

- **Istota erazmianizmu**
- **Recepcja i interpretacje poglądów Erazma**

ERAZMIANIZM — zespół poglądów głoszonych przez Erazma z Rotterdamu oraz ich recepcja w pismach, poglądach i działaniach jego zwolenników i kontynuatorów.

Istota erazmianizmu. Poglądy, postulaty i opcje Erazma, dotyczące chrześcijańskiego życia religijnego i moralnego oraz współczesnej Erazmowi kultury, tworzą raczej rozbudowaną i wyrazistą tendencję niż doktrynę, nie mają bowiem ani dostatecznej kompletności, ani dostatecznej spójności, brak im też wyraźnych cech reformatorskiego programu, np. jednoznaczności i stanowczości. Gdyby próbować opisać e. w kategoriach doksograficznych, czyli jako zespół poglądów chrześcijańskich, zakres opisu należałoby zredukować do teologii biblijnej i moralnej oraz do religijno-filozoficznej i parafilozoficznej etyki. Gdyby zaś próbować opisać e. jako fenomen kulturowy, byłby on opcją, tendencją czy postawą charakterystyczną dla współczesnego Erazmowi humanizmu i zarazem tendencją w jego obrębie swoistą. Sumując oba te, najczęściej trudne do rozdzielania obszary — teologiczny i humanistyczny — można określić e. jako swoisty dla okresu przedreformacyjnego, czyli dla przełomu XV i XVI w., humanizm chrześcijański.

E. jest takim pojmowaniem chrześcijaństwa, które akcentuje nie treści teoretyczne i dogmatyczne, lecz moralne i praktyczne, tzn. traktuje chrześcijaństwo nie tyle jako doktrynę, ile jako sposób życia. Ten sposób życia buduje zwł. wewnętrzna jakość etyczna chrześcijan, jakość i szczerość ich przekonań religijnych i moralnych oraz jakość moralna ich zachowań. Z takiej perspektywy tracą na znaczeniu obrzędy, symbole i skrupulatne przepisy dotyczące zewnętrznych form życia chrześcijańskiego. E. głosi postulat uwewnętrznienia chrześcijaństwa jako przemieniającej każdego człowieka realizacji zawartych w przesłaniu ewangelicznym norm i nakazów moralnych.

Jako humanistyczna opcja dotycząca kultury chrześcijańskiej e. przewartościowuje dokonaną już przez chrześcijaństwo starożytne i utrwalone przez średniowieczną scholastykę gradację sztuk wyzwolonych. Scholastyka, jako formacja na mocnych podstawach filozoficznych, ceniła zwł. sztuki kwadrywialne, a z trywialnych — logikę. Z materiału dostarczanego przez sztuki kwadrywialne i za pomocą logiki konstruowała spójne treści, spełniające rygory naukowe i dydaktyczne właściwe temu, co zwano „doctrina”, „disciplina” albo „ars”. Niżej ceniono w scholastyce pozostałe sztuki trivium — gramatykę i retorykę, z tej pierwszej wyłączając, będącą w starożytności przedmiotem jej egzegezy, kunsztowną literaturę (zwł. poezję) i ograniczając gramatykę do ujętej w rygory logiczne spekulacji nad naturą i mechanizmami języka (modi significandi). Humanizm przeciwnie: najwyżej ze sztuk trywialnych cenił retorykę i poetykę, a ponad rygory naukowe sztuk wyzwolonych stawiał kunsztowną literaturę, uprzywilejowane miejsce przyznając poezji, w niej upatrując, obok estetycznych, wysokie walory etyczno-wychowawcze. Z jej treściami, od początku budzący mi zastrzeżenia z punktu widzenia chrześcijańskiego (zastrzeżenia te dotyczyły

zarówno politeistycznej mitologii, jak i erotyki), e. radził sobie stosując interpretację alegoryczną albo deklaratywnie minimalizując ich szkodliwość. E. to nie jedyne w tamtej epoce, ale najbardziej wyraziste i wszechstronne przeniesienie tych opcji humanistycznych (ograniczanych przez innych humanistów do sfery kultury intelektualnej i artystycznej) na sposób rozumienia chrześcijaństwa i jego pisanych źródeł. Głosił, że — niezależnie od licznych zbieżności nauk filozofów starożytnych z chrześcijaństwem — od filozofii spekulatywnej bliższa Ewangelii jest starożytna poezja; bardziej od dialektyki i filozofii spekulatywnej, które usiłowały ująć przesłanie Ewangelii w racjonalny system spekulatywny, do skutecznego głoszenia Ewangelii przydatniejsza jest retoryka i w ogóle formacja humanistyczna. E. nie był przeciwny wiedzy i dociekaniom spekulatywnym, przeciwstawiał się tylko takiej ich wszechobecności i przez to zafałszowaniu ducha chrześcijaństwa, jakiego w jego rozumieniu dokonała scholastyka.

E. jest swoistą w obrębie humanizmu postawą wobec klasycznego dziedzictwa antycznego; z postawy tej wynika wiele jego dążeń i osiągnięć intelektualnych oraz literackich. E. cechuje się zdroworozsądkowym entuzjazmem chrześcijanina, ukierunkowanym opcjami Erazma w obrębie chrześcijaństwa; jest to entuzjazm dla zgodności poglądów i parenez wielu starożytnych autorów pogańskich z chrześcijaństwem, ale też entuzjazm, jaki budzą ich postawy etyczne i zgodność ich życia z tymi poglądami i parenezami, co w szczególnym sensie dotyczy niektórych starożytnych filozofów. Wyraża się w pochwałach niektórych antropologicznych i etycznych poglądów Platona, etycznych poglądów Cyncerona i Seneki, wychowawczych poglądów i postaw Plutarcha, Katona, a także nauk moralnych zawartych w poezji Wergiliusza i Horacego, w mimach Publiliusza Syrusa i sentencjach Menandra, najmocniej zaś w pochwałach Sokratesa za jego cnotliwe życie i za śmierć niemal męczeńską („ledwie mogę powstrzymać okrzyk: święty Sokratesie, módl się za nami!”), a za życie w poniżeniu i w skrajnym ubóstwie Antystenesa, Diogenesa Cynika i Epikteta jako, wraz z Sokratesem, pogańskich i filozoficznych odpowiedników życia i osobowości świętych chrześcijańskich („może [...] we wspólnocie świętych więcej jest uczestników, niż zapisano w naszych katalogach”), a nawet samego Chrystusa. Z entuzjazmem dla filozoficznego sposobu życia współgra entuzjazm dla starożytnych sentencji, adagiów i apoftegmatów, zwł. filozoficznych. W literackim zakresie jest to trzeźwy entuzjazm dla arcyzmu literatury klasycznej i jej wzorczych walorów, ograniczony jednak względami praktycznymi chrześcijaństwa i względami chrześcijańskiego „decorum”. E. jest opcją literacką i w ogóle kulturotwórczą chrześcijanina, wg której wzorem najdoskonalszym kultury nie jest, mimo swoich niepodważalnych walorów także dla chrześcijan, starożytność klasyczna, lecz starożytność chrześcijańska, która umiała z klasycznego dziedzictwa starożytności wybrać, harmonijnie połączyć i owocnie spożytkować elementy najbardziej z chrześcijaństwem zgodne.

E. zawiera elementy filozofii oraz koncepcję metafizyczną. W obrębie tych pierwszych mieści się entuzjazm Erazma dla platonizmu, z którego zalecał zwł. spirytualistyczną antropologię i ascetyczną etykę. Nie przejmował jednak poglądów Platona *in crudo*, lecz poddawał je modyfikacji, łącząc w harmonijną całość z treściami Biblii; z platońskiej koncepcji trójdzielnej duszy powstała w *Enchiridionie* — dzięki inspiracji św. Pawła i zarazem Orygenesowej interpretacji jego tekstów — Erazmowa koncepcja człowieka jako trójjedności

ciała, duszy i ducha, w której nie ciało — pierwiastek zwierzęcy, ani duch — pierwiastek Boski, lecz właśnie dusza konstrytuuje człowieka jako istotę wolną, niezdeterminowaną. Odmianą tego antropologicznego poglądu Erazma jest jego opowiedzenie się w sporze z M. Lutrem za wolnością woli, a więc pośrednio także za wartością uczynków, choć gdzie indziej Erazm podkreślał nieodzowną w nich rolę łaski. Ta opcja podbudowana jest silnym przekonaniem Erazma o zasadniczej dobroci natury człowieka, osłabionej tylko, ale nie zniweczonej przez grzech pierworodny.

Jest też e. wyraźną i spójną, choć daleką od kompletności i systematyczności, propozycją metafizologiczną. Idąc za wyraźnie obecną w chrześcijaństwie starożytnym, a słabiej i sporadycznie tylko we wczesnośredniowiecznym opcją, zgodnie z którą ono samo przybrało nazwę „filozofii Chrystusa” jako odpowiednik „filozofii Hellenów” i rozumiało tę nazwę nie tylko jako teoretyczną refleksję nad Bogiem, człowiekiem i światem, ale także jako sposób życia, Erazm przejął tę nazwę wraz z jej rozszerzonym o ten drugi składnik znaczeniem i to znaczenie przeniósł na filozofię starożytną. Z metafizologicznych wypowiedzi filozofów starożytnych skonstruował swoje rozumienie tego, czym jest, a raczej czym być powinna filozofia. Jest to wizja filozofii jako „bardziej życia niż dysputy, przemiany wewnętrznej raczej niż rozumowania” (tak w *Paraclesis* określił Erazm „philosophia Christi”). Erazm twierdzi za Plutarchem, że prawdziwym filozofem jest nie ten, kto biegły w dialektyce i filozofii przyrody, ale ten, kto rozeznał prawdziwe dobro i całym sercem do niego dąży. Między tak pojętą filozofią i chrześcijaństwem zachodzi całkowita zgodność — także w zakresie faktycznej realizacji takiej filozofii przez niektórych starożytnych filozofów pogańskich, zwł. przez tych, których w adagium pod tym tytułem wymienia jako „Sylenów Alcybiadesowych”. Dzięki takiemu przekonaniu e., który za apogeum kultury chrześcijańskiej uznaje myśl patrystyczną, jest faktycznym przewycięzeniem zastrzeżeń i nieufności, jakie chrześcijaństwo patrystyczne zgłaszało nieraz pod adresem wartości etycznej ich postaw i zachowań.

Recepcja i interpretacje poglądów Erazma. E. rozumiany jako oddziaływanie Erazmowych idei przewycięża niedookreślenia i wahania widoczne w pismach samego Erazma; przewyciężenie to niweluje przeważnie najbardziej swoiste składniki poglądów Erazma, zwł. otwartość, pluralizm, brak dogmatyzmu, tolerancyjność. W takim znaczeniu za e. można uznać zarówno reformację Lutra, jak i niektóre nurty ruchu reformacyjnego z XVI i XVII w. Zgodnie z rozpowszechnionym po wystąpieniu Lutra konceptem: „Luter wysiedział ją, które zniósł Erazm”, w rzeczy samej luteranizm był z jednej strony doprowadzoną do pragmatycznych konsekwencji tą opcją e., wg której rozum i racjonalizm są narzędziami zawodnymi, używane zaś nierozważnie bywają nawet narzędziami szkodliwymi, jeśli się je stosuje do najistotniejszych i będących tajemnicami treści wiary, z drugiej zaś praktycznym i radykalnym odejściem od obrzędowości i symbolizmu, których przerostom Erazm był niechętny, ale je tolerował w imię upodobań i nawyków religijnych prostych chrześcijan. Nie godząc się — w przekonaniu o radykalnym skażeniu natury ludzkiej przez grzech — ani na wolność woli, ani (tym samym) na istotny udział człowieka w zbawczym dziele Boga, Luter przekreślił najistotniejsze filozoficzne elementy Erazmowego humanizmu.

Bliższe e. były bardziej umiarkowane idee reformatorskie F. Melanchtona czy A. Frycza Modrzewskiego. Najbardziej radykalny odłam wyrosły z reformacji, arianizm albo antytrynitaryzm, zw. też unitarianizmem, a z czasem również socynianizm, dzielący z Erazmem niechęć do filozofii spekulatywnej i obwiniający ją za wprowadzenie do prostego przesłania ewangelicznego obcych mu abstrakcyjnych kategorii i pojęć filozoficznych, zarazem optujący za filologiczną interpretacją Biblii, zanegował — jako nieautentyczne i nieprawomocnie wprowadzone — nazwę i pojęcie Trójcy Świętej (np. w *Explicatio primi capituli Evangelii Ioannis* Fausta Socyna). Wbrew Erazmowej rezerwie wobec roli rozumu spekulatywnego w dociekaniach tajemnic wiary, w późniejszych dziejach tego nurtu nastąpiło wyabsolutyzowanie racjonalizmu w religii, polegające na tłumaczeniu wszelkiej zawartej w przekazie biblijnym tajemnicy przez sprowadzanie jej do opowiedzianego w konwencji cudu faktu naturalnego (np. w Andrzeja Wiszowatego *Religio rationalis*).

Mimo wpisywania poszczególnych pism Erazma — a w 1559 nawet wszystkich — na indeks ksiąg zakazanych i mimo prób „wykreślenia z pamięci” całego jego dorobku i działalności, po okresie entuzjazmu postrzegania go w Hiszpanii jako sympatyka reformacji, jego humanizm chrześcijański odegrał, zdaniem niektórych historyków, pozytywną rolę w dziejach katolicyzmu XVI i XVII w. Ślady niektórych idei Erazma, zwł. tych z zakresu biblistyki, dadzą się zauważyć w dokumentach soboru trydenckiego, a co ważniejsze, miały wpływ na jezuicką „ratio studiorum”.

Odmianę e. najbliższą tej, która się pojawiła w późnym socynianizmie, reprezentują ci myśliciele epoki Oświecenia, a pod ich wpływem także interpretatorzy Erazma w czasach pooświeceniowych, którzy z pełnych zastrzeżeń i wahań wypowiedzi Erazma, przypisując owe wahania jego podyktowanej lekko taktyce i na karb takiej samej taktyki składając wszystko, co jest u Erazma opowiedzeniem się za treściami rdzennie chrześcijańskimi, wywodzą jego bezgraniczne zaufanie do rozumu i kreują go na wolnomyślicielskiego prekursora Oświecenia. W imię jeszcze innej jednostronności patrzenia na wielowarstwowe i niejednoznaczne pisarstwo Erazma absolutyzuje się antyscholastyczność e., niewątpliwą, ale zawsze umiarkowaną i obwarowywaną przez Erazma łagodzącymi i relatywizującymi zastrzeżeniami w imię tolerancji, dzięki której wielokrotnie deklaruje on, że należy mieć wzgląd na cudze uzdolnienia, upodobania i wyniesione z wielowiekowej tradycji nawyki. Obfita literatura historyczno-krytyczna ostatniego stulecia na temat Erazma przechodziła we wszystkich wymienionych tu kwestiach rozmaite fazy i prezentuje nader zróżnicowane interpretacje e. Oświeceniowe i pooświeceniowe tendencje interpretowania e. słabły w kolejnych dziesięcioleciach XX w., ale i dla dzisiejszego jego obrazu równie reprezentatywna jest E. W. Kohlsa monografia teologii Erazma, ukazująca istotne jej pokrewieństwa z teologią Tomasza z Akwinu, jak studia J. Chomara-ta, wykazujące przekonanie Erazma o symbolicznej tylko obecności Chrystusa w Eucharystii. Faktem jest to, że konstytutywne cechy e. implikują nieuchronność rozbieżności jego interpretacji.

Juliusz Domański

Bibliografia: K. Górski, *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarzkiej XVI w.*, Kr 1949; A. Flitner, *Erasmus im Urteil seiner Nachwelt*, T 1952; L. Kołakowski, *Świadomość religijna*

i więź kościelna, Wwa 1965, 1997²; E. W. Kohls, *Die theologie des E.*, I–II, Bas 1966; *E. of Rotterdam. A Quincentennial Symposium*, NY 1971; Z. Szmydtowa, *O Erazmie i Reju*, Wwa 1972; J. Domański, *E. i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Wwa 1973, 2001²; S. Seidel-Menchi, *Erasmus in Italia. 1520–1590*, Tn 1987; *Actes du Colloque International E., Tours*, 1986, G 1990; L. D'Ascia, *E. e l'umanesimo umano*, Fi 1991; M. Cytowska, *Wolność jednostki według E. z Rotterdamu*, *Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae* 13 (2000), 73–78; *É. et la montée de l'humanisme*, Lv 2001.

Juliusz Domański, Agata Szymaniak