

## Humanizm jako przedmiot współczesnej humanistyki

O to, czym jest humanizm, pytają ludzie niemal w każdym pokoleniu i to poniekąd za każdym razem od nowa, jakby wcześniejsze definicje nie były zadowalające. Zastanawiająca jest ta wytrwałość. Powinna bowiem zobowiązywać próbujących komentować te kwestie zawodowo do namysłu nad nimi szczególnie odpowiedzialnego. Intuicyjnie wyczuwamy chyba w tej wytrwałości i zarazem motywującej ją nieufności nie tylko nadzieję na uściślenie i uwiarygodnienie samego tylko pojęcia. Ważą się bowiem w tych okolicznościach losy autorytetu także i samej wiedzy nazywanej ogólnie humanistyką, jakkolwiek bądź w określonym kontekście, miejscu i czasie ludzie rozumieją i opisują tę dziedzinę poznania.

Czy w takim razie można dzisiaj próbować odpowiedzieć rozsądnie na pytanie o humanizm w imieniu jednego tylko, spośród współczesnych nam pokoleń, albo – co jeszcze bardziej problematyczne – także w imieniu pokolenia tych, którzy nas właśnie, jako nauczycieli o humanizm pytają? Jak należycie można by odpowiadać? I – co może jeszcze trudniejsze – jak poprawnie o humanizm pytać?

Wszystkie tego rodzaju pytania chcielibyśmy rozważyć w kontekście kwestii nam najbliższej i najbardziej bodaj praktycznej. Pragnąłbym sformułować ją, unikając naiwności z determinacją wspomaganą optymizmem Thomasa Manna, który już po straszliwych wszakże doświadczeniach I wojny światowej pisał: „Sądziłem,

że dopomogę nieco [niemieckiej *humanitas*] za sprawą tej formy drobnej aktywności”<sup>1</sup>. Otóż powtarzam tę myśl z nadzieją, że możemy „dopomóc nieco polskiej *humanitas*” przez stworzenie dystansu historycznego do tego pojęcia, to zaś powinno umożliwić skuteczne przywrócenie mu funkcjonalności zarówno w dyskursie naukowym, jak i szerszym, społecznym.

Uporządkowanie wstępne tego rozległego zbioru kwestii z humanizmem powiązanych i prób udzielania na nie odpowiedzi wymaga przyjęcia kilku podstawowych ustaleń pojęciowych. Trzeba zatem, niejako „od początku”, uniezależniając się od zaszłości (ale ich też nie ignorując), wyodrębnić raz jeszcze kilka problemów zasadniczych i pierwszorzędnych, wyznaczających temat naszej refleksji. Przede wszystkim ustalić wypada mianowicie, czy wciąż jeszcze możliwe jest – a jeśli tak, to pod jakimi warunkami i w jakiego rodzaju dyskursach – posługiwanie się pojęciem „humanizmu” jako nazwą „idei” ponadczasowej, czyli określeniem „prądu wiecznotrwałego” (Stanisław Łempicki). A może jednak trzeba by humanizm wiązać z jedną tylko określoną historycznie formacją kulturową albo odwrotnie – co byłoby alternatywą dla takiego ograniczenia – śledzić rozmaitego rodzaju oddziaływanie tej idei (jako formuły prądu umysłowego utworzonego w określonym środowisku i czasie) w późniejszych okresach historii kultury?<sup>2</sup>

Z tym szerokim, choć już na wstępie zawężonym zespołem problemów wiąże się inny jeszcze zbiór kwestii, dotyczących tym razem zróżnicowania przestrzennego oddziaływania idei humanizmu w jej historycznych, kolejno po sobie następujących konkretyzacjach. Idzie mianowicie o to, by biorąc pod uwagę topografię przestrzennych układów kultury, zapytać czy i na jakich warunkach

---

<sup>1</sup> T. Mann, *O niemieckiej republice*, w: idem, *Moje czasy. Eseje*, wybór i wstęp H. Orłowski, tłum. W. Kunicki, Poznań 2002, s. 128.

<sup>2</sup> Chodzi o tradycyjne ograniczenie problematyki humanizmu wyłącznie do humanizmu renesansowego; por. *Lexikon der Renaissance*, hrsg. G. Gurst e.a., Leipzig 1989, gdzie hasło „Humanismus” odsyła tylko do hasła „Renaissancehumanismus”. Pozostaje to w zasadniczym kontraście do innego współczesnego opracowania tego hasła w: *The Thames and Hudson Encyclopaedia of the Italian Renaissance*, ed. J.R. Hale, London 1989, s. 171–172.

mówić można o humanizmie (czy raczej o nurtach humanizmu) poza Italią, gdzie prąd ten – w jego wczesnonowożytnej formule – powstał i skąd się wywodził. Pytania z tą kwestią związane są zasadne i wysoce dla humanistyki aktualne. W wydanym zaledwie przed kilkunastoma laty kompendium słownikowym humanistów europejskich, polski humanizm (z zastrzeżeniem oczywiście złożoności etnicznej i wielokulturowości pierwszej Rzeczypospolitej) reprezentuje (dobrze, że przynajmniej on!) tylko Mikołaj Kopernik. Nie ma Jana Dantyszka, Klemensa Janiciusa, Jana Kochanowskiego ani Andrzeja Patrycego Nideckiego, choć jest (wskazuję dla porównania, nie z pretensją do autorów) Geoffrey Chaucer<sup>3</sup>.

Zatem mamy dzisiaj do czynienia z wieloma rozmaitymi narracjami czy „historiami” (jak to zaznaczono w tytule książki) o humanizmie, ich zaś różnorodność, czasem nieadekwatność, kiedy indziej zaś błyskotliwość i wielokierunkowość myśli uruchamia mechanizmy racjonalizacji i problematyzacji – naturalne odruchy człowieka myślącego.

Sformułowanie takich i im podobnych postulatów uświadamia ponadto istnienie niejako „w tle” całej tej problematyki kwestii jeszcze bardziej ogólnej, bo dotyczącej także humanistyki współczesnej. Mam na myśli mianowicie całkiem pierwotną niepewność co do tego, czy pojęcie albo idea humanizmu, których dzieje się rekonstruuje nie są tylko przywoływaną doraźnie i dla kogoś konkretnego wygodną operacyjnie hipostazą i do jakiego stopnia może ona być odporna (bo w przeszłości bywała) na nieuchronnie wokół takich właśnie pojęć czynione zabiegi ideologizujące. Wszak wieloznaczność tego pojęcia, której poświęcić tu trzeba osobno sporo uwagi, przyczyniła się do tego, iż dzisiaj pojęcie „humanizmu” obecne jest także w kilku przynajmniej dyskursach ideologicznych, dalekich od historycznej rzeczowości i historycznego kontekstu, jeśli nie XVIII-wiecznego, to – co jeszcze bardziej niepokojące – renesansowego, znacznie bliższych natomiast niby-wyznaniowej ahistoryczności. Z innej jednak strony nie sposób

---

<sup>3</sup> *L'Europe des humanistes (XIVe–XVIIe siècles)*, répertoire établi par J.-F. Maillard, J. Kecskeméti, M. Portalier, Paris 1995.

zignorować takich, już XX-wiecznych (nie ideologicznych właśnie), nawiązań do idei humanizmu, które wyraźnie i z budzącą sympatię nostalgią, choć i zarazem z rozbrajającą niekiedy naiwnością, przeciwstawiały i próbują przeciwstawiać nadal tę ideę rozmaitym manifestacjom nowoczesnego barbarzyństwa<sup>4</sup>.

Wszystko to nie są zresztą jedynie historyczne tematy, które mogą, choć nie muszą, pasjonować badacza dziejów idei. Można bowiem zapytywać o całkiem już nam współczesne kwestie, jak choćby o funkcjonalność pojęcia *humanitas* w dzisiejszym dyskursie nauk społecznych. Zwłaszcza wobec tych jej nurtów, które kwestionując aktualność wywodzących się pośrednio, nawet z nowożytnego humanizmu, projektów liberalno-demokratycznych organizacji życia społecznego i miejsca kultury w tychże projektach, postulują redefinicję kategorii podstawowych, jak samo pojęcie człowieczeństwa, godności człowieka, a co za tym idzie, również i wzorców wychowawczych człowieczeństwo kształtujących<sup>5</sup>. Byłoby to, jak sądzę, nieodpowiedzialnym podtrzymywaniem złudzenia, gdybyśmy ze względu na estetyczne tylko przyzwyczajenia i intelektualne sentymenty próbowali twierdzić, iż w powrocie do formuł, z których nowożytny humanizm i humanitaryzm (a to coś zupełnie innego!) się wywodzą, można było z jakimkolwiek prawdopodobieństwem poszukiwać pomysłów na to, jak przeciwstawić się kryzysowi „tradycyjnych” (jak się to mówi) wartości z tamtych światopoglądów, jeszcze w poprzednim stuleciu wyprawdzanych, oraz jak powolny rozpad wzorców, na których się opierały, powstrzymać.

---

<sup>4</sup> Por. np. trafną uwagę Augusta Bucka na temat ewolucji postawy intelektualnej Ernsta Roberta Curtiusa (przypominającej do pewnego stopnia pogląd na humanizm Martina Heideggera): „In dieser Situation prophezeite E.R. Curtius das nahe Ende des Humanismus nachdem er noch im 1932 seine Eneuerung beschworen hatte”. A. Buck, *Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen*, Freiburg im Breisgau – München 1987, s. 420–421.

<sup>5</sup> Mam tu na myśli np. diagnozy odnoszące się do humanistycznego paradygmatu kultury sformułowane ostatnio w pracach Slavoja Žižka.

## 1. Humanizm jako problem i temat

Na tego rodzaju namysłach i zastrzeżeniach, skądinąd jako podstawa wyjściowa do dalszej refleksji oczywistych, zatrzymać się nie sposób, choćby stwarzały wrażenie, że uniemożliwiają w praktyce racjonalizację tematu. Już bowiem sama tylko mnogość definicji podręcznikowych, encyklopedycznych czy słownikowych humanizmu mogłaby obezwładnić każdego, zanim przystąpi do namysłu nad tymi pytaniami. Jeden ze współczesnych monografistów idei humanizmu stwierdził, że *Oxford English Dictionary* ujmuje ich siedem<sup>6</sup>. Cóż jednak z tego wynika? Na zestawianiu definicji „humanizmu”, jak również rekapitulacjach czy streszczeniach stanu badań i olbrzymiej literatury przedmiotowej, choć są to informacje pożyteczne i niezbędne, poprzestać się nie da. Funkcjonalność bowiem oddziaływania tego pojęcia w kolejno następujących po sobie pokoleniowych formacjach kulturowych, a także we współczesnych wobec siebie, choć zróżnicowanych kulturowo kontekstach, w znacznym stopniu zależy właśnie od czytelnej (co nie wyklucza złożoności) formuły syntetycznej, nie zaś w pierwszym rzędzie od rozbudowanych w szczegółach i dygresjach licznych elukubracji.

Przytłaczająca na pierwszy rzut oka jest zresztą nie tylko liczba samych definicji i pod-definicji „humanizmu”. Wcale nie mniej deprymuje ich wieloznaczność czy wręcz sprzeczność, a zarazem – co z pozoru tylko jest paradoksalne – dążenie do ich uzgodnienia i ujednoczenia. Nieomal magicznie działa w takich wypadkach pseudo-etymologiczne faktycznie, a przecież utrwalane jako stereotyp myślowy przez szkołę głównie, skojarzenie z przymiotnikiem *humanus* tłumaczonym po polsku nader jednostronnie jako „ludzki”. Stąd zaś już wyprowadzana bywa mechanicznie kalka myślowa, która podkreśla antropocentryzm, dominujący jakoby w światopoglądzie określanym jako „humanistyczny”. Na dodatek ten do nikąd właściwie prowadzący konstrukt myślowy przypięczętowany bywa wziętą z Terencjusza, ale za pośrednictwem

---

<sup>6</sup> T. Davies, *Humanism*, London – New York 1997, s. 3.

niejako Michela de Montaigne'a sakramentalną maksymą, „nic co ludzkie...”, uznawaną za hasło (?) wszystkich humanistów i całego renesansu.

Jeśli idzie natomiast o historycznie określoną formułę światopoglądową kojarzoną z humanizmem renesansowym, albo ściślej z humanizmem wczesnonowożytnym, to bywa ona przeciwstawiana, głównie na podstawie tego właśnie wątpliwego „kryterium” antropocentryzmu, tzw. „średniowiecznemu teocentryzmowi”, z oczywistą szkodą dla weryfikowalnego historycznie obrazu rzeczywistości.

Być może to właśnie z powodu tego myślowego schematyzmu i wynikającej zeń skłonności do homogenizacji (a właściwie upraszczania) definicji samego pojęcia mamy do czynienia z podstawową (czy może „pierworodną”) wadą w sposobie podejścia do zagadnienia. Jeśli bowiem przyjrzymy, chyba rozsądnie, że istotą humanizmu jest określony za pomocą wyobrażeń o człowieczeństwie starożytnych Greków i Rzymian projekt antropologiczno-filozoficzny, czyli mówiąc w uproszczeniu, „pomysł na człowieczeństwo” oparty na tradycji literackiej i przez nią w ciągu stuleci przekazywany, rozwijany i przeformowywany, to w takim razie na pierwszym planie pojawia się kwestia zasadnicza. Jest nią mianowicie pytanie o możliwości przystosowywania tego projektu, albo przynajmniej jakichś jego części, do rzeczywistości historycznie coraz bardziej od pierwotnego kontekstu owych wzorców się oddalającej. Nie chodzi tu, rzecz jasna, tylko o liniową odległość w czasie, zarówno do owych grecko-rzymskich paradygmatów określonych przez oddziałującą ciągle w kulturze tradycję antyczną, jak i wzorców humanizmu historycznie powiązanych z wczesną nowożytnością, czyli renesansową kulturą Europy Zachodniej i Środkowo-Wschodniej. W dziejach bowiem studiów nad humanizmem pojawia się nieustannie pytanie o mocno niekiedy zideologizowane (więc w praktyce bezkrytyczne) zaufanie, jakim owe wzorce obdarzano i z jakim próbowano je do takich czy innych okoliczności aplikować. Można, czy nawet trzeba pytania takie stawiać w stosunku do problematycznie „humanistycznej” formuły edukacji Friedricha Immanuela Niethama-

mera<sup>7</sup> czy – w innym celu skonstruowanej – idei humanitaryzmu Wilhelma von Humboldta<sup>8</sup>, albo też – co bardziej rzecz jasna wątpliwe – w konstrukcjach doraźnie politycznych tego pojęcia, jak to miało miejsce w wypadku tzw. „humanizmu socjalistycznego” w XX w. Mniejsza zresztą o szczegółowe przypadki jak te czy bardziej jeszcze jaskrawe. Kwestia bowiem dotyczy całkiem aktualnej i żywo współczesnych nam ludzi obchodzącej funkcjonalności owych wzorców w zastosowaniu do kultury dnia dzisiejszego i nieodległej przyszłości. Dowodem na to, że aplikacje podobne do wspomnianych nie należą wyłącznie do sfery akademickich rozrywek intelektualnych, są coraz liczniejsze projekty badawcze, które całkiem wyraźnie formułują pytania o funkcjonalność idei humanizmu w obecnej rzeczywistości kultury zglobalizowanej<sup>9</sup>. Skłonności i ukierunkowania tego rodzaju uważać trzeba za szansę dla humanistyki w ogóle, nie zaś groźbę instrumentalizacji jedynie samej idei. Jeśli bowiem funkcjonalność pojęcia „humanizmu”, zagwarantowana refleksją historyczną i wolna dzięki temu od anachronistycznych zafałszowań, okaże się w kilku bodaj wypadkach bezdyskusyjna, wówczas refleksja na temat kulturowej ciągłości (ze wszystkimi „uskokami” wskazywanymi przez Michela Foucault), czy też namysł nad wartością tradycji i jej oddziaływaniem w kulturze, wesprze się na jeszcze jednej, niebanalnej podstawie rzeczowej i stanie się jeszcze bardziej czytelna, a także niezależna zarazem od doraźnych skojarzeń ideologicznych.

---

<sup>7</sup> F.I. Niethammer, *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit*, Jena 1808.

<sup>8</sup> T. Davies, *op. cit.*, s. 10–13, 129. Z najnowszych opracowań omawiających to zagadnienie zob. teza doktorska Asli Aymaz (A. Aymaz, *Aesthetics and theory of history in the essays of Friedrich Schiller and Wilhelm von Humboldt*, Ruhruniversität Bochum 2007).

<sup>9</sup> Jak np. temat „Humanism in the Era of Globalization. An Intercultural Dialogue on Culture, Humanity, and Values” realizowany w ramach Humanismus Projekt (zob. <http://www.kwi-humanismus.de/en/k3.Humanismusprojekt.htm>, XI 2008). Tego rodzaju spojrzenie na humanizm stanowi inspirację również i dla naszej książki.

Odpowiedzi na pytania o humanizm bywają w zasadzie bardzo podobne, ciężą – zdawać by się mogło wabione niewidzialną siłą jakby grawitacji – do wspólnego, ośrodkowego dla nich wszystkich punktu pojęciowego. Wszak zazwyczaj odwołują się przecież do historii idei humanizmu, ta zaś, zgodnie z właściwą jej metodą, poszukuje odruchowo – niczym „złotej nici Homera” – wspólnej wykładni uzasadniającej ciągłość i żywotność używanego przez nas i naszych poprzedników pojęcia. Z tych właśnie powodów przyjęto w obecnym opracowaniu jako podstawowy i przewodni paradygmat historyczny. Rzeczywiście pragniemy opisać i zinterpretować tutaj kilka rozdziałów, naszym zdaniem istotnych, jeśli nie po prostu najważniejszych, z historii idei humanizmu. Przyjmując ten właśnie wzorzec namysłu i opisu zjawiska uświadamiamy sobie, rzecz jasna, konieczność uściślenia przyjętego w tym opracowaniu określenia „idea humanizmu”. Urzeczywistnieniu tego założenia w taki sposób, by uniknąć mnożenia kolejnych hipostaz, służy zaznaczone w tytule tomu przyjęcie perspektywy na tyle szerokiej, iż widać z niej nie tyle jedną „historię”, co raczej „historie idei humanizmu” opowiadane w rozmaitych odmianach dyskursu historycznego, a także kulturowego i środowiskowego. Dlatego przyjęto zasadę prezentacji wybranych problemów uznanych za najbardziej dla owych „historii” reprezentatywne, z zarazem – z punktu widzenia badań historycznoliterackich – najbardziej funkcjonalne. Dopowiedzenie tak sformułowane nie ma na celu radykalnego zawężenia pola badawczego wyłącznie do problematyki wiedzy o literaturze. Wszak nie uniemożliwia ono czynienia ekskursów na obszary z tą problematyką bliżej lub dalej sąsiadujące. Faktem jest jednak, że spośród kilku możliwych w naszym wypadku sposobów spojrzenia na historię idei humanizmu, wybraliśmy jako podstawowy właśnie filologiczny punkt widzenia. Wynika to nie tyle z zawodowych kompetencji zespołu, który wykonania tej części naszego projektu się podjął, co przede wszystkim z przyjęcia przez nas (z rozmaitymi dopełnieniami) formuły Paula Oskara Kristellera. Opisuje ona pierwotnego humanistę włoskiego jako zasadniczo kompetentnego filologa, a potem zaś dopiero, i to wcale nie dla wszystkich bez wątpienia, intelek-



tualistę, który uprawiał – w oparciu o znane mu wzorce literackie – refleksję o charakterze antropologiczno-filozoficznym<sup>10</sup>. Formuła ta, w swoim czasie (czyli w latach 50. XX w.) zaskakująca niektórych swoim rzeczowym sceptycyzmem wobec łatwych uogólnień, stanowi do dzisiaj ważny składnik dyskursu, którym się posługujemy przy opisywaniu humanizmu w sposób niezależny od ideologii. Zmusza ona zarazem do ostrożności wszystkich, którzy chcieliby i którzy muszą (ich zdaniem) określić humanistę odnosząc do kontekstu zjawisk występujących poza kulturą włoską XV i XVI w., pośrednio zaś więc także do problematyki humanizmu (albo też „humanizmów”) w ogóle<sup>11</sup>. Ważne jest przede wszystkim to, że formuła Kristellerowska nie przekreśla jednak możliwości, a nawet uwydatnia konieczność dostrzegania w pojęciu „humanizmu renesansowego” implikacji nie tylko światopoglądowych, ale po prostu filozoficznych<sup>12</sup>.

Współczesne doświadczenia związane z naukową refleksją nad humanizmem zniechęcają, dość chyba radykalnie, do formułowania prostej w narracji i jednoliniowej opowieści o dziejach tej idei<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> P.O. Kristeller, *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance*, w: idem, *Renaissance Thought and its Sources*, ed. M. Mooney, New York, 1979, s. 98–99; polska edycja: idem, *Humanizm i scholastyka w renesansie włoskim*, w: idem, *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, tłum. G. Błachowicz, L. Szczucki, M. Szymański, Warszawa 1985, s. 56.

<sup>11</sup> Przykładem takiego właśnie problemu w dyskursie historycznoliterackim jest charakterystyczna uwaga Stefana Zabłockiego; zob. S. Zabłocki, *Prerenesans w polskiej literaturze w XV i XVI wieku na tle europejskim*, w: idem, *Od prerenesansu do oświecenia. Z dziejów inspiracji klasycznych w literaturze polskiej*, Warszawa 1976, s. 77: „Wyrazem tego osobliwego przemieszania się obu [czyli włoskiego i średniowiecznego – przyp. A.B.] humanizmów jest mowa Ostroroga do Pawła II z r. 1467”.

<sup>12</sup> Stwierdzał to współcześnie z Kristellerem np. Charles Trinkaus; Ch. Trinkaus, *A Humanist's Image of Humanism: The Inaugural Orations of Bartolomeo della Forte*, „Studies in the Renaissance” vol. 70, 1960, s. 90: „Thus I should like to understand Renaissance humanism, at least in its origins and in its typical representations as a broad cultural and literary movement, which in its substance was not philosophical, but had important philosophical implications and consequences”.

<sup>13</sup> Por. np. wielostronicowe (s. 209–233) i świetne zresztą opracowanie hasła „Humanism” w: *Encyclopaedia of the Renaissance*, vol. 3, ed. P.F. Grendler, New York 1999. Ograniczono się w tym wypadku do dziewięciu podrozdziałów: 1. The

Przeciwnie, znacznie bardziej funkcjonalna i po prostu ciekawsza jako koncepcja okazuje się formuła przeglądu problemowego, nie-poddającego się dwuwymiarowej, więc „spłaszczającej”, technice omówienia<sup>14</sup>. Dlatego też przyjęty tu paradygmat kompozycyjny odchodzi – na ile to możliwe – od owej „spłaszczającej dwuwymiarowości” w kierunku równoległych mniej więcej i wielowymiarowych „historii pojęcia”.

## 2. Konstrukcje refleksji nad humanizmem

Punktem wyjścia dla naszego opracowania jest rekapitulacja stanu wiedzy o pojęciu „humanizmu” odzwierciedlonego „w ujęciach encyklopedycznych”. Wypowiedziana wcześniej uwaga na temat dezorientującej czasami wielości i zarazem rozbieżności encyklopedycznych i słownikowych definicji „humanizmu” nie unicestwia bowiem wartości poznawczej systematycznego przeglądu takich materiałów. Przyjęto założenie, że tego rodzaju opracowania syntetyczne (zróżnicowane, rzecz jasna co do ich szczegółowości), odzwierciedlają jednak w sposób reprezentatywny wszystkie sposoby myślenia i pisania na ten temat. W każdym zaś razie, najbliżej, jak to jest praktycznie możliwe, streszczają ogromną literaturę przedmiotu, której realnie w całości przytaczać, ani też drobiazgowo omawiać, tu nie sposób. Ponadto ów przegląd haseł stwarza optymalne, jak sądzimy, warunki do wprowadzenia i uporządkowania terminologii, którą przy omawianiu rozmaitych, związanych z humanizmem zagadnień należy się posługiwać. Funkcjonalność dalszych rozdziałów naszej książki wiąże się ze wspomnianym wyżej podstawowym założeniem metodologicznym opracowanej przez nasz zespół części projektu, a mianowicie z przyjętym tu

---

Definition of Humanism, 2. The Origins of Humanism, 3. Italy, 4. Spain, 5. Portugal, 6. Germany and the Low Countries, 7. The British Isles, 8. France, 9. Legal Humanism. Jak wynika z tego, wybór haseł geograficznych wyklucza z tej problematyki Europę Środkowo-Wschodnią i krzyżuje się z kilkoma hasłami tematycznymi.

<sup>14</sup> Wzór w tym względzie stanowi *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, ed. J. Kraye, Cambridge 2005.

historycznym punktem widzenia: „od renesansowej *humanitas* do współczesnej «antropotechnologii»”. W rozdziałach tych omówiono zwięźle najważniejsze, historycznie uporządkowane paradygmaty opisu i oddziaływania pojęcia „humanizmu”.

Ta część niniejszej książki zawiera omówienia projekcji idei humanizmu na poszczególne, przyjęte i obecne w historii kultury europejskiej (ściśle: zachodnio- i środkowowschodnioeuropejskiej) określenia formacji kulturowych. Nie chcielibyśmy poprzestać na stwierdzeniu, że są to nazwy „okresów historycznoliterackich” z kilku powodów.

Po pierwsze, „średniowiecze”, „renesans” i „barok” są to – w potocznym zwłaszcza zastosowaniu – nazwy tyleż okresów w historii literatury i sztuki (zresztą wysoce niedokładne), co stylów w owych okresach mniej lub bardziej czytelnie dominujących. Nie mówimy, co prawda, o „stylu średniowiecznym” na tej samej zasadzie, jak to ma miejsce w wypadku stylu renesansowego. Nie sposób jednak zaprzeczyć, że w potocznym języku historyków literatury, muzyki i sztuki, określenia takie jak np. „cechy średniowieczne” dostrzegalne w danym dziele literackim czy utworze artystycznym, „estetyka średniowieczna” czy choćby „wiersz średniowieczny”, nie ograniczają się wyłącznie do chronologicznej lokalizacji czasu powstania tych przedmiotów. Sugerują zazwyczaj ich przynależność do nazywanej w ten sposób formacji kulturowej czy stylowej, a zatem do struktury „zewnętrznej” i do pewnego stopnia normatywnej, nadrzędnej wobec lokalnych jednostkowych odmian i urozmaień. Dlatego owe przymiotnikowo-chronologiczne dookreślenia terminu „humanizm” nie budzą przeważnie odruchowych zastrzeżeń, choć są oczywiście dalece umowne i domagają się uściśleń. Dotyczy to określeń takich jak „humanizm renesansowy” i „humanizm barokowy”. Wszak nazwy „renesans” czy „barok” pierwotnie dotyczyły wyłącznie stylu, potem zaś dopiero, tj. od 2. połowy XIX w., zaczęły coraz powszechniej oddziaływać jako nazwy okresów w historii kultury. Powiązanie wszystkich tych określeń z historią idei humanizmu jest w każdym wypadku konstrukcją innego rodzaju i wymaga szczegółowych komentarzy. Historycznie pojęcie „humanizmu” w brzmieniu

pierwotnym, niemieckim, należy do odcinka zaawansowanej już nowożytności: przełomu XVIII i XIX w. Genetycznie tkwi jednak korzeniami w odrodzeniowej idei *humanitas*, która stanowiła główny wyznacznik ideowy projektu odnowienia kultury zwanego renesansem. Mówienie zatem o „humanizmie” opatrzonym epitetem „renesansowy” wydaje się oczywistością, która nie wymaga za każdym razem usprawiedliwienia. W nowszych jednak studiach, zwłaszcza historyczno-artystycznych, widoczna jest rozsądna skądinąd skłonność do odmetaforyzowywania<sup>15</sup> tego epitetu. Od czasu ogłoszenia *Kultury odrodzenia we Włoszech* Jacoba Burckhardta tracił on coraz wyraźniej pierwotny związek z kontekstem historii sztuki i przybierał znaczenia bliższe ideologii aniżeli wiedzy o rzeczywistości historycznej. W procesie ewolucji (a właściwie degradacji) epitetu „renesansowy”, jak też i samego określenia „renesans” pojawiło się w końcu i zadomowiło na trwałe w pospolitej świadomości zbiorowej szkolne jego wyjaśnienie jako „odrodzenie antyku”. Formuła ta nie tylko brzmi dziwacznie, bo nielogicznie, w tej akurat postaci stylistycznej, ale też sugeruje istnienie jakiegoś fantastycznego anachronicznego projektu kulturowego ignorującego realia historyczne, akurat na przekór właśnie coraz bardziej historycznej świadomości renesansowych humanistów.

Jeśli zatem potraktujemy z powagą rozmaite deformacje pojęciowe, to trzeba uznać za celowe poddanie pod skrupulatną rozwałę funkcjonalności pojęcia „humanizm renesansowy”, jako formuły pierwotnej tej idei i wszystkich warunków, jakie trzeba spełnić, by oddziaływało ono w sposób dla wiedzy prawidłowy. Równocześnie przedmiotem tak samo krytycznej refleksji uczynić trzeba z jednej strony jego „średniowieczne fundamenty” (jak określił to w swojej książce Walter Ullmann<sup>16</sup>), z drugiej zaś dalsze przedłużone oddziaływanie w epoce wczesnonowożytnej, a zatem też w okresie panowania estetyki barokowej. Posługiwanie się więc

---

<sup>15</sup> Dlatego właśnie problematyce metaforyczności pojęcia „humanizm” poświęcamy kolejny podrozdział.

<sup>16</sup> W. Ullmann, *Medieval Foundations of Renaissance Humanism*, Ithaca – New York 1977; polska edycja: *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, tłum. J. Mach, Łódź 1985.

w naszych omówieniach wspomnianymi epitetami ma służyć temu, by ocenić ich funkcjonalność, która nie sprowadza się jedynie do efektu stylistycznego, czyli konstrukcji oksymoronicznej, jak jeszcze niedawno mógłby powiedzieć radykalny zwolennik sinuoidalnego modelu okresów literackich, sytuującego humanizm renesansowy między dwoma „pagórkami”, tj. średniowieczem i barokiem. Nasz model ma nie tyle spłaszczyć tę sinusoidę, co raczej zwrócić uwagę na ciągłość owej „złotej nici”, będącej w dziejach kultury europejskiej ideą odrodzenia człowieczeństwa i współtworzonej przez nie kultury: po pierwsze – na wzór starożytnych i po drugie – za pomocą medium zwanego w średniowieczu *artes humaniora* a w epoce wczesnonowożytnej – *bonae litterae*<sup>17</sup>.

Problematyka związana z genezą i z oddziaływaniem idei humanizmu w kulturze europejskiej i polskiej nie ogranicza się jednak do tradycji antycznej jako zasobu wzorców i medium literackiego, mającego w utrzymywaniu intelektualnej więzi z tą tradycją odgrywać rolę pierwszorzędną. Do problematyki tej bowiem należy również zespół zjawisk związanych z oddziaływaniem w kulturze humanistycznej także tradycji biblijnej w dwóch jej głównych nurtach. Pierwszy z nich wypływał z Biblii chrześcijańskiej i komentującego Pismo Święte piśmiennictwa patrystycznego. Zainicjowany przez ten właśnie kierunek myśli w „złotym okresie” patrystyki (IV–V w.) zaowocować miał w dalszej przyszłości, tj. w XVI w. zespołem zjawisk określanym mianem „humanizmu chrześcijańskiego”. Drugi natomiast nurt oddziaływania tradycji biblijnej w kulturze humanistycznej brał swój początek z zainteresowania się wielu chrześcijańskich humanistów judaizmem i Biblią żydowską oraz współtworzącą ową *traditio Hebraica* literaturą talmudyczną i kabałą. Organiczną jedność wzajemnego oddziaływania elementów tradycji antycznej (grecko-rzymskiej) i biblijnej tradycji judeochrześcijańskiej ucieleśniał humanistyczny wzorzec standardu edukacyjnego sprowadzający się do określenia czło-

---

<sup>17</sup> Przyjęte tu ujęcie „długiego trwania” humanizmu renesansowego w epoce baroku koresponduje z dość utrwalonym już spojrzeniem na „jesień odrodzenia”, które w historii kultury przedstawił W.J. Bouwsma, *The Waning of the Renaissance 1550–1640*, New Haven – London 2000.

wieka wykształconego jako *homo trilinguis* (czyli władający trzema językami tekstów biblijnych: hebrajskim, greką i łaciną). Niezbędne zatem w syntetycznym omówieniu historii idei humanizmu jest uwzględnienie faktu owego skrzyżowania się i do pewnego stopnia urzeczywistnionej syntezy tych dwóch tradycji, a także analiza skutków tych procesów. Do oznaczenia zakresu tej problematyki i jej wyodrębnienia służy więc tutaj formuła „humanizm biblijny”. Nie oznacza ona wyłącznie filologicznej kompetencji potrzebnej do hermeneutyki biblijnej. Wskazuje, chyba przede wszystkim, na ten religijny aspekt humanistycznej refleksji nad człowieczeństwem, którego nie można zredukować do wczesnonowożytnej chrześcijańskiej antropologii filozoficznej, a który miał wówczas (i ma nadal tu i ówdzie) wyraźne nacechowanie tradycją hebrajską<sup>18</sup>.

Ostatni wreszcie rozdział w serii omówień „historii pojęcia «humanizmu» opatrzonego epitetem” wiąże je z wybranym przypadkiem (*case study*) grupy określonych gatunków należących do kategorii poezji bukolicznej i wzorców człowieczeństwa formułowanych przez te gatunki. Można by oczywiście kwestionować arbitralność tego akurat, nie zaś innego wyboru gatunku. Po głębszym jednak namyśle trudno nie przyznać, że *homo bucolicus* jest wzorcem człowieczeństwa wyjątkowo przystającym do humanistycznego ideału „życia szlachetnego i szczęśliwego”. Zarazem też długotrwale oddziałującym na rozmaite, czasami zupełnie wobec siebie różne środowiska twórców, a także czytelników, obejmowane u nas zbiorczo mianem „literackiej kultury ziemiańskiej”. „Humanizm bukoliczny” ustanowił bowiem na kilkaset lat wysoce uniwersalną formułę optymalnego (co nie znaczy realnie i pod każdym względem prawdopodobnego) współlistnienia kultury (tj. człowieczeństwa) i natury (tj. świata wobec kultury zewnętrznego, obiektywnego i pierwotnego). Jest zatem ten model najbliższy, jak sądzę, refleksji nad humanizmem formułowanym i propagowanym przez tradycję antyczną i jej medium, czyli *bonae litterae*.

<sup>18</sup> Za najbardziej reprezentatywną dla tak rozumianego humanizmu biblijnego uznałbym np. pracę A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007, której refleksja wyrasta z bardzo głęboko historycznych, nie tylko doraźnie aktualnych inspiracji.

Ujęcie historyczne dziejów idei humanizmu byłoby (w stosunku do opisanego) wysoce nieskuteczne i poznawczo zwodnicze bez uwzględnienia przestrzeni kultury, w której idea ta oddziaływała. Dlatego oczywista jest potrzeba lokalizacji pojęcia „humanizmu” w kontekście kilku różnych środowisk kulturowych. Pierwsza para zestawień wskazuje zazwyczaj na oś północ-południe: humanizmowi śródziemnomorskiemu zaczęto przeciwstawiać w którymś momencie humanizm północny, zarówno jednak pierwsze, jak i drugie określenie wymaga, zwłaszcza ze współczesnej perspektywy, zasadniczych uściśleń, których wprowadzenie stanowi wręcz o funkcjonalności bądź też dysfunkcjonalności tych dwóch pojęć i całej uzależnionej od tego punktu widzenia typologii.

Przywołana w tej paradoksalnie współluzupelniającej się opozycji wobec paradygmatów „humanizmu śródziemnomorskiego” północna, czy też raczej zaalpejska, po prostu *humanitas Erasmianna*, uznawana jest za formację intelektualną, estetyczną i religijną reprezentatywną dla „humanizmu północnego”. Model ten służy w tym samym stopniu do udobitnienia czytelności różnic między tymi dwiema formułami, co pokazania wzajemnego ich od siebie uzależnienia, stanowią one bowiem razem strukturę w rodzaju układu podwójnego. Punktem wyjścia, co prawda, bywa w obydwu wypadkach określenie miejsca ich ośrodków centralnych w topografii Europy: przymiotnik „północny” wskazuje na orientację objętych nim zjawisk w stosunku do Italii i tradycyjnej granicy oddzielającej ją od Europy, czyli Alp. Z innej strony zaś patrząc, nie można paralelnie mówić o „humanizmie południowym”, lecz raczej o zjawiskach, których wyznacznikiem tożsamościowym jest akwen i wybrzeża *maris interni*. Zestawienie tego rodzaju unaocznienia zresztą inne jeszcze niekoherencje obecne wewnątrz owego układu podwójnego: odmienny po obydwu stronach stosunek do dziedzictwa antycznego, zwłaszcza rzymskiego, zróżnicowane ustosunkowanie się do reformacji (która oczywiście nie była tylko „północnym” odpowiednikiem włoskiego odrodzeniowego humanizmu), wreszcie rozmaite formuły mitów etnogenetycznych, określających wczesnonowożytnie formuły uświadamiania

sobie przez różnorakie grupy społeczne wczesnych form literackiej artykulacji ich tożsamości narodowej.

Odpowiednio do tak zbudowanego paradygmatu przestrzennego, zewnętrznego w stosunku do układu kultury Rzeczypospolitej Obojga Narodów, zarysowują się zjawiska należące do pogranicznej kultury humanistycznej. Dla zilustrowania ich wybrano dwa modele historycznie bodaj najciekawsze, mianowicie litewsko-ruski i pruski. W zasadzie konstrukcja tych dwóch schematów nawiązuje (w wypadku „humanizmu pruskiego”) do paradygmatu osadzonego na osi „północ–południe” i (w wypadku „humanizmu litewsko-ruskiego”) innego jeszcze układu przestrzennego zbudowanego na osi „wschód–zachód”. Także i tutaj oczywisty jest jednak pierwotny uniwersalizm kultury humanistycznej, zasadniczo łacińskojęzycznej, równocześnie wyzwalającej (na zasadzie kulturowej indukcji) dynamiczne procesy tożsamościowe, których rezultatem i odzwierciedleniem były coraz to bardziej zindywidualizowane formuły tożsamościowo-narodowościowe, rozwijane w narracjach historycznych i poetyckich. Istotnym warunkiem rzeczowości tych konstrukcji jest brak pierwotnego założenia, często dość czytelnego w tradycyjnych opracowaniach, takiego mianowicie, iż te pograniczne odmiany humanizmu miały genezę i charakter głównie wtórny wobec polskiego humanizmu renesansowego, promieniującego (skądinąd w sposób oczywisty) z centralnych ośrodków władzy, administracji i kultury państwa polskiego. Ważne jest jednak to, by, uwzględniając fakty oczywiste, nie tracić z oczu mniej znanych i w mniejszym stopniu przebadanych bezpośrednich powiązań tych regionów pogranicznych czy „peryferyjnych” (co jest określeniem wysoce problematycznym!) z europejskimi ośrodkami kultury humanistycznej. Temu właśnie służyć mają te skupione na określonej przestrzeni kultury opracowania.

### 3. O metaforyzacji pojęcia

Metaforyka terminu „humanizm” mniej być może jest wyrazista, jeśli by porównać to określenie z innymi nazwami prądów



historycznoliterackich i filozoficznych (np. „oświecenie”), a także pojęć, które w potocznym wyobrażeniu historii kultury złączyły się z wyrażeniami opisującymi nurty estetyczne – jak choćby „renesans” czy „barok”. Jest ona jednak zarazem na tyle wyraźna i przede wszystkim dla naszych „historii humanizmu” istotna, że warto jednak wziąć pod uwagę stylistyczne kwestie dyskursu historii kultury, odnoszącego się do idei humanizmu i innych związanych z nią genetycznie czy funkcjonalnie pojęć. Odnosi się to bowiem nie tylko do paradygmatu kultury bądź projektu antropologiczno-filozoficznego, ale także wchodzi w rezonans z różnymi innego rodzaju pojęciami, np. estetyczną kategorią „smaku”<sup>19</sup>. Nie idzie tu zresztą tylko o stylistyczny kontekst samego terminu „humanizm”, istotny skądinąd dla interpretacji jego oddziaływania w historii kultury. Metaforyczną naturę mają rozmaite wywodzące się od niego związki frazeologiczne, od „humanizmu renesansowego” poczynając, a na „humanizmie socjalistycznym” kończąc. „Odrodzenie człowieczeństwa” jest w tym szeregu figur stylistycznych formułą podstawową, a zatem wyjściową. Istotne też jest zwrócenie uwagi na inne, historycznie pierwotne wobec niej konstrukcje stylistyczne powiązane z naturą prądu humanistycznego bezpośrednio (jak choćby po Erazmiańsku pojmowane

---

<sup>19</sup> Por. np. klasyczną dla historyka architektury (pierwsze wydanie w 1914 r.) publikację: G. Scott, *The Architecture of Humanism. A Study in the History of Taste*, foreword H.H. Reed, new introduction P. Barolsky, New York – London 1999, s. 36: „The architecture of the Renaissance is pre-eminently an architecture of Taste. The men of the Renaissance evolved certain architectural style, because they liked to be surrounded by forms of certain kind”. Myśl ta nieprzypadkiem zbieżna jest z faktem przytoczenia przez Waltera Patera słów Charles’a Augustina Sainte-Beuve’a: „De se borner à connaitre de près les belles choses, et à s’en nourrir en exquis amateurs, en humanistes accomplis” (W. Pater, *The Renaissance*, introduction A. Smons, New York [b.d.w.], s. xxvii; polska edycja: *Renesans. Rozważania o sztuce i poezji*, tłum. P. Kopszak, Warszawa 1998). Zbieżne z tym ujęciem jest redukcjonistyczne pojmowanie humanizmu renesansowego jako „chęci naśladowania stylu starożytnej łaciny” (por. R.G. Witt, *In the Footsteps of the Ancients. The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Leiden, 2000, s. 22; cyt. za: E. Kessler, *Renaissance Humanism: the Rhetorical Turn*, <http://www.phil-hum-ren.uni-muenchen.de/php/Kessler/Toronto 2003.htm>, XI 2008).

*bonae litterae* albo przez Giorgia Vasarięgo proklamowana *rinascita dell'arte*), czy też pośrednio (jak średniowieczne jeszcze *artes humaniora*). Także na zwroty (np. Petrarkowska *media tempestas*, *media aetas* i wreszcie XVII-wieczne pojęcie *medium aevum*) – zatem wszystkie określenia, które za pomocą wyraziście różnicującego i wartościującego epitetu podkreślały dystans kulturowo-tożsamościowy ludzi „nowożytnych” wobec formacji kulturowej uznanej za „starą” czy „przejściową”. Trzeba przy tym pamiętać, że korzenie tej stylistyki wyrastały nie tyle i nie od razu ze świadomości typowo już humanistycznej opozycji między *nova* a *vetera*. Tkwiły bowiem głębiej w chiliastycznych jeszcze marzeniach o nadejściu tysiąclecia ewangelicznego „nowego człowieka”, które rozbudziła proklamacja 1300 r. jako pierwszego w dziejach Kościoła „roku świętego” (jubileuszowego)<sup>20</sup>.

Zwrócenie szczególnej uwagi na metaforykę dyskursu humanistycznego, odzwierciedloną potem wielokrotnie w różnych epokach i w rozmaitych kontekstach kulturowych w stylistyce opisującego go metadyskursu historycznoliterackiego, historycznoartystycznego i historycznofilozoficznego, jest warunkiem zachowania dystansu intelektualnego wobec przedmiotu naszych rozważań. Jest bowiem humanizm tematem pod wieloma względami „gorącym”, bo aktywizuje z rozmaitych powodów wyobraźnię, to zaś skłania do przywoływania tej idei w rozmaitych, nierzadko odległych, kontekstach, okolicznościach i potrzebach.

Z tego właśnie powodu oczekiwać można od reprezentujących rozmaite dziedziny humanistyki i nauk społecznych badaczy pojęcia czyli idei humanizmu nie tylko rekapitulacji jej dziejów, nie tylko jej formuł historycznych. Pytania bowiem o humanizm, kiedyś i obecnie, to zarazem – i chyba przede wszystkim – całkiem aktualne oraz całkiem na serio zadawane pytania o tożsamość

<sup>20</sup> Z. Łempicki, *Renesans, oświecenie, romantyzm*, Warszawa–Lwów 1923, przedruk w: idem, *Renesans, oświecenie, romantyzm i inne studia z historii kultury*, przedmowa B. Suchodolski, Warszawa 1966, s. 64: „W tym tkwi zarodek pojęcia średniowiecza. Na ustalenie tego pojęcia wpłynął fakt, że od roku 1300 («Anno santo»), tj. roku jubileuszowego, zaczęto liczyć za inicjatywą Mikołaja Kuzańczyka epokę nowożytną (*tempus novissimum*)”.

indywidualną i zbiorową, o człowieczeństwo konkretnej osoby, ale też człowieczeństwo grupy społecznej, w której imieniu udziela się odpowiedzi, albo też do której adresuje się odpowiedź na wszystkie te kwestie. Innymi słowy, sprawy, których omówieniu poświęcono tę książkę, są sprawami dotkliwie, chciałbym powiedzieć, aktualnie, nie zaś wyłącznie historycznie wielu z nas obchodzącymi. Są to też kwestie ważne praktycznie, a nie tylko problemy istotne ze względu na teorię i metodologię nauki, uprawianą przez nas w rozmaitych specjalnościach i odgałęzieniach.

Odmetaforyzowaniu języka, którym się posługujemy przy opowiadaniu historii pojęcia „humanizmu”, służyć zatem będzie zrewidowanie po pierwsze samego związku frazeologicznego „humanizm renesansowy”, w szerszym zaś sensie, rozpatrzenie funkcjonalności opatrzonego epitetami terminu „humanizm”. Co do „humanizmu renesansowego”, celowe wydaje się przemyślenie tego, co wspólne było i jest obydwu tym pojęciom. Pytamy też o to, co je od siebie odróżnia. Pojawiająca się bowiem od czasu do czasu (prawda, że sporadycznie i na prawach stylistyki felietonu raczej, niż eseju) synonimiczność ich zastosowań stanowi, jak sądzę, jedną z poważniejszych ułomności w potocznym posługiwaniu się tymi terminami<sup>21</sup>.

#### 4. „Humanizm” – pojęcie historyczne

Humanizm renesansowy był w tym odcinku dziejów kultury najbardziej dojrzałą i najdynamiczniej w obszarze kulturowym Europy Zachodniej rozpowszechnioną formacją umysłową. Określenie to oznacza, że formacja ta miała wcześniej swoją historię i że najistotniejsza dla tej formacji idea, czyli *humanitas*, stawała

---

<sup>21</sup> Istotne byłoby przywrócenie pierwotnej więzi między oboma członami tego związku frazeologicznego, współcześnie bowiem przymiotnik „renesansowy” służy przeważnie do określenia (zresztą niedokładnej, bo ogólnikowej) chronologii. W taki sposób np. posługuje się nim najczęściej Stephen Greenblatt (por. S. Greenblatt, *Renaissance Self-fashioning. from More to Shakespeare*, Chicago–London 2005), dla którego przymiotnik „renesansowy” jest określeniem uściślającym chronologię (np. „Renaissance texts”, „Renaissance poetry” czy „Renaissance literature”).

się coraz wyraźniej pierwszorzędnym tematem namysłu dla ludzi, spotykających się z wybranymi podstawowymi składnikami starożytnej („pogańskiej”) kultury umysłowej w szkołach i na uniwersytetach na wstępnych etapach edukacji. Doszło bowiem w końcu do tego, że „trywialne” (łac. *trivium*), czyli wstępne i właściwie tylko pomocnicze przedmioty, nauczane w ramach średniowiecznego systemu sztuk wyzwolonych, jak gramatyka i retoryka, stopniowo, poczynając od XIV w., wysunęły się na miejsce naczelne, jako tzw. *artes* czy też *studia humaniora*. Epitet ten pierwotnie, tzn. w kontekście systemu „umiejętności” obejmujących *trivium* i *quadrivium* wcale nie brzmiał tak zachęcająco, a przynajmniej neutralnie, jak dzisiaj. Przeciwnie, oznaczał najniższy, właśnie „bardziej ludzki” zaledwie poziom formacji kulturowej. Dojrzewanie do tego, by zrozumieć, iż to właśnie starożytni poeci i oratorzy, których dzieła czytano na lekcjach gramatyki i retoryki, a także wykładający o nich wiedzę nauczyciele, czyli humaniści (wł. *umanisti*) wiedzieli coś naprawdę ważnego o człowieczeństwie, kulturze i życiu, wymagało zasadniczej zmiany sposobu widzenia i wartościowania metod dochodzenia do prawdy o człowieku, a przez tę prawdę również do wiedzy o rzeczywistości.

Głębszy namysł nad renesansowym zwłaszcza odcinkiem dziejów idei „humanizmu” skłaniać powinien do zwrócenia uwagi na szczegółowe warunki określające sensowność posługiwania się takimi historycznymi terminami jak właśnie „humanista”, „humaniora” czy *studia humanitatis*, a także ahistorycznym, bo późniejszym wobec tych pojęć, wyrażeniem „humanizm”. Aby namysł tego rodzaju urzeczywistnić, trzeba, jak sądzę, charakterystykę tego wszystkiego, co mamy dzisiaj do powiedzenia (czy raczej: do „wypowiedzenia” o humanizmie) podzielić na kilka wyodrębnionych części. Każda z nich odpowiada kluczowym dla współczesnego myślenia o rzeczywistości tematom. Dwa pierwsze, przyjmując za punkt wyjścia kulturowy także, nie tylko czysto filologiczny charakter pojęcia „humanizmu”, rozwijają kwestie oddziaływania tradycji humanistycznej (humanistycznego projektu antropologicznofilozoficznego) oraz rozmaitych ideologii na związki z humanizmem się powołujących. Dwa następne zagadnienia dotyczą omawiania

w kontekście idei humanizmu problematyki tożsamościowej, a mianowicie tożsamości kulturowej i tożsamości religijnej. Ostatni wreszcie (choć nie najmniej ważny w tym wyliczeniu) problem, to estetyczny aspekt humanizmu i jego związki z klasycyzmem.

#### 4.1. Humanizm jako projekt antropologicznofilozoficzny

Naturalnym punktem wyjścia dla rozważań o humanizmie jest pojęcie *humanitas*, od którego zarówno samo XIX-wieczne już pojęcie „humanizmu”, jak i wcześniejsze, użyte potem do jego budowy wyrażenia, pośrednio się wywodziły. Wyrażenie *Humanismus*, którym posłużył się bawarski nauczyciel Niethammer, przyjaciel Georga Wilhelma F. Hegla, we wspomnianej już książce z 1808 r., w znaczeniu ‘ogólnego wykształcenia klasycznego’, a także w sensie określenia epoki i dokonanych w niej osiągnięć humanizmu włoskiego, szczególnie w XV w., jest, podobnie jak sąsiadujący z nim w tytule jego pracy rzeczownik *Philantropismus*, zgermanizowaną formą łacińskiej *humanitas*. Dlatego temu właśnie rzeczownikowi należy poświęcić najwięcej uwagi.

Natomiast pojmowanie *humanitas* w jej zmodernizowanej postaci humanizmu jako „wykształcenia klasycznego”, tzn. opartego przede wszystkim na znajomości języków oraz literatur greckiej i rzymskiej, utrwałała później i upowszechniła książka Georga Voigta *Die Wiederbelebung des classischen Alterhums, oder das erste Jahrhundert des Humanismus* (Odrodzenie starożytności klasycznej, czyli pierwsze stulecie humanizmu), opublikowana w 1859 r. Oddziaływała na świadomość szeroko i długo: jej trzecie wydanie ukazało się drukiem w 1893 r. Warto zatem w tym stanie rzeczy zauważyć, że pojęcie „humanizmu” zaczęło obowiązywać w epoce, kiedy zrodziły się potrzeby wielkich syntez historyczno-filozoficznych, jak *Wykłady z filozofii dziejów* Hegla, powstałe w latach 20. XIX w. i wydane pośmiertnie w 1840 r. Syntezy tego rodzaju ośmielały, nie tylko przecież historyków zawodowych, do wyodrębniania – niczym w naukach przyrodniczych czy geologii – poszczególnych epok w dziejach myśli i prób wyrazistego rozgraniczania oraz oznaczania głównych prądów ideowo-artystycznych,

mających w tych wydzielonych epokach odgrywać rolę decydującą. Takiemu ukierunkowaniu refleksji nad dziejami kultury towarzyszyły inne jeszcze tendencje charakterystyczne dla współczesnej im kultury politycznej i społecznej w Europie porewolucyjnej i ponapoleońskiej. Z przywracaniem w niej „świętego spokoju” i utrwalaniem „świętego przymierza” współdziałać miało nadanie pierwszorzędnej roli właśnie klasycznej formacji kulturowej w wychowywaniu, czyli w kształtowaniu osobowości ludzi. Jako urzędnicy państwowi mieli oni współtworzyć nowy, a właściwie „klasyczny” porządek społeczny, polityczny, a także do pewnego stopnia estetyczny. Szczególną rolę w urzeczywistnianiu tej „na powrót klasycznej” formacji kulturowej przypisywano wzorcom starożytnym, podobnie jak działo się to wcześniej, przed czterystoma laty, gdy w tych samych antycznych, grecko-rzymskich, wówczas poznawanych dopiero i wydobywanych niejako „spod ziemi”, wzorach kultury poszukiwano paradygmatów odpowiednich dla renesansowego projektu „odrodzenia kultury” i „odrodzenia człowieka”. W XIX w. określenie „humanizm” występowało więc w potocznym sensie „systemu pedagogicznego, który wychowanie opiera na nauczaniu starożytnych języków” (*Brockhaus Konversationslexicon*, 1815). Wiązało się to z „drugim odrodzeniem studiów klasycznych w Niemczech (tzn. po pierwszym, renesansowym), z położeniem dużego nacisku na Grecję, kosztem Rzymu, w czasach Winckelmanna, Goethego, Schillera i innych”<sup>22</sup>.

Aby dobrze zrozumieć przyczyny i skutki takiej ewolucji pojęcia, trzeba powrócić do podstaw samej idei *humanitas*, pojmowanej od wczesnej nowożytności tradycyjnie jako jedno z tłumaczeń greckich pojęć: *paideia* i *philantropia*. Źródłem, na które powoływali się humaniści (np. Angelo Poliziano i Battista Guarino) były *Noctes Atticae* Aulusa Geliusza, konkretnie zaś fragment 13. księgi tego dzieła poświęcony objaśnieniu prawidłowego sensu wyrażenia *humanitas*<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> V.R. Giustiniani, *Homo, Humanus and the Meaning of „Humanism”*, „Journal of the History of Ideas” vol. 46, 1985, No 2, s. 172.

<sup>23</sup> Zob. cytat w artykule A. Kliszcz, *Homo – humanista – humanizm. Humanizm w źródłach słownikowych*, w niniejszym tomie.

Tą samą formułą posłużył się do objaśnienia, jak rozumie pojęcie *humanitas* Angelo Polizano w swoim liście do Maffeo Lucio Fosforo, biskupa Segni (zm. 1503): „*Humanitatem cum dico, non magis philantropian quam etiam paideian intelligo* [Gdy mówię o *humanitas* to rozumiem przez to nie tylko *filantropię*, ale też i *paideię*, tłum. A.B.]”<sup>24</sup>.

Formułę w ten sam sposób utożsamiającą *humanitas* z *paideią* zawiera objaśnienie tego pojęcia podane przez Battistę Guarina (zm. 1513) w jego dziele wydawanym pod rozmaitymi zresztą tytułami, znanym jednak najszerzej jako *De modo ordine docendi ac studendi*: „*Quam rem Graeci paideian vocant, nos eruditionem, institutionemque in bonas arte dicimus, eam humanitatem quoque veteres nominaverunt* [To, co Grecy zwą *paideię*, my nazywamy erudycją i wykształceniem w zakresie szlachetnych umiejętności, starożytni zaś określali to samo mianem *humanitas*, tłum. A.B.]”.

Powiązanie przez włoskich humanistów pojęcia *humanitas* (tak jak je rozumieli ówczesnie jako nauczyciele *artes humaniora*) z grecką *paideią* i jej rzymskim synonimem przydało owemu pojęciu ważkości i znaczenia opartego na autorytecie starożytnych (*auctoritas antiquorum*). Był to więc pierwszy, mający dalekosiężne konsekwencje krok ku zbudowaniu późniejszej, nowoczesnej już formuły idei „humanizmu”. Równie ważny jednak był krok drugi, a mianowicie powiązanie na trwałe pojęcia *humanitas* z literaturą artystyczną (jak powiedzielibyśmy dzisiaj), czyli *bonae litterae*<sup>25</sup>. Przyjęcie takiego punktu widzenia na poezję i prozę klasyczną (w tym na pierwszym miejscu umieszczano historiografię<sup>26</sup>)

---

<sup>24</sup> A. Scaglione, *The Humanist as Scholar and Politian's Conception of the Grammaticus*, „*Studies in the Renaissance*” 1961, No 71, s. 60.

<sup>25</sup> E. Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 1969, s. 123: „*Litterae*, którym Guarino przypisywał rolę wychowawczą, zastąpiły z wyżyn platońskiej Rzeczypospolitej, aby zmieszać się z rzymskim pospółstwem”.

<sup>26</sup> Zob. m.in. P.P. Vergerio, *De ingenuis moribus*, cyt. za: D.J. Geanakoplos, *A Re-evaluation of the Influences of Byzantine Scholars on the Development of the Studia Humanitatis, Metaphysics, Patristics, and Science in the Italian Renaissance (1361–c.1521)*, w: idem, *Constantinople and the West*, Madison 1989, s. 46.

oraz wywodząca się z tej tradycji antycznej twórczość autorów nowożytnych uzasadniało prestiż wykładających te przedmioty „humanistów”. Jednak przede wszystkim poglądy te wyznaczały na następne stulecia kierunek myślenia o wychowawczej roli wartościowych artystycznie i moralnie literackich (*litterae*) jako jednej ze „sztuk” (*bonae artes*) uszlachetniających naturę człowieczeństwa. Świadomość owego związku między „umiejętnością” (*ars*) stawania się „pięknym człowiekiem” (*un bell'uomo*) a celowym oddziaływaniem na ten proces, w istocie rzeczy wychowawczy, przez obcowanie z „literaturą piękną”, która w przyszłości miała stać się „beletrystyką” (*belles lettres*), odzwierciedliło się w przejściu od średniowiecznego systemu pojęć o „wyzwolonych” sztukach „trywialnych” (*artes liberales*) do nowożytnej, w zasadzie erazmiańskiej kategorii *bonae litterae*<sup>27</sup>. W ten sposób zarazem możliwe było brzemienne w skutki przejście od związanego z *trivium* pojęcia *studia humaniora* (wciąż jeszcze implikującego minimalizm programu wykształcenia podstawowego) do wyrażenia *studia humanitatis*, które wskazywało wyraźnie na kulturowy już cel edukacji literackiej. W tym kierunku zmierzające pojmowanie idei *humanitas* odzwierciedliło się także w polskiej leksykografii XVI w., na co zwrócił uwagę Janusz Pelc<sup>28</sup>.

Przyjęcie takiej właśnie formuły *humanitas*, odnoszącej to pojęcie przede wszystkim do paradygmatu wychowawczo-edukacyjnego opartego głównie na klasycznym wykształceniu literackim, pozwala na aplikację tego określenia (opatrzonego przymiotnikiem) do rozmaitych formacji kulturowych. Czasami różniących

<sup>27</sup> J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, Kęty 2005, s. 242; zob. też M. Cytowska, *Erazmianizm w literaturze polskiej XVI–XVII wieku*, w: *Studia porównawcze o literaturze staropolskiej*, red. T. Michałowska, J. Ślaski, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980, s. 10–11.

<sup>28</sup> J. Pelc, *Literatura renesansu w Polsce*, Warszawa 1994, s. 10: „*Lexicon Latino-Polonicum* Jana Mączyńskiego (1564) pod «humanitas» podawał m.in. ‘skłonność ku zachowaniu’, ‘bacność, rozum i wyćwiczenie w wyzwolonych naukach’, ‘wdzięczne obyczaje’, ‘erudycję’. «Versari in humanioribus literis» – to znajomość sztuk i nauk wyzwolonych [...]. «Vir humanitate politus» to ‘człowiek niepospolitego baczenia, rozumu i nauki’”.



się od siebie, jak np. humanizm protestancki, zapoczątkowany w projekcie nowoczesnej szkoły humanistycznej Erazma z Rotterdamu i Johanna Sturma, i humanizm jezuicki, rozpoznawalny w pewnych elementach konstrukcji *Ratio studiorum Societatis Jesu*<sup>29</sup>. Naturalnym przedłużeniem oddziaływania idei *humanitas* w tej formule będzie potem XIX-wieczny projekt edukacyjno-wychowawczy *Humanismus* Niethammera.

## 4.2. Humanizm renesansowy

Ujęcie historyczne idei humanizmu jako uniwersalnej formuły nowożytnego projektu antropologiczno-filozoficznego oddziałującego w kulturze europejskiej i polskiej a zarazem przedmiotu badań w poszczególnych specjalnościach humanistyki pozwala wyodrębnić następujące odcinki ewolucji w dziejach tego pojęcia.

Pierwszy z nich rozpoczął się od procesu przechodzenia od średniowiecznych, „trywialnych” humaniorów do programu *studia humanitatis* i formułowania idei *humanitas* w kontekście projektu „odrodzenia kultury” i „odrodzenia człowieka” (*renascentia, rinascita*). Nakłada się ten odcinek na wczesnonowożytny okres w historii kultury europejskiej (XIV–XVI w.). Jednakże dla uściślenia dyskursu badawczego i zarazem pełniejszego zrozumienia sensu pojęcia *humanitas*, jak też rozmaitych metafor nawiązujących do „odrodzenia” człowieczeństwa, sztuki, kultury świeckiej i religijności, konieczne jest prześledzenie wszelkich powiązań łączących ów proces zarówno z tradycją antyczną, jak i zespołem zjawisk związanych z edukacyjnym nurtem humanizmu średniowiecznego<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> A. Borowski, *Renesans a humanizm jezuicki*, w: *Jezuici a kultura polska*. Materiały z sympozjum z okazji jubileuszu 500-lecia urodzin Ignacego Loyoli (1491–1991) i 450-lecia powstania Towarzystwa Jezusowego (1540–1990), Kraków 15–17 II 1991, red. L. Grzebień, S. Obirek, Kraków 1993, s. 27–40.

<sup>30</sup> Za reprezentatywnego prekursora tego nurtu uważa się Wincentego z Beauvais; zob. Vincent of Beauvais, *De eruditione filiorum nobilium*, ed. A. Steiner, Cambridge 1938, s. xi, gdzie ów tekst określono jako: „the most extensive precursor of the humanist tracts on education, a topic which was to become an ever recurrent theme in the literature of the Quattrocento” (najistotniejszy prekursor humanisty-

W związku z tak pojmowanym sensem terminu *humanizm* pojawia się też stosowanie go jako określenia periodyzacyjnego (zamienne z terminem *renesans*), co jednak w niektórych okolicznościach wydaje się wyjątkowo niefortunne. Zdają sobie z tego sprawę, czasami lepiej niż inni badacze kultury, historycy sztuki, dla których pojęcie *renesansu* bliższe jest zazwyczaj problematyce artystycznej i estetycznej, „humanizm” zaś oznacza powiązaną z tymi zjawiskami przyczynowo formację filozoficzno-kulturową<sup>31</sup>.

#### 4.2.1 Humanizm renesansowy w Polsce

Oddziaływanie humanizmu renesansowego w kulturze staropolskiej było przedmiotem refleksji naukowej od I. połowy XIX w. Jako temat pojawiło się przede wszystkim w opracowaniach syntetycznych dziejów literatury polskiej. Wynikało to z konieczności objęcia zjawisk przedstawianych w tych opracowaniach tym samym dyskursem historycznoliterackim, jaki oddziaływał już w zachodnioeuropejskiej historiografii kulturowej i historycznoliterackiej. Adam Mickiewicz w swych *Prelekcjach paryskich* wspominał o kilkunastu pisarzach polskich XVI w., a konkretnie w kontekście pojęcia „odrodzenie”, które – jak zauważał – „było wówczas w pełnym rozkwicie”. Zatrzymał się nieco dłużej przy postaci Jana Kochanowskiego, określając zarazem poetykę Josepha Juste’a Scaligera jako „pedancką”, a całą epokę „Sigoniusa, Estiennów, Robortella i Skaligera” mianem „epoki klasycyzmu łacińskiego”<sup>32</sup>. Mamy więc tu do czynienia ze wspomnianą już synonimizacją pojęć „humanizm” (którego Mickiewicz nie przywoływał) i „klasycyzm”, w wypadku wykładowcy w Collège de France o tyle funkcjonalną, że interesowała go w tych rozważaniach estetyczna raczej, niż

---

czynnych rozważań o ewolucji; przedmiot ten miał się stać wciąż powracającym tematem w literaturze XV w., tłum. A.B.).

<sup>31</sup> Por. U.M. Mazurczak, *Kryzys scholastyki a kryzys sztuki*, w: *Kryzysy w sztuce*. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Lublin XII 1985, red. E. Karwowska, Warszawa 1988, s. 35.

<sup>32</sup> A. Mickiewicz, *Prelekcje paryskie. Wybór*, t. 1, tłum. z franc. i komentarze L. Płoszewski, wybór, wstęp i oprac. M. Piwińska, Kraków 1997, s. 187–188.

światopoglądowa funkcja oddziaływania renesansowego klasycyzmu włoskiego na twórczość Kochanowskiego. O humanizmie natomiast wspominał w swej syntezie literatury polskiej Michał Wiszniewski, wymieniając jako pierwszego humanistę polskiego Grzegorza z Sanoka<sup>33</sup>. W liczącej dziś zatem już ponad półtora stulecia historii polskich studiów nad renesansem i humanizmem, rozpoznać można zasadniczo dwa punkty widzenia. Pierwszy, który można by nazwać „polonocentrycznym”, ze szczególnymi względami traktował „swojskość” czy „narodowość” twórczości autorów polskich, co mechanicznie nieomal ustawiało nurt humanistyczny (głównie wszak łacińskojęzyczny i „klasycystyczny”) na pozycji drugorzędnej. Tego rodzaju tradycję badawczą śledzić można od Mickiewicza poczynając, a na niektórych badaczach I. połowy XX w. kończąc. Można by zatem odnieść do tego modelu określenie „humanizm narodowy”<sup>34</sup>. Drugi natomiast punkt widzenia uwydatniał bardziej skwapliwie uniwersalizm czy „europejskość” polskiej kultury humanistycznej, i w tym wypadku humanizm jako idea przewodnia twórczości poetów i prozaików polskich XVI i XVII w. stanowił wartość wybitnie docenianą. Ten kierunek badawczy zaczął przeważać w polskim literaturoznawstwie w 2. połowie XX w. Obecnie wydaje się, że w sytuacji sprzyjającej badaniom uwolnionym od nacisku ideologii, obydwie te kierunki coraz bardziej harmonijnie ze sobą współoddziałują, co stwarza warunki do powstania nowej syntezy historii literatury polskiej okresu wczesnonowożytnego.

Humanizm wraz z renesansową ideą odrodzenia człowieczeństwa i kultury współoddziaływał na kulturę polską od połowy XV w. Polscy intelektualiści o formacji umysłowej i estetycznej jeszcze zdecydowanie średniowiecznej, skupieni głównie w elitarnych środowiskach dworskich (kancelarii królewskiej i kancelariach biskupich) i szkolnych (szkół katedralnych i miejskich oraz

---

<sup>33</sup> Wiszniewski, pisząc o Grzegorzu z Sanoka w trzecim tomie *Historii literatury polskiej* (Kraków 1841), opierał się na świadectwie Kallimachowym, o którym mowa będzie niżej.

<sup>34</sup> Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 5, Warszawa 1980, s. 316.

wokół założonej w 1364 r. Akademii Krakowskiej) uświadamiali sobie już przedtem, podobnie jak ich zachodnioeuropejscy koledzy, ważność i praktyczną w dyplomacji użyteczność humanistycznej kultury literackiej. Świadomość ta, w różnym stopniu, bo czytelna w zależności od wykształcenia poszczególnych autorów, odzwierciedlała się w epistolografii, prozie historiograficznej i twórczości okolicznościowej. Jeśli tę świadomość można uznać za pierwszy i podstawowy wyznacznik kultury humanistycznej we wspomnianych środowiskach polskiej kultury umysłowej, to trzeba zarazem stwierdzić, że kształtował ją już wcześniej, przynajmniej od XII w., autorytet znanych ze szkolnego kanonu lektur pisarzy starożytnych, przede wszystkim rzymskich, łacina bowiem była w kulturze polskiej stale obecnym i czynnym językiem kultury i nauki. W podsumowaniu można stwierdzić, że proces zadomowienia się humanizmu renesansowego w polskiej kulturze literackiej nie odbiegał zasadniczo od wzorca zachodnioeuropejskiego.

Charakterystyczną cechą humanizmu renesansowego, zarówno polskiego, jak i współczesnego mu (od połowy XVI w.) europejskiego było to, że autorytetem wśród intelektualistów cieszyli się nie tylko starożytni, ale też współcześni już znawcy poezji i prozy antycznej, nauczyciele „humaniorów” (tj. łaciny, greki, historii i literatury klasycznej), czyli humaniści. Głoszone wcześniej przez włoskich (przede wszystkim florenckich) humanistów idee „odrodzenia” języka łacińskiego, stylu, wreszcie całej kultury wzorowanej na starożytnych (stanowiące przecież istotę prądu zwanego „humanizmem renesansowym”) trafiały więc w Polsce od połowy XV w. do środowisk już w znacznej mierze na to przygotowanych, choć oczywiście bardzo wąskich, bo elitarnych, a mianowicie dyplomatów, najczęściej duchownych, oswojonych z renesansową kulturą włoską podczas soborów, kongresów i poselstw do papieża. Do kręgu tych postaci należał np. Mikołaj Lasocki (ok. 1380–1450), w latach 1434–1437 poseł króla Władysława Jagiełły na sobór bazylejski i do Rzymu do papieża Mikołaja V (1448), a także kardynał Zbigniew Oleśnicki (1382–1455), który w korespondencji z humanistą włoskim Eneaszem Sylwiuszem Piccolominim, późniejszym papieżem Piusem II, potrafił wyrazić

trafne uwagi na temat nowego stylu. Świadczy to zarazem o całym dojrzałej wrażliwości na główne wyznaczniki humanizmu w jego pierwotnej, włoskiej formule.

Z Oleśnickim powiązany był ściśle, bo osobiście, najwybitniejszy pisarz polski XV w. Jan Długosz (1415–1480), autor o umysłowości uformowanej przez światopogląd reprezentatywny dla dojrzałego średniowiecza, lecz zaznajomiony wcale niepowierzchnie z humanistyczno-renesansową włoską kulturą literacką. Odczytanie w historiografii humanistycznej odzwierciedlają jego liczne dzieła, zwłaszcza *Annales seu chronicae inclyti Regni Poloniae*. Wykształconym humanistycznie dyplomata był także inny przedstawiciel tej samej formacji pokoleniowej Jan Ostroróg (ok. 1423–1501), wojewoda poznański, autor słynnej (bo dość anachronicznie niestety skonstruowanej) pochwały Polski i rycerskiego „narodu Polaków” wygłoszonej przed papieżem Pawłem II i wyśmiewanej potem przez humanistów z jego otoczenia. Ze studiów w Bolonii (1459) wyniósł on jednak pewną znajomość stylu Cycerona, co widać w jego rozprawie *Monumentum pro [...] Reipublicae ordinatione congestum*. O oddziaływaniu nowego stylu w środowisku odnowionej w 1400 r. Akademii Krakowskiej świadczy twórczość oratorska Jana z Ludziska (ok. 1400 – przed 1460), którego mowy, zwłaszcza zaś oracja o „pochwale retoryki” (*Cum mecum ipse, viri eruditissimi...*), zawierają myśli zasługujące na określenie ich mianem „pre-humanistycznych”. Także i działalność Grzegorza z Sanoka (ok. 1407–1477), który z Włoch przywiózł do Krakowa rękopis traktatu o mitologii Giovanniego Boccaccia *Genealogia deorum* i w 1439 r. wygłaszał wykłady w Akademii Krakowskiej o *Bukolikach* Wergiliusza, zaliczyć trzeba do zjawisk tego samego rodzaju. Jako arcybiskup lwowski w 1470 r. przyjął na swym dworze w Dunajowie oskarżonego o udział w spisku przeciw papieżowi Pawłowi II uciekiniera z Rzymu Filipa Buonaccorsiego Kallimacha (1437–1496), czym zasłużył sobie na jego wdzięczność wyrażoną w humanistycznej biografii *De vita et moribus Gregorii Sanocensis, archiepiscopi leopolitensis* (powstałej mniej więcej w latach 1475–1477). Autor sportretował tam swego dobrodzieja, z oczywistą przesadą, jako humanistę w stylu włoskim. Kallimach znalazł się później

w Krakowie w służbie Kazimierza Jagiellończyka (jako wychowawca jego synów) i Jana I Olbrachta, zmarł tam uczczony pięknym epitafium (z pracowni Wita Stwosza), które można nazwać późnogotyckim portretem renesansowego humanisty. Wizerunek ten, ukazujący Kallimacha w jego pracowni, właściwie „przy biurku”, na tyle jednak wszechstronnie, że nie pomijający szczegółów urody ani dosyć wytwornego stroju, świadczy o uświadamianiu sobie jednak w tamtejszym środowisku wrażliwości na wyznaczniki kulturowe „człowieczeństwa”, czyli pośrednio dokumentuje krakowską *humanitas* z końca XV w. Tego, że – choć oddziaływała ona elitarnie – nie była tam składnikiem kultury jedynie powierzchownym i efemerycznym dowodzi fakt, że w 1489 r. zapisał się na Akademię Krakowską wybitny humanista i poeta niemiecki Konrad Pickel znany jako Celtis (1459–1508), który próbował tam, podobnie jak i w kilku innych miastach Europy, zorganizować lokalne środowisko umysłowe w stowarzyszeniu humanistycznym „Sodalitas Vistulana”. Należał do tego kręgu m.in. Jan Beer Ursinus (ok. 1457–ok. 1503), autor humanistycznego podręcznika epistolografii *Modus epistolandi*, dedykowanego Kallimachowi, i Ślązak Wawrzyniec Raabe Corvinus (Korwin, ok. 1462–1527), autor humanistycznej poetyki i retoryki. Ursinus i Korwin wykładali humaniora w Akademii Krakowskiej, gdzie jednak nowy prąd umysłowy nie miał jeszcze wielu zwolenników. Jednym z nielicznych był Jan Sacranus z Oświęcimia (ok. 1443–1527), profesor teologii, dyplomata i retor, komentator pism Cycerona, Arystotelesa i Prudencjusza. Jak widać zatem, okres przejściowy, w którym kultura polska dojrzałego średniowiecza współistniała, a czasami przenikała się także z oddziaływaniem humanizmu renesansowego, przypadł na lata panowania Kazimierza Jagiellończyka (1447–1492), Jana I Olbrachta (1492–1501) i Aleksandra I Jagiellończyka (1501–1506). Dynamiczny rozwój polskiej kultury literackiej z wyraźną już przewagą ideową humanizmu renesansowego nastąpił za panowania Zygmunta I Starego (1506–1548).

Ważną rolę w owym przyspieszeniu i dalszej ewolucji polskiego humanizmu renesansowego w XVI w. odegrały nowe, obok tradycyjnych (jak uniwersytet oraz kancelarie królewskie i biskupie),

instytucje kultury umysłowej i literackiej. Były to mianowicie szkoły humanistyczne i drukarnie. Paradygmat edukacji humanistycznej urzeczywistniały gimnazja czy „akademie” humanistyczne (pierwszą założył w Poznaniu w 1519 r. biskup Jan Lubrański, czynną do 1535 r.), a także szkoły innowiercze m.in. w Elblągu (1535), Gdańsku (1558) i Toruniu (1568). Duże znaczenie w upowszechnianiu idei *humanitas* miały pierwsze drukarnie działające m.in. w Krakowie (Kaspra Straubego, 1473/74–1477; Sz wajpolta Fiola, 1494; Kaspra Hochfedera, 1503–1505; Jana Hallera, 1505–1525; Florianana Unglera, 1510–1516, 1520–1536; Hieronima Wietora, ok. 1518–1546; Marka i Macieja Szaffenbergów, ok. 1517–1557), Wrocławiu (Kaspra Elyana, ok. 1475–1482), Gdańsku (Konrada Baumgartena, 1498–1499) i Wilnie (Franciszka Skorony, ok. 1525). Krytyczne edycje autorów klasycznych i współczesnych wzmacniały bowiem autorytet humanistycznej filologii i zachęcały do naśladowania – co dla polskiego humanizmu owej doby charakterystyczne – wzorców antycznych najpierw po łacinie i grecku, następnie w językach narodowych. Początek owego okresu w dziejach renesansowego humanizmu polskiego wyznaczony został działalnością pokolenia autorów piszących tylko po łacinie: Paulus Ruthenus (Procler), czyli Paweł z Krosna (ok. 1470–1517), Mikołaj Hussovianus, czyli Hussowczyk (ok. 1480 – po 1533), biskup Andrzej Krzycki (1482–1537), gdańszczanin biskup Johannes Dantiscus, czyli Jan Dantyszek (1485–1548) i Jan z Wiślicy (ok. 1485–ok. 1520). Młodszy i dojrzalszy od nich o pokolenie poetą łacińskim był Klemens Janicjusz (1516–1543), twórca naśladowca elegii Owidiusza, wykształcony humanistycznie w Padwie, gdzie otrzymał tytuł *poeta laureatus*. Styl humanistycznej łacińskiej epistolografii i prozy naukowej autorów polskich owego okresu kształtowany był zasadniczo na wzorcu cyceroniańskim.

W wypadku Rzeczypospolitej można więc mówić nie tyle (a w każdym razie nie tylko) o urzeczywistnianiu humanistycznej idei i postulatu „odradzania” polskiej kultury literackiej wedle wzorów antycznych (jak działo się to we Włoszech czy Francji), ile raczej budowaniu teźże kultury narodowej od podstaw właśnie

w duchu i estetyce humanistycznej. Innymi słowy humanizm renesansowy jest wpisany w same fundamenty wczesnonowoczesnej kultury polskiej. Bardzo ważnym składnikiem tworzenia owych podstaw była w Polsce (podobnie jak i w całej Europie) epistolografia humanistyczna. Dantyszek pozostawił po sobie bogatą korespondencję z najwybitniejszymi intelektualistami europejskimi, m.in. Erazmem z Rotterdamu, który miał w krakowskim środowisku umysłowym grono wielbicieli tzw. erazmiańczyków.

Pełnia rozkwitu inspirowanej przez humanizm renesansowej kultury literackiej w Polsce przypadła na 2. połowę XVI i początek XVII w. Jej paradygmat estetyczny określiła twórczość pokolenia Jana Kochanowskiego (1530–1584), Łukasza Górnickiego (1527–1603) i księdza Piotra Skargi (1536–1612). Humanistyczny postulat naśladowania wzorców antycznych (imitacja) inspirował pisarzy do dorównywania im swoją twórczością (emulacja, konceptyzm), przygotowując grunt dla estetyki barokowej obowiązującej w następnym stuleciu. Kochanowski – pisarz najbardziej reprezentatywny dla polskiej humanistycznej kultury literackiej urzeczywistnił najpełniej w swej twórczości postulat wszechstronnego odwzorowania gatunków, form wierszowych, tematów i motywów z tradycji antycznej w rodzimym materiale językowym.

Do upowszechnienia humanistycznej kultury literackiej przyczynił się w 2. połowie XVI w. dalszy wzrost liczby szkół średnich: m.in. tzw. kolonii Akademii Krakowskiej (od 1588 r. do XVIII w. było ich blisko 30), kolegiów jezuickich (od 1564 r. do 1772 r. w Koronie i Litwie – 56 oraz dwie akademie – wileńska, od 1579 r. i lwowska, od 1661 r.), a także gimnazjów miejskich, również innowierczych. W 1594 r. powstała humanistyczna Akademia Zamojska (czynna do 1784 r.). Oddziaływaniu europejskiej kultury humanistycznej sprzyjały studia zagraniczne młodzieży, głównie szlacheckiej, m.in. w Padwie, Bolonii, Królewcu, Wittenberdze, potem także Orleanie, Lovanium, Lejdzie, Bredzie, Groningen i Franeker<sup>35</sup>. Działania te wspierał mecenat humanistyczny (m.in. Jana Zamojskiego).

---

<sup>35</sup> Pełny obraz humanistycznych kontaktów polsko-włoskich zob. T. Ulewicz, *Iter Romano-Italicum Polonorum, czyli o związkach umysłowo-kulturalnych Polski z Włó-*



W polskiej literaturze renesansowo-humanistycznej przeważała nad innymi gatunkami, uświetniona przez Jana Kochanowskiego, liryka osobista i jej odmiany takie jak pieśń, parafraza psalmu i sonet (m.in. Mikołaj Sęp Szarzyński, Sebastian Grabowiecki), tren (Sebastian Fabian Klonowic, Jan Achacy Kmita, Stanisław Grochowski), idylla (*Sielanki* Szymona Szymonowica, 1614). O wzrastającym zainteresowaniu epiką świadczą m.in. Andrzeja Kochanowskiego (brata Jana) przekład *Eneidy* (1590) czy Klonowica *Flis* (1590) i jego łacińskie poematy *Roxolania* (1584) oraz *Victoria deorum* (1587–1600). Pełną dojrzałość artystyczną osiągnęła w owym czasie również proza polska jako funkcjonalne narzędzie propagandy i polemiki wyznaniowej, dyskursu filozoficznego i humanistycznej dydaktyki. Dojrzałości tej towarzyszyła refleksja nad językiem narodowym wyrażona m.in. w licznych przedmowach wydawniczych, a przede wszystkim w przekładzie dzieła Baldassarego Castiglione *Il corteggiano*, czyli *Dworzanie polskim* (1566) dokonany przez Górnickiego, który poza tym przełożył jeszcze rozprawę Seneki *Rzecz o dobrodziejstwach* (1593). Sztukę prozy (retorykę) upowszechniała szkoła średnia, a także praktyka sejmowa i sejmikowa, która wzorce czerpane z wysokiej kultury humanistycznej przetwarzała na użyteczną i powszednią sprawność w zakresie „wymowy” (elokwencji). W popularnej kulturze szlacheckiej przyczyniała się też do rozwoju kultury retorycznej epistolografia i zwyczaj spisywania diariuszów i wspomnień. Na wzór humanistycznej historiografii gatunki te tworzyły nowy model „kroniki osobistej”. Renesansowa filologia inspirowała do studiów nad językiem (przykładem Grzegorz Knapski i jego *The-saurus polono-latino-graecus*, 1621). O poziomie renesansowej prozy polskiej inspirowanej humanistyczną kulturą filologiczną świadczą przekłady Biblii: katolicka *Biblia* Jana Leopoldy (1561), kalwińska *Biblia pińczowska* (znana też jako „brzeska” lub „radziwiłłowska”,

---

*chami w wiekach średnich i renesansie*, Kraków 1999. Studia Polaków w Orleanie jako pierwszy badał Stanisław Kot (zob. S. Kot, *Polacy na studiach w Orleanie*, w: *Polska złotego wieku a Europa. Studia i szkice*, wybór, oprac. i wstęp H. Barycz, Warszawa 1987. Powiązania humanistyczne polsko-niderlandzkie z kolei zob. A. Borowski, *Iter Polono-Belgo-Ollandicum. Cultural and Literary Relationships between the Commonwealth of Poland and the Netherlands in the 16th and 17th century*, Cracow 2007.

1563), ariańska *Biblia nieświeśka* (1572) i wreszcie w przekładzie księdza Jakuba Wujka (1541–1597) *Biblia to jest księgi Starego i Nowego Testamentu* (1599). Mistrzem prozy literackiej był Skarga, autor m.in. *Kazań na niedziele i święta całego roku* (1595) oraz traktatu politycznego w formie *Kazań sejmowych* (1597), a także najbardziej poczytnej do XIX w. popularnej książki polskiej, czyli *Żywotów świętych* (1579; do końca XIX w. ponad 30 wydań!).

W humanistycznej myśli o człowieczeństwie jednym z najważniejszych tematów była kategoria godności człowieka. Pojęcie o tym dają liczne poświęcone tej tematyce rozprawy jak choćby traktat Gianozzo Manettiego (1396–1459) *De dignitate et excellentia hominis* (*O godności i wspaniałości człowieka*) czy mowa Giovanniego Pico della Mirandoli (1463–1494) *De hominis dignitate*, a także wypowiedzi Marsilia Ficina, Bartolomea Fazio i minoryty św. Bernarda ze Sieny. Wszak

wraz z ożywieniem tej teologicznej i związanej z nią filozoficznej problematyki nabierała wielkiej aktualności sprawa, którą zwięźle wyraża łacińska formuła: *dignitas hominis*. Wzmoczona w XV w. i rozwijająca się dalej w XVI w. twórczość w zakresie rodzaju literackiego, który można określić skrótowo *de dignitate hominis*, bywała wysuwana jako zarzut stawiany średniowieczu, że dopiero w tzw. renesansie zaczęto zajmować się dodatnim aspektem człowieczeństwa<sup>36</sup>.

Twórczość poświęcona tej tematyce odezwała się echem również w polskiej humanistycznej prozie filozoficznej, m.in. dziele Jana z Trzciany (ok. 1510–1567) *Libellus de natura ac dignitate hominis* (*Książeczka o naturze i o godności człowieka*, 1554) i mowie Mikołaja Dłuskiego (ok. 1540–1584) *Oratio de praestantia et excellentia humanae naturae* (*Mowa o wzniosłości i wspaniałości natury ludzkiej*, 1561). Refleksję nad wspaniałością i godnością człowieka równoważyły zresztą, często w tych samych traktatach obecne, rozważania nad wzbudającą pogardę „marnością świata i człowieka” (topika

<sup>36</sup> S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 6: *Człowiek*, Warszawa 1983, s. 190. Zob. też J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin 1992, rozdz. *Jana z Trzciany koncepcja godności człowieka* (s. 8–86), *passim*.

*contemptus mundis* czy *vanitas vanitatum*), wysoce samodzielne wobec poświęconych tym sprawom ujęciom średniowiecznym, wcale też nie „odkryte” rzekomo przez „nawiązania” do antropologii filozoficznej średniowiecznej przez pisarzy „barokowych”.

Tak więc europejski, zwłaszcza włoski, humanizm renesansowy, oddziałując na kulturę polską od połowy XV do końca 2. połowy XVII w. przyczynił się nie tyle do jej „odrodzenia”, co raczej narodzin nowoczesnej polskiej kultury literackiej z jej wieloma do dzisiaj żywymi formami, motywami i tematami.

### 4.3. Problemy humanizmu porenansowego

Drugi z kolei odcinek historii idei humanizmu, znajdujący się już poza chronologicznymi ramami tego opracowania, obejmuje epokę nowożytną (XVII–XVIII w.), kiedy formuła *humanitas* uległa przetworzeniu zgodnie z nowymi już wyobrażeniami o człowieczeństwie i kulturze w dwa kluczowe dla nowożytnego pojmowania humanizmu pojęcia: *Humanität* i *Humanismus*<sup>37</sup>.

Z tych przeobrażeń wywodzą się pojęcia „humanizmu” oddziałujące w kulturze XIX i XX w.. Funkcje tego pojęcia można scharakteryzować najogólniej za pomocą następującej typologii: po pierwsze służy ono do określenia prądu humanistycznego, uznawanego za najważniejszy wyznacznik zespołu zjawisk w dziedzinie kultury umysłowej i artystycznej zwanego renesansem. W tej funkcji pojęcie to występuje w najsilniejszym związku z rozumianym historycznie pojęciem *humanitas*. Oprócz tego pojęcie „humanizmu” w szerszym znaczeniu bywa obecnie stosowane do określenia prądu ponadczasowego (zatem tradycyjnie, jak u Stanisława Łempickiego, „wiecznotrwałego”), który odwołując się do wzorców antyku grecko-rzymskiego generował, i zapewne nadal generuje, w poszczególnych epokach dziejów kultury kolejne odmiany „klasycyzmu” (od renesansowego poczynając).

---

<sup>37</sup> Z. Łempicki, *op. cit.*, s. 64: „Wiek XVII i XVIII uważał się za dziedzica wielkich przewrotów duchowych odrodzenia i reformacji, które rozproszyły «ciemności» wieków średnich”.

Faktem jest wreszcie i to, że pojęciem „humanizmu” (czy też czasami bardziej już szczegółowo „neo-humanizmu” lub „post-humanizmu”), albo też nawiązaniem wprost do „humanizmu renesansowego” legitymują się rozmaite nowsze i współczesne ruchy intelektualne i społeczne – także i te, które przede wszystkim pragną w ten sposób zdystansować się od religijnego (najogólniej mówiąc) kierunku refleksji nad człowiekiem i człowieczeństwem uprawianego w wymiarze eschatologicznym i metafizycznym. Trafnie streszcza wszystkie te ujęcia uwaga Harolda Johna Blackhama: „Indeed, humanism is the permanent alternative to religion, an essentially different way of taking and tackling human life in the world”<sup>38</sup>.

O tym, że były w historii inne jeszcze opcje, aniżeli bezwzględny wybór między religią a tak pojmowanym humanizmem, świadczy chociażby również nieustannie się dziejach umysłowości przewijająca idea „humanizmu chrześcijańskiego”. Faktem godnym osobnego namysłu jest jednak, że humanizm stanowi obecnie nie tylko nurt refleksji filozoficznej nad człowiekiem i jego relacjami z rzeczywistością, ale też staje się w niektórych okolicznościach poważną formułą światopoglądową<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> H.J. Blackham, *Humanism*, 2nd ed., Harvest 1976, s. 1: „Zaiste, humanizm jest nieustanną alternatywą wobec religii, istotnie odmiennym sposobem pojmowania życia i radzenia z nim sobie na tym świecie” (tłum. A.B.).

<sup>39</sup> Spośród rozmaitych tego rodzaju inicjatyw oraz urzeczywistniających te idee organizacji najbardziej znaną i reprezentatywną dla całego ruchu jest International Humanist and Ethical Union (IHEU), której ideologię streszcza następująca zasada: „Humanism is a democratic and ethical life stance, which affirms that human beings have the right and responsibility to give meaning and shape to their own lives. It stands for the building of a more humane society through an ethic based on human and other natural values in the spirit of reason and free inquiry through human capabilities. It is not theistic, and it does not accept supernatural views of reality” (Humanizm jest demokratyczną i etyczną postawą życiową, która opiera się na stwierdzeniu, że istoty ludzkie mają prawo do tego i odpowiadają za to, by nadawać znaczenie i kształt każdemu swemu życiu. Dąży on do budowy społeczeństwa bardziej ludzkiego przez etykę opartą na tym, co ludzkie, a także na innych wartościach naturalnych w duchu rozumu i swobodnego dociekania w zakresie ludzkich możliwości. Nie jest teistyczny i nie akceptuje ponadnaturalnych poglądów na rzeczywistość). Organizacją promującą tak pojmowany humanizm w Wielkiej Brytanii jest chociażby The British Huma-

## 5. Humanizm – granice pojęcia a pogranicze ideologii

W nadmiernie rozciągliwym, jak już powiedziano, pojęciu „humanizmu” mieści się określony historycznie i kulturowo projekt antropologiczny ale też prawie każdy doraźnie sformułowany postulat odnoszący się do relacji między człowieczeństwem indywidualnym a rzeczywistością, zwłaszcza społeczną. Dlatego jednym z tematów ostatnio dominujących w refleksji zarówno historycznej, jak i filozoficzno-socjologicznej jest „humanizm obywatelski” (*civic humanism*). Temat ten wiąże się, a nawet częściowo pokrywa z obszarem badawczym zakreślonym przez ideę humanizmu chrześcijańskiego z powodów zrozumiałych i niewymagających wyjaśnień. Jest jednak inny jeszcze, dość w tym wypadku czytelny łącznik, a mianowicie ideologia. Czy humanizm można w jakimś razie utożsamiać z ideologią? Myślę, że tak. Skoro jednym ze swoich znaczeń wyraz ten wskazuje na antropologię filozoficzną, czyli „filozofię człowieka”, to czemuż by nie mogły zaistnieć takie okoliczności, w których owa filozofia zostałaby zredukowana do ideologii niskiego poziomu? Wszak dialog między Naphtą a Settembrinim toczy się na poziomie ideologii właśnie, nie filozofii. A tekstów takich samych, jak ów dialog z *Czarodziejskiej góry* Thomasa Manna lub im podobnych są przecież w literaturze powszechnej setki. Czasami ideologia przemawia w nich renesansową właśnie stylistyką mody humanistycznej na antykizowanie, powierzchownie pojmowany ciceronianizm (vide Erazmowy *Ciceronianus* i szyderstwa z tej mody), czy – jeszcze ogólniej – „troskę” o człowieczeństwo, w którym „nic co ludzkie, nie jest obce” (zatem czy wszystko, co „ludzkie” można akceptować?). O kuriozalnej niekiedy żywotności tej ideologii

---

nist Association, która „działa na rzecz społeczeństwa otwartego i spójnego, zapewniającego wolność wyznania i wypowiedzi, a także na rzecz likwidacji uprzywilejowanej roli religii w prawie, edukacji i środkach masowego przekazu oraz gdziekolwiek ma ona miejsce”. Informacje za: <http://www.ihcu.org/> (XI 2008); <http://www.humanism.org.uk/site/cms/> (XI 2008).

wprasowanej we frazesy o „humanistycznym antropocentryzmie” ma pojęcie każdy, kto raz przynajmniej egzaminował z literatury dawnej studentki i studentów zainfekowanych owym schematem myślowym tę ideologię wyrażającym i wyniesionym z płytkiej edukacji szkolnej. Trudno doprawdy za to wszystko winić humanistów XV- czy XVI-wiecznych. W końcu Erazm miał prawo żywić złudzenie (aczkolwiek długo ono nie trwało), że udało mu się dożyć powrotu „złotego wieku”, a jeśli tak, to tym mniej zadziwić mógł Ulrich von Hutten i jego witalny optymizm. Nie trzeba jednak wielkiej wnikliwości, by w tekstach reprezentatywnych dla wczesnej propagandy renesansowej jeszcze *humanitas* i ich stylistyce polemiczno-apologetycznej, wymierzonych w epigonów późnej scholastyki albo po prostu „ciemnych mężów” (których w żadnej epoce nie brakuje), nie dostrzec wcale czytelnych już ideologów. Tych samych, które powtarzane będą w XIX w. przez głosicieli „humanizmu romantycznego”. Pod koniec owego stulecia odezwą się one w jednym z kilku nurtów zlaicyzowanej ideologii, rzeczywiście alternatywnej wobec zastępującej wówczas niestety solidną teologię popularnych, czyli uproszczonych przekonań religijnych. Problem ten nie ogranicza się rzecz jasna tylko do ideologii, ma bowiem swój odpowiednik w filozofii, m.in. humanizmie pragmatycznym Ferdinanda Canninga S. Schillera<sup>40</sup>. Rzecz w tym, by wyrażać takich, jak „filozofia humanistyczna” czy „humanista-filozof” nie używać nadaremno i by posługiwać się nimi z rozwagą. Nie przypadkiem jednym z punktów zwrotnych w studiach nad humanizmem renesansowym było oprostowanie przez Kristellera tego rodzaju nadinterpretacji i nadużyć. Głównie zaś przypomnienie prawdy oczywistej, że mianowicie humanistą był po pierwsze i przede wszystkim profesor od deprecjonowanych jednak w systemie *artes liberales* „humaniorów” (*artes humaniora*), którego wczesna nowożytność wyniosła na piedestał arbitra stylu i etosu, dowartościowała w nim filologa i kogoś, kogo dzisiaj nazwalibyśmy antropologiem kultury. Filozofem, i to dosyć szczególnego rodzaju, humanistą – znawcą *bonae litterae* – został później,

---

<sup>40</sup> *The Riddles of the Sphinx* (1899) i *Humanism* (1903).

w drugiej kolejności. Dlatego uznać należy za czasem nazbyt szerokie i dlatego niekiedy podatne na ideologizację określanie humanizmu jako zbioru wartości rozpatrywanych „sub specie antiquitatis et hominis”<sup>41</sup>. Nie należy też jednak ignorować faktu, że humaniści, przynajmniej niektórzy (od Petrarcki poczynając) byli twórcami nowoczesnego dyskursu ideologicznego. Przyczyniło się do tego odbudowanie, a właściwie zbudowanie od podstaw autorytetu retoryki jako sztuki perswazji, zajmującej praktycznie pierwsze miejsce w *curriculum* edukacji podstawowej między *artes liberales* oraz rozbudzenie zainteresowań problematyką kulturowej tożsamości indywidualnej i zbiorowej, a przede wszystkim „świadości narodowej” w jej wczesnej, mitograficznej fazie rozwoju.

## 6. Humanizm a tożsamość kulturowa

Powiązania wczesnonowożytnych humanistów i nowożytnego już humanizmu z problematyką tożsamościową to jedne najważniejszych, jak sądzę, powodów i okoliczności, jakie naszą paradoksalną cokolwiek ochotę do stawiania pytań o możliwość aktualizacji pojęcia „humanizmu” uzasadniają, albo przynajmniej mogą tę skwapliwość jakoś rozsądnie skomentować<sup>42</sup>. Po pierwsze zatem, bo to zdaje się jednak najważniejsze, pytanie o sens humanizmu bywa zarazem pytaniem, jak powiedziano na wstępie, o tożsamość kulturową, której dynamizm łatwiej opisać, jeśli można się odwoływać do któregoś z kolejno po sobie pojawiających się i normatywnie opisywanych, powszechnie zrozumiałych i akcep-

---

<sup>41</sup> Zob. A. Maśliński, *Humanizm sztuki renesansu*, w: *Studia z dziejów epoki renesansu*, red. H. Zins, Warszawa 1979, s. 100: „Przyjmijmy więc, że przez humanizm będziemy rozumieli te wszystkie wartości, dla których układem odniesienia jest antyk i człowiek – sub specie antiquitatis et hominis”.

<sup>42</sup> Zob. błyskotliwe spostrzeżenia Jacqueline Glomski na temat „zbiorowej tożsamości humanistów” (*collective identity of the humanists*) i humanistycznej *amicitia*, która tę więź strukturalną *Reipublicae litterarum* wzmacniała (J. Glomski, *Patronage and Humanist Literature in the Age of the Jagiellons. Court and Career in the Writings of Rudolf Agricola Junior, Valentin Eck an Leonard Cox*, Toronto–Buffalo–London 2007, s. 48, 50).

towanych wzorców kultury. W tym więc wypadku humanizm oddziaływał i istnieje nadal jako paradygmat, możliwy do przyjęcia albo odrzucenia, albo też, co jeszcze bardziej twórcze i praktyczne, możliwy do skonfrontowania się z nim. Utożsamianie własnej formacji kulturowej z tradycją określaną jako humanistyczna (ale raczej nie w sensie zawodowym, kiedy mówimy np. o przedmiotach humanistycznych albo zawodzie humanisty, lecz w takim, iż tradycja ta pozostaje w kontakcie z paradygmatem intelektualnym humanizmu) jest przeto oczywistym aktem identyfikacyjnym. Tak właśnie, niejako pierwotnie, idea humanizmu oddziaływała i nadal oddziałuje w procesie określania tożsamości. Z jednej strony można ją pojmować jako sens znaku rozpoznawczego, albo lepiej jako jeden z głównych, równoległe raczej aniżeli zbieżnie, akceptowanych z chrystianizmem identyfikatorów europejskości czy, mówiąc dokładniej, cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Z drugiej zaś strony, co nie oznacza rozbieżności zawsze i koniecznie z pierwszym rozpatrywanym aspektem, humanizm rozpoznaje się ciągle, od kilkuset lat prawie że niezmiennie, jako projekt pedagogiczny, swoisty dlatego, że oparty na edukacji literackiej, zakorzenionej w tradycji antycznej grecko-rzymskiej. Studia zatem nad dziejami pojęcia „humanizm” w naszym wypadku mogą być motywowane przynajmniej troską o rzeczowe pojmowanie tożsamości kulturowej danej grupy społecznej (np. inteligencji, elity administracyjnej albo przywódczej) czy też pokolenia, które z takiego czy innego powodu z paradygmatem humanistycznym ma ochotę się identyfikować.

Z funkcją tożsamościową idei humanizmu wiążą się rozmaite kwestie wtórne, choć wcale nie drugorzędne. Jedną z nich jest prawdopodobieństwo uszczegółowienia tej idei, z zasady uniwersalnej, w kontekście jej recepcji przez kulturę narodową. Wcale nieoczywiste jest, rzecz jasna, samo określenie kultury narodowej w odniesieniu do realiów XV- czy XVI-wiecznych. Znacznie łatwiej byłoby mówić o „państwie” jako strukturze formalnie określonej za pomocą czytelnych wówczas i dzisiaj wyznaczników politycznych, jak władza, granice i terytorium. Wtórne wobec tychże, choć je wspomagające, były wyznaczniki wspólnoty społecznej takie jak



język etniczny, uznawany stopniowo za narodowy, oraz kultura literacka i artystyczna, w mniejszym lub większym stopniu jednolitość tę w wymiarze ideologicznym wspierające. Przynajmniej z tymi więc zastrzeżeniami i wyjaśnieniami można by, jak sądzę, rozpatrywać oddziaływanie humanizmu w kulturach narodowych (tj. wspomnianego „humanizmu narodowego”) jako problem inkulturacji tej idei. Co prawda, bez szczególnych wątpliwości pisze się i mówi o humanizmie włoskim jako uniwersalnej idei przewodniej dla całości zjawisk składających się na włoski renesans. Oczywiście jest przy tym to, że już nawet tylko te dwa kapitalne uogólnienia istnieją na granicy daleko posuniętej niedokładności: co innego bowiem XIV-wieczny, rodzimy (wszak nie „narodowy”) ruch intelektualny florencki, a co innego antykizujący humanizm rzymski, który służyłby do opisu renesansowej kultury umysłowej dworu Leona X<sup>43</sup>. Raz jednak podjęte ryzyko otworzyło drogę dalszym jeszcze, czyli odleglejszym aplikacjom, mnożącym kolejne kwestie: czy np. XVI-wieczny humanizm polski można opisywać jako import z Włoch, czy też raczej podkreślać należy jego rodzime (choćby językowe) zindywidualizowanie? I – co jeszcze ważniejsze – czy z pewnością myśleć o tym i pisać należy w kategoriach alternatywy? Wszystkie te wątpliwości znamy z nawarstwionej już przynajmniej od końca XIX w. literatury przedmiotowej, nie tylko zresztą polskiej i samej tylko polskiej kultury dotyczącej. W szerszym uogólnieniu problematykę tę artykułowano za pomocą przeciwstawienia, a przynajmniej rozróżnienia między humanizmem południowym (śródziemnomorskim) a humanizmem

---

<sup>43</sup> J. Burckhardt, *Kultura odrodzenia we Włoszech*, tłum. M. Kreczowska, Warszawa 1965, s. 107–108: „Nowsi badacze nieraz się uskarżają, że początki kultury nieporównanie samodzielniejszej, na pozór swoiście włoskiej, przejawiającej się we Florencji około roku 1300, zniknęły później całkowicie pod zalewem humanizmu. [...] Nieraz jeszcze będziemy się zajmować tymi skargami, by je sprowadzić do właściwej miary i wykazać, czy ze strat, spowodowanych przez humanizm, nie wyniknęły też korzyści. Tu należy tylko zaznaczyć, że kultura potężnego wieku XIV sama nieuchronnie parła do pełnego zwycięstwa humanizmu [...]. *De genealogia deorum* zawiera w księgach 14 i 15 charakterystyczny dodatek, w którym autor rozważa stanowisko rodzącego się humanizmu w owym wieku”.

północnoeuropejskim. Pozwala to uchwycić, co prawda, pewne cechy wspólne dla zjawisk postrzeganych w tej właśnie skali i z odleglejszego dystansu. Równocześnie jednak każdy, kto taką perspektywę badawczą stosuje, uświadamia sobie cenę, jaką za tę decyzję metodologiczną trzeba zapłacić. Dobrze, jeśli jest nią tylko schematyczne zaledwie uporządkowanie znajdującej się w polu widzenia niezliczonej liczby szczegółów, drobiazgowych być może konkretów i rejestrów faktów, z których istnienia zdajemy sobie mimo wszystko sprawę i dalecy jesteśmy od ich lekceważenia. Znacznie gorzej natomiast dzieje się, gdy retusz obrazu otrzymanego w rezultacie tak zrealizowanej syntezy kultur ponadnarodowych pozaciera owe nie zawsze harmonizujące ze sobą fakty, które z pola widzenia znikają jakby niepostrzeżenie i przestają już niepokoić sobą kogokolwiek. W tej bowiem chwili kończy się wiedza o humanizmie a uprawiający ją badacz zamiast myśleć zaczyna śnić i marzyć. Dobrze jest przeto, że zamiast mówić ogólnikowo o „humanizmie północnym” czy „humanizmie śródziemnomorskim” przyjmuje się raczej jako punkt wyjścia formułę „humanizmów”, posługujących się zarówno dyskursem uniwersalnym tradycji antycznej, jak też idiolektami humanistycznymi.

Wątpliwości tego mniej więcej rodzaju nie obezwładniają, rzecz jasna, porównawczych przedsięwzięć badawczych o zasięgu ponadnarodowym. Skłaniają jednak również do działań w kierunku odwrotnym, a mianowicie prób opisu oddziaływania humanizmu w skali znacznie pomniejszonej, ujęciach bardziej szczegółowych i skupiających uwagę na zjawiskach lokalnych. Mają zatem sens, w moim przekonaniu, próby opisu „humanizmu litewsko-ruskiego” czy „humanizmu pruskiego” oparte na badaniach materiałów, które niekoniecznie już nazywalibyśmy ogólnikowo „staropolskimi”. Możliwości konstruowania paradygmatów badawczych są w takim razie przynajmniej dwie. Albo – idąc tropem myśli Burckhardta, zresztą, jak widać, nie całkiem konsekwentnie rozwijanej – można przeciwstawić humanizmowi, jako formacji kulturowej uniwersalnej i zarazem „starożytniczej”, a nawet do pewnego stopnia „antykwarycznej”, kulturę rodzimą, „pierwotną”, etniczną albo już wręcz „narodową”, cokolwiek by to miało dla XVI, XVII

i XVIII w. oznaczać. Jest jednak i druga możliwość, mówiącemu te słowa bliższa: oto humanistyczna formacja kulturowa w tym następnym modelu nie występuje po to, by ukazać ją jako „zalew” czy dopust Boży owym lokalnym pierwocinom zagrażający i u zarania już je poniekąd deformujący. Przeciwnie: *humanitas Romana* rekonstruowana w rozmaitych instytucjach naukowo-dydaktycznych i wydawniczych pod koniec XVI i w 1. połowie XVII w. (np. przez Justusa Lipsjusza) dostarczała raczej wzorców dyskursu umożliwiającego ekspresję tożsamości kultur lokalnych, do jakiegoś stopnia pierwotnych i wysoce wobec siebie zróżnicowanych. Myślę, że tylko w ten sposób można tłumaczyć „tryumf humanizmu” nie tylko we Florencji, o czym pisał Burckhardt, ale też poza Italią, zatem również na obszarze wielokulturowej i wielojęzycznej Rzeczypospolitej przedrozbiorowej. Jeśli zaś przyjmiemy tę właśnie alternatywną wobec pierwszej opcję, to w takim razie studia nad humanizmem zarówno w Europie, jak i w „Sarmacji” XV-, XVI- i XVII-wiecznej, nie tylko nie zacierają owych „humanizmów lokalnych”, ale przeciwnie, pozwalają na ich skuteczne rozpoznawanie i rzeczowy opis, przede wszystkim zaś czynią te materiały użytecznymi dla studiów nad tożsamością kulturową regionów i grup społecznych Europy wczesnonowożytnej.

## 7. Humanizm a problem nowożytnej tożsamości religijnej

Inny ważny powód, by przyglądać się dzisiaj idei humanizmu, to jej wspomniana już pojemność i rozciągłość. Cecha ta budziła przeważnie tyleż nadziei u jednych, co podejrzliwości u innych jej użytkowników. I jedno i drugie uczucie jest zresztą w tym wypadku całkiem uzasadnione. Pojęcie „humanizmu” już od chwili swych narodzin przed dwustu laty zaczęło obejmować rozległy obszar znaczeniowy. Mieszczą się w nim bowiem rozmaite wzorce myślenia. Pierwszy z nich to, jak już powiedziano, skromny pierwotnie, czyli pod koniec XVIII i na początku XIX w. formułowany, oparty na literaturze i kulturze grecko-rzymskiej projekt wycho-

wawczy, nawiązujący do renesansowej formuły *studia humanitatis*, a także materiałowo ją umacniającego kanonu *bonae litterae*. Drugi natomiast sposób myślenia o humanizmie, w tym samym czasie wyartykułowany, to akcentowanie jeśli już nie neopoganizmu niektórych humanistów, to w każdym razie laickości prądu humanistyczno-renesansowego (jeśli tak radykalne uogólnienie jest w ogóle jeszcze możliwe)<sup>44</sup>. Do takiej właśnie optyki nawiązywały zresztą rozmaite, charakteryzowane już późniejsze ideologie. W każdym razie, w skrajnym sformułowaniu takiej alternatywy przedmiot pytania o humanizm dałoby się umieścić między dwoma biegunami: filozofią człowieka z jednej strony a teologią człowieka z drugiej. Nie trzeba chyba dzisiaj nikogo przekonywać o tym, że na tak sformułowaną alternatywę nikt spośród badaczy nie jest skazany „zaocznie”. Przeciwnie, każdego rodzaju ignorowanie motywacji religijnych obecnych w działaniach wielu humanistów, współtworzących z Erazmem na czele szeroki i zróżnicowany nurt „humanizmu chrześcijańskiego” skutkowałoby poważną deformacją obrazu całości zjawiska. W tym kontekście warto zapamiętać błyskotliwą formułę Stephena Greenblatta, odnoszącą się zresztą do Thomasa Morusa, jakże reprezentatywnego przedstawiciela humanizmu północnorenesansowego:

The link here between the two enemies, Catholic and Reformer, is humanism. More, to be sure, came to feel very uneasy about his own and Erasmus's early works [...] all the same, both men continue throughout their careers to be deeply influenced by the Christian humanists' preoccupation with *right living* (Łącznikiem w tym wypadku między dwoma wrogami, katolikiem i reformatorem jest humanizm. Zapewne More

<sup>44</sup> Zdaniem Jeana Delumeau tożsamość religijną humanizmu chrześcijańskiego można opisać tak: „Humanizm był bardziej «pogański» po drugiej stronie Alp; u «padewczyków» i Doleta zabarwił się sceptycyzmem. Ale rzecz biorąc ogólniej był on u Ficina, Tomasza Morusa i Erazma raczej próbą – częściowo udaną – przepełnienia chrystianizmu miłością życia i piękna, które cechowało kulturę antyczną” (J. Delumeau, *Cywilizacja Odrodzenia*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1987, s. 453). Można by jednak spojrzeć na to powiązanie z drugiej strony, a mianowicie jako na „przepełnienie” antycznego paradygmatu człowieczeństwa i kultury wzorcem chrześcijańskiej *agapé*, opartym na prawdzie o wcieleniu się Boga w naturę człowieka.

czuć się musiał bardzo nieswojo w związku ze swymi własnymi i Erazmowymi wczesnymi tekstami [...], tym niemniej obaj nieustannie byli głęboko przejęci troską humanisty chrześcijańskiego o życie prawe)<sup>45</sup>.

Znamienne jest, że ireniczna, erazmiańska, reprezentowana w Polsce przez Andrzeja Frycza Modrzewskiego formuła humanizmu chrześcijańskiego przegrała z konfrontacyjnym projektem reformy potrydenckiej<sup>46</sup>. W niektórych krajach, jak Italia, Francja i Hiszpania, oddziaływanie głównie erazmiańskich idei humanizmu chrześcijańskiego, przede wszystkim zaś niektórych pism Erazma umieszczonych na indeksie, rzeczywiście uległo redukcji. W innych zaś, jak właśnie w Polsce, oddziaływanie to daje się odczytać niejako spod palimpsestu u pisarzy z tekstami Erazma oswojonych, ale wprost go niecytujących. Wielce obiecujące zatem wydaje się przyjęcie poszerzonej perspektywy badań nad „humanizmem chrześcijańskim”, jako pojęciem obejmującym także późniejszą, mniej ostentacyjną a zarazem twórczą recepcję erazmiańizmu czy też innych jeszcze idei humanizmu religijnego, w celu zbadania, jak odzwierciedlały się one, niekiedy paradoksalnie, np. w jezuickiej edukacji humanistycznej<sup>47</sup>. Dodajmy, że również samo to określenie owego nurtu, w którym ktoś mógłby ostatecznie dopatrywać się konstrukcji oksymoronicznej, jest nowoczesne i do pewnego stopnia anachroniczne, dlatego i ono powinno zostać poddane ponownej i skrupulatnej analizie. Jednym ze szczegółowych i na pewno mniej kontrowersyjnych tematów jest „humanizm biblijny”, wyznaczający przede wszystkim szeroki krąg badawczy humanistycznej filologii, translatoryki i hermeneutyki biblijnej<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Zob. S. Greenblatt, *op. cit.*, s. 109 (tłum. A.B.).

<sup>46</sup> K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 86: „Hozjusz w r. 1578 chwali autorów rozruchów [anty-innowierczych] jako «rycerzy Chrystusa» [...]. Był to koniec humanizmu chrześcijańskiego, pełnego tolerancji i ufności, szukającego pokarmu w Piśmie św. i Ojcach Kościoła”.

<sup>47</sup> Zob. np. tom pokonferencyjny *Nauka z poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*, red. J. Bolewski, J. Lichański, P. Urbański, Warszawa 1995, gdzie rozważano ten temat gruntownie.

<sup>48</sup> Zdaniem Greenblatta (S. Greenblatt, *op. cit.*, s. 102) jednym z głównych czynników decydujących o oddziaływaniu humanizmu na wczesny protestantyzm

Przy okazji jednak zarysowuje się tutaj kwestia mniej oczywista, choć merytorycznie w samym środku tego kręgu mieszcząca się: jakie mianowicie relacje dostrzegano między *humanitas* odczytywaną z palimpsestu tradycji antycznej recypowanej w XV, XVI i XVII w. a formułami człowieczeństwa przemawiającego do tych samych ludzi z kart Biblii, ściśle zaś mówiąc poszczególnych i bardzo rozmaicie człowieczeństwo komentujących ksiąg Pisma Świętego.

## 8. Humanizm a klasycyzm. Wybór paradygmatu estetycznego

Ideę humanizmu, podobnie jak historycznie współczesną temu pojęciu ideę „oświecenia” (*Aufklärung*) trudno jest przełożyć bezpośrednio na kategorie estetyczne, pojęcia stylowe czy genologiczne z obszaru historii sztuki, poetyki i retoryki. Dlatego zresztą mówi się (o ile można) o stylu renesansowym czy barokowym, nie zaś „oświeceniowym”. Humanizm jako prąd nie tylko intelektualny, ale właśnie też estetyczny ożywił refleksję nad pięknem, dlatego odzwierciedlał się, tak czy inaczej, w konstrukcjach stylowych renesansu i baroku. Lepiej by było w zgodzie z historyczną rzeczywistością powiedzieć, iż style te na różne sposoby przenika idea *humanitas*. Ona to właśnie – najwyraźniej nieprzypadkowo – wybrała na swój pierwszy język estetykę klasyczną, wzorowaną na obiektach sztuki najpierw rzymskiej, potem (właściwie dopiero pod koniec XVIII w.) także greckiej. Związki funkcjonalne między estetyką klasyczną a wczesnonowożytną *humanitas* to temat aktualnie tak samo pasjonujący jak problematyka humanizmu obywatelskiego. Potwierdza tę myśl nieustające i rozwijane w ciągu ostatniego półwiecza zainteresowanie humanistycznymi poetykami i retorykami, a także traktatami z teorii sztuki. Szczególnej uwagi wymaga opis i rekonstrukcja zjawisk współwystępowania

---

było podkreślanie przez humanistów retorycznej natury Pisma Świętego. Ten właśnie aspekt stanowi dodatkowe uzasadnienie dla głębszej refleksji nad humanizmem biblijnym.

pierwotnej petrarkistycznej *humanitas* imitacyjnej z anty-petrarkistyczną *humanitas* emulacyjną, która za swój środek wyrazu obrała estetykę konceptu. Tym właśnie faktem można wytłumaczyć konceptystyczny klasycyzm poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego, który od dzisiejszego komentatora nie wymaga wcale konstrukcji pojęciowej w rodzaju dość wieloznacznego jednak, bo nadmiernie rozciągniętego pojęcia „manieryzmu”<sup>49</sup>. Z tego również powodu interesuje nas problem funkcjonalności pojęcia „humanizmu” w kontekście innych, niż klasycyzm prądów estetycznych, uzmysławia on bowiem z jednej strony niewydolność operacyjną tradycyjnego aparatu pojęciowego, z drugiej zaś strony otwiera interesujące perspektywy poznawcze na materiał literacki wymykający się wszelkim odmianom historycznoliterackiego zaszufładowania. Badania powiązań między ideą *humanitas* a wczesnonowożytnym klasycyzmem imitacyjnym i emulacyjnym wymagają nie tylko studiów teoretycznohistorycznych. Konieczna jest też praca interpretacyjna przeprowadzona na wydanych poprawnie i krytycznie tekstach po to, by odpowiedzieć (a odpowiedzi tych będzie sporo i powinny być bardzo urozmaicone) na pytanie, jak *humanitas* przemawia w tekście poetyckim i jakim językiem to czyni w konkretnych gatunkach: np. elegii, sonecie czy rozmaitych odmianach idylli.

Skoro mowa o „humanizmie pozaklasycznym”, nie sposób pominąć kwestii granic chronologicznych, w których posługiwanie się tym pojęciem jest uprawnione. Stwierdziliśmy już dawno, że gdy idzie o humanizm, to wszystko, co się o nim mówi jest niestety uprawnione. Aby więc zachować jednak jakieś zasady podstawowej poprawności zawodowej, a przynajmniej zdrowego rozsądku, musimy rozważyć sensowność i funkcjonalność określeń od dawna w języku historii kultury zadomowionych. Trudno zignorować przyczyny, dla których Ernst Robert Curtius bez cudzysłowu na-

---

<sup>49</sup> Częściowo udaną, a częściowo dyskusyjną próbę przywrócenia funkcjonalności temu pojęciu w historii literatury podjął Krzysztof Mrowcewicz (K. Mrowcewicz, *Trivium poetów polskich epoki baroku: klasycyzm – manieryzm – barok. Studia nad poezją XVII stulecia*, Warszawa 2005).

zywał pierwszym humanistą św. Hieronima, co zresztą do pewnego stopnia można rozumieć w sensie „zawodowym” i kompetencyjnym tego ojca Kościoła, czyli właściwie po myśli Kristellera. Wydaje się zatem całkowicie uprawnione, by na tej samej zasadzie pojęcie to odnosić do podobnie rozumianej fachowości filologicznej, tekstologicznej a wreszcie też filozoficznej, którą można przypisać literaturoznawcom w epokach późniejszych. Skoro tak, to być może niemniej właściwe jest posługiwanie się tym terminem również w stosunku do tych twórców, którzy klasyczny paradygmat estetyczny przejęli nie bezpośrednio od starożytnych, lecz od imitacyjno-emulacyjnej estetyki wczesnonowożytnej, z wyraźnym jednak, nie zaś tylko ideologicznie ogólnikowym albo też wybiórczym, odwołaniem się do konkretnych wzorców. W sumie jednak związki między humanizmem renesansowym pojmowanym historycznie a klasycyzmem rozumianym w ograniczeniu tylko do estetyki literackiej nazbyt są złożone, by, nie ocierając się o rozmazujące sens podstawowy metafory, można było rozsądnie o nich mówić poza ramami chronologicznymi okresów literackich, w których oddziaływały – jak opisano to wyżej – pierwotnie, naturalnie i funkcjonalnie.