez roszczenia sobie pretensji do zupełnego wyczerpania materiału. Podejmowane przez niemal wszystkich renesansowych humanistów, w tym również i przez Erazma¹⁴¹, próby oczyszczenia gramatyki, a przez to i samego języka, zawsze na względzie miały pragmatyczny cel odzyskania i zapewnienia temu językowi pierwotnej komunikacyjnej funkcji¹⁴².

Enrico Grassi, odróżniając w ogólnych kategoriach racjonalny sposób mówienia, typowy również dla scholastyków, od właściwego humanistom sposobu mówienia retorycznego, wskazuje na leżące u podstaw obu „najgłębsze struktury” – monologiczną i dialogiczną:

Humanist grammar was also a metalanguage, for it was second-order discourse about a first-order language, namely classical Latin. They were similar also in that both metalanguages included within themselves their respective object-languages. Since it went beyond the categories of Latin grammar, scholastic metalanguage was considerably richer in semantical categories than humanist grammar”. A. Perreiah (2014, s. 49) pisze, że gramatyka humanistyczna była metajęzykiem, gdyż stanowiła język drugiego rzędu; tymczasem, zgodnie z poglądami humanistów, nawet pisanie o języku, dalej pozostaje na tym samym poziomie języka naturalnego – nie ma więc tu, jak sadzę, miejsca na język drugiego rzędu.

¹³⁸ Ann Moss (2011, s. 7) słusznie zauważa, że atak humanistów na *modistae* wynikał z odmiennych założeń filozoficznych dotyczących relacji między myślą a językiem.

¹³⁹ P. Mack, 1993, s. 93. Por. A. Perreiah, 2014, s. 61, który czyni zarzut Valli z jego braku zainteresowania aksjomatycznym modelem wiedzy.

¹⁴⁰ P. Mack, 1993, s. 201.

¹⁴¹ Por. I. Bejczy, 2001, s. 156–157.

¹⁴² Por. np. słowa cytowanego przez A. Hyma (1930, s. 108) Hegiusa.

Racjonalną mową jest ta, która ściśle, „matematycznie” wyjaśnia, czy też „wyprowadza” to, co jest implikowane w przesłanach. Ten sposób mówienia jest w swej najgłębszej strukturze „monologiczny”, gdyż nie jest, w swym racjonalnym procesie, niepokojony przez determinanty miejsca i czasu, czy emocji; podąża on za tym ideałem filozofowania, który stworzył dla nas Kartezjusz. Z drugiej strony, retoryczna mowa jest pewnego rodzaju „dialogem”, to jest mową, która gwałtownie wybucha z potrzeby szczególnej ludzkiej sytuacji i „tu” i „teraz” zaczyna tworzyć specyficzny ludzki porządek w konfrontacji z innymi istotami ludzkimi¹⁴³.

Z tego rodzaju dialogicznością, na gruncie filozofii Erazma, spotykamy się nieustannie. Wystarczy zresztą przypomnieć występujące w jego pismach historycznych ciągle „zagadywanie”, bezpośrednie odnoszenie się do czytelnika, konfrontowanie go z tym, co przedstawiane w wypowiedzi, „wciąganie” w obręb tekstu¹⁴⁴. Nie można tu pominąć również wielotomowego zbioru Erazmowych rozmów, *Colloquia* – dialogów przeznaczonych do nauki poprawnej łaciny, ale także, w mniej oficjalny sposób, oferujących gotowe wzorce postaw i zachowań dla uczących się z nich czytelników. Ten umoralniający aspekt dialogu w ogóle i jego wykorzystanie w filozofii Erazma, zostanie szerzej omówiony w kolejnym rozdziale w części poświęconej *bonae litterae*¹⁴⁵. Ważne dla nas jest tutaj co innego: zewnętrzna dialogiczność tekstów Erazma wyrasta z jego poglądów dotyczących myślenia i języka. W *Lingua* mówi on o myśleniu jako o wewnętrznej rozmowie, w której człowiek mówi do siebie – a więc rozmawia ze sobą:

Serce także ma swój język, to jest myśl (*cogitatio*), poprzez którą człowiek mówi do siebie. Jeśli ktoś pragnie być bezpieczny, niech kontroluje zwłaszcza ten język, by przypadkiem zła mowa zrodzona w jego sercu, nie rozsiała się przez gniew, wino, czy prowokację i nie wzniosła do jego języka, i nie obróciła się na jego szkodę¹⁴⁶.

Podobnie rozmową jest dla Erazma wymiana listów, głoszenie kazań, a nawet modlitwa. W zasadzie, gdy wczytać się w jego późne dzieło *Ecclesiastes*, w którym analizując wszechobecność kazania/mowy (*sermo*) zauważa on, że również Boga Ojca można nazwać najwyższym kaznodzieją, który przez swą *Sermo* stwarza świat¹⁴⁷, rozmową staje się dla Erazma niemalże wszystko. Literatura powinna zatem taki przyjmować kształt, by nie zatracić tej wewnętrznej dynamiki żywej mowy. Wydaje się, że problem, jaki dla Platona stanowiło

¹⁴³ E. Grassi, 1992, s. 113.

¹⁴⁴ Por. s. 171–172 niniejszej pracy.

¹⁴⁵ Por. rozdział IX.3 niniejszej pracy.

¹⁴⁶ Erazm z Rotterdamu, *Lingua*, CWE, t. 29, s. 333, LB, t. IV, kol. 702f–703a.

¹⁴⁷ Erazm z Rotterdamu, *Ecclesiastes*, ASD, t. VIII–4, s. 36, 39.

pismo, nie został przez renesansowy humanizm zlekceważony. Język i myślenie, jak pisze Peter Womack, mają naturę dialogu, pismo jest tego monologicznym zaprzeczeniem¹⁴⁸. Wszelka rozmowa zaczyna się w określonej sytuacji, jest ona pomostem między kimś, a kimś, wychodzi od konkretnego pytania i kieruje się ku konkretnej odpowiedzi. Humanizm rozwiązanie problemu pisma, podobnie jak Platon, odnalazł w dialogu – zarówno w gatunku literackim, jak i, w szerszej rozumianej, dialogicznej literaturze¹⁴⁹. To właśnie dlatego – odpowiadając na pytanie Petera Burke’a – dialog stał się w Renesansie tak istotnym fenomenem¹⁵⁰. Erazm, podobnie jak Platon, szczególnie zatroskany był możliwością przekazania za pomocą pisma intencji i myśli autora. Podkreślana przez Guillaume Budé’go dialogiczność pisarstwa Erazma, jego chęć dotarcia do możliwie najszerzej grupy odbiorców dzięki naśladowaniu Chrystusowej i Pawłowej akomodacji, oraz docenienie wielogłosu tradycji, której symfoniczna muzyka trafia do różnie nastrojonych uszu, były Erazmowymi sposobami na przewyciężenie litery która zabija. „Litera nie zawsze zabija” – mówi Erazm!

W tym rozpoznaniu natury ludzkiej mowy skrywa się wielka prawda o istocie humanizmu jako takiego, że jest on dialogiczny w taki sposób, jaki zanika na gruncie scholastycznej dialektyki *sic-et-non*. Humanistyczny dialog jest dialogiem innego z innym, z których żaden nie posiada prawdy w sposób całkowity, podczas, gdy w scholastyce, dialog ten jest tak naprawdę stawianiem się monologu, w którym jedna myśl nie tyle wzbogaca drugą, co ją wypiera. Nawet teologia monastyczna, mimo swego mistyczno-komunikacyjnego nastawienia, nie osiągnęła takiego stopnia pluralistycznej dialogiczności, co humanizm. Widzimy teraz, że wcześniejsze wstępne supozycje dotyczące charakterystyki humanistycznej tradycji, w obrębie której poszczególne *tradita* łączą się na zasadzie dialogu, uzyskują obecnie swoje potwierdzenie i uzasadnienie na gruncie humanistycznej wizji języka. Otwarty dialog między uczestnikami tradycji jest możliwy przede wszystkim dzięki temu, że skrywa się on już w samej pozornie monologicznej wypowiedzi każdego z nich. Fraktalna budowa ludzkiego świata powiela dialogiczność na wszystkich piętrach duchowego uniwersum: dialogiem jest myślenie, jako *soliloquium*, dialogiem jest komunikacja myślenia w języku, dialogiem jest współlistnienie wypowiedzi w obrębie tradycji, wreszcie – dialogiem jest złączenie doczesnego z transcendentnym w prorocztwie i modlitwie.

¹⁴⁸ P. Womack, 2011, s. 3.

¹⁴⁹ „Writing which is dialogue is often called ‘dialogic’, or dialogical”, P. Womack, 2011, s. 6.

¹⁵⁰ P. Burke, 1989, s. 6.

3. Hermeneutyka

Zanik rozpoznawalnych transcendentalnych struktur, rezygnacja z naukowej pewności i uznanie za wystarczające poznanie prawdopodobnego oznaczały radykalną zmianę w obrębie relacji nadawca-komunikat-odbiorca. Względnie proste dla scholastyków zagadnienie translacji i interpretacji, dla humanistów piętrzyło coraz to nowe trudności. Trudności zaś w zrozumieniu kulturowego przekazu prowadziły zaś, jak to bywa, do rozwoju hermeneutyki.

Założona obecność uniwersalnej gramatyki gwarantowała scholastykom „współmierność” przekładu z oryginałem. Skoro forma myśli i języka pozostawały niezmiennie, tym, co podlegało zmianie była jedynie materia słowna¹⁵¹. Zadaniem tłumacza było przeto przełożenie każdego słowa z osobna, przy zachowaniu niezmiennym szyku gramatycznego. Na tym, by oddać słowo w słowo tekst oryginału, zasadał się średniowieczny ideał tłumacza, *fidus interpretes*¹⁵². Humanizm miał z językowym przekładem znacznie większy problem¹⁵³. Idiolektyczność języków, różnorodność stylów, wielość dyskursów, różnorodność komunikacyjnych funkcji (typy mowy Austina) i wreszcie brak jednej wspólnej, apriorycznej gramatyki, sprawiały, że dokonanie adekwatnego, „współmiernego” przekładu, w obrębie humanistycznych założeń, było, w zasadzie, niemożliwe¹⁵⁴. Jak pisał Leonardo Bruni, trafne tłumaczenie było wielkim i trudnym przedsięwzięciem¹⁵⁵. Wymagało ono nie tylko rozumienia obcych słów, ale również „rozległego doświadczenia w obydwu językach” – w języku przekładanego tekstu i w języku na który się przekłada¹⁵⁶. Doświadczenie to zdobyć można zaś było jedynie poprzez lekturę piszących w tłumaczonym języku autorów, przez zaznajomienie się z kulturowym kontekstem tłumaczonego dzieła i przez opanowanie własnego języka¹⁵⁷. Siłą rzeczy, tłumaczenie, interpretacja i szerzej – myślenie, przybierało i przybiera w humanizmie postać hermeneutycznego koła¹⁵⁸.

¹⁵¹ Por. A. Perreiah, 2014, s. 17.

¹⁵² A. Fulińska, 2000, s. 61.

¹⁵³ B. Bistué, 2011, s. 139.

¹⁵⁴ Por. A. Perreiah, 2014, s. 191. Uwaga Perreiah'a (s. 196–197), że język scholastyczny i język humanistyczny odnajdują wspólny grunt w tym, że oba chcą wyjaśnić prawdę, jest nietrafiona o tyle, że w obu tradycjach występuje odmienne rozumienie prawdy. Dla scholastyków prawda objawia się w formalnym dowodzie twierdzenia, dla humanistów prawdziwe jest to, co skłania do dobrego działania. Skoro twierdzenia scholastyków nie skłaniają do dobrego działania, nie są w tym sensie prawdziwe, jak więc można mówić o ich przekładzie na język humanistów?

¹⁵⁵ L. Bruni, *O poprawnym przekładaniu*, s. 167.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ *Ibidem*, s. 171.

¹⁵⁸ Być może również w postaci, jaką przyjmuje myślenie, dałoby się zauważyć znaczącą różnicę między poznaniem scholastycznym (albo szerzej: naukowym),

Jak już wspomniałem w poprzednim rozdziale, Erazm był człowiekiem literatury i księgi, a życie jego więcej toczyło się szlakami czarnych liter niż drogami fizycznej rzeczywistości. Słowo pisane stawało się dla niego całym niemal światem. Nic zatem dziwnego, że czytanie było podstawowym aktem komunikacji łączącym go z innymi ludźmi i z ich doświadczeniami. Lektura była dla niego doświadczeniem na wskroś egzystencjalnym, wykraczającym daleko poza czysto poznawczą funkcję, do której ograniczała ją poszukująca sentencji scholastyka. Erazm często mówi o czytaniu jako o rozmowie, w której za jakość porozumienia odpowiada moralna wartość „czystości serca”¹⁵⁹. Kiedy indziej rozpoznaje on w lekturze „pokarm duchowy”, którego nie wystarczy umieścić „w pamięci niby w żołądku”, ale trzeba pozwolić przeniknąć mu do uczuć i myśli tak, by ostatecznym rezultatem, było porwanie i natchnienie czyniące człowieka kimś innym, niż był on wcześniej¹⁶⁰. Te różne funkcje pełnione w życiu człowieka przez książki dostrzegalne są również z perspektywy samych przedmów, jakimi Erazm okraszał własne pisma. By unaocznić tę praktyczną wartość lektury, przywołajmy kilka przykładów. *O wychowaniu dzieci* ma „biegnącemu chyżo do zaiste najpiękniejszego celu” dodać jeszcze „ochoty ostrogą”¹⁶¹. *Przygotowanie do śmierci* ma być krótkim wyjaśnieniem, „w jaki sposób każdy z nas winien przygotować się do śmierci”¹⁶². Słynny *Enchiridion*, zgodnie z dwuznacznością greckiego słowa, ma być zarówno podręcznikiem, jak i mieczykiem – obroną przed pokusami świata i chrześcijańskim orężem wiary. Znowuż piszący o moralności dla władców, musi liczyć się z tym, że niewiele mają oni czasu na studia i że potrzebują praktycznych wskazówek do wykorzystania *hic et nunc*.

Tak jak ci, którzy walczą w zapasach – pisał Erazm w przedmowie do swych *Apoftegmatów* (1531) – są gotowi używać pewnych metod chwytów czy uników, tak ci, którzy przewodzą w sprawach wojny i pokoju powinni mieć w rękę pewne

a poznaniem humanistycznym (również w szerokim sensie). Pierwsze, zgodnie z terminologią łacińską miałyby formę prostoliniowego dyskursu, ujmowanego w zgrabnym modelu racjonalnego wnioskowania (*consequentia*) z wnioskiem *q.e.d.*, drugie zaś upostaciawiałyby się w formę nieustannego krążenia (*circulatio*), które nie jest w stanie zakończyć swego ruchu (ruch nieskończony), odkształcając się niekiedy w zbliżający się (*coniectura*) do jądra niepoznawalnej prawdy, ruch spiralny.

¹⁵⁹ Por. Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 166, LB, t. V, kol. 76c.

¹⁶⁰ *Ibidem*, s. 171, LB, t. V, kol. 77b. Por. *idem*, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, s. 18, LB, t. V, kol. 6b.

¹⁶¹ Erazm z Rotterdamu, *O wychowaniu dzieci*, s. 29; *idem*, *Ep.* 2189, OE, t. VIII, s. 217.

¹⁶² Erazm z Rotterdamu, *Przygotowanie do śmierci*, s. 327; *idem*, *Ep.* 2884, OE, t. X, s. 327.

zasady [*rationes*], przez które będą pouczeni, co powinno być uczynione, a co nie w danej sytuacji¹⁶³.

Dlatego też *Wychowanie księcia chrześcijańskiego* – jak głosiła dalsza część tytułu książki – uporządkowane zostało w aforyzmy, „by czytanie było mniej męczące”. Szczególnie dużo miejsca, co zrozumiałe, poświęca wreszcie Erazm znaczeniu lektury Pisma Świętego. Poza samą *Metodą teologii*, będącą tak naprawdę poszerzoną wesją jego przedmowy do własnego przekładu *Nowego Testamentu*, wiele cennych uwag znajdziemy również w innych jego dziełach – jak chociażby w *Podręczniku żołnierza Chrystusowego* czy w komentarzach do Psalmów. Do Pisma Świętego, czytamy w pierwszym z tych dzieł, należy przystępować w czystości ducha tak, aby mówiący z niego głos, mógł gruntownie nas przepoić¹⁶⁴. W *Enarratio primi Psalmi, 'Beatus vir'* (1515) przyrównuje zaś Erazm Boże słowo do niebiańskiej muzyki, której usłyszenie wymaga od słuchacza odpowiedniego nastrojenia:

Ten, kto chce delectować się tą niebiańską muzyką, powinien mieć zupełnie oczyszczone uszy. Kto chce zostać dopuszczonym do tych dobrze ukrytych przyjemności wiecznego Bóstwa, musi z siłą powierzyć się [Bogu]¹⁶⁵.

Łączący się z tymi zaleceniami nacisk na nieustanne przeplatanie lektury Pisma modlitwą¹⁶⁶, znajduje swój wyraz również w samych komentarzach i parafrazach Erazma, które – podobnie jak ponad tysiąc lat wcześniej Orygenes – przeplata on wtrącanymi od czasu do czasu krótkimi modlitwami¹⁶⁷.

¹⁶³ „Sunt illa quidem scitu dignissima, quae Philosophi de moribus, de Republica admistranda, deque bello gerendo literis prodiderunt. Sed quoto cuique vel privato tantum est otii, ut apud Platonem Socraticarum argutationum, ironiarum & Isagogarum ambages ac labyrinthos evolvere vacet? Aristoteles autem copiose quidem scripsit de moribus, sed Philosophis scripsisse videtur, non Principi. [...] Atqui quemadmodum ii qui certant in palaestra, certos quosdam prehedendi elabendique modos ad manum habent: ita qui in pacis bellique negotiis versantur certas rationes in promptu habere convenit, quibus admoneantur, quid pro re nata sit facto opus, quid non”, LB, t. IV, kol. 87–88; za: R. F. Hardin, 1982, s. 157.

¹⁶⁴ Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, s. 30, LB, t. V, kol. 8b.

¹⁶⁵ Erazm z Rotterdamu, *Enarratio primi Psalmi, 'Beatus vir'*, CWE, t. 63 s. 8, LB, t. V, kol. 172a.

¹⁶⁶ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 171, LB, t. V, kol. 77c.

¹⁶⁷ O znaczeniu modlitwy w lekturze Pisma, patrz: Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, LB, t. V, kol. 77c, s. 171. O Orygenesie, patrz: H. Crouzel, 2004, s. 86.

Wszystkie te powyższe przykłady i uwagi dotyczące nastawienia Erazma względem lektury jasno wskazują, że miał on zupełnie odmienne oczekiwania i potrzeby niż współczesny filolog-naukowiec, który podchodząc do tekstu z „mędrca szkiełkiem i okiem” – pożałowania godnym kwestionariuszem – zabija tego tekstu życie, nim zdąży on jeszcze, choćby na moment, przemówić. To, co wzbudzało tak wielki sprzeciw Nietzschego wobec Bazylejskich profesorów¹⁶⁸, dla Erazma wciąż było jeszcze czymś obcym, gdzieniegdzie może rzucając pierwsze cienie w postaci cyceroniańskiego pedantyzmu¹⁶⁹. Erazm zbyt mocno nasiąknął autentycznie duchowymi potrzebami wspólnymi i dla *devotio moderna* i dla monastycznej teologii, by można było zamknąć jego egzegezę i hermeneutykę w ciasnym gorce literackiej krytyki. Jednakże, nie oznacza to jednocześnie tego, że jego czytanie niczym nie różniło się od lektury typowej dla średniowiecznej duchowości. Pojawił się bowiem impuls, który kazał mu powrócić do starożytnej chrześcijańskiej literatury i docenić interpretacje Pisma Orygenesza czy Hieronima. Impulsem tym było doświadczenie trudności i niepowodzeń w przekładaniu z greki na łacinę, doświadczenie niewspółmierności języków.

W wielu miejscach zauważa hiperbolicznie Erazm, że nie ma nic trudniejszego nad przełożenie dobrej greki na dobrą łacinę¹⁷⁰. Specyficzne właściwości poszczególnych języków niekiedy wręcz uniemożliwiają przekład całkowicie¹⁷¹. Często się zdarza również to, że pewne greckie terminy nie znajdują swoich odpowiedników w języku łacińskim. Jednym z takich słów, jak zauważa Erazm w *Annotationes in epistolam ad Romanos*, jest centralne dla chrześcijańskiej teologii słowo *pistis*¹⁷². Tłumacz zawsze stoi w obliczu podstawowego dylematu, wobec czego powinien zachowywać przede wszystkim wierność – czy wobec litery przekładu, czy też wobec sensu i intencji wypowiedzi. Erazm będzie zatem nieustannie wahał się między cyceroniańską swobodą tłumaczenia i podążaniem raczej za znaczeniem niż za słowem¹⁷³, u starożytnych translatorów znajdując usprawiedliwienie dla tej postawy¹⁷⁴, i między wiernością *fides interpretes*, wskazaną przy tłumacze-

¹⁶⁸ Por. R. E. Proctor, 1998, s. 92 i n.

¹⁶⁹ Por. s. 305 i n. niniejszej pracy.

¹⁷⁰ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 177 do Nicolausa Ruistre z 17 listopada 1503, CWE, t. 2, s. 75, OE, t. I, s. 393; *idem*, *Ep.* 188 do Williama Warham z 24 stycznia 1506, CWE, t. 2, s. 108, OE, t. I, s. 418; *idem*, *Ep.* 197 do Jeana Desmarea z lipca (?) 1506, CWE, t. 2, s. 121, OE, t. I, s. 429–430. Por. też J. W. Aldridge, 1966, s. 19.

¹⁷¹ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 176, LB, t. V, kol. 78c.

¹⁷² Erazm z Rotterdamu, *Annotationes in epistolam ad Romanos*, CWE, t. 56, s. 42–43, LB, t. VI, kol. 562d–563b.

¹⁷³ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 177 do Nicolasa Ruistre z 17 listopada 1503, CWE, t. 2, s. 74, OE, t. I, s. 393.

¹⁷⁴ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, I,VI,64 (*Cornicibus vivacior*), CWE, t. 32, s. 45–46, LB, t. II, kol. 248e.

niu sakralnego tekstu¹⁷⁵. Do tych trudności dochodzą jeszcze kolejne wynikające z konieczności posiadania znajomości kulturowego bogactwa, które zaprzęgnięte jest w każdy literacki przekaz. Nawet Marsilio Ficino, ów genialny tłumacz dialogów Platona, nie ustrzegł się, jak pisze Erazm, przed translatorskimi błędami w *Kratylosie*, gdyż tłumaczył bez odpowiedniej znajomości greckich przysłówi¹⁷⁶. Przekładanie tekstu z języka na język pozwoliło Erazmowi, niczym na „wielkich literach” platońskich, dostrzec problematyczność interpretacji w ogóle¹⁷⁷.

Takie były, jak można domniemywać, początki hermeneutyki Erazma, która sama również okazała się być problematyczna dla badaczy. Jak to ujął M. J. Barnett¹⁷⁸,

Erazmiańska hermeneutyka jest, jak wiadomo, trudna do jasnego opisanie, ponieważ Erazm zawsze spogląda naraz w obie strony – w kierunku idealnego, doskonale ekspresywnego Słowa i w kierunku wielości niedoskonałych ludzkich słów schwytanych we wrzawę historii i przekazu.

W związku z tym, niektórzy uczeni widzieli w Erazmowej egzegezie początki niemal całkowicie filologicznej, historycznej, a nawet racjonalistycznej nowożytnej krytyki. Inni zaś, przeceniając znaczenie alegorii w jego hermeneutyce, nie tylko widzieli w niej przejaw ducha orygenizmu, ale nawet twierdzili, że Erazm, w swej niechęci dla litery, daleko ów orygenistyczny spirytualizm przekracza. Zadanie wyczerpującego przedstawienia Erazmiańskiej hermeneutyki, jak słusznie zauważył J. B. Payne¹⁷⁹, jest utrudnione nie tylko z powodu objętości jego dzieła, ale także z powodu licznych i różnorodnych na nią wpływów – począwszy od Ojców Kościoła, poprzez scholastyków, *devotio moderna* i wreszcie – włoskich humanistów. W *Annotationes in epistolam ad Romanos* Erazm przywołuje uwagi nie tylko bliskiego mu Valli czy Orygenesesa, ale również Chryzostoma, Teofilakta, Augustyna i Ambrożego (właściwie Ambrozjastra), a nawet – i to z aprobatą – Tomasza z Akwinu, którego chwali przy okazji, jako największego z nowszych teologów¹⁸⁰.

¹⁷⁵ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 188 do Williama Warham z 24 stycznia 1506, CWE, t. 2, s. 108, OE, t. I, s. 418. O zmieniającej się postawie Erazma w kwestii tłumaczenia, patrz: E. Rummel, 1989, s. XXVI i n.

¹⁷⁶ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, I,1,67 (*Atlas coelum*), CWE, t. 31, s. 110, LB, t. II, kol. 53a.

¹⁷⁷ Problemy te, jak pisze B. Bistué (2011, s. 161), doprowadziły również do ukonstytuowania się renesansowej teorii przekładu.

¹⁷⁸ M. J. Barnett, 1996, s. 542.

¹⁷⁹ J. B. Payne, 1969, s. 16–17. Por. J. B. Altridge, 1966, s. 26.

¹⁸⁰ Erazm z Rotterdamu, *Annotationes in epistolam ad Romanos*, CWE, t. 56, s. 10, LB, t. VI, kol. 556b. Por. J. B. Payne, 1971, s. 8–10.

Nie będzie chyba błędem, jeśli przyjmiemy ową złożoność hermeneutyki Erazma za dobrą monetę i będziemy rozpatrywać tę hermeneutykę na dwóch, wzajemnie się wspierających, płaszczyznach. Z czymś podobnym mieliśmy już zresztą do czynienia na gruncie Erazmowego pojmowania historii, gdzie współwystępowały obok siebie perspektywa doczesna i perspektywa eschatologiczna¹⁸¹. I tak, jednym poziomem odczytania tekstu będzie dla Erazma poziom krytyki literackiej, poziom do którego wystarczą naturalne oczy cielesne. Drugim poziomem będzie zaś poziom duchowej alegorii, ukrytego sensu, do którego odczytania potrzebne będzie moralne przygotowanie, a niekiedy nawet i światło wiary. Zestawienie tych poziomów odczytania tekstu odpowiada przejętemu od Apostoła Pawła rozróżnieniu litery, która zabija od ducha, który ożywia i zgadza się z przywoływanym już wcześniej motywem syleniczności¹⁸². W obrębie interpretacji Pisma Świętego powraca Erazm do prostszej egzegezy wczesnego chrześcijaństwa i optuje raczej za obecnością dwóch podstawowych sensów – literalnego i duchowego – miast bardziej rozbudowanej koncepcji trzech – jak u Orygenesa¹⁸³ czy czterech sensów – jak u autorów średniowiecznych¹⁸⁴.

Ustalenie sensu literalnego jest niezbędnym etapem wszelkiej interpretacji¹⁸⁵. By zaś odkryć historyczno-gramatyczne znaczenie tekstu, konieczne jest zastosowanie metod krytyki tekstualnej¹⁸⁶. Pierwszy jej krok to, rzecz jasna, odzyskanie pierwotnego kształtu wypowiedzi. Kopiowanie i przekładanie tekstu – również świętego – z uwagi na ludzką omyłność, obarczone jest ryzykiem błędu. Erazm, dopuszczając ewentualność, że przyjęte przez Kościół teksty mogą zawierać błędy, broni możliwości ich poprawiania¹⁸⁷. Wydane w 1516 roku *Novum*

¹⁸¹ Por. rozdział VI.3 niniejszej pracy.

¹⁸² Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 414–435, LB, t. V, 124e–126f; *idem*, *Parakleza*, LB, t. V, kol. 141e; *idem*, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, s. 26, 31 i n., 114 i n. LB, t. V, kol. 7c, 8d i n., 29b i n. Por. J. B. Payne, 1969, s. 17, 23–25. Patrz także: s. 183 niniejszej pracy.

¹⁸³ Por. J. B. Payne, 1969, s. 24.

¹⁸⁴ Por. np. Erazm z Rotterdamu, *Commentarius in psalmum 2*, CWE, t. 63, s. 78, LB, t. V, kol. 201c–d. Jednakże M. Hoffmann (1989, s. 245), powołując się na autorytet *Ecclesiastes* (LB, t. V, kol. 1034c i n.), uznaje że Erazm przyjmuje obecność czterech sensów. H. de Lubac, aczkolwiek przekonany jest o tym, że schemat czterech sensów zawarty jest *implicite* w Nowym Testamencie (t. I, s. 16 i n.; t. II, s. 34), to jednak przyznaje również, że dwoma jego podstawowymi sensami są sens literalny i alegoryczny (t. I, s. 225; t. II, s. 25).

¹⁸⁵ Por. H. de Lubac, t. II, s. 46 i n. Pogląd ten jest również poglądem Erazma (por. M. Hoffmann, 1989, s. 245).

¹⁸⁶ O krytyce tekstualnej u Erazma, patrz: J. B. Payne, 1969, s. 26–33; J. W. Aldridge, 1966, s. 101–102.

¹⁸⁷ Por. Erazm z Rotterdamu, *Ep. 182 do Christophera Fishera z marca 1505*, CWE, t. 2, s. 94 i n., OE, t. I, s. 410 i n.; *idem*, *Ep. 456 do Henry'ego Bullocka z 22 sierpnia 1516*, CWE, t. 4, s. 46, OE, t. II, s. 323.

Instrumentum miało zapewnić jego czytelnikom właściwe rozumienie Nowego Testamentu¹⁸⁸.

Kolejnym krokiem krytyki tekstualnej Erazma, której znakomitym modelem jest jego interpretacja Pisma Świętego, jest rozpoznanie właściwości używanego języka. Język bowiem, inaczej, niż życzyliby sobie przywiązani do prostej wykładni scholastycy, zawiera liczne figury poetyckie i tropy, których odczytanie konieczne jest dla właściwego zrozumienia tekstu. Poza wzmiankowanymi już hiperbolami¹⁸⁹, wskazuje Erazm na wyrażenia ironiczne¹⁹⁰, emfazy¹⁹¹, parabole¹⁹² oraz na „specyficzne właściwości danego języka”, które nazywamy idiomami¹⁹³. Rozjaśniające jest również badanie etymologii wyrazów, o ile, oczywiście, przeprowadzi się je w sposób poprawny¹⁹⁴. Dalej, dobry hermeneuta nie obędzie się również bez posiadania szerokiej wiedzy z dziedziny nauk przyrodniczych, arytmetyki i muzyki¹⁹⁵. Erazm jednoznacznie odrzuca twierdzenie tych, co uważają, że Pismo Święte najlepiej jest rozumiane przez pozbawionych kultury prostaczków¹⁹⁶.

Następnie, nim wyciągnię się jakikolwiek wniosek z czytanego fragmentu, konieczne jest zapoznanie się z jego najbliższym kontekstem.

Jeśli więc ktoś zechce – pisze Erazm w *Metodzie teologii* – poprawnie posługiwać się Pismem Świętym, nie może poprzestać na czterech czy pięciu wyranych z tekstu słowach, przeciwnie, powinien raczej przypatrzeć się uważnie, w jakim związku te słowa zostały wypowiedziane. Często bowiem sens tego czy owego miejsca zależy od tego, co było wyżej. Trzeba też rozważyć, kto mówi, do kogo mówi, w jakich okolicznościach, z jakiej okazji, jakich używa słów, w jakim mówi zamiarze, co poprzedza wypowiedź i co po niej następuje¹⁹⁷.

¹⁸⁸ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 860 do Antioniego Pucci z 26 sierpnia 1518, CWE, t. 6, s. 97, OE, t. III, s. 381.

¹⁸⁹ Por. s. 227 niniejszej pracy. Patrz również: Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, LB, t. V, kol. 121c, s. 396.

¹⁹⁰ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, LB, t. V, kol. 123a–b, s. 405.

¹⁹¹ *Ibidem*, LB, t. V, kol. 124b, s. 412.

¹⁹² *Ibidem*, LB, t. V, kol. 82d–e, s. 198 i n.

¹⁹³ *Ibidem*, LB, t. V, kol. 120c, s. 391.

¹⁹⁴ Erazm w *Annotationes in epistolam ad Romanos* (CWE, t. 56, s. 3, LB, t. VI, kol. 553a–c) krytykuje na przykład Hieronima za szukanie etymologii łacińskiego, albo przynajmniej greckiego, słowa *Paulus* na gruncie języka hebrajskiego, tym bardziej, że sam Hieronim w innym miejscu wzbraniał przed szukaniem etymologii słów w innych językach niż ten, w którym jest ono użyte.

¹⁹⁵ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, LB, t. V, kol. 79d, s. 182.

¹⁹⁶ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 843 do Maartena Lipsa z 7 maja 1518, CWE, t. 6, s. 10, OE, t. III, s. 316–317.

¹⁹⁷ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, LB, t. V, kol. 128b, s. 441. Por. *ibidem*, LB, t. V, kol. 85e, s. 215.

Wreszcie, bardzo ciekawym sposobem na dochodzenie do prawidłowej interpretacji tekstu, sposobem na wskroś hermeneutycznym, jest zaczerpnięta przez Erazma od Orygnesa, Hieronima i Augustyna metoda zestawiania ze sobą poszczególnych miejsc dzieła. W *De libero arbitrio*, w którym obrona wolności woli opiera się w dużej mierze na tej metodzie, porównuje ją Erazm do „zderzania kamieni”, które daje ogień, podobnie jak ona wydobywa prawdę¹⁹⁸. Metoda ta polega na zestawianiu ze sobą ciemnych miejsc dzieła, zdających się dotyczyć tego samego zagadnienia, przez co zaczynają się one wzajemnie uzupełniać i okazują się być zupełnie jasnymi¹⁹⁹. Co więcej, Erazm niejako potęguje tu hermeneutyczne koło z dziedziny interpretowanego tekstu, wskazując, że zastosowanie metody zestawiania miejsc rozjaśnia również „swoiste właściwości i tropy tajemnego stylu”²⁰⁰. Wzbogaceni w ten sposób raz jeszcze możemy zacząć naszą drogę. Widzimy zatem, że mimo zastosowania różnorodnych narzędzi krytyki tekstu, interpretacja, nawet na tym pozornie prostym poziomie, wciąż pozostaje otwarta.

Wszystkie powyższe zalecenia, w równej mierze znajdują zastosowanie w obrębie literatury świeckiej, co sakralnej. Jednakże Pismo święte, jako Boże słowo, jest czymś więcej niż każde inne dzieło i dlatego, zdaniem Erazma, należy czytać je inaczej niż wszelkie teksty pogańskie²⁰¹. Każda najmniejsza cząstka Pisma skrywa bowiem w sobie duchową tajemnicę²⁰², ta zaś przyjmuje postać alegorii. Skoro zatem całe w zasadzie Pismo jest wypełnione alegoriami²⁰³, jego hermeneutyka musi zawierać w sobie alegorezę.

Rozpatrując Erazmowe odczytywanie Pisma *sub specie aeternitatis*, zaczynamy może od uściślenia znaczenia, jakie na gruncie kultury klasycznej przyjmowała alegoria. Najprostsza definicja, z jaką można spotkać się również u Erazma, głosiła, że „niczym innym jest alegoria, jak ciągłą metaforą”²⁰⁴. Metafora zaś, jak świadczy Kwintylian, wynaleziona została po to, aby poruszać uczucia, wskazywać zjawiska i stawiać je przed oczyma²⁰⁵. Tym zatem, co powinno być dla nas

¹⁹⁸ Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, LB, t. IX, kol. 1220e–f.

¹⁹⁹ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, LB, t. V, kol. 131b, s. 456. Por. *idem*, *Metoda teologii*, LB, t. V, kol. 85e–f, s. 215; *idem*, *Zbożna biesiada*, polski przekład, LB, t. I, 679c, s. 78.

²⁰⁰ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, LB, t. V, kol. 131f, s. 460.

²⁰¹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 373, przedmowa do pierwszego wydania *Novum Instrumentum* z ok. grudnia 1515, CWE, t. 3, s. 204 i n., OE, t. II, s. 171.

²⁰² Erazm z Rotterdamu, *Enarratio Psalmi* 33, CWE, t. 64, s. 284, LB, t. V, kol. 373c.

²⁰³ Por. Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, LB, t. V, kol. 124e, s. 414–415; *idem*, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, LB, t. V, kol. 7f, s. 28.

²⁰⁴ Erazm z Rotterdamu, *De duplici copia verborum ac rerum*, LB, t. I, kol. 18f. Por. również H. de Lubac, t. 2, s. 89.

²⁰⁵ Kwintylian, *Kształcenie mówcy. Księgi VIII,6–XII*, s. 39. Por. *ibidem*, s. 45.

tutaj ważne, jest to, że metafora w filozofii klasycznej, podobnie, jak w najwcześniejszym okresie filozofii greckiej²⁰⁶, była problemem nie tylko stylistycznym, ale również poznawczym. Jej podstawową funkcją było unaocznienie rzeczy, albo – by wyrazić się lepiej – przedstawienie tego, co nieprzedstawialne.

Erazm najszerzej omawia alegorię w swym późnym dziele *Ecclesiastes* (1535), gdzie rozpatruje ją z kilku punktów widzenia²⁰⁷. Z perspektywy etymologicznej, słowo „alegoria” znacząco pierwotnie to, że dane stwierdzenie posiada ukryty sens, z punktu widzenia retoryki było ono ciągłą metaforą, zaś dla autorów biblijnych i patrystycznych oznaczało po prostu wszelkiego rodzaju tropy. Wprowadzane przez Erazma rozróżnienia nie są, niestety, konsekwentne i raz oddziela on alegorię od typu, kiedy indziej zaś wylicza szereg typów, lecz odnosi się do nich jako do alegorii²⁰⁸. Wydaje się, że najbezpieczniej będzie przyjąć szeroką definicję, że alegorią dla Erazma jest ujawnienie pod widzialną postacią tego, co niewidoczne i skryte. Alegoria jest miejscem, w którym prześwieca niejako drugie dno sensu, punktem naruszającym niekiedy zdroworozsądkową logikę literalnego znaczenia. Jej pojawienie się w biegu lektury porównuje Erazm do „wybojów, bagien, głębokich wirów i innych podobnych przeszkód”, które wytrącają rozum „z toku banalnego rozumienia” i otwierają przed nim ukryte ścieżki prowadzące do zamkniętego w głębinach sensu²⁰⁹. Okazuje się zatem, że – podobnie jak w starożytnej tradycji – alegoria pełni u Erazma ściśle poznawcze funkcje²¹⁰. Po pierwsze, rozbudza ona nasze zainteresowanie i odwraca nasz umysł od spraw widzialnych, ku niewidzialnym²¹¹. Po drugie, jest alegoria środkiem, za pomocą którego niewyraźalna boskość w jakiś sposób zniża się i akomoduje do ludzkiego pojmowania; jest ona punktem styku między tym, co doczesne, a tym, co wiecz-

²⁰⁶ Por. M. Domaradzki, 2013, s. 7 (autor słusznie wykazuje pozornie nowatorstwa kognitywisty Lakoffa, który twierdził, że odkrycie poznawczej funkcji metafory jest odkryciem, które współczesność zawdzięcza właśnie jemu); E. Grassi, 1992, s. 33.

²⁰⁷ Erazm z Rotterdamu, *Ecclesiastes*, LB, t. V, 1010a–1051b.

²⁰⁸ J. B. Payne, 1969, s. 35–37. Warto podkreślić, że również Ojcowie Kościoła i teologowie średniowieczni nie zawsze utrzymywali tutaj precyzyjne rozróżnienie między alegorią i typem (por. Y. Congar, 1967, s. 69, przyp. 1).

²⁰⁹ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, LB, t. V, kol. 124e, s. 415. Por. piękny obraz wyjaśnienia alegorii jako świtu przychodzącego po nocy pełnej cieni i niejasności (H. de Lubac, t. 2, s. 156 i n.).

²¹⁰ Funkcje alegorii omawia również J. B. Payne (1969, s. 39–40), który wymienia: 1) ukrywanie tajemnic przed bezbożnymi; 2) ćwiczenie umysłu pobożnego, gdyż bardziej pragniemy tego, co jest ukryte i zdobywane wysiłkiem; 3) utrwalanie boskiej prawdy w umyśle za pomocą obrazów i 4) prowadzenie nas przez stopnie do doskonałej wiedzy.

²¹¹ J. M. Barnett, 1996, s. 548. Por. również Orygenes, *Homilie o Księdze Ezechiela*, 11,1, [w:] *idem, Duch i Ogień*, s. 96.

ne²¹². Po trzecie, umożliwia ona skrycie przed niegodnymi i niecnymi Bożych tajemnic, „tak jednak, aby równocześnie nie pozbawić pobożnych nadziei na ich zrozumienie”²¹³. Po czwarte, ukazując świętości pod osłoną, dodaje im więcej majestatu i czyni prawdę miłszą, zmuszając do wysiłku przy jej odkrywaniu²¹⁴. Po piąte, posiada alegoria jakąś moc pouczania, przekonywania, i utrwalania myśli w umyśle, a także rozbudzania uczuć²¹⁵.

Już w samym tym wyliczeniu poszczególnych funkcji pełnionych przez alegorię widzimy, że mieści się ona na pograniczu dwóch przeciwnych zamierzeń – z jednej strony „szyfrowania”, a z drugiej zaś „odszyfrowywania” komunikatu²¹⁶. Komunikat zaszyfrowany został przez samego Boga, rolą zaś alegorety, jak wskazywał Orygenes, było nie co innego, jak odczytanie tego i tylko tego sensu, jaki Bóg umieścił w tekście²¹⁷. Skoro zaś Erazm pierwsze miejsce w roztrząsaniu alegorii przypisywał Orygenesowi²¹⁸ i to właśnie na nim wzorował się w swej egzegezie, nie powinno dziwić, że z podobną powagą, co tamten traktował również sztukę alegorezy. Opinie niektórych badaczy, pragnących widzieć w Erazmowych alegoriach jedynie konformistyczny sposób na pogodzenie chrześcijańskich dogmatów ze znacznie bardziej fascynującą go kulturą pogańską, należy włożyć między bajki i to te bez pouczającego morału²¹⁹. Sprawa wyglądała wręcz odwrotnie: Erazm nie tylko nie próbował znaleźć w Biblii znaczeń, którymi żyła kultura antyczna, ale nawet w pogańskich mitach poszukiwał sensu, który byłby użyteczny dla chrześcijańskiej pobożności²²⁰. U świeckich zaś krytyków literackich

²¹² J. M. Barnett, 1996, s. 549; M. Hoffmann, 1989, s. 246–247. Ideę akomodacji Boga w języku alegorii zaczerpnął Erazm od Orygenesusa (J. B. Payne, 1969, s. 40). Por. również Erazm z Rotterdamu, *Explanatio symboli apostolorum*, s. 259, LB, t. V, kol. 1143b; *idem*, *De libero arbitrio*, LB, t. IX, kol. 1218b.

²¹³ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, LB, t. V, kol. 117b, s. 375 (cyt. w przekładzie J. Domańskiego).

²¹⁴ *Ibidem*, LB, t. V, kol. 118b, s. 380.

²¹⁵ *Ibidem*, LB, t. V, kol. 117c, s. 375. Choć Erazm tego nie mówi, można domniemywać, że siła alegorii opiera się na jej bezpośrednim oddziaływaniu na fantazję.

²¹⁶ Por. M. Domaradzki, 2013, s. 19.

²¹⁷ Por. E. Stanula, 1983, s. 14–16.

²¹⁸ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, LB, t. V, kol. 80f, s. 191. W *Podręczniku żołnierza Chrystusowego* (LB, t. V, kol. 8d, polski przekład, s. 31) przyznaje mu drugie miejsce, zaraz po św. Pawle.

²¹⁹ Por. W. Voise, 1962, s. 113. Autor posuwa się nawet do takich przeinaczeń doktryny Erazma, że przypisuje mu twierdzenia takie jak to, że piekło jest jedynie figurą retoryczną, a komunizm jest symbolem przyjaźni. Voise uważa, że humanistyczna alegoreza Biblii nie służy już umacnianiu wiary, ale gra odmienną rolę. O piekło, patrz: Erazm z Rotterdamu, *Concionalis interpretatio... in psalmum 85*, CWE, t. 64, s. 83 i n., LB, t. V, kol. 540f i n.

²²⁰ Por. Erazm z Rotterdamu, *Concio de immensa Dei misericordia*, CWE, t. 70, s. 79, LB, t. V, kol. 558c–d.

i alegoretów poszukiwał Erazm nie tyle ukrytych znaczeń, które rozświetliłyby mu sens Biblii, ale – co najwyżej – inspiracji i przewodnictwa w samej trudnej sztuce alegorezy²²¹. Wtedy zaś, gdy potrzebował wsparcia w zakresie rozumienia treści Pisma, korzystał z erudycji Ojców, którzy – dzięki swemu doświadczeniu – rozjaśniali niejasne miejsca²²². Jak pisał Erazm w liście do Franciszka Theodorica, jedynie w Piśmie Świętym leży droga do szczęśliwości, przewodnikami zaś na niej, są antyczne komentarze²²³. J. W. Altridge, komentując to Erazmiańskie korzystanie z dziedzictwa patrystyki i zauważając, że „to, co było ponad uczonością Erazma, nie było ponad uczonością Ojców”, wydobywa, jak mniema, występujące tu koło hermeneutyczne:

Jest to pewien cykl, który Erazm wciąż ponawia i ponawia: studiujemy w celu stania się bardziej uczonymi i im więcej uczoności posiadamy, tym bardziej zdolni jesteśmy, by przyswoić najwyższą formę uczoności lub, by wyłożyć to inaczej, erudycja prowadzi do większej erudycji²²⁴.

Jakkolwiek obecność takiego koła, związanego z uczonością, bez problemu dałoby się, na podstawie Erazmiańskich pism i listów wydobyć, to jednak, wydaje się, że w przypadku jego korzystania z patrystycznych komentarzy, jako wsparcia odczytania Biblii, uobecniające się koło hermeneutyczne ma znacznie dłuższy promień. Tak naprawdę, podmiotem korzystającym z tego koła nie będzie tutaj pojedynczy autor, czy czytelnik, ale cała wspólnota wiernych (Kościół), której poszczególni członkowie dokonując przyswojenia dziedzictwa, za każdym razem – dzięki wzbogaceniu doświadczeń i źródeł – wydobywają coraz to pełniejsze i bogatsze sensy. Indywidualny interpretator jawi się tutaj jako jedynie chwilowy moment całego ruchu rozumienia, który to ruch, jakkolwiek uobecnia w tym interpretatorze niemal całe swe teraźniejsze bogactwo, to jednak już za chwilę porywa jego interpretację i włącza ją w szerszy bieg

²²¹ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, LB, t. V, kol. 81f, s. 195. O usprawiedliwionym korzystaniu z metod pogańskiej alegorezy w stosunku do prawd chrześcijańskich, pisał Orygenes w *Przeciw Celsusowi* (IV,38). Rozróżnienie na inspirację metodą alegorezy i na inspirację wynikami alegorycznej analizy przydatne okazuje się również wtedy, gdy zastanawiamy się nad znaczeniem *De doctrina christiana* Augustyna dla Erazmowej egzegezy Pisma. Jak sugeruje J. B. Payne (1971, s. 34), podtrzymując ustalenia C. Bené o istotnym wpływie tego dzieła, Erazm zaczerpnął z niego (i szerzej od Augustyna) przede wszystkim metodę interpretacji, podczas gdy na zawartość treściową tejże interpretacji bardziej oddziałał Orygenes.

²²² Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, LB, t. V, kol. 132f, i n., s. 464 i n.

²²³ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 186 z końca 1505 (?), CWE, t. 2, s. 100, OE, t. I, s. 415–416.

²²⁴ J. W. Altridge, 1966, s. 87.

wszystkich interpretacji, które przetrwać będą kolejni interpretatorzy. Nie chcę jednak wchodzić w szerszą dyskusję nad naturą tradycji i występującym na jej gruncie rozumieniem już teraz, skoro poświęcona będzie temu znaczna część kolejnego rozdziału.

Jeśli zaś chodzi o koło hermeneutyczne występujące w obrębie indywidualnego podmiotu, to wydaje się, że bardziej dotyczyć ono będzie sfery moralno-poznawczej, niż samej, pojmowanej na współczesną modłę, erudycji. W wielu miejscach pojawia się u Erazma twierdzenie, mające zresztą swe źródła u Ojców Kościoła i średniowiecznych mnichów²²⁵, że do lektury Pisma Świętego trzeba podchodzić odrzuciwszy wszelkie ziemskie namiętności, pychę i bezbożną ciekawość, mając „oko wiary szczerze i gołębie, które widzi tylko to, co niebiańskie”²²⁶. W *Apologia ad Fabrum*, jako warunek właściwego rozumienia tekstu, stawia Erazm możliwie największe upodobnienie stanu swego umysłu, do umysłu jego autora²²⁷. Dopiero takie nastawienie gwarantuje pełną komunikację i pozwala tekstowi działać w zamierzony przez autora sposób. A zatem, jak widzimy, pełne odczytanie tekstu, wydobywanie jego sensu i poddanie się jego oddziaływaniu, uzależnione jest od stanu moralnego czytelnika. Z drugiej zaś strony, tenże sam tekst nie pozostaje bez wpływu na swego czytelnika. To nie przypadek, że ze wszystkich, wyróżnianych przez scholastyków, czterech sensów Pisma, Erazm najbardziej upodobał sobie sens tropologiczny²²⁸. Jego interpretacja alegoryczna, bardzo często sprowadza się właśnie do interpretacji umoralniającej. I w tej swojej umoralniającej funkcji łączy się Pismo z wszelkiego rodzaju *bonae litterae*, które przez to zasługują w ogóle na nazwę literatury:

²²⁵ Np. Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami*, IV,1, s. 173.

²²⁶ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, LB, t. V, kol. 76d–77a, s. 166–168 (cyt. w przekładzie J. Domańskiego). Mówiąc o „oczach gołębiczy”, odwołuje się Erazm do *Komentarza do Pieśni nad Pieśniami* Orygenesusa (III,2, s. 124): „[...] człowiek nie może dostrzec ani poznać wspaniałej wielkości Słowa, jeśli wprzód nie otrzyma «oczu gołębiczy», to znaczy umiejętności «duchowego rozumienia». Ciekawe jest, że fragment ten znajduje u Erazma „pokorny”, fideistyczny wydzwitek, gdzie „duchowe rozumienie” zrównywane jest z oczyma wiary, podczas, gdy w spirytualnej tradycji rozpoczętej przez Joachima z Fiore, a kontynuowanej przez niektórych franciszkanów, „duchowe rozumienie” staje się szczególnym darem interpretacji, dzięki któremu żadne miejsce Pisma nie będzie już niejasne. Zastanawiające jest, jak tego rodzaju „doskonałe widzenie” miało się do uzurpowanego przez Lutra posiadania daru doskonałej interpretacji, dzięki oświecaniu przez Ducha.

²²⁷ „Do Pisma Świętego powinno się przystępować z umysłem, tak dalece, jak to tylko możliwe, podobnym do umysłu tego, kto je pisał”, Erazm z Rotterdamu, *Apologia ad Fabrum*, CWE 83, s. 6, t. LB, t. IX, kol. 18b.

²²⁸ „Niemalże nie ma fragmentu Pisma, którego nie możnaby zinterpretować w sensie tropologicznym”, Erazm z Rotterdamu, *Commentarius in psalmum 2*, CWE, t. 63, s. 78, LB, t. V, kol. 201d. Por. H. M. Pabel, 2000, s. 75.

Nie chcesz kochać występków ciała? – pyta Erazm w komentarzu do Psalmu 1 – Pokochaj studia nad literaturą i to świętą literaturą! Któż bowiem literaturę obcą Chrystusowi nazwie [w ogóle] literaturą? To jest jedyny i najpewniejszy pomnik przeciwko wszelkim atakom demonów, jeśli ktoś ku niemu szczerze i zupełnie skieruje swego ducha²²⁹.

Pismo Święte – i szerzej literatura – okazuje się zatem najdoskonalszym środkiem przeciwko moralnemu zepsuciu. Tego, kto w nie z czystym sercem wniknie, udoskonalają i prowadzą do pobożności – tej jedynej drogi do szczęścia²³⁰. W ten sposób zamyka się krąg hermeneutyczny: do lektury Pisma Świętego – ale i pewnie w ogóle dobrej literatury – konieczna jest moralna czystość i spokój umysłu; tenże zaś spokój umysłu i moralna czystość, są osiągnane przede wszystkim za sprawą lektury Pisma Świętego i *bonae litterae*. Im bardziej jesteś czysty, tym więcej rozumiesz, a im więcej rozumiesz, tym bardziej się oczyszczasz. Ten proces nie zawiera w sobie zakończenia. Nad Pismem Świętym – jak pisał Erazm w jednym ze swych wczesnych listów – pragnie on spędzić resztę swego życia²³¹.

W zalecanej przez Erazma interpretacji Pisma zawsze powinno się mieć na względzie ten jego parenetyczny charakter. Dociekanie tajemnicy i rozwikływanie zagadek, jakkolwiek same w sobie nie są niczym złym, powinny być prowadzone z umiarem, by nie utracić tego najważniejszego sensu²³². W tym podejściu do Pisma świętego ujawnia się postawa Erazma względem naczelnego zadania literatury w ogóle.

Jeśli zaś ktoś pozwala sobie czasem tym [tj. dociekaniami znaczeń alegorii – D. N.] się zabawiać, to więcej będzie mu wolno tutaj wtedy, gdy napomina, gdy pociesza, gdy gani, niż gdy chce prawdy dowodzić²³³.

Nie istnieje jedna, monopolistyczna interpretacja. Erazm, idąc zresztą za przepiękną tradycją, rozpoczętą jeszcze w chrześcijańskiej starożytności i troskliwie

²²⁹ Erazm z Rotterdamu, *Enarratio primi Psalmi, 'Beatus vir'*, LB V, kol. 180e, CWE, t. 63, s. 25.

²³⁰ *Ibidem*, CWE, t. 63, s. 13–14, LB, t. V, kol. 175b–f.

²³¹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 181 do Johna Coleta z ok. grudnia 1504, CWE, t. 2, s. 86, OE, t. I, s. 404.

²³² Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, LB, t. V, kol. 125b, s. 423; *ibidem*, LB, t. V, kol. 132b, s. 461.

²³³ *Ibidem*, LB, t. V, kol. 126b (taki adres widnieje na bocznej paginacji polskiego tłumaczenia, ale w LB nie udało mi się odnaleźć cytowanego fragmentu; prawdopodobnie został on skolacjonowany w ASD z jakiegoś innego wydania), s. 429 (cyt. w przekładzie J. Domańskiego).

później pielęgnowaną w średniowiecznej teologii monastycznej²³⁴, dopuszcza wielość, wręcz nieskończoność, interpretacji²³⁵. W *Enarratio primi Psalmi* odrzuca on argumentację Hilarego, który uważał, że specyfika użytych w Psalmie 1 porównań nie pozwala na utożsamienie – jak chciał Augustyn – „szczęśliwego męża” z Chrystusem, tylko po to, by obronić tych, którzy optują za odmienną interpretacją tego Psalmu²³⁶. Nie oznacza to jednak tego, że zakłada Erazm nieskończoną otwartość dzieła, tym bardziej, że nawet sam późniejszy twórca tego pojęcia, Umberto Eco, był od tego daleki²³⁷. Ten, kto podporządkowuje interpretację Pisma Świętego własnym przekonaniom, miast pozwolić mu mówić własnym głosem, dokonuje nadinterpretacji²³⁸. Podobnie nadinterpretacją według Erazma jest odnoszenie sensu Pisma do rzeczy, które są mu całkowicie obce – jak gdy anachronicznie odczytuje się w jego słowach pochwałę *Sentencji teologicznych* czy Piotra Lombarda²³⁹. Niechętny jest również Erazm tzw. mistyce liczb, którą zajmują się m.in. Orygenes, Ambroży i Hilary, i określa ją mianem „samowolnej”, „zniekształcającej sens”, a nawet wprost „błądzącej”²⁴⁰. Jeśli zaś chodzi o czytanie Pisma św. przez prostych ludzi, to jakkolwiek w wielu miejscach swojej twórczości stwierdza Erazm, że nie powinno im się tego zabraniać²⁴¹, to jednak w *Declarations* przyznaje także, że lekturę tę powinien nadzorować Kościół²⁴².

²³⁴ Por. np. Augustyn, *Wyznania*, s. 297 i n., 311; Eriugena (H. de Lubac, t. 1, s. 77, 328, przyp. 38).

²³⁵ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 111 do Johna Coleta z października 1499, CWE, t. 1, s. 213, OE, t. I, s. 255.

²³⁶ Erazm z Rotterdamu, *Enarratio primi Psalmi, 'Beatus vir'*, CWE, t. 63, s. 9–11, LB, t. V, kol. 173d–f. Por. Augustyn, *Enarratio in psalmum 1*, PL 36, 67–9; Hilary, *Tractatus in psalmum primum*, 3, PL 9, 249a–c (podaję za aparatem krytycznym CWE).

²³⁷ Por. U. Eco, *Interpretation and Overinterpretation, passim*.

²³⁸ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, LB, t. V, kol. 127e, s. 439. W *In Psalmum quartum concio* (CWE, t. 63, s. 239–240, LB, t. V, kol. 274c–e) wskazuje Erazm, że jakkolwiek nie ma niczego niewłaściwego, jeśli dla moralnego zbudowania aprobeje się odmienne odczytania tego samego fragmentu Pisma, to jednak należy dbać o to, by nowe odczytanie „zgadzało się z pobożnością i prawdą”; w *In psalmum 22 enarratio*, CWE, t. 64, s. 127, LB, t. V, kol. 314a, pisze Erazm, że nie ma żadnego niebezpieczeństwa w niewłaściwej interpretacji tak długo, jak długo nie ma w niej niczego bezbożnego. Por. też M. Hoffmann, 1989, s. 245. To samo twierdzenie o nadinterpretacji pojawia się m.in. u Augustyna (H. de Lubac, t. 3, s. 78).

²³⁹ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, LB, t. 128f, s. 444–445.

²⁴⁰ *Ibidem*, LB, t. 126a–b, s. 427–429.

²⁴¹ Por. np. Erazm z Rotterdamu, *Declarationes...*, CWE, t. 82, s. 135, LB, t. IX, kol. 871c; *idem*, *Parakleza*, polski przekład, LB, t. V, kol. 140c, s. 139–140; *idem*, *Zbożna biesiada*, polski przekład, LB, t. I, kol. 677c, s. 67.

²⁴² Erazm z Rotterdamu, *Declarationes...*, CWE, t. 82, s. 137, LB, t. V, kol. 872d i n. Por. *idem*, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 178, LB, t. X, kol. 1282f–1283a).

Ze wszystkich zaś możliwych interpretacji Erazm preferuje interpretację najprostsza, której sens jest najmniej wymuszony²⁴³. Interpretacje bardziej wyrafinowane są bowiem często jedynie pysznym popisem uczoneości interpretatora, nie zaś wydobyciem zamierzonego przez autora sensu. Być może dlatego komentarz Erazma przyjmuje często postać stosunkowo prostej parafrazy. Gdzie zaś decyduje się Erazm przedstawić bardziej złożone wyjaśnienia omawianych fragmentów, pozostawia zazwyczaj końcową ocenę ich zasadności osądowi czytelnika. Otwartą, nieautorytatywną formą kończy się wiele jego egzegetycznych refleksji: „Co do reszty, wypełniłem zadanie informatora, osąd pozostawiam czytelnikowi”²⁴⁴.

4. Wiara i rozum

Kończąc to omówienie poglądów Erazma na poznanie i interpretację, powrócę jeszcze na krótko do zagadnienia, które częstokroć było już w moim wywodzie przywoływane jako „oczy wiary” czy też „światło wiary”. Zarówno wówczas, gdy zajmujemy się Erazmowym ujęciem historii, jak i wtedy, gdy przyglądamy się jego stanowisku w kwestii hermeneutyki tekstu, moment, w którym przechodzi Erazm na wyższy (lub głębszy) poziom rozumienia, zawsze związany jest z ustąpieniem miejsca przez rozum naturalny na otwierający się ogląd wiary. By wyjaśnić alegoryczne znaczenie słowa, by otworzyć Sylena historii, po prostu konieczne jest „oko wiary”²⁴⁵. Tymczasem, ogromna ilość opracowań myśli Erazma, zwłaszcza tych starszych (ale nie tylko)²⁴⁶, zupełnie nie zważając na to prominentne znaczenie wiary, przedstawia tę myśl jako sceptyczną lub racjonalistyczną, w każdym razie całkowicie liberalną i niedogmatyczną, przypominająca swym kształtem poglądy myślicieli Oświecenia²⁴⁷.

²⁴³ Erazm z Rotterdamu, *Annotationes in epistolam ad Romanos*, CWE, t. 56, s. 6, LB, t. VI, kol. 554 a; *idem*, *Ennaratio Psalmi 38*, CWE, t. 65, s. 39, LB, t. V, kol. 430e.

²⁴⁴ Erazm z Rotterdamu, *Annotationes in epistolam ad Romanos*, CWE, t. 56, s. 24, LB, t. VI, kol. 558b.

²⁴⁵ M. Hoffmann (1989, s. 249), wskazuje tutaj na znaczenie, przywoływanej już przeze mnie (por. s. 243 niniejszej pracy) Erazmiańskiej zasady poznawania *similis similibus*, która zastosowana do rzeczywistości duchowej skutkuje koniecznością uzgodnienia własnych władz z poznawaną rzeczywistością: uczestniczenia przez wiarę w duchu Chrystusa.

²⁴⁶ Z nowszych opracowań warto tu wskazać książkę R. J. Quinones'a (2010).

²⁴⁷ Por. M. Hoffmann, 1989, s. 242; J. K. McConica (1969, s. 77–78) wymienia tutaj interpretację Pineau i Renaudeta oraz Eugene Rice'a. Patrz też: C. J. De Vogel, 1969, s. 101 i n.

Antropologia Erazma nie wykracza jednak poza obręb chrześcijańskiej ortodoksji. Mamy w niej do czynienia z dobrze znaną koncepcją zaciemnienia rozumu i uszkodzenia woli, jako rezultatami upadku człowieka. Zaciemniony rozum dokonuje fałszywych sądów, oceniając jako istniejące to, czego nie ma i na odwrót, wola zaś kieruje się ku temu, co jest śmiertelne, a to, co ożywcze – porzuca²⁴⁸. To właśnie z tej przyrodzonej omylności rozumu, z jego zwodniczości, bierze się niemożność uzyskania pewności na drodze poznania naturalnego. Do przywrócenia rozumowi właściwego funkcjonowania, w niektórych przynajmniej sferach²⁴⁹, konieczna jest wiara, której skutek opisywany jest przez Erazma jako *resipiscentia*, powracanie do zmysłów²⁵⁰.

Wiara nie jest, jak zauważa Erazm²⁵¹, pojęciem zupełnie jednoznacznym. Odróżnia on wiarę jako postawę osobistego zawierzenia Bogu (*fides qua creditur*) od wiary w prawdy podane do wierzenia (*fides quae creditur*)²⁵². Wiarę w sensie poznawczym definiuje Erazm szerzej w swoim katechizmie:

Wiara, zatem, o której teraz prawimy, jest boskim darem wlanym w nasze umysły, przez który bez wahania wierzymy w to, cokolwiek Bóg powie i przyobiega w swych księgach – niezależnie, czy dotyczy to przeszłości, teraźniejszości, czy przyszłości. Wierzy ona w stworzenie wszechświata przez Boga i we wszystko, o czym Pismo mówi, że zdarzyło w dawnych wiekach. Dalej wierzy ona w to, że obecnie świat i Kościół są pod rządami Boga. Wreszcie, wierzy ona, że spełni się wszystko, co Pismo obiecuje dobrym lub czym grozi występny. Przez dar wiary wierzymy we wszystkie te rzeczy z daleko większą pewnością niż ta, z którą wnioskujemy rozumem lub przystajemy na coś, ponieważ zostało ujęte przez nasze zmysły²⁵³.

Tak rozumiana *fides quae creditur* odrzuca błędne spekulacje filozofów²⁵⁴, sama jednocześnie będąc, jako *credo*, pierwszym słowem filozofii Chrystusowej²⁵⁵.

²⁴⁸ Erazm z Rotterdamu, *Explanatio symboli apostolorum*, CWE, t. 70, s. 238, LB, t. V, kol. 1135a–c.

²⁴⁹ „Wiara, świecąc [...] w ciemnościach, usuwa uludę, przynajmniej w tym, co odnosi się do zbawienia”, Erazm z Rotterdamu, *Explanatio symboli apostolorum*, CWE, t. 70, s. 238, LB, t. V, kol. 1135c. Por. *idem*, *Commentarius in psalmum 2*, CWE, t. 63, s. 136, LB, t. V, kol. 227e: rozumienie umożliwia jedynie wiara.

²⁵⁰ Por. M. Hoffmann, 1989, s. 252.

²⁵¹ Por. Erazm z Rotterdamu, *Declarationes...*, CWE, t. 82, s. 70, LB, t. IX, kol. 844c–d; *idem*, *Annotationes in epistolam ad Romanos*, CWE, t. 56, s. 42–43.

²⁵² J. B. Payne, 1971, s. 21.

²⁵³ Erazm z Rotterdamu, *Explanatio symboli apostolorum*, CWE, t. 70, s. 239, LB, t. V, 1135d–e. Por. też: M. Hoffmann, 1989, s. 248.

²⁵⁴ J. B. Payne, 1971, s. 20.

²⁵⁵ Erazm z Rotterdamu, *Explanatio symboli apostolorum*, CWE, t. 70, s. 261, LB, t. V, kol. 1143f–1144a.

Dobitnym podkreśleniem nowej jakości wiary, w stosunku do rozumu naturalnego, jest to, że – jak pisze Erazm w swym komentarzu do Listu do Rzymian – wiara nie ma charakteru dialogicznego. Greckie *διαλογισμός* oznacza bowiem myślenie kogoś, kto rozważa alternatywy i deliberuje nad określonym problemem, podczas gdy wiara jest prostym przyjęciem danego twierdzenia za pewnik²⁵⁶. Oko wiary skierowane jest na Boga, ten zaś jest nieomylny²⁵⁷. Kolejną cechą, odróżniającą wiarę od rozumowania, jest to, że nie błądzi ona wśród długich dygresji czy szkodliwych labiryntów, lecz zaczyna od razu od Boga. Erazm, być może w analogii do królewskiej drogi cnoty, nazywa wiarę krótką, prostą i najpewniejszą ścieżką do prawdy:

Wiara prowadzi umysł krótką drogą na wyżyny i umieszcza go na wysokim, by tak rzec, punkcie obserwacyjnym, z którego bardziej pewnie i dogłębnie może on rozpoznać i ocenić rzeczy leżące poniżej, odnosząc wszystko do Boga. [...] Ponadto, skoro wiara pochodząc od Boga przekracza swą pewnością wszelkie zmysły i filozoficzne zasady, nie ma bardziej pewnego sposobu pojmowania od wiary, a także żaden nie jest krótszy i prostszy²⁵⁸.

Wiara łączy nas z Bogiem Ojcem i Chrystusem i wprowadza nas w wieczną społeczność świętych i aniołów²⁵⁹. W równym stopniu, co ścieżką do prawdy, jest ona drogą wiodącą do zbawienia²⁶⁰ i bramą do Chrystusa²⁶¹. Najpierw, jak pisze Erazm, zaczynamy wierzyć, że Bóg istnieje, później zaczynamy mu ufać, by wreszcie na koniec porzucić wszelkie nasze troski i zdać się całkowicie na niego²⁶². Cały ten proces przebiega przy współudziale naszej wolnej woli, bowiem jakkolwiek wiara, jak wszystko inne, jest wynikiem działania Bożej łaski, to jednak nie powstaje ona przy braku odzewu ze strony człowieka²⁶³. Człowiek musi chcieć współdziałać z Bożą łaską – dlatego też uznaje Erazm wiarę, zawierającą w sobie ów moment ludzkiej decyzji, za uczynek

²⁵⁶ Por. Erazm z Rotterdamu, *Annotationes in epistolam ad Romanos*, CWE, t. 56, s. 51, LB, t. VI, kol. 564e.

²⁵⁷ Erazm z Rotterdamu, *Explanatio symboli apostolorum*, CWE, t. 70, s. 238, LB, t. V, kol. 1135c–d.

²⁵⁸ *Ibidem*, CWE, t. 70, s. 278, LB, t. V, kol. 1150b–c.

²⁵⁹ *Ibidem*, CWE, t. 70, s. 261, LB, t. V, kol. 1144b.

²⁶⁰ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, LB, t. V, kol. 108c, polski przekład, s. 331.

²⁶¹ Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, LB, t. V, kol. 21e, s. 85.

²⁶² Erazm z Rotterdamu, *Explanatio symboli apostolorum*, CWE, t. 70, s. 271, LB, t. V, kol. 1147e–f.

²⁶³ M. Hoffmann, 1989, s. 250. O wierze, jako o „darze Boga” pisał Erazm w *In psalmum quartum concio*, CWE, t. 63, s. 198, LB, t. V, kol 254b.

zasługujący²⁶⁴. Wiara i łaska nie są czymś, co sprzeciwia się naturze, ale tym, co ją dopełnia.

Religia zaiste do tego stopnia jest zgodna z naturą – pisze Erazm w zbliżonym do Plutarchowego duchu – że istnieje pogląd, że pewien jej zmysł obecny jest u słoni i innych nierozumnych zwierząt²⁶⁵.

5. *Sermo Dei*

Wracając z tego krótkiego ekskursu o relacji rozumu i wiary, zatrzymać się pragnę wreszcie na wieńczącej rozdział kodzie, zapowiadanym już wcześniej wątku Bożej mowy, *Sermo*, który dopełnia niejako Erazmową wizję dialogicznej natury świata. Bóg chrześcijański, o czym dobrze wiadomo, jest Bogiem komunikującym, istotą, która nie tylko, jak w neoplatonizmie, obdarowuje niewyczerpanym dobrem, ale która także nieustannie zabiega o duchowe porozumienie ze stworzeniem. Pierwszy raz, jak pisze Erazm, „przemówił Bóg-Ojciec – i zrodził Słowo wieczne”. Po raz drugi – przemówił figuratywnie „przez swoich proroków”, przez święte księgi i przez przykazania.

Na koniec – czytamy w *Lingua* – zesławszy Syna, czyli Słowo w ciało przybrane, wypowiedział nad ziemią orędzie skrócone, jakby w jakimś jednym epilogu streszczające wszystko. Połączył rzetelność milczenia ze zwięzłością, a z obiema największą i skuteczną prawdę²⁶⁶.

Poza tymi nadzwyczajnymi wydarzeniami (o ile to słowo jest w stanie w ogóle unieść sens tego, o czym mówimy), przemawia Bóg nieustannie za pośrednictwem swych stworzeń i „ukrytego znaczenia historii”²⁶⁷. W porozumieniu i komunikacji zamykają się zatem zarówno dzieje świata, jak i dzieje samego Boga. Skoro zaś najważniejszym fragmentem Pisma Świętego dotyczącym wzmiankowanej tu przez nas własności jest kilkuzdaniowy zaledwie prolog Ewangelii Janowej, nie jest rzeczą dziwną że cały w zasadzie poniższy wywód opierać się będzie na niewielkiej zmianie, jaką zaproponował Erazm w przekładzie tego fragmentu, zastępując dobrze ugruntowane, za sprawą Wulgaty, tłumaczenie *Verbum*, własną propozycją *Sermo: In principio erat Sermo*.

²⁶⁴ J. B. Payne, 1971, s. 22.

²⁶⁵ Erazm z Rotterdamu, *Explanatio symboli apostolorum*, CWE, t. 70, s. 279, LB, t. V, kol. 1150e. Por. *idem*, *Zbożna biesiada*.

²⁶⁶ Erazm z Rotterdamu, *Lingua*, LB, t. IV, kol. 696d–e (cyt. za: J. Domański, 1973, s. 165).

²⁶⁷ Erazm z Rotterdamu, *Enarratio Psalmi 33*, CWE, t. 64, s. 282, LB, t. V, kol. 372e.

Nowa propozycja przyniosła sporo zamieszania. Jak pisze Erazm w początkowych partiach napisanej w 1520 roku *Apologia de 'In principio erat sermo'*²⁶⁸, pewien niedouczoney karmelita, zaczął nawet oskarżać go przed ludem o to, że ważył się poprawiać Pismo! Czy rzeczywiście warto było narażać się na takie oskarżenia, dla tak niewielkiej, zdawałoby się, zmiany? Odpowiedź brzmi: tak! – gdyż zmiana ta, jak podkreśla C. A. L. Jarott²⁶⁹, nie była propozycją czysto lingwistyczną. Nie przypadkowo użyłem na początku tego rozdziału terminu „koda”, gdyż trudno byłoby znaleźć bardziej odpowiednie słowo dla oznaczenia podsumowania, a może nawet, „w jakimś jednym epilogu”, streszczenia całej humanistycznej wizji Erazma, jakie kryje się pod hasłem: *Sermo*.

Kluczem jest tutaj *terminus medius*, w postaci wielokrotnie przez Erazma przywoływanego, przekonania o istnieniu analogii między relacją umysłu i myśli u człowieka do relacji między Ojcem i Synem w Bogu²⁷⁰. Bezpośrednim źródłem tego przekonania są cytowane przez niego pisma św. Augustyna – zarówno *De Trinitate*, jak i mniej znane *De cognitione verae vitae*.

Kiedy myślimy o czymś – pisze w tym drugim dziele, cytowany przez Erazma, Augustyn – formujemy pewien obraz tej rzeczy w naszej myśli. Tak samo Bóg, kiedy Sam Siebie myśli, podobieństwo Swoje przez wszelki obraz formuje i dlatego o tym Słowie mówi się, że jest obrazem, czy też podobieństwem Boga [...]²⁷¹.

W późniejszym o czternaście lat *Explanatio symboli apostolorum* (1534), analogii tej poświęca Erazm nieco dłuższy *passus*. Najpierw każe czytelnikowi wyobrazić sobie słońce i emanujące z niego promienie, dalej zaś ciepło, które bierze z nich obu początek. W taki sam sposób, w jaki słońce jest źródłem światła, Ojciec jest źródłem Syna i podobnie jak ciepło emanuje ze słońca i ze światła, tak też Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna. Skoro zaś słońce to jest bez początku i końca, czyż i jego promienie i ciepło nie będą trwały wiecznie? – pyta Erazm.

Poniższe porównanie – kontynuuje Erazm – również znajdzie przychylność u niektórych. Ta sama dusza jest umysłem, rozumem i wolą. Umysł jest źródłem. Rozum emanujący z niego wydaje sąd. Wola, która pochodzi od obu, kocha. W ten sam sposób Ojciec jest źródłem, syn jest słowem (*logos*), to jest, rozumem, Duch Święty jest miłością. Trzecie porównanie jest szczególnie upodobane przez uczonych. Dotyczy

²⁶⁸ Por. również list Erazma do Hermannusa Buschiusa z 31 lipca 1520 r. (*Ep.* 1126, *CWE*, t. 8, s. 8–9, *OE*, t. IV, s. 309 i n.). O sprzeciwach kaznodziejów wobec propozycji translatorskiej Erazma, patrz także: A. K. Jenkins, P. Preston, 2007, s. 56–57.

²⁶⁹ C. A. L. Jarott, 1964, s. 35.

²⁷⁰ Np. Erazm z Rotterdamu, *Lingua*, LB, t. IV, kol. 698b–c (za: J. Domański, 1973, s. 165).

²⁷¹ Augustyn, *De cognitione verae vitae*, cap. XIV. Por. C. A. L. Jarott, 1964, s. 37.

ono umysłu i słowa pojętego w umyśle. Jeśli jakiś umysł byłby niestworzony, [wówczas] bez wątpienia jego słowo byłoby [również] niestworzone. Po to, byśmy mogli włączyć w pełni Ducha Świętego do tego porównania, założmy, że istnieje pewien umysł i pewne słowo zrodzone z umysłu, które w pełni wyraża jego myśl dla innych. Założmy także, że istnieje dech, bez którego umysł nie wyrazi słowa. Umysłem tym jest Ojciec, pojętym w umyśle słowem – Syn, wypowiedzią jest Duch Święty²⁷².

Dzięki owej analogii między ludzkim myśleniem a relacją Osób w Trójcy Świętej, możliwe stało się ustalenie wzoru dla prawidłowego myślenia, poprzez odwołanie do Boskiego archetypu. Jak pamiętamy, w drugiej części niniejszego rozdziału wydobyta na wierzch została dialogiczna natura filozofii Erazma, który tej dialogiczności nie tylko podporządkował formę własnej twórczości, ale także rozpoznał jej obecność na wszystkich piętrach prawdziwie ludzkiej egzystencji²⁷³. Dotąd jednak, wzorczy Boski archetyp przyjmował w średniowiecznej tradycji łacińskiej postać mało sprzyjającą dialogicznej koncepcji – postać jednego, zamkniętego i zamarłego słowa: *Verbum*²⁷⁴. Erazm, dzięki odkryciu wczesnej tradycji tłumaczenia greckiego *Logos* jako *Sermo*²⁷⁵, odnalazł tak naprawdę, silne potwierdzenie swej dialogicznej filozofii. *Sermo* oznacza bowiem rozmowę, konwersację między osobami: wyraża się w nim, jak pisze Jarott, „idea dialogu, która jest istotna dla Logosu jako drugiej Osoby Trójcy”²⁷⁶. Skoro zaś *Sermo*, będące nie tylko drugą Osobą Trójcy, ale również stwórczym Słowem, jest, w jakiejś mierze, konwersacją czy rozmową, to dialogicznym będzie również komunikat, który z siebie wydaje. Obecności tej dialogiczności można się spodziewać zatem nie tylko w Piśmie Świętym, ale również w całym stworzonym świecie. Na tym poziomie refleksji zrozumiała się staję pewna niejednoznaczność, z jaką syleniczność alegorii odnosiła się u Erazma raz do historii w sensie realnym, a kiedy indziej do historycznego sensu Pisma. Wydaje się również, że w jakiejś mierze usprawiedliwione wydaje się mówienie w tej koncepcji o tym, że cała rzeczywistość ludzka

²⁷² Erazm z Rotterdamu, *Explanatio symboli apostolorum*, CWE, t. 70, s. 259–260, LB, t. V, kol. 1143c–d.

²⁷³ Wyjątkiem jest tutaj wiara, która nieprzypadkowo traktowana jest jako widzenie (oczy wiary, światło wiary) – a więc coś, co nie łączy się bezpośrednio z rzeczywistością słowa i wypowiedzi (szerzej: myślenia). Z drugiej strony, kłopotliwe mogłaby być dla Erazma interpretacja sformułowania *fides ex auditu*, niestety, w swym komentarzu do Listu do Rzymian nie rozwija on szerzej tej myśli.

²⁷⁴ Erazm z Rotterdamu, *Apologia de 'In principi erat sermo'*, LB, t. VI, kol. 335c.

²⁷⁵ Erazm powołuje się m.in. na *Adversus Iudaeos* (II,V) Cypriana (*Apologia de 'In principe erat sermo'*, CWE, t. 73, s. 20); *Adversus Praxean* Tertuliana (*ibidem*, s. 22); *Libro de Trinitate* Hilarego i wiersz hymnu Prudencjusza, „Ades Pater supreme, quem nemo vidit unquam Patrisque sermo Christe, Et Spiritus benigne” (C. A. L. Jarott, 1964, s. 38).

²⁷⁶ C. A. L. Jarott, 1964, s. 35, 37.

jest mową, a więc językiem. Człowiek zaś, w każdym aspekcie swojego życia jest tym, kto porusza się w obrębie przekazu, czy to wznosząc się na coraz to wyższe poziomy interpretacyjne, czy też zatracając zupełnie jasność swego widzenia i tracąc z oczu jakikolwiek sens komunikatu. Można pytać wraz z Nietzschem, czy ostatnie kilkaset lat były postępem w oświeceniu czy zaciemnieniem²⁷⁷.

Dwojako bowiem – pisze Erazm – przemawia do nas Bóg – przez Pisma swoje i przez same rzeczy. Musimy zatem spędzać wiele czasu na studiowaniu świętych ksiąg, byśmy usłyszeli, co Bóg mówi do nas; powinniśmy upewnić się, że nie jesteśmy głusi. Ponadto, przemawia On często do niepiśmiennych przez rzeczy i tutaj powinny być odsłonięte uszy serca tak, byśmy nie odrzucili głosu Pana²⁷⁸.

²⁷⁷ Por. s. 45–46 niniejszej pracy.

²⁷⁸ Erazm z Rotterdamu, *Commentarius in psalmum 2*, CWE, t. 63, s. 116, LB, t. V, kol. 219a–b.

ROZDZIAŁ VIII

TRADYCJA

Tak więc nasz uczeń będzie przelatywał jak pracowita pszczoła przez cały ogród literatury, będzie przysiadł na każdym kwiatku, zbierał z każdego trochę nektaru i przynosił go do swego ula. Skoro zaś jest tutaj taka obfitość (copia) materiału, że jeden nie może zebrać wszystkiego, będzie on brał [materiał] przynajmniej najbardziej trafny i odpowiedni do planu jego dzieła

Erazm z Rotterdamu, *De copia verborum ac rerum*

Ten najlepszy jest z ludzi, kto wszystko sam wyrozumie ale: Dobry i ten, kto rady rozumnej chętnie usłucha. Ale kto ani sam nie pojmuje, co dobre, ni cudzych Rad do serca nie bierze – zaiste, to mąż do niczego!

Hezjod, *Prace i dni*

1. Biblioteka Erazma

Jeśli udałoby nam się zawitać do Fryburga Bryzgowijskiego w okolicach 1530 roku i weszlibyśmy przez najdalej wysuniętą na zachód bramę od strony rzeki Dreisam, otworzyłyby się przed nami najszersza i najdłuższa ulica miasta, wiodąca aż po same jego północne mury. Idąc nią, doszlibyśmy do punktu leżącego dokładnie między wieżami dwóch największych kościołów Fryburga – Kościoła św. Marcina i Katedry Najświętszej Marii Panny. Jeśli skręcilibyśmy następnie w pierwszą uliczkę po lewej, noszącą tak wtedy, jak i dzisiaj, miano Franziskanerstrasse, musielibyśmy minąć wybudowaną w 1517 roku okazałą kamienicę, nazywaną od 1565 roku domem „pod wielorybem” (*zum Walfisch*). Otworzywszy drzwi jednego z jej licznych pokoi, zobaczylibyśmy zapewne dwóch, siedzących przy stole mężczyzn – po prawej, drobnego, starszego człowieczka z niewielką bródką, który cichym, piskliwym wręcz, głosem odczytywałby jakieś treści z otwartej przed sobą księgi, przerywając niekiedy lekturę krótkimi komentarzami, po lewej zaś stronie młodszego, zaledwie dwudziestokilkuletniego młodzieńca, skwapliwie zapisującego słowa tego pierwszego¹. Nasz wzrok przyciągnęłyby

¹ Opis sceny w pokoju oparty jest na rycine zamieszczonej w wydanej w 1553 roku, w Bazylei, niewielkiej książeczce pt. *Effigies Des. Erasmi Roterodami literatorum*

również stojące za nimi wypełnione książkami regały. Być może powiedziano by nam, że dyktujący starzec jest owym słynnym Erazmem z Rotterdamu, którego cichy głos dociera nie tylko do uszu innych uczonych w Europie, ale rozbrzmiewa także głośnie echem na książących i papieskich dworach, młodzieniec zaś to jego *amanuensis*, osobisty sekretarz, Gilbert Cousin (1506–1572)².

Niewykluczone, że stół, przy którym siedzieli teraz w relacji uczeń-mistrz, był tym samym stołem, jaki znajdujemy na słynnym, przedstawiającym Erazma i Petera Gillesa, dyptychu (1517) Quentina Metsysa (1465/66–1430), który to dyptych, подарowany jako prezent Tomaszowi Morusowi przypieczętował niegdyś przyjaźń między nimi³. Wszyscy trzej mieli teraz przed sobą raptem kilka lat życia, zostawiając nowemu pokoleniu owoc swych nauk. Otaczające Erazma i Gilberta Cousina książki jawią się jako prawdziwe dziedzictwo na którego gruncie odbywa się nieprzerwany pochód tradycji: otwarta przed Erazmem księga, jego wyciągnięta w nauczającym geście dłoń, mowa docierająca do uszu Gilberta, pochylone czoło młodzieńca, zapisującego przekaz mistrza; za plecami Erazma zamknięta szafa jego prywatnej biblioteki, za plecami Gilberta otwarte półki wypełnione księgami najróżniejszych formatów. *Qui bene latuit, bene vixit* – tę epikurejską maksymę znajdujemy czasami na rycinach przedstawiających myślicieli zamkniętych wewnątrz biblioteki⁴: znakomicie odpowiadałaby życiu Erazma.

Nieprzypadkowo rozdział o tradycji rozpoczynam od tego przedstawienia myśliciela w jego bibliotece. Biblioteka bowiem, jak słusznie zauważył Anthony Grafton, jest miejscem, w którym możemy oglądać to, w jaki sposób czytelnicy spotykają się z książkami⁵. W przypadku Erazma zaś, jest to jeszcze bardziej istotne, bowiem książki były w zasadzie całym jego życiem. Erazm nigdzie się bez biblioteki nie ruszał⁶: „Chociaż moje losy wzywają mnie to tu, to tam, to jednak, jak myślę, miejsce mam w Luwanium, gdzie jest moja biblioteka” – melduje Oecolampadiusowi w 1517 roku. Więcej nawet, gdy w innym miejscu mówi Erazm o przeprowadzce, dodaje, że przeniósł się „cały, to jest, wraz

principis, Gilberto Cognati Nozereni, eius amanuensis (s. 8–9). W tym, wynajmowanym przez siebie domu, mieszkał Erazm do roku 1531, kiedy to zdecydował się zakupić dom „zum Kindlein Iesu”, dzisiaj przy Schiffgasse 7 – jak sam stwierdził – przepłacając (H. Kopf, 1973, s. 55). Rycina przedstawiająca Erazma „z bródką”, zamieszczona jest na 14 stronie wzmiankowanego wydania z 1553 roku.

² Por. F. Husner, 1936, s. 234.

³ L. Jardine, 1993, s. 29–37.

⁴ Np. rycina zdobiąca stronę przed stroną tytułową *Der gelehrte Criticus über hundert curieuse Dubia und Fragen aus dem Jure Publico* Hermanna Sude (Im Verlag Joh. Ludwig Gleiditsch, Lipsk 1705).

⁵ A. Grafton, 1997, s. 19.

⁶ F. Husner, 1936, s. 229–232.

z biblioteką⁷. Biblioteka nie tylko była miejscem jego życia, ale również częścią jego samego. On sam nazywany był przecież „chodzącą encyklopedią” (Rescius)⁸.

Co byśmy ujrzeli, gdyby pozwolono nam z bliska przyjrzeć się półkom gabinetu Erazma? Dzięki istnieniu spisane katalogu zakupionych przez Jana Łaskiego (1499–1560) książek, możemy na to pytanie odpowiedzieć z dość dużą dokładnością⁹. Biblioteka Erazma nie przypominała quasi-publicznej biblioteki Bessariona (1403–1472), który chciał uratować możliwie największą ilość manuskryptów przed zniszczeniem, ale bliższa była raczej idealnemu podręcznemu zbiorowi z dialogu *Politia Decembria* (1399–1477)¹⁰. Zbiór książek ściśle odpowiadał zainteresowaniom ich właściciela. Jedną trzecią zbioru stanowiły książki starożytnych autorów pogańskich – z czego większość stanowiły dzieła greckie, często w oryginale. Piąta część biblioteki to woluminy traktatów renesansowych – część z nich dostał Erazm w prezencie od ich autorów. Około 60 tomów to dzieła samego Erazma, w najróżniejszych wydaniach, których tytuły często się powtarzają. Zaskakująco mało miejsca zajmowały w bibliotece Erazma pisma starożytnych chrześcijan – raptem około 40 pozycji na liście. Prawie tyle samo pozycji to tytuły autorów Reformacji, albo piszących przeciwko Reformacji – Lutra, Melanchtona, Oecolampadiusa czy Cochlaeusa. Pozostałe książki, to dzieła autorów średniowiecznych – również scholastycznych, przede wszystkim Tomasza z Akwinu, Jana Gersona, Piotra Lombarda czy Mikołaja z Lyry, przynajmniej dziesięć tomów różnych wydań fragmentów lub całości Biblii oraz kilka woluminów z różnymi pomocami, jak słowniki czy etymologie.

Stan biblioteki Erazma potwierdza to, co sugerowane było już wcześniej – jego znakomitą orientację w dyskusjach i ideach, którymi żyła epoka. Znajdujemy u niego na półkach tak ważne dzieła, jak *Dialecticae disputationes* (= *Retractatio*)

⁷ „Quamquam me mea fata nunc huc vocant, nunc illuc, tamen Lovanii sedem habere videor, ubi mea est bibliotheca”. „Totus, hoc est cum bibliotheca, Lovanium commigravi”, cyt. za: F. Husner, 1936, s. 231.

⁸ Por. s. 164 niniejszej pracy.

⁹ Katalog książek zakupionej przez Łaskiego biblioteki Erazma liczy 414 pozycji i zawarty jest w: F. Husner, 1936, s. 238–244. Warto zauważyć, że spis majątku Erazma, utworzony niedługo po jego śmierci, zawiera aż 513 tytułów (por. M. Vida, 1973, s. 46; inwentarz ten został wydany drukiem w 1891 roku przez Ludwiga Siebera (*Inventarium über die Hinterlassenschaft des Erasmus vom 22. Juli 1536*) – jednak, w chwili pisania pracy, nie miałem dostępu do tej kilkunastostronicowej broszury); różnica ta spowodowana jest prawdopodobnie tym, że w katalogu Łaskiego pod niektórymi numerami skrywają się całe wydania dzieł danego autora, zaś pod wieloma z nich mamy do czynienia z typową dla Renesansu „zbitką” kilku tytułów pod jedną okładką. O okolicznościach sprzedaży biblioteki Erazma, patrz przede wszystkim: K. Żantuan (1965, s. 3, 9), I. N. Goleniszczew-Kutuzow, 1970, s. 331; J. T. Wozniak, 1996, s. 152.

¹⁰ Por. A. Grafton, 1997, s. 28.

oraz *Annotationes in Novum Testamentum* Lorenza Valli (poz. kat. 364), *De inventione dialecticae* Rudolfa Agricoli (19), wiele tomów Guillaume'a Budégo (287, 289–292), Ludwika Vivesa (12, 25, 41), *Opera omnia* Angelo Poliziana (285) czy *Utopię* Tomasza Morusa (318). Posiadał Erazm również inne, mniej znane, choć podstawowe dla formacji humanizmu, dzieła, jak *Vallum humanitatis* Hermanna von Buschego (40) i *De fructu, qui ex doctrina percipitur* Richarda Pace (30). Nie zabrakło również traktatów starożytnych – z Plutarchem (200, 208, 265–267, 303), Cyceronem (120–122, 125, 246, 253, 306), Kwintylianiem (119, 157) i Izokratesem (124) na czele.

Bardzo dużo miejsca zajmują w bibliotece Erazma dzieła historyczne – począwszy od najwcześniejszych historyków, Herodota (272, 311) i Tukidydesa (276, 407), poprzez Ksenofonta (273), Pauzanasza (272) i innych historyków greckich (273, 343, Heliodora – poz. kat. 313, Plutarcha – 265–267, Appiana z Aleksandrii – 270), poprzez historyków rzymskich – Salustiusza (308), Tacyty (4, 269, 270), Józefa Flawiusza (193), Swetoniusza (261–263), Kwintusa Kurcjusza (268) i Prokopiusza z Cezarei (271). Dalej idą historycy wczesnochrześcijańscy – przede wszystkim Euzebiusz z Cezarei (164), choć nie brakuje również Rufina z Akwilei, Sokratesa Scholastyka i wypisów z Sozomena (232). Wreszcie, z dzieł historycznych średniowiecza i czasów nowszych znajdziemy u Erazma – prócz przywoływanej już wcześniej historii Francji Gaguina (319) – *Vita et gesta Caroli Magni* Einharda (31), *De origine et gestis Britannorum* Galfreda Monumetensis (315), *Libertas Germaniae* Hieronima Gebwilera (33), historię Francji Paola Emilia z Werony (333), historię Grecji Plethona (273), *Historię papieży* Bartłomieja Platiny (302) i *Rerum Germanicarum* Beata Rhenana (271).

Prawdziwym jednak zaskoczeniem, dementującym rzekomy brak jakiegokolwiek zainteresowania Erazma „naturaliami”¹¹, jest całkiem bogaty zbiór książek dotyczących fizyki, geografii i matematyki z astronomią. Aż osiem woluminów z jego biblioteki to książki medyczne – Hipokratesa (90), Galena (126, 137, 138), Dioskoridesa (201–203) i Marcellusa Empiryka (399). Niewiele mniej miejsca

¹¹ Por. J. Huizinga, 1965, s. 161. Dowodzi tego również stosunkowo częste odnośzenie się Erazma w jego pismach do zagadnień fizycznych, zwłaszcza związanych z medycyną. Pochwała lekarzy pojawia się w listach Erazma już w r. 1500 (*Ep.* 132 do pewnego fizyka, wrzesień, CWE, t. 1, s. 279, OE, t. I, s. 307). W roku 1518 napisał Erazm krótką *Encomium medicinae*. Medycyna cieszyła się szacunkiem również w *Utopii* (s. 101) Morusa. Interesujące byłoby zbadanie tego, jak ocena medycyny antagonizowała myślicieli dawnych wieków – na jej przeciwników (Petrarka: J. Parandowski, 1975, s. 142, aczkolwiek on sam wyznaje, że krytykował nie całą sztukę, ale jej specjalistów – *Invectiva contra medicum*, s. 5, 21, 55, 107; M. Montaigne, *Pisma*, t. 1, s. 154; Molier, *Dzieła*, t. III, s. 259; J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu...*, s. 148 i n.) i zwolenników (Ajschylos, *Tragedie*, s. 205; Paracelsus: H. Weisinger, 1945, s. 420; R. Descartes, *Opis ciała ludzkiego*, s. 79; *Rozprawa o metodzie*, s. 52).

zajmują traktaty geograficzne Ptolemeusza (101, 134, 136), Strabona (274, 275) i Pomponiusza Meli (321). Ponadto znajdziemy u Erazma liczne dzieła z dziedziny astronomii – Juliusza Firmicjusa, Maniliusza, Aratusa, Proklosa (322) czy Albertusa Pighiusa (55), a z matematyki nawet łaciński przekład Euklidesa (199). Z innych dzieł przyrodniczych posiadał on również dzieła Arystotelesa (214), *De fluminibus et montibus* Plutarcha (303), *Historię naturalną* Pliniusza Starszego (80, 205, 207, 413) i *Quaestiones Naturales* Seneki (80); z nowszych autorów wymienić należy Antonia Telesia z jego *De coloribus* (245) i zapomnianego dziś Lazarusa Bayfiusa (2, 73, 245).

Tym jednak, co najbardziej interesujące z perspektywy naszych rozważań, jest, bez wątpienia, dział Erazmowej biblioteki z książkami dotyczącymi Reformacji. Jego obszerność obala kolejny mit, podtrzymywany zresztą niekiedy przez samego Erazma, głoszący, że Erazm miał tylko powierzchowną znajomość nauk Lutra i innych reformatorów. W listach pisanych jeszcze przed wybuchem sporu z Lutrem, pisał wprawdzie Erazm, że nauki Lutra zna słabo i że z dzieł jego, jak dotąd nigdy nic nie czytał¹². Wydaje się jednak, że mamy tu do czynienia z typową dla Erazma próbą odsunięcia od siebie jakichkolwiek niebezpieczeństw związanych z zajmowaniem głosu w niewygodnych sprawach¹³. Na półkach jego gabinetu znajdowało się bowiem wiele książek dotyczących Reformacji wydanych jeszcze przed 1524 rokiem.

Z wczesnych pism Lutra posiadał Erazm wydane w 1521 roku *Operationes in Psalmos* (173), komentarz do Listu do Galacjan (54) – najpewniej z 1523 roku, *Contra Henricum regem Angliae* (369) z 1522 roku oraz być może, o ile moje domysły są słuszne, posiadał także wydaną w 1521 roku łacińską edycję *De libertate Christiana* (52). Musiał znać Erazm, jeszcze przed 1524 rokiem, również traktaty Melanchtona, obecne w jego bibliotece w znakomitym wyborze – *Loci communes* z 1521 roku (37), *Declamantiuncula in divi Pauli doctrinam* z 1520 (39), *Annotationes in epistolas Pauli ad Romanos* z 1523 (14, 45), *Annotationes in Matthaeum* z 1523 (3), *In obscuriora aliquot capita geneleos annotationes* z lat 1523/24 (9) oraz jakieś wydanie jego mów (97). Z pism zwolenników Reformacji miał Erazm tomy Ulricha von Huttena (32, 33) oraz niewielkie dziełko bliżej nieznanego francuskiego rycerza¹⁴, tytułującego się mianem Annemundus Coctus,

¹² Por. s. 354 niniejszej pracy.

¹³ O unikach stosowanych przez Erazma pisała szerzej Erika Rummel (1997, *passim*). O niebezpieczeństwie przelewania własnych myśli na papier wspomina Erazm w liście dedykacyjnym do Melchiora z Vianden, poprzedzającym *Paraphrasis in tertium Psalmum, 'Domine quid multiplicati'*, CWE, t. 63, s. 152, OE, t. V, s. 413–414 (*Ep.* 1427).

¹⁴ Tak podaje wydawca dzieł Zwingliego. Melchior Schuler, t. VII, s. 349, przyp. 1 (wydanie z 1830 roku): „Annemundus Coctus, eques, praecipuus patronus reformationis Gallicanae, iter fecit in Germaniam et Helvetiam, ut Lutherum Zuingliumque nosceret”.

poprzedzone listem samego Lutra (48). Wiedzę o nauce reformatorów oraz o głównych punktach spornych przynosiły ponadto Erazmowi dzieła przeciwników Lutra: *Articulorum Lutheri damnatorum ratio* Jacobusa Latomusa (374) i *De primatu Petri adversus Ludderum* [sic!] Johannesesa Ecka (174) – oba traktaty wydane w 1521 roku oraz dwa pisma z roku 1523 – *Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum* Henryka VIII (368) i *Assertionis Lutheranae confutatio* Johna Fishera (350). Biorąc pod uwagę ówczesny stan biblioteki Erazma, wydaje się, że był on zupełnie niezłe „wyekwipowany” na utarczki z Wittemberskim reformatorem!

Z pism dotyczących Reformacji wydanych w okresie sporu między Erazmem a Lutrem (1524–27) posiadał Erazm, poza kluczowym *De servo arbitrio* (381), również inne dzieła doktora Marcina, jak wykłady o *Deuteronomium* (7), jakieś pisma „in Novi Testamenti” (44) oraz wybór jego listów (10). Z pism Melanchtona jego biblioteka zawierała dwa wydania Przypowieści Salomona z obszernymi – robionymi na kształt Erazmowych *Adagiów* – komentarzami (8, 11). Znajdujemy w niej ponadto kilka traktatów dotyczących, będącej wówczas przedmiotem żywych sporów, eucharystii – *Ad Bilibaldum Pyrkaimerum de Eucharistia* Jana Oecolampadiusa (34), *De sacramento Eucharystiae* Jodocusa Clichtove’a (23) oraz *De veritate corporis et sanguinis Christi in Eucharistia* Johna Fishera (312). Z tego okresu pochodzą także inne książki biblioteki Erazma, jak wydanie listów Zwingliego i Andrzeja Osiandra (370), *Antilutherus* (181) i *Propugnaculum Ecclesiae adversus Lutheranos* (60) Clichtove’a, *De confessione secreta* Jacobusa Latomusa (152), słynne dzieło Johannesesa Cochlaeusa, *De libero arbitrio hominis adversus locos communes* (10) i niemniej znany *Enchidion locorum communium adversus Lutheranos* Johannesesa Ecka (36).

Z dzieł późniejszych i już chyba mniej dla nas istotnych, posiadał Erazm tom o tytule *Adversus Luteranos*, którego autorem, jak można podejrzewać był sam Kajetan (372), *Ad illustrissimos Germaniae principes ... epistola* Zwingliego (49) oraz niemiecki katechizm Marcina Lutra (406).

Przyjrzenie się zawartości regałów Erazmowej biblioteki daje nam lepsze pojęcie o obszarach, w jakich wędrowała jego myśl, pozwala nam poznać jego intelektualne horyzonty, które wcale nie były tak wąskie, jak to niekiedy próbuje się przedstawiać. Biblioteka jest najważniejszym, być może, fizycznym miejscem naszego spotkania z sercem i duszą człowieczeństwa, jego pamięcią, istotą i tradycją. W średniowieczu rychło stało się przysłowiem zdanie z listu (ok. 1170) Geoffreya z Sainte-Barbe-en-Auge do Piotra Mangota, że *claustrum sine armario «est» quasi castrum sine armamentario*. Jednakże biblioteka, to nie same książki, ale także czytelnicy z tych książek korzystający. Biblioteka bowiem nie tylko stanowi mapę intelektualnego terytorium, ale dostarcza również, „w swych zapiskach nabycia i marginalnych adnotacjach” wiadomości o intelektualnych i społecznych związkach, które umożliwiają duchowy

rozwój¹⁵. Czytelnicy zostawiają w bibliotekach podobne ślady, co biblioteki w czytelnikach. Erazm zalecał swym uczniom systematyczne czynienie zapisków na marginesach lektur, tworzenie marginaliów nie tylko dla zwrócenia uwagi na wszelkie znaczące zwroty mowy, na pouczające sentencje czy moralne *exempla*, ale także na to, pod jaką kategorię dany fragment podpada¹⁶. Jak uważa Anthony Grafton:

Niczym taniec – inna aktywność, którą nowocześni uważają za swobodną i naturalną, a którą intelektualści wczesnonowożytnej Europy postrzegali jako złożone i ograniczone zasadami usiłowanie, którego trzeba się uczyć i praktykować z pieczołowitą troskliwością – klasyczne czytanie stanowiło zajęcie o znacznym aparacie teoretycznym¹⁷.

Niestety, nie wiemy, jak wyglądały zapiski Erazma-czytelnika. Nie posiadamy świadectw bezpośredniej jego reakcji na czytane teksty – nie znamy jego zachwyków, krytycznych uwag czy wreszcie: złości i gniewu. Z setek książek jego biblioteki, jak dotąd, udało się zlokalizować jedynie dwadzieścia, rozsianych po różnych bibliotekach, w tym kilka w Polsce¹⁸. W istniejącej literaturze, o ile mi wiadomo, tylko jeden tekst dotyczy odręcznych notatek Erazma – mowa tu o artykule, jaki w 1978 roku opublikował H. J. de Jonge w „Nederlands Archief voor Kerkegschiedenis”. Autor zbadał notatki naniesione przez Erazma na wydanym przez Frobenę w Bazylei *Apologiae Erasmi Roterodami omnes*. Nie jest to więc świadectwo czytelniczych praktyk Erazma, lecz – co najwyżej – jego zwyczajów korektorskich (lub autokorektorskich) i jako takie niewiele nam może powiedzieć o czynionym przez niego użytku z tradycji¹⁹. Chcąc przeto poznać Erazmowe rozumienie tradycji i jej znaczenie w życiu człowieka, z konieczności zmuszeni jesteśmy poprzestawać na uwagach i stwierdzeniach, jakie zawarł on w napisanych przez siebie dziełach. Jego zaś biblioteka jest jedynie tłem i otoczeniem, niekiedy granicą świata jego myśli.

¹⁵ A. Grafton, 1997, s. 104.

¹⁶ *Ibidem*, s. 154.

¹⁷ *Ibidem*, s. 6.

¹⁸ H. J. de Jonge, 1978, s. 176; M. Vida, 1973, s. 49 i n.

¹⁹ Egzemplarz zawiera siedem uwag Erazma o różnej długości, od jednej litery do 95 słów. Większość z nich to poprawki gramatyczne i ortograficzne lub delikatne zmiany wydźwięku sformułowań; jedynie notatka druga (fol. Bd 3v, r. 6) jest dłuższym wywodem, w którym Erazm, wbrew Stunice, dowodzi, że występujący u łacińskich autorów chrześcijańskich termin *zabulos* pochodzi od greckiego *diabolos* (H. de Jonge, 1978, s. 176–180).

2. Autorytet

Biblioteki pełnią różne funkcje. Niekiedy są dostarczycielkami imaginacyjnych przyjemności, niekiedy umożliwiają złączenie się ze wspólnotą duchową minionych pokoleń, niekiedy zapewniają pocieszenie²⁰. Najczęściej jednak poszukuje się w nich wiedzy i mądrości przekraczającej naszą własną wiedzę i mądrość – to jest autorytetu. Neal W. Gilbert, stosunkowo wcześniej, bo jeszcze w roku 1960²¹, wskazywał na to, że *autoritas* miała w renesansowej filozofii prawdopodobnie większe znaczenie niż w filozofii późnośredniowiecznej, w której była ona „równoważona lub nawet przeważana przez *ratio*”. Jednocześnie, zauważa się również zmianę w pojmowaniu samego autorytetu – kiedy dla wieków średnich autorytet był niemal wyłącznie ustanowiony przez Boga, w Renesansie coraz silniej zaczęto doceniać jego ludzką rzeczywistość²². Tak więc, większość renesansowych myślicieli odnosiła się do autorytetów, w szczególności zaś Arystotelesa, z pełną szacunku atencją, ale już nie ze ślepym oddaniem²³. Erazm i inni uczeni jego doby widzieli w dawnych i cenionych pisarzach konkretnych ludzi podobnych sobie – a tym samym, również omylnych²⁴. Porzucono także mało miarodajną i prowadzącą często do absurdów „metodę wytnij-wklej” (*scissors-and-paste method*) w używaniu autorytetów, na rzecz czytania książek sztandarowych autorów w całości²⁵.

W dawniejszych badaniach nad Erazmem najczęściej wysuwano na plan pierwszy jego rzekomy racjonalizm i rzekome wolnomyślicielstwo, niesклонne podporządkować się niczemu i nikomu. W tym duchu interpretowano zarówno hasło „*cedo nulli*”, jakim opatrywał swe godło Terminusa, jak i niechęć do przyłączenia się do obozu czy to zwolenników czy też przeciwników Lutra. Jeszcze za jego życia, Jacobus Stunica, w listach z 1520 (lub 1521 roku), adresowanych do papieża Leona X, oskarżał Erazma o brak szacunku dla autorytetów, za jego atakowanie wszystkich bez wyjątku – tłumacza Wulgaty, scholastycznych egzegetów, a nawet Ojców Kościoła, opisując ich różnorako, jako niedorzecznych, beztrojskich czy wręcz celowo wprowadzających w błąd²⁶. Jednakże nowsze opracowania coraz częściej kładą nacisk na ortodoksyjność myśli Erazma, na jego, jakkolwiek niebezskrytyczne, opowiedzenie się po stronie Kościoła rzymskokatolickiego²⁷.

²⁰ Por. słowa Cycerona (*O mówcy*, s. 279) o celach lektury.

²¹ N. W. Gilbert, 1963, s. 37 (drugie wydanie).

²² P. Bromilow, 2013, s. 15.

²³ N. W. Gilbert, 1963, s. 37.

²⁴ G. R. Evans, 1992, s. 81–82.

²⁵ *Ibidem*, s. 84.

²⁶ Listy te zostały wydane drukiem przez H. J. de Jonge'a (1987, s. 149–160).

²⁷ Por. C. J. De Vogel, 1969, s. 103, 109 i n.; J. A. Herdt, 2008, s. 121.

Również dla autorytetu miał Erazm o wiele większy szacunek, niż się niekiedy uważa.

W rozdziale trzecim²⁸, za Chenu, zdefiniowałem pojęcie *auctoritas* w kontekście literackim jako „wiarygodność” i „roztropność” przekazu. Wydaje się jednak, że, z uwagi na zanikanie autorytetu w dzisiejszym świecie²⁹, nie zawsze spostrzegamy bogactwo znaczeń kryjących się za tym pojęciem. By to unaocznić, przytoczmy rozważania, jakie pojęciu autorytetu poświęcił Dante w obszernym fragmencie swojej *Biesiady*. Powołuje się on w nim na świadectwo Ucuiccione’a z początku jego *Derywacji*, wskazującego na to, że źródłem łacińskiego słowa „autor” jest greckie „autentin”, oznaczające kogoś godnego wiary i posłuszeństwa i wyprowadza z tego definicję „autorytetu” jako „działania godnego wiary i posłuszeństwa”³⁰. Kluczowym pojęciem jest tutaj, jak sądzę, pojęcie „godności”. Brak zrozumienia dla tego pojęcia prowadzi często do utożsamienia wymagającego posłuszeństwa autorytetu z instancją używającą zewnętrznych środków przymusu. Pojęcie godności tymczasem, co nie zawsze rozpoznawane jest na gruncie współczesnych dyskusji o godności człowieka, wiąże się logicznie z coraz bardziej zanikającym, w związku z deprecjonowaniem wartości absolutnych, pojęciem naturalnej hierarchii. Autorytet zatem, jak wskazywała Arendt³¹, nie wywodzi się ani z przymusu zewnętrznej siły, ani nie powstaje w wyniku procesu argumentacji, ale opiera się na istniejącym wprzód naturalnym porządku hierarchicznym. To właśnie dlatego słowo *auctoritas* stosowano często zamiennie ze słowem *potestas*³². Autorem (*auctor*) nie był zatem „autor” w dzisiejszym literackim znaczeniu tego słowa, ale ktoś komu z natury przysługiwał autorytet, lub ktoś, komu autorytet ten został przyznany³³. Jak podaje Congar, „*auctor* wskazuje na źródłowość bardziej w jej jakościowym i duchowym aspekcie niż w jej generycznym aspekcie jako zdarzenia”³⁴.

²⁸ Por. s. 107 niniejszej pracy.

²⁹ H. Arendt, 2011a, s. 109.

³⁰ Dante, *Biesiada*, IV,VI,5, s. 145–146.

³¹ Por. H. Arendt, 2011a, s. 110–111. Pojęcie „godności”, złączone z pojęciem „hierarchii”, nie występuje w argumentacji Arendt – uznałem jednak, że bez rozpoznania tego związku, argumentacja byłaby niepełna.

³² Wydaje się, że jedynie prawowita *potestas* może być określona mianem *auctoritas*.

³³ Autorytet, jak się wydaje, może być przyznany bądź to na mocy innego autorytetu, bądź też poprzez proces argumentacji – niemniej jednak zawsze oznaczać to będzie rozpoznanie godności w obrębie istniejącej już wcześniej hierarchii. B. Richardson (2013, s. 31) tego rodzaju społeczne uznanie kogoś za autorytet nazywa „autoryzowaniem” (*authorizing*).

³⁴ Y. Congar, 1967, s. 89, przyp. 3.

Czy człowiek potrzebuje autorytetu? Pytanie to różne znajduje odpowiedzi, w zależności od tego, z jaką wizją rozumności mamy do czynienia i czy zakłada się istnienie naturalnej hierarchii. Przecząco odpowiadają stawiający rozum na pierwszym miejscu myśliciele w rodzaju Habermasa, którzy nie znajdują już niczego, co by rozum ów przekraczało. Z tych zaś, którzy – przynajmniej deklaratywnie – opowiadają się za koncepcją słabego rozumu – odrzucają autorytety ci, którzy nie wierzą jednak w istnienie absolutnych wartości. Jedynie trzecia grupa myślicieli, świadomych ograniczeń rozumu i jednocześnie niewyrzekających się transcendencji, jak Gadamer, od którego rozpocząłem niniejszą pracę, przyznaje autorytetowi ważną i rozumną rolę³⁵. Że również Erazm przynależy do tej trzeciej grupy, dla każdego, kto prześledził moje rozważania, zwłaszcza w rozdziale poprzednim, nie będzie żadnym zaskoczeniem.

[Bóg] dał – czytamy u Erazma – swemu ludzkiemu stworzeniu światło rozumu (*lumen ingenii*), umożliwiające człowiekowi dostrzeganie tego, za czym podążać, a czego unikać. Nawet chociaż światło to zostało zaciemnione przez nieposłuszeństwo, pozostawiło ono po sobie pewną iskierkę, niczym ziarno w ziemi, z której światło może być na nowo zapalone. [Bóg] Oświeca nas zdumiewającą konstrukcją stworzonego przez siebie świata, oświeca nas poprzez prawo i prokoców, oświeca nas przez Swego, zesłanego na ziemię Syna, który jest Światłością świata, oświeca nas przez święte księgi, przez cuda, przez apostołów i męczenników. Nawet dzisiaj nie ustaje on w oświecaniu nas przez dar wiary i tchnienie swego ducha³⁶.

Bogu Ojcu, który jedynie jest „źródłem wszystkiego w taki sposób, że On sam nie wywodzi się od nikogo”, przypisuje Erazm „najbardziej zupełny autorytet”³⁷. Autorytetu tego nie dostrzegali jednak Grecy, którzy w swym nadmiernym entuzjazmie dla ludzkiej mądrości, nie przyjmowali na wiarę niczego, co nie byłoby dowiedzione rozumem. To właśnie z tej pychy brały się błędy Arystotelesa, który nie tylko „nie wierzył, że świat został stworzony i wątpił, czy dusza przetrwa bez ciała”, ale „wąpił on nawet w samo istnienie duszy”³⁸. Rozum ludzki jest zaciemniony przez grzech i czymś najbardziej dla niego rozumnym jest skierowanie się ku źródłu światła: jest to najbardziej właściwym wyrazem naturalnej pobożności³⁹.

³⁵ Por. s. 29 niniejszej pracy.

³⁶ Erazm z Rotterdamu, *In psalmum quartum concio*, CWE, t. 63, s. 200, LB, t. V, kol. 215ba–b.

³⁷ Erazm z Rotterdamu, *In psalmum 22 enarratio*, CWE, t. 64, s. 131, LB, t. V, kol. 315d.

³⁸ Erazm z Rotterdamu, *In psalmum quartum concio*, CWE, t. 63, s. 196, LB, t. 253c.

³⁹ Por. M. Hoffmann, 1989, s. 255.

Ufamy komuś, kto raz czy drugi, w dobrej wierze, spełnił swe obietnice. Czyż nie powinniśmy zatem ufać Bogu, który wypełnił wszystkie obietnice jakie dał przez proroków tak wiele tysięcy lat temu? Tymczasem nie chcemy wierzyć w te dwie tylko obietnice, jakie pozostają do spełnienia – sąd i wskrzeszenie z martwych. Posiadamy spisany kontrakt w formie Pisma Świętego, gdzie Jego dobra wiara została zupełnie dowiedziona rozdział, po rozdziale. Dlaczego więc wciąż wątpimy w resztę? Mamy tysiąc świadków, w Starym i Nowym Testamencie. W innych sprawach zadowolamy się czterema, czy najwyżej, siedmioma świadkami, w tej jednak nie chcemy ufać tysiącom!⁴⁰

Erazm, komentując słowa „przez wiarę” z Rzymian (1,17), wskazuje, że wbrew temu, co sądzili filozofowie, życie bierze swój początek w tym, że „podporządkowujemy nasze rozumienie i polegamy na boskich słowach”⁴¹. Zaufanie bowiem autorytetowi jest jednym z rodzajów wiary⁴². Autorytet ten nie przypomina tyrańskiego rządu i nie opiera się na przymusie, lecz jest „lekkim jarzmem dla posłusznych”⁴³.

Jakkolwiek prawdą jest, że w średniowieczu zgodnie uważano, że zasadniczo istnieje tylko jeden prawdziwy *Auctor* – Bóg i jedna absolutna *auctoritas*, to jednak zakładano także, że Bóg udziela daru uczestnictwa w prawdzie, na mocy czego zasadnie można mówić o różnych autorytetach⁴⁴. Humanści renesansowi dołączyli do tego dalsze uściślenia dotyczące różnych zdolności i charakterów ludzi, jak również, wynikającego z funkcjonowania w czasie, doświadczenia. Ludwik Vives, w bardzo ciekawym dziele *De instrumento probabilitatis*, wychodząc od zagadnienia wiarygodności, poświęca dłuższy wywód epistemologicznej charakterystyce autorytetu:

Autorytet ocenia się [wzbudzaną przezeń] wiarą. Nie każdej osobie przysługuje taki sam autorytet, chociaż jest on tym samym – jak mówi Eurypides: „Pochodzące od różnych [osób] słowa nie tyle samo ważą”. Wiara jest wzbudzana, jeśli temu, kto coś mówi, wierzy się, że to wie, i że cię nie oszukuje. Za wiedzących tych uznajemy, którzy bądź to odznaczają się naturą, jak na przykład ludzi genialnych i umysły bystro poznające i przenikliwe, bądź doświadczeniem, jak eksperci w sztuce, tych którzy posiadają praktykę i doświadczenie, następnie pilnych i pracowitych⁴⁵.

⁴⁰ Erazm z Rotterdamu, *In psalmum quartum concio*, CWE, t. 63, s. 199, LB, t. V, kol. 254d.

⁴¹ Erazm z Rotterdamu, *Annotationes in epistolam ad Romanos*, CWE, t. 56, s. 46, LB, t. VI, kol. 563d.

⁴² Erazm z Rotterdamu, *Declarationes...*, CWE, t. 82, s. 70 i n., LB, t. IX, kol. 844c–d.

⁴³ Erazm z Rotterdamu, *Commentarius in psalmum 2*, CWE, t. 63, s. 132, LB, t. V, kol. 226b.

⁴⁴ Y. Congar, 1967, s. 90.

⁴⁵ L. J. Vives, *De instrumento probabilitatis*, s. 108.

Rozróżnia dalej Vives pięć rodzajów autorytetu. Pierwszy i najwyższy rodzaj autorytetu przynależy Bogu i temu, co od niego pochodzi. Wymienia tutaj Vives przede wszystkim wszystko to, co zostało nam objawione przez Jego Syna, dalej objawienia, jakie otrzymali ojcowie przed narodzeniem Chrystusa i później – z których to objawień składają się księgi mistyczne. Na kolejnym miejscu stoją sny i znaki, o których wiemy, że zesłane zostały przez Boga⁴⁶. Drugim rodzajem autorytetu jest *consensus* rodzaju ludzkiego. Vives zalicza do niego pewne pojęcia naturalne umysłu, takie jak sprawiedliwość i wrodzone we wszystkich sercach ludzkie powinności. Trzecim – najwybitniejsi i najwięksi ludzie, tacy jak mędracy, ludzie najbardziej prawi, czy filozofowie, ale również przywódcy, prawodawcy i wychowawcy. Następnie, ci, którzy pozostawali pod ich przemożnym wpływem. Na piątym zaś miejscu wymienia Vives tych, którzy niezdolni są kłamać: nietrzeźwych, dzieci i niespełna rozumu⁴⁷.

Erazm, o ile się orientuję, najwięcej miejsca zagadnieniu autorytetu poświęcił w *Explanatio symbolum apostolorum*, w którym to dziele rozpatrywał je on z perspektywy religijnej. Gdybyśmy mieli posłużyć się klasyfikacją Vivesa, byłby to pierwszy rodzaj autorytetu. W bardzo precyzyjnym i całkowicie zgodnym z katolicką ortodoksją rozróżnieniu stawia Erazm na pierwszym miejscu dwa podstawowe źródła o boskim autorytecie – 1) Pismo Święte i wszystko, co może być z niego wywiedzione oraz 2) wszystko to, co „uznał Kościół katolicki przez powszechny i nieprzerwany *consensus*”. Jednomysłność ta opiera się bądź to na nieprzerwanym przekazie oralnego nauczania ciągnącego się od samych apostołów, bądź też na wspólnym źródle Pisma świętego, z którego jest czerpana, bądź wreszcie na inspiracji przez Ducha Świętego, zgodnie z wymogami czasów⁴⁸. Wszystkie przekonania wsparte boskim autorytetem są według Erazma niepowątpiewalne i opierają się na prostym, nie-dialogicznym, akcie wiary. Jedyne Bogu przysługuje ta wiarygodność, która obala wszelki sceptycyzm.

Warto zwrócić uwagę na swoistość postawy Erazma, która wydaje się być odmienna od postawy, bardziej bliskiego chyba tradycji filozofii wieczystej czy też *prisca theologia*, Ludwika Vivesa. Vives, jak pamiętamy, za pochodzące od Boga uznawał również indywidualne objawienia, intuicje mistyczne, sny i znaki. Erazm, pozostający być może pod wpływem, częstokroć krytycznej względem nadreńskiej mistyki, nauki Jeana Gersona, o tego rodzaju osobistej inspiracji tutaj nie wspomina. Owa wstrzeźliwość i ostrożność Erazma, zgodna zresztą z duchem *devotio moderna*, znajdowała wyraz w wielu miejscach jego dzieła⁴⁹,

⁴⁶ *Ibidem*, s. 108–109.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 109.

⁴⁸ Erazm z Rotterdamu, *Explanatio symbolum apostolorum*, CWE, t. 70, s. 348, LB, t. V, kol. 1179b–c.

⁴⁹ Np. nie traktuje Erazm jak wyroczeni kabały, widząc w niej przejaw ludzkiej skłonności do błędu (*Ep.* 1160 do Paula Ricciusa z listopada 1520, CWE, t. 8, s. 86–87,

najpełniej zaś do głosu doszła w kulminacyjnym akcie dyskusji z Lutrem – w *Hyperaspistes I*. Z drugiej strony, wielkie uznanie ma Erazm dla *consensus Ecclesiae*, widząc w tym konsensusie źródło tak samo niepowątpiewalnej prawdy, jak prawda zawierająca się w Piśmie Świętym. Prócz zachowanej w Kościele ciągłości oralnego przekazu, ważne jest tutaj przekonanie – które dochodzi do głosu zwłaszcza w późniejszych pismach Erazma – o absolutnej prawdziwości postanowień całej wspólnoty⁵⁰, które to postanowienia inspirowane są bezpośrednio przez Ducha Świętego. Inspirację tę ogranicza jednak Erazm do wymogów czasów – można sądzić, że bardziej potrzebna była ona w okresie konstytuowania się doktryny chrześcijańskiej, w czasach Ojców niż w obecnej dobie czasu piątego. W stosunku do wszystkiego, co nie wpisuje się w obręb, opisanej wyżej, Erazmowej dogmatyki, nie należy stawiać silnych stwierdzeń (*assertio*), lecz co najwyżej – jeśli dotyczy to kwestii wiary – ograniczać się do bezpiecznego stwierdzenia: „Wierzę, tak jak wierzy Kościół”⁵¹.

Jak zatem przedstawia się kwestia autorytetu w odniesieniu do tych przekonań, które mają czysto ludzkie pochodzenie? Jakie są tego autorytetu źródła? Odpowiedź na te pytania jest trudna o tyle, że Erazm w żadnym ze swych dzieł nie odniósł się do tego zagadnienia w sposób wyczerpujący. Poprzestać zatem musimy na przybliżonej rekonstrukcji, opartej na rozrzuconych tu i ówdzie uwagach, zakładając, iż stanowią one wyraz spójnej koncepcji.

Zacznę od interesującego fragmentu z dzieła ujawniającego tajniki bogatego stylu, *De duplici copia verborum ac rerum*, w którym Erazm podpowiada, jak podawać *exempla*, by zwiększyć siłę ich oddziaływania.

Jeśli ktoś, na przykład, cytuje coś uczynionego lub powiedzianego przez Spartan, powinien poprzedzić tę anegdotę uwagą: Lud ten zawsze przewyższał inne w mądrości i politycznej organizacji, i obfitował w najpiękniejsze przykłady. Jeśli ktoś z Plutarcha zechce zacytować *exemplum*, powinien poprzedzić je słowami, że pisarz ten jest ze wszystkich autorów szczególnie warty szacunku, ponieważ łączy dogłębną wiedzę filozoficzną z elokwentnym stylem historyka, tak że słusznie powinno się od niego spodziewać nie tylko wiarygodnego sprawozdania z wydarzeń, ale również autorytetu i osądu czcigodnego i uczonego filozofa⁵².

OE, t. IV, s. 379–380). W liście 1169 do Agostino Scarpinelli z 13 grudnia 1520 (CWE, t. 8, s. 123, OE, t. IV, s. 414), delikatnie ironizuje na temat słynnego snu św. Hieronima. Sam zresztą Hieronim, w późniejszym wieku przestał traktować ów sen jako znaczącą wizję (por. E. F. Rice, jr., 1988, s. 134).

⁵⁰ W piątej części tego rozdziału rozwijam szerzej Erazmową ideę *consensu* i *concordii*.

⁵¹ Erazm z Rotterdamu, *Explanatio symbolum apostolorum*, CWE, t. 70, s. 348, LB, t. V, kol. 1179c.

⁵² Erazm z Rotterdamu, *De duplici copia verborum ac rerum*, CWE, t. 24, s. 608–609, LB, t. I, kol. 89f–90a.

Autorytet jest tutaj rozumiany jako szczególna jakość cechująca działanie jakiegoś podmiotu, wynikająca z jego swoistych właściwości. Autorytet ten jest proporcjonalny do czyjejś mądrości i prawdomówności, te zaś wiążą się bezpośrednio z moralnością. Dlatego też, gdy Erazm w *De libero arbitrio*, chciał wskazać na poznawczą wartość opinii dawnych Ojców, powoływał się nie tylko na ich „godną podziwu znajomość Pisma Świętego”, ale również na prowadzone przez nich „pobożne życie” i gotowość do poświęcenia prawdziwości głoszonej przez siebie nauki „własną krwią”⁵³. Niekiedy autorytet jakiegoś pisarza ma źródła również w tym, że jest on szeroko znany i ceniony – dawane przez niego przykłady nie muszą być uważane za prawdziwe, by okazywały się skuteczne:

Z pewnością nie ma wątpliwości, że wiele incydentów u Wergiliusza, a zwłaszcza u Lukana, jest prawdziwymi historycznymi zdarzeniami – chociaż wiele z tego, co Herodot włącza do swej historii, jest zupełnie niewiarygodne, a Ksenofont napisał swą *Cyropedię* bardziej jako *exemplum* prowadzenia życia niż jako źródłowe świadectwo historyczne. Jeśli słuchacze biorą je jako prawdziwe, będą skuteczne, ponieważ ludzie im wierzą. Jeśli zaś biorą je jako wymysły, z racji tego, że są napisane przez mądrych i szanowanych autorów, będą efektywne z tego zaiste powodu, że są wyłożone przez ludzi, których autorytet daje temu, co piszą siłę przykazania⁵⁴.

Kolejnym źródłem autorytetu jest pełniona przez kogoś funkcja. Autorytet ten wynika z szacunku dla zajmowanego przez kogoś urzędu, nie zaś z właściwości zajmującej go osoby. Jak pisze Erazm w *Sylenach Alcybiadesa*, trzeba niekiedy „przymknąć nieco oczu na błędy tych, którzy sprawują rządy, otaczać wciąż nie osobę, ale zajmowany urząd”⁵⁵. Im bardziej jest urząd niezależny od partykularności ludzkich słabości i zmienności fortuny, i im bardziej ogólne dobro ma na celu, tym większy autorytet się z nim wiąże. Problemem jest jedynie znalezienie odpowiednich ludzi na odpowiednie funkcje – godność płynąca z urzędu nie jest czymś, co się automatycznie wraz z nim zdobywa, ale czymś, czemu należy sprostać⁵⁶. Nieprzystawalność najgłębszej istoty i cnoty ludzi do zewnętrznych oznak godności czy stroju – tak wyśmiewana przez Erazma w *Pochwale głupoty*, pojawia się również w formie przestrogi dla księcia, by wiedział on czym jest

⁵³ Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, LB, t. IX, kol. 1218 d.

⁵⁴ Erazm z Rotterdamu, *De duplici copia verborum ac rerum*, CWE, t. 24, s. 613–614, LB, t. I, kol. 91f–92a.

⁵⁵ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, III,III,1 (*Sileni Alcibiadis*), polski przekład, s. 237, LB, t. II, kol. 781d (cyt. w przekładzie M. Cytowskiej).

⁵⁶ Por. *ibidem*, s. 230–231, 236, LB, t. II, kol. 779b, 780f. *Idem*, *Ep.* 1167 do Lorenzo Campeggi z 6 grudnia 1520, CWE, t. 8, s. 118, OE, t. IV, s. 408; *idem*, *Enarratio psalmi 38*, CWE, t. 65, s. 21–22, LB, t. V, kol. 422d–f.

„umysł godny władcy”⁵⁷. To właśnie ta nieprzystawalność wymogów funkcji do konkretnej realizacji rodziła potrzebę odpowiedniego wychowania: *institutio* padające w tytule Erazmowego dzieła to nie tylko „wychowanie” czy „nauka”, ale także „mianowanie” i „wyznaczenie” do jakiegoś przedsięwzięcia. Z tego rodzaju, płynącym z pełnionej funkcji, autorytetem, spotykamy się w mowie Cyncerona przeciwko Katylinie, której siła wyrazu opiera się również na tym, że jej autor był konsulem⁵⁸.

Trzecim źródłem ludzkiego autorytetu jest autorytet powszechnego użycia. Erazm stosuje go zwłaszcza w dziedzinie poprawności wyrażen językowych, uważając jednocześnie, że w jego czasach dominujący zwyczaj językowy nie może stanowić już obowiązującej normy. Stąd też, podobnie jak Lorenzo Valla, zaleca on obierać za wzór pisma ludzi uczonych niż zwyczajny język społeczności⁵⁹.

Czwartym wreszcie źródłem autorytetu jest długotrwałe użycie, o którym pisze Erazm między innymi wtedy, gdy próbuje wytłumaczyć przyczyny, dla których Wulgata cieszy się tak wielkim szacunkiem⁶⁰. Możemy tutaj mówić zatem o dokonującym się w czasie „autoryzowaniu” tego, co weszło w nawyk i krwioobieg myślenia, czegoś, co samo w sobie nie musi nieść żadnej dodatkowej wartości. Warto jednak krótko zastanowić się przy okazji nad tym, czy istnieją w myśli Erazma jeszcze jakieś inne związki między czasem i autorytetem. Że niemożliwa jest u niego postawa ściśle antykwaryczna przedstawiłem w rozdziale szóstym, gdzie, powołując się na fragmenty z jego *Antibarbari*⁶¹, określające wolną wolę człowieka jako główny *agens* w obrębie *historia humana*, stwierdziłem brak obecności jakiegokolwiek naturalnego prawa, które obowiązywałoby dzieje jako całość. W naturalnym oglądzie dziejów nie ma zatem u Erazma żadnego wyróżnionego punktu, przez co starożytność jakiegoś przekonania nie może być, sama w sobie, argumentem przemawiającym za jego prawdziwością. Jednakże brak powszechnego prawa obowiązującego dzieje jako całość nie oznacza jeszcze tego, że nie pojawiają się w obrębie dziejów inne czynniki, które determinują wartość tego, co trwające w czasie. Myślę tutaj, po pierwsze, o tej niezbywalnej właściwości czasu samego jako niszcyciela rzeczy i, po drugie, o zdolności czasu, dzięki skrzętności ludzkiej, do „ujawniania wszystkiego”⁶². Na przecięciu obu tych sił przechowywały się niekiedy niezwykle wartościowe okruchy mądrości, których

⁵⁷ Erazm z Rotterdamu, *Wychowanie księcia chrześcijańskiego*, polski przekład, s. 160 i n., LB, t. IV, kol. 566d.

⁵⁸ Erazm z Rotterdamu, *De duplici copia verborum ac rerum*, CWE, t. 24, s. 575, LB, t. I, kol. 77a.

⁵⁹ *Ibidem*, CWE, t. 24, s. 309–310, LB, t. I, kol. 9e–10a.

⁶⁰ Por. A. K. Jenkins, P. Preston, 2007, s. 56.

⁶¹ Por. s. 177 niniejszej pracy.

⁶² Por. s. 176 niniejszej pracy.

prawdziwość kazała ludzkości stale zachowywać je w swojej kulturowej pamięci. Chodzi tutaj, rzecz jasna, o szczególnie przez Erazma cenione przysłowia. Jeszcze w Grecji epoki klasycznej uważano je za starożytne pozostałości dawniejszych dzieł, które nie przetrwały niszczącego zęba czasu.

Arystoteles – czytamy w przedmowie Erazma do jego zbioru *Adagia* – wedle Synezyusza, uważał, że przysłowia są po prostu śladami owej wcześniejszej filozofii, która została zniszczona przez niedole ludzkiej historii⁶³.

W dalszej części swoich rozważań cytuje Erazm Kwintyliana, który nie tylko wskazywał na wielki autorytet przysłów, ale również uzasadniał go ich długim trwaniem w czasie: „[Powiedzenia] te nie trwałyby wiecznie, jeśli nie zdawałaby się wszystkim prawdziwe”⁶⁴.

Omówiwszy występujące w myśli Erazma rodzaje i źródła autorytetu, warto zastanowić się nad tym, w jakie wzajemne relacje te autorytety ze sobą wchodzi. Niekiedy ma się wrażenie, że autorytety te są dla Erazma duchowymi przewodnikami i przyjaciółmi, tworząc szczególną sferę określaną przez mnie mianem tradycji⁶⁵, kiedy indziej zaś, zwłaszcza w pismach polemicznych, przypominają one karty, którymi Erazm stara się ogrywać swoich przeciwników. Jedno jest pewne, co zresztą widoczne było już we wcześniejszych uwagach: autorytet występuje u niego w różnorodnych stopniach natężenia i można mówić o mniejszym i większym autorytecie. Istnieją mniej i bardziej nieomylni duchowi przewodnicy, a karty w polemicznej grze przedstawiają sobą odmienne wartości. Tam zaś, gdzie pojawia się obecność stopniowania jakiejś wartości, wyłania się również naturalna hierarchia. Erazm jest myślicielem w sensie ścisłym antydemokratycznym, a jego często cytowane uwagi dotyczące powszechnego dostępu wiernych do Pisma Świętego nie zapewniają nigdy wolności indywidualnej w obrębie interpretacji: nad lekturą, egzegezą i szerzej kształtem chrześcijańskiej doktryny, czuwa u Erazma magisterium Kościoła. Podobnie, pisząc o strukturze hierarchicznej w doczesnym Kościele, zauważa Erazm, że byłoby czymś niesłusznym, gdyby każdy mógł podjąć dowolne działanie i przyjąć tę samą odpowiedzialność:

Bowiem, gdzie nie ma hierarchii (*ordo*), tam jest zmieszanie. Czyż może być pokój tam, gdzie jest zmieszanie? Pokojem jednakowoż staje się zwłaszcza Kościół Boga, który pragnie być obecny w każdym zgromadzeniu w imię Jego⁶⁶.

⁶³ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, przedmowa, CWE, t. 31, s. 14, LB, t. II, kol. 6b.

⁶⁴ *Ibidem*, CWE, t. 31, s. 16, LB, t. II, kol. 7e. Cytat z Kwintyliana, *Institutio oratoria* 3–5, 5, 11, s. 452: „neque enim durassent haec in aeternum nisi vera omnibus viderentur”.

⁶⁵ O tym szerzej w kolejnych częściach tego rozdziału.

⁶⁶ Erazm z Rotterdamu, *Modus orandi Deum*, CWE, t. 70, s. 223, LB, t. V, kol. 1131d.

Na szczycie hierarchii autorytetów stoi, rzecz jasna, autorytet Boga, a żywienie wątpliwości względem tego, co od niego pochodzi, określa Erazm mianem „aroganckiej głupoty”:

Przypuść – pisze Erazm w *Explanatio symbolum apostolorum* – że jakiś nieuczony człowiek wrzeszczałby przeciwko takim filozofom, jak Arystoteles czy Pitagoras albo przeciwko komuś jeszcze bardziej uczonemu niż ci dwaj i dyskutowałby o pierwszej materii, początkach natury, nieskończoności lub rozmiarze, ruchu i władzy ciał niebieskich, argumentując o rzeczach, z których żadnej nie potrafiłby pojąć. Czyż nie byłaby taka osoba uważana za arogancką i szaloną? Tymczasem, jeszcze większym szaleństwem jest nie ufać Boskiej filozofii tylko dlatego, że umysł ludzki nie potrafi pojąć wielu z niej rzeczy! Ponadto, pomiędzy Bogiem i ludźmi, jakkolwiek uczonymi, istnieje nieskończenie większa różnica, niż pomiędzy najmądrzejszym z ludzi i najmniej wykształconym świniopasem⁶⁷.

Gdzie mamy szukać tego autorytetu? W Kościele – odpowiada Erazm bez wahania, rozumiejąc przez „Kościół” „jednomysłność całego ludu chrześcijańskiego”⁶⁸. To Kościół jest miejscem zapośredniczenia umysłu ludzkiego z Bożą prawdą, to jego doczesny i – by tak rzec – widzialny autorytet przekonuje człowieka o prawdzie chrześcijaństwa. Erazm, całkowicie w duchu Ojców przedniejskich⁶⁹ i późniejszego Augustyna⁷⁰, wyznaje w liście do Willibalda Pirckheimera z 1527 roku, że choć wystarczające są dla niego słowa Chrystusa, to jednak jedynie dzięki autorytetowi Kościoła, wierzy on w prawdziwość kanonicznych ksiąg Pisma⁷¹. Co zostało raz przyjęte przez Kościół, nie może już nigdy być odrzucone⁷². Relacja pomiędzy Pismem Świętym a Kościołem należy do bardziej złożonych, ponieważ, z jednej strony o prawdziwości Pisma przekonuje nas autorytet Kościoła, z drugiej jednak, Kościół opiera swą naukę na tegoż Pisma fundamencie. Kościół można porównać tu do jakiegoś, znanego ze swych dokonań siłacza, który pytany o źródło swej siły, wskazywałby na wierność naukom swego mistrza.

⁶⁷ Erazm z Rotterdamu, *Explanatio symbolum apostolorum*, CWE, t. 70, s. 262–263, LB, t. V, kol. 1144d–e.

⁶⁸ „Ecclesiam autem voco totius populi Christiani consensum”, Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1893 z 19 października 1527, OE, t. VII, s. 216.

⁶⁹ Por. Y. Congar, 1967, s. 28.

⁷⁰ „I ja nie uwierzyłbym ewangelii, gdyby mię nie skłoniła do tego powaga Kościoła katolickiego”, Augustyn, *List, który nazywają „Listem podstawowym”* (*Epistula fundamenti*), V, s. 115.

⁷¹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1893 z 19 października 1527, OE, t. VII, s. 216. Por. *idem*, *Ep.* 1637 do Conradusa Pelicanusa z ok. 15 października 1525, CWE, t. 11, s. 348, OE, t. VI, s. 210.

⁷² Erazm z Rotterdamu, *Explanatio symbolum apostolorum*, CWE, t. 70, s. 309, LB, t. V, kol. 1162f.

„Duch jest autorem wszystkich tych świętych ksiąg – pisze Erazm w *Explanatio*. Kościół uznaje je za natchnione i ich autorytet jest niewzruszony”⁷³.

W Ewangeliach Bóg-Ojciec poświadcza autorytet swego Syna⁷⁴, odkrywając tym samym przed oczyma wiary, znaczenie centralnego punktu dziejowego – kenozy. To właśnie w Chrystusie, wcielonym historycznie Bogu, swój autorytet odnajdywali dawni izraelscy prorocy – Mojżesz, Eliasz, Elizeusz, Izajasz i inni. Byli oni jedynie Jego „sługami czy heroldami”⁷⁵, nawykłymi do rozmawiania z Bogiem i właśnie dlatego to „Bóg mówił z nimi”. Podobnie, jak prorocy brali swój autorytet od Chrystusa w czasach poprzedzających jego przyjście, tak żyjący później chrześcijanie, świadcząc o nim, również korzystają z tego Boskiego autorytetu:

Tak jak wszyscy [chrześcijanie] są w pewien sposób kapłanami po tym, gdy Duch Święty został wlny na wszystkich, tak też są również prorokami, gdyż wszyscy mamy dostęp przez Chrystusa do tronu Bożej chwały.

Szczególnie zaś ów Boski autorytet, jak podkreśla Erazm, przysługuje chrześcijańskiemu kaznodziei, który „przystępując do mównicy i mówiąc o Piśmie Świętym ma autorytet do przyjęcia roli proroka, podczas gdy lud słucha w milczeniu. Powszechność dostępu do Boga nie powinna nas bowiem prowadzić do zanegowania znaczenia obowiązującej w Kościele hierarchii, tym bardziej, że została ona ustanowiona w chwalebny sposób i przekazana nam przez naszych poprzedników”⁷⁶. Biskupi są następcami apostołów i dlatego Erazm przyznaje im centralną pozycję duchowego autorytetu w Kościele⁷⁷: „«Kapłan» jest tytułem wyrażającym autorytet”⁷⁸.

Nauka Erazma o Boskim autorytecie przyjmuje, co łatwo spostrzec, niemal doskonale symetryczną postać. To Kościół, jako *totius populi Christiani consensus*, w sposób analogiczny do narodu żydowskiego, przechowuje świadectwa rozmów Boga z ludźmi i poświadcza swą historią ich prawdziwość. Chrystus, będący punktem centralnym dziejów, jest jednocześnie, w swym autorytecie, równy Bogu-Ojcu. Zaś chrześcijańscy kapłani, biskupi i kaznodzieje pełnią rolę

⁷³ *Ibidem*, CWE, t. 70, s. 318, LB, t. V, kol. 1167a. Por. M. J. Barnett, 1996, s. 568.

⁷⁴ Erazm z Rotterdamu, *Explanatio symbolum apostolorum*, CWE, t. 70, s. 318, LB, t. V, kol. 1167a; *idem*, *Parakleza*, polski przekład, s. 154, LB, t. V, kol. 143b–c.

⁷⁵ Erazm z Rotterdamu, *Commentarius in psalmum 2*, CWE, t. 63, s. 124, LB, t. V, kol. 222d.

⁷⁶ Erazm z Rotterdamu, *Modus orandi Deum*, CWE, t. 70, s. 223, LB, t. V, kol. 1131c–d

⁷⁷ J. K. McConica, 1969, s. 86.

⁷⁸ Erazm z Rotterdamu, *Enarratio Psalmi 33*, CWE, t. 64, s. 295, LB, t. V, kol. 378d.

znakomicie odpowiadają izraelskim prorokom⁷⁹. Jedna tylko rzecz w zasadniczy sposób różnicuje czasy przed i po Chrystusie: egalitarność obecności Ducha Świętego. To właśnie zdarzenie dnia Pięćdziesiątnicy sprawiło, że nie możemy mówić o, analogicznym do *consensus Ecclesiae, consensus Iudeorum gentium*. Tradycja żydowska była dla Erazma, o czym wielokrotnie przypomina on swymi porównaniami doktrynalizmu i ceremonializmu scholastyki do nauki i obrzędowości judaistycznej, tradycją martwą⁸⁰. Tradycja chrześcijańska, z przenikającym dusze wszystkich wiernych Duchem i obecnym w każdym zgromadzeniu Chrystusem, jest tradycją żywą⁸¹.

W *Explanatio symbolum apostolorum*⁸², przy okazji dyskusowania zagadnienia modlitwy do świętych, omawia Erazm sposób, w jaki chrześcijanie powinni odnosić się do spraw, których Pismo Święte ani nie nakazuje, ani nie zabrania. Wymieniając liczne kwestie, które dookreślono dopiero w historycznym procesie, jak – poza wzmiankowanym wyżej zagadnieniem – doktryna wiecznego dziewictwa Maryi, konsubstancjalność Syna z Ojcem czy boskość Ducha Świętego, wskazuje Erazm, że zanegowanie którejkolwiek z nich nie mogłoby odbyć się bez wzniesienia w Kościele niepokoju i skandalu. Założenie Erazma o żywotności chrześcijańskiej tradycji, skłania go jednak do opowiedzenia się przeciw tego rodzaju puryzmowi. Nauki te bowiem, jakkolwiek nie są oparte na wyraźnym świadectwie Pisma, to jednak zostały przekazane nam przez *consensus* wczesnych ortodoksyjnych pisarzy. Ci zaś pisarze, zgodnie z koncepcją czasów przedstawioną przez Erazma w *Metodzie teologii*, powinni cieszyć się, z uwagi na swą chronologiczną bliskość względem apostołów, szczególną powagą wśród dziedziców tradycji.

Jest czymś odmiennym, gdy pewna praktyka rozwinie się w ten czy inny sposób i gdy jakaś praktyka, która jest z natury święta, zostanie nam przekazana przez tych, którzy byli blisko czasów apostołów i którzy przez długi czas byli aprobowani przez znaczną większość całego chrześcijańskiego świata. «Wiek nie czyni słusznym tego, co nie jest słuszne samo przez się, tak jak nie jest właściwe potępiać niczego tylko

⁷⁹ O Erazmiańskiej koncepcji kaznodziei jako chrześcijańskiego proroka, patrz: Erazm z Rotterdamu, *Commentarius in Psalmum 2*, CWE, t. 63, s. 89, LB, t. V, kol. 206f–207a; *idem*, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 166, LB, t. V, kol. 76c; *idem*, *Ecclesiastes*, ASD, t. V–4, s. 39. Por. też: J. T. Wozniak, 1996, s. 52, 81.

⁸⁰ Por. C. Augustijn, 1969, s. 138 i n.

⁸¹ „To dlatego nie będę rozważał przypuszczeń (*divinationes*) hebrajskich, gdyż polegając na autorytecie Ojców Kościoła proponuję pewniki, w miejsce wątpliwych twierdzeń, życiodajne rzeczy, w miejsce jałowych”, Erazm z Rotterdamu, *Concionalis interpretatio, plena pietatis, in psalmum 85*, CWE, t. 64, s. 19, LB, t. 511b.

⁸² Erazm z Rotterdamu, *Explanatio symbolum apostolorum*, CWE, t.70, s. 185–189, LB, t. V, kol. 1115c i n.

dlatego, że jest stare. Jednakże czemuś, co jest wiarygodne, *consensus* starożytności dodaje istotnego znaczenia, zwłaszcza gdy starożytni cieszą się pochlebnym zdaniem»⁸³.

W ten sposób uzyskujemy kolejną grupę autorytetów, którą moglibyśmy określić mianem „niemal boskich”, o których Erazm mówi, że nie powinniśmy „być może” tolerować nikogo, kto wątpi w poparte nimi twierdzenia⁸⁴. Na tym stopniu nasilenia autorytetu znajdują się również, jak mniemam, przejawy najwyższego autorytetu ludzkiego, tj. przysłowia – które podobnie moglibyśmy określić jako „niemal boskie”:

Były one – pisze Erazm w przedmowie do *Adagiów* – tak głęboko szanowane w dawnych czasach, że wydawały się raczej spaść z nieba, niż pochodzić od ludzi⁸⁵.

Co zaś się tyczy pozostałych typów ludzkich autorytetów, wydaje się, że nie można umieścić ich w żadnym konkretnym miejscu hierarchii, gdyż występują one zazwyczaj niesamodzielnie, łącząc autorytet pełnionej funkcji, z autorytetem wynikającym z własności podmiotu, dodając do tego często autorytet powszechnego i długotrwałego użycia. Problem zrekonstruowania jednorodnej hierarchii autorytetów u Erazma dotyczy również autorytetów boskich. Bowiem, jakkolwiek nie ma najmniejszych wątpliwości, co do tego, że jej szczytem będzie tożsamy autorytet Ojca i Syna, to w odniesieniu do pozostałych jej stopni pojawiają się już pewne wątpliwości. Otóż, czasami Erazm wypowiada się o Piśmie Świętym, jak o jednolitym autorytecie, kiedy indziej zaś rozróżnia autorytet Chrystusa, ewangelistów, św. Pawła w stosunku do ewangelistów i autorytet proroków. Gdy mówi o Piśmie Świętym, jako o jednolitym autorytecie, zdaje się zrównywać jego wartość z wartością autorytetu *consensus Ecclesiae*⁸⁶. Zrównanie to staje się jednak problematyczne wówczas, gdy Erazm wyraźnie odróżnia autorytet Chrystusa od autorytetu proroków⁸⁷, autorytet Pawła od autorytetu pozostałych apostołów⁸⁸

⁸³ Erazm z Rotterdamu, *Explanatio symbolum apostolorum*, CWE, t. 70, s. 189, LB, t. V, 1116d. Słów w nawiasie nie ma w LB, a w CWE zostały zaczerpnięte z *editio princeps Explanatio*.

⁸⁴ *Ibidem*, CWE, t. 70, s. 187, LB, t. V, kol. 1116c.

⁸⁵ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, przedmowa, CWE, t. 31, s. 13, LB, t. II, kol. 5e.

⁸⁶ Np. Erazm z Rotterdamu, *Explanatio symbolum apostolorum*, CWE, t. 70, s. 309, LB, t. V, kol. 1162f.

⁸⁷ Erazm z Rotterdamu, *Commentarius in psalmum 2*, CWE, t. 63, s. 124, LB, t. V, kol. 222d.

⁸⁸ Erazm z Rotterdamu, *Ep. 164 do Johanna Poppenruytera z 1501*, CWE, t. 2, s. 52 i n., OE, t. I, s. 374–376.

lub gdy przedstawia hierarchię ważności biblijnych ksiąg⁸⁹. Podobnie problematyczne staje się określenie relacji między autorytetem *consensusu* dawnych pisarzy, a autorytetem biskupów/proroków – wydaje się, że mamy tu do czynienia z dwoma rodzajami autorytetu, które moglibyśmy roboczo określić jako autorytet poznawczo-epistemologiczny i autorytet moralno-duchowy. Co się zaś tyczy relacji między autorytetem najwyższego z biskupów, czyli papieża a autorytetem będącego wyrazem *consensus Ecclesiae* stanowiska Soboru Powszechnego⁹⁰, jest niemal pewne, że na gruncie poznawczym zdecydowanie wyższą pozycję zajmuje według Erazma ten drugi: możemy zatem określić Erazma, mając na względzie to, że nigdzie nie wypowiedział się w tej kwestii *explicitie*, mianem krypto-koncyliarysty⁹¹.

Kończąc rozważania nad autorytetem, warto zatrzymać się jeszcze przy zalecanej przez Erazma postawie względem autorytetów. Jak już wielokrotnie było wspomniane, za absolutnie niepowątpiewalne uznaje Erazm prawdy przekazane w Piśmie świętym i przekonania poparte jednomyślnością Kościoła. W przypadku pozostałych opinii, zaleca Erazm ostrożność, zarówno w przyjmowaniu tego, co nie zostało objawione w Piśmie, jak i w odrzucaniu tego, co nie będąc zakazane, rozwinięte zostało w pobożnej kontemplacji dla pocieszenia lub instrukcji wiernych⁹². Jako fakt bezsporny uznaje on to, że autorytety wchodzą niekiedy ze sobą w spór i że, w związku z tą różnorodnością opinii w obrębie jednej tradycji, dopuszczalne jest się z autorytetami nie zgadzać⁹³. Swoiste *vademecum* w odnajdywaniu słusznego rozumienia prawd wiary i prawdziwości przekonań, zupełnie odmienne od racjonalistycznej metody Kartezjusza, umieścił Erazm w swym *Explanatio symbolum apostolorum*, dając tym samym wzór mądrości zyskiwanej pokorną podległością rozumu:

⁸⁹ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 249–251, Lb, t. V, kol. 92c–d.

⁹⁰ Problem z jednoznaczną interpretacją myśli Erazma w tym względzie, polega na tym, że nie wszystkie sobory darzył on takim samym zaufaniem – nie we wszystkich widział Sobór Powszechny *sensu stricto*, a przez to nie wszystkie uznawał za reprezentację *consensus Ecclesiae*. Por. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 456 do Henry'ego Bullocka z 22 sierpnia 1516 roku, CWE, t. 4, s. 46, OE, t. II, s. 322–323.

⁹¹ Por. też B. Mansfield, (t. III), s. 210. Wydaje się, że bliżej było Erazmowi do koncyliarysty Morusa (por. R. Marius, 1980, *passim*; E. E. Reynolds, 1965, s. 187) niż do papalizmu Fishera.

⁹² Erazm z Rotterdamu, *Explanatio symbolum apostolorum*, CWE, t. 70, s. 309, LB, t. V, kol. 1162f.

⁹³ Por. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1171 do Mathäusa Schinera z 16 grudnia 1520, CWE, t. 8, s. 127, OE, t. IV, s. 417–418; *idem*, *In psalmum quartum concio*, CWE, t. 63, s. 176, LB, t. V, kol. 243c.

Łącząc wiele wniosków w jeden dowód, łatwo jest odkryć, gdzie znajduje się gołębica. Na pierwszym miejscu jest autorytet starożytnych synodów, zwłaszcza gdy poparte zostały one stałą jednością tak wielu wieków i tak wielu narodów. Dalej idzie autorytet interpretatorów, których świętość rozpoznał Kościół i których książki zaaprobował. Nie jest zupełnie wykluczone niezgadanie się z nimi, ponieważ czasami dyskutują oni między sobą i różnią się w swych konkluzjach, ale muszą być czytani ze czcią, a ich nauczanie nie może być zuchwale odrzucane. Sądzę, że to samo musi być utrzymywane w odniesieniu do opinii uznanych kolegów teologów, którzy niestrudzenie starają się odkryć dla nas prawdy ukryte w świętych księgach. Na trzecim miejscu powinno się rozważyć, jak szeroko jakieś przekonanie jest żywione. Nigdy żadna herezja nie rozciągnęła się tak dalece, jak katolickie nauczanie. Wreszcie, ścisłej obserwacji powinno się poddać życie [osoby, której mamy zawierzyć]⁹⁴.

3. *Copia verborum ac rerum*: dziedzictwo tradycji

Jeśli przyjrzymy się postawie Erazma, jaką zajmuje on wobec duchowego dziedzictwa, niesionego w pamięci ludzkości, z łatwością dostrzeżemy w rozrzuconych tu i ówdzie uwagach, ogromną fascynację jego bogactwem i obfitością. Dopiero ten rzeczywiście ujrzał piękno tradycji, kto odważył się zmierzyć z całym jej ogromem. Scholastyka, w swej unifikującej metodzie i uniwersalnym systemie, przerażała Erazma również dlatego, że ograniczała i petryfikowała żywą naturę tradycji do zamkniętej i skodyfikowanej formy, tracąc tym samym cały jej powab. W wielokrotnie już przywoływanym dziele *De copia verborum ac rerum*⁹⁵, które Erazm napisał w 1512 roku na potrzeby świeżo założonej przez Johna Coleta szkoły, a później, aż do 1534 roku, wielokrotnie uzupełniał i poprawiał, uobecnił Erazm prawdziwą pochwałę różnorodności i obfitości:

Różnorodność (*varietas*) jest tak potężna w każdej sferze, że nie ma absolutnie niczego, choćby nie wiem, jak olśniewającego, co nie byłoby zaciemniane, jeśli nie zalecane, przez różnorodność. Natura nade wszystko ma upodobanie w różnorodności. W całym tym ogromnym zgromadzeniu rzeczy nie pozostawiła ona niczego niewymalowanego jej cudowną techniką różnorodności. Tak jak oczy kierują się ku jakimś nowym widowiskom, tak również umysł zawsze poszukuje wokół jakichś nowych przedmiotów zainteresowania⁹⁶.

⁹⁴ Erazm z Rotterdamu, *Explanatio symbolum apostolorum*, CWE, t. 70, s. 329, LB, t. V, kol. 1171f–1172a.

⁹⁵ Dzieło to cieszyło się ogromną popularnością, stając się jednym z humanistycznych bestsellerów – za życia Erazma ukazało się jego aż 85 wydań (por. uwagi wydawców, CWE, t. 2, s. 225).

⁹⁶ Erazm z Rotterdamu, *De copia verborum ac rerum*, t. 24, s. 302. Por. M. J. Barnett, 1996, s. 547, LB, t. I, kol. 6c.

Ulubioną przez Erazma metaforą, dla oddania tego obfitego życia tradycji i literatury, jest metafora ogrodu⁹⁷. Nie tylko spotykamy się u niego z plastycznymi opisami, gdy o ogrodach greki pisze, że kwitną one nawet zimą⁹⁸, ale również metafora literatury jako ogrodu zdaje się być kluczem do odczytania *Zbożnej biesiady*⁹⁹, w której rozmówcy przechadzają się po zewnętrznym i wewnętrznym ogrodzie, podziwiając jego kształcące piękno. Jest to ogród wiecznie kwitnący, dla wszystkich otwarty¹⁰⁰, i jako literatura – najbardziej ze spraw ludzkich trwałą¹⁰¹. Zachwyty literaturą jest miarą określającą doskonałość umysłu człowieka: podziwiają ją ludzie prawdziwie wykształceni, ignoranci nią gardzą¹⁰². Zachwyty ten nie powinien ograniczać się jednak do samej radości z posiadania bogactwa, lecz raczej kierować się winien ku jego używaniu. Prawdziwym miłośnikiem ksiąg – jak pisze Erazm w jednym ze swych wczesnych listów¹⁰³ – jest nie ten, kto trzyma je w ukryciu, lecz ten, kto studiuje je dniem i nocą. Zatem *tolle lege!*, zdaje się wykrzykiwać w *Podręczniku żołnierza Chrystusowego* Erazm¹⁰⁴, wskazując jednak nie na konkretne dzieło i fragment, jak dziecko z Augustyńskich *Wyznań*, lecz na całe morze ksiąg, na całe bogactwo tradycji.

[Augustyn:] [...] Poza książkami na nic już nie poluję.

[Krystian:] Wydaje mi się, że książki bardziej niż niejeden jeleni skłonne są do ucieczki.

[Augustyn:] Trzeba je ściągać przy pomocy dwu psów: uczucia podziwu i nieustannej pracy. Uczucie podziwu zwiększa bowiem gorliwość uczącego się [...] ¹⁰⁵.

⁹⁷ Pojawia się ona w pismach Erazma bardzo wcześnie – już w *De contemptu mundi* (CWE, t. 66, s. 171, LB, t. V, kol. 1260c–d) spotykamy się z pięknym porównaniem bogactwa literatury do wielobarwnego ogrodu.

⁹⁸ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 193 do Christopfera Urswick z czerwca 1506, CWE, t. 2, s. 115, OE, t. I, s. 425.

⁹⁹ W dotychczasowej literaturze przedmiotu wątek ten nie był podejmowany. Sam tytuł „*convivium*” także wydaje się być tutaj nieprzypadkowy, skoro metafora potraw i uczyty również często stosowana była przez Erazma w odniesieniu do literatury.

¹⁰⁰ Erazm z Rotterdamu, *Zbożna biesiada*, polski przekład, s. 47, LB, t. I, kol. 673b.

¹⁰¹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 152 do Jacoba Voogd z 28 grudnia 1501, CWE, t. 2, s. 30, OE, t. I, s. 336.

¹⁰² Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 30 do Cornelis Gerarda z 1489 (?), CWE, t. 1, s. 56, OE, t. I, s. 121.

¹⁰³ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 31 do przyjaciela z 1489 (?), CWE, t. 1, s. 58, OE, t. I, s. 123.

¹⁰⁴ Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, s. 119–120, LB, t. V, kol. 30b.

¹⁰⁵ Erazm z Rotterdamu, *Convivium profanum*, polski przekład, s. 365, LB, t. I, kol. 663e (cyt. w przekładzie M. Cytowskiej).

Lecz przestrzega Erazm również przed niebezpieczeństwami tego cudownego ogrodu, zalecając ostrożność w korzystaniu z jego dobrodziejstw. „Jak wśród zbawczych ziół wyrasta i trucizna, tak powinno się czerpać z tych [tylko] autorów, którzy słusznie prawią” – czytamy w jego *Parabola*¹⁰⁶, gdzie również każe większą uwagę zwracać na treść czytanych książek niż na ich formę¹⁰⁷. By uchronić czytelnika przed zagubieniem się w morzu tego bogactwa, w tym prawdziwym „labiryncie pisarzy”¹⁰⁸, rozciąga Erazm swym *Polecany spisem lektur* „nitkę Tezeusza”, która chroniąc przed zgubieniem drogi, pewniej prowadzi do „pełni wykształcenia”¹⁰⁹. Najpierw przypomina Erazm dobrze znane z Augustyna rozróżnienie dwóch rodzajów poznania: poznania słów i poznania rzeczy. Owo podwójne poznanie jednoczy się przynajmniej w tym jednym: tak w pierwszym, jak i w drugim przypadku słuchać należy pouczeń ludzi najlepszych, o bardzo dużym doświadczeniu¹¹⁰. Skoro zaś całe niemal doświadczenie ludzkości zmagazynowane jest w książkach, jakkolwiek poznanie rzeczy jest ważniejsze, od poznania słów powinno się zacząć. Nauka gramatyki i wymowy, uwzględniająca dwa najważniejsze języki – grecki i łaciński – daje akces do owocnego korzystania z tego ogrodu. Najbardziej wśród gramatyków ceni sobie Erazm, z greckich: Teodora Gazę i Konstantego Lascarisa, z łacińskich: Diomedesa i Niccolo Perottusa¹¹¹. Dla kształcenia zaś wymowy zaleca czytanie „najlepszych pisarzy”. O tym, jacy to pisarze, zostanie powiedziane poniżej, przy omówieniu „małego kręgu tradycji”. Jeśli zaś idzie o poznanie rzeczy, powinniśmy kierować się przede wszystkim jedną, prostą zasadą: wiedzy poszukiwać możliwie blisko samych jej źródeł, te zaś, w swej znakomitej większości, leżą u autorów greckich¹¹².

Erazm, pisząc w *Metodzie teologii* o różności czasów, ról i wydarzeń, wprowadza dla uniknięcia niepotrzebnego zamętu, pojęcie kręgów, dzięki któremu udaje mu się dokonać podziału całego ludu chrześcijańskiego na trzy grupy¹¹³. W obliczu jeszcze większej chyba różności i obfitości, z jakimi spotykamy się w obrębie tradycji, za słuszne w odniesieniu do niej uznałem wprowadzenie

¹⁰⁶ Erazm z Rotterdamu, *Parabola*, CWE, t. 23, s. 235, LB, t. I, kol. 604f.

¹⁰⁷ Por. *ibidem*, CWE, t. 606d, s. 238. Por. też. J. Pelc, 1984, s. 51.

¹⁰⁸ Zestawienie „ogrodu” i „labiryntu” wydaje się być tutaj nieprzypadkowe, zwłaszcza gdy przypomnimy sobie popularność, jaką cieszyły się w Renesansie ogrody-labirynty.

¹⁰⁹ Erazm z Rotterdamu, *Polecany spis lektur*, polski przekład, s. 277, LB, t. I, kol. 519–520.

¹¹⁰ Por. *ibidem*, s. 278, LB, t. I, kol. 521a.

¹¹¹ *Ibidem*, s. 277–279, LB, t. I, kol. 521b–c.

¹¹² *Ibidem*, s. 281, LB, t. I, kol. 522a.

¹¹³ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 227–228, LB, t. V, kol. 88c.

podobnego pojęcia kręgów. Sam Erazm, co prawda, tego rodzaju podziału nie stosuje, aczkolwiek wydaje się, że zawarty jest on w jego pismach *implicite*.

Zacznijmy może od podziału, który obecny jest w swoistym przewodniku Erazma po świecie literatury – w *Polecanyim spisie lektur*. Erazm, omówiwszy kanon książek konieczny dla kogoś, kto chce zdobyć odpowiednie wykształcenie, przechodzi do rozważań nad autorami, których powinien czytać ktoś, kto pragnie również nauczać innych. Wyraźnie widać tutaj dwa kręgi tradycji – jeden mały, dla człowieka względnie wykształconego, drugi większy, przeznaczony dla człowieka wszechstronnie wykształconego. Pierwszy składał się będzie tylko z książek pisanych przez najlepszych autorów i fragmentów wyselekcjonowanych przez dobrych nauczycieli, drugi zaś, obejmował będzie całokształt pisarzy zajmujących się poszczególnymi gałęziami nauki.

Dlatego nie zadowolę się dziesięcioma czy dwunastoma autorami – pisze Erazm o tym drugim – lecz żądam całego kręgu pisarzy, którzy zajmują się daną nauką. Wykładowca wtedy pozna wszystko, nawet jeśli jest bardzo małe prawdopodobieństwo, by tego nauczał. Nauczyciel musi być zaznajomiony z pisarzami wszelkiego rodzaju, czytać należy najpierw najlepszych, lecz również nie pominąć żadnego, choćby był on nawet miernej wartości¹¹⁴.

Jak widzimy, z powyższego fragmentu, pierwszy krąg tradycji całkowicie zawiera się w tym drugim. Pierwszy z tych kręgów nazwijmy małym kręgiem tradycji, drugi zaś, jako że zawiera w sobie całą w zasadzie tradycję, „cały krąg pisarzy”, nazwijmy, nawiązując do wyrażonego przez Erazma w poemacie z 1518 roku pragnienia¹¹⁵, pełnym kręgiem tradycji.

Do tych dwóch podstawowych kręgów można, jak sądzę, dołączyć jeszcze krąg trzeci, obejmujący ten obszar tradycji, który jest dostępny dla osób niemających dostatecznego wykształcenia, by móc samodzielnie korzystać z literatury – myślę tutaj o ludziach niepiśmiennych i poświęcających się innym, niż uczoność, sferom życia. Krąg ten nazwijmy najmniejszym kręgiem tradycji. Uzyskujemy w ten sposób zestaw trzech koncentrycznych kręgów, z których mały krąg tradycji wchodzi całkowicie w obręb pełnego kręgu tradycji, natomiast najmniejszy krąg tradycji posiada pewną szczególną część, niemieszczącą się w żadnym z pozostałych kręgów. Co to za część, omówione zostanie poniżej, gdzie przyjrzymy się bliżej każdemu z tych kręgów.

Choć prawdą jest, że Erazm swą uwagę poświęcał przede wszystkim sprawom humanistycznej uczości, to jednak nie należy zapominać o tym, że

¹¹⁴ Erazm z Rotterdamu, *Polecany spis lektur*, polski przekład, s. 284, LB, t. I, kol. 523a (cyt. w przekładzie M. Cytowskiej).

¹¹⁵ Erazm z Rotterdamu, *Carmen... de senectutis incommodis*, w. 89–99, CWE, t. 85, s. 16–18.

zainteresowany był całą społecznością chrześcijańską, nie wyłączając również pospółstwa. Jak pisze on w liście krytykującym zaniedbywanie prostych ludzi, „nawet pospolity lud nabywa jakąś wiedzę – z natury, z doświadczenia, z obcowania z wykształconymi ludźmi”, a nawet „czytając książki”¹¹⁶. W przypadku tradycji chrześcijańskiego humanizmu, która odnosi się przecież do całego rodzaju ludzkiego, istnieje pewien obszar dziedzictwa, który powinien być podzielany przez wszystkich ludzi. Nie będzie chyba zaskoczeniem, gdy powiem, że obszarem tym jest omówiony w poprzedniej części niniejszego rozdziału, pod szyldem Boskiego autorytetu, obszar chrześcijańskiej dogmatyki. Kwintesencją i kręgosłupem tradycji, streszczeniem chrześcijańskiej dogmatyki, jest dla Erazma *Wyznanie apostołskie wiary*, które uważa on za ułożone bezpośrednio przez apostołów¹¹⁷. Stanowi ono „niezmienną miarę prawdy” (*gnomon*), która powinna kierować wszystkimi opiniami ludzi¹¹⁸. *Credo* „zostało dane niewykształconym dla wiary raczej niż dyskusji”: nie ma więc ono dialogicznego charakteru¹¹⁹. Brak obecności dyskusji jest istotną właściwością w obrębie najmniejszego kręgu tradycji, którego pozostałe elementy są mniej lub bardziej adekwatnymi odbiciami tego podstawowego składnika. Elementy te służą, w zasadzie, jedynie podtrzymaniu *credo* w pamięci ludu i wcielaniu go, poprzez proste praktyki, w codzienne życie.

Pierwszym, z tych elementów, są bez wątpienia przedstawienia wizualne. W *Explanatio symbolum apostolorum* przypomina Erazm historię wczesnego chrześcijaństwa, w którym, z powodu Antropomorfitów, istniała grupa ludzi nietolerująca żadnych obrazów w Kościele. On sam wołałby jednak, by zachować przynajmniej podobiznę Chrystusa na krzyżu i być może byłoby to wystarczające. Jeśli zaś chodzi o inne obrazy,

o ile jakiś obraz jest stosownie wykonany, będzie on, poza samą przyjemnością, jakiej dostarcza, przyczyniał się do pamięci i rozumienia świętej historii. Jak zostało mądrze przez kogoś powiedziane, obraz jest dla niepiśmiennych tym, czym księgi są dla uczonych. Zaiste, nawet uczona osoba więcej czasami widzi w malowidle, niż w pisanym dokumencie i jest bardziej głęboko wzruszona, tak jak my bardziej będziemy poruszeni, jeśli zobaczymy Chrystusa wiszącego na krzyżu, niż jeśli przeczytamy, że został ukrzyżowany¹²⁰.

¹¹⁶ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1196 z marca 1521 do Vincentiusa Theodorici, CWE, t. 8, s. 186, OE, t. IV, s. 471.

¹¹⁷ Erazm z Rotterdamu, *Explanatio symbolum apostolorum*, CWE, t. 70, s. 258, LB, t. V, kol. 1142f.

¹¹⁸ *Ibidem*, CWE, t. 70, s. 242, LB, t. V, kol. 1136e.

¹¹⁹ *Ibidem*, CWE, t. 70, s. 268, LB, t. V, kol. 1146e. Por. ciekawe uwagi Erazma w *Apologia contra Latomi dialogus* (CWE, t. 71, s. 48–49, LB, t. IX, kol. 86b–c), dotyczącego tego, że znajomość greki i łaciny nie są wymagane u najprostszych wiernych.

¹²⁰ Erazm z Rotterdamu, *Explanatio symbolum apostolorum*, CWE, t. 70, s. 366, LB, t. V, kol. 1187c–d.

Obrazy to zatem dla Erazma prawdziwa *biblia pauperum*, która tak długo zachowuje swoją pożyteczną funkcję, jak długo adekwatnie przedstawia swój przedmiot i – co nie mniej ważne – jak długo sama nie staje się obiektem przesądnej czci, ale ogranicza się jej rolę do roli wizerunku świętości¹²¹. Uwaga Erazma, że również uczeni mają niekiedy z tego rodzaju przedstawień wizualnych pożytek, wskazuje, że wizerunki te są częścią wspólną wszystkich kręgów tradycji.

Drugim z elementów służących podtrzymaniu *Credo* w pamięci i praktyce prostego ludu są ceremonie religijne. Erazm, chociaż najbardziej jest znany ze swojej krytyki zewnętrznej obrzędowości¹²², nie odbiera jej jednak wszelkiej wartości. Ceremonie są użyteczne, ale tylko dla „małych dzieci” – czytamy w jego komentarzu do czwartego Psalmu¹²³ – a takimi są przecież nieuczni ludzie. Jakkolwiek nie zostały one wprowadzone przez samego Chrystusa, autorytet dany apostołom i ich następcom pozwolił im na ustanowienie tych, krzewiących pobożność wśród ludu, praktyk¹²⁴. Użyteczność chrześcijańskiego rytuału zasadza się, zdaniem Erazma, na jego stałym odniesieniu do sfery duchowej¹²⁵. Religia, która traci z oczu ów duchowy wymiar rytuału i polega tylko na czysto fizycznym ceremonializmie, jak czytamy w *In Acta apostolorum paraphrasis*, jest śmiercionośna¹²⁶.

Ceremonie religijne są użyteczne w tym, że dzięki nim, przez widzialne wnosimy się ku niewidzialnemu, tak jak dzieci uczone są czytać, nim zdołają zrozumieć, co czytają. W ten sam sposób możemy zyskiwać ze splendoru i religijnej aury kościoła, podobnie jak ze świętych szat i postawy ciała, czy to wtedy, gdy leżymy plackiem na ziemi, czy gdy unizamy się na zgiętych kolanach, czy gdy patrzymy w niebo ze wzniesionymi dłońmi. [...] Nie powinniśmy negować fizycznych aktów nabożeństwa u ubogich, skoro czerpią oni pożytek z takich rytuałów¹²⁷.

¹²¹ *Ibidem*, CWE, t. 70, s. 367, LB, t. V, kol. 1187f.

¹²² Patrz np.: Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 296 do Servatiusa Rogerusa z 8 lipca 1514, CWE, t. 2, s. 296 i n., OE, t. I, s. 567; *idem*, *Ep.* 916 do Erarda de la Marck z 5 lutego 1519, CWE, t. 6, s. 242–245, OE, t. III, s. 485–487; *idem*, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 324 i n., 354–355, LB, t. V, kol. 107a i n., 113a–b; *idem*, *Pochwała głupoty*, polski przekład, s. 76 i n.; *idem*, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, s. 105–108, LB, t. V, kol. 26e–27c, 65b.

¹²³ Erazm z Rotterdamu, *In psalmum quartum concio*, CWE, t. 63, s. 232, LB, t. V, kol. 270e.

¹²⁴ Erazm z Rotterdamu, *Declarationes...*, CWE, t. 82, s. 185, LB, t. IX, kol. 892c–d. Por. J. T. Wozniak, 1996, s. 57.

¹²⁵ Por. Erazm z Rotterdamu, *Declarationes...*, CWE, t. 82, s. 186, LB, t. IX, kol. 892e–f.

¹²⁶ Erazm z Rotterdamu, *In Acta apostolorum paraphrasis*, CWE, t. 50, s. 95, LB, t. VII, kol. 726a. Por. też *idem*, *Declarationes...*, CWE, t. 82, s. 179 i n., LB, t. IX, kol. 889d i n.

¹²⁷ Erazm z Rotterdamu, *Modus orandi Deum*, CWE, t. 70, s. 216, LB, t. V, kol. 1128b–d.

Ceremonie, będące etapem wstępnym do bardziej wewnętrznej pobożności, przypominają w swej funkcji rolę zakonu w stosunku do ewangelii. Tak samo, jak całe Prawo zgadza się z ewangelią, za wyjątkiem tego, że my poznajemy jako wypełnione to, czego Żydzi wyczekiwali¹²⁸, tak samo z wewnętrzną pobożnością zgadza się fizyczna obrzędowość, za wyjątkiem tego, że w tej pierwszej wypełnia się to, na co druga wskazuje. Jednostka, przechodząc od tego, co widzialne, do tego, co niewidzialne, ponawia więc niejako drogę ludu Bożego. I podobnie, jak ceremonializm zakonu został zniesiony po wprowadzeniu ewangelii¹²⁹, tak też, wraz z duchowym wzrostem, coraz mniejszą wagę przywiązuje jednostka do zewnętrznego rytuału. To właśnie fizyczna strona ceremonii, jako swego rodzaju propedeutyka chrześcijaństwa, jest tym elementem najmniejszego kręgu tradycji, o którym mówiłem wcześniej, że nie wchodzi on już w obręb pozostałych dwóch kręgów¹³⁰.

Trzecim elementem najmniejszego kręgu tradycji są wernakularne przekłady tekstów dostępnych wcześniej jedynie społeczności władającej łaciną i greką. Erazm był orędownikiem tłumaczenia Pisma Świętego na języki narodowe tak, by słowa Biblii brzmiały w piosence rolnika przy pługu, w nuceniu tkacza w warsztacie i w przyspiewce znudzonego marszem wędrowca¹³¹. Jeśli zaś idzie o zagadnienie tłumaczeń na języki narodowe tekstów używanych w liturgii, Erazm woli, by liturgia zachowała swą tradycyjną łacińską formę, a jej zrozumienie przez prostych ludzi ułatwiały tłumaczenia wernakularne do prywatnego czytania¹³².

Ostatnim, choć nie najmniej ważnym, elementem służącym podtrzymaniu wiary i pobożności chrześcijańskiej wśród prostego ludu, jest kaznodziejstwo. Erazm szczególnie wiele uwagi poświęcił temu zagadnieniu w jednym ze swych ostatnich dzieł – w *Ecclesiastesie*¹³³. Kazanie uważał Erazm za formę retoryczną, która jest w stanie dotrzeć do najszerzego kręgu osób¹³⁴. Głoszący je kaznodzieja

¹²⁸ Erazm z Rotterdamu, *Explanatio symbolum apostolorum*, CWE, t. 70, s. 363, LB, t. V, kol. 1186b–c.

¹²⁹ Erazm z Rotterdamu, *In Acta apostolorum paraphrasis*, CWE, t. 50, s. 94, LB, t. VII, kol. 725d–e.

¹³⁰ W *Declarationes* (CWE, t. 82, s. 182, LB, t. IX, kol. 890f) pisze Erazm, że żyćby sobie tak dojrzałych chrześcijan, by nie były im potrzebne zewnętrzne ceremonie.

¹³¹ Erazm z Rotterdamu, *Parakleza*, polski przekład, s. 139, LB, t. V, kol. 140c. Ale patrz także ograniczenia, jakie nakłada Erazm na interpretację Pisma Świętego przez ludzi nieuczonych (por. s. 245 niniejszej pracy).

¹³² Erazm z Rotterdamu, *Modus orandi Deum*, CWE, t. 70, s. 211–212, LB, t. V, kol. 1126a.

¹³³ Autor niniejszej pracy przygotowuje równoległe monografię poświęconą temu dziełu Erazma.

¹³⁴ J. T. Wozniak, 1996, s. 6.

stawał się przez to kimś w rodzaju ludowego wychowawcy¹³⁵, a jego działalność, angażując słuchaczy w rozmowę z Bogiem¹³⁶, wносиła w obręb najmniejszej tradycji to, co skądinąd było dla niej niedostępne: tchnienie dialogiczności.

Mały krąg tradycji, proponowany przez Erazma, jest czymś w rodzaju kanonu szkolnych lektur, które nauczyciel zaleca uczniom chcącym zdobyć ogólne wykształcenie. Założenie małego kręgu jest bardzo proste: leży ono w świadomości tego, że większość ludzi oddających się studiowaniu, nie będzie miała nigdy wystarczającej ilości czasu na poznanie większej liczby pisarzy i dzieł, w związku z czym ogranicza się ów krąg jedynie do najlepszych autorów¹³⁷. Z podobnymi kanonami mieliśmy do czynienia również u wzorcowych, dla humanistycznego ruchu, autorów – u Cyserona, w jego dialogu *O mówcy*¹³⁸ oraz u Kwintyliana w jego *Kształceniu mówcy*¹³⁹. Niekiedy wspomina się, w tym kontekście, również o *Mowie do młodzieńców* Bazylego Wielkiego, jednakże bardziej jest ona chrześcijańskim przewodnikiem w używaniu literatury pogańskiej, niż tego rodzaju kanonem. Znacznie bliższe kanonom Cyserona i Hieronima jest za to dzieło Leonardo Bruniego, *O studiowaniu*, w którym – podobnie, jak w *Polecanym spisie lektur* Erazma – podkreśla się wyższość piśmiennictwa greckiego w dostarczaniu wiedzy o świecie i konieczność wstępnego opanowania gramatyki i wymowy obu klasycznych języków, by móc korzystać z bogactwa tradycji. Bezpośrednim jednakże punktem odniesienia dla *Polecanego spisu lektur* Erazma wydaje się być, opublikowane rok wcześniej (1511) przez Petera Gilesa, wśród innych pism Rudolfa Agricoli, *De formando studio*¹⁴⁰.

Erazm w kilku miejscach podaje tego rodzaju wybory zalecanych lektur. Najwcześniej chyba w *De contemptu mundi* i w liście do Thomasa Greya z 1497 roku¹⁴¹,

¹³⁵ *Ibidem*, s. 74.

¹³⁶ *Ibidem*, s. 142–143.

¹³⁷ Por. Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 467–468, LB, t. V, kol. 133c.

¹³⁸ Por. Cyseron, *O mówcy*, s. 143 i n.

¹³⁹ Kwintylian, *Kształcenie mówcy*, s. 169; *idem*, *Kształcenie mówcy. Księgi VIII,6–XII*, s. 161–183.

¹⁴⁰ *Rodolphi Agricole... nonnulla opuscula*, Luwanium 1511, s. 38–52 (licząc od strony tytułowej). Treść traktatu omawia J. H. Overfield (1984, s. 72). Zagadnienie możliwego wpływu *De formando studio* na *Polecany spis lektur* Erazma wymaga z pewnością jeszcze dalszych badań. Dla określenia różnic i podobieństw między poszczególnymi programami nauczania, bardzo pomocną książką jest wydany w 1541 roku w Bazylei zbiór *De ratione studii*, w którym pomieszczono teksty: Vivesa, Erazma, Sadoleta, Melanchtona, Agricoli, Zwingliego (pod pseudonimem: Theodidactus Christianus), Hieronima, Bazylego Wielkiego, Vergeria – i mniej znanych: Hegendorphinusa, Brunselsiusa oraz fragmenty sokratyczne z różnych autorów i gnomy.

¹⁴¹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 63 z sierpnia 1497, CWE, t. 1, s. 134, OE, t. I, s. 189.

gdzie zaleca lekturę Wergiliusza, Cycerona, Lukiana, Laktancjusza, Hieronima, Salustiusza i Liwiusza. Swoistą odmianą podstawowego kanonu lektur jest lista książek zalecana do czytania chrześcijańskiemu władcy, którą zamieszcza Erazm w swym *Wychowaniu księcia chrześcijańskiego*¹⁴². Lista ta profiluje niejako mały krąg tradycji pod kątem roli pełnionej przez przyszłego władcę i poszerza jego wykształcenie o stosowną literaturę polityczną. Z najbardziej uniwersalnym i najprecyzyjniej określonym Erazmowym kanonem książek małej tradycji mamy do czynienia we wzmiankowanym już wcześniej *Polecanych spisie lektur*.

Za najlepszych autorów przyczyniających się do kształtowania eleganckiej wymowy, których dzisiaj nazwalibyśmy zapewne autorami literatury pięknej, uznaje Erazm z greckich pisarzy prozatorskich – Lukiana, Demostenesa i Herodota; z greckich poetów – Arystofanesa, Homera i Eurypidesa, dodając przy tym, że gdyby zachowały się były utwory Menandra¹⁴³, byłby on na pierwszym miejscu; z łacińskich pisarzy prozatorskich – Terencjusza, Plauta, Wergiliusza, Horacego, Cycerona, Cezara i Salustiusza¹⁴⁴. Jak sugeruje E. Fantham¹⁴⁵, Terencjusz był prawdopodobnie w ogóle najbardziej przez Erazma lubianym autorem literackim. Jeszcze bardziej znaczącym dla Erazma pisarzem, był niewątpliwie Cyceon¹⁴⁶, którego za Kwintylianiem uznawał za mistrza stylu i najdoskonalszego z mówców¹⁴⁷. W *Convivium religiosum* nie zawahał się sugerować Erazm nawet tego, że filozoficzne księgi Marka Tulliusza są ożywiane jakimś „boskim tchnieniem”¹⁴⁸.

Choć już sami powyżsi autorzy, czytani dla kształtowania wymowy przyczyniali się jednocześnie do poszerzania wiedzy¹⁴⁹, to jednak Erazm zalecał również czytanie innych, zwłaszcza greckich, pisarzy przodujących w uczoneści.

¹⁴² Erazm z Rotterdamu, *Wychowanie księcia chrześcijańskiego*, polski przekład, s. 226, LB, t. IV, kol. 587f–588a. Erazm zaleca tutaj lekturę dzieł Plutarcha, Seneki, Arystotelesa, Cycerona i Platona.

¹⁴³ Odkrycie większych fragmentów dramatów Menandra miało miejsce dopiero w wieku XIX, a pierwsza pełna wersja jego sztuki (*Odludek*) zrekonstruowana została dopiero w roku 1959.

¹⁴⁴ Erazm z Rotterdamu, *Polecany spis lektur*, polski przekład, s. 279–281, LB, t. I, kol. 521d–e. W *Ep.* 1661 do Johna Claymonda z 30 stycznia 1526 (CWE, t. 12, s. 17, OE, t. VI, s. 253) za pisarzy greckich o najlepszym stylu uznaje Erazm Demostenesa, Arystofanesa i Lukiana z Samosaty.

¹⁴⁵ E. Fantham, 1989, s. XXXIV.

¹⁴⁶ Por. *ibidem*, s. XLIV.

¹⁴⁷ Erazm z Rotterdamu, *De copia verborum ac rerum*, CWE, t. 24, s. 297, LB, t. I, kol. 4a; *idem*, *Lingua*, CWE, t. 29, s. 347, LB, t. IV, kol. 771f–772a; *idem*, *Ciceronianus*, s. 205. Por. Kwintylianiec, *Kształcenie mówcy. Księgi VIII,6–XII*, s. 236, 292.

¹⁴⁸ Erazm z Rotterdamu, *Zbożna biesiada*, polski przekład, s. 92, LB, t. I, kol. 682b.

¹⁴⁹ Por. Erazm z Rotterdamu, *Polecany spis lektur*, polski przekład, s. 281, LB, t. I, kol. 521f–522a.

Z filozofów najbardziej w swym *Polecany spisie* ceni Erazm Platona, Arystotelesa i ich ucznia Teofrasta. Tego, kogo dziwi umieszczenie na tak wysokiej pozycji Arystotelesa, odsyłam do innych miejsc, gdzie Erazm omawia swój stosunek do Stagiryty i gdzie wprost wyraża jego pochwałę¹⁵⁰. Z teologów zaś najwyżej stawia on autorów greckich, jak Orygenes, Chryzostom¹⁵¹ i Bazyli i dopiero później wskazuje Erazm łacinników Ambrożego i Hieronima – ale, uwaga, wśród najlepszych nie wymienia Augustyna¹⁵². Mimo tego, że wiedział Erazm o niechęci do Orygenesusa nie tylko Kościoła rzymskokatolickiego, ale również prawosławnego Kościoła greckiego¹⁵³, nie waha się w wielu miejscach jednoznacznie stwierdzać, że nie ma wśród teologów większego odeń autorytetu¹⁵⁴. Z autorów zaś o nieposzlakowanej ortodoksji, wyraźną sympatią darzył Erazm Hieronima¹⁵⁵, do którego lubił się niekiedy porównywać. Spis pisarzy małej tradycji kończą autorzy dzieł pomocnych w interpretacji poezji – Owidiusz i geograf Pomponiusz Mela oraz zajmujący się genealogią bogów Hezjod z Boccacciem i astrologią – Caius Iulius Hyginus¹⁵⁶. Wszelkie zaś dodatkowe wiadomości ktoś ograniczający się do samej małej tradycji mógł znaleźć u humanistycznych odpowiedników oświeceniowych encyklopedystów – u Pliniusza, Makrobiusza, Atenajosa i Gelliusza¹⁵⁷.

¹⁵⁰ Np. Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, II,I,1 (*Festina lente*), polski przekład, s. 114, LB, t. II, kol. 404a; III,III,1 (*Sileni Alcibiadis*), polski przekład, s. 211, LB, t. II, kol. 772c.

¹⁵¹ O znaczeniu Chryzostoma dla Erazma, patrz: I. Backus, 1995, s. 105 i n.

¹⁵² Erazm z Rotterdamu, *Polecany spis lektur*, polski przekład, s. 285, LB, t. I, kol. 523b.

¹⁵³ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 843 do Maartena Lipsa z 7 maja 1518, CWE, t. 6, s. 17, OE, t. III, s. 322.

¹⁵⁴ Np. Erazm z Rotterdamu, *Apologia contra Latomi dialogum*, CWE, t. 71, s. 51, LB, t. IX, kol. 87d. Por. również s. 241 niniejszej pracy.

¹⁵⁵ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 139 do Jacoba Batta z ok. 12 grudnia 1500, CWE, t. 1, s. 305, OE, t. I, s. 328; *idem*, *Ep.* 141 do Greveradusa z 18 grudnia 1500, CWE, t. 1, s. 308–309, OE, t. I, s. 331–332; *Ep.* 149 do Antoona van Bergen z 16 marca (?) 1501, CWE, t. 2, s. 27, OE, t. I, s. 353; *idem*, *Ep.* 325 do Thomasa Ruthalla z 7 marca 1515, CWE, t. 3, s. 66, OE, t. II, s. 57; *Ep.* 335 do Leona X z 21 maja 1515, CWE, t. 3, s. 106 i n., OE, t. II, s. 86.

¹⁵⁶ Erazm z Rotterdamu, *Polecany spis lektur*, przekład polski, s. 286–287, LB, t. I, kol. 523c–e.

¹⁵⁷ *Ibidem*, s. 285, LB, t. I, kol. 523b. P. O. Kristeller (1985, s. 56) pisze, że „humaniści, przynajmniej we Włoszech i przed XVI wiekiem, nie przypisywali sobie zasługi zastąpienia średniowiecznej encyklopedii wiedzy nową”; moim zdaniem nie czuli oni realnej tego potrzeby, skoro z czasów starożytnych, a więc bliższych greckim źródło mądrości, zachowały się obszernie „encyklopedie” zbierające najprzeróżniejsze okruchy wiedzy. Brak systematyczności tychże „encyklopedii”, z uwagi na humanistyczne pojęcie języka i tradycji, nie był tutaj wadą.

Ostatni krąg tradycji, krąg zawierający wszystkie pozostałe kręgi, *circus circulatorum* określony wcześniej mianem „pełnego kręgu tradycji” był obszarem na którego bezpieczną penetrację pozwolić sobie mogli jedynie ci, którzy dysponowali nie tylko odpowiednimi mocami i potrzebami umysłu, ale również wystarczającym wolnym czasem. Wolny czas, o którym mowa, jest pojęciem, które – jak słusznie zauważyła w swej mądrej książce Josef Pieper¹⁵⁸ – zostało w dzisiejszej nie-odpoczywającej kulturze (*leisure-less culture*) „totalnej pracy” zupełnie zapomniane. *Otium*, bo tak brzmi łaciński oryginał, nie było wcale stanem bezczynnego lenistwa, które to lenistwo jako „wewnętrzna niezgoda” tożsame jest ze stanem *acedii* czy *melancholii*, ale stanowiło jego absolutne przeciwieństwo¹⁵⁹. Bowiem przeciwieństwem lenistwa nie jest „duch przedsiębiorczości” (*industrious spirit*), *negotium*, lecz stan wewnętrznej zgody, gdy człowiek jest w harmonii ze sobą¹⁶⁰. To właśnie odzyskanie tej harmonii czasu wolnego, wyzwolenie się ze stanu melancholii, było głównym celem *Utopii* Morusa¹⁶¹. Erazm wśród wymienianych w *Ecclesiastesie* trzech rodzajów *concordii* jako trzecią wskazuje zgodę „człowieka z samym sobą, którą zachowuje umysł przez dobre sumienie i podporządkowując duchowi ciało”¹⁶². I podobnie jak, co zobaczymy w piątej części niniejszego rozdziału, pokój między ludźmi jest warunkiem koniecznym dla pojawienia się jednoczącego tradycję *consensusu*, tak spokój umysłu jest, o czym pisał Erazm w *Ciceronianusie*¹⁶³, czymś niezbędnym do zdobycia sławy na polu nauki. Gdzie nie ma wolnego czasu i spokoju umysłu, a wszystko podporządkowane jest duchowi przedsiębiorczości, tam zamiera również wszelka kultura i tradycja oparta na wewnętrznej więzi.

Jeśli warunki te zostaną spełnione, otwiera się przed uczonym – bo uczoną jest osoba, która opanowała mały krąg tradycji – prawdziwie bezgraniczny świat literatury, skarbiec ludzkiego dziedzictwa.

Jest jednak prócz tego pewna przyjemność – pisze Erazm w *De contemptu mundi* – właściwa tylko ludziom uczonym, której zażywają, ilekroć bądź czytają pisma najbardziej uznanych autorów, bądź sami piszą własne, aby je czytano, bądź nad tym, co przeczytali, rozmyślają. Ten rodzaj przyjemności takim odznacza się

¹⁵⁸ J. Pieper, 1998, s. 26. Być może jest to konsekwencją naturalizacji i sekularyzacji wizji człowieka i świata – już Hobbes, w swoim *Lewiatanie* (s. 54), stwierdził, że spokój umysłu w świecie doczesnym jest niemożliwy.

¹⁵⁹ Na początku *De vita solitaria* Petrarki pojawia się bardzo ciekawe przeciwstawienie *otium* i *negotium*.

¹⁶⁰ J. Pieper, 1998, s. 49–50.

¹⁶¹ T. Morus, *Utopia*, s. 73. Por. też D. Nowakowski, w druku (b).

¹⁶² Por. J. K. McConica, 1969, s. 96.

¹⁶³ Erazm z Rotterdamu, *Ciceronianus*, przekład polski, s. 251. O niezbędności spokoju ducha pisał również Horacy, *Dzieła*, s. 67, 224.

zróznicowaniem, takim bogactwem, że nie ma w nim miejsca na żaden przesyt ni znudzenie. Bo i jakież by być mogło? Jeśli się chce sięgnąć do samych źródeł, otwiera się księgi Starego i Nowego Testamentu. Jeśli miła jest prawda, która, sama przez się będąc cenną, cenniejsza jeszcze stała się dzięki blaskowi pięknego stylu, biegnie się do dzieł Hieronima, Augustyna, Cypriana i innych tego rodzaju pisarzy. Jeśli ktoś nieco bardziej wybredny pragnie sobie poczytać chrześcijańskiego Cycerona, może przed sobą położyć pisma Laktancjusza Firmiana. Jeżeli komuś przyjemność sprawia zastawa mniej staranna i skromna wieczerza, bierze do rąk księgi Tomasza, Alberta i im podobne. Masz tedy pełne tajemnic i liczne księgi Pisma świętego. [...] Masz pisma proroków, apostołów, komentatorów, doktorów; masz dzieła filozofów i poetów, od których nie musi uciekać ktoś, kto umie wśród trujących roślin wyszukać zdrowe zioła¹⁶⁴.

Pełny krąg tradycji obfituje w pisarzy najrozmaitszych stylów i, choć Erazm nigdzie tego tak nie ujął, można wnosić, że owa wewnętrzna różnorodność literatury tego kręgu, odpowiada w jakiejś mierze różnorodności natur samych ludzi. Świat tradycji nie jest bowiem, tak samo jak świat człowieka, czymś jednolitym – różne są charaktery, różne są style i różne są estetyczne gusta¹⁶⁵. W tym ogromnym, nieprzebranym skarbcu każdy znajdzie coś odpowiedniego dla siebie. Jest to tradycja otwarta, w obrębie której człowiek cieszy się wolnością wyboru; nie panuje tu jednak swawolna anarchia. Wciąż bowiem obowiązuje w niej probierz zgodności z rdzeniem całej tradycji w postaci *Credo* z najmniejszego kręgu, a rozoznanie w całej różnorodności ułatwione jest przez kształtujący poczucie dobrego smaku mały krąg tradycji. Dochodzi do tego szczególna zasada oceny wartości przekazu, każąca poszukiwać wiedzy u samych jej źródeł. Metafora czystych źródeł i zbrukanych odnóg tradycji, którą tak często spotykamy w pismach Erazma, ma swe początki jeszcze w pismach Cycerona¹⁶⁶, który, przełamując niejako Katonowy rygoryzm, odsyła swych przyjaciół mających pociąg ku filozofii do Grecji, „żeby ją ze źródła czerpali, a do płynących z niego strumyków nie biegali”. Erazm zaleca, by w miarę możliwości opierać się na najwcześniejszych przekazach¹⁶⁷, co w obrębie teologii oznaczać będzie medytację nad hebrajsko-greckim oryginałem Pisma¹⁶⁸.

Jeśli chodzi o interpretację Pisma Świętego nie znajdował Erazm większych autorytetów niż starożytni teologowie chrześcijańscy. Z najdawniejszych,

¹⁶⁴ Erazm z Rotterdamu, *De contemptu mundi* (cyt. w tłumaczeniu J. Domańskiego, za: *idem*, 1997, s. 69–70).

¹⁶⁵ O różnorodności estetycznych gustów pisał Erazm w liście 283 do Andrea Ammonio z 2 grudnia 1513 (CWE, t. 2, s. 269, OE, t. I, s. 544).

¹⁶⁶ Cyceron, *Badania akademickie*, (Drugiego wydania Xięga pierwsza), II, s. 87.

¹⁶⁷ Por. Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 189, LB, t. V, kol. 80d. To samo zalecał Valla w swych *Elegantiae* (por. A. Moss, 2011, s. 104).

¹⁶⁸ J. Huizinga, 1965, s. 154.

prócz wymienionego wyżej Orygenesesa, szczególnie cenił Cypriana, którego im bardziej poznawał, tym bardziej poważał. Niekiedy wahał się nawet, czy Cyprian nie przewyższa jego ukochanego Hieronima¹⁶⁹; to o Cyprianie wszakże, w jednym ze swych listów Erazm pisał¹⁷⁰, że żaden z łacińskich pisarzy nie zbliżył się bardziej od niego do prawdy chrześcijańskiej. Zaskoczeniem może być wysoka ocena Tertuliana, którego Erazm uznawał za wielki autorytet w interpretacji Pisma Świętego¹⁷¹. Wśród późniejszych autorów greckich, powołując się na zdanie Hieronima, wysoko ceniał Erazm zdanie Grzegorza z Nazjanzu¹⁷². Z dystansem za to odnosił się Erazm do dzieła Laktancjusza, wskazując na to, że zawiera ono wiele błędów dotyczących wiary¹⁷³. Choć fakt ten może wydawać się mało znaczący, uwydatnia on różnice między tradycją humanistyczną a tradycją filozofii wieczystej; to, co dla Erazma było argumentem o słabej wartości, dla wcześniejszego Ficina było jednym z pewniejszych potwierdzeń jego koncepcji *prisca theologia*. Augustyn również nie należał do ulubionych teologów Erazma – powszechnie znana jest jego uwaga z listu do Jana Ecka¹⁷⁴, że cenniejsza jest dla niego jedna strona Orygenesesa niż dziesięć Augustyna. Nie oznacza to jednak wcale tego, że zupełnie deprecjonował wartość jego nauki. Jakkolwiek nie może, zdaniem Erazma, równać się Augustyn z żadnym z Greków, to jest on, mimo to wielkim doktorem¹⁷⁵, o niebywalej wprost obfitości darów Ducha Świętego¹⁷⁶. Z jego wielkością wiąże się również i niebezpieczeństwo: wśród zbożnych opinii Augustyna, nawet wśród tych, których nie odwołał w swoich *Retraktacjach*, znajdują się takie, które „powinno się określić po prostu heretyckimi, gdyby tylko ktokolwiek dzisiaj odważył się stwierdzić ten fakt”¹⁷⁷. Szczególnie krytyczny był Erazm do nauk tzw. późnego

¹⁶⁹ H. M. Pabel, 1997, s. 110.

¹⁷⁰ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 975 do Antoine’a Papina z maja 1519, CWE, t. 6, s. 386, OE, t. III, s. 600–601. O znaczeniu Cypriana dla Erazma, patrz: I. Backus, 1995, s. 99 i n.

¹⁷¹ Erazm z Rotterdamu, *Commentarius in psalmum* 2, CWE, t. 63, s. 92, LB, t. V, kol. 208b.

¹⁷² Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 807 do Maartena Lipsa z 1518, CWE, t. 5, s. 358, OE, t. III, s. 261.

¹⁷³ Erazm z Rotterdamu, *Apologia contra Latomi dialogum*, CWE, t. 71, s. 60, LB, t. IX, kol. 93c–d.

¹⁷⁴ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 844 z 15 maja 1518 do Johanna Maiera von Eck, CWE, t. 6, s. 35.

¹⁷⁵ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 898 do Maartena Lipsa z października 1518, CWE, t. 6, s. 181 i n., OE, t. III, s. 438.

¹⁷⁶ I. Backus, 1995, s. 107.

¹⁷⁷ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 2037, OE, t. VII, s. 460; cyt. za: P. G. Bietenholz, 1966, s. 80.

Augustyna¹⁷⁸. Nie przeszkodziło to mu jednak umieścić *De doctrina Christiana* Augustyna, obok dzieł Dionizego Areopagity, o którym wiedział Erazm, że nie jest uczniem Apostoła Pawła¹⁷⁹, na szczycie teologicznej uczoności¹⁸⁰.

Bardzo istotne miejsce w obrębie pełnego kręgu tradycji zajmują starożytni pisarze pogańscy. Erazm sprzeciwiał się stawianiu wyraźnej granicy, między pisarzami chrześcijańskimi i niechrześcijańskimi: „nie powinno się – pisze w *Convivium religiosum* – nazywać pogańskim niczego, co jest zbożne i pożyteczne dla dobrych obyczajów”¹⁸¹. Bo przecież, jak czytamy w innych jego dziełach, można znaleźć w pismach pogan bardzo wiele zagadnień zgodnych z nauką Chrystusa¹⁸², które to zagadnienia poznali bądź to siłami naturalnymi¹⁸³, bądź też – jak odważnie stwierdza Erazm w innym miejscu – z jakiejś łaskawej Boskiej inspiracji: „I szerzej może rozlewa się Duch Chrystusowy, niż my to sobie tłumaczymy, a we wspólnocie świętych więcej jest uczestników, niż zapisano ich w naszych katalogach”¹⁸⁴.

Spotykamy się u Erazma zarówno z obroną wartości i użyteczności literatury pogańskiej dla chrześcijaństwa¹⁸⁵, jak i z zaleceniami ostrożności w korzystaniu z niej¹⁸⁶. Młody Erazm, mimo iż sam był wówczas, jak chyba nigdy później, rozmiłowany w świeckim antyku, każe mu jednocześnie zajmować, jako brance egipskiej, podrzędne tylko miejsce¹⁸⁷; dojrzały Erazm, Erazm z *Paraklezy* i *Zbożnej biesiady*, czyni z autorów pogańskich równorzędnych niemal towarzyszy

¹⁷⁸ Por. np. Erazm z Rotterdamu, *Declarationes...*, CWE, t. 82, s. 166, LB, t. IX, kol. 883d–e; *idem*, *Responsio ad Collationes*, CWE, t. 73, s. 192 i n., LB, t. IX, kol. 988b i n.

¹⁷⁹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 916 do Erarda de la Marck z 5 lutego 1519, CWE, t. 6, s. 238, OE, t. III, s. 482; *idem*, *Declarationes...*, CWE, t. 82, s. 242 i n., LB, t. IX, kol. 916e i n.

¹⁸⁰ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 162–163, LB, t. V, kol. 75e.

¹⁸¹ „Imo profanum dici non debet, quicquid pium est, & ad bonos mores conducens”, Erazm z Rotterdamu, *Convivium religiosum*, polski przekład, s. 90, LB, t. I, kol. 681f (cyt. w przekładzie J. Domańskiego).

¹⁸² Erazm z Rotterdamu, *Parakleza*, polski przekład, s. 146–147, LB, t. V, kol. 141f; *idem*, *List o filozofii ewangelicznej*, polski przekład, s. 500 i n, LB, t. VI, s. 4v.

¹⁸³ Erazm z Rotterdamu, *List o filozofii ewangelicznej*, polski przekład, s. 507, LB, t. VI, s. 5r.

¹⁸⁴ Erazm z Rotterdamu, *Parakleza*, polski przekład, s. 91, LB, t. I, kol. 682a (cyt. w przekładzie J. Domańskiego).

¹⁸⁵ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 843 do Maartena Lipsa z 7 maja 1518, CWE, t. 6, s. 10 i n., OE, t. III, s. 317 i n.; *idem*, *Lingua*, CWE, t. 29, s. 332, LB, t. IV, kol. 702b i n.

¹⁸⁶ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 168, LB, t. V, kol. 77a.

¹⁸⁷ Por. Erazm z Rotterdamu, *De contemptu mundi*, CWE, t. 66, s. 170 LB, t. V, kol. 1260c; *idem*, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, LB, t. V, kol. 7d–8a, s. 26–29.

autorów chrześcijańskich¹⁸⁸. Bietenholz wskazuje zaś, że u późnego Erazma, uwikłanego w religijne spory, coraz wyraźniej zaczyna się zaznaczać, słabo obecne wcześniej, przeciwstawienie nauk pogańskich naukom objawionym¹⁸⁹. Być może zmiana ta była nie tyle rezygnacją z wcześniejszego stanowiska, co raczej wyrazem przewidującej ostrożności – tej samej ostrożności, która kazała mu potępić niektóre swoje wcześniejsze dzieła za zbyt wielką frywolność, co w nowych okolicznościach mogło rychło okazać się niebezpieczne. Jedno jest pewne: niezależnie od zajmowanej pozycji literatura pogańska nigdy nie straciła swego istotnego miejsca w obrębie Erazmowego pojęcia tradycji.

Poza autorami wchodzącymi w obręb małej tradycji, wśród starożytnych autorów niechrześcijańskich do najważniejszych należą: Plutarch, Seneka i Lukian. Gdy się czyta Erazmowe pochwały tego pierwszego, wręcz trudno zrozumieć, dlaczego zabrakło jego nazwiska wśród kanonu najlepszych autorów z *Polecanego spisu lektur*: „z greckich pisarzy żaden nie jest bardziej czcigodny i wart czytania”, jest Plutarch prawdziwym „autorytetem ponad pospolitym tłumem”, należy on do najważniejszych i najbardziej uczonych autorów¹⁹⁰. W ocenie Seneki nie jest już Erazm tak jednoznaczny. Choć bowiem z jednej strony pochwała jego moralność i życie, i spostrzega, za Hieronimem, jego świetność na tle innych pogańskich autorów, to jednak z drugiej, jak wyznaje w jednym z listów, są u Seneki pewne rzeczy, które Erazma drażnią¹⁹¹. W Lukianie zaś widział Erazm przede wszystkim mistrza satyry¹⁹². Z pozostałych autorów pogańskich, szczególnie dla Erazma ważni byli Horacy¹⁹³, do którego sam najbardziej zbliżał się w swojej poezji, Liwiusz¹⁹⁴, którego zaliczał w młodości do najlepszych autorów i Eurypides¹⁹⁵.

¹⁸⁸ Por. K. Eden, 2001, s. 33.

¹⁸⁹ P. G. Bietenholz, 1966, s. 23.

¹⁹⁰ „Nullus enim extitit inter Graecos scriptores Plutarcho, praesertim quod ad mores attinet, sanctior aut lectu dignior”, Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 2431 do Williama diuka Cleves, z 24 lutego 1531, OE, t. IX, s. 128; *idem*, *Adagia*, I, VIII, 100, CWE, t. 32, s. 179, LB, t. II, kol. 333e; *idem*, *Ep.* 421 do Guillaume Bude z ok. 19 czerwca 1516, CWE, t. 3, s. 308, OE, t. II, s. 255; *idem*, *Ep.* 272 do Henryka VIII z lipca 1513, CWE, t. 2, s. 251, OE, t. I, s. 530. Por. też J. Domański, 1973, s. 76 oraz D. Nowakowski, 2017.

¹⁹¹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 325 do Thomasa Ruthalla z 7 marca 1515, CWE, t. 3, s. 66–67, OE, t. II, s. 53–54; *idem*, *Ciceronianus*, polski przekład, s. 204.

¹⁹² Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 193 do Christophera Urswicka z czerwca 1506 roku, CWE, t. 2, s. 116, OE, t. I, s. 425. O znaczeniu Lukiana dla Erazma, patrz: E. Rummel, 1989, s. XXX i n.

¹⁹³ E. Fantham (1989a, s. XXXV) powołuje się tutaj na artykuł Eckarda Schafera (*Erasmus und Horaz*, „Antike und Abendland”, Vol. 16, 1970, s. 54–67), do którego nie miałem, niestety, dostępu w czasie pisania niniejszej pracy.

¹⁹⁴ Por. E. Fantham, 1989a, s. XLII i n.

¹⁹⁵ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 208 do Williama Warhama z listopada 1507, CWE, t. 2, s. 133, OE, t. I, s. 439. Por. E. Rummel, 1989, s. XXIX.

W obręb pełnego kręgu tradycji wchodzi też hebrajscy pisarze Starego Testamentu, w których lubił Erazm dostrzegać odpowiedników greckich autorów. Syracha miał za mędrca nie mniej wśród Żydów mądrego niż Tales wśród Greków¹⁹⁶, a rolę Ezdrasza, jako rewizora tekstu hebrajskich hymnów mistycznych porównywał do roli Arystarcha w stosunku do homeryckiej poezji¹⁹⁷. Być może, z rozrzuconych tu i ówdzie u Erazma porównań udałoby się zrekonstruować spójną wizję kultury żydowskiej jako analogicznej do kultury greckiej, wizję, która włącza Stary Testament w obręb „ludzkiej rzeczywistości” humanistycznego pojęcia autorytetu i niweluje dzielący współczesnego czytelnika od niego dystans. Z drugiej strony, to pojmowanie judaizmu, jako żywego zjawiska, ze swoją historią i ludzkimi twórcami, z okresami świetności i degeneracji, umożliwiło Erazmowi dystansowanie się od niebędących dłużej pod wpływem Ducha Świętego epigonów żydowskiej tradycji, którzy przyłgnęli do martwej już, bo wypełnionej w Chrystusie, litery. Nie podzielał Erazm renesansowego entuzjazmu dla rozkwitającej, dzięki pracom Reuchlina, kabały¹⁹⁸, a o rabinicznych komentarzach do Pisma miał zdecydowanie niskie zdanie¹⁹⁹. Jak pisał w *Declarationes*,

tym bardziej czystym nazywam chrześcijaństwo, im bardziej oddalone jest od ono od pozorów judaizmu, który do tego stopnia unikany był przez starożytnych ortodoksyjnych Ojców, że w obrębie religijnych praktyk woleli oni przejąć wiele rzeczy od pogan, byle tylko mniej wydawali się „judaizować”²⁰⁰.

Autorzy średniowieczni do pełnego kręgu tradycji również wchodzi z pewnymi zastrzeżeniami. Zasada czystości źródeł kazała bowiem nisko szacować wiarygodność ich przekazu, zwłaszcza gdy odnosił się on do czasów starożytnych. Izydor z Sewilli, będący przez długie wieki jednym z najważniejszych źródeł wiedzy o antyku, traci swoją użyteczność, gdy na nowo odżywają autorzy starożytni²⁰¹. Erazm mógł również oceniać ludzi średniowiecza jako nie w pełni przygotowanych do korzystania z bogactw kulturowego dziedzictwa – brak odpowiedniego wykształcenia odbierał im zdolność właściwego rozumienia klasycznej myśli.

¹⁹⁶ Erazm z Rotterdamu, *Lingua*, CWE, t. 29, s. 363, LB, t. IV, kol. 721e.

¹⁹⁷ Erazm z Rotterdamu, *Commentarius in psalmum 2*, CWE, t. 63, s. 71, LB, t. V, kol. 197e.

¹⁹⁸ Patrz: przypis 48 do niniejszego rozdziału.

¹⁹⁹ Erazm z Rotterdamu, *Commentarius in psalmum 2*, CWE, t. 63, s. 80, LB, t. V, kol. 202c.

²⁰⁰ Erazm z Rotterdamu, *Declarationes...*, CWE, t. 82, s. 32, LB, t. IX, kol. 827d–e.

²⁰¹ Erazm z Rotterdamu, *Ep. 750 do Maartena Lipsa ze stycznia 1518 (?)*, CWE, t. 5, s. 262, OE, t. III, s. 187; *idem*, *Adagia*, I,V,56 (*Theta praefigurere*), CWE, t. 31, s. 433, LB, t. II, kol. 203f.

Dopiero odrodzenie starożytnej kultury, a nade wszystko odrodzenie starożytnego modelu kształcenia, otworzyło przed uczestnikami renesansowego ruchu podwoje pełnego kręgu tradycji. Stąd też bez wahania włącza Erazm w jej obręb współczesnych sobie humanistów, ludzi którzy, dzięki swemu obyciu z kanonem i wyrobionym zmysłem smaku, mogli już nie tylko dorównywać, ale i z powodzeniem konkurować z antycznymi mistrzami. Korespondencja Erazma aż roi się od licznych pochwał, jakich nie szczędził on swym literackim przyjaciółom – Guillaume Budégo uznawał Erazm za ozdobę nie tylko Francji, ale i całego wieku²⁰², głosząc przy tym, z ujmą być może dla Jacquesa Lefevre'a d'Étaples²⁰³, że Francja nie wydała jeszcze nikogo równego mu intelektem²⁰⁴. Z Anglików, a być może ze wszystkich w ogóle ludzi, nikt nie mógł równać się z Tomaszem Morusem, gdyż, jak pisał Erazm w liście do Richarda Whitforda²⁰⁵, natura prawdopodobnie nie stworzyła nigdy doskonalszego i bardziej uzdolnionego umysłu. Nim poznał Morusa, najwyżej z przedstawicieli angielskiego humanizmu cenił Johna Coleta²⁰⁶ – gdy się go słucha, ma się wrażenie, że przemawia sam Platon, pisał²⁰⁷. Z Anglików wysoko stawiał Erazm również Johna Fishera²⁰⁸, Thomasa Linacre'a²⁰⁹ i, z pewnymi zastrzeżeniami, Richarda Pace²¹⁰. Że poczesne miejsce w obrębie pełnej tradycji zajmowali myśliciele włoskiego Renesansu nie jest żadnym zaskoczeniem, choć, prócz

²⁰² Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 535 do François'a Deloynes'a z 21 lutego 1517, CWE, t. 4, s. 251, OE, t. II, s. 480.

²⁰³ Choć o samym Lefevrze d'Étaples Erazm również ma wysokie zdanie (por. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 326 z marca 1515, CWE, t. 3, s. 71, OE, t. II, s. 57; *idem*, *Ep.* 456 do Henry'ego Bullocka z 22 sierpnia 1516, CWE, t. 4, s. 47 i n., OE, t. II, s. 324; *idem*, *Ep.* 675 do Cuthberta Tunstalla z ok. 17 września 1517, CWE, t. 5, s. 135, OE, t. III, s. 97–98; *idem*, *Ep.* 766 do Henricusa Glareanusa z 18 stycznia 1518, CWE, t. 5, s. 283, OE, t. III, s. 204–205; *idem*, *Ep.* 855 do Paolo Bombace z 26 lipca 1518, CWE, t. 6, s. 63, OE, t. III, s. 357).

²⁰⁴ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 480 do Guillaume Budégo z 28 października 1516, CWE, t. 4, s. 111, OE, t. II, s. 370. Por. też *idem*, *Ep.* 531 do Guillaume Budégo z 15 lutego 1517, CWE, t. 4, s. 237 i n., OE, t. II, s. 470 i n.

²⁰⁵ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 191 z 1 maja 1506, CWE, t. 2, s. 113, OE, t. I, s. 422.

²⁰⁶ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 107 do Johna Coleta z października 1499, CWE, t. 1, s. 201, OE, t. I, s. 243. Por. też *idem*, *Ep.* 296 do Servatiusa Rogerusa z 8 lipca 1514, CWE, t. 2, s. 299, OE, t. I, s. 570.

²⁰⁷ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 118 do Roberta Fishera z 5 grudnia 1499, CWE, t. 1, s. 235, OE, t. I, s. 273.

²⁰⁸ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 937 do Johna Fishera z 2 kwietnia 1519, CWE, t. 6, s. 291, OE, t. III, s. 524.

²⁰⁹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 534 do Guillaume Budégo z 21 lutego 1517, CWE, t. 4, s. 250, OE, t. II, s. 479.

²¹⁰ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 776 do Tomasza Morusa z 22 lutego 1518, CWE, t. 5, s. 301, OE, t. III, s. 218; *idem*, *Ep.* 800 do Paolo Bombace z 14 marca 1518, CWE, t. 5, s. 349 i n., OE, t. III, s. 254.

peanów na cześć szerzej już przeze mnie omawianych Petrarki i Valli, pozwala sobie Erazm również na niewybredną krytykę Poggia Braccioliniego, nazywając go niedouczonego klerykiem, niewartym nawet czytania²¹¹. Z Niemców chwali Erazm Willibalda Pirckheimera²¹², Jana Reuchlina²¹³, Udalricusa Zasiusa²¹⁴, a nawet, znacznie starszego od nich, Sebastiana Branta²¹⁵. Później jednak chwałę ich wszystkich przyćmi w oczach Erazma blask genialnego Filipa Melanchtona. Z innych narodów chwali Erazm w *Ciceronianusie* węgierskiego Jakuba Piso i Polaka Andrzeja Krzyckiego²¹⁶. Poczet nowych autorów pełnej tradycji zamyka mieszkający we Francji, a później w Anglii, hiszpański Żyd – Ludwik Vives²¹⁷. Nietrudno zgadnąć, że to właśnie ci uczestnicy pełnego kręgu tradycji staną się trzonem humanistycznego projektu *respublica litteraria*. Pełny krąg tradycji jest kręgiem otwartym, w którym to, co dawne, może, dzięki wewnętrznej więzi, łączyć się w dialogu, z tym, co nowe. Nieograniczoność skarbcza, w którym dokonuje się stały przyrost, sprawia, że pobudzana u niektórych wewnętrznym pragnieniem natury pogoń za jego ogarnięciem, staje się pogonią nieskończoną. Jednakże, również tutaj, w środku tej urzekającej blichtrzem różnorodności kulturowego dziedzictwa, podobnie jak w wielu innych miejscach dzieła Erazma, pojawia się, niczym Wagnerowski *leitmotiv* śmierci, przypomnienie o ludzkiej skończoności:

Słowo „skarb” odnosi się nie tylko do złota, drogich kamieni i tego typu dóbr, ale także do wszystkiego, co człowiek wysoko ceni i po czym spodziewa się, że będzie źródłem szczęścia i pocieszenia w jego życiu. Pomyśl o wszystkich tych rzeczach, które niektórzy ludzie czynią i podejmują w celu ukończenia swego wykształcenia. Uczą się jednego języka po drugim, studiują jeden przedmiot po drugim, zawsze dodając coś do swego skarbcza. Śmierć, jednakże, często kładzie niespodziewany kres wszelkim ich wysiłkom. Wtedy wszystkie te bezsenne noce wieloletniej ciężkiej pracy są stracone raz i na zawsze²¹⁸.

²¹¹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 182 do Christophera Fishera z marca 1505, CWE, t. 2, s. 92, OE, t. I, s. 409.

²¹² Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 362 do Willibalda Pirckheimera z 16 października 1515, CWE, t. 3, s. 183, OE, t. II, s. 151.

²¹³ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 333 do Raffaele Riarrio z maja 1515, CWE, t. 3, s. 90 i n., OE, t. II, s. 72; *idem*, *Ep.* 335 do Leona X z 21 maja 1515, CWE, t. 3, s. 109, OE, t. II, s. 88; *idem*, *Declarationes...*, CWE, t. 82, s. 286, LB, t. IX 936f.

²¹⁴ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 313 do Udalricusa Zasiusa z 18 października 1514, CWE, t. 3, s. 47, OE, t. II, s. 36; *idem*, *Ep.* 408 do Bonifaciusa Amerbacha z ok. 12 maja 1516, CWE, t. 3, s. 286, OE, t. II, s. 237.

²¹⁵ Erazm z Rotterdamu, *Ad Sebastianum Brant* (1514), CWE, t. 85, s. 126.

²¹⁶ Erazm z Rotterdamu, *Ciceronianus*, polski przekład, s. 257–258.

²¹⁷ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 917 do Juana de la Parra z 13 lutego 1519, CWE, t. 6, s. 251 i n., OE, t. III, s. 492.

²¹⁸ Erazm z Rotterdamu, *Enarratio Psalmi* 38, CWE, t. 65, s. 93, LB, t. V, kol. 454a–b.

Owa obecność motywu śmierci w świecie literatury, jako ostrzeżenia przed nadmierną fascynacją uczonością samą dla siebie, nie była bynajmniej jakąś idiosynkratyczną inwencją Erazma, ale stanowiła, jak można mniemać, wyraz pewnego intelektualnego przesilenia i dojrzałości. Eugene Rice wskazuje, że to właśnie w 1514 roku po raz pierwszy na obrazie przedstawiającym św. Hieronima oddanego swym studiom umieszczono przypominającą o śmiertelności ludzką czaszkę²¹⁹. Mowa tutaj o rycine Albrechta Dürera, tego samego, który w 1526 roku w podobnej pozie uwiecznił samego Erazma. Zestawienie tutaj ich obu, Erazma i Hieronima, nie jest przypadkowe. Hieronim miał na myśl Erazma wpływ niemalże od samego początku. Bracia Wspólnego Życia, wśród których się przecież wychował, nazywani byli, z powodu swej uwagi dla Hieronima, *Hieronymiani*²²⁰. We wczesnych listach, ustanawiając wzorzec dla siebie, określił Erazm Hieronima, „jedynym uczonym w powszechnym kościele, który panował nad całą uczonością, zarówno świętą i świecką”²²¹. To Erazm jako pierwszy ustalił kanon autentycznych listów i traktatów Hieronima, to on napisał pierwszą jego biografię wolną od legendarnych wyolbrzymień²²². Hieronim był dla niego realną postacią, która swym życiem dowodziła, że możliwe jest osiągnięcie tego, do czego sam zmierzał:

Mówią o Romulusie – czytamy w komentarzu Erazma do adagium *Prace Herkulesa*²²³ – że nie tylko dokonywał wielkich czynów, ale nie mniej wspaniale umiał je pokazać. To samo można stosować do Hieronima. Zgromadził w swoim umyśle ogromne, boskie bogactwo czerpiąc ze wszystkich nauk i wszelkiego rodzaju literatury, lecz również nikt potęgi swej wiedzy nie ukazywał w sposób bardziej, że tak powiem, ambitny. Znamiona świętości ma jego chwała! Podawał wyjaśniał, przypominał wytrwale wszystko, co tylko kryje się w Starym i Nowym Testamencie, w dawnych opowieściach, legendach, w pismach greckich i hebrajskich.

Naśladowanie Hieronima w jego uczoności było u Erazma do tego stopnia nasilone, że jak zauważa Rice, napisane przez niego *Vita Hieronymi* w wielu miejscach okazuje się być rodzajem Erazmowego autoportretu²²⁴. Gdy zatem we wcześniejszym, bo pochodzącym jeszcze z 1516 roku liście do Williama

²¹⁹ E. F. Rice, jr., 1988, s. 111.

²²⁰ *Ibidem*, s. 116.

²²¹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 141, cyt. za: E. F. Rice, jr., 1988, s. 117.

²²² E. F. Rice, jr., 1988, s. 124.

²²³ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, III,1,1 (*Herculei Labores*), polski przekład, s. 202–203, LB, t. II, kol. 716e (cyt. w przekładzie M. Cytowskiej). Por. *idem*, *Ep.* 844 do Johanna Maiera von Eck z 15 maja 1518, CWE, t. 6, s. 34, OE, t. III, s. 336–337.

²²⁴ E. F. Rice, jr., 1988, s. 132. O naśladowaniu Hieronima przez Erazma, patrz również: A. K. Jenkins, P. Preston, 2007, s. 28.

Warhama²²⁵, znajdujemy porównanie Hieronima do „pszczoły, która zlatuje z kwiatka na kwiatek”, zbierając wszystko co najlepsze, by wydać zebrany miód w swych dziełach, słusznie możemy wnioskować, że w równym stopniu przedstawia ono pracę samego Erazma w różnorodnym i obfitym ogrodzie tradycji. Metafora „pszczoły”, którą zaczerpnął najprawdopodobniej od Plutarcha²²⁶, należała zresztą do jednej z ulubionych przez Erazma i przewijała się w jego dziełach wielokrotnie²²⁷.

Pszczoła nie zbiera wszystkiego bez wyboru z każdego źródła, lecz kleik pszczeli z jednego miejsca, wosk z innego, z innego propolis, z innego chlebek pszczeli czy miód. W ten sam sposób nie powinno się spodziewać, że znajdzie się wszystko u jednego autora, lecz z każdego trzeba wybierać najużyteczniejsze z posiadanych przez niego rzeczy. Od poetów i mówców weźmie się świetność języka, od logików umiejętności w dowodzeniu, od filozofów wiedzę o naturze, od teologów zasady [dobrego] życia²²⁸.

Swobodny lot pszczoły uosabia grację intelektualnej dojrzałości uczonego, kogoś, kto świadomie korzysta z pełnego kręgu ogrodu tradycji. Jednocześnie jednak lot ten zdaje się naznaczony jakąś nietrwałością. Na biurku Dürerowskiego Hieronima, w oddalonym od niego prawym rogu, stoi krucyfiks. Czaszka jest emblematem przemijania, krzyż zaś upamiętnia zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią:

Gdy spoglądamy na rycinę, widzimy czaszkę frontalnie i wydaje się nie mieć ona żadnych znaczących związków z krucyfiksem. Lecz jeśli wyobrazimy sobie Hieronima podnoszącego swe oczy znad listu, uświadomimy sobie, że widziałby czaszkę z profilu, bezpośrednio na linii z krucyfiksem – wizualny komentarz dramatu wybawienia²²⁹.

²²⁵ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 396 do Williama Warhama z 1 kwietnia 1516, CWE, t. 3, s. 261, OE, t. II, s. 216–217.

²²⁶ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, I,X,99 (*Polypi caput*), CWE, t. 32, s. 280–281, LB, t. II, kol. 396e–397a; *idem*, *Parabola*, CWE, t. 23, s. 183, LB, t. I, kol. 581b. Por. Plutarch, *Jak młodzież powinna słuchać poetów*, s. 54. A. Fulińska (2000, s. 40, przyp. 34) wskazuje, że za źródło metafory pszczoły uważa się Lukrecjusza *De natura rerum*, III, 10–13. Jest to oczywiście fałszywa informacja, skoro z metaforą tą spotykamy się już u tak wczesnego autora, jak Izokrates w jego *Mowie do Demonika*, s. 35.

²²⁷ Np. Erazm z Rotterdamu, *De senectutis incommodis carmen*, CWE, t. 85, s. 18; *idem*, *Ciceronianus*, s. 193, 232; *idem*, *Ep.* 1661 do Johna Claymonda z 30 stycznia 1526, CWE, t. 12, s. 16–17. Por. również H. Vredeweld, CWE, t. 85, s. XXVII. O metaforze pszczoły pisał też J. Domański, 1997a, *passim*.

²²⁸ Erazm z Rotterdamu, *Parabola*, CWE, t. 23, s. 260, LB, t. I, kol. 615e–f.

²²⁹ E. F. Rice, jr., 1988, s. 112.

Na pulpicie Erazma z ryciny Dürera nie ma krucyfiksu, nigdzie też w tle nie widać ludzkiej czaszki. Z ogrodu literatury, który przemierzał Erazm lotem pszczoły, zostało tylko naręcze kwiatów chylących się w wazonie. Kwiat, jak wyjaśniają komentatorzy, symbolizuje kruchość i krótkość²³⁰. „Dni człowieka są jak trawa, kwitnie jak kwiat na polu” (Ps 103,15). Skrywa się śmierć i w ogrodzie. *Ut in arcadia ego*.

4. Forma tradycji

Pojęcie tradycji już wielokrotnie pojawiało się na kartach niniejszej pracy. Na samym początku wyprowadzona została etymologia tego pojęcia i jego bardziej techniczne znaczenie jako – wywodzący się z dziedziny prawa – „przekaz”, czy też późniejsze – „nauczanie”²³¹. W literaturze początków XVI wieku łaciński wyraz *tradere* i pochodny od niego derywat *traditio* nadal podtrzymywały swój pierwotny sens, znajdując precyzyjne miejsce zarówno na gruncie teorii prawa, jak i funkcjonując jako synonim „nauczania” w obrębie edukacyjnej literatury²³². Dla nas jednak bardziej istotne będzie trzecie rozumienie tego pojęcia, które pojawiało się już w dziełach piszącego w pierwszej połowie III wieku Cypriana²³³ i występowało nadal, również za sprawą Erazmowych wydań jego dzieł, w wieku XVI: rozumienie „tradycji” jako nieprzerwanego nauczania, czy intelektualnego przekazu. W interesującej nas epoce do tych trzech powyższych dochodzi jeszcze, niemal nieobecne w wiekach średnich²³⁴, coraz silniejsze pojmowanie tradycji (nawet jeśli nie określane samym terminem *traditio*) jako, z jednej strony, swego rodzaju „rozszerzenia pamięci” i magazynowania doświadczenia w aspekcie

²³⁰ „Flores, ut rosae, lilia, viloe, & alij id genus in sepulchris additi uel legati, signifi. memoriam humanae fragilitatis, aut uitae boni fugientis”, A. Ricciardus, *Commentaria symbolica*, s. Z36 v.; „Flos enim fragilitatis Symbolum est”, H. Chalvet, *Theologus ecclesiastes*, t. I: *De Deo uno*, s. 662; „Planta, rosa, flos fragilitatis et brevitatis imagines habentur...”, C. Henop, *De ratione quae inter naturam organicam et anorganicam intercedat*, s. 17.

²³¹ Por. s. 50 niniejszej pracy. Patrz także: K. Eden, 2001, s. 11.

²³² Np. tytuł wydanego w 1505 roku dzieła Jodocusa Badiusa – *De recte scribendi ratione compendiosa traditio*.

²³³ Y. Congar, 1967 wskazuje, że jakkolwiek termin *traditio* u wcześniejszych Ojców Apostolskich pojawiał się bardzo rzadko, to jednak nie była im obca stojąca za nim idea.

²³⁴ „The Middle Ages were much in the habit of referring to *auctoritates*, and even compiled patristic dossiers for or against a particular thesis, as in the fourth and fifth centuries, but they had little idea of the argument from tradition in the modern sense of the word. How could they They lacked a critical interest in history as such”, Y. Congar, 1967, s. 89.

ponadjednostkowym²³⁵, z drugiej zaś jako warunku przynależności do pewnej duchowej wspólnoty²³⁶. Szesnastowieczne spory o rozumienie i kształt tradycji dotyczyły tak naprawdę tego, co jest prawdziwym duchowym dziedzictwem, kto może być uznany za prawowitego spadkobiercę duchowego dziedzictwa i kto, umiejętnie z tego dziedzictwa korzystając, bardziej zbliża się do pełnej realizacji człowieczeństwa. Takie, szerokie, pojmowanie tradycji, pojmowanie, które nie różni się chyba zbyt od pojęcia współczesnego, stoi za rozważaniami podejmowanymi w dalszych częściach pracy.

Erazm w *Explanatio symbolum apostolorum*²³⁷, gdzie wskazywał na właściwą postawę wobec nauczycieli, określił także swój pełen wdzięczności stosunek do tradycji:

Pobożność, ściśle mówiąc, jest afektem wobec Boga, rodziców i naszej ojczyzny, która jest wspólnym ojcem wielu, podobnie jak Bóg jest ojcem wszystkich. Zaność dzięki tym, od których otrzymaliśmy lub odzyskaliśmy życie, przynależy do pobożności. Zaność dzięki tym, którzy się nam dobrze przysłużyli – do wdzięczności. Szczególną wdzięczność żywimy wobec nauczycieli, ponieważ, tak jak przez naszych rodziców otrzymaliśmy życie, tak dobre życie zostało nam dane przez naszych nauczycieli. Kiedy fizyczne życie otrzymujemy od pierwszych, drugim zawdzięczamy życie duchowe i intelektualne – gdyż czym innym się rodzimy, jak nierozumnymi zwierzętami? Przez pouczenie stajemy się ludźmi.

To podobieństwo między rodzicami a nauczycielami, oparte na ich roli w przekazywaniu życia, ma oparcie w decyzji Boga, który nie tylko zechciał, by natura, w swej płodności i różnorodności, kontynuowała niejako boskie dzieło stworzenia, ale także zdecydował „obdarzyć swymi darami ludzi poprzez ludzi”. Uczynił tak, jak wyjaśnia Erazm niżej, dla dwóch podstawowych powodów: po pierwsze, by pozbawić wyniosłych powodów do pychy i po drugie, by dzięki wzajemnym aktom służby, szerzyła się i wzrastała między chrześcijanami miłość²³⁸. Istniał jeszcze trzeci, ukryty powód, którego Erazm w swym katechizmie nie wymienia. Powodem tym była szczególna zaleta różnorodności, tej różnorodności, która – jak pisał w *Metodzie teologii* – nie tylko „harmonii

²³⁵ Por. J. Domański, 2002, s. 122, który cytując Vergeria i Guarina, wskazuje jednocześnie, że jakkolwiek idea ta miała pewne precedensy, to jednak dopiero oni wyrazili ją tak precyzyjnie.

²³⁶ W tym sensie omawia znaczenie „tradycji” w obrębie religii D. Hervieu-Léger (2007, s. 118), wskazując, że pełni ona przede wszystkim rolę naocznego dowodu przynależności do duchowej wspólnoty, łączącej przeszłych i teraźniejszych wyznawców danej religii.

²³⁷ Erazm z Rotterdamu, *Explanatio symbolum apostolorum*, CWE, t. 70, s. 376, LB, t. V, kol. 1191f–1192a.

²³⁸ *Ibidem*, CWE, t. 70, s. 237, LB, t. V, kol. 1134a–b.

Chrystusa nie mąci bynajmniej”, ale „tak jak z rozmaitych tonów stosownie połączonych powstaje miły śpiew chóralny, tak i różnaitość Chrystusowa tym pełniejszym rozbrzmiewa chórem”²³⁹. Płodna i bogata natura Chrystusa jako Słowa uzasadnia, jak komentuje to miejsce M. J. Barnett²⁴⁰, nasze różne podejścia, językowe drogi do boskiego znaczenia. Erazmowa pochwała różnorodności, od której zaczęliśmy rozważania nad treścią tradycji, okazuje się być zatem nie tylko przejawem zachwytu nad naturą samą w sobie, ale wręcz rodzajem hymnu opiewającego bogactwo boskości. I gdy różnorodność ta objawia się na polu nauki i literatury, nie na co innego wskazuje, jak właśnie na swój naczelnny przedmiot – Chrystusa: „Przecież nauka, filozofia, wymowa służą po to, żebyśmy poznali Chrystusa i wielbili jego chwałę! To jest wyłączny i jedyny cel nauki i wymowy!”²⁴¹

Przyjście Chrystusa było nie tylko, jak już wspomniane zostało w rozdziale szóstym, centralnym punktem dziejów, ale także przełomowym zdarzeniem wydoskonalenia natury²⁴². I podobnie, jak dzieło odrodzenia natury dokonało się w nowym człowieku, tak w świecie duchowości odrodzenie to przyjęło postać naprawiającej błędy wszystkich pozostałych, niebiańskiej filozofii Chrystusa. W zaskakująco współcześnie brzmiącym fragmencie *Declarationes*, Erazm podkreśla, że „Chrystus nie przyszedł na świat po to, by troskać się uregulowaniem rynku, lecz by wpoić swym naśladowcom niebiańską filozofię”²⁴³.

Tam, gdzie czytamy o naśladowcach, tam czytamy również o tradycji. Przyjście Chrystusa okazuje się zatem również centralnym punktem samej tradycji – w Nim bowiem zarówno streszcza się cała wcześniejsza tradycja i ku Niemu kieruje, jak i od Niego bierze źródło nowa, wydoskonalona tradycja, będąca ukoronowaniem całej tradycji wcześniejszej. To „skrycie” i „ujawnienie” Chrystusa, między którymi granicą był czas jego nauczania, najlepiej wyraził Erazm w kluczowej dla swego myślenia figurze Sylena. Sylenami nazywa Erazm

²³⁹ „Neque vero confundit hanc harmoniam Christi varietas: imo sicut e diversis vocibus apte compositis, concentus suavissimus redditur, ita Christi varietas pleniorem efficit concentum”, Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 251, LB, t. V, kol. 92d–e (cyt. w przekładzie J. Domańskiego).

²⁴⁰ M. J. Barnett, 1996, s. 547.

²⁴¹ Erazm z Rotterdamu, *Ciceronianus*, polski przekład, s. 267.

²⁴² „Czymże zaś innym jest filozofia Chrystusowa, nazwana przez niego samego odrodzeniem, jak nie naprawą natury, która była stworzona dobrą?” („Quid autem aliud est Christi Philosophia, quam ipse renascentiam vocat, quam instauratio bene conditae naturae?”), Erazm z Rotterdamu, *Parakleza*, polski przekład, s. 146, LB, t. V, kol. 141f (cyt. w przekładzie J. Domańskiego). Słowa te przywodzą na myśl wielki projekt Franciszka Bacona. Por. *idem*, *List o filozofii ewangelicznej*, s. 507, LB, t. VI, s. 5r.

²⁴³ Erazm z Rotterdamu, *Declarationes...*, CWE, t. 82, s. 60, LB, t. IX, kol. 840c.

proroków z tradycji hebrajskiej²⁴⁴, widząc zaś tak wielką zgodność postawy Sokratesa z nauczaniem Chrystusa, nie może powstrzymać się w *Zbożnej biesiadzie*, jakby ujawniając skryty w środku posażek, przed okrzykiem: „Święty Sokratesie, módl się za nami!”²⁴⁵ Uobecniający się w świecie Chrystus to dla Erazma nie tylko Ten, kto dokonuje eschatologicznego czynu zmycia naszego grzechu, ale również duchowy Mistrz wskazujący „drogę, przez którą można zdobyć wieczystą chwałę” i dający wsparcie słabym²⁴⁶. Drogą wiodącą do tego co nieprzemijalne i prawdziwie wartościowe okazuje się być również przedchrześcijańska tradycja, w swej najbardziej istotnej części, określanej przez Erazma mianem *bonae litterae*²⁴⁷. Ulotność życia i nieuchronność śmierci, wskazaniem na które zakończyłem poprzednią część rozdziału, każą również na polu literatury kierować się zawsze najwyższą użytecznością i w jej niepoddających się niszczącemu czasowi siłach odnajdywać te pierwiastki, które kierują naturę ludzką ku jej najwyższemu *scopus* – Chrystusowi.

Dwie te podstawowe właściwości – obecność Chrystusa jako tego, kto wskazuje drogę do doskonałości i zanurzenie tradycji w czasie – warunkują kształt tradycji w jej istotowych wyznacznikach. Pełnego zaś obrazu sposobu jej istnienia dopełniają podmioty, dzięki którym tradycja ta trwa w świecie – ich język, rozumienie i interpretacja. Specyfika Erazmowego pojęcia tradycji, w porównaniu np. z pojęciem tradycji typowym dla filozofii wieczystej, polegała w dużej mierze na tym, że z jednej strony doceniło ona wagę samego procesu dziejowego, dostrzegając zarówno skończoność ludzkiego życia, jak i trwanie tradycji na przekór niszczącemu czasowi, z drugiej zaś z większą pokorą odniosło się do rozumowych zdolności człowieka, ujawniając – niemal w Gorgiaszowym duchu – ich słabość, wycinkowość oraz problemy w porozumiewaniu się. U filozofów, w rodzaju Marsilia Ficina, czas zdaje się mieć raczej znikomy wpływ na kształt, jaki przyjmuje samo *traditum* – zawartość tradycji jest nieustannie regulowana przez bezpośrednie odniesienie do transcendentnego wzorca, a sam międzyludzki przekaz dotyczy bardziej dróg wznoszenia się do owego wzorca niż jego charakterystyki²⁴⁸. U Erazma konieczność nie tylko zachowywania, ale również pomnażania bogactwa dziedzictwa, w połączeniu z nieustannie zmieniającymi się językami, znaczeniami i trudnościami zamknięcia żywej, aktywizującej mowy, w zamarłej literze, sprawiają, że tradycja sama w sobie staje się problematyczna.

²⁴⁴ Por. Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, III,III,1 (*Sileni Alcibiadis*), polski przekład, s. 210, LB, t. II, kol. 772a.

²⁴⁵ Erazm z Rotterdamu, *Zbożna biesiada*, polski przekład, LB, t. I, kol. 683e, s. 98.

²⁴⁶ Erazm z Rotterdamu, *Explanatio symbolum apostolorum*, CWE, t. 70, s. 303, LB, t. V, kol. 1160d.

²⁴⁷ Por. rozdział IX.3 niniejszej pracy.

²⁴⁸ Por. D. Nowakowski, 2013, *passim*.

O Chrystusie, jako naczelnym przedmiocie i streszczeniu historii, powiedzieliśmy nieco więcej w rozdziale szóstym, gdzie omówiliśmy kenozę jako centralny punkt dziejów i wskazaliśmy na życie Chrystusa jako na pierwowzór doskonałej realizacji egzystencji. W krótkich uwagach danych powyżej, odnieśliśmy wcześniejsze rozważania do pola tradycji, ujawniając jej zasadniczą chrystocentryczność. Pozostaje obecnie omówić jeszcze istnienie tradycji w czasie, jej kształt wynikający z natury funkcjonujących w jej obrębie podmiotów i rysujące się w jej obrębie wewnętrzne napięcia.

Dobrym punktem wyjścia dla dalszych rozważań jest fragment znakomitego opracowania Istvana Bejczy, w którym w kilku zdaniach zarysowuje on Erazmowy poglądy na istnienie chrześcijaństwa w czasie:

Wiara bowiem nie została objawiona w czasach apostołskich cała od razu, ale stopniowo i roztropnie. Krok za krokiem ludzkość, pod przewodnictwem Chrystusa, uczona była odrywać się od ciała i podporządkowywać się duchowi. Proces ten wciąż czeka na dopełnienie. Nie oznacza to jednocześnie jednak tego, że Chrystus pozostawił Objawienie niedokończonym, lecz że pewne jego aspekty nie zostały w pełni pojęte aż do czasów poapostolskich. W rzeczywistości każde stulecie od pierwszego otrzymywało dary od Ducha, które przyczyniały się do zbawienia. Tak więc kontynuacja historii nie jest konieczna dla dopełnienia nauczania Chrystusa dla ludzkości, ale dla jego zrozumienia, rozlewu i nade wszystko, zastosowania w życiu²⁴⁹.

Istnienie doktryny chrześcijańskiej, jakkolwiek jej zawartość jako objawienia ma charakter nadnaturalny, jest jednak procesem dokonującym się w czasie. Erazm, bardziej niż filozofowie średniowieczni, dostrzegał czynnik ludzki nie tylko w obrębie procesów dokonujących się w świeckiej historii, ale również w dziejach samego chrześcijaństwa. Wcielenie Chrystusa, inaczej niż manifestacja boskości na górze Synaj, dokonało się pod postacią historycznej ciągłości i jako takie poddane było działaniu czasu. Doktryna, którą głosił, nie przyjęła u samego zarania formy skończonego kodeksu praw, lecz była żywym nauczaniem. Erazm do tego stopnia optował za naturalnością tworzenia się podwalin filozofii Chrystusa, iż głosił, że jakkolwiek Ewangelie i inne księgi Pisma powstawały z natchnienia Ducha Świętego, to jednak, z uwagi na to, że zapisywali je zwykli ludzie, mogą one zawierać niewielkie omyłki w cytowaniach, a także niezręczności gramatyczne. Wyraźnie widać, że stonkowo duża wiedza, jaką zgromadził Erazm o okresie wczesnego chrześcijaństwa, kazała patrzeć mu na nauczanie oralne i Pismo Święte w sposób bardziej zniuansowany. W liście z 1519 roku²⁵⁰, jako granicę końca epoki cudów, czy też – jak

²⁴⁹ I. Bejczy, 2001, s. 21.

²⁵⁰ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 916 do Erarda de la Marck z 5 lutego 1519, CWE, t. 6, s. 239, OE, t. III, s. 482.

stwierdził w *Metodzie teologii* – „trzeciego czasu”²⁵¹, określa moment, w którym „dar języków, interpretacji, prorokowania i inne dary” zostały zastąpione przez „kościelną muzykę, czytanie Pisma i głoszenie kazań”. Owo zanikanie intensywnego oddziaływania Boga w dziejach kazało chrześcijanom, jak pisze Erazm²⁵², „polegać raczej na ludzkich zasobach niż na pomocy z nieba”. Oprócz Pisma Świętego, z tego najistotniejszego momentu dziejów ostała się dla późniejszych czasów również tradycja oralna. Erazm w *Declarations* jednoznacznie stwierdza, że to, co zostało „oralnie przekazane przez apostołów” posiada taki sam autorytet, jak to, co „wyrażone jest w Piśmie Świętym”. Bardziej złożoną jest jednak kwestia rozróżnienia pierwotnej nauki i późniejszych ustaleń. Erazm zaleca umiarkowanie w stosowanej krytyce i wskazuje na Augustyna, który, nie wiedząc przez kogo został wprowadzony zwyczaj chrztu noworodków, za prawdopodobne uważał, że praktyka ta pochodzi od apostołów²⁵³. Swego rodzaju odważnym kompromisem jest uwaga, jaką daje Erazm w *Metodzie teologii*, gdzie stwierdza, że nie powinno stanowić dla nas różnicy, czy coś zostało ustanowione przez Chrystusa czy przez natchniony Jego duchem Kościół²⁵⁴. Wszystkie te uwagi o istnieniu oralnego przekazu, o ustanawianiu pewnych rzeczy przez natchniony Kościół i o poleganiu na ludzkich zasobach w obrębie tradycji chrześcijańskiej, wskazują na podstawową właściwość Erazmowego pojmowania tej tradycji. Tradycja nie znosi „skoków” i „cięć”, lecz raczej charakteryzuje się naturalną płynnością właściwą normalnemu działaniu pamięci i rozwojowi cnót. Po chwilowym „zaburzeniu” zwyczajnego funkcjonowania tradycji przez *kenozę* w czasie trzecim, udoskonalona tradycja powraca do poprzedniej formy płynnego rozkrzewiania się i wzbogacania – formy typowej dla tradycji humanistycznej. Stąd właśnie biorą się krytyczne uwagi Erazma w stosunku do dogmatyzacji i regulowania tradycji, że odbierają one jej naturalną żywość i petryfikują w bezsilnej, zamarłej postaci. Jak czytamy w wielu miejscach u Erazma, dogmatyzacja chrześcijaństwa była pierwszym krokiem do jego upadku, a wprowadzenie ścisłej reguły u mnichów – znamię ich upadku i zepsucia²⁵⁵. Typowe dla nowoczesności legalistyczne myślenie o ludzkim świecie było Erazmowi całkowicie obce. Wszelka żywa tradycja – a taką jest przecież dla Erazma tradycja chrześcijańska – dzięki swoim uczestnikom nieustannie rozwija się i krzewi – jest otwarta.

Chociaż Chrystus – pisze Bejczy – włączył to najwyższe dobro – ewangelię – do swej własnej ery, Erazm nie uważał tej ery za epokę uniwersalnej szczęśliwości. Ogólnym wrażeniem w jego pismach jest, że Chrystus raczej niż tworząc czy przywracając

²⁵¹ Patrz: s. 189 niniejszej pracy.

²⁵² Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 916 do Erarda de la Marck z 5 lutego 1519, CWE, t. 6, s. 239, OE, t. III, s. 482.

²⁵³ Erazm z Rotterdamu, *Declarations...*, CWE, t. 82, s. 86–87, LB, t. IX, kol. 851d–e.

²⁵⁴ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 237, LB, t. V, kol. 90d.

²⁵⁵ I. Bejczy, 2001, s. 28, 55.

złoty wiek, dał swym naśladowcom możliwość budowania złotego wieku samemu poprzez akumulację intelektualnych i duchowych darów, które stopniowo ujawnia przed ludzkością²⁵⁶.

Określiwszy właściwości tradycji wedle Erazma w jej aspekcie historycznym, warto przyrzeć się bliżej jej strukturze ontologicznej. Wydaje się, że w obrębie dowolnej tradycji można wyróżnić dwie podstawowe klasy bytów: 1) byty pierwotne – to jest takie elementy tradycji, które są pierwsze i niewywodliwe z jakichkolwiek innych elementów, i 2) byty pochodne – to jest elementy mające swe źródła w innych elementach tradycji. Rozróżnienie to, rzecz jasna, nie musi pokrywać się (i zazwyczaj nie pokrywa się) z porządkiem poznania i często bywa tak, że elementy pierwotne są niepoznawalne w stanie czystym.

U Erazma, wśród bytów pierwotnych tradycji, możemy umieścić „inspirację” (*inspiratio, afflatus*) i „inwencję” (*inventio*) oraz „świadekstwo” (*testimonium*). W obrębie inspiracji (*afflatus*) sam Erazm wyróżnia w *Responsio ad Collationes* (1529) dwa jej rodzaje: inspirację, która przynależy jedynie do „oryginalnych autorów” – przykładem inspiracja przez którą zostało napisane Pismo Święte i inspirację daną również tłumaczom oraz interpretatorom²⁵⁷. Mówiąc o „inspiracji”, ma Erazm na myśli oczywiście boskie natchnienie Duchem Świętym – dlatego też, gdy wskazuje w jaki sposób można inspirację otrzymać, mówi nie tylko o konieczności milczenia, ale również o konieczności zanoszenia dzięków Duchowi Świętemu²⁵⁸. W obecnej epoce czasu piętego, jedyną możliwą formą inspiracji jest, jak można wnioskować, tylko drugi jej rodzaj.

Z pojęciem inwencji, mającym swe źródła w teorii retoryki²⁵⁹, spotykamy się u Erazma wielokrotnie – najczęściej w odniesieniu do wynajdywania argumentów i paraboli, choć – rzecz jasna – musiał on już same gatunki i rodzaje literackie uważać za wynik inwencji. Przynajmniej raz używa Erazm również słowa *inventum* w odniesieniu do tego, co współcześnie określamy mianem „wynalazku”²⁶⁰.

²⁵⁶ *Ibidem*, s. 24.

²⁵⁷ Erazm z Rotterdamu, *Responsio ad Collationes*, CWE, t. 73, s. 144, LB, t. IX, kol. 967e–968a.

²⁵⁸ Erazm z Rotterdamu, *Enarratio Psalmi 38*, CWE, t. 65, s. 123, LB, t. V, kol. 468d–e.

²⁵⁹ Na temat inwencji retorycznej, poza samym wczesnym dziełem Cycerona o tym tytule, patrz: Ciceron, *O mówcy*, s. 323, 347.

²⁶⁰ „Etenim si de laude reperti tormenti quod nouo vocabulo bombardam vocant non pauci certant, quanto iustius laudibus vehendi sunt quorum industria pulcherrimum hoc eruditionis ac verae felicitatis instrumentum contigit! Atque vtinam vt inuentum est eximium, ita non nisi libris ac disciplinis egregiis excudendis dedicetur!”, Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 919, przedmowa do nowej edycji Liwiusza, OE, t. III, s. 494, CWE, t. 6, s. 255 [podkr. – przyp. D. N.].

Bezpośrednio z inwencją związane było „wyobrażenie” (*imaginatio*) jako produkt wyobraźni²⁶¹. Warto jednak pamiętać, że „kreatywność wyobraźni w teorii literackiej renesansu ogranicza się do tworzenia nowych jakości z istniejących elementów”²⁶² i jako taka niewiele ma wspólnego z romantycznym pojęciem oryginalności i geniuszu²⁶³. Przez „świadczenia” z kolei rozumiem tutaj wszystko to, co podpadało w języku greckim i później w łacińskim pod pojęcie *historia*.

Do bytów pierwotnych tradycji włączyć musimy wreszcie ujawniające się we wszystkich jej elementach swego rodzaju „nacechowania” wynikające bądź to z uniwersalnych właściwości człowieka, bądź też z indywidualności ludzkich natur. Jakkolwiek Erazm nie analizuje bliżej tego, w jaki sposób formuje się ludzkie poznanie, przynajmniej jedna podstawowa epistemologiczna cecha człowieka w znaczący sposób rzutuje na całą jego koncepcję tradycji: wielokrotnie przez Erazma podkreślana omyślność i niedoskonałość każdego z ludzi²⁶⁴. Nie tylko sprzeciwiał się Erazm przekonaniu niektórych scholastyków o nieomyślności Arystotelesa²⁶⁵ czy cyceronianistów o nieomyślności Cyserona²⁶⁶, ale również – wzbudzając silne opory – wskazywał na pomyłki, jakie zdarzały się ewangelistom w ich cytowaniach²⁶⁷. Poza tym uniwersalnym i, by tak rzec, gatunkowym nacechowaniem wszystkiego, co jest dziełem człowieka, mamy jeszcze nacechowanie elementów tradycji naturami indywidualnymi ludźmi. W poprzednim rozdziale zwrócono uwagę na istotny związek między literackim stylem i charakterem człowieka, związek, który sprawia, że najbardziej swoiste elementy stylu są w zasadzie

²⁶¹ O związku inwencji z wyobraźnią i wyobrażeniem w literaturze XVI wieku, patrz: R. G. Sumillera, 2014, *passim*. W adagium *Nihil ad Parmenonis suem* (I,I,10; CWE, t. 31, s. 60, LB, t. II, kol. 30d) pisze Erazm o tym, że wyobraźnia ma tak wielką siłę, że potrafi zwieść nawet najbardziej wykształconych ludzi („Tantum enim valet haec imaginatio, ut eruditissimis etiam viris in iudicando imponat”).

²⁶² A. Fulińska, 2000, s. 237. Choć sama wyobraźnia nie może być „kreatywna” w chrześcijańskim sensie słowa *creatio*, wnosi ona jednak *novum* w obręb samej tradycji – w postaci różnego rodzaju *fabulae*.

²⁶³ Por. *ibidem*, s. 7 i n.

²⁶⁴ Por. Erazm z Rotterdamu, *Declarationes...*, CWE, t. 82, s. 210, LB, t. IX, kol. 903f; *idem*, *Enarratio Psalmi 38*, CWE, t. 65, s. 51–53, LB, t. V, kol. 435b i n.; *idem*, *Explanatio symbolum apostolorum*, CWE, t. 70, s. 331–332, LB, t. V, kol. 1172e–1173a; *idem*, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 177, LB, t. V, kol. 78d; *idem*, *Responsio ad Colationes*, CWE, t. 73, s. 144, 150, LB, t. IX, kol. 968a–c; *idem*, *Ep.* 1334 z 5 stycznia 1523 do Jeana de Carondeleta, CWE, t. 9, s. 248, OE, t. V, s. 174–175; D. Baker-Smith, 2010, s. XX. Przekonanie to jest istotną cechą humanizmu i ma swe źródła zwłaszcza u autorów eklektycznych – Kwintyliana (*Kształcenie mówcy. Księgi VIII,6–XII*, s. 158–159).

²⁶⁵ Por. s. 133 niniejszej pracy.

²⁶⁶ Erazm z Rotterdamu, *Ciceronianus*, polski przekład, s. 179.

²⁶⁷ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 844 z 15 maja 1518 r. do Johanna Maiera von Ecka, CWE, t. 6, s. 28, OE, t. III, s. 331. Por. A. K. Jenkins, P. Preston, 2007, s. 63–64.

niepowtarzalne. Agnieszka Fulińska właściwości te, jako że nie mogą stać się one przedmiotem udanego naśladowania, nazywa „inimitabiliami”²⁶⁸. To właśnie one są w decydującej mierze odpowiedzialne za wewnętrzną różnorodność tradycji.

Gromadząc wszystkie te byty pierwotne tradycji, otrzymujemy zbiór ludzkich doświadczeń, wyobrażeń i inwencji zmieszany z pierwiastkami wynikającymi z boskiej inspiracji, nacechowany nie tylko stałą możliwością błędu, ale także różnorodnością stylów, mającą źródła w indywidualnych charakterach. W obrębie tego zbioru na plan pierwszy, zdaniem Erazma, wybija się niezwykłość Ewangelii, której nauka w najwyższy i niespotykany nigdzie indziej sposób, uprawomocniona została przez „zgodność tylu prorocत्व”, do których „dołączyło się jeszcze świadectwo Jana” i ostatecznie potwierdzona została przez śmierć Chrystusa i Jego wyznawców²⁶⁹. Nauka ta, w swej najbardziej pierwotnej formie ograniczająca się do *Credo* i nazywana przez Erazma wskazującą drogę „Kynosurą”, jest najwyższą miarą i wzorcem całej tradycji i tylko to może być w tradycji uważane za prawdziwe, co spełnia warunek niesprzeczności z nauczaniem Chrystusa²⁷⁰. Przekonanie Erazma o stałej opiece Bożej Opatrzności każe mu wierzyć również, że czuwa Ona nad tym, by podstawowe przesłanie chrześcijaństwa – a więc to, co niezbędne do zbawienia – wolne było od wszelkich zanieczyszczeń²⁷¹. Stąd, w tym wyróżnionym obszarze tradycji nie może być najmniejszego błędu: „Ludzie mogą pobrać, Chrystus mylić się nie może”²⁷².

Wydaje się, że w jakimś sensie podobnym elementem tradycji, złożonym z samych w zasadzie bytów pierwotnych, są apoftegmaty i adagia. I chociaż, zwłaszcza w odniesieniu do tych pierwszych, zaleca Erazm w poprzedzającym ich zbiór dedykacyjnym liście, by zawsze mieć na uwadze, że wypowiadali je bądź co bądź poganie, to jednak nie powstrzymuje go to, w przedmowie do *Adagiów*, od przyznania im obu niemal boskiego statusu. Ich wartość i „quasi–nieomyślność” potwierdzona została przez opinię wszystkich zachowujących je ludzi, którzy dostrzegli w nich nieprzemijającą użyteczność²⁷³. Stąd też, co słusznie uważa Juliusz Domański²⁷⁴, zdaniem Erazma właśnie z apoftegmatorów i adagiów najskuteczniej można się uczyć filozofii, której treścią są przecież zwłaszcza te krótkie powiedzenia²⁷⁵. Owe adagia – jak pisze Kathy Eden – „tworzą skarbiec

²⁶⁸ A. Fulińska, 2000, s. 152.

²⁶⁹ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 278, 281, LB, t. V, kol. 97e, 98b–c.

²⁷⁰ *Ibidem*, s. 185 i s. 442 n., LB, t. V, kol. 89f i n.

²⁷¹ Por. s. 164 i 380 niniejszej pracy.

²⁷² „Homines labi possunt, Christus errare nescit”, Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 234, LB, t. V, kol 89e (cyt. w przekładzie J. Domańskiego).

²⁷³ Por. s. 269 niniejszej pracy.

²⁷⁴ J. Domański, 1973, s. 147.

²⁷⁵ Por. *ibidem*, s. 161.

czy też magazyn (*storehouse*) intelektualnego bogactwa klasycznego antyku zebranego dla powszechnego użytku²⁷⁶. Humanisci, w tym i Erazm, lubili stosować w odniesieniu do nich metaforę „klejnotów”, twierdząc, że są one prawdziwymi ozdobami literatury, z których można korzystać bez najmniejszych ograniczeń, gdyż są dobrem wspólnym ludzkości²⁷⁷.

Sferę bytów pochodnych tradycji rozpoczynają interpretacje – próby i efekty rozumienia innych elementów, tak pierwotnych, jak i wtórnych tradycji. Najpiękniejszym chyba obrazem pracy interpretatora w obrębie Pisma czy też – jak można przypuszczać, w obrębie całej tradycji – jest, znane również Erazmowi²⁷⁸, opowiadanie przytoczone przez Orygenesusa w jego *Filokaliach*, gdzie przyrównuje się ową pracę do poszukiwań w labiryncie pokoi:

Zanim rozpoczniemy interpretację psalmów, przedstawimy pierwszej niezmiernie urocze opowiadanie o całym natchnionym piśmie przekazane nam przez pewnego Żyda. Twierdził on, że ze względu na niejasności całe natchnione pismo jest jak dom, w którym znajduje się wiele zamkniętych na klucz pokoi, przed każdym z nich leży klucz do innego pokoju. Tak zaś rozrzucano klucze po całym domu, że żaden z nich nie pasuje do tego pokoju, przed którym się znajduje. Bardzo trudno jest odnaleźć właściwe klucze i dobrać je do tych pokoi, które dadzą się nimi otworzyć²⁷⁹.

Gdy chodzi o tradycję i jej bogactwo, powinno się jeszcze dodać, że każde poszukiwanie i interpretacja tworzy jakiś nowy pokój ze znajdującymi się wewnątrz kluczami. Zrozumienie nie jest czymś danym bezpośrednio, lecz wymaga długotrwałych poszukiwań. Erazm w *Sylenach Alkibiadesa* stwierdza, że to, co najbardziej boskie i dostojne, jest „najbardziej chronione przed wzrokiem ludzkim”; prawda zaś, która skrywa się zawsze najgłębiej, dostępna jest jedynie dla nielicznych i poznawana z największym trudem²⁸⁰. Nie czemu innemu służył właściwie przedstawiony przez Erazma w *Polecanych spisie lektur* kanon, jak właśnie daniu rozeznania w tym „labiryncie pokoi”. Dopiero uzyskawszy podstawowe wykształcenie w postaci małego kręgu tradycji jesteśmy w stanie dotrzeć do wartościowego sensu poetów i starożytnej mitologii, wzbogacając jednocześnie własną interpretacją bogactwo dziedzictwa:

²⁷⁶ K. Eden, 2001, s. 10.

²⁷⁷ Por. A. Fulińska, 2000, s. 33–34.

²⁷⁸ Erazm z Rotterdamu, *Commentarius in Psalmum 2*, CWE, t. 63, s. 75, LB, t. V, kol. 200a.

²⁷⁹ Orygenes, *Filokalia*, II,3, s. 32.

²⁸⁰ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, III,III,1 (*Sileni Alcibiadis*), polski przekład, s. 214, LB, t. II, kol. 773e (cyt. w przekładzie M. Cytowskiej). Por. s. 223 niniejszej pracy.

Jakkolwiek – pisze Erazm w *De copia verborum ac rerum* – zasada alegorii czy też ukrytego znaczenia nie jest w każdym przypadku oczywista, eksperci od starożytności zgadzają się, że pod wszystkimi tymi inwencjami antycznych poetów leży pewne ukryte znaczenie – czy to historyczne, jak w historii o Herkulesie walczącym z dwurożnym Acheloosem, czy teologiczny, jak w Proteuszu odmieniającym się we wszelkiego rodzaju kształty lub Pallady wyskakującej z głowy Jowisza, czy fizyczny, jak w historii o Faetonie, czy też moralny, jak w przypadku ludzi, których Kirke, swym kubkiem i różdżką, zmieniła w dzikie bestie. Całkiem często jest to mieszanka alegorii więcej niż jednego typu²⁸¹.

Tradycja ulega wzbogaceniu nie tylko dzięki, dokonującym się na jej gruncie, interpretacjom, ale również za sprawą naśladownictwa. Erazm, wraz z innymi humanistami, odrzucał dominujące w scholastyce przekonanie o istnieniu jednej uniwersalnej metody, swego rodzaju „stylu scholastycznego” (Gilson)²⁸², której uniwersalność gwarantowana była doskonałą zbieżnością struktur języka ze strukturami świata. Tego rodzaju metodyczny dogmatyzm doprowadzał bowiem do wytlumienia naturalnego bogactwa tradycji i gubił tym samym jej ogromną wartość²⁸³. Korzystanie z autorów, polegające na „wycinaniu” i „wklejaniu” w inne miejsce fragmentów ich dzieł, zastąpiono w renesansowym humanizmie świadomą imitacją. Średniowiecze bowiem nie tylko nie wydało żadnej teorii imitacji na miarę antyku²⁸⁴, ale również samo niechętnie się imitacją posługiwało. Tymczasem, jak pisał sam Kwintylian, nie ma wątpliwości, „że sztuka w dużej mierze polega na naśladowaniu”²⁸⁵. Autorzy renesansowi ową potrzebę naśladowania odczuwali tym silniej, że mieli świadomość tego, że umiejętność posługiwania się łaciną, w ich przypadku, nie jest nabywana w sposób naturalny²⁸⁶.

Kluczowym momentem dla renesansowej teorii imitacji było pojawienie się w 1485 roku polemiki dotyczącej ciceronianizmu między Angelem Poliziano i Paolem Cortesim²⁸⁷. Dzięki temu, że Erazm poczuł się zobowiązany do zabrania głosu, w ciągnącej się również później debacie, dość dobrze znamy jego

²⁸¹ Erazm z Rotterdamu, *De copia verborum ac rerum*, CWE, t. 24, s. 611, LB, t. I, kol. 90f–91a.

²⁸² Por. s. 96 niniejszej pracy.

²⁸³ Z podobną krytyką, co scholastyczny, spotkał się u Erazma dogmatyzm metodyczny ciceronianistów – por. Erazm z Rotterdamu, *Ciceronianus*, polski przekład, s. 174.

²⁸⁴ A. Fulińska, 2000, s. 51.

²⁸⁵ Cyt. za: *ibidem*, s. 30.

²⁸⁶ *Ibidem*, s. 194. W tej perspektywie zrozumiałe staje się przekonanie Valli, że językiem zwyczajnym powinna być dla nas łacina najlepszych autorów okresu klasycznego (por. s. 126 niniejszej pracy).

²⁸⁷ A. Fulińska, 2000, s. 105.

stanowisko w kwestii naśladownictwa²⁸⁸. Kwestia dotyczyła dwóch zasadniczych spraw: tego, co ma być wzorcem imitacji i charakteru samej imitacji. Rozstrzygnięcie tej kwestii dostarcza cennych informacji o pojęciu tradycji u danego myśliciela.

Cyconianiści, co nie jest chyba zaskoczeniem, byli zwolennikami istnienia jednego wzorca godnego naśladowania – którą to postawę można określić mianem koncepcji „monotypu”. Cycon był ich zdaniem uosobieniem wszystkiego, co najbardziej doskonałe w obrębie literatury i stąd powinien być jedynym przedmiotem naśladowania. Stanowisko to z konieczności wspierało się na silnym twierdzeniu metafizycznym o obecności w ludzkim umyśle wrodzonej idei wymowy, dzięki której możemy w sposób pewny stwierdzić, że to właśnie w Cyconie wymowa ta zaktualizowała się w możliwie najdoskonalszy sposób²⁸⁹. Jego następcom i naśladowcom pozostawało jedynie mniej lub bardziej zbliżyć się do przedmiotu swego uwielbienia. Warto dodać, że podobną koncepcję wrodzonej idei pięknego wysłowienia znajdujemy również u platonizującego zwolennika idei istnienia wielu wzorców, „politypu” – Gianfrancesca Pica della Mirandoli²⁹⁰. Erazm, jako myśliciel krytycznie nastawiony do tego rodzaju idealistycznych uroszczeń i poprzestający na przyznaniu człowiekowi jedynie „słabego” rozumu, odrzucał te natywistyczne koncepcje, wskazując wielokrotnie na to, że dobry smak jest czymś, co wymaga ukształtowania. Krytykując w *Ciceronianusie* koncepcję monotypu²⁹¹, nazywa tego rodzaju niewolnicze naśladownictwo „chorobą”²⁹². Wysuwa Erazm przeciwko niej trzy zasadnicze argumenty – argument z omylności ludzkiej, argument z niepełności wzorca i argument z pełni i bogactwa natury. Po pierwsze, skoro wszyscy ludzie są omylni, naśladowanie tylko jednego wzorca z konieczności będzie skażone błędem²⁹³, po drugie, jeśli decydujemy się na absolutnie wierne naśladowanie jednego wzorca, powinniśmy znać wszystkie jego elementy – a tymczasem wiele pism Cyconera zaginęło i ponadto nie znamy jego niepisanych wypowiedzi²⁹⁴ i, po trzecie, skoro płodność i bogactwo natury są jej niepodważalnymi zaletami, purystyczna koncepcja monotypu skutkuje nie udoskonaleniem, a ograniczeniem zdolności człowieka²⁹⁵. Erazm opowiada się więc za koncepcją politypu – co widoczne było już w przedstawionej w *Polecany*

²⁸⁸ A. Fulińska (2000, s. 123), badająca ten temat znacznie głębiej, uznała nawet, że przed Erazmem żaden antycyconianista „nie postawił kwestii wierności w imitacji tak ostro, nie doprowadził jej do absurdu”.

²⁸⁹ Takie stanowisko zajmował np. Dolet (*ibidem*, s. 168).

²⁹⁰ Por. *ibidem*, s. 120.

²⁹¹ Por. *ibidem*, s. 143.

²⁹² Erazm z Rotterdamu, *Ciceronianus*, polski przekład, s. 160.

²⁹³ *Ibidem*, s. 188.

²⁹⁴ *Ibidem*, s. 185.

²⁹⁵ *Ibidem*, s. 163 i n.

spisie lektur „małej tradycji” – i przytaczając za Kwintylianiem opowieść o malarzu Zeuksisie, twierdzi, że choć Cyceron jest może i najlepszy, to jednak „nie należy wyłączać innych autorów”²⁹⁶.

Wybór koncepcji monotypu lub politypu wpływa w istotny sposób na charakter samej imitacji. W pierwszym przypadku z konieczności będziemy mieli do czynienia z „monologiem”, którego zadaniem jest uspojnianie i ujednocnianie przekazu, przez tworzenie idealnych wręcz kopii. Erazm proces ten porównuje do bicia monety – ujednoczonego matrycą odwzorowania²⁹⁷. Tymczasem model imitacji proponowany przez Erazma staje się, jak pisze Fulińska, „rodzajem dialogu między równorzędnymi partnerami”²⁹⁸. Zanika tutaj przekonanie o absolutnej wyższości wzoru względem naśladowcy i raczej obaj stają się współuczestnikami „zawodów”, w których decydujące są talent (*ingenium*)²⁹⁹ i wysiłek. Ścisłe pojęta imitacja zostaje u Erazma zastąpiona zatem opartą na „szlachetnej zazdrości”³⁰⁰ emulacją:

Czy jednak zawsze i na każdy sposób trzeba zabiegać o podobieństwo? Moim zdaniem czasem warto stać się nie podobnym, ale równym albo też nawet osiągnąć przewagę, to jest pisać rzeczy raczej lepsze niż podobne. Niekiedy łatwiej nie upodobnić się pierwowzorowi, ale go przewyższyć³⁰¹.

Metafizycznym uzasadnieniem dopuszczalności emulacji – podobnie jak u Gianfrancesca Pica³⁰² – jest idea hojności natury i Boga, skutkująca tym, że niewyczerpane stają się drogi dochodzenia do doskonałości i że w każdym wieku pojawiają się nowe talenty, mogące nie tylko zbliżyć się, ale i przewyższyć swoich poprzedników.

Z obu tych koncepcji imitacji – monotypowej cyceronianistów i politypowej Erazma – wyrastają odmienne wizje tradycji jako całości. Tradycja monotypowa okazuje się być zamarym reliktem, w którym wszystkie role są już z góry wyznaczone: istnieje jeden uniwersalny i jednolity wzorzec, który każdy z ludzi może, co najwyżej, mniej lub bardziej wiernie imitować. Naśladowcy są tylko

²⁹⁶ *Ibidem*, s. 179, 184.

²⁹⁷ *Ibidem*, s. 169.

²⁹⁸ A. Fulińska, 2000, s. 154.

²⁹⁹ Por. *ibidem*, s. 42.

³⁰⁰ „Ten topus pochodzi z zazdrości, nie tej nieszlachetnej i nienawistnej, która nic sama nie tworząc płonie gniewem na cnoty innych, ale tej szaczonej, zaszczytnej w naszych umysłach przez roztrofną naturę, tak że poprzez pragnienie przewyższenia naszych rywali możemy być ponaglani jakby ościeniem do działania; [...]”, Erazm z Rotterdamu, *De concribendis epistolis* (cyt. za: *ibidem*, s. 182).

³⁰¹ Erazm z Rotterdamu, *Ciceronianus*, polski przekład, s. 190.

³⁰² Por. A. Fulińska, 2000, s. 122.

niedoskonałymi cieniami pierwowzoru a ich jedyna wartość leży w powielaniu tego, co raz na zawsze zostało uznane za doskonałe³⁰³. Z uwagi zaś na to, że imitacja ta ma formę „bicia monety”, polega ona, po prostu, na reprodukcji rzeczy w ich nienaruszalnym kształcie. Oznacza to, że wzorem staje się materialnie pojęty zbiór elementów, który w Erazmowym opisie ciceronianistów przyjmuje postać ogromnych tomów Nosoponusa, wypełnionych indeksami i leksykonami do wszystkich dzieł Cyncerona³⁰⁴. Elementy te są pieczołowicie katalogowane i segregowane, stając się budulcem dla dalszych zestawów i układów. Przestrzega się zasady sterylności, by nic spoza tego zbioru nie przedostało się do tradycji – stąd unikanie wszelkich przejawów życia i zmiany³⁰⁵. Nie będzie chyba błędem, jeśli tę odrzuconą przez Erazma wizję tradycji, zidentyfikujemy jako tradycję zabytku. Odrzucenie przez Erazma modelu tradycji naukowej, przeanalizowaliśmy w rozdziale czwartym.

Jaki kształt przyjęła zatem w pojęciu Erazma tradycja humanistyczna? Odpowiedzieć na to pytanie wcale nie jest trudno. Wystarczy przywołać wszystkie wcześniejsze ustalenia – wielość źródeł, czy też bytów pierwotnych tradycji, w różnych miejscach i czasach zjawiające się doświadczenia, imaginacje, inwencje i inspiracje; centralny punkt dziejów przeczuwany w jakiś sposób w każdym, najbardziej nawet niepozornym fragmencie tradycji; tworzące się między elementami tradycji powiązania, złożone związki, dialogiczne układy, w których nie zawsze już daje się odróżnić, kto jest mistrzem, a kto tylko jego mniej doskonałym uczniem; plejady interpretacji, sznury pokoi, bogactwa ogrodu, labirynty potrzebujące nici Tezeusza. Tradycja u Erazma nie jest już dłużej ani – jak w scholastyce – jednorodnym systemem, możliwym, dzięki wspólnej metodzie, do ujednoczenia i wyłożenia na wspólnej płaszczyźnie, ani też – jak w monotypowej, radykalnie wiernej imitacji ciceronianizmu – zbiorem różnorodnych układów złożonych ze skończonego zestawu pierwotnych i doskonałych quasi-materialnych elementów, lecz staje się tętniącą życiem siecią powiązań, oplatającą indywidualne natury ludzkie niciami przekazu, wieloznaczną i wieloaspektową mozaiką, w której barwach każdy może odnaleźć przesłanie, które będzie skierowane jakby tylko do niego. Bogactwo to, jeśli właściwie je używać, nie tylko nie odwodziło człowieka od Boga, ale wręcz pozwalało zbliżyć się do bogactwa Jego natury. To jednak, co dla Erazma było największą wartością tradycji, dla przeciwników tego typu humanizmu oznaczało jej największą wadę. Wspierający Bedę w sporze z Lefevrem d’Etaples, choć jednocześnie niezależny od niego, Cousturier, zarzuca uczonym w grece, że w przeciwieństwie do ułożonego porządku uniwersyteckiego, tworzą

³⁰³ Por. *ibidem*, s. 109.

³⁰⁴ Erazm z Rotterdamu, *Ciceronianus*, polski przekład, s. 165.

³⁰⁵ Por. przestrogi, by powstrzymać się od mówienia po łacinie (tj. od używania żywego języka) – *ibidem*, s. 176.

jedynie, pozbawiony regulacyjnego mechanizmu, chaotyczny huragan czy wir (*turbo*) lingwistycznych wariantów³⁰⁶. Juliusz Cezar Scaliger wprost nazywa Erazma „potworem” wprowadzającym zamęt w naturalnym porządku rzeczy³⁰⁷, a polemizujący z Erazmem Dolet krytykuje obecną w propagowanym przez niego modelu wielowzorcowym nienaturalność i hybrydyczność, która skutkuje tworzeniem masek (*larva, persona*) z nie dających się uspójnić elementów.

Pozór stwarzany przez równoczesne naśladowanie kilku wzorców – pisze relacjonująca poglądy Doleta Fulińska³⁰⁸ – jest o tyle jeszcze bardziej złudny i oszukańczy, że zaciemnia zarówno *verba*, jak i *res*, nie tylko z powodu wewnętrznego braku koherencji, ale także ze względu na swe pochodzenie od wielu, nierzadko podejrzanych autorów.

Zarzuty te były trafione jednak tylko częściowo, gdyż wizja Erazma, mimo całej swej złożoności i bogactwa, nie była wcale wizją anarchiczną i nie można jej uznać za renesansowy odpowiednik postmodernizmu, skoro wciąż obecna była w niej naturalna hierarchia i porządek autorytetów.

Nie wszystkim – pisze Erazm – odpowiada ten sam rodzaj harmonii. Powodem tego są po części różnice w ludzkich temperamentach, po części zaś odmienne przyzwyczajenia. Ludzie, którzy z natury mają skłonność do agresji są bardziej podatni na frygijski typ muzyki, dla jej pokrewieństwa z ich duszą, podczas gdy ludzie o bardziej łagodnej naturze wolą słuchać melodii lidyjskich. Ponadto, każdy człowiek bardziej jest pociągany przez ten typ muzyki, do której jest przyzwyczajony. Grający w kościele na lirze nie powinien o tych różnicach zapominać, lecz wskazane jest, by wedle słów św. Pawła, stał się wszystkimi rzeczami dla wszystkich ludzi, nie zatracając jednak integralności swego kaznodziejstwa. Jest przeto dobrym pomysłem przyzwyczajając się do najlepszego rodzaju muzyki, by obycie z nią uczyniło ją bardziej miłą³⁰⁹.

Wewnętrzne zróżnicowanie tradycji tworzyło liczne napięcia i rozbieżności. Jednakże, w związku z założoną omylnością człowieka i z poprzestawaniem jedynie na prawdopodobieństwie opinii, nie skutkowało to jawnymi sprzecznościami i nie prowadziło do dyskwalifikacji tradycji jako takiej. Im większa u kogoś wiedza, tym mniejsza skłonność do formułowania uniwersalnych reguł, praw i twierdzeń³¹⁰; świadomość własnych ograniczeń prowadziła, zdaniem Erazma,

³⁰⁶ A. Moss, 2011, s. 106–107.

³⁰⁷ „O monstrum? Quo enim te alio appellem nomine, qui rerum naturam confundis?” cyt. za: A. Fulińska, 2000, s. 157, przyp. 36.

³⁰⁸ *Ibidem*, s. 166.

³⁰⁹ Erazm z Rotterdamu, *Enarratio Psalmi 38*, CWE, t. 65, s. 24, LB, t. V, kol. 423d–e.

³¹⁰ Erazm z Rotterdamu, *Ep. 844 do Johanna Maiera von Eck z 15 maja 1518*, CWE, t. 6, s. 32, OE, t. III, s. 334.

do powstrzymywania się od nadmiernych roszczeń w stosunku do obowiązującości własnej opinii. Zamiast krytyki prowadzonej z wyróżnionej, transcendentnej pozycji, mamy zachowującą umiar dysputę równego z równym – wymianę poglądów, nie walkę³¹¹. Tu, w świecie, gdzie oglądamy wszystko jak w zwierciadle, nie jest dostępne ostateczne poznanie rzeczywistości. Stąd też, jak pisze Erazm, bezsensowne jest dręczenie się sprawami drugorzędnymi³¹², skoro i tak odmienność opinii zniknie dopiero w niebiańskim Kościele, gdy ujrzymy chwałę Pana, nie w odbiciu, lecz twarzą w twarz³¹³. Różnić się, w swej opinii od wcześniejszych interpretacji, to nie to samo, co odbierać im wszelką prawomocność³¹⁴. Bezkompromisowo dążenie do ostatecznego ujednoczenia doktryny, byłoby dla Erazma czymś tak samo absurdalnym i niebezpiecznym, jak każda inna próba budowania Państwa Bożego na ziemi.

W ostatecznym rozrachunku, co – jak mam nadzieję – zostało ukazane wystarczająco jasno, humanistyczna tradycja Erazma okazuje się mieć o wiele mniej wspólnego z oświeceniowym projektem nowoczesności, niż, często wykpiwana przez zwolenników postępu, tradycja scholastyczna³¹⁵. Jeśli uznać zatem, za Rogerem Scrutonem, że konserwatyzm wyraża się przede wszystkim w rozumnym szacunku dla autorytetu i z idącym za nim przekonaniem o istnieniu naturalnej hierarchii, to Erazm bez wątpienia był konserwatystą³¹⁶. Takimi samymi konserwatystami, w sensie posłusznego wsluchiwanie się w głos autorytetu tradycji, byli zarówno Ciceron, jak i Kwintylijan, czy Plutarch³¹⁷. A to oni zaciążyli najsilniej na kształcie Erazmowego humanizmu. Jednocześnie był Erazm myślicielem całkowicie ortodoksyjnym, nawet jeśli jego rozumienie tradycji nie w pełni pokrywało się z jej obrazem w oczach kościelnych hierarchów jego czasów³¹⁸. Przez całe życie nie przestał przyznawać się Erazm do swej przynależności do Kościoła katolickiego³¹⁹

³¹¹ Por. Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 171, LB, t. V, kol. 77c.

³¹² Erazm z Rotterdamu, *Commentarius in psalmum 2*, CWE, t. 63, s. 72, LB, t. V, kol. 198f.

³¹³ Erazm z Rotterdamu, *De sarcienda Ecclesiae Concordia*, angielski przekład, s. 42.

³¹⁴ Por. Erazm z Rotterdamu, *Enarratio Psalmi 38*, CWE, t. 65, s. 121–123, LB, t. V, kol. 467e i n.

³¹⁵ Por. N. W. Gilbert, 1963, s. 36 (ogólnie o tradycjonalizmie renesansowych humanistów).

³¹⁶ R. Scruton, 2014, s. 34–35, 49 i n.

³¹⁷ O Plutarchu jako konserwatywnym antyrewolucjoniście, który miał „dedukować autorytet z jakiegoś filozoficznego systemu”, budował go „indukcyjnie z pewnej liczby elementów obdarzonych prestiżem, którym cieszyła się tradycja w jego czasach”, pisze L. van Hoof (2010, s. 30, 73).

³¹⁸ Por. M. Hoffmann, 1989, s. 241.

³¹⁹ Por. D. Nowakowski, 2013, s. 143 i n.

i jego położenie „między Scyllą i Charybdą” nigdy nie dotyczyło stosunku do wyznania. Kathy Eden³²⁰, odnosząc się do pojęcia tradycji u Erazma, wskazywała na jego patrystyczne źródła. Jednakże, moim zdaniem, źródła te leżą nie u wymienia- nego przez autorkę na pierwszym miejscu Augustyna, lecz raczej u znacznie lepiej wykształconego od niego Hieronima i nade wszystko u Ojców wschodnich, z któ- rymi Hieronima łączyła znacznie większa bliskość niż z Ojcami łacińskimi. To pokrewieństwo myśli Erazma z nauczaniem wschodniego Kościoła, znajduje potwier- dzenie również wtedy, gdy z jego pojęciem tradycji zestawimy rozumienie tradycji we współczesnym prawosławiu. Jak pisze Congar,

Kościół wschodni, aż do naszych dni, zawsze myślał o sobie jako o Kościele tradycji, Kościele Ojców. Jego odniesienie do nich jest nie tyle *krytyczne* – tj. nie dostarczają oni dokumentarnego usprawiedliwienia – co *mistyczne* – są oni wyrazem jego wła- snego misterium, którym jest komunია z Bogiem i Jego manifestacja³²¹.

Prawosławie, podobnie jak idący za wschodnimi Ojcami Erazm, wskazuje na to, że pełnia prawdziwej wiary nie zawiera się w świadomości pojedynczego człowieka, lecz możliwa jest dopiero na gruncie wspólnoty³²². Podobnie jak on dostrzega brzemie „względności historycznej i ludzkiej słabości”, tak samo pod- kreśla wewnętrzne różnice i przeciwieństwa³²³ oraz wynikający z tego bogactwa twórczy stosunek do tradycji, który nie zasadza się na formalnym podporządko- waniu osądowi jednego papieża, ale „wyraża się w dążeniu do zgodności z du- chem nauki kościelnej”³²⁴. Granicą wolności opinii jest tutaj jedynie wąski obszar *Credo* jako *lex credendi*, poza nim zaś rozciąga się „obszerna dziedzina dotycząca wiary i życia Kościoła, w której tradycja nie ma takiej jasności”³²⁵. Opisujący istotę prawosławia Sergiusz Bułgakow, w prawdziwie Erazmiańskim duchu nazywa tradycję „żywą pamięcią”, która nie ma nic wspólnego z „muzeum archeologicz- nym” czy „katalogiem naukowym”³²⁶. Jest ona, jak chce Florovsky, „czymś więcej niż tylko ciągłością”, stając się żywą i dynamiczną rzeczywistością dostępną jedy- nie od środka, w uczestnictwie w komunii z Kościołem.

Erazm, choć o ile mi wiadomo, nigdy nie wyrażał w otwarty sposób swej aprobaty dla Kościoła wschodniego, a nawet – zwłaszcza w późniejszych pismach – coraz częściej uściślał swoją deklarację przynależności do Kościoła katolickiego

³²⁰ K. Eden, 2001, s. 24.

³²¹ Y. Congar, 1967, s. 102.

³²² S. Bułgakow, 1992, s. 22.

³²³ *Ibidem* s. 40–41.

³²⁴ *Ibidem*, s. 36.

³²⁵ *Ibidem*, s. 40.

³²⁶ *Ibidem*, s. 22.

przez dodanie określenia „rzymski”³²⁷, to jednak, zwłaszcza wtedy, gdy rozważa się jego pojęcie tradycji i w ogóle znaczenie, jakie tradycja pełniła w obrębie jego myśli, bliskość z teologią prawosławną, powstała najpewniej z podobieństwa źródeł, staje się czymś nader oczywistym³²⁸. Włączenie w obręb naszych rozważań tej krótkiej refleksji na temat współczesnej teologii prawosławnej, znajduje usprawiedliwienie również wtedy, gdy przypomnimy sobie spór w filozofii współczesnej, od którego rozpocząłem niniejszą pracę. Alfons Brüning, w swym preliminaryjnym studium wskazuje na liczne podobieństwa między doceniającą tradycję hermeneutyką Gadamera, a teologią rosyjskiego Kościoła prawosławnego³²⁹. Odnajdując pewne cechy wspólne między Erazmowym pojęciem tradycji i pojęciem tradycji w Kościele wschodnim i przywołując zbieżności filozofii Gadamera ze współczesną teologią prawosławia, rozumiemy, że mamy tu, tak naprawdę, do czynienia z pewnym wspólnym nurtem, który raz po raz daje o sobie znać w dziejach ludzkiej kultury. Symetria postawy Erazma i Gadamera w stosunku do tradycji, na którą wskazywała Kathy Eden³³⁰, nie jest przypadkowa.

5. Jedność tradycji: *consensus* i *concordia*

W prowadzonych dotąd rozważaniach nad pojęciem tradycji u Erazma, skupiałem się na jej różnorodności, bogactwie i płodności. Podkreślałem jej wielopłaszczyznowość i barwność, różnorodność i otwartość. Przedstawałem jej obraz za pomocą używanych przez Erazma metafor „ogrodu”, „labiryntu”, „ciągu pokoi”. Obecnie zaś pragnę zastanowić się nad tym, co sprawia, że mimo swej wewnętrznej odmienności, tradycja ta nadal jest czymś jednym, tj. w jaki sposób możemy mówić, w jej przypadku, o jedności w wielości. Że również Erazm nie był wobec tego rodzaju pytań obojętny, świadczą nie tylko często używane przez niego terminy *consensus* i *concordia*, z którymi łączył on określone treści, ale także jego metafizyczna wizja roli Kościoła i Chrystusa.

Jedność tradycji nie stanowiła problemu, ani na gruncie scholastyki – która, po pierwsze, dzięki jedności stosowanej metody, była czymś jednolitym już w samych założeniach i po drugie, posiadała jasno określony sposób dochodzenia do prawdy, możliwy dzięki sprowadzaniu wszystkich wypowiedzi do jednej płaszczyzny sensu – ani na gruncie platonizującej filozofii wieczystej, która mieniła się być czymś jednym na mocy mistycznego wstępowania ku oglądaniu jednej

³²⁷ D. Nowakowski, 2013, s. 143.

³²⁸ O ile się orientuję, zagadnienie to nie było podejmowane w dotychczasowej literaturze.

³²⁹ A. Brüning, 2014, *passim*.

³³⁰ K. Eden, 2001, s. 5.

i tej samej Idei. Jednak w przypadku tradycji humanistycznej, która odrzucała puryzm jednolitej metody, podkreślała wartość różnorodności i nie rościła sobie pretensji do poznania prawdy jeszcze w tym życiu, rozproszenie było prawdziwym zagrożeniem. Stąd też, ogromne znaczenie, jakie dla myśli Erazma miał *consensus*, czy też „jednomysłność” uczonych.

Przystępując do analizy pojęcia *consensus* u Erazma odrzucić powinniśmy współczesne definicje odwołujące się do racjonalistycznej wizji świata. Jednomysłność na gruncie tradycji humanistycznej nie była bowiem osiągnięta poprzez procedury polegające na – jak chciał Habermas³³¹ – intersubiektywnym „negocjowaniu definicji sytuacji” czy też poddawaniu krytyce wysuwanych przez dyskutujących „roszczeń ważnościowych”, lecz przypominała bardziej nietematyzowaną aprobatę okazywaną w teatrze aplauzem publiczności³³². Występujący w scholastycznej *disputatio* „racjonalistyczny proceduralizm” jako droga do porozumienia, był krytykowany przez renesansowych humanistów.

Używane przez Erazma pojęcie *consensus* wywodziło się ze starożytnej filozofii moralnej, w której służyło jako narzędzie weryfikacji dla nieuzasadnionych racjonalnie przekonań. Zadaniem filozofa rozważającego zakorzenione w ludzkich zwyczajach i oparte na wewnętrznych doświadczeniach kwestie etyczne, jest – czego przykład dał Arystoteles w swej *Etyce* – zbierać i porównywać te przekonania. W ten sposób, potwierdzona przez *communis animi conceptio*, prawda staje się, zdaniem Arystotelesa, Euklidesa, Cyserona czy Boecjusza, widoczna dla każdego rozsądnego umysłu³³³. Erazm, choć podtrzymywał to przekonanie o znaczeniu jednomysłności w odniesieniu do filozofii moralnej, zaznaczając, że mądre powiedzenia filozofów (apoftegmaty) znalazły potwierdzenie w aprobującym *consensus* ludzkim³³⁴, to jednak jej szczególną wartość odnajdywał na polu teologii. Ponadhistoryczna jednomysłność opinii różnych chrześcijańskich myślicieli stanowiła dla Erazma ogromny autorytet przemawiający za uznawanymi przez nich prawdami³³⁵. Jak pisze Barnett: „Dla Erazma *consensus* idealnie zdaje się być pewną retoryczną zasadą posiadającą hermeneutyczny autorytet oparty na istotnej harmonii różnora-ko wyrażanej prawdy, lecz jednoczonej w jednym Chrystusie”³³⁶.

Dzięki temu, że jednomysłność ta nie została narzucona żadną wcześniejszą decyzją, lecz wyłoniła się w historycznym procesie interpretacji i dyskusji, ma

³³¹ Por. J. Habermas, t. I, s. 250–251.

³³² Por. J. A. Lobur, 2008, s. 13.

³³³ Por. K. Bayertz, 1994, s. 42; G. R. Evans, 1992, s. 256–257; J. Sowa, 2009, s. 256.

³³⁴ Erazm z Rotterdamu, *Concionalis interpretatio... in psalmum 85*, CWE, t. 64, s. 12, LB, t. V, kol. 507a–b.

³³⁵ Por. J. K. McConica, 1969, s. 89. O znaczeniu *consensus* dla całej tradycji chrześcijańskiej pisze Y. Congar (1967, s. 36).

³³⁶ M. J. Barnett, 1996, s. 564.

ona dialogiczny charakter, niosąc w sobie różnorodność i bogactwo nieobecne w monologicznej jedności³³⁷. *Consensus* ma dla Erazma charakter otwarty i wciąż będąc jedynie częścią doczesnych dziejów, podlega dalszym przeobrażeniom³³⁸. Jednocześnie jednak, odstępowanie od tego, co „zostało ustanowione autorytetem naszych przodków i potwierdzone praktyką i zgodą pokoleń”, nie tylko narusza pokój wspólnoty, ale także skażone jest wielkim ryzykiem błędu³³⁹. Złożoność i swego rodzaju dialektyczność autorytetu „jednomyślności” tradycji najlepiej chyba wyraził Erazm w swym *Lingua*:

Różnić się w jakimś punkcie od świętych Doktorów Kościoła, których autorytet zgodnie czci Kościół, podtrzymując ich świętą pamiątkę, jest tak dalekie od bycia występny, jak byłoby bezbożnym, gdyby ktoś chciał kłaść ich autorytet na tym samym poziomie, co kanoniczne księgi. Lecz złośliwie oskarżać Chryzostoma, Augustyna i Hieronima, nie jest dalekie od bluźnierstwa. Podobnie, mieć umiarkowane wątpliwości odnośnie do ludzkich ustaleń jest tak dalekie od bezbożności, jak byłoby bezbożnym zrównywać ludzkie ustalenia z naukami Boga. Jednakże wykpiwać, lekceważyć i wyklinać wszelkie ustalenia ludzi dla czyjegoś kaprysu, nie różni się, według mnie, wielce od bluźnierstwa. Myślę, że to samo zdanie powinniśmy mieć o dekretach soborów, zwłaszcza wtedy, gdy zgadzają się z nimi wszyscy ludzie wyznający Chrystusa³⁴⁰.

Concordia jest drugim ze stosowanych przez Erazma terminów na oznaczenie wylaniającej się w obrębie tradycji jedności. Na pierwszy rzut oka pojęcie to wydaje się być synonimem omówionego wyżej pojęcia *consensus* i tak też bywa niekiedy traktowane w literaturze³⁴¹. Jednakże, gdy przyjrzeć się bliżej różnym wypowiedziom Erazma, wydaje się, że *concordia* jest czymś znacznie od *consensusu* silniejszym, dotyczącym głębszej niż tamten sfery. W *Ecclesiastesie* wprost uznaje ją Erazm za szczególny rodzaj jednomyślności, gdy pisze, że *concordia* jest „*consensusem* dobrych [ludzi] w dobrych rzeczach” i dodaje, że „*consensus* złych w złych rzeczach” to nie *concordia*, lecz „konspiracja”³⁴². Na czym polega występująca między nimi różnica?

³³⁷ Por. M. J. Barnett, 1996, s. 566.

³³⁸ D. Nowakowski, 2013, s. 148; J. D. Tracy, 1981, s. 7.

³³⁹ Erazm z Rotterdamu, *De sarcienda Ecclesiae concordia*, angielski przekład, s. 86.

³⁴⁰ Erazm z Rotterdamu, *Lingua*, CWE, t. 29, s. 334, LB, t. IV, kol. 703d–e.

³⁴¹ Z tego rodzaju błędnym użyciem terminu *concordia* spotykamy się m.in. u P. Bietenholza (2001, s. 80), który pisze, że zdaniem Erazma „przeciwieństwem chrześcijańskiej *concordia* były złowrogie *concordiae* tego świata, specjalne grupy interesów i herezje, podzielone między sobą, ale zjednoczone w wyzwaniu wobec Chrystusa”.

³⁴² „Primum definit quae sit uera concordia, consensus bonorum in re bona. Malorum enim in malis consensus non est concordia, sed conspiratio”, Erazm z Rotterdamu, *Ecclesiastes*, LB, t. V, kol. 1097e.

By odpowiedzieć na to pytanie, warto wrócić do nieco wcześniejszego dzieła, jakim jest *Concionalis interpretatio... in psalmum 85*, gdzie Erazm zastanawiając się nad istotą *concordii* (dosł. „współserdza”), wskazuje na niezwykłość serca, jako organu. Nie ma nad nie, jak czytamy, niczego bardziej zwartej i zjednoczonego w całym organizmie i żadne też ze stworzeń nie ma więcej serc niż jedno:

Lecz, co się tyczy tropologicznego sensu, czyż nie są liczni ludzie posiadający wiele serc i czyż nie ma wielu, których serca są rozerwane na dwoje i oderwane od siebie? Ci, o których Pismo mówi, że mówią z podwójnym sercem, nie mają nawet jednego serca. Ci, którzy zwykli mówić: „Ja jestem Apolla, ja jestem Kefasa, ja jestem Pawła, ja jestem Chrystusa” nie mają zjednoczonego serca. Heretycy, którzy nie zgadzają się ani z Kościołem, ani między sobą, nie mają serca w ogóle³⁴³.

Serce, inaczej niż pogląd czy opinia, utożsamiane jest z całą istotą człowieka. Co więcej, w myśl tropologicznej wykładni Erazma, jedynie ci posiadają serce, którzy są wewnętrznie pogodzeni, których poglądy i postawę cechuje spójność. Jedyną drogą do osiągnięcia tego rodzaju spójności jest to samo, co wedle autora *Eklezjastyka*, stanowiło początek mądrości: *timor Domini*. Podobnie bowiem, jak zwierzę kurczy się pod wpływem strachu, tak też za sprawą bojaźni Bożej grzesznik jest pętany, powraca do zmysłów i się opamiętuje:

Wypędzane są radości ciała tak, by ich miejsce mogła zająć radość ducha. Nasze serce jest niezdolne do odczuwania tej radości, jeśli nie stanie się czymś jednym, nie zostanie przywrócone do jedności i nie odzyska spójności w prostocie ducha, po odrzuceniu licznych bogów, wielu i różnych pragnień, odmiennych filozoficznych teorii, wielkiej liczby heretyckich przekonań, dysput i źródeł niezgody, wiary, która się waha i rozproszona ziemskimi troskami. [...] Ci, którzy mają jednego ducha, mają też jedno serce³⁴⁴.

Zatem, skoro o *concordii* możemy mówić jedynie wówczas, gdy nie ma między sercami rozdźwięku i serca zgadzają się ze sobą, to stan ten dostępny jest jedynie dla tych, którzy odzyskali już wewnętrzną spójność i oczyścili swe wnętrza z wszystkiego, co niegodne jest radości ducha. *Consensus* nie stawiał tak silnych warunków, gdyż dopuszczał zgadzanie się z kimś w jednej sprawie, przy jednoczesnej niezgodzie w innej. *Concordia* zaś wymaga zgodności, która obejmuje najgłębsze wnętrza człowieka i promieniuje z samej jego istoty. Uzyskiwania na gruncie *concordii* jedność nie jest już zatem czymś tylko deklaratywnym, ale staje się aktem o znaczeniu metafizycznym: staje się dosłownie zbrataniem umysłów:

³⁴³ Erazm z Rotterdamu, *Concionalis interpretatio... in psalmum 85*, CWE, t. 64, s. 79, LB, t. V, kol. 539a. Erazm nie znał, rzecz jasna, anatomicznej budowy ośmiornicy.

³⁴⁴ *Ibidem*, CWE, t. 64, s. 79, LB, t. V, kol. 539a–d.

Możesz oddzielić jedno ziarno zboża od drugiego – pisze Erazm w komentarzu do czwartego Psalmu – lecz kiedy pewna ilość ziaren zostanie złożona i ugnieciona dla uczynienia chleba, nie będziesz potrafił odróżnić jednego od drugiego. Podobnie, jest możliwe oddzielić jedno grono od drugiego, lecz kiedy pewna ilość gron zostanie wytłoczona dla uczynienia wina, nie będzie już czego oddzielać. To samo można powiedzieć o olejku, który jest wyciskany ze sterty oliwek. My wszyscy zostaliśmy namaszczeni tym samym olejkim – królowie i zwykli ludzie, niewolnicy i wolni, uczeni i prostacy, Grecy i barbarzyńcy, mężczyźni i kobiety. Wszyscy spożywaliśmy ten sam chleb i piliśmy z tego samego kielicha. [...] Jeśli prawdziwie spożywałeś chleb świętej nauki, prawdziwie piłeś wino, które tłoczyła dla ciebie boska mądrość i jeśli prawdziwie zostałeś namaszczoney olejkim duchowej radości, jeśli przyczyniasz się do harmonii w Kościele, nie czyniąc zła żadnemu z ludzi, współpracując się z powodzenia dobrego i ignorując zniewagi występnego – wtedy wolno ci powiedzieć: „Zasnę w spokoju i będę miał w tym samym odpocznienie”. Użyte tu przez łacińskiego tłumacza wyrażenie „in id ipsum” brzmi w grece *epi to auto*, które często tłumaczy się jako „w jednym”. Niekiedy odnosi się to do miejsca, gdzie wiele osób zbiera się razem, jak w I Koryntian 11: „Schodząc się razem w jedno [miejsce]”. Podobnie w Dziejach Apostolskich 2: „Znajdowali się wszyscy razem w tym samym miejscu”, gdzie *epi to auto* jest przełożone jako „w tym samym miejscu”. Czasami opisuje ono spotkanie umysłów, jak w Rzymian 12: „Zgadza się jeden z drugim”, *to auto*. Znowu, w Psalmie 132: „Jak dobre to jest i jak przyjemne dla braci żyć razem”, *epi to auto*. Jakkolwiek jest to *locus communis* z wieloma zastosowaniami, stanowi on symbol *concordii*³⁴⁵.

W *Ecclesiastesie* wymienia Erazm trzy rodzaje *concordii* – osiąganą przez wiarę i niewinność zgodę człowieka z Bogiem, osiąganą przez chrześcijańską miłość zgodę człowieka z człowiekiem i osiąganą przez czyste sumienie i podporządkowanie ciała duchowi, zgodę człowieka z samym sobą³⁴⁶. Wszystkie te rodzaje są tak naprawdę czymś jednym i niemożliwe jest osiągnięcie którejkolwiek z nich bez osiągnięcia natychmiast wszystkich pozostałych. Innymi słowy, gdy tylko w jakimkolwiek miejscu pojawi się jakaś *concordia*, zawsze jest ona przejawem jednej i tej samej *concordii*, w której jednoczą się wszystkie pozostałe. Tym, co umożliwia wyłonienie się *concordii*, jest dla Erazma obecność Ducha Świętego, „tego, który czyni pokój dla wszystkich”; bowiem „prawdziwa *symfonia* istnieje tam jedynie, gdzie istnieje pokój Boży”³⁴⁷.

Można zastanawiać się, czy w obliczu niedoskonałości ludzkiej natury, skłonności do występku i ignorancji, możliwe jest nie tylko trwałe utrzymanie *concordii*,

³⁴⁵ Erazm z Rotterdamu, *In psalmum quartum concio*, CWE, t. 63, s. 269–270, LB, t. V, kol. 347b–e.

³⁴⁶ J. K. McConica, 1969, s. 96.

³⁴⁷ Erazm z Rotterdamu, *Enarratio Psalmi 38*, CWE, t. 65, s. 33, LB, t. V, kol. 428a. Wydaje się, że użyte tu pojęcia *symfonia* jest synonimem *concordia*.

ale nawet, czy możliwe jest w ogóle jej osiągnięcie. W *De sarcienda Ecclesiae concordia* zaleca Erazm³⁴⁸, by pragnący ją osiągnąć chrześcijanie zamykali swe lewe oko, które dostrzega błędy i niedociągnięcia bliźnich i patrzyli na innych tylko, dostrzegającym dobre strony, okiem prawym. Zauważa tam również, że między ludźmi – „bratem i bratem czy mężem i żoną” – nie może być przyjaznej *concordii*, jeśli nie przymkną oni oczu na wzajemne niedociągnięcia. Innym sposobem, na zbliżanie się do prawdziwej zgody, jest to, co w tym samym dziele, określa Erazm greckim mianem *συγκατάβασις*. Terminem tym określa Erazm zdolność akomodowania się do drugiego, pomniejszającą występujące między nimi różnice³⁴⁹. Wydaje się jednak, że w ostateczności decydującym czynnikiem okazuje się być boska interwencja, sprawiająca prawdziwą jedność, mimo odmienności i sprzeczności indywidualnych natur. Stan *concordii*, inaczej niż stan *consensusu*, jest dla Erazma czymś nadprzyrodzonym. I właśnie dlatego, opisując formowanie się chrześcijańskiej wspólnoty, używa Erazm terminu *conglutinare*³⁵⁰. *Conglutinatio*, „klejenie”, jest działaniem wywołanym przez Chrystusa, który, za sprawą Ducha Świętego, „skleja” członki ciała Kościoła w mistyczną unię³⁵¹. Kościół nie jest zatem czymś, co wyłania się jedynie dzięki pewnej naturalnej wspólnotie nauczania czy tradycji, ani też nie wynika ze świadomych starań jego członków, ale jego jedność wzmacniania jest w sposób nadprzyrodzony dzięki istnieniu boskiego *conglutinatio*³⁵².

Tak więc, prawdziwa *Concordia* i jedność tradycji możliwa jest tylko w Kościele, jako wspólnotcie „religijnej” w dosłownym znaczeniu tego słowa, łączącej nie tylko ludzi ze sobą, ale także jednającej ich z Bogiem. Istotą Kościoła jest bowiem pokój Boży i *concordia* – te same, które w przedmowie do swej edycji dzieł św. Hilarego określił Erazm „sumą i substancją naszej religii”³⁵³. W liście do Coleta z 1511 roku, za św. Pawłem za charakterystykę prawdziwej religii uznał Erazm również czystą miłość³⁵⁴. Miłość, *concordia* i pomoc wzajemna zostały przykazane przez Chrystusa tak, by stanowiły specjalny znak, po którym rozpoznać można Jego uczniów. To właśnie ta wzajemna miłość stworzyła nadzwyczajną jedność najwcześniejszego Kościoła³⁵⁵.

³⁴⁸ Erazm z Rotterdamu, *De sarcienda Ecclesiae concordia*, angielski przekład, s. 82–83.

³⁴⁹ Por. D. Baker-Smith, 2014, s. 386–387.

³⁵⁰ J. K. McConica, 1969, s. 84.

³⁵¹ Erazm z Rotterdamu, *Concionalis interpretatio... in psalmum 85*, CWE, t. 64, s. 15, LB, t. V, kol. 509b.

³⁵² Por. Erazm z Rotterdamu, *De sarcienda Ecclesiae concordia*, angielski przekład, s. 45.

³⁵³ H. M. Pabel, 1997, s. 53.

³⁵⁴ Erazm z Rotterdamu, *Ep. 237 do Johna Coleta z 29 października 1511*, CWE, t. 2, s. 187, OE, t. I, s. 479.

³⁵⁵ Erazm z Rotterdamu, *In Acta apostolorum paraphrasis*, CWE, t. 50, s. 25, LB, t. VII, kol. 674d–e.

Że nie było to jedynie ludzkie stowarzyszenie – pisze Erazm – możesz dostrzec po tym, że wśród tak wielu nie było żadnej ambicji, żadnej zazdrości, żadnych sporów, żadnej walki, lecz tak wielka była ich zgoda, tak głęboki ich pokój, że mógłbyś rzec, że wszyscy byli jednego serca i jednej duszy. Bowiem nie byli oni nadal prowadzeni każdy przez własnego ducha, który tak wielce różni się u różnych ludzi, że z trudem znajdziesz dwóch krewnych braci, którzy są zgodni, lecz wszystko było kierowane przez jednego Ducha Jezusowego. Stąd wśród tak wielu ludzi, skądinąd niepodobnych w płci, wieku i fortunie, jednomyślność był tak wielka, że nie tylko mieli oni wspólne wszystkie te rzeczy, które zazwyczaj są dzielone bez żadnej straty dla udzielającego, takie jak pouczenie, rada, upomnienie, pocieszenie, pobudzenie; mieli oni wspólne także te rzeczy, które dzielone są przy stracie dla ich właściciela – dla którego to powodu ciężko byłoby znaleźć ludzi, którzy utrzymują swą hojność na takim poziomie. Lecz wśród chrześcijan było również tak wielkie uczestnictwo w tych dobrach, że nikt nawet nie nazywał żadnej z tych rzeczy swoją własnością³⁵⁶.

Między takim idealnym stanem rzeczy, stanem, który można byłoby za tytułem jednego z dzieł Erazma określić mianem „upragnionej *concordii* Kościoła”, a faktycznym urzeczywistnieniem Kościoła w czasie, istniała jednak różnica. Stąd też, gdy mówił Erazm o Kościele jako realności historycznej, trwającej nieprzerwanie poprzez wieki, używał skromniejszej definicji *consensus populi Christiani per universum orbem*³⁵⁷. Samo pojęcie *ecclesia*, w jego szerokim sensie, miało zdaniem Erazma ten sam sens, co łaciński termin *concio* – „zgrupowanie”³⁵⁸. W sensie bardziej specyficznym, chrześcijańskim, *ecclesia* mogła zaś oznaczać bądź to 1) „całe zgromadzenie tych, którzy wyznają imię Chrystusa, [...] bez różnicy póki pozostajemy na ziemi, aż do końca czasu, gdy aniołowie Tego, który jedynie zna ludzkie serca, oddzieli dobrego od występnego”, bądź 2) „niezwykle umiłowaną oblubienicę, bez skazy i zmazy, [...] której nie rozróżniamy naszymi oczyma i która jest znana jedynie dla Tego, który czyni ją czystą”, bądź też 3) „zgromadzenie triumfujące już w niebie” lub 4) „zgromadzenie [...] będące fizycznie na ziemi, lecz duchowo w niebie”³⁵⁹. W pierwszym rozumieniu Kościołem są ludzie, którzy okazują się być co najwyżej jednomyślni, w tym, co odnosi się do *Credo*, tworząc w ten sposób *consensus* nie wsparty przemieniającym działaniem Ducha

³⁵⁶ *Ibidem*, CWE, t. 50, s. 37, LB, t. VII, kol. 683b–c.

³⁵⁷ „*Ecclesiam autem voco consensum populi Christiani per universum orbem*”, Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1729 do Willibalda Pirckheimera z 30 lipca 1526, OE, t. VI, s. 372. Podobnie w liście 1893 Willibalda Pirckheimera z 19 października 1527 (OE, t. VII, s. 216): „*Ecclesiam autem voco totius populi Christiani consensum*”. Por. P. G. Bietenholz, 2001, s. 80; J. K. McConica, 1969, s. 82; D. Nowakowski, 2013, s. 146.

³⁵⁸ Erazm z Rotterdamu, *Ecclesiastes*, LB, t. V kol. 769.

³⁵⁹ Erazm z Rotterdamu, *In psalmum 22 enarratio*, CWE, t. 64, s. 127. W *Adagium*, III,III,1 (*Sileni Alcibiadis*, polski przekład, s. 220, LB, t. II, kol. 775e) wspomina Erazm jeszcze o tych, którzy Kościołem nazywają „księży biskupów i papieży”, jednakże uznaje tę wąską definicję za niesłuszną, z uwagi na to, że są oni jedynie „ślugami Kościoła”.

Świętego, w drugim są nim ci, których przenika „sklejające” działanie Ducha Świętego, dzięki czemu zbliżają się do stanu doskonałej *concordii* (rozumienie to pokrywa się z rozumieniem czwartym), w trzecim zaś rozumieniu Kościół jest doskonałą, pozadoczesną *concordią* triumfującą w niebie.

Gdy teraz odniesiemy całe te rozważania o Kościele do tradycji, bez trudu zauważymy, że to Kościół jest miejscem, w którym tradycja uzyskuje najpełniejszą jedność. Kiedy bowiem z różnego rodzaju tu i ówdzie wyłaniającymi się *consensusami* mieliśmy do czynienia nie tylko wśród chrześcijan, ale także wśród myślicieli pogańskich, *concordia*, jako jedność sięgająca najgłębszej sfery jestestwa i samej istoty, pojawia się tylko dzięki *conglutinatio* Ducha Świętego na łonie chrześcijańskiego Kościoła. Dzieje Kościoła na ziemi, choć sam Erazm nigdzie tego jasno nie stwierdza, można rozpatrywać zatem jako dalsze losy tradycji zmierzającej do coraz ściślejszej jedności. Jedność ta, póki jesteśmy w świecie bardziej jest przedmiotem nadziei niż doświadczenia, bowiem sam doczesny Kościół zdaniem Erazma nie jest monolitem i choć reprezentuje, płynącą z wyznawania tej samej wiary i ze wspólnego udziału w sakramentach, jedność, to jednak niesie w sobie także wynikającą z różnicy między miejscami i osobami, wielorakość³⁶⁰. Na wezwanie najwyższego Pasterza, wszystko to, co rozproszone, zebrane zostaje na nowo:

Lecz powróćmy teraz – pisze Erazm w komentarzu do Psalmu 22 – do tego dobrego pasterza. Jeśli zechcecie widzieć smutne rozproszenie owiec Pana, wówczas rozważcie w waszych sercach wiele sekt wśród żydów: faryzeuszy, saduceuszy, herodianów, esseńczyków i samarytan; i wśród pogan – wiele szkół filozofii, każda tak samo przyobiecująca jakiś rodzaj szczęśliwości, a jednak, w poszukiwaniu źródła najwyższego dobra, wszystkie w gwałtownej niezgodzie ze sobą, gdyż żadna nie podąża za prawdziwym źródłem. Zważ na niezliczone i potwornie różne religie lub raczej zabobony, różnych bożków, różne formy czci, religijne prawa i historie o bogach. Zważ na wielką masę regulacji o ludzkim pochodzeniu, tak samo wiele wśród żydów, co wśród pogan – rabini nie mniej są od siebie odmienni niż filozofowie. Zbadaj teraz różnorodność miejsc, języków, praw, dyspozycji, zwyczajów i wyglądów. [...] Kim jest ten, zatem, który zebrał razem wszystkich tych, tak bardzo odmiennych ludzi? Kto przywrócił do pierwotnej kondycji te owce, zniżone do tak nędznego stanu? To był dobry pasterz, który głosem swym zebrał je wszystkie razem³⁶¹.

Dokonujące się w Chrystusie, jako najwyższym pasterzu, zjednoczenie, jest – jak stwierdza Erazm – czymś daleko większym i wspanialszym niż sytuacja, w której od samego początku panowałaby monolityczna jedność.

³⁶⁰ P. G. Bietenholz, 2001, s. 80.

³⁶¹ Erazm z Rotterdamu, *In psalmum 22 enarratio*, CWE, t. 64, s. 135–136, LB, t. V, kol. 317e–f.

W zjednoczeniu tym zachowuje się bowiem całe ogromne bogactwo tradycji i boskiej różnorodności, a jednocześnie, mimo tego, że Kościół szeroko i daleko rozciąga się po świecie, dzięki byciu ożywianym jednym i tym samym Duchem, wciąż przemawia niczym jeden człowiek³⁶². Podobnie każda, najdrobniejsza nawet, prawdziwa modlitwa kóregokolwiek z członków Kościoła, staje się tak naprawdę modlitwą, w której wszyscy pozostali również mają swój udział; ten kto modli się z głębi swego serca, mocą *concordii* modli się siłą wszystkich pozostałych serc³⁶³. Widzialnym świadectwem tej nadprzyrodzonej jedności, gwarantującym i ścieśniającym jedność Kościoła, są sakramenty³⁶⁴. Ów nadprzyrodzony i niezmienny *consensus*, a nawet *concordia* Kościoła, jest dla Erazma wystarczającym argumentem, by rozwiązać wszelkie wątpliwości: Kościół jako całość nie może się mylić w niczym, co konieczne jest dla naszego zbawienia³⁶⁵. Z pewnością nie ma więc racji C. Augustijn³⁶⁶, gdy pisze, że Kościół dla Erazma był jedynie czymś, co on tolerował, że jego rola ograniczała się do przygotowania człowieka do wyższych spraw duchowych i że brak głębszych rozważań o Kościele w *Enchiridionie* wskazuje na to, że Kościół nie przedstawiał dla Erazma wystarczająco wielkiej wartości.

Dokonujące się w Kościele zjednoczenie jest uniwersalną harmonią odpowiadającą szczególnej harmonii Chrystusa. Harmonię tę opisywał Erazm jako powstający z połączenia rozmaitych tonów miły śpiew chóralny, jako stawanie się „wszystkim dla wszystkich”, przy jednoczesnym pozostawaniu zawsze i wszędzie sobą³⁶⁷. Harmonia ta, która jest również harmonią tradycji, naruszana bywa wtedy, gdy wykorzystuje się niestosowne instrumenty – jak wówczas, gdy przesłania się niebiańską mądrość ludzką filozofią, lub gdy zaszczepia się, na gruncie

³⁶² *Ibidem*, CWE, t. 64, s. 131, LB, t. V, kol. 315e–f.

³⁶³ Por. Erazm z Rotterdamu, *Concionalis interpretatio, plena pietatis, in psalmum 85*, CWE, t. 64, s. 15, LB, t. V, kol. 508b–c.

³⁶⁴ Por. H. M. Pabel, 1997, s. 181–182.

³⁶⁵ Erazm z Rotterdamu, *Przygotowanie do śmierci*, polski przekład, s. 335–336, LB, t. V, kol. 1297a; *idem*, *Apologia contra Latomi dialogum*, CWE, t. 71, s. 65, LB, t. IX, kol. 96b.

³⁶⁶ „With this in mind Erasmus tolerate the Church. It should prepare men for that which is higher, the things of the spirit, but does unfortunately not do so. Erasmus criticizes to attain this goal and he adminishes the Church to devote itself to its real task. But even if it did so completely, it would still belong to the lower reality. So there is no question of love for the Church, barely of a very critical interest in it. Erasmus is actually only interested in that for which the Church has to prepare its members, the Christian fellowship that belongs to the spiritual world. The Church is not dealt with in the *Enchiridion* for a good reason; its value is not great enough”, C. Augustijn, 1969, s. 140.

³⁶⁷ Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 251, LB, t. V, kol. 92e. Por. *idem*, *Ep. 1304 do Hadriana VI z 1 sierpnia 1522*, CWE, t. 9, s. 158, OE, t. V, s. 110.

tej tradycji, heretyckie błędy. Orygenes, Tertulian i Ariusz zepsuli piękno granej przez siebie muzyki tylko dlatego, że u każdego z nich jedna jedyna struna była źle nastrojona³⁶⁸.

Powinniśmy uświadomić sobie – pisze Erazm w komentarzu do Psalmu 4 – że nasza muzyka jest dla Boga najśłodsza wtedy, gdy każda część naszego życia jest w harmonii z jego przykazaniami, kiedy nasze słowa współbrzmiają z naszym życiem, kiedy miodopłynny chór braterskiej *concordii* nie jest naruszany rozdzwieniem konfliktu i niezgody, kiedy jękliwa lira oplakuje nasze występki, gdy zanosimy dzięki z klaskaniem cymbałów i trąbimy głośno dźwięki przesłania ewangelii³⁶⁹.

Metafora wielu głosów tradycji, instrumentów i muzyki ma tę przewagę nad pozostałymi, z używanych przez Erazma, metaforami, że dzięki wyłaniającej się w wielogłosie harmonii, wyraża również tej tradycji jedność. Kładziony przez Erazma nacisk na jedność i *concordię* jako na podstawowe właściwości Kościoła i żywione przekonanie o wspólnotowym zanoszeniu modlitw, wykonywaniu muzyki przed obliczem Boga, czy też procesie interpretacji i imitacji, decydują o szczególnym rysie jego myśli. Ludzie, jak słusznie zauważa McConica, nie odnoszą się do zwierzchniego Chrystusa jako odrębne jednostki, ale zawsze są już uczestnikami szerszej wspólnoty przenikniętej działaniem Ducha Świętego. Nie mamy tu śladu radykalnego indywidualizmu pozycji luterańskiej, a myśl Erazma zawsze „kładzie nacisk na organiczną tożsamość i odpowiedzialność wspólnoty Kościoła”³⁷⁰.

³⁶⁸ Erazm z Rotterdamu, *Enarratio psalmi 38*, CWE, t. 65, s. 31, LB, t. V, kol. 426f–427a.

³⁶⁹ Erazm z Rotterdamu, *In psalmum quartum concio*, CWE, t. 63, s. 176, LB, t. V, kol. 243b–c.

³⁷⁰ J. K. McConica, 1969, s. 86.

ROZDZIAŁ IX

UŻYTKOWANIE TRADYCJI

*Drzewa choćby bez owoców i zdziczałe rosną jednak jako drzewa.
Konie choćby niezdatne do niczego rodzą się i pozostają końmi, ale ludzie,
wierzcie mi, nie rodzą się ludźmi, lecz trzeba ich dopiero ukształtować*

Erazm z Rotterdamu, *O wychowaniu dzieci*

*Bowiem nie tego należy się obawiać, że żyliśmy zbyt mało, lecz raczej tego,
że żyliśmy zbyt mało tym życiem, którym byliśmy żyli*

Pier Paolo Vergerio, *De ingenuis moribus et liberalibus adulescentiae studiis*

1. *Studia humanitatis* i humanistyczne wychowanie

Zagadnienie tradycji nie byłoby niewątpliwie sprawą tak bardzo istotną, gdyby nie ogromne jej znaczenie dla dalszego trwania człowieczeństwa. Dla Erazma i innych humanistów człowieczeństwo nie było bowiem własnością przysługującą *ex definitione* gatunkowo czy też biologicznie pojętej istocie ludzkiej, w taki sam sposób, jak przypisuje się jej dzisiaj posiadanie zespołu abstrakcyjnych praw i przywilejów, lecz stanowiło owoc długotrwałych ćwiczeń i pracy nad sobą. W przypadku zaniechania kultury samego siebie następowała degeneracja prowadząca do stanu bydlęcego: moralnego barbarzyństwa. Podobnie, jak w przypadku autorytetu związanego z pełnioną funkcją, człowiek musiał sobie zasłużyć na godność płynącą z tego miana. Owo humanistyczne myślenie zostało współcześnie stłumione wraz z rozwojem propagujących nowoczesność nauk społecznych, które pozbawiwszy pojęcie „kultury” właściwości wartościujących, uczyniły barbarzyńcę tak samo kulturalnym, jak oddającego się samodoskonaleniu humanistę. Erazm nie tylko przestrzegał przed rezultatami tego rodzaju błędu, ale wręcz nawoływał do czynnego odparcia tego rodzaju zamierzeń:

Tak więc, gdy widzę pewnych ludzi – o ile ci, którzy są takimi zasługują na nazwę „ludzie” – spiskujących w śmiertelnej chęci zniszczenia *bonae litterae* [...], nie wstydzę się szukać, gdzie tylko mogę, walecznych wojowników i błagać o pomoc przeciwko dzikim napaściom tych Gotów i Wandalów; bowiem jasne jest, że nie ma przyszłości dla języków i literatury lub zaiste, dla jakiegokolwiek dyscypliny wartej cywilizowanego człowieka dopóty, dopóki nie odnajdziemy nie jednego tylko Camillusa,

ale całego zastępu mistrzów, których inteligencja, cnota i wpływ przeciwstawia się głupocie, lajdactwu i zuchwalstwu naszych wrogów, właściwościom, w których oni niewątpliwie przodują. Jeśli studia tego rodzaju będą wyplenione, czyż nasze życie będzie odmienne od życia bydła, ryby czy dzikich stworzeń?¹

Studia, o których mowa, odpowiadały temu, co początkowo dla włoskich humanistów oznaczał termin *studia humanitatis*. Erazm widział w nich, jak wskazuje Bejczy², środek do podtrzymania ludzkiego bytu, sprawiający, że nie-oswojony intelekt staje się, z jednej strony łagodniejszy i miłszy we współżyciu z ludźmi, z drugiej zaś bardziej odporny w obliczu trosk³. Samo pojęcie *studia humanitatis* zaczerpnięte zostało z mów Cyserona⁴, dla którego oznaczało ono cały starożytny program edukacji, *paideię*, jako drogę człowieka do cnoty⁵. Petrarka, który jako pierwszy odnalazł, zawierający termin *studia humanitatis*, rękopis *Pro Archia poeta*, sam nigdzie nie używał tego sformułowania⁶, choć przejął stojący za nim ideał uczoneści jako środka do tego, by stać się prawym człowiekiem⁷. Termin ten pojawia się dopiero w pismach o pokolenie młodszego Salutatiego i później u Bruniego, który przydał mu pełnego znaczenia⁸. Jak pisał Bruni w liście do Niccolò Strozzi, „*studia humanitatis* jako całość, kierują się ku stworzeniu dobrego człowieka (*vir bonus*), od którego nic bardziej użytecznego (*utilius*) nie można sobie wyobrazić”⁹. W tym właśnie sensie określa się humanizm reformą edukacji¹⁰.

Pierwotnie, jak przekonująco wykazał B. G. Kohl¹¹, nie utożsamiano pojęcia *studia humanitatis* z pięcioma dyscyplinami studiów – gramatyką, retoryką, poetyką, historią i filozofią moralną, lecz pojmowano je szerzej jako kulturowy i moralny postępek jednostki, czyniący ją bardziej użyteczną dla społeczeństwa¹².

¹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1572 do Alexiusa Thurzo z 30 kwietnia 1525, CWE, t. 11, s. 103, OE, t. VI, s. 71.

² I. Bejczy, 2001, s. 17.

³ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 335 do Leona X z 21 maja 1515, CWE, t. 3, s. 101, OE, t. II, s. 80; *idem*, *Ep.* 2431 (za: J. Domański, 1973, s. 169).

⁴ Por. B. G. Kohl, 1992, s. 187; P. O. Kristeller, 1985, s. 55; R. E. Proctor, 1998, s. XXVI, 14.

⁵ Por. R. E. Proctor, 1998, s. 16 (aczkolwiek nie używa on terminu *paideia*).

⁶ B. G. Kohl, 1992, s. 187.

⁷ Por. F. Petrarka, *O niewiedzy własnej i innych*, s. 23.

⁸ R. E. Proctor, 1998, s. 14.

⁹ Cyt. za: R. E. Proctor, 1998, s. 3–4. Por. E. Sarnowska-Temeriusz, 1982, s. XXVIII–XXIX.

¹⁰ N. W. Gilbert, 1963, s. 67.

¹¹ B. G. Kohl, 1992, s. 186.

¹² *Ibidem*, s. 201.

Utożsamienie to, występujące w definicji danej przez Kristellera¹³, zaczerpnięte zostało z listy autorów i przedmiotów, jaką Tomasso Parentucelli (przyszły papież Mikołaj V) w 1438 roku zalecił Cosimo de' Medici dla stworzenia idealnej biblioteki¹⁴. Tak naprawdę, dopiero od drugiej dekady XV wieku zauważa się początki identyfikowania *studia humanitatis* ze specyficznymi dyscyplinami wiedzy, a jako część studiów uniwersyteckich najwcześniej wymienione zostają one w 1424¹⁵.

Ponieważ – pisze Proctor – Petrarka oczyścił ścieżkę i wskazał drogę, ci, którzy przyszedli po nim mogli łatwo się po niej poruszać – zbyt łatwo, gdyż bardzo często, wraz z tym, jak *studia humanitatis* stawały się zinstytucjonalizowane, narażone były na degenerację w czystą naukowość i fachowy antykwaryzm¹⁶.

Być może to właśnie niechęć wobec wszelkiego rodzaju formalizacji, skutkujących zawsze osłabieniem życia, sprawiła, że Erazm raczej nie używał terminu *studia humanitatis*, preferując bardziej nieokreślone *bonae litterae*.

2. Stawanie się człowiekiem i tradycja

Praca człowieka nad sobą nie była jedynie uniwersytecką dyscypliną. Dla Erazma przypominała ona bardziej zestaw praktyk i ćwiczeń przyczyniających się do wydobycia skrytych wśród ludzkiej zwierzęcości zarodków wyższych zalet. Człowieczeństwo jest bowiem czymś, co dopiero rozwija się w istocie ludzkiej, a nie z nią rodzi. Przychodząc na świat otrzymujemy możliwość stania się człowiekiem, dany nam zostaje ostateczny cel, jakim jest rozmyślanie o Stwórcy i sławienie Go – którego osiągnięcie skutkuje najwyższym szczęściem¹⁷. To jest właściwa nam, jako ludziom, funkcja, z której wypełniania płynie nasza wartość¹⁸. Człowieczeństwo – bo to ono kryje się za tą funkcją – oznacza zatem oddalanie się od stanu zwierzęcego i zbliżanie do stanu boskiego. Pomiedzy Bogiem a człowiekiem, jak pisze Erazm, istnieje pewne podobieństwo, nie takie jednak, jak to pomiędzy twórcą i dziełem, lecz raczej, takie jak między rodzicem, a dzieckiem: ma ono charakter umysłowego pokrewieństwa¹⁹. Zwierzęcość to

¹³ P. O. Kristeller, 1985, s. 55.

¹⁴ B. G. Kohl, 1992, s. 186–187.

¹⁵ *Ibidem*, s. 196, 200.

¹⁶ R. E. Proctor, 1998, s. 26.

¹⁷ Erazm z Rotterdamu, *Przygotowanie do śmierci*, polski przekład, s. 333, LB, t. V, kol. 1296a; *idem*, *Enarratio Psalmi 33*, CWE, t. 64, s. 337, LB, t. V, kol. 398c.

¹⁸ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 20.

¹⁹ Erazm z Rotterdamu, *In Acta apostolorum paraphrasis*, CWE, t. 50, s. 110, LB, t. VII, kol. 737b–c.

panowanie namiętności, boskość – czysty umysł. Człowiekiem *sensu stricto* można nazwać tylko tego, kto kieruje się bardziej prawym rozumem niż bezrozumną namiętnością²⁰.

Jak długo bowiem rozum nie wywiera na nas swej władzy, jesteśmy niewiele różni od bydła i tak długo, jak jesteśmy w tym stanie, zasługujemy na bycie traktowanymi jak nieokrzesane bydła. [...] Lecz jarzmo to jest położone na ludzi jedynie czasowo, aż władza rozumu się ujawni, aż płomień ewangelii w nich zajaśnieje²¹.

Rozum, tożsamy tutaj zarówno z mową, władzą myślenia i tym wszystkim, co zawiera się w greckim pojęciu *logosu*, jak i rozum kierujący się ku właściwemu działaniu, a więc prawy rozum Cycerona, zajmuje centralną pozycję w myśli Erazma²². W jego obręb możemy włączyć wszystkie wartości, które są niezależne od jakichkolwiek zewnętrznych wpływów i okoliczności losu. Ubieganie się o te wartości, wartości etyczne i duchowe, jest właściwym sposobem postępowania dla człowieka²³. Podążanie zaś za tym, co zmienne i ulotne – a ku temu kierują nas zwierzęce pragnienia – oddala nas od człowieczeństwa²⁴. Ten kto staje się nieludzki, powie Erazm w *Declarationes*²⁵, przestaje być człowiekiem.

Nie oznacza to jednak tego, że skłania się Erazm ku przekonaniom stoickim, że zupełnie potępia wszelkie namiętności i odrzuca cielesność. Przeciwnie, wskazuje on na naturalność powiązań dusz z ciałami i inaczej niż platonicy, czy nawet arystotelicy, nazywa ciała nie „narzędziami”, „mieszkaniem” albo „grobowcami” dusz, ale ich „towarzyszkami”²⁶. Człowiek nie może sprzeciwić się swojej naturze, a ta zawiera w sobie i cielesność, i emocje, i uczucia²⁷. Z naturą tą wiążą się również występujące u wszystkich ludzi skłonności – pragnienie wolności²⁸,

²⁰ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 2431 (za: J. Domański, 1973, s. 168).

²¹ Erazm z Rotterdamu, *Commentarius in psalmum 2*, CWE, t. 63, s. 96, LB, t. V, kol. 210a.

²² Por. F. Caspari, 1947, s. 82 (choć autor zdaje się nie zauważać specyfiki Erazmowego pojęcia rozumu, odmiennego zupełnie od racjonalności nowożytnej).

²³ Por. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 2431 (cyt. za: J. Domański, 1973, s. 168); F. Caspari, 1947, s. 97.

²⁴ Erazm z Rotterdamu, *De contemptu mundi*, CWE, t. 66, s. 142, LB, t. V, kol. 1244d.

²⁵ Erazm z Rotterdamu, *Declarationes...*, CWE, t. 82, s. 68, LB, t. IX, kol. 843f.

²⁶ „Corpora nostra, nonne collegae sunt animorum? Hoc enim malim, quam instrumenta, vel domicilia, vel sepulcra”, Erazm z Rotterdamu, *Convivium religiosum*, polski przekład, s. 81, LB, t. I, kol. 682b.

²⁷ Erazm z Rotterdamu, *Oratio funebris*, CWE, t. 29, s. 18, LB, t. VIII, kol. 552c; *idem*, *Declarationes...*, CWE, t. 82, s. 29, LB, t. IX, kol. 826b–c.

²⁸ Erazm z Rotterdamu, *De contemptu mundi*, CWE, t. 66, s. 156, LB, t. V, kol. 1252c.

pragnienie rozkoszy²⁹, ale także skłonność do prawdy³⁰ i dobra³¹. Większość z nich kieruje człowieka ku właściwemu celowi – nie jest wszakże wolnym ten, kto nie panuje nad swoimi pragnieniami³², a rozkosze duchowe lepsze są od cielesnych³³. Jednakże, w niektórych przypadkach, wzniesienie się ponad i ujarzmienie naturalnych instynktów okazuje się być bardziej właściwe. Jeśli utożsamić „prawo naturalne” z „naturalnym instynktem”, jak pisze Erazm

bardzo często jest chwalebny nie dawać mu posłuchu. Natura głęboko zakorzeniła miłość rozmnażania naszego gatunku, a jednak chwalona jest seksualna powściągliwość. Prawo natury dyktuje posłuszeństwo rodzicom, a jednak sławieni są ci, którzy wzgardzają swymi rodzicami z umiłowania świętości³⁴.

Stopień nasilenia poszczególnych pragnień i skłonności jest już, jak można mniemać, sprawą indywidualną. Istnieją ludzie bardziej i mniej skłonni do prawdy i dobra, bardziej i mniej pragnący wolności i rozkoszy. Różnice te, o których już wielokrotnie wspominałem, powodują, że choć dla Erazma w kształtowaniu charakteru ważniejsze od natury jest wychowanie³⁵, to jednak również ta druga nie pozostaje bez znaczenia³⁶. Choć z perspektywy współczesnej, przesadnie egaltarnej pedagogiki może wydać się to bluźnierstwem, Erazm wprost stwierdza,

²⁹ *Ibidem*, CWE, t. 66, LB, t. V, kol. 1257a–b.

³⁰ Erazm z Rotterdamu, *O wychowaniu dzieci*, polski przekład, s. 32, LB, t. I, kol. 489b. Por. słowa Cyncerona (*O mówcy*, s. 563) i Kwintyliana (*Kształcenie mówcy*, s. 16) o naturalnym pragnieniu nauki.

³¹ R. A. Faber, 2005, s. 28, 34.

³² Erazm z Rotterdamu, *De contemptu mundi*, CWE, t. 66, s. 157, LB, t. V, kol. 1252e.

³³ *Ibidem*, CWE, t. 66, s. 166, LB, t. V, kol. 1257f.

³⁴ Erazm z Rotterdamu, *Declarationes...*, CWE, t. 82, s. 64, LB, t. IX, kol. 841f–842a.

³⁵ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, I, I, 44, CWE, t. 31, s. 95, LB, t. II, kol. 46e. Wydaje się, że Erazm używa pojęcia „natura”, w odniesieniu do człowieka, wieloznacznie: raz rozumiana jest ona jako swego rodzaju prawo obowiązujące wszystkich ludzi, kiedy indziej jako indywidualne zdolności i skłonności jednostki, niekiedy zaś jest ona równoznaczna z charakterem powstałym w wyniku interakcji tego, co wrodzone z wychowaniem.

³⁶ Myli się tutaj F. Caspari (1947, s. 80–81), zarzucający Erazmowi to, że niedocenia on znaczenia naturalnych, przyrodzonych zdolności człowieka i że wyznaje on nieograniczoną siłę wychowania. Wystarczy bowiem odwołać się do licznych miejsc w dziełach Erazma (np. *Ep.* 967a; *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 472, LB, t. X, 1403c–d), by przekonać się jak wielkie znaczenie miały dla niego różnice indywidualne. Podobne było zresztą zdanie innych renesansowych humanistów. Przyszły papież Leon X – Aeneas Piccolomini, w swym *De liberorum educatione* (s. 161), stwierdza, że „sicut enim caeca est sine disciplina natura, sic sine natura manca est disciplina”.

że nie każda natura nadaje się do wychowania³⁷. Według renesansowych humanistów najlepszymi wskaźnikami dobrze rokującej natury były przejawy wstydu i ambicji w wieku dziecięcym oraz dobrowolne posłuszeństwo starszym³⁸.

Tak więc, według Erazma, istota ludzka zawsze jest *in statu nascendi* i poruszając się między zwierzęcością, od której się oddala i boskością, do której zmierza, znajduje miarę powodzenia w swych staraniach w „człowieczeństwie”. Człowieczeństwo to, które można chyba oddać również terminem *virtus*, oznaczało panowanie rozumu nad złymi skłonnościami duszy (Plutarch)³⁹ i orientowanie się w swych zamierzeniach i działaniach na to, co niepodległe losowi i zmienności⁴⁰. Droga zaś do realizacji skrytego w naturze człowieczeństwa i źródłem wszelkiej cnoty było wychowanie⁴¹. Droga ta, pozwalając człowiekowi dobrze pełnić właściwą mu funkcję, prowadziła do szczęścia:

Cała podstawa szczęścia ludzkiego – pisze Erazm w *O wychowaniu dzieci* – zależy przede wszystkim od trzech czynników: natury, wykształcenia i ćwiczenia. Naturą nazywam głęboko wszczepione skłonności do tego, co zacne. Przez wykształcenie rozumiem naukę, która polega na upomnieniach i wskazówkach. Ćwiczenie to zastosowanie w życiu tego, co natura zaszczerpiła a rozwinęło wykształcenie. Natura wymaga wykształcenia, ćwiczenie, jeśli nie kieruje nim nauka, jest wystawione na wiele niebezpieczeństw i błędów⁴².

W ten sposób dochodzimy do utwierdzenia znaczenia tradycji, jako nośnika wiedzy o sposobach wydobywania człowieczeństwa, w obrębie samej istoty ludzkiej. Bez wychowania, ale i bez tradycji, człowiek byłby jedynie „bezużytecznym zwierzęciem”, niepotrafiącym używać, decydującego o jego powodzeniu,

³⁷ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, I,1,2, CWE, t. 31, s. 40, LB, t. II, kol. 19d.

³⁸ Pod. J. Domanski, 1973, s. 47; znaczenie obecności wstydu podkreślał Plutarch (*O fałszywym wstydzie*, s. 131; *O słuchaniu*, s. 105), a za nim renesansowi humaniści (P. P. Vergerio, *De ingenuis moribus et liberalibus adolescentiae studiis*, s. 11); Erazm wskazuje również na to, że wstyd ten nie powinien być jednak nadmierny (*Poemat 5*, CWE, t. 85, s. 40). Por. również Erazmowy *Ep.* 1663 do Fransa van der Dillft z 3 lutego 1526, CWE, t. 12, s. 23 i n., OE, t. VI, s. 257. O ambicji i posłuszeństwie starszym, patrz: P. P. Vergerio, *ibidem*, s. 9.

³⁹ Por. M. Brożek, 1977, s. XV.

⁴⁰ Jedynie cnota nie zna śmierci (Erazm z Rotterdamu, *De contemptu mundi*, CWE, t. 66, s. 149, LB, t. V, kol. 1248c; cytat z Rudolfa Agricoli); jest cnota zwycięstwem nad żądzą (*idem*, *Enchiridion*, LB, t. V, 20d). O specyfice pojęcia *virtus* dla renesansowych myślicieli, patrz: V. R. Giustiniani, 1985, s. 189–191.

⁴¹ Erazm z Rotterdamu, *O wychowaniu dzieci*, polski przekład, s. 39, LB, t. I, kol. 491e.

⁴² *Ibidem*, s. 56, LB, t. I, kol. 496f–497a (cyt. w przekładzie M. Cytowskiej).

umysłu⁴³. Za tłumaczonym przez siebie Galenem powtórzy Erazm, że dopiero za sprawą nauki i sztuki, wyróżnia się człowiek spośród innych zwierząt i osiąga stan niedostępnej im doskonałości⁴⁴.

Z drugiej strony, również o samej tradycji można powiedzieć, że jej wartość zawiera się w tym złączeniu z naturą ludzką. Uczoność i wiedza nie są jałową sztuką dla sztuki, ale podporządkowane są interesom moralnego doskonalenia i wychowania człowieka. Tradycja jest czymś, co należy użytkować i wpręgać w nieskończony proces osiągania człowieczeństwa. Humanizm Erazmiański, w punkcie, w którym określa się nie formę, ale ostateczne zadanie i praktyczny cel tradycji, okazuje się być zatem zupełnie zgodny z poglądami teologii monastycznej. Jednocześnie zaś, dzięki uczynieniu samej tradycji czymś znacznie bardziej różnorodnym i bogatym, przez włączenie w obręb jej dziedzictwa nieprzebranych klejnotów starożytnego piśmiennictwa, poszerzono siłę jej oddziaływania tak, by niczym Chrystus, mogła stać się ona wszystkim dla wszystkich. Tak naprawdę, to dopiero chrześcijaństwo przebudziło całą, dotąd uspioną, tradycję wszystkich minionych epok i rozpoczęło użytkowanie wszystkiego tego, co wcześniejsi myśliciele jedynie gromadzili:

Wśród pogan – pisze Erazm – mieli filozofowie wiele do powiedzenia o *Deus Optimus Maximus*, Najwyższym i Doskonałym Bogu, którego opisywali jako świętego, bezgranicznego, wszechmocnego, wszechwładnego, wszechwiedzącego, przenikającego wszystko, a jednocześnie nierozumianego przez nikogo. Jednakże nie czcili oni go jako Boga. Woleli raczej czcić stworzenie niż Stwórcę wszystkiego. Często rozprawiali uczenie o najwyższym dobru, o naturze i praktyce cnoty, o poszukiwaniu czci, dla niej samej, lecz ich życie nie dorównywało ich mowom! Poeci także często pisali o nagrodach czekających tych, którzy w swym ziemskim życiu byli niewinni i zbożni, i o nieskończonych mękach czekających na bezbożnych, o nieśmiertelności do której zbożni będą przywiedzeni – a jednak dalej żyli oni tak, jak gdyby nie wierzyli w nic, o czym piszą⁴⁵.

Skoro zaś, jak pisał Erazm w komentarzu do Psalmu 22, nie jest właścicielem ten, kto nie potrafi użyć tego, co znajduje się w jego zasięgu⁴⁶, poganie nie tylko

⁴³ *Ibidem*, s. 40, LB, t. I, kol. 491f.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 34, LB, t. I, kol. 489d. Por. Galen, *Exhortatio*, CWE, t. 29, s. 225, LB, t. I, kol. 1049a.

⁴⁵ Erazm z Rotterdamu, *In psalmum quartum concio*, CWE, t. 63, s. 188–189, LB, t. V, kol. 249d. Por. słowa Petrarcki z *De otio religiosorum* (s. 132–133): „O Philosophi magni & laboriosi homines, a quibus ingenio victi sumus, en gratia vicimus gratuitisque muneribus. Laborastis, en quiescimus, seuistis, en metimus, quesistis, en invenimus. Neque culpa vestra. Neque meritum vestrum, sed Domini favor solus [...]”.

⁴⁶ Erazm z Rotterdamu, *In psalmum 22 enarratio*, CWE, t. 64, s. 176, LB, t. V, kol. 335c.

nie używali tradycji, ale – w zasadzie – nawet nie posiadali tego, co ona niosła⁴⁷. Dopiero wraz z Chrystusem, otwierającym oczy wiary, odsłaniającym drogę zbawienia i zsyłającym duchowe wsparcie, wysiłki zmierzające do wzniesienia się na wyżyny doskonałości przestały być dreptaniem w miejscu. Świadome nastawienie na użyteczność tradycji obecne było już u samych jej twórców. Pragnienie bycia użytecznym w służbie Ewangelii wyrażał opisywany przez Erazma w *In Acta apostolorum paraphrasis* św. Paweł⁴⁸, a sam Erazm w *Parabolach* nawet wiedzę starożytnych filozofów naturalnych przekształcał w zwierciadło moralne⁴⁹, ujawniając tym samym charakterystyczny dla humanizmu antropocentryzm, stawiający jako cel wszelkiego poznania nie postęp technologiczny, czy wzrost materialnych bogactw, ale moralną poprawę człowieka. W świecie literatury ideał ten najpełniej był realizowany przez *bonae litterae*.

3. *Bonae litterae*

Jeśli zatem, jak zostało wyżej powiedziane, wartość tradycji zależy od wpływu, jaki wywiera ona na ludzką duszę, to i w ten sam sposób mierzyć należy wartość literatury. Możemy więc mówić o literaturze czyniącej człowieka lepszym, o literaturze czyniącej człowieka gorszym i o literaturze neutralnej, a więc pozabawionej wszelkiej bezpośredniej wartości. Erazm porusza się tutaj w obrębie dobrze znanej z pism Plutarcha i Seneki – a w chrześcijaństwie od samego niemal początku obecnej za sprawą Pawłowego cytatu z Menandra – koncepcji, głoszącej przemożność wpływu słowa na charakter człowieka:

Skoro wpływ otoczenia jest bardzo ważnym czynnikiem dla poprawienia albo zdeprawowania duszy ludzkiej – czytamy w komentarzu Erazma do przysłowia „Złe rozmowy psują dobre obyczaje” – szczególne znaczenie ma mowa. Wydobyta z najgłębszych zakamarków umysłu posiada ona jakąś właściwą sobie tajemniczą siłę. Wsącza jakby jakiś osobliwy nektar w umysł napotkanego słuchacza. Gdy szkodliwe są słowa, będzie to szybko działająca trucizna, jeśli przynoszą korzyść, stają się skutecznym lekarstwem. [...] To, co mówi się na temat rozmów, należy też stosować i do nauki. Ludzie którzy całe życie spędzają na czytaniu pism pogańskich, stają się poganami. Czytający tylko bezwstydnym autorów staną się bezwstydnikami. Lektura jest bowiem rodzajem mowy⁵⁰.

⁴⁷ Wyjątkiem od tego była grupa starożytnych filozofów, u których – jak już wspominałem wcześniej – dostrzegał Erazm jakieś objawy boskiego natchnienia i świętości (np. Sokrates czy Cyceron).

⁴⁸ Erazm z Rotterdamu, *In Acta apostolorum paraphrasis*, CWE, t. 50, s. 127, LB, t. VII, kol. 750b.

⁴⁹ Por. Erazm z Rotterdamu, *Parabola*, CWE, t. 23, s. 219 nn, LB, t. I, kol. 1596f i n.

⁵⁰ Erazm, *Adagia*, I, X, 74 (*Corrumpunt mores bonos colloquia prava*), polski przekład, s. 96, LB, t. II, kol. 389c–d.

Myśl ta powtarza się również w *Wychowaniu księcia chrześcijańskiego*: „Zastruwają duszę złe rozmowy, nie mniej szkodliwa jest zła lektura. Te nieme księgi wpływają na obyczaje i na uczucia, zwłaszcza gdy napotkają umysł skłonny do jakiejś ułomności”⁵¹.

Erazmiański humanizm był, w swych oczekiwaniach wobec tradycji, nakierowany przede wszystkim na umoralniające dobra kryjące się w skarbcu literatury. Gdyby nie obecność tych dobroczynnych pierwiastków, całą literaturę i tradycję można by podsumować słowem, jakim przemieniony doświadczeniem mistycznym Tomasz określił całą swą wcześniejszą twórczość: „słoma”⁵². Ludwik J. Vives, w swym *De tradendis disciplinis*, wyraźnie odróżnił od teoretycznych rozważań o obyczajach, zawartych w pismach Arystotelesa i idących jego śladem scholastyków, skuteczniejsze w oddziaływaniu na czytelnika

pisma moralne Platona i Plutarcha, Ksenofonta *Pamiętniki o Sokratesie*, Cycerona *O najwyższym dobru i najwyższym złu*, tegoż Cycerona *Rozmowy tuskulańskie*, *Leilius i Kato*, Seneki *O dobrodziejstwach*, *O łagodności*, *Pocieszenie do Marcji i do matki Helwii*, *O spokoju ducha*, *O krótkości życia*, *O gniewie*, na koniec *Listy do Lucyliusza*. [...] Po Senecie nastąpi Boecjusza *O pocieszeniu z filozofii* i Petrarcki *O szczęściu i nieszczęściu*⁵³.

Nie będzie chyba błędem, jeśli listę tę uznamy za podstawę tego zbioru książek, który Erazm określał mianem *bonae litterae*. Samo pojęcie *bonae litterae* jest nie tylko, jak stwierdzał już Huizinga⁵⁴, nieprzetłumaczalne, ale także niezdefiniowane przez samego Erazma, który nie poświęcił mu też żadnego wyjaśnienia. Juliusz Domański zauważa, że termin ten często ma u Erazma jedynie estetyczne konotacje i dotyczy „ogłady” czy „wytwności” literackiej i tylko niekiedy używany jest jako określenie literatury budującej, czyniącej lepszymi swoich czytelników⁵⁵.

⁵¹ Erazm z Rotterdamu, *Wychowanie księcia chrześcijańskiego*, polski przekład, s. 225, LB, t. IV, kol. 587c–d (cyt. w przekładzie M. Cytowskiej). Por. również *Metoda teologii*, polski przekład, s. 469, LB, t. V, kol. 133e. Piękny cytat, będący wyrazem tej koncepcji, pojawia się w *Jak młodzież powinna słuchać poetów* Plutarcha (s. 14): „«W głowie polipa zarówno – tak zło, jak i dobro się mieści» – smaczny jest bowiem w jedzeniu, ale sprowadza zły sen, który, jak powiadają, przynosi budzące trwożę i dziwaczne widziadła. Podobnie poezja zawiera w sobie wiele wdzięku i przynosi pożytek duszy młodzieńca, lecz w nie mniejszym stopniu powoduje niepokój i wprowadza go na złą drogę, jeśli słuchanie poezji nie odbywa się pod właściwym kierownictwem”.

⁵² Por. J.-P. Torrell, 2008, s. 339.

⁵³ L. J. Vives, *O podawaniu umiejętności*, s. 218.

⁵⁴ J. Huizinga, 1965, s. 145.

⁵⁵ J. Domański, 1973, s. 96–98. Por. też J. D. Tracy, 1995, s. 20. O *bonae litterae*, jako o czyniących nas lepszymi ludźmi, pisał Erazm również w *Spongia* (CWE, t. 78, s. 142, LB, t. X, kol. 1671b), zwłaszcza: „Tum demum erunt if, quod dicuntur, hoc est bonae litterae, si nos reddant meliores, si serviant gloriae Christi”.

W swym wystąpieniu na konferencji z 2012 roku poświęconej Plutarchowi⁵⁶ wskazywałem na niejaką zbieżność i możliwe zapożyczenie Erazmowej koncepcji *bonae litterae* z literackimi ideałami myśliciela z Cheronei. Jak dobrze wiemy, Plutarch, będący przecież zwolennikiem filozoficznych ideałów Platona, miał pewien kłopot ze słynnym ustępem *Politei*, w której Platon wygania niebezpiecznych poetów z państwa. Pogodzenie tego rodzaju twierdzeń z literacką kulturą okresu Cesarstwa musiało przeto polegać na wykazaniu tego, że poezja nie tylko nie jest moralnie szkodliwa, ale że bywa nawet użyteczna. Plutarch swymi dziełami *Jak młodzież powinna słuchać poetów* i *O słuchaniu* próbował rozbudzić odpowiednią postawę u czytelników literatury, która pozwoliłaby uniknąć im groźących niebezpieczeństw i wydobyć cenny „nektar” kryjący się w jej nęcących kwiatach⁵⁷. Erazm, w swych zaczerpniętych z pism Plutarcha *Parabola*, podejmuje ów wątek odpowiedniej postawy czytelniczej dla uczynienia lektury moralnie użyteczną i wskazuje na to, że kiedy inni poszukują w literaturze jedynie przyjemności i odprężenia, prawdziwy student filozofii poszukiwał w niej będzie tego, co przyczynia się do dobrego życia⁵⁸. Cytuje również z *De recta ratione audiendi* Plutarcha pouczającą wskazówkę, że „nie powinno się słuchać czytającego autora z takim samym nastawieniem umysłu, z jakim ogląda się widowisko, tylko po to, by się cieszyć, ale w dążeniu do stawania się lepszym”⁵⁹.

Z tym samym wątkiem odpowiedniej postawy spotykamy się również w *Wychowaniu księcia chrześcijańskiego*, w którym Erazm czyni książkę nie tylko zwykłym doradcą, ale doradcą wolnym od pochlebstwa i najszczerzym ze szczerych:

Ilekcję książkę zagłębia się w lekturze, niech czyta z tym nastawieniem, żeby nie szukać w książce rozrywki, ale starać się o poprawę charakteru. Łatwo odkryje, dzięki czemu można stać się lepszym, ten, kto bezustannie zabiega o własną poprawę. [...] Nikt nie udziela bowiem nauk bardziej szczerych, bardziej przydatnych, nikt nie mówi ich z mniejszym skrępowaniem niż właśnie książka⁶⁰.

W myśl tego rozumienia, terminem *bonae litterae* można określać całą tę literaturę, która przy odpowiednim nastawieniu umysłu, okazuje się dla czytającego budująca. Historia przekształcania się terminu *bonae litterae*

⁵⁶ D. Nowakowski, 2017.

⁵⁷ Por. K. Korus, 1978, s. 99–101.

⁵⁸ Erazm z Rotterdamu, *Parabola*, CWE, t. 23, s. 186, LB, t. I, kol. 582b.

⁵⁹ *Ibidem*, CWE, t. 23, s. 177, LB, t. I, kol. 578d. Plutarch, *De recta ratione audiendi*, 42a. Por. również Erazm z Rotterdamu, *Parabola*, CWE, t. 23, s. 183, LB, t. I, kol. 580f–581a.

⁶⁰ Erazm z Rotterdamu, *Wychowanie księcia chrześcijańskiego*, polski przekład, s. 230, LB, t. IV, kol. 589a.

w wernakularne *belles lettres* ujawnia nowożytny zanikanie tych humanistycznych ideałów kształcenia i określa zupełnie odmienną pozycję, jaką literatura, wraz z jej salonami literackimi i pogonią za oryginalnością, zajmie już w wieku XVII. Z pobudzającego do doskonałości *miraculum vitae* stanie się ona jedynie odzwierciedleniem stanu faktycznego jednostki, sposobem na wyrażenie jej chwilowego stanu wewnętrznego w pozorze nieprzemijającego piękna.

Poza tym rozumieniem „pozytecznej literatury”⁶¹, które zasadza się na odpowiednim nastawieniu u odbiorcy, istniała u Plutarcha również druga, bardziej właściwa jej definicja, odwołująca się już nie do czytelniczej postawy, ale do zamierzeń twórcy. Bowiem „pozyteczną literaturą” *par excellence* jest nie tamta, której „użyteczność” zależna jest od przypadkowej jedynie względem niej umiejętności słuchania, lecz ta, której już sama forma przemawia do odbiorcy w taki sposób, że nawet zupełnie nieuprzedzonego skłania ku moralnej poprawie. W taki też sposób konstruował swoje dialogi Plutarch, by wewnętrzna dynamika dialogu skłaniała czytelnika do spontanicznego podejmowania trudu zbadania samego siebie i wynikającej stąd chęci poprawy⁶². Obecność czynników wywołujących te dwa elementy, *krisis* – czyli przeświadczenie i *askesis* – czyli ćwiczenie⁶³, stanowi niezbędną zasadę konstytucyjną wzorcowej „pozytecznej literatury”. Tak skonstruowaną literaturę zażywa się niczym lekarstwo:

Jeśli nasze myślenie – pisze Plutarch w *De audiendo* – wzburzy jakaś złość albo siła zabobonu, gwałtowna sprzeczka z domownikami czy też namiętne pożądanie miłosne *targające nietykalne dotąd struny duszy*, nie powinniśmy, unikając rachunku sumienia, gonić za deklamacjami na inne tematy, ale słuchać konferencji poświęconych właśnie temu, a potem zastanowić się nad owymi sprawami, by podjąć pewne postanowienia⁶⁴.

Erazm doskonale rozpoznał tę umoralniającą naturę Plutarchowego piśmiennictwa, o czym świadczy nie tylko wzmianka w katalogu jego pism stwierdzająca, że nic poza Pismem Świętym nie może równać się z siłą jego moralnego tonu⁶⁵, ale także – często przywoływany cytat ze *Zbożnej biesiady* – głoszący, że łatwiej przeboleałby Erazm stratę Szkota z jemu podobnymi niż

⁶¹ Fragment ten, zaczynający się od słów „Poza tym”, a kończący się cytatem z *Ecclesiastes*, pochodzi z wyżej wzmiankowanego wystąpienia z konferencji o Plutarchu (D. Nowakowski, 2017).

⁶² L. V. Hoof, 1984, s. 44. Por. M. Brożek, 1977, s. XVIII.

⁶³ Por. L. V. Hoof, 1984, s. 48–49.

⁶⁴ Plutarch, *O słuchaniu*, s. 100.

⁶⁵ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1341a z Johanna von Botzheim z 30 stycznia 1523 (katalog dzieł Erazma), CWE, t. 9, s. 303, OE, t. I, s. 8.

„księgi jednego Cycerona czy Plutarcha”, gdyż dzięki nim, jak czuje, „staje się lepszy”⁶⁶. Również gdy sięgniemy do dzieł Erazma, już z samych tytułów większości z nich odnajdziemy, iż nie inne (niż praktyczna pomoc i rada) towarzyszyły mu przy ich kompozycji cele. Dla przykładu weźmy choćby *Przygotowanie do śmierci*, *Paraklezę to jest zachętę do uprawiania filozofii chrześcijańskiej*, czy w końcu słynny *Podręcznik żołnierza Chrystusowego* – wszystkie one, co łatwo wykazać, składają się z obu tych właśnie części: *krisis* i *askesis*. Wreszcie, gdy skierujemy się do ukończonego w przedostatnim roku życia Erazma, będącego istną summą jego filozofii, *Ecclesiastes* (1535), w radach, jakie daje on tytułowemu kaznodziei, części te – *krisis* i *askesis* – pojawiają się ponownie:

Cała powinność duszpasterza w tym się mieści, iż wszystko na tym polega, by najpierw wyrwał on z dusz swych słuchaczy korzenie złych myśli i niegodziwe nasiona bezbożnej nauki, z których wyrastają przykre owoce i zniszczył budowlę wzniesioną na złym fundamencie; wypenił wyrosły kąkol i zrujnował źle postawiony gmach. W miejsce tego, co zostało wyrwane i zniszczone, posiewa on dobre ziarna i wznosi budynek, który nie będzie ustępował świątyni⁶⁷.

Wydobyta przez Erazma „poręczność” tradycji, ujawnienie jej użyteczności w pracy nad własnym człowieczeństwem i umiejscowienie w ramach egzystencjalnych struktur *krisis* i *askesis*, pozwoliły mu na odzyskanie pełnej wartości duchowej europejskiego dziedzictwa. Jego „lekcje” z czytania zmieniły nastawienie czytelnika tak, że nie kierował się on już dłużej, wykraczającymi poza słuszne ramy ludzkiej kondycji, *vana curiositas* czy *singularitas*, ale spoglądając na literaturę zawsze pamiętał o sobie, o swym aktualnym stanie i celu, ku któremu zmierza. Autorów pogańskich czytelnik ów miał czytać tak, by pozyskując moralne dobro, nie nabierać jednocześnie niechrześcijańskich zwyczajów. Lektura ta jednoczyła się we wspólnocie celów z czytaniem, rozpalających serca miłością niebiańskich rzeczy, dzieł Orygenesy, Chryzostoma, Cypriana, Ambrożego, Augustyna i Hieronima⁶⁸. Preparowana za sprawą właściwej praktyki czytania tak autorów pogańskich, jak chrześcijańskich, duchowa strawa, nie tylko nie niszczyła duszy, ale wręcz zapobiegała jej śmierci:

⁶⁶ Erazm z Rotterdamu, *Zbożna biesiada*, polski przekład, s. 91, LB, t. I, kol. 682a–b. Por. *idem*, *Ep.* 1390 do Johanna von Vlatten z ok. października 1523, CWE, t. 10, s. 99, OE, t. V, s. 340.

⁶⁷ Erazm z Rotterdamu, *Ecclesiastes*, ASD, t. 8–5, s. 82–83.

⁶⁸ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1200 do Willema Frederiksa z 30 kwietnia 1521, CWE, t. 8, s. 200, OE, t. IV, s. 484.

Nie ma bardziej skutecznego pożywienia dla dusz od duchowego nauczania, którego w żadnym czasie nie powinniśmy przestać pobierać. Zaiste, to jest nasz codzienny chleb i jeśli nasze umysły nie będą stale nim odświeżane, staną się chude, a później słabe i ospale, aż wreszcie umrą⁶⁹.

Żyjący wśród literatury, literaturą i dla literatury Erazm, swą nauką nowego czytania zamierzał przebudzić przygniecionego balastem scholastyki i jałowością pustki ceremonializmu człowieka i skierować go w stronę duchowej odnowy⁷⁰. Ów nacisk na czytanie jako na praktykę wymagającą dobrej woli i oglądy, antycypujący – jak stwierdza James Tracy – hermeneutykę Gadamera⁷¹, wraz z szerszym projektem humanistycznym „troski o siebie” został jednak pogrzebany wraz z nowożytnym zachłyśnięciem się technologicznymi wynalazkami, postępem i dominacją projektu opanowywania siebie bardziej przez inżynierię społeczną niż duchowe ćwiczenie. Utopia wiedzy, w której wciąż jeszcze żyjemy, z jej naczelnym hasłem „wiedza to władza” (Francis Bacon)⁷² i całkowitym zorientowaniem na będące tak naprawdę zapomnieniem „poznanie siebie” (Foucault), była dalekim efektem sekularyzacji powstałej za sprawą reformacyjnego „skrycia” Boga. Porządek łaski nie łączył się już dłużej z porządkiem natury, lecz toczył odrębnie, zostawiając świat i człowieka sobie samym.

4. Ćwiczenie się i doskonałość

Jak zostało powiedziane w rozdziale III, humanizm przeciwstawiał się spłaszczonemu porządkowi legalistyczno-historycznemu scholastyki, poszukując życia w wielopłaszczyznowej metaforze. W sferze moralnej zaś, krytykował sucho brzmiące formalizmy scholastycznej teorii etycznej, które, choć niczym prawo potrafiły wskazywać słuszną drogę postępowania, nie wspierały jednak człowieka w kroczeniu nią. Erazm zamiast tego rodzaju rozbudowanego systemu praw, dokładnie regulujących każdy najmniejszy obszar życia, proponował humanistyczne wychowanie, sprawiające, że większość przepisów przestawała być potrzebna⁷³. Człowieczeństwo było dla niego tym, co w jakiś sposób „rozluźnia rygor prawa”, tym, co ponad suchą literą dociera do istotnego dla prawa ducha.

⁶⁹ Erazm z Rotterdamu, *In psalmum 22 enarratio*, CWE, t. 64, s. 186, LB, t. V, kol. 339f. O literaturze jako pokarmie duchowym pisał również Kwintylian, *Kształcenie mówcy*, s. 100–101.

⁷⁰ Por. B. Cummings, 2007, s. 111; C. M. Furey, 2009, s. 50.

⁷¹ C. M. Furey, 2009, s. 50.

⁷² Por. D. Nowakowski, w druku (b).

⁷³ Por. J. Domański, 2008, s. 253 (o stosunku wcześniejszych humanistów do prawa) i M. N. Raitiere, 1973, s. 156 (o antylegalizmie na „Utopii”).

Prawo – pisał Erazm o zakonie – jest w pewnym sensie złożone z dwóch części, litery czyli ciała i mistycznego sensu czyli duszy. Dwa te sensory są niczym bracia; kochają być razem i nie chcą być oddzielone⁷⁴.

Wtedy jednak, gdy się je rozdziela i pozostawia tylko literalny nakaz, mamy do czynienia z depersonalizującym przymusem. Obecna w skostniałym monastycyzmie regulacja życia, każąca na dźwięk gongu „zasypiać, wstawiać i znowu zasypiać, mówić, milczeć, iść i wracać, spożywać i przestawać jeść” była, zdaniem cenionego przez Erazma świętobliwego Jeana Vitriera, życiem odpowiednim „dla idiotów raczej niż dla religijnych ludzi”⁷⁵. Abstrakcyjność skodyfikowanego prawa, niepotrafiącego ująć wszystkich kazusów, niezależnie od tego, jak bardzo byłoby ono rozbudowywane, wskazywała na potrzebę odwołania się do źródłowego poczucia sprawiedliwości: „Nic, mówił Vitrier, nie jest bardziej niesprawiedliwe niż ta równość wśród ludzi tak dalekich od równości”. Ów punkt, w którym zawodzi wszelka inżynieria społeczna, jest, jako miejsce dla moralnej wolności, istotnym elementem każdej prawdziwie humanistycznej wizji świata. Dochodzenie do tej moralnej wolności, która polega przecież na rozumnym panowaniu nad namiętnościami⁷⁶, dokonuje się według Erazma za sprawą odbywanej na gruncie tradycji długotrwałej pracy nad sobą. Żywa, uwewnętrzniona tradycja zastępuje tutaj zewnętrzne prawo.

Ćwiczenia duchowe rozpoczynają się już z samym aktem lektury. W komentarzu do pierwszego Psalmu⁷⁷, zwraca uwagę Erazm na użycie przez tłumaczy Septuaginty greckiego określenia *meletai* dla oddania właściwego nastawienia wobec Pisma Świętego. Lektura świętego tekstu – a w zasadzie każda rzetelna lektura – nie powinna zatrzymywać się na poziomie jedynie powierzchownego rozważania, ale musi iść dalej w stronę głębokiej medytacji i ćwiczenia się w tekście. Nie „rozważają zakonu Pana dniem i nocą” ani ci, którzy odmawiają Psalmu bez zrozumienia, ani ci, którzy poszukują w nim jedynie amunicji dla swoich frywolnych debat.

Prawdziwe studium literatury, na co wskazywali wcześniejsi humaniści, jest tym, co podtrzymuje nie tylko filozofię, ale i samą cnotę, która marnieje tam, gdzie się literaturą gardzi⁷⁸. Znoszenie trudów tego studium, z jednej strony nie jest sprawą łatwą, gdyż – jak pisał Kwintyliian – wymaga znacznej powściągliwości⁷⁹,

⁷⁴ Erazm z Rotterdamu, *Enarratio Psalmi 33*, CWE, t. 64, s. 288, LB, t. V, kol. 375c.

⁷⁵ Erazm z Rotterdamu, *Ep. 1211 do Justusa Jonasa z 13 czerwca 1521*, CWE, t. 8, s. 227, OE, t. IV, s. 508.

⁷⁶ Por. Horacy, *Dzieła*, s. 220.

⁷⁷ Erazm z Rotterdamu, *Enarratio Psalmi 1*, CWE, t. 63, s. 30, LB, t. V, kol. 182f–183a.

⁷⁸ A. Piccolomini, *De liberorum educatione*, s. 128, 160.

⁷⁹ Kwintyliian, *Kształcenie mówcy. Księgi VIII,6–XII*, s. 290.

a z drugiej jest na tyle dostępne, że żaden prawie dzień w naszym życiu nie jest tak zajęty, by nie można było poświęcić literaturze jakiejś części⁸⁰. Pier Paolo Vergerio⁸¹, którego myśl podchwyci w prawie dwieście lat później Robert Burton⁸², pisał, że jeśliby nawet okazało się, że literackie studium nie przynosi samo w sobie żadnych korzyści, to już samo to, że odciąga od wielu innych spraw, którymi zajmowanie się poniżej umysł, jest korzyścią wystarczającą. Lecz również i tutaj potrzebny jest umiar. W swych *Parabolach* porównuje Erazm niektórych ludzi, którzy niszczą własne zdrowie przez nieumiarkowaną miłość do studiów, do słowików, które „mają taką namiętność do śpiewania, że na śmierć współzawodniczą jedne przeciw drugim”⁸³. We wszystkim, co czynimy jako ludzie, powinniśmy znać miarę, którą dyktuje nam nic innego, jak właśnie ta, podkreślana przez Gersona, ograniczoność naszej kondycji. Z umiarem powinniśmy zajmować się również samą filozofią, która w nadmiarze, zdaniem Erazma, deprawuje⁸⁴.

Ale czy rzeczywiście filozofia jest czymś, co może być uprawiane w nadmiarze, zwłaszcza gdy pomyślimy o filozofii Chrystusa i zalecanej uprawie cnoty? Wszystko zależy od tego, którą z definicji filozofii będziemy się w danym przypadku posługiwać. Jak stwierdził Juliusz Domański w swoim wyczerpującym studium, pojęcie filozofii jest u Erazma pojęciem wieloznacznym i nie zawsze oznacza jeden i ten sam zbiór treści⁸⁵. Erazm często podtrzymuje powszechny zwyczaj językowy i nazywa filozofią to, co zwykło być uważane za filozofię w szkołach – a więc opierające się na logice rozważania abstrakcyjnych kwestii, których celem było zdobycie wiedzy dla niej samej. Do tak pojętej filozofii odnosi się Erazm zarówno wtedy, gdy podkreśla konieczność zachowania umiaru w jej uprawianiu, jak i wtedy, gdy umiejscawia w niej źródło wszelkich chrześcijańskich herezji. Wówczas jednak, gdy używa pojęcia filozofii w jej źródłowym znaczeniu, czyli gdy mówi o filozofii prawdziwej, ma Erazm na myśli przede wszystkim refleksję nad samym sobą oraz nad wzorami doskonałości i wynikające z tej refleksji życie etyczne⁸⁶. Za Sokratesem wskazywał Erazm na to, że zajmować powinniśmy się rzeczami, które dotyczą nas samych, a nie zagłębiać się w zewnętrzne rzeczy, które

⁸⁰ *Ibidem*, s. 211.

⁸¹ P. P. Vergerio, *De ingenuis moribus et liberalibus adolescentiae studiis*, s. 42.

⁸² „Pisząc o melancholii, unikam melancholii”. Por. D. Nowakowski, 2016a, s. 253, 267.

⁸³ Erazm z Rotterdamu, *Parabola*, CWE, t. 23, s. 257, LB, t. I, kol. 614d.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 230, 236, 264, LB, t. I, kol. 602c, 605d, 617f; *idem*, *Adagia*, I,X,60 (*Oportet testudinis carnes aut edere aut non edere*), CWE, t. 32, s. 260, LB, t. II, kol. 384c.

⁸⁵ J. Domański, 1973, s. 41.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 175.

do nas nie należą⁸⁷. Tak rozumiana filozofia, jako refleksja przyjmowała postać medytacji nad sobą i śmiercią⁸⁸, przynosiła ze sobą recepty przeciwko chorobom umysłu, jak gniew, ambicja czy skąpstwo⁸⁹, dowiadywała się o godnych pożądaniami celach. Jednakże, dopiero ten odkrywał moc filozofii, kto powążył się zastosować ją w praktyce⁹⁰. Stąd też, stojący u źródeł humanistycznej tradycji Cynceron definiował filozofię nie tylko jako poznanie najważniejszych rzeczy, ale również jako ćwiczenie się w nich⁹¹.

Filozofowanie zaczynało się, zdaniem Erazma, od „wysłuchania się” w płynący przekaz tradycji, od medytatywnej lektury poruszających duszę treści czy też od „wpatrzenia się” w ideał mistrza i dania przyzwolenia na uwewnętrznienie tego, co odebrane, w nas samych. Ku temu zmierzało „nowe czytanie” Erazma, poprzez które pragnął on przemienić jednostkę, na to nakierowane były *bonae litterae*, o które z taką namiętnością zabiegał; taki też był cel chrześcijańskiej Ewangelii. Etap ten, budowany samym nauczaniem możemy określić mianem „internalizacji tradycji”, zmianą umysłu, która jest niezbędna dla każdego, kto chce odmienić swe życie⁹². Duszę młodego człowieka, co nie miała nigdy okazji słuchać wykładu, porównywał Plutarch do nieuprawianej roli, która nigdy nie wyda owocu cnoty, lecz zostanie zarosnięta przez chwasty⁹³. To samo zestawienie wykładu, ale także szerzej – lektury i tradycji z uprawą, odnajdujemy, w lepiej znanej, Cynceroniańskiej *cultura animi*, co tłumaczy późniejsze metonimiczne poszerzenie pojęcia „kultura” do jego dzisiejszej formy. Owa kulturowa metaforyka filozofii pojawia się również u cytującego w *Parabolach* Senekę Erazma, który pisze, że

Ziarno, jakkolwiek małe, jeśli znajdzie odpowiednie miejsce, rozwija swe siły i z najmniejszej w największą rzecz się rozrasta. Tak też teoria filozofii składa się z kilku słów, lecz powiększa się (*cresco*) w działaniu⁹⁴.

Prawe działanie, o którym tu mowa, jest, według praktycystycznej myśli Erazma, celem i istotą prawdziwej filozofii⁹⁵. Stąd też Juliusz Domański nie wahał się nazwać Erazmiańskiej filozofii, w jej urzeczywistnianiu etycznej wiedzy,

⁸⁷ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, I,VI,85 (*Aedibus in nostris quae prava aut recta geruntur*), CWE, t. 32, s. 56, LB, t. II, kol. 255a.

⁸⁸ Erazm z Rotterdamu, *Przygotowanie do śmierci*, polski przekład, s. 349, LB, t. V, kol. 1301d; *idem*, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, s. 58, LB, t. V, kol. 14f.

⁸⁹ Erazm z Rotterdamu, *Parabola*, CWE, t. 23, s. 223, LB, t. I, kol. 599a.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 220, LB, t. I, kol. 597d.

⁹¹ Cynceron, *O mówcy*, s. 565.

⁹² Erazm z Rotterdamu, *Parabola*, CWE, t. 23, s. 203, LB, t. I, kol. 590a.

⁹³ Plutarch, *O słuchaniu*, s. 91.

⁹⁴ Erazm z Rotterdamu, *Parabola*, CWE, t. 23, s. 210–211, LB, t. I, kol. 593a.

⁹⁵ Por. J. Domański, 1973, s. 66, 73–75.

„etyką zrealizowaną”⁹⁶. Nie będzie chyba błędem, zwłaszcza gdy nawiążemy do cytowanej wyżej metafory „ziarna”, jeśli wprowadzimy tutaj równoległą definicję filozofii, mówiąc o niej wprost jako o „tradycji zrealizowanej”. Filozofem dla Erazma był bowiem nie ten, kto „opanował świetnie dialektykę i fizykę”, ani też nie ten, kto potrafił „wyrecytować z pamięci zasady dobrego życia”, lecz ten, kto wzgardził wszystkim, co przemijające i podziwiając prawdziwe dobro tak prowadzi swoje życie, by je zdobyć⁹⁷.

Zmierzenie ku doskonałości jest obowiązkiem każdego człowieka, a zwłaszcza – chrześcijanina⁹⁸. Jak pisał Erazm w komentarzu do Psalmu 22, „nikt nie osiągnął w tym życiu takiego punktu, w którym nie byłby możliwy dalszy postęp”⁹⁹. Za stracony powinien uważać chrześcijanin każdy dzień, którego wieczór nie zastał go bardziej religijnym człowiekiem niż ranek¹⁰⁰. „Jeśli nie masz z kim współzawodniczyć – czytamy w *Wychowaniu księcia chrześcijańskiego* – staraj się sam siebie pokonać. Jest to walka najpiękniejsza ze wszystkich”¹⁰¹.

Odnajdujemy w Erazmiańskim humanizmie ów rys, który charakterystyczny był dla teologii monastycznej – filozofia, ale również i tradycja, nie są już, jak w scholastyce, misternym gmachem, który w podziwie winniśmy kontemplować, ale przypominają wertykalną drabinę, po której możemy się wspinać. Żelazne prawo tej filozoficznej wspinaczki głosi, że zatrzymanie się na jej drodze, oznacza natychmiastowy regres, ześlizgnięcie się ku głupocie. Stąd też nie można ustawać w wysiłkach na drodze filozofii tak długo, póki nie osiągnie się najwyższej moralnej doskonałości i pełnej uczoneści, to jest – stanu mędrca¹⁰². Ludzie przeciętni jedynie idą tą ścieżką postępu ku lepszemu byciu, ale ci prawdziwie doskonali nabierają większej prędkości i wręcz po niej biegną. Doskonałym biegaczem był Apostoł Paweł, doskonałymi byli prorocy, ale „najbardziej energetycznym ze wszystkich zawodników w wyścigu” był sam Jezus Chrystus.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 178.

⁹⁷ Erazm z Rotterdamu, *Wychowanie księcia chrześcijańskiego*, polski przekład, s. 158–159, LB, t. IV, kol. 566a; *idem*, *Apologia contra Latomus dialogum*, CWE, t. 71, s. 61, LB, t. IX, kol. 94a–b.

⁹⁸ Erazm z Rotterdamu, *Declarationes...*, CWE, t. 82, s. 55, LB, t. IX, kol. 837e–f; *idem*, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 212, LB, t. V, kol. 85b.

⁹⁹ Erazm z Rotterdamu, *In psalmum 22 enarratio*, CWE, t. 64, s. 145, LB, t. V, kol. 322c; *idem*, *Ep.* 1341a z 30 stycznia 1523 roku do Johanna von Botzheim (katalog pism Erazma), CWE, t. 9, s. 352, OE, t. I, s. 37.

¹⁰⁰ Erazm z Rotterdamu, *Parabola*, CWE, t. 23, s. 228, LB, t. I, kol. 601c–d.

¹⁰¹ Erazm z Rotterdamu, *Wychowanie księcia chrześcijańskiego*, polski przekład, s. 184, LB, t. IV, kol. 574c. Por. *idem*, *Adagia*, I,II,58 (*Mandrabuli more res succedit*), CWE, t. 31, s. 198, LB, t. II, kol. 93b.

¹⁰² Erazm z Rotterdamu, *Parabola*, CWE, t. 23, s. 184–185, LB, t. I, kol. 581d i n.

Musimy iść – pisze Erazm – moi bracia, wzdłuż tej wąskiej ścieżki, jeśli nie potrafimy jeszcze biec, zawsze starając się odrzucać występki i powiększać nasze cnoty, aż staniemy się zwinnymi biegaczami, a nawet – o ile to możliwe – sprinterami (*volucer*)¹⁰³.

Rozwój duchowy albo też, jak określa go Erazm w komentarzu do Psalmu 4, „duchowe odnowienie w Chrystusie”, przebiega przez kilka etapów, którym odpowiadają odmienne pokarmy. Erazm odwołuje się tutaj do nauki Pawła odróżniającego w obrębie doktryny właściwe dla niemowląt mleko od stałego pożywienia dorosłych¹⁰⁴. Gdy uwagi te złączymy, z często pojawiającą się u Erazma metaforą lektury jako strawy duchowej, związek między omawianym wyżej wątkiem filozoficznej wspinaczki czy biegu, z tradycją, okaże się oczywisty. Erazm zresztą w innym miejscu¹⁰⁵, w sposób niezwykle podobny do mikrokosmicznego ujęcia historii w teologii monastycznej, zestawia wewnętrzny rozwój jednostki z zewnętrznym rozwojem tradycji jako takiej. Najwcześniejszy okres historii określa mianem „uniwersalnego dzieciństwa”, z którego, swym prawem, wyprowadził ludzkość Mojżesz i porównuje go do pewnego rodzaju „dzieciństwa w Chrystusie”, z którego wyprowadzają nas wiara i miłosierdzie Ewangelii. Można zatem powiedzieć, że w dziejach swego życia człowiek ma możliwość przejścia pełnej drogi dotychczasowego rozwoju tradycji i korzystając z całego jej dziedzictwa osiągnąć punkt, który niedostępny był dla tych, co żyli wcześniej. Przechodzenie to lubił opisywać Erazm za pomocą zaczerpniętych najpewniej, po części z Owidiusza, a po części z *Mowy o godności człowieka* Pica, zwierzęcych metamorfoz, mówiąc o byciu przemienianym „ze słonia w pająka i z pająka w orła”. „Ta Boska metamorfoza wytwarzająca nowe stworzenie w Chrystusie” zachodziła jego zdaniem w takim samym sposób, w jaki natura ze szpetnej gąsienicy tworzy promieniującego kolorami motyla – niszcząc to, co stare, by wyłonić się mogło nowe¹⁰⁶. Choć sam Erazm nigdzie, o ile się orientuję, nie snuje tego rodzaju rozważań, tradycja w jej rozwoju zdaje się różnić się od rozwoju jednostki ludzkiej jedynie tym, że zachowuje w sobie wszystkie wcześniejsze formy rozwojowe i to właśnie dzięki temu dziedzictwu stanowi ona doskonale wsparcie w tej

¹⁰³ Erazm z Rotterdamu, *Concionalis interpretatio, plena pietatis, in psalmum 85*, CWE, t. 64, s. 74–75, LB, t. V, kol. 536e–f.

¹⁰⁴ Erazm z Rotterdamu, *In psalmum quartum concio*, CWE, t. 63, s. 266, LB, t. V, kol. 287d–e.

¹⁰⁵ Erazm z Rotterdamu, *Commentarius in psalmum 2*, CWE, t. 63, s. 96, LB, t. V, kol. 209f–210a.

¹⁰⁶ Erazm z Rotterdamu, *Enarratio Psalmi 38*, CWE, t. 65, s. 109, LB, t. V, kol. 461–462a. Warto jednak pamiętać, że zniszczenie to dotyczy u Erazma tylko wad, a nie całej natury.

moralnej wspinaczce człowieka. Metamorfoza zachodząca w człowieku staje się możliwa tylko dzięki temu, że żyjący wcześniej, zostawili w tradycji ślady własnych metamorfoz:

Jakikolwiek rodzajem żyjących istot byłby człowiek – pisał Erazm w *Modus orandi Deum* – należy zaakceptować możliwość metamorfozy tak, że zamiast bycia – by tak rzec – gadem, czworonogiem czy rybą, możemy być przemienieni w ptaka. Stanie się to, jeśli weźmiemy skrzydła gołębic, które są upragnione przez owego mistycznego psalmistę, który przygnieciony ciężkim brzemieniem mówi: „O gdybym miał skrzydła jak gołębic, chętnie uleciałbym i odpoczął” (Ps. 55, 7). Gołębie są z pewnością nieszkodliwymi ptakami, lecz mają zdolność do najszybszego lotu. Oblubienica w Pieśni nad Pieśniami jest zachwycona takimi gołębiami (PnP 2, 13–14). Będziesz gołębkiem, jeśli nie knujesz zła przeciw nikomu, jeśli nikogo nie osądzasz, jeśli wobec nikogo nie żywisz fałszywych podejrzeń. Powiesz: „Skąd wezmę skrzydła?” Wskażę ci dwa, które z łatwością wyniosą cię do nieba: jednym jest wzgarda dla światowych rzeczy, drugim pragnienie rzeczy niebiańskich. Jedno oderwie cię od spraw ciała, jak mówi święty psalmista, gdy otrzymał skrzydła o które prosił: „uleciałem daleko i zamieszkałem na pustyni”. Drugie przywiedzie cię blisko do Bożego tronu. [...] Stary człowiek ziemski jest i przeto nie wie jak wlatywać ku górze, lecz, z oczyma utkwionymi w ziemi, nie kocha i nie poszukuje niczego, poza tym, co ziemskie. Ktokolwiek jest przemieniony w nowego człowieka, uważa teraz jako bezwartościowe to, co wcześniej zwykł był oceniać najwyżej. To, o czym wcześniej sądził, że przynosi największy zysk, teraz ocenia, że przynosi największą stratę. Zamiast bycia przykutym do ziemi bydłkiem, stał się on ptakiem z nieba. Stał się gołębicą i ma dwoje skrzydeł, by wzniosły go do Bożego tronu¹⁰⁷.

Najwyższym, rzecz jasna, „śladem” wstępowania, a zarazem też głównym przedmiotem samej tradycji, jej streszczeniem i wypełnieniem dziejów, było życie Boga-Człowieka – Chrystusa. W swoim katechizmie określa Erazm całe życie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa „prawdziwie czystym zwierciadłem filozofii ewangelii”¹⁰⁸. Podczas gdy wszystkie pozostałe zawarte w tradycji żywoty, wszystkie ludzkie postawy i czyny, były jedynie czymś, co zachęcać nas miało bardziej do ich przekroczenia (emulacji) niż poprzenia jedynie na wiernej imitacji, ten przykład Jezusa Chrystusa, którego życie osiągnęło najwyższą możliwą doskonałość, jako jedyny dany nam jest w pełni ukończonej i doskonałej postaci: można go jedynie naśladować¹⁰⁹. Jednocześnie zaś, wewnętrzna różnorodność

¹⁰⁷ Erazm z Rotterdamu, *Modus orandi Deum*, CWE, t. 70, s. 183–184, LB, t. V, kol. 1114d–115b.

¹⁰⁸ Erazm z Rotterdamu, *Explanatio symbolum apostolorum*, CWE, t. 70, s. 358, LB, t. V, kol. 1183f.

¹⁰⁹ Por. J. A. Herdt, 2008, s. 117–119.

Chrystusa, którego porównywał Erazm przez to do „kameleona”, sprawia, że oferuje on wprost nieskończenie wiele dróg naśladowania, odpowiadających każdej z różnorodnych indywidualnych natur.

Cóż tedy szczególnego ma w sobie ów Odnawiciel wszystkiego? – pyta Erazm w *Listie o filozofii ewangelicznej*. Ma zaiste wiele. Przede wszystkim to, że zarówno przykazania, jak i przykłady doskonałej cnoty, które pokazali światu jedni takie, drudzy owakie, On jeden i ogłosił (*trahit*) i urzeczywistnił wszystkie. I nie tylko ogłosił (*tradidit*), lecz utwierdził, udobitnił i za pomocą rozmaitych przypowieści tak wraził w umysły wszystkich, że się już stamtąd wymknąć nie mogą. I tak je urzeczywistnił obyczajami i czynami, że całe życie Jego to nic innego, jak doskonały zaiste wzór doskonałej miłości, skromności, cierpliwości, miłosierdzia i łagodności. Takiej harmonii, takiego zgrania wszystkich cnót nie znajdziesz w żadnym ze świętych, tylko w jednym jedynym Chryście Jezusie. Albowiem On był prawdziwie tym słowem (*sermo*) związłym i w skrót zamienionym, które Pan na koniec uczynił nad ziemią, słowem (*sermo*), w którym miał połączyć na powrót wszystko, co na niebie i co na ziemi, ażeby wszystko, cokolwiek przedtem starano się znaleźć w tyłu księgach, w osobach tyłu mężów świętych, teraz, dzięki skrótowi o wiele bardziej wyraziste i zarazem doskonałe, można było czerpać od jednego tylko Chrystusa¹¹⁰.

Pojawiające się pod koniec cytowanego fragmentu odwołanie do spinającego w całość wielorakie odmiany bogactwa świata stwórczego *Sermo* potwierdza wszystkie wcześniejsze ustalenia dotyczące tradycji, która dla Erazma, podobnie jak sam świat, była nie czym innym, jak niedoskonałym wyrazem płodności treściowej Bożego Syna. Jednocześnie zaś, poza owym aspektem, by tak rzec, uniwersalnym, stwórcze *Sermo*, za sprawą dokonującej się w trzecim czasie *kenozy*, spina również, w nadludzkim ujęciu, wszystkie etyczne drogi ku doskonałości, stając się zarazem najpełniejszą realizacją życia człowieka i tradycji.

6. Przyjaźń i *respublica litteraria*

Pozostaje jeszcze do omówienia jedna rzecz, która mogłaby umknąć uwadze czytelnika, gdyby nie pamięć o tym, co powiedziane zostało w rozdziale drugim. Mam na myśli ową szczególną siłę, sprawiającą, że cały ten złożony system ćwiczeń wiodących do cnoty, cała ta skomplikowana sieć dzieł, autorów i interpretacji, zostają ożywione i uzyskują odpowiednią dynamikę. Miłość, bo o niej tutaj mowa, swą obecnością – jak można wnioskować ze słów Erazma w *Podręczniku żołnierza Chrystusowego*¹¹¹ – świadczy o życiu duszy. Rozwój zaś tej miłości

¹¹⁰ Erazm z Rotterdamu, *List o filozofii ewangelicznej*, polski przekład, s. 508–510, LB, t. VI, kol. 5r (cyt. w przekładzie J. Domańskiego).

¹¹¹ Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, s. 14–15, LB, t. V, kol. 4d.

zawsze odpowiada wspinacze duchowej człowieka na jego drodze ku szczytom doskonałości.

W związku z tym, że miłość powstaje ze skłonności woli, wyróżnia Erazm dwa zasadnicze rodzaje miłości: „Gdy wola skłania się ku rozumowi, kocha ona rzeczy wieczne. Gdy zaś pozwala sobie zniżyć się do rzeczy cielesnych, kocha ona to, co nie powinno być kochane (*amat non amanda*)”¹¹².

Każdy z tych dwóch rodzajów miłości przyjmuje w stosunkach międzyludzkich szczególną postać pragnienia: prawdziwa miłość – miłość rozumowa – pragnie szczęścia drugiego, podczas gdy miłość cielesna, światowa, pożąda własnego szczęścia¹¹³. Stąd też tę drugą nazywa Erazm *filautią*, tj. miłością własną, od której w pełni nie jest wolny żaden człowiek¹¹⁴. Nie będzie chyba błędem, jeśli miłość tę powiążemy ze skrywającą się w człowieku zwierzęcością; tak długo, jak człowiek jest do niej ograniczony, wciąż jeszcze nie wydobyl się ze zwierzęcego stanu i wciąż daleki jest od osiągnięcia prawdziwego szczęścia, które zasada się przecież na spełnianiu właściwej człowiekowi funkcji. Jean Gerson porównywał tę miłość do łańcuchów przykuwających duszę do ciała i do klatki więżącej ptaka: tkwiących w niej ograniczeń nie dostrzeże ten, kto nie próbował wcześniej się od niej uwolnić¹¹⁵. Gdzieś pomiędzy tymi dwoma miłościami sytuuje się trzeci rodzaj miłości, który moglibyśmy określić – w duchu Platona – mianem miłości kosmicznej, albo też instynktownej, przejawiający się, jako swoista *sympathia rerum*, w całej przyrodzie – od przyciągającego żelazo magnesu i żyjących w pokoju zwierząt tego samego gatunku, po rodzicielską miłość u ludzi¹¹⁶.

Jeśli zdobędziesz się – pisał Erazm w komentarzu do Psalmu 38¹¹⁷ – na wzniesienie się z tych występnych namiętności ku tym, które są naturalne [dla człowieka – przyp. D. N.], wówczas staniesz się człowiekiem, w miejsce potwora. Bowiem jeśli kochasz swą żonę, czy swego rodzica, czy dzieci tym rodzajem uczucia, który cnotliwy poganin (*probus Ethnicus*) odczuwał dla swej rodziny, jesteś jedynie żyjącym

¹¹² Erazm z Rotterdamu, *Responsio ad Collationes*, CWE, t. 73, s. 216–217, LB, t. IX, kol. 998a.

¹¹³ Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, s. 172, LB, t. V, kol. 42d–e.

¹¹⁴ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, I,II,15, (*Suum cuique pulchrum*), polski przekład, s. 28, LB, t. II, kol. 75a. Por. również: *idem*, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, s. 153, LB, t. V, kol. 38d; *idem*, *Pochwała głupoty*, polski przekład, s. 80 i n.

¹¹⁵ J. Gerson, *The Mountain of Contemplation*, s. 83–84.

¹¹⁶ Por. Erazm z Rotterdamu, *Skarga pokoju*, polski przekład, s. 212–214. Erazm nie tłumaczy tego bliżej, ale możliwe, że ów rodzaj miłości instynktownej wyłamuje się z przedstawionej wyżej dychotomii dlatego, że nie jest to miłość, w żadnej mierze, od wolnej woli zależna.

¹¹⁷ Erazm z Rotterdamu, *Enarratio Psalmi 38*, CWE, t. 65, s. 27, LB, t. V, kol. 424f–425a.

niebezpiecznie człowiekiem, muszącym uważać by twoja miłość dla rodziny nie sprowadziła cię ku złemu. Lecz jeśli wzniesiesz się ponad to, co jest naturalne i wzleć się ku temu, co duchowe, staniesz się czymś więcej niż człowiekiem i zaczniesz zbliżać się do szczytów, gdzie zamieszkują aniołowie. Jeśli kochasz swoją żonę nie jako źródło przyjemności, lecz ponieważ Chrystus przykazał, by była ona kochana i jeśli jesteś gotowy raczej opuścić ją, niż porzucić przykazania Chrystusa, wtedy rzeczywiście wzniosłeś się z duszy do ducha.

W innych miejscach zdaje się zrównywać Erazm ową miłość wypływającą z przestrzegania przykazań Chrystusa z miłością, która w doskonały sposób podporządkowana jest rozumowi – co stoi zresztą w całkowitej zgodzie z Erazmowym ujęciem Chrystusa jako tego, kto wydoskonała naturę, a nie ją zupełnie znosi. Różne rodzaje miłości tworzą odmienne rodzaje więzów. W *Skardze pokoju* wyróżnia Erazm trzy podstawowe rodzaje miłosnych więzów: mówi o naturalnym pokrewieństwie (*cognatio*), o podobieństwie czy też powinowactwie (*affinitas*) i o pokrewieństwie duchowym (*cognatio spiritualis*), które starożytni „uważali za cechę wprost boską”¹¹⁸. Choć Erazm, jak wskazuje Y. Charlier¹¹⁹, często uznaje, że jedyną różnicą między miłością a przyjaźnią jest nieobecność, w tej drugiej „fizycznego zjednoczenia”, to jednak, wtedy, gdy mówi o przyjaźni prawdziwej, zawsze ma na myśli relację opartą na trzecim rodzaju miłosnych więzów.

Erazm nie napisał żadnego specjalnego traktatu poświęconego przyjaźni, ani też w żadnym miejscu swych pism nie poświęcił jej systematycznego wywodu¹²⁰. Nie odczuwał zresztą takiej potrzeby, skoro – podobnie jak w przypadku całej masy innych zagadnień – tak dobrze objaśnili ją autorzy starożytni, jak Plutarch, Cyceron, Platon, Arystoteles, Lukian, czy Ksenofont¹²¹. „Nie będę przywoływał czytelnikowi tych praw przyjaźni, ni przykładów, które tak jasno zostały dostarczone przez słynnych autorów” – pisał w *Institutio Christiani matrimonii*¹²². To pozorne zaniechanie nie oznaczało jednak, że przyjaźń była czymś, co zajmowało nieznaczące miejsce w obrębie jego życia i myślenia. Jak wspomniałem w rozdziale drugim, cała w zasadzie refleksja Erazma wyznaczana była w swym kształcie przez dwie podstawowe prawdy o naturze ludzkiej: „przyjaźń jest dla człowieka niezbędna do przetrwania; przyjaźń jest najbardziej ze wszystkiego godna wyboru”¹²³. Yvonne Charlier, autorka jedynej, jak dotąd, monografii w całości poświęconej przyjaźni u Erazma, odważyła się napisać nawet, że „Toute la

¹¹⁸ Erazm z Rotterdamu, *Skarga pokoju*, polski przekład, s. 214–215.

¹¹⁹ Y. Charlier, 1977, s. 37

¹²⁰ *Ibidem*, s. 31.

¹²¹ *Ibidem*, s. 31, 33.

¹²² Cyt. za: *ibidem*, s. 31.

¹²³ Por. s. 68 niniejszej pracy.

vie d'Érasme est un hymne à l'amitié"¹²⁴ – „Całe życie Erazma jest hymnem do przyjaźni!” W *Skardze pokoju* dokładnie objaśnia Erazm antropologiczne znaczenie przyjaźni pisząc, że natura chciała, by „wzajemna przyjaźń była dla nich [tj. ludzi – przyp. D. N.] nie tylko miła, ale zgoła konieczna”. Konieczność ta wynika, po pierwsze, z nierównomierności rozdzielania różnych darów duszy i ciała, sprawiającej, że „nikt nie zdoła obejść się bez pomocy nawet słabszych od siebie” i po drugie, z przyrodzonej bezbronności człowieka, zmuszającej go do szukania „zabezpieczenia poprzez zawieranie wzajemnych przymierzy i przyjaźni”¹²⁵. Stąd też Erazm, wskazując niejako na logiczne umotywowanie i naturalne miejsce przyjaźni w świecie ludzkim, stwierdza, że „źródłem i warunkiem jej rozwoju jest wzajemna wymiana usług”¹²⁶.

Za Sokratesem, Platonem, Arystotelesem, Epikurem i stoikami definiuje Erazm przyjaźń jako impuls serca zaaprobowany przez rozum¹²⁷. Wcześniejsza sympatia i emocjonalny związek zostają poddane swego rodzaju sprawdzeniu, jako, że przyjaźń oznacza zobowiązanie, którego już nie wolno nam odrzucić i dopiero wtedy następuje rozumowe przyzwolenie i wybór¹²⁸. A zatem, jak stwierdziliśmy już w rozdziale drugim, zakochanie, czy też miłość romantyczna, skoro opiera się ono tylko na relacji przedrozumnej, może być – niezależnie od swej siły – jedynie wstępnym, choć niekoniecznym, etapem przyjaźni. Co więcej, poszukiwanie przyjemności, na której tamta cielesna miłość się opiera, nie tylko nie stanowi żadnego ze współtworzących przyjaźń elementów, ale jako przejaw partykularyzmu musi wręcz zostać odrzucone, by zrobić miejsce dla myślenia w kategoriach wspólnoty. *Voluptas* nie pojawia się wśród pięciu konstytucyjnych elementów przyjaźni i stanowi, co najwyżej, jej dalszy skutek. Można przypuszczać, że podłożem, na którym ta przyjaźń, zdaniem Erazma, wyrasta, jest raczej owa miłość, nazwana przez nas „instynktowną”, przejawiająca się w świecie jako *sympathia rerum* czy też kosmiczna więź między bytami. Jako warunek wstępny obecna była ona w całej niemalże myśli politycznej starożytności, gdzie wymieniało ją, obok sprawiedliwości, jako najważniejszą zasadę powstawania państwa. Państwo wyrastało z naturalnych, animalnych więzów pokrewieństwa i powinowactwa, a rozum służył, co najwyżej, określaniu najlepszych form dla tej przyrodzonej polityczności – stąd *zoon politikon* Arystotelesa i pierwszy prawdziwie polityczny projekt Platona w *Prawach*. Wraz z dokonaniem za sprawą Reformacji „wypędzeniem” świętości ze świata (tak, jak później wypędzano ducha z maszy-

¹²⁴ Y. Charlier, 1977, s. 347.

¹²⁵ Erazm z Rotterdamu, *Skarga pokoju*, polski przekład, s. 214.

¹²⁶ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, IV,I,1 (*Dulce bellum inexpertis*), polski przekład, s. 25.

¹²⁷ Y. Charlier, 1977, s. 39.

¹²⁸ *Ibidem*, s. 47.

ny) i uznaniem, że motywem wszelkiego naturalnego ludzkiego czynu jest miłość własna, rozerwano również ową pierwotną *filie*¹²⁹ i skazano grzesznego człowieka na *bellum omnium contra omnes*, ze sztucznym Lewiatanem jako jedynym gwarantem pokoju (Hobbes). Tu, być może, leżą przyczyny rozczarowania, na jakie narażony jest każdy, kto pyta o możliwość i podstawy przyjaźni w filozofii Kanta, tu też, być może, w tym zagubieniu owej naturalnej więzi, leżą źródła nieznanych na dobrą sprawę wcześniej: solipsyzmu, egoizmu i nihilizmu nowoczesności, wyłaniającego się w dzisiejszym świecie „samotnego tłumu”. „Starożytnym przyjaźń wydawała się najszcześniejszą, najbardziej ludzką z miłości, koroną życia i szkołą cnót. W porównaniu z tym świat współczesny pomija ją milczeniem”¹³⁰.

Przyjaźń u Erazma nie wyrastała z zupełnej nicości jako niezależna od jakichkolwiek wcześniejszych uwarunkowań luterkańska łaska – a taki obraz jej doskonałości pokutuje przecież w nahalnie egalitaryzującym i emancypującym przemyśle kulturowym dla mas – lecz zasadzała się na naturalnych własnościach ludzi i przebiegała zgodnie z wyznaczającymi granice indywidualnymi różnicami. Pięcioma podstawowymi elementami konstytuującymi według Erazma przyjaźń były: *aequalitas*, *similitudo*, *benevolentia*, *officium* i *admonitio*¹³¹. Życzliwość bez równości i podobieństwa, pozostawała jedynie życzliwością i niczym więcej! Podobnie, przyjaźń całkowicie wolna i bezinteresowna – pozbawiona *officium* i *admonitio*, praktycznie nie pojawiała się w horyzoncie intelektualnym Erazma¹³². Tak naprawdę, dopiero doskonałe złączenie pięciu tych elementów, czyniło przyjaźń prawdziwie godną tego miana. Złączenie to nie było zaś niczym innym, jak właśnie cnotą, przez co ćwiczenie się w cnotcie, stawało się jednocześnie ćwiczeniem się w wyrastającej z miłości instynktowej przyjaźni. Cnotę określał Erazm jako ze wszystkiego najpiękniejszą i najbardziej godną miłości: „Ten, kto kocha dla swej własnej korzyści, nie kocha naprawdę, lecz to, co piękne, jest kochane dla samego siebie. [...] Nic zaś nie jest bardziej piękne od cnoty i przeto nic nie może być bardziej kochane”¹³³.

Stąd też powtarza Erazm nieprzerwanie od 1497 roku, że prawdziwa przyjaźń może być oparta jedynie na cnotcie¹³⁴. W ten sposób przyjaźń, stając się niewrażliwa na przemiany losu¹³⁵, zaczyna przynależeć do tej samej klasy bytów niezmiennych i wiecznych, co cnota, umysł i dobro. I wyłamując się z determinizmu tego, co historycznie uwarunkowane, zdolna jest przerzucić swe więzy nie-

¹²⁹ Por. J. Sowa, 2009, s. 44–45.

¹³⁰ C. S. Lewis, 1962, s. 69.

¹³¹ Y. Charlier, 1977, s. 44–45.

¹³² *Ibidem*, s. 45.

¹³³ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, IV,VII,81 (*Quod pulchrum idem amicum*), CWE, t. 36, s. 338, LB, t. II, kol. 1117f–1118a. Por. również: *Wychowanie księcia chrześcijańskiego*, polski przekład, s. 233–234, LB, t. IV, kol. 589e.

¹³⁴ Y. Charlier, 1977, s. 39.

¹³⁵ *Ibidem*, s. 50.

ograniczona czasem i przestrzenią. Skoro cnota jest tą, która nie zna śmierci¹³⁶, to również jej najwyższe piękno nigdy nie traci swego blasku. Oznacza to, że cnota pokoleń minionych nie mniej godna jest miłości niż cnota ludzi żyjących obecnie! Tu skrywa się prawdziwy *spiritus movens* całej tradycji. Poza zatem naturalną skłonnością człowieka do wiedzy i występującą u niektórych dziwną siłą natury, pchającą ich ku studiom literackim, jest jeszcze ów impuls miłości do najbardziej godnego jej przedmiotu. Kluczową rolę w tej, dokonującej się na gruncie tradycji, przyjaźni między żywymi a martwymi odgrywa ważniejsza dla Erazma nawet, od zdolności do upamiętniania – zdolność literatury do uobecniania tego, co minione. Kiedy bowiem ta pierwsza na celu miała przede wszystkim zmarłych, druga – nakierowywała się na żywych¹³⁷.

Ideę uobecnienia uznaje Domański za jedną z ciekawszych wypowiedzi Erazma o literaturze¹³⁸. Pisane słowo posiadało dla Erazma znacznie większą siłę niż słowo mówione – mogło trwać dłużej, docierać dalej i do większej ilości ludzi; mogło wreszcie w bardziej skuteczny sposób niż nawet fizyczna bliskość czy rozmowa, przenosić obecność osoby:

Taka jest bowiem moja opinia – pisał Erazm – że jeśli ktoś żyłby przez kilka lat w zażyłości z Cynceronem, by wziąć go za przykład, mniej poznałby Cyncerona niż ci, którzy stale czytając to, co on napisał, każdego dnia obcują z jego duchem¹³⁹.

Jeszcze Gerson wskazywał, że dzięki czytaniu nigdy nie jesteśmy sami, gdyż możemy bez niebezpieczeństw rozmawiać „z tymi, którzy są martwi albo nieobecni”¹⁴⁰. Gdy tylko najdzie nas ochota – dodawał Erazm w liście dedykacyjnym do *De officiis* Cyncerona – możemy, dzięki książkom, rozmawiać z tak wymownymi i świętymi ludźmi, widząc ich charakter, obyczaje, zamiłowania i czyny bardziej wyraźnie, niż gdyby byli przy nas fizycznie obecni¹⁴¹. W ten sam sposób uobecnia

¹³⁶ Por. przyp. 40 do niniejszego rozdziału.

¹³⁷ Por. zakończenie rozdziału VI.

¹³⁸ J. Domański, 2002, s. 141.

¹³⁹ Cyt. za: C. M. Furey, 2009, s. 47.

¹⁴⁰ J. Gerson, *Early Letters*, s. 233.

¹⁴¹ J. Domański, 2002, s. 142. Por. słowa D. G. Morhofa, *Polihistora*: „Z nieobecny- mi obcujemy za pomocą listów. Ludzie, którzy kontaktują się w ten sposób, łączy tylko podobieństwo umysłów, ponieważ nigdy się nie widzieli, co nierzadko przyczynia się bardziej do rozpalenia uczuć niż bezpośrednia rozmowa. List przysyłania te wszystkie wady, które mogą się ujawnić w obyczajach albo w wyglądzie rozmówcy. Sam duch tu rozmawia i pokazuje się nago” (cyt. za: W. Pawlak, 2015, s. 81; przy okazji warto zwrócić tu uwagę, że artykuł ten jest w dużej mierze autoplagiatem – przynajmniej kilka razy pojawiają się w tekście kilkudzaniowe fragmenty żywcem przepisane z artykułu z 2013 roku [W. Pawlak, 2013], bez podania źródła).

się na kartach Ewangelii Chrystus, który w dialogiczny sposób staje się „obecny dla mnie”, dla konkretnej, pojedynczej duszy¹⁴². Jednocześnie jednak, co warto tutaj dodać, pełne przesłanie nauki Chrystusa, w jej sensie niedosłownym, ujawnia się na gruncie wspólnotowej interpretacji. Rzeczywistość tradycji i literatury, w której dochodzi do kontaktu z drugą osobą traktowana jest przez Erazma niczym mityczna arkadia, w której drugi człowiek może nie tylko przejawiać się w swej prawdziwej istocie, ale także ukazać wolny od małych przywar, które niekiedy uciążliwym czynią fizyczne współżycie.

I może nawet większej zaznajemy radości [ciesząc się przyjaciółmi obecnymi w duchu – przyp. D. N.], bo cielesny kontakt nieraz nam bywa uciążliwy, a ciągle przebywanie razem pomniejsza trochę rozkosze przyjaźni. Jeśli chcesz przykładu, to czy nie świadczy o tym wymownie fakt, że apostołowie dopiero wtedy zaczęli naprawdę cieszyć się Chrystusem i naprawdę Go kochać, kiedy już odjęta im została jego cielesna obecność? Zaiste, przyjaźń ludzi zacnych polega na związku dusz nie ciał. Ci, co naprawdę kochają, dusze kochają nie ciała. A więzi duchowej rozerwać nie może żadna przegroda czas, żadna przegroda miejsca¹⁴³.

Dzięki tej zdolności literatury do uobecniania i to w taki sposób, że odejmuje ona ludziom ich, przykrą niekiedy, cielesną obecność, powstają najdoskonalsze warunki na zaistnienie przyjaźni. Jeśli ponadto uobecniany jest w literaturze przedmiot najbardziej godny miłości – cnota, na jej gruncie przyjaźń narodzi się znacznie szybciej niż w fizycznym świecie. Widzimy teraz, że rodzące się w obrębie literackich studiów więzy przyjaźni dodatkowo wzmacniane są przyjaźniami każdej z osób z tymi samymi, uobecnianymi na gruncie pisma postaciami: jeśli jestem przyjacielem Sokratesa i przyjacielem Sokratesa jesteś ty, to na mocy prawa przyjaźni głoszącego, że przyjaciele moich przyjaciół są moimi przyjaciółmi, również ty jesteś moim przyjacielem.

Dodała ponadto [natura – przyp. D. N.] – pisze Erazm – studium sztuk wyzwolonych i zapał poznania po to, by dzięki nim ludzki umysł najlepiej wyzwalał się z wszelkiej dzikości oraz posiadał szczególną siłę do zawiązywania relacji. W ten sposób ani powinowactwo, ani pokrewieństwo nie ścieśnia umysły bardziej bliskimi i pewniejszymi więzami przyjaźni, niż wspólnota cnotliwych studiów¹⁴⁴.

¹⁴² J. Domański, 2002, s. 143 (Domański mówi tutaj, co prawda o „obecności dla nas”, ale moim zdaniem wypowiedź ta zachowuje pełnię sensu jedynie wtedy, gdy użyje się tego osobowego zaimka w liczbie pojedynczej – i tak też czynię w tekście głównym).

¹⁴³ Erazm z Rotterdamu, *De conscribendis epistolis*, cyt. za: J. Domański, 2002, s. 145.

¹⁴⁴ „Addidit insuper [natura – przyp. D. N.] liberalium disciplinarum studium, & cognitionis ardorem: quae res, ut potissimum abducit hominis ingenium ab omni feritate, ita ad conciliandas necessitudines praecipuam vim habet. Siquidem nec affinitas,

Biorąc pod uwagę te szczególne właściwości *bonae litterae* jako łącznika między człowiekiem a człowiekiem, nie powinno dziwić, że wszyscy Erazmowi przyjaciele byli miłośnikami humanistycznych studiów. Miłość do literatury – jak pisze Charlier – była nie tylko gwarantem tych przyjaźni, ale także ich fundamentem¹⁴⁵. Jednocześnie zaś, skoro samą przyjaźń Erazm za Cyncerem pojmował jako cnotę praktyczną, *habitus*, ćwiczenie się w przyjaźni było również częścią moralnego wznoszenia się ku doskonałości¹⁴⁶. Erazm nigdy nie oddzielał od siebie miłości i studiów, pobożności i rozumienia¹⁴⁷. Uczoność była dla niego, jak pisze Furey,

drogą życia, która nie tylko skutkuje cnotliwym działaniem, ale także zawiera bardziej holistycznie *proces* stawania się świętym: Studia przydają świętości nie tylko działaniom, ale również byciu; a uczoność jest transformatywnym aktem dokonującym się między przyjaciółmi i konstytuującym zsakralizowaną społeczność¹⁴⁸.

Nigdzie u Erazma nie znajdziemy dokładnego opisu owej miłosnej drogi i co najwyżej tylko niektóre z jej odcinków zdają się przezierać z jego pism. Proponowany niżej jej opis powinien być traktowany tylko jako mniej lub bardziej prawdziwy domysł; domysł, być może, nazbyt śmiały.

Proces owego miłosnego doskonalenia zaczyna się, z jednej strony, od naturalnego u człowieka pragnienia miłości jako takiej – zakorzonego już w postaci instynktu politycznej natury, a z drugiej, od skłonności do poznania i literatury. Na drodze przypominającej drogę Erosa z Platońskiej *Uczty*, przekonuje się człowiek o zwodniczości i ulotności przyjaźni opartej na chwilowej rozkoszy i kieruje swój wzrok ku temu, co prawdziwie piękne i trwałe. Cnotę tę odnajduje uobecnioną w tradycji; wywołuje ona w nim podziw i pragnienie¹⁴⁹. Rodząca się miłość jako skłonność woli wynosi go w górę, skłaniając do podejmowania

nec sanguinis propinquitas, arctioribus aut firmioribus amicitiae vinculis adstringit animos, quam societas honestorum studiorum”, Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, IV,I,1 (*Dulce bellum inexpertis*), LB, t. II, kol. 952e–f. Polski przekład M. Cytowskiej (s. 26) nie oddaje dobrze sensu oryginału: „Człowiek posiada także zamiłowanie do nauk i pragnienie poznania prawdy. Te przymioty wyzwalają nas od wszelkiej dzikości, a także są szczególną pomocą w nawiązywaniu przyjaźni. Zamiłowanie do wiedzy łączy bowiem umysły najbardziej serdecznymi, najbardziej przyjaznymi więzami. Wobec nich wszelkie związki pokrewieństwa i powinowactwa nie mają wartości”.

¹⁴⁵ Y. Charlier, 1977, s. 344–345.

¹⁴⁶ Por. C. M. Furey, 2009, s. 24.

¹⁴⁷ Y. Charlier, 1977, s. 62.

¹⁴⁸ C. M. Furey, 2009, s. 24.

¹⁴⁹ Por. słowa Konrada Celtisa: „Sama cnota zmusza nas do tego, byśmy miłowali tych, których nigdy nie widzieliśmy” (cyt. za: W. Pawlak, 2015, s. 80–81).

wysiłek mających na celu dorównanie, a nawet przewyższenie swego przedmiotu. Jednocześnie nie potrafi nie dzielić się swoją miłością i nie tylko zagrzewa nią innych, ale również zauważa podobnych sobie miłośników¹⁵⁰. W rozmowach z nimi, często prowadzonych drogą listowną, odnajduje wspólnotę nie tylko obowiązków, wartości, czy zainteresowań, ale także dzielonych literackich przyjaciół. Wywiązująca się między żywymi przyjaźń jest najmocniejszą i najtrwalszą ze wszystkich, gdyż nie tylko oparta zostaje na cnocie, ale także wzmocniona podwójnymi więzami – dodatkowym łącznikiem są bowiem więzy łączące każdego z przyjaciół z tymi samymi uobecnionymi w tradycji postaciami. Przyjaźń ta realizuje się jako wzajemne wspieranie w dążeniu do cnoty, a miłość do przyjaciela skutkuje zarówno wzywaniem (*admonitio*) go do zwiększenia wysiłków, jak i szlachetną rywalizacją. Na najwyższym poziomie tego miłosego wstępowania, wraz z własnym i przyjaciela postępowaniem w cnocie, człowiek zaczyna dostrzegać jedyny prawdziwy przedmiot miłości – Chrystusa – i przez ów przedmiot kochać zarówno przyjaciela, jak i tradycję, której Chrystus jest głównym przedmiotem.

Powstająca, w wyniku tak propagowanej przyjaźni, społeczność, składała się z pobożnych uczonych wspólnie zaangażowanych w studia nad starożytnymi tekstami, tak pogańskimi, jak i chrześcijańskimi, których przyswojenie miało przyczynić się do moralnego wynoszenia zarówno jednostek, jak i całych społeczeństw¹⁵¹. Społeczność ta, określana przez Erazma mianem *respublica litteraria*, posiadała – inaczej niż jej późniejsze formy w XVII i XVIII wieku, charakter przede wszystkim religijny. Dla swoich twórców, stanowiła ona, poprzez odniesienie się do dawnych wzorców pobożności i cnoty, próbę odnowienia wspólnotowego życia religijnego poza murami klasztoru. W miejsce wyrastającej z, pozbawionego ducha, legalizmu „mniszej tyranii”¹⁵², *respublica litteraria* proponowała nowe duchowe braterstwo oparte na prawdziwej przyjaźni i wzajemnym doskonaleniu się¹⁵³. Przedstawiciele tej religijnej republiki literackiej „stworzyli afektywną, aktywistyczną przyjaźń i oddali się uduchowionej uczoności, ponieważ w ich życiu poszukiwanie sensu było synonimiczne z pogonią za transcendencją pragnieniem zbawienia i tęsknotą za Bogiem”¹⁵⁴. Dopiero wraz z Erazmem i jego filozoficznym dziełem podkreślającym znaczenie tradycji w służbie doskonalenia

¹⁵⁰ Por. list Krzysztofa Scheurla do Jerzego Spalatina: „Cieszę się, że nadarzyła się okazja, abym napisał do ciebie, ale cieszę się jeszcze bardziej, że mogłem zaprzyjaźnić się z tobą. Albowiem często się zdarza, że ze względu na niezwykłą cnotę musimy kochać tych, którzy są od siebie oddaleni i nigdy się nie spotkali” (cyt. za: W. Pawlak, 2015, s. 81).

¹⁵¹ C. M. Furey, 2009, s. 24.

¹⁵² Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1293 do Bonifacjusza Amerbacha z 24 czerwca 1522, *CWE*, t. 9, s. 110, *OE*, t. V, s. 77.

¹⁵³ C. M. Furey, 2009, s. 21–23, 32.

¹⁵⁴ *Ibidem*, s. 13.

człowieczeństwa, XV-wieczna idea *respublica litteraria*, czy *respublica litterarum*, uzyskała swe właściwe znaczenie¹⁵⁵. To właśnie dlatego bardzo szybko okrzyknięto go jej najwyższym autorytetem, a Basilius Amerbach (starszy), syn słynnego bazylejskiego drukarza, ogłosił go nawet „monarchą całej republiki literackiej” (*totius Reip. litterariae monarcha*)¹⁵⁶. Podstawą zaś tej społeczności była właśnie owa tradycja, którą bronił będzie Erazm w sporze z Lutrem, a której omówieniu poświęciłem znaczną część niniejszej pracy.

Cały ten bardzo, jak mi się zdaje – pisze Domański – koherentny system pojęć, składający się na Erazmową *respublica litteraria*, nie może się rzecz jasna, ostać bez tych właściwości *litterae*, czyli pisma i piśmiennictwa, których istotą jest faktyczna obecność w *litterae* ducha ludzkiego i które są Erazmowi wspólne z wielowiekową tradycją humanizmu antycznego jeszcze i humanizmu późniejszych epok¹⁵⁷.

Na koniec chciałbym odnieść się jeszcze do dwóch najpowszechniejszych przeinaczeń rozumienia idei *respublica litteraria* – pierwszego, widzącego w niej zapowiedź późniejszych mediów społecznościowych i drugiego, dostrzegającego w niej źródła nowożytnego społeczeństwa obywatelskiego. Oba te przeinaczenia wyrastają z zasadniczego niezrozumienia pierwotnego zamysłu renesansowych humanistów. W pierwszym przypadku *respublica litteraria* zostaje sprowadzona do dwóch, rzekomo istotnych dla niej, właściwości – tego, że opiera się na wymianie i darach oraz że ma charakter publiczny¹⁵⁸. Sreparowany w ten sposób beztreściowy konstrukt, ku wielkiemu zdumieniu autorów (będących zresztą specjalistami od technologii, a nie humanistyki), okazał się w niezwykle sposób zgodny z funkcjonowaniem dzisiejszego Facebooka¹⁵⁹. Drugie przeinaczenie jest znacznie trudniejsze do wykorzenia, a to – w dużej mierze – przez zatracenie, w wyniku zmian w samym języku, niezaburzonego rozumienia rzeczywistości intelektualnej przednowożytnego humanizmu. Zwolennikiem utożsamiania *respublica litteraria* ze źródłami nowożytnego społeczeństwa obywatelskiego jest nie kto inny, jak właśnie Jürgen Habermas, który poświęcił temu wątkowi dość istotną część swej rozprawy habilitacyjnej. Jego zdaniem republika literacka jest znacząca dla naszej historii przede wszystkim dlatego, że zaangażowani w nią literaci

¹⁵⁵ J. Domański, 2002, s. 152–153. Terminu tego, wbrew temu, co sugeruje J. Domański (2002, s. 152), po raz pierwszy użył Francesco Barbaro w liście do Poggia Braccioliniego z 6 lipca 1417 (W. Pawlak, 2015, s. 65), a Erazm, w swym *Antibarbari* z lat 90. XV wieku, po prostu podejmuje i wzbogaca tę wcześniejszą ideę (W. Pawlak, 2015, s. 65–66).

¹⁵⁶ W. Pawlak, 2015, s. 66. Por. też K. Pomian, 2009a, s. 73.

¹⁵⁷ J. Domański, 2015, s. 154.

¹⁵⁸ C. T. Callisen, B. Adkins, 2010, s. 8–11 (dostęp: 3.03.2016).

¹⁵⁹ *Ibidem*, s. 16.

wytworzyli „sferę publiczną”, która wyłoniła „nowoczesny styl politycznego dyskursu”¹⁶⁰. Dzisiejsi badacze, zdziwieni tajemniczym milczeniem Habermasa w tej sprawie, który nawet słowem się o Lutrze nie zajakuje, wołają jednak łączyć początki nowoczesnej sfery publicznej z dziełem niemieckiej Reformacji¹⁶¹. Pomijając jednak nawet te wewnętrzne problemy związane z nowoczesnym dyskursem, jest oczywiste, że Habermas w swej identyfikacji nie zwrócił uwagi na istotne właściwości samej *respublica litteraria*. Wystarczy wymienić zresztą kilka tego rodzaju składowych jej idei, które nie zgadzają się z uprawianym przede wszystkim na gruncie świeżo powstałego dziennikarstwa, dyskursem: 1) republika literacka nie miała nigdy charakteru egalitarnego, lecz elitarny – przy czym akces dawał podziw dla cnoty i ćwiczenie się w niej; 2) w jej obręb wchodził nie tylko żywi, ale i, dzięki literackiemu uobecnieniu, umarli; 3) decyzje w jej obrębie nie były podejmowane przez ustanawiany *ad hoc consensus*, lecz wyrastały z długotrwałego *usus*; 4) republika literacka opierała się na innym modelu wolności – nie na wolności indywidualnej, jako braku przymusu, lecz na wolności metafizycznej, jako panowaniu nad namiętnościami; 5) osiągnięcie wolności i doskonalenie w republice literackiej nie dokonywało się przez przyznawanie człowiekowi w jego aktualnym stanie pewnych praw i przywilejów, lecz raczej skłanianie go do szeregu ćwiczeń wewnętrznych, by tę wolność zdobywał wewnątrz siebie; 6) republika literacka była instytucją religijną.

Nie budzi najmniejszych wątpliwości, że o wiele silniejsze związki niż z nowoczesnym społeczeństwem obywatelskim, łączyły Erazmiańską *respublica litteraria* z monastycznym modelem przyjaźni, krótko zarysowanym przeze mnie pod koniec rozdziału trzeciego. Zagadnienie natury pojawiających się związków, współistnienia, a może nawet rywalizowania ze sobą, renesansowego monastycyzmu z humanistyczną *respublica litteraria*, wykracza jednak poza zakres zainteresowań niniejszej pracy i domaga się odrębnych badań.

¹⁶⁰ C. M. Furey, 2009, s. 12.

¹⁶¹ Por. J. Burkhardt, 2009, s. 92.

CZEŚĆ III

ROZDZIAŁ X

ERAZM WOBEC LUTRA: *DIATRIBA*

*Jak wielkie i jak częste są zmiany, których doświadczamy w ostatnich paru latach [...]!
Co za huragan wstrząsa naszym chrześcijańskim powołaniem i co za wrzenie wdarło
się w świat uczoności! Na szczycie tego, jakież kataklizm zła we wszystkich swych
formach zdaje się, w tych ostatnich dniach, zagrażać światu!
Nigdy, jak sądzę, żaden historyk nie donosił o takich rzeczach,
które ja zarówno widzę, jak odczuwam*

Erazm z Rotterdamu, *Ep.* do Williama Warhama z 10 października 1524

1. *Geschick*

Myślenie o ludzkim życiu, jako o sztuce scenicznej, kulminujące później u Szekspira w pesymistycznej wizji „cienia jedynie” i „nędznego aktora”, było w Renesansie szeroko rozpowszechnione, pojawiając się zarówno w uczonych traktatach, jak i w poezji czy w sztukach wizualnych. Sam Erazm wielokrotnie odnosił się do tego toposu¹. Powróciwszy w 1518 roku z Luwanium, raz jeszcze przywołał on, wielokrotnie podejmowany wcześniej, wątek starzenia się w nawiązaniu do teatralnej sceny:

Poeci dzielili swe sztuki na pięć aktów. Mi pozostał już tylko piąty akt tej komedii i obym mógł odegrać go w taki sposób, bym zdobył aplauz wszystkich dobrych ludzi, a nade wszystko, by Chrystus, który jest jedynym wielkim reżyserem tej sztuki, mógł je zaaprobować².

Dzieło jego życia jawiło się wtedy jako dzieło niemal już ukończone i nie spodziewał się Erazm w zasadzie niczego nowego, poza kontynuowaniem rozpoczętego projektu kultywowania humanizmu i przekazywania dziedzictwa następnym pokoleniom. Jak sam pisał, wniósł już pomnik, „by niósł potomności świadectwo,

¹ Np. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1601 do Guillaume’a Budé’go z 25 sierpnia 1525, CWE, t. 11, s. 247, OE, t. VI, s. 152–153.

² Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 781 do Wiliama Warham (?) z 5 marca 1518, CWE, t. 5, s. 319, OE, t. III, s. 233. Por. też: *idem*, *Ep.* 786 do Johna Coleta z ok. 5 marca 1518, CWE, t. 5, s. 330, OE, t. III, s. 240.

że istniałem”³. Trzy lata później coś się jednak zmieniło – pobudzając Erazma do ponownego rozpatrzenia rzeczywistego sensu własnej egzystencji. W 1521 roku pojawiają się głosy wzywające Erazma do wystąpienia przeciwko zagrażającym światu „monstrom”, które zostały zesłane przez samo przeznaczenie, jako droga dla niego do „wielkości i nieśmiertelności”⁴. Rok później papież Hadrian VI uzna, że wszystkie wcześniejsze dokonania Erazma, w porównaniu ze stojącym przed nim nowym zadaniem, mogą wydać się mniejszej wartości – tamte bowiem użyteczne były jedynie dla nielicznych uczonych, to zaś ma na celu pokój całego chrześcijańskiego ludu⁵.

Powstań przeto, by nieść pomoc Bożej sprawie i poświęć swe wybitne intelektualne dary dla Jego chwały – jak to czyniłeś dotąd. Pamiętaj, że umieszczono cię na takiej pozycji, by przez twą pracę i z Bożą pomocą wielka część tych, którzy zostali zwiedzeni przez Lutra, mogła powrócić na właściwą ścieżkę, a ci, którzy dotąd nie upadli, mogli pozostać prawymi, wahający się zaś i bliscy upadku, mogli być powstrzymani przed zmyleniem drogi⁶.

Erazm po raz pierwszy usłyszał o Lutrze już pod koniec 1516 roku. Bibliotekarz Fryderyka Mądrego, Jerzy Spalatyn, poza przekazaniem od niewymienionego w liście z imienia augustyńskiego mnicha, wyrazów szacunku i oddania, przedstawił Erazmowi również daną przez tamtego krytyczną ocenę jego rozumienia Pawłowej koncepcji usprawiedliwienia:

Napisał mi przyjaciel, że interpretując św. Pawła rozumiesz usprawiedliwienie przez uczynki, czy to pod zakonem, czy też z samego siebie przez człowieka, jako odnoszące się do zalecanych ceremonialnych i figuratywnych obrzędów; i po drugie, [że] nie dajesz apostołowi w jego Liście do Rzymian mówić w ogóle o pierwotnym grzechu. Uważa on przeto, że powinieneś czytać Aureliusza Augustyna w jego księgach przeciw pelagianom, zwłaszcza *De spiritu et littera*, a także *De peccatorum meritis et remissione*, *Contra duas epistolas Pelagianorum* i *Contra Julianum*, które niemalże wszystkie są w ósmym tomie i zobaczyć, że Augustyn nie dodaje niczego od siebie, lecz podąża za zdaniem Cypriana, Grzegorza z Nazjanzu, Ireneusza, Hilarego, Olympiusa, Innocentego i Ambrożego; i wówczas nie tylko w sposób właściwy zrozumiesz apostoła, lecz także obdarzysz większym uznaniem św. Augustyna⁷.

³ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 867 do Beatusa Rhenanusa z października 1518, CWE, t. 6, s. 126, OE, t. III, s. 401.

⁴ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1213 od Paolo Bombace z 18 czerwca 1521, CWE, t. 8, s. 247, OE, t. IV, s. 530.

⁵ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1324 od Hadriana VI z 1 grudnia 1522, CWE, t. 9, s. 206, OE, t. V, s. 146–147.

⁶ *Ibidem*, CWE, t. 9, s. 207, OE, t. V, s. 148.

⁷ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 501 od Jerzego Spalatyna z 11 grudnia 1516 roku, CWE, t. 4, s. 166–168, OE, t. II, s. 416–418.

W tym wczesnym liście dowiedział się również Erazm o będącym sednem nauki Lutra⁸ nowym rozumieniu „sprawiedliwości”. Według tego augustyńskiego mnicha, jak donosił Spalatyn, „nie stajemy się sprawiedliwi przez wykonywanie sprawiedliwych czynów, jak przypuszczał Arystoteles, [...] lecz najpierw stajemy się sprawiedliwi, a potem czynimy sprawiedliwie”⁹. To nowe rozumienie, jak się miało niedługo okazać, zapoczątkowało prawdziwą rewolucję.

W stosunku do Lutra od samego początku zachowywał Erazm daleko posuniętą ostrożność. Im głośniej rozbrzmiewało imię Lutra w świecie, tym bardziej Erazm dystansował się od jakiegokolwiek z nim powinowactwa. Raz po raz w jego listach pojawiają się zapewnienia, że dzieł Lutra nigdy nie czytał i co najwyżej, jedynie pobieżnie je przeglądał¹⁰. Dopiero schyłek roku 1521 zdaje się być swego rodzaju granicą, od której Erazm przestaje odgrywać rolę słabo zorientowanego w całej sprawie. Podobnie w drugą stronę: co najmniej od marca 1521 roku odrzuca Erazm jakiegokolwiek podejrzenia, że to z jego pism zaczerpnął Luter swoją naukę¹¹. Jeszcze pod koniec 1524 roku cytując znane później powiedzenie, odrzuca Erazm istnienie jakichkolwiek intelektualnych związków między ich nauką:

„Ja zniosłem jajo a Luter je wysiedział”. Zadziwiające stwierdzenie tych twoich minorytów, za które powinno się dać im wielką michę owsianki! Jajo, które zniosłem było kurzym jajem, a Luter wysiedział pisklę o bardzo, bardzo odmiennym upierzeniu¹².

⁸ Por. P. Augustyniak, 2013, s. 77.

⁹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 501 od Jerzego Spalatyna z 11 grudnia 1516, CWE, t. 4, s. 168, OE, t. II, s. 418.

¹⁰ Por. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1033 do Alberta z Brandenburgii z 19 października 1519, CWE, t. 7, s. 110, OE, t. IV, s. 100–101; *idem*, *Ep.* 1143 do Leona X z 13 września 1520, CWE, t. 8, s. 50, OE, t. IV, s. 345; *idem*, *Ep.* 1167 do Lorenza Campeggi z 6 grudnia 1520, CWE, t. 8, s. 112, OE, t. IV, s. 403; *idem*, *Ep.* 1173 do Fransa van Cranevelta z 18 grudnia 1520, CWE, t. 8, s. 132, OE, t. IV, s. 422; *idem*, *Ep.* 1192 do Alexandra Schweissa z 13 marca 1521, CWE, t. 8, s. 164, OE, t. IV, s. 453; *idem*, *Ep.* 1202 do Justusa Jonasa z 10 maja 1521, CWE, t. 8, s. 203, OE, t. IV, s. 487; *idem*, *Ep.* 1225 do Pierre’a Barbiera z 13 sierpnia 1521, CWE, t. 8, s. 278, 280, OE, t. IV, s. 561, 563; *idem*, *Ep.* 1236 do Paola Bombace z 23 września 1521, CWE, t. 8, s. 307, OE, t. IV, s. 586.

¹¹ Por. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1195 do Luigiego Marliano z 25 marca 1521, CWE, t. 8, s. 173, OE, t. IV, s. 461; *idem*, *Ep.* 1217 do teologów z Luwanium z przełomu czerwca i lipca 1521, CWE, t. 8, s. 254, OE, t. IV, s. 537–538; *idem*, *Ep.* 1218 do Richarda Pace z 5 lipca 1521, CWE, t. 8, s. 258, OE, t. IV, s. 541; *idem*, *Ep.* 1219 do Wiliama Blounta z ok. 5 lipca 1521, CWE, t. 8, s. 262, OE, t. IV, s. 544–545; *idem*, *Ep.* 1225 do Pierre’a Barbiera z 13 sierpnia 1521, CWE, t. 8, s. 277, OE, t. IV, s. 560; *idem*, *Ep.* 1341a do Johanna von Botzheim z 31 stycznia 1523, CWE, t. 9, s. 340, OE, t. I, s. 30 (katalog dzieł Erazma); *idem*, *Ep.* 1342 do Marcusa Laurinusa z 1 lutego 1523, CWE, t. 9, s. 392, OE, t. IV, s. 222.

¹² Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1528 do Johannesesa Caesariusa z 16 grudnia 1524, CWE, t. 10, s. 464, OE, t. V, s. 609.

Nie było zatem między Erazmem a Lutrem żadnych związków¹³ i nie potrafiliby dojść Erazm do zgody z żadnym z Lutra popleczników¹⁴. Nigdy też nie doszło do fizycznego spotkania obu tych największych moze ludzi tej epoki. By nie udać się na sejm w Wormacji wymawiał się Erazm słabym zdrowiem; Wittenbergi nie odwiedził, gdyż była zbyt daleko¹⁵.

Podobnie, na długo przed wybuchem sporu o wolną wole, starał się Erazm zaznaczać odrębność sprawy humanizmu od sprawy Lutra¹⁶. Już w 1519 roku wyczuwał on, że nie bliższy jest Luter humanizmowi niż przeciwstawnej scholastyce¹⁷. Wśród – by użyć określenia Hankinsa – „rozłupywaczy” Renesansu i Reformacji nie było chyba bardziej radykalnego i konsekwentnego od Erazma! Nie można więc uznać za prawdę, jak niekiedy się głosi, że rozłam między Erazmem i Lutrem był wynikiem jedynie niefortunnego sporu¹⁸. Luter dość wcześnie okazał się być zagrożeniem dla humanizmu¹⁹, a Erazm bez cienia wahania wskazywał właśnie na wystąpienie Lutra, jako na główną przyczynę, która powstrzymała ożywczy rozwój humanizmu i nadejście wyczekiwanego złotego wieku²⁰, „Świat zniesie jakoś – pisał Erazm w 1522 roku – jeśli pozbawiony zostanie Lutra; jeśli zostanie pozbawiony języków i *bonae litterae* – nie zniesie tego nigdy”²¹.

¹³ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1033 do Alberta z Brandenburgii z 19 października 1519, CWE, t. 7, s. 110, OE, t. IV, s. 100.

¹⁴ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1267 do Willibalda Pirckheimera z 21 marca 1522, CWE, t. 9, s. 46, OE, t. V, s. 33; *idem*, *Ep.* 1275 do Jeana Glapiona z ok. 21 kwietnia 1522, CWE, t. 9, s. 65, OE, t. V, s. 48.

¹⁵ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1496 do Filipa Melanchtona z 6 września 1524, CWE, t. 10, s. 378, OE, t. V, s. 545; *idem*, *Ep.* 1192 do Alexandra Schweissa z 13 marca 1521, CWE, t. 8, s. 165, OE, t. 454.

¹⁶ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1143 do Leona X z 13 września 1520, CWE, t. 8, s. 50, OE, t. IV, s. 344–345; *idem*, *Ep.* 1155 do Johanna Reuchlina z 8 listopada 1520, CWE, t. 8, s. 79, OE, t. IV, s. 372; *idem*, *Ep.* 1238 do Nicolaasa Everaertsza z ok. października 1521, CWE, t. 8, s. 312, OE, t. IV, s. 592.

¹⁷ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 948 do Petrusa Mosellanusa z 22 kwietnia 1519, CWE, t. 6, s. 313, OE, t. III, s. 544.

¹⁸ „Było to tragiczne, że obaj najwybitniejsi bojownicy o nowy kształt i porządek ludzkiej myśli, życia na świecie, wiary i Kościoła, Luter i Erazm, musieli wrogo stanąć przeciw sobie”, R. Friedenthal, 1991, s. 471.

¹⁹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1119 do Jerzego Spalatyna z 6 lipca 1520, CWE, t. 7, s. 324, OE, t. IV, s. 298. Choć trzeba oddać sprawiedliwość Erazmowi, który przynajmniej w jednym miejscu przyznaje, że utożsamienie sprawy Lutra z humanizmem, przyczyniło się do złego obchodzenia z Lutrem (*Ep.* 1141 do Gerarda Geldenhouwera z 9 września 1520, CWE, t. 8, s. 45, OE, t. IV, s. 339–340).

²⁰ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1188 do Nicolaasa Everaertsza z ok. marca 1521, CWE, t. 8, s. 160, OE, t. IV, s. 446–447.

²¹ „Mundus vtcunque feret sibi ereptum Lutherum, linguas ac bonas literas eripi nunquam feret”, Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1299 do Joosta Lauwereynsa z 14 lipca 1522, CWE, t. 9, s. 125, OE, t. V, s. 87.

Bezpośrednią pobudką wystąpienia Lutra, jak oceniał próbujący zachować bezstronność Erazm, był moralny upadek Kościoła i przytłoczenie go ludzkimi wymysłami. Świat został opanowany bowiem przez tyranie mnichów, których bali się nie tylko zwykli ludzie, ale i królowie, i papież. W obliczu religii, która coraz bardziej stawała się żydowskim obrzędem, w obliczu nadmiernych roszczeń dominikanów, stawiających twierdzenia Tomasza nad ewangelię, wystąpienie tego mnicha z Wittenbergi było czymś zupełnie naturalnym i słusznym²². Nawet jeśli nie zgadzał się Erazm z formą, w jakiej wystąpienie to przebiegało, widział w nim, podobną usiłowaniu humanistów, próbę przewycięzenia wyjaławiającego ceremonializmu i legalizmu zakonów. Opór wobec Lutra wynikał z tego, że nie chciał on przydawać zbyt wiele znaczenia Tomaszowi, że redukował zysk czerpany z odpustów, że nie bardzo cenił sobie zakony mendykantów, że nie tak samo poważał decyzje szkół, jak słowa Ewangelii i że ignorował subtelności akademickich dyskusji²³. W 1522 roku odkrywa Erazm jednak jeszcze jeden motyw kierujący postępowaniem Lutra, motyw niewidoczny wcześniej, a bardzo niebezpieczny – pragnienie odróżniania się od innych ludzi²⁴, który dzisiaj określilibyśmy pragnieniem oryginalności.

Erazm od samego początku miał trudności ze zrozumieniem Lutra. W postaci mnicha z Wittenbergi z jednej strony było coś fascynującego, co nie pozwalało w prosty sposób zlekceważyć jego nauki, a z drugiej rysowały się za nim jakies cienie, wywołujące duchowy niepokój. W liście do Luigiego Marliano z marca 1521 roku wyjaśniał Erazm, że między innymi z obawy przed odrzuceniem ducha Chrystusowego nie występował dotąd przeciwko Lutrowi²⁵. Z czasem jednak zaczęły nachodzić Erazma coraz silniejsze wątpliwości. Arogancja Lutra i gwałtowność w krytykowaniu innych, jego niechęć do przyjmowania rad od kogokolwiek i odrzucanie wszelkich kompromisów nieszczególnie godziły się z duchem wypełniającym ewangelię²⁶. Swe obawy i niepokoje wprost wyraził Erazm w liście do Melanchtona, pisany bezpośrednio po wydaniu *De libero arbitrio*, gdy pytał „jak mogę się przekonać, że są oni [tj. reformatorzy – przyp. D.N] prowadzeni przez ducha Chrystusa, skoro ich zachowanie jest tak odległe

²² Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1033 do Alberta z Brandenburgii z 19 października 1519, *CWE*, t. 7, s. 112, *OE*, t. IV, s. 103. Por. *idem*, *Ep.* 1167 do Lorenzo Campeggi z 6 grudnia 1520, *CWE*, t. 8, s. 112, *OE*, t. IV, s. 408.

²³ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1033 do Alberta z Brandenburgii z 19 października 1519, *CWE*, t. 7, s. 115, *OE*, t. IV, s. 105.

²⁴ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1202 do Justusa Jonasa z 10 maja 1521, *CWE*, t. 8, s. 205–206, *OE*, t. IV, s. 489–490.

²⁵ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1195 do Luigiego Marliano z 25 marca 1521, *CWE*, t. 8, s. 175, *OE*, t. IV, s. 462.

²⁶ Por. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1384 do Jerzego Spalatyna z 11 marca 1523, *CWE*, t. 9, s. 427, *OE*, t. V, s. 251; *idem*, *Ep.* 1384 do Ulryka Zwingliego z 31 sierpnia 1523, *CWE*, t. 10, s. 81–82, *OE*, t. V, s. 327–328.

od Chrystusowego nauczania?”²⁷ Kilka dni wcześniej, pisząc do Teodoryka Heziusa, Erazm nie miał już wątpliwości: w działaniach niektórych zwolenników Lutra rozpoznał „ducha Szatana”²⁸. Jak mantrę, wielokrotnie powtarzał Erazm słowa, że był pierwszym, który przestrzegał Lutra przed zgubnym skutkiem, w jaki obrócić się może jego sprawa²⁹.

Erazma myślenie o sprawie Lutra możemy określić mianem myślenia politycznego. Spoglądając na trwające spory ujmował je on nie tylko od strony uwyrażniającej się za ich sprawą prawdy, ale mając świadomość, że deklarowana prawdziwość nie jest jeszcze prawdą zrealizowaną, zawsze zastanawiał się nad praktycznymi konsekwencjami, do jakich uwyrażnienie to może doprowadzić. Obecność prawdy w świecie, o czym najlepiej świadczy Erazmowa koncepcja tradycji, ma bowiem charakter zniuansowany; zazwyczaj najbardziej nawet wyraźna prawda nie jest wcale sama przez się oczywista, ale wciąż podlegała krętym drogom ludzkich interpretacji. Polityczne myślenie Erazma w kwestii prawdy i Lutra sprowadzało się w dużej mierze do pytania, jak należy uwyrażniać prawdę, by ludzka interpretacja nie wypaczyła jej w zrealizowany fałsz. Prawda jest dobra nie zawsze, nie wszędzie i nie dla wszystkich³⁰ – ta Erazmowa dewiza nie była jednak pochwałą kłamstwa, ale wyrazem świadomości ograniczeń ludzkiego myślenia.

Wielopłaszczyznowość myślenia Erazma szczególnie dobrze widoczna jest wtedy, gdy doradza on właściwy sposób postępowania z Lutrem. Po pierwsze, nie należy pojmować sprawy Lutra, jako czegoś izolowanego od innych kwestii. Zniszczenie Lutra – jak pisze Erazm w liście do Jerzego Spalatyna – choć samo w sobie mało istotne, mogłoby przynieść zbyt wielkie zwycięstwo jego przeciwnikom, przez co wzrosłoby oni jeszcze bardziej w okrucieństwie i w narzucaniu nowych dogmatów³¹. Po drugie, za naiwny błąd poczytuje Erazm przeświadczenie, że sfera doktryny jest odseparowana od sfery życia. „Spalenie jego ksiąg – pisze

²⁷ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1496 do Filipa Melanchtona z 6 września 1524, CWE, t. 10, s. 384, OE, t. V, s. 549: „Nouos hypocritas, nouos tyrannos video, ac ne micam quidem Euangelici spiritus”. Por. *Spongia*, CWE, t. 78, s. 90, LB, t. X, kol. 1650f–1651a.

²⁸ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1483 do Theodorica Heziusa z 2 września 1524, CWE, t. 10, s. 360, t. V, s. 530.

²⁹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1225 do Pierre’a Barbiera z 13 sierpnia 1521, CWE, t. 8, s. 276, OE, t. IV, s. 559; *idem*, *Ep.* 1263 do Thomasa Wolseya z 7 marca 1522, CWE, t. 9, s. 38, OE, t. V, s. 27; *idem*, *Spongia*, CWE, t. 78, s. 90, LB, t. X, kol. 1650f. Por. przestrogi dla Lutra w Erazmowym *Ep.* 1127a do Marcina Lutra z 1 sierpnia 1520, CWE, t. 8, s. 21, OE, t. VIII (pierwszy list na nienumerowanych stronach między przedmową Helen M. Allen zawiadamiającą o pracach po śmierci męża a listem 2082).

³⁰ Por. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1195 do Luigiego Marliano z 25 marca 1521, CWE, t. 8, s. 173, OE, t. IV, s. 461.

³¹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1192 do Jerzego Spalatyna z 13 marca 1521, CWE, t. 8, s. 167, OE, t. VIII (drugi list na nienumerowanych stronach).

Erazm w liście z 1520 roku – wypleni, być może, Lutra z naszych bibliotek; lecz czy mogą zostać one wymazane z umysłów (*ex animis*), nie jestem pewny³². I po trzecie, chcąc naprawić błąd, niepodobna zwalczać go pokrewnym błędem. Było dla Erazma niemiłym zaskoczeniem, że papież do zwalczania Lutra wysłał tak niewykształconych i niepanujących nad sobą ludzi: „cóż może być bardziej aroganckiego, bardziej obłąkańczo szaleńczego niż kardynał Kajetan? Albo Karl von Milititz czy Marino i Aleandro? Wszyscy oni przyjęli tę dziecinną zasadę, «mój mały paluszek jest grubszy niż grzbiet mego ojca i tak dalej». Aleandro to oczywiście maniak, zły i głupi człowiek³³. Za wszelką cenę pragnął zapobiec Erazm pozornie skutecznym działaniom, przynoszącym pyrrusowe zwycięstwo i próżną chwałę nielicznym jednostkom, a skutkujących klęską i rozognieniem całej społeczności. Tym, co należało bezwzględnie przywrócić, była pokojowa przestrzeń do prowadzenia dialogu.

Nie wiemy dokładnie, jak wyglądał plan postępowania z Lutrem, który przesłał Erazm 22 marca 1523 roku papieżowi Hadrianowi VI; zachowany częściowo list urywa się w najistotniejszym momencie³⁴. Z zamieszczonych jednak tu i ówdzie uwag można wnosić, że celem Erazma było włączenie krytycznych tez Lutra w obręb ponadhistorycznego *consensus Ecclesiae* – tak, by przedwczesnym wykluczeniem nie rozerwać delikatnej tkanki dialogu. Aby zapanować nad temperaturą dyskusji należało najpierw usunąć ją ze sfery publicznej i podejmować decyzje na zamkniętych obradach³⁵. Publikowanie dzieł Lutra powinno być tymczasowo wstrzymane³⁶. Dyskusję należało przeprowadzić w atmosferze intelektualnej wolności, powinno unikać się podejmowania surowych kroków i używania brutalnej siły³⁷; jak wielokrotnie stwierdzał Erazm, szlachetne umysły nie znoszą

³² Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1153 do Godschalka Rosemondta z 18 października 1520, CWE, t. 8, s. 72, OE, t. IV, s. 366. Ta sama myśl w: *idem, Acta Academiae Louvaniensis*, CWE, t. 71, s. 105. Przeciwno paleniu ksiąg Lutra zleconemu przez Aleandra wypowiada się Erazm również w *Spongia*, CWE, t. 78, s. 75, LB, t. X, kol. 1645f.

³³ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1188 do Nicolaasa Everaertsa z ok. marca 1521, CWE, t. 8, s. 160, OE, t. IV, s. 447.

³⁴ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1352 do Hadriana VI z 22 marca 1523, CWE, t. 9, s. 440, OE, t. V, s. 261.

³⁵ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1225 do Pierre'a Barbiera z 13 sierpnia 1521, CWE, t. 8, s. 279, OE, t. IV, s. 562–563; *idem, Ep.* 1329 do Hadriana VI z 22 grudnia 1522, CWE, t. 9, s. 219, OE, t. V, s. 155–156.

³⁶ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1033 do Alberta z Brandenburgii z 19 października 1519, CWE, t. 7, s. 110, OE, t. IV, s. 100; *idem, Ep.* 1195 do Luigi Marliano z 25 marca 1521, CWE, t. 8, s. 173, OE, t. IV, s. 462.

³⁷ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1300 do Jeroena van der Noot z 14 lipca 1522, CWE, t. 9, s. 128, OE, t. V, s. 89; *idem, Ep.* 1329 do Hadriana VI z 22 grudnia 1522, CWE, t. 9, s. 219, OE, t. V, s. 155.

przymusu³⁸. Całą sprawę zalecał Erazm rozpatrywać w szerszym kontekście, bo być może łatwiej zapobiec niebezpieczeństwu schizmy, jeśli usunie się przyczyny, z których ono wyrosło³⁹. Jeśli naprawdę chce się uciszyć Lutra, jedynym sposobem jest napisanie rzeczowej książki zbijającej jego poglądy⁴⁰.

Jakże chciałbym – pisał Erazm jeszcze w 1521 roku do Pierre’a Barbiera – by ostudzeniu uległy emocje po obu stronach, byśmy wszyscy mogli poświęcić się odnajdywaniu wspólnych podstaw w prawdzie Ewangelii, nim pospieszmy krzewić religię!⁴¹

Zmieniająca się sceneria świata, przy dalszym trwaniu dziejowej sztuki, postawiła Erazma – będącego wówczas już postacią światową – przed trudnym pytaniem o rolę jaką on sam na tej scenie powinien odegrać. Erazm nie miał duszy bohatera i unikając ostrych antagonizmów, niemal zawsze wybierał pośrednią drogę koncyliacyjną; teraz jednakże oczy wszystkich zwróciły się na niego w oczekiwaniu aktu heroizmu. Czy *princeps humanistarum* odważy się stanąć przeciw „niemieckiemu Herkulesowi”, o duszy tak samo gniewliwej jak dusza Achillesa?⁴² Pierwsze lata trzeciej dekady XVI wieku można określić jako zmaganie się Erazma z własnym przeznaczeniem. Zmagania te nie wynikały ze zwykłego strachu czy próby odrzucenia odpowiedzialności, ale z odkrycia własnej niezdatności do nadarzającej się roli, tak jakby wewnętrzna natura Erazma w żaden sposób nie mogła sprostać jej wymogom. Nagabywany o zabranie głosu w sprawie Lutra wzbraniał się Erazm, wskazując na swą zbyt małą uczyłość, na brak odpowiedniego autorytetu, na słabe zdrowie, na podeszły wiek i na zupełny brak czasu⁴³; jego natura, wreszcie, nie była ani trochę odpowiednia do tego ro-

³⁸ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1143 do Leona X z 13 września 1520, CWE, t. 8, s. 52, OE, t. IV, s. 346; *idem*, *Ep.* 1153 do Godschalka Rosemondta z 18 września 1520, CWE, t. 8, s. 72, OE, t. IV, s. 366; *idem*, *Ep.* 1167 z 8 listopada 1520, CWE, t. 8, s. 116; *idem*, *Consilium*, CWE, t. 71, s. 110.

³⁹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1225 do Pierre’a Barbiera z 13 sierpnia 1521, CWE, t. 8, s. 279.

⁴⁰ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1144 do Francesco Chierigati z 13 września 1520, CWE, t. 8, s. 52, OE, t. IV, s. 347; *idem*, *Ep.* 1153 do Godschalka Rosemondta z 18 września 1520, CWE, t. 8, s. 72, OE, t. IV, s. 365; *idem*, *Ep.* 1192 do Lorenza Campeggi z 13 marca 1521, CWE, t. 8, s. 165, OE, t. IV, s. 406.

⁴¹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1225 do Pierre’a Barbiera z 13 sierpnia 1521, CWE, t. 8, s. 279, OE, t. IV, s. 563–564.

⁴² Por. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1523 do Filipa Melanchtona z 10 grudnia 1524, CWE, t. 10, s. 448, OE, t. V, s. 598.

⁴³ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1153 do Godschalka Rosemondta z 18 września 1520, CWE, t. 8, s. 70, OE, t. IV, s. 363; *idem*, *Ep.* 1167 do Lorenza Campeggi z 8 listopada 1520, CWE, t. 8, s. 114, OE, t. IV, s. 405; *idem*, *Ep.* 1173 do Fransa van Cranevelt

dzaju sporów⁴⁴. Również zważając na możliwość poprawienia samego Lutra, jakże nikłe miał Erazm szanse, skoro tamten nie słuchał ani uniwersytetów, ani samego papieża!⁴⁵ Dopiero coraz silniejsze głosy domagające się od Erazma określenia własnej postawy oraz coraz bardziej zaangażująca się sprawa Reformacji, sprawiły, że Erazm zdecydował się wyjść na scenę.

Nad Europą zbierały się coraz ciemniejsze chmury. Luter rzucił jabłko niezgody (*malum Eridis*) i żadna część świata nie była teraz wolna od zamętu⁴⁶. Nigdy również, od czasów Chrystusa, nie było tak występnego pokolenia⁴⁷, tak skorego do kłótni i do bezmyślnego podążania za najbardziej nawet głupimi przekonaniem. Jednym z nieszczęść Erazma, jak stwierdzał w liście z połowy 1523 roku do Alberta z Brandenburgii, było to, że jego podeszły wiek koincydował z taką epoką⁴⁸. Jakże odmiennie niż przed czterema zaledwie laty⁴⁹, przedstawiał się obecnie świat:

Wszędzie pełno jest kłótni i waśni. Wcześniejsza wolność i przyjemność nauki zostały odebrane. Zaiste, wzdarczani są dobrzy autorzy i nie znajduje czytelników nic, co nie ma wyrotowego posmaku. Jakąż katastrofę to oznacza dla chrześcijańskiej zgody! Jak trudno jest znaleźć gdziekolwiek tę czystą i prostą przyjaźń, której nie może nic skwasić! Możesz znaleźć współników w konspiracji, ale nigdzie przyjaciół⁵⁰.

z 18 grudnia 1520, CWE, t. 8, s. 132, OE, t. IV, s. 422; *idem*, *Ep.* 1217 do Richarda Pace z przełomu czerwca i lipca 1521, CWE, t. 8, s. 257, OE, t. IV, s. 539; *idem*, *Ep.* 1225 do Pierre'a Barbiera z 13 sierpnia 1521, CWE, t. 8, s. 277, OE, t. IV, s. 561; *idem*, *Ep.* 1236 do Paola Bombace z 23 września 1521, CWE, t. 8, s. 306, OE, t. IV, s. 585.

⁴⁴ Por. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1342 do Marcusa Laurinusa z 1 lutego 1523, CWE, t. 9, s. 376, OE, t. V, s. 210; *idem*, *De libero arbitrio*, LB, t. IX, 1215c–d.

⁴⁵ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1173 do Fransa van Cranevelta z 18 grudnia 1520, CWE, t. 8, s. 132, OE, t. IV, s. 422; *idem*, *Ep.* 1217 do Richarda Pace z przełomu czerwca i lipca 1521, CWE, t. 8, s. 257, OE, t. IV, s. 539.

⁴⁶ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1228 do Williama Warhama z 23 sierpnia 1521, CWE, t. 8, s. 284, OE, t. IV, s. 568.

⁴⁷ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1239 do Gabriëla Ofhuys z 14 października 1521, CWE, t. 8, s. 315, OE, t. IV, s. 594–595.

⁴⁸ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1365 do Alberta z Brandenburgii z 1 czerwca 1523, CWE, t. 10, s. 20, OE, t. V, s. 288.

⁴⁹ Por. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 966 do Henryka Guilforda z 15 maja 1519, CWE, t. 6, s. 364. Patrz też: s. 163 niniejszej pracy.

⁵⁰ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1365 do Alberta z Brandenburgii z 1 czerwca 1523, CWE, t. 10, s. 21, OE, t. V, s. 288. Por. słowa Erazma z *Ep.* 1273 do Pedra Ruiza de la Mota z 21 kwietnia 1522 (CWE, t. 9, s. 60, OE, t. V, s. 43–44): „Mihi sane studio fuit non tam placere quam prodesse omnibus. Et succedebat, ni haec noui Euangelii tragoedia intercurrisset, quae miro quodam orbis pene totius fauore coepta est agi, sed actibus semper deterioribus in tumultuosam ac rabiosam catastrophem exiit: mihi primus statim ingressus displicuit, vel ob hoc quod viderem in seditione exituram”.

Wśród zwolenników Lutra spostrzegał Erazm, od drugiej połowy 1521 roku narastające rewolucyjne szaleństwo. Jak donosił mu w liście Wolfgang Capito, stawali się oni coraz bardziej bezczelni i apodyktyczni, z barbarzyńską impertynencją gardząc wszystkimi rozumami poza własnym⁵¹. Niegdyś, dzięki swym publikacjom – informował znowuż w 1522 roku Andrea Alciati – potrafili oni przekonać wielu ludzi, że pobudzani są chrześcijańskim zapalem, lecz to co czynią obecnie świadczy całkowicie przeciwko nim, gdyż stanowią wszystko „wbrew tradycjom ewangelii, w najbardziej skandaliczny sposób”⁵². Niebezpieczeństwo było tym większe, że sprawa Lutra przestała być już wielkim sporem odległym od centrum chrześcijańskiego świata, a liczba jego zwolenników, jak sugeruje Erazm w jednym z listów, sięgnęła w 1522 roku dwudziestu milionów⁵³. Ludzie ci używali ewangelii jako pretekstu, by nie słuchać ani książąt, ani papieży, ani nawet Lutra, za wyjątkiem sytuacji, gdy służyło to ich korzyści⁵⁴.

Zasłaniają się oni – pisał Erazm w kwietniu 1523 roku do Pierre’a Barbiera – wolnością ewangeliczną, ale mają inne rzeczy na myśli. Pod tym szyldem jedni szukają szalonej wolności służenia cielesnym pożądaniom, inni zazdrośnie spoglądają na zasoby duchowieństwa, a jeszcze inni dziko trwonią swe bogactwo na wino, nierządnicę i kości, i czyhają tylko na okazję do ograbienia innych⁵⁵.

Tak zwani anabaptyści dążyli do anarchii, inni w swym szaleństwie pragnęli być uważani za proroków, wątpiąc już nawet w autorytet całego Pisma⁵⁶; zapłonęły też pierwsze stosy z heretykami⁵⁷. W Niemczech zniknęła szansa na przedarcie się z jakimkolwiek traktatem przeciwko Lutrowi do opinii publicznej, ponieważ nikt nie odważył się tam tego wydrukować, a książek drukowanych gdzie indziej

⁵¹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1241 od Wolfganga Faber Capito z 14 października 1521, CWE, t. 8, s. 317, OE, t. IV, s. 596.

⁵² Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1288 od Andrea Alciati z ok. 29 maja 1522, CWE, t. 9, s. 102, OE, t. V, s. 72.

⁵³ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1302 do Pierre’a Barbiera z 14 lipca 1522, CWE, t. 9, s. 141, OE, t. V, s. 97. Co prawda w liście 1299 do Joosta Lauwereynsa z 14 lipca 1522 roku (CWE, t. 9, s. 122, OE, t. V, s. 85) podaje Erazm liczbę stu tysięcy wyznawców Lutra, ale zaznacza przy tym, że chodzi o „ten kraj” – to jest Niderlandy.

⁵⁴ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1341a do Johanna von Botzheim z 30 stycznia 1523, CWE, t. 9, s. 341, OE, t. I, s. 30.

⁵⁵ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1358 do Pierre’a Barbiera z 17 kwietnia 1523, CWE, t. 10, s. 6, OE, t. V, s. 276.

⁵⁶ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1369 do Cuthberta Tunstalla z końca czerwca 1523, CWE, t. 10, s. 32–33, OE, t. V, s. 296.

⁵⁷ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1384 do Ulricha Zwingliego z 31 sierpnia 1523, CWE, t. 10, s. 80–82, OE, t. V, s. 327 i n.

nikt nie czyta⁵⁸. Zamieszanie nasiliło się do tego stopnia, że – jak podejrzewał Erazm – Luter nie tylko nie miał nad tym, co się działo kontroli, ale że nie aprobował również ekscesów niektórych z tych ludzi⁵⁹. W sytuacji zaś, gdy luteranie na nikogo nie byli bardziej wściekli niż na Erazma⁶⁰, miał on prawo martwić się nie tylko o swoją reputację, ale i o własne życie⁶¹.

Wszystko to, przed czym Erazm przestrzegał wcześniej Lutra, stało się faktem⁶². Iskra niewielkiego lokalnego sporu wybuchła ogniem rewolucji, zajmując znaczne obszary chrześcijańskiego świata. W obliczu tego przyspieszenia spraw i rozchodzących się szerokim echem okrzyków podżegaczy, którzy wolność ducha uczynili pretekstem dla grzechów ciała, cicha rada wrażliwych ludzi, ostrzegających, że „dawne, zakorzenione zwyczaje nie mogą być wymazane w jednej chwili, a z pewnością nie bez niebezpieczeństwa czy skandalu” traktowana była jako gra na zwłokę i szalbiercze słodkie słówka⁶³. Z drugiej strony, pośród zwolenników zachowania skorumpowanego *status quo*, coraz częściej odzywały się głosy, że Erazm tak naprawdę jest krypto–luteraninem, knującym przeciwko mnichom i papieżowi.

Ci ludzie [tj. reformatorzy – przyp. D. N.] – pisał Erazm – odrzucają wszystko [...]; lecz są też inni ludzie z drugiej strony, którzy wszystko, z całych sił, zachowują, nie chcąc odmienić nawet nadużyć, które wkradły się do Kościoła i są obfitym źródłem, które bardziej, niż jakiegokolwiek inne psuje chrześcijański lud. A kiedy mówimy tej drugiej partii, że jest potwornym błędem rozrywać to, co słuszne z powodu ludzkich błędów, odpowiadają zazwyczaj ze swą gadatliwością (*linguacia*), że ci, przy których przyzwoleniu zarządzany jest Kościół, przez tak wiele wieków, aż do dzisiaj, opierali się wszelkiej poprawie w bojaźni Bożej, lekcjom Pisma, czy autorytetowi ksiąg, że nie ma teraz innej drogi na wyleczenie, niż wprowadzenie powszechnego zamętu. Każda strona ciągnie ku sobie linkę sporu⁶⁴.

⁵⁸ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1432 do Gerarda de Plaine z 26 marca 1524, CWE, t. 10, s. 208, OE, t. V, s. 422.

⁵⁹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1432a do Conrada Mutiana Rufusa z 28 marca 1524, CWE, t. 10, s. 209, OE, t. VI (strony nienumerowane, drugi list po przedmowie); *idem*, *Ep.* 1481 do Gian Matteo Giberti z 2 września 1524, CWE, t. 10, s. 354, OE, t. V, s. 526.

⁶⁰ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1433 do Jana de Hondt z końca (?) marca 1524, CWE, t. 10, s. 210, OE, t. V, s. 424.

⁶¹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1386 do Theodoricusa Heziusa z 16 września 1523, CWE, t. 10, s. 86–87, OE, t. V, s. 331–332; *idem*, *Ep.* 1422 do Lorenzo Campeggi z 21 lutego 1524, CWE, t. 10, s. 186, OE, t. V, s. 405–406.

⁶² Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1299 do Joosta Lauwereynsa z 14 lipca 1522, CWE, t. 9, s. 121, OE, t. V, s. 85.

⁶³ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1480 od Willibalda Pirckheimera z 1 września 1524, CWE, t. 10, s. 349, OE, t. V, s. 522.

⁶⁴ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1369 do Cuthberta Tunstalla z końca czerwca 1523, CWE, t. 10, s. 33, OE, t. V, s. 296.

Erazm dostrzegając trudność swojej sytuacji, określając ją w wielu miejscach, jako płynięcie między Scyllą i Charybdą⁶⁵. Nie było to jednak – jak się niekiedy błędnie sądzi – stanowiskiem pośrednim między wyznaniem katolickim, a reformowanym, lecz umiarkowaną postawą sprzeciwiającą się wszelkim ekscesom: zarówno pustemu ceremonializmowi mnichów, jak i rewolucyjnemu szaleństwu zwolenników Lutra. Erazm zawsze pragnął mieścić się w granicach ortodoksji i nigdy nie zwątpił, że mu się to udało⁶⁶.

2. Wystąpienie Lutra

Wiele napisano dotąd o powodach wystąpienia Marcina Lutra. Wśród pobudek jego myśli wymieniano późnośredniowieczne nasilenie się lęków apokaliptycznych i przekonanie o rychłym końcu świata – Delumeau sytuację tę określił mianem „eschatologicznego fermentu”⁶⁷, za Renanem łączono z jego rewolucjonistyczną myślą joachimicką czy też postjoachimicką, tęsknoty milenarystyczne⁶⁸, a także wskazywano na szczególne znaczenie mistyki nadreńskiej⁶⁹.

⁶⁵ Por. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1156 do Konrada Peutingera z 8 listopada 1520, *CWE*, t. 8, s. 82, *OE*, t. IV, s. 375; *idem*, *Ep.* 1187 do Nicolaasa Everaertsza z 25 stycznia 1521, *CWE*, t. 8, s. 157, *OE*, t. IV, s. 444; *idem*, *Ep.* 1195 do Luigiego Marliano z 25 marca 1521, *CWE*, t. 8, s. 172, *OE*, t. IV, s. 461; *idem*, *Ep.* 1205 do Williama Warham z 24 maja 1521, *CWE*, t. 8, s. 214, *OE*, t. IV, s. 497; *idem*, *Ep.* 1225 do Pierre’a Barbiera z 13 sierpnia 1521, *CWE*, t. 8, s. 279, *OE*, t. IV, s. 563 (bez użycia nazw tych potworów); *idem*, *Ep.* 1228 do Williama Warhama z 23 sierpnia 1521, *CWE*, t. 8, s. 286, *OE*, t. IV, s. 568; *idem*, *Ep.* 1268 do Willibalda Pirckheimera z 30 marca 1522, *CWE*, t. 9, s. 49, *OE*, t. V, s. 35 (bez użycia nazw); *idem*, *Ep.* 1342 do Marcusa Laurinusa z 1 lutego 1523, *CWE*, t. 9, s. 399, *OE*, t. V, s. 226; *idem*, *Ep.* 1413 do Philiberta de Lucinge z 19 stycznia 1524, *CWE*, t. 10, s. 159, *OE*, t. V, s. 388–389 (bez użycia nazw); *idem*, *Spongia*, *CWE*, t. 78, s. 87, *LB*, t. X, kol. 1649d.

⁶⁶ Por. Erazm z Rotterdamu. *Ep.* 1033 do Alberta z Brandenburgii z 19 października 1519, *CWE*, t. 7, s. 116, *OE*, t. IV, s. 107; *idem*, *Ep.* 1167 do Lorenzo Campeggi z 8 listopada 1520, *CWE*, t. 8, s. 120, *OE*, t. IV, s. 410; *idem*, *Ep.* 1195 do Luigi Marliano z 25 marca 1521, *CWE*, t. 8, s. 171, 173, *OE*, t. IV, s. 459, 461; *idem*, *Ep.* 1273 do Pedro Ruiz de la Mota z ok. 21 kwietnia 1522, *CWE*, t. 9, s. 60, *OE*, t. IV, s. 44, *idem*, *Ep.* 1275 do Jeana Glapiona z ok. 21 kwietnia 1522, *CWE*, t. 9, s. 65–66, *OE*, t. V, s. 48; *idem*, *Ep.* 1352 do Hadriana VI z 22 marca 1523, *CWE*, t. 9, s. 437–439, *OE*, t. V, s. 259–260; *idem*, *Ep.* 1416 do Ennio Filonardi z 8 lutego 1524, *CWE*, t. 10, s. 171, *OE*, t. V, s. 395; *idem*, *Ep.* 1418 do Klemensa VII z 13 lutego 1524, *CWE*, t. 10, s. 177, *OE*, t. V, s. 398. Patrz też: E. Rummel, 1995, s. 137.

⁶⁷ J. Delumeau, 1986, s. 199, 203, 206.

⁶⁸ P. Napiwrodzki, 2014, s. 185, 189–200.

⁶⁹ P. Augustyniak, 2013, s. 8–10, 78 i n., 87 i n., 94; M. Brecht, t. I, s. 96, 137 i n., 142.

Jacques Maritain twierdził nawet, że „nauka Lutra wyraża[ła] przede wszystkim jego stany wewnętrzne, przygody duchowe i tragiczne dzieje”, że przemieniał on „swój poszczególny przypadek w prawdę teologiczną, swój własny stan faktyczny, w prawo powszechne”⁷⁰. Wydaje się jednak, że, jakkolwiek każde z tych wyjaśnień zawiera część prawdy, bezpośrednią przyczyną wystąpienia Lutra były wewnętrzne napięcia późnośredniowiecznej teologii. Jak pisze znakomity uczeń Obermana, Bernard Hamm, poszukiwanie pewności zbawienia nie było jedynie jakąś niezwykłą aberracją Lutra, ale wyłoniło się u schyłku średniowiecza jako powszechnie palący problem:

Z jednej strony, uderzające jest, jak stanowczo wychwalano życie w obserwanckim klasztorze jako *via securior* (bezpieczniejszą drogę) i jako jedyny sposób życia z najwyższą pewnością osiągnięcia łaski i zbawienia. Z drugiej strony, ten sam religijny system odmawiał zapewnienia jednostce jakiegokolwiek osobistej pewności łaski i zbawienia. [...] Lutra doświadczenie konfrontacji z Bogiem [...] nie tylko nie oznacza zerwania, ale raczej wyrasta z późnośredniowiecznej religijności i pozostaje blisko związane z rygoryzmem tego okresu. [...] Tradycyjne monastyczne wskazówki dotyczące pełnego determinacji zdążania do doskonałości i skrupulatnej samoobserwacji, wiodły go ku niekończącej się dynamice niepewności, samowątpienia i rozpaczliwego lęku. Im bardziej zdawał on sobie sprawę z władczego imperatywu Boga dotyczącego świętości całej jego egzystencji i im bardziej dokładał starań ku doskonałej czystości, tym silniej stawał się świadomy swej totalnej bezwartościowości. Im bardziej czujnie rozpoznawał swą bezwartościowość, grzech i winę, tym bardziej usilnie wzrastało jego pragnienie doskonałości i pewności, tak że całkowita porażka jego starań o świętość i zupełna bliskość potępiającego sądu stawały nawet bliżej przed nim. [...] Jego sumienie nie mogło dłużej być pewne żadnej własnej *iustitia activa*, lecz zdolne było jedynie rozpoznać swą radykalną porażkę, w efekcie czego osiągnął on wstrząsający poziom samowątpienia o własne wieczne wybranie. W ten sposób *anfechtungen* Lutra przywiodły go do „samej głębi i otchłani rozpacz”, do ledwo uchwytnej nienawiści do Boga, który predestynuje i osądza, który domaga się od niego tego, co zdawało się być nieosiągalne: czystości umysłu, który kocha Boga nade wszystko, ze względu na samego Boga. [...] Luter osiągnął kres swej monastycznej drogi do doskonałości uświadamiając sobie pełną pustkę swych wysiłków ku świętości przed Bogiem i widząc, że nie ma dłużej żadnej możliwości wstępowania ku Bogu poprzez swe własne duchowe moce⁷¹.

W perspektywie powyższych słów Hamma, w jakiejś mierze słuszne stają się uwagi Dawsona i MacIntyre’a o Lutrze jako o „człowieku średniowiecznym”⁷², nawet jeśli mieli oni nieco inne aspekty tego wyrażenia na myśli. *Anfechtungen* Lutra były przede wszystkim eskalacją systematycznego kryzysu późnośredniowiecznej

⁷⁰ J. Maritain, 2005, s. 39.

⁷¹ B. Hamm, 2014, s. 38–42.

⁷² C. Dawson, 1958, s. 192; A. MacIntyre, 1996, s. 303.

teologii⁷³. Ci, którzy, jak początkowo Erazm, dostrzegali tylko społeczną warstwę jego nauki, widzieli jedynie wierzchołek góry lodowej, której masyw zanurzony był w metafizycznej ciemnej toni.

Pierwszym tekstem Lutra, z jakim Erazm miał możliwość się zapoznać, było 95 tez, które jeszcze w marcu 1518 roku przekazuje dalej, wysyłając je Tomaszowi Morusowi do Anglii⁷⁴. W tezach tych nie było jednak śladu dokonanych przez Lutra przemian w teologicznym myśleniu i nic nie zapowiadało późniejszego zerwania z tradycyjną średniowieczną koncepcją usprawiedliwienia⁷⁵. Kolejną książką Lutra, jaka trafiła w ręce Erazma, był prawdopodobnie wydany przez Frobena w październiku 1518 roku tom pism *Ad Leonem X pontificem maximum Resolutiones disputationum de virtute indulgentiarum*, przesłany mu wraz z listem od Lambertusa Holloniusa w niecałe dwa miesiące później⁷⁶. W skład tomu, poza dyskusją o odpustach, wchodziły m.in. trzy kazania Lutra – o pokucie (*Sermo de poenitentia*), o odpustach (*Sermo de indulgentiis*) i o władzy ekskomuniki (*Sermo de virtute excommunicationis*), dialog Sylwestra Prieriasa i odpowiedź nań Lutra oraz tezy Karlstadta przeciwko Eckowi, poprzedzające późniejszy spór w Lipsku o wolną wolę. Tak więc, obie te książki zdawały się wskazywać, że Lutrowi zależy przede wszystkim na społecznej przemianie Kościoła i tak właśnie Erazm interpretował powody jego wystąpienia.

Z wczesnych pism Lutra znane było Erazmowi również *Operationes in Psalmos*, które to dzieło od samego początku przypadło mu do gustu⁷⁷, a i później uważał je za jedno z dwóch najlepszych jego pism⁷⁸. Umiarkowany język komentarza i rozważania Lutra dające się wpisać w obręb tradycyjnej monastycznej teologii, nie budziły większego niepokoju i nie zapowiadały późniejszej radykalizacji jego postawy. Już w dedykacyjnym liście do Fryderyka Mądrego z 25 marca 1519 roku, będącym przedmową do dzieła, określa Luter ramy, w jakich poruszać się będzie jego odczytanie:

Podejmuję się obecnie, po raz drugi, wyjaśnienia Psalmów w twojej Wittenberdze, będąc proszony i naciskany o to przez moich słuchaczy, którzy są najlepszymi z ludzi i którym nie mogę odmówić tego, że jestem ich dłużnikiem. Lecz oświadczam

⁷³ B. Hamm, 2014, s. 34.

⁷⁴ M. Brecht, t. I, s. 204–205.

⁷⁵ N. Hamm, 2014, s. 88, 90.

⁷⁶ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 904 od Lambertusa Holloniusa z 5 grudnia 1518, CWE, t. 6, s. 191–193, OE, t. III, s. 445–446.

⁷⁷ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 980 do Marcina Lutra z 30 maja 1519, CWE, t. 6, s. 393, OE, t. III, s. 606.

⁷⁸ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1341a do Johanna von Botzheima z 30 stycznia 1523, CWE, t. 9, s. 343, OE, t. I, s. 31–32. Drugim z wymienionych dziełem było popularne *De quatuordecim spectris*.

również, że podejmuje się tego, jako ktoś całkiem niechętny temu, by ktokolwiek przypuszczał spodziewać się ode mnie tego, do czego żaden z najbardziej świętych i najbardziej uczonych ojców nie mógł rościć sobie pretensji – że będę rozumiał i wykladał Psalmy pod każdym względem zgodnie z ich prawdziwym sensem i znaczeniem. Wystarczy jeśli niektórzy ludzie rozumieją pewne ich części. Duch Święty zawsze zachowuje wiele dla siebie, po to, by mógł utrzymywać nas, uczonych, poniżej siebie. Na wiele rzeczy jedynie On nam nadzieję, by nas zwabić i wiele rzeczy dostarcza, by mogły skutecznie w nas działać. I, jak słusznie zauważył Augustyn, „żaden człowiek, jak dotąd, nie mówił tak, by być rozumianym przez wszystkich we wszystkich sprawach”, co czyni tę wielką prawdę tym bardziej jawną, że jedynie Duch Święty jest tym, który ma zrozumienie dla wszystkich swych słów⁷⁹.

Wyrażone tutaj przekonanie o niezupełnej jasności Pisma i o ograniczoności każdej ludzkiej interpretacji nie pozwalały Lutrowi na umieszczenie własnych wyjaśnień ponad poziomem tradycji i kazały mu traktować snute rozważania jako jeden z wielu równoprawnych głosów ujawniających jedynie pewne aspekty, a nie całość Prawdy. Swoją naukę wciąż określa tu Luter mianem „interpretacji”⁸⁰ i dopiero późniejsze doświadczenie jasności Pisma zniweluje ten dystans między tekstem a odbiorcą. Odpowiadając na pytanie, czy słowo „eloim” ze słynnego fragmentu Psalmu ósmego „uczyniłeś go niewiele mniejszym od aniołów” może stosować się również do ludzi, poprzestaje Luter na opinii uświęconej autorytetem wcześniejszych badaczy, miast dawać nowe rozwiązanie⁸¹. W innym miejscu przywołuje on „autorytet najbardziej świątłych ojców” dla poparcia moralnej prawdy, że samotność jest czymś najbardziej szkodliwym dla młodzieńców, zaznaczając jednocześnie, że pewne niebezpieczeństwo kryje się również wśród liczego tłumu⁸². W wyjaśnianiu wątpliwych fragmentów Psalmów zaleca Luter konsultowanie ich z nauczaniem proroków i poszukiwanie wyjaśnień u zbożnych komentatorów. Ten, kto pragnie odnaleźć prawdziwą doktrynę, „niech porównuje ze sobą te interpretacje, które różnią się od siebie i niech wybiera te, których towarzyszące okoliczności wskazują, że są one najbliższe źródła”⁸³. Wyczuwalna zbieżność wskazówek Lutra z założeniami hermeneutyki humanistycznej mogła być tym, co wzbudziło aprobatę Erazma, nawet mimo pewnych zastrzeżeń co do niektórych konkretnych wątków doktrynalnych. Luter wciąż nie narzucał tu swojej interpretacji: „niech każdy – pisał – ma swą własną interpretację”⁸⁴ i nawet,

⁷⁹ M. Luther, *Complete Commentary on the First Twenty-Two Psalms*, t. I, s. 8.

⁸⁰ Por. M. Luther, *Complete Commentary on the First Twenty-Two Psalms*, t. II, s. 336.

⁸¹ *Ibidem*, t. I, s. 431.

⁸² *Ibidem*, t. I, s. 453.

⁸³ *Ibidem*, t. II, s. 447–448.

⁸⁴ *Ibidem*, t. I, s. 88.

jeśli podążał on za „swoim własnym duchem”, nie uprzedzał się przeciwko osądowi drugiego⁸⁵.

15 czerwca 1520 roku ukazała się wydana przez Leona X bulla papieska *Exsurge Domine*, w której pewne twierdzenia Lutra uznano za przeciwne nauce i tradycji Kościoła katolickiego. Wśród wymienionych w niej tez, oprócz słynnego artykułu 36 o wolnej woli⁸⁶, który stał się później osiłą sporu z Erazmem, obiekcie papieża wzbudziło przekonanie, że „dobry, najlepiej wykonany, uczynek, jest grzechem powszednim”⁸⁷ oraz że do odpuszczenia grzechów nie jest potrzebna skrucha, lecz wystarcza sama wiara w ich odpuszczenie⁸⁸. Pozostałe twierdzenia dotyczyły przede wszystkim sakramentów i odpustów. Doktrynę wymienionego z imienia Marcina Lutra porównano z herezją czeską i grecką, a także nazwano „szkodliwą trucizną” (*virus pestiferum*), „rakową chorobą” (*morbus cancerosus*) i szkodliwym cierniem szerzącym się w winnicy Pańskiej (*in agro Dominico... vepres nociva*). Jako przyczyny błędów wskazano „pyszną ciekawość” (*superba curiositas*), „pragnienie światowej chwały” (*mundi gloriam cupire*) i opieranie się na źle rozumianym Piśmie Świętym.

Erazm nie chciał początkowo wierzyć, by tak ostre pismo mogło wyjść spod pióra łagodnego skądinąd humanisty. Od początku uważał bullę za zbyt surową i pozbawioną chrześcijańskiego miłosierdzia⁸⁹; podejrzewał również, że za jej powstaniem stali teologowie z Luwanium⁹⁰, a w liście z grudnia 1520 roku pisał nawet, iż „znane jest, że papież zakazał jej publikacji”⁹¹. Jeszcze w 1522 roku, gdy nie było już żadnych wątpliwości co do autentyczności bulli, w liście do Jerzego Saksońskiego określił ją Erazm „najbardziej dziką”⁹². W tle coraz bar-

⁸⁵ *Ibidem*, t. I, s. 132.

⁸⁶ „Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo, et dum facit quod in se est, peccat mortaliter”, Leon X, *Exsurge Domine* (dostęp: 19.04.2016). Teza ta pochodziła z dysputy Lutra w Heidelbergu (por. M. Brecht, t. I, s. 232).

⁸⁷ „Opus bonum optime factum veniale est peccatum”, Leon X, *Exsurge Domine* (dostęp: 19.04.2016).

⁸⁸ „Nullo modo confidas absolvi propter tuam contritionem, sed propter verbum Christi: «Quodcumque solveris» etc. Sic, inquam, confide, si sacerdotis obtinueris absolutionem, et crede fortiter te absolutum; et absolutus vere eris, quidquid sit de contritione”, *ibidem* (dostęp: 19.04.2016).

⁸⁹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1156 do Konrada Peutingera z 9 listopada 1520, CWE, t. 8, s. 82, OE, t. IV, s. 374; *idem*, *Axiomata Erasmi*, CWE, t. 71, s. 106.

⁹⁰ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1165 do Wolfganga Capito z 6 grudnia 1520, CWE, t. 8, s. 101, OE, t. IV, s. 394; *idem*, *Ep.* 1166 do pewnego patrona z ok. grudnia 1520, CWE, t. 8, s. 106, OE, t. IV, s. 398.

⁹¹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1166, CWE, t. 8, s. 107, OE, t. IV, s. 399. O swych podejrzaniach co do autentyczności bulli pisał Erazm w *Acta Academiae Louvaniensis* (CWE, t. 71, s. 105).

⁹² Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1313 do Jerzego Saksońskiego z 3 września 1522, CWE, t. 9, s. 181, OE, t. V, s. 127. Jak zauważa Martin Brecht (t. I, s. 149 i n.), Luter we wczesnym okresie swego nauczania wciąż zachowuje szacunek wobec autorytetu.

dziej zaogniającej się sprawy Lutra powstały trzy krótkie teksty Erazma z 1520 roku: będące zapisem obrad uniwersyteckich, *Acta Academiae Louvaniensis*, będące wyjaśnieniem dla niewiedzącego, co myśleć o całej sprawie Fryderyka Mądrego, *Axiomata Erasmi* i będące zbiorem rad na najbliższy sejm w Wormacji, *Consilium*. Już wtedy dostrzegał Erazm, że przypadek Lutra jest poważniejszy, niż ludzie zdają sobie sprawę⁹³, choć nadal pojmował go bardziej jako zagadnienie z dziedziny eklezjologii niż teologii. Być może właśnie dlatego nie zauważał jeszcze w 1520 roku Erazm wpływu nominalizmu i mistyki niemieckiej na myślenie Lutra i jako najważniejsze jego źródła. Poza Augustynem i Bernardem z Clairvaux, wymieniał koncyliarystów – Gersona i Mikołaja z Kuzy⁹⁴. Świat zmęczony był pustym ceremonializmem mnichów i abstrakcyjnością scholastyki, i pragnął znowu czystości ewangelicznej prawdy⁹⁵. Luter dotknął tego, co od dawna potrzebowało naprawy tak, że nawet „jeśli idee Lutra zostaną zupełnie odrzucone, powinno się wprowadzić zmiany w tej sofistycznej teologii”⁹⁶. Wszystko to nakazywało zachowanie wstrzeźliwości w krytyce doktora z Wittenbergi i unikanie pośpiesznych decyzji⁹⁷. Erazm wykazuje zupełnie niezłą orientację w literaturze poświęconej polemice z Lutrem i wśród autorów piszących przeciwko niemu wymienia Kajetana (*De indulgentiis*, 1517), Sylwestra Prieriasa (*In presumptuosas Martini Lutheri conclusiones de potestate papae*, 1518), Tomasza Radinusa (*Ad principes et populos Germaniae*, 1520) i Augustyna Alveltda (*De apostolica sede*, 1520), oświadczając jednocześnie, że widać w nich oczywiste ślady szaleństwa i że pisma te krytykowane są nawet przez tych, którzy nie zgadzają się z Lutrem na gruncie teologicznym⁹⁸. Podobnie jak papieską bullę krytykowali zwolennicy twierdzeń o władzy papieża⁹⁹. Erazm starał się studzić radykalizm przeciwników Lutra i podkreślając, że najmniej obraża on najlepsze i najbliższe doktrynie ewangelii autorytety¹⁰⁰, nawoływał do działania w sposób umiarkowany:

Jest może niewątpliwe – czytamy w *Consilium* Erazma – że Luter odszedł od prawdy; lecz ludzka szkoła teologii powinna wpierv dać mu słowo braterskiej porady, potem odeprzeć go silnymi argumentami opartymi na świadectwie Pisma i dopiero wtedy traktować go, jak traktujemy zazwyczaj beznadziejne przypadki, gdy w obliczu tego dowodu odmówi odwołania swego błędu¹⁰¹.

⁹³ Erazm z Rotterdamu, *Axiomata Erasmi*, CWE, t. 71, s. 106.

⁹⁴ Erazm z Rotterdamu, *Acta Academiae Louvaniensis*, CWE, t. 71, s. 102.

⁹⁵ Por. Erazm z Rotterdamu, *Axiomata Erasmi*, CWE, t. 71, s. 107.

⁹⁶ Erazm z Rotterdamu, *Consilium*, CWE, t. 71, s. 111.

⁹⁷ Erazm z Rotterdamu, *Axiomata Erasmi*, CWE, t. 71, s. 106.

⁹⁸ Erazm z Rotterdamu, *Acta Academiae Louvaniensis*, CWE, t. 71, s. 105; *idem*, *Axiomata Erasmi*, CWE, t. 71, s. 107.

⁹⁹ Erazm z Rotterdamu, *Consilium*, CWE, t. 71, s. 109.

¹⁰⁰ Erazm z Rotterdamu, *Axiomata Erasmi*, CWE, t. 71, s. 106.

¹⁰¹ Erazm z Rotterdamu, *Consilium*, CWE, t. 71, s. 110.

Na Lutrze bulla *Exsurge Domini* wymusiła jednak jednoznaczne określenie się – albo za papieskim Kościołem i przeciwko własnej nauce, albo za własną nauką i przeciw Kościołowi. W liście do Spalatyna stwierdził on, że kości zostały rzucone¹⁰²; pokora, którą wcześniej przejawiał w stosunku do Rzymu, wyczerpała się, a polemika przekształciła się w otwartą wojnę. 10 grudnia 1520 roku, w dniu, w którym upłynął dany Lutrowi sześćdziesięciodniowy termin na odwołanie występnych idei, dokonał on oficjalnego spalenia papieskiej bulli. W niecały miesiąc później, 3 stycznia 1521 roku, Rzym potępił ostatecznie Lutra jako heretyka i wyłączył go z katolickiej wspólnoty¹⁰³.

Z początkiem nowego roku dociera do Erazma wydany nieco wcześniej w październiku, drugi z serii trzech traktatów rozpoczynających nowy etap myśli reformatora z Wittenbergi – *De captivitate Babylonica Ecclesiae*¹⁰⁴.

Każdy skłonny jest przyznać – zauważa Erazm w liście z 25 lutego 1521 roku – że Kościół jest obciążony tyrańskim rządem pewnych osób i wielu ludzi planuje już pewne remedium na to. A teraz zjawia się ten człowiek [scil. Luter – przyp. D. N.] i porusza rzeczy w taki sposób, że wzmacnia nam jarzmo [...]. Ostrzegalem go sześć miesięcy temu, by nie wzniecał złych odczuć. Jego *De captivitate Babylonica* odstręcza wielu a on każdego dnia przygotowuje coś bardziej strasznego¹⁰⁵.

Po lekturze *De captivitate Babylonica Ecclesiae* skończyła się sympatia Erazma dla Lutra¹⁰⁶. Zamysł całego dzieła i ujawniony w nim cel wywrotowej działalności jego autora¹⁰⁷, umiejscawiały je po przeciwnej stronie względem stopniowej, prowadzonej w umiarkowanym duchu, reformy humanistycznej. Luter, w odróżnieniu od Erazma, chętnie używał ostrych opozycji: czarne – białe, fałsz – prawda, boskie – diabelskie; w 1520 roku, szczególnie często pojawiającą się w myśleniu Lutra opozycją było przeciwstawienie wolności i niewoli. W przeciwstawieniu tym, jak miała już wkrótce dowieść rewolucja chłopska z 1525 roku, skrywała się znacznie większa rewolucyjna siła, niż to Luter kiedykolwiek mógł podejrzewać.

¹⁰² M. Brecht, t. I, s. 398.

¹⁰³ *Ibidem*, s. 427.

¹⁰⁴ Pozostałe traktaty to niemieckojęzyczny traktat z sierpnia 1520 roku, *An den christlichen Adel deutscher Nation* oraz *De libertate Christiana* z listopada 1520 roku. Erazm prawdopodobnie posiadał drugie z tych dzieł w swojej bibliotece, jak można domniemywać z pozycji zapisanej w spisie Łaskiego pod numerem 52 jako *Libertas christiana*.

¹⁰⁵ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1186 do Nicolaasa Everaertsza z 25 lutego 1521, *CWE*, t. 8, s. 155–157, *OE*, t. IV, s. 444.

¹⁰⁶ P. G. Bietenholz, 1966, s. 74.

¹⁰⁷ M. Luter, *De captivitate Babylonica Ecclesiae*, *WA*, t. 6, s. 512.

Chrześcijanin to przede wszystkim „człowiek wolny” (*homo liber*)¹⁰⁸, podobnie Kościół, rozumiany jako społeczność chrześcijan – jak czytamy w *De captivitate* – „jest przez chrzest wyzwolony”¹⁰⁹. Z drugiej zaś strony, niewola polega na czynieniu tego, kto jest wolny, podległym jakimkolwiek prawom, innym niż boskie¹¹⁰. Wolność, o której mówi Luter, jest wolnością absolutną i radykalną; podobnie radykalną i absolutną jest również niewola. Tymczasem w tradycji humanistycznej wolność wewnętrzna zdobywana była poprzez przyzwyczajanie własnej natury do rozumnego działania, które to przyzwyczajanie odbywało się dzięki bogatemu zestawowi przekazywanych w tradycji ćwiczeń. Możliwość tego ruchu ku pełniejszej wolności zasadała się – z jednej strony – na obecności w człowieku, nawet jeśli znikomej, to jednak niezatrącalnej, zdolności do podejmowania wyborów (*liberum arbitrium*) i z drugiej – na odroczeniu uzyskania pełnej wolności, do rzeczywistości eschatologicznej. Będąc nieustannie w drodze, człowiek zawsze potrzebował wsparcia ze strony tradycji. U Lutra, o czym najpełniej przekonujemy się z traktatu *De libertate Christiana*, ale czego ślady znajdujemy również w *De captivitate*, uzyskanie ostatecznej wolności jest aktem niestopniowalnym i natychmiastowym: przed jego nastąpieniem, będąc całkowicie zniewolonymi, nie jesteśmy w stanie podjąć jakichkolwiek ćwiczeń ku wolności, po jego nastąpieniu, żadnych tego rodzaju ćwiczeń już nie potrzebujemy¹¹¹. Decydujące zdarzenie przychodzi spoza świata, jako momentalne dzieło Boga w nas i objawia się w postaci wynoszącej poza wszelkie światowe porządki wiary¹¹². Skoro zaś akt wiary staje się u Lutra jedynym koniecznym i zarazem zupełnym warunkiem wszelkiej wolności człowieka, źródłem jego niewoli zawsze będzie zapomnienie tego warunku.

Gdzie bowiem umiera wiara – czytamy w *De captivitate* – i słowo wiary milczy, tam uczynki i tradycje uczynków zajmują jej miejsce. Przez co jesteśmy przeniesieni z naszej ziemi do babilońskiej niewoli, pozbawieni wszystkich naszych przedmiotów pragnienia¹¹³.

¹⁰⁸ Por. M. Luter, *De captivitate Babylonica Ecclesiae*, WA, t. 6, s. 563.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 540.

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 563. Por. *ibidem*, s. 536.

¹¹¹ Por. M. Brecht, t. I, s. 409; B. Hamm, 2014, s. 164.

¹¹² „[Fides – przyp. D. N.] [...] quae opus est omnium operum excellentissimum et arduissimum, quo solo, etiam si caeteris omnibus carere cogereris seaberis. Est enim opus dei, non hominis, sicut Paulus docet. Caetera nobiscum et per nos operatur, hoc unicum in nobis et sine nobis operatur”, M. Luter, *De captivitate Babylonica Ecclesiae*, WA, t. 6, s. 532–533 (w świetle tych słów zrozumiałe staje się, wiodące niektórych do „rozszczelniania” deterministycznej myśli Lutra, twierdzenie z jego *Traktatu o dobrych uczynkach*, s. 54, że pierwszym dobrym uczynkiem jest wiara). To poprzez wiarę wchodzimy w relację z Bogiem, nie poprzez uczynki (*ibidem*, s. 516).

¹¹³ M. Luter, *De captivitate Babylonica Ecclesiae*, WA, t. 6, s. 520. Por. *ibidem*, s. 544.

Na tym też twierdzeniu o związku wiary z wolnością i uczynków bez wiary z niewolą, zasadzała się Lutrowa krytyka siedmiu sakramentów¹¹⁴, z której traktat *De captivitate* jest najbardziej znany. Sakrament nie był przez niego, w żadnej mierze, pojmowany dłużej jako uczynek zasługujący, lecz stawał się jedynie znakiem obietnicy, do której odnosimy się wiarą¹¹⁵. Z tego też względu odrzucił Luter wszystkie sakramenty, poza chrztem i eucharystią, a i te dwa uznał za zniewolone w tyranii papieskiej¹¹⁶. W ocenie Lutra papież okazywał się więc orędownikiem niewoli i tym samym wrogiem wyzwolonego w chrzcie Kościoła i każdego chrześcijanina.

Ostre inwektywy kierowane przez Lutra w stronę rzymskiego pontyfikatu i rzymskiego Kościoła raziły Erazmowe uszy. Określenie papieża mianem „tyrana” było i tak tylko jednym z łagodniejszych. Nieprzebiegający w słowach Luter nazwał papieża również „heretykiem”¹¹⁷, „antychrystem”¹¹⁸ i „księciem szatańskiej synagogi i ciemności”¹¹⁹. *Caecitas, caecitas in Pontificibus regnat!* – grzmiały słowa Lutra¹²⁰. Było to jak okrzyk dziecka z *Nagich szat cesarza*, któremu czytana niedawno rozprawa Valli o donacji Konstantyna otworzyła oczy na skrywaną przez wieki tajemnicę Rzymu¹²¹: król jest nagi. Papież okazał się pozbawiony nie tylko boskiego autorytetu, ale i wszelkiej władzy i autorytetu świeckiego¹²². Jego słowa oskarżające Lutra o herezję i nazywające go heretykiem pozbawione były zatem wszelkiego znaczenia¹²³.

Wśród coraz bardziej gwałtownych polemik z papieżem i prominentnymi przedstawicielami Kościoła rzymskiego konsolidowało się nowe, krytyczne, pojmowanie rzeczywistości, autorytetu i tradycji Marcina Lutra; powoli zarysowywała się też transcendentalistyczna perspektywa ujmowania i oceniania

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 501.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 572.

¹¹⁶ O zniewoleniu sakramentu chrztu, patrz: *ibidem*, s. 535–536. O zniewoleniu Eucharystii, zakazującym jej pod dwiema postaciami, patrz: *ibidem*, s. 506. Odrzuca Luter twierdzenie, że pokuta jest „drugą deską ratunku” dla człowieka po chrzcie i uznaje, że sam chrzest jest już pokutą (*ibidem*, s. 527–528), a uznawanie pokuty za drugi sakrament jest „vanitas enim vanitatum et afflicto spiritus” (*ibidem*, s. 529). Szczególnie duży oddźwięk znalazło odrzucenie przez Lutra mszy jako sakramentu i dobrego uczynku (*opera operata*) (*ibidem*, s. 512).

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 505.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 537.

¹¹⁹ *Ibidem*, s. 565.

¹²⁰ *Ibidem*, s. 536.

¹²¹ Mniej więcej w 1520 roku czytał Luter tę rozprawę (wydaną przez Huttena). Por. P. Smith, 1914, s. 73, 344.

¹²² M. Luter, *De captivitate Babylonica Ecclesiae*, WA, t. 6, s. 498.

¹²³ *Ibidem*, s. 508.

twierzeń i opinii z ponadhistorycznej perspektywy wiary. Kluczowe dla postawy tradycjonalistycznej słowa Augustyna, że „nie uwierzyłby Ewangelii, gdyby nie autorytet Kościoła”, reinterpretuje Luter w taki sposób, że wyłącza wszelki udział historyczności i znaczenia Kościoła jako nie tylko podtrzymującego w czasie ciągłość przekazu, ale również jako zapewniającego interpretacyjny dostęp do odległej dziejowo prawdy i rysuje czysto achroniczną strukturę relacji Kościół – Ewangelia – Duch Święty. Kościół, w sferze poznawczej, stanowi dla niego jedynie punkt akcesu do Ewangelii, której wewnętrzna prawdziwość „opanowuje duszę” i sprawia, że staje się owa Ewangelia bezpośrednio uchwytnym kryterium osądu każdej rzeczy, w tym wszelkich tradycji. Rolę Ewangelii porównuje Luter do „pojęć wspólnych”, za pomocą których umysł dokonuje osądu wszystkiego innego, nie potrafiąc jednocześnie ocenić samych tych pojęć. Ujawniający się na tym metapoziomie „duch”, niczym Rozum w późniejszej tradycji Oświecenia, staje się instancją zastępującą i krytykującą całą tradycję¹²⁴. Owo wyjście poza obręb przygotowawczej roli tradycji w interpretacji, w kierunku przekonania o zbędności tego przygotowania w świetle prawdy o jasności Pisma, oznaczało nie tyle, jak chcieliby to widzieć niektórzy, stworzenie hermeneutycznej interpretacji w ogóle, co raczej „włączenie przerzutki” zmieniającej duże koło hermeneutyczne zaprzęgające nie tylko Pismo, ale i całą tradycję, na rzecz małego i samowystarczalnego koła *sola Scriptura*.

Rezultatem tej przemiany myślenia było odebranie wszelkim tradycjom niemającym potwierdzenia w Piśmie i niewywodzącym się bezpośrednio z niego, przywileju boskości¹²⁵. Skoro zaś samo Pismo miało być jasne do tego stopnia, że każda interpretacja nieliteralna, z konieczności, jako teologiczne nadużycie, okazywała się pokretna¹²⁶, tak że nawet inspirująca nie tylko Erazma, ale i całą teologię monastyczną z Bernardem na czele, alegoreza Orygenesesa oceniona musiała być jako błąd¹²⁷, rozumienie boskości mogło zostać sprowadzone do listy przejrzystych twierdzeń, a teologia do klarownej systematyki – co zresztą, jak pokazuje historia protestantyzmu, stało się bardzo szybko¹²⁸. Być może w ten sam sposób, poprzez późniejsze filozoficzne przekształcenie teologii protestanckiej, zmieniające jej ducha w uniwersalny Rozum, a Ewangelię w tego Rozumu kategorie, nastąpiła również nowożytna transformacja żywej filozofii w doskonale zamknięty system filozoficzny.

Kolejne chronologicznie dzieło Lutra, *Assertio omnis articulorum*, będące bezpośrednią odpowiedzią na potępienie jego osoby jako kacerza przez Leona X,

¹²⁴ *Ibidem*, s. 561.

¹²⁵ *Ibidem*, s. 540, 560.

¹²⁶ *Ibidem*, s. 500.

¹²⁷ Por. *ibidem*, s. 509.

¹²⁸ Por. M. Grabmann, t. I, s. 49.

zostanie omówione nieco dalej, wraz z innymi traktatami poprzedzającymi *De libero arbitrio* Erazma¹²⁹. My tymczasem zatrzymamy się na chwilę przy słynnym traktacie Henryka VIII, za który został on uhonorowany 11 października 1521 roku przez papieża orderem *Defensor Fidei – Assertio septem sacramentorum*. Traktat ten, jak stwierdza sam autor w jego przedmowie, powstał przede wszystkim jako odpowiedź na bluźnierczą naukę *De captivitate* Lutra. Choć Erazm pierwszy raz miał okazję widzieć to dzieło niedługo po jego wydaniu¹³⁰, to na własny jego egzemplarz przyszło mu czekać prawie rok, do sierpnia 1522 roku¹³¹. Sama książka nie była ani szczególnie wybitna, ani też przepastnie głęboka¹³², a jej argumenty, pochodzące głównie z pism Ojców Kościoła, należały do najczęściej używanych w tego rodzaju polemikach. Richard Marius, wybitny znawca osoby i myśli Tomasza Morusa, zwrócił jednak uwagę na jedną charakterystyczną cechę obrony papieżstwa przez Henryka VIII, w czym dostrzegł wpływ, przebywającego wówczas bardzo blisko króla, autora *Utopii*:

Drukarnie katolickiej Europy wymiotowały (*spew*) w owym czasie setkami traktatów i książek pisanych przez wielkich i pomniejszych teologów broniących władzy papieża przeciwko Lutrowi. Obecnie dzieła ta spoczywają zakurzone i nieczytane w starych bibliotekach Europy i Ameryki. Rzadko znajdujemy wśród nich tak mdłe i dwuznaczne argumenty za papieską władzą, jakie podaje Henryk w swym *Assertio*¹³³.

Tomasz Morus, w późniejszym liście z 1534 roku do Tomasza Cromwella, przypominał, że to właśnie za sprawą jego rady, Henryk VIII stonował bardziej namiętną obronę Leona X z pierwotnej wersji dzieła¹³⁴. Późniejsze dzieje potwierdziły rozsądek i dalekowzroczność jego admonicji. *Assertio septem sacramentorum* broniło papieża w taki sposób, by nie być zmuszonym do odpowiedzi na tak, zdawałoby się, podstawowe pytania, jak „gdzie leżą granice papieskiej władzy?”, „czy papież może mylić się w doktrynie?”, „czy stoi papież wyżej od soboru powszechnego?”¹³⁵ Unikał Henryk VIII również potwierdzenia wprost bezpośrednio autorytetu papieża i wolał łączyć go ze wspólnotową naturą Kościoła.

¹²⁹ Patrz: rozdział X.3 niniejszej pracy.

¹³⁰ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1227 do Richarda Pace z 23 sierpnia 1521, CWE, t. 8, s. 282, OE, t. IV, s. 565. Traktat ukazał się w lipcu 1521 roku.

¹³¹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1307 od Johannes Gallinariusa z 15 sierpnia 1522, CWE, t. 9, s. 165, OE, t. V, s. 115. *Assertio septem sacramentorum* stanowi 74 pozycję listy Łaskiego.

¹³² A. F. Pollard, 1988, s. 86; E. E. Reynolds, 1965, s. 184.

¹³³ R. Marius, 1993, s. 277.

¹³⁴ *Ibidem*, s. 278.

¹³⁵ *Ibidem*, s. 277.

Twierdzenie o władzy papieża nad czyścem wynikało według niego z uznania władzy każdego kapłana do uwalniania ludzi od ich grzechów i kary wiecznego potępienia i wynikającego stąd przekonania o jeszcze większej władzy „księcia wszystkich kapłanów”. Ślady Erazmowego humanizmu dostrzega Marius również w rysowanej przez Henryka relacji papieża do tradycji, gdzie papież nie tyle tworzy, czy definiuje tradycję, co raczej chroni tradycję dzieloną wspólnie przez cały chrześcijański lud¹³⁶. Nieprzypadkowo wielu chciało widzieć w Erazmie prawdziwego autora dzieła.

W Erazmie doszukiwano się również autora, powstałego latem 1522 roku traktatu Lutra, *Contra Henricum regem Angliae*¹³⁷. Znakomicie obrazuje to niejasność sytuacji, w jakiej znalazł się Erazm na początku lat 20. Gdyby zebrać tylko niektóre z szerzących się opinii, mogłoby się okazać, że spór jest tak naprawdę przejawem niezwykle silnej schizofrenii, w której obiema jego stronami jest jedna i ta sama osoba! Traktat Lutra dotarł do Erazma najpóźniej z początkiem 1523 roku¹³⁸, i od razu wzbudził jego opory swoją ostrością¹³⁹. Luter rzeczywiście nie przebiegał w słowach. Określenie Henryka mianem „głupca” (*stultus*) nie było wcale najmniej łagodnym, a zniewaga papieżstwa jako „najbardziej zaraźliwej obrzydliwości księcia szatana”¹⁴⁰ z trudem jedynie mogłaby być powiększona. W piśmie tym, co później wytknięte mu zostanie przez Erazma¹⁴¹, odłącza Luter swą naukę od „wszystkich papieży, wszystkich soborów, wszystkich szkół”, którzy co innego głoszą niż samo tylko słowo Boże – i nazywa ich „wilkami”, „sługami szatana” i „fałszywymi prorokami”¹⁴². Celem, jaki stawiał przed sobą Luter, było usunięcie ludzkich inwencji i tradycji i oddanie panowania samemu Pismu Świętemu¹⁴³. Choć cel ten może wydawać się stosunkowo niegroźny, zwłaszcza gdy połączy

¹³⁶ *Ibidem*, s. 278.

¹³⁷ Por. E. E. Reynolds, 1965, s. 184.

¹³⁸ Por. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1342 do Marcusa Laurinusa z 1 lutego 1523, CWE, t. 9, s. 365, OE, t. V, s. 203. *Contra Henricem* stanowi 369 pozycję na liście Łaskiego.

¹³⁹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1348 do Jerzego Spalatyna z 11 marca 1523, CWE, t. 9, s. 427, OE, t. V, s. 251 (zachowany list jest w języku niemieckim, najprawdopodobniej przełożony przez samego Jerzego); *idem*, *Ep.* 1352 do Hadriana VII z 22 marca 1523, CWE, t. 9, s. 437, OE, t. V, s. 259.

¹⁴⁰ „Verius autem sic de Paptu dico, Papatus est Principis Satanae pestilentissima abominatio, quae sub coelo fuit aut futura est”, M. Luter, *Contra Henricem regem Angliae*, s. 13 (licząc od strony tytułowej).

¹⁴¹ Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, LB, t. IX, kol. 1219a.

¹⁴² „Quare uidemus hic, omnes Pontifices, omnia Concilia, omnes scholas, qui aliud in Ecclesia sonant, quam uerbum dei solius, esse lupos, Satanae ministros, & falsos prophetas”, M. Luter, *Contra Henricem, regem Angliae*, s. 58.

¹⁴³ *Ibidem*, s. 5.

się go z pozornie umiarkowanym stanowiskiem, jakie w stosunku do ludzkich autorytetów zajmuje Luter w innym miejscu traktatu¹⁴⁴, to jednak, gdy zwróci-
my uwagę na to, jak dowolne, w gruncie rzeczy, było proponowane przez niego
w *Assertio omnis articulorum* odczytanie Biblii¹⁴⁵, rewolucyjność i radykalność
tego projektu staje się oczywista. Na tym podstawowym rozróżnieniu między au-
torytetem ludzkim, na którym wspierać się miało nauczanie papieża i Kościoła
rzymskiego i autorytetem boskim, odpowiadającym nauce Lutera¹⁴⁶, zasadzała się
linia argumentacyjna reformatora w sporze z królem¹⁴⁷.

Bezczelna, nie licząca się zupełnie z królewskim autorytetem, odpowiedź
Lutra domagała się pilnej reakcji. Henryk VIII nie mógł pozwolić sobie jed-
nak na zniesienie się z wysokości swego tronu ku „błotom kontrowersji”¹⁴⁸. Jego
odpowiedzią, prócz wysłania listów zachęcających niemieckich władców do
ukarania heretyka, było skłonienie angielskich uczonych do podjęcia z Lutrem
polemiki¹⁴⁹. W 1523 roku ukazały się trzy dzieła – dwa Johna Fishera: *Defensio*

¹⁴⁴ „Neque enim ego uel usum uel autoritatem hominum in totum negaui, sed li-
bera esse uolo & indifferentia, quaecumque extra scripturas sanctas scripta sunt, tantum
articulos fidei necessarios fieri recuso ex hominum uerbis, Tolerati uolo, quae bene di-
cuntur & geruntur citra scripturae testimonium. [...] Si autem eum usum uel autorita-
tem hominum allegat, quae non pugnent scripturis, non damno, sed tolerati uolo, hoc
tantum adiecto, ut libertas Christiana salua fit, et in arbitrio nostro fit, ea sequi, tenere,
mutare, quando ubi, quomodo placuerit”, *ibidem*, s. 18–20.

¹⁴⁵ Szczególnie widoczne jest to w 36 artykule, gdzie dowolność interpretacji Jana
15,6 (M. Luter, *Assertio*, WA, t. 7, s. 142–143) dalece wykracza poza literalne odczytanie
i gdzie nawet tłumaczenie słów „Otrzymało z ręki Pana podwójną na wszystkie swoje
grzechy” (Iz 40,2; M. Luter, *Assertio*, WA, t. 7, s. 144) – jak słusznie wytknął Lutrowi
Erazm w *De libero arbitrio* (LB, t. IX, kol. 1235f) – zostało przez niego całkowicie prze-
inaczone (Luter odnosi te słowa nie do „kary”, lecz do „łaski”). Za cytowanym przez
Erazma Hieronimem idą współczesne nam tłumaczenia; Luter jednak, nawet w ostatecz-
nej wersji swego tłumaczenia Biblii trzyma się pierwotnej wersji, pisząc „... denn sie hat
Zwiefältiges empfangen von der Hand des Herrn für alle ihre Sünde” (*Die Bibel oder die
ganze Heilige Schirft... nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers*, Privileg Würt-
tembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1933, s. 577) i nie wspomina o karze. Erazm pona-
wia swą interpretację tego fragmentu w *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 576–577, LB, t. X,
kol. 1455c i n.

¹⁴⁶ „Ita fit, ut ego clamet, Euangelion, Euangelion, Christus, Christus, Ipsi respon-
deant, Patres, patres, usus, usus, statuta, statuta. ubi uero dico, patres, usum, statuta, sa-
epius errasse, oportere eiusmodi firmiore & certiore autoritate munire: Christum uero
non posse errare”, M. Luter, *Contra Henricem, regem Angliae*, s. 5.

¹⁴⁷ „Talis est & hic liber regis Angliae, qui perpetuo textu, aliud nihil agit, quam ut
traditionibus hominum, & glossis patrum & usu seculorum urgeat”, *ibidem*, s. 6.

¹⁴⁸ R. Marius, 1993, s. 280.

¹⁴⁹ D. Nowakowski, 2010, s. 95.

regiae assertionis, będące bezpośrednią reakcją na *Contra Henricem* i *Assertionis Lutheranae confutatio*¹⁵⁰, zbijające argumenty Lutra z *Assertio omnis articulorum* oraz pisany pod pseudonimem Williama Rossa, traktat *Morusa Responsio ad Lutherum*.

Dzieło Morusa było tak jadowite, że Erazm w jednym ze swoich listów stwierdził, że nawet Lutra mogłoby nauczyć ono gwałtowności!¹⁵¹ By unaoznić tę nieznośną dla naszych wydelikacjonowanych uszu temperaturę szesnastowiecznych dyskusji, zacytujmy tylko „jeden z łagodniejszych fragmentów tego męczącego dzieła”, w którym Morus, pisząc o Lutrze, nawiązując do logicznego rozróżnienia na uprzednie przesłanki i następcze wnioski:

Skoro napisał on, że posiada już uprzednie prawo do obryzganego i zbrukania swym głównym królewskiej korony, czyż nie mamy następczego prawa do ogłoszenia zgówniałego języka tego praktyka następstw najbardziej zdającym do lizania swym „uprzednim” [językiem – przyp. D. N.] prawdziwego „następczego” [tyłka – przyp. D. N.] siusiąjącej mulicy, aż nauczy się ona bardziej poprawnie wyciągać następcze wnioski z uprzednich przesłanek¹⁵².

Richard Marius wszystkie te kierowane w Lutra inwektywy Morusa i jego monotonna skatologia, w żartobliwy sposób przyrównuje do chłopięcych przekomarzań pod szkolnymi prysznicami¹⁵³. Na szczęście dzieło Morusa nie wyczerpywało się w tego rodzaju karykaturalnych i bezproduktywnych zaczepkach. Tak naprawdę, w swej części merytorycznej, realizowało ono ten sam humanistyczny i Erazmiański program, który omówiony został szerzej we wcześniejszych rozdziałach niniejszej pracy. Zasadniczym źródłem sprzeciwu Morusa był radykalizm bronionej przez Lutra zasady *sola Scriptura*. Luter, jak pamiętamy¹⁵⁴, uznał w *De captivitate*, że Kościół jest jedynie miejscem, w którym dochodzi do spotkania człowieka z Pismem świętym i że to nie autorytet Kościoła skłania człowieka do wiary w nie, ale że wywołuje ją sama wewnętrzna siła Słowa, w zetknięciu z duszą. Dla Lutra oznaczało to, że pewność płynąca z doświadczenia oświeconej w ten sposób jednostki, przewyższa odtąd wszelką pewność płynącą z mocy największego nawet zewnętrznego autorytetu. Ale czyż to nie Kościół – pytał Morus – odróżnił w ciągłości historycznego czasu to, co jest Słowem Bożym, od tego, co nim nie jest – i to na długo przed tym, nim ktokolwiek, włączając Lutra, mógł w ogóle poznać czym jest Pismo?¹⁵⁵ Chrystus nie napisał przecież żadnej księgi,

¹⁵⁰ Dzieło to omawiam nieco szerzej w: *ibidem*, s. 95–99.

¹⁵¹ R. Marius, 1993, s. 281.

¹⁵² Cyt. za: *ibidem*, s. 281.

¹⁵³ *Ibidem*, s. 282.

¹⁵⁴ Por. s. 372–373 niniejszej pracy.

¹⁵⁵ Por. R. Marius, 1993, s. 283.

a cały biblijny kanon nie został dany natychmiastowo, lecz wylał się przez wieki. Jak parafrazuje Marius dalszy wywód Morusa,

Stare prawo zostało spisane na kamieniach i na skórkach martwych zwierząt; Chrystus wypisał swe prawo w sercach wiernych i gdy wierni żyli razem w komunii z Bogiem, prawo Boże – objawienie, które przeznaczył dla świata – żyło przez nich. Kościół żył przez Ducha i [...] Kościół będzie trwał nawet wtedy, gdy Pismo zupełnie przepadnie¹⁵⁶.

Kościół nie potrzebuje zatem Pisma, gdyż jest ono jedynie zapisem pewnej objawionej prawdy, spisaniem świadectwem; to raczej Pismo, nie będąc do końca jasne, potrzebuje autorytatywnej interpretacji Kościoła. Z podobną argumentacją spotkamy się w najważniejszym, z poświęconych Lutrowi, dziele Erazma – w *Hyperaspistes*.

Nim jednak dojdzie do tego decydującego rozprawienia się Erazma z Lutrem i jego nauką, wpierw napisze Erazm trzy mniejsze i bardziej pojednawcze w swym wydźwięku dzieła – *Spongia adversus aspergines Hutteni* (1523), *De libero arbitrio* (1524) i poświęcone kontrowersji eucharystycznej *Detectio praestigiarum cuiusdam libelli germanice scripti* (1526)¹⁵⁷.

Spongia ukazało się drukiem w sierpniu 1523 roku, niedługo po tym, jak słynny niemiecki humanista i rycerz, Ulrich von Hutten, mieniący się przyjacielem Erazma, zaatakował go w kwietniu swym *Expostulatio* jako tchórza i zdrajcę, niechętnego opowiedzieć się za sprawą Chrystusa¹⁵⁸. Żadne inne oskarżenie nie mogło być dla Erazma, poświęcającego swe życie na ołtarzu krzewienia Ewangelii, bardziej dotkliwe. Nie dość, że było ono zupełnie niesłuszne¹⁵⁹, to jeszcze stanowiło pogwałcenie tych praw przyjaźni, na których wspierała się *respublica litteraria*¹⁶⁰. Dało ono jednak asumpt Erazmowi do przedstawienia swego stanowiska przed szerszą publicznością i – na co liczył – do oddalenia oskarżeń o jego zupełny brak zaangażowania w sprawy wiary. Niechęć Erazma wobec przyłączenia się do luteran nie była równoznaczna – jak chcieliby to widzieć niektórzy z Huttenem na czele – z niechęcią względem Chrystusa i Ewangelii:

Tak więc – pisał Erazm – gdy [Hutten] tyle razy wzywa mnie do przyłączenia się do jego partii, dokąd mam jego zdaniem się udać? Do dobrych ludzi i ewangelików?

¹⁵⁶ *Ibidem*, s. 284.

¹⁵⁷ W zasadzie dzieło to ukazało się w przerwie między wydaniem pierwszej i drugiej części *Hyperaspistes*, ale jego zamysł był dużo wcześniejszy, w stosunku do pisanej w ogromnym pośpiechu pierwszej części tamtego dzieła.

¹⁵⁸ J. D. Tracy, 2011, s. XVII.

¹⁵⁹ Erazm z Rotterdamu, *Spongia*, CWE, t. 78, s. 45, LB, t. X, kol. 1634B.

¹⁶⁰ Por. *ibidem*, CWE, t. 78, s. 52, LB, t. X, kol. 1636e i n.

Chętnie bym tam poszedł, gdyby ktoś wskazał mi drogę. Jeśli ktoś wskaże mi ludzi, którzy porzuciwszy pijaństwo, nierząd i hazard, mają przyjemność w duchowych autorach, z ich świętymi rozmowami, którzy, nie oszukując nikogo na tym, co mu należne, dają dobrowolnie potrzebującemu to, czego nie potrzebują, którzy zamiast przeklinać tych, którzy na to nie zasługują, dają uprzejmą odpowiedź na obelgi pod własnym adresem, którzy przeciwko nikomu, ani nie używają siły, ani nie posuwają się do groźby jej użycia, lecz zamiast tego odpłacają niesprawiedliwość łagodnością, którzy są tak dalecy od chęci wzniecania niezgody, że pamiętni słów Chrystusa, „Błogosławieni są pokój czyniący” (Mt 5,9), gdzie tylko mogą, przywracają pokój i harmonię, i którzy, dalecy od chęłnienia się swymi chwalebnyymi osiągnięciami – domagania się pochwały za to, co uczynili źle lub co uczynili inni – przypisują chwałę Chrystusowi za to, co wykonali dobrze? Jeśli ktoś, mówię, wskaże mi takich ludzi, obdarzonych prawdziwie ewangelicznymi cnotami, ja chętnie uczynię siebie ich towarzyszem. Zaiste, widzę luteran, lecz nikogo lub bardzo nielicznych, których mógłbym nazwać „ewangelikami”¹⁶¹.

Skoro wśród zwolenników Lutra jest wielu zwyczajnych głupców i ludzi skłonnych do buntu, niechętnych wszelkiemu porządkowi¹⁶², powściągliwość w opowiedzeniu się po jego stronie można odczytywać jako oznakę roztropności. Ponadto, gdyby nawet ograniczyć poparcie Erazma do nauki samego Lutra, to czy z tego, że Erazm z początku się ku niej skłaniał, wynika, że musi teraz aprobować wszystko, co tamten w międzyczasie napisał? A jeśliby Luter napisał coś sprzecznego z artykułami wiary – czy Hutten dalej by wzbraniał Erazmowi opowiedzieć się przeciwko niemu?¹⁶³ Wreszcie – powraca Erazm do motywu znanego z jego listów – by wydać ostateczny werdykt o sprawie Lutra, musiałby przeczytać wszystkie jego książki – a na to nie tylko nie ma wystarczającego czasu, ale nawet wystarczających zdolności, by ocenić każdy aspekt zagadnienia¹⁶⁴. Z pewnością jednak nigdy nie potrafiłby Erazm zaakceptować wszystkiego, a zwłaszcza Lutrowej arogancji i braku łagodności¹⁶⁵. „Co do Lutra, jest on w argumentacji zwarty i oszczędny w słowach, lecz wyśmiewaniach i zniewagach nie zna on granic, często pobłażając sobie w kpinach i sarkazmie, gdzie nie ma ku temu potrzeby”¹⁶⁶.

Gdyby Luter od początku jasno i w uprzejmy sposób wykladał swoją naukę, nie tylko nie straciłby wielu swoich zwolenników, ale również nie wywołałby takiej niezgody i tumultu¹⁶⁷. Lutra i jego zwolenników zgubiła jednak nadmierna pewność siebie, gdyż zapomnieli, że będąc tylko ludźmi, sami są skłonni ku tym

¹⁶¹ *Ibidem*, CWE, t. 78, s. 104–105, LB, t. X, kol. 1656b–c.

¹⁶² *Ibidem*, CWE, t. 78, s. 103, LB, t. X, kol. 1655d–e.

¹⁶³ *Ibidem*, CWE, t. 78, s. 92, LB, t. X, kol. 1651e.

¹⁶⁴ *Ibidem*, CWE, t. 78, s. 91, LB, t. X, kol. 1651c.

¹⁶⁵ *Ibidem*, CWE, t. 78, s. 90, LB, t. X, kol. 1650f.

¹⁶⁶ *Ibidem*, CWE, t. 78, s. 113, LB, t. X, kol. 1659d.

¹⁶⁷ *Ibidem*, CWE, t. 78, s. 89, 112, LB, t. X, kol. 1650d, 1659c.

samym występkiem, co papieżu i księżęta¹⁶⁸. Zapomnienie zaś o własnej kondycji i utrata cnoty umiarkowania skutkowały sprzeniewierzeniem się Duchowi Chrystusa tak, że Erazm nie mógł być dłużej pewny, czy duch Lutra jest tym samym duchem, co duch Ewangelii¹⁶⁹.

Strategicznym celem *Spongia* było, z jednej strony wskazanie na nieokreśloność i niejednorodność samej luterńskiej frakcji, a z drugiej podkreślenie spójności i zasadności postawy Erazma. W zaskakujący sposób, na przekór narracji snutej przez samych reformatorów, odkrywa Erazm, że tym, co najbardziej ich martwiło, nie była wcale proteuszowa natura jego myśli, czy jej nieuchwytność, lecz niezmienna stałość poglądów¹⁷⁰. Terminus, rzymski bóg, z którego uczynił Erazm swe godło, był również bogiem granicznym, który jako „kamień graniczny” wymierzał i normował to, co podlegało dyskusjom. „Nie jest stałość mówieniem zawsze tego samego, lecz utrzymywaniem zawsze tego samego kursu”¹⁷¹. Zmiana postawy Lutra, jego przejście od względnie umiarkowanego języka wczesnych traktatów, do bardziej dosadnych wypowiedzi dzieł z początku lat 20., wymusiły na Erazmie dostosowanie do tej zmiany własnego tonu. Wciąż jednak zachowywał on swój kurs dążący do spotkania się różnych opinii w, prowadzącym do ponaddziesiętowego *consensu*, dialogu. *Spongia* pomyślane było jako preludium do cywilizowanej dyskusji między katolikami i reformatorami. Wspólny grunt umożliwiający porozumienie stanowiło dla Erazma to, że obie strony zgodnie przyjmowały wszystkie artykuły wiary¹⁷². Całą resztę, jako znajdującą się w obrębie przestrzeni opinii i prawdopodobieństwa, można było uczynić przedmiotem debaty, której powodzenie zależało od uwzględnienia kilku warunków. Po pierwsze, zgodnie z radą Kwintyliana, przed zabraniem głosu w poważnych zagadnieniach należało wpięrcw dokładnie poznać stanowisko przeciwnika¹⁷³. Po drugie, należało unikać radykalnej krytyki, która dostrzegając zło w najmniejszej nawet części, odrzuca całość i zachować w tej krytyce umiarkowanie¹⁷⁴. Po trzecie, w debatach publicznych należało poruszać tylko te tematy, których popularyzacja przynosi moralne korzyści; szerzenie bowiem wśród ludu paradoksów głoszących, że żaden czyn ludzki nie może być dobry, że sama wiara bez uczynków prowadzi do zbawienia i że każdy chrześcijanin jest kapłanem mogącym odpuszczać

¹⁶⁸ *Ibidem*, CWE, t. 78, s. 143–144, LB, t. X, kol. 1672a–b.

¹⁶⁹ *Ibidem*, CWE, t. 78, s. 112, 122, LB, t. X, kol. 1659c.

¹⁷⁰ *Ibidem*, CWE, t. 78, s. 90, LB, t. X, kol. 1663a–b.

¹⁷¹ *Ibidem*, CWE, t. 78, s. 124, LB, t. X, kol. 1663e–f.

¹⁷² *Ibidem*, CWE, t. 78, s. 144, LB, t. X, kol. 1672c.

¹⁷³ *Ibidem*, CWE, t. 78, s. 88, LB, t. X, kol. 1650a.

¹⁷⁴ *Ibidem*, CWE, t. 78, s. 60, 101, LB, t. X, kol. 1639e, 1654d i n. Erazm pisze, że on sam, jakkolwiek dostrzega wiele wmieszanego weń zła, wciąż uznaje Kościół katolicki za ortodoksyjny i podobnie widząc słabości papieża, nie odrzuca zupełnie jego urzędu, lecz z nadzieją wyczekuje kogoś papieża godnego tego apostołskiego stanowiska.

grzechy oraz sprawować mszę prowadzi jedynie do zwiększenia niezgody i buntowniczych nastrojów¹⁷⁵. „Dlaczego – pyta Erazm – wszystkie tajemnice filozofii Chrystusa nie były ujawniane od razu katechumenom? Ponieważ nie byli oni jeszcze zdolni wszystkiego rozumieć”¹⁷⁶.

Do tego rodzaju trudnych kwestii i niekoniecznych do zbawienia, należały zdaniem Erazma paradoksy Lutra, z których bardzo niewiele przynosi jakąkolwiek poprawę moralności¹⁷⁷. W obliczu tego rodzaju kwestii Erazm bardziej skłonny był ufać autorytetowi rzymskiego papieża i „*consensusowi* całego świata przez tyle stuleci” niż autorytetowi tej czy tamtej jednostki¹⁷⁸. „I niech ci, którzy wierzą, że posiadają dary Ducha, nie lekceważą publicznego autorytetu!”¹⁷⁹ Porządek publiczny i dobro całego chrześcijańskiego ludu, a nie interes własny, były tym, co skłoniło Erazma do zabrania głosu. Tylko z tej ponadindywidualnej perspektywy i myślenia nietracącego z oczu obrazu całości, możliwe było przywrócenie płaszczyzny porozumienia.

W zagadnieniach takiej wagi nie liczą się osobiste odczucia. Pytaniem nie jest, czy Erazm zgadza się z Lutrem, lecz czy *Respublica Christiana* zgadza się z ewangeliczną nauką. Gdybym miał rozważać osobiste urazy, powinienem być bardziej zły na Lutra niż ktokolwiek inny. Obrzucił on obelgami mnie i moje książki, z jego powodu większość moich przyjaciół uległa zerwaniu lub została zarażona cierpkością i wielce przyczynił się on do zaskodzenia *bonae litterae*, których zawsze broniłem i dawnym autorom, których autorytet pragnąłem przywrócić¹⁸⁰.

3. *De libero arbitrio*

Najwcześniejsze ślady planów napisania dzieła o wolnej woli pojawiają się w korespondencji Erazma jeszcze w 1523 roku¹⁸¹, niedługo po ukazaniu się drukiem *Spongia*. Erazm wielokrotnie podkreślał, że do wystąpienia przeciwko Lutrowi zmusiły go zewnętrzne okoliczności i że – gdyby to tylko od niego zależało – chętnie by tej polemiki poniechał. Nienawidzący humanizmu teologowie wmówili wszystkim władcom, że Erazm sprzyja po cichu Lutrowi, w Rzymie postrzegano go jako zwolennika Lutra, w Niemczech – jako największego

¹⁷⁵ *Ibidem*, CWE, t. 78, s. 143, LB, t. X, kol. 1671e–f.

¹⁷⁶ *Ibidem*, CWE, t. 78, s. 116, LB, t. X, kol. 1660f–1661a.

¹⁷⁷ *Ibidem*, CWE, t. 78, s. 144, LB, t. X, kol. 1672c.

¹⁷⁸ *Ibidem*, CWE, t. 78, s. 109, LB, t. X, kol. 1658a–b.

¹⁷⁹ *Ibidem*, CWE, t. 78, s. 144, LB, t. X, kol. 1672b.

¹⁸⁰ *Ibidem*, CWE, t. 78, s. 98, LB, t. X, kol. 1653c.

¹⁸¹ Por. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1397 do Johannesza Fabri z 21 października 1523, CWE, t. 10, s. 110, OE, t. V, s. 350.

„antyluteranina”; zewsząd sypały się wrogie wobec Erazma pamflety¹⁸². Wreszcie ostatnie wydarzenia uczyniły wystąpienie przeciw Lutrowi sprawą jeszcze bardziej palącą. Do zabrania głosu w sprawie doktora z Wittenbergi przymuszał wręcz Erazma Henryk VIII¹⁸³; przypominające Erazmowi o jego przeznaczeniu listy Hadriana VI cytowaliśmy już na początku rozdziału¹⁸⁴. Gdy zapłonęły pierwsze stopy z heretykami¹⁸⁵, był to ostatni dzwonek na podjęcie prób przywrócenia wcześniejszego ładu; konfrontacja stała się nieunikniona.

Na początku 1524 roku wysłał Erazm pierwsze szkice dzieła: w lutym Ludwigiowi Baerowi, w marcu Henrykowi VIII¹⁸⁶. W miesiąc później dostaje pozornie pojednawczy list od Marcina Lutra, w którym ten próbuje powstrzymać go przed zabranianiem głosu. Słowa Lutra, w których niejako „ustawia” on Erazma w wyznaczonym przez siebie miejscu na planie chrześcijańskiego świata, zamiast skłonić tamtego do zamknięcia, zadziałały jednak jak katalizator: nawet gdyby pominąć wszelkie inne okoliczności, już sam ten list sprawiał, że Erazm po prostu nie mógł milczeć. Luter w iście szyderczym tonie akceptował wcześniejsze wycofanie się Erazma, sugerując, że taka decyzja jest zupełnie słuszna, jeśli się zważy na jego brak odwagi, zdrowego rozsądku i kompetencji do podejmowania tego rodzaju dyskusji¹⁸⁷.

To pragnę powiedzieć – kończył swój list Luter – na świadectwo szczyrych intencji, że pragnę, by Pan dał ci ducha wartego twej wielkiej reputacji. A jeśli Pan nie jest gotowy uczynić tego teraz, proszę cię w międzyczasie, o ile jest to najlepsza rzecz, jaką możesz uczynić, byś był jedynie obserwatorem naszej tragedii; tylko nie przyłączaj się do naszych adwersarzy i nie przydawaj im sił, i nade wszystko, nie publikuj żadnego ataku na mnie, a ja powstrzymam się od atakowania ciebie¹⁸⁸.

¹⁸² Por. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1411 do Paola Bombace z 19 stycznia 1524, CWE, t. 10, s. 159, OE, t. V, s. 385; *idem*, *Ep.* 1496 do Filipa Melanchtona z 6 września 1524, CWE, t. 10, s. 384–385, OE, t. V, s. 549–550.

¹⁸³ *Ep.* 1408 do Willibalda Pirckheimera z 8 stycznia 1524, CWE, t. 10, s. 152, OE, t. V, s. 381; *idem*, *Ep.* 1415 do Lorenza Campeggi z ok. 8 lutego 1524, CWE, t. 10, s. 168, OE, t. V, s. 393.

¹⁸⁴ Patrz: s. 354 niniejszej pracy.

¹⁸⁵ Por. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1384 do Ulricha von Zwingli z 31 sierpnia 1523, CWE, t. 10, s. 80–81, OE, t. V, s. 327.

¹⁸⁶ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1419 do Ludwiga Baera z ok. lutego 1524, CWE, t. 10, s. 180, OE, t. V, s. 400; *idem*, *Ep.* 1430 do Henryka VIII z ok. marca 1524, CWE, t. 10, s. 201, OE, t. V, s. 417.

¹⁸⁷ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1443 od Marcina Lutra z ok. 15 kwietnia 1524, CWE, t. 10, s. 244–245, OE, t. V, s. 445–446.

¹⁸⁸ *Ibidem*, s. 447.

Z końcem sierpnia *De libero arbitrio* jest już pod drukarską prasą, a we wrześniu rozsyła Erazm jego pierwsze egzemplarze – m.in. do Gian Mattea Gibertiego, Theodorica Heziusa, Thomasa Wolseya, Cuthberta Tunstalla, John Fishera, Williama Warhama. Początkowe przyjęcie dzieła było bardzo pozytywne i nawet Filip Melanchton donosił z Wittenbergi, co później z nadzieją wielokrotnie Erazm będzie podkreślał, że miało ono tam łagodną recepcję i że sam Luter obiecał zachować równe umiarkowanie w swej odpowiedzi¹⁸⁹.

De libero arbitrio pomyślane zostało jako polemika z odbierającym wszelką realność wolnej woli 36. artykułem Lutra, bronionym w *Assertio omnis articulorum*¹⁹⁰. Erazm od początku jasno deklarował swoją postawę czytelniczą, gdy twierdził, że wypowiedź Lutra przeczytał nieuprzedzony, a nawet, że jego sympatia często chyliła się na tamtego stronę¹⁹¹. Niemniej jednak, znalezienie jakiegoś porozumienia z kimś – a przecież dzieło Erazma, na co wskazuje sam tytuł *diatribe*¹⁹², pomyślane było przede wszystkim jako sposób na włączenie Lutra w dyskusję – kto zupełnie neguje wolność człowieka, na której wspiera się przecież sens całej kultury ludzkiej, było wręcz niewykonalne.

Wszystko, tak przed, jak i po lasce – referuje Erazm poglądy Lutra – zarówno dobre i złe, a nawet neutralne, wywodzi się z czystej konieczności – takie zdanie pochwała Luter. Przeto, by nikt nie zarzucał mi tego, że zmyślam, przepisuję jego słowa z *Assertionibus*:

„Zatem – rzecze – i ten artykuł należy koniecznie odwołać. Żle bowiem powiedziałem, iż wolna wola przed łaską jest czymś jedynie z nazwy, gdyż powinienem powiedzieć prościej, [że] wolna wola jest w istocie wymysłem, czyli nazwą bez rzeczy, ponieważ nie leży w niczyjej mocy zamierzać dobra albo zła, lecz wszystko – jak słusznie uczył potępiony w Konstancji artykuł Wiklefa, zdarza się z absolutnej konieczności”. Do tego miejsca odczytujemy słowa Lutra¹⁹³.

Assertio omnis articulorum, które znane było Erazmowi przynajmniej od maja 1521 roku¹⁹⁴, określał on jako „nazbyt silne” (*nimum fortes*) potwierdzenie tez potępionych w bulli Leona X. Luter, ustanowiwszy już we wcześniejszych pismach swą naczelną zasadą ograniczenie źródła argumentów do *sola Scriptura*,

¹⁸⁹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1500 od Filipa Melanchtona z 30 września 1524, CWE, t. 10, s. 392, OE, t. V, s. 555.

¹⁹⁰ Por. Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, LB, t. IX, kol. 1215a.

¹⁹¹ *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1216a.

¹⁹² Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1670 do księcia Jana z Saksonii z 2 marca 1526, CWE, t. 12, s. 48, OE, t. VII, s. 268–269.

¹⁹³ Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, LB, t. IX, kol. 1229e–f. M. Luter, *Assertio omnis articulorum*, WA, t. 7, s. 146.

¹⁹⁴ Por. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1203 do Ludwiga Baera z 14 maja 1521, CWE, t. 8, s. 212, OE, t. IV, s. 494.

tutaj uczynił z niego decydujące kryterium określające kształt możliwej dyskusji między nim i papieżem. Krytykę papieską godził się Luter zaakceptować jedynie wówczas, jeśli poparta będzie ona bezpośrednim autorytetem Pisma¹⁹⁵. Pismo Święte powinno być ostatecznym sprawdzianem twierdzeń ludzkich i wszystko musi być przez Pismo oceniane, ale samo Pismo nie podlega już ocenie¹⁹⁶. Ta z pozoru oczywista dla chrześcijaństwa reguła, gdy tylko wniknąć w jej szerszy sens i jej konsekwencje uderzające w przekonanie o niebezpośrednim, interpretacyjnym odbiorze tekstu, okazuje się być regułą rewolucyjną. Luter nie byłby sobą, gdyby na jej poparcie nie wytoczył arsenału różnego rodzaju paradoksów, jak chociażby kontrargumentacyjne rozumowanie, że zwolennicy tezy interpretacjonizmu, tak naprawdę uznają teksty Ojców Kościoła i innych komentatorów za jaśniejsze od Pisma – co jego zdaniem stoi w sprzeczności z praktyką samych tych ojców, którzy znanym Pismem rozjasniali nieznane miejsca¹⁹⁷. Wielkie koło wspólnotowej, społecznej pracy nad tekstem i zarazem nad samym sobą, zmierzające do zrozumienia i przetrwania w kulturowym doświadczeniu najgłębszego sensu Pisma, zastąpione zostaje u Lutra małym kołem wewnętrznej pracy samego tekstu nad sobą, pracy zdepersonalizowanej, bo wolnej od wszelkich indywidualnych nastawień czytającej jednostki. Pismo, w oglądzie Lutra, znacznie bliższe było odmetaforycznionej wizji scholastycznej niż wielopłaszczyznowej, bogatej w znaczenia wizji monastycznej. Więcej nawet, obraz Pisma u Lutra jawi się wręcz jako radykalizowanie i doprowadzenie do ostateczności założeń jego logicznej struktury w scholastyce: Pismo staje się wewnątrznie przejrzystym i spójnym systemem. Tylko dzięki całkowitemu wyniesieniu Pisma ponad dziedzinę społecznego trwania kultury i związanemu z tym przekonaniu o jasności (*claritas*) Pisma, wcześniejsza praktyka interpretacyjna okazywała się być dla Lutra paradoksalna. Uzasadnianie sensu Pisma w ludzkiej interpretacji było dla niego tak samo opaczne, jak dla Kanta próba gruntowania metafizyki w empirycznym doświadczeniu.

Przepaść między tym, co boskie, a tym, co ludzkie, stawała się u Lutra nieskończona – przez co możliwa do pokonania jedynie dzięki nieskończonej sile. Można domniemywać, że była to konsekwentna realizacja wpiętej ostrożnie prowadzonego u Tomasza odgraniczania teologii od filozofii, później całkowitego oderwania obu dziedzin, bez zachowania możliwych między nimi logicznych związków w nominalizmie, aż po absolutne „skrycie Boga” wsparte apofatyzmem nadreńskiej mistyki. Renesans ze swoim humanizmem, jak wskazywał Garin¹⁹⁸, starał się niwelować tę radykalną różnicę w swej *docta religio* i *pia philosophia*, ale

¹⁹⁵ M. Luter, *Assertio omnis articulorum*, WA, t. 7, s. 96.

¹⁹⁶ *Ibidem*, s. 98.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ Por. s. 154–155 niniejszej pracy.

także – dodajmy od siebie – w *philosophia Christi*. Spór Erazma i Lutra o wolną wolę był więc również sporem o charakter uczestnictwa boskości w świecie. Luter zagadnienie wolnej woli uznał za zagadnienie centralne swojej teologii zanim jeszcze Erazm zdecydował się zabrać głos w jej kwestii:

W pewnych zaś artykułach o papieżstwie, o soborze, odpustach i innych nie koniecznych igraszkach, szerczona jest lekkomyślność i głupota papieża i jego popleczników, lecz w tym artykule, który jest ze wszystkich najlepszym i dla spraw naszych ostatecznym, szaleństwo tych niegodziwców godne jest smutku i płaczu. Tak wiele brakuje, by papież i jego uczniowie zrozumieli choć na jedną jotę tajemnicę tej łaski Bożej, albo kiedyś [ją] poznali, że – jak wierzę – przeminą wcześniej niebiosą. [...] Byłem rozwlekły w tej części o konieczności, gdyż rzeczy te nie tylko przez ową Bullę (którą uważam za mało ważną), lecz, także, przez wszystkich przedstawicieli doktorów scholastycznych, od ponad trzystu lat są uciskane i wyniszczane. Nikt bowiem nie pisał tu na korzyść łaski, choć nie istnieje rzecz, o której bardziej należałoby traktować – także często życzyłem sobie, by porzucono owe bezwartościowe papieskie błahostki i trudy, które nijak nie odnoszą się do kościoła, poza tym, że czynią spustoszenie – a tym, wszczepionym przez szatana, długotrwałym i potężnym traktowaniem o działaniu owi [uczeni] tak przytłumili dusze ludzkie, że nie widzę nikogo, kto byłby zdolny poznać, nie mówiąc by nas upewnić, [jak jest] pełne tych rzeczy Pismo Świąte – lecz tak zniszczone zostało przez naszego Nebukadnezara, że nie zachowały się ani jego kształt, ani pojęcie, także potrzebujemy jakiegoś Ezdrasza, który odnajdzie nowe pisma i ponownie odnowi dla nas Biblię, co – mam nadzieję – obecnie się stanie, gdyż na całym świecie kwitnie język hebrajski i grecki, Amen¹⁹⁹.

Erazm w swojej ocenie, gdy stwierdza, że poza Manesem i Wiklifem nie pojawił się od czasów apostołów żaden pisarz negujący wolną wolę²⁰⁰, potwierdza tak naprawdę zdanie samego Lutra. Zdanie to oznacza jednocześnie, że Luter stawia siebie zupełnie poza chrześcijańską tradycją, przez co rozłam, którego zagrożenie ze sobą przynosi, jest jeszcze bardziej głęboki. W swym *De libero arbitrio* Erazm przemawia z wnętrza tradycji do kogoś, kto ją porzucił i nią wzgardził²⁰¹; cała jego dyskusja jest w znacznej mierze nawoływaniem do *pietas* w jej pierwotnym, oznaczającym szacunek dla tego, co nas przekracza, znaczeniu. W jakiejś mierze dyskusja ta, mająca na celu ponowne włączenie w obieg tradycji, skierowana jest również do nas samych, ludzi nowoczesnych.

¹⁹⁹ M. Luter, *Assertio omnis articulorum*, WA, t. 7, s. 148–149. Por. też: *ibidem*, s. 137. Późniejsze „pochwały”, jakie czyni Luter w *De servo arbitrio* pod adresem Erazma, za dostrzeżenie tego kluczowego zagadnienia, są już tylko bądź to przejawem kurtuzacji, bądź nawet wyrafinowanej ironii (por. s. 399–400 niniejszej pracy).

²⁰⁰ Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, LB, t. IX, kol. 1218e.

²⁰¹ Por. *ibidem*, LB, t. IX, kol. 1215b–c.

Choć z pozoru mogłoby wydawać się inaczej, każda dyskusja, o ile ma zachować prawdziwie dialogiczny charakter, musi mieć zapewnione pewne warunki początkowe – warunki, dodajmy, których spełnianie należy do wartości szczególnie pielęgnowanych w humanistycznej tradycji. Pierwszym warunkiem jest uznanie, że celem dyskusji nie są żadne partykularne interesy²⁰², lecz sama prawda i że każdy uczestnik dyskusji musi wykazywać chęć zdobywania prawdy, czyli uczenia się. „Jeśli ktoś spróbuje nauczać – pisze Erazm o swojej postawie – nie będę umyślnie opierał się prawdzie”²⁰³. Z warunkiem tym wiąże się drugi warunek, który możemy określić „warunkiem nieobecności uprzywilejowanych pozycji”: żaden uczestnik dyskusji nie rości sobie pretensji do posiadania zupełnej i skończonej prawdy²⁰⁴. W tradycji humanistycznej warunek ten spełniany jest przez przekonanie, że każdy ludzki rozum to „rozum słaby”²⁰⁵. Efektem przyjęcia drugiego warunku jest niechęć do stawiania twierdzeń (*assertiones*), ponieważ te od razu kończą dyskusję²⁰⁶. Stąd też Erazm nazywa siebie nie dogmatykiem, lecz badaczem, „gotowym uczyć się od kogokolwiek, jeśli ten okazałby się bardziej poprawny albo bardziej niewątpliwy”²⁰⁷. Trzecim warunkiem tej umiarkowanej dyskusji jest gotowość podporządkowania własnej opinii zdaniu autorytetu²⁰⁸.

Dyskusja spełniająca te początkowe warunki zawsze ma charakter otwarty i nigdy, tak naprawdę, się nie kończy, co najwyżej bardziej zbliżając się do ostatecznego wyniku. W pewnym sensie nie ma ona również ściśle określonego początku i teoretycznie zawsze możliwe jest odwołanie się do jeszcze wcześniejszych jej momentów i podawanych dawniej argumentów. Erazm właśnie do takiej dyskusji pragnie zaprosić Lutra, by poza przemawianiem zechciał on też słuchać głosów płynących z przeszłości. Sytuację, w której do rozmowy przystępuje Erazm, opisuje on w *De libero arbitrio* następująco:

Przeto, co do mojego poglądu, przyznaję, że o *wolnej woli* wiele jest różnych przekazów od dawnych pisarzy, o których [to twierdzeniach] jeszcze nie mam pewnego przekonania, prócz tego, że uważam iż istnieje jakaś siła *wolnej woli*²⁰⁹.

²⁰² Por. *ibidem*, LB, t. IX, kol. 1215e.

²⁰³ „Si quis docere conabitur, sciens non reluctabor veritati”, *ibidem*, LB, t. IX, kol. 1220d.

²⁰⁴ Por. *ibidem*, LB, t. IX, kol. 1215d. Warto przypomnieć, że akt wiary, dotyczący dogmatów, ma u Erazma charakter niedialogiczny (por. s. 248 niniejszej pracy).

²⁰⁵ Por. s. 228 niniejszej pracy.

²⁰⁶ Por. Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, LB, t. IX, kol. 1215d.

²⁰⁷ *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1216b. Por. *ibidem*, LB, t. IX, kol. 1248c.

²⁰⁸ *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1215d.

²⁰⁹ *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1215e–1216a.

Trudno o bardziej otwarte otwarcie! A gdy zobaczy się proponowany przez Erazma sposób dowodzenia, trudno byłoby znaleźć zamknięcie mniej zamknięte. Wynikiem dyskusji nie ma być bowiem raz na zawsze odbierające głos wszystkim innym uczestnikom spinozjańskie *quod erat demonstrandum*, racjonalistyczny dowód *sensu stricto*, lecz zestawienie różnych miejsc i wypowiedzi, które pozostawi wolność rozsądkowi, by opowiedział się za tym, co jawić mu się będzie jako bardziej prawdopodobne.

Wiem, że często się zdarza, iż lepsza część zwyciężana jest przez bardziej liczną. Wiem, że nie zawsze to, za czym opowiedziało się wielu, jest najlepsze. [Lecz] wiem [także i to], że nie jest czymś niewłaściwym, gdy w poszukiwaniu weźmie się pod uwagę dokonania lepszych²¹⁰.

Takie nastawienie sprawia, że możliwość pojawienia się nowych argumentów i wzbogacenia dyskusji, jak u Gadamera, nigdy się nie kończy. Czynnikiem dodatkowym, przydającym znaczenia temu humanistycznemu podejściu, było dla Erazma eschatologiczne przekonanie, że Duch Święty – wbrew temu, co pisał Luter w swym *Assertio*²¹¹ – nigdy nie pozbawiłby chrześcijaństwa, na ponad tysiąc trzysta lat, swego przewodnictwa²¹². Rozpoczynająca się w takich okolicznościach dyskusja, nawet jeśli w zamyśle nie miała przyczynić się do zwiększenia międzyludzkiej przyjaźni, to przynajmniej nie doprowadzała do większych podziałów²¹³.

Zasadniczo *De libero arbitrio* podejmowało dwa podstawowe zagadnienia. Pierwsze dotyczyło problemu interpretacji i wagi autorytetu w odczytaniu tekstu, drugie zaś dotyczyło tytułowego problemu wolnej woli. Jesliby chcieć jednak wnikać w leżące u tych zagadnień podstawy, okazałoby się, jak mierniam, że dotyczyły one, tak naprawdę, wspólnego problemu podstawowego: relacji między tym, co boskie, a tym, co ludzkie.

Stanowisko Erazma w kwestii wolnej woli możemy określić jako stanowisko umiarkowane – nie deprecjonuje on bowiem znaczenia łaski w dziele zbawienia, ani też nie neguje faktu słabości człowieka *post lapsum*, a jednocześnie zachowuje rudymenty jego wolności:

Chociaż bowiem – pisze Erazm wolność woli została przez grzech naruszona, to jednak nie jest całkiem zgładzona. I chociaż nabawiła się [ona] kalectwa, tak że nim otrzymamy łaskę, bardziej jesteśmy skłonni ku złu niż ku dobru, to jednak nie

²¹⁰ *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1219a.

²¹¹ Por. wyżej.

²¹² Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, LB, t. IX, kol. 1220c–d. Por. s. 441–442 niniejszej pracy.

²¹³ Por. Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, LB, t. IX, kol. 1215b.

została [całkowicie] zniszczona, mimo że ogrom występku i przyzwyczajenie do grzechu, [będąc] jakby naszą drugą naturą, [do tego stopnia] zaciemnia nieraz osąd umysłu, [i] tak tłumi wolność woli, że ten [pierwszy] zdaje się być zgładzony, tamta – zupełnie odjęta²¹⁴.

Stanowisko Lutra, to stanowisko najsurowsze, absolutnie negujące istnienie jakiegokolwiek wolności w człowieku naturalnym i głoszące, że wszystko dzieje się z czystej konieczności. Ten to przede wszystkim pogląd, najpełniej wyrażony w cytowanym wyżej fragmencie 36 artykułu *Assertio*, stał się źródłem Erazmowego sprzeciwu²¹⁵.

Obaj swe, odmienne przecież, opinie wywodzili przede wszystkim z samego Pisma i z niego czerpali również swoje argumenty. Dlatego też – jak pisze Erazm – „o samo Pismo nie ma sporu [...]”; walka jest o sens Pisma²¹⁶. Jak pamiętamy, Luter swoją naczelną zasadą hermeneutyczną uczynił przekonanie o jasności Pisma. Dla Erazma taka odpowiedź wydawała się być krótkowzroczna i naiwna. Pomijając już bowiem sam fakt, że nawet oni w swych wykładniach nie byli w stanie się zgodzić, jak wyjaśnić pojawienie się w historii chrześcijaństwa tak wielkiej ilości komentarzy, glos i interpretacji, skoro wszystko było bezpośrednio zrozumiałe?

Czyż potrzeba komentatora – pyta Erazm – skoro jasne jest Pismo? Jeśli jest tak jasne, to dlaczego – jak chcą to widzieć tamci – przez tyle wieków, mężowie, jakże znakomici, i to w rzeczy o tak wielkiej wadze, tak byli zaślepieni? Jeśli Pismo nie posiada żadnych niejasności, na cóż był w czasach apostołów dar interpretacji Pisma Świętego? A był to dar Ducha [Świętego]²¹⁷.

Problematyzacja zagadnienia interpretacji Pisma, rozwijana tutaj przez Erazma w swoistej „lekcji czytania”, dotykała centralnego miejsca sporu, zapowiadając jednocześnie późniejsze zakwestionowanie przez Gadamera ponadhermeneutycznej roli „metainstytucji” Habermasa²¹⁸. Odczytanie tekstu poza wszelkimi pośredniczącymi, a niekiedy nawet zaciemniającymi, uprzedzeniami, doświadczeniami i nie w pełni doskonałymi zdolnościami, wymagałoby tak naprawdę wyjścia poza kondycję ludzką. Pozornie niezależna i bezpośrednia lektura staje się, z konieczności, ofiarą chwilowego stanu i nierozpoznanych idiosynkrazji. Ci, którzy przekręcają tekst – pisze Erazm – „są jak młodzieńcy zakochani w dziewczynie – dokądkolwiek się zwrócą, widzą podobiznę tej, którą

²¹⁴ *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1222e-f.

²¹⁵ *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1224b–d. Por. *ibidem*, LB, t. IX, kol. 1229e–f.

²¹⁶ *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1219b.

²¹⁷ *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1219c.

²¹⁸ Por. s. 31 niniejszej pracy.

kochają”²¹⁹. Nie ma chyba większego przesądu niż przesąd wolności od wszelkich przesądów! Niezaprzeczalną zdobyczą humanizmu było rozpoznanie czytania jako sztuki, która nie rodzi się wcale spontanicznie, lecz wymaga odpowiedniego przygotowania i szerszej świadomości²²⁰. Rzadko który tekst jest jednoznaczny, dlatego uważny czytelnik zawsze powinien mieć na uwadze, że odczytany przez niego sens prawdopodobnie nie jest sensem jedynym. Odmienne interpretacje – jak dowodzi Erazm licznymi przykładami – skutkują wydobyciem odmiennych sensów²²¹. Również w przypadku świadectw o wolnej woli, większość z nich jest tego rodzaju, że „w zależności od kierunku interpretacji, mogą potwierdzać wolną wolę, albo – przeciwnie – ją zwalczać”²²². Erazm, inaczej niż omamieni zwodniczą ideą radykalnej otwartości tekstu awangardowi myśliciele, wciąż dostrzegał uprzywilejowaną rolę autora i za „nadzwyczajny klucz do pojęcia Pisma Świętego” uznawał podążanie w interpretacji za jego intencją²²³. Interpretacja zgodna z zamysłem twórcy zawsze była bardziej prawdopodobna niż interpretacja mu przeciwna. Wszystkie pozostałe zaś odczytania, choć niekoniecznie błędne, wyżej stawały terażniejszy *scopus* interpretatora niż intencję autora i, kierując się różnymi względami, tworzyły wykładnie użyteczne w określonych okolicznościach²²⁴. Zdaniem Lutra i jego zwolenników istniała jednak możliwość przekroczenia tych ograniczeń ludzkiego rozumienia. Widzieli ją oni w inspiracji Duchem Świętym, przewyższającym wszelki doczesny autorytet. Erazm miał jednak wobec tego rodzaju rozwiązań liczne wątpliwości i zarzuty:

Żalóżmy nawet – pisał – że ten, kto posiada Ducha, pewny jest sensu Pisma; w jaki sposób upewni mnie o tym, co sobie przypisuje? Cóż pocznę, gdy liczni podają odmienne sposoby rozumienia, [choć] każdy z nich przypisuje sobie posiadanie Ducha? Ponadto, skoro Duch nie wskazuje wszystkiego temu samemu [człowiekowi], mylić się i błędzić mogą w niejednym nawet ci, którzy posiadają Ducha. To [mówię] przeciwko tym, którzy tak łatwo odrzucają dawne wyjaśnienie świętych ksiąg i swoją [interpretację], zamiast podporządkować tamtym, głoszą niczym wyrocznie²²⁵.

Porzucenie intencji autora, wcześniejszych odczytań i dyskusji toczonych na gruncie interpretowanego tekstu, oznaczało – siłą rzeczy – uzurpatorskie postawienie na pierwszym planie, narażonej na ogromne ryzyko dowolności, interpretacji indywidualistycznej. W jakimś sensie jest prawdą, że pierwszym albo

²¹⁹ Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, LB, t. IX, kol. 1215d–e.

²²⁰ Por. cytowane wyżej słowa A. Graftona (s. 259 niniejszej pracy).

²²¹ Por. Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, LB, t. IX, kol. 1233f–1234a, 1236d.

²²² *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1237c–d.

²²³ *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1240a.

²²⁴ *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1241d–f.

²²⁵ *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1220c.

jednym z pierwszych przedstawicieli awangardy był sam Marcin Luter. Erazm tymczasem wolał poprzestać na interpretacji, która nie roszczać sobie pretensji do absolutnej prawdziwości i zostawiając przestrzeń dla dalszej dyskusji, pozostawała przy określeniu „prawdopodobna”. Z możliwych interpretacji skłaniał się on ku tym, które najbliższe były intencjom autora, największą niosły użyteczność moralną i poparte były najmocniejszym autorytetem²²⁶. Nade wszystko zaś pragnął Erazm, by próbujący przeniknąć sens Pisma wolni byli od niebezpieczeństwa pychy i w porę powstrzymywali swoje nadmierne poznawcze uroszczenia.

Są bowiem – czytamy w *De libero arbitrio* – w Piśmie Świętym pewne tajemnice, w które Bóg nie chciał nas dalej wprowadzić i jeśli próbujemy się do nich dostać, jak dalece bylibyśmy w tym postąpili, tym bardziej i bardziej bylibyśmy oślepieni, byśmy w ten może sposób poznali nieprzeniknioną wielkość boskiej mądrości i bezsilność ludzkiego umysłu. [...] I bardziej pobożnym jest adorować nieznanne, niż rozbijać nieprzeniknione²²⁷.

Do takich niepojmowalnych zagadnień należało, zdaniem Erazma, zagadnienie wolności człowieka i wszelkie próby przejrzenia tej tajemnicy okazywały się być wykroczeniem poza granice chrześcijańskiej pobożności: miast arogancko pytać o ostateczne racje, lepiej pokornie skłonić się ku zdaniu powszechnej opinii²²⁸. Tam gdzie Luter na pierwszy plan wysunął własne rozumienie, przypisując mu nieskończoną wręcz ważność, Erazm wolał poprzestać na „ortodoksyjnej interpretacji dawnych ojców” i opowiedzieć się po stronie licznych łańcucha świętych i uczonych mężów, „których aż do dzisiaj tyle wieków jednomyślnie aprobowało”²²⁹.

Podstawową różnicą w interpretacji Pisma między Erazmem a Lutrem było to, że ten pierwszy nie przyjmował istnienia uprzywilejowanego dostępu do sensu tekstu, lecz uważał, że każda próba jego odczytania obarczona jest ograniczeniami wynikającymi z natury ludzkiego rozumienia. Dlatego też, kiedy starał się wydobyć najbliższe pierwotnemu znaczenie tekstu, zestawiał ze sobą różne interpretacje: „tak i ja wreszcie – pisał – ludzi z ludźmi porównuję, nie [zaś] ludzi z Bogiem”²³⁰. Oznaczało to pozostawanie na gruncie tradycji, by we wzniecanym przez przywołanie jej głosów dialogu doprowadzić do uwyrażenia prawdy. Dla Lutera jednak takie rozwiązanie było niewystarczające: on żądał odczytania niewątpliwego, oczywistego i wyraźnego. Zdaniem Lutera, dzięki rozjaśniającej wszelkie znaczenia, bezpośredniej inspiracji Ducha Świętego, obcujący z Pismem

²²⁶ Por. *ibidem*, LB, t. IX, kol. 1240f, 1242a–b,

²²⁷ *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1216c, 1217b. Por. LB, t. IX, kol. 1242e.

²²⁸ Por. *ibidem*, LB, t. IX, kol. 1216e–1217a, 1220e.

²²⁹ *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1220a–b, 1218d. Por. też *ibidem*, LB, t. IX, kol. 1236d.

²³⁰ *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1219e. Por. *ibidem*, LB, t. IX, kol. 1235e.

czytelnik wznosił się na poziom – jak określilibyśmy to dzisiaj – transcendentalny i od razu docierał do tego sensu, do którego u Erazma w nieskończonym procesie dziejowym zbliżała się tradycja. Jednakże, nawet jeśli przyznać, że tego rodzaju natchnienie było możliwe, wyłączenie jednostkowego rozumienia ze wspólnej przestrzeni rozumienia społecznego, jak dalekowzrocznie przestrzegał Erazm, skutkowało nieodzownie subiektywizacją prawdy:

Pytającym, na podstawie jakiego świadectwa można poznać prawdziwą interpretację Pisma, skoro po obu stronach są [tylko] ludzie, odpowiadają, [na podstawie] znaku Ducha. Jeśli zapytasz [ich], dlaczego Duch [Święty] nie byłby dany raczej owym, których kilka cudów jeszcze błyszczy na świecie, niż im samym, tak odpowiadają, jakby przez tysiąc trzysta lat nie było na świecie Ewangelii. Jeśli wymagałbyś od ich życia godności, odpowiadają, [że] przez wiarę są usprawiedliwieni, nie przez czyny. Jeśli wymagałbyś cudów, powiedzą, że już przed laty się skończyły, i nie są potrzebne teraz z uwagi na tak wielkie światło Pisma. Jeśli zaś negujesz to, że jasne jest Pismo, w którym ślepyimi było tyłu najlepszych mężów, powracasz w kółko do punktu wyjścia²³¹.

Wywikłanie się z tego błędnego koła możliwe było tylko dzięki przypomnieniu sobie tego, kim się jest i uznaniu własnej zależności od tradycji. Erazma lekcje z czytania, jak napisałem wyżej²³², „zmieniały nastawienie czytelnika tak, że nie kierował się on już dłużej, wykraczającymi poza słuszne ramy ludzkiej kondycji, *vana curiositas* czy *singularitas*, ale spoglądając na literaturę zawsze pamiętał o sobie, o swym aktualnym stanie i celu, ku któremu zmierza”. Wywikłanie to było tym bardziej niezbędne, że – co szczegółowo wyliczał Erazm – interpretacja Lutra cierpiała z powodu pewnych błędów czysto formalnych. Jego odczytanie opierało się na pomijaniu wieloznaczności słów²³³, nieuprawnionym stawianiu dużych kwantyfikatorów²³⁴, wrywaniu fragmentów z szerszego kontekstu²³⁵, przerysowywaniu znaczeń²³⁶, nieodróżnianiu tego, co zwyczajne, od tego, co nadzwyczajne²³⁷ i na porzucaniu powszechnego zwyczaju językowego²³⁸. Wreszcie, interpretacja Lutra, głosząca absolutną konieczność, całkowitą bezsilność wolnej woli i zrównująca wszelkie ludzkie uczynki z grzechem, była nie tylko bezużyteczna moralnie, ale wręcz szkodliwa²³⁹. Jeśli nasuwa się tutaj skojarzenie z Erazmową

²³¹ *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1220b–c.

²³² Por. s. 332 niniejszej pracy.

²³³ Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, LB, t. IX, kol. 1235c.

²³⁴ *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1235d.

²³⁵ *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1235e–f.

²³⁶ *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1237a–b.

²³⁷ *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1237b.

²³⁸ *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1237d.

²³⁹ *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1242b.

krytyką scholastycznego czytania Pisma, nie jest ono bynajmniej przypadkowe, co zresztą sam Erazm potwierdzi w późniejszym *Hyperaspistes*.

W ostatecznej ocenie Erazma, największym złem sprawy Lutra było to, że jego bezkompromisowa krytyka, poruszająca sprawy mało istotne z perspektywy moralności, dostała się do nieprzygotowanych uszu pospólstwa²⁴⁰. „Wolno prawdę mówić – czytamy w *De libero arbitrio* – choć nie jest stosowne [mówić ją] każdemu i nie w każdym czasie, i nie w każdy sposób”²⁴¹. Ta zainicjowana przez Lutra polityka bezkompromisowej szczerości miała stać się w późniejszych wiekach potężnym narzędziem dezawuowania autorytetów. Erazm w 1524 roku wciąż jeszcze miał jednak słabą nadzieję, że uda mu się tę niebezpieczną krytykę zatrzymać. Podkreślał, że czymś o wiele bardziej korzystnym niż obalenie czy potwierdzenie nauki Lutra, byłoby w ogóle porzucenie tego rodzaju labiryntów, które marnują jedynie czas i umysł²⁴². Lutrowi zaś otwierał niejako furtkę, wskazując na to, że pobudki stojące za jego interpretacją były słuszne i zbożne²⁴³, a winnym był jedynie nadmierny zapał²⁴⁴, który, jeśli tylko ulegnie pewnemu ostudzeniu, będzie mógł bez trudu powrócić na łono wspólnej tradycji. W *De libero arbitrio* rozmowa wciąż nie została zakończona i jej werdykt w sprawie wolnej woli, mimo proponowanej przez Erazma opinii, nadal był otwarty: „Przedyskutowałem owo zagadnienie. Niech inni wydadzą osąd”²⁴⁵.

4. Gorączka

Tuż po tym, jak *De libero arbitrio* ukazała się drukiem, jak wspomniałem, doszły Erazma z Wittenbergi uspokajające wieści. Filip Melanchton pisał²⁴⁶, że dzieło to miało tam bardzo łagodne przyjęcie i że nawet sam Luter obiecał zachować w swej odpowiedzi równe, co Erazm, umiarkowanie. Raz jeszcze w sercu Erazma zaświtała nadzieja „reformy religijnego życia kapłanów, bez pomniejszania ich autorytetów”, uwolnienia dobrych ludzi od jarzma mnisich rytuałów, bez dawania im okazji do bardziej swobodnego grzeszenia i takiej przemiany tego, co

²⁴⁰ *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1217c–e, 1218b.

²⁴¹ *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1217d–e.

²⁴² *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1218b–c.

²⁴³ *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1243c–d.

²⁴⁴ Por. *ibidem*, LB, t. IX, kol. 1244a.

²⁴⁵ *Ibidem*, LB, t. IX, kol. 1248d.

²⁴⁶ Por. s. 383 niniejszej pracy. Erazm wielokrotnie będzie powoływał się z nadzieją na te zapewnienia (*Ep.* 1528 do Johannaes Caesariusa z 16 grudnia 1524, CWE, t. 10, s. 465, OE, t. V, s. 609; *Ep.* 1529 do Paula Volza z 18 grudnia 1524, CWE, t. 10, s. 467, OE, t. V, s. 610; *Ep.* 1531 do Ludwika Vivesa z 27 grudnia 1524, CWE, t. 10, s. 468, OE, t. V, s. 611).

uświęcone długim trwaniem, by nie wprowadzać zamieszania i niepokojów: „by wolność ewangelii mogła stać się wspólną własnością całego rodzaju ludzkiego”²⁴⁷.

Rok 1525 okazał się jednak jeszcze gorszy niż poprzednie. Wszystkie zdarzenia w świecie wskazywały na to, że całość zakończy się nastaniem nowego „scytyjskiego barbarzyństwa”. W jednym ze swoich listów wypowiedział Erazm słowa, które dzisiaj, patrząc z perspektywy czasu moglibyśmy uznać za prorocze: „Świat zdradza dziwną zmianę rzeczy”²⁴⁸. Stosy z heretykami płonęły coraz częściej, nasiliły się okrucieństwa wobec mnichów i zakonnic²⁴⁹, a także wybuchła rewolucja, którą słusznie możemy nazwać prawdziwie nowożytną, znaczone ofiarami ponad stu tysięcy zbuntowanych chłopów²⁵⁰. Floriano Montini, sekretarz Lorenza, kardynała Campeggi, podobnie jak Foucault ponad czterysta lat później²⁵¹, stan owego wzburzenia, wywołanego niepohamowanym pragnieniem wolności, porównywał, w liście do Erazma, do nadmiernej gorączki. Zamiast jednak fantazmatycznego spełnienia tych pragnień, wołał, by wyleczono przyczyny tej choroby i zapobieżono dalszemu jej rozwojowi. Lekarzem zaś, któremu chciał w tej mierze zawierzyć, polegając na jego medykamentach, był nie kto inny, jak właśnie Erazm:

Są oni w tym – pisał Montini – jak ludzie, którzy chorują na niepohamowaną gorączkę i którzy w kryzysie i punkcie zwrotnym choroby nie potrafią ugasić swego pragnienia lub znaleźć jakiegoś środka ulgi od tego palącego gorąca, nawet pijąc wody lodowatego Dunaju. Lecz im bardziej skarżą się oni na gorączkę i im bardziej się chłodzą, tym bardziej gorączka zwiększa się i wzrasta ich temperatura, aż albo naturalny wigor ciała da o sobie znać i spadnie ich temperatura, albo też przegrają tę walkę i życie, a gorączka odejdzie razem z nim. Ta sytuacja czyni twą [Erazmie] propozycję na uleczenie tego obłąkania bardzo przekonującą. Twa rada, by nie używać nadmiernej przemocy czy wyrafinowanych gróźb, lecz by usunąć i wyeliminować jedynie te rzeczy, które mogą rozjątrzyć chorobę lub uczynić ją gorszą²⁵².

²⁴⁷ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1523 do Filipa Melanchtona z 10 grudnia 1524, CWE, t. 10, s. 443, OE, t. V, s. 594.

²⁴⁸ „Mundus partuit miram rerum immutationem”, Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1600 do François Dubois z ok. 25 sierpnia 1525, CWE, t. 11, s. 246, OE, t. VI, s. 152.

²⁴⁹ Por. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1603 do Willibalda Pirckheimera z 28 września 1525, CWE, t. 11, s. 253–254, OE, t. VI, s. 155–156.

²⁵⁰ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1601 do Guillaume’a Budé’go z 25 sierpnia 1525, CWE, t. 11, s. 248, OE, t. VI, s. 153; *idem*, *Ep.* 1603 do Willibalda Pirckheimera z 28 września 1525, CWE, t. 11, s. 252, OE, t. VI, s. 155; *idem*, *Ep.* 1606 do Polidora Virgilio z 5 września 1525, CWE, t. 11, s. 261, OE, t. VI, s. 160; *idem*, *Ep.* 1633 do Daniela Maucha z 10 października 1525, CWE, t. 11, s. 326, OE, t. VI, s. 199; *idem*, *Ep.* 1653 do Nicolaasa Everaertsa z 24 grudnia 1525, CWE, t. 11, s. 393, OE, t. VI, s. 240.

²⁵¹ Por. s. 47 niniejszej pracy.

²⁵² Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1552 od Floriana Montiniego z 22 lutego 1525, CWE, t. 11, s. 48, OE, t. VI, s. 32.

ROZDZIAŁ XI

ERAZM WOBEC LUTRA: *HYPERASPISTES*

*I te sny, które niczym pająk zradza ze swej głowy,
kracze nam [Luter] niczym wyrocznie, żądając, byśmy za głupstwa uznali zdanie
wszystkich ortodoksyjnych [ojców] i całego Kościoła katolickiego*

Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*

1. Obrona tradycji

Nic lepiej nie określa zmiany w postawie Erazma wobec Lutra, która zaszła w latach 1524–1526, niż tytuły jego dwóch skierowanych do niego pism: *De libero arbitrio diatribe* i *Hyperaspistes*. „Diatryba”, w swym klasycznym, wywodzącym się z greki rozumieniu, nie oznaczała – jak czytamy to we współczesnych słownikach – przemówienia lub utworu literackiego „odznaczającego się gwałtownym tonem”¹, ale stanowiła rodzaj filozoficznego dialogu, w którym argumentuje się po obu stronach kwestii i zawiesza osobisty sąd, proponując jedynie opinię najbardziej prawdopodobną². Wzorami, w jej użyciu, byli dla Erazma tłumaczeni lub wydawani przez niego czterej starożytni mistrzowie: Cyceron, Galen, Plutarch i Seneka. Używając zatem terminu „diatryba” jako podtytułu swego traktatu o wolnej woli, wciąż żywił Erazm nadzieję na możliwość partnerskiej rozmowy, która w równej mierze polegać będzie na mówieniu, co i na słuchaniu; słuchanie wynika bowiem z wyzbycia się przekonania o własnej nieomyślności i z gotowości do bycia pouczonym przez drugiego. „Hyperaspistes” zaś, to z greckiego „wojownik trzymający uniesioną tarczę”, a więc przede wszystkim „obrońca”. Użycie przez Erazma tej nazwy oznaczało pogodzenie się ze zantagonizowaniem sytuacji: bronimy się tylko przed kimś przeciwnym, przed przeciwnikiem. W rozmowie obie strony mogą dążyć do tego samego celu, w prawdziwej walce, gdzie jest strona broniąca i atakująca – nigdy. Temu, że Luter nie zdecydował się przyłączyć do przekraczającej historyczne granice rozmowy, to jedno przynajmniej zawdzięczamy, że w odpowiedzi Erazma otrzymaliśmy wzorzec humanistycznej postawy

¹ Tak w *Słowniku języka polskiego* pod red. W. Doroszewskiego (t. II, s. 132, hasło „diatryba”).

² Por. M. O'Rourke Boyle, 1984, s. 60 i n.

wobec wrogów tradycji. Nie jest bowiem prawdą, co niekiedy próbowano nam wmówić, że tradycja humanistyczna jest otwarta bezgranicznie i że uobecnia się w niej bezgraniczna wolność; każdy, najbardziej nawet przychylny dialog ma swoją granicę, poza którą kończy się wszelka rozmowa. Z chwilą, gdy Luter odrzucił wyciągnięta ku sobie dłoń i przekroczył ów punkt, Erazm przeszedł do nieprzejednanej obrony zbijającej wszystkie założenia nowej nauki Lutra.

Pierwsze sygnały o nadciągającej burzliwej odpowiedzi Lutra na *De libero arbitrio* pojawiły się jeszcze w pierwszej połowie 1525 roku³, lecz szybko stonowane zostały jesiennymi wieściami o ożenku Lutra. Czy to możliwe, zastanawiał się Erazm, by cała ta wrzawa miała, niczym w komedii, skończyć się dobrze przy ślubnym kobiercu? „Luter stał się teraz bardziej umiarkowany. Nie ma niczego tak dzikiego, co nie mogłoby zostać utemperowane przez żonę”⁴. Bardzo szybko przyszło Erazmowi zweryfikować swoje optymistyczne przekonania: jeszcze w grudniu ukazało się *De servo arbitrio*, które w ręce Erazma trafiło z dwumiesięcznym opóźnieniem. Nie spodziewał się Erazm po Lutrze umiarkowanej odpowiedzi, ale ten potok złośliwości przerósł najśmielsze jego oczekiwania⁵. „We wszystkich księgach, jakie do tej pory wydał – pisał w liście do Jerzego Saksońskiego z początku marca – nie ma tylu złośliwych złorzeczeń (*maliciosae maledicentiae*), co w tej jednej”⁶. Gdyby z *De servo arbitrio* usunąć wszystkie obelgi, szyderstwa i przechwałki, czytamy w późniejszej przedmowie do drugiej części *Hyperaspistes*, z trudem ostałaby się czwarta część dzieła!⁷ Erazm, odpowiadając na wciąż te same zarzuty, rozrzucone w różnych częściach traktatu Lutra, podobnie jak późniejszy czytelnik *Hyperaspistes*, odczuwa po prostu zmęczenie:

Pośpiech jest konieczny o ile ten tom kiedykolwiek ma dojść do końca. W rozdziale tym – pisze o *De servo arbitrio* – nie dodano niczego nowego [...]. Następny rozdział nie zawiera niczego poza pustymi nadętymi i mocnymi twierdzeniami (*asseverationes*) oraz hiperbolicznymi wyolbrzymieniami, które słyszeliśmy i odrzuciliśmy już wiele razy, i dlatego też nie będziemy zatrzymywać czytelnika powtarzając je i znowu je zbijając⁸.

³ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1576 do Celio Calcagniniego z 13 maja 1525, CWE, t. 11, s. 112, OE, t. VI, s. 76–77.

⁴ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1653 do Nicolaasa Everaertsza z 24 grudnia 1525, CWE, t. 11, s. 392, OE, t. VI, s. 239–240. Por. też: *idem*, *Ep.* 1624 do Thomasa Lupseta z ok. 4 października 1525, CWE, t. 11, s. 306, OE, t. VI, s. 187; *idem*, *Ep.* 1655 do Fransa van Cranevelt z 24 grudnia 1525, CWE, t. 11, s. 396, OE, t. VI, s. 242.

⁵ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1683 do Hieronymusa Emsera z ok. 19 marca 1526, CWE, t. 12, s. 109, OE, t. VI, s. 296.

⁶ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1670 do Jerzego Saksońskiego z 2 marca 1526, CWE, t. 12, s. 49, OE, t. VI, s. 269. Podobna uwaga w: *idem*, *Ep.* 1805 do Juana Maldonado z 30 marca 1527, CWE, t. 13, s. 41, OE, t. VII, s. 19.

⁷ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 638, LB, t. X, kol. 1484e.

⁸ *Ibidem*, CWE, t. 77, s. 680, LB, t. X, kol. 1503c–d.

Hyperaspistes składa się z dwóch względnie niezależnych części, których publikacja przedzielona została ponad półtoraroczną przerwą. Pierwszą z nich skończył Erazm 20 lutego 1526 roku w wielkim pośpiechu, gdyż pragnął zdążyć jeszcze przed wiosennymi targami książki we Frankfurcie:

Książka Lutra trafiła do mnie przypadkiem, lecz przybyła ona tak późno, że miałem zaledwie dwanaście dni do targów, by przeczytać te całe rozdmuchane głupstwa, przejrzeć mą własną *Diatrybę*, napisać odpowiedź, poprawić kopie, wydrukować dzieło i zrobić korektę. [Historia] brzmi nieprawdopodobnie, lecz miała miejsce w obecności tłumu świadków. Froben użył sześć pras, wyrzucając z nich 24 strony (*tres ogdoadas paginarum*) każdego dnia⁹.

Część druga powstała dopiero jesienią roku 1527 i pisał ją Erazm bez cienia entuzjazmu, raczej z obowiązku – będąc ponaglany zarówno przez przeciwników, jak i zwolenników Lutra. Oczekiwania związane z *Hyperaspistes* były wśród humanistów ogromne. Odpowiedź Erazma była, w jakiejś mierze, wiążącym stanowiskiem księcia całej humanistycznej tradycji względem radykalizmu rodzącej się krytyki. Jeśli zaś uznać, za Gregorym¹⁰, Reformację za najbardziej istotne odległe źródło nowoczesności, odpowiedź Erazma okaże się wtedy również jednym z najwcześniejszych, jeśli nie najwcześniejszym, traktatem antynowoczesnym.

Modłę się do Boga – pisał Morus – by udało ci się to doprowadzić do szczęśliwego końca, zwłaszcza ten pozostały tom *Hyperaspistes*. Nie mógłbyś stworzyć niczego bardziej użytecznego dla świata, bardziej miłego dla twych przyjaciół czy bardziej chwalebego i ważnego dla ciebie. Z trudem mógłbyś uwierzyć, z jakim entuzjazmem dobrzy ludzie oczekują twego dzieła. Z drugiej strony, niegodziwi czy to wspierający Lutra, czy też zazdroszczący tobie, są nadęci i triumfujący z powodu zwłoki w twej odpowiedzi¹¹.

Erazm w swoim dziele, o czym wspomina na jego kartach, dążył nie tyle do pograżenia przeciwnika, co raczej do tego, by wszyscy ci, którzy traktują słowa Lutra niczym wyrocznię, uświadomili sobie, komu powierzają zbawienie własnych dusz¹². Cel ten łączył się z humanistyczną troską o właściwe pokierowanie własnym losem tak, by możliwe blisko stanąć właściwej człowiekowi

⁹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1683 do Hieronimusa Emsera z ok. 19 marca 1526, CWE, t. 12, s. 107–108, OE, t. VI, s. 295. Por. też: przedmowa do *Hyperaspistes I* (= *Ep.* 1667 z 20 lutego 1526), CWE, t. 76, s. 93, OE, t. VI, s. 263.

¹⁰ B. S. Gregory, 2012, s. 369. Przeciwnego zdania był Troeltsch, głosząc, że Reformacja nie przyczyniła się do ukształtowania nowoczesnego świata (W. K. Ferguson, 2006, s. 288).

¹¹ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1770 od Tomasza Morusa z 18 grudnia 1526, CWE, t. 12, s. 415, OE, t. VI, s. 441–442.

¹² Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 644, LB, t. X, kol. 1486e–f.

doskonałości. Luter ze swoją nową doktryną stawał na drodze zarówno doczesnej, jak i eschatologicznej realizacji istoty ludzkiej. Jego nauka, na co wielokrotnie wskazywać będzie Erazm w *Hyperaspistes*, ukazując Lutrowe zrównanie istoty ludzkiej z istotą diabelską¹³, zapowiadała tak naprawdę śmierć tego wszystkiego, co stanowiło o bogactwie i wartości tak cenionej przez Erazma humanistycznej tradycji – zapowiadała śmierć człowieka. W roku 1527 Erazm nie miał już większych wątpliwości, jak oceniać rolę Lutra, a prorocत्वu, jakie wyrzekł na kartach swego dzieła, dalsze dzieje świata – gdy rozważy się ich różne przejawy – mogły przyznać tylko rację.

Przyobiecał on [tj. Luter – przyp. D. N.] sobie wspaniałą pamięć u potomności. Lecz ja zamiast tego mogę przepowiedzieć, że żadne imię nie będzie bardziej przekłete pod słońcem, zarówno wśród papistów, jak i antypapistów¹⁴.

Ostateczne i decydujące starcie z Lutrem, jakim miał być dla Erazma *Hyperaspistes*, coraz bardziej jawiło się jako wyjście naprzeciw własnemu przeznaczeniu. Oto *princeps humanistarum* stawał w obronie nie tylko wartości humanistycznych, ale wręcz samego człowieka i losów jego duszy. Te wielkie, patetyczne słowa, których brzmienie może być dla naszych uszu, w jakiejś mierze, drażniące, gdy przejrzy się listy i zachęty pisane w owym czasie do Erazma, okazują się być zupełnie usprawiedliwione.

Jak pamiętamy z poprzedniego rozdziału, niezależnie od tego, jak bardzo by mu nie były obce proponowane przez Lutra rozwiązania, starał się Erazm przypisywać mu dobre intencje, łącząc przyczyny jego wystąpienia z upadłym stanem ówczesnego chrześcijaństwa. W *Hyperaspistes* zakwestionowane zostało jednak to wcześniejsze przychylnie Lutrowi założenie: brutalna odpowiedź Lutra na umiarkowane *De libero arbitrio* ostatecznie zdemaskowała jego prawdziwy charakter.

Choć sam *Hyperaspistes* pozbawiony jest wyraźnej struktury i w ten sam sposób wspiera się na konstrukcji *De servo arbitrio*, i kolejności podejmowanych w nim tematów, jak traktat Lutra wspierał się na konstrukcji *De libero arbitrio* Erazma, to jednak, gdy przyjrzeć się jego budowie merytorycznej, można wyróżnić pewne istotne, z punktu widzenia argumentacji, części, wśród których część poświęcona dekonstrukcji obrazu Lutra, jako osoby o dobrym charakterze i dobrej moralnie postawie, byłaby częścią pierwszą. Część ta jest istotna o tyle, że stanowi niejako usprawiedliwienie ostrzejszej reakcji Erazma i dalszej polemiki. Uporczywe trwanie Lutra w błędzie i liczne przejawy złośliwości jego natury, kazały Erazmowi patrzeć

¹³ Por. s. 431 niniejszej pracy.

¹⁴ „Promittit sibi mirificam apud postero memoriam. At ego potius auguror futurum, ut nullum nomen sub Sole fuerit unquam execrabilius Lutheri nomine, & apud Papistas & apud Antipapistas”, Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 640, LB, t. X, kol. 1485d–e.

na niego już nie jako na „len tlejący się” czy „trzcinę nadłamaną” (Mt 12,20)¹⁵, ale jako na źródło ogromnego zagrożenia, zdolnego ogarnąć pożogą cały chrześcijański świat¹⁶. Nie będzie chyba zaskoczeniem, że tego rodzaju zaostrzoną ocenę sprowokował Luter swoim obcesowym potraktowaniem Erazma w *De servo arbitrio*.

Zarzut pierwszy, to zarzut niestałości – Erazm wielokrotnie wykazywał, że to nie on powinien być oskarżany o proteuszową naturę, lecz raczej Luter, który w swych ciągłych wahaniach okazał się być zupełnie pozbawionym charakteru. W stosunkowo wczesnym *Komentarzu do Listu do Galacjan* wychwalał Luter Erazma jako bardzo dobrego teologa, skoro jednak odważył się Erazm powiedzieć choć słowo przeciwko Lutrowi, od razu okazał się być w teologii pełnym ignorantem¹⁷. Zarzut drugi, to zarzut kłamliwości – polegający na świadomym przypisywaniu Erazmowi twierdzeń, których ten nigdy nie wypowiadał¹⁸. Z zarzutem tym łączył się bezpośrednio zarzut złej wiary – Luter tak przeinaczał wszystko, co Erazm napisał w *diatrybie*, że to, w czym wcześniej nie było niczego nagannego, okazywało się być zupełnie błędne; „tym bardziej więc nie ufamy tobie – dopowiada Erazm – gdy interpretujesz Pismo Święte”¹⁹. Zarzut trzeci, to zarzut obłudy i nieszczerości – Luter ujawnił prawdziwie dwulicową naturę, łącząc w tym samym dziele naprzemiennie pochlebne słówka, w rodzaju „czcigodny Erazmie”, „mój drogi Erazmie, najukochańszy Erazmie”, „najdoskonalszy Erazmie” z najszerszymi oskarżeniami o bycie utajonym epikurejczykiem lub „ateistą Lukianem”, mówiącym w swym sercu, że nie ma Boga²⁰.

I zaiste, ta niespójność twojej mowy, objawia nieszczerść twojego serca. [...] Czy naprawdę myślisz – pyta Erazm – że ludzie są takimi głupcami, że nie rozumieją, przez jakiego ducha jesteś prowadzony, pisząc takie rzeczy, wydmuchując jednocześnie zimne i gorące ze swych ust, podając w tym samych kielichu miód i truciznę, oferując chleb w jednej ręce, a drugą ciskając kamień?²¹

Ten sam zarzut nieszczerości postawił Erazm Lutrowi, za obłudne pochwały, którymi obdzielał Erazma za to, że rzekomo jako pierwszy odniósł się on w sporze do zasadniczego zagadnienia wolnej woli, a przecież znane było Lutrowi

¹⁵ Por. D. Nowakowski, 2013a, s. 153.

¹⁶ Por. Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1804 do Tomasza Morusa z 30 marca 1527, CWE, t. 13, s. 11, OE, t. VII, s. 6.

¹⁷ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 109–110, LB, t. X, kol. 1251d i n.

¹⁸ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 420, LB, t. X, kol. 1378b–d.

¹⁹ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 275, LB, t. X, kol. 1325e.

²⁰ *Ibidem*, CWE, t. 76, s. 105–106, LB, t. X, kol. 1253b–d. Por. *idem*, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 639, LB, t. X, kol. 1485a–b.

²¹ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 106, LB, t. X, kol. 1253d.

wcześniejsze dzieło Johna Fishera, w którym na kilkudziesięciu stronach biskup z Rochester omówił to zagadnienie²². Czwartym wreszcie zarzutem, był zarzut zupełnie nieumiarkowanego temperamentu i nieokiełznanej natury, które swój brak wyćwiczenia ujawniały w mowie pełnej obelg, arogancji, dzikości i występności²³. Luter – co podkreślał Erazm w listach z 1526 roku – był postacią nazznaczoną radykalnymi sprzecznościami, a to mogło już wręcz prowokować do podejrzeń o opętanie:

W Lutrze, co mnie dziwi (*demiror*), [zdają się istnieć] dwie zupełnie różne osoby. Czasami, kiedy on pisze, wydaje się tchnąć duchem samych apostołów, kiedy in-dziej, w żartach, w potwarzach, w dowcipach, jakiegoż by nie przewyższył błazna?²⁴

W *Hyperaspistes* zaś, nawiązując do nauki z *De servo arbitrio* o dwóch jeźdź-cach naprzemiennie ujeżdżających ludzką duszę – Bogu i diable, Erazm ironicz-nie stwierdza, że jakkolwiek sam Luter uważał to za niemożliwe, jego duszę ujeź-dżają obaj jeźdźcy naraz²⁵. Język Lutra trącił dla Erazma zapachem kuchni, gdzie ewidentnie pisał on w pijackim otępieniu²⁶. „Jeśli ktoś piszący w ten sposób był trzeźwy, to nigdy nie widziałem pijanej osoby”²⁷. Lecz nie był Luter upojony ani piwem, ani winem – czytamy w innym miejscu *Hyperaspistes* – tylko miłością własną (*philautia*)²⁸. Pisane przez siebie książki tak przesycał on nadmiarem słów i nienasyconą pasją do obelg, że Erazm z trudem jedynie zdolny był je czytać²⁹. Co więcej, nawet wówczas, gdy przedarło się już za tę zasłonę gadatliwości i in-tektyw, sama siła argumentów również okazywała się być rozczarowująca. Ar-gumenty Lutra porównywał Erazm do kuglarskich sztuczek, które zdumiewają jedynie wtedy, gdy są oglądane z oddali, z bliska zaś od razu widać, że są one tylko marną iluzją³⁰. Nie było więc tak, że Erazm nie zgadzał się z Lutrem tylko

²² Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 712–713, LB, t. X, kol. 1519f. Wzmiankowanym dziełem jest *Assertionis Lutheranae confutatio*.

²³ *Ibidem*, CWE, t. 77, s. 639, LB, t. X, kol. 1485a–b. Por. *Ep.* 1670 do księcia Jerze-go Saksońskiego z 2 marca 1526, CWE, t. 12, s. 49–51.

²⁴ Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1678 do Michela Boudeta z 13 marca 1526, CWE, t. 12, s. 83, OE, t. VI, s. 285; *idem*, *Ep.* 1743 do księcia Jerzego Saksońskiego z 2 wrze-snia 1526, CWE, t. 12, s. 325, OE, t. VI, s. 398. O tym, że przez Lutra zdaje się niekiedy przemawiać „złorzeczający duch”, patrz: *idem*, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 452, LB, t. X, kol. 1394a.

²⁵ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 141–142, LB, t. X, kol. 1268c.

²⁶ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 397, LB, t. X, kol. 1366d–f.

²⁷ *Ibidem*, CWE, t. 77, s. 406, LB, t. X, kol. 1371f.

²⁸ *Ibidem*, CWE, t. 77, s. 621, LB, t. X, kol. 1477b.

²⁹ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 276, LB, t. X, kol. 1326c.

³⁰ Por. Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 379, LB, t. X, kol. 1358c.

w tej jednej kwestii wolnej woli; wręcz przeciwnie, tylko w jednej kwestii o upadku moralności w Kościele, spośród wszystkich potępionych kwestii Lutra, Erazm się z nim zgadzał³¹.

Drugim krokiem Erazma w *Hyperaspistes*, po pozbawieniu Lutra nimbu świętości i nienaganej moralności, było obalenie filarów, na których wspierała się jego nauka. W liście do Tomasza Morusa, pisanym w okresie pomiędzy wydaniem pierwszej i drugiej części *Hyperaspistes*, zauważa Erazm, że Lutrowi – po tym, co zbite zostało w *Diatrybie* i w *Hyperaspistes I* – pozostały mu jeszcze jedynie „dwie warownie” (*duas arces*) obrony: twierdzenie, że jedynym celem prawa jest wiedzenie do poznania grzechu i twierdzenie, że natura ludzka jest tak zniszczona, że nawet Duch Święty nie może sprawić w niej niczego, poza grzechem³². Korzystając z tego wymownego określenia, omawiam w kolejnych podrozdziałach sześć warowni Lutra, opisując ich znaczenie i budowę, taktykę Erazma w ich burzeniu i konsekwencje filozoficzne, jakie miały dla dalszych dziejów ludzkiej myśli.

Trzecim krokiem było przedstawienie własnej wizji antropologicznej i określenie miejsca, jakie w obrębie świata człowieka zajmuje świętość Boga. W kroku tym odwołuje się Erazm do kluczowej dla jego filozofii tradycji i uznanie jej siły za decydujący argument we wszelkich dyskusjach dotyczących człowieczeństwa i relacji między tym, co boskie i tym, co ludzkie.

2. Warownia pierwsza: *claritas Scripturae*

Erazm już w *De libero arbitrio* rozpoznał w twierdzeniu Lutra o jasności Piśma kluczowy moment jego teologii. W drugiej części *Hyperaspistes*, mozoląc się nad zbijaniem bardzo podobnych zarzutów, wzdychał Erazm, że wszystkie te zabiegi byłyby właściwie niepotrzebne, gdyby tylko Luter ważył się zakwestionować to jedno swoje twierdzenie. Pojęcie *claritas Scripturae*, jeśli wierzyć Erlingowi T. Teidenowi³³, po raz pierwszy pojawiło się u Lutra w jego traktacie z 1521 roku, *Contra Latomum*, odgrywając od tego czasu znaczącą rolę w prowadzonych przez niego polemikach. Fragmenty z początku *De servo arbitrio*, gdzie Luter omawia to pojęcie nieco szerzej i do którego to miejsca Erazm odnosi się w swojej odpowiedzi, są najbardziej znanym źródłem tej koncepcji³⁴.

³¹ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 139, LB, t. X, kol. 1267a.

³² Erazm z Rotterdamu, *Ep.* 1804 do Tomasza Morusa z 30 marca 1527, CWE, t. 13, s. 13, OE, t. VII, s. 7. Angielski przekład używa tutaj zamiast „twierdza” słowa „bastion”, co jest propozycją niefortunną o tyle, że bastiony jako części fortyfikacji pojawiły się dopiero w połowie XVI wieku.

³³ E. T. Teigen, 1982, s. 148.

³⁴ *Ibidem*, s. 149.

Przekonanie o jasności Pisma było dla Lutra bezpośrednim korolariusz twierdzenia głoszącego, że jest ono tekstem objawionym: uznanie, że człowiek będzie mówił w bardziej jasny sposób od Boga zakrawało na obrazoburstwo³⁵. Wszelkie zatem doszukiwanie się w Piśmie ukrytych znaczeń spotykało się z gwałtowną krytyką Lutra. Słynny dyptych, przypisywany przez de Lubaca Augustynowi z Dacji – „Littera gesta docet, quid credas allegoria, / Moralis quid agas, quid speres anagogia” i często cytowany przez średniowiecznych egzegetów, w tym również w *Postyllach* Mikołaja z Liry, potępiał Luter jako „bezbożne wersety”³⁶. Luter był przekonany, że w tym zakresie, w którym Bóg zechciał się objawić – a uczynił to w swoim Słowie – nie ma miejsca na to, by objawienie to, było w jakiegokolwiek mierze zaciemnione czy wieloznaczne. Stąd też, w sposób bliski scholastykom³⁷, odrzucał metafory, jakkolwiek nie był niewrażliwy na ich piękno. Alegorię porównał (*nomen omen* metaforycznie!) w jednym miejscu do „pięknej nierządnicy, która pieści mężczyzn w taki sposób, że nie sposób jej nie kochać”, sam jednak twierdził, że udało mu się wymknąć z jej objęć: „nienawidzę alegorii” – pisał³⁸. Doktryna jasności Pisma naraziła go jednak na pewne zarzuty, z których niemało sformułował sam Erazm, przez co w *De servo arbitrio* zmuszony był Luter wyrazić swą myśl w bardziej precyzyjny sposób³⁹. Precyzacja zaś oznaczała u Lutra niemal zawsze nowe dystynkcje, czego nie zapomniał wytknąć mu autor *Hyperaspistes*:

Kiedy wreszcie jesteś gotowy, by rozplątać ten węzeł, robisz to, o co zazwyczaj i nie stosownie obwiniasz sofistów – wprowadzasz dwojaką jasność Pisma boskiego i podobnie dwojaki osąd badania duchów. Pierwsza jest tą, przez którą każdy „oświecony specjalnym darem Bożym osądza i rozróżnia wszelkie nauki z pełną pewnością”. [...] I tę nazywasz „wewnętrzna jasnością Pisma Świętego”. [...] Przedstawiasz również inną jasność Pisma, mianowicie tę, która jest zewnętrzna i podobnie zewnętrzne objawienie ducha, przez które zwiastujemy zbawienie innym [...]”⁴⁰.

Paul Althaus, znakomity badacz teologii protestanckiej, używa zamiennie z określeniami „wewnętrzna” i „zewnętrzna” jasność Pisma, określeń „jasność subiektywna i obiektywna”⁴¹. Jasność obiektywna dostępna jest dla wszystkich ludzi tak, by mogli oni zetknąć się z Duchem – Luter bowiem, inaczej niż

³⁵ *Ibidem*, s. 148.

³⁶ H. de Lubac, t. I, s. 9.

³⁷ Por. s. 11 niniejszej pracy.

³⁸ Cyt. za: J. Whitman, 2000, s. 3.

³⁹ M. T. Mjaaland, 2016, s. 60–61.

⁴⁰ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 214–215, LB, t. X, kol. 1299b–d. Por. M. Luter, *De servo arbitrio*, polski przekład, s. 70.

⁴¹ P. Althaus, 1966, s. 78.

spirytualiści w rodzaju Sebastiana Francka, uważał, że darowanie przez Boga swego Ducha zawsze zapośredniczane jest przez Pismo⁴². *Fides ex auditu* oznaczała bowiem u Lutra nie dobrowolne przyzwolenie umysłu na głoszone prawdy, ale niezależne od człowieka stwarzanie wiary w człowieku przez Boga⁴³. Jak pisał Luter w jednej ze swych postylli, „wiara przychodzi jedynie przez dzieło Ducha Świętego, a to jest dokonywane jedynie przez zewnętrzne słowo”⁴⁴. W chwili pojawienia się wiary, zewnętrzne słowo staje się słowem wewnętrznym, a człowiekowi dana jest „wewnętrzna jasność” Pisma, odsłaniana przez Ducha Świętego. Ludzie pozbawieni tego wewnętrznego światła, nie mogą, według Lutra, zobaczyć „nawet jednej joty” wewnętrznego sensu Pisma⁴⁵. Jednakże, nawet brak owego wsparcia, w postaci udzielonego jednostce Ducha, nie oznacza tego, że Pismo jest w którymkolwiek miejscu samo w sobie niejasne. W zewnętrznej jego części, jak pisał Luter w *De servo arbitrio*, „wszystko, cokolwiek jest w Pismach, zostało przez Słowo wyprowadzone na najjaśniejsze światło dzienne i całemu światu zwiastowane”⁴⁶.

Jedynie brak rozumienia słów, nieznanomość języka czy gramatyki, mogą stać na drodze do poznania sensu Pisma; jasność Pisma jest relatywna w odniesieniu do językowego wyrazu (*res significans*), lecz w odniesieniu do swej treści i twierdzeń (*res significata*) Pismo jest absolutnie jasne⁴⁷. Jak widać, w swym oglądzie źródeł Luter zbliża się silnie do stanowiska scholastyki (niezawsze wyrażanego deklaratywnie), z tą tylko różnicą, że zawęża ich zakres do samego jedynie Pisma (*sola Scriptura*). Założenie jasności Pisma skutkowało bowiem pozbawieniem znaczenia jakichkolwiek przygotowań wstępnych, mających na celu rozjaśnienie jego sensu. „Pismo interpretuje siebie samo”, głosił Luter w jednym ze swoich kazań i nie potrzebuje kościelnego magisterium, ani tradycji, by zostać zrozumianym⁴⁸. A w innym kazaniu dodawał, że „Słowo Boże przychodzi do mnie bez żadnego przygotowania czy pomocy z mojej strony” – jedynym warunkiem wstępnym jest akt słuchania lub czytania⁴⁹. Zdaniem Lutra, każdy, kto próbował zrozumieć Pismo mocą swego ograniczonego ducha lub próbował rozjaśnić je mocą ducha innych, nie tylko nie postępował dalej w rozumienia, ale także nie pozwalał na ujawnienie się właściwego ducha Pisma (*spiritus Scripturae*).

⁴² *Ibidem*, s. 36. Por. liczne cytaty z dzieł Lutra podane przez J. Heckela (2010, s. 286–287, przyp. 56–57).

⁴³ Por. s. 371 niniejszej pracy.

⁴⁴ Cyt. za: P. Althaus, 1966, s. 36–37.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 78.

⁴⁶ M. Luter, *De servo arbitrio*, polski przekład, s. 70.

⁴⁷ Por. Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 130, LB, t. X, kol. 1263b i n.; E. T. Teigen, 1982, s. 149–150.

⁴⁸ P. Althaus, 1966, s. 76–77.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 41.

Luter, jak zauważa Marius T. Mjaaland⁵⁰, odwraca tu relację pomiędzy Pismem i tradycją, uniezależniając Pismo od tradycji i dając mu stanowisko absolutnej wyższości we wszelkich kontrowersyjnych kwestiach. Jak można domniemywać, owo stanowisko Lutra wynika, w jakiejś mierze, z jego poglądów na obecność boskości w świecie – kiedy dla Erazma obecność Chrystusa rozpoznawana była nie tylko w pismach Ojców Kościoła czy średniowiecznych teologów, ale nawet w pismach, co bardziej moralnych pogan, wrywając mu z piersi westchnienie, *Sancte Socrate ora pro nobis!*, dla Lutra jedynym miejscem, w którym możliwy do odnalezienia był Chrystus było Pismo Święte⁵¹. Radykalizm Lutra ujawniał się nie w tym, że głosił on absolutną wyższość autorytetu Pisma nad każdym innym autorytetem – takie stanowisko reprezentował bowiem, wraz z całym ortodoksyjnym Kościołem, Erazm, ale w tym, że poza autorytetem Pisma nie widział Luter już żadnego autorytetu⁵². Wynikający z tych odmiennych założeń ostry kontrast pomiędzy egzegetycznymi metodami Lutra i Erazma był, zdaniem McConica, być może „prawdziwym i pierwotnym podłożem ich niezgody”, gdyż wyrażał on postawę wobec teologicznej prawdy:

Dla Lutra [...] teologia panowała nad względami gramatycznymi, a jego własna egzegeza była całkowicie podporządkowana pierwotnej „inspiracji”, owocowi wielkiego doświadczenia konwersji. [...] Tak więc Luter posiadał pewną organizacyjną zasadę, „punk centralny”, z którego wypływała zupełnie nie-scholastyczna, lecz mimo to, systematyczna teologia. Erazm nie znał takiego centralnego punktu. Dla niego Pismo był drobiazgową i mistyczną mozaiką, która, jeśli była badana w czystości ducha i oczyszczona rozpuszczalnikiem erudycji, objawiała wewnętrznemu oku wierzącego prawdziwy umysł Chrystusa. O ile założenia Lutra pochodziły z jego doświadczenia konwersji, te Erazma brały się z mądrościowych tradycji patrystycznych egzegetów, silnie nasyconych Platońską wizją inteligibilnej harmonii całego stworzenia⁵³.

To, że hermeneutyczny projekt Lutra spotkał się z ostrym sprzeciwem Erazma, nie powinno więc zupełnie dziwić. W *Hyperaspistes* postawił Erazm kilka zasadniczych zarzutów wobec koncepcji jasności Pisma. Pierwszy z nich dotyczył wewnętrznej spójności nauki Lutra: jak ma się doktryna z *De servo arbitrio* o absolutnej jasności Pisma i jego zupełnej zrozumiałości, wobec niedawno jeszcze

⁵⁰ M. T. Mjaaland, 2016, s. 50.

⁵¹ P. Althaus, 1966, s. 35. Por. Y. Congar, 1967, s. 143. Oczywiście, gdy Luter *expressis verbis* stwierdza, że „nikt nie znajdzie go [tj. Chrystusa – przyp. D. N.] w żadnym innym miejscu, poza Bożym słowem”, ma on na myśli jedynie obecność Chrystusa w świecie jako prawdy – inaczej twierdzenie to stałoby w sprzeczności np. z przekonaniem Lutra o realnej obecności ciała i krwi Chrystusa w Eucharystii.

⁵² Por. Y. Congar, 1967, s. 140; M. Brecht, t. I, s. 263.

⁵³ J. K. McConica, 1969, s. 94–95.

wyznawanych przez Lutra, w przedmowie do jego komentarzy do Psalmów, trudności w dziele egzegezy i głoszonych twierdzeń, że Duch Święty zachowuje zawsze wiele dla siebie?⁵⁴ Drugi z zarzutów wskazywał na to, że doktrynie Lutra o absolutnej jasności Pisma przeczy żmudna praca wielu egzegetów, wśród których byli i tacy – jak Hieronim – których nie sposób podejrzewać o nieznamość słów, języków, czy gramatyki⁵⁵. Trzeci zarzut wobec Lutra, podobny w swej formie do dwóch poprzednich, dotyczył niemożności pogodzenia twierdzenia o absolutnej jasności Pisma z praktyką samych reformatorów, którzy nieustannie sprzecają się między sobą:

Wszyscy oni – pisze Erazm – mają to samo Pismo, wszyscy głoszą mieć tego samego ducha. A jednak Karstadt gwałtownie się z tobą nie zgadza. Podobnie czynią Zwingli i Oecolampadius, i Capito, który aprobeuje opinię Karlstadta, jakkolwiek dla innych, niż tamten, powodów. Znowuż dlaczego między Zwinglim i Balthazarem w tak wielu punktach tak bardzo się różnią? By nie powiedzieć niczego o obrazach, które są odrzucane przez innych, lecz bronione przez ciebie, by nie wspomnieć ponownego chrztu, odrzucanego przez twoich zwolenników, lecz głoszonego przez innych i przemilczeć to, że świeckie studia są przez innych potępiane, a przez ciebie bronione. Skoro więc traktujesz treść Pisma, jak gdyby nie było w niej żadnej niejasności, dlaczego jest tak wiele niezgody między wami?⁵⁶

Jedynym sposobem na likwidację tych sprzeczności jest, zdaniem Erazma, uznanie tego, że tkwi w Piśmie Świętym pewna niejasność i że żadna jednostka nie posiada pełnego jego zrozumienia. Skoro przedmiot Pisma, w którym Bóg objawia nam tajemnice swej boskiej natury przekracza nasze pojmowanie, również język, który to opisuje jest, w jakiejś mierze, niepojmowalny⁵⁷. Dlatego też czymś niesłusznym jest oskarżanie Erazma o zaciemnianie sensu Pisma, skoro to raczej sam Bóg chciał, by była w nim pewna niejasność, za wyjątkiem – rzecz jasna – tych tylko zagadnień, które są niezbędne do zbawienia. Wymieniając za Augustynem możliwe przyczyny takiej, a nie innej, decyzji Boga, uzasadnia jednocześnie Erazm swój humanistyczny projekt, z tradycją, jako niezbędnym uzupełnieniem człowieczeństwa. Być może dlatego Pismo jest niejasne, że Bóg chciał wybudzić nas z naszej tępoty i zaprząć do zbożnej pracy lub dlatego, że wiedział, iż

⁵⁴ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 236, LB, t. X, kol. 1308c–e. Por. też s. 367 niniejszej pracy.

⁵⁵ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 129–130, LB, t. X, kol. 1264a i n. Por. I. Bejczy, 2001, s. 179.

⁵⁶ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 130–131, LB, t. X, kol. 1263c–d. Por. *ibidem*, CWE, s. 143–144, 222, 235, LB, t. X, kol. 1269a, 1302d, 1308b–c. Wskazanie na te różnice dogmatyczne między poszczególnymi reformatorami stanie się później kluczowym argumentem w apologetycznym dziele Bossueta.

⁵⁷ *Ibidem*, CWE, s. 134, LB, t. X, kol 1264f.

więcej przyjemności czerpiemy z wydobywania prawdy skrytej głęboko w ciemnościach, której jedyne słabe błyski widoczne są na powierzchni, niż otrzymując ją całą od razu, lub też dlatego, że nie chciał On, by ten skarbiec mądrości mógł być sprostywowany przez każdego⁵⁸. W tych trzech hipotetycznych powodach omawiających stosunek Boga do człowieka, zawiera się prawdziwa kwintesencja humanizmu: nacisk na pracę nad sobą połączoną z hermeneutyką tekstu, wpisanie poszukiwania prawdy i boskości w przyrodzone potrzeby natury ludzkiej i uznanie dla moralnej doskonałości w moralnym elitaryzmie. Odrzucenie tradycyjnego stanowiska dotyczącego jasności Pisma było dla Erazma równoznaczne z zanegowaniem owej filantropijnej relacji Boga do człowieka i przekroczeniem granic ludzkiej kondycji.

Luter, głosząc, że dla posiadającego Ducha nie ma absolutnie żadnych niejasności w Piśmie Świętym, tak naprawdę rościł sobie pretensję, by jego interpretację traktować tak, jak gdyby była ona samym Słowem Bożem⁵⁹. Erazm wprost nazywa takie roszczenie „przyznawaniem sobie czegoś ponad miarę ludzką” (*supra modum humanum*)⁶⁰. Tymczasem, widoczna nie tylko w odczytaniu przez Lutra *De libero arbitrio*, ale również w braku poszanowania dla sensu Pisma, skłonność do przeinaczania czytanych treści, nie tylko przeczyła jego nadmiernym roszczeniom, ale wręcz deprecjonowała go jako egzegetę.

Wdzierasz się gwałtownie – pisał Erazm – i wywracasz wszystko do góry nogami, utrzymujesz, że Pismo znaczy to, co chcesz, żeby znaczyło o co zgadza się z twoją nauką. W skrócie, zachowujesz się tak, jak gdybyś pragnął zwycięstwa dla siebie, nie dla ewangelii i jak gdybyś domagał się być panem, a nie rozdawcą (*dispensator*) Pisma Świętego⁶¹.

Ten sprzeciw Erazma wobec indywidualizmu w interpretacji nie został, bynajmniej, sprowokowany jedynie wystąpieniem Lutra i potrzebą chwili, ale był on obecny w jego myśli przynajmniej od 1519 roku, kiedy to w *Metodzie teologii* pisał, „że nie należy na zasadzie prywatnego autorytetu sprzeciwiać się temu, co utwierdziła powszechna praktyka chrześcijan i autorytet zwierzchników”⁶².

Ostatnie zarzuty stawiane przez Erazma wobec doktryny Lutra absolutnej jasności Pisma, dotyczyły twierdzeń o Duchu, jako udzielającym się jednostce i gwarantującym prawdziwość i pewność jej egzegezy. Podstawową sprawą, w przypadku osoby twierdzącej, że posiada takiego Ducha jest kwestia

⁵⁸ *Ibidem*, CWE, s. 220, LB, t. X, kol. 1301d–e.

⁵⁹ *Ibidem*, CWE, s. 180, LB, t. X, kol. 1283e.

⁶⁰ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 345, LB, t. X, kol. 1340f.

⁶¹ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 176, LB, t. X, kol. 1282a–b.

⁶² Erazm z Rotterdamu, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 236–237, LB, t. V, kol. 90c (cyt. w przekładzie J. Domańskiego).

uwierzytelnienia. Co ma skłonić Erazma do wiary, że przez tak wiele wieków ewangelia była ukrywana przez szatana i dopiero teraz odkryta na nowo i „że nigdzie indziej nie ma czystej interpretacji Pisma, tylko w Wittenberdze?”⁶³ Brak bezpośredniej sprawdzalności tego rodzaju twierdzenia, które znosi jakiegokolwiek zewnętrzne formy uzasadnienia, czy racjonalizacji, domaga się, zdaniem Erazma, choćby potwierdzenia w tym, co Apostoł Paweł (Ga 5,16–26) nazywa owocami Ducha. Lecz i tutaj Luter ponosi sromotną porażkę. Kiedy świadectwem potwierdzającym prawdziwość nauki apostołów były cuda i świętość ich życia, głosi kolejny zarzut Erazma, za nauką Lutra idą owoce, zdające się zupełnie jej przeczyć⁶⁴. Wśród nich zaś najstraszliwszym był niedawny pogrom wojny chłopskiej: „masz owoc swego ducha: zniżył się on do krwawej rzezi i lękamy się obecnie gorszych katastrof, o ile Bóg łaskawie ich nie powstrzyma”⁶⁵.

Zapewne – konkluduje Erazm – taka jest droga do bycia pewnym w Piśmie: przyjąć cokolwiek Luter nam przedstawia jak obwieszczenie wyroczni i nie troszczyć się o jego częste niekonsekwencje! W jednym miejscu głosi on, że Pismo jest doskonale jasne i że do jego zrozumienia nie potrzebujemy niczego więcej niż gramatyki i zdrowego rozsądku, w innym miejscu objaśnia, że wszyscy nauczyciele wraz z Kościołem byli w przeszłości ślepi. Znali oni gramatykę i nie brakowało im zdrowego rozsądku. Cóż było trudnością? Nic innego, tylko duch szatana, który nie ważył się uderzyć na Lutra. Uwierzcie mi, język Pisma Świętego jest zupełnie inny niż język tego człowieka!⁶⁶

Lutrowy wybór założenia o absolutnej jasności Pisma na naczelną zasadę własnej teologii nie pozostał bez wpływu na kształt i charakter nowożytnej myśli. Podstawowymi konsekwencjami tego wyboru, wyraźnie sygnalizowanymi już przez samego Erazma w *Hyperaspistes*, były dwie, pozornie sprzeczne, tendencje: absolutyzacji ludzkiego rozumu i relatywizacji wszelkiego sensu. Pierwsza zrealizowała się w filozofii Kartezjusza, druga – w myśli Montaigne’a. Vincenzo Gioberti, włoski filozof z pierwszej połowy XIX wieku, wprost określił kartezjanizm „protestantyzmem zastosowanym do filozofii”⁶⁷, w czym zgadzał się zresztą z przywoływanymi na początku niniejszej pracy słowami Dumarsais’a o analogii „światła rozumu” z łaską św. Augustyna⁶⁸. Montaigne zaś, jak stwierdziła Victoria Kahn, w swym studium renesansowego sceptycyzmu, „może być odczytywany jako swego rodzaju sekularyzacja Lutra”⁶⁹.

⁶³ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 254, LB, t. X, kol. 1316b.

⁶⁴ *Ibidem*, CWE, t. 76, s. 200, LB, t. X, kol. 1292d i n.

⁶⁵ *Ibidem*, CWE, t. 76, s. 114, LB, t. X, kol. 1256d.

⁶⁶ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 609, LB, t. X, kol. 1471d.

⁶⁷ Cyt. za: R. Rubini, 2014, s. 49.

⁶⁸ Por. s. 43 niniejszej pracy.

⁶⁹ Cyt. za: S. Schreiner, 2011, s. 333.

Absolutyzacja ludzkiego rozumu i wyniesienie go ponad poziom wszelkich przekazów, jako najwyższego sędziego i krytyka, było wynikiem zastąpienia probierza Pisma Świętego, probierzem czystego Rozumu, w czym zresztą nie małą rolę odegrały zapewne sugestie samego Lutra, gdzie porównywał on Pismo do powszechnych pojęć umysłu, za pomocą których oceniamy wszystko inne, a które same już nie podlegają ocenie⁷⁰. Mjaaland uznaje nawet, że twierdzenie Lutra, że wszystkie pozostałe wnioski mogą być wywiedzione z tej pewności Pisma, z tym zastrzeżeniem, że „dedukcja ta podąża raczej za logiką Pisma niż *cogito*”, stanowi antycypację kartezyjskiego wątpienia⁷¹. Duch Lutra, stanowiący gwarant prawidłowości jego odczytania Pisma, tak samo nie poddawał się żadnemu sprawdzianowi i weryfikacji, jak stanowiące gwarant filozofii Kartezjusza światło rozumu. Lutra próby wyzwolenia Pisma z okowów, przeciwnej jego duchowi, tradycji, dążenia Kartezjusza do uczynienia rozumu całkowicie samowystarczalnym w poznaniu⁷², znajdują swą kontynuację w wysiłkach Szkoły Frankfurckiej, dążących do emancypacji rozumu. Habermas, będący najważniejszym żyjącym przedstawicielem tej szkoły, wtedy, gdy podczas dyskusji z Gadamerem odwoływał się do „metainstytucji” czy „metaregul” i wchodził w argumentacji na poziom transcendentálny, ponawiał, tak naprawdę ów niebezpieczny i w gruncie rzeczy, nieuprawomocniony ruch Lutra, czym wywołał zresztą, podobny sprzeciwowi Erazma, sprzeciw Gadamera⁷³.

Relatywizacja wszelkiego sensu dokonała się poprzez wytworzenie przez jedynie słuszną interpretację wokół siebie pustki. Absolutna pewność jedynie słusznej interpretacji, wynikająca z doskonałej jasności Pisma, kazała bowiem nie tylko zignorować pozostałe interpretacje, jako nieprzyczyniające się do uzyskania sensu, ale rozpoznając u ich podstaw ducha o odwrotnym biegunie, kazała traktować je nawet jako dezinterpretacje. Wytwarzana w ten sposób nicość wokół jedyne go pełnego i samowystarczalnego sensu uniemożliwiała jakakolwiek dyskusję czy możliwość weryfikacji. Prawdę należało bądź przyjąć w całości, bądź też w całości ją odrzucić. Jak pisze Gregory,

Od samego początku Reformacji, podzielane zobowiązanie do *sola Scriptura*, ustanawiało hermeneutyczną heterogeniczność, która okazywała się doktrynalnie sporna, społecznie dzieląca, a czasami (w wojnie chłopskiej w Niemczech, w anabaptystycznym królestwie Münster i w Rewolucji Angielskiej) politycznie wywrotowa. W trafnej frazie Benjamina Kaplana, „sam protestantyzm był niepowstrzymanie rozszczepialny (*irrepressibly fissile*)”⁷⁴.

⁷⁰ Por. s. 373 niniejszej pracy.

⁷¹ M. T. Mjaaland, 2016, s. 65.

⁷² Por. C. Taylor, 2012, s. 293.

⁷³ Por. s. 32–33 niniejszej pracy.

⁷⁴ B. S. Gregory, 2012, s. 92. Zasada *sola Scriptura* była tak naprawdę możliwa jedynie dzięki uznaniu, że Pismo jest jasne i nie potrzebuje komentatorów ani dodatkowych interpretacji.

Zanik przestrzeni wspólnej, w wyniku odrzucenia nie tylko *opinio communis*, ale także *sensus communis*⁷⁵ i zastąpienie lub próby zastąpienia przekonań jedynie prawdopodobnych twierdzeniami absolutnie prawdziwymi, wywołały, z jednej strony, nasilenie podejrzeń i z drugiej, wzmożenie pragnienia pewności, które w efekcie skończyły się rozmyciem poczucia rzeczywistości i strachem przed deceptcją. Nie ograniczało się to, jak pisze Susan Schreiner⁷⁶, jedynie do badania duchów, czy nawet do różnych twierdzeń dotyczących interpretacji Pisma, ale poddawało w wątpliwość całą sferę realności, stawiając hipotezę możliwości nieprzekraczalnej iluzji. „Działający bez religijnej podbudowy Lutra, Montaigne, również przedstawiał nasze rozumienie świata jako bezwiednie sfabrykowane przez fałszywość ludzkiego umysłu”⁷⁷. W dzisiejszym postmodernizmie ów świat oderwanych od stałej istoty symulaków został dowartościowany jako „nihilistyczna szansa na wolność” (Vattimo), oznaczająca jednak z konieczności rozstanie się ze wszystkim tym, co dla humanizmu cenne. Deleuzjańskie otwarcie, które dokonuje się w niewinnej dziecięcej niepamięci *Zaratustry* Nietzschego, jest zarazem ztratą i rozmyciem całej tradycji, i śmiercią człowieka, który nie potrafi bez niej istnieć: jako nieustanne tworzenie nowych pojęć jest ono szaleństwem⁷⁸.

Jedna rzecz warta jest jeszcze podkreślenia. Niezależnie od tego, co głosi sam postmodernizm, zawsze tam, gdzie dokonuje się krytyki całej racjonalności, całej metafizyki, gdzie bez cienia wątpliwości głosi się radykalny relatywizm, w działanie to, siłą rzeczy, włączony jest silny Rozum Oświecenia. Wydaje się, że już sama logika hiperbolicznego wątpienia – a do niej odwołują się nie tylko interpretatorzy postmodernistycznej myśli, ale i sami jej przedstawiciele – zakłada *implicite* obecność pewnej podstawy to wątpienie umożliwiającej. W gruncie rzeczy na tym właśnie opierał się dowód Augustyna, stwierdzający – ni mniej, ni więcej – że akt wątpienia wymaga obecności stałej zasady stanowiącej probierz w obliczu tego, co zmienne. W przypadku Lutra, podstawą umożliwiającą mu krytykę wszystkich odmiennych interpretacji, była pewność doskonałego zrozumienia sensu Pisma. Podobnie Kartezjusz, jakkolwiek swe *Medytacje* rozpoczął od hiperbolicznego wątpienia, które prowadziło go do pewności istnienia *res cogitans*, to jednak swym porządkiem rozumowania i poznania dowodził tak naprawdę odwrotnego porządku istnienia i zależności.

⁷⁵ Zanik *sensus communis* w sprawach wiary jest rezultatem przekonania Lutra, że sens wewnętrzny Pisma rozpoznawalny jest jedynie przez mających Ducha; odpowiada to, jak sądzę, późniejszym przekonaniom filozofów, że zwyczajowe użycie rozumu jest zwodnicze i do uzyskania właściwego poznania należy użyć, czy to metody, czy też krytycznego użycia władz rozumu.

⁷⁶ S. Schreiner, 2011, s. 323.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 333.

⁷⁸ Por. G. C. F. Bearn, 2000, s. 443. Szaleństwo to jest zresztą dla tego myślenia niejako programowe (por. F. Guattari, 2015, s. 11 i n.).

Wątpienie bowiem i radykalne podważenie wszelkich prawd możliwe były tylko dzięki temu, że istniała już uprzednio *res cogitans*, będąca rozumem. Stąd też, gdy w rozdziale pierwszym pisałem o ponowoczesnym dowartościowaniu różnorodności i wielości niesprowadzalnych do siebie poglądów, zwróciłem też uwagę na problematyczność kryterium umożliwiającego tego rodzaju dowartościowanie⁷⁹. W świetle powyższych, z konieczności bardzo lakonicznych wywodów, jasnym jest, że kryterium to stanowi silny rozum, z którego objęć postmodernizm miał rzekomo się wyzwolić. Wydaje się, że stąd właśnie brała się pewna wstrzeźliwość Jacquesa Derridy względem swoich francuskich przyjaciół, Deleuze'a, i Lyotarda. Świadomie unikał on totalizujących określeń w rodzaju „śmierć metafizyki” czy „śmierć człowieka”, gdyż rozumiał, z jakimi metafizycznymi założeniami się one wiążą. Unikanie to wyjaśnia, jak mnie mam, krótką uwagę, jaką poczynił Derrida na marginesie swych wykładów *Vo-yous* (2002), gdy podkreślając odmiennność swej dekonstrukcji od destrukcji Heideggera, wyrzekł się Lutrowego dziedzictwa:

Trzeba nie tylko powiedzieć, jak było mówione i to nie bez zuchwałości, „Luther qui genuit Pascal”, ale być może również „Luther qui genuit Heidegger”. Co ma zupełnie inne konsekwencje. Przywołałem w kilku różnych miejscach, że ten temat i słowo *Destruction* zaproponował Luter w rozluźnianiu osadów zinstytucjonalizowanej teologii (ktoś mógłby także powiedzieć ontoteologii) w służbie bardziej pierwotnej prawdy Pisma. Heidegger był oczywiście wielkim czytelnikiem Lutera. Lecz pomimo mojego ogromnego szacunku dla tej wielkiej tradycji, dekonstrukcja, która mnie interesuje, w żaden sposób – i jest to bardziej niż oczywiste – nie należy do tej samej filiacji. Jest to dokładnie ta różnica, którą usiłuję, jakkolwiek, z pewnością, nie bez trudności, wyartykułować.

Mógłbym powiedzieć mniej więcej to samo w odniesieniu do przywileju, jakim stale obdarzam myśl aporetyczną. Wiem i zupełnie dobrze rozpoznaję, co ta myśl zawdzięcza niewątpliwie arystotelesowskiemu aporiom, jak i [...] kantowskiemu antynomiom, ale wydaje mi się zawsze znaczyć je zupełnie inną zmarszczką. Jest to właśnie owa granica analogii, która o wszystkim decyduje i dlatego wymaga najbardziej czujnej uwagi⁸⁰.

Myślenie aporetyczne, inaczej niż myślenie absolutnie krytyczne, nie zaczyna z perspektywy transcendentalnej, lecz wyrasta niejako z łona samej tradycji⁸¹. Dlatego też, jakkolwiek zupełnie inaczej wyglądał, u obu tych myślicieli, sposób czytania tradycji, Gadamer i Derrida wciąż potrafili ze sobą rozmawiać (nawet

⁷⁹ Por. s. 46 niniejszej pracy.

⁸⁰ J. Derrida, 2005, s. 174.

⁸¹ Por. również J. Derrida, 2011, s. 50: „Ruchy dekonstrukcji nie oddziałują na struktury z zewnątrz. Są możliwe i skuteczne, są celne jedynie wówczas, gdy zamieszkują te struktury”.

jeśli rozmowa ta nie zakończyła się sukcesem). Jeśli wolno mi rzec jeszcze cokolwiek, sądzę także, że obaj, w gruncie rzeczy, dążyli w swej filozofii do poznania tego samego, do podejrzenia transcendencji. Hermeneutyka jednak, którą uprawiał Derrida, nie wierząc w istnienie znaczonego, była sztuką niemożliwą; szukała nieszczęsności w myśleniu, przestrzeni wymykających się wszelkim określeniom, była hermeneutyka apofatyczna.

3. Warownia druga: *Destraktion*

Dwie kolejne warownie, warownia krytyki i zniszczenia oraz warownia prawa, wspierają się niejako na umocnieniach warowni pierwszej. Ich siła i wytrzymałość zależne są od siły i wytrzymałości tego naczelnego twierdzenia Lutra o jasności Pisma. Jak stwierdza Mjaaland – „autorytet Pisma jest decydującym argumentem dla Lutra krytyki tradycji”⁸². Wraz z tym, jak udało się Lutrowi schronić w górującej nad równiną przestrzenią transcendentalnej twierdzy *claritas Scripturae*, opuścił on wspólny grunt interpretacji i stał się sędzią wszystkich interpretacji. Jeśli tylko prawdziwe było twierdzenie o zewnętrznej i wewnętrznej jasności Pisma, argument Erazma mówiący o porównywaniu interpretacji z interpretacją, przestawał Lutra dotyczyć. Jednocześnie wszelkie próby sądzenia dokonywane z innej perspektywy niż jedynie słuszna perspektywa nadrzędna, z konieczności okazać się musiały próbami błędnymi. Opieranie się zaś w swym odczytaniu na wcześniejszych interpretacjach i własnym myśleniu było dla Lutra równoznaczne z zanieczyszczeniem ducha tekstu obcym mu pierwiastkiem ludzkiej racjonalności⁸³. Nowożytny zwalczanie przesądów zaczęło się już tutaj!

W obliczu tej bezkompromisowej, nieskłonnej do rozmów postawy Lutra, Erazm odczuwał bezsilność:

Jaki jest sens zmagania się kimś, kto zupełnie nie zważa na doktorów Kościoła aż do czasów apostołów, niezależnie od tego, jak bardzo nie byliby oni zaleceni przez uczość czy świętość, ani na dekrety soborów, niezależnie od ich starożytności, ani na *consensus* chrześcijańskiego ludu; z kimś, kto nie akceptuje niczego za wyjątkiem niezaprzecznego świadectwa Pisma, przy czym jedynie sobie przyznaje prawo zmieniania Pisma wedle własnej woli [...], z opiniami innych ulatującymi jak puste cienie; który tworzy nowe nazwy dla rzeczy, gdzie tylko mu wygodnie, tworząc nowe definicje, nowe dystynkcje, nowe paradoksy, zakwaszając całą dyskusję we wszystkich jej częściach zniewagami i gmatwając wszystko razem z tak niewyczerpaną gadatliwością, że każdy próbujący mu odpowiedzieć napawa się

⁸² M. T. Mjaaland, 2016, s. 14.

⁸³ Por. *ibidem*, s. 61.

wstrętem. A jednocześnie wyobraża on sobie, że walczy cudownie dobrze, raz po raz wznosząc pieśni triumfu i chwały, „Io paean” i „Io triumphē” przy każdej pojedynczej tezie⁸⁴.

Luter po kolei obalał przyjęte powszechnie poglądy, niszcząc na swojej drodze dosłownie wszystko, co nie zgadzało się z jego oglądem rzeczywistości. *Libe-rum arbitrium*, w obronie której wystąpił Erazm, stała się dla niego szczególnym wyzwaniem: „I dla mnie samego – pisał w *De servo arbitrio* – było rzeczą nie do uwierzenia że ta nasza Troja, przez tak długi czas i przez tyle wojen niezwyciężona, może kiedyś zostać zdobyta”⁸⁵. Wolną wolę postrzegał Luter jako „niezwyciężoną fortecę tradycji”⁸⁶.

Erazm w swym sprzeciwie wobec tego rodzaju absolutnej krytyki postawił trzy podstawowe zarzuty: pierwszy dotyczył prawomocności krytyki, drugi dotyczył jej zasadności i trzeci – jej zastosowania. Po pierwsze, by krytyka była prawomocna, konieczne jest wykazanie się uprawnieniami do jej przeprowadzenia. Lecz kto dał Lutrowi – pytał Erazm w *Hyperaspistes*⁸⁷ – owo cudowne prawo odrzucenia wszystkiego, co tylko wyda mu się niesłuszne – tak opinii ortodoksyjnych ojców, jak i postanowień soborów? Użyta w tym zarzucie formuła *ius reiiciendi* odwoływała się do jurydycznych podstaw określających warunki, na mocy których nadawana jest komuś *potestas reiiciendi* i w jakim zakresie. By móc odrzucić postanowienia jakiegoś autorytetu, trzeba wykazać się autorytetem wyższym lub co najmniej równym. Luter powoływał się, rzecz jasna, na autorytet Pisma; Erazm jednak już wcześniej podważył roszczenia Lutra do posiadania pełnego jego sensu i określił spór z nim jako ścieranie się interpretacji z interpretacją. Po drugie, krytykowanie i podważanie tego, co *consensus Ecclesiae* jasno zdefiniował i przedłożył jako przedmiot wiary, wydawało się bezzasadne o tyle, że otwierało dawno już rozwiązana dyskusję, pozbawiając ją jednocześnie możliwości zakończenia⁸⁸. Po trzecie wreszcie, sama praktyka wskazywała na to, że nawet sami reformatorzy nie byli w stanie zachować w pełni krytycznego stanowiska i głosili nauki wykraczające poza zasadę *sola Scriptura*. Erazm wśród tego rodzaju nauk wymieniał przekonanie o tym, że ciało i krew Chrystusa istnieją w eucharystii substancjalnie, przy czym samo słowo „substancja” nie występuje w Piśmie, jak

⁸⁴ Erazm z Rotterdamu, przedmowa do *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 335, OE, t. VII, s. 117.

⁸⁵ M. Luter, *De servo arbitrio*, polski przekład, s. 114 (cyt. w przekładzie W. Niemczyka).

⁸⁶ M. T. Mjaaland, 2016, s. 83.

⁸⁷ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 350, LB, t. X, kol. 1343d.

⁸⁸ Por. Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 121, LB, t. X, kol. 1259d–e.

również przekonanie o zachowaniu dziewictwa przez Maryję również po urodzeniu Jezusa, o czym Ewangelie także nie wspominają⁸⁹.

Warto podkreślić, że opór Erazma nie dotyczył krytyki w ogóle, ale krytyki nieumiarkowanej i absolutnej. Wewnętrzne zróżnicowanie tradycji zakładało przecież pojawianie się w jej obrębie wielu niezgodności i odmiennych wariantów, pozostawiając tym samym jej użytkownikom znaczną swobodę i wolność⁹⁰. Krytyka Lutra tym się jednak różniła od zwyczajnych dyskusji i sporów toczonych na łonie tradycji, że kiedy ortodoksyjni myśliciele różnili się między sobą w jakiejś tylo części (*variant in aliqua parte*), Luter nie zgadzał się z wszystkimi całkowicie (*in totum dissidet*)⁹¹. I wolność odbierał raczej radykalizm Lutra niż umiarkowanie tradycji. Odrzuciwszy bowiem jako „senne marzenia” wcześniejsze interpretacje, szybko zastępował je Luter własnymi twierdzeniami, domagając się przy tym, by traktować je jak obwieszczenia wyroczni⁹². Dogmatyzm w podobny sposób kroczył za radykalną krytyką, jak za rewolucją dyktatura.

Niekiedy badacze zajmujący się Reformacją i jej stanowiskiem wobec autorytetu i tradycji starali się osłabić ów radykalizm, wskazując na to, że również i jej przedstawiciele podlegali takiemu samemu wpływowi ojców i soborów, jak katolicy⁹³. Jednakże zastrzeżenie to nie dotyka istoty problemu, bowiem przedmiotem dyskusji dotyczącej krytyki jest przede wszystkim nie to, jakiej myśli ślady znajdujemy u jej zwolenników, ale raczej, jak wyglądał ich deklaracyjny stosunek wobec tradycji – na nieutrzymywanie zasady *sola Scriptura* przez Lutra i jego zwolenników wskazywał przecież już Erazm w swym *Hyperaspistes*. Krytyka reformatorów była absolutna w tym sensie, że odbierała autorytet wszelkiej tradycji poza traktowanym jako jasna i wyraźna norma Pismem Świętym⁹⁴. Luter, zdaniem Erazma, odrzucił tradycję całkowicie⁹⁵.

Radykalizm krytyki Lutra zapoczątkował, albo co najmniej pozwolił im dojść do głosu, wiele prądów, które miały wkrótce stać się niezwykle istotne w nowożytnej myśli. Czyniąc podejrzliwość i wątpliwość zasadą własnej myśli, doprowadził do późniejszej eskalacji podejrzeń i wyłonienia się wyjałowionej z przesądów pustej przestrzeni, w której mógł zrodzić się projekt nowoczesności⁹⁶. Odrzucając zasadność teologii naturalnej i Arystotelesa jako głównego jej

⁸⁹ *Ibidem*, CWE, t. 76, s. 133, LB, t. X, kol. 1264c–d. Por. również H. M. Pabel, 1997, s. 95–96.

⁹⁰ Por. s. 308–309 niniejszej pracy.

⁹¹ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 382, LB, t. X, kol. 1360b.

⁹² *Ibidem*, CWE, t. 77, s. 569, LB, t. X, kol. 1451f–1452a. M. Luter, *De servo arbitrio*, polski przekład, s. 274.

⁹³ Np. I. Backus, 2009, s. 63–64.

⁹⁴ B. S. Gregory, 2012, s. 95. Por. Y. Congar, 1967, s. 141.

⁹⁵ I. Bejczy, 2001, s. 174.

⁹⁶ Por. M. T. Mjaaland, s. 64.

orędownika, rozpoczął – zdaniem Mjaalanda – dyskusję o ogólnej destrukcji metafizyki, kulminującą w dwudziestowiecznej filozofii, gdzie destrukcja metafizyki stała się jednym z jej głównym motywów⁹⁷. Wreszcie, swym krytycznym, choć nie zawsze uświadamianym, zaangażowaniem w filozofię swoich czasów, „otworzył drogę dla radykalnej krytyki rozumu i warunków uprawiania filozofii, które później stały się oznaką prawdziwej – krytycznej – filozofii”⁹⁸.

4. Warownia trzecia: *lex*

Johannes Heckel, w swym klasycznym już jurydycznym opracowaniu prawnej doktryny w teologii Marcina Lutra, sformułował uniwersalną zasadę łączącą system teologiczny z doktryną prawa: „każdy głęboki system teologiczny generuje swą własną doktrynę prawa”⁹⁹. Gdy zestawimy ją z ogromem zmian, jakie poczynił Luter w teologii, zmiany w obrębie doktryny prawa nie powinny nas dziwić. Erazm, o czym powiadał, w cytowanym wyżej liście¹⁰⁰, Tomasza Morusa, właśnie warownię nowego rozumienia prawa zamierzał zbici w drugiej części swego *Hyperaspistes*.

Zanim jednak przejdę do głównego powodu sprzeciwu Erazma, jakim było twierdzenie Lutra, że celem prawa jest wiedzenie do poznania grzechu, wpierw kilka słów poświęcę krótkiej uwadze, jaka pojawia się jeszcze w *Hyperaspistes I* na marginesie polemiki dotyczącej jasności Pisma. Luter, pragnąc obalić w *De servo arbitrio* „zaraźliwe słowo sofistów, że Pisma Święte są niejasne i dwuznaczne”, jako jeden z argumentów wysunął starotestamentowe rozsądzanie spraw przez kapłanów „według Prawa Pańskiego” (*Lex Domini*). Wzmiankowana w V Księdze Mojżeszowej (17,8 i n.) zdolność rozsądzania była dla niego dowodem jasności samego prawa, a tym samym, jasności Pisma¹⁰¹. Erazm, po umiejscowieniu tej wzmianki w szerszym kontekście, pokazującym problematyczność samego rozsądzania, w którym hebrajscy sędziowie, nie mogąc poradzić sobie z trudnością przypadku, odwoływali się do kapłanów jako do bardziej uczonych w prawie, przechodzi do szerszego kontekstu świeckiego prawa w ogóle:

Zatem również wtedy, gdy próbujesz potwierdzić swoje rozumowanie przez przywołanie świeckich praw, które – [jak twierdzisz – przyp. D. N.] – o ile nie będą

⁹⁷ *Ibidem*, s. 11.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 1.

⁹⁹ J. Heckel, 2010, s. 40.

¹⁰⁰ Por. s. 401 niniejszej pracy.

¹⁰¹ M. Luter, *De servo arbitrio*, polski przekład, s. 133, WA, t. 18, s. 653–654 (dla większej klarowności rozważań, tu i w innych miejscach, zmieniam występujące w polskim przekładzie słowo „zakon” na „prawo”).

zupelnie jasne, nie zdolają rozstrzygnąć procesów, działasz przeciwko sobie. Bo wiem tak jak nie przeczę, że wiele sporów jest rozstrzyganych przy pomocy praw, tak jest również oczywiste, że istnieje wiele niejasności w prawach ksiąząt. Inaczej jakież byłby cel w poświęcaniu tak wielkiego wysiłku w przeciągu wielu lat na uczenie się prawa, jeśli byłoby ono tak oczywiste, że stawawałoby się zupełnie jasne dla każdego, kto zna język i komu nie brakuje rozsądku?¹⁰²

Choć uwaga ta była tylko momentem innego sporu o jasność Pisma, to jednak wtedy, gdy rozpatrzmy ją z szerszej perspektywy, uwzględniającej konsekwencje decyzji Lutra, wyłaniającego niepodważalne kryterium wszelkiego osądu w postaci Pisma, którego funkcję – jak to zostało wskazane w drugiej części tego rozdziału – przejął później transcendentálny Rozum, uwaga ta okaże się dotyczyć sprawy zasadniczej dla racjonalnego porządku nowoczesności. Nie chcę tutaj wchodzić w bardziej pogłębione rozważania, które powinny uwzględniać również wiele innych czynników, jak chociażby Lutrowy podział na ducha i ciało prawa, w którym brak rozeznania w duchu (wewnętrznym sensie) prawa nie przeszkadza zupełnie w jego adekwatnym zastosowaniu w służbie państwa świeckiego¹⁰³, czy rozumienie *lex divina* jako boskiego statutu nieobecnego w samej rzeczy, lecz wiążącego wolę recypującego je dopiero wtedy, gdy wola uzna je jako wiążące¹⁰⁴. Wystarczy wskazać, że odrzucenie całej skomplikowanej sztuki hermeneutycznej w odniesieniu do Pisma Świętego, lokującej je w szerszym, tradycyjnym kontekście znaczeniowym, przeniesione na grunt prawa oznaczało stopniowe zanikanie prawa zwyczajowego (a więc niesystematycznego, niekoniecznie jednorodnego), na rzecz jednolitego, zamkniętego systemu anonimowej maszynierii administracyjnej. Tkwiący w twierdzeniu Lutra o *claritas Scripturae* potencjał wyzwolił się, jak podejrzewam, w racjonalnym porządku nowoczesności.

Zasadniczy sprzeciw Erazma w kwestii prawa dotyczył ograniczenia przez Lutra jego funkcji do uświadamiania grzechu. Fragmentem Pisma, na który Luter się powoływał, był, rzecz jasna, 20 wiersz 3 rozdziału Listu św. Pawła do Rzymian, „cognitio peccati per legem”¹⁰⁵.

¹⁰² Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 216, LB, t. X, kol. 1299f–1300a.

¹⁰³ Por. J. Heckel, 2010, s. 45–46, 63–64. Konsekwencja tego polega, moim zdaniem, na tym, że w porządku świeckim rozumienie ducha prawa przestaje mieć dla jego odbiorcy znaczenie, gdyż duch ten i tak możliwy jest do poznania jedynie przez tych, którzy są oświeceni Duchem świętym i odczytują jasno *lex divina*. Prawo staje się w ten sposób suchą formułą, której (w porządku sekularnym) nie musimy rozumieć, by się jej podporządkować.

¹⁰⁴ Por. *ibidem*, s. 41. Konsekwencją tego jest, jak mniemam, uniezależnienie formuły prawa od natury podmiotu prawa, przez co prawo staje się prawem bardziej uniwersalnym i bezwzględny dla partykularnych uwarunkowań podmiotu.

¹⁰⁵ M. Luter, *De servo arbitrio*, polski przekład, s. 169, 174, WA, t. 18, s. 674, 677.

I to jest to miejsce, z którego wywodzi się ta moja odpowiedź – czytamy w *De servo arbitrio* – iż słowa Prawa upominają i wychowują człowieka do tego, co powinien, a nie, co może, to znaczy, by poznał grzech, a nie by wierzył w to, iż posiada jakąś moc. Stąd też – mój Erazmie – ilekroć przedkładasz mi słowa Prawa, ja ci przedłożę to słowo Pawła: „Przez Prawo jest poznanie grzechu”, a nie „cnota woli” (*virtus voluntatis*)¹⁰⁶.

Oznaczało to, zdaniem Lutra, że nawet obecność w Piśmie Świętym nakazów i zakazów nie tylko nie wspierała twierdzeń o wolnej woli, lecz raczej, z uwagi na zupełny brak możliwości ich spełnienia, prowadziła do uświadomienia własnej nicości, zniewolenia i grzechu. Erazm, co warto podkreślić, nie odbierał do końca zasadności tego rodzaju odczytania; co więcej, w swym pisany w 1522 roku *Komentarzu do Psalmu 2*, bardzo podobnie stwierdzał, że „niewątpliwie, jak Paweł mówi, prawo to zostało zamierzone, by ukazać im, że są chorzy, tak, by uświadomiwszy sobie własną grzeszność, zaczęli pragnąć wyleczenia”.

Bardzo podobnie, ale jednak nieco inaczej. Erazm bowiem, w przeciwieństwie do Lutra, nie mówi o wszelkim prawie, ale o „tym” prawie i nie mówi o wszystkich ludziach, ale konkretnie o współczesnych Pawłowi Żydach. W *Hyperaspistes* wskazując na różne znaczenia, w jakich słowo „prawo” występuje w Liście do Rzymian, sugeruje Erazm, że w cytowanym przez Lutra miejscu Apostoł mówi o tej części prawa Mojżeszowego, która przepisuje obrzędowe reguły i zabrania oczywistych przestępstw¹⁰⁷. Podobnie słowa te kieruje Paweł do tych konkretnych przesadnie polegających na literze prawa Żydów, aby osłabić ich pychę i zadufanie. Tymczasem,

Luter przekręca te słowa tak, by znaczyły, że całe prawo, ze wszystkimi jego przykazaniami, nawety tymi zalecającymi wiarę, pobożność i miłość, wraz z napomnieniami, groźbami, przekleństwami, zarzutami, pochlebstwami, obietnicami, wymówkami, którymi obfituje wszędzie całe Pismo, osiąga nie więcej niż to, by rodzaj ludzki wiedział, że nie wypełnił niczego, z tego, co nakazane, nawet w obecności łaski¹⁰⁸.

Ta jednostronność odczytania litery Pisma, odbierająca możliwość obecności w nim wszelkich innych znaczeń, była niebezpieczna o tyle, że pozbawiała tradycję całego użytecznego znaczenia i spłaszczała jej przekaz do czysto poznawczej sfery. Luter, ograniczając rolę prawa jedynie do ukazywania grzechu, czynił w istocie rzecz jeszcze bardziej groźną i bardziej dehumanizującą niż formalizująca etykę, do sucho brzmiącej teorii, scholastyka: tam bowiem, gdzie wina

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 175, WA, t. 18, s. 677 (cyt. w odrobinę zmienionym przekładzie W. Niemczyka). Por. T. Irvin, 2007, s. 753.

¹⁰⁷ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 359, LB, t. X, kol. 1348a–b.

¹⁰⁸ *Ibidem*, CWE, t. 77, s. 360, LB, t. 1348f.

scholastyki sprowadzała się do niewspierania człowieka w jego moralnych wysiłkach¹⁰⁹, Luter pogłębiał tę winę, czyniąc same te wysiłki niemożliwymi. W świecie całkowicie zdominowanym, w jego wizji, przez grzech nie było miejsca na postęp moralny człowieka naturalnego. Człowiek, w swych naturalnych działaniach ograniczony był, w gruncie rzeczy, do czynności w równym stopniu pozbawionych istotnej wartości, co czynności zwierzęce – bo do tego można sprowadzić przyznawaną człowiekowi w *De servo arbitrio* wolność¹¹⁰. Od zwierzęcia odróżniała go tylko tkwiąca w człowieku zdolność do poznania prawa: prawo to jako *lex divina* uobecniało się pod postacią przymusu. Można jednak sądzić, że zwierzę, nawet gdyby miało możliwość poznania Bożego planu, nie odczuwałoby radykalnej sprzeczności między nim, a swoim stanem: działanie zwierzęcia jest bowiem, według Lutra, zawsze zgodne z boskim projektem stworzenia¹¹¹. „Kaźde zwierzę – głosił Luter w jednym ze swoich kazań – żyje w zadowoleniu i służy Bogu, chwając Go i Kochając. Jedynie złe, nikczemne oko człowieka nigdy nie jest zaspokojone”¹¹².

Można więc wnioskować, że ujawniająca się, za sprawą wywieranego przez prawo przymusu, grzeszność człowieka, sprowadzała go wręcz do bycia *in re* poniżej poziomu zwierzęcia. Człowiek w tym był niższy od zwierzęcia, że nie potrafił już realizować Bożego planu, mimo iż plan ten zakładał człowieka jako koronę stworzenia. W stosunku do *lex divina* wszyscy ludzie naturalni byli sobie równi: „przeto nie ma zupełnie różnic między papistą, Żydem, Turkiem i heretykiem”, pisał Luter w *Komentarzu do Galacjan*¹¹³. Przemiana zaś stosunku człowieka do prawa, z przymusu do radosnego posłuszeństwa, dokonywała się, według Lutra, nie przez pracę nad sobą, ćwiczenia, czy przez jakiegokolwiek inne uczynki ludzkiej woli, ale za sprawą suwerennej decyzji Boga dającego człowiekowi ducha zrozumienia. W istocie przemiana ta miała czysto epistemologiczne podłoże, człowiekowi zaś pozostawało – choć nawet to zalecenie wydaje się stać w sprzeczności z nauką Lutra o absolutnej konieczności¹¹⁴ – zupełne unieruchomienie woli, *mera passio voluntatis*¹¹⁵. Erazm, całą tę naukę Lutra o jedynie poznawczej funkcji prawa, powstałą z wybujałego pragnienia utrzymania koncepcji usprawiedliwienia

¹⁰⁹ Por. s. 333 niniejszej pracy.

¹¹⁰ Por. s. 425–426 niniejszej pracy.

¹¹¹ Takie bowiem wydają się konsekwencje częstych u Lutra zachwyty nad przyrodą jako wyrazem mocy i mądrości Boga; nawet mała mysz została stworzona z pewnym planem dla niej. O tym też zdają się świadczyć uwagi, jakie daje Luter w swych *Rozmowach przy stole* o swym psie Tölpel. Por. D. Clough, 2009, s. 52–53.

¹¹² Cyt. za: D. Clough, 2009, s. 56.

¹¹³ M. Luther, *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius*, WA, t. 40, cz. I, s. 603.

¹¹⁴ Por. rozdział XI.5 niniejszej pracy.

¹¹⁵ Por. J. Heckel, 2010, s. 47–50.

jako aktu pod każdym względem niezasłużonego, sprowadza w *Hyperaspistes II ad absurdum*:

Skoro Luter w ten sposób raz po raz mnie podsumowuje: Wolna wola może to lub to, więc może to uczynić swoimi siłami, bez podpory łaski”: jeśli wolno mi w podobny sposób się z nim obchodzić, tak będę wnioskował: „Prawo prowadzi do poznania grzechu, poznanie grzechu prowadzi do rozpoznania naszego nieszczęścia (*calamitas*), rozpoznanie prowadzi do wzywania pomocy boskiej, błaganie – do Bożego miłosierdzia. A zatem Prawo samo z siebie dokonuje, by człowiek poznał grzech i czyni poznanie grzechu bez [pomocy – przyp. D. N.] łaski, by rozpoznał, to jest, wyznał grzech, rozpoznanie samo z siebie sprawia, by prosił o Boże miłosierdzie, a miłosierdzie tyle znaczy, że Bóg nie może błagającemu odmówić miłosierdzia. Gdzie tu Luter udowodni łaskę? Po tym, jak Bóg wysłucha [błagania – przyp. D. N.]? Wówczas wszystko, co zostanie wykonane bez łaski, będzie pod pełnią władzy szatana. A jednak to, co jest w ten sposób uczynione, ma takie znaczenie, że przymusza Boga (*cogant Deum*) do natychmiastowego przyznania swojej łaski”¹¹⁶.

W miejsce jednostronnego rozumienia prawa, wyprowadzonego przez Lutra z Listu do Rzymian (3,20), proponuje Erazm pełniejsze jego rozumienie oparte na innej wypowiedzi Apostoła Pawła – fragmencie z Listu do Galatów (3,24), w którym mówi on o prawie jako o wychowawcy. Rozumienie to było bliskie rozumieniu obecnemu u najważniejszych przedstawicieli starożytnej myśli – rozumieniu Platona, który porównywał prawa do, podtrzymującej rozwój ciała i przyczyniającej się do jego zdrowia, gimnastyki¹¹⁷ czy stoików, którzy doskonałym mienili państwo, w którym obowiązujące prawo jest zgodne z uwewnętrznionym prawem, w postaci cnotliwego charakteru obywateli¹¹⁸.

Czy pedagog nic innego nie dostarcza chłopcu – pytał retorycznie Erazm – poza tym, by poznał on, że jest grzesznikiem, czy może raczej kieruje on nim, skoro nie jest chłopiec zdolny sam spostrzec, do czego należy dążyć i skoro nie jest on wiedziony umiłowaniem tego, co prawe?¹¹⁹

Dzięki zaczerpniętej od św. Pawła figurze wychowawcy, udaje się Erazmowi uzgodnić chrześcijańskie rozumienie prawa z humanistyczną wizją tradycji, która to tradycja, podobnie, jak wychowawca i edukacja, czy prawa, miała na celu przede wszystkim utrwalenie moralnych zaleceń w postaci trwałej cnoty i doprowadzenie do poznania Boga. Zgodność ta ujawnia się również w podobieństwie

¹¹⁶ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 396, LB, t. XI, kol. 1366e–f.

¹¹⁷ Por. J. Hall, 1956, s. 189.

¹¹⁸ Por. M. D. Boeri, 2013, s. 212.

¹¹⁹ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 363, LB, t. X, kol. 1349f–1350a.

formy oddziaływania tradycji i prawa. Prawo – podobnie, jak omówiona wcześniej tradycja – jakkolwiek ma tylko jeden cel, w postaci polepszenia ludzkiego działania i zachowania, to jednak, z uwagi na różnorodność ludzkich umysłów, by zachować zgodność ze swym celem, różnorako na ludzi oddziałuje.

Dla dobrego i mądrego – pisze Erazm – było ono źródłem życia, dla słabego było strażnikiem, niczym ogrodzenie, by, dzięki wzbudzeniu w nim przerażenia, nie zdecydował się popaść w skrajną bezbożność. Dla prostaczków było ono latarnią oświetlającą ścieżkę działania, zaś dla zuchwałych, złośliwych i nadętych było oprawcą, uderzając w nich brzydota przewin i wydzierając od niechętnych przyznanie się do winy¹²⁰.

Ostatnim w *Hyperaspistes* zarzutem wobec Lutrowego rozumienia prawa, był zarzut skierowany przeciwko pojawiającemu się w *De servo arbitrio* odróżnieniu ujawniającego grzech prawa, od będącej obietnicą ewangelii. Luter, rozdzielając w ten sposób rolę ich obu, usuwał przestrzeń możliwego działania ludzkiej woli, zostawiając miejsce jedynie dla *sola fide*. Prawo domagało się, zdaniem Lutra, nieosiągalnej siłami woli czystości serca i absolutnego posłuszeństwa, ewangelia zaś po prostu obwieszczała grzesznikowi, że wymagania te spełnił już za niego Jezus Chrystus¹²¹. Erazm oponował przeciwko arbitralności tego rodzaju rozróżnień i oskarżał Lutra, że odgrywa tutaj rolę doktora teologii i niczym prawodawca (*nomotheten*) obwieszcza, co powinniśmy teraz rozumieć przez prawo i ewangelię¹²². Przywodzący na myśl scholastyków tytuł, jakim obdarzył w tym miejscu Erazm Lutra nie był przypadkowy, bowiem tego samego rodzaju zarzuty stawiał Erazm już wcześniej wobec uniwersyteckich teologów: „Czego nie głoszą! O czym nie wyrokują!” – zakrzykiwał w *Adagiach*¹²³. Podział Lutra nie znajdował bowiem żadnego odzwierciedlenia w słowach Pisma, które słowa zachęty i pobudzenia kierowało zarówno do pobożnych, jak i do występnych¹²⁴.

Nauka Lutra, głosząca jasność prawa i ograniczająca jego funkcję do funkcji czysto poznawczej, nie pozostała bez wpływu na późniejszą filozofię. Teza bowiem o wpływie rozumienia prawa na kształt ludzkiej myśli i społeczeństwa zdaje się być podobnie prawdziwa, co teza o konsekwencjach poglądów teologicznych dla doktryny prawa. Poza sygnalizowanym wyżej wpływem odrzucenia zapośredniczającej roli tradycji w rozumieniu i stosowaniu prawa, można pokusić się również o odnalezienie filozoficznych skutków redukcji funkcji prawa do

¹²⁰ *Ibidem*, CWE, t. 77, s. 363, LB, t. X, kol. 1350a–b.

¹²¹ P. Althaus, 1966, s. 256.

¹²² Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 429, LB, t. X, kol. 1382f.

¹²³ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, I, IX, 55 (*Illotis manibus*), polski przekład, s. 87, LB, t. II, kol. 355a. Por. s. 135 niniejszej pracy.

¹²⁴ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 430, LB, t. X, kol. 1383a i n.

uświadamiania grzechu. Jak można podejrzewać, najbardziej doniosłym wynikiem tej redukcji, a z całą wyrazistością opisanym dopiero w pracach Michela Foucaulta i Pierre'a Hadota, w drugiej połowie XX wieku, było zapomnienie o nadrzędnej dla uprawiania mądrości pobudce w postaci „troski o siebie” i ograniczenie roli filozofii do „poznania siebie”. To Luter jako pierwszy uznał, że jedynym istotnym celem człowieka naturalnego pozbawionego łaski jest uskutecznienie przez przymus prawa, poznanie siebie. Owa zależność między doktryną Reformacji, a nowożytną filozofią, domaga się niewątpliwie nie tyle dalszych, co wręcz preliminaryjnych badań, skoro jak dotąd, o ile mi wiadomo, żaden uczony nie zwrócił uwagi na możliwość tego rodzaju związku. Jednocześnie, nowatorstwo wysuwanej tutaj tezy nakazuje szczególną ostrożność w wyprowadzaniu jakichkolwiek z niej konsekwencji dopóty przynajmniej, dopóki nie uda się znaleźć precyzyjnych dowodów jej obecności.

Pozostałe konsekwencje nauki Lutera o prawie dotyczą filozofii niejako wtórnie, choć nie oznacza to tego, że są one dla filozofii zupełnie nieistotne. Mowa tutaj przede wszystkim o późniejszym zsekularyzowaniu i upożytywnieniu prawa, będących, moim zdaniem, po części rezultatem odseparowania, zrozumiałego jedynie dla posiadających Ducha, wewnętrznego sensu prawa od jego zewnętrznego sensu obowiązującego w państwie świeckim. Co prawda Johannes Heckel broni się, w swym studium, przed tezą sekularyzacji, wskazując, że jakkolwiek Luter rzeczywiście w całości wyłącza dekalog z dziedziny boskiego prawa, zrywając tym samym ze średniowiecznym pojęciem prawa naturalnego i kierując się w stronę przyszłej tego prawa świeckiej filozofii, to jednak racjonalizm świeckiego naturalnego prawa od razu oceniany jest u Lutera negatywnie, z uwagi na ślepotę naturalnego rozumu, a prawo naturalne swój istotny sensu uzyskuje dopiero w związku z prawem boskim. Tymczasem dla myślicieli Oświecenia racjonalizm świeckiego prawa naturalnego miał pozytywną wartość, gdyż postrzegali oni Rozum jako początek wszelkiej mądrości¹²⁵. Wydaje się jednak, że trudność tę łatwo można usunąć, jeśli uwzględni się, omawianą wyżej, genealogię oświeceniowego Rozumu i dostrzeże, że w znacznej mierze przejął on rolę Lutrowego Pisma, Ducha i łaski. Jeśli zaś chodzi o Lutrowe źródła pozytywizacji prawa, to tkwiły one w pełnym odłączeniu świeckiego prawa cywilnego od źródłowego prawa boskiego; prawo cywilne nie miało istotnego związku z Bożym planem, lecz było – jak pisze Luter – „konieczne jedynie w tym [grzesznym – przyp. D. N.] świecie, inaczej świat ten uległby zniszczeniu, pokój by przepadł, a handel i wspólny interes byłby wyniszczone”. W tych, zapowiadających *Lewiatana* Hobbesa słowach, ujawnia Luter pozytywny charakter prawa cywilnego, stając tym samym u źródeł typowej dla nowożytnego pozytywizmu legalnego „definicji prawa jako woli państwa wyrażonej w regulach i wspartej przymuszającymi sankcjami”¹²⁶.

¹²⁵ J. Heckel, 2010, s. 58.

¹²⁶ H. Berman, 2003, t. II, s. 76. Berman o Hobbesie nie wspomina.

5. Warownia czwarta: *absoluta necessitas*

W późnośredniowiecznej refleksji o mocy Boga żadna inna doktryna nie cieszyła się taką popularnością, jak rozróżnienie *potentia Dei ordinata* od *potentia Dei absoluta*. Rozróżnienie to stanowiło odpowiedź na filozoficzno-teologiczny problem, jakim było pogodzenie partykularności i skończoności doczesnego świata z nauką o absolutnej wolności Boga. Termin *potentia Dei absoluta* odnoszono do zupełnie nieograniczonej mocy Bożej, poprzez którą Bóg mógłby zrobić wszystko, co tylko nie byłoby wewnętrznie sprzeczne, zaś termin *potentia Dei ordinata* – do woli, którą Bóg faktycznie działa, a więc wynikiem decyzji Boga, aktualizującej tylko niektóre możliwości. Decyzja ta była więc, swego rodzaju, powściągnięciem mocy Boga, dzięki któremu pojawiała się miejsce również dla woli ludzkiej. Luter tymczasem, w miejsce tego powszechnie przyjętego w scholastyce rozróżnienia, zaproponował w *De servo arbitrio* rozróżnienie tylko pozornie pokrewne temu pierwszemu: rozróżnienie Boga skrytego (*Deus absconditus*) od Boga objawionego (*Deus revelatus*). „Należy – pisał Luter – inaczej rozprawiać o Bogu, czy też o woli Bożej nam zwiastowanej, objawionej, udzielającej się i czczonej, a inaczej o Bogu nie zwiastowanym, nie objawionym, nie udzielającym się, nie czczonym”¹²⁷.

Bóg objawiony, utożsamiany przez Lutra z jasnym Słowem Bożym, zakreślał obszar prawd danych człowiekowi, podczas gdy Bóg skryty, pełen grozy i majestatu, leżał już zupełnie poza dziedziną poznawczą człowieka, a dociekanie jego tajemnicy było wręcz zakazane¹²⁸. Rozróżnienie Lutra dotyczyło zatem nie powściągnięcia boskiej mocy, lecz granicy wyznaczonej przez Niego naszej dociekliwości. Luter był przekonany, że w każdym, najmniejszym nawet zdarzeniu w świecie, wola Boga obecna jest w całej swej absolutnej pełni. Tego rodzaju stanowisko, w połączeniu z uznawaną przez Lutra ortodoksyjną koncepcją niezmienności Boga, skutkowało jednak nierozwiązywalnymi paradoksami.

Lecz, w międzyczasie – pisze Erazm – nie rozróżniasz woli znaku (*voluntas signi*) od woli skutecznej (*voluntas efficax*), z których pierwsza jest niezmienna, druga, w jakiejś mierze zmienna, skoro często nie staje się to, co Bóg rozkazuje, by się stało, a staje się to, czego zabrania. Ani nie rozróżniasz chcenia Bożego odnoszącego się do rzeczy zewnętrznej, od naturalnej woli Bożej, czyli odnoszącej się do czynności wewnętrznych. Podobnie [nie rozróżniasz] woli absolutnej (*voluntas absoluta*) od woli warunkowej (*voluntas conditionalis*). Wreszcie, nie rozróżniasz woli (*voluntas*) od chcenia (*velle*). Bóg chciał stworzyć świat, czy nie przestał chcieć stworzyć świat? Chciał, by Jego Syn przyjął ludzkie ciało, czy nie przestał tego chcieć?¹²⁹

¹²⁷ M. Luter, *De servo arbitrio*, polski przekład, s. 188, WA, t. 18, s. 685 (cyt. w przekładzie W. Niemczyka).

¹²⁸ *Ibidem*, s. 187, 189, WA, t. 18, s. 684–685.

¹²⁹ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 158, LB, t. X, kol. 1275b–c. Wola znaku to wola za pomocą której Bóg wskazuje człowiekowi to, czego pragnie,

Naczelną jednak konsekwencją nauki Lutra o pod każdym względem nieograniczonej woli Boga, była głoszona przez niego doktryna absolutnej konieczności. Dla autora *De servo arbitrio* stanowiła ona niezbędny przedmiot wiary, jako fundament naszego zaufania do Bożych obietnic¹³⁰. Tymczasem, dla autora *Hyperaspistes* jej wprowadzenie było zupełnie nieuzasadnione, a rzekomy dowód jej istnienia, jako przesłankę stawiał wątpliwą tezę, że „niczego nie czynimy, lecz tylko Bóg sprawia w nas nasze dobre i złe uczynki”¹³¹. Nauka o absolutnej konieczności – Erazm powtarza swoją opinię z *De libero arbitrio*¹³² – nie tylko nie przyczynia się do zbawiennej misji chrześcijaństwa, ale raczej, ponieważ „zachęca ludzi, którzy są słabi i skłonni do złego, by grzeszyli jeszcze bardziej rozpustnie”¹³³, od tego zbawienia oddala.

Wobec doktryny Lutra o absolutnej konieczności wysunął Erazm dwa podstawowe zarzuty: pierwszy dotyczył błędnego rozumienia przez Lutra scholastycznego rozróżnienia na *necessitas consequentis* i *necessitas consequentiae*, drugi – wewnętrznej sprzeczności jego nauki, w której obok absolutnej konieczności pojawia się wolność człowieka w sferze moralnie indyferentnej. Rozróżnienie rodzajów konieczności włączył do dyskusji Erazm, próbując wykazać w *De libero arbitrio*, że nawet w obliczu dwojakiej konieczności – tego mianowicie, że Bóg nie może się mylić i tego, że jego woli nie można powstrzymać, udaje się zachować wolność woli¹³⁴. Wedle powszechnie przyjętego w scholastyce rozumienia pojęć *necessitas consequentis* i *necessitas consequentiae*, jak przypomina Erazm w *Hyperaspistes II*, „konieczność następnika stosuje się wtedy, gdy to, co się zdarza, nie mogłoby zdarzyć się inaczej; konieczność wnioskowania stosuje się nawet do fałszywych przesłanek, jak np. *jeśli człowiek jest kamieniem, nie posiada on czucia*”¹³⁵. Klasycznym przykładem tego rozróżnienia konieczności, używanym przez Erazma zarówno w *De libero arbitrio*, jak i później w *Hyperaspistes*, był przykład zdrady Judasza: to, że Judasz zdradzi Jezusa było *necessitas consequentis*, gdyż Bóg wiedział o tym fakcie w swej ponadczasowej przedwiedzy i pragnął go w swej woli sprawczej, jednakże nie występowała w tym zdarzeniu *necessitas consequentiae*,

by ten dla Niego uczynił. Wola skuteczna to wola przez którą Bóg najbardziej gorąco pragnie zbawienia człowieka i zbawienie to skuteczna. Wola absolutna to niczym nie ograniczona wola boska, zaś wola warunkowa, to wola, którą Bóg ograniczył, określając reguły dla jej realizacji.

¹³⁰ M. Luter, *De servo arbitrio*, polski przekład, s. 83–84, WA, t. 18, s. 618–619. Por. K. Alsvåg, 2015, s. 62. Pierwsze wzmianki o absolutnej konieczności u Lutra pojawiają się już w *Wykładzie Listu do Rzymian z 1515/16 roku* (K. Alsvåg, 2015, s. 54).

¹³¹ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 188, LB, t. X, kol. 1287d.

¹³² Por. s. 391 niniejszej pracy.

¹³³ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 180, LB, t. X, kol. 1283e.

¹³⁴ Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, LB, t. IX, kol. 1232a–c.

¹³⁵ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 495, LB, t. X, kol. 1415d–e. Por. E. Jung-Palczewska, 2000, s. XXVI.

gdyż Judasz nie był z konieczności zdrajcą, lecz stał się nim jedynie przez przewrotność swej woli¹³⁶.

Luter, z uwagi na swe przekonanie dotyczące absolutnej wolności Boga w każdym najmniejszym zdarzeniu świata, nie mógł, rzecz jasna, przystać na to ograniczenie konieczności. Zamiast jednak zupełnie odrzucić tradycyjne rozróżnienie, podejmuje Luter typową dla siebie grę nadawania nowych znaczeń, dawno przyswojonym i zaakceptowanym przez uczonych, terminom:

„Koniecznością wnioskowania” nazywają to [...] – czytamy w *De servo arbitrio* – że „jeżeli Bóg czegoś chce, to jest rzeczą konieczną, by to się stało, lecz nie jest rzeczą konieczną, by było to, co się dzieje”. Jedynie Bóg bowiem istnieje z konieczności, wszystko inne może nie istnieć, jeżeli by Bóg chciał. Tak więc mówią – działanie Boże jest konieczne, jeżeli On będzie chciał, lecz że sam czyn nie jest konieczny. Do czego zaś doprowadzają tymi igraszkami słownymi? Wiadomo, że do tego, iż rzecz uczyniona nie jest konieczna, to znaczy, nie ma koniecznego istnienia, to zaś mówić, nie jest niczym innym, jak że rzecz uczyniona nie jest Bogiem samym. [...] Dlatego te ich igraszki słowne, że wszystko dzieje z konieczności wnioskowania, lecz nie z konieczności wnioskowania, do niczego innego nie prowadzą, jak do tego, iż wprawdzie wszystko dzieje się z konieczności, lecz gdy się już tak stanie, to nie jest Bogiem samym¹³⁷.

Jak łatwo spostrzec, odejście Lutra od koncepcji powściągnięcia mocy Bożej, *potentia Dei ordinata*, skutkowało radykalnym odwróceniem porządków przyczynowania w świecie. Tam bowiem, gdzie uporządkowana moc Boża, określała jedynie warunki występowania zdarzeń i godziła się na obecność w świecie kontyngencji, Luter, wprowadziwszy *potentia Dei absoluta*, kazał decydować Bogu o wszystkich zdarzeniach z góry. To nie, logicznie wcześniejszy, akt woli ludzkiej był akceptowany w ponadczasowej przedwiedzy przez Boga, w wybranym przez niego świecie, ale to absolutnie wcześniejsza wszechmoc Boża determinowała akt woli ludzkiej bezpośrednio i całkowicie bezwarunkowo. Erazm, próbując w jakiś sposób ustosunkować się do rozumienia Lutra, najpierw podkreśla, że w rzeczach zależnych od ludzkiego wyboru kontyngencja obecna jest niejako podwójnie: najpierw w tym, że – zgodnie z sugestią Lutra – wola ludzka jest wolą zmienną (bo stworzona), ale, po drugie, również w tym, że zgodnie z wolą Boga, rzeczy te mogłyby potoczyć się inaczej. Następnie, podejrzewając, że Luter brak kontyngencji wyciągnął z ludzkiego braku przedwiedzy odnośnie do przyszłych efektów naszych czynów, połączonego z konieczną wiedzą dotyczącą przeszłych czynności, decyduje się Erazm na wyjaśnienie pojęciowego zamieszania.

¹³⁶ Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, LB, t. IX, kol. 1232c; *idem*, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 495, LB, t. X, kol. 1415d–e.

¹³⁷ M. Luter, *De servo arbitrio*, polski przekład, s. 81–82, WA, t. 18, s. 617 (cyt. w przekładzie W. Niemczyka).

Zaiste, nie jestem pewny, czy Luter nie uważa, że tym samym jest stawianie się przypadkowe, co stawianie się kontyngentne. Coś staje się przypadkiem, jeśli zjawia się niespodziewanie, albo bez naszego udziału. To, co kontyngentne zaś, to jest to, co Arystoteles nazywa *endechomenon* [możliwość, to, co możliwe – przyp. D. N.], zawiera możliwość bycia i niebycia, tak że to, co kontyngentne nie zawsze jest tym samym, co możliwe, które określa się [mianem] *δυνατόν*. Trojaki zaś jest rodzaj przyczyn, dla których ocenia się, [że coś jest] konieczne albo kontyngentne. Jest wolna wola człowieka, są przyczyny naturalne w rzeczach nieożywionych albo niemających rozumu i jest najwyższa przyczyna, Bóg. I w ten sposób nic nie stoi na przeszkodzie, by ta sama rzecz, w odniesieniu do różnych przyczyn, była konieczna i kontyngentna¹³⁸.

Karl Alsvåg sugeruje, że wybór Lutra, by traktować scholastyczne rozróżnienie konieczności jako *vacua verba*, był w pełni przemyślaną i uzasadnioną decyzją w perspektywie wyznawanej przez niego metafizyki relacji. Metafizyka ta uznawała, że konieczność tkwi nie tyle w samej rzeczy, jak w determinizmie ontologicznym, ale uznaje się ją ze względu na relację: ludzie rozważani we wzajemnych relacjach są wolni w swych czynach, ale w odniesieniu do Bożego wybrania, są całkowicie zdeterminowani; innymi słowy, założenie kontyngencji było tylko ludzkim złudzeniem wynikającym z nieznajomości Boga¹³⁹. Wydaje się jednak, że prawda leży pośrodku: jakkolwiek rzeczywiście, w perspektywie metafizyki Lutra niemożliwe było utrzymanie rozróżnienia *necessitas consequentiae* i *consequentis*, to jednak, gdy przyjrzeć się bliżej późniejszym dowodzeniom *De servo arbitrio*, wyraźnie widać, że Luter stosuje te pojęcia bez zrozumienia i niekonsekwentnie¹⁴⁰. Erazm piszący swe dzieło niejako *ex tempore*, równoległe z lekturą traktatu Lutra, gdy tylko dochodzi do miejsca, w którym tamten wyraźnie ma problemy z utrzymaniem spójności swego wywodu, uświadamia sobie, że polemika jest w gruncie rzeczy bezprzedmiotowa: „Albo ja niczego nie dostrzegam, albo Luter wciąż nie rozumie czym jest *necessitas consequentiae* i *consequentis*”¹⁴¹. Luter do tego stopnia jest słabym interpretatorem, że nie tylko nie rozumie tego, co Erazm napisał, ale wręcz nie rozumie swojej własnej mowy!¹⁴² Rozbija Erazm wreszcie naczelną powód wprowadzenia przez Lutra nauki o konieczności jako fundamentu wiary w Boże obietnice:

¹³⁸ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, LB, t. X, kol. 1416e–f.

¹³⁹ Por. K. Alsvåg, 2015, s. 55–56, 63.

¹⁴⁰ Por. M. Luter, *De servo arbitrio*, polski przekład, s. 250–251, WA, t. 18, s. 722.

¹⁴¹ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 518, LB, t. X, kol. 1427b.

¹⁴² „[...] ut videre non solum non intellixisse quod ego scripsi, verum nec tuam ipsius orationem intelligere”, Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 160, LB, t. X, kol. 1275e. Erazm nawiązuje tutaj do zdania wypowiedzianego przez Arystotelesa o Anaksagorasie (por. Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu*, I, 314a, 15; uwagę tę zawdzięczam prof. dr. hab. M. Genslerowi).

Astronom – pisze Erazm – przewiduje z pewnością, że nastąpi zaćmienie, lecz mimo to, jego przedwiedza nie zmusza słońca do współzawodniczenia z księżycem. I [podobnie] wiedza ludzka o przeszłości może być niezawodna, jak z pewnością wiem, że Piotr spożywał przed trzema dniami posiłek, ale nie wynika z tego, że spożywał go z konieczności. W ten sam sposób Boża przedwiedza nie bardziej uniemożliwia woli wybór niż Jego wiedza o rzeczach przeszłych. Stąd też głupotą jest czynić chwiejną wiarę w Boskie obietnice, o ile nie będzie dokonywać się z konieczności to, co on przepowiedział¹⁴³.

Drugi z zarzutów Erazma wobec doktryny Lutra o absolutnej konieczności sprowokowany został przez, nieprzystające do reszty rozważań, uwagi z *De servo arbitrio*, gdzie przyznawał on wolną wolę ludziom w sprawach mniejszej wagi¹⁴⁴. Jednakże niezależnie od tego czy będziemy rozpatrywać ową wolność z perspektywy metafizyki relacji, czy też będziemy mówić o niej jedynie jako o wolności *coram hominibus*, przez wzgląd na to, że możliwość wolnej woli jest siłą rzeczy (by tak rzec, przez *necessitas consequentiae*) uzależniona od obecności w świecie kontyngencji, znosząca ową kontyngencję doktryna o absolutnej konieczności zawsze będzie stała w sprzeczności z każdą koncepcją wolnej woli. Zarzut Erazma, że oba te twierdzenia nie dają się zupełnie ze sobą pogodzić¹⁴⁵, jest zatem zupełnie słuszny i uzasadniony. „Co należy do natury – rzeczy [Luter] – niczym jest w porządku bytu o którym tu mówimy. Lecz gdzie, w międzyczasie – pokpiwa Erazm – zdrzemnęła się absolutna konieczność?”¹⁴⁶

Zburzenie warowni absolutnej konieczności, z perspektywy humanistycznej tradycji, było sprawą, *nomen omen*, absolutnie konieczną. Użycie przez Erazma Arystotelesowskiego terminu *endomechon*, jako przedmiotu sporu o zdarzenia kontyngentne, odwołuje nas do rozważań Stagiryty, który w wielu miejscach swojej filozofii zabiegał o to, by wbrew zwolennikom absolutnej konieczności, zachować miejsce będące, tak naprawdę, rezydium ludzkiego bytu¹⁴⁷. W *Etyce*

¹⁴³ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 499, LB, t. X, kol. 1417f–1418a.

¹⁴⁴ Por. np. M. Luter, *De servo arbitrio*, polski przekład, s. 355–356, WA, t. 18, s. 781.

¹⁴⁵ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 193–194, LB, t. X, kol. 1289e–f; *idem*, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 348–349, 410, 693, LB, t. X, kol. 1342b–1343b, 1373f, 1509f–1510b.

¹⁴⁶ „*Quod naturae est, inquit, nihil est in genere essendi, de quo nos agimus. Sed ubi dormit interim absoluta necessitas?*”, Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 614, LB, t. X, kol. 1474a. Erazm cytuje niedosłownie słowa Lutra z *De servo arbitrio*, polski przekład, s. 302, WA, t. 18, s. 751: „*Nam hoc agimus, quod liberum arbitrium sit nihil, id est inutile per sese, ut tu exponis, coram Deo, nam de hoc genere essendi loquimur, non ignari quod voluntas impia sit aliquid et non merum nihil.*”

¹⁴⁷ W ten sposób można odczytywać np. fragmenty *Hermeneutyki* (polski przekład, s. 75–77), w których podkreśla Arystoteles niemożliwość określenia prawdziwości

nikomachejskiej, gdy odróżnia przedmiot etyki od przedmiotu badania naukowego, Arystoteles wyraźnie podkreśla, że o *endechomechon* wiedza naukowa niczego nie jest w stanie powiedzieć¹⁴⁸. *Endechomenon* jest bowiem rodzajem bytu zmiennego, do którego odnosi się nie *episteme*, lecz *techné* i *phronesis*¹⁴⁹. Walka Erazma o zachowanie *endechomenon* była, w jakiejś mierze, analogiczna do sporu Gadamera z Habermasem, sporu, który można odczytywać również jako spór o *phronesis*. Gdy bowiem spojrzeć na sprzeciw Gadamera wobec wyznaczenia przez Habermasa metainstytucji, a później metareguł, określających warunki ludzkiego rozumienia jako na obronę *phronesis* przed podporządkowaniem jej myśleniu naukowemu, sprzeciw ten, w szerszej perspektywie będzie można odczytać również jako obronę *endechomenon* przed niebezpieczeństwem absolutnej konieczności. Spór Erazma z Lutrem na polu ludzkiej wolności odpowiadał zatem późniejszemu sporowi Gadamera z Habermasem; podobnie jak tamten, był to bowiem spór o tradycję humanistyczną.

6. Warownia piąta: *Stoicorum paradoxa*

Mówi się, że o żadnej postaci historycznej, za wyjątkiem może Jezusa – jeśli zgodzimy się, że był postacią historyczną, nie napisano więcej, niż o Marcynie Lutrze¹⁵⁰. Tym bardziej więc dziwi – zauważa David M. Hockenbery w przedmowie do niedawno wydanego tomu *The Devil's Whore* – że obecności Lutra niemal zupełnie nie odnotowano w dotychczasowych opracowaniach historii filozofii¹⁵¹. Pisząca trzydzieści lat wcześniej Marjorie O'Rourke Boyle lukę tę dostrzegła również na polu stoickich wątków jego myśli:

twierdzeń odnoszących się do przyszłości. P. Makowski, w swym artykule (2012, s. 77, 91–93), wskazuje na znaczenie szeroko rozumianej możliwości (*dynamis*) dla filozofii praktycznej Arystotelesa, przywołując definicję *arete* jako *dynamis* z *Retoryki* i godząc ją z pozornie sprzeczną definicją z *Etyki nikomachejskiej*, gdzie Arystoteles sprzeciwia się utożsamianiu cnoty z *dynamis* i definiuje ją jako *hexis*. Makowski odwoławszy się do wieloznaczności pojęcia „możność” w *Metafizyce* (*ibidem*, s. 81), dochodzi do wniosku, że w swym sprzeciwie z *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesowi zależało na uściśleniu, o który rodzaj możliwości mu chodzi – tj. że cnota to „możność czynna”, a nie „możność bierna”. *Hexis* bowiem opiera się w swym istnieniu właśnie na obecności *endomechon* (pojęcie to nie pojawia się w artykule Makowskiego).

¹⁴⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 139b.

¹⁴⁹ Por. F. Volpi, 1999, s. 13.

¹⁵⁰ L. W. Spitz, 1977, s. 27.

¹⁵¹ D. M. Hockenbery, 2011, s. 1.

Wyraźnie, w tym stuleciu nie został opublikowany nawet ślad podejrzenia Lutra o stoicyzm. Najbardziej niedawna historia tej filozofii wprost wyłącza Lutra ze stoickiego wpływu, chociaż przypisuje co nieco reformatorom – Melanchtonowi, Zwingliemu, Bezie i Kalwinowi. To poważne przeoczenie odpowiada uznaniu przez badaczy senekiańskiej moralności za protoplastę szesnastowiecznych odmian stoicyzmu. Czy mogła jakkolwiek doktryna być bardziej przeciwna tej statecznej mądrości niż Lutra bezkompromisowe twierdzenie o usprawiedliwieniu tylko z wiary w Chrystusa? Jednakże zgodność teologii Lutra ze stoicyzmem wyraźnie pojawia się nie w dziedzinie etyki, lecz epistemologii i nie z rzymskich ekstrapolacji, lecz z greckich źródeł¹⁵².

Luter, jak stwierdza O'Rourke Boyle, inspirował się przede wszystkim stoicką epistemologią hellenistycznej ery, z którą zetknął się dzięki lekturze *Paradoksów stoickich* Cyserona. I choć fakt ten, dodaje, umknął współczesnym badaczom, został bystro zauważony przez najbardziej uczonego humanistę, Erazma z Rotterdamu¹⁵³. Erazm określał nauki Lutra mianem stoickich „paradoksów” przynajmniej od 1523 roku, gdy w traktacie *Spongia* przeciwko Huttenowi oświadczył, że „za Lutra i Lutrowe paradoksy nie myśli umierać”¹⁵⁴. W *De libero arbitrio* zaś, czym wzbudził gwałtowny sprzeciw Lutra, uznał nawet, że rozpowszechnianie paradoksu o absolutnej konieczności jest czymś najbardziej nieużytecznym¹⁵⁵.

Zdaniem O'Rourke Boyle, Erazmowe wyrażenie „paradoks” (*παράδοξος, inopinatum*) nie odnosi się tutaj do tego, co „interpretator mógłby odebrać jako pokrętne, niejasne, czy nawet enigmatyczne w myśli Lutra”, lecz użyte jest ono w swym klasycznym sensie, jako „wyrażenie przeciwne powszechnej opinii”¹⁵⁶. Tak więc, stwierdza O'Rourke Boyle, wszystkie te, tak często pojawiające się w opracowaniach o Lutrze, wyrażenia „paradoks, paradoksalny, paradoksalnie”, wtedy, gdy rozumiane są jako synonimy „antytezy”, należy uznać za błędne¹⁵⁷. Jednakże, gdy uwzględnimy różne rozumienia „paradoksu”, okaże się, że zastrzeżenie to nie w pełni jest uzasadnione. Erazm pojęcia „paradoks” używał bowiem w odniesieniu do wyrażen dwojakiego typu. Jak czytamy w *Spongia*, jedne paradoksy są takiego rodzaju, że „nie można ich w pełni zrozumieć” (*ad plenum non*

¹⁵² M. O'Rourke Boyle, 1982, s. 77.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, LB, t. IX, kol. 1217e.

¹⁵⁶ M. O'Rourke Boyle, 1982, s. 69. Autorka błędnie podaje źródłosłów w liczbie mnogiej.

¹⁵⁷ *Ibidem*. Przykładowymi antytezami tego rodzaju są, zdaniem autorki: prawo i ewangelia, duch i ciało, łaska i grzech, dwa rywalizujące królestwa i dwaj jeźdźcy rywalizujący o ujeżdżanie duszy.

possint intelligi), inne zaś takiego, że „można je dyskutować w obie strony” (*in utramque partem disputari*)¹⁵⁸.

Paradoksy pierwszego rodzaju możemy uznać za paradoksy właściwe. Ich rozumienie przez Erazma odpowiada bowiem definicji, jaką daje Tomasz z Akwinu dla *inopinabile*, w swym wyliczeniu pięciu chwytów sofistycznych: „tym, co nieoczekiwane (=paradoksalne) jest to, co przeciwstawia się powszechnej opinii wszystkich lub większości”¹⁵⁹. Paradoksy te są stopniowalne, to znaczy ich niepojmowalność może być mniej lub bardziej oczywista, jak również dotyczyć mniejszej lub większej grupy ludzi. Erazm często używa greckiego określenia *παράδοξότερα* („bardziej paradoksalny”)¹⁶⁰.

Paradoksy drugiego rodzaju, o ile dobrze rozumiem Erazma, odpowiadają Tomaszowej definicji *redargutio*: „zbijanie jest uznaniem tego, co zostało wcześniej zanegowane, albo zanegowaniem tego, co zostało wcześniej uznane”, w tym samym rozumowaniu¹⁶¹. Tomasz jako przykład *redargutio* podaje takie rozumowanie: „jeśli zaprzeczysz, że pożerasz (*comedisse*) ociekające krwią mięso, sofista powie, że cokolwiek odsuwasz, trwonisz (*comedisse*), ociekające krwią mięso odsuwasz, a zatem ociekające krwią mięso trwonisz/pożerasz (*comedisse*)”¹⁶². Innym słynnym przykładem takiego paradoksu jest (samo-)pochwała głupoty, kiedy to głupota, chwalać głupio siebie, sama już w końcu nie wie, czy jest głupia, czy mądra. Siła paradoksu *in utramque partem* polega, co łatwo dostrzec, na obecności w nim dwóch absolutnie antytetycznych tez, bez możliwości wybrania czegoś pomiędzy nimi. Jedynym sposobem na zniszczenie siły *redargutio* jest bądź to znalezienie pośredniego określenia, bądź też zmienienie kwantyfikatora na mały. Co więcej, wydaje się, że również paradoksy pierwszego rodzaju tworzą się przede wszystkim wtedy, gdy myślenie, czy wywód oparte są na pojęciach antytetycznych oraz gdy w rozumowaniu stosowane są tylko duże kwantyfikatory.

O stosowanie paradoksów *in utramque partem* oskarża Erazm Lutra przynajmniej w czterech miejscach *Hyperaspistes*¹⁶³, gdzie nazywa je „rogatymi syllogizmami” czy też „rogatymi dylematami” (*sylogismus cornutus, cornutum dilemma, bicornne dilemma*). Luter w paradoksy te sprytnie próbował schwytać swego

¹⁵⁸ Erazm z Rotterdamu, *Spongia*, CWE, t. 78, s. 144, LB, t. X, kol. 1672c. Por. s. 380–381 niniejszej pracy.

¹⁵⁹ „Inopinabile est quod est contra communem opinio omnium, vel plurium [...]”, Tomasz z Akwinu, *De fallaciis*, c. 3 (dostęp: 5.06.2016).

¹⁶⁰ Erazm z Rotterdamu, *De libero arbitrio*, LB, t. IX, kol. 1220e; *idem, Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 734, LB, t. X, kol. 1529d.

¹⁶¹ „Redargutio est praeconcessi negatio in eadem disputatione vi argumentationis factae”, Tomasz z Akwinu, *De fallacis*, c. 3 (dostęp: 5.06.2016).

¹⁶² Rozumowanie to opiera się na dwuznaczności słowa *comedisse*.

¹⁶³ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 167, 181, 187, 241, LB, t. X, kol. 1278c, 1283f, 1287b, 1310e.

polemistę, lecz Erazm za każdym razem się od nich uwalniał, wykazując, że *tertium* jednak *datur*¹⁶⁴. Te wybiegi *De servo arbitrio* jednoznacznie kojarzyły się Erazmowi z „podchwytkami sofistów” – co zresztą zostanie szerzej omówione w kolejnej części niniejszego rozdziału. Co warto podkreślić, użycie tych paradoksów nie musiało oznaczać jeszcze tego, że stosujący je działa na modłę stoicką. Oskarżenie takie nabierało jednak swej prawomocności wówczas, gdy stojąca u podstaw tego rodzaju rozumowań antytetyczność skutkowałą radykalizmem i paradoksalnością (w sensie właściwym) głoszonych przekonań. To właśnie dlatego uznałem wcześniej nazywanie paradoksami nauk Lutra o naturze i łasce czy o prawie i ewangelii za uzasadnione – nawet jeśli paradoksami były one tylko na zasadzie metonimii, to jest, że ich nowe rozumienie prowadziło do paradoksów.

Luter całą właściwie swoją teologię zbudował na tych antytetycznych, abstrakcyjnych definicjach, przez co, siłą rzeczy skutkowałą ona paradoksami. Erazm ujawniwszy jej strukturalną zbieżność z teoriami stoików dotarł, by tak rzec, do jej wewnętrznego mechanizmu i pełnej nieredukowalnych napięć dynamiki. Widzimy teraz, że na tej antytetyczności opierały się również wszystkie wcześniejsze warownie Lutra: Pismo jest albo absolutnie jasne, albo zupełnie niezrozumiałe, dana nauka albo całkowicie pochodzi od Boga, albo całkowicie jest ludzkim wymysłem, pouczenie moralne albo jest ujawniającym grzech prawem, albo przynoszącą obietnicę ewangelii i wreszcie albo istnieje absolutnie wolny Bóg i wszystko inne jest niewolne, albo istnieje wielu nieabsolutnie wolnych bogów. *Sola fide, sola Scriptura, sola gratia* ... wciąż nowe „soleizmy” i nowe paradoksy!¹⁶⁵

I na końcu paradoks większy jeszcze niż wszystkie paradoksy stoików, połączona wieża ze szczytem ginącym gdzieś w chmurach szaleństwa: nauka, że „w człowieku nieodnowionym duchem żadnej nie ma wiary, albo poznania tego,

¹⁶⁴ Przykładowe paradoksy *in utramque partem* Lutra (*De servo arbitrio*, polski przekład, s. 63, 100, WA, t. 18, s. 604, 630; cyt. w przekładzie W. Niemczyka) z Erazmowymi na nie odpowiedziami: 1) „Jeżeli bowiem sądzisz, że o sprawie wolnej woli nie potrzeba wiedzieć, i że ona do Chrystusa się nie odnosi, to słusznie mówisz, ale jednak pogląd twój jest bezbożny. Jeżeli zaś sądzisz, że potrzeba, to bezbożnie mówisz, ale pogląd twój jest słuszny”. Erazm odpowiada, że gdy mówił o tym, że nie należy rozprawiać o kwestii wolnej woli, miał na myśli przenoszenie jej z sal uniwersyteckich do pijackich biesiad i że mimo to potępił doktrynę Lutra i obronił tradycyjną koncepcję. 2) „Jeżeli uważasz te paradoksy za wymysły ludzkie, to po co się wysilasz? [...] Jeżeli zaś wierzysz, że te paradoksy są Bożymi słowami, to jakimże czołem to czynisz?” Erazm odpowiada, że jego zdaniem paradoksy te są fabrykacjami heretyków, które, jakkolwiek wywodzą się z Pisma, to jednak są ludzką inwencją – dlatego Erazm walczy nie z Pismem, lecz z jego błędną interpretacją.

¹⁶⁵ Warto zwrócić uwagę, że Erazm zamiast o warunku wystarczającym i koniecznym, mówi jedynie o warunku koniecznym *sine qua non*: *sine fide non, sine Scriptura non, sine gratia non* etc., uznając jednocześnie wieloznaczność użytych pojęć.

co odnosi się do pobożności, żadnej dobrej woli, żadnej sprawiedliwości, żadnej cnoty”¹⁶⁶. Kiedy bowiem stoicy, definiując zarówno cnotę, jak i występki jako homogeniczne i niestopniowalne, odbierali możliwość postępu w cnocie¹⁶⁷, Luter jeszcze bardziej radykalizował ich twierdzenia i odbierał nawet możliwość poznania cnoty i podjęcia jakichkolwiek wysiłków jej osiągnięcia. Dla Lutera nie było żadnej przestępstwa, ani łączności między cnotą a grzechem (*nil medium*), zarówno w sensie etycznym, jak i epistemologicznym.

Nie dbam o te stoickie [pojęcia] – odpowiadał Erazm w *Hyperaspistes* – że „cokolwiek czynione jest poza łaską, równie jest potępione”, tak, że tolerancja Sokratesa staje się nie mniej występna przed Bogiem niż okrucieństwo Nerona. Przyznaję, że nie są prawdziwie dobre te [czyny], które wykonywane są bez daru łaski i miłości (*caritas*), a także nie odnoszą się do Boga, lecz jednak, w jakiś sposób można powiedzieć, że są dobre te, które nie walczą z wiarą i miłością, i się do nich przyczyniają¹⁶⁸.

Błędna nauka Lutera, w której zwalczając pelagianizm tak bardzo wyolbrzymił on grzech pierworodny, że popadł niemal w skrajny manicheizm, czerpała z, opartego na aksjomacie *claritas Scripturae*, przesadnie dosłownego odczytywania Pisma. Luter, jak zauważa Erazm, niewielką wagę przykładał do figuratywnego sposobu wyrażania się Apostoła Pawła, który często – opierając się na idiomatyce hebrajskiego języka, podobnie jak my, mówił, że powraca do życia ten, kto przywołany jest od najwyższej rozpaczki do dobrej nadziei. Dla Lutera jednak przejście od występku do pobożności było radykalnie jednoznaczne: ponowne narodziny znaczyły dla niego przeskok „z bycia do niebycia i ze śmierci do życia” (*e non esse ad esse & a morte ad vitam*)¹⁶⁹. Tu właśnie, w tym braku wyczulenia Lutera na niuanse i konteksty wypowiedzi, skutkujące jego gwałtownym stylem „niczym, z wielkim rykiem gnający z góry, strumień, co porywa ze sobą kamienie i pnie drzew”¹⁷⁰, brały się, zdaniem Erazma, korzenie paradoksalności jego myśli. Erazm, w pierwszej części *Hyperaspistes*, korzenie te zidentyfikował bardzo trafnie – to hiperbole:

Lecz taki jest twój charakter (*ingenium*), że niczego nie mówisz bez tragicznych hiperboli (*absque tragicis hyperbolis*) [...]. I o żadną rzecz bardziej się nie starasz niż, by, dzięki paradoksom i hiperbolom, wydawać się niezwykle uczonym, chociaż nic nie przyczynia się bardziej do zamieszania i buntu (*seditio*)¹⁷¹.

¹⁶⁶ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 734, LB, t. X, kol. 1529d. O paradoksie tym, jako jednej z twierdzy do zburzenia, pisał Erazm we wspomnianym na początku rozdziału (s. 344) liście do Morusa.

¹⁶⁷ Por. M. O'Rourke Boyle, 1982, s. 72–73.

¹⁶⁸ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 737, LB, t. X, kol. 1530e–f.

¹⁶⁹ *Ibidem*, CWE, t. 77, s. 721, LB, t. X, kol. 1523b–c.

¹⁷⁰ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 103, LB, t. X, kol. 1252c–d.

¹⁷¹ *Ibidem*, CWE, t. 76, s. 192, LB, t. X, kol. 1289c.

Na początku zaś drugiej części, uznawszy najwidoczniej hiperboliczność za *differentia specifica* nauki reformatora, nadaje Erazm Lutrowi przydomek, który z trudem tylko mógł przysporzyć tamtemu dumi: „mamy doktorów subtelnych i świętych, mamy doktorów nieodparty, mamy seraficznych – cóż pozostaje, niż by tego nazwać doktorem hiperbolicznym (*doctor hyperbolicus*)?”¹⁷² Hiperboliczność ta była jednak podwójnie niebezpieczna. Jej obecność w myśli Lutra prowadziła bowiem nie tylko do odróżniającej go od *communis opinio* paradoksalności nauki, której popularyzacja w świecie rodziła niebezpieczne dla porządku społecznego zarzewia buntu i rewolucji, ale także, przez „ogromne wzmoczenie władzy szatana i złośliwości ciała”¹⁷³, prowadziła do ostatecznej diabolizacji i śmierci człowieka. „Jeśli zaakceptujemy te hiperbole – pisał Erazm – zmieni on człowieka w diabła!”¹⁷⁴

Zasadniczą strategią Erazma wobec paradoksalnej myśli Lutra, było zatem ujawnianie hiperboliczności jej określeń, zmniejszanie kwantyfikatorów, wskazywanie na kontekstowe obowiązywanie twierdzeń i – w miejsce antytetyczności – wybieranie trzeciej drogi. Luter jednak, opanowany w *De servo arbitrio* obsesyjną wręcz ideą jasności Pisma, nie chciał się na takie „rozpuszczanie” paradoksów zgodzić. Więcej nawet, we wszystkich tych miejscach, gdzie autor *Hyperaspistes* wskazywał na nieredukowalne, logiczne wręcz, sprzeczności jego teologii, Luter natychmiast skrywał się w cieniu swego *Deus absconditus* i nakazywał adorację najwyższej tajemnicy:

Zgadzamy się – pisał Erazm – że istnieje pewna, niepoznawalna dla nas, tajemna wola Boża. Zgadzamy się, że są pewne [rzeczy], których przyczyn nie powinniśmy i nie możemy dociekać. Lecz na to się nie zgadzamy, by we wszystkich przykazaniach, wszystkich obietnicach, groźbach, trwogach, żądaniach i pochlebstwach, tylko ta wola miała być adorowana, niczym *απο μηχανης* (*deus ex machina*)¹⁷⁵.

Erazma identyfikacja skrytego Boga z czysto logicznym wybiegiem mającym maskować niedoskonałości teorii Lutra, zapowiadająca niejako późniejsze krytyki absolutu Hegla jako zbędnego *deus ex machina*, łączyła się u niego z wykazaniem braku potwierdzenia owej sztywnej zasady, która według autora *De servo arbitrio*, określała naturę związku wiary, z tym, co skryte.

¹⁷² Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 354–355, LB, t. X, kol. 1345d.

¹⁷³ *Ibidem*, CWE, t. 77, s. 710, LB, t. X, kol. 1518d.

¹⁷⁴ *Ibidem*, CWE, t. 77, s. 571, 595, LB, t. X, kol. 1453b, 1464f. Por. również s. 398 niniejszej pracy.

¹⁷⁵ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 422, LB, t. X, kol. 1379c–d. Por. także *ibidem*, CWE, t. 77, s. 426, 438, LB, t. X, kol. 1381c, 1387a oraz M. T. Mjaland, 2016, s. 103.

Wiara dotyczy rzeczy niewidzialnych – pisał Luter. Aby zaś wiara mogła mieć miejsce, trzeba, by wszystko, w co się ma wierzyć, było ukryte. Nie może zaś być głębiej ukryte niż pod postacią przeciwną temu, co jest stawione przed oczy, co jest odczuwane, co jest doświadczane¹⁷⁶.

Owa, mająca potwierdzać zasadność epistemologicznego rozróżnienia *Deus absconditus/Deus revelatus*, zasada, na co wskazywał Erazm w *Hyperaspistes*, nie zawsze znajdowała swoje odzwierciedlenie w rzeczywistości. W serii zdań zbudowanych na zasadzie przeciwstawnych określeń: *Deus abscondit – Deus approbat (declaravit, illustravit)*, odrzuca Erazm przekonanie, że Bóg nigdy nie ujawnia grzesznikom swego miłosierdzia czy swojej prawdy, wskazując, że przeciwnie, raczej czyni je odkrytymi, by grzesznicy nie mieli żadnej wymówki dla swoich przewin¹⁷⁷. Tak więc, mające wesprzeć zasadność teologicznych paradoksów Lutra zejście na poziom paradoksalnego działania samego *Deus absconditus*, nie tylko nie skłoniło Erazma do ponownego przemyślenia swych zastrzeżeń, ale wręcz utwierdziło go w zasadności jego sprzeciwu. „I nie wzrusza nas – czytamy w *Hyperaspistes* – że Luter w swoich triumfach raz po raz wielbi w antyfonach (*recino*) swoje dogmaty. Nie dbamy bowiem o to, o czym zapewnia, lecz co dowodzi”¹⁷⁸.

Nie wszyscy jednak potrafili się przed siłą oddziaływania paradoksalnej nauki Lutra obronić. Szybkość, z jaką rozszerzała się Reformacja i jej ogromny wpływ na myślenie tłumów kazały domyślać się pozalogicznej zasady stojącej u podstaw jej powodzenia. Erazm, w niezwykle interesującym fragmencie swej rozprawy, rzucającym światło również na powodzenie innych, późniejszych ruchów, wywołanych teoriami pełnymi wewnętrznymi sprzeczności i niespójności, zauważył, że Luter oddziałuje na umysły słabych i niewykształconych czytelników nie w sposób racjonalny (*non ratione*), lecz przez poryw wyobraźni: „Słabe umysły rozpalone są i natchnione magicznymi wyrazami nie inaczej niż jak ci, co zakłęci zmyślnymi słowami puchną i warczą, jakby byli uciśnieni prawdziwymi słowami egzorcyzmów”¹⁷⁹.

Jak się miało później okazać, Luter rzucił potężne zakłęcie nie tylko na swoich współczesnych, ale i, zaiste, na całą nowożytność. Paradoksalnie, zakłęcie to, wyzwalając proces modernizacji, okazało się być zakłęciem weberowskiego „odczarowania”. Wynikające z absolutnie ścisłego odczytania Pisma paradosy, w sposób podobny do kantowskich antynomii (gdzie spór dogmatyzmu z empiryzmem przekraczany był w rozumie transcendentálním)¹⁸⁰, wskazywały na konieczność porzucenia porządku rozumu naturalnego na rzecz ponadrozumowego

¹⁷⁶ M. Luter, *De servo arbitrio*, polski przekład, s. 105, WA, t. 18, s. 633.

¹⁷⁷ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 76, s. 187, LB, t. X, kol. 1287a–b.

¹⁷⁸ *Ibidem*, CWE, t. 77, s. 385, LB, t. X, kol. 1361d.

¹⁷⁹ *Ibidem*, CWE, t. 77, s. 508, LB, t. X, kol. 1422d.

¹⁸⁰ Por. M. T. Mjaaland, 2016, s. 117.

porządku wiary. Następujący za sprawą tego porzucenia rozdział między przestrzenią wspólną (przeźrenią *sensus communis, opinio communis*) i czysto subiektywną sferą indywidualną (*fides, spiritus*) skutkował, na co wskazuje Reiner Schürmann, w swym monumentalnym dziele *Des hégémonies brisées* (1996), zdominowaniem, w kolejnych czterech stuleciach, filozofii przez hegemonię paradygmatu samoświadomości¹⁸¹. Jednocześnie, z uwagi na to, że odczytanie wzorczych zasad normujących wizję świata (Pismo Święte) odłączone zostać musiało od niepewnej i mylnej interpretacji wspólnotowej, każdy skuteczny akt lektury następować mógł jedynie w całkowicie izolowanych warunkach. Tylko w ten sposób można było uniknąć bowiem ryzyka, że duch ludzki zdominuje ducha Pisma. Ów, dokonujący się przez „emancypację każdej pojedynczej ludzkiej istoty”, krok *poza* tradycję, zdaje się – jak pisze Mjaaland – głęboko nowoczesną myślą.

Tutaj, uważam, zidentyfikował Luter to, co ewentualnie stanie się podstawowym warunkiem dla filozoficznej i teologicznej refleksji, dwuznaczne rozumienie siebie (*the self*), które później odgrywa kluczową rolę w historii filozofii wczesnej i późnej nowożytności¹⁸².

Efektom tej ściśle pierwszoosobowej perspektywy, w połączeniu z nieweryfikowalną z zewnątrz poprawnością założeń, było wytworzenie nie jednej paradoksalnej teorii, ale utworzenie drogi dla ich nieskończonej ilości. Problem wyłonienia się wzajemnie sprzecznych i niesprowadzalnych do siebie interpretacji Pisma, na który wielokrotnie wskazywał Erazm, skutkował nie tylko namnażającymi się podziałami doktrynalnymi w obrębie chrześcijaństwa, ale także pojawianiem się zupełnie odrębnych i niezależnych światopoglądów, niezdolnych do wejścia ze sobą na poziom wspólnej dyskusji. Otrzymaliśmy całą rzeszę różnorodnych systemów, z których każdy rościł sobie pretensje do poznania pewnego i trafnego, a przy tym, wszystkie z nich zawieszono w arbitralności punktu wyjścia. To być może właśnie dlatego współczesny kantysta ma problem z dogadaniem się z heideggerystą, a przedstawiciel postmodernizmu z filozofem analitycznym. W odpowiedzi na moje krytyczne uwagi dotyczące Braidotti, wskazujące na obecność u niej jawnych sprzeczności, od zajmującej się jej myślą doktorantki dowiedziałem się nawet, że rozprawiać o jej myśli mają prawo tylko osoby od lat zajmujące się feministyczną filozofią i że patrząc na nią z zewnątrz, niczego się nie zrozumie. Dostrzeżenie w tym śladu Lutrowej nauki o posiadaniu ducha nie jest trudne.

Swoje konsekwencje dla późniejszej myśli miała również, odpowiadająca w jakiejś mierze podziałowi Eckharta na Trójosobowego Boga (*Gott*) i utajoną

¹⁸¹ R. Schürmann, 2003, s. 353.

¹⁸² M. T. Mjaaland, 2016, s. 35.

Boskość (*Gottheit*), koncepcja Lutra *Deus revelatus* i *Deus absconditus*. Owo rozbicie najwyższej zasady świata, jak to stwierdzał Erazm, na dwóch Bogów¹⁸³, oznaczało nie co innego, jak radykalne rozłączenie tego, co święte, od tego, co profaniczne. Dla Erazma ze *Zbożnej biesiady* czy *Metody teologii* w jakimś sensie świętym był również pogański filozof, a świętości mogły ukazywać się ludzkim oczom, choć majestatu przydawało im osłanianie¹⁸⁴. Reformacja zaś, jak pisze Charles Taylor¹⁸⁵, odrzuciła tę koncepcję świętości – „przekonanie, że są pewne miejsca czasy bądź działania, w których moc Boga jest obecna w wyższym stopniu, tak, że człowiek może się ku niej zbliżyć” – i pozostawiła świat niejako samemu sobie. To, co pozaświatowe jeszcze bardziej oddaliło się od świata, zostawiając mu tylko Boga objawionego, mającego się do Boga skrytego – by użyć słów Lutra – jak stworzenie do Stwórcy¹⁸⁶, Słowo dla człowieka, było – by użyć wyrażenia Hegla – tylko reprezentacją wyalienowaną od rzeczywistości Ducha. Tu leżą, w pewnym sensie, źródła „zainteresowania nowoczesności (pośród innych zainteresowań) w tym świecie, jego historycznym odkupieniu i duchowości odwagi i zaangażowania [...], nawet jeśli za cenę tradycyjnego teizmu”¹⁸⁷. „Tamten świat” zaś oddalił się tak bardzo, że drugie żeglowanie nie tyle nawet nas przeraża, jak mieszkańców starożytnej Grecji wypłynięcie na pełne morze, co raczej śmieszy – mało kto wierzy jeszcze w istnienie drugiego brzegu; Bóg stał się tak transcendentny, że aż nieobecny (Levinas).

7. Warownia szósta: *sophistica scholasticorum*

Jeśli poprzednie grupy problemów określiliśmy, idąc tropem wskazanym przez Erazma w liście do Morsa, mianem „warowni”, zagadnienie omawiane w niniejszej części należałoby raczej nazwać „murarską zaprawą” umożliwiającą w ogóle tych warowni wznoszenie. Gdy czyta się bowiem zarzuty Erazma wobec koncepcji Lutra, to jakkolwiek sam Erazm, o ile się orientuję, nigdzie tego w taki sposób nie sformułował, ma się wrażenie, że nauka doktora z Wittenbergi była dla niego przykładem scholastyki, ale scholastyki zboczzonej i zdegenerowanej.

¹⁸³ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 421, LB, t. X, kol. 1378f.

¹⁸⁴ Por. Erazm z Rotterdamu, *Convivium religionis*, polski przekład, s. 98, LB, t. I, kol. 683d (w gruncie rzeczy cały ten dialog jest poświęcony obecności świętości w świecie); *idem*, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 380, LB, t. V, kol. 118c. Jak podaje P. G. Bietenholz, (1966, s. 23 i n.), Erazm nazywa Sokratesa świętym jeszcze w 1531 roku.

¹⁸⁵ C. Taylor, 2012, s. 400.

¹⁸⁶ „Bóg i Słowo Boże to dwie rzeczy – nie mniej niż dwiema rzeczami są Stwórca i stworzenie Boże”, M. Luter, *De servo arbitrio*, polski przekład, s. 67, WA, t. 18, s. 606 (cyt. w przekładzie W. Niemczyka).

¹⁸⁷ P. R. Hinlicky, 2011, s. 55.

W jakiejś mierze naprowadzają nas na to również ogólne uwagi Erazma, nieprzypadkowo pojawiające się właśnie w okresie, gdy rozpoczęła się Reformacja, że źródłem herezji w chrześcijaństwie zawsze była wykoślawiona filozofia¹⁸⁸. Być może powodem, dla którego Erazm wolał przemilczeć tak jednoznaczne utożsamienie Reformacji ze scholastyką, była chęć uniknięcia niepotrzebnych napięć na linii sporów z wydziałami teologii, zwłaszcza, że mniej więcej w tym samym czasie jego własne dzieła były poddawane ostremu badaniu pod kątem ortodoksji.

Niemniej jednak, pomijając nawet powyższe zastrzeżenia, udaje się odnaleźć w *Hyperaspistes* liczne uwagi świadczące o zasadności tego wrażenia. Część zarzutów Erazma dotyczyła specyficznego stylu scholastycznego, którego ślady znajdował Erazm w sposobie prowadzenia przez Lutra argumentacji. Poza wymierzonymi w uwikłanie przeciwnika paradoksami *in utramque partem*, wymienia *Hyperaspistes* jeszcze sofistyczne sylogizmy i scholastyczne dystynkcje. Luter, gdy wprowadzał dwojaką jasność Pisma i dwojaki osąd badający ducha, robił dokładnie to samo, o co wielokrotnie oskarżał scholastyków¹⁸⁹. Lista tych, tak typowych dla scholastyków, dystynkcji wydłuża się, w krytyce Erazma, wręcz do pogmatwanego labiryntu:

Odróżniasz prawo od ewangelii, ale w taki sposób, że każde jest w drugim; wewnętrzną jasność Pisma od zewnętrznej; Boga od Pisma; Boga głoszonego od Boga niegłoszonego; Ducha ewangelii od ducha błędu; negatywną opinię, która nie ma niczego do dowodzenia, od afirmatywnej, która ma obowiązek dowodzić. Wskazujesz dwojaki sposób ujawniania ducha; dwojaką regułę – jedną miłości i drugą wiary; dwojaką konieczność – czynów i czasów, a także jedną przymusu i drugą niezmienności; dwojaką wszechmoc Boga – jedną z natury i drugą z działania; dwojaki wzgląd – na to, co na górze i na to, co na dole. Oznajmijące czasowniki odróżnione są od imperatywów i koniunktywów; styl (*stylus*) znowóż przeciwstawiony jest życiu i śmierci, dysputa odróżniona od modlitwy. I wreszcie, co zdaje się być kościołem, ale nim nie jest, odróżnione jest od tego, co nie zdaje się być kościołem, ale nim jest i ci, co zdają się być świętymi, ale nimi nie są, odróżnieni są od świętych, o których myśli się, że są występnymi, chociaż prawdziwie są świętymi¹⁹⁰.

I nie to było głównym zarzutem Erazma, że dystynkcje te w ogóle są stosowane, ale że ich stosowanie dokonuje się w tak zupełnie arbitralny sposób¹⁹¹. Podobnie, nie potępiał Erazm sylogizmów *en gros* – nie sposób przecież wyobrazić sobie

¹⁸⁸ Por. Erazm z Rotterdamu, *Explanatio symboli apostolorum*, CWE, t. 70, s. 253, LB, t. V, kol. 1141b–c; *idem*, *Metoda teologii*, polski przekład, s. 204–205, LB, t. V, kol. 83d. Por. I. Backus, 1995, s. 104; D. Nowakowski, 2013a, s. 150–151.

¹⁸⁹ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 214, LB, t. X, kol. 1299a–b; *idem*, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 516, LB, t. X, kol. 1426c.

¹⁹⁰ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 259, LB, t. X, kol. 1319a–b.

¹⁹¹ *Ibidem*, CWE, t. 76, LB, t. X, kol. 1319c.

bez nich żadnego rozumowania, ale ich sofistyczne użycie, niezważające na wieloznaczność używanych we wnioskowaniu terminów i zonglujące zakresami pojęć. Przykładem takiego, wzbudzającego opór Erazma, sylogizmu było wnioskowanie uzasadniające w *De servo arbitrio* konieczność dokładnego analizowania zagadnienia wolnej woli: 1) o działaniu Boga w człowieku można wiedzieć tylko wtedy, gdy będzie się znało to, ile może zdziałać człowiek; 2) brak wiedzy o działaniu i mocy Boga oznacza, w ogóle, brak znajomości Boga; 3) nieznając zaś Boga, nie można go czcić i mu służyć¹⁹². I choć Luter roił sobie, że rozumując w ten sposób okazywał się być cudownym teologiem, Erazm natychmiast demaskował go jako zwykłego sofistę¹⁹³: „Tego rodzaju kroki nie prowadzą w górę do prawdy, lecz kierują w dół, ku szaleństwu!”¹⁹⁴ Szaleństwo to widoczne było w absurdach do jakich można było doprowadzić, używając tych sylogizmów konsekwentnie¹⁹⁵. „Najpierw z niesmakiem odrzucasz wszystko to, co zaczerpnięte jest od szkolnych teologów – podsumowuje Lutra Erazm, a teraz wszystko sprowadzasz do sofistycznego rozumowania [...]”¹⁹⁶.

Od filozofów, a nie od Boga pochodziły również owe słynne „pioruny” (*tonitru*), którymi, raz po raz, ciskał Luter w swych przeciwników¹⁹⁷. To scholastyczny trening stał u źródeł jego myślenia i postawy. Krótki przegląd wyszczególnionych wyżej naczelnych właściwości teologii Lutra znakomicie zresztą ujawnia tę utajoną w tle, a zasadniczą dla niego formację. Gdy bowiem zestawimy przekonanie Lutra o absolutnej jasności Pisma z poglądem scholastyków o zasadniczej adekwatności języka względem rzeczy (dotyczy to, jak sądzę nawet nominalistów, dla których rzeczami będą, po prostu, pojęcia umysłu)¹⁹⁸, przekonanie to zda się nie tylko przedłużeniem scholastycznych tendencji, ale wręcz ich twórczym rozwinięciem, gdyż założenie *claritas Scripturae* umożliwiało Lutrowi wywikłanie się z często stawianego scholastykom zarzutu o dokonywanie swą metodą egzegezy uzurpacji na tekście¹⁹⁹. Metoda antytetycznego i paradoksalnego myślenia Lutra w tak samo naturalny sposób wypływała z jego wizji Pisma, jak metoda filozofowania wydobytwana była przez Kartezjusza z przyrodzonego rozumu (*ingenium*). Doskonale przystawanie, rozumianego w świetle Ducha, Pisma do *Deus revelatus* stawiało Lutra po stronie scholastyków, których podejście do tekstu określiliśmy wcześniej mianem „zapomnienia prawdy”: *Sacra scriptura* nie odsyłała już poza siebie, lecz stawała się zamkniętym i zupełnym systemem wiedzy²⁰⁰. Rodzący się pod gwiazdą

¹⁹² M. Luter, *De servo arbitrio*, polski przekład, s. 77, WA, t. 18, s. 614.

¹⁹³ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 150, LB, t. X, kol. 1272a.

¹⁹⁴ *Ibidem*, CWE, t. 76, s. 153, LB, t. X, kol. 1273a.

¹⁹⁵ Por. Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, t. 77, s. 689, LB, t. X, kol. 1507f–1508a.

¹⁹⁶ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 259; LB, t. X, kol. 1318e.

¹⁹⁷ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 474, LB, t. X, kol. 1404f.

¹⁹⁸ Por. s. 96 i n., 102 niniejszej pracy.

¹⁹⁹ Por. s. 111 niniejszej pracy.

²⁰⁰ Por. s. 109 niniejszej pracy.

Lutra nowożytny racjonalizm zerwie później z nieufnością Platona do pisma i opowie się – jak to stwierdzi Foucault – za matematyczną *episteme* świata²⁰¹. Ze scholastyką łączyła Lutra również jego niechęć do metafory i niechęć do akademickiego sceptycyzmu, wyrażająca się w preferowaniu przez niego dobitnych twierdzeń (*assertiones*)²⁰². Scholastycznej proweniencji był też, być może, legalizm jego myśli²⁰³. Wreszcie – *last but not least* – odnajdujemy w moralnej postawie Lutra ów największy grzech scholastyki, który zarzucali jej zarówno teologowie monastyczni, jak i sam Gerson: grzech pychy²⁰⁴. Lutrowi wypominał go Erazm:

Narzucasz na nas, prostaczków, taką *plus quam sophistica*, chępiąc się przed całym światem posiadaniem takiej wiedzy w teologii, że wątpię, by którykolwiek z apostołów przypisywał sobie tak wiele. Z pewnością, nie było wśród apostołów nikogo, kto by twierdził, że nie ma żadnej tajemnicy w Piśmie, która nie byłaby dla niego jasna²⁰⁵.

Luter, przekraczając granice ludzkiej wiedzy, nosił na sobie tę samą skazę, którą, Erazm w *Pochwale głupoty*, a Gerson w *Contra vanam curiositatem*, uznali za podstawową skazę scholastyki²⁰⁶. Od skazy tej nie była też wolna rodząca się filozofia nowożytna, z wypływającym za herkulejskie słupy Baconem i z myślącym po anielsku Kartezjuszem. Za sprawą Lutra, starożytna wiara poszukująca zrozumienia stała się wiarą dającą natychmiastowo wszelkie zrozumienie, a anzelmiańskie *credo ut intelligam*, wraz z rychło następującym przejściem od heteronomii do autonomii rozumu²⁰⁷, zmieniło się w *Sapere aude!*

9. Humanistyczna tradycja Erazma

Reformacja Lutra zapoczątkowała trwający do dzisiaj proces dzielenia i rozczłonkowania tej przestrzeni, która, mimo różnic dzielących podejście scholastyczne, mistyczne i humanistyczne, zachowywała – dzięki docenianiu tego, co wspólne – swą jedność (ale nie jednolitość)²⁰⁸. Zdaniem Gregory'ego było to

²⁰¹ Por. s. 92–93 niniejszej pracy.

²⁰² Por. s. 110–111, 135 niniejszej pracy.

²⁰³ Por. s. 103–104 niniejszej pracy.

²⁰⁴ Por. s. 106, 144 niniejszej pracy.

²⁰⁵ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 153–154, LB, t. X, kol. 1273b.

²⁰⁶ Por. s. 143–144 niniejszej pracy.

²⁰⁷ Por. s. 41–44 niniejszej pracy.

²⁰⁸ Warto podkreślić, że wyrażenia „jedność” używam w tej pracy w sposób wieloznaczny. Jednakże z kontekstu łatwo, jak mi nie mam, odczytać, czy jedność ta oznacza mniejszą lub większą koherencję, czy też jednolitość. Tradycja humanistyczna (i scholastyczna) jest jednością tylko w tym pierwszym znaczeniu. Tradycja mistyczna, czy też tradycja filozofii wieczystej, dąży do stworzenia tradycji jednolitej.

skutkiem wyrzeczenia się uczestniczenia we wspólnej tradycji i skoncentrowania uwagi na dzielących różnicach²⁰⁹. Świadomość tych druzgoczących konsekwencji nie była też obca, jak mieliśmy okazję się przekonać, samemu Erazmowi, gdy występował przeciwko Lutrowi, w swych traktatach o wolnej woli. „Czasami – jak zauważa Bejczy – jego oburzenie na domniemane zerwanie Lutra ze starożytnymi opiniami Kościoła, sprawia wrażenie nawet bardziej gwałtownego niż jego obrona tej doktryny jako takiej”²¹⁰. Kontrowersja luterkańska była, zdaniem Erazma, czymś jakościowo odmiennym od prowadzonych w łonie tradycji polemik. Dotychczasowe starożytne i średniowieczne spory wynikały bowiem nie tyle z proponowania zupełnie nowego rozumienia, co z niewłaściwego wyrażania poglądów – *Sermo diversus est, res eadem*²¹¹. Gdybyśmy mieli odwołać się do pięknej muzycznej metafory z rozdziału VIII, spory te byłyby nie tyle zagubieniem wspólnej melodii, co raczej wygrywaniem jej na różnych, dostrajających się z czasem instrumentach. Pojawienie się zaś w tej melodii dźwięków sprzecznych, prowadzących do nieredukowalnej dysharmonii, podobnie, jak u używającego później podobnego motywu w *Silmarillionie* Tolkiena, było zawsze świadectwem odstępstwa od tej tradycji – herezji.

Pragnął Pan – pisze Erazm w komentarzu do Psalmu 33 – by każdy przybył do niego, by mógł śpiewać tę samą pieśń, którą On sam śpiewa. Jakże nieharmonijna jest ta muzyka, gdy arianie śpiewają jedną melodię, sabelianie inną, ebionici trzecią, pelagianie czwartą, donatyści piątą – lecz jaka jest potrzeba, by wymieniać tutaj wszystkie te niezliczone odłamy. Każdy odłam śpiewa swą własną pieśń, wszystkie z nich w dysharmonii z Chrystusem i nawet w niezgodzie ze sobą²¹².

Odnajdywanie wspólnej melodii, jej rozumienie i dostosowywanie do niej, poprzez strojenie własnego instrumentu w obrębie pracy nad tekstem odpowiada interpretacji. To, że zagadnienie interpretacji było dla Erazma zagadnieniem centralnym – i to nie tylko w sporze z Lutrem, ale szerzej, w całym jego filozoficznym projekcie – związane było ze szczególnym wyczuleniem jego duchowego ucha na uobecniającą się w tej melodii harmonię. Twierdzenie Lutra, że Pismo jest jasne dla tego, kto ma Ducha, stawiało go zupełnie poza obrębem tych dostrajających praktyk. Luter przypominał tu muzyka, który uznał, że posiada tak znakomity słuch, że nie tylko nie potrzebuje zważać na to, jak grają pozostali muzycy, ale że nawet potrafi doskonalej od całej orkiestry, zagrać tę melodię samemu. Erazm nigdy nie zaaprobował tego rodzaju uroszczeń i zawsze wskazywał na właściwe miejsce, jakie egzegeza Lutra

²⁰⁹ B. S. Gregory, 2012, s. 45.

²¹⁰ I. Bejczy, 2001, s. 170.

²¹¹ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 740, LB, t. X, kol. 1532b–c.

²¹² Erazm z Rotterdamu, *Enarratio Psalmi 33*, CWE, t. 64, s. 321–322.

zajmuje w obrębie innych interpretacji: „Co do mnie – pisał – nie porównuje ciebie z Chrystusem, czy apostołami, lecz raczej zestawiam osobę, której duch jest nieznan, z tak wielu ortodoksyjnymi nauczycielami, z wiodącymi ludźmi Kościoła”²¹³.

Stąd też w swym rozumieniu Pisma wołał Erazm podążać sprawdzoną drogą rozumienia wspólnoty, niż zbaczać na niepewne ścieżki indywidualnych opinii²¹⁴. Było to tym bardziej słuszne, że sam nie przypisywał sobie nieomylnego osądu i nigdy nie twierdził, że wypowiedziane przez niego zdanie jest ostateczną konkluzją w rozmowie²¹⁵. W przeciwieństwie do Lutra nie pojmował on też Bożego Słowa jako przekazu różniącego się w swej formie od wszelkich innych przekazów docierających z ludzkiej tradycji. Bóg zwracając się do człowieka nie tworzył żadnej nowej gramatyki, ani nie wynosił Swego przesłania ponad historyczność interpretacji. Przeciwnie, na tym polegała istota boskiej akomodacji i zniżania się²¹⁶, że Bóg w taki sposób kierował do człowieka swój przekaz, by człowiek mógł, dzięki *sensus communis*, go zrozumieć. „Jeśli Bóg – pyta Erazm – zechciał mówić do nas przez ludzkie słowa, zgodnie ze zwyczajem powszedniej mowy, dlaczego ma być przewrotnym dociekanie jego sensu wedle zwyczaju ludzkiej mowy?”²¹⁷

Włączał w ten sposób Erazm Pismo Święte w obręb normalnej praktyki hermeneutycznej, zwracającej uwagę na historyczne i retoryczne wyznaczniki kondycji człowieka. Zasadniczy przekaz Pisma nie rozrywał jego zdaniem reguł zwyczajnej ludzkiej komunikacji, lecz poruszał się w obrębie zdroworozsądkowej sfery języka potocznego. Tak często podkreślana przez Lutra zasadnicza paradoksalność i absolutna niezgodność wewnętrznego sensu Pisma z rozumem naturalnym, nie definiowały, zdaniem Erazma, całości jego treści, lecz pojawiały się, co najwyżej, miejscowo, w efekcie słabości ludzkiego rozumienia, nie potrafiącego dotrzeć do największych głębin boskiej tajemnicy. Pismo nie było ani zupełnie ciemne, by nie można było zrozumieć z niego „ani joty”, ani też nie było tak jasne, by od razu ujawniało cały swój sens. Tym zaś, co pomagać miało w docieraniu do tego skrytego głębiej sensu było doszukiwanie się figur językowych, wszędzie tam, gdzie dosłowne odczytanie skutkowałoby jawnym absurdem treści. Innymi słowy, pojawiające się w Piśmie Świętym (ale nie tylko), „paradoksy” były dla Erazma wskazówką odsyłającą nas na inny poziom znaczenia, domagając się

²¹³ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 224–225, LB, t. X, kol. 1303e.

²¹⁴ *Ibidem*, CWE, t. 76, s. 180, LB, t. X, kol. 1283f.

²¹⁵ Por. Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 609, LB, t. X, kol. 1471b.

²¹⁶ Por. s. 242 niniejszej pracy.

²¹⁷ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 353, LB, t. X, kol. 1344e.

metaforycznej interpretacji²¹⁸. Luter tymczasem, czego nie omieszkął mu wytknąć Erazm w *Hyperaspistes*, własnym odczytaniem wprowadzał paradoksalne rozumienie w tekst zupełnie wcześniej zrozumiały²¹⁹. Można powiedzieć, że droga interpretacji Erazma wiodła często od paradoksu do metafory, Lutra zaś, wyrzekając się wszelkich metafor i językowych figur, kończyła przeważnie na paradoksach.

Jedynym właściwym gruntem dla interpretacji Pisma i wydobycia wielości jego rozmaitych sensów był dla Erazma grunt tradycji. Skoro żaden czytelnik, czy też odbiorca przekazu, nie miał z góry uprzywilejowanej pozycji, lecz z uwagi na słabość ludzkiego rozumu i częściowość rozumienia, musiał liczyć się z ograniczeniami własnej perspektywy, odwołanie się do interpretacji innych czytelników, było naturalną kolejną rzeczą. Tak więc, mimo że Pismo Święte rzeczywiście stanowiło dla Erazma najwyższy autorytet, nie uważał on, jak Luter, że korzystanie z pomocy wcześniejszych interpretatorów z konieczności oznacza zanieczyszczenie jego przejrzystego sensu. Autorytety bowiem, nawet jeśli omylne, „mogą wnieść coś do rozumienia świętych ksiąg”²²⁰. Dotyczyło to zresztą nie tylko lektury Pisma, ale szerzej całej rzeczywistości kulturowej. Sposób, w jaki przez wieki praktykował Kościół swą wiarę stawał się wystarczającym usprawiedliwieniem dla nauk i pobożnych zwyczajów, które rozwinęły się w czasie, mimo braku bezpośredniego potwierdzenia w Piśmie²²¹. Na tym polegała też zasadnicza różnica w podejściu do tradycji między Erazmem i Lutrem, że kiedy ten pierwszy pragnął normować indywidualną opinię wypracowanym w dziejach *konsensusem* wspólnoty, ten drugi na pierwszym miejscu stawiał swój własny osąd i to na jego zasadzie pragnął oceniać z góry wartość wszystkich innych opinii²²². Wynikało to, jak łatwo zauważyć, z ich ogólniejszych przeświadczeń o obecności w świecie tego, co rozumne i duchowe. Erazm bowiem, o czym pisałem szerzej w drugiej części niniejszej pracy, widział przejawy rozumności i działania Ducha Świętego w całym w niemalże dziejach ludzkości, z tym tylko zastrzeżeniem, że w czasie trzecim, w którym doszło do wcielenia Słowa (*Logos, Sermo*), przejawy te i działania były najsilniejsze: „Duch – pisał Erazm – nie użycza wszystkiego każdemu, lecz rozdziela swe dary wedle swej woli”²²³. Luter natomiast, wartościowaną pozytywnie rozumność dostrzegał tylko tam, gdzie następowało jej radykalne

²¹⁸ Por. R. H. Murray, 1920, s. 10; Ciceron, *O mówcy*, s. 631.

²¹⁹ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 448–449, LB, t. X, kol. 1391f–1392c.

²²⁰ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 197–198, LB, t. X, kol. 1291d–e.

²²¹ H. M. Pabel, 1997, s. 97.

²²² Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 208, LB, t. X, kol. 1296b–c.

²²³ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 234, LB, t. X, kol. 1307e.

wyniesienie w indywidualnym akcie wiary, skutkujące bezpośrednią (i zupełną) inspiracją przez Ducha Świętego. W związku zaś z tym, że do tego, co duchowe mieli według Lutra dostęp jedynie ci, którzy tego Ducha już w pełni posiadali, obecność jakichkolwiek przekazów ludzkiej tradycji w żaden sposób nie przyczyniała się do lepszego rozumienia. Myślenie pierwszego, w swej logicznej strukturze, odpowiadało filozoficznemu podejściu Gadamera i MacIntyre'a czy szerzej – tradycjonalistów w ogóle, uznających za rozumne, nie tylko te przekonania, dla których uda się odnaleźć niepodważalną rację i racjonalny dowód, ale również te, których zasadność została potwierdzona ich długim trwaniem w dziejowej rzeczywistości myślących istot: rozumność bowiem uobecnia się w tradycji. Myślenie drugiego zapowiadało racjonalność nowoczesną, tę samą, której – wylewając dziecko z kąpielą – przeciwstawić się miał później Heidegger: rozumność ograniczona jest tu tylko do aktu świadomości potrafiącego podać niezbite racje.

Nie jest zaskoczeniem – pisze McConica – że Erazm nie przyłączył się do Lutra, mimo zbieżności w wielu ich poglądach i sympatiach. U samego źródła spojrzenia Erazma na teologię i Kościół było wierne przyleganie do tradycji i jedności społeczności, przyleganie, które można określać „konserwatywnym”. Aczkolwiek był to dziwny rodzaj konserwatyizmu, gdyż jego najgłębsza zasada czyniła niemożliwym dla Erazma wydanie prostego osądu o prawdziwości, czy fałszywości doktryny Lutra. Raczej wydaje się bardziej prawdopodobne, że Erazm spoglądał na poglądy Lutra w ten sam sposób, jak spoglądał na frapującą wersję manuskryptu: interesującą i być może, znaczącą, lecz wymagającą dojrzałego osądu uczonego *consensus*, nim jego prawda mogłaby zostać oszacowana²²⁴.

Tym, co bardzo istotne dla Erazmowego pojmowania tradycji i uobecniającej się w jej obrębie prawdy, jest jego opatrnościowa wizja historii, do której ponownie odnosi się on w *Hyperaspistes*:

Chociaż bowiem Hieronim w [liście] do Ktezyfona wydaje się uważać, że przepadł każdy, do kogo nie dotarło prawo Mojżeszowe, ja mimo to, jako bardziej prawdopodobną znajduję opinię tego człowieka, kimkolwiek on był, który napisał *Powołanie pogan* – że w żadnej epoce, ani dla żadnego rodzaju ludzi nie brakowało boskiej Opatrzności. Jako że zanim jeszcze zostało dane prawo Mojżesza, było wielu świętych pod prawem natury²²⁵.

Nie tylko przyjmuje Erazm obecność Bożego przewodnictwa w każdym okresie dziejów, ale także, inaczej niż Luter, zwraca on uwagę na historyczny wymiar samej prawdy i wskazuje na dokonujący się w czasie postęp w docieraniu do tajemnicy Pisma. Pismo Święte nie odsłania bowiem od razu całego swojego znaczenia,

²²⁴ J. K. McConica, 1969, s. 96–97.

²²⁵ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 735, LB, t. X, kol. 1529e–f.

ale dopiero wtedy, gdy spoczywające na nim oko Kościoła przyzwyczai się już do jego jasności i przeniknie przez mroki własnego spojrzenia²²⁶. To przyzwyczajanie i przenikanie nie zawsze dokonuje się na przestrzeni życia jednego pokolenia i czasami trzeba wielu setek lat nim badająca i ćwicząca się ludzkość zrozumie jakąś naukę. Erazm, jak się zdaje, w prezentowanej w *Hyperaspistes* wizji dziejów, zbliża się do monastycznego rozumienia historii, dostrzegając w nich nie tylko bardzo wyraźne przejawy działania Opatrzności, ale także figurę człowieczego losu, z Bogiem jako wielkim Wychowawcą ludzkości. Wydaje się, że dzięki temu ujęciu, udało się Erazmowi rozpoznać istotę *paidei* z wzniosłej pozycji teologii historii, *historia sacra*. Motyw ten z całą pełni wybrzmi później w ostatnim wielkim dziele Erazma – w *Ecclesiastesie* – gdzie we wspaniałej, metafizycznej wizji, określi Erazm Boga-Ojca najwyższym Kaznodzieją, który nieustannie przemawia przez Swoje *Sermo* – stwarzając świat, zsyłając Syna Człowieczego i pobudzając przez interpretatorów swego Słowa (proroków i kaznodziejów) ludzi do poprawy.

Bowiem – pisze Erazm w *Hyperaspistes* – co jeden człowiek czyni w formowaniu drugiego to Bóg czynił w formowaniu wieków. Od tego, co zaczęło się jako niedoskonałe, do bardziej doskonałego, z tego, co cielesne – jak mówi Paweł – do tego, co duchowe. Pewne podstawy, które wyklada się niewykształconym, nie mają na celu tylko tego, by uczony mógł rozpoznać, że niczego nie wie, lecz by mógł stopniowo dochodzić do doskonałej wiedzy. I w międzyczasie, gdy wciąż zajmuje się tym, co podstawowe, jest on chwalony lub przynajmniej tolerowany przez preceptora z uwagi na swój wiek (*pro ratione temporis*), aż nie przejdzie do tego, co wyżej²²⁷.

Była to całkowicie odmienna wizja od tej, jaką proponował Luter w swojej teologii. Tam, gdzie Erazm widział ciągłość historycznego procesu, Luter dostrzegł nagle zerwania i rewolucje²²⁸. W swym *Epistola contra pseudoevangelicos* Erazm wprost zarzuca Lutrowi brak zmysłu historycznego i zrozumienia dla natury procesu dojrzewania. Kościół, tak samo jak ludzka instytucja miał swoje fazy rozwojowe: okres dzieciństwa, wzrostu i pełnej dojrzałości²²⁹. Zapoznanie tego, co Gadamer określił „zasadą dziejów efektywnych” i przywracanie siłą Kościoła w jego najwcześniejszym stadium nie tylko było, zdaniem Erazma, działaniem absurdalnym, ale także niebezpiecznym, gdyż skutkowało odrzuceniem wszelkich usprawnień i zdrowych regulacji, wyrosłych dzięki przewodnictwu Ducha Świętego²³⁰. Jak wskazuje D. R. Kelly²³¹, to nowe rozumienie historii

²²⁶ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 227, LB, t. X, kol. 1304e i n.

²²⁷ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 369, LB, t. X, kol. 1353b–c.

²²⁸ I. Bejczy, 2001, s. 173.

²²⁹ *Ibidem*, s. 180.

²³⁰ *Ibidem*, s. 182.

²³¹ D. R. Kelly, 1988, s. 254–255.

skutkowało ujmowaniem historii, włącznie z historią Kościoła, w czysto świeckiej perspektywie, czyniąc ją podległą najsurowszemu rodzajowi historycznego krytycyzmu. Odejście reformatorów od symbolicznego pojmowania dziejów, którego orędownikiem był Erazm, oznaczało nic innego, jak porzucenie teologii historii i sekularyzację czasu ludzkiego. Tak więc, to raczej Lutra, a nie Erazma, powinien Delumeau winić za rozpatrywanie historii w czysto naturalnej, spłaszczonej perspektywie – tutaj bowiem rozpoczyna się jej nowożytny rozumienie²³². „Spłaszczenie” to spotkało się zresztą z gwałtowną krytyką jeszcze w XVI wieku. Krytyka ta koncentrowała się przede wszystkim na zauważalnym w teologii reformatorów odrzuceniem wiary w stałą obecność Bożego przewodnictwa w obrębie historycznego Kościoła. John Fisher, dominikanin John Mensing, franciszkanin Kaspar Schatzgeyer, słynny Cochlaeus, Johannes Eck i Johannes Driedo z Luwanium – wszyscy oni wyrzucali Lutrowi niedocenienie roli Ducha Świętego, który przecież nie tylko natchnął Pisma, ale także inspirował i wciąż inspiruje *consensus Ecclesiae*, pomagając jednostkom w lepszym rozumieniu treści objawienia²³³.

Cały ten szeroki kontekst doktrynalny polemiki Erazma z Lutrem nie tylko określał ich filozoficzne intuicje w centralnej, co obaj podkreślali, kwestii wolnej woli, ale także determinował sposób, w jaki intuicje te zostawały potwierdzone. Luter, zamknięty w wewnętrznym świecie indywidualnego doświadczenia wiary, potwierdzenia szukał tylko odkrytej przez siebie absolutnej jasności Pisma, które to Pismo, jak to wielokrotnie stwierdzał, nie głosiło w zasadzie niczego innego, poza całkowitą bezsilnością człowieka i całkowitą wszechmocą Boga. Erazm, nieroszczący sobie pretensji do posiadania zupełnej prawdy i świadomy ograniczeń własnego poznania, wołał poszukiwać potwierdzenia w płynącej przez wieki dyskusji tradycji i w osiąganym na jej gruncie *konsensusie*. Prawdą jest, pisał Erazm w *Hyperaspistes*²³⁴, że w księgach kanonicznych nie pojawia się ani grecki, ani łaciński termin „wolna wola”; jednakże prawdą jest także to, że nie pojawiają się w ich obrębie, słowa takie jak „współistotny”, „wieczne dziewictwo Maryi” i „trzy osoby, jedna istota”. Gdy się więc zwróci uwagę to, że o „wolnej woli” mówili nawet ci, którzy znali bezpośrednio apostołów i zważy się, że użycie tego określenia było aprobowane przez *consensus* tylu wieków, aż do naszych czasów, wszczynanie wokół tego terminu tragicznej wrzawy (*movere tragoediam*) jest zupełnie przeciwne chrześcijańskiemu

²³² Por. D. R. Kelly, 1988, s. 262. Opinię Delumeau przytoczyłem w rozdziale VI (s. 186–187 niniejszej pracy).

²³³ Y. Congar, 1967, s. 170. Autor błędnie datuje na rok 1526 traktat Johna Fishera, *Assertionis Lutheranae confutatio*, który tak naprawdę powstał jeszcze w 1523 roku – dzięki czemu mógł stać się dla Erazmowego *De libero arbitrio* między innymi źródłem koncepcji łaski (szerzej pisałem o tym w: D. Nowakowski, 2010, s. 131 i n.).

²³⁴ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 716, LB, t. X, kol. 1521b–c.

umiarkowaniu (*alienum fit a modestia Christiana*). „Jeśli pobożnym jest, pisze Erazm, odrzucenie [nowych pojęć], wtedy, gdy się pojawiają, przywoływanie tego, co wypędzono dawniej, jest zbrodnią”²³⁵. A takimi przecież pojęciami są, zaczerpnięte przez Lutra od pogańskich poetów i ustawiaczy horoskopów, terminy „fatum” i „konieczność”²³⁶. Dlatego też opowiada się Erazm za istnieniem wolnej woli, której obecności, mimo różnych opinii na jej temat, nie negował żaden ortodoksyjny nauczyciel²³⁷. Rozwiązanie Erazma, przedstawione w dwukrotnie przywoływanym w *Hyperaspistes* porównaniu do wziętych w niewolę ludzi, w taki sposób określa wolność człowieka, że ani nie deprecjonuje natury, ani też nie usuwa łaski:

Tak bowiem – pisze Erazm – jak odróżniamy wolno urodzonych ludzi od niewolników, kiedy są oni razem schwytni na wojnie, nie dlatego, że nadal posiadają oni swą władzę, lecz dlatego, że są wolno urodzeni i jeśliby zdołali uciec z rąk swych zdobywców, mogliby odzyskać swą naturalną wolność, tak też rodzaj ludzki został stworzony w ten sposób, by posiadać wolną wolę. Będąc tyranem, szatan wziął ją w niewolę, łaska odzyskuje ją i wzmacnia²³⁸.

Celowo poprzestaję tutaj tylko na tak lapidarnym zasygnalizowaniu Erazmowych poglądów w tej kwestii, gdyż bardziej drobiazgowo przedstawienie jego koncepcji wolnej woli i łaski przekraczałoby, i tak już szeroki, zakres niniejszej rozprawy²³⁹. Tym jednak, co dla nas tutaj istotne, jest charakter współistnienia tego, co naturalne, z tym, co nadnaturalne. Nie ma tutaj śladów owych tak charakterystycznych dla Lutra radykalnych zerwań i cięć, nieuzgadnialnych sprzeczności i nieredukowalnej przepaści. Łaska, zdaniem Erazma, nie działa w próżni i nie wymaga wcześniejszego radykalnego ogołocenia się człowieka do samej nicości, lecz raczej udoskonala tkwiące już w naturze dobro – materiałem, na którym operuje łaska jest właśnie wolna wola²⁴⁰. Wolna wola jest również mocą, przez którą dokonujemy aktu wiary²⁴¹; właściwie, w przypadku odmiennego twierdzenia, jak zdanie Lutra, że wiara jest czynem całkowicie dokonywanym w nas przez Boga, trudno w ogóle utrzymać przekonanie, że wiara ta jest jeszcze czymś osobistym. I w taki sam sposób jak łaska nie znosi działania wolnej woli, tak wiara nie znosi

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ *Ibidem*, CWE, t. 77, s. 717, LB, t. X, kol. 1521f. Łatwo zauważyć, że odwołuje się tutaj Erazm do tego, co w rozdziale VIII określiłem mianem „autoryzacji” (por. s. 267 niniejszej pracy).

²³⁷ *Ibidem*, CWE, t. 77, s. 338, LB, t. X, kol. 1337c.

²³⁸ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 190, LB, t. X, kol. 1288b–c. Por. *idem*, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 339, LB, t. X, kol. 1338c.

²³⁹ Koncepcję tę omówiłem szerzej w: D. Nowakowski, 2010, s. 122–138, 153–156.

²⁴⁰ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 659, LB, t. X, kol. 1493e.

²⁴¹ *Ibidem*, CWE, t. 77, s. 690–691, LB, t. X, kol. 1508d–f.

działania rozumu. Jak stwierdza Erazm, „wiara nie odrzuca wszelkiego poznania naturalnego, lecz je wydoskonala”²⁴².

Weźmy zatem – czytamy w *Hyperaspistes* – [na przykład] jakiegoś poganina, który nie słyszał o tajemnicy wiary i nie była to jego wina, że mniej słyszał; takiego miał jednak ducha, że pragnął poznać to, co jest najlepsze i żył, na ile stało sił natury, niewinnie. Nie sądzę, by było grzechem, cokolwiek ów uczynił, czy to gdy kochał żonę i uczciwie wychowywał dzieci, czy też gdy z całych sił zabiegał o dobro rzeczypospolitej (*Reipublicae bene consulens pro viribus*). Lecz jego dobre czyny, jak sądzę, nie przynosiły sprawiedliwości ewangelicznej, lecz przyciągały Bożą dobroć, [Bóg] dał z Siebie to, czego brakowało siłom natury²⁴³.

A jednak nie oznaczało to tego, że czynił Erazm pogan równych chrześcijanom. Objawienie bowiem tej skrytej prawdy i w zarysie jedynie dostępnej dla nielicznych, jakie dokonało się w czasie trzecim, sprawiło, że tajemnica ta, dzięki wierze, może być pojęta odtąd zarówno przez dzieci, jak i przez niewykształconych czy kobiety²⁴⁴. Dzięki chrześcijaństwu dokonała się egalitaryzacja, już w jakiejś mierze obecnej, prawdy i jej wyostrenie.

Warte podkreślenia jest tutaj jednak to, że egalitaryzacja ta nie skutkowała radykalną demokratyzacją uczestnictwa jednostek w dziele zbawienia i bardziej niż obecną w komunizmie równość przypominała ona obywatelski humanizm republikańizmu. Była to wizja zupełnie przeciwna tej prezentowanej w *De servo arbitrio* Lutra. Luter bowiem, interpretując słowa Piotra z Dziejów Apostolskich (10,34), że „Bóg nie ma względu na osoby”, uznał, że Boże działanie jest zupełnie niezależne od naturalnych, czy podmiotowych uwarunkowań człowieka i że „brak względu” oznacza nic innego, jak tylko to, że każdy, ale to absolutnie każdy, jest w takim samym stopniu przygotowany na skuteczne działanie najwyższej łaski.

W jaki sposób – oponuje Erazm – Bóg może być nazwany zważającym na osoby, jeśli godnego odróżnia od niegodnego? Przeciwnie, będzie raczej zważał na osoby, jeśli tego uratuje, tamtego wtrąci do piekła, nie dla zasługi tego lub tamtego, lecz ponieważ tak mu się zwidziało. Skoro bowiem wszyscy są równi w niesprawiedliwości, czym będzie to, co jednego pociągnie, drugiego nie pociągnie, jeśli nie tym, że tę osobę faworyzuje, a tamtej nie faworyzuje?²⁴⁵

²⁴² „Fides non repellit omnem naturae cognitionem, sed eam perficit”, *ibidem*, CWE, t. 77, s. 707, LB, t. X, kol. 1517b. Por. też: *Hyperaspistes I*, CWE, t. 76, s. 272–273, LB, t. X, kol. 1324e–1325a.

²⁴³ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 672, LB, t. X, kol. 1499d–e. W *Hyperaspistes II* (CWE, t. 77, s. 648, LB, t. X, kol. 1488c) pisze Erazm również o obecności załączków wiary u pogan.

²⁴⁴ *Ibidem*, CWE, t. 77, s. 708, LB, t. X, kol. 1517e.

²⁴⁵ *Ibidem*, CWE, t. 77, s. 676, LB, t. X, kol. 1501c.

A zatem, zauważa Erazm, kimś znacznie bardziej zdolnym do przyjęcia łaski będzie ten, kto „napoił się umiłowaniem mądrości z ksiąg filozofów i kto starał się osiągnąć cnotliwe zwyczaje” niż „nieokrzesany żołnierz”, żyjący w najgorszych występkach i najgłębszej ignorancji²⁴⁶.

Prezentowana przez Erazma w *Hyperaspistes* wizja chrześcijaństwa i tradycji była całkowitym niemalże zaprzeczeniem wizji Lutera z *De servo arbitrio*. Tam, gdzie Luter widział cięcia i nieredukowalne sprzeczności, Erazm dostrzegał harmonię i udoskonalanie²⁴⁷. Łaska, zdaniem Erazma, nie niszczyła natury, lecz raczej przynosiła jej uzdrowienie i wiodła ku najwyższemu spełnieniu. Tymczasem Luter jedyną nadzieję widział w najbardziej radykalnej rewolucji, w której nowy porządek może wyrosnąć jedynie na zgliszczach porządku starego; tradycja i wszelkie myślenie zakorzeniające się w przeszłości stawały się wrogiem tego, co teraźniejsze, chwilowe i przyszłe. To, co miało przyjść, porządek łaski, było zupełnie niezwiązane z naturą, historią i ziemską kondycją człowieka, przypominając w tej mierze derridiańską *l'avenir*, całkowicie nieprzewidywalną przyszłość. Można powiedzieć, że przyszłość *per se* (a więc absolutna przyszłość) zaczynała się dopiero z Lutrem. Erazm bronił, opartej na idei moralnego doskonalenia człowieka, humanistycznej tradycji. Luter zaś, porzucając wspólny grunt tradycji, rozpoczynał nowoczesność.

²⁴⁶ *Ibidem*, CWE, t. 77, s. 742, LB, t. X, kol. 1533b.

²⁴⁷ Por. s. 299 niniejszej pracy.

ZAKOŃCZENIE

Cela, w której Luter klócił się z diabłem, piec, przy którym Kartezjusz miał swój słynny sen, miejsce w lasku Vincennes, gdzie Jan Jakub Rousseau u stóp dębu zrosił swą kamizelkę łzami, odkrywając dobro Człowieka naturalnego – oto miejsca narodzin współczesnego świata

J. Maritain, *Trzej reformatorzy*

Twierdzenie, że nowoczesność zaczyna się wraz z Lutrem, to silna teza, która domaga się niewątpliwie równie silnych dowodów. Jeśli jednak Michałowi Hellerowi dozwolone było sformułowanie nowego dowodu na istnienie Boga, który oparł na potwierdzających Jego obecność świadectwach ludzi nauki¹, to i nam chyba będzie wolno słowa późniejszych filozofów potraktować jako namiastkę dowodu. Tym bardziej, że już wcześniej historycy kultury stwierdzali w odniesieniu do Renesansu, że jeśliby nawet nie było żadnych nowych jakości związanych z tą epoką, to już nawe same słowa jej przedstawicieli, określających samych siebie, jako tych, co przyczyniają się do *renascita*, byłyby wystarczającym uzasadnieniem. Stwierdzające związek nowoczesności z Lutrem słowa wyraził w *Dziennikach* Kierkegaard, pisząc, że „zaiste, ten człowiek, Luter, jest mistrzem nas wszystkich”. Drugim, najczęściej chyba przywoływanym, świadectwem tego rodzaju, jest fragment z *Przyczynków do Hegłowskiej filozofii prawa* Karola Marksa:

Zaiste, Luter pokonał niewolę z dewocji, gdyż zamiast niej wprowadził niewolę z przekonania. Złamał wiarę w autorytet, gdyż odbudował autorytet wiary. Przemienił klechów w ludzi świeckich, gdyż ludzi świeckich przemienił w klechów. Uwolnił człowieka od zewnętrznej religijności, gdyż uczynił religijność wewnętrznym światem człowieka. Wyzwolił z kajdan ciało, gdyż zakuł w kajdany serce².

Z tego rodzaju samoświadomością mamy do czynienia też u Feuerbacha, który narodziny nowej epoki (materialistycznej, antropocentrycznej) jednoznacznie

¹ Por. wykład Tadeusza Pabjana, *Największy z możliwych śladów Boga*, wygłoszony w 2011 roku. Film, na którym wykład został zarejestrowany, dostępny jest na stronie: https://www.youtube.com/watch?v=JI9-p_dIIBo (dostęp: 1.05.2016).

² K. Marks i F. Engels, t. I, s. 466 (dzieła zebrane, Warszawa 1960).

identyfikował jako skutek pełnego zrozumienia teologii Lutra³. I wreszcie, wymienić należy koronne świadectwo, zapoczątkowujące, trwającą do dziś, burzliwą debatę – twierdzenie Webera o narodzinach nowoczesności (=ducha kapitalizmu) z etyki protestanckiej.

Gdybyśmy mieli podać najważniejsze właściwości nowoczesności, jako pewnej formacji światopoglądu, na pierwszym miejscu wymienilibyśmy, niewątpliwie, racjonalność⁴, a następnie, być może, wewnątrzświatowość, obiektywność, afirmację zmiany i uznanie prawa do wolności indywidualnej oraz zastępujący cnotę jako wynik ćwiczenia duchowego – bądź to emotywizm, bądź też legalizm i pragmatyzm. Filozoficzne założenie nowoczesności głosi, że racjonalność jest jedynym słusznym i odpowiednim sposobem myślenia i działania⁵, że dojrzała umysłowość powinna być „logiczna, oparta na regułach, kalkulatorywna i wyzbyta emocji”⁶. Wewnątrzświatowość nowoczesności objawia się w nieufności wobec ujmowania rzeczywistości w kategoriach pozadoczesnych, w desakralizacji świata i w docenianiu „codziennego życia”⁷, obiektywność zaś – w jasnym określaniu definicji ludzi i rzeczy, i w niedostrzeganiu tego, co nieokreślone⁸. Charakterystyczną dla nowoczesności afirmację zmiany moglibyśmy równie dobrze nazwać imperatywem przekształcania świata, które to przekształcanie świata, jak zauważa Marshall Berman, skutkuje zwrotnym przekształcaniem ludzi⁹; w aspekcie dziejowym afirmacja ta przejawia się jako „przyspieszenie” historii lub „wir nowoczesności”¹⁰. Mówiąc o uznaniu prawa do wolności indywidualnej, mam na myśli najważniejszy obszar typowo nowoczesnego fenomenu, jakim są prawa człowieka. Wolność indywidualną określa Hayek jako „wolność od [zewnątrznego – przyp. D. N.] przymusu”, choć ostatnio coraz częściej wolność ta rozumiana jest pozytywnie, jako prawo do przywilejów (tak relacjonuje dzisiejszą tendencję Scruton). Dokonująca się w nowoczesności emotywizacja cnoty, któremu to zjawisku poświęcił swą słynną książkę Alisdair MacIntyre (*Dziedzictwo cnoty*, ang. *After Virtue*), swe korzenie ma w odrzuceniu klasycznej etyki cnoty Arystotelesa (ale, co warto dodać, również całej niemalże tradycji humanistycznej) i oznacza wypływające z tego zrelatywizowanie wszelkiej moralności do naturalistycznej sfery patologicznej¹¹.

³ L. Feuerbach, *Istota wiary w ujęciu Lutra (passim)*.

⁴ E. Troeltsch 2006, s. 127–135.

⁵ M. Marody, 2015, s. 151.

⁶ *Ibidem*, s. 296.

⁷ Por. C. Taylor, 2012, s. 399 i n.

⁸ Por. M. Marody, 2015, s. 18.

⁹ M. Berman, 2006, s. 16.

¹⁰ *Ibidem*, s. 16.

¹¹ Por. s. 39 i n. niniejszej pracy.

Łatwiej by nam było jednak stwierdzić, czego w nowoczesności zabrakło. Stephen Toulmin określił to bardzo jednoznacznie: nowoczesność, jako „kontre-nesans” od samego początku zrzekła się „poważnego zainteresowania czterema rodzajami wiedzy praktycznej: tego, co mówione, szczegółowe, lokalne i czasowe”¹². W sensie dosłownym nie było to niczym innym, jak zerwaniem z retorycznymi wyznacznikami ludzkiej kondycji¹³, na których to wyznacznikach, dodajmy, wspierała się właśnie tradycja humanistyczna Erazma. Poprzez zorientowanie na wewnątrzświatowość, zrzekła się nowoczesność również możliwości odnalezienia uzasadniającego wszystko sensu: litera świata przestała wskazywać na cokolwiek poza sobą. Pozbawienie człowieka wcześniejszej tradycyjnej metanarracji, uczynienie go nagim w obliczu surowości rzeczy, porwało jednostkę – jak pisze Gergen – „w kapryśny, pełen kaskad, progów i wirów prąd bycia” i obarczyło ją „wzrastającym ciężarem powinności, wątpliwości i irracjonalności”¹⁴. Niezależnie bowiem od tego, jak bardzo by się te nowoczesne projekty racjonalnymi nie wydawały, w ostatecznym rozrachunku okazywały się – by użyć znakomitej metafory Erazma z motta do ostatniego rozdziału – snami zrodzonymi, niczym sieć pająka, z głowy, które przedstawiano nam niczym wyrocznie. „Wszystko, co stałe, rozplywa się z powietrzu” – pisał Marks¹⁵.

Śmiem twierdzić, że tym, co umożliwiło wyłonienie się nowoczesności, były właśnie te Lutrowe warownie, których przedstawieniu, wraz z krytycznymi uwagami Erazma, poświęcony był poprzedni rozdział. I to dla tego dokładnie powodu zaryzykowałem wcześniej określenie *Hyperaspistes* Erazma jako pierwszego (bądź jednego z pierwszych) traktatu antynowoczesnego. Nowoczesność nie może być bowiem pomyślana bez założenia radykalnej krytyki nieracjonalnych źródeł przekonań, bez możliwości jasnego i wyraźnego poznania i bez założenia skończoności systemu wiedzy. Warunki te można utożsamić z tym, co Herbert Schnädelbach określił jako przejście od paradygmatu ontologicznego w filozofii do paradygmatu mentalistycznego¹⁶.

Dla ontologa – pisze Schnädelbach – prawdziwe poznanie jest możliwe tylko jako poznanie tego, co prawdziwe; skąd wszakże może on wiedzieć, że to, co prawdziwe, *óntos ón*, w ogóle jest rozpoznawalne? Jak może być pewny, że to, co chce poznać, jest rzeczywiście prawdziwe? [...] Filozofowanie ontologiczne staje się niemożliwe, jeżeli pojawi się fundamentalna wątpliwość, czy poznanie prawdziwego bytu może się powieść. Jeżeli jesteśmy nadal zainteresowani poznaniem bytu, musimy

¹² S. Toulmin, 2005, s. 52.

¹³ *Ibidem*, s. 51.

¹⁴ Cyt. za: M. Marody, 2015, s. 272. Por. *ibidem*, s. 202.

¹⁵ Zdanie to jest tytułem książki o doświadczeniu nowoczesności M. Bermana (2006).

¹⁶ H. Schnädelbach, 1995, s. 66–89.

najpierw usunąć tę wątpliwość. Filozofia zatem nie może zaczynać od zdumienia i oddawać się po prostu fascynacji światem przedmiotowym, ale musi poważnie potraktować ową wątpliwość, skoro się pojawiła, uczynić ją własną sprawą i doprowadzić do tego, by mogła nadal pozostać nauką o prawdzie¹⁷.

I choć może się zdawać, że paradygmat mentalistyczny jest niczym nowym, zwłaszcza gdy przywoła się założenia średniowiecznego nominalizmu, to jednak – jak postaram się pokazać – za sprawą Lutra dokonuje się tutaj istotna zmiana.

Choć bowiem nominalizm rzeczywiście zerwał z klasyczną definicją prawdy jako *adaequatio rei et intellectus*¹⁸, (co nie było równoznaczne – jak wskazuje doktryna supozycji Ockhama [zwł. pojęcie supozycji formalnej] – z zerwaniem adekwatności między językiem, a tym, co pozajęzykowe: język nauki adekwatnie odzwierciedla odtąd po prostu pojęcia umysłu), to jednak, moim zdaniem, nie oznaczało to zerwania z paradygmatem ontologicznym, ponieważ wszelkie poznanie nadal było zależne od rzeczy. Ceną, jaką płacił nominalizm za to zerwanie z prawdą ontologiczną, było pozbawienie naszej wiedzy statusu pewności i ograniczenie jej prawdziwości jedynie do, opartego na konwencji, prawdopodobieństwa¹⁹. Można podejrzewać, że tego rodzaju nominalizm stał u podstaw myślenia Lutra (augustyńskie oglądanie prawd wiecznych w Bogu utracone zostało, jego zdaniem, wraz z upadkiem pierwszych ludzi), skutkując – z jednej strony – radykalnym ograniczeniem zaufania do twierdzeń filozofów i – z drugiej – niezaspokojoną potrzebą pewności. Wyjściem z tej rozpaczliwej sytuacji stało się dla Lutra odkrycie heteronomicznego, względem rozumu naturalnego, źródła absolutnej pewności w koncepcji *claritas Scripturae* jako *Deus revelatus*. Epistemologicznym efektem tego odkrycia była, skutkująca paradoksami, doktryna dwóch prawd – prawdy rozumu i prawdy wiary.

¹⁷ *Ibidem*, s. 79.

¹⁸ Co nie oznaczało – jak wskazuje doktryna supozycji Ockhama (zwł. pojęcie supozycji formalnej) – zerwania adekwatności między językiem a tym, co pozajęzykowe: język nauki adekwatnie odzwierciedlał odtąd po prostu pojęcia umysłu. Dzięki temu, nie skutkowało nominalizm rozstaniem się ze scholastyczną ideą naukowości. Por. s. 103 niniejszej pracy.

¹⁹ Humanizm był, najprawdopodobniej, czymś pośrednim między realizmem a nominalizmem, gdyż jakkolwiek nie negował zazwyczaj istnienia poza umysłem tego, co ogólne i nadal utrzymywał koncepcję prawdy jako *adaequatio rei et intellectus*, to jednak prawda taka nie była dla człowieka nigdy w pełni osiągalna – można było się do niej jedynie zbliżać, ale nigdy w pełni osiągnąć (wyjątkiem były, co najwyżej, dowody matematyki). Właściwą zaś funkcją rozumu było określanie tego, co dobre i złe (tzw. prawy rozum) i realizowanie tego, za sprawą woli, w życiu (dlatego właściwym, być może, byłoby nazywanie prawdą ludzką dobrej moralnie egzystencji). Tak więc, nawet prawdy osiągnane wiarą służyły przede wszystkim nie tworzeniu spekulatywnej wiedzy, lecz właściwemu kierowaniu życiem.

I tu leży, jak się zdaje, właściwa pobudka myśli Kartezjusza, który sam zresztą, w *Liście do profesorów Sorbony*, stwierdził, że celem jego dzieła było przede wszystkim – zgodnie z nawoływaniem bulli Leona X, *Apostolici regiminis* – danie odporu doktrynie dwóch prawd. Gdy spojrzeć na filozofię Kartezjusza z perspektywy niepewności wznieconej przez radykalizm myśli Lutra, ujrzymy ją jako podjęcie wyznaczonej przez Lutra drogi, na której początkowe hiperboliczne wątplenie Kartezjusza odpowiadać będzie Lutrowemu radykalnemu ogołoceniu jednostki w stanie bliskim rozpacz²⁰. Różnica polega jednak na tym, że Descartes „wybawienie” znajduje nie w heteronomicznym, przycho-dzącym z zewnątrz i przeciwnym rozumowi naturalnemu akcie wiary, lecz w samym tym rozumie, w postaci światła naturalnego. Zwrot ku umysłowi Kartezjusza (*sola mens*) odpowiada zatem zwrotowi ku *sola Scriptura* Lutra. Erazm, gdy w polemice z Lutrem sprowadził *ad absurdum* twierdzenie z *De servo arbitrium*, że słowa Chrystusa „ja jestem droga, prawda i żywot” (J 14,6) oznaczają nie co innego, jak to, że poza Chrystusem nie ma drogi, prawdy i żywota, jako kontrargumentu użył pewności matematycznej: „Matematycy mają najpewniejsze i dowiedzione prawdy, z których żadna nie jest Chrystusem, a jednocześnie żadna nie jest kłamstwem”²¹. Owa matematyka stała się „kotwicą” myśli Kartezjusza, zmierzającej do wykazania, że prawda wiary nie stoi w sprzeczności z prawdą rozumu, a Bóg nie może być zwodzicielem. Odnalezienie tej pewności całkowicie wewnątrz umysłu, uniezależniało ją – podobnie jak dla Lutra sens Pisma uniezależniony był od tego, co poza nim – zupełnie od świata. I podobnie, jak nieweryfikowalne z zewnątrz były kryteria Lutrowego odczytania Pisma (wewnętrzna *claritas* ujawniana przez ducha w akcie wiary), tak nieweryfikowalne z zewnątrz było Kartezjańskie kryterium prawdziwości: jasność i wyraźność.

O tym, że zauważona wyżej zbieżność nie jest zupełnie przypadkowa, świadczy krytyka, jaką przeprowadził w 1689 roku Pierre Daniel Huet swą *Censura philosophiae Cartesianae*, w której to krytyce, jak stwierdza Thomas M. Lennon,

czynił on nie więcej niż Erazm w odpowiedzi Lutrowi, gdy oskarżał go o poświęcanie tradycyjnego autorytetu na rzecz indywidualnej inspiracji, która nie różniła się zresztą istotnie od kartezjańskiego pojęcia rozumu. Obaj [tj. Kartezjusz i Luter – przyp. D. N.] opierali się na zdolności jednostki do osiągnięcia prawdy niezależnie od autorytetu tradycji²².

²⁰ Por. R. Popkin, 2003, s. 156.

²¹ Erazm z Rotterdamu, *Hyperaspistes II*, CWE, t. 77, s. 689, LB, t. X, kol. 1508a.

²² T. M. Lennon, 2008, s. 22. R. Popkin (2003, s. 164) wskazuje, że – podobnie – argumenty Gassendiego przeciwko Kartezjuszowi są takie same jak Franciszka Salezego w polemice z reformatorami.

Naczelny zarzut Hueta dotyczył paradoksów, do jakich prowadzi przyjęcie tego całkowicie subiektywnego kryterium prawdy. Kiedy zapytać Kartezjusza, skąd ma pewność, że dwa razy dwa daje cztery, ten odpowie, że wie o tym, ponieważ jest to jasne i wyraźne. Jeśli zaś zapytać go, skąd wie, że jest pewne to, co wydaje mu się jasne i wyraźne, odpowie, że wie o tym, ponieważ założenie to jest jasne i wyraźne – i tak w nieskończoność²³. Dodatkowo światło na krytykę Hueta rzuca zapewne jego bliska znajomość ze słynnym Bossuetem, któremu asystował w latach 1670–1680 przy wychowaniu Delfina i z którym przez długi czas utrzymywał później kontakt. Bossuet, w swym kontrreformacyjnym dziele *Histoire des variations des Églises protestantes* (1688) wskazywał, że katolicy między innymi za to karcili Lutra, że oddał decydowanie w sprawach religijnych w ręce jednostek, twierdząc, że „Pismo jest tak jasne, że wystarczy tylko czytać, by je zrozumieć, bez radzenia się Kościoła i tradycji”²⁴.

Stworzony przez Kartezjusza model filozofii stał się wzorem dla wszystkich późniejszych systemów racjonalno-dedukcyjnych, w których, z matematyczną dokładnością starano się zrekonstruować cały układ świata²⁵. Zasadą naczelną, na której te systemy się wspierały, było istnienie niezależnego od świata (transcendentalnego) kryterium, umożliwiającego ocenę wszystkiego innego. Kiedy dla Lutra zasadą tą było rozświetlone duchem Pismo, dla Kartezjusza stało się nią światło naturalne umysłu, jasno i wyraźnie odróżniające prawdę od fałszu, a dla Oświecenia Rozum jako najwyższy sędzia. Choć w dostępnych mi źródłach nie spotkałem się z rozpatrywaniem tej nowej „przejrzystości” i „matematyczności” obecnej w nowożytnej wizji świata²⁶, w perspektywie Lutrowego podziału na *Deus absconditus* i *Deus revelatus*, zasadne wydaje się podejrzenie, że dopiero przez zupełne wyłączenie tego, o czym nie można mieć ścisłej wiedzy (*Deus absconditus*), poza obszar filozoficznych poszukiwań i ograniczenie sfery badań do tego, co wprost dane zostało człowiekowi jako przedmiot umysłu (*Deus revelatus*), mogła rozwinąć się filozofia w pełni systematyczna. Jeśli bowiem przyjąć założenie, że rozgraniczenie to wynika nie tyle wtórnie z ograniczeń naszych możliwości poznawczych, lecz raczej z woli Stwórcy wyznaczającego obszar swego ujawnienia, to należy się spodziewać, że właściwie prowadzący swe dociekania rozum, nie natrafi na żadne uniemożliwiające mu jego pracę trudności i że w perspekty-

²³ T. M. Lennon, 2008, s. 140–141.

²⁴ Cyt. za: P. Riley, 1990, s. XXXIX.

²⁵ Świadomie wyłączam, z obrębu filozofii nowoczesnych, przedstawicieli angielskiego empiryzmu, włoskiej filozofii historycznej czy francuskiego tradycjonalizmu.

²⁶ Podejrzewam jednak, że właśnie tego dotyczą książki badacza luteranizmu, Paula R. Hinlicky’ego (*Luther and the Beloved Community: A Path for Christian Theology after Christendom, Paths Not Taken: Fates of Theology from Luther through Leibniz*), do których miałem jedynie ograniczony dostęp, pozwalający mi jedynie na pobieżne zapoznanie się z ich treścią.

wie bardzo długiego czasu, osiągnie on pełnię możliwej wiedzy. Podejrzewam, że taki właśnie był odległy wpływ koncepcji *claritas Scripturae* jako Boga objawionego, gdy tylko charakterystykę tego Pisma utożsamiono z charakterystyką ludzkiego umysłu. Nowoczesność nie potrzebowała do zbudowania pełnego systemu wiedzy i doskonałego społeczeństwa niczego poza rozumem, tak samo jak Luter nie potrzebował niczego poza jasnym Pismem do zbudowania prawdziwej teologii. Jasność księgi objawienia szybko rozszerzyła się i objęła też księgę natury. Językiem tej księgi miała być Leibnizjańska *characteristica universalis*.

Warto przywołać tutaj znakomite rozważania Derridy z jego *Gramatologii*, który, jakkolwiek nigdzie tego precyzyjnego podziału Lutra na *Deus absconditus* i *Deus revelatus* nie przywołuje, to jednak, analizując same teksty filozoficzne, dostrzega znaczącą zmianę w odnoszeniu się „znaczącego” do „znaczonego”, jaka zachodzi w wyczerpywaniu się „logocentryzmu” jako „nieodłącznego od określenia bycia bytu jako obecności”²⁷, czego efektem jest to, że „pewna epoka historyczno–metafizyczna całość swego problemowego horyzontu określić *musi* w końcu jako język”²⁸.

Znaczone – pisze Derrida – jako strona czysto inteligibilna odsyła do jakiegoś absolutnego logosu, z którym jest bezpośrednio zjednoczone. W średniowiecznej teologii ów absolutny logos był nieskończoną subiektywnością Stwórcy: inteligibilna strona znaku pozostawała odwrócona od słowa [*verbe*] ku Bogu. [...] Toteż wewnątrz tej epoki czytanie i pisanie, wytwarzanie i interpretacja znaków, tekst w ogóle, tekst jako tkanka znaków, dają się sprowadzić do postaci wtórnej. Poprzedza je prawda albo sens ukonstytuowany już przez żywioł logosu i w tym żywiole²⁹.

Symptomatyczne jest to, że tym, co potwierdza owo uprzywilejowanie logosu i ustanawia właściwy sens pisma, jest, zdaniem Derridy, obecność *metafory*³⁰. Rozstrzygające zerwanie z logocentryzmem łączyć się będzie zatem z radykalnym zerwaniem z ową metaforycznością, jakie dokona się w okresie XVII-wiecznych filozofii racjonalistycznych³¹. Nowa epoka koncentruje się tylko na języku, na „znaczącym” i w tym języku próbuje stworzyć doskonały i zamknięty system matematyczny, nie odnoszący się już do niczego poza sobą. Choć Derrida tego nie mówi, system ten możemy określić nowoczesnością; ale możemy określić go też, w jakiejś mierze, samowystarczalnemu Pismem Lutra.

Z opisanymi wyżej procesami łączył się postępujący sekularyzm, bowiem – jak zauważa Congar – bezpośrednim skutkiem doktryny Lutra było ograniczenie

²⁷ J. Derrida, 2011, s. 36.

²⁸ *Ibidem*, s. 29.

²⁹ *Ibidem*, s. 37–39.

³⁰ *Ibidem*, s. 39.

³¹ *Ibidem*, s. 41.

obecności w świecie tego, co ponadnaturalne, do samego Pisma³². Sekularyzację rozumiem tu nie jako, tak często podnoszony w socjograficznych studiach, spadek znaczenia religii instytucjonalnych w życiu nowoczesnych społeczeństw, ale przede wszystkim jako coraz bardziej postępującą naturalizację i „immanentyzację” świata; religia przestaje być nadrzędą ramą, wyznaczającą miejsce poszczególnych sfer ludzkiej egzystencji i staje się tylko jednym z wielu elementów życia, ułożonych wewnątrz ram znaturalizowanego świata. Feuerbach znakomicie rozpoznał moment zwrotny owej przemiany, lokalizując go w obrębie nauki Lutera o *Deus revelatus* i *Deus absconditus*. W chwili bowiem, gdy Bóg objawiony, „ludzki” okazuje się być „sam reprezentantem i usprawiedliwicielem człowieka”, sprzeczna z nim idea Boga nieobjawionego, gniewnego i wrogiego człowiekowi, jawi się być ideą niepotrzebną i zostaje zniesiona; „tak dokładnie, tak nieuchronnie, jak zniesiony jest gaz, kiedy przechodzi w ciało stałe – i jej miejsce zajmuje nowa, inna istota, ludzki Bóg”³³. Ten ludzki Bóg, będący *de facto* ujawnieniem się człowiekowi jego własnej istoty, jako wszechmocnej, nieśmiertelnej i boskiej³⁴, stoi u podłoża „humanizmu ateistycznego”, wyrastającego z gleby Reformacji Lutera w licznych odnogach nowoczesnej filozofii³⁵. Zaprzeczenie idei Boga absolutnego było dla Feuerbacha równoznaczne z kresem alienacji człowieka³⁶. Siłę tego ruchu dobrze oddał Engels, pisząc, że „zapał był powszechny, wszyscy staliśmy się w jednej chwili feuerbachistami”³⁷. Choć wpływ Feuerbacha na Marksa i dziewiętnastowieczną myśl rosyjską jest powszechnie przyjmowany, rzadko kiedy jednak uznaje się jego obecność u Nietzschego, który nie darzył tego filozofa żadnym szacunkiem. Tymczasem, jak wskazuje de Lubac, Feuerbach nie tylko był ulubionym filozofem Wagnera, ale także potężnie oddziałał na Schopenhauera – a za ich pośrednictwem również i Nietzsche, nawet jeśli bezwiednie, zawdzięczał Feuerbachowi wiele³⁸. Gdy przywołamy teraz „próbę ateizmu”, którą Luter rozpoznał w agonii opuszczonego przez Ojca Chrystusa (tej agonii, którą w przejściu, by użyć słów Erazma, od nicości do bytu, ponawia każdy chrześcijanin), dostrzeżemy, że nietzscheańska idea śmierci Boga, była, tak naprawdę, opracowanym w duchu Feuerbacha motywem teologii Lutera:

Jest On opuszczony w śmierci – głosił Luter w jednym ze swych kazań – tak, jakby była ona wieczna. Rozważający to Dawid pisze, że boskość do tego stopnia zechciała się skryć, że możliwe jest stwierdzenie, iż nie było tam żadnego Boga. Był tylko

³² Y. Congar, 1967, s. 148.

³³ L. Feuerbach, *Istota wiary w ujęciu Lutera*, s. 137.

³⁴ *Ibidem*, s. 160.

³⁵ P. R. Hinlicky, 2011, s. 54.

³⁶ H. de Lubac, 2004, s. 43.

³⁷ *Ibidem*, s. 48.

³⁸ *Ibidem*, s. 58 i n.

diabeł, piekło, wieczny ogień i wieczna śmierć. [...] W Jego agonii była nie tylko słodycz krwi, ale również bycie opuszczonym, ponieważ uważał on Siebie za porzuconego przez Boga³⁹.

Nowoczesne doświadczenie śmierci Boga, zarówno wtedy, gdy objawiało się w duchu zadowolonego z siebie materializmu, jak i w mrocznym „dramacie ateizmu”, czerpało swe źródła w Lutrowej teologii.

Wyrażenie „śmierć Boga” – pisze de Lubac – należało do najbardziej tradycyjnej teologii, w której oznaczało ono dramat Kalwarii. Nietzsche z pewnością niejedną raz słyszał, jak śpiewano, a może nawet sam śpiewał chorał Lutra: „sam Bóg umarł”⁴⁰.

Reformacja Lutra odcinając się od świętości i transcendencji, odrzucając metaforę i zrywając ze zdolną wszystko opowiedzieć wspólną metanarracją, umieściła świat i człowieka w semantycznej próżni. Symptomatyczne było w tym względzie zanegowanie przez Lutra obecności w człowieku naturalnym *synderesis*, owej zdolności lokującej sumienie w obrębie *phronesis* i oceniającej wartość etyczną poszczególnych działań, zanegowanie skazujące człowieka na drogę kaźnistyki, jako jedyne go sposobu oceny moralnej postępowania⁴¹. Jest wiele racji w słowach Sloterdijka, że Luter przepędził „Orient z nowszego chrześcijaństwa – a wraz z nim prymat monastycznych zabiegów o zbawienie nad duchowością laicką”⁴². Miejsce, wiodących do rozpoznawalnej doskonałości, ćwiczeń, zajęła, zrywająca z przeszłością i naturą człowieka, wiara.

„Wiara – mówi Luter – nigdy nie ma do czynienia z rzeczami minionymi, a jedynie z *przyszłymi*. Gdyż nie wierzy się rzeczom, które działy się, ale obietnicom Boga, który te rzeczy chce czynić”. [...] Niewiara jest zatem – dodaj Feuerbach – mało-duszna, roztropna, ba, nawet zbyt roztropna, warunkowa, ceremonialna, filisterska, skrupowana i ociężała, wiara zaś wzniosłe usposobiona, bezwarunkowa, lakoniczna, rezolutna, śmiała, wolna, beztroska⁴³.

W przestrzeni tej Lutrowej wiary, jak można sądzić, budowany jest dzisiejszy porządek społeczny, oderwany i wyzwalający się od tradycji, autorytetu, czy przeszłości, i w pełnym optymizmie uniesieniu oczekujący rychłego spełnienia się snu o wolności, tolerancji i szczęściu. Już Platon jednak przestrzegał w *Państwie*, że wyzwanie od panowania jest młodzieńczą mrzonką, skutkującą jeszcze większym

³⁹ M. Luter, cyt. za: P. R. Hinlicky, 2011, s. 57.

⁴⁰ H. de Lubac, 2004, s. 62.

⁴¹ Por. D. C. Langston, 2001, s. 75 i n. Sygnalizuję tutaj jedynie pewne tropy, które domagają się obszerniejszych badań.

⁴² P. Sloterdijk, 2014, s. 355.

⁴³ L. Feuerbach, *Istota wiary w ujęciu Lutra*, s. 142–143.

zniewoleniem przez namiętności. Ład i wspólnota zbudowane w oderwaniu od prawdy ujawniającej się w głosach minionych pokoleń i w porzuceniu kultury, jako nieustannej pracy nad sobą, długo się nie utrzyma. Brexit, zwiastujący rozpad Unii Europejskiej, jest tylko smutnym dowodem na to, jak wysoką cenę trzeba zapłacić za owo zapomnienie tradycyjnych źródeł i ćwiczeń, z których Europa wyrosła.

Rozpatrywana z perspektywy tej nowożytnej tragedii, w której oświecenie okazało się być tak naprawdę zaciemnieniem, a rzekome wyniesienie człowieka, początkiem jego śmierci, skromna i umiarkowana filozofia Erazma staje się interesująca już nie tylko w aspekcie historycznym. Humanistyczne rozumienie wolności, jako panowania nad sobą, miłości i przyjaźni jako współdzielonego z drugim ćwiczenia siebie, kultury oraz humanistyczne podkreślanie słabości i krótkowzroczności rozumu, potrzebującego „okularów” tradycji do wydawania bardziej prawdopodobnych sądów, po doświadczeniach ostatnich pięciu stuleci, zwłaszcza zaś ostatniego, stają się propozycjami bardziej chyba aktualnymi i nęcącymi niż kiedykolwiek wcześniej. Luter żył i tworzył swoją teologię w zupełnie ahistorycznej perspektywie braku dystansu do apostołów i poczucia rychłości apokaliptycznego końca; my musimy, do czego zachęca nas właśnie Erazm, na nowo wziąć odpowiedzialność nie tylko za siebie, ale i za przyszłe, i za minione pokolenia!

Należy jednak podkreślić, że nasza perspektywa, jakkolwiek podobna do perspektywy Erazmiańskiej, jest perspektywą inną. Doświadczenia paradoksalnych rezultatów myślenia, zagrożenia nihilizmu, który czyha utajony za każdą głębszą myślą i trudności w komunikacji spowodowane wielością rozproszonych i niezgadnialnych dyskursów, czynią wiarę w rozumność świata i prowadzonej przez człowieka refleksji, czymś znacznie bardziej kłopotliwym. Niemniej jednak, wiary tej nie sposób do końca się wyrzec. Jeśli więc ta wiara, którą nazywam wiarą *sensu stricto* filozoficzną, złączy się z rozpoznawalnymi przez każdego z nas intuicjami zmysłu moralnego, pozwalającego na zrozumienie pojęcia moralnej, ale także duchowej, doskonałości i umiejscawiającego nas w perspektywie hierarchicznej wizji dobra, droga humanistycznej filozofii Erazma okaże się drogą otwartą. Droga ta jednak musi liczyć się dzisiaj nie tylko z, wyrastającą z radosnych obszarów duchowości klasycznego antyku myślą Gadamera, ale także z bardziej mroczną, zrodzoną z kryzysu i oczekującą cudu myślą Derridy. Każda z tych perspektyw jest ważna i każda może przyczynić się do lepszego zrozumienia nas samych i pokierowania własnym losem: dlatego rozmowa jest tak bardzo potrzebna. Rolą historyka filozofii jest przywracanie (na ile to możliwe) tych rozproszonych i zbłąkanych paradoksów na łono tradycji i zanurzanie ich w, toczoną przez całą historię ludzkości, dyskusji, po to, by mogły ożywiać człowieka w jego pracy nad sobą. Dlatego też, jeśli chce on pełnić swą rolę dobrze, nigdy nie powinien, niezależnie od tego, czym się aktualnie zajmuje, tracić z oczu perspektywy szerszej całości i miejsca, jakie w tym horyzoncie zajmuje człowiek i on sam, ze swoim zadaniem, jako jednostka ludzka.

BIBLIOGRAFIA

- Abelard P., 1969, *Tak i nie*, [w:] *idem, Rozprawy, (Pisma Wybrane, t. II)*, przeł. L. Joachimowicz, Wydawnictwo PAX, Warszawa, s. 265–511.
- Adorno T. W., 1986, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Aertsen J. A., 2011, *The Transformation of Metaphysics in the Middle Ages*, [w:] *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages*, (red.) K. Emery Jr., R. L. Friedman, A. Speer, Brill, Leiden,- Boston, s. 19–39.
- Ajschylos, 2005, *Tragedie*, przeł. S. Srebrny, Wydawnictwo Homini, Kraków.
- Albert K., 2002, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Aldridge J. W., 1966, *The Hermeneutic of Erasmus*, John Knox Press, Richmond (Virginia).
- Alfsvåg K., 2015, *Luther on Necessity*, „Harvard Theological Review” Vol. 108, No. 1, s. 52–69.
- Alquie F., 1989, *Kartezjusz*, przeł. S. Cichowicz, Wydawnictwo PAX, Warszawa.
- Althaus P., 1966, *The Theology of Martin Luther*, przeł. R. C. Schultz, Fortress Press, Philadelphia.
- Anapol D., 2010, *Polyamory in the Twenty-First Century. Love and Intimacy with Multiple Partners*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham (Maryland).
- Anzelm z Canterbury, 2006, *O prawdzie*, przeł. J. Ruszczynski, [w:] *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych XII wieku*, (red.) M. Frankowska-Terlecka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 14–42.
- Apel K.-O., 1975, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn.
- Arendt H., 2011, *Co to jest autorytet?*, [w:] *idem, Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa, s. 109–173.
- Arendt H., 2011, *Koncepcja historii: starożytna i nowożytna*, [w:] *idem, Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa, s. 49–108.
- Ariès P., 1989, *Człowiek i śmierć*, przeł. E. Bąkowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Arystoteles, 1956, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Arystoteles, 2003, *Analityki wtóre*, przeł. K. Leśniak, [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 255–327.
- Arystoteles, 2003, *Hermeneutyka*, przeł. K. Leśniak, [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 69–88.
- Arystoteles, 2003, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, t. II, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 615–857.
- Arystoteles, 2003, *Topiki*, przeł. K. Leśniak, [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 343–473.
- Arystoteles, 2008, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- Augustijn C., 1969, *The Ecclesiology of Erasmus*, [w:] *Scrinium Erasmianum*, t. II, (red.) J. Coppins, E. J. Brill, Leiden, s. 135–155.
- Augustijn C., 1995, *Erasmus. His Life, Works and Influence*, University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London.
- Augustyn, św. 1990, *List, który nazywają „Listem podstawowym”* (Epistula fundamenti), [w:] *idem, Pisma przeciw manichejczykom*, przeł. J. Sulowski, ATK, Warszawa, s. 111–151.
- Augustyn, św., 1995, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Augustyn, św., 2001, *Dialogi filozoficzne*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Augustyn, św., 2001, *O porządku*, przeł. J. Modrzejewski, [w:] *idem, Dialogi filozoficzne*, Wydawnictwo Znak, Kraków, s. 155–233.
- Augustyn, św., 2002, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Augustyniak P., 2013, *Istnienie jest Bogiem, ja jest grzechem. Theologia Deutsch i początki niemieckiej filozofii*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa.
- Backus I., 1995, *Erasmus and the Spirituality of the Early Church*, [w:] *Erasmus' Vision of the Church*, (red.) H. M. Pabel, Sixteenth Century Journal Publishers, Kirksville (Missouri), s. 95–114.
- Backus I., 2009, *The Issue of Reformation Scepticism Revisited: What Erasmus and Sebastian Castelleo Did or Did Not Know*, [w:] *Renaissance Scepticism*, (red.) G. Paganini, J. R. Maia Neto, Springer, Dordrecht, s. 63–89.
- Bacon F., 1864, *The Advancement of Learning*, [w:] *The Works of Francis Bacon*, t. VI, Hurd and Houghton, New York, s. 77–412.
- Bader G., 1985, *Assertio. Drei fortlaufende Lektüren zu Skepsis, Narrheit und Sünde bei Erasmus und Luther*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Badiou A., 2012, *In Praise of Love*, przeł. P. Busch, Serpent's Tail, London.
- Bainton R. H., 1969, *Erasmus of Christendom*, Charles Scribner's Sons, New York.
- Bainton R. H., 1995, *Tak oto stoje. Klasyczna biografia Marcina Lutra*, przeł. W. Maj, Wydawnictwo „Areopag”, Katowice.
- Baker-Smith D., 2010, *Introduction*, [w:] *CWE*, University of Toronto Press, Toronto, s. XI–XXV.
- Barnett M. J., 1996, *Erasmus and the Hermeneutics of Linguistics Praxis*, „Renaissance Quarterly” Vol. 49, No. 3, s. 542–572.
- Baron H., 1966, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey).
- Barycz H., 1953, *Wstęp*, [w:] *Erazm z Rotterdamu, Pochwała głupoty*, Biblioteka Narodowa, seria II nr 81, Ossolineum, Wrocław.
- Bayer O., 2011, *Philosophical Modes of Thought of Luther's Theology as an Object of Inquiry*, trans. J. G. Silcock, [w:] *The Devil's Whore. Reason and Philosophy in the Lutheran Tradition*, Fortress Press, Minneapolis, s. 13–21.
- Bayerts K., 1994, *The Concept of Moral Consensus. Philosophical Reflections*, [w:] *The Concept of Moral Consensus. The Case of Technological Interventions in Human Reproduction*, (red.) K. Bayertz, Springer-Science+Business Media, Dordrecht, s. 41–58.
- Bazyli Wielki, 1947, *Homilia o tym, „Że Bóg nie jest sprawcą złego”*, [w:] *idem, Wybór homilij i kazań*, przeł. T. Sinko, Wydawnictwo Mariackie, Kraków.
- Bazyli Wielki, 1972, *Listy*, przeł. W. Krzyżaniak, Wydawnictwo PAX, Warszawa.
- Bearn G. C. F., 2000, *Differentiating Derrida and Deleuze*, „Continental Philosophy Review” Vol. 33, s. 441–465.

- Becker C. L., 1995, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, przeł. J. Ruszkowski, Zysk i S-ka, Poznań.
- Bejczy I., 2001, *Erasmus and the Middle Ages. The Historical Consciousness of a Christian Humanist*, Brill, Leiden-Boston-Köln.
- Bene C., 1969, *Érasme et Saint Augustin, ou influence de Saint Augustin sur l'humanisme d'Érasme*, Droz, Geneva.
- Berkowitz P., 1999, *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Berman H., 2003, *Law and Revolution*, t. II, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)-London.
- Berman M., 2006, „Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, przeł. M. Szuster, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Bertolacci A., 2011, *The 'Ontologization' of Logic. Metaphysical Themes in Avicenna's Reworking of the Organon*, [w:] *Methods and Methodologies. Aristotelian Logic East and West, 500–1500*, (red.) M. Cameron, J. Marenbon, Brill, Leiden, Boston, s. 27–51.
- Bietenholz P. G., 1966, *History and Biography in the Work of Erasmus of Rotterdam*, Librairie Droz, Genève.
- Bietenholz P. G., 2001, *Concordia Christiana: Myśl Erazma a rzeczywistość polska. Spotkania i korespondencja Erazma z Polakami*, [w:] *Jan Łaski 1499–1560: W pięćsetlecie urodzin*, (red.) W. Kriegseisen, P. Salwa, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa, s. 71–94.
- Bistué B., 2011, *The Task(s) of the Translator(s): Multiplicity as Problem in Renaissance European Thought*, „Comparative Literature Studies” Vol. 48, No. 2, s. 139–164.
- Bloom A., 2012, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, przeł. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań.
- Blumenberg H., 1997, *Komunikacja językowa a poetyka immanentna*, [w:] *idem, Rzeczywistości, w których żyjemy*, przeł. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 130–148.
- Boecjusz, 2006, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, przeł. G. Kurylewicz, M. Antczak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Boeri M. D., 2013, *Natural Law and World Order in Stoicism*, [w:] *Nature and the Best Life. Exploring the Natural Bases of Practical Normativity in Ancient Philosophy*, (red.) G. Rossi, Georg Olms Verlag, Hildesheim–Zürich–New York, s. 183–223.
- Bono J. J., 1995, *The Word of God and the Languages of Man. Interpreting Nature in Early Modern Science and Medicine*, t. I, The University of Wisconsin Press, Madison (Wisconsin).
- Borowski A., 2009, *Humanizm jako przedmiot współczesnej humanistyki*, [w:] *Humanizm. Historie pojęcia*, (red.) A. Borowski, Wydawnictwo Neriton, Warszawa, s. 101–148.
- Braidotti R., 2014, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Brecht M., 1993, *Martin Luther*, t. I–III, przeł. J. L. Schaaf, Fortress Press, Minneapolis.
- Breen Q., 1952, *Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rhetoric*, „Journal of the History of Ideas” Vol. 13, s. 384–412.
- Breen Q., 1952, *Melanchton's Reply to G. Pico Della Mirandola*, „Journal of the History of Ideas” Vol. 13, s. 413–426.
- Bromilow P., 2013, *Introduction*, [w:] *Authority in European Book Culture 1400–1600*, (red.) P. Bromilow, Ashgate, Surrey, Burlington, s. 14–30.

- Brożek M., 1951, *Wstęp*, [w:] Kwintylianus, *Kształcenie mówcy*, przeł. M. Brożek, Biblioteka Narodowa, seria II nr 62, Ossolineum, Wrocław, s. III–CII.
- Brożek M., 1977, *Wstęp*, [w:] Plutarch, *Żywoty sławnych mężów*, przeł. M. Brożek, Biblioteka Narodowa, seria II, nr 3, Ossolineum, Wrocław, s. III–LXIX.
- Bruni L., 1784, *Libellvs de disputationvm exercitationisqve studiorvm vsv*, Apud Jo. Adam. Schmidium, Norimbergae.
- Bruni L., 2006, *O poprawnym przekładaniu*, przeł. W. Olszaniec, [w:] Cynceron, św. Hieronim, Burgundiusz z Pizy, Leonardo Bruni, *O poprawnym przekładaniu*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty, s. 162–211.
- Brüning A., 2014, „Tradition and Traditions” – Relating Gadamer’s „Truth and Method” to Russian Orthodox Theology, *Journal of Eastern Christian Studies* Vol. 66, No. 1–2, s. 73–90.
- Bruyn J., 1988, *Old and New Elements in 16th-century Imagery*, „Oud Holland” Vol. 102, No. 2, s. 90–113.
- Buczyńska H., 1963, *Cassirer*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Bułgakow S., 1992, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła Prawosławnego*, przeł. H. Paprocki, Orthodruk s. c., Formica, Białystok–Warszawa.
- Burckhardt J., 1965, *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, przeł. M. Kreczowska, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa.
- Burke P., 1989, *The Renaissance Dialogue*, „Renaissance Studies” Vol. 3, No. 1, s. 1–12.
- Burke P., 1991, *Kultura i społeczeństwo w renesansowych Włoszech*, przeł. K. Siewierski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Burke P., 2009, *Języki i społeczności w Europie wczesnonowożytnej*, przeł. A. Szurek, Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Burke P., 2009, *Renesans*, przeł. E. E. Nowakowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Burkhardt J., 2009, *Stulecie reformacji w Niemczech (1517–1617). Między rewolucją medialną a przełomem instytucjonalnym*, przeł. J. Górny, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Callisen C. T., Adkins B., *The Old Face of ‘New’ Social Networks: The Republic of Letters as a Virtual Community*, <http://eprints.qut.edu.au/38406/3/38406.pdf> (dostęp: 30.06.2018).
- Calvin J., 1576, *Institutio christianae religionis, ab ipso auctore anno 1559*, Exeudebat Franciscus le Preux, illustrissimus Dominorum Bernensium Typographus, Lausannae.
- Cameron M., 2011, *Methods and Methodologies: An Introduction*, [w:] *Methods and Methodologies. Aristotelian Logic East and West, 500–1500*, (red.) M. Cameron, J. Marenbon, Brill, Leiden, Boston, s. 1–24.
- Camporeale S. I., 1997, *Lorenzo Valla i jego traktat o donacji Konstancyntyna*, przeł. A. Dudzińska-Facca, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Cassirer E., 1971, *Esej o człowieku*, przeł. A. Staniewska, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa.
- Cassirer E., 2010, *Filozofia oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Cassirer E., 2011, *Logika nauk o kulturze*, przeł. P. Parszutowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Cassirer E., Heidegger M., 1994, *Wykłady i dysputa w Davos*, przeł. i opr. A. Noras, „Edukacja Filozoficzna” nr 17, s. 7–26.
- Chalvet H., 1653, *Theologus Ecclesiastes*, t. I: *De Deo uno*, Apud Raymvndvm Bosc., Tolosae.

- Charlier Y., 1977, *Érasme et l'amitié d'après sa correspondance*, Société d'Édition „Les Belles Lettres”, Paris.
- Chaunu P., 1989, *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250–1550)*, przeł. J. Grosfeld, Wydawnictwo PAX, Warszawa.
- Chenu M.-D., 2001, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. H. Rosnerowa, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Chesterton G. K., 1974, *Święty Tomasz z Akwinu*, przeł. A. Chojecki, Wydawnictwo PAX, Warszawa.
- Ciliberto M., 2011, *Eugenio Garin. Un intellettuale nel Novecento*, Gius. Laterza & Figli Spa, Bari.
- Clough D., 2009, *The Anxiety of the Human Animal: Martin Luther on Non-Human Animals and Human Animality*, [w:] *Creaturely Theology: On God, Humans and Other Animals*, (red.) C. Deane-Drummond, D. Clough, SCM Press, London, s. 41–60.
- Cobban A. B., 1975, *The Medieval Universities: Their Development and Organization*, Methuen & Co Ltd, London.
- Cohn N., 2007, *W pogoni za milenium. Milenarystyczni buntownicy i anarchiści średniowiecza*, przeł. M. Chojnacki, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Coleman J., 1992, *Ancient and Medieval Memories. Studies in the Reconstruction of the Past*, Cambridge University Press, Cambridge–New York–Melbourne.
- Condorcet A. N., *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przeł. E. Hartleb, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957.
- Congar Y., 1964, *The Meaning of Tradition*, Hawthorn Books, New York.
- Congar Y., 1967, *Tradition and Traditions. An Historical and a Theological Essay*, The Macmillan Company, New York.
- Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, t. 1–3, 1985–1987, (red.) P. G. Bietenholz, T. B. Deutscher, University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London.
- Copenhaver B. P., Nauta L., 2012, *Introduction*, [w:] L. Valla, *Dialectical Disputations*, t. 1, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)–London, s. VIII–L.
- Courtenay W. J., 2011, *Duchowość a późny scholastyzm*, [w:] *Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja*, (red.) J. Raitt, przeł. P. Blumczyński, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 111–122.
- Crosswhite J., 2006, *Rhetoric in the Wilderness: The Deep Rhetoric of the Late Twentieth Century*, [w:] *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*, (red.) W. Jost, W. Olmsted, Blackwell Publishing, Malden, s. 372–388.
- Crouzel H., 2004, *Orygenes*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz.
- Cummings B., 2007, *The Literary Culture of the Reformation. Grammar and Grace*, Oxford University Press, New York.
- Curtius E. R., 2005, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. A. Borowski, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Cyceron, 1874, *Badania akademyczne*, przeł. M. Rykaczewski, [w:] M. T. Cyceron, *Dzieła*, t. VII, Biblioteka Kórnicka, Poznań.
- Cyceron, 1996, *Katon Starszy o starości*, przeł. Z. Cierniakowa, [w:] Cyceron, Plutarch, *Pochwała starości*, Unia Wydawnicza Verum, Warszawa, s. 27–98.
- Cyceron, 2006, *O najlepszym rodzaju mówców*, przeł. W. Seńko, [w:] Cyceron, św. Hieronim, Burgundiusz z Pizy, L. Bruni, *O poprawnym przekładaniu*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty, s. 92–109.

- Cycon, 2010, *O mówcy*, przeł. B. Awianowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Cycon, 2010, *O przyjaźni*, przeł. W. Kornatowski, [w:] *idem, Rozmowy tuskulańskie i inne pisma*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 257–301.
- Cycon, 2010, *O wróżbiarstwie*, przeł. W. Kornatowski, [w:] *idem, Rozmowy tuskulańskie i inne pisma*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 303–429.
- Cycon, 2013, *O inwencji retorycznej. De inventione*, przeł. K. Ekes, Wydawnictwo IBL, Warszawa.
- Cytowska M., 1969/70, *Ciceronianus – manifest literacki Erazma z Rotterdamu w pięćsetną rocznicę urodzin wielkiego Holendra (1469–1969)*, „Eos” t. LVIII, s. 125–134.
- D’Alembert J. le R., 2003, *Wstęp do Encyklopedii*, przeł. J. Hartwig, De Agostini, Warszawa.
- Dante Alighieri, 2004, *Biesiada*, przeł. M. Bartkowiak-Lerch, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Danto A. C., 2007, *Narration and Knowledge (including the integral text of Analytical Philosophy of History)*, Columbia University Press, New York.
- Dawkins R., 2007, *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Dawson C., 1958, *Postęp i religia. Studium historyczne*, przeł. H. Bednarek, Wydawnictwo PAX, Warszawa.
- Dawson C., 1969, *Formowanie się chrześcijaństwa*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo PAX, Warszawa.
- De Molen R. L., 1973, ‘Erasmus’ Commitment to the Canons Regular of St. Augustine, „Renaissance Quarterly” Vol. 26, s. 437–443.
- De Vogel J. C., 1969, *Erasmus and His Attitude Towards Church Dogma*, [w:] *Scrinium Erasmianum*, t. II, (red.) J. Coppens, E. J. Brill, Leiden, s. 101–132.
- De Wulf M., 1907, *Scholasticism Old and New. An Introduction to Scholastic Philosophy Medieval and Modern*, przeł. P. Coffey, M. H. Gill & Son, Dublin.
- Delumeau J., 1986, *Strach w kulturze Zachodu. XIV–XVIII w.*, przeł. A. Szymanowski, Wydawnictwo PAX, Warszawa.
- Delumeau J., 1987, *Cywilizacja Odrodzenia*, przeł. E. Bąkowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- DeMolen R. L., 1976, *Erasmus as Adolescent: „Shipwrecked am I and Lost, ‘Mid Waters Chill’”: Erasmus to Sister Elizabeth*, „Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance” Vol. 38, s. 7–25.
- Derrida J., 2005, *Rogues. Two Essays on Reason*, trans. P.-A. Brault, M. Naas, Stanford University Press, Stanford (California).
- Descartes R., 1995, *Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł. J. Kopania, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Descartes R., 1996, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, przeł. J. Kopania, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Descartes R., 2002, *Reguły kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, przeł. L. Chmaj, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Di Giovanni M., 2011, *Averroes and the Logical Status of Metaphysics*, [w:] *Methods and Methodologies. Aristotelian Logic East and West, 500–1500*, (red.) M. Cameron, J. Marenbon, Brill, Leiden, Boston, s. 53–74.
- Dickens A. G., 1966, *Reformation and Society in Sixteenth-Century Europe*, Thames and Hudson, London.
- Diderot D., 1953, *Kuzynek mistrza Rameau*, przeł. L. Staff, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Dodds E. R., 2002, *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz.

- Dodds G. D., 2013, *An Accidental Historian: Erasmus and the English History of the Reformation*, „Church History” Vol. 82, No. 2, s. 273–293.
- Dolder H., van, 1999, *Goudse Kloosters in de Middeleeuwen (10 en slot). De Reguliere kanunniken van Stein*, „Tidinge van die Goude” Vol. 17, s. 93–103.
- Domański J., 1973, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Ossolineum, Wrocław.
- Domański J., 1975, *Humanizm i filozofia. Kristellerowska i Garinowska interpretacja myśli renesansowej*, „Człowiek i Światopogląd” nr 2, s. 160–184.
- Domański J., 1978, *Św. Tomasz, Erazm z Rotterdamu i humanizm biblijny*, [w:] *Studia z dziejów myśli świętego Tomasza z Akwinu*, (red.) S. Swieżawski, J. Czerkawski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 91–166.
- Domański J., 1982, *Początki humanizmu*, Ossolineum, Wrocław.
- Domański J., 1983, *Tomasz Kempis i erazmiańska refleksja nad tekstem jako „uobecnieniem”*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” t. XXVIII, s. 5–18.
- Domański J., 1997, *O dwu znaczeniach metafory pszczoły*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” nr 42, s. 37–52.
- Domański J., 1997, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Domański J., 2002, *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce*, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Domański J., 2006, *Erazmowe kłopoty z historią i biblijne na nie remedium*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” t. L, s. 11–27.
- Domański J., 2008, *Philosophica, paraphilosophica, metaphilosophica. Studia i szkice z dziejów myśli dawnej*, Wydawnictwo PAU, Kraków.
- Domański J., 2011, *Filologia a humanizm. Starożytne precedensy humanistycznej koncepcji filologii*, [w:] *Humanizm i filologia*, (red.) A. Karpiński, Wydawnictwo Neriton, Warszawa, s. 25–67.
- Duby G., 1967, *Średniowiecze. Wiek X–XV*, [w:] G. Duby, R. Mandrou, *Historia kultury francuskiej. Wiek X–XX*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 7–210.
- Duns Scotus I., 1625, *Quaestiones super libris Aristotelis De anima*, sumptibus Claudii Landry, Lugduni.
- Dupré L., 2004, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, Yale University Press, New Haven–London.
- Durant W., 1957, *The Reformation. A History of European Civilization from Wyclif to Calvin: 1300–1564*, Simon and Schuster, New York.
- Dybel P., 2004, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Dziemidok B., 2002, *Główne kontrowersje estetyki współczesnej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Ebbesen S., 1997, *Ancient Scholastic Logic as a Source of Medieval Scholastic Logic. The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, (red.) N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge University Press, Cambridge, s. 101–127.
- Eco U., *Interpretation and Overinterpretation: World, History, Texts*, http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/e/Eco_91.pdf (dostęp: 30.06.2018).

- Eden K., 2001, *Friends Hold All Things in Common. Tradition, Intellectual Property and the Adages of Erasmus*, Yale University Press, New Haven–London.
- Egan K. J., 2011, *Duchowość karmelitańska*, [w:] *Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja*, (red.) J. Raitt, przeł. P. Blumczyński, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 51–61.
- Eliade M., 1993, *Sacrum, mit, historia*, przeł. A. Tatarkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Eliade M., 1997, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, przeł. K. Kocjan, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Elred z Rievaulx, 2004, *Przyjaźń duchowa*, przeł. M. Wylegała, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Emerson R. W., 2003, *Selected Writings*, Signet Classics, New York.
- Encyclopedie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, 1754, (red.) D. Diderot, J. d'Alembert, t. IV, Paryż.
- Epistola de vita et passione Iesu Christi*, 1988, przeł. J. Van Engen, [w:] *Devotio moderna. Basic Writings*, (red.) J. Van Engen, Paulist Press, New York–Mahwah, s. 187–204.
- Erazm z Rotterdamu, 2005, *Consultatio de bello Turcis inferendo, et obiter enarratus psalmus 28*, CWE, t. 64, University of Toronto Press, Toronto, s. 210–266, LB, t. V, kol. 345–368.
- Erazm z Rotterdamu, 1977–2010, *Correspondence*, CWE, t. 1–13.
- Erazm z Rotterdamu, 1703–1706, *De libero arbitrio*, LB, t. IX, kol. 1215–1248.
- Erazm z Rotterdamu, 1703–1706, *Responsio ad Petri Cursii defensionem*, LB, t. X, kol. 1747a–1758a.
- Erazm z Rotterdamu, 1878, *Ἰχθυογραφία*, [w:] *The Colloquies of Erasmus*, t. II, przeł. N. Bailey, Reeves & Turner, London, s. 38–98.
- Erazm z Rotterdamu, 1965, *Korespondencja Erazma z Rotterdamu z Polakami*, przeł. M. Cytowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Erazm z Rotterdamu, 1965, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, przeł. J. Domański, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, LB, t. V, kol. 1–66.
- Erazm z Rotterdamu, 1969, *Ciceronianus*, przeł. M. Cytowska, [w:] *idem, Rozmowy*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, s. 159–267.
- Erazm z Rotterdamu, 1970, *O wychowaniu dzieci*, przeł. M. Cytowska, [w:] *idem, Pisma moralne. Wybór*, Wydawnictwo PAX, Warszawa, s. 27–115, LB, t. I, kol. 489–516.
- Erazm z Rotterdamu, 1970, *Przygotowanie do śmierci*, [w:] *idem, Pisma moralne (wybór)*, przeł. M. Cytowska, Wydawnictwo PAX, Warszawa, s. 325–398, LB, t. V, kol. 1293–1318.
- Erazm z Rotterdamu, 1970, *Wychowanie księcia chrześcijańskiego*, [w:] *idem, Pisma moralne (wybór)*, przeł. M. Cytowska, Wydawnictwo PAX, Warszawa, s. 137–300.
- Erazm z Rotterdamu, 1971, *De sarcienda Ecclesiae concordia*, przeł. R. Himelick (*On Restoring the Unity of the Church*), [w:] *Erasmus and the Seamless Coat of Jesus*, Purdue University Studies, Lafayette (Indiana), s. 29–109.
- Erazm z Rotterdamu, 1977, *Compendium vitae*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. 403–410, OE, t. I, s. 46–52.
- Erazm z Rotterdamu, 1978, *Antibarbari*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. 16–122, ASD, Brill, Amsterdam 1969, s. 1–138.
- Erazm z Rotterdamu, 1978, *De duplici copia verborum ac rerum*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. 284–659, LB, t. I, kol. 3–110.
- Erazm z Rotterdamu, 1978, *Parabola*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. 130–277, LB, t. I, kol. 561–623.

- Erazm z Rotterdamu, 1988, *De contemptu mundi*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. 134–175 (przeł. E. Rummel), LB, t. V, kol. 1239–1262.
- Erazm z Rotterdamu, 1989, *Lingua*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. 257–412, LB, t. IV, kol. 657–754.
- Erazm z Rotterdamu, 1989, *Oratio funebris*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. 17–30.
- Erazm z Rotterdamu, 1991–1994, *Ecclesiastes*, Brill, Amsterdam, t. V–4, V–5, LB, t. V, kol. 769–1100.
- Erazm z Rotterdamu, 1992, *O prawidłowej wymowie łaciny i greki*, przeł. M. Cytowska, [w:] *idem*, *Wybór pism*, Biblioteka Narodowa, seria II, nr 231, Ossolineum, Wrocław, s. 303–325.
- Erazm z Rotterdamu, 1992, *Pochwała głupoty*, [w:] *idem*, *Wybór pism*, Biblioteka Narodowa, seria II, nr 231, Ossolineum, Wrocław, s. 10–162.
- Erazm z Rotterdamu, 1992, *Polecany spis lektur*, przeł. M. Cytowska, [w:] *idem*, *Wybór pism*, Biblioteka Narodowa, seria II, nr 231, Ossolineum, Wrocław, s. 276–302.
- Erazm z Rotterdamu, 1992, *Skarga pokoju*, przeł. M. Cytowska, [w:] *idem*, *Wybór pism*, Biblioteka Narodowa, seria II, nr 231, Ossolineum, Wrocław, s. 209–243.
- Erazm z Rotterdamu, 1993, *Acta Academiae Louvaniensis contra Lutherum*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. 98–105.
- Erazm z Rotterdamu, 1993, *Apologia contra Latomi dialogum* (1519), LB IX 79–106; CWE, t. 71, University of Toronto Press, Toronto, s. 31–84.
- Erazm z Rotterdamu, 1993, *Axiomata Erasmi pro causa Lutheri*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. 106–107.
- Erazm z Rotterdamu, 1993, *Consilium pro christiana religione tranquillitate*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. 108–112.
- Erazm z Rotterdamu, 1994, *Annotationes in epistolam ad Romanos*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, LB, t. VI, kol. 553–656.
- Erazm z Rotterdamu, 1995, *In Acta apostolorum paraphrasis*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, LB, t. VII, kol. 659–770.
- Erazm z Rotterdamu, 1997, *Commentarius in psalmum 2, 'Quare fremuerunt gentes?'*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. 69–146 (przeł. M. J. Heath), LB, t. V, kol. 197–232.
- Erazm z Rotterdamu, 1997, *Enarratio in primum Psalmum, 'Beatus vir'*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. 5–63, LB, t. V, kol. 171–198.
- Erazm z Rotterdamu, 1997, *In psalmum quartum concio*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. 173–275 (przeł. M. J. Heath), LB, t. V, kol. 241–292.
- Erazm z Rotterdamu, 1997, *Paraphrasis in tertium psalmum, 'Domine quid multiplicati'*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. 150–168 (przeł. M. J. Heath), LB, t. V, kol. 233–242.
- Erazm z Rotterdamu, 1998, *Apologia ad Iacobum Fabrum Stapulensem*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. 37–84, LB, t. IX, kol. 17–50.
- Erazm z Rotterdamu, 1998, *Concio de immensa Dei misericordia*, CWE, t. 70, University of Toronto Press, Toronto, s. 76–139, LB, t. V, kol. 557–588.
- Erazm z Rotterdamu, 1998, *Disputatiuncula de taedio, pavore, tristitia Iesu*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. 9–67, LB, t. V, kol. 1265–1294.
- Erazm z Rotterdamu, 1998, *Explanatio symboli apostolorum sive catechismus*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. 236–387, LB, t. V, kol. 1133–1196.
- Erazm z Rotterdamu, 1998, *Modus orandi Deum*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. 147–230 (przeł. J. N. Grant), LB, t. V, kol. 1099–1132.

- Erazm z Rotterdamu, 1999, *Hyperaspistes I*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. 93–297, LB, t. X, kol. 1249–1336.
- Erazm z Rotterdamu, 2000, *Epistola de philosophia evangelica*, LB, t. VI, s. *3v–*4r; polski przekład: *List o filozofii ewangelicznej*, [w:] *idem*, *Trzy rozprawy z dodaniem Listu o filozofii chrześcijańskiej*, przeł. J. Domański, Wydawnictwo PAX, Warszawa, s. 498–513.
- Erazm z Rotterdamu, 2000, *Hyperaspistes II*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, LB, t. X, kol. 1337–1536.
- Erazm z Rotterdamu, 2000, *Metoda teologii*, [w:] *idem*, *Trzy rozprawy z dodaniem Listu o filozofii chrześcijańskiej*, przeł. J. Domański, Wydawnictwo PAX, Warszawa, s. 159–490, LB, t. V, kol. 75–144.
- Erazm z Rotterdamu, 2000, *Parakleza to jest zachęta do uprawiania filozofii chrześcijańskiej*, [w:] *idem*, *Trzy rozprawy z dodaniem Listu o filozofii chrześcijańskiej*, przeł. J. Domański, Wydawnictwo PAX, Warszawa, s. 129–158, LB, t. VI, s. *3r–*4v.
- Erazm z Rotterdamu, 2000, *Zbożna biestiada*, [w:] *idem*, *Trzy rozprawy z dodaniem Listu o filozofii chrześcijańskiej*, przeł. J. Domański, Wydawnictwo PAX, Warszawa, s. 43–128.
- Erazm z Rotterdamu, 2002, *O nabywaniu cnoty*, przekład zbiorowy, [w:] „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” t. 46, s. 167–183
- Erazm z Rotterdamu, 2005, *Concionalis interpretatio, plena pietatis, in psalmum 85*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. 8–118, LB, t. V, kol. 507–556.
- Erazm z Rotterdamu, 2005, *Enarratio Psalmi 33*, [w:] CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. 267–373, LB, t. V, kol. 369–416
- Erazm z Rotterdamu, 2005, *In psalmum 22 enarratio triplex*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. 123–199, LB, t. V, kol. 311–346.
- Erazm z Rotterdamu, 2010, *Enarratio Psalmi 38*, [w:] CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. 7–123, LB, t. V, kol. 417–468.
- Erazm z Rotterdamu, 2011, *Spongia adversus aspergines Hutteni*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. 30–145, LB, t. X, kol. 1631–1672.
- Erazm z Rotterdamu, 2012, *Declarationes ad censuras Lutetiae vulgatus sub nomine facultatis theologiae Parisiensis*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, LB, t. IX, kol. 815–928.
- Erazm z Rotterdamu, 2015, *Apologia de 'In principio erat sermo'*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. 13–40.
- Erazm z Rotterdamu, 2015, *Responsio ad Collationes cuiusdam iuvenis gerontodidascali*, CWE, t. 73, s. 138–262.
- Erazm z Rotterdamu, 2016, *Poems*, przeł. C. H. Miller, CWE, University of Toronto Press, Toronto.
- Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, CWE, t. 31–36; polski przekład w wyborze: *idem*, 1973, *Adagia (wybór)*, przeł. M. Cytowska, Biblioteka Narodowa, seria II, nr 172, Ossolineum, Wrocław; polski przekład adagium IV,I,1 (*Dulce bellum inexpertis*) [w:] *idem*, 1969, *Rozmowy (wybór)*, przeł. M. Cytowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, s. 23–62.
- Evans G. R., 1992, *Problems of Authority in the Reformation Debates*, Cambridge University Press, Cambridge–New York.
- Faber R. A., 2005, „*Humanitas*” as Discriminating Factor in the Educational Writings of Erasmus and Luther, „Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Reviews of Church History” Vol. 85, s. 25–37.

- Fantham E., 1989, *Erasmus and the Latin Classics*, [w:] CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. XXI–L.
- Farge J. K., 1999, *Erasmus, the University of Paris, and the Profession of Theology*, „Erasmus of Rotterdam Society Yearbook” Vol. 19, s. 18–46.
- Ferguson W. K., 1954, *Renaissance Tendencies in the Religious Thought of Erasmus*, „Journal of the History of Ideas” Vol. 15, No. 4, s. 499–508.
- Ferguson W. K., 1974, *Introduction*, [w:] CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. IX–XXIII.
- Ferguson W. K., 2006, *The Renaissance in Historical Thought. Five Centuries of Interpretation*, University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London.
- Feuerbach L., 1988, *Historia nowszej filozofii od Bacona z Verulamu do Benedykta Spinozy*, [w:] *idem*, *Wybór pism*, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, t. I, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 199–232.
- Feuerbach L., 1988, *Istota wiary w ujęciu Lutra*, [w:] *idem*, *Wybór pism*, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, t. II, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 91–165.
- Ficino M., 2006, *Summary of Cratylus, Concerning the True Principle of Names*, [w:] *Gardens of Philosophy. Ficino on Plato*, przeł. A. Fardell, Shepheard–Walwyn, London, s. 95–108.
- Finley M. I., 1965, *Myth, Memory, and History*, „History and Theory” Vol. 4, No. 3, s. 281–302.
- Fisher J., 1523, *Assertionis Lvttheranae confutatio, per reuerendum patrem Ioannem ROFFENSEM Episcopum, academiae Canabrigiensis cancellarium*, b.m.w.
- Fletscher M., *Die Neuzeit als Wurzel der Gegenwart. Unterschiedliche Bewertungen der Epoche bei Cassirer und Heidegger*, http://sammelpunkt.philo.at/1459/1/Cassirer_und_Heidegger.pdf (dostęp: 30.06.2018).
- Floridi L., 1995, *The Diffusion of Sextus Empiricus's Works in the Renaissance*, „Journal of the History of Ideas” Vol. 56, s. 63–85.
- Foley R., 2001, *Zanim człowiek stał się człowiekiem*, przeł. K. Sabath, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Foucault M., 1977, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Foucault M., 2000, *Czym jest Oświecenie?*, [w:] *idem*, *Filozofia, historia, polityka*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław, s. 276–293.
- Foucault M., 2006, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Foucault M., 2012, *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Freud Z., 1967, *Kultura jako źródło cierpień*, [w:] *idem*, *Człowiek, religia, kultura*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa, s. 235–314.
- Freud Z., 1997, *Leonarda da Vinci wspomnienia z dzieciństwa*, [w:] *idem*, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 257–323.
- Fulińska A., 2000, *Naśladowanie i twórczość. Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*, Wydawnictwo Leopoldinum Fundacji dla Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Funck-Brentano F., 1937, *Odrodzenie*, przeł. E. Boyé, Powszechna Spółka Wydawnicza „Płomień”, Warszawa.
- Furey C. M., 2009, *Erasmus, Contarini and the Religious Republic of Letters*, Cambridge University Press, New York.

- Gadamer H.-G., 1990, *Reply to My Critics*, przeł. G. H. Leiner, [w:] *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*, State University of New York, New York, s. 273–297. (Replik, 1971).
- Gadamer H.-G., 2003, *Retoryka, hermeneutyka i krytyka ideologii. Metakrytyczne rozważania wokół Prawdy i metody*, przeł. P. Dehnel, [w:] *idem, Język i rozumienie*, Fundacja Aletheia, Warszawa, s. 73–98.
- Gadamer H.-G., 2007, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Gadamer H.-G., 2007[a], *A Look Back over the Collected Works and Their Effective History*, przeł. R. E. Palmer, [w:] *The Gadamer Reader. A Bouquet of the Later Writings*, (red.) R. E. Palmer, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, s. 411–427.
- Gaguin R., 1504, *De origine et gestis Francorum compendium*, Paryż.
- Galen, 1989, *Exhortatio ad bonas artes, praesertim medicinae*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. 225–239 (przeł. E. Rummel).
- Gall R. S., 1981, *Between Tradition and Critique: The Gadamer-Habermas Debate*, „Auslegung: a Journal of Philosophy” Vol. 8, s. 5–18.
- Gay P., 1969, *Enlightenment: An Interpretation*, t. II: *The Science of Freedom*, Alfred A. Knopf, New York.
- Geremek B., 1972, *Życie codzienne w Paryżu Franciszka Villona*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Gerson J., 1728, *Contra vanam curiositatem*, [w:] *idem, Opera omnia*, t. I, kol. 86–106, apud Petrum de Hondt, Haga.
- Gerson J., 1998, *Early Letters*, przeł. B. P. McGuire, [w:] *idem, Early Works*, (red.) B. P. McGuire, Paulist Press, New York–Mahwah, s. 149–261.
- Gerson J., 1998, *The Mountain of Contemplation*, przeł. B. P. McGuire, [w:] *idem, Early Works*, (red.) B. P. McGuire, Paulist Press, New York–Mahwah, s. 75–127.
- Gerson J., 2012, *O teologii mistycznej*, przeł. M. Jakubowska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Gilbert N. W., 1963, *Renaissance Concepts of Method*, Columbia University Press, New York–London.
- Gilson E., 1958, *Duch filozofii średniowiecznej*, przeł. J. Rybałt, Wydawnictwo PAX, Warszawa.
- Gilson E., 1960, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, Wydawnictwo PAX, Warszawa.
- Gilson E., 1987, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Wydawnictwo PAX, Warszawa.
- Gilson E., 2001, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, przeł. Z. Wrzeszcz, De Agostini, Warszawa.
- Gleason J. B., 1979, *The Birth Dates of John Colet and Erasmus of Rotterdam: Fresh Documentary Evidence*, „Renaissance Quarterly” Vol. 32, s. 73–76.
- Goddu A., 2011, *Medieval Natural Philosophy and Modern Science – Continuity and Revolution*, [w:] *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages*, (red.) K. Emery, Jr., R. L. Friedman, A. Speer, Brill, Leiden–Boston, s. 213–233.
- Goetz H.-W., 1999, *‘Beatus homo qui invenit amicum’. The Concept of Friendship in Early Medieval Letters of the Anglo-Saxon Tradition of the Continent (Boniface, Alcuin)*, [w:] *Friendship in Medieval Europe*, (red.) J. Haseldine, Sutton Publishing, Phoenix Mill, s. 124–136.
- Goleniszczew-Kutuzow I. N., 1970, *Odrodzenie włoskie i literatury słowiańskie wieku XV i XVI*, przeł. W. i R. Śliwowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

- Gordziejew W., 1936, *Filologia Erazma z Rotterdamu*, „Eos” nr 37, Zeszyt 1, s. 199–225
- Gouwens K., 1998, *Perceiving the Past: Renaissance Humanism after the „Cognitive Turn”*, „The American Historical Review” Vol. 103, No. 1, s. 55–82.
- Grabmann M., 1957, *Die Geschichte der Scholastischen Methode*, t. 1–2, Akademie-Verlag, Berlin.
- Gracia J. J. E., 2003, *Old Wine in New Skins. The Role of Tradition in Communication, Knowledge, and Group Identity*, The Aquinas Lecture 2003, Marquette University Press, Milwaukee (Wisconsin).
- Grafton A., 1997, *Commerce with the Classics: Ancient Books and Renaissance Readers*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Granat W., 1976, *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań.
- Grant E., 2003, *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Grassi E., 1992, *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*, Southern Illinois University Press, Carbondale, Edwardsville.
- Green P. D., 1972, *Suicide, Martyrdom, and Thomas More*, „Studies in the Renaissance” Vol. 19, s. 135–155.
- Greenblatt S., 2012, *Zwrot. Jak zaczął się Renesans*, przeł. M. Słysz, Wydawnictwo Albatros A. Kuryłowicz, Warszawa.
- Gregory B. S., 2012, *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)–London.
- Grimm H. J., 1954, *The Reformation Era 1500–1600*, The Macmillan Company, New York.
- Grondin J., 2007, *Hans-Georg Gadamer. Biografia*, przeł. J. Wilk, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Groote G., 1988, *Resolutions and Intentions, but not Vows*, trans. J. Van Engen, [w:] *Devotio moderna. Basic Writings*, (red.) J. Van Engen, Paulist Press, New York–Mahwah, s. 65–75.
- Groote G., 1988, *Treatise on Four Classes of Subjects Suitable for Meditation: A Sermon on the Lord's Nativity*, trans. J. Van Engen, [w:] *Devotio moderna. Basic Writings*, (red.) J. Van Engen, Paulist Press, New York–Mahwah, s. 98–118.
- Gründler O., 2011, *Devotio moderna*, [w:] *Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja*, (red.) J. Raitt, przeł. P. Blumczyński, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 181–197.
- Guattari F., 2015, *Schizochaosmoza*, przeł. M. Gusin, „Kronos” nr 4, s. 9–14.
- Guerlac R., 1979, *Introduction*, [w:] J. L. Vives, *Against the Pseudodialecticians*, trans. R. Guerlac, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, s. 1–43.
- Haas A. M., 2011, *Szkoły późnośredniowiecznego mistycyzmu*, [w:] *Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja*, (red.) J. Raitt, przeł. P. Blumczyński, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 143–179.
- Habermas J., 1988, *On the Logic of the Social Sciences*, przeł. S. W. Nichol森, The MIT Press, Cambridge (Massachusetts) - (*Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1967).
- Habermas J., 2000, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Habermas J., 2006, *On Hermeneutics' Claim to Universality*, przeł. J. Dibble, [w:] *The Hermeneutics Reader. Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, (red.) K. Müller-Vollmer, Continuum, New York, s. 294–318.
- Habermas J., 2015, *Teoria działania komunikacyjnego*, przeł. A. M. Kaniowski, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- Hadot P., 2000, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Hall J., 1956, *Plato's Legal Philosophy*, „Indiana Law Journal” Vol. 31, No. 2, s. 171–206.
- Hamm B., 2004, *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety*, Brill, Leiden–Boston.
- Hamm B., 2014, *The Early Luther. Stages in a Reformation Reorientation*, Lutheran Quarterly Books, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Michigan), Cambridge.
- Hankins J., 2001, *Two Twentieth-Century Interpreters of Renaissance Humanism: Eugenio Garin and Paul Oskar Kristeller*, [w:] *idem*, s. 573–590.
- Hardin R. F., 1982, *The Literary Conventions of Erasmus' Education of a Christian Prince: Advice and Aphorism*, „Renaissance Quarterly” Vol. 35, No. 2, s. 151–163.
- Hayden-Roy P., 1990, *Hermeneutica gloriae vs. hermeneutica crucis. Sebastian Franck and Martin Luther on the Clarity of Scripture*, „Archive for Reformation History” Vol. 81, s. 50–68.
- Hazard P., 1972, *Mysł europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, przeł. H. Suwała, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Hazard P., 1974, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, przeł. J. Lalewicz, A. Siemek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Heckel J., 2010, *Lex charitatis. A Juristic Disquisition on Law in the Theology of Martin Luther*, przeł. G. G. Krodel, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan.
- Hegel G. W. F., 2002, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś. F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Hegel G. W. F., 2011, *Nauka logiki*, t. I–II, przeł. A. Landman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Heidegger M., *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, [w:] *idem*, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1977, s. 76–127.
- Heller A., *Eseje o nowoczesności*, przeł. W. Bulira, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.
- Henderson J. R., *Valla's Eleganciae and the Humanist Attack on the Ars Dictaminis*, „Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric” 2001, Vol. 19, No. 2, s. 249–268.
- Henop C., *De ratione quae inter naturam organicam et anorganicam intercedat*, Ex Officina C. F. Mohr, Kiliae 1842.
- Herd J. A., 2008, *Putting on Virtue. The Legacy of the Splendid Vices*, The University of Chicago Press, Chicago–London.
- Herodot, 1959, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Czytelnik, Warszawa.
- Hezjod, 1999, *Narodziny bogów (Theogonia), Prace i dnie, Tarcza*, przeł. J. Łanowski, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Hieronim, św., 1952–1954, *Listy*, przeł. J. Czuj, t. I–III, Wydawnictwo PAX, Warszawa.
- Hieronim, św., 2006, *O najlepszym sposobie tłumaczenia*, przeł. W. Seńko, [w:] *Cycon, św. Hieronim, Burgundiusz z Pizy, Leonardo Bruni, O poprawnym przekładaniu*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty, s. 110–145.
- Hinlicky P. R., 2011, *Luther's „Atheism”*, [w:] *The Devil's Whore. Reason and Philosophy in the Lutheran Tradition*, (red.) J. Hockenbery Dragseth, Fortress Press, Minneapolis, s. 53–60.
- Hobbes T., 1954, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. C. Znamierowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Hobbs D., 2012, *Authorship and Publicity Before Pring: Jean Gerson and the Transformation of Late Medieval Learning*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia (Pennsylvania).

- Hobsbawm E., 2008, *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, [w:] *Tradycja wynaleziona*, (red.) E. Hobsbawm, T. Ranger, przeł. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 9–23.
- Hockenbery D. M., 2011, *Introduction*, [w:] *The Devil's Whore. Reason and Philosophy in the Lutheran Tradition*, (red.) J. Hockenbery Dragseth, Fortress Press, Minneapolis, s. 1–10.
- Hoffmann M., 1989, *Faith and Piety in Erasmus's Thought*, „The Sixteenth Century Journal” Vol. 20, No. 2, s. 241–258.
- Hoof L. V., 1984, *Plutarch's Practical Ethics. The Social Dynamics of Philosophy*, Oxford University Press, Princeton (New Jersey).
- Horacy, *Dzieła*, 1992, przeł. A. Lam, Unia Wydawnicza C&S, Warszawa.
- Horkheimer M., 1996, *Reason Against Itself: Some Remarks on Enlightenment*, [w:] *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, (red.) J. Schmidt, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, s. 359–367.
- Horkheimer M., Adorno T. W., 2010, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Hugo W., 2005, *Katedra Marii Panny w Paryżu*, przeł. H. Szumańska-Gross, Biblioteka Gazety Wyborczej, Wrocław.
- Huizinga J., 1967, *Jesień średniowiecza*, t. 1, przeł. T. Brzostowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Hulme E. M., 1915, *The Renaissance. The Protestant Revolution and Catholic Reformation in Continental Europe*, The Century & Co., New York.
- Husner F., 1936, *Die Bibliothek des Erasmus*, [w:] *Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam*, Braus-Riggenbach, Basel, s. 228–259.
- Hyatte R., 1994, *The Arts of Friendship. The Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature*, E. J. Brill, Leiden–New York–Köln.
- Hyma A., 1930, *The Youth of Erasmus*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Hyma A., 1972, *The Life of Desiderius Erasmus*, Van Gorcum & Comp. N. V., Assen.
- Ianziti G., 2012, *Writing History in Renaissance Italy. Leonardo Bruni and the Uses of the Past*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), London.
- Ijsseling S., *Rhetoric and Philosophy in Conflict. An Historical Survey*, Martinus Nijhoff, The Hague 1976.
- Illouz E., 1997, *Consuming the Romantic Utopia. Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London.
- Irvin T., 2007, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study*, t. I: *From Socrates to the Reformation*, Oxford University Press, New York.
- Isocrates, b.r.w., *Nicocles or the Cyprians*, przeł. G. Norlin, [w:] *Isocrates*, Vol. I, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)–London, s. 76–113.
- Isocrates, b.r.w., *To Demonicus*, trans. G. Norlin, [w:] *Isocrates*, Vol. I, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)–London, s. 4–35.
- Israel J. I., 2001, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford University Press, New York.
- Jacob F., 1973, *Historia i dziedziczność*, przeł. K. Pomian, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Janeczek S., 2015, *Religia w kulturze Oświecenia: Oświecenie chrześcijańskiego*, [w:] *Filozofia Oświecenia. Radykalizm – religia – kosmopolityzm*, (red.) J. Miklaszewska, A. Tomaszewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 171–186.

- Jardine L., 1993, *Erasmus, Man of Letters. The Construction of Charisma in Print*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey).
- Jarott C. A. L., 1964, *Erasmus' „In Principio Erat Sermo”: A Controversial Translation*, „Studies in Philology” Vol. 61, No. 1, s. 35–40.
- Jenkins A. K., Preston P., 2007, *Biblical Scholarship and the Church. A Sixteenth-Century Crisis of Authority*, Ashgate, Hampshire, Burlington.
- Joachim de Flore, 1527, *Expositio in Apocalypsim eiusdem Psalterium decem Chordarum*, Venetia.
- Joachim z Fiore, 2014, *Wprowadzenie do Apokalipsy*, przeł. P. Grad, „Kronos” nr 2, s. 42–55.
- John of Salisbury, 1962, *The Metalogicon. A Twelfth-Century Defense of the Verbal and Logical Arts of the Trivium*, przeł. D. D. McGarry, University of California Press, Berkeley–Los Angeles.
- Jokisch B., 2007, *Islamic Imperial Law. Harun-Al-Rashid's Codification Project*, Walter de Gruyter, Berlin–New York.
- Jonge H. J., de, 1978, *Aantekeningen van Erasmus in een exemplaar van zijn Apologiae omnes (1522)*, „Nederlands Archief voor Kerkegeschiedenis” Vol. 58, No. 2, s. 179–189.
- Jonge H. J., de, 1987, *Four Unpublished Letters on Erasmus from J. L. Stunica to Pope Leo X (1520)*, [w:] *Colloque Érasmien de Liège*, Société d'Édition „Les Belles Lettres”, Paris, s. 147–160.
- Jong-Maasland H., de, 1959, *Erasmus en Gouda I*, „Hermenevs” Vol. 31, s. 7–15.
- Judycka J., 2005, *Wiara i rozum w filozofii Rajmunda Lulla*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Jung-Palczewska E., 2000, *Wstęp. Filozofia XIV wieku*, [w:] *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, (red.) E. Jung-Palczewska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. XIII–XLV.
- Kaiser W., 1963, *Praisers of Folly. Erasmus, Rabelais, Shakespeare*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- Kaniowski A. M., 1980, *Krytyczna teoria Jürgena Habermasa a punkt widzenia hermeneutyki*, „Studia Filozoficzne” nr 11, s. 77–97.
- Kant I., 2001, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Kant I., 2005, *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?*, przeł. T. Kupś, [w:] *idem, Rozprawy z filozofii historii*, Wydawnictwo Antyk, Kęty, s. 44–49.
- Kaszowska-Wandor B., 2009, *Przepisywanie humanizmu. Od renesansowej humanitas do współczesnej antropotechnologii*, [w:] *Humanizm. Historie pojęcia*, (red.) A. Borowski, Wydawnictwo Neriton, Warszawa, s. 455–492.
- Kelley D. R., 1988, *Humanism and History*, [w:] *Renaissance Humanism. Foundations, Forms, and Legacy*, (red.) A. Rabil jr, t. 3, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, s. 236–270.
- Kenny A., Pinborg J., 1997, *Medieval Philosophical Literature*, [w:] *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, (red.) N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge University Press, Cambridge, s. 11–42.
- Kieckhefer R., 2011, *Główne nurty pobożności późnego średniowiecza*, [w:] *Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja*, (red.) J. Raitt, przeł. P. Blumczyński, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 75–109.
- Kierkegaard S., 1976, *Albo albo*, przeł. J. Iwaszkiewicz, K. Toeplitz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, t. I–II.
- Kierkegaard S., 1999, *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, przeł. A. Dżakowska, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Kłoczowski J., 1971, *Kryzysy i reformy w chrześcijaństwie zachodnim XIV–XVI wieku*, „Znak” nr 205/206, s. 850–863.

- Kłoskowska A., 1983, *Socjologia kultury*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Knudsen C., 1982, *Intentions and Impositions*, [w:] *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, (red.) N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge University Press, Cambridge, s. 479–495.
- Kohl B. G., 1992, *The Changing Concept of the Studia Humanitatis in the Early Renaissance*, „Renaissance Studies” Vol. 6, No. 2, s. 185–202.
- Kohls E.-W., 1966, *Die Theologie des Erasmus*, t. 1–2, Friedrich Reinhardt Verlag, Basel.
- Kopf H., 1974, *Ritter Wilhelm Böcklin von Böcklinsau. Hofmarschall – Dompropst – Stifter von Freiburg*, [w:] *Schau-ins-Land. 92 Jahresheft des Breisgau-Geschichtsvereins Schuinsland*, Freiburg im Breisgau, s. 5–68.
- Korus K., 1978, *Program wychowawczy Plutarcha z Cheronei*, Ossolineum, Wrocław.
- Koselleck R., 1988, *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, The MIT Press, Cambridge (Massachusetts).
- Krasnodębski Z., 1979, *Rozumienie i emancypacja. Spór między teorią krytyczną a hermeneutyką*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, nr 25, s. 301–328.
- Kristeller P. O., 1964, *Eight Philosophers of the Renaissance*, Stanford University Press, Stanford (California).
- Kristeller P. O., 1970, *Erasmus from an Italian Perspective*, „Renaissance Quarterly” Vol. 23, No. 1, s. 1–14.
- Kristeller P. O., 1978, *Humanism*, „Minerva” Vol. 16, No. 4, s. 586–595.
- Kristeller P. O., 1985, *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, przeł. G. Błachowicz, M. Szymański, L. Szczucki, Wydawnictwo PAN IFiS, Warszawa.
- Kristeller P. O., 1993, *Greek Philosophers of the Hellenistic Age*, Columbia University Press, New York.
- Kwintylian, 1951, *Kształcenie mówcy. Księgi I, II i X*, przeł. M. Brożek, Biblioteka Narodowa, seria II, nr 62, Ossolineum, Wrocław.
- Kwintylian, 2012, *Kształcenie mówcy. Księgi VIII, 6–XII*, przeł. S. Śnieżewski, Księgarnia Akademicka, Kraków.
- Lagerlund H., 2008, *The Assimilation of Aristotelian and Arabic Logic up to the Later Thirteenth Century*, [w:] *Handbook of the History of Logic*, t. 2, (red.) D. M. Gabbay, Elsevier, Amsterdam, s. 281–346.
- Langston D. C., 2001, *Conscience and Other Virtues from Bonaventure to MacIntyre*, The Pennsylvania State University, University Park (Pennsylvania).
- Leclercq J., 1997, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, przeł. M. Borkowska, Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków.
- Legutko R., 2012, *Triumf człowieka pospolitego*, Zys i S-ka, Poznań.
- Lenon T. M., *The Plain Truth. Descartes, Huet, and Skepticism*, Brill, Leiden–Boston 2008.
- Leon X, 1520, *Exsurge Domine*, http://www.efg-hohenstaufenstr.de/downloads/texte/exsurge_domine_dt.html (dostęp: 30.06.2018).
- Lévi-Strauss C., 2009, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Lewis C. S., 1962, *Cztery miłości*, przeł. M. Wańkowiczowa, Wydawnictwo PAX, Warszawa.
- Lewis C. S., 1994, *Rozwód ostateczny*, przeł. M. Sobolewska, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów „Palabra”, Warszawa.

- Leyden W., von, 1958, *Antiquity and Authority: A Paradox in the Renaissance Theory of History*, „Journal of the History of Ideas” Vol. 19, No. 4, s. 473–492.
- Lobur J. A., 2008, *Consensus, Concordia, and the Formation of Roman Imperial Ideology*, Routledge, New York–London.
- Lochman D. T., 1989, *Colet and Erasmus: The Disputatiuncula and the Controversy of Letter and Spirit*, „The Sixteenth Century Journal” Vol. 20, s. 77–88.
- Lohr C. H., 1997, *The Medieval Interpretations of Aristotle*, [w:] *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, (red.) N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge University Press, Cambridge, s. 80–98.
- Longwell H. C., 1928, *The Significance of Scholasticism*, „The Philosophical Review” Vol. 37, s. 210–225.
- Löwith K., 2002, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Lubac H., de, 1998 (t. 1), 2000 (t. 2), 2009 (t. 3), *Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture*, przeł. M. Sebanc (t. 1), E. M. Macierowski (t. 2–3), William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan.
- Lubac H., de, 2004, *Dramat humanizmu ateistycznego*, przeł. A. Ziernicki, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Lucian, 1960, *Charon, or the Inspectors*, [w:] *Lucian with an English translation*, t. II, przeł. A. M. Harmon, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, Cambridge (Massachusetts), s. 395–447.
- Lukian z Samosaty, 1949, *Przeprawa na drugą stronę*, [w:] *idem, Dialogi wybrane*, przeł. W. Witwicki, Książnica Atlas, Wrocław, Warszawa, s. 217–234.
- Lukian, 1957, *Jak należy pisać historię*, [w:] *idem, Pisma wybrane*, przeł. W. Madyda, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, s. 401–430.
- Luter M., 1522, *Contra Henricem, regem Angliae, Vittembergae*.
- Luter M., 1826, *Complete Commentary on the First Twenty-Two Psalms*, przeł. H. Cole, t. I–II, London.
- Luter M., 1888, *De captivitate Babylonica Ecclesiae*, WA, t. 6, s. 497–573.
- Luter M., 1897, *Assertio omnis articulorum Martini Lutheri per Bullam Leonis X novissimam damnatorum*, WA, t. 7, s. 94–151.
- Luter M., 2002, *De servo arbitrio*, WA, t. 18, s. 600–787; polski przekład: *idem, O niewolnej woli*, przeł. W. Niemczyk, Towarzystwo Upowszechniania Myśli Reformowanej Horn, Świętochłowice.
- Luter M., 2009, *Traktat o dobrych uczynkach*, przeł. D. Chwastek, [w:] *idem, Pisma etyczne*, Augustana, Bielsko-Biała, s. 54–138.
- Luter M., 1888, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, WA, t. 6, s. 382–469.
- Lycosthenus C., 1551, *Elenchus scriptorum omnium...*, Basileae.
- Lytard J.-F., 1997, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migański, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Łempicki Z., 1966, *Renesans, oświecenie, romantyzm*, [w:] *idem, Wybór pism*, t. I, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 25–198.
- MacIntyre A., 1996, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

- MacIntyre A., 2009, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Encyklopedia, Genealogia i Tradycja* (w oryginalnym wydaniu błędnie zamiast „Encyklopedia” – „Etyka”), przeł. M. Filipczuk, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Mack P., 1993, *Renaissance Argument. Valla and Agricola in the Traditions of Rhetoric and Dialectic*, E. J. Brill, Leiden–New York–Köln.
- Maguire J. B., 1973, *Erasmus' Biographical Masterpiece: Hieronymi Stridonensis Vita*, „Renaissance Quarterly” Vol. 26, No. 3, s. 265–273.
- Makdisi G., 1974, *The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into Its Origins in Law and Theology*, „Speculum” Vol. 49, s. 640–661.
- Makdisi G., 1981, *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Makowski P., 2012, *Dynamis. Metafizyczne pojęcie możliwości i jego rola w filozofii praktycznej Arystotelesa*, „Diametros” t. 33, s. 76–100.
- Malinowski B., 1990, *Mit, magia, religia*, przeł. B. Leś, D. Praszalowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Mansfield B., 1979, *Phoenix of His Age. Interpretations of Erasmus c 1550–1750*, University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London.
- Manuel F. E., Manuel F. P., 1997, *Utopian Thought in the Western World*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- Marek Aureliusz, 1958, *Rozmyślenia*, przeł. M. Reiter, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Maritain J., 2005, *Trzej reformatorzy. Luter, Kartezjusz, Rousseau*, przeł. K. Michalski, Fronda – Apostolicum, Warszawa.
- Marius R., 1980, *More the Conciliarist*, „Moreana” No. 64, s. 91–99.
- Marius R., 1993, *Thomas More*, Weidenfeld, London.
- Marody M., 2015, *Jednostka po nowoczesności. Perspektywa socjologiczna*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Mazour-Matusevich Y., 2006, *Gerson's Legacy*, [w:] *A Companio to Jean Gerson*, (red.) B. P. McGuire, Brill, Leiden–Boston, s. 357–399.
- Mączak A., 1998, *Odkrywanie Europy. Podróże w czasach renesansu i baroku*, Wydawnictwo Novus Orbis, Gdańsk.
- McConica J. K., 1969, *Erasmus and the Grammar of the Consent*, [w:] *Scrinium Erasmianum*, t. II, (red.) J. Coppens, E. J. Brill, Leiden, s. 77–99.
- McGuire B. P., 1999, *Jean Gerson and the End of Spiritual Friendship: Dilemmas of Conscience*, [w:] *Friendship in Medieval Europe*, (red.) J. Haseldine, Sutton Publishing, Phoenix Mill, s. 229–250.
- Mendelson J., 1979, *The Habermas – Gadamer Debate*, „New German Critique” Vol. 18, s. 44–73.
- Meyer P., 1998, *Złudzenie konieczne. Biofilozofia I*, przeł. W. Jadacka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Minnis A., 2009, *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literaru Attitudes in the Later Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Mizia T., 1958, *U początków humanistycznej pedagogiki. Poglądy pedagogiczne Erazma z Rotterdamu*, „Przegląd Humanistyczny” nr 5, s. 41–72.
- Mjaaland M. T., 2016, *The Hidden God. Luther, Philosophy, and Political Theology*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis.

- Mollat M., 1982, *Średniowieczny rodowód Francji nowożytnej: XIV–XV wiek*, przeł. E. Bąkowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Monfasani J., 1989, *Was Lorenzo Valla an Ordinary Language Philosopher?*, „Journal of the History of Ideas” Vol. 50, No. 2, s. 309–323.
- Montaigne M., 1917, *Pisma*, t. I–V, przeł. T. Boy-Żeleński, Gebethner i Spółka, Kraków.
- More T., 1993, *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, Daimonion, Lublin.
- Moss A., 2011, *Renaissance Truth and the Latin Language Turn*, Oxford University Press, Oxford–New York.
- Mout M. E. H. N., 2003, *Erasmus als Polemicus*, [w:] *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde te Leiden, 2001–2002*, Maatschappij der Nederlandse Letterkunde, Leiden, s. 3–16.
- Murphy J. J., 1981, *Rhetoric in the Middle Ages*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles–London.
- Murphy S., 1997, *The Gift of Immortality. Myths and Power and Humanist Poetics*, Fairleigh Dickinson University Press, Madison, Teaneck.
- Murray R. H., 1920, *Erasmus and Luther: Their Attitudes to Toleration*, Society for Promoting Christian Knowledge, Macmillan Co., London.
- Musil R., 1980, *Niepokoje wychowanka Törlessa*, przeł. W. Kragen, Polski Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Napiwodzki P., 2014, *Nowożytność jako tryumf joachimizmu*, „Kronos” nr 2, s. 183–192.
- Nauert C. G., jr., 1998, *Humanism as Method: Roots of Conflict with the Scholastics*, „The Sixteenth Century Journal” Vol. 29, s. 427–438.
- Nauta L., 2006, *Lorenzo Valla and Quattrocento Scepticism*, „Vivarium” Vol. 44, No. 2/3, s. 375–395.
- Nauta L., 2009, *In Defense of Common Sense. Lorenzo Valla’s Humanist Critique of Scholastic Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge–(Massachusetts)–London.
- Naya E., 2009, *Renaissance Pyrrhonism: A Relative Phenomenon*, [w:] *Renaissance Scepticism*, (red.) G. Paganini, J. R. Maia Neto, Springer, Dordrecht, s. 15–32.
- Nietzsche F., 2008, *Wiedza radosna*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Nietzsche F., 2011, *Nachlas. Pisma z lat 1884–1885*, przeł. G. Kowal, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Norton G. P., 2008, *Introduction*, [w:] *The Cambridge History of Literary Criticism*, t. III: *The Renaissance*, (red.) G. P. Norton, Cambridge University Press, New York, s. 1–22.
- Nowakowski D., 2010, *Spór Erazma z Lutrem na tle renesansowych i reformacyjnych koncepcji wolnej woli*, niepublikowana praca magisterska, Uniwersytet Łódzki, Instytut Filozofii, Łódź.
- Nowakowski D., 2011, *500 lat Pochwały głupoty. Dzieło – recepcja – inspiracje*, „Avant +”, s. 269–288.
- Nowakowski D., 2011, *Absolutnie wolny? Wolność człowieka w filozofii Giovanniego Pico della Mirandola*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” nr 24, s. 9–18.
- Nowakowski D., 2013, *Prisca theologia i jej znaczenie w metafizycznym systemie Marsilia Ficina*, „Kronos” nr 47, s. 93–109.
- Nowakowski D., 2013a, *Herezja – tolerancja – consensus Ecclesiae. Wolność religijna i jej granice w myśl poglądów Erazma z Rotterdamu*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” Vol. 5, No. 2, t. I, s. 139–157.

- Nowakowski D., 2016, *Kobieta jako źródło miłosnej melancholii*. The Anatomy of Melancholy Roberta Burtona, „Kronos” nr 1, s. 250–267.
- Nowakowski D., 2016, *Vetus melius est. Zarzuty nowinkarstwa i apologia tradycji w szesnastowiecznych sporach między humanistami a scholastykami*, [w:] *Starość i młodość w literaturze i kulturze*, (red.) M. Kuran, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 37–45.
- Nowakowski D., 2017, *Plutarch i jego praktyczne znaczenie: bonae litterae Erazma z Rotterdamu*, Argument Vol. 7 (2), s. 283–297.
- Nowakowski D., *Czy wolność jest do szczęścia potrzebna?*, w druku (b).
- Nowakowski D., *Koncepcja tradycji w devotio moderna*, artykuł niepublikowany (b).
- Nowakowski D., *Respublica litteraria i kryzys uniwersytetu: aktualność erazmiańskiej idei dzisiaj*, artykuł niepublikowany (a).
- Nowakowski D., *Śpiew Feniksa. Meditatio mortis w poezji religijnej Erazma z Rotterdamu*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, w druku (a).
- Nowakowski D., *Tak immanentny, że aż nieobecny? Chrystologia Erazma z Rotterdamu*, w druku (c).
- O'Rourke Boyle M., 1982, *Stoic Luther: Paradoxical Sin and Necessity*, „Archive for Reformation History” Vol. 73, s. 69–93.
- O'Rourke Boyle M., 1984, *Erasmus and the „Modern” Question: Was He Semi-Pelagian?*, „Archive for Reformation History” Vol. 75, s. 59–77.
- Ockham W., 2000, *O nauce w ogóle, a nauce przyrodniczej w szczególności*, przeł. M. Gensler, D. Gwis, E. Jung-Palczewska, [w:] *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, (red.) E. Jung-Palczewska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 212–224.
- Ockham Wilhelm, 2001, *Expositio super libros Elenchorum*, [w:] *Opera philosophica*, (cur. Institut Franciscani Universitatis S. Bonaventurae), t. 3, St. Bonaventure University, New York.
- Olszewski M., 2002, *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200–1350*, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Orygenes, 1994, *Komentarz do Listu świętego Pawła do Rzymian*, przeł. S. Kalinkowski, t. I–II, Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa.
- Orygenes, 1995, *Duch i ogień. Wybór tekstów*, przeł. S. Kalinkowski, Wydawnictwo M & Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa.
- Orygenes, 1996, *O zasadach*, przeł. S. Kalinkowski, WAM, Kraków.
- Österberg E., 2010, *Friendship and Love, Ethics and Politics. Studies in Mediaeval and Early Modern History*, Central European University Press, Budapest–New York.
- Overfield J. H., 1984, *Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey).
- Pabel H. M., 1995, *The Peaceful People of Christ. The Irenic Ecclesiology of Erasmus of Rotterdam*, [w:] *Erasmus' Vision of the Church*, (red.) H. M. Pabel, Sixteenth Century Journal Publishers, Kirksville, Missouri, s. 57–93.
- Pabel H. M., 1997, *Conversing with God: Prayer in Erasmus' Pastoral Writings*, University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London.
- Pabel H. M., 2000, *Retelling the History of the Early Church: Erasmus' „Paraphrase on Acts”*, „Church History” Vol. 69, No. 1, s. 63–85.
- Panofsky E., 1960, *Renaissance and Renascences in Western Art*, Almqvist & Wiksell, Stockholm.
- Parandowski J., 1975, *Petrarka*, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa.

- Parszutowicz P., 2011, *Logiczne podstawy nauk o duchu. O krytycznej filozofii kultury Ernsta Cassirera*, [w:] E. Cassirer, *Logika nauk o kulturze*, przeł. P. Parszutowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty, s. 5–25.
- Patey D. L., 2005, *The Institution of Criticism in the Eighteenth Century*, [w:] *The Cambridge History of Literary Criticism*, Vol. IV: *The Eighteenth Century*, (red.) H. B. Nisbet, C. Rawson, Cambridge University Press, New York, s. 3–31.
- Paulson S. D., 2010, *Internal Clarity of Scripture and the Modern World. Luther and Erasmus Revisited*, [w:] *Hermeneutica sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert. Studies of the Interpretation of Holy Scripture in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, (red.) T. Johansson, R. Kolb, J. A. Steiger, De Gruyter, Berlin–New York, s. 85–109.
- Pawlak W., 2015, „*Amicorum colloquia absentium*”. *Przyjaźń i epistolografia w humanistycznej „respublica litteraria”*, [w:] *Epistolografia w dawnej Rzeczypospolitej*, t. V, (red.) P. Borek, M. Olma, Collegium Columbinum, Kraków, s. 63–83.
- Pawlak W., *Przyjaźń uczonych*, [w:] *Przyjaźń w kulturze staropolskiej*, (red.) A. Czechowicz, M. Trębska, Lublin 2013, s. 65–79.
- Payne J. B., 1969, *The Hermeneutics of Erasmus*, [w:] *Scirinium Erasmianum*, Vol. II, (red.) J. Coppins, Brill, Leiden.
- Payne J. B., 1971, *Erasmus: Interpreter of Romans*, „Sixteenth Century Essays and Studies” Vol. 2, s. 1–35.
- Pedersen O., 2000, *The First Universities. Studium generale and the Origins of University Education in Europe*, przeł. R. North, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pelc J., 1984, *Europejskość i polskość literatury naszego renesansu*, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa.
- Perreiah A., 1982, *Humanistic Critiques of Scholastic Dialectic*, „The Sixteenth Century Journal” Vol. 13, No. 3, s. 3–22.
- Perreiah A., 2014, *Renaissance Truths. Humanism, Scholasticism and the Search for the Perfect Language*, Ashgate Publishing Company, Farnham, Surrey.
- Petrarka F., 1604, *De otio religiosorum libri duo eiusdem De vera sapientia*, Excudebat Ioannes le Preux, Bernae.
- Petrarka F., 1958, *Il ‘De otio religioso’ di Francesco Petrarca*, (red.) G. Rotiondi, Città del Vaticano.
- Petrarka F., 1982, *Wybór pism*, przeł. F. Faleński, J. Kurek, Z. Morawski, Ossolineum, Wrocław.
- Petrarka F., 2003, *Invectiva contra medicum*, [w:] *Invectives*, przeł. D. Marsh, Harvard University Press, Cambridge.
- Petrarka F., 2004, *O niewiedzy własnej i innych*, przeł. W. Olszaniec, [w:] *idem, O niewiedzy własnej i innych. Listy wybrane*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk, s. 14–77.
- Petrarka F., 2009, *Pisma podróżnicze*, przeł. W. Olszaniec, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Piccolomini A. S., 2002, *De liberorum educatione*, [w:] *Humanist Educational Treatises*, (red.) C. W. Kallendorf, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)–London, s. 126–259.
- Pico della Mirandola, G., 1967, *O języku filozofów. List do Hermolausa Barbarę w obronie filozofów średniowiecznych (1485)*, przeł. J. Ochman, [w:] *Filozofia włoskiego odrodzenia*, (red.) A. Nowicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 125–137.
- Pieper J., 1963, *Scholastyka*, przeł. T. Brzostowski, Wydawnictwo PAX, Warszawa.

- Pieper J., 1998, *Leisure. The Basis of Culture*, przeł. G. Malsbary, St. Augustine's Press, South Bend, Indiana.
- Pieper J., 2010, *Tradition: Concept and Claim*, przeł. E. C. Kopff, St. Augustine's Press, South Bend, Indiana.
- Pilat R., 2005, *Kryzys filozofii analitycznej*, „Diametros” nr 6, s. 199–202.
- Piotr Hiszpan, 1969, *Traktaty logiczne*, przeł. T. Włodarczyk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Platon, 1987, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Platon, 2002, *Hippiasz mniejszy*, przeł. W. Witwicki, [w:] *idem, Hippiasz mniejszy, Hippiasz większy, Eutydem*, Wydawnictwo Antyk, Kęty, s. 11–36.
- Platon, 2003, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Plomin R., DeFries J. C., McClearn G. E., McGuffin P., 2001, *Genetyka zachowania*, przeł. E. Czerniawska, K. Duniec, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Plutarch z Cheronei, 2003, *O słuchaniu*, przeł. M. Szarmach, „Terminus” nr 2, s. 87–108.
- Pollard A. F., 1988, *Henryk VIII*, przeł. I. Szymańska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Pomian K., 2009, *Europa i jej narody*, przeł. M. Szpakowska, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Pomian K., 2009, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Popkin R., 2003, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, New York.
- Post R. R., 1968, *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*, Brill, Leiden.
- Potz R., 2011, *Islam and Islamic Law in European Legal History*, [w:] *European History Online (EGO)*, published by the Institute of European History (IEG), Mainz, <http://www.ieg-ego.eu/en/threads/models-and-stereotypes/from-the-turkish-menace-to-orientalism/richard-potz-islam-and-islamic-law-in-european-legal-history> (dostęp: 30.06.2018).
- Quinones R. J., 2010, *Erasmus and Voltaire. Why They Still Matter*, University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London.
- Quintilian, 2001, *The Orator's Education. Books 3–5*, przeł. D. A. Russell, Harvard University Press, Cambridge, Mas., London.
- Quintilian, 2001, *The Orator's Education. Books 6–8*, przeł. D. A. Russell, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), London.
- Radziejowska I., 2008, *Dramat wszechmocy Bożej w trzech aktach*, [w:] Piotr Damiani, *O wszechmocy Bożej*, przeł. I. Radziejowska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty, s. 5–27.
- Raitiere M. N., 1973, *More's Utopia and The City of God*, „Studies in the Renaissance” Vol. 20, s. 144–168.
- Rappaport R. A., 2007, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, przeł. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Rashdall H., 1895, *Universities of Europe in the Middle Ages*, t. 1–2 (cz. 1–2), Clarendon Press, Oxford.
- Raulet G., 2013, *Filozofia niemiecka po 1945*, przeł. A. Dziadek, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Reguła Mistrza. Reguła św. Benedykta*, 2006, przeł. T. M. Dąbek, B. Turowicz, Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków.
- Renaudet A., 1916, *Préréforme et Humanisme a Paris. Penandt les Premières Guerres d'Italie (1494–1517)*, Librairie Ancienne Honoré Champion, Paris.

- Reynolds E. E., 1965, *Thomas More and Erasmus*, Ditchling Press, London.
- Ribot T., 1885, *Dziedziczość psychologiczna*, przeł. S. Bartoszewicz, Skład główny w księgarni Gebethnera i Wolffa, Warszawa.
- Riccus A., 1591, *Commentaria symbolica in duso tomos distributa*, Apud Franciscum de Francischi Senensem, Venetiis.
- Rice E. F., jr., 1950, *Erasmus and the Religious Tradition, 1495–1499*, „Journal of the History of Ideas” Vol. 9, s. 387–411.
- Riceour P., 2008, *Czas i opowieść*, t. 1–3, przeł. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Richardson B., 2013, *Manuscript, Print, Orality and the Authority of Texts in Renaissance Italy*, [w:] *Authority in European Book Culture 1400–1600*, (red.) P. Bromilow, Ashgate, Surrey–Burlington, s. 31–49.
- Richerson P. J., Boyd R., 2005, *Not by Genes Alone. How Culture Transformed Human Evolution*, The University of Chicago Press, Chicago–London.
- Ricoeur P., 2008, *Czas i opowieść*, t. 1–3, przeł. M. Frankiewicz, J. Jakubowski, U. Zbrzeźniak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Riley P., 1990, *Introduction*, [w:] J.-B. Bossuet, *Politics drawn from the Very Words of Holy Scripture*, przeł. P. Riley, Cambridge University Press, Cambridge (Massachusetts), s. XIII–LXVIII.
- Rist J. M., 1992, *Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul*, [w:] *From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought: Studies in Honour of Edouard Jeuneau*, (red.) H. J. Westra, Brill, Leiden, s. 135–161.
- Rojas F., de, 1962, *Celestyna*, przeł. K. Zawanowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Rorty R., 1980, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey).
- Rossi P., 1998, *Zatonięcia bez świadka. Idea postępu*, przeł. A. Dudzińska-Facca, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Rousseau J. J., 1956, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] *idem, Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 111–276.
- Rousseau J. J., 1956, *Rozprawa... czy odrodzenie nauk i sztuk przyczyniło się do naprawy obyczajów*, [w:] *idem, Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 1–44.
- Rubini R., 2009, *Humanism as Philosophia (perennis): Grassi’s Platonic Rhetoric between Gadamer and Kristeller*, „Philosophy & Rhetoric” Vol. 42, No. 3, s. 242–278.
- Rubini R., 2011, *The Last Italian Philosopher: Eugenio Garin (with an Appendix of Documents)*, „Intellectual History Review” Vol. 21, No. 2, s. 209–230.
- Rubini R., 2014, *The Other Renaissance. Italian Humanism between Hegel and Heidegger*, The University of Chicago Press, Chicago–London.
- Rudolf Agricola, 1518, *In laudem philosophiae, et reliquarum artio oratio*, [w:] *Rodolphi Agricolae Phrisii, viri utriusque literaturae peritissimi, nonnulla opuscula*, Basiliae, s. 33r.–43r.
- Rummel E., 1989, *Erasmus and the Greek Classics*, [w:] *CWE*, University of Toronto Press, Toronto, s. XXI–L (1989).
- Rummel E., 1995, *Monachatus non est pietas. Interpretations and Misinterpretations of a Dictum*, [w:] *Erasmus’ Vision of the Church*, (red.) H. M. Pabel, Sixteenth Century Journal Publishers, Kirksville, Missouri, s. 41–55.

- Rummel E., 1995a, *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- Rummel E., 1997, *Erasmus and the Art of Communication: Willing to Publish, But Not to Perish*, [w:] *Erasmianism: Idea and Reality*, (red.) M. E. H. N. Mout, H. Smolinsky, J. Trapmann, North Holland, Amsterdam.
- Rummel E., 2002, *The Case against Johann Reuchlin: Religious and Social Controversy in Sixteenth-Century Germany*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London.
- Sandys J. E., 1921, *A History of Classical Scholarship*, t. I, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sarnowska-Temeriusz E., 1982, *Wstęp*, [w:] *Poetyka okresu renesansu*, (red.) E. Sarnowska-Temeriusz, Ossolineum, Biblioteka Narodowa, seria II, nr 205, Wrocław, s. III–CXXII.
- Sartori P., 2008, *Frans Titelmans, the Congregation of Montaigu, and Biblical Scholarship*, [w:] *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, (red.) E. Rummel, Brill, Leiden, Boston, s. 215–223.
- Sartre J.-P., 2007, *Byt i nicość*, przeł. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków.
- Schmidt J., 1996, *Introduction. What is Enlightenment A Question, Its Context, and Some Consequences*, [w:] *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, (red.) J. Schmidt, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, s. 1–44.
- Schnädelbach H., 2001, *O historystycznym oświeceniu*, [w:] *idem, Rozum i historia*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Schnädelbach H., 2006, *Hegel. Wprowadzenie*, przeł. A. J. Noras, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Schreiner S. E., 2011, *Are You Alone Wise? The Search for Certainty in the Early Modern Era*, Oxford University Press, New York.
- Schürmann R., 2003, *Broken Hegemonies*, przeł. R. Lilly, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis.
- Scruton R., 2016, *Co znaczy konserwatyzm*, przeł. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań.
- Scruton R., 2016, *Jak być konserwatystą*, przeł. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań.
- Sekstus Empiryk, 1998, *Zarysy pirrońskie*, przeł. A. Krokiewicz, Wydawnictwo Akme, Warszawa.
- Seńko W., 2001, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Serene E., 1982, *Demonstrative Science*, [w:] *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, (red.) N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge University Press, Cambridge, s. 496–517.
- Seznec J., 1972, *The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*, Princeton University Press, Princeton.
- Sheehan P., 2004, *Postmodernism and Philosophy*, [w:] *The Cambridge Companion to Postmodernism*, (red.) S. Connor, Cambridge University Press, New York, s. 20–42.
- Shils E., 1981, *Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Sider S., 2005, *Handbook to Life in Renaissance Europe*, Facts On File, Inc., New York.
- Siemek M. J., 2002, *Racjonalizm i naturalizm w filozofii niemieckiego Oświecenia*, [w:] *idem, Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 57–85.
- Skidelsky E., 2012, *Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture*, Princeton University Press, Princeton–Oxford.
- Sloterdijk P., 2014, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, przeł. J. Janiszewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- Słownik języka polskiego*, t. I–XI, 1958–1969, (red.) W. Doroszewski, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Smith P., 1914, *Life and Letters of Martin Luther*, Houghton Mifflin Company, Boston–New York.
- Smith P., 1923, *Erasmus. A Study of His Life, Ideals and Place in History*, Harper & Brothers, Publishers, New York–London.
- Soszyński J., 2008, *Marcin Polak i jego kronika*, [w:] Marcin Polak, *Kronika papieży i cesarzy*, przeł. A. Fabiańska, J. Soszyński, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty, s. 11–84.
- Southern R. W., 2002, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, Blackwell Publishing, Oxford, t. 1–2.
- Sowa J., 2009, *Między erosem i arete. Przyjaźń w etyce Platona i Arystotelesa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Sowards J. K., 1962, *The Two Lost Years of Erasmus: Summary, Review, and Speculation*, „Studies in the Renaissance” Vol. 9, s. 161–186.
- Sowards J. K., 1993, *Introduction: Erasmus and the Louvain Circle*, [w:] CWE, t. 71, University of Toronto Press, Toronto, s. IX–LI (1993).
- Spade P. V., 1988, *The Semantics of Terms*, [w:] *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, (red.) N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge University Press, New York, s. 188–196.
- Spinka M., 1962, *Christian Thought from Erasmus to Berdyaev*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey.
- Spinoza B., de, 1969, *Zasady filozofii Kartezjusza*, [w:] *idem, Pisma wczesne*, przeł. L. Kołakowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Spitz L. W., 1977, *Luthers’ Impact on Modern Views of Man*, „Concordia Theological Quarterly” Vol. 41, No. 1, s. 26–43.
- Stanula E., 1983, *Wstęp*, [w:] Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza; Komentarz do Lamentacji Jeremiasza; Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, Wydawnictwo ATK, Warszawa.
- Stinger C. L., 1977, *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386–1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, State University of New York, New York.
- Stuckrad K., von, 2010, *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric Discourse and Western Identities*, Brill, Leiden–Boston.
- Sumillera R. G., 2014, *Invention and Imagination in Sixteenth-Century English Literature*, „Journal of Language, Literature and Culture” Vol. 61, No. 1, s. 21–32.
- Surzyn J., 2011, *Rozważania nad statusem teologii. Analiza Prologu z Reportatio Parisiensis Jana Dunsza Szkota*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Swieżawski S., 1974, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. I: *Poznanie*, ATK, Warszawa.
- Swieżawski S., 1974, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. II: *Wiedza*, ATK, Warszawa.
- Swieżawski S., 1978, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. III: *Byt*, ATK, Warszawa.
- Swieżawski S., 1979, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, tom IV: *Bóg*, ATK, Warszawa.
- Swieżawski S., 1983, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. VI: *Człowiek*, ATK, Warszawa.
- Swieżawski S., 1987, *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Szacki J., 2011, *Tradycja*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Subka T., 2005, *Pojęcie filozofii analitycznej, indywidualności filozoficzne i kilka innych spraw. W odpowiedzi niektórym dyskutantom*, „Diametros” nr 6, s. 209–213.
- Szyjewski A., 2001, *Etnologia religii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.

- Śliwiński T., 2011, *Źródła filozofii Descartes'a w myśli św. Augustyna*, „Acta Universitatis Lodzian-sis. Folia Philosophica” nr 24, s. 45–72.
- Tataretus Petrus, 1571, *In triplicem Aristotelis philosophiam: Physicam, Metaphysicam, et Ethicam, castigatissimae lucubrationes*, apud haeredes Melchioris Sessae, Venetiis.
- Tataretus Petrus, 1579, *In Quartum librum sententiarum opus*, t. 2, apud Horatium Salvianum, b.m.w.
- Tataretus Petrus, 1579, *Quaestiones quolibetales subtilissimi doctoris Ioan. Duns Scoti*, apud Horatium Salvianum, b.m.w.
- Tataretus Petrus, 1591, *Porphyrri Isagogen, ac universos logicorum Aristotelis libros eruditissimae explanationes*, apud Haeredes Melchioris Sessae, Venetiis.
- Tataretus Petrus, 1621, *In Summulas Petri Hispani expositio*, [w:] *idem, Opera omnia*, apud Iacobum Sarzinam, Venetiis.
- Tatarkiewicz W., 1970, *O szczęściu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Taylor C., 2012, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Teigen E. T., *The Clarity of Scripture and Hermeneutical Principles in the Lutheran Confessions*, „Concordia Theological Quarterly” 1982, Vol. 46, No. 2–3, s. 147–166.
- Thomson D., 2002, *Erasmus and Paris*, [w:] *The Classical Heritage in France*, (red.) G. Sandy, Brill, Leiden–Boston–Köln, s. 109–136.
- Tichy R., 2014, *Od hermeneutyki do historiozofii*, „Kronos” nr 2, s. 5–35.
- Tilley A., 1918, *The Dawn of the French Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Tomasz z Akwinu, *De fallaciis* [auth. dubium], <http://www.corpusthomicum.org/dp3.html>. (dostęp: 30.06.2018 r.)
- Tomasz z Kempis, 1989, *O naśladowaniu Chrystusa*, przeł. A. Kamińska, Wydawnictwo PAX, Warszawa.
- Tomasz z Kempis, 2014, *Pasja*, przeł. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków.
- Torrell J.-P., 2008, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, przeł. A. Kuryś, Wydawnictwo Marek Dęrewiecki, Kęty.
- Toulmin S., 2005, *Kosmopolis. Ukryty projekt nowoczesności*, przeł. T. Zarębski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław.
- Toynbee A., 1955, *A Study of History*, t. IX, Oxford University Press, London–New York–Toronto.
- Tracy J. D., 1972, *Erasmus: The Growth of a Mind*, Librairie Droz, Genève.
- Tracy J. D., 1980, *Against the 'Barbarians': The Young Erasmus and His Humanist Contemporaries*, „The Sixteenth Century Journal” Vol. 11, s. 3–22.
- Tracy J. D., 1981, *Erasmus and the Arians: Remarks on the „Consensus Ecclesiae”*, „The Catholic Historical Review” Vol. 67, s. 1–10.
- Tracy J. D., 1995, *Erasmus among the Postmodernists*, [w:] *Erasmus' Vision of Church*, (red.) H. M. Pabel, Sixteenth Century Journal Publishers, Kirksville, Missouri, s. 1–40.
- Tracy J. D., 1997, *Erasmus of the Low Countries*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles–London.
- Tracy J. D., 2011, *General Introduction*, CWE, University of Toronto Press, Toronto, s. IX–XXII.
- Trapp J. B., 1976, *John Colet, his manuscripts and the Ps.-Dionysius*, [w:] *Classical Influences on European Culture, A.D. 500–1500. Proceedings of an International Conference Held at King's College, Cambridge, April 1969*, (red.) R. R. Bolgar, Cambridge University Press, London.

- Trinka C., 1987, *Antiquitas versus Modernitas: An Italian Humanist Polemic and its Resonance*, „Journal of the History of Ideas” Vol. 48, s. 11–21.
- Trinka C., 2009, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana).
- Troeltsch E., 2006, *Istota nowożytnego ducha*, [w:] *idem, Religia, kultura, filozofia*, przeł. A. Przyłębski, Poznańska Biblioteka Niemiecka, Poznań, s. 122–156.
- Valla L., 2012, *Dialectical Disputations [Retractatio totius dialecticae cum fundamentis universae philosophiae]*, t. 1–2, przeł. B. P. Copenhaver, L. Nauta, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- Van Engen J., 1988, *Introduction*, [w:] *Devotio Moderna. Basic Writings*, (red.) J. Van Engen, Paulist Press, New York–Mahwah, s. 7–61.
- Van Engen J., 2008, *Multiple Options: The World of the Fifteenth-Century Church*, „Church History” Vol. 77, s. 257–284.
- Van Herwaarden J., 2003, *Between Saint James and Erasmus: Studies in Late-Medieval Religious Life: Devotions and Pilgrimages in the Netherlands*, Brill, Leiden.
- Vattimo G., 2007, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Vattimo G., 2011, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, przeł. K. Kasia, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Vergerio P. P., 2002, *De ingenius moribus et liberalibus adolescentiae studiis liber*, [w:] *Humanist Educational Treatises*, (red.) C. W. Kallendorf, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), London, s. 2–91.
- Vida M., 1973, *Egy humanista könyvtára – a könyvgyűjtő Erasmus*, „Magyar Konyuszemle”, s. 41–52.
- Vives L. J., 1782, *De instrumento probabilitatis*, [w:] *idem, Opera omnia*, t. III, Officina Benedicti Monfort, Valentiae Edetanorum, s. 82–120.
- Vives L. J., 1968, *O podawaniu umiejętności*, przeł. A. Kempfi, Ossolineum, Wrocław.
- Voise W., 1962, *Początki nowożytnych nauk społecznych (epoka Renesansu, jej narodziny i schyłek)*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Volpi F., 1999, *The Rehabilitation of Practical Philosophy and Neo-Aristotelianism*, przeł. E. Buzzetti, [w:] *Action and Contemplation. Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, (red.) R. C. Bartlett, S. D. Collins, State University of New York Press, New York, s. 3–25.
- Waswo R., 1987, *Language and Meaning in the Renaissance*, Princeton University Press, Princeton.
- Waswo R., 2008, *Theories of Language*, [w:] *The Cambridge History of Literary Criticism*, t. III: *The Renaissance*, (red.) G. P. Norton, Cambridge University Press, New York, s. 25–35.
- Weber M., 2002, *Gospodarka i społeczeństwo*, przekł. zbiorowy, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Weber M., 2010, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, przeł. B. Baran, P. Miziński, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Weijers O., 2007, *The Medieval Disputatio*, [w:] *Traditions of Controversy*, (red.) M. Dascal, Han-liang Chang, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam–Philadelphia 2007, s. 141–150.
- Weisinger H., 1945, *Ideas of History during the Renaissance*, „Ideas of the History” Vol. VI, s. 415–435.

- Whitman J., 2000, *A Retrospective, Forward: Interpretation, Allegory, and Historical Change*, [w:] *Interpretation and Allegory. Antiquity to the Modern Period*, (red.) J. Whitman, Brill, Leiden–Boston–Köln, s. 3–29.
- Wilcox A., 2012, *The Gift of Correspondence in Classical Rome. Friendship in Cicero's Ad familiares and Seneca's Moral Epistles*, The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin.
- Williams M. H., 2006, *The Monk and the Book. Jerome and the Making of Christian Scholarship*, The University of Chicago Press, Chicago–London.
- Wind E., 1937, *Aenigma Termini*, „Journal of the Warburg Institute” Vol. 1, No. 1, s. 66–69.
- Wind E., 1958, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Yale University Press, New Haven.
- Wiśniowski E., 1971, *Przemiany w życiu religijnym społeczeństwa zachodnioeuropejskiego w XIV–XVI wieku*, „Znak” nr 205/206, s. 864–891.
- Witte J. jr., 1998, *Law, Religion, and Human Rights. A Historical Protestant Perspective*, „The Journal of Religious Ethics” Vol. 26, No. 2, s. 257–262.
- Woodman A. J., 2004, *Rhetoric in Classical Historiography. Four Studies*, Routledge, London–New York.
- Woodward W. H., 1906, *Studies in Education during the Age of Renaissance 1400–1600*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wozniak J. T., 1996, *A Time for Peace. The Ecclesiastes of Erasmus*, University Press of the South, New Orleans (Los Angeles).
- Yoran H., 2010. *Between Utopia and Dystopia. Erasmus, Thomas More, and the Humanist Republic of Letters*, Lexington Books, Plymouth.
- Żantuan K., 1965, *Erasmus and the Cracow Humanists: The Purchase of His Library by Łaski*, „The Polish Review” Vol. 10, No. 2, s. 3–36.