

Humanitas septentrionalis – Christiana – Erasmiana

I. Humanizm północny – idea i rzeczywistość

W wydanych tuż po śmierci autora w 1894 r. oksfordzkich wykładach Jamesa Anthony’ego Froude’a poświęconych Erazmowi z Rotterdamu, odnajdujemy interesującą refleksję: „Jeśli umysł ludzki dziedziczy jakąś ze swoich właściwości z miejsca, z którego pochodzi, wówczas nie było w Europie właściwszego miejsca narodzin dla myśliciela tak dalece niezależnego”¹. Rozważania nad humanizmem północnym należy rozpocząć od kluczowej dla tego zjawiska kwestii. Chodzi bowiem o zakres, w jakim mówienie o północnym charakterze humanizmu jest uzasadnione, tak ze względów historycznych, jak i merytorycznych. Istnieją dwie przesłanki przemawiające za tym, by humanizm północny, zarówno w ścisłym Kristellerowskim znaczeniu „ruchu humanistycznego”, a także szerszym sensie światopoglądowym i antropologiczno-filozoficznym, nadanym mu przez Eugenio Garina, traktować jako samodzielne zjawisko na kulturowej mapie wczesnonowożytnej Europy, wówczas już rozpoznawalne oraz identyfikowalne, tzn. będące wyrazem określonej świadomości przestrzennej wyrażonej

¹ J.A. Froude, *Life and Letters of Erasmus. Lectures at Oxford 1893–1894*, New York 1895, s. 1. Wszystkie tłumaczenia cytatów obcojęzycznych i podkreślenia, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autora.

w tekstach powstałych na północ od Alp². Pierwsza przesłanka dotyczy źródeł północnej koncepcji *humanitas*, przepływu idei i myśli. Druga, bardziej złożona, zasadza się na przeobrażeniach w mentalności Erazma i innych autorów związanych z humanizmem północnym, mentalności opartej na dewaluacji, reinterpretacji oraz przekształceniu ważnych dla „północnego” obszaru kulturowego mitów przestrzennych, takich jak *iter Italicum, romanitas – Germania, ecclesia civitas, christianitas*. Humanizm północny stanowi bowiem wypadkową dwóch tradycji: południowej, tzn. renesansu w Italii i północnej, rozumianej dwutorowo – z jednej strony jako dziedzictwo niderlandzko-nadreńskiego nurtu pobożności *devotio moderna*, z drugiej zaś – interpretacja przestrzennego mitu północnego *barbaricum*, określającego samoświadomość i kulturę względem „południa” odrębność humanizmu północnego.

Pojęciem „mitu” (gr. *μῦθος*, łac. *fabula*) będę posługiwał się w jego znaczeniu historycznym, tzn. aktualnym dla XV- i XVI-wiecznych autorów. Etymologicznie „mit” oznaczał ‘zmyśloną opowieść’, pierwotnie również ‘opowieść przekazywaną w tradycji ustnej’, a więc dobrze znaną w określonym kręgu odbiorców. Jako opowieść fikcyjną, z czasem zwerbalizowaną przez mitografów w formie narracji poetyckiej lub prozatorskiej, mit przeciwstawiano „logosowi” historii, a więc tekstom, które w swoim zamierzeniu nie miały charakteru fikcjonalnego, a ich przedmiotem było opisanie prawdy. Począwszy od XV w., wraz z rozwojem *studia humanitatis* i przewartościowaniem ówczesnego modelu nauki, szeroko rozumianej poezji (dziś nazwalibyśmy ją filologią) naczelną rolę nadano wiedzy uniwersalnej³. Ta, będąc odtąd wspólnym mia-

² P.O. Kristeller, *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, tłum. G. Błachowicz, L. Szczucki, M. Szymański, Warszawa 1985, s. 13–31; zwłaszcza, s. 19; E. Garin, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, tłum. K. Żabklicki, Warszawa 1969. Omówienie obu stanowisk por. J. Domański, *Humanizm i filozofia. Kristellerowska i Garinowska interpretacja myśli renesansowej*, „Człowiek i Światopogląd” 1975, nr 2, s. 160–184.

³ Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 2: Wiedza, Warszawa 1974, s. 339–351; A.M. Blair, *Organizations of knowledge*, w: *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. J. Hankins, Cambridge 2007, s. 287–303 (zob. zwłaszcza, s. 290).

nownikiem osiągnięć poszczególnych dyscyplin, konfrontowała i zespałała je ze sobą, tworząc w ten sposób podstawy interdyscyplinarnej współpracy naukowej. Mit jako domena poezji stał się zatem przedmiotem zainteresowania historiografii i antropologii, stanowiąc pomost między pierwotnym rozróżnieniem na fikcję poezji i prawdę historii. Pozostając pomiędzy poezją i historią, mit w refleksji humanistycznej przewartościował pojęcie „literackości”, uwikłane wcześniej w logiczne rozróżnienie prawdy i fałszu, sytuując je w kategoriach moralnych i estetycznych⁴. Należy przy tym pamiętać, że w XVI w. przez wiedzę uniwersalną rozumiano nie archetyp wiedzy encyklopedycznej, lecz archetyp antropologiczny, wychowawczy i kulturotwórczy, czyli *l'uomo universale*, ideał człowieka o rozległych zainteresowaniach i sprawnościach. Celem tak pojętej wiedzy uniwersalnej nie była całościowa wizja rzeczywistości typowa dla ujęcia encyklopedycznego, ale przyswojenie konkretnej wiedzy i opanowanie umiejętności w najlepszy sposób formujących, a następnie wyrażających człowieczeństwo uniwersalne.

Konsekwencją takiego przewartościowania modelu nauki było uformowanie się kluczowego dla całej XV- i XVI-wiecznej formacji humanistycznej, bezprecedensowego dla całej wcześniejszej literatury pojęcia *bonae litterae*, które stało się sednem i przedmiotem *studia humanitatis*. Oznaczało ono nie tylko zdrową i zbawienną dla człowieka literaturę klasyczną, naukę i wykształcenie, ale zawierało w sobie również przeciwieństwo szkodliwego w opinii humanistów modelu myślenia wypracowanego przez średniowiecze⁵. Dzięki takim przeobrażeniom w pojmowaniu literackości, mit stał się dla humanistów właściwym przedmiotem historiozofii. Odtąd, zwerbalizowany w literaturze, wyrażał typowe dla danej społeczności zbiorowe przekonania, a w odniesieniu do zagadnień przestrzennych określał również jej tożsamość i świadomość przestrzenną. W tym miejscu historyczne pojmowanie mitu styka się

⁴ Por. A. Borowski, *Pojęcie i problem renesansu północnego. Przyczynek do geografii historycznoliterackiej humanizmu renesansu północnego*, Kraków 1987, s. 19–20.

⁵ Zob. J. Huizinga, *Erasm*, tłum. M. Kurecka, wstęp M. Cytowska, konsultacja nauk. L. Kołakowski, Warszawa 1964, s. 145.

z jedną z jego współczesnych wykładni. Wyrażając bowiem treści, z którymi dana społeczność utożsamia się, mit jest powtarzalnością pewnych elementów, a literatura ów mit werbalizująca staje się swoistym przemieszczaniem się archetypów. Dzięki temu mit (archetyp) stanowi właściwą substancję danej wypowiedzi literackiej⁶.

Naczelnym mitem dla kultury renesansowej (w tym również wszystkich prerenesansów) był antropologiczny mit odrodzenia (*renascentia*) zawarty w genezyjskim toposie „złotego wieku” (*aurea aetas*). Oznaczał on odradzanie się człowieka i przyrody, a w konsekwencji również całej kultury. O jego reinterpretacji na gruncie humanizmu chrześcijańskiego będzie mowa w dalszej części tego rozdziału.

Tym, co określało samoświadomość humanizmu północnego, był mit *barbaricum*, mający, co należy podkreślić, zupełnie inne znaczenie dla humanistów włoskich i północnych. W ustach rzymianina, a w konsekwencji reinterpretacji tego mitu przestrzennego również humanisty italskiego, *barbaricum* oznaczało nie tylko wszystko co nie rzymskie, ale także nie greckie, a zatem dzikie, surowe i nieokrzesane, a więc znajdujące się (również w sensie topograficznym) poza kulturowymi granicami cywilizacji śródziemnomorskiej. Taka zdecydowanie pejoratywna wykładnia tego mitu swoimi początkami sięga literatury łacińskiej przełomu ery chrześcijańskiej. W dobrze znanym prologu *De bello gallico* Juliusz Cezar wymienił wśród plemion galijskich – a więc do połowy I w. przed Chrystusem znajdujących się poza granicami administracyjnymi Republiki Rzymskiej – Belgów, Akwitaniów i Galów, dodając zarazem, że różnią się one między sobą językiem, obyczajami i prawami. Szczególną uwagę poświęcił Belgom i ich bliskiemu sąsiedztwu z plemionami germańskimi:

Horum omnium fortissimi sunt Belgae, propterea quod a cultu atque humanitate provinciae longissime absunt, [...] proximique sunt Germanis, qui trans Rhenum incolunt, quibuscum continenter bellum gerunt” (Z nich wszystkich najdzielniejsi są Belgowie, ponieważ mieszkają najdalej od kultury i cywilizacji (naszej) prowincji.

⁶ Zob. N. Frye, *Archetypy literatury*, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, t. 2, red. H. Markiewicz, Kraków 1972, s. 282–299.

[...] Sąsiadują z mieszkającymi za Renem Germanami, z którymi prowadzą ustawiczną wojnę⁷.

Począwszy od pism historycznych Petrarcki, przejęty z literatury rzymskiej mit *barbaricum* stale odnoszony był krytycznie i historyzoficznie do geografii oraz historiografii klasycznej, przekształcając się w pojęcie o aktualnym znaczeniu społeczno-geograficznym. Na przykładzie *De bello gallico* widać ponadto, iż potrzeba reinterpretacji dawnych mitów przestrzennych ściśle wiązała się z właściwym umiejscowieniem pojęcia *humanitas* w przestrzeni kulturowej wczesnonowożytnej Europy. Otóż oddalenie (*spatium*) od Rzymu rejonów na północ od Alp, a ściślej obszarów nad Renem i na wschód od niego, z perspektywy „południa” oznaczało uznanie ich za kulturalnie jałowe lub zacofane. Granicą historyczną, czy może właściwiej moderatorem wpływów, był biegnący wzdłuż Renu *limes imperii Romani*, a więc administracyjna i kulturowa granica Imperium Rzymskiego. Poza jej granicami, czyli *de facto* poza granicami dawnego Imperium Rzymskiego leżało właśnie *barbaricum*⁸.

Topograficznie naczelną kategorią dla rozważań nad świadomością przestrzenną północnego *barbaricum* jest Germania. Wedle opisu Tacyta leżała ona na wschód od Renu, od wschodu graniczyła z Sarmacją i Dacją, od południa z Dunajem, północ oblewał „Ocean Północny” (*Septentrionalis Oceanus*)⁹. Znaczenie tego tekstu dla kształtowania się wczesnonowożytnej świadomości przestrzennej wydaje się dużo większe niż można by dzisiaj przypuszczać. W typowym dla całego renesansu antykwarycznym poszukiwaniu starożytnych przodków ludów zamieszkujących ówczesną Europę, dzieło Tacyta dostarczało bezcennych informacji nie tylko o samych ziemiach i ich zasięgu terytorialnym,

⁷ C.I. Caesaris *Commentarii de bello gallico*, hrsg. F. Kraner, Lipsiae 1861, s. 2; przekład polski Gajusz Juliusz Cezar, *Wojna galijska*, tłum. i oprac. E. Konik, Wrocław 1978, s. 4.

⁸ Por. A. Borowski, *Pojęcie...*, s. 73–82.

⁹ P.C. Tacitus, *Germania*, tłum. T. Płóciennik, wstęp i komentarz J. Kolendo, Poznań 2008, s. 62–63.

ale również charakterystycznych cechach, typowych dla ludów je zamieszkujących. W lekturze dzieł historyków i kartografów starożytnych poszukiwano świadectw o antycznym rodowodzie mieszkańców północnego *barbaricum*. Przejęty w ten sposób z literatury klasycznej *mit* stawał się, na drodze krytycznej interpretacji, pojęciem o ówczesnym znaczeniu społeczno-geograficznym. Tym, czym dla świadomości przestrzennej Półwyspu Apenińskiego było dzieło historyczne Flavia Bionda *Italia illustrata* (1453), tym dla Europy na północ od Alp była *Germania* Tacyty, po raz pierwszy wydana drukiem w 1500 r. przez Konrada Celtisa. Autor *Italia illustrata* podkreślał rolę własnej ojczyzny w dziele odrodzenia klasycznej kultury rzymskiej. Ponadto, tak jak wcześniej Petrarka, dziedzictwo rzymskie postrzegał jako własne, tzn. jako historycznego antenata kultury włoskiej XV w. Edycja Celtisa służyła podobnym celom – po raz pierwszy bowiem udostępniała szerszej publiczności klasycyzny i autorytatywny dzięki temu tekst, dokumentujący starożytną proveniencję ojczyzny całej formacji umysłowej Germanów. Zarazem przedsięwzięcie Celtisa sygnalizowało wyraźnie chęć partycypowania Germanii w grecko-rzymskim paradygmacie kultury. Ów odbity w zwierciadle północnego *barbaricum* paradygmat miał określać tożsamość kilku pokoleń humanistów północnych.

Odrębnym problemem, również dla historyka renesansu, jest umiejscowienie Galii Zaalpejskiej w kulturowej przestrzeni między Rzymem a *barbaricum*. Galia, ostatecznie podbita i włączona do Imperium Rzymskiego w 51 r. przed Chrystusem, uległa bardzo szybkiej romanizacji. Za czasów Oktawiana Augusta podzielono ją na kilka prowincji, m.in. Gallia Narbonensis i Gallia Lugdunensis. Już w III i IV stuleciu stała się ważnym ośrodkiem kultury umysłowej, a jako najstarsza „córa Kościoła” – również kultury chrześcijańskiej. Wraz z narastającym zagrożeniem ze strony plemion germańskich w IV w., galijskie miasta Arles i Trewir stały się nowymi centrami administracyjnymi cesarstwa rzymskiego (*translatio imperii*). Ówczesnych mieszkańców Galii od rodowitych Rzymian różniło jedynie ich celtyckie pochodzenie, kulturowo jednak stanowili wspólnotę. Podkreślone w relacji Juliusza Cezara cywi-

lizacyjne kryterium *humanitas*, związane z poziomem wykształcenia, obyczajami i instytucjami publicznymi, przestało dzielić rodowitych Rzymian od ówczesnej gallo-rzymskiej elity umysłowej. W obliczu bowiem inwazji barbarzyńców znaną z Renu troską o *humanitas* stała się synonimem obrony zagrożonej *Romanitas*¹⁰.

Nie przypadkiem Celtis, Ulrich von Hutten czy Erazm w swoich rozważaniach nad odrodzeniem północnego *barbaricum* ograniczali się do obszarów noszących wspólną nazwę Germanii, leżących w pobliżu Renu i na wschód od niego, z pominięciem, jak się wydaje, Galii. Sednem *barbaricum* dla humanistów północnych i w nie mniejszym stopniu również humanistów włoskich była bowiem Germania. Galia natomiast znajdowała się na styku kultury renesansu w Italii i odradzającego się w 2. połowie XV w. szeroko rozumianego humanizmu germańskiego. Argumentów dla pewnej dowolności interpretacyjnej dodawała również niezbyt precyzyjna uwaga Tacyty o pochodzeniu nazwy „Germania”¹¹. Nieco wyjaśnia fakt, iż starożytni Germanowie tylko w kontaktach z Gallami i Rzymianami posługiwali się taką nazwą. W stosunkach wewnętrznych natomiast w użyciu pozostawały nazwy określonych szczepów. Nazwą „Germania” obejmowano zatem wszystkie ówczesne plemiona zamieszkujące obszary na wschód od Renu. Należy przy tym podkreślić, że zakres terytorialny tego pojęcia, wskutek nieprecyzyjnej geografii późnośredniowiecznej, był dużo szerszy, niż wskazywałyby historyczne granice Imperium Rzymskiego. Włączano bowiem w jego obręb nie tylko obszary leżące na wschód od Renu, ale również historyczne prowincje Germania Inferior i Germania Superior, z zachowaniem ich historycznych nazw¹².

¹⁰ Zob. J. Styka, *Humanitas litterarum w pismach Sydoniusza Apollinarisa*, w: *Humanitas grecka i rzymska*, red. R. Popowski, Lublin 2005, s. 123–124.

¹¹ P.C. Tacitus, *op. cit.*, s. 62–64.

¹² *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, Amsterdam 1969 [dalej: ASD]. Liczba rzymska oznacza dział, do którego należy dane dzieło (*ordo*), pierwsza liczba arabska tom, druga stronę w ramach tomu. ASD, IX, 1, s. 329, *Epistola ad fratres Inferioris Germaniae*: „Prodiit hic liber quidam scriptus ad Inferioris Germaniae fratres Phrysiaeque Orientalis”.

Na osobną uwagę zasługuje fakt, iż świadomość historycznego podziału ziem (*situs Germanorum*), przekazanego przez Tacyta w I w. n.e., jeszcze w stuleciach XV i XVI określała, jak się wydaje, przynależność etniczną. Ówczesne, stale zmieniające się podziały administracyjne traktowano raczej jako akcydentalne przypadłości, nie zaś trwale wartości określające daną jednostkę czy, tym bardziej, całą formację. Nie dziwi ponadto fakt, iż to właśnie Ciceron, bodaj najważniejszy pisarz łaciński dla humanistów XV- i XVI-wiecznych, jako pierwszy dokonał takiego rozróżnienia. W *De legibus* czytamy:

duas esse censeo patrias, unam naturae, alteram civitatis: ut ille Cato, quom esset Tusculi natus, in populi Romani civitate susceptus est, itaque quom ortu Tusculanus esset, civitate Romanus, habuit alteram loci patriam, alteram iuris (uwagam, że są dwie ojczyzny, jedna naturalna, druga państwowa. Tak jak Katon, który urodził się w Tuskulum, a stał się obywatelem Rzymu. W taki sposób, pochodząc z Tuskulum i będąc obywatelem Rzymu, miał dwie ojczyzny: jedną z racji miejsca, z którego pochodził, drugą z racji prawa, któremu podlegał)¹³.

Wczesnonowożytna Europa ze swoim wieloetnicznym inwentarzem i skomplikowanym podziałem administracyjnym, niepokrywającym się z granicami etnicznymi, w naturalny niejako sposób korzystała z kategorii wyznaczonych przez Cicerona. Częste wówczas próby określenia etniczno-administracyjnych zależności, wyrażane w formule „*alius gente, alius natione*” (innego plemienia, innego narodu), stanowią w istocie krytyczne przetransponowanie kategorii ciceronskich („*ortu alius, civitate alius*”) na grunt ówczesnych realiów przestrzennych. W sensie szerszym są reinterpretacją antycznego mitu przestrzennego skorelowanego z ideą *humanitas* rozumianą tutaj jako *civilis cultura*, a zatem jako mit antropologiczny i społeczny zarazem.

Tak rozumiane wyznaczniki odnajdujemy u Erazma z Rotterdamu. Jego ojczyzną w sensie administracyjnym (*patria iuris*) było państwo burgundzkie, które na mocy koligacji dynastycz-

¹³ M.T. Ciceronis, *De legibus libri tres*, hrsg. R. Klotz, Lipsiae 1855, s. 24 (II, 5).

nych leżało w strefie wpływów Habsburgów. Ojczyzną w sensie szerszym, historyczno-etnicznym (ten określał świadomość przestrzenną humanistów północnych) była natomiast Germania. Jej część zamieszkiwali przodkowie Erazma – Batawowie. W słynnym adagium *Auris Batava* wyjaśniał:

Erant Batavi Germaniae populi [...] qui domestica seditione pulsi extrema Gallicae orae vacua cultoribus simulque insulam inter vada sitam occupavere, quam mare Oceanum a fronte, Rhenus amnis terrum ac latera circumluit. (Batawowie byli ludem Germanii [...] zajęli wcześniej niezaludnione krańce galickiego wybrzeża i położoną nieopodal wyspę, którą z przodu opływa ocean, z tyłu i po bokach Ren).

I następnie, odnosząc się do czasów mu współczesnych: „nunc Hollandiam vocant [docti], terra mihi semper et celebranda et veneranda, ut cui vitae huius initium debeam” (dzisiejsza Holandia, ziemia zawsze dla mnie najbardziej godna czci i uwielbienia, jej bowiem zawdzięczam życie)¹⁴. Warto dodać, iż rzeczony *adagium* po raz pierwszy ukazało się w wydaniu weneckim Alda Manucjusza w 1506 r., co jest o tyle istotne, ponieważ przybliżyło nieco nieznanym cudzoziemcom, przede wszystkim tym z Półwyspu Apenińskiego, kraj ojczysty czołowego humanisty północnego. Korespondencja Erazma potwierdza, iż to właśnie ogólne kategorie przestrzenne określały jego świadomość. W liście do Servatiusa Rogera z 1514 r. pisał: „Nec ulla est regio, nec Hispania, nec Italia, nec Germania, nec Galia, nec Anglia, nec Scotia, quae me ad suum non invitet hospitum” (Nie ma takiego miejsca ani w Hiszpanii, ani Italii, ani Germanii, ani Galii, ani Anglii, ani Szkocji, do którego nie byłbym zaproszony jako gość)¹⁵. Znamienne są dwa fakty. Po pierwsze Erazm nie precyzował lub raczej rozmyślnie pominął kwestie administracyjne i granice ówczesnych państw, z których docierały do niego głosy akceptacji i podziwu. Po drugie wymienił

¹⁴ ASD, II, 8, s. 36–38; przekład polski Erazm z Rotterdamu, *Adagia (wybór)*, tłum. i oprac. M. Cytowska, Wrocław 1973, s. 364.

¹⁵ Desiderii Erasmi Roterodami, *Opus epistolarum*, denuo recognitum et auctum per P.S. Allen, H.M. Allen, H.G. Garrod, vol. 1–12, Oxford 1906–1958 [dalej: A.]. Pierwsza liczba oznacza numer listu, druga wiersz. A. 296, 98–99.

historyczne prowincje Imperium Rzymskiego, które z zachowaniem przestrzennego oddalenia od kulturowego centrum, jakim był Rzym, należały do tego samego paradygmatu kultury. Wydaje się więc, że większą wagę przypisywano wówczas partykularnej i określonej przynależności terytorialnej (*patria loci*), niż państwom, którym się prawnie podlegało (*patria iuris*). Erazm na ogół z szacunkiem odnosił się do cech typowych dla danych regionów. We wspomnianym adagium *Auris Batava* pisał o życzliwości, pracowitości czy pewnej skłonności do ucztowania Batawów¹⁶. Natomiast w dialogu *Diversoria* opisywał odmienne obyczaje przy stole Gallów („*humanitas gentis Gallicae*”)¹⁷ i Germanów („*Germanicae mores*”)¹⁸. Błędem byłoby jednak doszukiwanie się w takich popularnych wówczas *descriptions gentium* elementów ściśle deterministycznych (w znaczeniu nowoczesnego schematu logicznego). Mimo świadomości cech typowych dla danych ludów (*proprietas gentium*), a nawet pewnego do nich przywiązania, ówczesnym autorom chodziło raczej o przedstawienie świadomości przestrzennej przy pomocy mitu zwerbalizowanego w literaturze, niż podkreślanie deterministyczne rozumianych zależności między konkretną przestrzenią a zamieszkującą ją jednostką. Wszelkie elementy łączące cechy człowieka z daną przestrzenią w najlepszym razie pełniły rolę służebną wobec określenia dystansu i wzajemnych stosunków między danymi obszarami kulturowymi. Co należy podkreślić – nie zawsze na drodze ujemnego lub dodatniego wartościowania, lecz przez ukazanie konkretnych różnic, będących wyrazem świadomości przestrzennej, w tym wypadku odmienności „południa” i „północy”, a w dalszej perspektywie skrócenia ich dystansu kulturowego przez wskazanie pewnych wspólnych cech. Mit „północnego barbarzyńcy”, charakteryzującego się w ogólności pewną szorstkością i brakiem ogłady, zwerbalizo-

¹⁶ ASD, II, 8, s. 40–42.

¹⁷ ASD, I, 3, s. 333.

¹⁸ ASD, I, 3, s. 334; przekład polski Erazm z Rotterdamu, *Wybór pism*, tłum. M. Cytowska, E. Jędrkiewicz, M. Mejer, wybór, wstęp i komentarze M. Cytowska, Wrocław 1992, s. 251–260. Tłumaczka zatraciła jednak w przekładzie pierwotne nazwy, zastępując je anachronicznymi formami „Francuzi”, „Niemcy”.

wany w omawianym *adagium* Erazma, może stanowić doskonały tego przykład. Zachowując negatywne cechy Batawów przekazane przez literaturę klasyczną (Marcjalis, Tacyt, Lukan) i obecne w świadomości przestrzennej dawnych ludów, Erazm podkreślał szereg ich cech pozytywnych, wskazując przy okazji na właściwości zamieszkiwanej przez nich przestrzeni. Nie czynił tego jednak dla podkreślenia jej decydującego wpływu na kształtowanie się Batawów, lecz raczej, by ukazać ją jako naturalny faktor, w s p ó ł - kształtujący jedynie obraz tego ludu. Jednocześnie Erazm zinterpretował w odmienny sposób niepocholebną charakterystykę Batawów przekazaną przez Lukana („Batavi truces” – groźni Batawowie¹⁹). Srogość i okrucieństwo podkreślone przez autora *Bellum civile* odczytał jako zgoła dodatnią cechę, utożsamiając ją z twardością i surowością Rzymian opisaną przez Wergiliusza („acer Romanus” – waleczny Rzymianin)²⁰. W ten sposób w szlachetnej prostocie Batawów (a więc już nie prostactwie!) Erazm dostrzegł, jak się wydaje, dalekie odbicie rzymskiego konserwatyizmu etycznego wraz z jego postulatami odrodzenia moralnego, mającego dokonać się na drodze powrotu do dawnych obyczajów (*gravitas, mores maiorum*). Podsumowując, w jego opinii, konkretna przestrzeń dostarczała jedynie, w sensie dosłownym i przenośnym, pewnego materiału, mogącego dopiero w konfrontacji z pozostałymi czynnikami określić daną postawę w perspektywie jej tożsamości przestrzennej. Ponadto kulturowy dystans względem „południa” skrócony został przez wskazanie podobieństw, w tym wypadku przez odwołanie się do klasycznego mitu moralnego odrodzenia człowieczeństwa, zwerbalizowanego przez autorów rzymskich w postulowanym programie konserwatyizmu moralnego Rzymu²¹. W XVI w., w formie dalece rozwiniętej, zwerbalizował się

¹⁹ Lucanus, *Bellum civile*, I, 431.

²⁰ ADS, II, 8, s. 40: „Lucanus autem, opinior, ita truces appellat Batavos, ut Vergilius acrem Romanum”; por. Vergilius, *Georgicon liber*, III, 346.

²¹ Zob. S. Śnieżewski, *Rzymski konserwatyizm moralny i jego odbicie w historiografii*, w: idem, *Salustiusz i historia Rzymu. Studia porównawcze na tle historiografii greckiej i rzymskiej*, Kraków 2003, s. 73–150; J. Korpanty, *Teoria upadku obyczajów*, w: idem, *Rzeczpospolita potomków Romulusa*, Warszawa 1979, s. 116–130.

on w erasmiańskiej koncepcji filozofii Chrystusowej (*philosophia Christi*), wyrastającej m.in. z niderlandzko-nadreńskiego nurtu nowej pobożności *devotio moderna*. Mit „północnego barbarzyńcy” wskazuje tu na nowe źródła tej koncepcji, jakimi są przeobrażenia na gruncie problematyki przestrzennej północnego *barbaricum*.

Świadomość takiej dystrybucji przestrzennej humanizmu północnego, skupionej wokół naczelnej kategorii przestrzennej jaką była Germania, uwidoczniła się również w toczącej się w latach 20. i 30. XVI stulecia tzw. debacie cycerońskiej, w której udział wzięli nie tylko humaniści niemieccy i włoscy, ale również sprzymierzeni z tymi ostatnimi Gallowie. Interesujące ponadto, że oba średniowieczne prerenesansy – karoliński i renesans XII–XIII w. – topograficznie obejmowały nieco inny obszar, tzn. rejon między Alpami i Renem, a więc historycznie Galię Zaalpejską. Takie przesunięcie granic humanizmu renesansu północnego w XV i XVI w. stało się cechą dystynktywną, zasadniczo odróżniającą go od prerenesansów średniowiecznych. Humanistyczne idee zaczęły rozpowszechniać się w kierunku na północ i północny wschód nie tylko od Alp, ale przede wszystkim od Renu. Oczywiście jest zatem, że gdyby ograniczyć się do prerenesansowego układu granic naturalnych i kulturowych, podkreślających ich transalpejski kierunek, to kluczowe pojęcie „humanizmu północnego” nie odnosiłoby się ściśle do obszaru, który odpowiadał mu w trakcie kulturalnego rozwoju.

W związku z powyższymi ustaleniami humanizm północny można zdefiniować jako jedno ze zjawisk współtworzących kulturę umysłową i materialną na obszarze *barbaricum*, pod zróżnicowanym i wielowarstwowym wpływem wzorców wypracowanych przez humanizm włoski²². Humanizm północny jest zatem próbą umiejscowienia pojęcia *humanitas* w nowej przestrzeni kulturowej, z zachowaniem indywidualnych dla danej formacji cech, odnoszących ją do kategorii centrum, czyli humanizmu włoskiego. Humanizm opisuje w ten sposób dystans między kulturą północy i południa.

²² Zob. P.O. Kristeller, *The European Diffusion of Italian Humanism*, w: idem, *Renaissance Thought and the Arts. Collected Essays*, Princeton 1990, s. 71n; A. Borowski, *Pojęcie...*, s. 90–91.

Składnikami świadomości określającej humanizm północny były przekazane przez literaturę (w tym również historiografię antyczną) i poddane reinterpretacji mity przestrzenne opisujące własne (tzn. dziedziczne) „barbarzyństwo”. Z perspektywy północnej nie oznaczało ono jednak deprecjonującego uwstecznienia, lecz przestrzenną obcość, odległość (*spatium*) od centrum wspólnoty kulturowej. Wobec tego świadomość przestrzenna humanistów północnych polegała nie tyle na kompleksie niższości, ani tym bardziej wąskim szowinizmie czy wręcz wrogości wobec Italii, ale uświadomieniu sobie własnej swoistości i kulturowej samodzielności. W tym sensie nowe odczytanie mitu północnego *barbaricum* było także pierwszym krokiem humanistów do pogłębienia więzi w obrębie kultury śródziemnomorskiej, przy jednoczesnym zachowaniu różnicowania regionalnych wzorów kultury²³. Humanizm północy nie był wobec tego jedynie odbiciem idei humanizmu włoskiego, ale raczej obrazem powstałym z jego inspiracji, mającym własną kolorystykę i lokalną ikonografię.

Topografia, czyli opis ośrodków skupiających ówczesne życie intelektualne tak rozumianego humanizmu północnego, odpowiada usytuowaniu rzeki Ren, jako swoistego punktu orientacyjnego dla historii humanizmu północnego. Nad jej brzegami bowiem lub w bliskim sąsiedztwie znajdowały się główne centra kulturalne. Pierwszym takim ośrodkiem był Heidelberg, gdzie począwszy od 1456 r. Peter Luder (1415–1472), jeden z pierwszych humanistów niemieckich, uczeń Guarina z Werony, wykładał, mimo licznych głosów sprzeciwu, przez cztery lata humaniora na założonej dla niego katedrze²⁴. W następnych dziesięcioleciach ówczesny biskup Wormacji i zarazem kanclerz heidelberskiego uniwersytetu, zwolennik humanizmu Johann von Dalberg (1445–1503) ufun-

²³ Por. *ibidem*, s. 101.

²⁴ Zob. F. Baron, *The Beginning of German Humanism. The Life and Work of the Wandering Humanist Peter Luder*, Berkeley 1966; R. Kettmann, *Peter Luder (um 1415–1472). Die Anfänge der humanistischen Studien in Deutschland*, w: *Humanismus im deutschen Südwesten. Biographische Profile*, hrsg. P.G. Schmidt, Stuttgart 1993, s. 13–34; J.H. Overfield, *Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany*, Princeton 1984, s. 124–128.

dował na tamtejszej uczelni katedrę języka greckiego²⁵. W 1484 r. na nowopowstałą katedrę sprowadził swojego nauczyciela jeszcze z czasów studiów w Ferrarze, pochodzącego z Fryzji Rudolfa Agricolę (1443–1485)²⁶. Trwające wprawdzie niecały rok wykłady z języka greckiego były pierwszymi regularnymi wykładami hellenistyki w tej części Europy prowadzonymi przez uczonego zza Alp. Warto nadmienić, że podobne próby podejmował blisko 30 lat wcześniej Luder, lecz wobec nikłego zainteresowania ze strony scholarów, jego działania nie przyniosły wymiernych rezultatów. W 1496 r., również za namową Dalberga, na dwa lata osiedlił się w Heidelbergu Johannes Reuchlin (1455–1522), kontynuując tam, chociaż poza uniwersytetem, swoje pionierskie prace hellenistyczne i hebraistyczne²⁷.

Kolejnym ważnym nadreńskim ośrodkiem humanizmu północnego była dwa alzackie miasta: Strasburg i, leżący od niego kilka kilometrów na południe, Schlettstadt. Wśród autorów z nimi związanych wypada wymienić Sebastiana Branta (1458–1521), Jacoba Wimpfelinga (1450–1528) i Beatusa Rhenanusa (1485–1547). Brant był z pewnością najwybitniejszym satyrykiem humanizmu północnego przed Erazmem²⁸. Jego niezwykle wówczas poczytna satyra *Das Narrenschiff* (1494), przetłumaczona już w XV w. na język łaciński, ukazuje jak na przełomie XV i XVI stulecia granica między tradycyjnymi średniowiecznymi wyobrażeniami wiedzy i moralności stykała się w świadomości jednostki z nowym duchem humanizmu. *Laus stultitiae* Erazma, bodaj najbardziej znane i popularne dzieło jakie wydał humanizm północny, ma swoje źródła

²⁵ Por. A. Baudrillart, *The Catholic Church. The Renaissance and Protestantism. Lectures Given at the Catholic Institute of Paris, January to March 1904*, transl. P. Gibbs, London 1907, s. 66.

²⁶ Zob. B. Awianowicz, „Commentarij seu index uite Rhodolphi Agricole...” *Johannesa z Plieningen. Najstarsza biografia protagonisty humanizmu północnego*, „Terminus” R. 7, 2005, z. 1–2, s. 261–285 (tam też polski przekład biografii Agricoli).

²⁷ Zob. L. Geiger, *Johann Reuchlin. Sein Leben und seine Werke*, Leipzig 1871, s. 41–44.

²⁸ O popularności i recepcji Branta, zwłaszcza w Anglii, zob. Ch.H. Herford, *The Literary Relations of England and Germany in the 16th Century*, Cambridge 1886, s. 324–378.

m.in. właśnie w *Das Narrenschiff* Branta. Następną istotną postacią humanizmu alzackiego jest Jacob Wimpfeling, poza ważnymi pracami historycznymi (*Epithoma rerum Germanicarum, Germania*) i pedagogicznymi (*Isidoneus Germanicus, Adolescentia*), opracował w 1493 r. krótki podręcznik łaciny *Elegantiarum medulla*. Był on streszczeniem dzieła, które w szczególny sposób oddziaływało na odrodzenie się filologii humanistycznej – *Elegantiae linguae latinae* Lorenzo Valli²⁹. Z osobą Erazma blisko związany był również Rhenanus, autor m.in. *Vita Erasmi* (1540), która znacząco wpłynęła na świadomość historyczną humanistów północnych w 2. połowie XVI w.

W Erfurcie wiodącą postacią był przyjaciel Erazma z lat szkolnych spędzonych w Deventer Konrad Mutianus Rufus (1471–1526). Poza korespondencją i drobną twórczością poetycką, Mutianus nie pozostawił po sobie żadnej spuścizny³⁰. Jego rola, nie do końca jasna, polegała jak się wydaje jedynie na propagowaniu idei humanistycznych wśród skupionych wokół niego młodych uczonych, wśród których byli m.in. znany poeta łaciński i tłumacz *Psalterza* Eobanus Hessus (1488–1540) oraz Crotus Rubianus (1480–1539), a przez niespełna rok Hutten (1488–1523), autorzy słynnych *Epistolae obscurorum virorum* (1515).

Ośrodkiem pod wieloma względami najważniejszym była jednak nazywana „Atenami Raurackimi” Bazylea³¹. Początki aktywności humanistycznej przypadły tam na I. połowę XV w. Powołany w czasie soboru uniwersytet otrzymał w 1437 r. jedną z pierwszych w całej Europie katedrę języka greckiego. Ponadto, na mocy testamentu kardynała Jana Stojkovića z Dubrownika, wspaniały zbiór greckich rękopisów stał się własnością tamtejszego

²⁹ Zob. J. Knepper, *Jacob Wimpfeling 1450–1528. Sein Leben und seine Werke*, Freiburg 1902.

³⁰ O humanistach erfurckich zob. *Humanismus in Erfurt*, hrsg. G. Huber-Rebenich, W. Ludwig, Rudolstadt 2002; D.F. Strauss, *Ulrich von Hutten. His Life and Times*, transl. G. Sturge, London 1874, s. 20–27; L.W. Spitz, *The Religious Renaissance of the German Humanists*, Harvard 1963, s. 130–154.

³¹ Zob. M. Włodarski, *Bazylea jako ośrodek kulturalno-naukowy (XV – poł. XVII w.)*, w: idem, *Dwa wieki kulturalnych i literackich powiązań polsko-bazylejskich, 1433–1632*, Kraków 2001, s. 15–49

klasztoru dominikanów³². W połowie XV stulecia była to największa taka kolekcja na północ od Alp, znakomicie wspomagająca rodzące się wówczas studia filologiczne. W późniejszych latach Bazylea gościła niemal wszystkich najważniejszych humanistów, na czele z Erazmem, skupiającym już wówczas uwagę całej Europy. Żadne inne miasto nadreńskie nie wpłynęło w takim stopniu na intelektualny rozwój północnego *barbaricum*.

Uformowane przez mit poetycki pojęcie *iter Italicum* dla większości (jeśli nie wszystkich) humanistów północnych oznaczało konkretne wyobrażenie o rzeczywistości przestrzennej i drogach kulturowego oddziaływania³³. W praktyce natomiast wyrażało swoiste poczucie obowiązku odbycia podróży do Italii, pokonania dystansu jaki dzielił *barbaricum* i kulturę śródziemnomorską. Co najmniej do połowy XVI w. *iter Italicum* oznaczało kluczową dla kultury humanizmu północnego zasadę przestrzennego rozwoju. Wynikało to z wielu czynników, choć, jak się wydaje, najważniejszym z nich było kulturowe zacofanie północy. Italia była nie tylko atrakcyjnym, ale wówczas jedynym miejscem w Europie, gdzie prowadzono studia nad kulturą klasyczną. Pierwsze tendencje humanistyczne na hołdujących tradycyjnym modelom edukacji uniwersytetach niemieckich w Heidelbergu, Erfurcie czy Wiedniu były w całości kulturowym importem z Italii. Protagonisci humanizmu północnego, jak Agricola i Reuchlin kształcili się w najważniejszych ośrodkach naukowych Italii: Pawii, Ferrarze, Florencji, Rzymie, stykając się tam z najbardziej wpływowymi humanistami XV w. Przykład Agricoli oraz, w mniejszym stopniu, Wessela Gansforta inspirował i uosabiał zarazem potrzebę odbycia humanistycznego *iter Italicum*. Ulegli mu bez przesady wszyscy ówczesni humaniści.

³² Zob. W. Berschin, *Grecko-lacińskie średniowiecze. Od Hieronima do Mikołaja z Kuzy*, tłum. i oprac. K. Liman, Gniezno 2003, s. 415.

³³ Por. A. Tervoort, *The Italian Connection. The „Iter Italicum” and the Northern Netherlands (1425–1575)*, w: *Northern Humanism in European Context, 1469–1625. From the „Advert Academy” to Ubbo Emmius*, ed. F. Akkerman, A.J. Vanderjagt, A.H. Laan, Leiden 1999, s. 222–241. Autor podaje liczbę ponad 600 studentów z samych Niderlandów Północnych odbywających studia w Italii (*ibidem*, s. 227).

Z czasem jednak poczucie kulturowej niższości i oddalenia zaczęło zanikać, a jego miejsce zajęły zgoła odmienne uczucia. W miejsce dawnego kompleksu pojawiło się postrzeganie *barbaricum* jako swoistej możliwości otwierającej się przed tym regionem³⁴. O tym, że takie nastroje towarzyszyły już wcześniej humanistom niemieckim może świadczyć niezwykle wpływowa na północy Europy twórczość Celtisa (1459–1508). W odzie o znamienym tytule *Ad Apollinem repertorem poetices ut ab Italis ad Germanos veniat* wyrażał on w istocie zbiorowe przekonanie swojego pokolenia:

Phoebe qui blandae citharae repertor/ linque delectos Heliconā, Pindum et/ ac veni in nostras vocitatus oras/ carmine grato [...] tu celer vastum poterās per aequor/ laetus a Graecis Latium videre/ invehens Musas, voluisti gratas/ pandere et artes. (Apolinie, który jesteś wynalazcą słodkiej liry/ opuść swój ukochany Helikon i Pindos/ i do nas przybądź wezwany/ tą życzliwą pieśnią [...] ty przez wielką wodę potrafiłeś prędko/ Rzym z Grecji łaskawie zobaczyć/ zechciałeś razem ze swoimi Muzami wspinałomyślnie/ objaśnić swoje sztuki)³⁵.

Nowe oczekiwania i postulaty humanizmu północnego znalazły najpełniejszą realizację w dziełach Celtisa. Przy pomocy częstej w jego poetyckiej twórczości topice północnej, dzięki jego pracom nad historią i geografiją Germanii (*Germania Illustrata; De rigine situ, moribus et institutis Norimbergae libellus*), wreszcie przez emulacyjny względem „południa” i oparty na edukacji charakter programu humanizmu północnego (wyrażony w *Oratio in gymnasio in Ingelstadio publice recitata*, 1492), jako jeden z pierwszych humanistów w tej części Europy próbował określić świadomość i tożsamość przestrzenną humanizmu północnego wraz z opisującymi go mitami.

Niechęć Celtisa do Italii daleka była jednak od italofoibii czy lokalnego szowinizmu Marcina Lutra³⁶. Zależało mu bowiem na

³⁴ Zob. A. Borowski, *Pojęcie...*, s. 100.

³⁵ *German Humanism and Reformation. Selected Writings*, ed. R.P. Becker, foreword R.H. Bainton, New York 1982, s. 140.

³⁶ Por. A. Jelicz, *Ideologia germańskiego humanisty*, w: idem, *Konrad Celtis na tle wczesnego renesansu w Polsce*, Warszawa 1956, s. 23–30.

ukazaniu kulturowej możliwości *barbaricum* względem Italii, a nie podkreślaniu obcości kultury śródziemnomorskiej. Jego *Oratio* wskazuje na kluczowe elementy owej kultury, traktując je jednak jako element dziedzictwa germańskiego:

Non magno duxissem, patres ornatissimi et adolescentes egregii, me hominem Germanum et gentilem vestrum posse Latine ad vos dicere, si prisca illa Germaniae nostrae ingenia florerent aetasque illa redisset, qua legati nostri Graeco sermone quam Latino dicere maluisse memorantur. (Nie byłoby rzeczą doniosłą, wielce czcigodni mężowie i wspaniali młodzieńcy, żebym ja z waszego rodu człowiek germański mógł mówić do was po łacinie, skoro kwitnie ten dawny talent naszej Germanii i powrócił już czas, o którym mówię, że nasi przodkowie woleli mówić po grecku, niż po łacinie)³⁷.

Nie powinna nas zmylić pewna przesada w tym fragmencie. Przestrzenna i ponadczasowa powszechność wzorca humanistycznego (*humanitas Romana*) w ujęciu Celtisa wskazywała na ważne przeobrażenie w mentalności humanizmu północnego – Germania w równym stopniu co Italia stała się depozytariuszem dziedzictwa klasycznego. W mniej zdecydowanym tonie, bo z zachowaniem pierwszeństwa humanizmu śródziemnomorskiego wypowiadał się na ten temat Erazm:

nam aliquot aetatibus videtur fuisse sepulta prorsus eloquentia, quae non ita pridem reviviscere coepit apud Italos, apud nos multo etiam serius (przez pewien czas miało się wrażenie, że wymowa została pogrzebana już całkowicie, ale nie tak dawno zaczęła szczęśliwie odżywać. Najpierw u Włochów, a nieco później i u nas)³⁸.

³⁷ Conradi Celtis Protucii, *Panegyris ad duces Bavariae*, Einltg., übersetzen und Kommentar hrsg. J. Gruber, Wiesbaden 2003, s. 16: *Oratio in gymnasio in Ingelstadio publice recitata*.

³⁸ ASD, I, 2, s. 661; przekład polski Erazm z Rotterdamu, *Rozmowy. Wybór*, tłum. i oprac. M. Cytowska, Warszawa 1969, s. 244. Por. też Desiderii Erasmi Roterodami, *Opus epistolarum...* [dalej Allen] formalnie nienależących do korpusu listów. Liczba rzymska oznacza tom, arabska stronę. Allen I, s. 2: „repullulascere quidem coeperant apud Italos bonae literae”.

By zrozumieć uwagę Erazma o kulturalnym zapóźnieniu „północy”, należy zdać sobie sprawę z niskiego poziomu studiów w Niderlandach w pod koniec XV w., zwłaszcza w Herzogenbosch, gdzie uczęszczał do szkoły kierowanej przez Braci Wspólnego Życia³⁹. Również otoczenie Erazma, wyłączając kilku przyjaciół rówieśników, w najlepszym razie nie podzielało jego zainteresowań literackich⁴⁰. Pomimo tego pozostawał wówczas pod dużym wpływem wzorców estetycznych humanizmu włoskiego, a jego listy pisane pod koniec lat 80. XV stulecia, podczas pobytu w klasztorze Kanoników Regularnych św. Augustyna w Steyn, świadczą o tym, iż Erazm znał już niemal wszystkich głównych pisarzy klasycznych, kilku włoskich, a szczególnym podziwem darzył Valle⁴¹.

Główny zarzut jaki stawiał Erazm swojemu otoczeniu dotyczył niskiego poziomu ówczesnego szkolnictwa, posiłkującego się przestarzałymi i niewiele wartymi w praktyce podręcznikami Ulricha Ebrardusa i Jana z Garlandii⁴². Mniej więcej w tym samym czasie powstała pierwsza wersja *Antibarbari* Rotterdamczyka, dzieła w dużym stopniu apologetycznego, biorącego bowiem w obronę *studia humanitatis* przed atakami barbarzyńskich mnichów i ich metodami nauczania. Pod koniec lat 80. Erazm przygotował ponadto epitomę z *Elegantiae Valli*, który jako autor *De falsa credita et ementita Constantini donatione declamatio* nie cieszył się dobrą sławą wśród ówczesnych mnichów. Rotterdamczyk przedstawiał siebie nie tylko jako obrońcę włoskiego humanisty, ale również obrońcę

³⁹ Szerzej zob. J. Ijsewijn, *The Comming of Humanism to the Low Countries, w: Itinerarium Italicum. The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations. Dedicated to Paul Oskar Kristeller on the Occasion of His 70th birthday*, ed. H.A. Oberman, T.A. Brady, Leiden 1975, s. 193–301.

⁴⁰ ASD, I, 1, s. 90, *Antibarbari*: „Abbatum vulgus hodie nihil magis cavet quam ne monachi altius penetrent ad bonas disciplinas. Malunt enim ovibus quam hominibus imperare”.

⁴¹ A. 23, 73–76; o młodości Erazma i jego związkach ze środowiskiem *devotio moderna* zob. P. Mestwerd, *Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und Devotio Moderna*, Leipzig 1917; A. Hyma, *The Youth of Erasmus*, Ann Arbor 1930.

⁴² Allen, I, s. 48, *Compendium vitae*: „Ea schola tunc adhuc erat barbara (praelegebatur Pater meus; exigebantur tempora; praelegebatur Ebrardus, Joannes de Garlandia)”.

zagrożonych *studia humanitatis*⁴³. Mimo że nigdy nie należał do Bractwa Wspólnego Życia i nierzadko w niepochlebnym tonie wypowiadał się o poziomie nauczania jego szkół, Erazm bardzo wiele zawdzięczał swoim wczesnym kontaktom z Aleksandrem Hegiusem, który ok. 1483 r. zaczął w Deventer wykłady nowej latynistyki. Zapewne z jego inspiracji Erazm zapoznał się również z twórczością Agricoli, którego uczniem był Hegius⁴⁴. Pozwoliło to rozszerzyć Rotterdamskiemu horyzonty intelektualne. Nie chodziło wyłącznie o studia łacińskie i greckie, które skądinąd były konieczne do zrozumienia gramatyki oraz retoryki, a tym samym podjęcia dalszych studiów. Ważna była przede wszystkim głębsza reforma edukacji, której potrzebę Erazm przeczuwał już wcześniej, lecz dopiero w dziełach Agricoli i Hegiusa dostrzegł jej rzeczywiste konsekwencje. Wreszcie w postaciach obu uczonych dostrzegł tak ważne dla rozwoju doktryny północnego humanizmu chrześcijańskiego połączenie klasycznego wykształcenia z pobożnością, którą propagowała *devotio moderna*⁴⁵. Jego dwa najwcześniejsze dzieła *De contemptu mundi* i wspomniane *Antibarbari*, powstałe w niderlandzko-nadreńskim środowisku Braci Wspólnego Życia, choć opublikowane dopiero w latach 20. XVI w., dowodzą, że Erazm miał już wówczas świadomość, jak niewiele znaczy pobożność pozbawiona wykształcenia, a więc idei, która w swojej dojrzałej formie przerosła się w naczelną dla erazmianizmu koncepcję filozofii Chrystusowej (*philosophia Christi*)⁴⁶.

⁴³ A. 29, 18–19: „En tibi me Laurentianae iniuriae vindicem; ego illius doctrinam, qua meo iudicio nulla probator, tuendam mihi sumpsit”.

⁴⁴ A. 23, 57–59.

⁴⁵ Zob. R.J. Schoeck, *Agricola and Erasmus. Erasmus' Inheritance of Northern Humanism*, w: *Rodolphus Agricola Phrisius 1444–1485*, ed. F. Akkerman, A.J. Vanderjagt, Leiden 1988, s. 184–186.

⁴⁶ Por. R.L. DeMolen, *First Fruits. The Place of „Antibarbarorum Liber” and „De Contemptu Mundi” in the Formulation of Erasmus' „Philosophia Christi”*, w: *Colloque Érasmien de Liège. Commémoration du 450e anniversaire de la mort d'Érasme*, ed. J.-P. Massaut, Paris 1987, s. 177–196.

2. Edukacja i antropologia erazmiańska

Erazm podzielał klasyczne przekonanie, w najpełniejszej formie wyłożone przez Cyncerona i Senekę, że w każdym człowieku znajdują się nasiona dobra, które jako takie stanowią naturalną inklinację do cnotliwego postępowania⁴⁷. Przesłankę tę, zaadaptowaną przez myśl pedagogiczną humanistów w rozmaitych wariantach, uznać należy za kluczową dla zrozumienia humanizmu renesansowego w jego najpełniejszej formie, łączącej bowiem zainteresowania filologiczne z namysłem nad kształtowaniem człowieczeństwa. Jeśli zatem człowiek posiada pewne naturalne predyspozycje (*semina virtutum, semina divina*) do prawego postępowania, to głównym celem retoryki, w sensie szerszym również edukacji, jest kierowanie i kontrolowanie ludzkich potrzeb⁴⁸. Cynceron podkreślał w *De officiis*, iż cechą natury ludzkiej jest *honestas*, którą należałoby rozumieć jako zdolność dociekania prawdy, uczciwość społeczną, wielkość i wzniosłość umysłu, wreszcie synonim stosowności między wymową i życiem⁴⁹. Zatem człowiek – jego zdaniem – mając wrodzoną umiejętność rozróżnienia dobra i zła, jest gotów podążać

⁴⁷ Cicero, *Tusculanae disputationes*, III, 2: „Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum, quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret”, cyt. za: M.T. Ciceronis, *Disputationes Tusculanae*, hrsg. R. Klotz, Lipsiae 1835, s. 75; idem, *De officiis*, I, 18: „veri cognitio consistit, maxime naturam attingit humanam. Omnes enim trahimur et ducimur ad cognitionis et scientiae cupiditatem, in qua excellere pulchrum putamus”, cyt. za: M.T. Ciceronis, *De officiis libri tres*, ed. H. Alanus, Dublinii 1842, s. 9. Por. też J.D. Tracy, *Erasmus the Humanist*, w: *Erasmus of Rotterdam. A Quincentennial Symposium*, ed. R.L. DeMolen, New York 1971, s. 31.

⁴⁸ Seneca, *Epistulae morales*, LXXIII, 16: „Miraris hominem ad deos ire? Deus ad homines venit, immo quod est propius, in homines venit: nulla sine deo mens bona est. Semina in corporibus humanis divina dispersa sunt, quae si bonus cultor excipit, similia origini prodeunt et paria iis ex quibus orta sunt surgunt: si malus, non aliter quam humus sterilis ac palustris necat ac deinde creat purgamenta pro frugibus”, cyt. za: L.A. Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales*, ed. R.M. Gummere, vol. 2, London 1920, s. 112.

⁴⁹ Cicero, *De officiis*, I, 15. Bliżej o kluczowym dla Erazma retoryczno-filozoficznym pojęciu stosowności wyłożonym w pismach Cyncerona zob. J. Styka, *Estetyka stosowności „decorum” w literaturze rzymskiej*, Kraków 1997, s. 25–41.

drogą cnoty, jeśli tylko zostanie do tego przekonany. Kwintyliian natomiast zaadaptował tę ideę do swojego systemu edukacji.

Pozytywna opinia Erazma o wykształceniu klasycznym pociąga za sobą jednak coś, na co ówczesni autorzy nie zwracali uwagi lub w najlepszym razie traktowali wyłącznie jako jeden z pozytywnych czynników edukacji humanistycznej. Dla Cycerona i jego późniejszych entuzjastów, poczynając od Francesco Petrarci, kształcenie było stanem, do którego niejako w naturalny sposób dążył każdy człowiek⁵⁰. Przyjmując przesłankę, że filozofia moralna zasadza się nie na logicznych argumentach, a raczej pewnych wspólnych przekonaniach (*loci communes*), humaniści rozwinęli teorię konsensusu w praktyce podporządkowującą filozofię perswazyjnym, a więc retorycznym, narzędziom edukacji⁵¹. Erazm podzielał przekonanie humanistów włoskich o wyższości filozofii moralnej nad myślą spekulatywną, równym zamiłowaniem darzył formy apoftegmatu i *adagium*. Tak samo jak humaniści na południu Europy, w sprzeciwie wobec obowiązującej na uniwersytetach gramatyki spekulatywnej, dostrzegał konieczność odnowienia studiów gramatycznych na wzór kwintyliianowskiego studium literatury. Różnił go jednak od nich środki i cele jakie stawiał przed edukacją. Filippo Beroaldo starszy (1458–1505) uważał etykę za najważniejszą przewodniczkę życia, pokazującą i radzącą, jak unikać błędów. Jej celem było *summum bonum*, ale rozumiane wyłącznie jako dobro ziemskie. Dla Erazma natomiast etyka (*philosophia moralis*) stanowiła jedynie środek służący zrozumieniu zasad prawdziwego chrystianizmu (*philosophia Christi*). *Summum bonum* Beroalda to dla Erazma zbawienie i życie wieczne. Widzimy zatem, że pierwszy z nich występuje z pozycji autora świeckiego i takie też było przeznaczenie jego pracy, drugi zaś uważał siebie przede wszystkim za teologa⁵². Nie dziwi więc, że autor z Czerwonej Grobli, uzasadniając potrzebę edukacji, posłużył się argumentem teolo-

⁵⁰ Cicero, *De officiis*, I, 18: „veri cognitio consistit, maxime naturam attingit humanam”, cyt. za: M.T. Ciceronis, *De officiis...*, s. 9.

⁵¹ Zob. B. Otwinowska, *Modele i style prozy w dyskusjach na przełomie XVI i XVII wieku. Wokół toruńskiej rozprawy Fabriciusa z 1619*, Wrocław 1967, s. 18–19.

⁵² Zob. M. Cytowska, *Erasmie et Beroaldo*, „Eos” t. 65, 1977, s. 265–271.

gicznym. Jest nim bowiem chrystologia św. Pawła, wywiedziona przez Erazma, jak sędzę, w dużym stopniu z komentarza Johna Coleta do *Listu św. Pawła do Rzymian*. Zdaniem angielskiego humanisty, to Chrystus jest obrazem doskonałego człowieczeństwa, swoim życiem na ziemi pokazał, jak ową doskonałość osiągnąć. Czytamy w komentarzu Coleta: „Cuiusmodi autem profectio illa coelestis in hominibus sit, docuit ipse Iesus homo coelestis sua ipsa vita” (Swoim własnym życiem Jezus człowiek ubóstwiony pouczał, w jaki sposób ma się w ludziach objawiać owe niebiańskie pochodzenie)⁵³. Erazm jako wychowanek *devotio moderna* podzielał stanowisko swojego angielskiego przyjaciela. Ponadto, co widać wyraźnie w polemice z Lutrem na temat wolnej woli, Rotterdamczyk z całą stanowczością podkreślał, iż żaden człowiek nie jest zły ze swej natury. W *De libero arbitrio* odwoływał się do przesłanki, iż Bóg, jako doskonały stwórca wszechrzeczy, nie mógł powołać do życia czegoś ze swej natury złego. Tym samym również natura ludzka, wbrew opinii Lutra, nie jest całkowicie zepsuta przez grzech pierworodny⁵⁴. Wolną wolę definiował Erazm jako dyspozycję, dzięki której sam człowiek może zwrócić się ku temu, co prowadzi do zbawienia lub od tego odstąpić⁵⁵. Ostatecznie jednak to jedynie Bóg jest zbawcą, ale do człowieka należy decyzja, czy zwróci się ku Niemu, czy też nie. W tym właśnie Erazm widział pierwszy i najważniejszy cel edukacji – prowadzić człowieka ku prawdziwej pobożności. Swoistą definicję, a także gradację celów stawianych przed kształceniem młodzieży podaje w *De civilitate morum puerilium*:

Munus autem formandi pueritiam multis constat partibus, quarum sicuti prima, ita praecipua est, ut tenellus animus imbibat pietatis seminaria, proxima ut liberales disciplinas et amet et perdiscat, tertia est, ut ad vitae officia instruat, quarta est, ut a primis

⁵³ Cyt. za: P.I. Kaufman, *Augustinian Piety and Catholic Reform. Augustine, Colet and Erasmus*, Mercer 1982, s. 65.

⁵⁴ Erasmus Rotterdamský, *O svobodné vůli / De libero arbitrio*, uvodni studii a pozn. opáčil D. Sanetrník, přel. K. Korteová, Praha 2006, s. 208.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 134.

statim aevi rudimentis civilitati morum adsuescat. (Wychowanie chłopców obejmuje wiele dziedzin. Pierwszym i najważniejszym zadaniem jest wpajanie w młodziutkie umysły załączków pobożności. Następnie trzeba starać się obudzić w dzieciach miłość do nauk wyzwolonych i w nich je kształcić. Trzecie zadanie wychowawcy to przygotowanie ucznia do obowiązków, które czekają go w życiu. Na koniec należy się troszczyć, aby chłopiec przyswoił sobie zasady dobrego wychowania)⁵⁶.

Wysoce znamienne, że na pierwszym miejscu umieścił Erazm właśnie pobożność, degradując niejako do podrzędnej roli *studia humanitatis* humanistów włoskich. Występujące często w jego twórczości, a przejęte od nich pojęcie *bonae litterae* również ukazuje owe przewartościowanie⁵⁷. Jeszcze w XVI w. termin ten był synonimem *studia humanitatis*, obejmując określony zakres wiedzy humanistycznej. W refleksji Erazma został jednak wydatnie poszerzony o naukę chrześcijańską, na czele z Biblią i literaturą patrystyczną, a więc tym, co wcześniej stanowiło przedmiot zainteresowania teologii, rywalizując w ten sposób z jej modelem scholastycznym. Odtąd *bonae litterae* zawierały w sobie nie tylko naukę o stylu i dobrych obyczajach (te tradycyjnie leżały w kompetencji *studia humanitatis*), ale przede wszystkim wskazywały na chrześcijańską pobożność (*pietas*). Ta natomiast stanowi niejako o powołaniu, ale również predyspozycjach natury ludzkiej, która nadal, mimo grzechu pierworodnego, może kierować się ku swemu pochodzeniu (*profectio illa coelestis* Coleta) dzięki załączkom pobożności (*pietatis seminaria*), przyjmowanym w toku edukacji⁵⁸. Widać zatem, że Erazm nie pojmował edukacji w wąski sposób, jedynie

⁵⁶ Desiderii Erasmi Roterodami, *Opera omnia*, ex recensione Ioannis Clerci, vol. 1–10, Lugduni Batavorum 1703–1706 [dalej: LB]. Liczba rzymska oznacza tom, arabska kolumnę, litera alfabetu odcinek kolumny. Przekład polski Erazm z Rotterdamu, *Wybór pism...*, s. 264.

⁵⁷ Szerzej zob. J. Domański, „*Bonae litterae*” jako przewartościowania „*artes liberales*”, w: idem, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, wyd. 2, Warszawa 2001, 163–194; por. też M. Cytowska, *Erazmianizm w literaturze polskiej XVI i XVII wieku*, w: *Studia porównawcze o literaturze staropolskiej*, red. T. Michalowska, J. Ślaski, Wrocław 1980, s. 9–11.

⁵⁸ O rozległości znaczenia pojęcia *pietas* u Erazma z Rotterdamu zob. E. Rumel, *Pietas in public and private life*, w: eadem, *Erasmus*, London 2004, s. 39–53.

jako kształcenia literackiego. *Stultitia* była dla niego wartością w dużej mierze moralną, nie tylko intelektualną⁵⁹. Wielokrotnie podkreślał, że źródłem grzechu i występku nie jest jakaś przyrodzona naturze ludzkiej wada bądź niezbywalna dysfunkcja, ale wyłącznie niewiedza, którą tak jak grzech należy wykorzenieć. Formułując humanistyczny ideał uczonej pobożności (*docta pietas*), stanowiący zarazem jeden z najważniejszych elementów jego myśli teologicznej, podstawowym orężem w walce z grzechem uczynił Erazm w *Enchiridion militis christiani* modlitwę i wiedzę (*precatio et scientia*)⁶⁰. Należy podkreślić, iż wyłącznie dzięki wolnej woli, *eruditio* i *institutio* stawały się wszechstronnymi i wyczerpującymi narzędziami, mogącymi wypełnić zdeponowane w nich zadanie. W przeciwnym razie koncepcja erazmiańskiej *humanitas*, tracąc podstawę działania w obrębie wolnej woli, straciłaby sens⁶¹. Przekonanie o wartości natury ludzkiej, obok skorelowanych koncepcji łaski (*gratia Dei*) i wolnej woli, stanowi niezbywalny fundament humanizmu chrześcijańskiego Erazma.

Rotterdamczyk utrzymywał oczywiście pogląd humanistów włoskich, że wartości natury ludzkiej można pielęgnować przy pomocy studiów rekomendowanych przez Cyncerona (*studia humanitatis*) i metod wyłożonych przez Kwintyliana. *Humanitas* Erazma wykaczała jednak daleko poza studia literackie w znaczeniu, jakie nadał im Paul Oskar Kristeller. Były one bowiem jedynie wstępnym, choć koniecznym etapem pogłębionych studiów nad dziedzictwem kultury chrześcijańskiej, na czele z hermeneutyką biblijną. Wydaje się że pośród XVI-wiecznych entuzjastów myśli Erazma przeważał taki właśnie pogląd na jego dzieło, najpełniej wyrażony w formule „auctor tum renaſcentium litterarum tum

⁵⁹ Podobnie Cynceron, *De officiis*, I, 18: „labi autem, errare, nescire, decipi et malum et turpe ducimus”, cyt. za: M.T. Ciceronis, *De officiis...*, s. 9.

⁶⁰ LB, V, 6E.

⁶¹ Por. M. Cytowska, *Wolność jednostki według Erazma z Rotterdamu*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” vol. 13, 2000, s. 73–78; R. Pfeiffer, *Humanitas Erasmiāna*, Leipzig 1931, s. 16–24; G. Ritter, *Lutheranism, Catholicism and Humanistic View of Life*, „Archiv für Reformationsgeschichte” Bd. 44, 1954, s. 145–159.

redeuntis pietatis” (sprawca zarówno odrodzenia literatury, jak i powrotu ku pobożności)⁶². W teologii, podobnie jak w kwestiach edukacyjnych i językowych, Erazm rozwinął program w swoich najważniejszych punktach nawiązujący do tradycji północnej. Jego teologia humanistyczna kładła nacisk na dwie podstawowe sprawy – moralny wymiar religii oraz reformę moralności i obyczajów, jako warunek konieczny odnowienia chrześcijaństwa. Jednocześnie, co wykazał Lewis Spitz, Erazm przy całym swoim krytycyzmie filologicznym nigdy nie wykraczał poza granice ortodoksji⁶³.

Enchiridion militis christiani to dzieło w równym stopniu teologiczne, jak i antropologii filozoficznej. Wysoce znamienny jest fakt, że Rotterdamszyk w katalogu swoich dzieł przesłanych Johanowi Botzheimowi umieścił *Enchiridion* wśród dzieł „quae instituunt ad pietatem” (które prowadzą ku pobożności), obok m.in. komentarzy i parafraz biblijnych czy pism o charakterze jednoznacznie teologicznym jak *Methodus verae theologiae* czy *Paraclesis*⁶⁴. Wyłożona obszernie w *Enchiridionie* przez Erazma antropologia ma charakter filozoficzny i teologiczny zarazem. Osadzona jest bowiem głęboko w tradycji platońskiej (Platon, św. Paweł oraz Orygenes i Giovanni Pico della Mirandola, którzy godzą niejako stanowiska Platona i św. Pawła)⁶⁵. Erazm oparł założenia koncepcji człowieczeństwa zasadniczo na trzech rozróżnieniach w obrębie tradycyjnej antropologii. Nas interesować będzie ostatnia z nich, najważniejsza dla odtworzenia antropologii erazmiańskiej – „de tribus hominis partibus, spiritu, anima et carne” (o trzech częściach człowieka – duchu, duszy i ciele). Układ *spiritus*, *anima* i *caro* jest hierarchiczny. Ciało (*caro*) ze względu na grzech pierworodny jest najbardziej hańbiącym elementem natury ludzkiej. Duch (*spiritus*) natomiast przypomina o boskim powinowactwie człowieka, stale odnosi go

⁶² A. 1368, 29–30.

⁶³ L.W. Spitz, *Erasmus as Reformer*, w: *Erasmus of Rotterdam. A Quincentennial Symposium...*, s. 48–62.

⁶⁴ Allen, I, s. 40.

⁶⁵ Por. J. Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997, s. 119–126; idem, *Erazm z Rotterdamu i jego filozofia*, „Terminus” R. 3, 2001, z. 1–2, s. 50–54.

do Boga jako stwórcy jego natury. Dusza (*anima*) zaś, według Erazma, znajduje się dokładnie między ciałem a duchem. Ze względu na wolną wolę, którą dysponuje może zwracać się zarówno do tego, co w człowieku chwalebne, jak i do tego, co w nim haniebne. Istotne, że o człowieczeństwie nie decyduje żaden ze skrajnych elementów natury ludzkiej, lecz właśnie dusza. „Ergo spiritus deos nos reddit, caro pecora. Anima constituit homines” (Zatem duch oddaje naszą boskość, ciało bydlęcość. Dusza stanowi o naszym człowieczeństwie)⁶⁶.

Spiritus, anima i *caro* to kategorie wyprowadzone przez św. Pawła (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, 1 Tes 5, 23). Erazm powoływał się jednak *explicite* na Orygenesa i jego chrystologiczną interpretację tej Pawłowej trychotomii⁶⁷. Nadał jej jednak odmienną orientację, obierając w swoich rozważaniach przeciwny do Orygenesowskiego kierunek. Erazmiańską orientację, posługując się terminem współczesnego teologa włoskiego Cipriano Vagagginiego, nazwałbym „orientacją antropowertyczną”⁶⁸. Erazm bowiem w dwumianie człowiek–Bóg wychodzi niejako „od dołu”, od człowieka. Ten ruch nie polega wyłącznie na przebyciu drogi od „dołu” do „góry”, od człowieka do Boga, lecz jest w istocie ruchem spiralnym, dynamicznym procesem refleksji nad człowieczeństwem (stąd właśnie orientacja antropowertyczna)⁶⁹. Wychodząc od człowieka, dociera Erazm do Boga, ale tylko po to, by powrócić do człowieka, ujętego już na wyższym niż poprzednio szczeblu. Posługując się antropowertyczną orientacją w refleksji nad człowieczeństwem unikamy niewiele mówiących i dalece

⁶⁶ LB, V, 19E; przekład polski Desiderius Erasmus Roterodamus, *Podręcznik żołnierza chrystusowego nauk zbawiennych pełni*, tłum. z oryginału łacińskiego, wstęp i przypisy J. Domański, przedmowa L. Kołakowski, Warszawa 1965, s. 78.

⁶⁷ Konkretnie odsyła do komentarza Orygenesa do *Listu do Rzymian*, I, 5; I, 10. O trójpodziale człowieka u Orygenesa zob. przede wszystkim jego *Homiliae in Genesim*, I, 15 i *De principis*, III, 4, 1–2. Bliżej o jego antropologii zob. H. Crouzel, *Antropologia duchowa*, w: idem, *Orygenes*, tłum. J. Margański, wyd. 2, Kraków 2004, s. 123–136.

⁶⁸ C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, wstęp M. Bielawski, Kraków 2005, s. 69.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 117.

nieprecyzyjnych określeń „antropocentryczny” lub „teocentryczny”, w opresywny i upraszczający sposób determinujących postrzeganie wielu ważnych zjawisk w kulturze europejskiej⁷⁰. Erazm jest tu znakomitym przykładem. Jak bowiem określić istotę jego filozofii Chrystusowej już w samej formule leksykalnej wykluczającej rozgraniczenie tego co ludzkie i tego co boskie? Jak przy pomocy tak nieprecyzyjnych pojęć jak „antropocentryczny” lub „teocentryczny” opisać złożoność jego antropologii leżącej na styku filozofii i teologii? Wielopłaszczyznowość procesu jakim była inkorporacja tradycji klasycznej do świata chrześcijańskiego wymaga nowej interpretacji formułowanych sądów. W swoim pierwotnym XIV-wiecznym znaczeniu antropologiczny mit odrodzenia (*renascentia*) zawarty w genezyjskim toposie „złego wieku” rzeczywiście mógł kłaść nacisk przede wszystkim na odrodzenie dawnej kultury rzymskiej, którą jeszcze Celtis traktował jako część własnego dziedzictwa. Gdy jednak Erazm zadawał fundamentalne dla humanizmu chrześcijańskiego pytanie „Quid autem aliud est Christi philosophia, quam ipse [Christus] *renascentiam* vocat, quam *instauratio bene conditae naturae?*” (Czymże zaś innym jest filozofia Chrystusowa, nazwana przez niego samego odrodzeniem?)⁷¹, wykraczał daleko poza jego literackie aspiracje. Samo pojęcie „renesansu”, często rozumiane opatrnie i intuicyjnie, zawiera w sobie element odrodzenia człowieczeństwa w Chrystusie, który mówi do Nikodema: „zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, jeśli się kto nie narodzi na nowo (*γεννηθῆ ἄνωθεν*), nie może ujrzeć królestwa Bożego” (J 3, 3). W tym sensie Erazm, na drodze krytycznej adaptacji elementów klasycznych (przede wszystkim Platona i Cycerona) i chrześcijańskich, był twórcą „renesansu chrześcijańskiego” w znaczeniu wyeksplikowanym, z zachowaniem kształtującej go roli niderlandzko-nadreńskiej pobożności, przez Alberta Hymę⁷².

⁷⁰ Zwracał na to uwagę Werner Jaeger (W. Jaeger, *Humanizm i teologia*, tłum. S. Zalewski, wstęp M. Plezia, Warszawa 1957, s. 39–40).

⁷¹ LB, V, 141F.

⁷² Zob. A. Hyma, *The Christian Renaissance. A History of the Devotio Moderna*, New York 1924, s. 5. Na biblijne źródło metafory odrodzenia (*renascentia*) i refor-

3. Debata cycerońska w XVI wieku

Jeszcze w XVI w. wzorem dla potocznej łaciny były teksty Terencjusza. Cyceronianizm humanistów włoskich w swojej najbardziej radykalnej formie przewartościował ówczesny układ, przyznając prawo do językowej poprawności i doskonałości jedynie prozie cycerońskiej⁷³. W konsekwencji łacina stała się językiem martwym, antykwarycznym reliktem dla uczonych, w mowie codziennej ograniczającym się jedynie do przekazywania sztucznych formuł, niezdolnych wyrażać ówczesne problemy. Jednym z głównych zagadnień, podejmowanych przez przeciwników monoimitacji Cycerona, była sprawa żywotności języka łacińskiego, pozostającego wprawdzie językiem ludzi wykształconych, ale stającego się narzędziem nazbyt anachronicznym.

Powstała wówczas na Półwyspie Apenińskim, zgodnie z określeniem Erazma, „secta Ciceronianorum” (herezja cyceronianistów)⁷⁴ doczekała się swojego męczennika. Był nim uczeń Pietra Bemba, z urodzenia Brabantczyk, z wyboru gallo-rzymianin Christophorus Longoliusz (1488–1522), autor wzorowanych na prozie Cycerona mów sławiących Rzym, które nie tylko przyniosły mu sławę i miano cyceronianisty, notabene pierwszego pochodzącego spoza Italii, ale również obywatelstwo rzymskie. Za namową swojego nauczyciela przez pięć lat miał czytać jedynie dzieła

macji (*reformatio*) wskazywał J. Domański, *Św. Tomasz, Erazm z Rotterdamu i humanizm biblijny*, w: *Studia z dziejów myśli świętego Tomasza z Akwinu*, red. S. Świeżawski, J. Czerkawski, Lublin 1978, s. 112.

⁷³ Zob. R. Sabaddini, *Storia del Ciceronianismo e di altre questioni letterarie nell'eta della Rinascenza*, Torino 1885, s. 50-74; Th. Zielinski, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Leipzig 1908, s. 224-235; I. Scott, *Controversies over the Imitation of Cicero as a Model for Style and Some Phases of their Influence on the Schools of the Renaissance*, New York 1910; B. Otwinowska, *op. cit.*, s. 22-36; L. d'Ascia, *Erasmus e l'umanesimo romano*, Firenze 1991, s. 105-159; A. Fulińska, *Naśladowanie i twórczość. Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*, Wrocław 2000, s. 87-131; J. Monfasani, *The Ciceronian controversy*, w: *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. 3: *The Renaissance*, ed. G.P. Norton, Cambridge 1999, s. 395-401.

⁷⁴ A. 1706, 37-38: „Exorta est nova secta Ciceronianorum, quae mihi videtur non minus fervere istic quam apud nos Lutheranorum”.

Arpinaty. Z powodu nadmiernego trudu i wycieńczenia zmarł w 1522 r., przeżywszy jedynie 34 lata. O tym jak głośną postacią był Longoliusz świadczy nie tylko miano cyceronianisty, którym jeszcze przed śmiercią obdarzyli go zazdrośni o ten tytuł Włosi, ale również niesłabnąca sława i kult, jakimi po śmierci otoczono go w Italii⁷⁵.

Cyceronianizm humanistów włoskich niepokoił Erazma. Widział on w nim bowiem, niejako wzorem patrona swoich studiów literackich św. Hieronima, nie tylko fenomen estetyczny, ale również realne zagrożenie dla chrześcijaństwa. W jednym z listów, pisany latem 1526 r., porównał cyceronianistów do stronników Lutra – tak samo bowiem rośli w siłę i w równym stopniu zagrażali chrześcijaństwu⁷⁶. Najpełniejszą odpowiedzią Erazma na monomitację Cycerona był wydany w 1528 r. *Ciceronianus sive de optimo dicendi genere*. Już w roku jego publikacji na autora spadły liczne zarzuty o nieuczoność, świętokradztwo i zdradę humanistycznych ideałów. Dotychczasowe polemiki dostarczyły Erazmowi wrogów wśród katolików i protestantów, *Ciceronianus* sprawił, że dołączyli do ich grona również epigoni myśli estetycznej humanizmu. Wybuchło prawdziwe *Bellum civile inter Ciceronianos et Erasmicos*⁷⁷. W groteskowej postaci Nosoponusa wielu wyznawców Cycerona rozpoznało rysy samych siebie, chociaż najczęściej mówiono o Longoliuszu jako pierwowzorze tej postaci. Część autorów oburzona była z powodu niewłaściwych, według nich, ocen ich twórczości, część z racji umieszczenia ich w gronie niedorównujących im talentem. Inni z kolei mieli żal do Erazma za pominięcie ich sylwetek – wszakże nie każdy autor został przedstawiony w złym

⁷⁵ A. 1595, 129–132: „Longolii, quae perfecta reliquerat opera, edita sunt, quae Italis in summa habentur admiratione”.

⁷⁶ A. 1719, 51–53: „Exorta est nova secta Ciceronianorum, quae non minus incruduit quam Lutheranorum, vetus quidem sed per Longolium innovata”; zob. też przyp. 74.

⁷⁷ Tytuł dzieła (niezachowanego, prawdopodobnie nigdy niewydanego) stronnika cyceronianistów włoskich Gaudenzio Meruli. Wspomina o nim Erazm w liście do Damiana de Gois z 1535 r. (A. 3019, 45–47).

świetle⁷⁸. Dostrzegając wady i walory twórczości Cycerona, Erazm daleki był od fanatyzmu i rygoryzmu pobratymców Nosoponusa. Chociaż sam miał inne upodobania stylistyczne, polecał jednak Arpinatę młodzieńcom przejawiającym talent oratorski. Formalizmowi patrzących jedynie na sam język cyceronianistów z całą stanowczością przeciwstawiał głębię myśli rzymskiego mówcy. Celem *Ciceronianusa* było bowiem ukazanie prawdziwego Cycerona, nie marnego odbicia widzianego przez jego nieudolnych naśladowców. Dialog Erazma nie przedstawiał starcia cyceronianisty z antycyceronianistą, a raczej dwa przeciwstawne modele imitacji.

W najbardziej napastliwych inwektywach celował czołowy cyceronianista Julius Scaliger, który w swoich dwóch mowach *Pro M. Tullio Cicerone, contra Erasmum Roterodamum* wielokrotnie nazywał Erazma nowym Katyliną czy nędznym Batawem⁷⁹. Dla Scaligera antycyceronianizm Rotterdamszczyka był wyrazem barbarzyńskiej zawiści tego ostatniego wobec dziedzictwa kulturalnego Italii. Jednocześnie Scaliger sugerował wyraźnie, iż dialog Erazma jest próbą zastąpienia modelu prozy cycerońskiej modelem barbarzyńskim, za którym stoi „Batavus orator”, czyli sam Erazm⁸⁰. W podobnym tonie wypowiadał się Pietro Cursio w swojej apologii z 1535 r. *Pro Italia ad Erasmum Roterodamum*, uznając, że Erazm nie był wystarczająco *italus*, by móc bezkarnie pogardzać cyceronianistami. Luca d’Ascia zwrócił ponadto uwagę na to, iż polemiki adwersarzy Rotterdamszczyka, wyrastające w pierwszym rzędzie ze sporu o znaczenie Cycerona dla ówczesnej kultury literackiej, mia-

⁷⁸ O pierwszych reakcjach na *Ciceronianusa* Erazm donosił w liście do Jana Vlatteny (A. 2088, 1–9).

⁷⁹ J.-C. Scaliger, *Oratio pro M. Tullio Cicerone contra Des. Erasmum (1531). Adversus Des. Erasmi Roterod. Dialogum Ciceronianum oratio secunda (1537)*, textes présentés, établis, traduits et annotés par M. Magnien, préface de J. Chomarat, Genève 1999; zob. M. Cytowska, *Cyceronianizm Erazma z Rotterdamu*, „Meander” t. 24, 1969, nr 1, s. 25; szczegółowa analiza mów Scaligera zob. I. Scott, *Controversies...*, s. 42–62; A. Fulińska, *op. cit.*, s. 156–160.

⁸⁰ J.-C. Scaliger, *op. cit.*, s. 128–129; zob. też J. Chomarat, *Introduction a l’Oratio prima*, w: *ibidem*, s. 48–49, 55–56.

ły w gruncie rzeczy charakter ideologiczny, daleko wykraczający poza zagadnienia imitacji, czy szerzej stylu⁸¹. Chodziło bowiem, jak argumentuje d'Ascia również o podważenie roli Rzymu, jako ośrodka kultury powszechnej, a dla samych Włochów także czynnika integrującego narodo-wo.

Wyjątkiem wśród wspomnianych polemik i inwektyw, pozbawionych merytorycznych argumentów, był obszerny dialog Etienne Doleta *De imitatione Ciceroniana, adversus Erasmus Roterodamum, pro Christophoro Longolio* z 1535 r. Jego autor bronił nie tylko modelu monoimitacji, ale również samego Longoliusza. Zarzucając Erazmowi naśmiewanie się w swoim dialogu z osoby nieżyjącej już wówczas od kilku lat, identyfikował go tym samym z postacią Nosoponusa, co, jak się wydaje, nie było intencją Rotterdamszczyka⁸². Stosunek Erazma do Longoliusza, którego prawdopodobnie poznał osobiście w 1518 r. w Lowanium, wyjaśnia, że zarzuty stawiane Erazmowi nie odnosiły się wyłącznie do kwestii modelu naśladowania Cyserona, ale mogły również dotyczyć zakusów Rotterdamszczyka, jak się wydaje nie do końca uzasadnionych, by łączyć Longoliusza z kulturą niderlandzką. Z listu Erazma do Damiana de Gois z 1535 r. wynikało bowiem, że Longoliusz miał się urodzić w Schoonhoven w Niderlandach Północnych⁸³. W rzeczywistości, o czym humanista z Czerwonej Grobli zapewne nie wiedział, było to Mechelen, gdzie ojciec Longoliusza, pochodzący z dawnej galij-skiej rodziny, co autor listu rozmyślnie pominął milczeniem, miał przez krótki czas przebywać i poznać jego matkę. Debata, toczącą się po śmierci Longoliusza Erazm przyrównał do historycznego sporu o pochodzenie Homera – każde miasto bowiem chciało się szczyścić jego imieniem. Śmierć sławnego ciceronianisty („purus

⁸¹ L. d'Ascia, *op. cit.*, s. 173.

⁸² E.V. Telle, *L'Erasmianus sive Ciceronianus D'Etienne Dolet (1535)*, introduction, fac-similé de l'édition originale du *De imitatione ciceroniana*. Commentaires et appendices, Genève 1974, s. 11–12; por. najnowsza praca dotycząca identyfikacji Nosoponusa z osobą włoskiego humanisty Giulio Camillo: K. Robinson, *Fame with Tongue (Lingua verius quam calamo celebrem). Or the Gift of the Gab*, „Reformation & Renaissance Review” vol. 6, 2004, s. 107–123.

⁸³ A. 3005, 60–75.

putus Hollandus, prognatus e patre Hollando” – najczystszy Holender, potomek holenderskiego rodu) była według Erazma stratą dla Holandii, nie dla Galii czy tym bardziej Italii, jak chcieli jego włoścy apologetci. W kontrowersjach wokół naśladowania Arpinaty przeczyl bowiem samemu sobie – Holender z urodzenia, stał się Rzymianinem z wyboru⁸⁴.

Podejmując obronę imitacji jednowzorcowej Dolet zarzucał Erazmowi hybrydyczność i sztuczność jego koncepcji, czym w gruncie rzeczy odwracał jeden z głównych argumentów zawartych w *Ciceronianusie*. Ponadto, co znamienne dla wcześniejszych polemik, już na wstępie określił Rotterdamczyka w pogardliwy sposób jako „Batavus iste scriptor a vera Germanaque eloquentia” (taki batawski pisarz o prawdziwie germańskiej wymowie)⁸⁵. Dialog Doleta, chociaż nie wnosil niczego nowego do stworzonego przez humanistów włoskich modelu imitacji, był ważnym, mającym dużo bardziej wyważony charakter, głosem w debacie nad znaczeniem i rolą Cycerona, debacie której uczestnicy nie potrafili, jak się wydaje, we właściwy sposób odczytać zamiarów i argumentów swoich adwersarzy.

Intencje Erazma dobrze zrozumieli być może jedynie najwięksi ciceronianieści – Bembo, Jacopo Sadoletto i Andrea Alciato, co znamienne dalecy od niewolniczego modelu imitacji swoich uczniów. W jednym z listów Erazm stwierdzał:

Si me faciunt Ciceronis hostem, tota errant via; qui soli titulum hunc promerentur hoc saeculo, mihi sunt amicissimi, P. Bembus, Iac. Sadoletus, et Andr. Alciatus. Id quod multis illorum epistolis amantissime scriptis declarare possum. (Całkowicie błądzą ci, którzy robią ze mnie wroga Cycerona. Wszak ci, którzy w tym wieku najbardziej zasługują na miano ciceronianisty są moimi najbliższymi przyjaciółmi – Bembo, Sadoletto i Alciato. Na dowód tego mam od nich liczne i bardzo serdeczne listy)⁸⁶.

⁸⁴ Por. uwagi Wilhelma Budeusa w liście do Erazma o przywiązaniu Longoliusza do Rzymu, niejako wbrew jego galijskiemu pochodzeniu (A. 1812, 136–137).

⁸⁵ E. V. Telle, *op. cit.*, s. 11.

⁸⁶ A. 3005, 13–16.

Gdzie indziej, pisząc o Bembo i Sadoletto, dodawał: „tales Ciceronianos toto pectore possum amare” (takich ciceronianistów kochać mogę z całego serca)⁸⁷.

Erazm sądził, że naśladowanie stylu autorów klasycznych może mieć dobry wpływ na człowieka. Każdy bowiem kto w mowie i piśmie imitował jasny i harmonijny styl klasyków, kto każdego dnia zaznajamiał się nie tylko z głęboką, ale również elegancką mądrością Cycerona, mógł dzięki temu odnieść moralny pożytek. Lektura *Ciceronianusa* dowodzi ponadto świadomości autora co do faktu, iż to właśnie język był głównym wyrazicielem *humanitatis*. Nie chodziło mu bowiem o spekulatywny i abstrakcyjny język filozofii scholastycznej, ani tym bardziej martwą w istocie mowę włoskich ciceronianistów. Filologię uprawianą przez Erazma, a także bliskiego mu Wilhelma Budeusa, należy rozumieć w znaczeniu możliwie najbliższym jej etymologicznemu sensowi – jako miłość do słowa⁸⁸. W ten sposób dotykamy samego sedna erazmiańskiej koncepcji człowieczeństwa, język służyć ma możliwie najpełniejszej rewaloryzacji tego, co najgłębsze wśród aktów ludzkich, tzn. nadaniu pełnego sensu mowie. W *Lingua* Erazm przekonywał, że skoro prawda i zbawienie pojawiły się na świecie dzięki Słowu wcielonemu, to język stanowił źródło porządku społecznego oraz moralnego, a wszelkie jego nadużycia prowadziły wyłącznie do przemocy i zniszczenia. *Casus* Longoliusza jest aż nazbyt wyraźny i przekonujący. Mówiąc o stylu i roli jaką mu przydawał Erazm, nie wystarczy jedynie wymienić kilku obiegowych opinii na ten temat, na ogół zdawkowych i nie zawsze zgodnych ze stanem faktycznym. Styl nie był jedynie elementem ozdoby (*ornatus*)⁸⁹. Skoro kontakty między ludźmi stanowią właściwą płaszczyznę życia moralnego, a mowa jest tym, co te kontakty umożliwia,

⁸⁷ A. 2453, 14–15.

⁸⁸ Zob. D.O. McNeil, *Guillaume Budé and humanism in the reign of Francis I*, Genève 1975, s. 80.

⁸⁹ Por. H. Blumenberg, *O aktualności retoryki w wymiarze antropologicznym*, w: idem, *Rzeczywistości, w których żyjemy. Rozprawy i jedno przemówienie*, tłum. W. Lipnik, Warszawa 1997, s. 98–99.

to nie jest moralnie obojętne w jaki sposób mówimy. Nie chodzi również o identyfikację konkretnych cech języka, a raczej podkreślenie, iż dla Erazma język stanowił najdoskonalszą formę w jakiej przejawiała się ludzka natura. *Le style, c'est l'homme*, klasyczny ideał w opinii autora *Adagiów* wyrażał konieczność odpowiedniości między językiem a potrzebami ówczesnego człowieka. *Ciceronianus* nie godził z oczywistych powodów w Cyncerona. Wbrew temu, co niezrędko sądzono o autorze tego dzieła w XVI w., Erazm wzorem św. Augustyna widział w Arpinacie nie tylko znakomitego stylistę, ale również osobę o wysokiej wartości moralnej i kulturalnej. Sprzeciw Erazma był w istocie brakiem zgody na język uwłaczający ludzkiej godności i niepotrafiący w żaden sposób jej celebrować. Godności, co wypada podkreślić, nie tylko chrześcijańskiej, ale również samego Cyncerona. Podkreślana przez Erazma wielokrotnie *dissimilitudo* całkowicie wykluczała na gruncie antropologicznym *servilis imitatio*, gdyż stała w jawnej sprzeczności ze złożonością ludzkiej natury. Innymi słowy *proprium*, czyli to co charakterystyczne i typowe dla każdego człowieka, było naturalnym odpowiednikiem *varietatis et copiae* żywego języka. W ten sposób styl w refleksji Erazma stawał się funkcją i etosem człowieczeństwa⁹⁰.

Debata cyncerowska, która z początkiem XVI w. przekroczyła Alpy i dotarła do północnej Europy, przyczyniła się do rozszczępienia humanizmu renesansowego na dwie frakcje: humanizm chrześcijański Erazma, Budeusa i ich naśladowców oraz humanizm skupiony na swoiście pojętych studiach literackich, pod względem stylistycznym stojący nie tyle w sprzeczności z tradycją chrześcijańską, co poza nią. Tak pojęty skupiał nie tylko cyncerianistów, ale również twórców epiki chrześcijańskiej – Jacopo Sannazaro i Marco Giorlamo Vidę. Ów rozłam w ramach studiów literackich humanizmu był, jak sądzę, konsekwencją wspomnianego wcześniej poszerzenia zakresu znaczeniowego pojęcia *bonae litterae*, obejmującego w refleksji Erazma również Pismo Święte. Zapewne by uniknąć wieloznaczności tego pojęcia, silnie osadzonego

⁹⁰ Por. J. Domański, *Erazm i filozofia...*, s. 224–263.

w ówczesnej świadomości i rozumianego raczej tradycyjnie, jako literatura klasyczna, Rotterdamczyk pod koniec życia zastąpił je bardziej precyzyjnym określeniem „*litterae non alienae a Christo*” (literatura zgodna z nauką Chrystusa)⁹¹. Było to zapewne wyrazem jego dezaprobaty dla spaganizowanej literatury naśladowców Cyserona, a zarazem podkreśleniem konieczności, by o sprawach ważnych dla chrześcijaństwa pisać *more christiano*⁹². W tym sensie debatę cyserońską oraz ideowe zaplecze *Ciceronianusa* można określić za Juliuszem Domańskim jako „przewycięzenie ograniczeń literackiego humanizmu”⁹³.

Podsumowując, należy podkreślić, iż głosy krytyki skierowane przeciwko wystąpieniu Erazma docierały wyłącznie z Italii i Galii, która wówczas w skali niespotykanej nigdzie indziej na północ od Alp przypisywała sobie kulturowe dziedzictwo śródziemnomorza. Tamtejsi uczeni, kształcący się na Półwyspie Apenińskim i pozostający w bliskich kontaktach z humanizmem włoskim, odpowiedzieli na *Ciceronianusa*, akcentując przede wszystkim północne (batawskie) pochodzenie jego autora. Uwagi Scaligera, i w mniejszym stopniu Doleta, czy ogniskująca całą krytykę postać gallo-rzymianina Longoliusza, również wrogo nastawionego do Erazma, wynikały z określonej ideologii przestrzennej⁹⁴. U podstaw takiej reakcji leżało bowiem z jednej strony deprecjonujące przekonanie

⁹¹ O tradycyjnym rozumieniu *bonae litterae* zob. listy korespondentów Erazma: A. 338, 35–40; 339, 1–5; 612, 21–23; 692, 32–33; 863, 27–28; 933, 41–42; 963, 22. Nowe określenie Erazma w: LB, V, 108E, *Enarratio psalmi „Beatus vir”*.

⁹² ASD, I, 2, s. 643, *Ciceronianus*: „At non ille dicit Ciceroniane, qui Christianus apud Christianos de re Christiana sic loquitur, quemadmodum olim ethnicus apud ethnicos de rebus prophanis loquutus est Cicero”. Zob. też A. 1498, 35–38.

⁹³ J. Domański, *Późny erazmianizm jako przewycięzenie ograniczeń literackiego humanizmu*, w: Jan Kochanowski 1584–1984. Epoka, twórczość, recepcja, t. 1, red. J. Pelc, P. Buchwald-Pelcowa, B. Otwinowska, Lublin 1989, s. 51–62.

⁹⁴ Kiedy Budeus organizował w Paryżu Collège Royal, humanistyczną szkołę na wzór lowańskiego Collegium Trilinguae, niespełna 30-letni wówczas Longoliusz nie krył oburzenia pomysłem, by zaprosić tam Erazma: „cur Princeps vester Erasmus Budaeo praetulerit, Germanum Gallo, exterum ciui, ignotum familiari. Nam quod ad eruditionem pertinet, non video qua in re Budaeus Erasmo cedat” (A. 914, 4–6).

o wyższości południa nad północnym *barbaricum*, z drugiej zaś pośrednie miejsce Galii w topografii kulturowej między humanizmem śródziemnomorskim i północnym.

4. Debata wokół Johanna Reuchlina

Studia nad językiem hebrajskim w czasach renesansu stanowiły dużo większą niszę niż studia greckie, które – dzięki napływowi greckich rękopisów i przyjazdom emigrantów z Konstantynopola – rozwijały się dynamicznie już w końcu XIV w.⁹⁵ Przełomem dla studiów nad językami biblijnymi mógł być już sobór w Vienne w 1312 r., gdzie w tzw. kanonie językowym postanowiono powołać po dwie katedry języka hebrajskiego, greckiego, arabskiego oraz chaldejskiego na ówczesnych uniwersytetach w Paryżu, Oksfordzie, Bolonii i Salamance⁹⁶. Niestety, wobec braku kompetentnych wykładowców, postanowień soboru nie zrealizowano.

Język hebrajski przez cały XV i na początku XVI w. stanowił domenę bardzo wąskiego grono specjalistów, zdobywających wiedzę na jego temat dzięki prywatnym kontaktom z pochodzącymi głównie z Hiszpanii Żydami. Postacią, która na polu odrodzenia studiów hebrajskich w połowie XV w. odegrała największą rolę był z pewnością Gianozzo Manetti. Był on bodaj pierwszym humanistą nie tylko biegle władającym językiem hebrajskim, ale również podnoszącym jego znaczenie dla studiów biblijnych i – co istotne – wskazującym kluczowe miejsce *Hebraicae Veritatis* w chrześcijańskiej refleksji nad człowieczeństwem⁹⁷. Krok dalej posunął się Pico della Mirandola, który w swoim wielkim pro-

⁹⁵ Zob. W. Berschin, *op. cit.*, s. 414; E. Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, tłum. A. Dutka, Warszawa 1993, s. 33.

⁹⁶ *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2 (869–1312): *Konstantynopol IV, Lateran I, Lateran II, Lateran II, Lateran IV, Lyon I, Lyon II, Vienne*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, s. 583–585.

⁹⁷ Zob. Ch. Trinkaus, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, vol. 2, Notre Dame 1995, s. 581–601; A. Bergquist, *Christian Hebrew Scholarship in Quattrocento Florence*, w: *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda*, ed. W. Horbury, Edinburgh 1999, s. 224–233.

jęckie synkretyzmu filozoficznego zwrócił się również w stronę chrześcijańskiej interpretacji kabały⁹⁸. Kierunek zapoczątkowany przez florenckiego filozofa implikował nadanie szczególnie uprzywilejowanego miejsca językowi hebrajskiemu, w jakim Bóg miał przemówić do człowieka. W ten sposób hebrajszczyzna ponownie stała się kluczem do poznania tajemnicy Stworzenia. W 1490 r. we Florencji Pico poznał Reuchlina, znacząco kształtując formację umysłową autora, któremu miała przypaść wyjątkowa rola w rozpowszechnianiu hebraistyki na obszarze północnego *barbaricum*⁹⁹.

Dokładne początki studiów hebrajskich w północnej Europie nie są znane. Datuje się je przybliżeniu na połowę XV stulecia w środowisku teologów scholastycznych na uniwersytecie w Tybindze¹⁰⁰. Niewiele również wiemy o tego rodzaju studiach Agricoli, jednego z pierwszych znawców hebrajszczyzny na tym obszarze. Jednym z nauczycieli Reuchlina i prawdopodobnie także Agricoli był natomiast blisko związany z *devotio moderna* Wessel Gansfort¹⁰¹. O przeszło pokolenie starszy, był prawdopodobnie pierwszym północnoeuropejskim autorem łączącym zainteresowania biblijne z praktyczną znajomością greki i hebrajskiego. W swoich studiach językowych był, jak się wydaje, samoukiem, wszak gdy pierwszy raz udał się do Italii dysponował już co najmniej podstawowymi wiadomościami na temat języka hebrajskiego. Pierwsza Biblia hebrajska ukazała się drukiem w 1488 r. w Soncino w Lombardii, lecz musiało upłynąć kilkanaście lat, by dotarła ona na północ od Alp¹⁰².

⁹⁸ P.R. Blum, *Pico, Theology and the Church*, w: *Pico della Mirandola. New Essays*, ed. M.V. Dougherty, Cambridge 2008, s. 52; M. Sudduth, *Pico della Mirandola's Philosophy of Religion*, w: *Pico della Mirandola...*, s. 67–68.

⁹⁹ G.L. Jones, *Introduction*, w: J. Reuchlin, *On the Art of the Kabbalah. De Arte Cabalistica*, transl. M.S. Goodman, introduction G.L. Jones, Lincoln 1993, s. 10.

¹⁰⁰ L. Geiger, *Das Studium der Hebräischen Sprache in Deutschland vom Ende des XV. bis zur Mitte des XVI. Jahrhunderts*, Breslau 1870, s. 18–19.

¹⁰¹ Zob. A. Vanderjagt, *Ad fontes! The Early Humanist Concern for the „Hebraica veritas”*, w: *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation*, vol. 2: *From the Renaissance to the Enlightenment*, ed. M. Sæbø, Göttingen 2008, s. 162–163.

¹⁰² Zob. K. Romaniuk, *Wprowadzenie do krytyki tekstu Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1975, s. 136.

Pierwszy łacińskojęzyczny podręcznik języka hebrajskiego *De modo legendi et intelligendi Hebraeum* Konrada Pellikana powstał dopiero w 1501 r. Pięć lat później Reuchlin wydał gramatykę *De rudimentis Hebraicis* wraz z leksykonem hebrajsko-łacińskim¹⁰³. Sytuacja na polu studiów hebrajskich uległa znacznej poprawie, gdy w 1518 r. dzięki funduszom Hieronima Busleidena utworzono w Lowanium Collegium Trilingue. W Paryżu w 1530 r. powstał analogiczny ośrodek – Collège Royal. Inspiratorami powołania kolegiów w Lowanium i Paryżu byli Erazm i Budeus, co wydatnie wpłynęło na humanistyczny charakter obu placówek. Obok języków łacińskiego i greckiego, wykładano tam również język hebrajski. Były to pierwsze ośrodki naukowe w Europie, o tak wyraźnym profilu językowym, gdzie prowadzono regularne wykłady z hebraistyki. Odtąd, dotychczas jedynie postulowany, zaczynał urzeczywistniać się humanistyczny ideał *homo trilinguis*. Wówczas również wśród chrześcijan wykształciły się dwa nurty studiów hebraistycznych, czasem względem siebie komplementarnych: kabalistyczny i filologiczny, ściśle związane ze studiami biblijnymi. Taka optyka określała postrzeganie tradycji żydowskiej w sporze zapoczątkowanym w 1507 r. przez nawróconego trzy lata wcześniej na chrześcijaństwo Żyda z Kolonii Johanna Pfefferkorna¹⁰⁴. Zażądał on bowiem konfiskaty wszystkich żydowskich pism, uznając je nie tylko za szkodliwe i demoralizujące, ale również utrudniające samym Żydom nawrócenie na chrześcijaństwo. Dyskusja o lokalnym w istocie incydencie szybko przeniosła się na grunt ogólnoeuropejskiego sporu dotyczącego znaczenia oraz roli pism hebrajskich w społeczeństwie i kulturze chrześcijańskiej.

¹⁰³ O znaczeniu obu podręczników zob. G. Hobbs, „*Hebraica Veritas*” and „*Traditio Apostolica*”. *Saint Paul and the Interpretation of the Psalms in the Sixteenth Century*, w: *The Bible in the Sixteenth Century*, ed. D.C. Steinmetz, Durham 1990, s. 83.

¹⁰⁴ Zob. E. Rummel, *The Case Against Johann Reuchlin. Religious and Social Controversy in Sixteenth-century Germany*, Toronto 2002, s. 14–15. Tam również wybór kilkudziesięciu dokumentów źródłowych na ten temat (s. 53–164); T. Brzostowski, „*Listy ciemnych mężów*”. *Przyczyna powstania, literaccy poprzednicy i autorzy*, w: *Listy ciemnych mężów*, tłum., wstęp i komentarz T. Brzostowski, Warszawa 1961, s. 6–17.

Kolońscy dominikanie i teolodzy scholastyczni z tamtejszego uniwersytetu, na czele z inkwizytorem Jacobem Hoogstratenem, opowiedzieli się za żądaniem Pfefferkorna, sprzeciwił mu się cieszący się wówczas wielkim autorytetem Reuchlin. Tocząca się od 1514 r. debata, zapoczątkowana publikacją *Clarorum virorum epistolae*, zbiorem autentycznych listów pisanych przez humanistów niemieckich wspierających jego stanowisko, nie dotyczyła jednak społecznego problemu jakim było tragiczne położenie Żydów, lecz była w istocie konfrontacją poglądów dwóch przeciwnych obozów – teologów scholastycznych i humanistów skupionych wokół osoby Reuchlina¹⁰⁵. Debata między humanistami a zwolennikami scholastyki swoimi początkami sięga XV w. w Italii, a może nawet już XIV-wiecznych sporów Petrarcki z awerroistami padewskimi. Pod koniec XV stulecia dotarła na uniwersytety niemieckie i przybrała, jak się wydaje, odmienny charakter¹⁰⁶. Dyskusja tocząca się w ośrodkach naukowych na północ od Alp dotyczyła bowiem przede wszystkim prawa i kompetencji humanistów do rozległych studiów na Biblią, sprzeciwiających się teologom zainteresowanym jedynie skomplikowanymi problemami z zakresu dialektyki i nie dysponującymi konieczną wiedzą językową, nie tylko z zakresu greki i hebrajskiego, ale również łaciny. Argumenty Reuchlina w dyskusji ze stronnikami Pfefferkorna były w istocie racjami uczonego, dla którego tradycja hebrajska stanowiła główne źródło prowadzonych studiów. Dostrzegał wprawdzie teksty żydowskie w jawny sposób godzące w chrześcijaństwo, uważał je jednak za wąski margines, całą resztę uznał za kluczową dla zrozumienia tradycji chrześcijańskiej. Podkreślał zatem wagę książek żydowskich jako cennego źródła historycznego, przede wszystkim na gruncie teologii. Jego zdaniem, bez znajomości tej tradycji i języka hebrajskiego, będącego podstawowym narzędziem egzegezy, teolog nie będzie w stanie zrozumieć Starego

¹⁰⁵ Por. D. Ménager, *Erasmus, The Intellectuals and the Reuchlin Affair*, w: *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, ed. E. Rummel, Leiden 2008, s. 48–49.

¹⁰⁶ Por. E. Rummel, *The Humanist-scholastic Debate in the Renaissance and the Reformation*, Cambridge 1995, s. 19–40, 96–125.

Testamentu¹⁰⁷. Taką opinię Reuchlin wyraził już w 1510 r. i był to z pewnością pierwszy tak ważny i zdecydowany głos w północnej Europie za włączeniem tradycji hebrajskiej do studiów nad Biblią. Nie chodziło jednak w tym wypadku o politykę tolerancji wyznaniowej w odniesieniu do Żydów. Reuchlin, a później Erazm podzielali do pewnego stopnia ówczesne przekonania na ich temat¹⁰⁸. Stosunek obu uczonych do tradycji hebrajskiej wynikał w głównej mierze (jeśli nie jedynej) z uznania dla studiów źródłowych i propagowania wykształcenia w zakresie języków biblijnych. Jeśli w ten sposób służyli sprawie żydowskiej, czynili to jedynie z pozycji humanistycznego odrodzenia *bonae litterae*, nie zaś odwołania się do zasad tolerancji. Dzięki temu potrafimy dziś lepiej zrozumieć rozmaite interpretacje przydawane w XVI w. sprawie Reuchlina. O ile polityka Pfefferkorna i Hoogstratena była do pewnego stopnia zrozumiała, wynikała bowiem z pobudek antyżydowskich, to określenie jej miejsca w obrębie formacji humanistycznej stanowi dużo bardziej skomplikowany problem. Jak wspomniałem wyżej głos sprzeciwu Reuchlina wynikał z pobudek filologicznych i podkreślenia propedeutycznego znaczenia studiów nad językami Biblii. Nie przypadkiem powoływał się na św. Hieronima, nie tylko biegłe nimi władającego, ale również podkreślającego ich fundamentalne znaczenie dla właściwego odczytania Pisma. Reuchlin dodawał również, na podstawie swoich wcześniejszych studiów, iż funkcjonująca od wieków w świadomości i praktyce egzegetycznej Wulgata znacząco odbiegała od rzeczywistego tekstu świętego. Już w wydanym w 1484 r. kabalistycznym traktacie *De verbo mirifico* zwracał uwagę, że kluczem do właściwego wykładu Pisma nie były sylogizmy Arystotelesa, lecz boskie słowa Ducha Świętego, których głębię wyraża język hebrajski¹⁰⁹. Kluczowe w procesie tłuma-

¹⁰⁷ J. Reuchlin, *Report about the Book of the Jews*, w: E. Rummel, *The Case...*, s. 94.

¹⁰⁸ Por. S. Markish, *Erasmus and the Jews*, transl. A. Olcott, afterword A.A. Cohen, Chicago 1986; H.A. Oberman, *Three Sixteenth-Century Attitudes toward Judaism: Reuchlin, Erasmus and Luter*, w: idem, *The Impact of the Reformation*, Michigan 1994, s. 81–121.

¹⁰⁹ Por. S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*, wyd. 2, Warszawa 2002, s. 251.

czenia tekstu biblijnego zagadnienie idiomatyki hebrajskiej, po raz pierwszy podniesione przez Manettiego w tłumaczeniu *Psalterza* i dołączonym doń *Apologeticus suae novae Psalterii traductionis*¹¹⁰, Reuchlin rozwinął w *De rudimentis Hebraicis*, gdzie stwierdzał, iż język przekładu Wulgaty nie respektuje wysoce idiomatycznych wyrażen hebrajskich i tłumaczy je dosłownie, zaciemniając w ten sposób ich właściwe znaczenie. Podkreślając specyfikę stylu biblijnego i języka często wymykającego się ogólnym prawidłem klasycznej retoryki, opartego na charakterystycznych dla siebie, tj. hebrajskich właściwościach, Reuchlin opublikował w 1512 r. łaciński przekład („de verbo ad verbum [...] ad discendum linguam hebraicam” – słowo za słowem [...] do nauki języka hebrajskiego) siedmiu psalmów pokutnych, by w praktyce językowej ukazać owe zależności¹¹¹. Na ten sam problem zwrócił później uwagę Erazm w *Ratio verae theologiae*, stwierdzając, że języki biblijne dysponują określonym zbiorem typowych wyłącznie dla siebie terminów i konstrukcji językowych, które w formie dosłownej są nieprzekładalne¹¹². Podobnie jak Reuchlin Erazm zdawał sobie sprawę, że teologia, tak jak inne dziedziny wiedzy, operuje właściwą sobie terminologią i strukturami językowymi wymykającymi się wzorom przekazanym przez literaturę klasyczną¹¹³. Warto podkreślić, iż taka świadomość *proprietas* językowych była wówczas, tj. w XV i XVI stuleciu, fenomenem w studiach biblijnych niespotykanym. Do pewnego stopnia wyjątkiem były wspomniane prace Manettiego, o pokolenie późniejsza *Epitome in sacram Haebreorum historiam* Aurelio Brandoliniego czy *Quincuplex Psalterium* Jacques’a Lefèvre’a z 1509 r. i *Psalterium* Felice da Prato z 1516 r., lecz z tym

¹¹⁰ Por. Ch. Trinkaus, *op. cit.*, s. 597–598.

¹¹¹ Zob. E. Rummel, *The Case...*, s. 31.

¹¹² LB, V, 120E–F. Por. J. Domański, *O teorii i praktyce przekładania w łacińskim obszarze językowym*, w: Ciceron e.a., *O poprawnym przekładaniu*, tłum. W. Seńko, J. Domański, W. Olszaniec, wstęp J. Domański, Kęty 2006, s. 26–27.

¹¹³ LB, V, 120C; Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy. Zachęta do filozofii chrześcijańskiej. Metoda prawdziwej teologii. Zbożna biesiada*, tłum. i oprac. J. Domański, Warszawa 1960, s. 223; o dziele da Prato zob. P.F. Grandler, *Italian Biblical Humanism and the Papacy (1515–1535)*, w: *Biblical Humanism and Scholasticism...*, s. 228–244.

zastrzeżeniem, że zostały podjęte mniej więcej w tym samym czasie i jako takie nie tworzyły dla siebie typizujących regulacji¹¹⁴. Mimo zachowanej korespondencji Erazma, Lefèvre'a i Reuchlina, a nawet ich tekstów polemicznych dotyczących hermeneutyki biblijnej, każdy z nich pracował w dużym stopniu niezależnie i samodzielnie.

Teologowie scholastyczni w niedługim czasie zdali sobie sprawę z konsekwencji takich dezyderatów i praktycznych poczynań na gruncie egzegezy biblijnej. Okazało się bowiem, że humaniści będący tłumaczami i komentatorami Pisma Świętego niejako *ex professo*, nie tylko podważali wielowiekowy autorytet ich wykładowi, ale także zaczęli odbierać im dotychczasowy monopol na studia biblijne. Innymi słowy, gdy filologia wkroczyła na pole badań biblistycznych dotychczasowy gramatyk stawał się zrazu teologiem, co nie mogło zyskać aprobaty uprawianej na uniwersytetach teologii. Osobnym problemem, na co zwracał uwagę Leonardo Bruni w polemice z Manettim, była sprawa znaczenia św. Hieronima. Zwrócenie się humanistów w studiach biblijnych ku językowi hebrajskiemu i porzucenie tym samym Wulgaty jako podstawy lektury, Bruni interpretował jako zamach na autorytet świętego¹¹⁵. Dla XVI-wiecznych adwersarzy studiów hebrajskich oznaczało to przede wszystkim podważenie całej tradycji Kościoła.

Z takich nastrojów wyrasta jedno z najpopularniejszych dzieł jakie wydał humanizm północny. Opublikowane anonimowo w 1515 r. *Epistolae obscurorum virorum* były nie tylko zjadliwą satyrą na teologów kolońskich sprzyjających Pfefferkornowi, ale przede wszystkim atakiem skierowanym przeciwko obskurantyzmowi i niemoralności przeciwników Reuchlina. Napisane przez dwóch niemieckich humanistów Huttena i Rubeanusa ukazywały

¹¹⁴ Zob. E. Rummel, *Erasmus and his Catholic Critics*, vol. 1: 1515–1522, Nieuwkoop 1989, s. 26–29; H.J. de Jonge, *The Relationship of Erasmus' Translation of the Jew Testament to that of the Pauline Epistles by Lefèvre'd' Etaples'*, „Erasmus in English” vol. 15, 1987–1988, s. 2–7; o dziele Brandoliniego zob. Ch. Trinkaus, *op. cit.*, s. 601–613; o dziele da Prato zob. P.F. Goender, *Italian Biblical Humanism and the Papacy (1515–1535)*, w: *Biblical Humanism...*, s. 228–233.

¹¹⁵ Zob. Ch. Trinkaus, *op. cit.*, s. 580.

w najpełniejszej formie scholastyczno-humanistyczny charakter całego sporu. Ostrze krytyki humanistów wymierzone było bowiem w niski poziom wykształcenia ówczesnych teologów. Język *Epistolae* pełen jest błędów gramatycznych, ich składnia nie tylko odbiega od zasad poprawności stylistycznej, ale w gruncie rzeczy jest przetransponowaniem składni niemieckiej do języka łacińskiego. Nie brakuje tam również neologizmów, przejętych z języka niemieckiego¹¹⁶. Nie należy jednak w tym niekiedy dość przerysowanym obrazie doszukiwać się formy rzeczywistego języka ówczesnych teologów. Chodziło raczej o ukazanie w jaki sposób w świadomości humanistów funkcjonował problem języka i wykształcenia w ogóle. Nie dziwi nostalgiczny ton korespondentów Ortwina Gracjusza, z tęsknotą wspominających czasy, gdy młodzież oddawała się studiom nad logiką i nie podważała autorytetu swoich mistrzów. Wraz z wystąpieniem Reuchlina i jego zwolenników, wśród których najczęściej padały nazwiska Huttena, Rubeanusa, Wilibaldusa Pirckheimera, Wimpfelinga, Rhenanusa, wreszcie Erazma, zmalała liczba kandydatów do bakalaureatu, skoro studia literackie, które zaczęto uprawiać, nie zapewniały promocji uniwersyteckiej. Sprawa Reuchlina zjednoczyła bez przesady większość niemieckich humanistów. Pirckheimer pisał w 1517 r., że potrzeba obrony w sprawie, której poświęcił się Reuchlin, stała się obowiązkiem wszystkich humanistów, wszak godzono w ich przekonania¹¹⁷. Znamienne, że norymberski humanista nie odnosił się przy tym do Żydów, lecz wyłącznie studiów hebrajskich. Kreśląc humanistyczny obraz nowoczesnego teologa o rozległym wykształceniu, podkreślał, że adwersarze Reuchlina wcale nie zasługiwali na to zaszczytne miano. Teolog bowiem musiał znać łacinę, by nie być barbarzyńcą z racji prostackiej mowy, grekę, by zrozumieć Arystotelesa, wreszcie hebrajski, bo w nim ukryte są wszystkie tajemnice Biblii¹¹⁸.

¹¹⁶ Dokładną analizę stylistyczną przeprowadził tłumacz T. Brzostowski, *Język „Listów ciemnych mężów”*, w: *Listy ciemnych mężów...*, s. 30–33.

¹¹⁷ W. Pirckheimers, *Briefwechsel*, Bd. 3, bearbeitet H. Scheible, hrsg. D. Wuttke, München 1989, s. 150–151.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 160.

Powracając często w *Epistolae obscurorum virorum* kwestia badań nad etymologią jako metodą egzegezy jest kolejną ilustracją humanistyczno-scholastycznego charakteru omawianej debaty¹¹⁹. Hutten i Rubeanus bezlitośnie ośmieszali błędne i bezpodstawne z punktu widzenia wiedzy o języku etymologie, bardzo chętnie wyprowadzane przez korespondentów Gracjusza, zwłaszcza w odniesieniu do często dyskutowanych fragmentów Pisma Świętego¹²⁰. *Epistolae* pozwalają wysnuć dwa wnioski na temat ówczesnego posługiwania się etymologią w badaniach na Biblię. Wśród humanistów północnych panowała zgodność co do propedeutycznej znajomości języków klasycznych. Zarazem poziom i profil szkolnictwa uniwersyteckiego w żaden sposób nie mógł jej zapewnić, skoro skupiano się, w myśl arystotelesowsko-tomistycznego paradygmatu nauki i teologii „de particularibus non est scientia” (poznanie nie dotyczy spraw szczegółowych), wyłącznie na ogólnych zasadach języka, którym podlegała wykładana wówczas gramatyka spekulatywna¹²¹. W świetle tak rozumianego, czy z perspektywy humanistów zredukowanego, modelu kształcenia, badania etymologiczne egzegetów średniowiecznych zatraciły właściwy sobie szeroki kontekst. Humanistyczny program odrodzenia języka objął swoim zakresem również etymologię. Według klasycznych przyporządkowań rozumiano ją w dwojaki, acz komplementarny sposób: jako *locus* definicji w toku argumentacji¹²² i podstawowy *locus* poprawności językowej¹²³. Wobec tego, korelując *latinitas* i etymologię, humaniści położyli nacisk na rozległe i drobiazgowo studia z zakresu gramatyki, a także stylistyki języka łacińskiego oraz greckiego jako konieczną podstawę do właściwego posługiwania

¹¹⁹ *Epistolae obscurorum virorum*, I, 1; I, 25; I, 28; I, 38; I, 44; II, 1.

¹²⁰ Na ten sam problem w podobnie satyrycznym tonie uwagę będzie zwracać również Erazm. Zob. jego dialog *Synodus grammaticorum*, ASD, I, 3, s. 585–590; przekład polski M. Mejor, *Synod gramatyków Erazma z Rotterdamu*, „Meander” R. 40, 1985, nr 4, s. 137–146.

¹²¹ Zob. C. Vagaggini, *Model scholastyczny*, w: idem, *Teologia...*, s. 50–59.

¹²² H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum., oprac. i wstęp A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, s. 237 (§111).

¹²³ *Ibidem*, s. 282 (§466).

nia się etymologią. Zarówno jako przesłanką w argumentacji, oraz w szczególnie nas interesującym filologicznym wykładzie Pisma Świętego. Erazm ponadto w wydanej w 1512 r. *De duplici copia verborum ac rerum* wprowadzał etymologię do systemu stylistyczno-leksykalnego języka łacińskiego¹²⁴. Połączenie konstytutywnych dla interpretacji tekstu zasad poprawności językowej pozwoliło humanistom na rzeczową (acz niepozbawioną ironii, a nawet złośliwości) krytykę egzegezy i całej metody scholastycznej.

Określenie stanowiska samego Erazma w toczącym się sporze już w XVI w. przysparzało trudności. Wymieniając stronników Reuchlina, autorzy *Epistolae* umieścili go niejako z boku, z bardzo trafnym zastrzeżeniem i charakterystyką:

Tunc quaesivi ab aliis, an etiam Erasmus Roterodamus esset cum eis? Respondit mihi quidam Kauffmanus, dicens: Erasmus est homo pro se, sed certum est, quod nunquam erit amicus illorum Theologorum et Fratrum, et quod ipse manifeste in dictis et scriptis suis defendit et excusat Joannem Reuchlin, etiam scribens ad Papam. (Wtedy zapytałem innych, czy Erazm z Rotterdamu jest z nimi. Odpowiedział mi pewien sprzedawca, mówiąc: Erazm jest osobistością samą dla siebie, ale jest pewne, że nigdy nie będzie przyjacielem tych teologów i braci oraz że jawnie w swoich wypowiedziach broni i tłumaczy Reuchlina, nawet pisząc do papieża)¹²⁵.

Nawet w odniesieniu do tak bliskiej mu kontrowersji Erazm wolał zachować niezależność, nie wdając się w potyczki adherentów obu stronnictw. Mimo że wyjątkowo bliskie mu były idee propagowane przez Reuchlina, daleki był od identyfikowania się z całym sporem i towarzyszącymi mu dyskusjami. Było to tym bardziej zrozumiałe w momencie, gdy kontrowersja wokół studiów hebrajskich po 1517 r. nasiliła się, przenosząc się na zupełnie nowy grunt. Hutten, Rubeanus, Pirckheimer i wielu innych opowiedziało się za wystąpieniem Lutra. Ten chętnie identyfikował

¹²⁴ Zob. ASD, I, 6, s. 62.

¹²⁵ *Epistolae obscurorum virorum aliaque aevi decimi sexti monimenta rarissima*, hrsg. E. Münch, Leipzig 1827, s. 263 (II, 59); przekład polski *Listy ciemnych mężów...*, s. 337.

się z Reuchlinem, dostrzegając analogie między jego sporem z kolońskimi teologami i atakami na swoją osobę¹²⁶. Rubeanus w 1520 r. w satyrycznym dialogu *Conciliabulum theologistarum adversum bonarum literarum studiosos* przedstawił Reuchlina, Erazma i Lutra jako ofiary teologów kolońskich, ale przede wszystkim jako sprzymierzeńców w walce z obskurantyzmem tych ostatnich!¹²⁷. Hutten posunął się jeszcze dalej – w wydanej w 1523 r. *Expostulatio cum Erasmo Roterodamo* zarzucił Erazmowi, że sprzeniewierza się propagowanym wcześniej ideom. Przedstawił go jako hipokrytę, człowieka słabego, mimo wielkiej wiedzy pozbawionego odwagi, by opowiedzieć się za słuszną sprawą¹²⁸. Erazm był rozczarowany. Miał świadomość, że humanistyczny w swojej istocie ruch zapoczątkowany przez Reuchlina niezastulenie stał się kozłem ofiarnym reformacji¹²⁹. Trzy lata po wystąpieniu Lutra sąd papieski potępił Reuchlina. Dwa lata później twórca filologii hebrajskiej zmarł. W hołdzie dla niego Erazm ułożył przejmujący dialog *Apotheosis Capnionis*, w którym, przywracając pierwotny kontekst całej debaty i właściwą w niej rolę Reuchlina, zrównał wielkiego uczonego ze św. Hieronimem. Dla Rotterdamskiego odrodził on sięgający patrystyki i zakorzeniony głęboko w kulturze śródziemnomorskiej ideał filologiczny – „Egregius ille trilinguis eruditionis phoenix” (Mąż znakomity, znawca trzech języków, prawdziwy Feniks uczoneści)¹³⁰.

¹²⁶ *Two comments by Luther on the Historical Context of the Reuchlin Affair*, w: E. Rummel, *The Case...*, s. 163–164.

¹²⁷ *Scheming Papists and Lutheran Fools. Five Reformation Satires*, selected and transl. E. Rummel, New York 2001, s. 57–58.

¹²⁸ Ulrichi Hutteni Equitis Germani, *Opera quae reperiri potuerunt omnia*, hrsg. E. Böcking, Bd. 1–2, Lipsiae 1859, Bd. 2, s. 232.

¹²⁹ A. 703, 10–13.

¹³⁰ ASD, I, 3, s. 268; przekład polski Erazm z Rotterdamu, *Wybór pism*, s. 327.

5. Hermeneutyka biblijna Erazma z Rotterdamu

Erazmiańska interpretacja Biblii czy, patrząc szerzej – znaczenie interpretacji biblijnej dla erazmiańskiego projektu odnowy chrześcijaństwa, wymaga postawienia pytania o rolę i miejsce hermeneutyki w teologii Erazma¹³¹. Należy zatem zapytać o reguły i sposób, w jaki Rotterdamczyk odczytywał Pismo Święte, relację między tekstem Pisma a rozległym komentarzem do niego oraz filologiczną precyzję przekładu. U podstaw tak rozumianej hermeneutyki leżała krytyka tekstu, rozumiana tu nie tylko w sensie ścisłym, jako naczelna dyscyplina filologiczna, której rodziny datują się na początek XV stulecia w Italii, ale również w znaczeniu szerszym, jako postulat powrotu do autentycznych źródeł chrześcijaństwa¹³². Waga przypisywana hermeneutyce przez Erazma (w zakresie obejmującym również teksty świeckie) już na początku wskazuje na podstawowe różnice między nią a średniowieczną i protestancką metodą interpretacji¹³³. Formuła Rotterdamczyka była jednoznaczna: szczegółowe studium źródeł miało prowadzić do autentycznego odrodzenia chrześcijaństwa. W swojej korespondencji Erazm posługiwał się formułami „*theologos ad fontes revocarim*” (wzywałem teologów do źródeł)¹³⁴, „*ad divinae Scripturae fontes revocarim*” (wzywałem do źródeł Pisma Świętego)¹³⁵ czy brzmiącym niemal programowo „*loci communes quibus fere declamabam, faciunt adversos eos qui neglectis*”

¹³¹ Hermeneutyka teologiczna jest tutaj rozumiana jako próba zrozumienia stworzenia na drodze m.in. interpretacji literackiej. Zob. W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tłum. M. Borowska, Kraków 1999, s. 20–22.

¹³² O tradycji filologii renesansowej zob. L.D. Reynolds, N.G. Wilson, *Skrybowie i uczeni. O tym, w jaki sposób antyczne teksty literackie przetrwały do naszych czasów*, wstęp N.G. Wilson, tłum. P. Majewski, Warszawa 2009, s. 166–218; J.S. Gruchala, *Iucunda familia librorum. Humanisci renesansowi w świecie książki*, Kraków 2002, s. 191–235, 263–269; idem, „*Aratus*” Jana Kochanowskiego – warsztat filologiczny poety, Kraków 1989, s. 26–46.

¹³³ Zob. J.W. Aldridge, *The Hermeneutic of Erasmus*, Basel 1966, s. 31–37.

¹³⁴ A. 1144, 18.

¹³⁵ A. 1183, 39–40.

fontibus sacrorum voluminum” (toposy, którymi się zazwyczaj posługiwałem, godzą w tych, którzy zlekceważyli źródła świętych ksiąg)¹³⁶. Przywoływanym źródłem jest naturalnie Biblia. *Paraclesis* jednoznacznie wskazuje na chrystologiczną i pedagogiczną zarazem naturę źródeł:

vivam referunt imaginem ipsumque Christum loquentem, sanantem, morientem, resurgentem, denique totum ita presentem reddunt” (przy-pomina ci Chrystusa we własnej osobie – mówiącego, uzdrawiającego, umierającego, zmartwychwstającego; krótko mówiąc czyni Go rzeczywistość obecną)¹³⁷.

Źródła były zatem gwarantem powodzenia reformy życia chrześcijańskiego, którego ideałem była dla Erazma filozofia Chrystusowa (*philosophia Christi*), wyłożona najpełniej w Ewangeliach. Troska Erazma o należyte miejsce dla krytyki tekstu w hermeneutyce biblijnej wykraczała zatem daleko poza kwestie filologiczne. Używana od wieków w Kościele i teologii Wulgata nie tylko przeinaczała pierwotny sens Pisma Świętego czy zaciemniała faktyczne znaczenie doktryn, ale przede wszystkim otwierała drogę ku wszelkim herezjom i nadużyciom w Kościele. Ustalenie kanonicznego tekstu Pisma Świętego było zatem przedsięwzięciem w dużym stopniu społecznym, służyło bowiem formowaniu nowożytnej samoświadomości i tożsamości Kościoła, którego fundamentem winien był być w pierwszym rzędzie tekst święty. Prawdą jest również, iż Erazm nie ustrzegł się wielu błędów w swoich ustaleniach tekstologicznych. Naczelna wartość *Novum Testamentum* nie leżała bowiem w jego krytycznej, tekstologicznej poprawności (już w XVI w. szeroko i krytycznie dyskutowanej), lecz pionierskim i na taką skalę bezprecedensowym charakterze tego dzieła o wypracowanej i świadomej metodzie.

¹³⁶ A. 1225, 219–221.

¹³⁷ LB, V, 144D; przekład polski Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy...*, s. 60–61. O koncepcji obecności Chrystusa w Ewangelii, do czego odnosi się cytowany fragment por. J. Domański, *Erazmowa „praesentia Christi in Sacris Litteris”*, w: idem, *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce*, wyd. 2, Kęty 2002, s. 141–146.

Jak wspomniano wyżej, w czasie gdy autor *Enchiridionu* przygotowywał kolejne edycje Nowego Testamentu, filologia biblijna nie miała ani ustalonej i czytelnej metody, ani tym bardziej sankcjonującej ją tradycji¹³⁸. *Annotationes in Novum Testamentum Valli* czekały w rękopisie przeszło pół wieku na swoją *editio princeps*. Św. Hieronim, *heros ktistes* filologii biblijnej czekał jeszcze dłużej. Wydawcą obu z nich był właśnie Erazm. Ponadto prace nad Poliglotą Kompluteńską, czyli wielojęzyczną edycją Biblii, którym przewodniczył kardynał Francisco Jiménez, przekład i komentarz listów św. Pawła Lefèvre'a czy studia hebrajskie Reuchlina pokrywały się w czasie z pracami biblijnymi Erazma, nie stając się tym samym dla tych ostatnich wyraźnym czy tym bardziej normatywnym punktem odniesienia. Filologia biblijna u początków XVI w. to swoista *terra tam oblita quam ignota*. Pozostające do 1505 r. w rękopisie *Annotationes Valli* w zasadzie w żaden sposób nie wpłynęły na rozwój studiów biblistycznych, ulegających przemożnemu wpływowi metody scholastycznej. Dopiero edycja Erazma stała się pobudzającym impulsem do ich rzeczywistego odrodzenia. Polemista i adwersarz Erazma Diego Stunica, w odpowiedzi na jego *Annotationes*, oskarżył go o plagiat komentarzy Valli¹³⁹. Przekonanie o bliskiej zależności obu komentarzy towarzyszyło również zwolennikom Rotterdamczyka, choć wyrażone było w neutralny i nienapastliwy sposób, o czym świadczyła wzmianka Rhenanusa w jego *Vita Erasmi*¹⁴⁰. W rzeczywistości jednak Erazm był samodzielny komentatorem, w wielu miejscach nawet krytycznym wobec ustaleń poczynionych przez Vallę. Również w odwołaniach i konsultacjach klasycznych odstępował od komentarza włoskiego humanisty, wprowadzając inne przykłady. Jacques Chomarat trafnie scharakteryzował stosunek obu uczonych – Valla był inicjatorem studiów biblijnych, Erazm ich mistrzem, to co pierwszy zasugerował drugi rozwinął¹⁴¹.

¹³⁸ Zob. H. Holeczek, *Humanistische Bibelphilologie als Reformproblem bei Erasmus von Rotterdam, Thomas More und William Tyndale*, Leiden 1975, s. 1–7.

¹³⁹ Zob. A. 2172, 9–12.

¹⁴⁰ Allen, I, s. 64: „[Erasmus] scripserat *Annotationes*, Laurentium Vallam imitatus”.

¹⁴¹ J. Chomarat, *Les Annotations de Valla, celles d'Erasmus et la grammaire*, w: *Histoire de l'exégèse au XVIe siècle*, ed. O. Fatio, P. Fraenkel, Geneva 1978, s. 227;

Wyjątkowe miejsce w *Annotationes in Novum Testamentum* Erazma zajmuje szereg kontrowersji filologiczno-stylistycznych pociągających za sobą konsekwencje na gruncie teologicznym. Takim *locus classicus* rozległej problematyki hermeneutyki biblijnej Erazma jest interpretacja i przekład imperativu greckiego „μετανοεῖτε” z Ewangelii według św. Mateusza (4, 17). Użyta w Wulgacie formuła „paenitentiam agite” nie oddawała, zdaniem Erazma, sensu greckiego czasownika „μετανοῖν”, w kontekście formułowanej przez Chrystusa nauki oznaczającego ‘zmianę nastawienia’, a nie oddawanie się wyłącznie rytowi wyznania grzechów. „Μετανοεῖτε, ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν”¹⁴² Erazm na drodze badań gramatyczno-stylistycznych przełożył jako: „resipiscite, instat enim regnum coelorum” (zmieńcie swoje usposobienie, blisko jest bowiem królestwo niebieskie)¹⁴³. *Paraphrasis* omawianego fragmentu pozwala przybliżyć jego sens, ale – co wypada podkreślić – czyni to w bezpośrednim kontekście erazmiańskiej koncepcji *philosophia Christi*. Królestwo niebieskie, stwierdzał Erazm, tylko dla tych będzie stało otworem, którzy wgardzą dobrami doczesnymi i zwrócą się ku temu, co wieczne. Pouczenie Chrystusa, w łacińskiej formie językowej restytuowanej przez Erazma: „resipiscite, instat enim regum coelorum” oznaczało w trychotomicznej antropologii autora z Czerwonej Grobli konieczność odwrócenia się konstytuującej człowieczeństwo duszy (*anima*) od ciała (*caro*) ciężącego ku grzechowi, w kierunku ducha (*spiritus*), będącego boskim elementem natury ludzkiej¹⁴⁴. W ten hierarchiczny układ wpisana była również perspektywa eschatologiczna. Obietnicy odkupienia mieli dostąpić bowiem jedynie podążający za nauką Chrystusa. Czytamy w *Paraphrasis* omawianego passusu:

szerszej zob. idem, *Valla et les grammairiens humanistes*, w: idem, *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, vol. 1, Paris 1981, s. 225–265; H. Holeczek, *op. cit.*, s. 79–100; J.H. Bentley, *Lorenzo Valla. Biblical philologist*, w: idem, *Humanists and Holy Writ. Jew Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton 1983, s. 32–69.

¹⁴² LB, VI, 23A.

¹⁴³ LB, VI, 26A; zob. też E. Rummel, *Erasmus' Annotations on the New Testament. From Philologist to Theologian*, Toronto 1986, s. 152–153.

¹⁴⁴ Systematyczny wykład swojej antropologii podał Erazm w *Enchiridion militis christiani*; por. LB, V, 19E; zob. też rozdz. 2 niniejszego studium.

„Quid hac philosophia simplicius: Sua cuique mala displiceant, et gratis adsunt omnibus bona coelestia” (Cóż jest prostsze od tej filozofii, gdy wzgardziwszy swoimi własnymi występkami wszelkie dobra niebiańskie dane są w nagrodę)¹⁴⁵. Zatem „μετάνοια”, o której nauczał Chrystus w Ewangelii to, by posłużyć się słowami Erazma z *Paraclesis*, „transformatio magis quam ratio” (przemiana wewnętrzna raczej niż rozumowanie)¹⁴⁶. W związku z tym przemiana, jakiej dokonuje w sobie człowiek, była w pojęciu Erazma jedynym prawdziwym rodzajem filozofii.

W ten sposób Erazm przywracał nauce Chrystusa jej pierwotne znaczenie, a zarazem wskazywał wyraźnie na postulat interioryzacji chrześcijańskiego życia religijnego. Dezyderat ten, w formule *devotio moderna*, a nieco później w teologii mistycznej Jeana Gersona, doszedł do głosu w północnej Europie już w 2. połowie XIV w.¹⁴⁷. W myśl tego niderlandzko-nadreńskiego nurtu pobożności nie chodziło o to, by człowiek oddawał się wyłącznie zewnętrznemu rytowi wyznawania grzechów i pokuty (co na gruncie językowym, a w konsekwencji doktrynalnym wyraźnie sugerowało „paenitentiam agite” Wulgaty), ale przede wszystkim, by człowiek sam w sobie dokonywał przemiany. Istotne, że to wspólne dla *devotio moderna* i Erazma stanowisko, dla tego ostatniego było wynikiem w głównej mierze pogłębionych studiów filologicznych, nie zaś – jak wypadku Geerta Groota i kontynuatorów jego myśli – określonego na nowo modelu życia i pracy we wspólnocie, gdzie częsta publiczna spowiedź współbraci zajmowała ważne miejsce. Warto w tym miejscu przypomnieć tekst napisany przez Erazma mniej więcej w tym samym czasie, mianowicie *Exomologesis seu modus confitendi*, niewielki objętościowo traktat dotyczący spowiedzi, opublikowany po raz pierwszy w 1524 r. Dla Rotterdamczyka rozbieżność między *paenitentia* a *μετάνοια* do pewnego

¹⁴⁵ LB, VII, 21D.

¹⁴⁶ LB, V, 141F; przekład polski Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy...*, s. 53.

¹⁴⁷ *Expressis verbis* na niewystarczalność samej pokuty (*via paenitentiae*) i *metanoi* jako warunków koniecznych dla odrodzenia całej *Christianitas* wskazywał właśnie Gerson; zob. S. Swieżawski, *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu*, Kraków 1990, s. 142.

stopnia ilustrowała różnicę między faryzeizmem, którego nie znosił, a prawdziwym chrystianizmem, którego zasady objaśniał i zalecał ich stosowanie. Przy całym swoim filologicznym i historycznym krytycyzmie Erazm nigdy nie wykraczał poza granice katolickiej ortodoksji. W *Annotationes* i *Exomologesis* jego krytyka nie była wymierzona w sakrament wyznania grzechów i pokuty, co zarzucali autorowi jego XVI-wieczni adwersarze, a jedynie w ludzi rozmaicie ten sakrament nadużywających¹⁴⁸. Dlatego też blisko połowę *Exomologesis* wypełniają zarzuty Erazma dokumentujące liczne nadużycia tego sakramentu w Kościele¹⁴⁹. Ostatecznie jednak górę wzięła tradycjonalizm autora, tzn. jego wola by uznać sakrament, nieznanający wprawdzie poświadczenia w źródłach biblijnych (w mocy pozostawał argument filologiczny z *Annotationes*: „resipiscite” zamiast „paenitentiam agite”) i patrystycznych, ale funkcjonujący w wielowiekowej tradycji Kościoła.

Analiza filologiczna licznych fragmentów Pisma Świętego kazała Erazmowi podawać w wątpliwość wcześniejsze przekonania. Nie zamierzał jednak podważać autorytetu Kościoła, któremu przez całe życie chciał służyć, lecz oczyścić go z wielowiekowych wypaczeń, oddalających od prawdziwej wspólnoty (*ecclesia civitas*), jaką stanowił w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Temu celowi miał, jego zdaniem, służyć powrót do odnowionych źródeł. Podkreślał również kluczową dla hermeneutyki biblijnej rolę praktycznej znajomości języka greckiego. Źródłem nieporozumień, również na ważnym dla teologii gruncie doktrynalnym mogły być zatem, w jego opinii, niedostatki filologiczne, przejawiające się w zawężonym, ograniczonym i nieścisłym słownictwie. Dobry styl znamionowała nie tylko obfitość tematów, ale również form i środków wyrazu („copia rerum ac verborum”). Nie dziwiły wobec tego Erazma błędne wykładnie tekstu albo odwołania do egzegetów uznanych przez scholastyczną teologię za autorytety, w rzeczywistości na takie miano niezasługujących. W komentarzu

¹⁴⁸ Por. J.B. Payne, *Penance and extreme unction*, w: idem, *Erasmus. His theology of the sacraments*, Richmond 1970, s. 181–219.

¹⁴⁹ LB, V. 153C–160B.

do innego fragmentu Ewangelii według św. Mateusza Rotterdamczyk zauważał:

Quid enim poterat eo seculo, quo prorsus extincta lingua Graeca, maxima ex parte et Latina, Literis Hebraicis plusquam sepultis, obliteratis omnibus ferme vetustis scriptoribus, si quid erat explicandum ad Isidorum velut ad sacram ancoram confugiebatur. (Cóż zatem począć w tym wieku, gdy greka prawie wyginęła, łacina w wielkim stopniu, gdy pisma hebrajskie więcej niż pogrzebano, gdy zapomniano niemal wszystkich dawnych pisarzy, gdy jeśli coś trzeba było objaśnić to uciekano się z nadzieją ratunku do Izydora)¹⁵⁰.

Wypada zaznaczyć, że punktem wyjścia dla takiej konstatacji był filologiczny argument, wsparty na nieścisłości łaćnińskiego przekładu i kompetencji w zakresie studiów klasycznych, od wieków obecny w świadomości hermeneutycznej średniowiecznych egzegetów.

Podsumowując należy raz jeszcze podkreślić, iż mamy tu do czynienia z wykładem gramatycznym, rozumianym jednak nie jako spekulatywny system oparty na dialektyce (*modi significandi*), co odróżniało Erazma od tradycji scholastycznej, ale wspomniane wcześniej kwintylianowskie, odnowione przez humanistów włoskich, studium literatury¹⁵¹. Nie należy przy tym zapominać, że Rotterdamczyk i pozostali humaniści posługiwali się do pewnego stopnia tymi samymi rodzajami komentarza, co egzegeza średniowieczna, tzn. *ad litteram* i parafrazą¹⁵². Warto również pamiętać, iż metoda scholastyczna rozpoczynała się od analizy źródeł, czego XV- i XVI-wieczni humaniści niekiedy nie dostrzegali lub dostrzegać nie chcieli¹⁵³. Prawdą jest natomiast, że z czasem, wskutek nazbyt pedantycznej analizy, źródła zatracaly swoją pierwotną

¹⁵⁰ LB, VI, 7B.

¹⁵¹ Zob. S.I. Camporeale, *The Orgins of Humanist Theology*, w: *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation. Essays in Honor of Charles Trinkaus*, ed. J.W. O'Malley, T.M. Izbicki, G. Christianson, Leiden 1993, s. 118–120.

¹⁵² Por. W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, wyd. 2, Kęty 2001, s. 58.

¹⁵³ Źródło „teologii Pisma” (*Schrifttheologie*) Erazma upatruje u św. Tomasza E.W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, Bd. 1, Basel 1966, s. 193.

żywołność i pierwszym przedsięwzięciem humanistów wczesnono-wożytnych było ich odnowienie i oczyszczenie z bezużytecznych, w ich ocenie, średniowiecznych komentarzy. Ponadto najstarsze rękopisy jakimi posługiwali się humaniści pochodziły z czasów karolińskich, większość natomiast z okresu dojrzałej scholastyki. Sam Erazm, podobnie jak Valla, nie wątpił w wykształcenie niektórych autorów scholastycznych. O św. Tomaszu wypowiedał się z pewnym uznaniem – widział w nim erudytę, lecz w niedostatkach filologicznych dostrzegał słabość jego wykładni Biblii¹⁵⁴. Różnica między egzegezą średniowieczną a humanistyczną zasadzała się na zupełnie innym gruncie – była nim bowiem zmiana optyki w postrzeganiu gramatyki i retoryki oraz ich miejsca w obrębie *trivium*. Ich nowe miejsce ilustruje zasadniczy zwrot w teologii humanistycznej. Gramatyka bowiem na nowo uniezależniła się od dialektyki, stanowiącej wówczas, tj. od połowy XII do początków XVI w., główne narzędzie w zakresie studiów gramatycznych i teologicznych¹⁵⁵. Za *Libri dialecticae* Valli i *De inventione dialectica* Agricoli Erazm sprowadził dialektykę do zagadnień z zakresu topiki oraz umiejętności dowodzenia w oparciu o zasadę prawdopodobieństwa, a więc kwestii z zakresu retorycznej perswazji (w opozycji do sylogistycznego dowodzenia)¹⁵⁶. Dialektyka stała

¹⁵⁴ Stosunek Erazma do św. Tomasza na gruncie lektury Biblii szczegółowo omówił J. Domański, *Św. Tomasz...*, s. 91–166; ogólnie o pozostałych autorach średniowiecznych zob. I. Bejczy, *Erasmus and the Middle Ages. The Historical Consciousness of a Christian Humanist*, Leiden 2001, s. 134–150.

¹⁵⁵ Por. R. Gansiniec, *Modi significanti*, „Myśl Filozoficzna” t. 6, 1956, s. 80–115; C. Mielczarski, *Między gramatyką scholastyczną a humanistyczną. Komentarz Jana Sommerfelda starszego do traktatu gramatycznego Eberharda hiszpańskiego (Strasburg 1499)*, Warszawa 2003, s. 21–38; J. Domański, *Gramatyka między metafizyką a poezją*, w: *Septem artes w kształtowaniu kultury umysłowej w Polsce średniowiecznej. Wybrane zagadnienia*, red. T. Michałowska, Wrocław 2007, s. 15–31.

¹⁵⁶ Zob. P. Mack, *Humanist rhetoric and dialectic*, w: *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, ed. J. Kraye, Cambridge 1996, s. 82–99; idem, *Agricola's Dialectic and the Tradition of Rhetoric*, w: *Wessel Gansfort (1419–1489) and Northern Humanism*, ed. F. Akkerman [et al.], Leiden 1993, s. 288–289; L. Nauta, *Lorenzo Valla and the rise of humanist dialectic*, w: *The Cambridge Companion...*, s. 195–210; idem, *In Defense of Common Sense. Lorenzo Valla's Humanist Critique of Scholastic Philosophy*, Harvard 2009, s. 211–213; S. Swieżawski, *Dzieje filozofii...*, s. 188–191.

się zatem na powrót, tzn. według prawideł klasycznych, praktyczną wiedzą na temat mowy (*ars sermocinalis*), nie zaś jak uprzednio samodzielną dyscypliną obejmującą swoim zakresem również teologię. Wykład Pisma Świętego powracał zatem w obręb szeroko rozumianych studiów nad literaturą, a literackość czy też, by posłużyć się współczesnym pojęciem, „retoryczność” Biblii, rozumiana jako uniwersalna i nieredukowalna właściwość języka, stała się pierwszym przedmiotem zainteresowania teologów humanistycznych. W konsekwencji podniesienie kryteriów językowych w oparciu o rozległe wykształcenie klasyczne stało się naczelnym postulatem teologii humanistycznej¹⁵⁷.

Renesansowa debata nad miejscem i znaczeniem wykształcenia klasycznego w studiach biblijnych (widoczna również w dyskusji nad etymologią) niezbitnie dowodziła, iż jej uczestnikom chodziło o określony zespół spraw istotnych, a nie tylko to, czy warto studiować łącznie, grekę czy też hebrajski. Chodziło bowiem o napięcie między walczącą o swoje prawa filologią i dialektyką nader niechętnie zwalnianą wysoce uprzywilejowane miejsce w paradygmacie ówczesnej nauki. Tacy autorzy jak Valla, Erazm, Reuchlin czy Lefèvre byli w istocie promotorami filologii jako nauki o Słowie Bożym, przybliżającej je dużo bardziej, niż czyniła to wcześniej, nieodłącznie związana z dialektyką teologia scholastyczna. Gdy retoryka zajęła miejsce dominującej niepodzielnie w obrębie *trivium* dialektyki, nie tylko przywrócona została właściwa podstawa badaniom etymologicznym, ale przede wszystkim hermeneutyka teologiczna humanistów XV i XVI w. zrazu zyskała zupełnie nowe narzędzie egzegezy, jakim było studium gramatyczno-retoryczne. Odtąd, jak zauważył Salvatore Camporeale, cycerońsko-kwintylianna *litterarum scientia* weszła w zakres studiów teologicznych, a humanistyczny ideał *humanae litterae* znalazł swoje dopełnienie w studiach nad *sacrae litterae*¹⁵⁸. Dzięki temu język renesansowej debaty nad Pismem Świętym porzucił techniczną mowę scholasty-

¹⁵⁷ Por. *Historia teologii. Epoka odrodzenia*, red. G. d’Onofrio, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 58–59, 63–64.

¹⁵⁸ S.I. Camporeale, *The Orgins...*, s. 124.

ki, pełną neologizmów oraz skrótowych, schematycznych formuł na rzecz jasnej i eleganckiej stylistyki klasycznej.

Valla i Erazm podkreślali, że skoro Chrystus posługiwał się wieloznacznym językiem figuralnym, to do odszyfrowania właściwego znaczenia jego słów konieczna była wiedza przekazana przez antycznych gramatyków i retorów. Poezja zatem, w jej dawnym rozumieniu, będąca językiem całej Biblii stała się jednym z najważniejszych i koniecznych zarazem narzędzi w badaniu sensów objawionych Pisma Świętego. Odwołanie się do pojęcia „języka figuralnego” (*ἑσχηματισμένη λέξις*), funkcjonującego w hermeneutyce biblijnej bodaj od czasów św. Hieronima, *expressis verbis* otwierało przed egzegezą biblijną rozległy kontekst klasycznej retoryki¹⁵⁹. Ponadto, co w świetle powyższych ustaleń wydaje się zasadne, należałoby w odniesieniu do humanistycznej lektury Biblii zastąpić współczesne i przez to anachroniczne, chociaż udatnie oddające dawną treść, pojęcie „retoryczności” czy wprowadzone przez Charlesa Trinkausa pojęcie „teologii retorycznej”, terminem „języka figuralnego” (*ἑσχηματισμένη λέξις*), który funkcjonował w ówczesnej świadomości biblijnej i praktyce egzegetycznej. Język figuralny, z istoty swej będąc językiem symbolicznym, na gruncie Pisma Świętego nieustannie bowiem uświadamia istnienie tajemnicy zjawiającej się na każdym odcinku rzeczywistości biblijnej. Ponadto tradycja platońska i neoplatońska (nie wyłączając platonizmu chrześcijańskiego) tak silnie oddziaływająca na Erazma, w szczególności sprzyjała rozwojowi i ugruntowaniu się tak pojętego symbolizmu języka.

Rotterdamczyk, co zostało podkreślone, w pełni świadomie, twórczo i samodzielnie uzależnił swoją pracę od wielowiekowej grecko-rzymskiej tradycji humanistycznej, wraz z jej wysoce skomplikowanymi zależnościami i wpływami. Prześledzenie tych wpływów pozwala na nowo opisać kierunki i sposoby oddziaływania klasycznej tradycji filologicznej, pozornie tylko różniącej się w swoim oglądzie od rzekomego prostactwa językowego apo-

¹⁵⁹ *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2003, s. 731 (*Prologus sancti Hieronymi in Libro Job*, 17–20).

stołów („ιδιότης τῷ λόγῳ”¹⁶⁰). Wreszcie analiza języka figuralnego Biblii pozwala dostrzec formy, jakie przybierały kulturowe filiacje tradycji klasycznej i chrześcijańskiej. Grecy i rzymscy teoretycy wymowy zawsze charakteryzowali styl figuratywny w opozycji do mowy nieozdobnej. Znaczący to, iż ἐχηματισμένη λέξις opisywano w kategoriach ruchu, ciągłej zmiany, wreszcie odchylenia (*flexus*) od statycznej, tzn. nienacechowanej formy wyrazu¹⁶¹. Biblijny kontekst tego klasycznego pojęcia wraz z jego definicją i systematycznym wykładem wypada rozumieć również w sensie szerszym, jako trwanie, wzajemny ruch i ewolucję trzech tradycji współtworzących kulturę europejską.

6. *Erasmiana* w interpretacji humanizmu północnego

Zamykając rozważania nad humanizmem północnym, pozostaje zastanowić się nad pozycją Erazma w tej formacji, którą sam wydatnie współkształtował. Pozycję, co wypada na wstępie podkreślić, nadaną mu przede wszystkim przez jego zwolenników bądź adwersarzy, w mniejszym stopniu przez status w obrębie północnego obszaru kulturowego, jaki Erazm sam sobie przypisywał. Taka optyka ma zasadniczo dwie przyczyny. Po pierwsze Erazm był zdecydowanie nieufny wobec wszelkich klasyfikacji i rozróżnień, służących, w jego opinii, rozbiciu pierwotnej i postulowanej przez niego wspólnoty chrześcijańskiej (*ecclesia civitas*). Po drugie jego liczne wypowiedzi, zwłaszcza mające charakter autobiograficzny, dowodziły, iż odtworzenie pełnego, rzeczywistego obrazu zależności przestrzennych i mentalnych jest w zasadzie niemożliwe lub w najlepszym razie wysoce spekulatywne i dyskusyjne. Wszelkie wypowiedzi Erazma dotyczące jego świadomości etnicz-

¹⁶⁰ 2 Kor 11, 6. Zob. E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Bd. 2, Stuttgart 1981, s. 492–510; R.D. Anderson, *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, Kampen 1996, s. 255.

¹⁶¹ H. Lausberg, *op. cit.*, s. 344 (§ 600).

nej lub przestrzennej należy odczytywać z krytycznym dystansem, tzn. zachowaniem ówczesnych oddziaływań związanych z polem takich rozważań (mity przestrzenne), jak i teoretyczną i praktyczną refleksją nad naczelnym kodem kulturowym, jakim była pełna wielowarstwowych niuansów wczesnonowożytna łacina.

Nie chodzi w tym wypadku jednak o próbę zdefiniowania terminu „erazmianizm”, lecz umiejscowienie reputacji Erazma w rozmaitych i zmieniających się kontrowersjach XVI stulecia. Innymi słowy należy dać odpowiedź na pytanie o zakres i wagę interpretacji jego myśli, rozmaitej recepcji stworzonych przez niego pojęć i idei w odniesieniu do kluczowych dla północnego obszaru kulturowego zagadnień, na czele z reformacją protestancką w Niemczech i Szwajcarii. Na podstawie wypowiedzi rozmaitych autorów należy określić granice, w jakich mówienie o interpretacji myśli Erazmiańskiej jako najpełniejszej eksplikacji idei humanizmu na północ od Alp jest merytorycznie uzasadnione. Następnie, czy *humanitas Erasmiana* funkcjonowała w XVI w. jako integralne i rozpoznawalne stanowisko etyczno-estetyczne oraz czy projekt antropologii zaproponowanej przez Erazma prezentował zdefiniowaną i określoną alternatywę dla XVI-wiecznych problemów. Wśród nich najważniejszymi były antropologia i estetyka humanistyczna, schizma Kościoła oraz jego jedność, dogmatyzm i sprzeciw wobec niego, reforma Kościoła, wreszcie idea tolerancji religijnej rozumianej jako nowoczesna teoria polityczna¹⁶². Dzięki temu, opisując sposób recypowania idei wyłożonych przez Erazma, należy uczynić z niego głównego aktora występującego na scenie przemian i kształtowania się wczesnonowożytnej świadomości przestrzennej na północ od Alp. Kolejne generacje XVI-wiecznych pisarzy interpretowały myśl Rotterdamczyka w charakterystyczny dla siebie sposób, dostosowując ją niejako do własnych potrzeb¹⁶³.

¹⁶² Zob. M. Mout, *Introduction*, w: *Erasmianism. Idea and Reality*, ed. M. Mout, H. Smolinsky, J. Trapman, Amsterdam 1997, s. 2–3; por. też M. Bataillon, *Vers une définition de l'érasme*, w: idem, *Érasme et l'Espagne. Nouvelle édition en trois volumes*, vol. 3, texte établi D. Devoto, éd. Ch. Amiel, Genève 1991, s. 141–154.

¹⁶³ Por. B. Mansfield, *Phoenix of His Age. Interpretation of Erasmus c 1550–1750*, Toronto 1979, s. XII–XIII.

Osobnym problemem pozostaje znaczenie idei Erazmiańskich w 2. połowie XVI w., a więc już po śmierci ich twórcy (1536) oraz w trakcie i po soborze trydenckim (1545–1563), gdy na nowo określono szereg problemów, które wcześniej zajmowały pokolenie Rotterdamczyka¹⁶⁴.

Początki wielkiej sławy Erazma sięgają, jak się wydaje, 1514 r., gdy wracając z trzyletniego pobytu w Anglii, udał się do Bazylei, by tam w oficynie Johanna Frobenia dokończyć prace, którym poświęcił ostatnie lata – edycję św. Hieronima i wydanie Nowego Testamentu. Jego podróż Renem była szczególnie triumfalna. W Moguncji, Strasburgu i Schlettstadt nie szczędzili mu pochwał czołowi humaniści tamtejszych *Sodalitates literariae*: Wimpfeling, Brant, Jacob Sturm, Rhenanus, a przede wszystkim Hutten¹⁶⁵. Ten ostatni, w liście do Rotterdamczyka podnosił jego zasługi dla humanizmu północnego, zwracając się do niego: „Quare enim non Germanum Socratem appellabo te, Erasme, ita de nobis quantum ad litteras meritum ut de suis ille Graecis?” (Dlaczego Erazmie mam nie nazwać cię germańskim Sokratesem, skoro dla nas jesteś tak zasłużony, jak dla Greków był Sokrates?)¹⁶⁶. Rok później, w lipcu 1516 r., pisał do Mikołaja Gerbeliusa o Erazmie i Reuchlinie: „Duos Germaniae oculos omni studio amplexari debemus, per eos enim barbara esse desint haec natio” (Dwa klejnoty Germanii, którym winniśmy sprzyjać z całej siły, dzięki nim bowiem nasz naród przestaje być barbarzyński)¹⁶⁷. Znamienna jest topika tych listów, odwołująca się do mitu przestrzennego osadzonego w tradycji grecko-rzymskiej. Dzięki niej bowiem ukazywano analogie między dawnym modelem kulturowym, stale reinterpretując go w nowym kontekście czasowym,

¹⁶⁴ Por. S.I. Camporeale, *Humanizm, reformacja i początki kontrreformacji. Badania nad ich wzajemnymi relacjami oraz różnicami*, tłum. P. Urbański, „Terminus” R. 2, 2000, z. 1–2, s. 153–159.

¹⁶⁵ Zob. C. Augustijn, *Vir duplex. German interpretations of Erasmus*, w: *Erasmus of Rotterdam. The man and the scholar*, ed. J.S. Weiland, W.Th.M. Frijhoff, Leiden 1988, s. 219.

¹⁶⁶ A. 365, 4–5.

¹⁶⁷ Ulrichi Hutteni Equitis Germani, *op. cit.*, Bd. 1, s. 106.

a przede wszystkim przestrzennym. Jako nowy Sokrates Erazm odradzał, nobilitował i rewaloryzował kulturę, której korzenie leżały poza historycznymi granicami *limes imperii Romani*, a więc z perspektywy renesansu w Italii przestrzeni kulturowo zacofanej i na dużo niższym poziomie rozwoju. Sława autora z Czerwonej Grobli w opinii Huttena i wielu innych współczesnych mu humanistów niemieckich, była dowodem na odrodzenie się, na drodze zaalpejskiej *translatio studii*, kultury północnego *barbaricum* w grecko-rzymskim paradygmacie. Erazm wraz z drogą swego kulturalnego rozwoju (również w sensie topograficznym) ilustrował dla ówczesnych autorów wspomnianą na wstępie naczelną zasadę przestrzennego rozwoju humanizmu, opartą na kulturowej ekspansji w kierunku północnym od centrum, jakim była kultura śródziemnomorska, utożsamiana powszechnie z obszarem Półwyspu Apenińskiego. Równie ważne było również odwołanie się Huttena do świadomości zbiorowej humanistów północnych, *natio Germanorum*, będącej ponadlokalną formacją intelektualistów o wspólnym rodowodzie historycznym, kulturowym i przestrzennym, krytycznie skonfrontowanym z wzorcem kultury śródziemnomorskiej. Zwornikiem tak rozumianej zbiorowości byli wówczas Reuchlin i Erazm – „dwa klejnoty Germanii”¹⁶⁸.

Rotterdamczyk nie pozostawał dłużny swoim pełnym entuzjazmu korespondentom – w nagłówku listu do Wimpfelinga pozdrowiał swojego adresata jako: „Germanus Germano, theologus theologo, literarum scientissimo literarum scientissimus” (Germanin Germaninowi, teolog teologowi, wielce w literaturze uczony wielce w literaturze uczoneму). Z uznaniem wyrażał się o innych humanistach: „Audio passim apud Germanos esse viros insigniter erudites, quo mihi magis ac magis arridet” (Słyszę, że wszędzie wśród Germanów jest wyjątkowo wielu uczonych, czym raduję się coraz bardziej)¹⁶⁹. Rzeczywiście, atmosfera, jaką zastał w Bazylei musiała wywrzeć na nim dobre wrażenie. Jako teolog, kończący wówczas swoją pracę nad wydaniem i opracowaniem

¹⁶⁸ Por. A. Borowski, *Powrót Europy*, Kraków 1999, s. 12–18.

¹⁶⁹ A. 305, 214–217.

Nowego Testamentu, spotkał w Bazylei biblistów, znawców greki i hebrajskiego, Wolfganga Capito oraz Pellikana, który służył mu pomocą w pracach nad edycją św. Hieronima. Wreszcie Rhenanusa, zdolnego historyka i edytora związanego z oficyną Frobenusa, zyskującą wtedy sławę na miarę weneckiej oficyny Manucjusza. W listach z Bazylei Erazm parokrotnie podkreślał swoje przywiązanie do otaczających go osób, pisząc wprost o sobie jako *homo Germanus*¹⁷⁰.

W odróżnieniu od współczesnego pojęcia „humanizmu”, „erazmianizm”, oznaczający w skrócie pojęcia i idee Erazma oraz ich wielowarstwową adaptację, w formie leksykalnej nie jest konstrukcją nowożytną, chronologicznie oddaloną i nie do końca tożsamą z problematyką okresu, w jakim działał Rotterdamczyk. „Erazmianizm” bowiem jako termin (łac. *Erasmiani*, *Erasmici*) pojawił się już w 1518 r. w kręgu humanistów niemieckich. Jak zauważył Johan Huizinga „erazmianizm” oznaczał pojęcie, „które bardziej niż jakiegokolwiek inne wyraża, jak dalece stał się Erazm autorytetem centralnym”¹⁷¹. Johannes Sapidus pisał w liście do Rotterdamczyka z kwietnia 1516 r.:

Merito te, omnium doctissime Erasme, docti nostrae Germaniae diligunt atque suspiciunt, [...] hinc factum est ut passim ex omni Germania ad te tui admodum amantes confluant litterarum cultores. (Najbardziej uczony z wszystkich Erazmie, słusznie uczeni naszej Germanii wielbią cię i wspierają. [...] Doszło to tego, że zewsząd z całej Germanii zbierają się przy tobie miłośnicy literatury)¹⁷².

Dwa lata później Johannes Eck po raz pierwszy użył określenia „Erasmiani”. Powtarzając uwagi Sapidusa, mianem „erazmiańczyków” określili niemieckich studentów humaniorów, dla których Rotterdamczyk był fundatorem i założycielem studiów: „laudi-

¹⁷⁰ A. 307, 10–11: „homo Germanus cum Germano germana illa et simplici veritate agam”; A. 334, 7–8: „Dicam equidem simpliciter et, quod hominem decet Germanum, ingenue”. Por. J.D. Tracy, *Erasmus Becomes a German*, „Renaissance Quarterly” vol. 2, 1969, No 3, s. 284.

¹⁷¹ J. Huizinga, *op. cit.*, s. 139.

¹⁷² A. 399, 1–5.

bus tua efferat studia, [Germania] praeclara exosculetur opera; omnes ferme docti prorsus sint Erasmiani” (Pochwałami rosną twoje dzieła, Germania podziwiała sławne prace, niemal wszyscy uczeni to erazmiańcy) ¹⁷³. Do swojej charakterystyki dodał Eck jeszcze jedną, szczególnie ważną cechę – erazmiańcy to wrogowie teologów scholastycznych: „Erasmici tui melius aduersus theologastros te defensabunt” (Twoi erazmianiści mężnie bronią cię przed teolożkami) ¹⁷⁴. Z pewnością nie chodziło o teologów w ogólności, ani tym bardziej deprecjację samych studiów teologicznych. Jak wiemy, Erazm jako wydawca Nowego Testamentu, autor komentarzy biblijnych i traktatów z zakresu hermeneutyki biblijnej, uważał się wówczas przede wszystkim za teologa, jego dzieło natomiast miało służyć odnowie teologii. Deprecjonującym określeniem *theologastri*, co oznaczało „fałszywych, lichych teologów”, nazwał Eck teologów scholastycznych. Użycie zaś tego terminu przez niego świadczyło o tym, że już u samych początków recepcji myśli erazmiańskiej wykraczano daleko poza filologiczny, określający jedynie pewną jego część, charakter dzieła Erazma.

Mimo dowodów uznania dla swego dzieła Rotterdamczyk, odpowiadając na wspomniany list Ecka, powtórzył znaną deklarację:

Nihil equidem in me agnosco, vir egregie, cur quisquam velit esse Erasmicus, et prorsus odi ista dissidiorum nomina. Christi sumus omnes, et in illius unius gloriam pro sua quisque portione sudamus. (Nic w samym sobie takiego nie znajduję, mężu znakomity, w imię czego ktoś zechciałby stać się erazmiańczykiem, a wszelkich nazw określających przynależność do grupy nienawidzę. Wszyscy należymy do Chrystusa i wyłącznie dla Jego chwały podejmujemy wysiłki, każdy wedle własnej profesji) ¹⁷⁵.

W swoim humilatywnym tonie była to typowa dla literatury humanistycznej topika. Kiedy jednak Erazm pisał o wspólnocie chrześcijańskiej, gdy, odkładając topikę humilatywną, przechodził

¹⁷³ A. 769, 22–24.

¹⁷⁴ A. 769, 33–34.

¹⁷⁵ A. 844, 169–172.

od partykularyzmu jednostki czy nawet grupy, jego wypowiedź stawała się bardziej rzeczowa – w łonie tak już wówczas nadwężonej jedności chrześcijaństwa z pewnością niczemu dobremu nie mogły służyć nowe dyfrakcje lub podziały.

Z licznych wypowiedzi na temat Erazma po jego śmierci można odczytać zasadniczo dwa kierunki oddziaływania jego myśli¹⁷⁶. Pierwszy pokrywał się z linią interpretacji chrześcijańskiej, obejmując niezwykle ważny problem jego miejsca w kulturze posoborowej, drugi odpowiadał orientacji protestanckiej. Niezależnie od szczegółowych ocen i roli jaką mu przypisywano, Rotterdamczyk stał się niejako barometrem przemian w Europie w 2. połowie XVI w. Bruce Mansfield zauważył ponadto, iż „historia pisania o Erazmie jest historią wysiłków w kształtowaniu się nowoczesnej cywilizacji”¹⁷⁷. Nie przypadkiem kolejne zmiany w optyce odczytywania dzieła Erazma odpowiadały *in nuce* przełomom i przemianom czasów, w których te zmiany zachodziły. Najwcześniejsze próby interpretacji „erazmianów” wyszły spod pióra autorów w większości osobiście stykających się z Rotterdamczykiem, nierzadko jego uczniów lub współpracowników. Obraz Erazma jaki wyłaniał się z tych dziełek (elegie, epitafia, żywoty) bliski był temu, jaki powstał już w latach 20. XVI w. i został skrótowo pokazany wyżej. Tacy autorzy jak Fridericus Nausea, Nicolaus Olahus czy wspomniany wcześniej Rhenanus kontynuowali w istocie humanistyczny program odrodzenia literatury, którego Rotterdamczyk był fundatorem i postacią centralną.

Nausea (1480–1552), biskup wiedeński, aktywny uczestnik soboru trydenckiego, w młodości admirator Erazma, jest postacią dla rozważań nad recepcją myśli erazmiańskiej szczególnie. W napisanej tuż po jego śmierci *In magnum Erasmus Roterodamum nuper vita defunctum monodia* dał bowiem bodaj pierwszą, pod wieloma

¹⁷⁶ W październiku 1536 r. ukazał się w Paryżu *Epitaphiorum ac tumulorum libellus, quibus Desiderii Erasmi Roterodami mors, ubique terrarum, per viros doctissimos defletur* zawierający kilkadziesiąt tekstów (w przeważającej mierze poetyckich) poświęconych Erazmowi. Dwa z nich omawiam niżej. Zob. LB, I, 7* 1v–10* 2v.

¹⁷⁷ B. Mansfield, *Erasmus of Rotterdam. Evangelical*, „Erasmus in English” vol. 6, 1973, s. 1.

względami modelową dla formacji humanistycznej, interpretację myśli Erazma¹⁷⁸. Nausea przedstawił go jako postać wzorcową dla humanizmu chrześcijańskiego, widząc go w idealnym połączeniu przekazanej przez tradycję klasyczną wiedzy z podniesionymi w oparciu o Ewangelie standardami życia moralnego. Podobnie jak Hutten, porównał on zasługi Erazma dla kulturalnego odrodzenia Germanii z zasługami Sokratesa dla Aten, lecz uczynił to już w zupełnie innym kontekście. Uznał bowiem, że tak jak Sokrates z powodu swojej świeckiej nauki (*prophanis artibus*) stał się ofiarą Ateńczyków, tak Erazm swoim wysiłkiem w głoszeniu Ewangelii („Evangelicis disciplinis”) ściągnął na siebie nienawiść wielu mu współczesnych¹⁷⁹. Pozostając jednak wierny swoim przekonaniom, zasłużył na miano świętego: „Sanctus enim erat Erasmus” (Erazm był z pewnością święty)¹⁸⁰. Równie ważne w tym kontekście były rozważania Nausei dotyczące tożsamości przestrzennej i narodowej Erazma, gdzie recypował program w zasadniczych rysach powstały jeszcze ze życia Rotterdamskiego. Stwierdzał zatem: „non dubitamus ipsum magnum Erasmum sine controversia patriam habere Germaniam, omnium longe nobilissima” (ufamy, że najszlachetniejsza z wszystkich Germanii była bez wątpienia ojczyzną samego wielkiego Erazma)¹⁸¹, dodając zarazem, iż pochodził on z jednej z prowincji Germanii, mianowicie Holandii lub Batawii (obiema nazwami Nausea posługiwał się wymiennie). Opisując cechy Batawów (Holendrów), Nausea wiernie podążał za *adagium Auris Batava*. Ograniczył się jednak wyłącznie do pozytywnych cech Batawów – szczerości i prostoty obyczajów, uczonej pobożności, wreszcie odrazy do zdrady i podstępu. Wszystkie one najpełniej skupiały się w osobie Erazma, który był roztropany, szczerzy, wierny i oddany przyjacielom, wielkoduszny nawet wobec tych, którzy na to nie zasługiwali¹⁸².

¹⁷⁸ LB, I, 8* 3r–9* 2v.

¹⁷⁹ LB, I, 9* 2r.

¹⁸⁰ A. 3134, 100 (list dedykacyjny do Ferdynanda Habsburga, ówczesnego króla Czech i Węgier).

¹⁸¹ LB, I, 8*, 4r.

¹⁸² LB, I, 8, 4v.

Atmosferę nadchodzącego soboru przybliżała *Elegia ad sepulchrum Erasmi Roterodami* Olahusa, napisana zapewne zaraz po śmierci Erazma w 1536 r., opublikowana rok później w Lowanium¹⁸³. Należący do drugiego pokolenia węgierskich humanistów, od młodości związany był z dworem królewskim. Po śmierci króla Czech i Węgier Ludwika II pod Mohaczem w 1526 r. Olahus pozostał na dworze jako doradca Marii Habsburżanki, wdowy po królu. Razem z nią udał się w 1531 r. do Brukseli, gdzie prowadził forsowaną przez Marię, wówczas namiestniczkę Niderlandów, politykę tolerancji religijnej. W latach 30. korespondował z Erazmem, starając się ściągnąć go na powrót do Brabancji. Ten jednak nigdy nie wrócił w rodzinne strony i ostatnie lata spędził we Fryburgu Bryzgowijskim i Bazylei, gdzie zmarł w 1536 r. *Elegia* Olahusa, poza elementami typowymi dla poetyki renesansowej, wyrażała jego (a zapewne również protektorki) niespełnione nadzieje na pokój religijny i odnowę chrześcijaństwa, którego gwarantem miało być przybycie Erazma do Brabancji. Według opisu Olahusa Rotterdamszyk zapewne pragnąłby uczestniczyć w przyszłym soborze mającym dać odnowę chrześcijaństwu, lecz wcześniej wezwany został do królestwa niebieskiego, zostawiając jedynie swoje dzieła opisujące drogę moralnego odrodzenia¹⁸⁴. Podkreślana przez Olahusa konieczność pokoju i pojednania w ogarniętej sporami religijnymi Europie, gwarantem których miał być Erazm nie była wątkiem szczególnie eksponowanym przez późniejszych autorów. Powrócił on dopiero na przełomie stuleci XVI i XVII w pismach kilku niderlandzkich apologetów Rotterdamszyka – Jacoba Verheidena, Martina Lydiusa, Paula Meruli i Hugo Grotiusa¹⁸⁵.

Zasługi Erazma na polu literackim podkreślił również Guilielmus Insulanus (Wilhelm von Grevenbroich, zm. 1556) w *Oratio*

¹⁸³ LB, I, 9*, 2v–3r; por. B. Mansfield, *Phoenix...*, s. 12.

¹⁸⁴ „Iussu pontificis Pauli cum doctus Erasmus/ Concilio patrum gestit adesse sacro/ Tunc Deus omnipotens superas transvexit ad auras/ Coetibus ut divum redderet aetheris/ Concilio patrum poterunt tua scripta probari./ Vivere te mecum malo, ait ipse Deus”, cyt. za: B. Mansfield, *Phoenix...*, s. 12.

¹⁸⁵ Zob. *ibidem*, s. 115–151.

funeris in obitum Desiderii Erasmi Roterdami z 1536 r.¹⁸⁶. Mowę, zgodnie z wymogami gatunku, autor rozpoczął od zwięzłego opisu dzieciństwa i edukacji Erazma, szczególną rolę przypisując w niej Aleksandrowi Hegiusowi¹⁸⁷. Najbardziej interesujące były jednak wnioski wysnute na podstawie wątków biograficznych. Insulanus stwierdził mianowicie, iż dzięki Erazmowi zaszczerpiono w Germanii zapał do studiów, wyniesionych przez niego na niespotykany uprzednio poziom. Nie poprzestając na tym, Rotterdamczyk zwrócił się ku studiom biblijnym, które przewyższyły cały jego wcześniejszy dorobek¹⁸⁸. Dlatego w nich właśnie, poniekąd również w kontrowersjach, które im towarzyszyły, dostrzegł Insulanus sedno charakteru i dzieła Erazma. Jego adwersarzom przypisał złą wolę, Rotterdamczyka zaś przedstawił jako ofiarę niesprawiedliwych ataków¹⁸⁹. Krytykując jałową metodę scholastyczną, Insulanus stwierdził, że to właśnie Erazm przywrócił właściwy sens nauczaniu Ewangelii. Jego śmierć była stratą dla całej *Christianitas*¹⁹⁰.

W 1540 r. w Bazylei ukazało się pierwsze po śmierci Erazma zbiorowe wydanie jego dzieł. Przygotował je Rhenanus, jego wieloletni przyjaciel i współpracownik z oficyny Frobenā. Alzacki humanista zadedykował edycję cesarzowi Karolowi V Habsburgowi, poprzedzając ją historycznie pierwszym życiorysem Rotterdamczyka. O ile wcześniejsi autorzy (zwłaszcza Insulanus) w swoich utworach poruszali wątki biografii Erazma, czynili to jednak pod dyktando gatunku, który uprawiali (monodia, elegia, mowa pogrzebowa). Rhenanus natomiast jako pierwszy podjął się pełnego i krytycznego opracowania biografii wielkiego uczonego, wykorzystując w tym celu rozległą korespondencję, relacje osób, z którymi się zetknął oraz dokumenty dotyczące Erazma. W relacji Rhenanusa kolejny raz powrócił, kluczowy dla zrozumienia jego miejsca w ówczesnej świadomości, wątek roli, jaką autor *Po-*

¹⁸⁶ Zob. *ibidem*, s. 13–14; LB, X, 1849A–1859F.

¹⁸⁷ LB, X, 1850B–1851A.

¹⁸⁸ LB, X, 1852D–F.

¹⁸⁹ LB, X, 1854E.

¹⁹⁰ LB, X, 1859E.

chwały głupoty odegrał w odrodzeniu się literatury na północ od Alp. Już na wstępie Rhenanus zaznaczał:

Natus est Erasmus [...] Roterodami in Hollandia tua inferiors Germaniae provincia; quam olim Bataui possederunt, nunc magis notam studiosis omnibus ob unius indigenae Erasmi incunabula quam veterum incolarum memoria. (Erazm urodził się [...] w Rotterdamie w Holandii, która jest twoją [Karola V – J.K.] prowincją w Niższej Germanii. Kiedyś zamieszkiwali ją Batawowie, lecz teraz znana jest wszystkim uczonym, bardziej jako miejsce narodzin Erazma – jednego z jej synów, niż z powodu pamięci o wcześniejszych mieszkańcach)¹⁹¹.

W samym zakończeniu natomiast dodał:

In Germania Galliaque mire frigebant literae; vix unus et alter Latine sciebat, Graece nullus. Et ecce statim, ut aeditae sunt *Adagiorum Chiliades* et libri *de utraque Copia*, velut in nebulis coorto sole, emergere linguarum peritia coepit. (W Germanii i Gali literatura niemal zamarła, ledwie kilka osób znało łacinę, nikt nie znał greki. I oto gdy ukazały się *Adagia* i *Copia*, tak jak słońce wyjrzało zza chmur, tak zaczęła odradzać się znajomość języków)¹⁹².

Nie przypadkiem w drugim z cytowanych fragmentów Rhenanus obok Germanii wymienił Galię. Nie chodziło jedynie o podkreślenie zasięgu oddziaływania dzieł Erazma (ten był, jak wiadomo, dużo większy), ale raczej zwrócenie uwagi czytelnika na innego wielkiego humanistę I. połowy XVI w. – Budeusa, wybitnego filologa i historyka, jednego z czołowych hellenistów owego stulecia. Z Erazmem łączyły go bardzo serdeczne stosunki, obaj formułowali i podzielali postulaty humanizmu chrześcijańskiego. Rhenanus przeprowadził jednak trafną dystynkcję między nimi, określając tym samym profil Erazma. „Habet quidem Gallia Budaenum principem literarum. [...] Sed noster [Erasmus] in theologicis plus operae posuit” (choć Galię posiadała Budeusa, księcia literatury. [...] To nasz Erazm bardziej oddał się sprawom

¹⁹¹ Allen, I, s. 56.

¹⁹² Allen, I, s. 66.

teologii)¹⁹³. Mimo że w podobnym tonie o Budeusie i Erazmie wypowiadał się w 1518 r. Hutten w słynnym liście do Pircheimera na temat humanizmu niemieckiego¹⁹⁴, to utrwalenie takiej charakterystyki i w konsekwencji profilu obu uczonych (zwłaszcza Rotterdamczyka) należy przypisać Rhenanusowi. Stworzony przez niego życiorys Erazma stał się bowiem podstawą wszystkich późniejszych opracowań biograficznych.

Ważnym zwrotem w dziejach interpretacji myśli erazmiańskiej było dzieło Johanna Cochlaeusa *Commentria de actis et scriptis Martini Lutheri* wydane w Moguncji w 1549 r.¹⁹⁵. Cochlaeus starał się bowiem oczyścić Erazma z zarzutów o sprzyjanie Lutrowi i w konsekwencji przyczynienie się do rozłamu w Kościele. Według autora o ortodoksyjności Rotterdamczyka świadczyły jego dwa dzieła polemizujące z Lutem – *De libero arbitrio* oraz *Hyperaspistes II*, w których miał ostatecznie zbić argumenty tegoż i potwierdzić swoją prawowierność¹⁹⁶. Wprawdzie problem podniesiony przez Cochlaeusa nie był niczym nowym, bo już za życia Erazma wielokrotnie oskarżano go o sprzyjanie Lutrowi, to wówczas, tj. w latach 20. i 30. XVI w., jako element debaty stronnictw katolików i reformatorów, nie pociągał za sobą tak radykalnych konsekwencji jak w 2. połowie XVI w. Wśród wielu apologetów i pierwszych historyków reformacji postać Erazma była bodaj najważniejszym ogniwem w rozwoju ruchu reformacyjnego. Znamienne, że w dyskusji nad dziełem Erazma kontrowersji dostarczały jedynie jego pisma teologiczne, zgodnie natomiast oceniano jego dorobek filologiczny i zasługi dla odnowienia studiów humanistycznych. Filip Melanchton (1497–1560) w swojej *Declamatio de Erasmo* (1557) podkreślił w istocie te same kwestie. Erazm był bowiem

¹⁹³ Allen, I, s. 67–68.

¹⁹⁴ Ulrichi Hutteni Equitis Germani, *op. cit.*, Bd. 1, s. 216.

¹⁹⁵ Zob. B. Mansfield, *Phoenix...*, s. 21–22.

¹⁹⁶ *Commentria Ioannis Cochlaei, de actis et scriptis Martini Lutheri Saxoni*, Moguntiae 1549, s. 140: „Erasmus Roterodamus, vir summae eloquentiae eruditionisque et autoritatis in Germania, de libero arbitrio edidisset libellum, quem modeste Diatribam seu Collationem inscripsit: multis profecto Lutheri dogmata reddidit suspecta, quibus antea videbantur Evangelica”; por. też *ibidem*, s. 144.

traktowany przez Melanchtona jako nie tylko odnowiciel studiów humanistycznych w Germanii, ale przede wszystkim reformator chrześcijaństwa. W pracy Rotterdamszczyka nad Nowym Testamentem i wysiłkach zmierzających do udostępnienia Biblii wszystkim wiernym, wreszcie w sprzeciwie Erazma wobec nadużyć w Kościele, Melanchton widział źródła eklezjologicznej reformy Lutra¹⁹⁷.

Znaczenie wspomnianych *Commentria de actis et scriptis Martini Lutheri* Cochlaeusa leży w czasie, w którym opublikował on swoje dzieło. Pokolenie pierwszych erazmiańczyków z lat 20. i 30. XVI w., poza kilkoma wyjątkami, już nie żyło. Ponadto od czterech lat toczyły się obrady soboru w Trydencie, obejmujące swoim zainteresowaniem również dyskusje nad właściwą wykładnią i stanowiskiem wobec dorobku Erazma. Pośród narastających głosów sprzeciwu wszystkie dzieła Rotterdamszczyka w 1559 r. zostały wpisane na „index librorum prohibitorum”. Zapewne nie bez znaczenia dla takiej decyzji było również poparcie, jakiego udzielił Erazmowi obóz protestantów. Należy jednak pamiętać, iż zanim ogłoszono ten wyrok, opinie na temat Rotterdamszczyka wśród katolików były w dużej mierze podzielone. Jezuita wprowadził poparł ideę Pawła IV utworzenia „indeksu ksiąg zakazanych”, lecz gdy ten się ukazał wielu z nich nie kryło oburzenia jego rzeczywistym zasięgiem i konsekwencjami. Jednym z głównych powodów jawnego sprzeciwu jezuitów była osoba Erazma. Okazało się bowiem, że kolegia jezuickie nie tylko miały w swoich księgozbiorach jego liczne dzieła, ale przede wszystkim często stanowiły one podstawę jezuickiego programu nauczania. Papieski zakaz pozbawił zakon jednego z filarów ich programu edukacji, co w praktyce oznaczało brak podręczników do nauczania młodzieży¹⁹⁸. Chodziło o teksty z zakresu teorii i praktyki edukacyjnej, które z punktu widzenia ówczesnej polityki papieskiej Pawła IV, czy szerzej ortodoksji katolickiej, były neutralne lub nie wzbudzały większych kontrowersji.

¹⁹⁷ *Corpus Reformatorum. Philippi Melancthonis Opera quae supersunt Omnia*, vol. 12, ed. C.G. Bretschneider, Halle 1844, col. 270–271.

¹⁹⁸ Por. J.W. O'Malley, *Pierwsi jezuici*, tłum. P. Samerek [et al.], Kraków 1999, s. 474.

Skądinąd wiadomo, iż jezuita do swojego programu nauczania zaadaptowali wiele osiągnięć humanizmu, a autorzy tacy jak Erazm czy Juan Luis Vives cieszyli się wśród nich dużym poważaniem. Bulla papieska godziła zatem w równym stopniu w reformację protestancką, jak i przygotowany przez jezuitów, humanistyczny pod wieloma względami, program reformy chrześcijaństwa¹⁹⁹.

Zważywszy na źródła, jakimi dzisiaj dysponujemy, uzasadnione jest stwierdzenie, iż twórczość teologiczna Erazma, z wydaniem Nowego Testamentu na czele, w największym stopniu (jeśli nie wyłącznie) przyczyniła się do potępienia go przez oficjalną doktrynę Kościoła. Stwierdzenie jezuita Piotra Kanizyego (1521–1597), jednego z pionierów katolickiej reformacji w państwach niemieckich – głównym grzechem Erazma była jego „zabawa w teologię”²⁰⁰ – podsumowuje i zamyka zarazem dzieje interpretacji erasmianów w XVI w. Sława Rotterdamszczyka jako filologa była, zdaniem jezuity, w pełni zasłużona – swoją pracą i talentem przyczynił się do odnowienia studiów humanistycznych, lecz gdy zwrócił się ku teologii zaszkodził nie tylko sobie, ale i całemu chrześcijaństwu. Gdy oddawał się najistotniejszym sprawom wiary nie był teologiem, lecz błaznem, w czym Kanizy widział jego *Colloquia*, a przede wszystkim *Laus stultitiae*²⁰¹.

Późniejsze, przypadające na koniec XVI i początek XVII w. odczytania erasmianów nie dodają w zasadzie niczego nowego do elementów, na które wskazywali w swoich interpretacjach XVI-wieczni apologetycy bądź adwersarze myśli Erazma. Bez względu na ówczesne podziały religijne, Rotterdamszczyk w refleksji autorów z 2. połowy XVI w. pozostawał protagonistą humanizmu północnego, wielkim uczonym filologiem, z pożytkiem i sławą dla całej Germanii wznoszącym na wyżyny studia humanistyczne. Jest jednak być może ironią historii, że właśnie reformacja katolicka, ruch w zamierzeniu mający służyć temu samemu, czemu

¹⁹⁹ Por. A. Borowski, *Renesans a humanizm jezuitki*, w: *Jezuici a kultura polska*, red. L. Grzebień, S. Obirek, Kraków 1993, s. 27–39.

²⁰⁰ „postquam Erasmus theologum agere cepit, abusus ille ingenio, nimium sibi tribuit ac sumpsit”, cyt. za: B. Mansfield, *Phoenix...*, s. 50.

²⁰¹ *Ibidem*, s. 49–50.

w istocie poświęcić się chciał Erazm, tak dalece podważyła i zakwestionowała tę cześć jego dorobku, którą on sam stawiał ponad wszystkimi innymi – „purificatio ecclesiae et cordis” (oczyszczenie Kościoła i serca).