S t u d i a P h i l o s o p h i c a
W r a t i s l a v i e n s i a
vol. XI, fasc. 4 (2016)

MICHAŁ WĘCŁAWSKI
Uniwersytet Wrocławski

Erazm z Rotterdamu
Portret antydogmatyka

Dwa były wielkie zjawiska wyznaczające ideowe ramy odrodzenia — humanizm i reformacja. Dwa wielkie dążenia, obecne w wielkich umysłach epoki na długo przed XVI w., towarzyszące zarówno trosce o reformę Kościoła, jak i zabiegom wokół zgody filozoficznej, nigdzie nie były mogły się spotkać w równie harmonijny i niewymuszony sposób, co w osobie i twórczości Erazma z Rotterdamu. To on, przejęty ideą powrotu do źródeł — ewangelii i starożytnej mądrości, jako pierwszy zdołał tak bardzo zbliżyć się do ucieleśnienia, zrazu choćby na papierze, nie tylko ufundowanego przez Petrarkę ideału rozumnej i wymownej pobożności (*sapiens et eloquens pietas*), ale także wymownej i pobożnej uczoności. I to w nim renesansowy antydogmatyzm rozumiany jako pewien *modus philosophandi* winien się dopatrywać swego najbardziej prominentnego eksponenta.

Naraz wielbiony i nienawidzony, nierzadko przez te same strony jednocześnie, był ten intelektualny „władca epoki", „książę studiów humanistycznych i [...] prastarej teologii"[1] nade wszystko obdarzonym nieprzeciętną troską o sprawy moralne literatem i filologiem, filozofem zaś o tyle tylko, o ile zajmująca go tematyka teologiczna, etyczna czy pedagogiczna stania się filozofem wymagała. Jak powiada J. Huizinga, umysł Erazma nie był ani ściśle filozoficzny, ani też historyczny: „nie przejawiał skłonności do ostrego rozróżniania pojęć, ani do ujmowania wielkich dziejowych wydarzeń w rozległe wizje historyczne, w których szczegóły w różnorodności swojej i barwności same kształtowałyby obraz"[2]. Nie należy przez to rozumieć, jakoby filozoficzna wrażliwość zupełnie była mu obca; była taka jedynie, jak przyjdzie nam zobaczyć, jeśli filozofię pojmować jako wyjałowioną z uczuć

[1] *Andrzej Krzycki do Erazma. 20 (?) grudnia 1525*, [w:] *Korespondencja Erazma z Rotterdamu z Polakami*, tłum. M. Cytowska, Warszawa 1965, s. 37.

[2] J. Huizinga, *Erazm*, tłum. M. Kurecka, Warszawa 1964, s. 149.

© for this edition by CNS

i pozbawioną stylu spekulację. Zarazem była to wrażliwość niecierpiąca przemocy dogmatu, uprzejmie wycofana, zaangażowana, a jednak zdystansowana. Te między innymi cechy, znamionujące otwartość i umiłowanie pokoju, pozwoliły niektórym badaczom dopatrzyć się w myśli Rotterdamczyka przyczynku do „tryumfu tolerancji religijnej i wolnomyślicielstwa"[3] oraz, bodaj na wyrost, dostrzec w Erazmie zwiastuna i prekursora epoki oświecenia wraz z jej uniwersalną religią rozumu[4]. Jako taki więc, powie H. Barycz, „Erazm był przede wszystkim reformatorem prowadzącym walkę ze wszystkim co zepsute, złe, zaśniedziałe i wsteczne"[5].

A „w tym do cna zdeprawowanym wieku"[6] nie brakowało ani spraw wymagających naprawy, ani krzywdy wołającej o sprawiedliwość. Były to czasy niepokoju i upadku moralności, czasy, w których „Chrystus dziwnie głęboko zasnął w sercach wszystkich ludzi"[7], czasy bezprzykładnej chciwości i niepohamowanej żądzy indywidualnej korzyści. Zwyrodniałe w coś, co już tylko z nazwy pozostaje tym samym, chrześcijaństwo zostało odcięte od źródła, a w zamian pozostały mu skostniałe, średniowieczne formy, niezdolne nawet, już w punkcie wyjścia zepsute, ostać się przed postępującym rozkładem.

> Doszło do tego — żali się Erazm — że w najważniejszych sprawach religia stosuje się nie tyle do przykazania Chrystusowego, ile do definicji scholastyków i do władzy jakichkolwiek biskupów, i te to rzeczy tak nad wszystkim ciążą, że nie ma nawet nadziei, aby świat przywrócić z powrotem do owej prawdziwej religii Chrystusowej[8].

Przeciw scholastyce

Odwołanie się do „definicji scholastyków" w kontekście krytyki panujących stosunków nie jest przypadkowe. Erazma pacyfistyczna rewolta przeciw powszechnemu zepsuciu nie daje się zrozumieć bez uwzględnienia jego sprzeciwu i niechęci wobec intelektualnej tyranii formacji, która zatracając się w bezliku „budzących spory dociekań"[9], gubiła z oczu to, co najważniejsze, kaleczyła umysły nadmierną drobiazgowością, a zamiast uszlachetniać ducha przynosiła jedynie nazbyt wysokie mniemanie o sobie[10]. Niekończące się ekskursy scholastycznych mistrzów, miano-

[3] H. Barycz, *Wstęp*, [w:] Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, tłum. E. Jędrkiewicz, Warszawa 2001, s. LIV. Autor wzmiankuje o wpływie Erazma m.in. na Woltera.

[4] Zob. M. Hoffmann, *Faith and Piety in Erasmus' Thought*, „The Sixteenth Century Journal" 20 (1989), nr 2, s. 242. Por. też L. Kołakowski, *Erazm i jego Bóg*, [w:] Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny*, tłum. J. Domański, Warszawa 1965, s. XV.

[5] H. Barycz, *Wstęp*, s. VIII.

[6] *Erazm do Krzysztofa Szydłowieckiego. 14 sierpnia 1525*, [w:] *Korespondencja Erazma z Rotterdamu z Polakami*, s. 28.

[7] *Erazm do Jana Dantyszka. 30 kwietnia 1532*, [w:] *Korespondencja Erazma z Rotterdamu z Polakami*, s. 232. Zob. też Erazm z Rotterdamu, *Miła wojna dla tych, co jej nie znają*, [w:] *idem*, *Rozmowy. Wybór*, tłum. M. Cytowska, Warszawa 1969, s. 44.

[8] Erazm z Rotterdamu, *List do Marcina Dorpa*, [w:] *Pochwała głupoty*, s. 193.

[9] Erazm z Rotterdamu, *Sposób czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, [w:] *idem*, *Trzy rozprawy*, tłum. J. Domański, Warszawa 1990, 136 D, s. 291.

[10] Zob. J. Domański, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Wrocław 1973, s. 157. Por. też J. Huizinga, *Erazm*, s. 43.

© for this edition by CNS

wanych szyderczo *magistri nostri*, chybiają zdaniem Erazma celu, jakim jest mądrość. Nawet gdyby jednak — powiada z właściwym sobie przekąsem — wszystkie ich *konkluzje* były wartościowe i godne uznania, żaden byłby z nich pożytek, skoro okazują się ze wszech miar niepraktyczne[11]. Nieprzebrane ilości rozpraw i dysputacji, brzemienne tym jedynie, co przysporzy możności do dalszych komentarzy i polemik, kuszą co prawda surowością stylu pozornie zorientowaną na bogactwo treści, lecz bogactwo to trwonią, zadłużając się w rozważaniach długich i męczących. Skutki tego fatalne: „Do czego — woła Erazm — prowadzą labirynty tylu »kwestyj«, wśród których ileż jest niepotrzebnych, ile zgubnych, choćby przez to samo, że rodzą spory i niezgody!"[12]. Prowadzą znikąd donikąd, służą krążeniu bez celu, wyjaławiają nawet najżyźniejsze dusze, bezdusznością swoją i formalizmem „wyczerpują [...] umysł jakąś czczą i trudną subtelnością, a nie krzepią go żadnym sokiem ani nie ożywiają duchem"[13].

Niejedyny to i nie najcięższy grzech scholastyki. Jest objawem bezprzykładnej pychy, by „z wielką pewnością siebie rozprawiać o rzeczach, o których Paweł, wróciwszy z trzeciego nieba, słowem odezwać się nie śmiał"[14]. Nie istnieją dla uczonych mistrzów zagadnienia, które stawiałyby granice dialektycznym dociekaniom, nie ma też tematu, którego nie ważyliby się ująć w arbitralne karby *sic et non*. W przedmowie do swojej edycji Nowego Testamentu daje Rotterdamczyk wyraz przekonaniu, że jest rzeczą „nie tylko zbędną, ale i niebezpieczną" roztrząsać przy pomocy przyrodzonych metod i z bezwstydną pewnością siebie to, co należy prostym aktem decyzji przyjąć lub odrzucić w całości. Ani chybi bowiem, że „ten, kto tak troskliwie i tak pilnie gromadzi racje rozumowe dla zwalczania lub obrony tego, co nam podano do wierzenia, a nie do roztrząsania, zdaje się żywić niejakie wątpliwości"[15]. To „gromadzenie racji" ewokuje sędziwy ideał *fides quaerens intellectum*, w którym wszelako szukanie jawi się nie dążeniem do uzupełnienia cnoty poznaniem, a poznania powściągliwością (2 Piotra 1:5–6), lecz raczej rozpaczliwą pogonią za czymś, co mogłoby samą wiarę uczynić wreszcie godną wiary. Erazmowi trudno przychodzi uznanie faktu, że niewielu tylko poza nim zdolnych jest zapytać trzeźwo, choć nie bez złośliwości: „Co za związek ma Chrystus z Arystotelesem? Co sofistyczne podchwytki z tajemnicami wiecznej mądrości?"[16]. W zbliżaniu się do pogaństwa poczęto niebezpiecznie oddalać się od chrystianizmu, odnajdując własny, scholastyczny przyczółek, który ani do jednego, ani do drugiego wydaje się już nie przystawać. Jako humanista Erazm ani myśli potępiać sięgania do bogactw starożytności, wymaga jednak, aby nie przesłaniało ono tego, co stanowi bogactwo prawdziwe. Albowiem, powiada, „doszło wreszcie do tego że teologowie

[11] Zob. *List Erazma do Pawła Wolza. Przedmowa do „Podręcznika" wyd. Frobena. Bazylea 1518*, [w:] *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, s. 266.

[12] *List do Marcina Dorpa*, s. 193. Motyw labiryntu powtórzy Erazm w słowach Głupoty, zob. *Pochwała głupoty*, s. 102–103.

[13] Za: J. Domański, *Erazm i filozofia*, s. 156–157.

[14] *Sposób czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, 83 B, s. 90. Por. 2 Kor 12:2.

[15] *Ibidem*, 134 F–135 A, s. 284–5.

[16] *List do Marcina Dorpa*, s. 193.

© for this edition by CNS

uznali i przyjęli wszystkie pisma Arystotelesa, lecz tak, iż jego autorytet stał się dla nich bardziej święty niż powaga Chrystusa”[17]. Powrócono do źródeł, lecz źródeł zatrutych. Prawdziwa teologia, zawarta w Piśmie oraz dziełach ojców Kościoła, prosta, lecz pełna mocy, przewyższa niepomiernie zawiłe i rozwodnione dociekania scholastyków, a wraz z nimi ich intelektualnych patronów. Teologii scholastycznej zbywa na odpowiedniej proporcji: nie dostaje jej tego, co w prawdziwej teologii nieodzowne, podczas gdy to, co niewskazane, posiada aż w nadmiarze. Zdegenerowana forma i niestosowna treść — oto znamiona scholastyki według Erazma, który tak kontrastuje dwa rodzaje teologii:

> Gdzie [...] jest w pismach tych [*sc.* apostolskich i patrystycznych] coś takiego, co by przypomniało Arystotelesa, choćby najbardziej bystrego i uczonego, albo bezbożnego Awerroesa? Gdzież tu choćby jedna wzmianka o pierwszych i wtórnych intencjach, o formach sylogistycznych, o formalitetach, kwiddytetach, a także hekceitetach, których pełno u tamtych?[18]

J. Huizinga sugeruje na podstawie tego typu wypowiedzi, jakoby Erazm w sposób niecierpiący sprzeciwu negował cały dorobek średniowiecza, a wraz z nim scholastyczną teologię, której jednak „nie przemyślał [...] ani nie pojął” i przeto „nie ma [...] pełnego prawa do zarozumiałej ironii, z jaką o niej mówi”[19]. Trudno jednak posądzać Erazma, iżby oręż ironii i subtelnej drwiny, którym tak chętnie bojował, świadczyć miał o jego zarozumiałości. Przeczy temu jego pełna otwartości postawa i przeczą jego słowa: nie poprzestaje na dosadnej krytyce, ale usiłuje dostrzec i docenić także walory tego, co krytykuje[20]. Choć zatem nie darzy uznaniem scholastyki jako systemu filozoficzno-teologicznego o wyłuszczonych powyżej cechach, to jednak udaje mu się umknąć przed pułapką fanatyzmu, zachowując nie tylko tolerancję, lecz także doceniając wszystko, co wydaje się na to zasługiwać. Słowa sprzeciwu pojawiają się raczej, by zarysować różnice między ucieleśnionym w przeszłości ideałem a jego nieudaną współczesną imitacją. Jeśli przy tym niektóre z powyższych wypowiedzi wyglądać mogły na ostre, następujące słowa, ujmując zgodliwą łagodnością, zawierają sedno i motywy Erazmowej krytyki:

> Nie znaczy to wcale, jakobym potępiał zamiłowania tych, co w tego rodzaju sofizmatach [scholastycznych] wcale chwalebnie wyćwiczyli bystrość swego umysłu — nie chciałbym bowiem nikogo obrażać; sądzę jednak — a sądzę, jak mi się zdaje słusznie — że czystej i prawdziwej filozofii Chrystusowej nie sposób czerpać z powodzeniem skądinąd, tylko właśnie z pism ewangelistów i z pism apostołów[21].

---

[17] *Miła wojna dla tych, co jej nie znają*, s. 43.

[18] *Sposób czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, 82 E–F, s. 88–89.

[19] J. Huizinga, *Erazm*, s. 143.

[20] Ceni więc geniusz i jasność myśli Tomasza, docenia pobożność i dociekliwość Szkota (zob. Erazm z Rotterdamu, *Parakleza, to jest zachęta do uprawiania filozofii chrześcijańskiej*, [w:] *Trzy rozprawy*, 143 D, s. 60; *Sposób czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, 133 C, s. 279; *ibidem*, 78 E–F, s. 75), widzi też pewien pożytek ze scholastycznych dyskusji o charakterze szkolnym (*ibidem*, 90 B, s. 115; 136 F, s. 292).

[21] *Parakleza*, 142 C–D, s. 57. Między prawdziwą a scholastyczną teologią rozciąga się przepaść: „Tam płynie jakaś złota rzeka, tu — ledwie wąskie strumyczki, do tego jeszcze nie bardzo czyste i niepodobne do swego źródła” (*Sposób czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, 82 A, s. 87).

© for this edition by CNS

Nie sama więc kontestacja zajmuje Erazma, lecz raczej wskazanie, zrazu przez negację, na pewien wyższy rodzaj tego typu studiów, właściwszą im formę oraz solidniejsze podwaliny. Krytyka ma dopiero torować drogę sprawdzonym rozwiązaniom i nowym postulatom. Wypada tu zgodzić się z Wernerem Jaegerem, że choć „polemika przeciwko panowaniu scholastycznej teologii na ówczesnych uniwersytetach jest znamienna dla wszystkich pism teologicznych Erazma", to „nie można [jej] oddzielić od pozytywnych religijnych i teologicznych celów jego humanizmu"[22]. I już po owym znamiennym sprzeciwie widać, jaką „prawdziwa teologia" (*vera theologia*) być powinna.

Praktycyzm i filozofia Chrystusowa

Podczas gdy scholastyka jest oschła i jałowa, prawdziwa teologia ma być plastyczna, żywa, barwna, niczym głoszone przez Chrystusa przypowieści rozniecać wyobraźnię i ożywiać duszę. Szczególnym zadaniem teologów, powiada Erazm, jest „wykładać mądrze Pismo święte, zdawać sprawę z wiary, nie z czczych dociekań, rozprawiać poważnie i skutecznie o pobożności, łzy wyciskać, do rzeczy niebiańskich zapalać umysły"[23]. Nie jest sztuką rozprawiać uczenie, i nie to winno zajmować chrześcijanina, w jaki sposób poznają aniołowie, bowiem i poganie oddają się studiom tego rodzaju; prawdziwy teolog celować ma w propagowaniu tu, na ziemi, życia będącego życiem iście anielskim[24]. Kluczowym dla teologii jest jej parenetyczny, a nawet anagogiczny, wymiar, w którym cała egzystencja za pośrednictwem uczuć ulec ma radykalnej metamorfozie:

> Tutaj pierwszym i jedynym twoim celem, twoim jedynym życzeniem, jedynym staraniem winno być, abyś się przemienił, abyś został porwany i natchniony, abyś się przekształcił w to, czego się uczysz. Jest to pokarm duchowy, wtedy dopiero pożyteczny, gdy nie osiądzie w pamięci niby w żołądku, ale przeniknie do uczuć i stanie się treścią myśli[25].

Chociaż teologia mówi o Bogu i dotyka spraw przekraczających ludzkie rozumienie, mimo to — a może właśnie dlatego — tym bliższa ma być człowieka i tym bardziej mu przystępna. Polem, na którym dokonywać ma się zbliżenie, jest sfera tego, co, choć tak bardzo ludzkie, dotychczasowa doktryna wolała spychać na pośledniejsze pozycje — sfera uczuć, którym myśl Erazma pragnie przywrócić należne miejsce[26]. Teologia taka, otwarta na człowieka i jego problemy, stając się bardziej ludzką, nie przestaje atoli być teologią; przeciwnie, w tym dopiero kształcie nabywa pełni swego boskiego charakteru.

Rewaloryzacji uczuć i swoistej przeto antropologizacji teologii towarzyszy programowa antykonceptualistyczność, sprzeciw wobec uśmiercania w pojęciach tego, co żywe, a co zda się szczególnie widoczne w drobiazgowej aretologii, w której

[22] W. Jaeger, *Humanizm i teologia*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1957, s. 57.

[23] *Sposób czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, 84 A, s. 93.

[24] *Parakleza*, 140 F–141 A, s. 51. Zob. też C.A.L. Jarrot, *Erasmus' Biblical Humanism*, „Studies in the Renaissance" 17 (1970), s. 145.

[25] *Sposób czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, 77 B, s. 69–70.

[26] Zob. J. Domański, *Erazm i filozofia*, s. 112.

© for this edition by CNS

„w beznadziejnie zawiłych kłótniach" dowodzi się, czym jest cnota, zamiast „okazywać ją czynem"[27]. Taka mądrość nie jest zgoła mądrością, lecz intelektualną protezą autentycznej cnoty, którą przecież „*in agendo*" poznaje się i zdobywa. Prawdziwej tedy mądrości — przedmiotu filozofii prawdziwej — nie nabywa się na drodze oderwanych dociekań, ale odnajduje w tym, co już przeżyte bądź wciąż na nowo przeżywane — Erazm powraca do starożytnego ideału wyższości *sapientia* nad *scientia*. Jeśli mądrość ma jakiś związek z wiedzą, jest ona znajomością tego, co w duszy, znajomością przeto samego siebie[28], a także, szerzej, za Platonem, wiedzą o tym, co dobre, oraz pragnieniem, aby do dobra się zbliżać i w końcu je osiągnąć — taka dopiero wiedza znamionuje prawdziwego mędrca i filozofa[29].

Takoż filozofia to dla Erazma „nie zdolność wydawania sądów o zasadach rzeczy czy też o materii, ruchu, czasie, nieskończoności", lecz zespół wskazań i przykładów, dzięki którym człowiek „lepiej może ułożyć sobie swoje własne osobiste życie, a także będzie pożyteczny ojczyźnie i w czasie wojny, i w czasie pokoju"[30]. To znamienne, że nie poszukiwanie i kontemplacja pierwszych zasad, nie kategorie i sposoby istnienia, ale proste dziedziny *ethos* i *praxis* stanowią rdzeń Erazmowego modelu filozofii. Teoria nie zostaje wprawdzie z miejsca wyrugowana, jednak musi być wąsko i starannie wyselekcjonowana, aby dała się w końcu przekuć w praktykę. Tak rozumiana filozofia jest wówczas, jak wyrazi się J. Domański, „sposobem życia, wynikającym z przyjęcia określonego systemu wartości"[31]; obok sposobu zaś jest przewodniczką po życiowej drodze, nauczycielką, której wskazania „są jakby oczyma dla duszy i dają światło, abyś widział, co trzeba czynić, a czego unikać"[32]. Zarówno więc filozofia, jak i teologia mają stanowić sztukę życia, filozofowie i teologowie — być życia mistrzami[33]. Jedna i druga dyscyplina sprowadza się ostatecz-

[27] Sposób czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii, 135 B, s. 285. Por. Tomasz á Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, I, 1, 3, s. 28: „Święty i sprawiedliwy nie stajesz się przez podniosłe słowa; miłym Bogu czyni cię cnotliwe życie. Lepiej jest odczuwać skruchę, aniżeli poznać jej definicję. Nawet gdybyś się nauczył na pamięć całej Biblii i wszystkiego, co powiedzieli filozofowie, cóż ci to pomoże, jeśli ci zabraknie miłości i łaski?".

[28] *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, 44 B, s. 178.

[29] Zob. Erazm z Rotterdamu, *Wychowanie księcia chrześcijańskiego*, [w:] *idem*, *Pisma moralne. Wybór*, tłum. M. Cytowska, Warszawa 1970, 566 A, s. 158–159). Erazm nie był platonikiem, niemniej jednak spośród wszystkich wielkich filozofów starożytności to właśnie z Platonem najmocniej sympatyzował. Zob. np. P.O. Kristeller, *Erasmus from an Italian Perspective*, „Renaissance Quarterly" 23 (1970), nr 1, s. 12.

[30] *Erazm do Seweryna Bonera. 1 września 1531*, [w:] *Korespondencja Erazma z Rotterdamu z Polakami*, s. 201–202.

[31] J. Domański, *Erazm i filozofia*, s. 47–48; zob. też s. 174–175. O podobnie praktycystycznym pojmowaniu założeń i celów filozofii na przykładzie stoików pisze P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003, s. 12–13: „Filozofia nie polega na nauczaniu oderwanej teorii ani tym bardziej na egzegezie tekstów, ale na sztuce życia, na konkretnej postawie, na określonym stylu życia angażującym całą egzystencję. Akt filozoficzny nie jest umieszczony jedynie w porządku poznania, lecz również w porządku »samego siebie« i w porządku istnienia; to akt postępu, który sprawia, że bardziej jesteśmy, który czyni nas lepszymi".

[32] Erazm z Rotterdamu, *O wychowaniu dzieci*, [w:] *Pisma moralne*, 497 B, s. 57. W tym ujęciu stanowi filozofia *ratio fugiendorum sequendorumque*.

[33] *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, 29 D, s. 118.

© for this edition by CNS

nie do tego, by wykształcać „nie sprawność do scholastycznych sporów, ale szlachetność duchową”[34], nie być tylko dodatkiem do życia, ale stanowić o jego treści.

Jakkolwiek jednak rozumieć, rzadko ostre i precyzyjne, Erazmowe pojmowanie różnic i podobieństw między filozofią i teologią, istnieje jeden termin, stanowiący nieledwie oś twórczości Rotterdamczyka, w którym oba te pojęcia łączą się ze sobą w paradoksalną, zdawać by się mogło, całość. Formuła *philosophia Christi*, w której Erazm „zawarł całą treść swego chrześcijańskiego humanizmu”[35], po dwakroć jest nawet paradoksalna, jako że wskazuje na pierwotne, czyste i autentyczne źródła chrześcijaństwa nieskażonego jeszcze — filozofią. Filozofia Chrystusowa stanowi filozofię wyższego rzędu, albowiem jej fundator i największy przedstawiciel „upodobał sobie nade wszystko filozofię różniącą się od zasad naszych filozofów, odmienną całkowicie od przekonań świata, wybrał sobie filozofię, która wszystkie inne przewyższa”[36]. Właśnie dlatego, że „Chrystusowa”, *philosophia Christi* jest ostatecznie czymś więcej niż filozofią; i właśnie w tym się wyraża jej paradoksalny charakter, że filozofią jakoby jest i jednocześnie nie jest.

W ujęciu funkcjonalnym, jako ogół praktycznych zaleceń Chrystusa, które każdy może mieć na podorędziu (a nade wszystko w sercu), jest z pewnością swoistym ekstraktem wszystkiego, co do życia godziwego potrzebne i użyteczne. Dzięki temu, że „polega raczej na uczuciach niż na sylogizmach, bardziej jest życiem niż dysputą, natchnieniem raczej niż uczonością, przemianą wewnętrzną raczej niż rozumowaniem”[37], zbliża się do zwykłych ludzi, przestaje być jedynie przywilejem wąskiej grupy bakałarzy, którzy mieniąc się jedynymi depozytariuszami prawdy uzurpują sobie zachłannie wyłączne prawo do mądrości[38]. Prawdziwa filozofia, prawdziwa teologia znajduje swoją rękojmię w cnotliwym życiu i jest dostępna każdemu, choćby był „kopaczem rowów albo tkaczem” — o byciu „wielkim doktorem” świadczy się bowiem swoimi obyczajami[39].

Egalitaryzm dla wybranych. Krytyka pospólstwa

Erazm pragnął brać przykład z filozofii niebiańskiej, toteż i swoją twórczość uczynić chciał możliwie przejrzystą i przystępną. O ile Sokrates jedynie sprowadził filozofię z nieba na ziemię, o tyle on, jak przyznał w apologii *Rozmów potocznych*, wprowadził ją „nawet do zabaw, pogwarek i pijatyk”[40]. Taka filozofia dostępna jest dla wszystkich, a w szczególności dla tych, którzy, nienawykli do wysublimowanego żargonu zadufanych w sobie zawodowców, łatwiej od nich mogą ją przyswoić i właściwiej spożytkować. W swoistej aprecjacji ludzi nieuczonych wpisuje się Erazm

[34] *Ibidem*, 30 B, s. 120.

[35] J. Domański, *Erazm i filozofia*, s. 23. Na s. 13 autor podkreśla, że nie jest to formuła wymyślona przez Erazma, lecz obecna już w patrystyce.

[36] Erazm z Rotterdamu, *Adagia. Wybór*, tłum. M. Cytowska, Wrocław 1973, s. 209–210.

[37] *Parakleza*, 141 E–F, s. 54.

[38] Zob. *ibidem*, 140 B, s. 49. Zob. też *List Erazma do Pawła Wolza*, s. 267.

[39] *Parakleza*, 140 E–F, s. 50–51; *ibidem*, 141 F, s. 55.

[40] Za: J. Domański, *Erazm i filozofia*, s. 45.

© for this edition by CNS

w znaną z *devotio moderna* tendencję, by w tym, co na pozór niskie, dopatrywać się prawdziwej wielkości, by w laiku dostrzegać filozofa.

Pozorny ten egalitaryzm, w którym „każdy może być teologiem" i w którym filozofia skłania się już nie tylko do jednostek wybitnych, okazuje się wszelako rodzajem elitaryzmu. Rzeczona równość, czy też równouprawnienie, ogranicza się jedynie do otwarcia na maluczkich kosztem zawodowych scholarzy oraz „puszczenia w obieg", jak wyrazi się J. Huizinga, „złota klasycznego intelektu" stanowiącego dotychczas „monopol nielicznej garstki"[41]. Sięgnąć po to bogactwo potrafią jednak nieliczni; Erazm wprowadza w swych rozważaniach formalną równość wszystkich ludzi, lecz praktyka tylko garstkę okazuje się faworyzować[42]. I choć na wskroś niekłamana jest Erazmowa aprecjacja prostaczków, nie należy jej rozumieć jako próby umasowienia filozofii; to, co masowe bowiem, co staje się udziałem wielu, nie potrafi i nie chce wznosić się ponad przeciętność. Masę tę zwie się wówczas pospólstwem, w którego stronę Erazm, gdyby był mniej przebierał w słowach, nie zawahałby się może za Horacym rzucić: „odi et arceo". I bez tego jednak niedwuznacznie wypowiada się o nierozumnym tłumie[43]; w radykalny sposób pozbawia złudzeń tych, którzy chcieliby w nim widzieć orędownika demokratyzacji etyki. Pospólstwo nie posiada ani krzty moralnej intuicji, w działaniach swoich daje się ponieść niskim pobudkom, patrzy na rzeczywistość przez pryzmat emocji, a ograniczając się w swych ocenach do tego, co zewnętrzne, nie potrafi rozsmakować się w słodyczy życia podporządkowanego cnocie — nie należy się przeto sugerować jego poglądami[44]. Tłum pogrążony jest w głupocie tak dalece, że nierzadko wystarczy zyskać wiedzę o jego zapatrywaniach, aby *a contrario* wnieść, jaki winien być pogląd właściwy. Nie większość jest tedy probierzem tego, co słuszne, podobnie jak „nie to po prostu jest słodkie, co smakuje, lecz to, co smakuje zdrowemu"[45].

Komu konkretnie wedle Erazma owo zdrowie przysługuje szczególnie jest istotne, jako że wskazywać może na kryteria, jakimi w swych ocenach rotterdamski humanista się kieruje. Wyjaśnia on, przezornie jakby uprzedzając możliwe zarzuty: „Ja pospólstwo nie wedle stanowiska określam, lecz wedle serca. Pospólstwem są wszyscy ci, co w owej jaskini Platońskiej, spętani swoimi namiętnościami, patrzą z podziwem na czcze wizerunki rzeczy zamiast podziwiać rzeczy prawdziwe"[46]. Daje tymi słowy wyraz swoistej „sylenowości"[47] myślenia — obecnemu we wszystkich jego pismach przeświadczeniu o prymacie ducha nad materią, o wyższości i pierwszeństwie tego, co dla oczu zakryte, przed tym, co widzialne, oraz o tym nade wszystko, że dopiero owo „zakryte" nosi w sobie zwykle autentyczną wartość.

[41] J. Huizinga, *Erazm*, s. 64.

[42] Por. J. Domański, *Erazm i filozofia*, s. 88.

[43] Zob. *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, 40 A–C, s. 159–160.

[44] Zob. np. *Erazm do Krzysztofa Szydłowieckiego*, s. 24–25. Podobnie błądzi pospólstwo w kwestiach pedagogicznych (zob. *O wychowaniu dzieci*, 490 A, s. 35) i politycznych (*Wychowanie księcia chrześcijańskiego*, 595 E, s. 253).

[45] *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, 42 C, s. 171.

[46] *Ibidem*, 40 B, s. 159.

[47] Zob. dalej. Por. też Platon, *Biesiada*, 215 a–b n.

© for this edition by CNS

Naturalnym wynikiem powyższych poglądów jest, utrzymana w tonie właściwym ruchowi „nowej pobożności", Erazmowa krytyka powierzchowności wyznaniowej. Umiłowanie jałowej obrzędowości, zdradzające umysłową ciasnotę, duchową krótkowzroczność i cielesne usposobienie, nie jest niczym więcej niż dewocją — swoistą religią pospólstwa. Zaślepione mrokiem religianctwa, oddane własnym i cudzym wyobrażeniom zamiast prawdzie oraz środkom raczej aniżeli celom, nie potrafi ono wykroczyć poza wąskie granice pustych rytuałów, w których obrębie jedynie czuje się bezpieczne. Nie znając miary, zatraca się więc w kulcie form, zapoznając zupełnie nie mniej ważne treści: święte miejsca i święte szczątki istotniejsze są od świętego życia — mniej wszak wymagają znoju. Tymczasem więcej miłej czci odda się świętemu, naśladując jego cnoty, niż odprawiając nad nim bałwochwalcze rytuały i magiczną przypisując moc[48]; daleko bardziej owocnym będzie medytować nad duchem zawartym w pozostawionych dziełach, niż popadać w zachwyt nad martwym ciałem[49].

Dewocja i czcze obrzędy nie tylko, jak przekonuje Erazm, są nieobecne w przykazaniach Chrystusa i próżno szukać ich na kartach Nowego Testamentu, lecz niosą też ze sobą niemałe ryzyko, że odszedłszy od prawowitej nauki popadnie się w końcu w niepotrzebne waśnie, albowiem „z ceremonii rodzi się niezgoda, z miłości — pokój"[50]. W tym pokoju dopiero i dopiero w miłości objawia się właściwa treść prawdziwej religii. Co prawda zewnętrzny kult i ceremonie same w sobie nie są złe, jednak nic nie znaczą bez głębokiej, duchowej treści. Zgodne w pełni z „filozofią Chrystusową" chrześcijaństwo nie jest wypełnianiem drobiazgowych przepisów ani pielęgnowaniem ustanowionych przez ludzi rytuałów, ale intencją serca wyrażoną życiem, wiarą czynną w miłości[51].

Etyka

Miłość ta stanowi zarówno warunek konieczny bycia pobożnym, jak i, bodaj czy nie w równej mierze, bycia człowiekiem w ogóle. Bez miłości nie ma prawdziwej pobożności, bez pobożności zaś niepodobna zaznawać prawdziwej przyjemności — nie może bowiem żyć przyjemnie ten, kto nie jest uczciwy[52], ktoś, kto sprzeniewierzałby się cnocie. Wpisując się we właściwe wielu renesansowym humanistom tendencje, dokonując swoistej reinterpretacji, usiłuje Erazm udowodnić zbieżność zasad epikureizmu z filozofią Chrystusową. Przekonuje więc, na mocy założenia, że epikurejczykami są ludzie żyjący przyjemnie, iż próżno szukać większych epikurejczyków od prowadzących święte życie, a przeto że „nikt nie jest bardziej epi-

[48] *Ibidem*, 31 C–D, s. 125. Zob. też *Pochwała głupoty*, s. 89.

[49] *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, 31 E, s. 126–127: „Czcisz kości Pawła ukryte w szkatułce: czemuż nie czcisz myśli Pawła ukrytej w jego pismach?" etc.

[50] *Sposób czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, 106 E–F, s. 177. Dalej (113 A–B, s. 199) czytamy więcej o skutkach obrzędowości.

[51] Zob. *Wychowanie księcia chrześcijańskiego*, 567 C, s. 163. *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, 31 B, s. 124–125. Martwą religijność nazywa Erazm „bezbożną pobożnością" (*ibidem*, 27 A, 106–107).

[52] Zob. Erazm z Rotterdamu, *Gawęda staruszków, czyli jazda powozem*, [w:] *Pisma moralne*, 735 A, s. 310.

© for this edition by CNS

kurejski od zbożnie żyjących chrześcijan"[53]. Chrystusa nazywa nie tylko filozofem, ale nawet największym ze wszystkich Epikurem, albowiem „on jeden [*sc.* Chrystus] pokazał życie najsłodsze ze wszystkich i pełne prawdziwej przyjemności"[54]. Nieledwie szalona wydać się musiała współczesnym wyrażona tymi słowy odwaga Erazma, który bez zahamowań jął równać ze sobą wcielonego Boga z myślicielem uchodzącym powszechnie za ucieleśnienie bezbożności[55].

Ostatecznie więc, jeśli nawet człowiek żyje wyłącznie dla przyjemności, musi to być przyjemność z dobrego życia. To cnota, rodząc wytrwałość, powoduje, że udziałem człowieka, pomimo trudów życia w świecie, stać się może prawdziwa radość, owa „radość wewnętrzna, radość ukryta, radość znana tylko tym, którym przypadła w udziale, radość, która, na koniec, nie znika wraz z radościami świata ani nie może być odebrana, lecz rośnie w radość wieczną"[56]. Droga do szczęśliwości wiedzie najpierw przez uczynienie zadość delfickiej dewizie *gnothi seauton*, a następnie przez powściągnięcie afektów i poddanie ich pod przewodnictwo rozumu; to on prowadzić ma do celu, czyli do tego, co szlachetne[57]. Charakterystyczny w kontekście sokratejskich inspiracji i praktycystycznego ducha to pogląd. Ten etyczny intelektualizm, owo, jak pisze M. Cytowska, „odziedziczone jeszcze po filozofach starożytnych przekonanie, że cnoty można się nauczyć, a wszelki błąd jest wynikiem ciemnoty, stanowi jakby siłę napędową, kierującą wszelkimi poczynaniami pisarskimi Erazma"[58]. Nie sposób nienawidzić zła i kochać dobra, a taki jest wszak naczelny postulat etyczny Rotterdamczyka, nie poznawszy ich wprzódy, a możliwe się to staje dzięki rozumowi; nie sposób też żyć dobrze, nie wiedząc, co to „dobrze" znaczy, podobnie jak łatwo pobłądzić, nie wiedząc, gdzie się idzie.

Naturalnym i nieodzownym remedium staje się wówczas fuzja dwu wielkich Erazmowych ideałów: pobożności i nauki — oba winny występować równolegle i wzajemnie się warunkować; *humaniora* stoją tu dla Erazma obok pobożności jako jeden z przymiotów konstytuujących człowieka[59]. Warto odnotować przy tym pewien ważki rys Erazmowej filozofii. Rotterdamczyk docenia mianowicie prostych ludzi, lecz pozostaje humanistą; wierzy, że tylko prostota serca może otworzyć

[53] Erazm z Rotterdamu, *Epikurejczyk*, tłum. M. Mejor, [w:] Erazm z Rotterdamu, *Wybór pism*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1992, s. 399.

[54] *Ibidem*, s. 417.

[55] O „dziele uchrześcijanienia epikureizmu" pisze S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków 1987, s. 13. Erazm nie był w tym dziele sam: w rehabilitacji epikureizmu poprzedzili go m.in. L. Valla i L. Bruni (na ten temat zob. także S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 6. *Człowiek*, Warszawa 1983, s. 381 n.; J. Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997, s. 67–68). Valla, skądinąd bliski Erazmowi, wbrew temu, co się niekiedy sądzi, nie posunął się do uznania etyki epikurejskiej za zgodną z chrześcijańską. Z właściwym sobie relatywizmem określił ją jako pożyteczną i wskazaną co prawda, ale tylko w czasach poprzedzających przyjście Chrystusa. Zob. np. Ch. Trinkaus, *Lorenzo Valla: Voluptas et Fruitio, Verba et Res*, [w:] *idem*, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Notre Dame 1995, *passim*, zwłaszcza s. 135–136.

[56] *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, 12 B–C, s. 47.

[57] *Ibidem*, 16 B, s. 61.

[58] M. Cytowska, *Od tłumacza*, [w:] *Rozmowy*, s. 7.

[59] *Erazm do Seweryna Bonera. 1 września 1531*, [w:] *Korespondencja Erazma z Rotterdamu z Polakami*, s. 219. Podobnie w *O wychowaniu dzieci*, 489 D, s. 34 (por. jednak *Pochwała głupoty*, s. 60 i 63).

© for this edition by CNS

na Boga, ale widzi też potrzebę, jeśli nie konieczność, uzupełniania wiary wykształceniem, przejawia troskę, by prostota nie zwyrodniała w prostactwo. Dzięki temu Erazmowy praktycyzm nosi znamiona dla praktycyzmu nietypowe. Powrót *ad fontes* — do prostej ewangelii — często kończył się bowiem, jak w ruchu franciszkańskim czy w *devotio moderna*, dogmatyczną nieufnością do książek i nauki w ogóle[60]. Wyjątkowość myśli Erazma zasadza się wszelako na tym, że praktycyzm nie łączy się w niej z obskurantyzmem, lecz jest to, by tak rzec, praktycyzm oświecony[61].

Homo Erasminis

Na tym też tle daje się poznać i zrozumieć doniosłość, jaką odznaczają się *studia humanitatis* i jak nieodzowne są dla kondycji człowieka. Zupełnie jak Pico della Mirandola, dostrzega Erazm konieczną więź między dostojeństwem bytu ludzkiego a filozofią, której brak lub deficyt skutkuje niezawodnie degeneracją: „Zaiste, najprawdziwsza to prawda — czytamy — że człowiek nie wyposażony ani w filozofię, ani w żadne nauki jest stworzeniem lichszym od bezrozumnych zwierząt"[62]. Najprawdziwsza to prawda: człowiek nie rodzi się człowiekiem, lecz trzeba go dopiero ukształtować, dopiero „zdolność myślenia pasuje nas na ludzi"[63], a bez umysłu jesteśmy niczym bestie dzikie i bezużyteczne. Gdyby nie ciało, byłby człowiek istotą boską, gdyby nie rozum, nie różniłby się niczym od bydła. Posiadając i jedno, i drugie, a w bardziej drobiazgowej charakterystyce trzema się elementami odznaczając, wygląda na „dziwaczne jakieś stworzenie, zlepione z dwu albo i trzech bardzo różnorodnych części"[64] i z natury łączy tedy w sobie zasadnicze antytezy. Spomiędzy tych skrajności, między materią a duchem — człowiek: widzialny wedle ciała, niewidzialny wedle ducha, stanowi jakąś autonomiczną rzeczywistość, między dwoma tymi światy powołuje do istnienia własny, trzeci świat[65].

[60] Por. E.G. Rupp, *The Erasmian Enigma*, [w:] *Luther and Erasmus. Free Will and Salvation*, E.G. Rupp (ed.), Louisville 2006, s. 5. Mowa o praktycyzmie *par excellence* konfesyjnym. Praktycyzm bowiem filozoficzny nie tylko nie wykluczał wysokiej kultury umysłowej, ale wręcz, jak pisze J. Domański (*„Scholastyczne" i „humanistyczne" pojęcie filozofii*, Kęty 2005, s. 102) na przykładzie Klemensa, często szedł z nią w parze.

[61] Dlatego też niezwykle istotna w myśli Erazma jest rola uczonych. Mają być przewodnikami sobie nawzajem, a także całemu społeczeństwu poprzez wskazywanie, wybór i redakcję odpowiednich, wartościowych źródeł oraz za pomocą tekstów pisanych w celu wspomożenia czytelnika w procesie wewnętrznej przemiany. Zob. C.M. Furey, *Erasmus, Contarini and the Religious Republic of Letters*, New York 2006, s. 24. Ta intelektualna otwartość nie pozostała bez wpływu na dalsze dzieje części kultury chrześcijańskiej, o czym pisze np. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 2009, s. 61.

[62] Za: J. Domański, *Erazm i filozofia*, s. 57. Por. G. Pico della Mirandola, *Mowa*, tłum. L. Kuczyński, „Przegląd Tomistyczny" 5 (1992), s. 159–160. Ten między innymi wątek podejmuję w szkicu *Na drogach jedności. Filozofia zgody Pica della Mirandoli*, „Filo-Sofija" 31 (2015/4/II), s. 201 nn.

[63] *O wychowaniu dzieci*, 493 C, s. 44–45.

[64] *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, 11 E, s. 50. Zob. też 14 D, s. 55. O troistej antropologii czytamy *ibidem*, 19 E, s. 78.

[65] Zob. *ibidem*, 29 E, s. 109. Jest przy tym typowym dla Erazmowej nietypowości, że ciało, chociaż w pełnej zgodzie z tradycją uznane za pośledniejsze od tego, co niecielesne, nazwane zostaje „towarzy-

© for this edition by CNS

Radykalnie humanistyczna apoteoza wartości człowieka nie powinna jednak przesłaniać chrześcijańskiej perspektywy ludzkiej znikomości. W ujęciu tym „godzien" jest tylko ubogi w duchu, który godność swą buduje i wyraża pokornym uznaniem swojej niegodności[66]. Sam w sobie, jeśli go porównać do Bożego obrazu, na który został stworzony, jest bowiem człowiek nikczemny i zepsuty[67]. Żywot jego jest ulotny, on sam zaś, zgodnie z treścią jednego z adagiów, nie jest niczym więcej niż bańką na wodzie. *Homo bulla* — „oto istota, dla której pragnień świat jest za mały!"[68] — istota nigdy nie spokojna, która najbardziej ze wszystkich jest nietrwała. „Nikt nie powie o niej: jest kimś, ani też: jest niczym. Tak bowiem nagle odmieniają się losy ludzkie, że ten, który, jak się wydaje, już przepadł, raptem staje się kimś. Stojący zaś u szczytu nagle stacza się w przepaść"[69]. Nawet jednak w tak bezlitosnym na pozór dla człowieka werdykcie nie rezygnuje Erazm z podkreślania, że choć dola ludzka wysoce jest niepewna, to nie gwiazdy ani nawet nie Bóg, ale drugi człowiek wywiera na nią zwykle najokazalszy wpływ[70]. Ważki to rys Erazmowego myślenia i Erazmowego tedy antropocentryzmu. Istota ludzka jest tu bowiem, by przywołać słowa Juliusza Domańskiego, „nie tylko podmiotem, ale i przedmiotem filozofii właściwym i jedynym nawet wtedy, gdy refleksja filozoficzna kieruje się ku boskiemu planowi odkupienia rodzaju ludzkiego"; punktem centralnym Erazmowej *philosophia Christi* jest „człowiek i sprawy ludzkie jako teren działania Boga"[71].

Daje się to poznać zwłaszcza w kontrowersji wokół wolnej woli: Erazm nie chce i nie może ostatecznie pogodzić się z poglądem deprecjonującym rolę człowieka w zbawieniu. Starając się usilnie wypracować stanowisko pośrednie między deterministycznym fatalizmem a ideową spuścizną Pelagiusza, odrzuca perspektywę rozłącznej alternatywy pomiędzy bezwzględną łaską a bezwzględną niewolą grzechu. Aplikuje więc do debaty klasyczne pojęcie wolnego wyboru (*liberum arbitrium*), które rozumie jako „siłę ludzkiej woli, przez którą to siłę człowiek może stosować się do rzeczy wiodących ku zbawieniu albo się od nich odwrócić"[72]. Chociaż przytacza w toku całego sporu z Lutrem niemały szereg ustępów z Biblii oraz pism patrystycznych na potwierdzenie tezy, że ludzka wola taką siłą istotnie włada, trudno nie przypuścić choćby na chwilę, że to nie argumenty, ale sama teza największe ma dla Erazma znaczenie. Nie są potrzebne drobiazgowe analizy, wszak im bardziej są drobiazgowe, tym mniej się stają wiarogodne, ani nie potrzeba by, gdyby nie nastręczała tego konwencja, rozpisywać się zanadto dlaczego — ważne

szem duszy", nie zaś jej narzędziem, mieszkaniem czy więzieniem lub grobowcem. Zob. Erazm z Rotterdamu, *Zbożna biesiada*, [w:] *Trzy rozprawy*, 680 B, s. 326.

[66] Zob. np. Erazm z Rotterdamu, *Przygotowanie do śmierci*, [w:] *Pisma moralne*, 1316 A, s. 392.

[67] *Sposób czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, 102 E, s. 162.

[68] *Adagia*, s. 135.

[69] *Ibidem*, s. 137.

[70] Zob. *Erazm do Andrzeja Krzyckiego. 26 sierpnia 1528*, [w:] *Korespondencja Erazma z Rotterdamu z Polakami*, s. 121.

[71] J. Domański, *Erazm i filozofia*, s. 37, 44.

[72] Desiderius Erasmus of Rotterdam, *On the Freedom of Will. A Diatribe of Discourse*, [w:] *Luther and Erasmus*, s. 47 (łac. „vim humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea quae perduunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere").

© for this edition by CNS

jest ogólne stanowisko i szerokie jego uzasadnienie, ważny jest motyw i stojąca za nim zasada. Po cóż się bowiem wdawać w polemiczne boje, jeśli nie tylko zdrowy rozsądek, ale i samo Pismo powiada: „nie zatwardzajcie serc waszych" (Ps 95:8, Hebr 3:15)? Czyż może tak mówić do nie posiadających wyboru? Pozycja Lutra wydaje mu się przy tym ponad miarę apodyktyczna, a nadto, być może, przyjmująca niewłaściwy ziemskim rozważaniom, Boży punkt widzenia. Erazm, będąc teologiem, pragnie wszakże pozostać człowiekiem.

Człowiek zaś na mocy swej wolności współpracuje z łaską Boga. Erazm akcentuje poniekąd zasady Reformacji, lecz usiłuje godzić je z wolnością; zbawienie gwarantuje li tylko *gratia*, jednak grzesznik asystuje w przemianie starego Adama przez podejmowaną w sposób dobrowolny, choć łaską inspirowany, pokutę[73].

Nawet w kwestii łaski, kwestii tak oczywistej i jakby już w punkcie wyjścia, w samym niemal swoim pojęciu ostatecznie przesądzonej, jako natura stroniącą od skrajności pragnie Erazm skwapliwie szukać kompromisu. Jedyną drogą zdaje mu się umiar; inaczej niż Luter, postuluje stanowisko pośrednie, choćby miało się wydawać karkołomne: „Skutkiem tego umiarkowania — zapewnia — byłoby osiągnięcie jakiegoś dobrego działania, chociaż niedoskonałego, z którego żaden człowiek nie mógłby przypisywać nic samemu sobie: istniałaby pewna zasługa, ale taka, w której suma jest należna Bogu"[74].

Zawieszenie sądu i siła słowa

Na tle debaty o woli ujawniają się bodaj najjaskrawiej tak charakterystyczne dla Erazmowej twórczości atrybuty, jak powściągliwość, którą nazwać można poznawczym minimalizmem, a nawet rodzaj zamierzonego filozoficznego agnostycyzmu; wszystko to w myśl praktycystycznej dewizy: *quae supra nos, nihil ad nos* — nic nam do tego, co poza naszym zasięgiem. Nie o wszystkim wypada człowiekowi wiedzieć; lepiej czynić pewne założenia i na nich się w niedogmatyczny sposób opierać, niż z „butną ciekawością" wnikać zbyt głęboko w „rzeczy, które są ukryte, by nie powiedzieć zbyteczne"[75]. W przypadkach tego rodzaju dobrze zawiesić sąd; w niektórych bowiem kwestiach „niepewność i akademicka *epoché* jest oznaką większej uczoności niż wyrokowanie. [...] Niektóre rzeczy wystarczy badać tylko do pewnych granic, natomiast zbytnio się w nie zagłębiać byłoby niegodziwością"[76]. Taki sceptycyzm jest dla Erazma rodzajem metodologicznego eskapizmu, zawieszenie sądu — bezpiecznym portem na wzburzonym morzu. Sam przyznaje: „Naprawdę tak daleki jestem od lubowania się w »twierdzeniach«, że z ochotą schroniłbym się pod płaszczem opinii sceptyków wszędzie tam, gdzie byłoby to dopuszczone przez nie-

[73] Por. M. Hoffman, *Faith and Piety in Erasmus' Thought*, s. 248.

[74] *On the Freedom of Will*, s. 96. Nie myli się A. Ściegienny (*Spór Erazma z Lutrem*, [w:] *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, M. Drużkowski (red.), Warszawa 1966, s. 194), gdy sugeruje, że Erazm, choć nie wprost, uzależnia łaskę od uczynków.

[75] *On the Freedom of Will*, s. 39. Zob. też *Sposób czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, 134 C, s. 282.

[76] *Sposób czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, 134 C, s. 282.

© for this edition by CNS

naruszalny autorytet Świętych Pism oraz dekrety Kościoła"[77]. Jak stwierdza J. Huizinga, ów dystans, jaki Erazm myśli zachowywać, owa rezerwa i nieśmiałość wobec tego, co bezpośrednie, nie jest aktem zwykłej negacji, lecz wywodzi się z głębokiego przekonania o ograniczoności ludzkiej *episteme* oraz o wieloznaczności tego, co jest. Dostrzega złożoność świata, a jako humanista i przede wszystkim filolog widzi wszędzie „niuanse, łączenie się znaczenia słów. Pojęcia rzeczy nie są już dla niego, jak dla człowieka średniowiecza, czymś w rodzaju oprawionych w złoto kryształów lub gwiazd na firmamencie"[78], toteż należy do nich podchodzić z należytą ostrożnością. Nie oznacza to jednak, że słowa są dla Erazma nieważne lub nawet że w hierarchii Erazmowych wartości stoją na poślednim miejscu — przeciwnie.

Słowo bowiem (*verbum*), a nade wszystko mowa (*sermo*)[79], są szkłem, przez które Erazm przygląda się światu, a o kluczowej ich funkcji świadczy już sam fakt, że stanowią odzwierciedlenie tego, co znajduje się w duszy. Usta mówią przecież z obfitości serca (Mt 12:34), toteż, ani chybi, *animus in oratione relucet*: „w mowie każdego człowieka odbija się wizerunek jego umysłu"[80]. Jakże tedy można nie przejmować się słowem, skoro nawet Duch Boży ma swój wyrażony w Biblii styl, ma „własny jakiś język i własne figury stylistyczne"?[81] Ideał radykalnego praktycyzmu wieszczącego wyższość czynu nad słowem, *vita activa* nad *vita contemplativa*, zdradza Erazm na rzecz praktycyzmu kontemplacyjnego, w którym „mimo swej zależności od »podmiotowego« i »czynnego« humanizmu Cycerona i Kwintyliana i mimo swego dlań entuzjazmu" interesuje się „bardziej dziedziną »słów« niż dziedziną »czynów«"[82]. Czyny jednak nie tracą zgoła na znaczeniu, lecz mają być przede wszystkim słowem wyrażane i inspirowane.

Najskuteczniej zaś trafiają do serca słowa spod znaku tak zwanych *bonae litterae*[83]. Cel ich głównie dydaktyczny, a jedyne kryterium przydatności stanowi zgodność z nadrzędną sztuką „dobrego i świętego życia". Co więcej, skoro duch wyraża się w słowie, *litterae* otwierają człowieka na ducha, konstruując pomost między tym, co

[77] *On the Freedom of Will*, s. 37.

[78] J. Huizinga, *Erazm*, s. 162. Podobnie pisze J. Domański (*Erazm i filozofia*, s. 16–17) w kontekście występujących w obrębie myśli Erazma sprzecznych twierdzeń: „Erazm zdaje się nie odczuwać żadnej potrzeby usuwania tych sprzeczności i [...] zdaje się ich nie odczuwać w imię [...] intuicji, iż to sama rzeczywistość tak bardzo jest złożona, tak bardzo wielopostaciowa, tak trudno poddająca się jednoznacznym klasyfikacjom i ocenom, że nieuchronnie musi się nieraz przedstawiać jako wewnętrznie sprzeczna".

[79] W przekładzie Nowego Testamentu nie „Słowem", lecz „Mową" właśnie nazywa Erazm to, co „było na początku u Boga" (J 1:1). Syn jest bowiem substancją dynamiczną, skoro cokolwiek Ojciec mówi, mówi poprzez Syna. To znamienne, że choć „Słowo" bardziej suponuje stałość i niezmienność, a nade wszystko odwieczność, Erazmowi bliższa jest koncepcja Chrystusa jako ciągłej mowy raczej niż pojedynczego słowa, co może wskazywać, że nawet w Bogu skryty jest, by tak rzec, retoryczny element dialogu. Jednocześnie atoli humanistyczne swe przywiązanie do języka tonuje Rotterdamczyk zapewnieniem, że „żadna ludzka nazwa nie wyraża spraw boskich w należyty sposób". Zob. M.O. Boyle, *A Conversational Opener: The Rhetorical Paradigm of John 1:1*, [w:] *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*, W. Jost, W. Olmsted (ed.), Padstow 2004, s. 65 i n.

[80] *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, 31 E, s. 127.

[81] *Ibidem*, 8 F, s. 32.

[82] J. Domański, *Erazm i filozofia*, s. 145.

[83] Na temat rozumienia tego pojęcia zob. J. Huizinga, *Erazm*, s. 145.

© for this edition by CNS

cielesne, co „istnieje najmniej”[84], a tym, co najprawdziwsze i ponadzmysłowe. Wspomniana wcześniej sylenowość, każąca szukać głębi pod płaszczem pozorów, a także zapewnienia Pisma o tym, że „Duch ożywia”, „litera zabija”, a ciało „nic nie pomaga” (J 6:63, 2 Kor 3:6), skłaniają Erazma do uczynienia alegorycznej interpretacji tekstu kardynalną zasadą hermeneutyki. Tejże właśnie „przestrzegać trzeba, jeśli idzie o wszelkie takie utwory literackie, które, jak gdyby składały się z ciała i duszy, zawierają w sobie sens prosty i tajemnicę”[85] — przede wszystkim Biblię, ale i poezję, a także dzieła platoników[86].

Pochwała pokoju

Alegoryczność w rozumieniu świata i owa sylenowość w myśleniu pozwalają Erazmowi pod warstwą powierzchownych różnic, często na pozór nieprzeniknioną, dopatrywać się podobieństw w najgłębszych pokładach samej treści. Jak powiada J.W. O'Malley,

> wiele z tego, co z wierzchu zda się sprzeczne, okazuje się ostatecznie do pogodzenia. [...] Wielkie prawdy życia winny być dostępne dla wszystkich i jest celem *bonae litterae* [*good literature*], by je przekazać. Radykalnie konkordystyczna natura twórczości Erazma wypływa w dużej mierze z tego przekonania[87].

Nic tak nie wiąże się z postacią Erazma z Rotterdamu jak silna tendencja do podkreślania związków i podobieństw kosztem różnic i potencjalnych nawet niezgodności oraz nie mniej silne przeświadczenie o potrzebie, konieczności pokoju[88]. Jego zdaniem nie *bellum omnium contra omnes*, lecz wieczyste porozumienie wszystkich ze wszystkimi leży w samej naturze człowieka i jest to cecha ewidentna: „Przecież to widać od razu — czytamy — że natura albo raczej Bóg stworzył tę istotę nie do walki, lecz do przyjaźni, nie na zagładę, lecz dla ocalenia, nie do nienawiści, lecz do miłości” i jest zarazem znamieniem wyjątkowości tej istoty, że „jako jedyna ze wszystkich stworzeń [...] została zrodzona do przyjaźni, a źródłem i warunkiem jej rozwoju jest wzajemna wymiana usług”[89]. Niezwykły to zatem przywilej ludzkości, ale naraz i odpowiedzialność, by ze wszystkich sił dążyć do pokoju, który nie tylko jest „źródłem wszelkiej szczęśliwości ludzkiej”[90], ale też uszlachetnia dusze[91]. Woj-

[84] *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, 15 E, s. 64. Jak widzimy, choć Erazm nie przywiązywał wagi do spekulacji metafizycznych, są w jego myśli obecne między innymi elementy neoplatońskiej filozofii przyrody. Sfera ducha ma dla niego znaczenie tak istotne, że ciało jawi się ledwie jakąś odległą jej hipostazą.

[85] *Ibidem*, 29 B, s. 114; zob. też 27 F–28 A, s. 110.

[86] *Ibidem*, 8 D, s. 31.

[87] J.W. O'Malley, *Erasmus and Luther. Continuity and Discontinuity As Key to Their Conflict*, „The Sixteenth Century Journal” 5 (1974), nr 2, s. 50.

[88] Widać to zwłaszcza na tle sporu z Lutrem, gdzie Erazm usiłuje uniknąć „teologicznego bratobójstwa” i eskalacji konfliktu. Zob. R.G. Kleinhans, *Luther and Erasmus. Another Perspective*, „Church History” 39 (1970), nr 4, s. 466. Por. też uwagi F.M. Gibsona, *Erasmus: A Humanist among Reformers*, „The Sewanee Review” 30 (1922), nr 1, s. 15.

[89] *Miła wojna dla tych, co jej nie znają*, s. 25. Zob. też *Skarga pokoju ściganego i prześladowanego u wszystkich ludów*, tłum. M. Cytowska, [w:] *Wybór pism*, s. 212.

[90] *Skarga pokoju ściganego i prześladowanego u wszystkich ludów*, s. 209.

[91] *Ibidem*, s. 210. Zob. też *Miła wojna dla tych, co jej nie znają*, s. 37.

© for this edition by CNS

na natomiast nie tylko jest powodem nieszczęścia, ale, co gorsza, upadla moralnie, stając się przyczyną wszelkiej niegodziwości[92]. Gwałcenie pokoju jest nadto wielką głupotą, co sama Głupota, w przypływie mądrości, waży się przyznawać: „Czy jest coś głupszego — pyta — niż dla nie wiadomo jakich przyczyn rozpoczynać taką walkę, z której obie strony zawsze więcej mają straty niż zysku?"[93].

Niezależnie jednak od rachunku korzyści i szkód, wedle Erazma nie można mówić o prawdziwym pokoju pomijając jego wymiar teologiczny. Prawdziwy bowiem pokój tylko w Chrystusie daje się odnaleźć i tylko wówczas jest najwyższym dobrem, którego świat co prawda wypatruje, ale którego dobyć nie jest w stanie[94]. Ostatecznie tylko istota wszechpotężna zapanować może nad „wodami burzliwie skłębionych dogmatów"[95]. Erazmowy irenizm nie tylko zakłada wiarę, że Bóg położy kres niezgodzie, ale Boga w osobie Chrystusa czyni naczelnym wzorem do naśladowania i źródłem nauki dotyczącej pokojowego postępowania[96]. Nie godzi się walczyć o chrześcijaństwo innymi metodami i wedle reguł innych niż te, które przyczyniły się kiedyś do jego powstania[97]; nawracanie niewiernych siłą i stosowanie jakiejkolwiek przemocy stanowi zaparcie się wiary[98]. Zaiste, zadaniem żołnierza Chrystusowego jest wojna, i to wojna święta, lecz nie według ciała, ale według ducha rozumiana — nie przeciwko ludziom, ale przeciw grzechowi i samemu sobie.

W krytycznym wyborze

Elementem Erazmowego irenizmu jest afirmacja pokoju jako pewnej zewnętrznej wartości, lecz także pełna umiaru i niekłamanej otwartości postawa. We wstępie do swej diatryby o wolnej woli Erazm wyjawia, że mimo wiary w sprostanie argumentom Lutra nie wyklucza, że może się mylić. Pragnie przeto występować w roli „dyskutanta, nie sędziego; dociekającego, nie dogmatyka: gotowego uczyć się od kogokolwiek, jeśli tylko coś prawdziwego i bardziej uczonego zostanie przedłożone". Zajmowanie apodyktycznego stanowiska i narzucanie swoich twierdzeń może jedynie „zaszkodzić zgodzie chrześcijańskiej" zamiast „przyczynić się do postępu prawdziwej religii"[99]. W tej dialektycznej gotowości do poznania cudzego stanowiska, do uczciwego rozpatrywania innych poglądów, w rzadkiej cesze niegardzenia wszystkim tym, co niewłasne kryje się klucz do przezwyciężenia poznawczego narcyzmu, każącego człowiekowi w sobie samym widzieć jedynego depozytariusza prawdy. I to dzięki tej gotowości może Erazm zakładać ciągłość filozoficznej i teologicznej tradycji sięga-

[92] *Miła wojna dla tych, co jej nie znają*, s. 27.

[93] *Pochwała głupoty*, s. 41.

[94] *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, 9 F, s. 42.

[95] Cyt. za: J. Huizinga, *Erazm*, s. 208. Pośród owych „wód dogmatów" w dziejach właśnie pod niemałym wpływem Erazma poczęły wyrastać pojedyncze wysepki „bezwyznaniowego" chrześcijaństwa, w dychotomii wiara — religia na wiarę stawiające daleko większy nacisk. Pisze o tym L. Kołakowski, *Erazm i jego Bóg*, s. XV.

[96] *Skarga pokoju ściganego i prześladowanego u wszystkich ludów*, s. 220; J. Huizinga, *Erazm*, s. 198; *Miła wojna dla tych, co jej nie znają*, s. 41.

[97] Zob. *List Erazma do Pawła Wolza*, s. 269; *Sposób czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, 114 B, s. 203; *Miła wojna dla tych, co jej nie znają*, s. 57–58.

[98] *Sposób czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, 610 C, s. 297.

[99] *On the Freedom of Will*, s. 38. Por. też s. 97.

© for this edition by CNS

jącą aż po najbardziej odległe zakątki przeszłości. Prawda łatwo jest osiągalna dla tych, którzy jej szukają, oparta na sercu raczej niż na rozumie; dlatego tak ważne jest świadectwo tego, co minione, owa ciągłość tradycji, albowiem mądrość udziela się i rozciąga w czasie na wszystkich ludzi dobrej woli. Z tego założenia wychodząc, jedność historyczną Kościoła rozciągnąć może Erazm również na pogan[100].

Hołdując idei *preparatio evangelica*, w kilku miejscach pozwala sobie wręcz na stwierdzenie, że filozofom tudzież poetom pogańskim, zwłaszcza Platonowi, zdarzało się pisać „z natchnienia Bożego"[101]. Filozoficzni spadkobiercy tego ostatniego szczególnie są polecani właśnie dlatego, że „zarówno w większości poglądów, jak i w samym stylu bliscy są obrazowemu sposobowi wyrażania się proroków i Ewangelii"[102]; w słynnej zaś pochwale filozofii antycznej nie wzbrania się Erazm nawet, acz najpewniej *cum grano salis*, przed kanonizowaniem Sokratesa: „Zaiste — mówi jeden z bohaterów *Zbożnej biesiady* — godny podziwu sposób myślenia u człowieka, który nie znał Chrystusa i Pisma świętego. Toteż gdy czytam coś takiego o takich mężach, ledwie mogę powstrzymać okrzyk: święty Sokratesie, módl się za nami!"[103].

Kultura tedy starożytna doskonale pełnić może funkcje propedeutyczne, względem misji „żołnierza Chrystusowego" stanowiąc rodzaj zaprawy „niby w jakiejś rekruckiej służbie"[104]. Dostrzega atoli Erazm ryzyko w czerpaniu od pogan zbyt obficie, ryzyko przyswojenia sobie wraz z pismami także pogańskich obyczajów[105]. Więcej jeszcze, same te pisma, mimo przydatności i natchnienia, okazują się blednąć raptownie w konfrontacji z blaskiem przeczuwanej przez ich autorów, lecz nigdy niepoznanej mądrości: „Zestaw Platona z Chrystusem, wywody [*eironeias*] Sokratesa z przypowieściami Chrystusowymi. [...] Czy będziesz porównywał autorów, czy utwory — żadnego pokrewieństwa!"[106]. Marą i igraszką, „sennym złudzeniem i dziecinną zabawą"[107] zdać się musi przyrodzony geniusz starożytnych przy niezrównanej potędze Objawienia, wielki Arystoteles w porównaniu z apostołami — „bezrozumnym, pozbawionym wiedzy gadułą"[108].

Dlatego interpretować czyny i słowa pogan należy przez pryzmat Objawienia, które pozostaje ostatecznie wyłącznym kryterium ich przydatności: tylko Prawda jest bowiem probierzem prawdziwości. Słowo Boże — oto fundament, na którym buduje Erazm i bez którego nieuchronnie byłby skazany na sceptycyzm. Sceptycyzm, który zna, ceni i niekiedy stosuje, lecz zamiast weń popaść, zastępuje go wiarą[109] — a więc „pewnością" (Hebr 11:1) — że „zbroję Wulkana" można dobyć „tylko ze zbrojowni

[100] Zob. J.W. O'Malley, *Erasmus and Luther*, s. 56. Na temat pogan zob. *On the Freedom of Will*, s. 49; *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, 51 D, s. 206–207.

[101] *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, 13 E, s. 53; *Zbożna biesiada*, 681 F–682 A, s. 333–334.

[102] *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, 7 F, s. 28–29; por. też 30 A, s. 119.

[103] *Zbożna biesiada*, 683 D–E, s. 339–340.

[104] *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, 7 D, s. 26–27.

[105] *Ibidem*, s. 27.

[106] Cyt. za: J. Domański, *Erazm i filozofia*, s. 41.

[107] Erazm z Rotterdamu, *Ciceronianus*, [w:] *Rozmowy*, s. 236.

[108] *Adagia*, s. 210–211. Można odnieść wrażenie, że Erazm niekonsekwentnie operuje terminem filozofii i jest tak w samej rzeczy. Zarówno filozofia w ogóle, jak i dokonania poszczególnych jej przedstawicieli są już to zbieżne, już to sprzeczne z prawdami i celami doktryny chrześcijańskiej, ponieważ w różnych kontekstach to samo pojęcie nieprzywiązany do definicji Erazm stosuje w różnych znaczeniach.

[109] O wierze w miejsce sceptycyzmu pisze J. Domański, *Od tłumacza*, [w:] *Trzy rozprawy*, s. 34.

© for this edition by CNS

Pisma świętego". Jest to jedyne źródło nieomylne i niezawodne: „Ludzie — zapewnia — mogą kłamać, mogą błądzić: prawda Boża ani w błąd wprowadzać, ani mylić się nie może"[110]. Dopiero oparłszy swoje dociekania na niewzruszonej podstawie, można przystępować do selekcji, w której prawdy świata przesiewane są niby przez sito, przykładane do niezmiennej matrycy wyrażonej w prawdach wiary. Jeśli filozofia jest przewodniczką po tym, do czego dążyć, a czego unikać, jest nią wyłącznie w takiej mierze, w jakiej dyrektywy swe uzgadnia z nadrzędnym i najwyższym źródłem. Dzięki temu źródłu człowiek nie musi być skazany na gehennę błądzenia po omacku, a posiadając rękojmię w postaci prawdy już poznanej, o wiele mniejszą może żywić obawę, że zbyt łapczywie wypatrując prawdy u innych, sam koniec końców pogrąży się w zwiedzeniu. Dzięki temu źródłu możliwe jest spełnienie warunku, by „z ksiąg pogańskich uczknąć to, co w nich najlepsze" i niczym pszczoła, zapewne najbardziej eklektyczne ze stworzeń, „lecąc od jednego ogrodu starożytnych do drugiego, ominąć wszędzie truciznę, a wyssać tylko sok zbawienny i szlachetny"[111]. Tym sposobem autor podręcznika żołnierstwa Chrystusowego, bodaj nie do końca świadomie, kreśli zręby podręcznika eklektyzmu. Czytamy:

> Spójrzmy na artystów! Czy ubiegający się o sławę rzeźbiarze naśladują tylko jednego mistrza? Czy nie przyswajają sobie raczej tego, co im się u poszczególnego artysty podoba, i to tak, ażeby w miarę możliwości jeszcze swój wzór przewyższyć? Czy architekt, chcąc wybudować wspaniały dom, bierze wzór tylko z jednej budowli? Nie sądzę. Z rozwagą wybiera on z wielu wzorów to, co uważa za najbardziej udane[112].

Podejście to, wszczepione w grunt filozofii i teologii, chwali Erazm u Ambrożego, który „w pismach swoich czerpał wiele z literatury greckiej, zwłaszcza z Orygenesa. Posługiwał się jednak taką metodą: wybierał myśli jak najbardziej poprawne, pomijał zaś wypowiedzi albo obce doktrynie katolickiej, albo z nią sprzeczne"[113]. Korzystając tedy ze wszystkich, nikogo z góry nie dezawuując, trzymać się trzeba tego, co wypróbowane i niezawodne, resztę zaś „i czytać, i naśladować [...] w krytycznym wyborze [*cum iudicio delectuque*]"[114].

Pochwała głupoty

W ogromie pozostawionych przez Erazma pism jedna tylko *Pochwała głupoty*, której autor nie cenił zresztą nazbyt wysoko i która, jak utrzymywał, miała być tylko niewinnym, skreślonym w ciągu kilkudziesięciu godzin dowcipem, choć pozornie tak błaha i niepoważna, zdaje się skupiać w sobie wszystko, co Erazmowej

[110] *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, 8 D, s. 31, 9 E, s. 35–36. Podobnie 21 E–F, s. 85; oraz *Sposób czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, 89 E, s. 113.

[111] *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, 9 D, s. 35. Por. tę samą metaforę Bazylego Wielkiego w jego słynnej i znanej najpewniej Erazmowi *Mowie do młodzieńców chrześcijańskich jak mogą odnieść pożytek z czytania książek pogańskich*, tłum. T. Sinko, Kraków 2006, s. 5.

[112] *Ciceronianus*, s. 236. Eklektyzm rozumieć tu należy jako postawę filozoficzną zorientowaną na wybór i zestawianie, bardziej tedy w zgodzie z jego klasycznym aniżeli współczesnym znaczeniem.

[113] *Erazm do arcybiskupa Jana Łaskiego. 13 sierpnia 1527*, [w:] *Korespondencja Erazma z Rotterdamu z Polakami*, s. 97–98.

[114] *Sposób czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, 92 C, s. 126.

© for this edition by CNS

myśli właściwe. Utkana z subtelnych paradoksów spojonych ironią i drwiną daleką od persyflażu, stanowi summę, ale jak na Erazma przystało: summę *sui generis*, poglądów omówionych przez nas na poprzednich stronach i summę zarazem, w sensie szczytowego osiągnięcia, jego pisarskiego geniuszu. Łączy się tu i przeplata nieprzejednana kpina z kleru, belferstwa i możnowładztwa ze stanowczą gloryfikacją tolerancji i pokoju, miałka z pozoru, a jedynie stylem bogata przemowa z najgłębszymi prawdami o Bogu i człowieku. Erazm jak w mało której ze swoich prac zdeponował w niej w sposób skondensowany i zawoalowany zarazem całe swoje filozoficzne — i życiowe tedy — *credo*. Chcąc „napominać, a nie gryźć, być użytecznym, a nie urażać, dbać o ludzkie obyczaje, a nie szkodzić im”[115], nadał jej nie tylko parenetyczny jak zawsze charakter, lecz, inaczej niż zwykle, stworzył dzieło wielopoziomowe, polisemiczne i podatne przeto na mnogość możliwych odczytań. Jak bardzo rekonstruowana przez interpretatorów *intentio operis* pokrywać się może z zamierzoną *intentio auctoris* — nie sposób orzec; jeśli bowiem ostatnie słowo twórcy stanowi zawsze dopiero początek tekstu, który od tej chwili mówić może już sam za siebie, to Erazmowa *Pochwała głupoty* wpisuje się w tę regułę przede wszystkim[116].

Pewne jest jednak, że pierwsza część tego dzieła stanowi raczej „przechwałę Głupoty”, w której główna bohaterka w sposób niepohamowany prezentuje niezliczone swe atuty, przedstawiając siebie jako władczynię świata, bez której nic nie mogłoby się powieść: ona to „rodzi państwa, na niej polegają rządy nimi, urzędy, religie, sejmy, sądy, i w ogóle całe życie ludzkie”[117], ona jest wyłącznym gwarantem szczęścia, ona jest treścią człowieczeństwa, ona też jest w największym poważaniu pośród społeczeństwa. Z czasem sama jednak niepostrzeżenie poczyna obnażać swe prawdziwe oblicze, gdy z pełną, ani chybi nieprzemyślaną szczerością opisuje, jak świat naprawdę wygląda pod jej rządami. Na tle postaci Głupoty i jej perfekcyjnie odegranej roli ujawnia się tedy konieczność selektywnej recepcji wygłaszanych przez nią treści. Głupota, chociaż budząca sympatię — czy z uznania, czy z politowania wynikającą — ostatecznie stanowi bowiem niemałe zagrożenie: mamiąc i łudząc, ma na celu zwieść zapatrzonych w nią słuchaczy. „Rozpoczęła swą pochwałę — pisze W.A. Rebhorn — podając się za najprawdziwszą dobrodziejkę człowieka, lecz jej przemiany dowiodły, że jest nie mniej niebezpieczna niż Kirke dla tych, którzy położyli w niej swoją ufność”[118]. Pozostaje niebezpieczna o tyle, o ile pozostaje Głupotą; postępująca tymczasem metamorfoza i to wydaje się odmieniać. Zrazu wyłącznie pogańska[119] i nieokrzesana, jedynie z rzadka zapomina się, prawiąc nie od rzeczy, z czasem jednak zdaje się trwale odchodzić od nierozumu, przechodzić od sofistyki do prawdziwej mądrości, a w końcu w sposób dojrzały, choć nie mniej

[115] *List do Marcina Dorpa*, s. 178.

[116] Główne problemy wokół interpretacji *Pochwały* omawia V. Kahn, *Stultitia and Diatribe. Erasmus' Praise of Prudence*, „The German Quarterly” 55 (1982), nr 3, s. 360–361.

[117] *Pochwała głupoty*, s. 50.

[118] W.A. Rebhorn, *The Metamorphoses of Moria. Structure and Meaning in the Praise of Folly*, PMLA 89 (1974), nr 3, s. 471.

[119] „O ileż bardziej uposażył nas Jowisz...”, „na Jowisza!” etc. Zwroty tego rodzaju dominują w pierwszej części *Pochwały*.

© for this edition by CNS

wolny od wyrafinowanego paradoksu, referować prawdy chrześcijaństwa w zestawieniu z mądrością świata.

Sama zresztą transformacja Głupoty na kartach *Pochwały* jawi się przemianą chrześcijańską, a niepozorna jej metamorfoza obrazuje dogłębną metanoję. Oto głupiec, który mienił się mądrym, przez wiarę staje się głupim (1 Kor 3:18), zbliżając się w tej przemianie do pełni mądrości. Mądrości niepozornej, przeczącej wszystkim potocznym przekonaniom, którym bezmyślnie a namiętnie oddaje się ten świat. Nie ma przypadku, że Erazm właśnie Głupotę desygnuje jako tę, która ma obwieścić ludziom prawdę o sylenowości zjawisk, ani w tym, że w stopniu najwyższym dostrzega tę sylenowość właśnie w filozofii Chrystusowej. Głosi Głupota:

> Wszystkie sprawy ludzkie mają — jak ów Sylen, o którym mówi Alcybiades — dwa niejako wyglądy, zgoła do siebie nie podobne. Tak dalece, że to, co z jednego — jak powiadają — ich oblicza wygląda na śmierć, jest, gdy głębiej w to wglądnąć, życiem, i przeciwnie to, co robi wrażenie życia, jest śmiercią, co piękna — brzydotą, co bogactwa — nędzą, co bezecności — chwałą, co uczoności — nieuctwem, co siły — słabością, co szlachetności — nikczemnością, co wesołości — smutkiem, co pomyślności — nieszczęściem, co przyjaźni — wrogością, co ratunku — zgubą; krótko mówiąc, jeśli zajrzysz pod maskę Sylenowi, zobaczysz, że rzecz ma się z wszystkim wręcz odwrotnie[120].

Dlatego, i w tym tylko sensie, głupota może być nauczycielką mądrości, do której wręcz „nie znajdzie drogi nikt, kto Głupoty nie weźmie za przewodnika”[121]. Tym przekornym sposobem wyraża Erazm największą prawdę chrześcijaństwa, że to, co dla świata zda się najbardziej absurdalnym pomyleniem, Bóg, „który jedynie jest mądry”[122], upodobał sobie i objawił jako mądrość. Bóg pod postacią człowieka, pełnia obleczona w nicość: oto największy z sylenów[123].

Największym i ostatecznym wzorem pozostaje dla Erazma Chrystus, lecz jako humanista i eklektyk także w pogańskiej, Alcybiadesowej pochwale Sokratesa odnajduje inspirację wizji „eudajmonistycznego chrześcijaństwa — chrześcijaństwa wewnętrznego piękna i bogactwa, które jest w stanie wypełnić głęboką tęsknotę i zapewnić urodzajne życie”[124]. Nade wszystko jednak Pochwała dowodzi, że człowiek, stojąc przed wyborem między dwiema skrajnościami, nieuchronnie jest skazany na głupotę. Mądrość wszelako wymaga dostrzeżenia, że Głupota tylko łudzi wizją beztroski, a oddanie się pod jej protekcję niezawodnie kończy się farsą, tragikomedią życia pełnego wypaczeń, pozornej radości i prawdziwego nieszczęścia. Jest jednak i głupota, która nie zna pychy życia i która mimo bólu i cierpienia przynosi rozkosz. Człowiek wybiera między głupotami.

* * *

[120] *Pochwała głupoty*, s. 51–52.

[121] *Ibidem*, s. 55. Erazm wbrew pozorom nie głosi tymi słowy niczego nowego; w oryginalny sposób podejmuje obecny w filozofii od jej zarania wątek zwodniczości potocznych mniemań. Por. D. Karłowicz, *Uwagi o paradoksalności chrześcijaństwa*, „Znak” (1997), nr 500, s. 157–158.

[122] Przyznaje to Głupota (*ibidem*, s. 139), lecz nie inaczej mówi Pismo (Rz 16:27), a nawet Platoński Sokrates (np. Platon, *Fajdros*, 278 d; *idem*, *Biesiada*, 204 a).

[123] Zob. *Adagia*, s. 209.

[124] E. Bartholin, L.G. Christian, *The Figure of Socrates in Erasmus' Works*, „The Sixteenth Century Journal” 3 (1972), nr 2, s. 10.

© for this edition by CNS

Słuszność ma H. Yoran, gdy powiada: „Erazm sprostał społecznej i zawodowej presji chcącej skojarzyć go z klasą polityczną. Pojmował siebie i był przez wielu współczesnych postrzegany jako wychowawca Europy, oderwany od jakichkolwiek interesów czy ideologii, oddany wyłącznie dobru chrześcijaństwa jako całości”[125]. Chrześcijański antydogmatyzm ze swej natury domaga się autonomii, potrzebuje przestrzeni wolnego wyboru, który wszakże nie będzie dowolny. Potrzebuje swobody i wierności, otwartości i przywiązania, niezależności, która nie będzie anarchią i oddania, które nie okaże się brzemieniem. Trzeba, by niezależności tej towarzyszyła zgodliwość, oddaniu — konsekwencja, umiłowaniu prawdy — szukanie konsensusu, przekonaniu o własnej racji — świadomość ogromu swojej niewiedzy, powrotowi zaś do źródeł — jedno i nadrzędne Źródło. Wiele jest dróg i nie należy żadnej apodyktycznie przekreślać, lecz tylko jedna jest spośród nich najkrótsza: jakiż przeto sens podążać naokoło?[126] Zaiste przecież, „niewiele by znaczył autorytet filozofów, jeżeli tego wszystkiego co oni, choć nie tymi samymi słowy, nie uczy Pismo święte”[127]. Dążyć i poszukiwać należy bez końca, jedynym wszakże probierzem szukania, jedyną też rękojmią, jest to, co już nabyte, to, co wieczyście posiadane. Jakoż liczne inspiracje i umiejętne zapożyczenia z pogańskich i chrześcijańskich filozofów, od Sokratesa i Platona, przez neoplatoników, stoików, po Cycerona i Kwintyliana, ojców Kościoła, niektórych scholastyków, Petrarkę czy L. Vallę — wszystko to chrześcijańskiemu humanizmowi Erazma służy jedynie jako wsparcie w pogłębianiu wiary i rozumienia jej miejsca w świecie ludzkich spraw, ludzkich spraw zaś — w świecie wiary[128]. Można rzec, że swój eklektyzm uczynił Erazm służką teologii — teologii będącej wszelako służką człowieka, na niewzruszonym fundamencie Objawienia wznoszącego gmach „rzeczypospolitej uczonych” (*respublica literaria*), idealnego państwa, którego sam Erazm przez długie lata pozostawać miał władcą i honorowym — czy nie jedynym? — obywatelem. Jako ów obywatel, jako „wychowawca Europy”, walcząc niestrudzenie o zaprzestanie walk i wierząc wytrwale w restytucję prawdziwej wiary, swą „uczoną i wymowną pobożność”, z nią zaś otwartość i pokorę, wszczepiać pragnie w umysły tych, którzy pragną słuchać i gotowi są je przyjąć. Koniec końców wystarczy wszak, by „bez pychy uczyć się, czego się nie umie, a bez nienawiści głosić to, co się umie”[129] — oto naczelna lekcja, jakiej wyłączny dogmat Erazmowego antydogmatyzmu pragnie o sobie udzielić.

[125] H. Yoran, *Between Utopia and Dystopia. Erasmus, Thomas More, and the Humanist Republic of Letters*, Lanham 2010, s. 69. Podobnie niezależność i znamienną „atopiczność” Erazma wyłuszcza G. Marcel, *Erazm i dialogiczny humanizm*, [w:] *idem*, *Mądrość i poczucie sacrum*, tłum. K. Chodacki, P. Chołda, Kraków 2011, s. 79.

[126] Por. W.L. Gundersheimer, *Erasmus, Humanism and the Christian Cabala*, „Journal of the Warburg and Courtland Institutes” 26 (1963), nr 1/2, s. 50.

[127] *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, 15 F, s. 65.

[128] Zob. M. Hoffman, *Faith and Piety in Erasmus' Thought*, s. 243–244.

[129] *List do Marcina Dorpa*, s. 210.

© for this edition by CNS

Erasmus of Rotterdam. A portrait of an antidogmatist

Summary

The paper is a brief presentation of Erasmus of Rotterdam's philosophical and theological thought, as it appears from his writings. It draws a wide and synthesized, yet fairly detailed image of a distinguished scholar and humanist, whose chief concern was to bring European culture and therefore European man back to their sources: classical wisdom and Christian revelation; a scholar whose exceptional erudition and sense for reform went together with an unusual moderation and a passion for consent. Involving issues such as a critique of scholasticism and exaggerated speculation, a program of *philosophia Christi*, skepticism, pacifism, views on man and virtue, a praise of folly, all of Erasmus' major ideas, the article aims at indicating this sheerly antidogmatic outlook and orientation.

© for this edition by CNS