

Humanizm epok dawnych, czyli o ryzyku wątpienia. Pytania o formację humanistyczną w Polsce XVI i XVII wieku

Autorytet Paula Oscara Kristellera sprawił, że w naszej refleksji na temat istoty renesansowej formacji humanistycznej już od lat kilkudziesięciu przyjmujemy przede wszystkim koncepcję humanizmu jako ruchu edukacyjnego, kształtującego poprzez *studia humanitatis* w ich zreformowanej postaci nową rzeczywistość kulturową, która wszakże pozostawała w istocie niesprzeczna z tradycją średniowieczną i scholastyczną, częściowo z niej wyra- stała, trwała w pełnym napięcia dialogu. Tak pojęty humanizm można, jak twierdził Kristeller, interpretować jako określoną fazę zachodniej tradycji retorycznej, mniej istotne są natomiast (by nie rzec: przygodne) filozoficzne składniki nurtu, zainteresowanego głównie filozofią moralną¹. Sukces tego ujęcia, dzięki któremu samo słowo „humanizm” stało się wreszcie terminem opisowym, nie zaś wartościującym, sprawił, że w badaniach nieco zapoznaje się jego antropologiczne implikacje, choć przecież niewątpliwie odnowione *studia humanitatis* uczyły nie tylko praktycystycznego

¹ Zob. np. P.O. Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought*, Cambridge Mass. 1955; idem, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Rome 1956; idem, *Renaissance Thought*, New York 1961; idem, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford 1964; idem, *Renaissance Thought II: Papers on Humanism and the Arts*, New York 1965; idem, *Renaissance Thought and Its Sources*, New York 1979. W języku polskim: idem, *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, Warszawa 1985.

podejścia do filozofii moralnej, ale wiodły też do przeobrażonej wizji człowieka oraz do metody poznawczej naruszającej dziedzictwo wieków średnich. Odkrycie fundamentalnej ciągłości, które zawdzięczamy właśnie Kristellerowi, przyczynia się do tego, że nader wstrzemięźliwie formułujemy pytania o zmianę. Być może – zbyt wstrzemięźliwie...

Po stronie humanistów mamy, jak to przekonująco wykazał Juliusz Domański, koncepcję filozofii jako mądrości życia czy wręcz jako życia cnotliwego, wyrastającą z refleksji Cyserona i – oczywiście – Erazma. Przeciwwstawiona ona została scholastycznemu pojmowaniu filozofii jako systemu wiedzy logiczno-przyrodniczej, swego rodzaju narzędzia poznawczego, które jednakże samo w sobie nie może udzielić odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne, te bowiem pozostają zastrzeżone dla teologii². Po stronie humanistów jest też niewątpliwie rozwinięta, zakorzeniona w patrystyce i tradycji chrześcijańskiej, koncepcja wyjątkowej godności człowieka oraz na niej oparta, racjonalistyczna w istocie etyka³. Jest oczywiście subtelna teoria miłości, w której neoplatonizm spleta się doskonale z chrystianizmem⁴. Jest apoteoza swobody, rozumianej najczęściej jako *otium*, które pozwala na kształtowanie siebie samego⁵. Ale nade wszystko jest metoda krytyczna, która staje się fundamentem nie tyle sformułowanej koncepcji, ile praktycznej postawy wolności i odwagi wątpienia,

² J. Domański, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Wrocław 1973; idem, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, „Studia Mediewistyczne” 19 (1978), z. 1; idem, *Kilka myśli o swoistości i nieredukowalności człowieka, czyli o humanizmie w filozofii*, w: *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Księga pamiątkowa ku czci Profesora Jana Czerkawskiego (1939–2007)*, red. P. Gutowski, P. Gut, Lublin 2007, s. 133–144. Por. także J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin 1992, s. 12–15.

³ J. Czerkawski, *op. cit.*; idem, *Renesansowe koncepcje wolności człowieka*, w: *Z dziejów filozoficznej refleksji...*, s. 33–68.

⁴ J.Ch. Nelson, *Renaissance Theory of Love. The Context of Giordano Bruno's „Eroici Furori”*, New York – London 1958.

⁵ L.W. Spitz, *Idea of Liberty in German Humanism*, „Church History” 31 (1962), nr 3, s. 336–349.

stawiania pytań, odnajdywania własnych rozwiązań. Metoda ta, najbardziej charakterystyczna dla nurtu zwanego humanizmem chrześcijańskim, choć niewątpliwie mająca podstawę w osiągnięciach wczesnego humanizmu włoskiego (by wspomnieć choćby Lorenzo Vallę czy Giannozzo Manettiego), rozwijała się zwłaszcza w obszarze renesansu północnego i tam, w gwałtownym zwarciu ze scholastyką, znalazła swoją podstawową artykulację.

Kristeller, skupiając się w badaniach głównie nad wczesnym renesansem włoskim i kierując uwagę przede wszystkim w stronę uniwersytetów twierdził, że konflikt między humanizmem a scholastyką był wyolbrzymiony; wskazywał na obecność elementów scholastycznych w myśli neoplatoników florenckich, w tym nawet Ficina, podkreślał, jak wielką rolę w owej humanistyczno-scholastycznej konfrontacji odgrywały sprzeczności prywatnych interesów czy zwykła akademicka rywalizacja⁶. Znaczenie sporu pomiędzy humanizmem a scholastyką jest jednak dużo większe właśnie dla renesansu północnego, gdzie – po pierwsze – humaniści musieli stawić czoła silnym i bardzo tradycyjnie uformowanym fakultetom teologicznym, po drugie – rozwinął się i najpełniej ukształtował humanizm biblijny⁷.

Jak to ujął Charles G. Nauert, konflikt między teologami a humanistami można sprowadzić do dwóch zasadniczych kwestii: problemu obrony ortodoksji oraz oceny wartości metody intelektualnej przeciwnika⁸. Scholastycznej dialektyce, czyniącej argument z autorytetu średniowiecznych filozofów i aspirującej do ujęcia prawdy absolutnej, humaniści przeciwstawiali metodę filologiczną i zarzucali zniekształcenie przekazu biblijnego. Nie ma nauki chrześcijańskiej bez Biblii, nie ma poznania Biblii bez studium filologii biblijnej. W rozpaczliwym akcie obrony metody

⁶ P.O. Kristeller, *Florentine Platonism and Its Relations with Humanism and Scholasticism*, „Church History” 8 (1939), nr 3, s. 201–211; idem, *Renaissance Thought*, s. 100 nn.

⁷ E. Rummel, „*Et cum theologo bella poeta gerit*”. *The Conflict between Humanists and Scholastics Revisited*, „The Sixteenth Century Journal” 23 (1992), nr 4, s. 714 n.

⁸ Ch.G. Nauert, *Humanism as Method: Roots of Conflict with the Scholastics*, „The Sixteenth Century Journal” 29 (1998), nr 2, s. 431.

scholastycznej wpływowi adwersarz Erazma, Jacobus Latomus (Jacques Masson), w dziele *De trium linguarum et studii theologici ratione dialogus* posunął się więc nawet do tego, by twierdzić, że ci, którzy posiadli prawdę, wcale nie potrzebują Pisma, natomiast teksty Ojców Kościoła winni czytać zgodnie z uznaną prawdą dogmatyczną, w razie potrzeby zaś – nawet wbrew temu, co mówią same słowa⁹.

Oczywiście, w ataku na scholastykę humaniści nie dostrzegli – czy raczej nie chcieli dostrzec – wartości dialektyki scholastycznej jako swego rodzaju teorii formy logicznej. Słusznie twierdzili, że scholastyka stworzyła sztuczny język dysputy naukowej, lecz niesłusznie czynili z tego zarzut. Był to bowiem po prostu metajęzyk, przydatny do badania form logicznych obecnych w języku naturalnym. Ze współczesnej perspektywy łatwiej dostrzec znaczenie tego faktu dla rozwoju logiki¹⁰. W pierwszych dekadach XVI w. zatem nie tylko atmosfera wzajemnych oskarżeń wykluczała jakiegokolwiek porozumienie, ale również zasadnicza niekompatybilność metod dyskursu, operowanie na różnych poziomach języka naukowego. A także – odmienne konkluzje epistemologiczne.

Retoryka bowiem nauczyła humanistów jeszcze czegoś: wątpliwe jest, by umysł ludzki był zdolny do zdobycia absolutnej pewności w kwestiach moralnych¹¹. W dramatycznym zwróceniu humanizmu ze scholastyką kształtowały się załączki nowożytnego sceptycyzmu i krytycyzmu, choć nie sięgał on jeszcze zagadnień metafizycznych. To właśnie w renesansowej dyskusji nad tym, jakie są właściwe standardy poznania religijnego i kryteria prawdy, Richard H. Popkin widzi bramę, przez którą starożytny sceptycyzm ponownie wtargnął do myśli europejskiej¹². Spór humanistów ze scholastykami dotyczył sposobu użycia rozumu, przeciwstawiał krytykę tekstu teologii spekulatywnej, dla której fundamentalna

⁹ *Ibidem*, s. 436 n.; E. Rummel, *op. cit.*, s. 722.

¹⁰ A. Perreiah, *Humanistic Critiques of Scholastic Dialectic*, „The Sixteenth Century Journal” 13 (1982), nr 3, s. 13–20.

¹¹ Ch.G. Nauert, *op. cit.*, s. 432 n.

¹² R.H. Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford 2003, s. 4.

była nie tyle rzeczywistość tekstu, ile reguły rozumowania i waga autorytetu. Nie tylko zresztą teologowie zmierzyć się musieli z nową metodą, bo przecież także prawnicy i medycy tego czasu konstruowali swój dyskurs naukowy w postaci komentarza do tekstów dawniejszych, traktowanych jako przekaz autorytatywny¹³. Filologiczne pytania o to, co słowa rzeczywiście znaczą, stały się – bez względu na całą topikę skromności angażowaną przez humanistów – uderzeniem w dotychczasowy gmach wiedzy, a w wielu wypadkach po prostu ośmieszeniem. W żadnej jednak dziedzinie skutki nie były tak dramatyczne, jak w dziedzinie religijnej.

Kwestia obrony ortodoksji we wczesnym renesansie nie wydawała się jeszcze oczywista. Formacja humanistyczna u swych źródeł była jak najściślej związana z chrystianizmem i z przekonaniem, artykułowanym przez Petrarę czy Ficina, że pełnię człowieczeństwa, kształtowanego i rozwijanego na drodze studiów humanistycznych, osiąga się w duchowości chrześcijańskiej. Chrześcijański humanista w wieku XVI jednak wydawał się już konfesyjnie podejrzany i przyznać trzeba, że na ogół jego stosunek do konkurujących ze sobą doktryn był niejednoznaczny czy – może raczej należałoby powiedzieć po prostu – niezmiennie krytyczny. To jest przecież przypadek Erazma, Tomasza Morusa w Anglii, Guillaume’a Budé we Francji czy Andrzeja Frycza Modrzewskiego bądź Jana Kochanowskiego w Polsce. Już samo założenie nieoczywistości, dyskutowalności twierdzeń doktrynalnych było obrazoburcze, tym bardziej że uczestnikiem dyskusji miał się stać świecki intelektualista, wykształcony w zakresie sztuk wyzwolonych, niekoniecznie zaś teologii. Jak pisze Erika Rummel, po wystąpieniu Lutra ci, których dotąd zwano jedynie gramatykami i poetami, zostali przemianowani na luteran, a zwolennicy scholastyki na mocy tej samej logiki zyskali etykietkę papistów¹⁴.

Znakomitym przykładem niejednoznacznej sytuacji chrześcijańskich humanistów jest trzecia i czwarta dekada XVI w. we Francji, zdaniem niektórych najbardziej ekscytująca faza francu-

¹³ Ch.G. Nauert, *op. cit.*, s. 436–438.

¹⁴ E. Rummel, *op. cit.*, s. 723.

skiego humanizmu, kiedy to doszło do zetknięcia humanistycznej filologii z reformacyjną myślą religijną, a narzędzia filologii zostały zaangażowane do studium tekstów świętych¹⁵. W 1530 r. Guillaume Budé przekonał Franciszka I do utworzenia Collège Royal, mającego naśladować Erazmowe Collegium Trilingue w Lowanium. Stanowiło to jednak zgorzsenie dla rezydujących pod drugiej stronie rue Saint-Jacques w Paryżu teologów Sorbony, którzy odrzucali dwa najistotniejsze założenia leżące u podstaw utworzenia Collège Royal: że nie można rozumieć Pisma bez odpowiedniej znajomości greki i hebrajskiego oraz – związane z pierwszym – przekonanie, że duchowni, którzy takiej wiedzy nie posiadają, nie powinni Pisma wiernym wykładać. Atak filologów na święte okopy teologii był już sam w sobie kamieniem obrazy, nic więc dziwnego, że o herezję oskarżano i samego wielkiego hellenistę Budé, i wybitnego hebraistę François Vatable'a, i innych. W istocie jednak o przynależności do tego czy innego obozu religijnego rozstrzygały raczej skomplikowane konfiguracje polityczne niż jakiś zwarty system przekonań poszczególnych humanistów. W liberalnym Collège Sainte-Barbe w Paryżu w latach 30. XVI w. studiowali zarówno George Buchanan, który później – spędziwszy rok w więzieniu inkwizycji w Portugalii – rzeczywiście przystał do reformacji i stał się jedną z głównych postaci Kościoła reformowanego w Szkocji, jak też św. Ignacy Loyola oraz św. Franciszek Ksawery. Nieco później, pod kierunkiem katolika Bartłomieja Massona, zwanego Latomusem, pobierał tam nauki również Jan Kalwin. W tym samym środowisku intelektualnym kształtowali się więc przywódcy reformacji i kontrreformacji.

Podobne procesy widzimy także w Polsce. Intelktualne pokrewieństwo Andrzeja Frycza Modrzewskiego i Stanisława Hozjusza, zbliżające ich do siebie zwłaszcza na początku ich drogi życiowej, i wyrazista formacja erazmiańska każą dostrzegać w nich przedstawicieli tego samego środowiska, zwolenników tej samej postawy, myślicieli zadających te same pytania, choć – ostatecznie – odnajdujących różne odpowiedzi. Humanizm chrześcijański, w całej

¹⁵ I.D. McFarlane, *Buchanan*, London 1981, s. 2–5.

swej niewątpliwej różnorodności, stanowił w jakiś szczególny sposób jedność do czasu zakończenia obrad Soboru Trydenckiego – przez zuchwałość umysłu, który „Boże tajemnice upatruje”, przez odwagę i ryzyko świeckich poszukiwań, ale też przez nadzieję ocalenia niepodzielonego Kościoła, mającego się wyłonić z humanistycznej burzy czystszy i silniejszy. Tym, co ostatecznie podzieliło środowisko chrześcijańskich humanistów, stały się nie tyle różnice poglądów w kwestiach teologicznych i doktrynalnych – te bowiem były, można powiedzieć, ich stanem naturalnym – ile sam akt zamknięcia sporu, wyrażający się w przyjęciu uchwał soborowych. Od tej pory bowiem ktoś już miał rację, a ktoś jej na pewno nie miał. „Roma locuta, causa finita”. Krytyczny niepokój należało zastąpić wysiłkiem apologetycznym. Tymczasem przecież dla humanisty spór nie kończył się nigdy.

Dramat chrześcijańskiego humanizmu rodził się z bolesnego doświadczenia nieuniknionego napięcia między wiedzą a pobożnością. W sławnej tragedii Buchanana *Jephtes sive votum* – dość wcześnie, bo już 33 lata po pierwodruku łacińskiego oryginału przełożonej swobodnie przez Jana Zawickiego na język polski (*Jephtes* 1554, wersja polska Kraków 1587) – to właśnie nieszczęsny Jefte usiłuje uciec od pytań zbyt trudnych, tak jakby ból, który ma sam sobie zadać, dopełniając okrutnego ślubu, stawał się gwarancją szlachetności ofiary:

Którzy z mądrością swoją [w] górę wylatają,
Ci jej, jakom obaczył, namniej podczas mają.
Prostak, pospolity człek, co Bogu ślubuje,
W tym już słowa bez zdrady i z serca szanuje.
Od mędrzych obietnice tajemnie oddane
Ni sercem, ani słowem bywają strzymane,
Bo ci swoje rozумы na tym zasadzają,
Kiedy na grzech obrony i wymówki mają;
I umieją swe wady ocukrować słowy,
A chytrej głowy rozum udać za skarb zdrowy.
Kto chce, by dziatki miłe tu pocziwie żyły,
Niech się stara, by w piśmie uczone nie były.
Bo w tym im kto uczeńszy i bieglejszy bywa,

Dziwniejszymi fortelami grzechów zaniedbywa.

[...]

Wy tak chodźcie, wodzowie wszelakiej mądrości,

Ja wolę prawdę głupią niż waszych chytrności

Naszladować, którą z was każdy jest gotowy

Ozdabiać wydwnymi i słodkimi słowy.

(George Buchanan – Jan Zawicki, *Jephthes*,

w. 919–932, 979–982)¹⁶

Można by powiedzieć, że w tym dramacie właśnie adwersarz Jeftego, Kapłan, jest rzecznikiem stanowiska humanistów twierdząc, iż to „nieumiejętność ślepa [...] w błąd wiedzie” (w. 433), podczas gdy Jefte, lękając się bardziej manowców rozumu niż zamordowania własnej córki oświadcza, że woli „prawdę głupią niż [...] chytrności” (w. 980), że być może ludzie prości łatwiej wypełniają wolę Bożą, a *sapientia* i *prudencia* są dla uczonych tylko maską niechlubnych motywacji¹⁷. Nie jest to bynajmniej kontrowersja naiwna: krytyczne pytania zawsze wiodą w otchłań nieskończoną, nie mają granicy – proste zasady, jeśli nie pozwolimy, by podważyły je pytania, sprawią, że będziemy się trzymać rzeczywistości. Tej przynajmniej, jaką dane nam już było poznać. Ale też nie pozwolą nam poznać innej.

Gdyby problematykę *Jeftego* strywializować i – idąc śladem portugalskiego trybunału inkwizycyjnego, który sądził Buchanana, interpretując zarazem jego utwory – przełożyć na język kontrowersji doktrynalnych, to można by domniemywać, że Jefte wyraża w dramacie stanowisko katolickie: ślubów należy dotrzymywać, unikając niebezpiecznych dociekań intelektualnych. To jednak złudzenie. Sam Buchanan bronił się przecież, powołując się na dysputę Latomusa z Bucerem, w której to właśnie katolik Latomus dowodził, że dotrzymywać należy ślubów godziwych¹⁸. I nie bać

¹⁶ Cyt. wg wyd.: *Teatr polskiego renesansu. Antologia*, oprac. J. Lewański, Warszawa 1988, s. 285.

¹⁷ I.D. McFarlane, *op. cit.*, s. 199.

¹⁸ *Scripta duo adversaria D. Bartholomaei Latomi LL. Doctoris, et Martini Bucerii theologi: de Dispensatione sacramenti Eucharistiae, invocatione divorum, coelibatu clerico-*

się zadawania pytań. Tak jak w dramacie różnica między Jeftem a Kapłanem nie jest różnicą doktrynalną, a właśnie różnicą postawy – można by rzec – filozoficznej czy – ściślej – epistemologicznej, tak też podobnie definiowane postawy odkrywamy w XVI w. i później w obrębie różnych konfesji i kościołów. Mikołaj Rej wydaje się tu najbardziej wyrazistym przykładem. Znana przedmowa do *Postylli* wprowadza autorską kreację prostaczka, który dzieli się z braćmi Słowem Bożym, i to właśnie jego prostota, nie zaś erudycja, są gwarancją łączności z objawioną prawdą:

oto masz przed oczyma swymi od prostaka prostymi słowy napisane święte słowa Jego. [...] gdyż już ten początek od prostego Polaka mieć będziesz [...], poduszczy to w tobie Pan Bóg, iż choćby się tu co niewiadomością albo nieumiejętnością uniosło, iż to obaczyć będziesz mógł¹⁹.

Rej, oczywiście, zdaje sobie sprawę, że „niewiadomość albo nieumiejętność” mogą stanowić istotną przeszkodę w dochodzeniu do prawdy, niemniej jednak w czym niedomaga prostota, w tym ma dopomóc łaska. I jakkolwiek trudno nam sobie wyobrazić Reja w mistycznym uniesieniu, to jednak takie stanowisko poznawcze ma pewne elementy wspólne z mistycyzmem. Zafascynowany humanizmem erudyta, jakim Rej niewątpliwie był, był też w istocie – co powtarzamy od dawna – zasadniczo antyhumanistyczny na poziomie konsekwentnie budowanej biograficznej kreacji i na poziomie sformułowanych zasad:

Nie bawże się też zasię leda czym, bo mało tobie po Owidyjusz, po Horacyjusz, bo na cię trudny i fabułami zabawiony. Ale sobie to czytaj, co by cię nadobnych cnót a pocziwego żywota uczyło, bo cię to może piękniej ozdobić, niżli fabuły niepotrzebne, biorąc piękne przykłady

rum, Ecclesiae et episcoporum communione..., Strassbourg 1544; *Bartholomaei Latomi adversus Martinum Bucorum de controversiis quibusdam ad religionem pertinentibus altera plenaque defensio*, Cologne 1545. Na ten temat zob. I.D. McFarlane, *op. cit.*, s. 193–194; A. Linton, *Sacrificed or spared? The Fate of Jephthah's Daughter in Early Modern Theological and Literary Texts*, „German Life and Letters” 57 (2004), nr 3, s. 243.

¹⁹ Cyt. wg wyd.: *Obróńcy języka polskiego. Wiek XV–XVIII*, oprac. W. Taszycki, Wrocław 1953, s. 69–70.

z onych zacnych ludzi, przodków pirwszych, z poczciwych spraw ich, jako nadobnie w onych pięknych pomiarach, onych rozważnych sprawach a ozdobnych poczciwościach żywoty swe stanowili i w nich się zachowywali (*Żywot człowieka poczciwego*, Ks. II, kap. 37)²⁰.

Lepsze proste zasady niż „głupia mądrość”, lepsze „pocziwe” przykłady niż „zdechła skóra”. I choć te argumenty na pozór zdają się współbrzmieć z dyrektywami ewangelicznej prostoty, to błędem byłoby jednoznaczne kojarzenie ich z biblijnym rygoryzmem kształtującego się Kościoła reformowanego. Czyż Kalwin nie był wytrawnym humanistą, podczas gdy jego współwyznawca, Teodor Beza, choć równie starannie wykształcony, po konwersji odżegnywał się od tradycji humanistycznej i w typie rozumowania zbliżał się do metody scholastycznej²¹? Postaw takich, jak ta reprezentowana przez Reja czy Bezę, nie definiuje protestantyzm jako taki, lecz poczucie wyczerpywania się propozycji humanistycznych i dlatego znajdujemy je w dyskursie adwersarzy po obu stronach barykady. W *Księgach o jasnym a szczyrym Słowie Bożym* Hozjusz również mówił o „głupiej mądrości” – tyle że w tym wypadku heretyków – i ambiwalentnej funkcji wiedzy w poznaniu religijnym:

Ale jako wino, kiedy go wodą nie roztworzą, rozum odmienia, tak też nauka, nie będzie-li miłością uśmierzona, hardością niejaką pijanego a prawie szalonego człowieka czyni. A przeto właśnie to przydał Paweł: Jeśli kto rozumie o sobie, że co umie, jeszcze nie poznał, jakoby miał umieć. Bowiem gdyby poznał, nigdy by tak w tym mniemaniu o nauce nie szalał, żeby się nad insze przekładał, a jakoby z wysoka inszych by nie wzgardzał. Albowiem początek prawej umiejętności jest boskie poznanie, które nam czyni pokorę a uniżenie, a rychlej poniża człowieka, niżli podnosi²².

²⁰ Cyt. wg wyd.: Mikołaj Rej, *Wybór pism*, oprac. J. Ślaski, Warszawa 1975, s. 305.

²¹ R.D. Linder, *Calvinism and Humanism: The First Generation*, „Church History” 44 (1975) nr 2, s. 173 n.

²² Cyt. wg wyd.: Stanisław Hozjusz, *Księgi o jasnym a szczyrym Słowie Bożym* [...] *Rozmowa o tym, godzi-li się laikom kielicha, księży żon dopuścić, a w Kościele służbę Bożą językiem przyrodzonym sprawować*, [b.m.w.] 1562, k. 77.

Stosunek do prostoty i erudycji nie jest więc w reformacyjnych polemikach zależny od konfesji; jest raczej zwykłym argumentem warunkowanym zmiennymi wymogami retorycznej skuteczności. I jeśli coś istotnie odróżnia humanistów lokujących się w przeciwstawnych obozach religijnych, to będzie to raczej selektywny stosunek do tradycji erazmiańskiej. Skupieni wokół Leonarda Coxe'a polscy erazmiańczycy – a wśród nich Jodok Justus Decjusz, Andrzej Frycz Modrzewski, Jan Łaski młodszy, pośrednio także Hozjusz – byli nie tylko admiratorami Rotterdamszczyka, lecz także, z upływem czasu, interpretatorami jego twórczości. Przykład Frycza i Hozjusza jest tu znów bardzo znaczący. Ich droga intelektualna zaczęła się zasadniczo różnicować w momencie, gdy młody Hozjusz z wielowątkowego dziedzictwa erazmiańskiego zdawał się wybierać trop patrystyczny; jednym z jego pierwszych ogłoszonych drukiem dzieł był wydany w 1528 r. łaciński przekład homilii św. Jana Chryzostoma *O królu i mnichu*²³. We wzajemnych polemikach, których kulminacją stały się dialogi Frycza o obydwu postaciach wieczerzy Pańskiej (czyli *Traktat XI z Księgi II o Kościele*) i *Obrona przeciwko dialogowi Aratora i Harpaga* oraz Hozjuszowa *Rozmowa o tym, godzi-li się laikom kielicha, księży żon dopuścić, a w Kościele służbę Bożą językiem przyrodzonym sprawować* (dialogi pochodzą z lat 1549–1559), polemici zdają się rzeczywiście wychodzić z odmiennych założeń epistemologicznych²⁴. Argumentacja Hozjusza odsyła do myśli Orygenesesa i św. Augustyna, do tradycji platońskiej, akcentuje rolę miłości jako drogi poznania i głosi sceptycyzm wobec możliwości ludzkiego umysłu. Modrzewski odnosi się do poznania racjonalnego z dużo większym zaufaniem, jego argumenty są pragmatyczne, a postulat zrozumiałości zdaje się naczelny. Najogólniej mówiąc, po stronie Hozjusza mamy celebrację tajemnicy, po stronie Frycza

²³ W. Odyniec, wstęp do: Stanisław Hozjusz, *Poezje*, tłum. A. Kamieńska, Olsztyn 1988, s. XXV.

²⁴ B. Otwinowska, *Polski dwugłos o języku narodowym w Kościele (Hozjusz–Frycz)*, w: *Andrzej Frycz Modrzewski i problemy kultury polskiego odrodzenia*, red. T. Bieńkowski, Wrocław 1974, s. 146–148.

zaś właśnie optymistyczne dążenie do zrozumienia²⁵. To w tym punkcie rozchodzą się drogi humanistów. Dzieli ich odpowiedź na pytanie o granice racjonalności, o granice poznania. Gdy dla Frycza doświadczenie pewnych niejasności w lekturze Pisma jest przede wszystkim zachętą do tego, by uczynić je bardziej zrozumiałym²⁶, Hozjusz powie wprost:

doświadczyliśmy tego, iż takowe przekładanie św. Pisem we własny język któregokolwiek narodu wielką szkodę Kościołowi Bożemu przyniosło. Albowiem oprócz tego, że oto ta jakaś zbytnia chciwość, aby każdy wszystko rozumiał, a więcej niż potrzeba mądry był, jakmiarz tenże tych naszych czasów pożytek przyniosła, który też było przyniosło pierwszym rodzicom naszym jedzenia z drzewa wiadomości złego i dobrego²⁷.

Postawa Hozjusza odsłania znamiona pewnego kryzysu w humanistycznym zaufaniu do filologii, racjonalności, poznania. Frycz wydawał się tego kryzysu nie doświadczać, nadal przekonany, że umysł ludzki jest dość pewną – a w każdym razie najpewniejszą z możliwych – kotwicą w chaosie rzeczywistości. Frycz wciąż pragnął porządkować świat, Hozjusz był nieufny i obawiał się, że w tym pragnieniu więcej możemy zniszczyć, niż osiągnąć. Ich kontrowersja jest jednym z najbardziej fascynujących obrazów tego, jak wyczerpywała się i przeobrażała renesansowa formacja intelektualna. Krytyczne pytania humanistów uderzyły w próżnię, zabrakło odpowiedzi. Jedni pozostali wierni nadziei zrozumienia, inni pochylili się u wrót tajemnicy. Tylko nieliczni wszakże unieśli ów ciężar braku rozwiązania; z wolna krytyczne pytania stawały się jedynie retorycznym ćwiczeniem, a na podporządku były już przygotowane odpowiedzi, takie czy inne, lecz zawsze porządkujące świat, łagodzące napięcie, odbudowujące ład.

Humanizm zrodził reformację w takim samym stopniu, w jakim zrodził reformę katolicką. Święty Ignacy Loyola był humanistą.

²⁵ M. Hanusiewicz, *Wobec tajemnicy słowa. XVI-wieczne pytania o wartość poznawczą i estetyczną „przyrodzonej” mowy*, „Pamiętnik Literacki” 86 (1995), nr 2, s. 109–112.

²⁶ J. Starnawski, *Andrzej Frycz Modrzewski: żywot, dzieło, sława*, Łódź 1981, s. 76.

²⁷ Stanisław Hozjusz, *Księgi o jasnym...*, k. 137v.

Wykształcony w humanistycznym Collège Sainte-Barbe, gdzie zresztą poznał św. Franciszka Ksawerego i gdzie w pewnym sensie zrodziła się idea zakonu jezuitów, dziś bywa często i niebezzasadnie porównywany do Kalwina, który po humanistycznych studiach w Orleanie i w Bourges trafił nawet do paryskiego Collège Royal i poznał Vatable'a. Dwaj świetnie wykształceni humaniści stali się przywódcami dwóch przeciwstawnych i wrogich sobie nurtów reformy chrześcijaństwa. „Soli Deo gloria” – mówił Kalwin. „Ad maiorem Dei gloriam” – sformułował swoją dewizę św. Ignacy Loyola²⁸. Doprawdy, trudno byłoby na tej podstawie domyślić się, jak wiele ich dzieliło. Zarówno dla reformy protestanckiej, jak i dla reformy katolickiej humanizm był potężnym impulsem, choć dla każdej w inny sposób i na innym etapie. Z dość oczywistych względów filologiczny krytycyzm humanistów, podejmujących dzieło nowego odczytania Biblii, był bezcenny dla Lutera i Kalwina i stał się ich najpotężniejszym orężem. Budując swoje Kościoły, musieli jednak wzbudzić w ludziach prostych i właśnie niewykształconych zaufanie do ich własnych sił intelektualnych. Jak zauważyła Katarzyna Meller, dla autorów reformacyjnych projektowany czytelnik to „człęk prosty i szukający Boga, [...] renesansowy przodek Kandyda”²⁹. W przedmowach do niekatolickich przekładów biblijnych stwierdzano wprost, że „serce pochopne i chutliwe” ważniejsze od uczoności, a nawet, że chrześcijanin nie pozna prawdy Bożej, „jeśli się nie rozprzęże z mniemaniem i z rozumkiem swym pierwszym”³⁰. Tymczasem przedmowy katolickie wręcz przeciwnie, odwoływały się do autorytetu „doktorów świętych” i podkreślały, że poznanie materii teologicznej jest w istocie przywilejem uczonych. Niemniej jednak i katolicy, choć chronić chcieli „rzeczy Boskie” przed inwazją profanów, pokładali nadzieję w sile ich umysłu. I czerpali z tradycji humanistycznej. Dla reformy katolickiej humanizm był instrumentem budowania respektu dla

²⁸ J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, tłum. J.M. Kłoczowski, t. I, Warszawa 1986, s. 318.

²⁹ K. Meller, „*Noc przeszła, a dzień się przybliżył*”. *Studia o polskim piśmiennictwie reformacyjnym XVI wieku*, Poznań 2004, s. 165–166.

³⁰ *Ibidem*, s. 166 (przedmowa do Biblii Brzeskiej).

autorytetu elit. Propaganda reformy potrydenckiej akcentowała humanistyczną elitarność i uczoność, odróżniając ją od zgrzebnej prostoty protestanckich ministrów. Humanistyczna erudycja została włączona w przestrzeń misterium; uczość, autorytet, tajemnica, tradycja – oto podstawowe kategorie, które reforma katolicka przeciwstawiała propagandzie reformy protestanckiej. Egalitaryzm reformacji był interpretowany jako prymitywizm, wykuintność zaś rezerwano dla humanistycznych dworów, których wzory powstały przecież w ojczyźnie humanizmu, we Włoszech, w papieskim Rzymie. Jezuici, zapewniający synom szlacheckim solidne klasyczne wykształcenie, w oczywisty sposób stawali się zatem dziedzicami humanizmu i renesansu, obrońcami języków klasycznych, którymi wzgardziły gniewne masy w poszukiwaniu nowych podniet religijnych. Ocalili to, co w humanizmie zewnętrzne, lecz, przynajmniej na poziomie *ratio studiorum*, wyrzekli się tego, co stanowiło istotę humanizmu – odwagi i ryzyka wątpienia, zmierzającej *ad infinitum* sekwencji pytań krytycznych³¹.

Założenie intelektualnej wyższości powracało więc w publicystyce katolickiej i stało się czymś w rodzaju retorycznego argumentu; oto edukacja, humanizm i łacina były po stronie katolickiej – to niewykształceni biedacy dali się zwieść fałszywym pasterzom. Thomas Stapleton, sporządzając angielski przekład *De expresso Dei verbo* Hozjusza, napisał wprost, że tłumaczy dzieło wielkiego kardynała, aby „dzięki ułatwieniu, jakim jest użycie języka przyrodzonego, podzielić się tym wartościowym dziełem z nieuczonymi rodakami, wśród których najwięcej jest ludzi zwiedzionych”³². Po Trydencie zatem zadaniem humanistów stało się użyczenie swego autorytetu dziełu reformy katolickiej i obrona wiary – tak ujął to np. Jakub Górski³³. A najwybitniejszy polski

³¹ J. Błoński, *Mikołaj Sęp Szarzyński a początki polskiego baroku*, Kraków 1967, s. 245–246.

³² *Of the Exprese Word of God [...] Written in Latin, by [...] Father Stanislaus Hosius [...] Newly Translated into English...*, w druk. Johna Bogarda, Leuven 1567, k. [ij]r.

³³ T. Grabowski, *Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce wieku XVI*, Kraków 1913, s. 163.

cyceronista, Andrzej Patrycy Nidecki, napisał *Parallela Ecclesiae Catholicae cum haeticorum Synagoga*. Ta postawa apologetyczna może się na pierwszy rzut oka wydać nieodległa założeniom samego Erazma (czyż nie głosił on, że lepiej być uczniem Chrystusa niż Cycerona?) bądź Guillaume'a Budé, który uważał, że pełna kultura humanistyczna zyskuje sens dopiero jako przygotowanie do kształtowania duchowości chrześcijańskiej. Podobieństwo jest jednak pozorne. Humanizm erazmiański był humanizmem poszukiwania, nie zaś humanizmem apologetycznym; Erazm stawiał pytania, pisarze reformy katolickiej znali już odpowiedzi.

Prawdę mówiąc: na przełomie XVI i XVII w. odpowiedzi znali już prawie wszyscy, choć oczywiście każda strona znała swoje własne. Zakończone zostały prace, które były może największym i najbardziej – jeśli tak można powiedzieć – humanistycznym osiągnięciem polskiego humanizmu, a więc prace nad przekładami Biblii na język polski. Po ogłoszeniu Biblii Wujka w 1599 r. i Biblii Gdańskiej w 1632 r. humanistyczne studia nad „szczyrym” słowem Bożym w Polsce ustały właściwie na trzysta lat. Nie chodzi tu zresztą wyłącznie o to, że do XX w. nie powstał u nas już żaden całkowity przekład Biblii. Istotne jest raczej to, że Biblia przestała być traktowana jako problem filologiczny, a więc właśnie – humanistyczny.

Najwyraźniej jest to widoczne na przykładzie parafrazy psalmicznej, która u początku swoich dziejów była może najbardziej humanistycznym spośród renesansowych gatunków literackich. Stała się tym szczególnie literackim laboratorium, w którym humanista-filolog miał się sprzymierzyć z poetą. Choć często – i skądinąd słusznie – rozpatrujemy renesansowe parafrazy psalmiczne w Polsce w kontekście średniowiecznej literatury psalterzowej, to jednak między parafrazą humanistyczną a przekładem czy przeróbką średniowieczną istniały co najmniej dwie zasadnicze różnice: humanista dążył z jednej strony do wydobycia rzeczywistych znaczeń filologicznych, z drugiej zaś do nadania tekstowi poloru klasycznego, zaprezentowania go jako poezji wysokiej. Tak rozumiany gatunek parafrazy biblijnej najpełniej ukształtował się w pierwszej połowie XVI w. i reprezentowały go

dzieła Campensisa (1533), Titelmansa (1545), Hessusa (1530), Flaminia, nade wszystko zaś Buchanana (1565). Reformatorzy próbowali instrumentalizować parafrazę psalmiczną; Melanchton twierdził, że powinna ona przekazywać zdrową naukę religijną i służyć ćwiczeniu w językach klasycznych, a więc jej cele są czysto dydaktyczne. Do tych wskazówek zastosował się krytycznie oceniony przez Kochanowskiego Hessus. Dla humanistów takich jak Jean de Ganay czy Buchanan parafraza była przede wszystkim odkryciem klasyczności biblijnej³⁴. Oczywiście, spośród polskich parafraz psalmicznych renesansu ów model humanistyczny w pełni realizuje może tylko *Psalterz Dawidów* Kochanowskiego czy *Paraphrasis in Psalmum quinquagesimum* Hozjusza, lecz przynajmniej częściową próbę przestrzegania zasad gatunku widzimy i u Reja, i u Lubelczyka, dla których dzieło parafrazy było niewątpliwie pracą filologiczną i dociekanie rzeczywistych znaczeń wersektów psalmicznych wyprzedzało, a zarazem ograniczało poetycką licencję.

Ta sytuacja zmieniła się dość zasadniczo w literaturze barokowej, w której parafraza ustępuje miejsca stylizacji psalmicznej. Filologiczny bój o „szczyre słowo Boże” został zakończony, a intencja unaoczenia „poetyckości” i klasyczności biblijnych psalmów też stała się nieco anachroniczna. Zmianę widzimy już u poetów z końca XVI w., u Mikołaja Sępa Szarzyńskiego i Sebastiana Grabowieckiego. Choć Sęp korzystał zarówno z Buchanana, jak i Kochanowskiego, jego parafrazy są już właściwie samodzielnymi utworami lirycznymi na motywach psalmów, swobodnie amplifikowanymi, zawierającymi aktualizujące odniesienia. Podobnie konstruował swoje wcale liczne parafrazy Grabowiecki, dalej Maciej Rybiński, Samuel Rysiński, Olbrycht Karmanowski, a chyba najswobodniej Wespazjan Kochowski. Obumieranie humanistycznego gatunku stało się wyrazistym znakiem wyczerpywania się formacji i postawy humanistycznej w literaturze.

Wiek XVII był – można powiedzieć – czasem swoistego półtrwania tej formacji, istnienia poszczególnych elementów, które

³⁴ I.D. McFarlane, *op. cit.*, s. 248 n.

współtworzyły już jednak nowe całości. Nie ma, na przykład, żadnych wątpliwości, że w horacjańskiej poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego trwała humanistyczna, czyli klasyczna estetyka i że była ona wciąż na tyle żywa, by wzbudzać admiraację czytelników, a także inspirować naśladowców. Dla kultury barokowej klasycyzm do końca pozostał układem odniesienia, warstwą oficjalną i stylem wysokim, znakiem łączności nie tylko z tradycją renesansu, ale przede wszystkim – starożytności. Na poziomie deklarowanym nawet poeci sarmaccy podtrzymywali kult humanistycznej klasycyzacji, a Wacław Potocki studiował Erazmowe *Adagia*, by na ich podstawie stworzyć swoje absolutnie nieklasyczne *Moralia*. Wyjąwszy może pisarzy sowizdrzalskich, nikt nie miał już odwagi Reja, by krytykować „zdechłą skórę” i „zmyślone fabuły”. Oto niewątpliwy triumf jezuickiego humanizmu, w pewnym sensie doskonalszy, bo powszechniejszy niż wiktoria humanizmu renesansowego. To jednak, oczywiście, tylko wymiar oficjalny i estetyczny. Bo przecież humanizm renesansowy nie sprowadzał się do uwielbienia klasycznej ornamentyki, był raczej ruchem i fermentem, optymistyczną wiarą w możliwość ukształtowania, na drodze studiów *humanitatis*, doskonałego człowieka, zdolnego uporządkować wszystkie wymiary życia społecznego i religijnego³⁵. Niewątpliwie wiek XVII tego optymizmu już nie podzielał. Owszem, można by dowodzić, że przetrwał on w niektórych środowiskach, wśród których najważniejsze było pewnie środowisko arian. Idee racjonalizacji wiary i postawy krytycznej wywodzą się z ducha humanizmu. Samuel Przyppkowski, a zwłaszcza Andrzej Wiszowaty, głoszący w *Religio rationalis*, że „zdrowy rozum”, wolny od uprzedzeń, ale też panowania namiętności i występków, został człowiekowi dany, by poznał Objawienie Boże, są bezpośrednimi kontynuatorami optymizmu poznawczego renesansowych humanistów. Nie znaczy to jednak, że konstytucje antyariańskie z 1658 r. zwiastowały ostateczny kres humanizmu w barokowej Polsce. Środowiska krytycznych intelektualistów, co więcej – intelektualistów o wykształceniu i smaku klasycznym,

³⁵ P.O. Kristeller, *Ruch humanistyczny*, w: idem, *Humanizm...*, s. 13–35.

widzimy też w XVII w. w innych obszarach życia społecznego i literackiego. Czy Łukasz Opaliński, Jan Andrzej Morsztyn, Stanisław Herakliusz Lubomirski byli humanistami? Na poziomie erudycji i preferencji estetycznych – z pewnością, i to humanistami wysokiej klasy. Na poziomie zdolności krytycznego myślenia – jak najbardziej. Ale był to już właśnie humanizm, który sam stawiał sobie granice, który nie żywił się uniwersalistycznymi złudzeniami, który ostatecznie – spełniał się w przestrzeni retoryki. I ta właśnie postać humanizmu triumfowała w wieku XVII.