

ERAZM Z ROTTERDAMU

PODRĘCZNIK
ŻOŁNIERZA
CHRYSTUSOWEGO
NAUK ZBAWIENNYCH
PEŁNY

PRZEŁOŻYŁ I WSTĘPEM POPRZEDZIŁ
JULIUSZ DOMAŃSKI



ERAZM Z ROTTERDAMU

**PODRĘCZNIK
ŻOŁNIERZA CHRYSZTUSOWEGO
NAUK ZBAWIENNYCH PEŁNY**

Przełożył, wstępem poprzedził
JULIUSZ DOMAŃSKI

Komentarz
JULIUSZ DOMAŃSKI i RAYMOND MARCEL

Aneks
LESZEK KOŁAKOWSKI
Erazm i jego Bóg

INSTYTUT TOMISTYCZNY – WYDAWNICTWO W DRODZE
WARSZAWA – POZNAŃ

2025

Tytuł oryginału:
*Enchiridion militis Christiani
saluberrimis praeceptis refertum*

Książka ta zawiera poprawiony tekst *Enchiridionu*
z nową wersją komentarza.

W pierwotnej postaci została wydana jako:

DESIDERIUS ERASMUS ROTTERODAMUS,
Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny,
z oryginału łac. przełożył oraz wstępem krytycznym
i przypisami opatrzył Juliusz Domański,
przedmową poprzedził Leszek Kołakowski,
Biblioteka Klasyków Filozofii

[Warszawa]: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1965.

Komentarz do tekstu *Enchiridionu* pierwotnie
został opublikowany (w języku francuskim)
w: *Opera omnia desiderii Erasmi Roterodami recognita
et adnotatione critica instructa notisque illustrata,*
t. V 8, Leiden – Boston: Brill, 2016.

ISBN 978-83-7906-607-0

Redakcja i korekta: Magdalena Pabich
Redaktor techniczny: Zbigniew Pajda, O.P.
Projekt okładki: DIDEA – Aleksandra i Marcin Gonciarz

© Copyright 2025 by Instytut Tomistyczny, Warszawa
© Copyright 2025 by Wydawnictwo W drodze, Poznań

Instytut Tomistyczny
ul. Dominikańska 2
02-738 Warszawa
www.it.dominikanie.pl, it@dominikanie.pl

Wydawnictwo W drodze
ul. Kościuszki 99, 61-716 Poznań
www.wdrodze.pl, sprzedaz@wdrodze.pl

SPIS TREŚCI

WSTĘP

Życie, umysłowość i twórczość Erazma	IX
Humanizm chrześcijański Erazma	XXI
Zaczątkowość i dojrzałość <i>Enchiridionu</i>	XXXVII
<i>Philosophia Christi</i>	XXXVIII
<i>Bonae litterae</i>	XXXIX
<i>Compendium</i>	XLVII
<i>Praesentia in litteris</i>	L
<i>Philologia</i>	LI
Powstanie i sens ideowy <i>Enchiridionu</i>	LII
Przypadkowa geneza i kwestia adresata	LII
Geneza wewnętrzna i jej inspiracje	LX
Struktura i niektóre swoiste składniki treści	LXIX
Dwie autocharakterystyki	LXIX
Rozdziały, kanony, reguły, opinie, lekarstwa	LXIX
Klisze dawnej moralistyki i ascetyki	LXXIII
Zinterioryzowanie chrystianizmu	LXXVI
Antropologiczne uwarunkowania chrześcijaństwa zinterioryzowanego	LXXXIV
Humanistyczne „zdobienie świątyni Pańskiej”	LXXXIX
Gatunek literacki, źródła, styl	XCIV
List i diatryba	XCIV
Źródła i ich użytek	XCVI
Spożytkowanie źródeł a język i styl Erazma	CXI
Tekst	CXIII
Wydania	CXIII
Autorstwo i jakość modyfikacji tekstu	CXVIII

Osobliwości wydania 1534/5	CXXVII
Wokół dawnego i nowego wydania niniejszego przekładu	CXXIX
Postscriptum	CXLII

ANEKSY

ANEKS 1	CXLV
ANEKS 2	CLXVIII
LESZEK KOŁAKOWSKI, <i>Erazm i jego Bóg</i>	CLXIX

PODRĘCZNIK ŻOŁNIERZA CHRYSZTUSOWEGO
NAUK ZBAWIENNYCH PEŁNY

Dezyderiusz Erazm z Rotterdamu pozdrawia przyjaciela dworzanina	3
O tym, że w życiu należy zachować czujność	3
Oręż w służbie wojskowej dla Chrystusa	10
O tym, że najważniejszą zasadą mądrości jest poznać samego siebie, i o dwojakiej mądrości: fałszywej i prawdziwej	20
Człowiek zewnętrzny i człowiek wewnętrzny	24
O różności afektów	27
O człowieku wewnętrznym i o człowieku zewnętrznym oraz o dwu częściach człowieka na podstawie Pisma Świętego	31
O trzech częściach człowieka: duchu, duszy i ciele	36
Niektóre ogólne zasady prawdziwego chrystianizmu	40
Środki przeciwko niektórym szczegółowym grzechom, a przede wszystkim przeciw żądzy	113
Przeciwko pokusom chciwości	119
Przeciwko pożądaniu czci	123

Przeciwko wyniosłości i pysze	124
Przeciwko gniewowi i pragnieniu zemsty	126
[Zakończenie]	129
List Erazma do Pawła Volza	133
KOMENTARZ	155
WYKAZ SKRÓTÓW	447
Biblia	447
Inne dzieła	448
ŹRÓDŁA	455
Dzieła Erazma	455
Inne dzieła	457
INDEKS OSÓB	467

WSTĘP

ŻYCIE, UMYŚLOWOŚĆ I TWÓRCZOŚĆ ERAZMA

Świadectw o życiu i działalności Erazma jest tak wiele, że łatwo je ułożyć w obszerną, ciągłą i szczegółową opowieść. Jakoż wiele opracowań, podobną do niniejszego funkcję introdukcyjną pełniących, korzysta z tej obfitości, układając z dostępnych informacji szczegółową relację m.in. o Erazmowych wędrówkach po różnych krajach Europy i o związkach Erazma ze znaczącymi osobistościami¹. Ten ogólny kontekst pozwala powiązać ważne wydarzenia z dziejów kultury umysłowej i religijnej z twórczością samego Erazma, z inspiracjami, jakie z tego kontekstu otrzymywał, ukazuje też, jak jego twórczość oddziaływała na jego współczesnych. Zachowała się zaś ta twórczość prawie w całości, w takiej mianowicie, w jakiej on sam chciał, aby się zachowała. Wielka jest zaiste obfitość materiału do opowieści o jego życiu i do scharakteryzowania twórczości. Nie skorzystam tu jednak z owej obfitości szczegółów historycznych, nie uważam bowiem, żeby taka całościowa, ciągła i szczegółowa biografia, połączona z relacją z działalności twórczej Erazma, była niezbędna do owocnej lektury jego *Enchiridionu*, czyli *Podręcznika żołnierza Chrystusowego*. Elementy biograficzne towarzyszące jego powstaniu zostaną dokładnie uwzględnione w innej części niniejszego wstępu, poświęconej analizie samego tego tylko dzieła z wczesnego okresu Erazmowej twórczości, na otwarcie zaś wstępu do niego niech wystarczy biografia,

1. W taki sposób skomponowany został – żeby poprzestać tylko na przykładach rodzimych – obszerny wstęp Henryka Barycza do pierwszego w XX wieku wydanego w serii Biblioteka Narodowa w przekładzie Edwina Jędrkiewicza jednego tylko dzieła Erazma, *Pochwały głupoty* (*Pochwała głupoty*, tłum. E. Jędrkiewicz, wstęp H. Barycz, Wrocław: Ossolineum, 1953). Również niedawny stosunkowo wybór pism Erazma w opracowaniu Marii Cytowskiej i Mieczysława Mejora (*Wybór pism*, tłum. M. Cytowska, E. Jędrkiewicz, M. Mejór, Wrocław: Ossolineum, 1992) opatrzony został obszernym wstępem zawierającym podobnie skomponowaną biografię, która tu została wykorzystana.

charakterystyka osobowości i przegląd twórczości ujęte w syntetyzującym i nieco schematycznym skrócie².

Erasmus Rogerii, czyli Erazm syn Rogera – tak bowiem brzmi zapis metrykalny – urodził się w Rotterdamie w nocy z 27 na 28 października 1469, zmarł w Bazylei 11 lipca 1536. Przydomek *Roterodamus* – początkowo w alternatywnej formie *Roterodamensis* – nadał sobie od miejsca swego urodzenia. Z czasem przed pochodzącym z języka greckiego (gdzie brzmiało raczej Ἐράσμιος niż Ἐράσμιος) chrzestnym imieniem zaczął dodawać jego niepozbawioną nieco ludycznej inwencji kalkę łacińską *Desiderius* (greckie ἔρᾱν, z którym związane jest etymologicznie imię Ἐράσμιος, to jednak niezupełnie to samo co łacińskie *desiderare*), i tak nazywany jest w formule łacińskiej do dziś: *Desiderius Erasmus Roterodamus*. Tymczasem języki wernakularne posługują się tylko dwoma członami: Erasmus van Rotterdam, Erasmus of Rotterdam, Erasme de Rotterdam, Erasmo di Rotterdam, Erasmus von Rotterdam, Erazm z Rotterdamu. Wczesnie stracił rodziców i pozostawał pod opieką dalszych krewnych. Uczył się najpierw w szkole Petera Winkela w Gouda, potem w szkole katedralnej w Utrechcie, a w latach 1478–1483 w szkole prowadzonej przez słynne stowarzyszenie braci wspólnego życia w Deventer. Są powody, by sądzić, że to ostatnie miejsce Erazmowej edukacji miało ważny wpływ na jego osobowość i jego intelektualną, a zwłaszcza religijną formację. Jednak wszystko to, rzecz jasna, kształtowało się także pod licznymi i bogatymi wpływami szerszego współczesnego kontekstu kulturowego i religijnego przez obfite lektury młodego Erazma, z czasem zaś także przez kontakty osobiste.

Szkoła w Deventer pozostawała pod wpływami ducha i umysłowości wykształconych przez tzw. nową pobożność, *devotio moderna*. Co się tyczy treści i metod nauczania, była to szkoła tradycyjna, średniowieczna, podatna jednak na wpływ włoskiego humanizmu. W szczególności przejawiała rozbudzoną przez ten humanizm potrzebę nawrotu do takich form przekazu treści dydaktycznych, które by

2. Zarówno ta skrócona do minimum biografia, jak i następująca po niej ogólna charakterystyka twórczości i formacji umysłowej Erazma jest rozwinięciem moich artykułów *Erazm z Rotterdamu* i *Erazmianizm* opublikowanych w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* wydanej przez Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim im. Jana Pawła II.

były prostsze i bardziej naturalne od tych, jakie ukształtowały się w praktyce dydaktycznej na niższym poziomie pod wpływem uniwersyteckiej scholastyki, posługującej się w pisarstwie i nauczaniu łaciną i formą dyskursu precyzyjną i klarowną, lecz schematyczną i ubogą zarówno leksykalnie, jak stylistycznie i retorycznie. Równoległe do tych inspiracji, czerpanych ostrożnie z włoskiego humanizmu, lecz przez Erazma później gorliwie kultywowanych i wzbogacanych, *devotio moderna* przynosiła dobrze zharmonizowane z nimi własne ideały moralno-wychowawcze i religijne. W imię tych ideałów odwoływała się raczej do wiary ufnej i prostej niż do uczonych, spekulatywnych, filozofią i logiką podbudowanych wyjaśnień i uzasadnień jej prawd. Przede wszystkim zaś propagowała chrześcijaństwo jako rodzaj życia inspirujący się raczej wewnętrznymi przeżyciami niż doktrynalizacją, dostępny i pożyteczny zarówno dla uczonych, jak dla ludzi prostych i niewykształconych, dla duchownych tak samo jak dla świeckich. Choć swojej szkole w Deventer Erazm nie szczędził później krytyk, wiele wskazuje na to, że to ona właśnie rozbudziła jego krytycyzm zarówno wobec scholastycznego modelu kultury umysłowej, jak i wobec nadmiernej doktrynalizacji chrześcijaństwa i zarazem wobec wybujałej obrzędowości i symbolizmu średniowiecza, kultywowanych, jak uważał potem, ze szkodą dla istotnej treści religijnego przeżycia wewnętrznego i samych obyczajów chrześcijańskich. Ostatnia wreszcie, do jakiej uczęszczał Erazm po śmierci rodziców w 1483 roku, była szkoła w Hertogenbosch, gdzie uczył się jeszcze przez trzy lata (1483–1485). Następnie za namową krewnych – opiekunów – wstąpił do zgromadzenia kanoników regularnych św. Augustyna w Steyn i tam w 1488 roku złożył śluby zakonne.

Uzasadnione jest domniemanie, że była to decyzja wymuszona przez brak środków do życia i że, zarazem, młody Erazm raczej szukał w klasztorze miejsca do dalszej nauki i pracy umysłowej, niż obrał ten rodzaj życia, idąc za głosem powołania. Jakkolwiek było, wstąpienie do klasztoru (gdzie święcenia kapłańskie przyjął w 1492 roku) stało się subiektywną przyczyną późniejszej jego niechęci do instytucji życia zakonnego i usiłowań uwolnienia się od nierozważnie złożonych ślubów. Okazja nadarzyła się, kiedy już w 1493 roku otrzymał Erazm ofertę od biskupa Hendrijka van Bergena, mającego wyjechać do Rzymu i poszukującego na osobistego sekretarza dobrego łatinisty.

Wtedy (za zgodą władz zakonnych) Erazm opuścił klasztor, dokąd nigdy już nie miał powrócić, choć zwolnienie ze ślubów zakonnych uzyskał od papieża Leona X dopiero w roku 1517. Ponieważ jednak wyjazd biskupa do Rzymu znacznie się opóźnił, a Erazm liczył na lepszy swój rozwój umysłowy poza rodzimym klasztorze, wybrał studia na scholastycznym uniwersytecie i uzyskał w 1495 roku od swego zwierzchnika pozwolenie na wyjazd do Paryża w celu zdobycia na Sorbonie doktoratu z teologii.

Ten pierwszy wyjazd poza granice ojczystego kraju na pewno nie był tym, czego Erazm najbardziej pragnął i na co liczył, zatrudniając się u biskupa Hendrijka van Bergena, aby wyjechać z nim do wsławionej działalnością znakomitych humanistów Italii. Zapoczątkował jednak serię dalszych podróży; niektóre z nich miały zaś dla rozwoju intelektualnego i duchowego Erazma duże znaczenie. Takie były na pewno jego podróże do Anglii. Udał się tam z Paryża w roku 1499 na kilka miesięcy. Do Anglii podróżował potem jeszcze w latach 1505, 1509, 1514 i następnych; spotkał tam ludzi i odnalazł idee, które miały ważny wpływ na jego formację umysłową. A choć z podróży swoich powracał niekiedy również do ojczystej Holandii, nie zamieszkał tam już nigdy na stałe, do końca życia przebywając krócej lub dłużej w różnych krajach Europy Zachodniej i stając się (jak wielu innych) typem humanisty raczej wędrownego niż osiadłego. Do Italii, która była pierwotnym jego podróży celem, dotarł dopiero w roku 1506 i w tymże roku w Turynie uzyskał doktorat z teologii. Trzyletni pobyt w Italii, którą opuścił w roku 1509, był dla Erazma równie owocny jak pobyty w Anglii, choć inaczej. Gdy bowiem pobyty w Anglii pogłębiły przede wszystkim formację myślicielską i religijną Erazma, ten wzbogacił go głównie jako filologa, przede wszystkim jako filologa grecką. We Francji, pierwszym kraju, dla którego opuścił ojczystą Holandię, przebywał Erazm z przerwami od 1499 do 1505 roku. Od roku 1514 przemieszczał w różnych krajach. Na dłużej (1517–1521) osiedlił się w Lowanium, następnie w (znanej mu już z krótkich pobytów wcześniejszych) Bazylei (1521–1529), wreszcie w niezbyt odległym od Bazylei Fryburgu (1529–1535), skąd na ostatnie miesiące życia znów przeniósł się do Bazylei.

Tak częste zmiany miejsca pobytu powodowane były poszukiwaniem zarówno środków utrzymania, jak środowisk intelektualnych

o pokrewnych zainteresowaniach i poglądach, a także materiałów naukowych i dogodnych warunków do naukowej i pisarskiej pracy. Podobnie jak niektórzy inni humaniści, Erazm niechętnie wiązał się ze stałymi pracodawcami instytucjonalnymi czy prywatnymi, na przykład jako nauczyciel. Starał się zachować status uczonego i pisarza niezależnego, wspieranego przez możnych protektorów co najwyżej w zamian za świadczone im prestiżowe usługi w postaci dedykowania własnych prac autorskich, translatorskich lub edytorskich. Intensywna obecność Erazma w rozwijającym się żywołowo drukarstwie, częste podróże, kontakty osobiste – ale także bardzo liczne listowne – z różnymi etnicznie i kulturowo zróżnicowanymi osobistościami i środowiskami, sporadycznie podejmowana praca nauczycielska (w charakterze raczej prywatnego guwernera niż szkolnego czy uniwersyteckiego wykładowcy), wsparte rozległymi, acz wyraźnie ukierunkowanymi lekturami, współtworzyły rodzaj i zakres twórczości pisarskiej Erazma, formując swoisty tego pisarstwa etos. Erazm stał się pisarzem uczonym i zarazem pisarzem publicystą, filologiem antykwarystą i teologiem, poetą i tłumaczem. Pisał prawie wyłącznie po łacinie (tylko niewiele z zachowanych jego listów i utworów wierszowanych napisanych zostało w starożytnej grece, choć relatywnie wcześniej stał się grecystą znakomitym), i nawet coraz powszechniejsze wśród jego współczesnych tworzenie w językach narodowych nie skłoniło Erazma do pisania ani w rodzimym holenderskim, ani w językach tych krajów, w których przebywał, choć języki same lepiej lub gorzej poznał z codziennego obcowania z ludźmi. Łacinę, którą posługiwał się po mistrzowsku, traktował jako język żywy: mimo że była to łacina ogólnie mieszcząca się w słownictwie, fleksji i składni oraz stylistyce starożytnej, klasycznej, choć była starannie wypielegnowana i zasilana niewątpliwym talentem pisarskim Erazma, to wbrew postulatowi i praktyce niektórych współczesnych sobie humanistów, skrupulatnie i pedantycznie naśladowujących pisarzy klasycznych (w pisarstwie prozaicznym zwłaszcza Cycerona), Erazm korzystał także ze słownictwa i innych składników łaciny późniejszej, zwłaszcza biblijnej i patrystycznej. Nie wahał się też tworzyć nowych słów i zwrotów, unikając tylko słownictwa i schematycznego stylu wcześniejszych i współczesnych sobie pism scholastyków³.

3. Po bardziej szczegółowy życiorys Erazma w języku polskim, połączony zresztą

Pozostawiony przez Erazma dorobek pisarski — do którego zgodnie ze zwyczajami współczesnych sobie humanistów na równych prawach zaliczał sporządzone przez siebie edycje pism starożytnych autorów klasycznych i chrześcijańskich oraz przekłady ich z greki na łacinę, a także swoją korespondencję, czyli listy jego samego i jego korespondentów — jest gigantyczny: liczy tysiące stron druku, choć nie zachował się w całości. Przerabiając z czasem, z myślą o kolejnych wydaniach, wiele swoich utworów i skrzętnie zbierając oraz przechowując, jeśli nie wszystko, to większość z tego, co napisał, zadbął Erazm o utrwalenie i uporządkowanie dla przyszłych pokoleń tego, co mu się zebrać, a w ogromniej mierze już za życia także wydać drukiem udało. Pod koniec życia zasugerował przyszłemu wydawcy swoich prac podział całego swego dorobku pisarskiego (łącznie z epistolograficznym), translatorskiego i edytorskiego na dziewięć dziedzin czy działów. Nazwał te dziedziny łacińskim słowem *ordines*. Pierwszy dział, *ordo primus*, objąć miał pisma, które najogólniej i najbardziej adekwatnie określić można jako humanistyczne (*libri qui spectant ad institutionem litterarum*), drugi — *adagia*, czyli gigantyczny, w ostatniej redakcji blisko cztery i pół tysiąca liczący zbiór starożytnych — greckich i łacińskich — przysłów wraz z ich językowo-literackim, historycznym i ideowym komentarzem. Trzeci dział objął korespondencję: listy samego Erazma i jego korespondentów. W dziale czwartym pomieszczone zostały pisma nazwane moralnymi (*moralia*) o dość różnorodnej tematyce i różnorodnej też ideowej wymowie, w dziale piątym — pisma religijne (*quae pertinent ad pietatem*), w szóstym znalazła się edycja greckiego tekstu Nowego Testamentu wraz z łacińskim przekładem Erazma i zasadniczo filologicznym, lecz nierzadko wchodzącym głębiej w problematykę religijną i teologiczną komentarzem, określonym skromnie jako przypisy (*annotationes*). Dział siódmy objął parafrazy pism Nowego Testamentu, w szczególności, znany zresztą już starożytnej tradycji chrześcijańskiej, sposób uprzystępniające i zarazem porządkujące tok oraz eksplikujące teksty biblijne. W ósmym znalazły się łacińskie przekłady wy-

z wnikliwą i subtelną ogólną charakterystyką jego osobowości i twórczości, odsyłałam — oprócz prac cytowanych w przyp. 1 — do klasycznego dzieła Johana Huizinga: J. HUIZINGA, *Erazm*, przeł. M. Kurecka, wstępem poprzedziła M. Cytowska, konsultacja naukowa L. Kołakowski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1964.

branych pism starożytnych greckich autorów chrześcijańskich: Jana Chryzostoma, Atanazego, Bazylego Wielkiego i Orygenesza. Do działu dziewiątego weszły pisma polemiczne, głównie Erazmowe autoapologie. Utwory wierszowane — a napisał ich Erazm sporo ponad setkę — polecił porozdzielać po różnych tomach zgodnie z treścią poszczególnych utworów.

Nawet nie biorąc (ahistorycznie) pod uwagę Erazmowych prac edytorskich, translatorskich i antologicznych (do tych ostatnich należą *Adagia*, *Apophthegmata*, *Parabolaes sive similia*), całość jego dorobku pisarskiego odznacza się sporym zróżnicowaniem zarówno gatunków pisarskich, jak i wymienionych wyżej dziedzin myśli, a w ich obrębie także tematyki pism poszczególnych. Mimo jednak różności rzeczowej oraz różności gatunków i zastosowanych w poszczególnych dziełach konwencji pisarskich, twórczość ta w aspekcie zarówno tematycznym, jak też ideowym jest w pewien szczególny sposób jednorodna. Najadekwatniej bodaj, choć zarazem apriorycznie przyjmując powszechną zrozumiałość i jednoznaczność takiej denominacji, można ją określić jako twórczość chrześcijańskiego humanisty. Zarazem jest to spuścizna w znacznej mierze religijna i teologiczna, więcej nawet: nie tylko przez tematykę religijną i teologiczną zdominowana, ale również za punkt odniesienia i za kryterium wartościowania stale biorąca także w zakresie tematyki świeckiej chrześcijańskie treści i chrześcijański system wartości. Taki stan rzeczy sprawia, że pisarstwo Erazma to w pełnym niemal swoim wymiarze pisarstwo również teologa. Spróbujmy zobaczyć to na prostym przeglądzie samych tylko tytułów i mniej lub bardziej wprost sygnalizowanej przez nie tematyki jego pism.

Najwyraźniej wyodrębniają się z całości Erazmowego dorobku nie tylko swoją tematyką, ale też cechami ujęcia właśnie jego pisma religijne (*quae pertinent ad pietatem*). To w nich najłatwiej zaobserwować cechy najbardziej dla umysłowości Erazma charakterystyczne. Należą tu i pisma od razu, samymi formułami tytułów, prezentujące się jako szczególnie dla Erazmowej umysłowości pisarza religijnego i teologa swoiste: *Podręcznik żołnierza Chrystusowego* (*Enchiridion militis Christiani*), *Zachęta do uprawiania zbawczej filozofii Chrystusowej* (*Paraclesis ad saluberrimum Christianae philosophiae studium*), *Sposób, czyli metoda łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*

(*Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*), i te pozornie tylko bardziej standardowe: *Spowiedź*, czyli sposób wyznawania grzechów (*Exomologesis sive modus confitendi*), *Wykład Psalmów* (*Enarrationes in Psalmos*), *Wyjaśnienie wyznania wiary* (*Explanatio symboli*), *O niezmiernym miłosierdziu Bożym* (*De immensa Dei misericordia*), *Jak modlić się do Boga* (*Modus orandi Deum*), *O Modlitwie Pańskiej* (*De precatione Dominica*), *Przygotowanie się na śmierć* (*De praeparatione ad mortem*), *O przywróceniu zgody w Kościele* (*De sarcienda Ecclesiae concordia*), *Kaznodzieja* (*Ecclesiastes*).

Do tej samej kategorii pism, choć dzięki przede wszystkim różnego rodzaju obróbce filologicznej rozdzielone po osobnych *ordines*, należą też wszystkie biblistyczne prace Erazma. Są to pomieszczone — wraz z dwujęzycznym (greckim i łacińskim) tekstem — w tomie szóstym *Przypisy do Nowego Testamentu* (*Annotationes in Novum Testamentum*) i w tomie siódmym *Parafrazy ksiąg Nowego Testamentu* (*Paraphrases librorum Novi Testamenti*). Te zaś blisko spokrewnione są z pracami edytorskimi, komentatorskimi i translatorskimi Erazma nad pismami nie tylko starożytnych autorów chrześcijańskich (do których trzeba dołączyć wydany przez niego traktat XII-wiecznego Algeriusa o Eucharystii) i autorów klasycznych, ale także, jako jednorodne z nimi, np. *Wykłady Psalmów* (*Enarrationes in Psalmos*), pomieszczone wśród wspomnianych wyżej pism „dotyczących pobożności” (*quae pertinent ad pietatem*).

Wszystkie wymienione dotąd pisma cechuje tematyka religijna i teologiczna, niezależnie od tego, czy zostały przez Erazma przyporządkowane do *ordo* piątego, określonego mianem pism religijnych (*quae perinent ad pietatem*), czy znalazły się w innych *ordines*. W tym drugim wypadku do edytorsko-translatorsko-komentatorskich pism już wymienionych doliczyć trzeba całą prawie zawartość *ordo* dziewiątego, obejmującego apologie, czyli pisma polemiczne, prawie wszystkie mające za przedmiot zagadnienia religijne i teologiczne.

Zawarte w *ordo* pierwszym „księgi dotyczące wykształcenia humanistycznego” czy też, jeśli ktoś tak woli, „wykształcenia literackiego”, *libri qui pertinent ad institutionem litterarum*, obejmujące prace dydaktyczne i literackie, są dość zróżnicowane zarówno gatunkowo, jak i treściowo. Należą do nich podręczniki gramatyki, leksyki i frazeologii (*O strukturze ośmiu części mowy — De constructione octo par-*

tium orationis; *O poprawnej wymowie łaciny i greki – De recta Latini Graecique sermonis pronuntiatione*); wzory i reguły epistolografii (*O pisaniu listów – De conscribendis epistolis*), retoryczno-stylistyczny podręcznik topiki literackiej wraz z zasobem gotowych zwrotów (*Podwójny zasób słownictwa i tematyki – De duplici copia verborum et rerum*), wzory łacińskiej konwersacji (*Rozmowy potoczne – Colloquia familiaria*), reguły dobrego zachowania dla młodzieży męskiej (*Wykwintność obyczajów młodzieży – De civilitate morum puerilium*), rozprawka teoretyczna i zarazem poradnik dydaktyczny dla nauczycieli (*O wczesnym i łagodnym kształceniu dzieci – De pueris statim et liberaliter instituendis*), a także zbiór używanych przez pisarzy antycznych parabol, czyli porównań i przypowieści (*Parabole, czyli podobieństwa – Parabolaesive similia*), formalnie i gatunkowo (jako antologia krótkich i celnych powiedzeń) nieróżniący się lub różniący się nieznacznie tylko pod względem gatunku i treści oraz formy od zamieszczonych w *ordo* czwartym *Apoftegmatów* (*Apofthegmata*), czyli celnych i tyleż sentencjonalnych co dowcipnych, paradoksalnych odpowiedzi zamykających minianegdoty i zarazem minidialogi), a także od wypełniających cały *ordo* drugi *Przysłów* (*Adagia*). Wszystkie te prace dają się objąć kategorią filologii albo – przywołując termin bardziej adekwatny do nazewnictwa tamtej epoki – kategorią szeroko rozumianej gramatyki. Do tej zaś kategorii dodać trzeba inną jeszcze, również dla tamtej epoki nazewnictwo swoistą, kategorię retoryki. Wszystkie mianowicie pisma pierwszego *ordo* dają się zakwalifikować jako należące pospołu do obu tych umiejętności z zakresu siedmiu sztuk wyzwolonych, sermocynalnych, jak je często nazywano⁴. Obie też one tworzą pospołu to, co wyraża bardziej adekwatna do współczesnego nazewnictwa kategoria filologii.

4. Znamienne, że do sformułowania tytułu swej monografii pisarstwa i myśli Erazma, prawdziwej *summa de Erasmo*, w której znajdują się relacje z wszystkich właściwie, także bardzo drobnych Erazmowych utworów i celne ich charakterystyki, Jacques Chomarat, nie bez ważnych zresztą racji wewnątrzkompozycyjnych własnego dzieła, użył słów „gramatyka” i „retoryka” (J. CHOMARAT, *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, Paris: Société d’Edition „Belles Lettres”, 1981). Do tej humanistycznej specyfiki gramatyki i retoryki jako literatury powracać będę niżej, odwołując się zarówno do tego dość już leciwego ogromnego dzieła (dwa tomy o łącznej objętości ponad 1200 stron), jak też do niedawnej książki przywołanej w następnym przypisie.

Ona zaś jest, rzecz można, główną i wszechobecną metodą wszelkich prac pisarskich Erazma⁵.

Jeśli wszelako odstępimy od tej klasyfikacji formalno-gatunkowej i uwzględnimy elementy treściowe i ideowe owych Erazmowych literariów, od razu stwierdzimy, jak bardzo powierzchowny jest ten podział twórczości Erazma na wyróżnione przez niego samego dziedziny. I tak, na przykład, wzory rozmów łacińskich (*Colloquia familiaria*) zawierają wiele treści, które kwalifikowałyby je bądź do zawartych w *ordo* czwartym moraliiów, bądź nawet do pomieszczonych w *ordo* piątym pism religijnych (*quae instituunt ad pietatem*). Objęte zaś tomem czwartym moralia są i treściowo, i według gatunków literackich oraz konwencji pisarskiego ujęcia bardzo zróżnicowane. Oto obok głoszących wyraźnie przekonania autora pism takich jak *Kształcenie władcy chrześcijańskiego* (*Institutio principis Christiani*), *Skarga pokoju* (*Querela pacis*), *Język* (*Lingua*) znajduje się tutaj przewrotna i wieloznaczna, jawnie szydercza i skrycie wysublimowana, lekka i zarazem głęboko poważna *Pochwała głupoty* (*Moria, Morias encomium, Stultitiae laus*), którą Erazm zalicza do deklamacji, a to znaczy: wypowiedzi ćwiczebnych raczej i popisowych niż wyrażających wprost przekonania autora, zatem jakby nie całkiem serio przez niego samego traktowanych, ludycznych, i taki sam sugerujących czytelniczy odbiór. Zresztą i same deklamacje są zróżnicowane, zarówno co się tyczy tematyki, jak i tonacji oraz, by tak rzec, autorskiego statusu przekonaniowego tego, co głoszą. Obok *Pochwały głupoty* do nich należy przecież, na mocy samego tytułowego określenia, w zupełnie innej konwencji utrzymana, będąca rodzajem konsolacji *Deklamacja o śmierci* (*Declamatio de morte*), poważna *Pochwała małżeństwa* (*Encomium matrimonii*), popisowa, z akcentami wielce hiperbolicznymi, których prawie nie sposób traktować serio, *Pochwała medycyny* (*Encomium medicinae*), wyraźna ostentacja erudycji i literackiej zręczno-

5. W kwestii filologii (gramatyki) jako wszechobecnej metody Erazma zob.: B. CLAUSI, *Ridar voce all'antico Padre. L'edizione erasmiana delle Lettere di Gerolamo*, Soveria Mannelli (Catanzaro): Rubettino Editore, 2000, zwłaszcza s. 195–204 (§ *Una certa idea della grammatica*). Co do swoistości humanistycznej filologii zob. też moje studium *Filologia a humanizm. Starożytne precedensy humanistycznej koncepcji filologii*, w: *Humanizm i filologia*, red. naukowa A. Karpiński, Warszawa: Neriton, 2011 (Idee, Nurty, Paradygmaty Humanistyczne w Kulturze Polskiej. Syntezy, red. A. Nowicka-Jeżowa, 7), s. 25–67.

ści. Mało tego! Obok własnych utworów Erazma owe *moralia* zawierają też przekłady z autorów greckich — Izokratesa, Ksenofonta i Plutarcha — a do tego jeszcze, zgodnie z szesnastowiecznym pojmowaniem autorstwa, owe przekłady traktowane są przez Erazma (jak świadczą liczne charakterystyczne sformułowania w jego mniej lub bardziej przygodnych wypowiedziach) tak samo jak własne prace autorskie.

Z kolei wszystkie pisma określane za pomocą najbardziej pojemnej tematycznie kategorii apologii, objęte tomem i *ordo* dziewiątym, łączy niemal tylko okazjonalność i ton polemiczny. Zaliczony tu przez Erazma dialog *Przeciw barbarzyńcom*, *Antibarbari*, to apologia humanistycznego wykształcenia (zasadnie więc nowe wydanie *Opera omnia* Erazma, tzw. amsterdamskie, oznaczane umownym skrótem ASD, umieściło to dzieło w *ordo* pierwszym). Inne apologie dotyczą tematyki głównie religijnej, a w niej uprzywilejowane miejsce mają apologie związane z twórczością biblistyczną Erazma. W swej pozornej jednorodności gatunkowej i tematycznej rzeczywista tematyka, a i forma także, nie są tu wszelako jednorodne: obrona *studia humanitatis* w *Antibarbari* ujęta jest w dialog, niektóre apologie mają konstrukcję zwartego dyskursu, inne ujęte są w wypunktowane osobno minidyskursy według szczegółowych zarzutów, przeciwko którym podejmują obronę. Do tej klasyfikacji, przykładowej tylko, łatwo by było dodać inne kategorie charakteryzujące formalną i treściową różnorodność tych pism przygodnych objętych wspólną nazwą apologii, nie warto jednak przedłużać ich charakterystyki.

Wśród listów wreszcie (wydawanych kilkakrotnie w wyborze przez samego Erazma, a po jego śmierci pomieszczonych, zgodnie z jego instrukcją, w *ordo* trzecim *Opera omnia*) panuje również znaczna treściowa i formalna różnorodność. Jak to często bywa z listami humanistów, znajdują się tam — obok listów rzeczywistych, czyli wynikłych z prostej potrzeby wymiany informacji i do takiej sytuacji swymi rozmiarami i swoją formą dostosowanych — także ujęte w listową formę rozprawy i eseje o rozmaitej tematyce. Albowiem również obszernym i samoistnym dziełom Erazm nadawał czasem (stosując się do zwyczajów literackich zarówno renesansowych humanistów, jak i pisarzy starożytnych, na przykład Platona, Seneki, Pliniusza Młodszego) mniej lub bardziej konwencjonalną formę epistolarną (należy tu np. Erazmowy *List o pogardzie świata* —

Epistola de contemptu mundi, a także sam właśnie *Enchiridion militis Christiani*). Wiele listów to obszerne *epistolae dedicatariae*, osobne eseje czy nawet rozprawki poprzedzające utwór dedykowany i dopowiadające do niego ważne treści. Taki charakter ma właśnie dołączony do nowego wydania *Podręcznika żołnierza Chrystusowego* w 1518 roku list do Pawła Volza, dość obszerna rozprawka na tematy objęte samym dziełem, dopowiadająca do niego w piętnaście lat po jego pierwszym wydaniu ważne treści, które wyprecyzowały się tymczasem w umyśle Erazma, otrzymały nową kategoryzację i znalazły wyraz także w innych jego pismach z tego samego lub niewiele wcześniejszego czasu.

Powtórzmy: niezwykle obfita twórczość Erazma jest gatunkowo i treściowo bardzo zróżnicowana. Zarazem jest też jednak w szczególny sposób zintegrowana oraz ideowo jednorodna. Jest to twórczość chrześcijańskiego humanisty, który jest jednocześnie i humanistą *tout court*, i teologiem. Lecz i te dystynkcje, określające formację intelektualną i profesjonalną, nie różnicują jej nazbyt głęboko. Prawie w każdym dziele poszczególnym i w każdej poszczególniej tematyce wszystko, co różnicuje poszczególne pisma Erazma według tych formacyjnych, ideowych i profesjonalnych dystynkcji, zestrojone jest wzajemnie w jedność niejako wyższego rzędu. Niech nazwą dla tej jedności pozostanie w dalszym ciągu niniejszej syntetycznej charakterystyki humanizm chrześcijański, ponieważ jest najbardziej pojemny i najbardziej do litery i ducha twórczości Erazma adekwatny.

Jako uformowany na przełomie XV i XVI wieku humanista chrześcijański Erazm był niewątpliwie reformatorem i innowatorem, jak wszyscy humaniści ówczesni, lecz zarazem był reformatorem i innowatorem na sposób szczególny, własny. Spróbujmy tę wspólność i tę odrębność opisać, konfrontując sam początek ruchu humanistycznego z reprezentowaną przez Erazma fazą humanizmu renesansowego dojrzałą, może nawet końcową. Zarówno u początku, jak i w tej fazie końcowej będziemy mieć do czynienia z humanizmem, który był ruchem reformatorskim także i właśnie w obrębie kultury chrześcijańskiej.

HUMANIZM CHRZEŚCIJAŃSKI ERAZMA

Wiadomo, że niewiele jest słów tak wieloznacznych i zarazem tak często używanych jak „humanizm”. Wieloznaczność tego słowa nasila się, gdy chcemy sobie zdać sprawę z tego, jak należy rozumieć równie nierzadko używaną nazwę „humanizm chrześcijański”. Ponieważ nie sposób się bez jednej i drugiej obejść i w rzeczy samej obie zostały tu już wielokrotnie użyte, przyjmijmy, że z wieloznaczności pojęcia i nazwy humanizmu intuicyjnie wydobywamy pewne zawsze te same elementy dla niego istotne, i zamiast trudzić się nad jego definiowaniem, spróbujmy na użytek tego wstępu przypomnieć parę rzadko chyba branych pod uwagę cech humanistycznej kultury wieków XIV–XVI.

Zacznijmy od Petrarcki, prawie powszechnie uznawanego i przez późniejszych humanistów renesansowych, i przez dzisiejszych badaczy za początkodawcę procesu, który, gdy się chce go opisać nie w abstrakcyjnych pojęciach, lecz w konkretach historycznych, wygodniej bodaj jest nazywać ruchem humanistycznym⁶. Ruch ten dążył przede wszystkim do głębokiej przemiany modelu zastanej kultury zarówno umysłowej i duchowej, jak literackiej i w ogóle artystycznej. Nie było to jednak dążenie zapatrzonych w samą tylko przyszłość. Miały tę przyszłość inspirować i kształtować restytucja i ożywienie wartości dawnych w ich pierwotnym przekazie, oryginalnych zatem, autentycznych, bardziej niż tamtoczesne cennych, a zniekształconych przez użytkowniczą adaptację lub zaniedbanych. Miały ją wszelako kształtować pod warunkiem, że się potrafi czynić wśród nich mądry, najbardziej owocny wybór, że się wartości wybrane potrafi zmodyfikować i zmodyfikowane aplikować bądź do potrzeb teraźniejszości, bądź, co ważniejsze, do potrzeb trwałych a istotnych i tylko przytłumionych lub zapomnianych. Zbiorem tych wartości było dziedzictwo świata starożytnego, klasyczne i chrześcijańskie pospołu, trwale obecne w kulturze średniowiecza, lecz przez długie stulecia użytkowania pozbawione swoich mocy zdaniem humanistów najcenniejszych.

6. Tak właśnie – *humanist movement* – nazwał go więcej niż pół wieku temu Paul Oskar Kristeller w studium, które razem z innymi podobnymi złożyły się na jego trzeźwą historyczną definicję humanizmu renesansowego, przedstawioną m.in. w książce przywołanej niżej w przyp. 16, a istotną dla tego, co o humanizmie zostanie powiedziane tutaj.

Dobrą ilustracją tego najogólniejszego i przez to nieco może zbanalizowanego opisu jest krótki, przygodny dyskurs z apologetyczno-polemicznej rozprawy Petrarcki *O niewiedzy własnej i innych* (*De sui ipsius et aliorum ignorantia*). Jeśli wydobyć z niego dwie dominujące tam myśli istotne, przybiera on wymowę i wartość niezwykle wyrazistego programu. Jedna zawiera się w sentencjonalnym stwierdzeniu, że cenniejsza, bo pełniejsza, jest wola czynienia dobra niż znajomość prawdy — „satius est bonum velle quam verum nosse”. Druga sprowadzić się daje do stwierdzenia, że nie tylko świadomi tamtej pierwszej byli rodzimi dla Petrarcki starożytni myśliciele i poeci rzymscy, ale też, co ważniejsze, oni właśnie — w przeciwieństwie do genialnego być może teoretyka Arystotelesa — umieli taką wolę dobra swoim pisarstwem budzić skutecznie⁷.

7. FRANCESCO PETRARCA, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, IV, 53–59 (korzystam z wydania: PÉTRARQUE, *De sui ipsius et multorum ignorantia — Mon ignorance et celle de tant d'autres, 1367–1368*, préface d'O. Boulnois, traduction de J. Bertrand (1929), revue par Ch. Carraud (1999), notes de Ch. Carraud, Grenoble: Editions J. Milon, 2000). Dwa te wątki występują tam w odwrotnej kolejności, niż je referuję: najpierw Petrarca przeciwstawia nieskuteczności Arystotelesowych pism moralnych umiejętność skutecznego pisania o zagadnieniach moralnych przez (traktowanych tylko jako przykłady) Cyncerona, Senekę i Horacego, a następnie mówi o prawdziwych filozofach jako o tych, którzy świadomi są gradacji dobra i prawdy: „Oni to zatem są prawdziwymi filozofami moralistami i użytecznymi nauczycielami cnót. Pierwszym zaś i ostatecznym ich celem jest dobrym uczynić czytelnika i słuchacza. Nie tylko więc uczą oni, czym jest cnota i czym występkek, i napełniają uszy tymi słowami znamienitymi a pustymi, lecz do samej tej rzeczy najcenniejszej miłość i zapał, a do tej najgorszej nienawiść i odrazę w sercu zaszczipiają. Bezpieczniej jest o wolę dobrą i zbożną zabiegać niż o umysł pojętny i jasny. Albowiem przedmiotem woli jest, jak chcą mędracy, dobro; przedmiotem umysłu — prawda. Czymś więcej zaś jest chcieć dobra, niż znać prawdę. Temu pierwszemu bowiem nigdy nie braknie zasługi; to drugie często i winę za sobą pociąga, a usprawiedliwienia z niej nie ma. Toteż bardzo błędzą ci, co na poznawanie cnoty, a nie na jej zdobywanie, a najbardziej ci, co na poznawanie, a nie na miłowanie Boga czas trwonią. Bo i poznać Boga w pełni za życia tego żadną miarą nie można, miłować natomiast można zbożnie i gorliwie; i zaiste miłowanie takie szczęśliwe zawsze, poznanie natomiast niekiedy i nieszczęśliwe, jak to, które mają demony, co przed poznanym Bogiem drżą w piekle z trwogi”. Przekład z mojej książki „*Scholastyczne*” i „*humanistyczne*” *pojęcie filozofii*, Kęty: Antyk, 2005, s. 223. W całości, którą tu próbowałem zreferować, ten wywód Petrarcki dostępny też jest w nowym pięknym przekładzie Włodzimierza Olszańca, w: FRANCESCO PETRARCA, *O niewiedzy własnej i innych. Listy wybrane*, przygotowali do druku W. Olszaniec, A. Gorzkowski przy współudziale P. Salwy, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 2004, s. 54–57.

Właśnie te dwa stwierdzenia mogą być dla nas tutaj syntetycznym opisem tego, czym był w swych początkach renesansowy humanizm, i to humanizm chrześcijański. Petrarca bowiem ów swój dyskurs buduje nie tylko na odsyłaczach do myśli klasycznej i pisarstwa klasycznego, ale i do Biblii. Pierwsze mianowicie z tych stwierdzeń uzasadnia cytatem z Listu św. Jakuba Apostoła, relatywizującym wartość samej tylko wiary bez uczynków, a więc wiary jako swoistej postawy jedynie poznawczej. Posługując się taką właśnie analogią do gradacji wartości mocno akcentowanej w chrześcijaństwie, Petrarca buduje przejrzysty system wartości kulturowych, którego jeden człon degradowuje, drugi ponad tamten wynosząc. Tym pierwszym członem jest – stawiane w kulturze umysłowej średniowiecznych scholastyków na najwyższym miejscu – prawda i jej poznanie. Tym drugim, którego wartość Petrarca ocenił wyżej, jest bodaj chciane tylko dobro. Znamienne jest, że Petrarca poprzestaje na tym mocnym stwierdzeniu, ignorując całkowicie tak ważny dla średniowiecznych scholastyków problem relacji wzajemnej rozumu i woli, bynajmniej nie wolny od konotacji aksjologicznych. Nie popełnimy zbyt wielkiej dowolności, jeśli w tym pominięciu tak ważnego filozoficznie problemu relacji woli i rozumu dostrzeżemy istotne dla humanizmu dowartościowanie zdegradowanej przez scholastyczny intelektualizm sfery nie tylko woli, ale i uczuć. Drugi człon minidyskursu Petrarcki, dotyczący wyboru i użytkowania tego, co w antycznej tradycji klasycznej najcenniejsze, jest nie mniej od pierwszego wyraźnie antyscholastyczny. To właśnie w kulturze scholastycznej dominującym elementem dziedzictwa antycznego były pisma Arystotelesa, którym teraz Petrarca odmawia wszelkiej skuteczności, zamiast nich proponując inny element tegoż dziedzictwa jako właśnie skuteczniejszy. To, że dostrzeżę go w prozie i poezji łacińskiej, jest w znacznej mierze indywidualną opcją Petrarcki Italczyka, ale jego odrzucenie uprzywilejowania Arystotelesa stanie się w kulturze humanizmu renesansowego wątkiem stałym i ważnym, choć jako opcja filozoficzna bynajmniej nie powszechnym.

Program późniejszego o półtora stulecia humanizmu Erazma mieści się doskonale w tych formułach Petrarcki; wygląda jak ich rozwinięcie i uszczegółowienie, jak dalszy ciąg i konsekwencja, dopowiedziane na początku wieku XVI przez humanistę, który nad

czternastowiecznym „patriarchą” (tak czasem Petrarke nazywali potomni, nadużywając dźwiękowego ledwie podobieństwa) górował całym olbrzymim zasobem nieznaney poprzednikowi starożytniczej wiedzy, nagromadzonej przez parę pokoleń humanistów w ciągu dzielącego ich niemal półtora wieku. Cóż bowiem zawiera się w epigramatycznej formule Petrarki? Nieufność do wartości tego, co z dziedzictwa starożytnego gloryfikowała kultura umysłowa średniowiecznych scholastyków, podbudowana filozofią i logiką, i propozycja zastąpienia owej uprzywilejowanej podbudowy inną częścią tegoż dziedzictwa. Takiemu zaś zastąpieniu przyświecać miało odwrócenie dotychczasowego układu najważniejszych wartości duchowych. Zamiast zadufanej w operacjach intelektualnych filozofii spekulatywnej miała to być – zasilana złączonym z uczuciami żywym słowem poezji i retoryki – wola czynienia dobra. W tym humanistycznym przewartościowaniu bynajmniej nie znika osiągnana dzięki operacjom rozumu prawda, ustępuje tylko co do rangi inspirowanemu na równi rozumem i uczuciami „chceni dobra”. Dociekanie nieosiągalnej na ziemi pełnej prawdy o Bogu schodzi na drugie miejsce wobec zawsze skutecznego miłowania Boga jako Dobra. Jeśli nie brać pod uwagę ogromnego pomnożenia zasobów antycznego dziedzictwa klasycznego (a w znacznej mierze i chrześcijańskiego także), jakiego dokonano między Petrar ką i Erazmem, to ten rdzeń czy ten duch humanizmu Petrarki, na który tu zwróciłem uwagę, jest również rdzeniem humanizmu Erazma: proponuje on dokładnie taki sam model wartości, tak samo wyobraża sobie wzajemną relację aksjologiczną prawdy i dobra, choć (o ile zdołałem to stwierdzić) Petrarkiańską formułą poznania prawdy i chcenia dobra Erazm nie posłużył się nigdy, może nie znał jej wcale lub, zetknąwszy się z nią, nie zwrócił na nią jako na nośną formułę należycie baczonej uwagi. Jakkolwiek było, szczegółowe treści jego chrześcijańskiego humanizmu są w znacznej mierze jego własne, ale do Petrarkiańskiej formuły przystają doskonale. Już w samym *Enchiridionie* znajdujemy takie na przykład słowa (s. 30, par. 5, 9): „Niemalą częścią chrystianizmu jest chcieć z całego serca stać się chrześcijaninem”. A słowom tym wtórują w *Institutio principis christiani* (ASD IV, 1, s. 183, w. 505–507) podobne: „Łatwo znajdzie to, co go uczyni lepszym, kto się usilnie o to stara, aby się

lepszemu stać. Wielka to część dobra chcieć stać się dobrym”. Nie jedyny to u Erazma mocny woluntarystyczny akcent. W *Enchiridionie* natchnieniem jego jest niewątpliwie cytowany w najbliższym kontekście św. Hieronim. Jeżeli więc nie genetyczne, to ideowe pokrewieństwo tych dwu humanistycznych woluntaryzmów jest uderzające. Spróbujmy teraz w świetle tego pokrewieństwa scharakteryzować możliwie krótko humanizm Erazma.

Pisma jego to przede wszystkim owoc krytyki zastanego stanu rozmaitych dziedzin życia społeczności chrześcijańskiej i chrześcijańskiej kultury jego czasu oraz postulat istotnych w nich zmian. Idzie o religijne i moralne praktykowanie chrześcijaństwa, jak też o ducha wspierającej je chrześcijańskiej kultury. W obu tych zakresach Erazm nieustannie postulował porzucenie utrwalonych przez wieki nawyków i nawrót do zapomnianych źródeł prymarnych i autentycznych, zastąpienie nimi źródeł wtórnych i z chrześcijaństwem się rozmiągających lub wręcz z nim sprzecznych.

A oto kilka nieco bardziej ukonkretnionych eksplikacji tej charakterystyki. Będą one punktem odniesienia dla podjętej w dalszym ciągu tego wstępu charakterystyki ideowego przesłania *Enchiridionu*⁸.

Głosił Erazm przede wszystkim stałą konieczność powracania do Biblii jako autentycznego i podstawowego źródła religii chrześcijańskiej oraz do dziedzictwa starożytności klasycznej jako niezbywalnego źródła chrześcijańskiej kultury, za wzór ich pożądaną dla chrześcijaństwa syntezę uznając dokonania wielkich myślicieli epoki patrystycznej. Jednocześnie, mniej lub bardziej zdecydowanie, dezawuował dokonania kultury średniowiecznej: radził ich poniechać lub przynajmniej ograniczyć ich rolę, pozostawiając je w stanie niezmiennym jedynie tym, którzy do nich przywykli nieodwracalnie. Zarówno akceptowany przez siebie patrystyczny model kultury

8. To, co następuje, jest przeważnie syntetycznym ujęciem konstatacji z moich prac dawniejszych, przede wszystkim z książki *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu* (Wrocław: Ossolineum, 1973, drugie wydanie Warszawa: Aletheia, 2001), ale także z prac drobniejszych, okazjonalnie przywoływanych w następnych przypisach, a zebranych w tomie *Erasmiana minora. Studia i szkice o pisarstwie filozoficznym i religijnym Erazma z Rotterdamu*, Warszawa: Instytut Tomistyczny – Instytut Filologii Klasycznej UW, 2017. Wszędzie tam wypowiedziane w tym wstępie stwierdzenia mają dokumentację źródłową, której tu zasadniczo nie powtarzam lub powtarzam tylko w skromnym wyborze.

chrześcijańskiej, jak i w znacznej mierze dezawuowany jej model postpatrystyczny poddawał własnym reinterpretacjom, czasem widomie arbitralnym, historycznie nieweryfikowalnym. Głównym źródłem tych reinterpretacji jest samo Erazmowe rozumienie istoty chrześcijaństwa. Wyróżnia je to, że Erazm większy nacisk kładzie na faktyczne realizowanie przez chrześcijan zawartych w Ewangelii reguł i ducha życia moralnego niż na zakres i precyzję teoretycznych podstaw i uzasadnień tych reguł. Chrystus, powiada Erazm w *Ratio verae theologiae*, ustanowił na ziemi nową społeczność, która ma być całkowicie zależna od innej niż ziemską, niebiańską rzeczywistości. Zależność ta wyrażać się ma w akceptacji i wcielaniu w życie prostych i powszechnie zrozumiałych, choć ponad miarę człowieka szczytnych i trudnych osobowych wartości etycznych, a nie w docieklivosti służącej budowaniu spójnego i heurystycznie bogatego systemu ich uzasadnień. Świadomy jednak, że metafora nieba nie może pozostać beztreściowa i amorficzna, Erazm uznaje, że chrystianizm musi zawierać również jakiś zbiór twierdzeń teoretycznych o Bogu, człowieku i świecie. Liczbę takich twierdzeń, które często nazywa *dogmata*, rozumiejąc tę nazwę raczej w jej pierwotnym, greckim sensie etymologicznym — δόγμα od δοκέει μοι wydaje (mi) się, uważam, sądzę — czyli raczej jako poglądy niż jako dogmaty w sensie, jaki temu słowu nadał techniczny język teologii, a także ich zakres treściowy chciałby radykalnie zredukować, co zaś ważniejsze jeszcze, zredukowane uznawać raczej za przedmiot prostej wiary i etycznego przeżycia niż spekulatywnych dociekań i rygorystycznych definicji. W języku Erazma właśnie *definitio* i *definire* to główne kategorie wyrażające jego dezaprobatę zastanej świadomości tego, czym jest chrześcijaństwo. Erazm traktuje te rozumowe zabiegi jako mało owocne poznawczo, natomiast zagrażające prostej i ufnej wierze. Uzasadnia, że Biblia takich dociekań ani ich rezultatu — definicji właśnie — nie zawiera ani nie zaleca, że zainspirowała je natomiast wymyślona i kultywowana przez pogan filozofia, do której sam ma stosunek ambiwalentny.

Pełen nieufności do filozofii w ogóle, do filozofii spekulatywnej zaś szczególnie, wyznacza jej jednocześnie w swoim słownictwie ideowym miejsce w sposób wielce swoisty wyróżnione i funkcję szczególną. Oto za wzorem starożytnych pisarzy chrześcijańskich i wcze-

snośredniowiecznych kontynuatorów ich metateologicznego języka, chętnie i często nazywa chrześcijaństwo filozofią Chrystusa (*philosophia Christi* lub synonimicznie *philosophia caelestis, divina* itp.). Pełen też nieufności do logiki-dialektyki, zwłaszcza jako narzędzia służącego wykładni treści wiary, za nieporównanie bardziej adekwatne narzędzie ich wykładania uznaje retorykę i poezję, pochodne logosu sprzężonego harmonijnie z uczuciami i skuteczną dzięki nim wolą, zdolnymi pospołu wprowadzić wykładnię w etyczną praktykę. *Philosophia Christi* to nie tyle doktryna, ile życie chrześcijańskie, a jeśli równoznaczna z nią *vera theologia Christiana* nie może się obyć bez odmierzonych oszczędnie *dogmata*, to i ona bardziej niż na ich wykładni koncentrować się powinna na urzeczywistnianiu wynikających z owych *dogmata* dyrektyw moralnych w życiu, postawach i postępowaniu chrześcijan.

Implikuje to wybór wartości kulturowych z dziedzictwa antycznego bardzo pokrewny temu, o który w *De sui ipsius et multorum ignorantia* dopominał się Petrarca. Taka tylko między istotnymi treściami ideowymi tych dwu programów humanistycznych w tym zakresie różnica, że u Erazma brak owego swojskiego rzymskiego punktu odniesienia, jaki wskutek swojego poczucia etnicznej przynależności do starożytnego *populus Romanus* tak mocno wyakcentował Petrarca. Z takim zaś wyborem wartości z antycznego dziedzictwa, a zarazem z opisanym wyżej rozumieniem istoty treści wiary chrześcijańskiej w nierozzerwalnym związku pozostaje druga istotna opcja intelektualno-etyczno-religijna Erazma, ledwie załączkowa i domyslna u Petrarce, wyraźnie zaś i mocno wyartykułowana przez Erazma. Jest nią interioryzacja treści i wartości chrześcijańskich. Wyraża się ona w minimalizowaniu ważności i skuteczności obrzędów (które Erazm chętnie określa mającym u niego swoisty odcień semantyczny łacińskim słowem *caerimoniae*), a także w minimalizowaniu wszelkich znaków i symboli, tak istotnych dla pobożności wypracowanej przez średniowiecze. Podkreśla Erazm natomiast wartości wewnętrznego przeżycia religijnego i moralnej jakości chrześcijańskiego życia. Opcja ta kwestionuje m.in. sposób uprawiania kultu świętych i ich relikwii, a także związanych z tym pielgrzymek. Erazm uważa taki kult za prostą replikę politeistycznej religijności pogańskiej, zwłaszcza rzymskiej, a co ważniejsze jeszcze, za nawyk i obyczaj

zbyt mało uduchowiony, zbyt materialistyczny i zmysłowy. W miejsce tak praktykowanego kultu, mającego jeszcze nadto cechy zabiegów magicznych (bo polega on na oczekiwaniu od określonych świętych określonych dobrodziejstw za okazywaną im czysto zewnętrzną cześć), proponuje jako kult prawdziwie chrześcijański naśladowanie ich cnót, ich cech osobowych, ich sposobu życia, o wiele mocniej zakorzenionych w wymiarze duchowym, a utrwalonych i najsilniej oddziałujących poprzez pisma ich samych lub traktujące o nich pisma cudze, gdzie są obecni prawdziwie i autentyczniej niż w jakikolwiek inny sposób, na przykład w będących celem pielgrzymek swoich grobach. To jest istotne i autentyczne źródło — złączonego nierozdzielnie z Erazmowym pojmowaniem chrześcijaństwa — osobowego egzemplaryzmu, czyli swoistej konstrukcji wzorczo-naśladowczej wzoru i jego odwzorowań. „Archetypicznym” i najpełniejszym wzorem do naśladowania jest dla chrześcijan Chrystus, często określany przez Erazma po prostu jako wzór i cel zarazem (*scopus*), a nawet wzór i cel jedyny (*scopus unicus*). Jest to wzór — dzięki swej pełni — prosty, a jednocześnie zróżnicowany i trudno uchwytny (mocnym akcentem jest tu chętnie przywoływane przez Erazma proteuszowe postępowanie Chrystusa). Cały zewnętrzny wystrój chrześcijańskiego życia religijnego, a także wielość i drobiazgowość regulujących je przepisów traktuje Erazm jako relikwyt judaizmu, którego formalistyczną obrzędowość chrześcijaństwo (jako wyższa religijność duchowa) miało przezwyciężyć, zastępując ten zewnętrzny wystrój pobożnością rozumianą jako autentyczne przeżycie wewnętrzne lub przynajmniej szczerze i pilnie podjęty wysiłek ku takiemu przeżyciu. W obrębie tej opcji mieści się m.in., podejmowana już intensywnie w późnym średnio-wieczu, krytyka odpustów. Jeszcze bardziej fundamentalny związek ma z tą opcją Erazmowa krytyka gloryfikowania życia zakonnego jako wyróżnionej i szczególnie cennej wartości chrześcijańskiej. Erazm traktuje monastycyzm jako jeden ze sposobów realizacji chrześcijańskich ideałów, dobry dla tych, którzy mają autentyczne ku niemu powołanie, a sam w sobie mający taką samą wartość jak inne sposoby życia, inne sposoby realizacji tych samych ideałów chrześcijańskich. Takiej ogólnej i niejako bezczasowej ocenie monastycyzmu towarzyszy często refleksja historyczna, retrospektywnie idealizująca i gloryfikująca chrześcijański monastycyzm pierwotny, najdawniej-

szy, a więc z epoki patrystycznej. Jest to jednak osobny wątek szczegółowy ogólniejszej refleksji Erazma nad dziejami chrześcijaństwa, do której przechodzę teraz.

Wszystko bowiem, o czym dotąd była mowa, ma istotny związek z ogólniejszą krytyką zastanej przez Erazma jakości życia – zarówno chrześcijan w ogóle, jak i życia poszczególnych grup i stanów społeczeństwa i instytucji, przy czym szczególnie mocno atakuje Erazm sposób życia duchowieństwa, zwłaszcza zakonnego, drastycznie kontrastujący z jego społecznym wyróżnieniem i gloryfikacją. Odrzuca też Erazm wojnę jako sposób załatwiania spraw spornych, za rzecz absurdalną i godną całkowitego potępienia uznając wojny między władcami chrześcijańskimi, którym wytyka postęпки oraz cechy osobowościowe przejmowane od pogańskich władców starożytnych. Szczególnie mocnej krytyce poddaje praktykowane przez współczesnych sobie chrześcijan obłudne przystrajanie grzechów i wad w pozory cnót. Tutaj też należą – wyrażane często przez Erazma z aż nadto widoczną szyderczą ironią – ambiwalentne krytyki scholastycznej uczoności i dociekliwości, a zwłaszcza uczoności i dociekliwości teologów.

Te ostatnie łączą się w zgodną całość z krytyką źle przez chrześcijan na własny użytek dobranych elementów klasycznego dziedzictwa grecko-rzymskiego i ich późniejszego użytkowania. Szczególnie częstym przykładem takiego źle przez chrześcijan dobranego elementu z dziedziny filozofii jest filozofia Arystotelesa i jego arabskiego komentatora Awerroesa, szkodliwie inspirującego nie tylko scholastyczną filozofię, ale i scholastyczną teologię. Idzie tu zarówno o niektóre konkretne treści doktryny Arystotelesa, na przykład o to, że chętnie uznaje on dobra zewnętrzne i przyznaje im wysoką rangę aksjologiczną, jak i o samego ducha filozofii Arystotelesa. Wyraża go wysokie wartościowanie filozofii spekulatywnej i zaufanie do operacji logicznych jako niezawodnego narzędzia filozoficznej spekulacji. Krytykę takich konkretnych procedur filozofii Arystotelesa Erazm wyraża *explicite*, podczas gdy krytyka tego, co nazwać by można duchem tej filozofii, dochodzi do głosu raczej tylko pośrednio, jako ważny element krytyki użytku tej filozofii w myśli chrześcijańskiej. Idzie o to, że ten użytek filozofię Arystotelesa wyróżnia i nazbyt uprzywilejowuje, nie bacząc na to, że jest ona z chrześcijaństwem w niezgodzie. Wskutek tego jest ona szczególnie, jaskrawym i przeto nader często

przez Erazma przywoływanym przykładem zjawiska ogólniejszego i mającego znaczenie ważne dla humanistów w ogóle, dla humanisty zaś i teologa w jednej osobie, jakim był Erazm, znaczenie fundamentalne. Jest tym zjawiskiem nietrafny wybór i szkodliwy dobór elementów antycznego dziedzictwa klasycznego użytkowanych przez chrześcijan postantycznych.

Tu właśnie, w tym nietrafnym wyborze, widział Erazm istotną przyczynę złej kondycji religijnej, moralnej i kulturowej świata chrześcijańskiego swoich czasów. Samo przez się antyczne dziedzictwo klasyczne jako humanista cenił wysoko, jako chrześcijanin żywił jednak, podobnie jak wielu myślicieli chrześcijańskich wzorczej dlań epoki patrystycznej, przekonanie, że nadaje się ono do przyswojenia „w krytycznym wyborze” (*cum iudicio delectuque*, jak to sformułował w *Ratio verae theologiae*, powołując się na św. Augustyna). Te niewłaściwe elementy widział nie tylko w przyswojonej przez średniowieczną filozofii „pogańskiego” Arystotelesa (w wykładni „jeszcze bardziej pogańskiego” Awerroesa), ale także w przyswojonym przez średniowieczne państwa prawie rzymskim, jak to formułuje w adagium *Dulce bellum inexpertis*. W obu przypadkach wskazuje na niezgodne z chrześcijańskimi wartościami moralne, na przykład (wspomniane już) zbyt wysoko cenione dobra zewnętrzne w etyce Arystotelesa, zbyt skwapliwie akceptowane pojęcie wojny sprawiedliwej w prawie rzymskim.

Ważne były dla Erazma jednak kryteria nie tylko moralne, ale również kulturowe, którym z reguły nadawał sens zarazem estetyczny i etyczny. Krytykował przyswojenie sobie przez chrześcijaństwo jako narzędzia użytecznego w wykładzie wiary z trzech sztuk *trivium* przede wszystkim dialektyki (logiki), a zwłaszcza jej dominację w uprawianiu teologii. Za pożyteczniejsze dla chrześcijaństwa i bardziej zgodne z duchem, a nawet literą Biblii uważał wysoce przydatną dla etycznej parenezy retorykę oraz dającą się interpretować alegorycznie — podobnie jak w znacznym zakresie Biblia sama — poezję. Dla obu tych swoich preferencji chętnie szukał uzasadnień u pisarzy starożytności chrześcijańskiej i znajdował je za cenę mniej lub bardziej śmiałych selekcji lub reinterpretacji ich poglądów.

Jednakże swą tak charakterystyczną dla humanizmu renesansowego opcję dla kształcącej i wychowawczej wartości poezji antycznej, choć znajdował dla niej argumenty nie tylko u pisarzy patrystycz-

nych, ale i w Biblii, sam również wyrażał nie bez zastrzeżeń. Uznając mianowicie za niegroźny, a nawet – pod warunkiem alegorycznej interpretacji – pożyteczny dla chrześcijaństwa zawarty w poezji antycznej mityczny politeizm, ostrzegał przed jej erotyzmem i zalecał wobec niego rozsądny dystans. To było stanowisko chrześcijańskiego moralisty. Jednak rozsądną selekcję i trzeźwy krytycyzm dyktowały Erazmowi także racje inne niż moralistyczne. Mimo że był wielkim entuzjastą starożytności klasycznej, nie uznawał jej jednak (inaczej niż wielu współczesnych mu humanistów) za wzór do prostego naśladowania; w szczególności zaś – wysoko ceniąc Cycerona jako myśliciela moralistę bardzo bliskiego chrześcijaństwu i jako pisarza – za dziwactwo uważał praktykowane przez współczesnych niewolnicze naśladowanie jego stylu, poświęcając temu zagadnieniu dialog *Ciceronianus*, w którym (nie tylko zresztą w nim) bronił wzorczej wartości użytkowej i stylistycznej również łaciny chrześcijańskiej.

Zamknijmy teraz tę ogólną charakterystykę Erazma jako humanisty wyodrębnioną i pogłębioną refleksją nad jego stosunkiem do filozofii. Warto temu poświęcić nieco miejsca z dwu powodów. Po pierwsze, relacja samych pojęć humanizmu i filozofii to problem nieprosty, a Erazmowe pojęcie filozofii wnosi tu niemało światła. Po wtóre, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego* zasługuje na taką refleksję bardziej jeszcze niż inne pokrewne mu treścią i ukierunkowaniem myśli pisma Erazma, bo choć ma charakter przede wszystkim parenezy religijnej i moralnej, odwołań w nim do filozofów starożytnych jest więcej niż w innych podobnych pismach Erazma i mają tu one istotną funkcję w głównym dyskursie Erazmowej parenezy. A choć zarazem brak jeszcze w *Enchiridionie* tak znamiennego dla Erazma nazywania chrześcijaństwa „filozofią Chrystusa” – nazwa ta pojawi się w pismach Erazma dopiero kilkanaście lat później i stanie się, ona właśnie, szczególnie znamionym elementem jego ideowego języka – istotne treści tej nazwy są już w *Enchiridionie* obfite i wagi zaiste niezwykłej.

Jak już tu okazjonalnie zaznaczono, z licznych wypowiedzi Erazma od *Enchiridionu* zarówno późniejszych, jak i wcześniejszych można wnosić, że jest on totalnym przeciwnikiem filozofii jako tego składnika grecko-rzymskiej kultury antycznej, który zdominował chrześcijańską kulturę umysłową i duchową, wywierając zły wpływ na doktrynę i gorszy jeszcze na życie chrześcijańskiej społeczności. Obok

wspomnianych wyżej konkretnych treści aksjologicznych wyinterpretowanych z filozofii Arystotelesa krytyce poddawał Erazm zbyt nie (a zasadniczo niezgodne z duchem i literą Biblii) nasycenie myśli chrześcijańskiej przez uniwersytecką scholastykę spekulatywnymi subtelnosciami i zawilościami filozoficznymi (za skrajny okaz owych subtelnosci najczęściej uważając szkotyzm). Rzecz nie jest wszelako tak jednoznaczna, jak można by wnosić z lektury licznych i mocnych wypowiedzi Erazma mających taką właśnie, prostą i jednoznaczną wymowę. Liczne są bowiem w jego pismach również takie wypowiedzi o filozofii, w których ta negatywna wobec niej postawa nie jest już tak wyraźna. Chodzi o to, że podobnie jak wobec całości antycznego dziedzictwa, także wobec filozofii starożytnej stosował Erazm swoją nadrzędną zasadę krytycznego wyboru według zgodności lub niezgodności jej doktryn z treściami zawartymi w Biblii, kryteriów tego wyboru poszukując u pisarzy chrześcijańskich epoki patrystycznej. Za tę zgodność wysoko cenił filozofię Platona oraz stoików, niżej filozofię, jak tu już parokrotnie wspomniano, Arystotelesa. Choć здаwać by się mogło, że opcje filozoficzne tej dychotomii są oczywiste, rzecz i tu również nie jest prosta. Komplikuje ją zwłaszcza Erazmowa interpretacja i ocena epikureizmu. Kontynuując i doprowadzając do swoistej skrajności podjętą przez humanistów włoskiego quattrocenta (Leonarda Bruniego, Kosmę Raimondiego, Lorenza Vallę, także przez platonika Marsilia Ficina) obronę Epikura i epikureizmu, krytykowanego powszechnie w poprzednich stuleciach m.in. za gloryfikowanie przyjemności jako wartości w życiu człowieka najdonioślej szej, Erazm parokrotnie i bardzo mocno stwierdzał istotną zgodność, w tym właśnie zakresie, epikureizmu z chrześcijaństwem. Zasadność takiego stwierdzenia widział w epikurejskim pojęciu spokoju sumienia, to znaczy w świadomości, że się nie popełniło zła, bo to była dla Epikura przyjemność najwyższa, najbardziej wysublimowana. Nie było w tym żadnego interpretacyjnego nadużycia, był tylko – jak w innych humanistycznych obronach i gloryfikacjach filozofii epikurejskiej – charakterystyczny dla humanizmu renesansowego wybór treści moralnych jako w filozofii dla humanistów najważniejszych (pod warunkiem, że faktycznie realizowane są w życiu), ważniejszych w każdym razie od rozeznawanych przez wysiłek tylko umysłowy i poznawczy treści ontologicznych.

To pod takim kątem czynił Erazm wybór także z materialnych, rzeczowych treści starożytnych doktryn filozoficznych, z treści będących zawsze prawie głównym, czasem jedynym przedmiotem standardowej filozoficznej doksografii. Zasadą wyboru w odniesieniu do filozofii posługiwał się jednak nade wszystko w innym, niedoksograficznym (i niedoktrynalnym) sensie. Czynił to, konstruując własne pojęcie filozofii. Takie jej pojęcie odnosił nie tylko do poszczególnych twierdzeń czy poszczególnych doktryn filozoficznych, ale także do istotnych składników strukturalnych filozofii. Były one zawarte w fundamentalnym pytaniu, czy filozofia jest tylko dociekaniem i badaniem rzeczywistości, czy jest także jakimś szczególnym rodzajem życia.

Biorąc pod uwagę taki aspekt selektywnej postawy Erazma wobec filozofii jako ważnego składnika dziedzictwa starożytności klasycznej, można stwierdzić najpierw, że spośród owych materialnych składników doktryn, którymi interesuje się standardowa filozoficzna doksografia, mniej uwagi poświęcał on treściom ontologicznym, o wiele więcej antropologicznym, najwięcej zaś etycznym. Takie zróżnicowanie intensywności zainteresowań podpowiadało mu jego scharakteryzowane wyżej rozumienie chrześcijaństwa. Stąd tak intensywnie obecne antropologiczne wątki platońskie w *Enchiridionie*, stąd mocne tutaj stwierdzenia istotnej zgodności pewnych wątków platońskiej i stoickiej etyki z etyką chrześcijańską. Stąd też Erazmowa wizja wysublimowanego epikurejskiego hedonizmu jako niesprzecznego z chrześcijaństwem.

W takim aspekcie rozpatrując postawę Erazma wobec filozofii, można następnie stwierdzić rzecz jeszcze od tamtej istotniejszą. Oto bardziej niż głoszone poglądy filozofów (nawet z zakresu antropologii i etyki) fascynowały Erazma osobowości etyczne filozofów oraz moralna jakość ich życia jako świadectwo urzeczywistniania wartości wewnętrznych, intelektualnych, a bardziej jeszcze moralnych, jakie w Erazmowym rozumieniu implikowała filozofia jako dociekanie i poznanie. Pod tym względem pierwsze miejsce, podobnie jak w analogicznych zainteresowaniach niektórych humanistów włoskiego quattrocenta, zajmuje w obserwacjach Erazma Sokrates, a obok niego inne podobne do niego osobowości filozoficzne: Antystenes, Diogenes Cynik, Epiktet. Są oni bohaterami jednego

z najstaranniej i najobszerniej opracowanych przez Erazma adagiów, mianowicie *Sileni Alcibiadis*. Są to w tym adagium filozoficzne wcielenia zrealizowanych wartości etycznych, analogiczne do judeochrześcijańskich: św. Jana Chrzciciela, apostołów, św. Marcina, a także i nawet samego Chrystusa, archetypu cnót chrześcijańskich i arcywzoru chrześcijańskiego życia. A w *Convivium religiosum*, jednej z rozmów *Colloquia familiaria* — ze względu na zbieżność głoszonych ideałów z nakazami Ewangelii — obok Sokratesa, o którym jeden z rozmówców mówi, że trudno mu się powstrzymać od modlitwy do tego greckiego filozofa, tak jak gdyby był świętym chrześcijańskim („Sancte Socrates, ora pro nobis”), w roli takich świętych pogańskich pojawiają się Cyceon, Katon Starszy i Plutarch, obok nich zaś Horacy i Wergiliusz. Choć nie są to dokładnie ci sami myśliciele i pisarze starożytni, co w omówionym wyżej epizodzie *De sui ipsius et aliorum ignorantia* Petrarcki, sam ich zestaw dzięki rodzajowi ich umysłowości, a zwłaszcza swoistemu ich etosowi przypomina tamten zestaw z dzieła ojca renesansowego humanizmu.

Wszystkie te elementy oceny poszczególnych doktryn filozoficznych i poszczególnych filozofów, a także innych postaci z pogańskiej starożytności, tworzą w wypowiedziach Erazma o filozofii jednorodne i koherentne jej pojęcie. Jest ono zbieżne ze starożytnym sposobem rozumienia jej roli, obecnym już u Platona. Szczególnie uwyraźniło się to starożytne pojęcie filozofii w epoce hellenistycznej i rzymskiej — u Seneki i Plutarcha, na których się Erazm czasem powołuje — a następnie pilnie było restytuowane przez humanistów renesansowych, choć zresztą dobrze je rozumieli także filozofowie-humaniści średniowieczni, tacy jak Piotr Abelard, a zwłaszcza Jan z Salisburys. Takie pojęcie filozofii jako realizowanych życiem filozofów ich nauk moralnych przeciwstawia Erazm jej pojęciu scholastycznemu — zbieżnemu zresztą w tym względzie z jej dzisiejszym potocznym rozumieniem — takiemu mianowicie, które pod nazwą filozofii każe rozumieć jedynie dociekanie i badanie, zatem aktywność wyłącznie umysłową i teoretyczną, zadowolającą się samymi tylko rezultatami poznawczymi. To właśnie tak zubożone pojęcie filozofii zaciążyło zdaniem Erazma na kształcie chrześcijańskiej doktryny, a zwłaszcza na jakości chrześcijańskiego życia i jakości chrześcijańskiej kultury.

Rozumienie filozofii jako nie tylko działań poznawczych, ale także jako będącego ich następstwem i realizacją szczególnie szlachetnego etycznie życia filozofa zgodne jest też z Erazmowym rozumieniem chrześcijaństwa, które próbowałem scharakteryzować powyżej. Z tego względu umysłowość i twórczość samego Erazma uważana jest dziś za niefilozoficzną, choć współcześni określali go czasem jako filozofa i choć on sam wcale często wypowiadał się w kwestiach, które można uważać za standardowo filozoficzne. Nie gdzie indziej niż właśnie w *Enchiridionie* sformułował z elementów platońskich, paulińskich i orygenesowskich nośną dla najważniejszego przesłania moralnego tego dzieła koncepcję antropologiczną, zgodnie z którą człowiek jest troistą strukturą ducha, duszy i ciała. Jest to struktura uhierarchizowana, w której najwyższą rangę ontyczną ma człon pierwszy, najniższą trzeci, w której jednak najbardziej swoista dla człowieka jest jego zajmująca środkowy stopień dusza. Erazm ujmuje ją na sposób podobny do głoszonego w słynnej *Oratio* Giovanniego Pico della Mirandola wizerunku człowieka jako bytu integralnego, niezdeterminowanego ontycznie, czyli zdolnego do przenoszenia się na stopnie bytu od siebie samego bądź wyższe, bądź niższe. Otóż to, co Pico głosi jako cechę ontyczną całego człowieka, Erazm przypisuje pośredniej między wyższym od niej duchem i niższym od niej ciałem ludzkiej duszy. Duch, powiada Erazm, czyni człowieka istotą boską, ciało — zwierzęciem, dusza nie jest ani jednym, ani drugim, lecz to od niej zależy, czym człowiek się staje. Konsekwencją takiej koncepcji człowieka było w dwadzieścia lat po *Enchiridionie*, w polemice z Lutrem w *De libero arbitrio*, stwierdzenie przez Erazma — przeciwko tezie Lutra o zniewoleniu ludzkiej woli jako o skutku grzechu pierworodnego — jej właśnie wolności. W tym samym dziele Erazm wyznał jednak, że gdyby nie był wierzącym chrześcijaninem, to filozoficznie najbliższy byłby mu sceptycyzm. Nie byłby to jednak z pewnością taki sceptycyzm, który by prowadził do moralnego relatywizmu.

Wyznanie z *De libero arbitrio* syntetyzuje oba istotne składniki umysłowości Erazma, rozpatrywanej od strony jej relacji do filozofii — zarówno więc jego powściągliwość i nieufność wobec zbyt daleko posuniętych dociekań spekulatywnych, jak i stawianie na pierwszym miejscu realizowania wartości etycznych jako zinterioryzowanych jakości ludzkiego życia jednostkowego, dających zresztą

o sobie znać intersubiektywnie w życiu społeczności ludzkiej. Syntetyzuje cechy jego umysłowości, a zarazem sposób, w jaki manifestują się one w jego twórczości pisarskiej, gdzie asertywność śmiałych, światoburczych stwierdzeń zastępowana jest lub przynajmniej osłaniana bądź ostrożnymi niedopowiedzeniami, bądź wynikającym z konwencji gatunków literackich (na przykład dialogów lub tzw. deklamacji) niejasnym ich statusem autorsko-przekonaniowym. Jedno i drugie powodowało rozbieżności w interpretowaniu myśli Erazma. Zarówno owe niedopowiedzenia, których najbardziej może adekwatnym nazwaniem jest retoryczny termin „ukrywanie”, *dissimulatio*⁹, jak i Erazmowe opcje filozoficzne i metafizyczne, składają się na swoisty, niepodrabialny jego wizerunek jako renesansowego humanisty chrześcijańskiego. Tak też oddziałał na bieg dziejów kultury i dziejów chrześcijaństwa. Jego twórczość pisarska była niewątpliwym natchnieniem reformacji, mimo że sam Erazm nigdy nie zerwał z instytucją i tradycją Kościoła katolickiego, a rychło też popadł w konflikt z luteranizmem i innymi nurtami reformacyjnymi, dla jeszcze innych stając się stałym natchnieniem i pozytywnym punktem odniesienia. Dawniejsze, tak natarczywe pytanie o jego przynależ-

9. Pojęcie i termin *dissimulatio*, którego nie uwzględniałem dotąd w moich pracach o Erazmie, przejmuję tu jako istotną kategorię myśli Erazma i trybu jej wyrażania z niewydanej jeszcze znakomitej – i nagrodzonej niedawno nagrodą premiera za najlepsze prace doktorskie – rozprawy Jakuba Koryła *Erazmianizm w polskiej kulturze literackiej XVI wieku*, z którą miałem okazję zapoznać się jako jej recenzent w przewodzie doktorskim przeprowadzonym na Uniwersytecie Jagiellońskim na początku 2012 roku. Obok *dissimulatio* w tejże rozprawie autor zwrócił uwagę również na Erazmowy sceptycyzm, oryginalnie podkreślając jego swoistość, którą próbowałem za tą znakomitą rozprawą również krótko tu scharakteryzować. Co się tyczy powszechnej humanistycznej, lecz u Erazma pod niejednym względem odrębnej i oryginalnej idei obecności osoby w tekście pisanym, której niżej będzie tu jeszcze poświęcona osobna całość, a której wiele lat wcześniej poświęciłem osobną książkę (*Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1992; wydanie drugie poszerzone: Kęty: Antyk, 2002), to w tym miejscu chcę tylko sumarycznie wspomnieć, że w książce mojej niedostatecznie bodaj wyeksponowany został teologiczny wymiar tej obecności u Erazma, mianowicie obecność w Biblii Chrystusa-Logosu jako Słowa Boga Ojca. Tę głęboką treść teologiczną „pisma jako obecności” wspaniale i bogato wyłożył G. DEFAUX, *Marot, Rabelais, Montaigne: l'écriture comme présence*, Paris – Genève: Champion – Slatkine, 1987, s. 11–54 (*Introduction: Parole, Présence, Ecriture: Vers une rhétorique de l'intériorité*).

ność wyznaniową zdaje się w perspektywie jego humanizmu tracić swoją ostrość, a nawet też jakkolwiek — poza historyczno-opisową — sensowność.

Rdzenne zaś treści pojęciowe i aksjologiczne tego wszystkiego, co składa się na humanizm chrześcijański Erazma, a co tu próbowałem przedstawić w syntetycznym skrócie, wyrażone zostały w sentencyjnalnej formule *Paraclesis* charakteryzującej *philosophia Christi*. Powtórzę ją tutaj: „Ten rodzaj filozofii polega raczej na uczuciach niż na sylogizmach, bardziej jest życiem niż dysputą, natchnieniem raczej niż uczonością, przemianą wewnętrzną raczej niż rozumowaniem”. Nie trzeba żadnych analiz, aby dostrzec jej głębokie podobieństwo do litery i do ducha śmiałej sentencji Petrarki: „*Satius est bonum vel le quam verum nosse*”.

ZACZĄTKOWOŚĆ I DOJRZAŁOŚĆ *ENCHIRIDIONU*

W powyższej sumarycznej charakterystyce twórczość Erazma nie tylko została określona jako jednorodna i spójna, ale także prawie bez wyjątku ujęta została niejako beczasowo, nie tylko więc tak, jakby była całkowicie immunizowana na zmiany w swoim zewnętrznym kontekście historycznym, ale też jakby nie ulegała żadnemu rozwojowi wewnętrznemu. Nie korygując tamtej sumaryczności, trzeba teraz odrobić przynajmniej ten drugi niedostatek i bodaj w minimalnym zakresie uwzględnić rozwój myśli lub choćby języka ideowego samego tylko Erazma. Spróbujmy to osiągnąć, umieszczając *Enchiridion* na tle kilku szczególnie ważnych, a później i niekiedy dojrzałej niż w *Enchiridionie* wyartykułowanych punktów jego chrześcijańskiego humanizmu. Pozwoli to owocniej wejść w szczegóły z jego życia intelektualnego, w których kontekście *Enchiridion* powstawał, a następnie zawartość ideową *Enchiridionu* skonfrontować ze swoistymi pojęciami i nazwami, jakimi ją wzbogaciły późniejsze Erazmowe pisma, zarazem zaś zobaczyć obecne już w *Enchiridionie* treści ideowe, które bądź nie otrzymały tu jeszcze swojego bardzo ekspresywnego nazewnictwa, bądź za pomocą nazwy, która dopiero z czasem otrzymać miała pełną swoją ekspresywność, ledwie sygnalizowały mocne już wtedy swoiście Erazmowe treści. To z kolei pozwoli w samej analizie *Enchiridionu* dostrzec na nowo, jak jednorodne

i koherentne są także diachronicznie oglądane zarówno humanizm Erazma, jak i jego teologia.

Philosophia Christi

Pierwsze, czego jako bogatej w ważne konotacje nazwy brak jeszcze w *Enchiridionie*, to przywoływana już wyżej *philosophia Christi*, Erazmowa nazwa autentycznej nauki Chrystusa i autentycznego chrześcijaństwa jako życia według tej nauki¹⁰. Jest to nazwa swoście Erazmiańska, używana często przez niego samego, przez jego zaś współczesnych, o ile zdołałem to rozeznaczyć, jedynie w obszarze wyraźnego oddziaływania jego wpływów i jakby w trybie wyraźnego czy bodaj aluzyjnego tylko odwoływania się do nazwy Erazmowej, niemal zawsze więc jakby w formie cytatu. Jest to też nazwa o tyle niezwykła, że użytek jej Erazm wznowił po kilkunastoletniej przerwie, odkąd jej poniechała klasyczna uniwersytecka scholastyka, choć używało jej jeszcze chętnie wcześniejsze średniowiecze. Jest to, na koniec, nazwa chrześcijaństwa, którą Erazm przejął wprawdzie z języka autorów patrystycznych, nadał jej jednak znaczenie własne,

10. To, że nazwa *philosophia Christi* pojawiła się w języku Erazma dopiero około 1515 roku, ustaliła i przedstawiła M. Mann Phillips w studium „*Philosophia Christi*” *reflétée dans les Adages d’Erasmus*, w: *Courants religieux et Humanisme à la fin du XV-e et aux débuts du XVI-e siècle. Colloque de Strasbourg 9–11 mai 1957*, Paris : Presses Universitaires de France, 1959, s. 65n. Warto jednak zwrócić uwagę na werbalnie odmiennie, ale rzeczowo bardzo podobne sposoby mówienia już wcześniej o tożsamości Chrystusa i chrześcijaństwa z filozofią, łatwe do dostrzeżenia przed *Enchiridionem*. Tak na przykład, nie nazywając chrześcijaństwa wprost filozofią, Erazm sugeruje jednak mocno jego z nią prawie tożsamość już w pierwszej redakcji *Antibarbari*, pochodzącej mniej więcej z roku 1495. Zob. *Antibarbarorum liber*, edited by K. Kumaniecki, ASD I, 1, s. 121, w. 31–33: „Quorsum igitur pertinuit non Platonem aut Chrysippum aut alium philosophum aliquem, sed ipsum philosophiae parentem tantum temporis sectari praeceptorem, audire disputantem?”. Pytanie to odnosi się do apostołów i jest argumentem za tym, że nie mogli pozostać ludźmi bez wykształcenia, skoro przez kilka lat obcowali z Chrystusem nazwanym przez Erazma „rodzicem filozofii” (*philosophiae parens*). Nazwa ta w wymyślny sposób utożsamia chrześcijaństwo z filozofią dzięki odniesieniu do Chrystusa wyrażenia „ipsum philosophiae parentem”, będącego zapewne kalką Cyceronowego (*Nat. deor.*, I, 93; II, 167) „Socratem philosophiae parentem”. Że było ono już w zawierającym ową wcześniejszą redakcję *Antibarbari* rękopisie z Gouda, wynika jasno z aparatu krytycznego wydania Kazimierza Kumanieckiego. Zob. też J. DOMAŃSKI, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Warszawa: Aethēia, 2001, s. 37–38.

albowiem jej treść istotną stanowi w języku Erazma szczególnie interioryzm religijny, taki, który minimalizuje zarówno sens i znaczenie zewnętrznych symboli i obrzędów religijnych, jak też budujące doktrynę spekulatywne dociekania intelektualne w obszarze treści będących przedmiotem wiary. Tego wszystkiego zaś w patrystycznej nazwie i pojęciu chrześcijaństwa jako *philosophia* nie było, a jeśli było, to nie tak jak u Erazma jednoznaczne. Erazmiańską treść nazwy *philosophia Christi*, ważnej też dla rozeznania, czym była akceptowalna dla Erazma filozofia jako taka, ukształtował natomiast kontekst ideowy i intelektualny, któremu się Erazmowa nazwa świadomie przeciwstawiała¹¹.

Bonae litterae

Druga ważna i dla Erazma szczególnie charakterystyczna nazwa to *bonae litterae*. Inaczej niż *philosophia Christi*, pojawia się ona już w *Enchiridionie*, ale raz tylko, w samym jego zakończeniu. Dopiero po dziesięciu latach, poczynając od lat 1513–1514, będzie nie tylko przez Erazma używana stale, lecz zostanie również w jakiejś mierze przyswojona przynajmniej przez jego polemistów. W zakończeniu *Enchiridionu* jest ona synonimiczna dla dwu towarzyszących jej tam innych wyrażen, już nie swoicie Erazmowych — *politior veterum litteratura* i *utriusque linguae, Graecae pariter ac Latinae, cognitio* — i w takiej konfiguracji staje się emblematycznym równoważnikiem nie tylko tych nazw nieswoistych, ale też wyrażen metaforycznych, a zawierających w sobie cały program. Erazm mówi mianowicie, że napisał swój *Enchiridion*, aby „świętynię Pańską, którą pewni ludzie swoją niewiedzą i barbarzyństwem nazbyt zbezczęścili, przyozdobić

11. O ile wiem, nie ma bogatszego od indeksów w t. III i X wydania Leclerca (*LB*) słownika do całości pism Erazma, nawet takiego, który by obejmował słowa-pojęcia najważniejsze ideowo. Jedynie Holborn opatrzył swój wybór teologicznych pism Erazma (*H*) takim słownikiem. Nawet więc w takich pracach jak *Mystère et „Philosophie du Christ” selon Erasme. Etude de la lettre à P. Volz et de la „Ratio verae theologiae” (1518)* G. Chantraine’a, wydana w Namur w roku 1971, czy *Grammaire et Rhétorique chez Erasme* (przywołana niżej w przyp. 62), najpełniejsza także pod tym względem *summa de Erasmo* J. Chomarata nie znajdziemy takiej pomocy. O ile też wiem, najpełniejszym dotąd całościowym słownikiem łaciny humanistycznej, ograniczonym do prozy humanistów, jest słownik René Hovena (R. HOVEN, *Lexique de la prose latine de la Renaissance*, ostatnio dostępny na stronie internetowej *Erudit*).

pochodzącymi z zewnątrz bogactwami” i aby „w [...] wybrednych umysłach rozpalic płomień miłości do Pisma Świętego”. Ten zestaw nazw wraz z ową metaforyczną deklaracją jest to, rzecz można, pełny, wyrażony w syntetycznym skrócie, program Erazma humanisty i zarazem Erazma teologa.

Jako twór językowy *bonae litterae*, trudne do celnego przełożenia, wyglądają na dobrze przemyślaną semantycznie przeróbkę starożytnego i przez humanistów renesansowych chętnie za starożytnymi powtarzanego terminu *bonae* (też *ingenuae*, *honestae* itp.) *artes*¹². Jeśliby tak było rzeczywiście, to można by uznać, że *bonae litterae* zastępujące starożytne „sztuki-umiejętności” są jeszcze bardziej swoiście Erazmiańskie niż *philosophia Christi*, są też, o ile można to stwierdzić, całkowicie własnym tworem Erazma. I ten twór swoisty (podobnie jak *philosophia Christi*, z którą, mimo że „z zewnątrz [tj. spoza chrześcijaństwa] pochodzące”, są w rozumieniu Erazma, rzecz można, jednego ducha), również powtarzany jest przez współczesnych Erazma relatywnie rzadko i przede wszystkim w kręgu bezpośredniego oddziaływania jego pism jako prosty lub wywołujący polemikę cytat, jako spożytkowanie używanego przez Erazma, lecz jeszcze nie obiegowego, nie dość zleksykalizowanego terminu¹³. Dopiero z czasem

12. Można to śledzić choćby na tekście przedmowy Mikołaja Gerbela do wydania *Enchiridionu* Erazma (u Schürera w Strasburgu w roku 1515; obszerne fragmenty tu niżej, przyp. 86, a pełny tekst dostępny jako aneks do mojego artykułu *De bonarum litterarum in theologiam reditu. Mikołaja Gerbela przedmowa do 'Enchiridionu' Erazma*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” XLV, 2001, s. 21–31), przedrukowany tu niżej w Aneksie I s. CXLV–CLIV: wyrażenie *bonae litterae* zostało tam użyte raz tylko („foelicibus auspiciis, euicta nube, dispulsis tenebris, vna cum mansuetioribus Musis bonae litterae medio coelo, paulo quam antea sublimius, ceperunt resplendere”), a jego treść w dość długim dyskursie wyrażają liczne bardziej oswojone synonimy. Pojawi się ono trzy lata później jako przyswojony już termin w dołączonym do nowego wydania *Enciridionu* (Froben, Bazylea 1518; w niniejszym przekładzie po tekście *Podręcznika*) jako przedmowa w liście Erazma do Pawła Volza z 1518 roku.

13. Jako ilustracja trybu używania terminu *bonae litterae* przez współczesnych Erazma, a nadto jego ideowego i kulturowego znaczenia bardzo pouczająca jest wymiana listów między Erazmem i Martinem Dorpem z okresu między sierpniem 1514 a sierpniem 1515 na temat Erazmowej *Pochwały głupoty*. To właśnie Dorp w opisanym trybie powtarza wielokrotnie Erazmowy termin, aby polemizować z wyrażonym za jego pomocą humanistycznym programem Erazma przede wszystkim jako bibliisty. Ta wymiana listów jest, rzecz jasna, czymś o wiele ważniejszym niż ilu-

stał się on, jak się zdaje, bardziej niż *philosophia Christi* ekspansywny i przyjął się nawet w dość odległych od erazmianizmu humanistycznych kręgach XVI wieku¹⁴.

Treść jego jest nadto w pewnym aspekcie bardziej skomplikowana niż treść nazwy *philosophia Christi* przede wszystkim dlatego, że w języku Erazma towarzyszą jej używane powszechnie synonimy. Według pionierskich badań Marii Cytowskiej¹⁵, wychodzących od materiału leksykalnego, czyli od użycie tej nazwy w pismach Erazma, synonimami *bonae litterae* są w jego tekstach nie tylko *litterae* określane innymi przymiotnikami (*purgatiores ac germanae, meliores* i *optimae, humaniores, politiores, elegantiores, mansuetae*) – obok *litteratura melior* lub *politior* – ale i takie wyrażenia jak *recta* lub *bona studia* i, rozpowszechniony poczynając od XV wieku szeroko, nieomal techniczny termin z języka humanistów *studia humanitatis*. Wszystkie te wyrażenia, oznaczające pospołu pracę dydaktyczną i pisarską oraz

stracą tego, jak wchodził w użycie Erazmowy termin *bonae litterae*, jest bowiem także i nade wszystko konfrontacją scholastycznego paradygmatu kultury chrześcijańskiej budowanej na filozofii i logice, którego broni Dorp, z niesionym przez Erazmowe *bonae litterae* paradygmatem humanistycznym, którego podstawą jest pielęgnowanie języków klasycznych i poezja oraz retoryka.

14. Skalę chronologicznej i zarazem językowej ekspansji Erazmowych *bonae litterae* mogłem uświadomić sobie dzięki niedawnej opiece nad obronioną w roku 2012 pracą doktorską Marii Chodyko o humanistycznych inspiracjach św. Franciszka Salezego: *‘Bóg ludzkiego serca’... Humanistyczne inspiracje Traktatu o miłości Bożej i Rozmów duchowych św. Franciszka Salezego*, Ożarów Mazowiecki: Przedsiębiorstwo Wydawniczo-Handlowe „Arti”, 2018, gdzie ten dawny uczeń jezuickiego kolegium Clermont (założonego w Paryżu w 1560 roku) mówi o nim: „Ceste eschole de Paris, tant renommée mèrè des bonnes lettres”, posługując się starofrancuską kalką Erazmowych *bonae litterae*, idzie w ślady Juana Maldonado, paryskiego reformatora nauczania teologii, przy czym autorka rozprawy zwraca uwagę – dokumentując rzecz źródłami i literaturą pomocniczą – że wyrażenie *les bonnes lettres*, „choć nie jest w ówczesnej francuszczyźnie rzadkością, zdaje się być echem ważnego nazewnictwa i ważnej treści ideowej, do której określenia służyło kilkadziesiąt lat wcześniej jako swoisty termin techniczny łaciny Erazma z Rotterdamu: *bonae litterae*”, oraz zwraca uwagę, co się tyczy używania tego wyrażenia, na pośrednictwo Vivesa między Erazmem i jezuitami.

15. M. CYTOWSKA, *Erazmianizm w literaturze polskiej XVI–XVII wieku*, w: *Studia porównawcze o literaturze staropolskiej*, red. T. Michałowska, J. Ślaski, Wrocław: Ossolineum, 1980, s. 10–13. Spożytkowałem to studium w moim artykule *Późny erazmianizm jako przezwyciężenie ograniczeń literackiego humanizmu*, w: *Jan Kochanowski, 1584–1984. Epoka – twórczość – recepcja*, red. J. Pelc i in., Lublin: Wydawnictwo Lubelskie, 1989, s. 51–64.

literackie jej owoce, zawierają w sobie również silną konotację moralną, towarzyszącą stale myśleniu humanistów o wykształceniu i literaturze. Pod nazwą *studia humanitatis* i innymi dopiero co wymienionymi humaniści renesansowi rozumieли uprawianie zmodyfikowanego średniowiecznego *trivium*, czyli tzw. sztuk-umiejętności sermocynalnych, którymi były gramatyka, dialektyka i retoryka. Uprawiali je jednak w porównaniu ze średniowiecznym kanonem w sposób ograniczony i zmodyfikowany zarazem. Mało albo nic zgoła uwagi nie poświęcając dialektyce-logice, koncentrowali się na gramatyce i retoryce, ale i je uprawiali inaczej niż średniowieczni scholastycy, a także inaczej niż średniowieczni humaniści. Gramatykę i retorykę wzbogacili, nie tylko kultywując naśladowanie łacińskiej poezji i prozy antycznej, ale też dopuszczając do rangi sztuki-umiejętności historię, uważaną przez uczonych średniowiecznych raczej za literaturę lekką, niemal rozrywkową. Te modyfikacje uprawianych w języku łacińskim *artes* wzbogacili ponadto znajomością greki, dzięki której mogli poddać swemu użytkowaniu przez lekturę, przekładanie i naśladowanie także piśmiennictwo greckie. Same uprawiane przez siebie dwie sermocynalne sztuki wyzwolone uświetnili także inaczej jeszcze. Po pierwsze, do dominujących we wcześniejszym trybie edukacji nad nielicznymi dziełami literackimi starożytnych i średniowiecznych podręczników *artes* dodali lekturę i objaśnianie starożytnych dzieł literackich w zakresie wydatnie wzbogaconym przede wszystkim dziełami literatury greckiej czytanyymi w oryginale lub na nowo na łacinę przekładanymi. Po drugie, same *artes triviales* wzbogacili uprawianą w tym samym co ich wykład stylu filozofią moralną, jedynym działem filozofii, jaki uprawiali sami. Punktem odniesienia dla tak zmodyfikowanych *studia humanitatis* bywała też dla niektórych humanistów teologia, rozumiana jako studium Biblii, ono zaś praktykowane było przez nich w trybie podobnym do lektury i objaśniania wielkich dzieł literackich starożytności klasycznej¹⁶.

16. Istotny dla powyższej próby krótkiego opisanie humanistycznego paradygmatu kultury umysłowej i literackiej jest proces, który precyzyjnie rozumieli, tudzież znakomicie nazwali i scharakteryzowali tacy koryfeusze humanistyki XX wieku jak Étienne Gilson, Ernst Robert Curtius i Paul Oskar Kristeller, każdy z innego punktu widzenia. Zob. É. GILSON, *La philosophie au Moyen-Âge des origines patristiques jusqu'au XIV-ème siècle*, s. 400–412, a dodatkowo też tenże, *Notes sur une frontière*

Tryb ten najtrafniej określić można jako filologiczny. Dla *studia humanitatis* świeckich wymagał on oprócz łaciny znajomości greki, w wypadku Biblii obok greki także znajomości hebrajskiego jako trzeciego języka biblijnego. Choć od XV już wieku na oznaczenie tych,

contestée, „Archive d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge”, XXXIII (1958), s. 59–88. Wymowna jest formuła tytułu *exil des belles-lettres z La philosophie au Moyen-Âge*, gdzie służy Gilsonowi, historykowi i, dodać to trzeba, entuzjaście filozofii średniowiecznej, za tytuł III części rozdziału VII *L’influence gréco-arabe au XIIIe siècle et la fondation des Universités* (s. 400–412); owo „wygnanie literatury pięknej” to przede wszystkim stopniowe zaniechanie na uniwersytetach lektury – i naśladowania w piarstwie nie tylko myślicielskim – wielkich autorów starożytnych, zwłaszcza poetów. Zainteresowanie nimi wróci dopiero za sprawą renesansowych humanistów, co Gilson również charakteryzuje w osobnym rozdziale *La philosophie au Moyem Âge*, któremu nadaje paralelny do tamtego tytuł *Le retour des belles lettres* (s. 741–753). Z innego punktu widzenia patrzy na ten proces, lecz bardzo podobnie go widzi, np. w rozdziale *Poezja a scholastyka*, skupiony na precedensach i następstwach wątków i technik piśmiennictwa średniowiecznego literaturoznawca E.R. Curtius (*Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. A. Borowski, Kraków: Towarzystwo Wydawców i Autorów Prac Naukowych „Universitas”, 2005, s. 504–506). Bardzo podobnie, na koniec, historyk przede wszystkim myśli i kultury renesansowej, rozpatrujący ją jednak na bardzo szerokim tle oraz *sine ira et studio*, P.O. Kristeller, ujmując ten sam proces kulturowy ze stanowiska historyka filozofii i kultury renesansowej – zob. P.O. KRISTELLER, *Renaissance Humanism and Its Sources*, ed. M. Mooney, New York: Columbia University Press, 1979, s. 35–38. Mamy tu do czynienia z niezwykle klarowną, krótką i celną (jak to zwykle u Kristellera) całościową charakterystyką kultury umysłowej i literackiej renesansu XIV–XVI wieku. W miejsce efektywnej metafory Gilsona Kristeller (zgodny tu zresztą z nim rzeczowo) operuje przeciwstawieniem wielkich dzieł literackich (*great books*) starożytności jako głównego źródła średniowiecza wcześniejszego starożytnym i pochodnym od nich średniowiecznym kompendiom sztuk wyzwolonych jako głównemu źródłu kultury umysłowej i pisarskiej średniowiecznej scholastyki uniwersyteckiej. Losy więc tego dziedzictwa klasycznego, które kształtowało postantyczną kulturę Europy Zachodniej, a potem też i Środkowo-Wschodniej, tak się potoczyły, że musiała się ta kultura średniowieczna kształtować przede wszystkim z pomocą wiedzy łatwiej i sprawniej przyswajalnej, taką zaś zawierały przede wszystkim starożytne *artes*, czyli podręczniki siedmiu sztuk wyzwolonych. Choć tworzące najwyższą warstwę kultury antycznej wielkie dzieła literackie (*great books* Kristellera, *auctores*, jak to nazywano w średniowieczu), innymi słowy: literatura jako taka, *litterae*, najcenniejszy składnik pisarski tego dziedzictwa, nigdy nie znikły całkowicie i z różną intensywnością były przywracane do obiegu kulturowego w czasie kilku średniowiecznych renesansów, wyraźnie jednak zdominowane zostały przez użytkowe podręczniki, przez usystematyzowane sztuki-umiejętności, tworzące *septem artes liberales*, podstawę średniowiecznego wykształcenia szkolnego na każdym poziomie szkolnictwa. Przywrócenia i pomnożenia zasobu starożytnych *litterae* dokonał w ogromnym

k którzy uprawiali w tym trybie nauczanie i pisarstwo, istniał nowo-łaciński termin *humanista*, o wiele częściej jednak niż nim nazywano humanistów bądź gramatykami, bądź mówcami i poetami (*grammatici, oratores, poetae, oratores et poetae*), te zaś trzy nazwy mają swój najbardziej adekwatny odpowiednik we współczesnej nazwie właśnie filologa, choć współczesny filolog niekoniecznie bywa, jak to było w wypadku renesansowego filologa humanisty, mówcą czy poetą, podobnie zresztą jak nie bywa, również inaczej niż renesansowy humanista, naśladowcą literatury starożytnej, lecz tylko jej badaczem. Mimo tych różnic między współczesnym filologiem i humanistą renesansowym istnieje głębokie podobieństwo nie tylko formacji profesjonalnej, ale i mentalności. Jeden i drugi koncentruje swą profesjonalną uwagę przede wszystkim na języku i tekstach jako tego języka zapisach, jeden i drugi też czyni to z wyostrzoną świadomością historyczną, wrażliwą na szczegól językowy i artystyczny oraz na czasowe nacechowanie tekstów, które studiuje, choć jednocześnie traktować je może – a renesansowy humanista z zasady traktuje – jako wartości trwałe i aktualne, i z tego ostatniego powodu renesansowy filolog humanista z reguły był też specjalnym użytkownikiem tych twórców jako ich naśladowca i współzawodnik, takim zaś użytkownikiem nie musi być filolog współczesny¹⁷.

zakresie renesans XIV–XVI wieku, zmieniając model kultury nie tylko w zakresie edukacji, ale też twórczości pisarskiej, którą kształtowało intensywniejsze niż kiedykolwiek przedtem naśladowanie pisarzy antycznych i współzawodniczenie z ich kunsztem. Erazmowe *bonae litterae* są jednym ze słownych, nazewniczych sygnałów tego procesu. Sygnał ten ma mocną, swoistą dla Erazma konotację moralną. Z drugiej strony, jeżeli u podstaw nazwy *bonae litterae* istotnie znajduje się starożytna nazwa *bonae artes*, to zamiana owych *artes* na *litterae* zdaje się z kolei mocnym znakiem związku ulubionego terminu Erazmowego z opisanym tu pokrótce procesem przemiany modelu kulturowego w renesansie. Poprzestając na tym leciwym obrazie ważnych przemian kultury umysłowej i literackiej późnego średniowiecza, odsyłam po aktualniejsze ich ujęcia zwłaszcza do cytowanych wyżej w przyp. 4 i 5 prac Chomarata i Clausiego.

17. Zgodnie z tym, na co już tu zwróciłem uwagę wcześniej (zob. przyp. 4 i 5), współcześni badacze Erazma, Jacques Chomarar czy Benedetto Clausi, do których można tu dodać jeszcze na przykład Cecilie Asso, autorkę książki o sporze Erazma z teologiem lowańskim Edwardem Lee, zatytułowanej *La teologia e la grammatica* (C. Asso, *La teologia e la grammatica. La controversia tra Erasmo ed Edward Lee*, Firenze: L.S. Olschki, 1993, Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento, 4), dobrze wyrazili tymi tytułami swoich prac własną świadomość tożsamości filologii

Wszystko to trzeba mieć na uwadze, chcąc zrozumieć głęboki sens Erazmowego terminu *bonae litterae* i jego odniesienia do kulturowego kontekstu epoki, a nadto i to jeszcze, że na kontekst ten składa się nie tylko opisany przed chwilą paradygmat humanistyczny, ale i opozycyjny wobec niego paradygmat scholastyczny, jeden i drugi jednakowo pretendujący do tego, aby być paradygmatem kultury chrześcijańskiej. U Erazma, humanisty i teologa, taka właśnie filologiczna wizja jej modelu jest szczególnie wyrazista i Erazmowe pojęcie *bonae litterae* całkowicie jednoznacznie zawiera w sobie konotacje właśnie chrześcijańskie, co wykazuje Maria Cytowska w swoim studium, porównując Erazma z Beroaldem Starszym¹⁸. Można zatem uznać — nie tylko zresztą na podstawie owego studium — że Erazmowe *bonae litterae* to termin adekwatnie określający nie tylko formację umysłową pozwalającą rozumieć literę i ducha pism autorów starożytności klasycznej, ale także istotne treści *philosophia Christi* i sposoby jej wyrażania. Idzie tu nie tylko o jej językowy przekaz, który, aby był całkowicie zrozumiały, wymaga znajomości także oryginalnych języków Biblii. Idzie o coś więcej, o wewnętrzną zgodność treści, ducha i stylu tego, co niosą w sobie *bonae litterae* i co niesie w sobie Biblia.

Erazm, rzecz jasna, nie wykląda nigdy tego wszystkiego wprost, nie składa tak jak tutaj zwerbalizowanych deklaracji. Wystarczy wszelako zauważyć — ledwie zasygnalizowane już w *Enchiridionie*, a po kilkunastu latach o wiele precyzyjniej wyłożone w *Paraclesis*, jeszcze zaś bardziej precyzyjnie i obszernie w *Ratio verae theologiae* na przykład¹⁹ — uwagi o tym, jakie to elementy dziedzictwa

z humanizmem. Jak już wspomniałem wyżej, dyskursywnie i deklaratywnie, a przy tym niezwykle instruktywnie pisze o tym w monografii o Erazmie jako wydawcy listów św. Hieronima Benedetto Clausi, eksponując jako istotną cechę globalną umysłowości Erazma właśnie gramatykę-filologię, tak samo jak — niezwykle subtelnie i wyraziście przedstawiony — jej wewnętrzny związek z Erazmową teologią. Zob. wyżej, przyp. 5.

18. M. CYTOWSKA, *Erazmianizm w literaturze polskiej XVI–XVII wieku*, s. 10–13.

19. Zob. *Podręcznik*, s. 13–15, par. 2,9–13: dopuszczone, a nawet zalecane są poezja, dająca się, podobnie jak Pismo Święte, interpretować alegorycznie, i filozofia Platona; zob. też *Paracl.*, Holborn, s. 139, w. 3 – s. 140, w. 7: retoryka zdolna przemieniać wewnątrz, a ilustrowana wyszukаныmi przykładami starożytnymi, ale zarazem też i prostota prawdy, zapewniająca retoryce największą skuteczność; najpełniej i najbardziej instruktywnie ujmuje to *Rat. ver. theol.*, ibidem, s. 181, w. 15–18: znajomość trzech języków biblijnych; s. 190, w. 12 – s. 193, w. 23: zalecenie gramatyki

antycznego są pomocne, a jakie szkodliwe dla owocnego czytania i przeżywania Biblii, albo polemicznie ujęte – jako obrona przed ewentualnymi zarzutami uznającego pewne gatunki antycznego piśmiennictwa za niegodne teologii – uwagi Erazma na temat pokrewieństwa starożytnych adagiów i przypowieści biblijnych²⁰, aby skonstatować to istotne podobieństwo *bonae litterae* nie tylko do jej formy, ale i do głębokich warstw ideowych jej treści. Więcej nawet: desygnatem *bonae litterae* nie jest wyłącznie erudycyjna znajomość piśmiennictwa klasycznego i jego humanistyczne, naśladownicze spożytkowywanie literackie. Wiele Erazmowych użycy tego tak bardzo Erazmowego terminu pojawia się w takich kontekstach, które uprawniają do stwierdzenia, że denotuje on również piśmiennictwo starożytnych autorów chrześcijańskich, a nawet Biblię samą, przyznając jej jakieś gatunkowe, stylistyczne i etosowe podobieństwo, a odmawiając analogicznego podobieństwa między nią i twórcami filozofów i teologów scholastycznych, innymi słowy, że pod względem jakości, etosu, ducha, ale i stylu *bonae litterae* to na równi *litterae elegantiores* czy *politiores* i *sacrae litterae*, a także z *litterae politiores* i z Biblią jednorodne pisma starożytnych autorów chrześcijańskich. W całym tym swoim szerokim zakresie semantycznym *bonae litterae* to najbardziej istotne i najbardziej ekspresywne słowo kluczowe jednako podbudowanych filologią Erazmowego humanizmu i Erazmowej teologii.

Tę jego pełną treść ideową wypracował inspirujący się pospołu humanizmem włoskiego trecenta i quattrocenta oraz nurtów religijnych jesieni średniowiecza szesnastowieczny humanista i teolog, tworząc w ten sposób nowy wariant opcji na rzecz jednego z dwu rywalizujących ze sobą starożytnych jeszcze modeli kultury. Jeden z tych modeli kształtuje filozofia, drugi poezja i retoryka. Początek tej binar-

i retoryki przeciwstawionych logice-dialektyce i docieklivej pogańskiej filozofii (te miejsca z *Rat. ver. theol.* łatwe do odnalezienia w ostatnim wydaniu mojego przekładu: ERAZM Z ROTTERDAMU, *Trzy rozprawy: Zbożna biesiada. Zachęta do filozofii chrześcijańskiej. Metoda prawdziwej teologii*, z dodaniem *Listu o filozofii ewangelicznej*, przeł. i opr. J. Domański, wydanie poprawione i poszerzone, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2000, gdzie na marginesach paginacja wydania Holborna).

20. *Ep.* 126 z 1500 roku, dedykacja *Adagiorum collectanea*, na nowo wydana w ASD II, 9, gdzie zob. s. 42, w. 130 – s. 144, w. 72; przekład w mojej książce *Erazm i filozofia*, wyd. drugie, s. 248–249.

ności jest grecki, sięga czasu Platona i sofistów, a w pewnym sensie nawet jeszcze Ksenofanesa i jego krytyki teologii Homera i Hezjoda oraz obrony tej teologii przez Theagenesa z Rhegion. Spór między tymi dwoma modelami jest ważnym wątkiem *Politei* Platona, gdzie dominuje, rzecz jasna, waśń między filozofami i poetami, ale gdzie też można się może doczytać ledwie zasygnalizowanej kontrowersji między filozofią i retoryką, tak mocno skonstrastowanych w innych dialogach Platona, w *Gorgiaszu* przede wszystkim. Podjęty w wielkim stylu przez Izokratesa, ma ten spór filozofii z kunsztami sermocynalnymi swój bogaty ciąg dalszy w dziejach kultury umysłowej Rzymu, tak wyraziście, bo niejako emblematycznie, ujęty z górami pół wieku temu przez Étienne Gilsona jako spór właśnie między elokwencją, której rzecznikami są u Gilsona Ciceron i Kwintyliusz, a mądrością, za którą optuje Seneka²¹. Ambicją Erazma była jednak, podobnie jak ambicją Cicerona, nie kontrowersja, nie spór, lecz synteza elokwencji i poezji z mądrością, synteza *bonae litterae* z *philosophia Christi*. Taką syntezę widział on w starożytnej kulturze chrześcijańskiej i takiej pragnął dla swoich i przyszłych czasów.

Compendium

Do tych dwu nazw swoiście Erazmiańskich, z których pierwszej brak w *Enchiridionie*, druga pojawia się tam raz tylko, obie zaś są denominacjami samego rdzenia Erazmowego humanizmu i Erazmowej

21. É. GILSON, *Notes sur une frontière contestée*, s. 80–81. Oto ta epigramatyczna niemal formuła Gilsona egzemplifikująca rzymską fazę sporu („la querelle”) między elokwencją i mądrością (s. 80): „Rome l’a vue resuscitée sous la forme de l’opposition entre la culture des arts libéraux en vue de l’éloquence représentée par Cicéron et Quintilien, et la culture de la philosophie en vue de la sagesse, représentée par Sénèque”. W dwu własnych pracach próbowałem według własnego pomysłu ująć ten niezwykle istotny problem, jedną poświęcając Senece, Janowi z Salisburii i właśnie Erazmowi, drugą Ciceronowi: (1) „*Non discere debemus ista, sed didicisse*”. *Glosa do LXXXVIII listu Seneki*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, XXXIV (1989), s. 183–196, oraz to samo, lecz wydatnie poszerzone w: *Philosophica — paraphilosophica — metaphilosophica. Studia i szkice z dziejów myśli dawnej*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 2008, (Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego, 109), s. 116–144; (2) *De Platonis ‘παιδεία’ deque Ciceronis ‘humanitate’*, „Eos”, 1 (2003), s. 37–46, wydany też po polsku, w przekładzie Anny Magdziarz, jako *Krótkie notki o ‘παιδεία’ Platona i ‘humanitas’ Cicerona*, w: *Philosophica — paraphilosophica — metaphilosophica*, s. 92–103.

teologii, dołączyć warto jeszcze jedno słowo, o wiele mniej dla myśli Erazma reprezentatywne, a jednak nie bez znaczenia dla tego, co próbuję z *Enchiridionu* wydobyć. I ono też jest tam obecne, i to na dwa sposoby: raz jako słowo semantycznie pospolite, drugi raz jako naznaczone już, jak się zdaje, ledwie dostrzegalną konotacją swoście Erazmiańską, w pełni wyraźną dopiero w tekstach późniejszych. Mowa o rzeczowniku *compendium*, mającym już w łacinie klasycznej dwa podstawowe znaczenia: 'korzyści' i (korzystnego, bo dogodnego, łatwego) 'skrót', a tym samym i 'przyspieszenia'. W dwóch użyciach tego słowa w *Enchiridionie*, obecnego tam zresztą w ablatiwie pełniącym funkcję przysłówka (*compendio* to 'korzystnie' i 'łatwo' albo 'szybko'), również dopatrzeć się można tej znaczeniowej swoistości, a więc i zaczątku Erazmowej specyfiki sensu *compendium*. W kanonie trzecim (11, 6) użyty w funkcji przysłówka ablativus *compendio* ma jeszcze tylko prosty sens korzyści, w zakończeniu zaś *Enchiridionu* (37, 3) tak samo użyty ablativus ma już wyraźnie wzbogaconą konotację. Oto pisze tam Erazm, że podjął swą pracę, żeby adresatowi „wskazać drogę, która szybciej prowadzi do Chrystusa”, *compendio ducit ad Christum*, nadając użytemu w ablatiwie-przysłówku słowu *compendium* sens korzystnego, bo łatwego, syntetycznego skrót, za jaki uważa swój *Enchiridion*. W późniejszych użyciach zarówno tego rzeczownika, jak też pomocniczo jego bardziej jednoznacznego synonimu *brevitas* i innych słów od przymiotnika *brevis* pochodnych, stały się one nazwami ważnego pojęcia teologicznego. Nie chodzi tu już jednak o samą treść ideową *philosophia Christi* ani o jakości duchowe i moralne jej wyznawców, ani o jakość kultury pisarskiej, lecz o zewnętrzne, choć istotne, cechy samego źródłowego przekazu *philosophia Christi*. Najprościej rzecz ujmując, chodzi o swoistą skrótowość – kompendialność właśnie – Biblii jako zapisu treści teologicznych, zwłaszcza zaś skrótowość, kompendialność Nowego Testamentu. Dodać trzeba, że owo dojrzałe Erazmowe użycie słowa *compendium* i jego synonimów na oznaczenie kompendialności Biblii jako Słowa Bożego ma swoje źródło biblijne, a odnosi się zarówno do Biblii samej, jak i obecnego w niej Chrystusa. Dodać też trzeba i to, że wszystko, co do Biblii i do Chrystusa prowadzi, co może być wprowadzeniem do niej, również powinno mieć cechę kompendialności, jak to zresztą widać z zacytowanego zakończenia *Enchiridionu*.

Cechę taką podkreślają też czasem inne metatekstowe formuły, a czasem nawet same tytuły Erazmowych pism, jak ten wariant tytułu najważniejszej jego introdukcji biblijnej (nie wiadomo zresztą, czy nie sformułowany przez drukarza, który mógł podpatrzeć i samą ideę, i jakieś inspirowane nią metatekstowe wypowiedzi Erazma): *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*²². Ważniejsza jednak od tej formuły tytułu jest idea kompendialności, pożytecznej skrótowości, syntetyczności zarazem i prostoty, jaka jest myślą przewodnią osobnej przedmowy biblijnej, napisanej przez Erazma do ponownego wydania *Novum Testamentum* u Frobena w roku 1522, opatrzona tytułem *Epistola de philosophia euangelica*.

Jest to próba odgadnięcia racji, dla których po Starym Testamencie i po mądrości Greków przyszedł na ziemię ze swym orędem Chrystus, i racji takiej domyśla się Erazm właśnie w potrzebie kompendialności: „On był prawdziwie tym słowem związłym i w skrót zamienionym, które Pan na koniec uczynił nad ziemią, słowem, w którym miał połączyć na powrót wszystko, co na niebie i co na ziemi, ażeby wszystko, cokolwiek przedtem starano się znaleźć w tyłu księgach, w osobach tyłu mężów świętych, teraz, dzięki skrótowi o wiele bardziej wyraziste i zarazem doskonale, można było czerpać od jednego tylko Chrystusa”²³.

22. Taką też formułę tytułu mają wszystkie stare druki, na których oparł swoje krytyczne wydanie H. Holborn (H. HOLBORN, *Einleitung*, s. XV–XVII) z wyjątkiem bazylejskiego druku Frobena ze stycznia 1519, gdzie jest inna, nie mniej znamienna formuła: *Ratio seu compendium verae theologiae*.

23. To określenie Chrystusa — „hic erat vere sermo ille contractus et in compendium redactus, quem tandem fecit Dominus super terram” — to centralna idea tego tekstu Erazma i jeden z istotnych składników Erazmowej koncepcji chrześcijaństwa, jest ona kontaminacją i parafrazą kilku tekstów Pawłowych: Rom. 9,27–29 (gdzie św. Paweł ze swej strony cytuje i parafrazuje Is. 10,21–23); 2 Kor. 5,18–19; Eph. 1,10 (por. też 2,13–22); Col. 1,19–20. Do tego, aby najistotniejsze tu (treściowo i frazeologicznie) zdanie Pawłowe, Rom 9,28: „verbum enim consummans et abbrevians in aequitate: quia verbum brevium faciet Dominus super terram”, zostało zinterpretowane tak właśnie, jak je Erazm w tym swoim tekście interpretuje, przyczynił się najpewniej tekst św. Hieronima, który w swoim komentarzu do Eklezjastesa w związku ze słowami „faciendi multos libros non est finis” (Eccl. 12,12) taki oto odkrył sens związku (PL 23, 1171 b): „[...] vel certe docet brevitati studendum et sensus magis sectandos esse quam verba, adversus philosophos et saeculi huius doctores, qui suorum dogmatum falsitates conantur asserere vanitate ac multiplicatione sermonum. Econtra scriptura divina brevi circulo coarctata est et quantum dilatatur in sensibus,

Praesentia in litteris

Nie tylko na podstawie *Epistola de philosophia euangelica*, ale i innych przedmów Erazma do *Novum Testamentum* można stwierdzić, że kompendialność, której mocny sygnał znajdujemy już w *Enchiridionie*, jest w dalszym etapie twórczości Erazma dwoista: tekstowa i osobowa. Tę dwoistość scala w jedno ważna dla humanizmu w ogóle, a dla humanizmu i zarazem teologii Erazma ważna w szczególności sposób idea obecności osoby w tekście, w piśmie i piśmiennictwie. Nie idzie tu już o żaden termin ani hasło czy zwrot swoisty dla Erazmowego języka, lecz właśnie o (również wspomnianą już wyżej) ideę, która we wszystkich okresach twórczości Erazma ujawniała się omownie, dyskursywnie i na różne werbalne sposoby, a mocny swój wyraz znalazła już w *Enchiridionie*, gdzie, jak zobaczymy niżej w analizie wybranych z niego wątków, jest najmocniejszym bodaj akcentem równie jak ona mocnych w tym dziele spirytualizmu i chrystocentryzmu, tak swoiście naznaczonego potem znamieniem kompendialności. Do jej omówienia trzeba teraz dopowiedzieć, co następuje.

W *Epistola de philosophia euangelica* tekstowa i zarazem osobowa kompendialność chrześcijaństwa jako syntezy tradycji pospołu starotestamentowej i filozoficznej ma aspekt jednocześnie teoretyczny, więc poznawczy, i wzorczy, etyczno-praktyczny, w najwyższym stopniu skutecznie służąc naśladowaniu i ułatwiając naśladowanie osobowej wzorczości, tak istotnej w chrystocentrycznej strukturze treści chrześcijańskiej wiary²⁴. Wzorczość i naśladownictwo są samym rdzeniem strukturalnym *philosophia Christi*, idea zaś realnego i trwałego zapośredniczenia owej wzorczości-naśladownictwa, Erazmowego egzemplaryzmu, realizującego się najdoskonalej przez spisany tekst, konstytuuje szczególnie wysoką rangę pisma i ksiąg, niezawodnych depozytów i przekaźników tego, co osobowe i wzorcze, w wymiarze nie tylko ludzkim, ale i boskim. Innymi słowy: tekst jako uobecnienie²⁵ lub nawet — ogólniej jeszcze i mocniej — pismo jako

tantum in sermone constringitur. Quia consummatum breuiatumque sermonem fecit Deus super terram [Rom. 9, 28] et verbum eius iuxta est in ore nostro et in corde nostro [Rom. 10,8, cyt. z Deut. 30,14]”.

24. O czym szerzej i bardziej eksplikatywnie niżej w analizie *Enchiridionu*, s. LXXVI–LXXXIV.

25. Tak w moim *Tekst jako uobecnienie*.

obecność²⁶ zaznaczają się w *Enchiridionie* jasno i wyraźnie, a choć już tu jest to obecność samego Chrystusa, niezmiernie śmiało wyartykułowana jako najmocniejszy element dominującego już w tym wczesnym piśmie Erazmowego spirytualizmu (do którego, rzecz jasna, niebawem tu wrócimy), trzeba będzie jeszcze mniej więcej dwudziestolecia, aby się rozwinęła — częściowo zresztą pod wpływem polemik z krytykami — jako ważna koncepcja pisemnej, tekstualnej obecności Osób Boskich, jako obecność Boga Ojca w Chrystusie-Słowie Bożym obecnym w Biblii, w Piśmie²⁷.

Philologia

Na różne zatem sposoby poszczególne zaczątkowe treści myśli i pisarstwa Erazma są obecne już w *Enchiridionie*, na różne też sposoby zostały w późniejszych dziełach rozwinięte i pogłębione. Powyższa próba bardzo skrótowego scharakteryzowania tego stanu rzeczy miała pokazać i tę zaczątkowość *Enchiridionu*, i zarazem jedność oraz harmonię myśli Erazma teologa i Erazma humanisty nie tylko w wymiarze synchronicznym, dostatecznie widocznym już w początkowej charakterystyce wstępnej jego umysłowości i jego pisarstwa, ale też w wymiarze diachronicznym, mającym się odsłonić dzięki powtórnemu rozpatrzeniu wybranych szczególnie ważnych nazw, pojęć i wątków z pism Erazma okresu dojrzałego.

Trzeba teraz dodać to tylko, że tę jedność i tę harmonię w obu wymiarach — synchronicznym i diachronicznym — buduje jeszcze coś innego. Wszystkie mianowicie swoistości leksyki, idei i wątków omówionych teraz, w tych rozważaniach poprzedzających skupienie się na samym *Enchiridionie* — *bonae litterae*, wzorczość i naśladownictwo, kompendialność i obecność tekstowa — każą stale mieć na uwadze fakt, że zarówno humanizm, jak i teologia Erazma mają rdzeń filologiczny, co znaczy nie tylko, że w aspekcie formalnym i zewnętrznym ogromna część jego twórczości pisarskiej zrealizowana została w gatunkach takich jak komentarz, parafraza, enarracja²⁸,

26. Tak w: G. DEFAUX, *Marot, Rabelais, Montaigne, passim*, zwłaszcza zaś w prologu (zob. wyżej, s. XXXVI, przyp. 9).

27. Tamże, s. 11–54 (*Introduction*).

28. Zob. B. CLAUSI, *Ridar voce all'antico Padre*, a także moje studium o filologii humanistów, cyt. w przyp. 8, s. XXV.

ale też, że w aspekcie ideowym i rzeczowym ma ona za przedmiot słowo, że do wszelkiej rzeczywistości nie inaczej dociera jak przez słowo²⁹. I że to słowo to nie jest tylko — żeby się posłużyć celną i wielorako funkcjonalną dystynkcją Krzysztofa Nareckiego³⁰ — logos racjonalny, jak był w pisarstwie scholastyków, ale także i nade wszystko logos ekspresywny, odwołujący się nie tylko do rozumu, ale też i z mocą ogromną do woli i uczuć, w duchu przywołanego na początku tych wypowiedzi do wstępnej syntetycznej charakterystyki twórczości i myśli Erazma wywodu Petrarki. Dotyczy to, powtórzmy jeszcze raz, twórczości Erazma tyleż jako humanisty, co jako teologa, tyleż jego pierwocin, które tak wspaniale zwieńcza *Enchiridion*, co i prac z okresu dojrzałego niezależnie od ich gatunków pisarskich i od ich tematyki.

POWSTANIE I SENS IDEOWY *ENCHIRIDIONU*

Przypadkowa geneza i kwestia adresata

Dzięki *Podręcznikowi żołnierza Chrystusowego* Erazm, już pod koniec XV wieku sławny jako uczony i literat, miał niebawem zasłynąć również jako teolog i moralista chrześcijański. W początkowej swej formie jednak, której nie znamy, *Enchiridion militis Christiani* powstał w roku 1501, w okolicznościach niezapowiadających ani późniejszej sławy Erazma, ani nawet ostatecznej formy, w jakiej do nas dotarł. Zrazu miał być tylko prywatnym zbiorem wskazówek i pouczeń moralnych przeznaczonych dla jednego użytkownika. Tak przynajmniej widział i przedstawił genezę tego dzieła sam Erazm w wykazie i zarazem charakterystyce swych pism w obszernym liście do Jana Botzheima:

29. Znaczną część tych nazw i ich pojęciowych treści starałem się wyeksplikować i zilustrować źródłowo w różnych swoich pracach, do których odsyłam wyżej w przyp. 8, s. XXV.

30. K. NARECKI, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 1999, s. 5. Dystynkcję tę kontynuuje, rozwinięty w dwu początkowych rozdziałach książki, bardzo instruktywny wywód etymologiczny i semantyczny rzeczownika λόγος oraz czasownika λέγειν, ilustrowany materiałem leksykalnym i frazeologicznym z poematów Homera i Hezjoda.

Podręcznik żołnierza Chrystusowego zacząłem przed laty niemal trzydziestu, przebywając w owym czasie na zamku Tournehem, dokąd mnie zagnała srożąca się wówczas w Paryżu zaraza. Rzecz powstała z przypadku. Był w tym zamku pewien przyjaciel – mój i równocześnie Battusa. Miał on żonę odznaczającą się niezwykle serdecznością, ale on sam dla nikogo nie był gorszy niż dla niej – hulaka, pogrążony w rozpuście, poza tym zresztą w stosunkach z ludźmi miły i układny. Wszystkich teologów miał w głębokiej pogardzie, dla mnie jednego czyniąc wyjątek. Żona nad podziw troszczyła się o zbawienie męża. Za pośrednictwem Battusa zwróciła się ona do mnie, abym napisał coś, co by poruszyło sumienie tego człowieka, w taki jednak sposób, żeby się nie domyślił, iż stało się to za sprawą jego żony. Bywał bowiem w stosunku do niej także okrutny, posuwając się aż do bicia, obyczajem żołdaków. Usłuchałem i napisałem coś stosownego do okoliczności. A ponieważ znalazło to uznanie także u ludzi wykształconych, zwłaszcza u franciszkanina Jana Vitriera, który w tamtych stronach cieszył się wielkim autorytetem, więc później, gdy srożąca się dookoła zaraza znów mnie wyгнаła z Paryża do Lowanium, wykończyłem książkę w wolnych chwilach. Przez czas jakiś nie interesowano się nią wcale. Niebawem jednak stała się bardzo pokupna, a to głównie dzięki polecającej ocenie pewnych dominikanów, z których zresztą niejaka liczba poczuła się niedawno dotknięta dodaną do książki przedmową zadedykowaną opatowi Pawłowi Volzowi, mężowi odznaczającemu się jak mało kto obyczajami nieskazitelnie chrześcijańskimi³¹.

Zgodnie z życzeniem źle traktowanej, lecz zatroskanej o zbawienie męża kobiety, w samym *Enchiridionie* problem został przedstawiony tak, jakby tekst napisano w odpowiedzi na prośbę samego adresata, by mu Erazm ułożył regułę życia prawdziwie chrześcijańskiego (s. 3). Kilkakrotnie pojawiają się tam zwroty przypominające o tej prośbie i jej motywach: „Prosiłeś mnie usilnie i gorąco” („efflagitasti non mediocri studio”), „cieszę się twoim tak zbawiennym postanowieniem” („gratulor tuo tam salutari proposito”), „Posłuchałem cię [...], bo [...] zbożne jest twoje życzenie” („parui [...] homini [...] tam pia postulanti”), „żeby się nie okazało, że bez powodu żądasz mej pomocy albo

31. *Des. Erasmi Roterodami Opus epistolarum*, t. 1, Ep. 1, s. 19, w. 34 – s. 20, w. 12.

że ja na darmo spełniłem twe życzenie” („ne sine causa flagitasse videaris [...] ne [...] ego sine fructu morem gessisse tuae voluntati”). Ponadto, zarówno w tekście *Enchiridionu*, jak w zakończeniu tego dzieła — mającym, podobnie jak prolog, formę listu — odnajdujemy głębszą motywację prośby adresata: to wzgarda dla życia dworskiego i chęć ucieczki od niego są przyczyną prośby (s. 3, par. 0 oraz s. 130, par. 37, 1): „[...] abym [...] zbożne przedsięwzięcie twoje utwierdził i poparł” („ut [...] sanctum tuum propositum promouerem adiuuaremeque”). Pięć lat przed powstaniem wysłanego Janowi Botzheimowi wykazu Erazm w liście dedykacyjnym do Pawła Volza z 14 sierpnia 1518 roku potwierdza raz jeszcze pewnego rodzaju przypadkowość genezy *Enchiridionu*, pisząc o nim: „Książeczka, [...] którą niegdyś napisałem był jedynie dla samego siebie i dla pewnego przyjaciela, będącego zupełnym analfabetą” (s. 133, par. 1). Lecz jednocześnie stwierdza, nie bez dumy i zadowolenia, że ta książka, powstała z przypadku i na użytek pojedynczego człowieka, choć już kilkakrotnie wydana, wciąż znajduje nowych czytelników, usilnie się o nią dopominających.

W ten sposób przedstawione dzieje powstania *Enchiridionu* przywodzą na myśl podobne losy innych utworów Erazma, na przykład historię powstania *Epistola de contemptu mundi*, również przeznaczonej do użytku prywatnego, a potem upublicznionej. Istnieją też jednak różnice. Podczas gdy imię adresata *Epistola de contemptu mundi* — nieistotne, czy zmyślane, czy prawdziwe — jest nam znane i służy Erazmowi jako argument, że idee przedstawione w tym dziele nie są jego własnymi ideami³², tutaj imię adresata przemilczano, a idee identyczne z wyłożonymi w *Enchiridionie* Erazm głosił stale jako własne. Deklaruje kilkakrotnie przypadkowość *Enchiridionu*, ale za każdą taką deklaracją wyczuwamy konwencjonalną skromność autora. To też dzieło to, o przypadkowej genezie i z anonimowym (chyba już na zawsze) adresatem, należy do tych jego pism, które — na równi

32. Dedykacja *De contemptu mundi*, ASD V, 1, s. 39, w. 8–14: „Olim vix annos natus viginti, ad improbas preces Theodorici cuiusdam, qui adhuc in viuis est, scripsi epistulam qua ille cupiebat Iodocum nepotem ad suae vitae consortium euocare. Huic saepius descriptae et passim euulgatae meum addidere nomen, cum mihi nullus sit nepos Iodocus. Alieno stomacho scripsi et, vt res ipsa clamitat, scripsi neglecte ludens ex tempore in locis communibus nulla tum instructus auctorum lectione”. Co się tyczy pytania, czy jest to rzeczywistość, czy fikcja literacka, zob. refleksje S. Dresdena we wstępie, *ibidem*, s. 13–15.

ze wstępami i komentarzami Erazma do Nowego Testamentu, z takimi jego pismami jak *Lingua*, jak *Ecclesiastes* i inne będące owocami własnej potrzeby wewnętrznej i długotrwałej pracy — stanowią wykład jego przekonań najgłębszych i najistotniejszych. Reminiscencje z *Enchiridionu* w korespondencji Erazma i w jego późniejszych pismach są bardzo liczne, nie mniej liczne niż reminiscencje z innych podobnej wagi pism i odesłania do nich³³. Toteż, przynajmniej w tym sensie, sformułowanie z listu-dedykacji z roku 1518, mówiące, że *Enchiridion* napisał Erazm nie tylko dla anonimowego przyjaciela, lecz i dla siebie samego, okazuje się bardzo trafne.

Nie znaczy to, by należało przyjąć pełną bądź częściową fikcyjność historii opowiedzianej w liście do Jana Botzheima. Geneza *Enchiridionu* mogła być taka, jak ją opisał Erazm w starannie sporządzonym katalogu rozumowanym swych dzieł, i według wszelkiego prawdopodobieństwa była taka rzeczywiście. Bardzo możliwe też, że pisząc na życzenie nieszczęśliwej kobiety pouczenia moralne dla hulaki i *bon vivanta*, Erazm nie myślał, przynajmniej pierwotnie, ani o ich wydaniu, ani o większej liczbie czytelników. Uprawdopodobniałoby to jeszcze bardziej jego słowa z zakończenia *Enchiridionu* (s. 131, par. 37, 3), że

33. Co się tyczy odwołań, wystarczy sprawdzić w *Index operum* Allenów i w *Indices* w *LB* III i IX. Tu ograniczam się bądź do wypowiedzi samego Erazma, bądź jego korespondentów: *Ep.* 181, w. 46–52 (najogólniejsza autocharakterystyka, cyt. w całości *in extenso* niżej, s. LXIX); *Ep.* 337, w. 84–94: „Huiusmodi rationibus ipse mihi persuasi vt semper innoxias et incruentas haberem litteras, nec eas vllius mali nomine contaminarem. Nec aliud omnino spectauimus in Moria quam quod in caeteris lucubrationibus, tametsi via diuersa. In Enchiridio simpliciter Christianae vitae formam tradidimus. In libello De principis institutione palam admonemus quibus rebus principem oporteat esse instructum. In Panegyrico sub laudis praetextu hoc ipsum tamen agimus oblique quod illic egimus aperta fronte. Nec aliud agitur in Moria sub specie lusus quam actum est in Enchiridio. Admonere voluimus, non mordere; prodesse, non laedere; consulere moribus hominum, non officere” (to samo zestawienie *Enchiridionu* i *Moria* w *Ep.* 1805, w. 105–111; tę całościową autocharakterystykę powtórzył na swój sposób Levinus Ammonius w *Ep.* 1463, w. 140–149); *Ep.* 421, w. 80–98 (mówiąc o swojej śmiałości w teologii, Erazm wymienia ogólnie *Enchiridion* razem z niektórymi adagiami i *Institutio principis christiani*). Że Erazm uważał *Enchiridion* za ekshortację wielce skuteczną, wynika m.in. z *Ep.* 1347, w. 31–56 (zwłaszcza w. 32–33, 36–39, 45–56) i *Ep.* 1514 (do Servatiusa Rogeriusa), w. 144–147: „Enchiridion opinor te legisse, quo non pauci fatentur esse ad pietatis studium inflammatos; nihil mihi arrego, sed gratulor Christo, si quid boni per me contigerit illius dono”.

tekst powstał w ciągu „kilku dni” przerwy między dużo ważniejszymi pracami. Lecz to dotyczyć mogłoby tylko pierwszego, okazjonalnego zarysu, zapewne dużo mniejszych rozmiarów niż wersja przeznaczona do opublikowania. A dzieło to, wydane przez Dirka Martensa z datą „marzec 1503”, zawdzięczamy bynajmniej nie jego pierwotnej postaci. Mówi o tym sam Erazm i będzie tu jeszcze mowa o wszystkich szczegółach jego wypowiedzi na ten temat. Teraz wszelako zajmijmy się kwestią adresata *Enchiridionu*, którego nazwisko Erazm ukrył, lecz ujawnił jego imię i status społeczny – co prawda tylko raz, a może, jak długo sądzono, dwa razy.

To imię brzmi Jan, *Iohannes*, stan zaś czy raczej zawód – dworzanin, *aulicus*. Dane te odnajdujemy najpierw w samym *Enchiridionie*, tzn. we wstępnym sformułowaniu inwokacyjnym zawartym w jednym tylko wydaniu, wydaniu strasburskim Schürera z roku 1515. Odnajdujemy je też – przynajmniej z pozoru te same – w dwóch późniejszych listach Erazma, jednym z 2 listopada 1517 roku, napisanym w Louvain i adresowanym właśnie do jakiegoś Jana (*Ep.* 698), drugim z lutego 1525, napisanym prawdopodobnie w Bazylei i wspominającym *Enchiridion* jako prezent dla jakiegoś Jana. Oto pełny tekst pierwszego listu:

Erazm pozdrawia mistrza swego Jana. Proszę cię, abyś się postarał przesłać ten list do Norymbergi, jak tylko zdarzy się okazja powierzenia go komukolwiek; i nie pozwól ustać naszej przyjaźni. Słyszę, że książę obsypał cię złotem; bardzo się z tego powodu cieszę. Boję się wszelako, żebyś się nie nabawił podagry, przeliczając tyle tysięcy. *Enchiridion* czytany jest wszędzie, i wielu ludzi albo uczynił dobrymi, albo przynajmniej lepszymi. Nie należy dopuścić do tego, najlepszy mój Janie, aby tylko dla nas dwu był bezowocny: dla tego, który go napisał, i dla tego, dla którego został napisany. Tego służę mojego, zanego Niemca, przyjmij zanie. Bądź zdrow, najlepszy z przyjaciół. Kiedy przybędziesz do Lowanium, przyjęty zostaniesz w tutejszym zakładzie wychowawczym jak wychowanek. Lowanium, w dzień po Wszystkich Świętych 1517.

**PODRĘCZNIK
ŻOŁNIERZA CHRYSZTUSOWEGO
NAUK ZBAWIENNYCH PEŁNY**

DEZYDERIUSZ ERAZM Z ROTTERDAMU
POZDRAWIA PRZYJACIELA DWORZANINA

- o Prosiłeś mnie usilnie i gorąco, bracie najmilszy w Panu, abym napisał dla ciebie krótką regułę życia, która by cię pouczyła, jak dojść do stanu duchowego godnego Chrystusa. Mówisz bowiem, że ci już dawno obrzydło życie dworskie i że rozmyślasz nad tym, jak uciec z Egiptu, od jego grzechów i ponęt, i pod przewodnictwem Mojżesza przysposobić się szczęśliwie do drogi wiodącej ku cnocie. Im droższy mi jesteś, tym goręcej cieszę się twoim tak zbawiennym postanowieniem, któremu, mam nadzieję, i bez mojego starania pobłogosławi i sprzyjać będzie Ten, który raczył je wzbudzić. Posłuchałem cię jednak aż nadto chętnie, bo jesteś mi przyjacielem i zbożne jest twoje życzenie. Ty zaś dołóż starań, żeby się nie okazało, że bez powodu żądasz mej pomocy albo że ja na darmo spełniłem twe życzenie. Prośmy też we wspólnych modlitwach owego łaskawego Ducha Jezusowego, aby i mnie piszącemu podsuwał pożyteczne rady, i dla ciebie uczynił je skutecznymi.

O TYM, ŻE W ŻYCIU NALEŻY ZACHOWAĆ CZUJNOŚĆ

- 1, 1 Przede wszystkim powinieneś bezustannie pamiętać o tym, że niczym innym nie jest żywot śmiertelnych, tylko ustawiczną jakąś służbą wojskową, wedle świadectwa Hioba, żołnierza zarówno bardzo doświadczonego, jak i niezwyciężonego. W wielkim też błędzie jest ogół ludzi, których umysły opanował za pomocą swych uwodzicielskich sztuczek świat-szalbierz i którzy, jak gdyby już było po bitwie, obchodzą niewczesne dni świąteczne i tak zgoła, jakby panował już najpewniejszy pokój, żyją w przedziwnej beztrosce, spokojnie śpiąc

na oboje uszu, choć oblegają nas bezustannie tak liczne zbrojne za-
25 stępy grzechów, choć tyle na nas czyha sztuczek podstępnych, tyle
zasadzek nam zgotowano. Oto z wysoka bacznie czatują na ciebie,
gotując ci zgubę, nieczne demony, zbrojne przeciwko nam w tysiące
podstępów, w tysiąc sztuczek szkodzenia; usiłują one z góry ugodzić
30 w dusze nasze ognistymi strzałami umoczonymi w śmiercionośnej
truciznie, a bardziej niezawodnej od tych strzały nie miał ani Herku-
les, ani Cefalus, i tylko tarcza wiary może przed nimi osłonić. A znów
z lewa i z prawa, z przodu i z tyłu zarazem oblega nas ten świat, który,
według słów Jana, cały zasadza się na grzechach i dlatego zarówno
nieprzyjazny, jak i nienawistny jest Chrystusowi. Nieprosty też jest
35 sposób oblegania: czasem, srożąc się wśród przeciwności, w otwar-
tej niejako walce, uderza w twierdzę duszy ciężkim taranem; czasem
wielkimi wprawdzie, lecz pustymi obietnicami kusi do poddania się;
czasem, po kryjomu robiąc podkopy, skrada się niespodzianie, aby
zaskoczyć leniwych i beztroskich. Wreszcie — z dołu także ów śli-
40 ski wąż, pierwszy przeniewierca naszego pokoju, to schowany w zie-
lonej trawie, jednakiej z nią barwy, to kryjąc się w swoich jamach,
skręcony w setki splotów, nie przestaje czyhać na piętę naszej raz
już skażonej niewiasty. Przez niewiastę zaś rozumieć masz cielesną
część człowieka. To jest bowiem ta nasza Ewa, przez którą chytry
45 wąż zwabia umysł nasz ku śmiercionośnym rozkoszom. Następnie,
jakby mało było tego, że tak zewsząd grozi nam tyłu wrogów, także
i wewnątrz, w najgłębszych zakątkach duszy, hodujemy wroga bar-
dziej niż swojskiego, więcej niż domownika; wróg to najbardziej we-
wnętrzny i dlatego najbardziej ze wszystkich niebezpieczny. To on,
50 on właśnie, jest tym dawnym i ziemskim Adamem, z zażyłości sądząc
więcej niż swojak, z usposobienia — gorzej niż wróg, bo ani go wałem
powstrzymać nie można, ani z obozu wypędzić się nie godzi. Setką
oczu musimy go śledzić, aby warowni Bożej nie otworzył demonom.

A choć tak okropna, tak ciężka zaprzęta nas wszystkich wojna
55 i choć mamy sprawę z wrogami tak licznymi, tak gorliwie zaprzy-
sięgłymi na zgubę naszą, tak czujnymi, tak zbrojnymi, tak przewrot-
nymi, tak biegłymi — my, nierozumni, nie chwytamy za broń, nie
stajemy na straży, nie rozglądamy się podejrzliwie na wszystkie stro-
ny, lecz jakby panował już idealny spokój, wylegujemy się, chrapiąc,
60 próżnujemy, oddajemy się rozkoszom, beztrosko pielęgnujemy, jak

to się mówi, własną skórę. I nie inaczej, niż jak gdyby życie nasze było grecką biesiadą, a nie wojną, zamiast w obozach i na skórach – wylegujemy się w łożach. Zamiast opasywać się twardym orężem, wieńczymy się różami i ozdobami Adonisa; zamiast zajęciom żołnierskim, oddajemy się zbytkowi i wywczasom, zamiast pocisków wojennych, chwytamy nie do wojny przeznaczoną cytrę – jakby taki pokój nie był wojną ze wszystkich najstraszniejszą. Albowiem kto zawarł pokój z grzechami, ten pogwałcił przymierze zawarte we chrzcie z Bogiem. I ty, szaleńcze, wołasz „pokój, pokój”, mając za nieprzyjaciela Boga, który sam jeden tylko jest i pokojem, i sprawcą pokoju, i przez usta proroków odpowiada wyraźnie na wołanie twoje, mówiąc: „nie ma pokoju dla bezbożnych”. Bo też i nie ma zgoła innego warunku pokoju z Bogiem jak ten, żebyśmy, póki na tym cielesnym posterunku odbywamy służbę, ze śmiertelną nienawiścią i z całych sił prowadzili wojnę przeciwko grzechom. W przeciwnym razie, jeśli zawrzemy z nimi zgodę, będziemy dwakroć wrogami Tego, który będąc nam przyjacielem, może nas – On jeden tylko – uszczęśliwić, a będąc nieprzyjacielem – zatracić, i dwakroć wrogiem On nam będzie: raz dlatego, że stoimy po stronie tych, z którymi – i tylko z nimi jednymi – Bóg nie zna zgody (cóż bowiem za zgoda między światłem i ciemnością?), po wtóre dlatego, że nie dotrzymujemy Mu, straszni niewdzięcznicy, przyrzeczenia wierności i niegodziwie zrywamy najuroczyściej zawarte przymierze. Czyż nie wiesz, żołnierzu Chrystusowy, że już wtedy, gdy cię wtajemniczano w misteria życiodajnego chrztu, zaciągnąłeś się pod znak Chrystusa Wodza, któremu podwójnie winien byłś życie, bo ci je i dał, i przywrócił, i któremu winien byłś więcej niż samego siebie? Nie przychodzi ci do głowy, że słowami ujętymi w formułę przysięgi poddałeś się pod władzę tak łaskawego Imperatora, związany Jego sakramentami niby darami, i siebie samego skazałeś na wieczne męki w wypadku, gdybyś nie dotrzymał układu? Po cóż cię naznaczono piętnem krzyża na czole jak nie po to, żebyś, póki żyjesz, służył pod tym znakiem? Po cóż cię pomazano olejem Chrystusowym jak nie po to, abyś na zawsze walkę wypowiedział grzechom? Jakiż to wstyd, jakież powszechne niemal przekleństwo całego rodzaju ludzkiego, gdy człowiek odstępuje od swojego wodza i władcy! A ty – dlaczego drwisz sobie z Chrystusa, twego Wodza, i nie hamuje cię ani strach przed Nim, jako że jest

Bogiem, ani cię miłość nie powstrzymuje, jako że dla ciebie stał się
 człowiekiem? Imię Jego nosisz, a trzeba ci przypominać, coś Mu przy-
 100 obiecał! Czemuż, wiarołomny, przechodzisz na stronę wroga, spod
 którego władzy raz już za cenę krwi swojej On cię wykupił? Cze-
 mu, podwójny dezertier, służysz we wrogim obozie? Z jakim czołem
 śmiesz sztandar nieprzyjacielski podnosić przeciw Królowi swemu,
 który za ciebie życie położył? Albowiem, jak On sam powiedział, kto
 105 po Jego stronie nie stoi, stoi przeciwko Niemu, i kto z Nim nie gro-
 madzi – rozprasza. Służysz zaś nie tylko pod haniebnym znakiem,
 ale i za żołd haniebny. Czy chcesz usłyszeć, co to za żołd, ty, który
 jesteś na służbie świata? Oto ci daje odpowiedź Paweł, chorąży woj-
 ska Chrystusowego: „Żołdem grzechu – mówi – śmierć”. Któż by
 110 podjął służbę, choćby i wspaniałą, jeśliby groziła w niej śmierć ciała?
 Ty zaś znosisz służbę tak wstrętną, żeby w zapłacie otrzymać śmierć
 duszy! Czyż nie widzisz, jak w owych szaleńczych wojnach, które
 bądź ze zwierzęcej zaciekłości, bądź też z nieszczęsnej konieczności
 prowadzą ludzie z ludźmi – jeśli czasem żołnierzy podnieci albo wiel-
 115 kość obiecanego łupu, albo obawa przed okrucieństwem wroga, albo
 wstyd wobec zarzutu gnuśności, albo wreszcie żądza chwały – z ja-
 ką ochoczą gorliwością ponoszą wszelkie trudy, jak mało cenią życie,
 z jakim zapalem na wyścigi rwą się na wroga? A jakąż, pytam cię, jak
 marną nagrodę, nieszczęśni, za takie niebezpieczeństwo i za taką gor-
 120 liwość chcą osiągnąć? Taką tylko, żeby ich pochwalił wódz, człowiek
 jak inni, żeby głośno o nich było wśród żołnierzy i żeby ich sławiła
 prostacka, obozowa piosenka, żeby ich uwieczniono wieńcem z tra-
 wy albo dębowymi liśćmi, żeby trochę więcej dobytku przynieśli do
 domu. Nam, przeciwnie, ani wstyd, ani nagroda nie dodają zapалу,
 125 choć naszym zapasom przygląda się Ten właśnie, który będzie nas
 kiedyś nagradzał.

A jakież nagrody ustanowił dla zwycięzcy sędzia naszych zapa- 1, 3
 sów? Zaiste, nie trójnogi ani muły, jak u Homera Achilles, a u Ma-
 rona Eneasz, ale „czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słysza-
 130 ło, ani nie zaznało serce człowieka”, i tego już teraz, niby pociechy
 za trudy, udziela walczącym jeszcze. A potem? Potem szczęśliwą nie-
 śmiertelność.

Lecz w owych błahych zapasach, w których największą nagro- 1, 4
 dą jest sława, również zwyciężonym przypadają w udziale właściwe

nagrody. Naszym natomiast czynom towarzyszy zawsze najwyższe 135
i ze wszech stron grożące niebezpieczeństwo; i nie o chwałę, lecz
o życie toczy się walka. A jak najwyższą nagrodę przeznaczono temu,
kto się pilnie do rzeczy bierze, tak i karę najwyższą ustanowiono na
dezertera. Kto walczy dzielnie, temu obiecane jest niebo. Czyż więc
w umyśle szlachetnym nie rozgorzeje ochocze męstwo pod wpływem 140
nadziei na tak błogą nagrodę? Zwłaszcza że przyrzekł ją dawca, który
jak nie istnieć nie może, tak i w błąd wprowadzić nie potrafi. Wszyst-
ko dzieje się na oczach wszechwidzącego Boga, całe zgromadzenie
niebieskie przygląda się naszym zapasom: czyż bodaj wstyd nam za-
pału nie doda? Męstwo nasze pochwali ten, którego uznanie jest naj- 145
wyższą szczęśliwością: dlaczego tedy nie dążymy do tej chwały, choć-
by za cenę życia? Leniwe jest serce, którego nie zachęca żadna nagro-
da; jednakże i największych opieszalców budzi zwykle z uspienia lęk
przed nieszczęściem. A przecież tam wróg, choćby był najbardziej
okrutny, pastwi się tylko nad mieniem i ciałem. Cóż więcej mógł 150
zrobić Hektorowi srogi zwycięzca Achilles? Tutaj natomiast ofiarą
okrucieństwa pada to, co w tobie nieśmiertelne. I nie trupa twoje-
go włóczą wokół grobowca, lecz ciało i dusza zarazem pogrążają się
w piekle. Tam największą klęską jest to, że duszę od ciała odrywa
zwycięski miecz; tu duszy nawet odbiera się jej życie — Boga. 155
Natura sprawia, że ginie ciało, które, choćby go nikt nie uśmiercił, i tak
umrzeć musi. Gdy jednak umiera dusza, to już otchłań nieszczęścia.

1, 5 Z jakąż ostrożnością wystrzegamy się ran ciała, z jakąż staran-
nością je leczymy, a na rany duszy w ogóle nie zwracamy uwagi!
Zagłady ciała boimy się straszliwie, dlatego że widać ją cielesnymi 160
oczyma; ponieważ zaś duszy umierającej nikt nie widzi, nieliczni tyl-
ko w jej śmierć wierzą, jeszcze mniej liczni się jej lękają, a przecież
ta śmierć o tyle jest od tamtej okropniejsza, o ile dusza przewyższa
ciało, a duszę — Bóg.

1, 6 Czy chcesz, żebym ci pokazał pewne znaki, po których mógłbyś 165
się domyślić bądź choroby, bądź śmierci duszy? Gdy żołądek źle tra-
wi, gdy nie zatrzymuje pokarmu, wtedy wiesz, że to choroba ciała.
W większym stopniu niż chleb dla ciała pokarmem dla duszy jest
słowo Boże. Jeśli jest ono dla ciebie gorzkie, jeśli wywołuje mdło-
ści, czemuż jeszcze wątpisz, że twój duchowy narząd smaku dotknię- 170
ty został chorobą? Jeśli dusza nie zatrzymuje słowa Bożego, jeśli

strawionego nie rozprowadza po wnętrznościach i nie trawi, masz
oczywisty dowód, że jest chora. Gdy drżą ci kolana i ledwie powłó-
czysz chorymi nogami, wiesz, że źle się ma ciało. Czyż tedy nie domy-
175 ślisz się choroby ducha, gdy w wykonywaniu wszelkich obowiązków
pobożności jest on ociężały i brzydzi się nimi, gdy nie starcza mu
sił do zniesienia choćby lekkiej zniewagi, gdy łamie go choćby nie-
wielka strata pieniężna? Kiedy oczy już straciły zdolność widzenia,
kiedy uszy przestały słyszeć, kiedy zeszywniało już całe ciało, nikt
180 nie wątpi, że uszła zeń dusza. A ty, gdy masz zaćmione oczy serca
i nie widzisz tego najbardziej widocznego światła, jakim jest prawda,
gdy głosu Bożego słuchem wewnętrznym nie chwytasz, gdyś wresz-
cie pozbawiony wszelkiego uczucia — ty wierzysz, że dusza twoja
żyje? Widzisz, że brat twój cierpi straszną biedę, i wcale się tym nie
185 przejmujesz, byle tylko twój majątek pozostał nienaruszony. Dłaczego
dusza twoja nic wtedy nie czuje? Oczywiście dlatego, że jest umar-
ła. Dlaczego jest umarła? Bo nie ma w sobie swego życia, to jest Bo-
ga. Albowiem gdzie Bóg, tam miłość. Bo Bóg jest miłością. Zresztą,
jeśli jesteś żywym członkiem organizmu, dlaczego jakaś część jego
190 cierpi, a ty nie tylko nie cierpisz, ale wcale tego nie czujesz? A oto
masz znak o wiele jeszcze pewniejszy. Oszukałeś przyjaciela, dopu-
ściłeś się cudzołóstwa: dusza otrzymała śmiertelną ranę, a ty mimo to
nie tylko nie czujesz bólu, ale jeszcze cieszysz się, jakbyś coś zyskał,
i chełpisz się swym szpetnym postępkim. Bądź pewny, że dusza two-
195 ja leży umarła. Jeśli ciało nie czuje ukłucia igły, nie jest żywe: czyż
więc żywa będzie dusza, która nie czuje tak dotkliwej rany? Słyszysz,
jak ktoś wypowiada zdania bezbożne, pyszałkowate, złośliwe, bez-
czelne, nieprzyzwoite, jak w słowach pełnych wściekłości sroży się
na bliźniego: nie waż się myśleć, że ten człowiek ma żywą duszę; to
200 zgniły trup leży w grobowcu serca jego i stamtąd właśnie wydzielają
się te cuchnące wyziewy i zatruwają bliźnich. Chrystus nazywa fa-
ryzeuszów grobami pobielanymi. Dlaczego tak? Oczywiście dlatego,
że nosili w sobie obumarłe dusze. A król-prorok powiada: „Grobow-
cem otwartym gardło ich, językami swymi zdradliwie działali”. Ciała
205 zbożnych są świątyniami Ducha Świętego, bezbożnych — grobowca-
mi trupów, tak że szczególnie trafnie stosuje się do nich etymologia
gramatyków, że $\sigma\omega\mu\alpha$ to jakby $\sigma\eta\mu\alpha$. Grobem serce i gardło, a usta
otworem grobowym. Żadne zaś martwe ciało nie jest tak pozbawione

duszy, jak martwa jest dusza opuszczona przez Boga. I żaden trup cielesny nie cuchnie tak dla nozdrzy ludzkich, jak smród duszy już od czterech dni pogrzebanej razi świątobliwe nozdrza wszystkich mieszkańców nieba. Gdy więc obumarłe słowa wychodzą z serca, niechybnie trup leży w jego wnętrzu. Albowiem skoro według Ewangelii „z obfitości serca mówią usta”, to gdyby w sercu był Bóg, na pewno płynęłyby z ust żywe słowa Boże. Z drugiej zaś strony — uczniowie mówią do Chrystusa w Ewangelii: „Panie, dokąd pójdziemy? Ty masz słowa żywota”. Dlaczegoż to „słowa żywota”? Niewątpliwie dlatego, że płynęły z wnętrza takiej duszy, której nigdy ani na moment nie opuściła boskość, także i nas przywracająca do życia nieśmiertelnego. Lecz choremu ciału przynosi pewną ulgę lekarz. Nierzadko też martwe już ciało wskrzeszali ludzie pobożni. Natomiast duszę umarłą tylko Bóg wskrzesza swą wyjątkową i za darmo okazywaną nam mocą; jeśli zaś dusza martwa opuści ciało, to Bóg jej nie wskrzesi. Dalej, cielesnej śmierci albo się wcale nie odczuwa, albo w każdym razie bardzo krótko; śmierć duszy natomiast odczuwa się przez całą wieczność. I choćby skądinąd była bardziej niż umarła, to w tym odczuwaniu śmierci jest niejako nieśmiertelna.

1, 7 Gdy zatem wśród takich niebezpieczeństw musimy toczyć walkę, cóż to za ośpienie, cóż za beztroska, cóż za gnuśność naszego umysłu, że mu nawet strach przed tak wielkim nieszczęściem bodźca nie dodaje?

1, 8 Z drugiej strony jednak nie ma żadnego powodu, żeby bądź ogrom niebezpieczeństwa, bądź mnogość, siła i przebiegłość wrogów doprowadziły cię do upadku ducha. Jeśli ci na myśl przychodzi, z jak trudnym przeciwnikiem masz sprawę, pomyśl również o tym, jak potężnego masz pomocnika. Nieprzeliczone zastępy przeciwko tobie, ale ten, co po twojej stronie stoi, sam jeden więcej może niż wszyscy przeciwnicy. „Jeśli Bóg z nami, któż przeciw nam?” Jeśli On wspiera, kto nas powali? Ty tylko z całego serca pragnij zwycięstwa. Niech ci na myśl przyjdzie, że masz sprawę z nieprzyjacielem nie zdrowym i całym, lecz z takim, który już przedtem został przez nas rozbity, rozproszony, rozbrojony. W Chrystusie, głowie naszej, odnieśliśmy nad nim triumf, a teraz Chrystus i w nas samych bez wątpienia go pokona. Ty tylko dbaj o to, żebyś należał do tego ciała, dzięki którego głowie wszystko potrafisz. Sam w sobie zbyt jesteś słaby, w Nim — moc twoja nie ma granic.

KOMENTARZ

s. 3 – *Dezyderiusz Erazm [...] skutecznymi* □ *Ep.* 164, w. 1–14.

s. 3 – *augustianin* □ Po łac. „*canonicus regularis*”, oficjalna nazwa wszystkich mnichów Zakonu Kanoników Regularnych św. Augustyna (*Sacer et Apostolicus Ordo Canonicorum Regularium S. Augustini*).

s. 3 – *przyjaciela dworzanina* □ Mało prawdopodobne, aby to był Johann Poppenruyter (*Poppenreuter*). W kwestii adresata tej dedykacji (= *Ep.* 164) zob. *Wstęp*, s. LVI–LIX.

o

s. 3, w. 1 – *Prosiłeś mnie usilnie i gorąco* □ W oryg. „*Efflagitasti non mediocri studio*”; zob. niżej „*żądasz*”, w oryg. „*flagitasse*”, z dyskretną konotacją: ‘wymusiłeś, usilnie nalegając’, co miało podkreślić zarówno naleganie adresata, jak pewną rezerwę Erazma wobec tak trudnego zadania.

s. 3, w. 2 – *krótką regułę życia* □ Zob. s. 347, komentarz do par. 16, 1; s. 129–130, par. 37, 1.

s. 3, w. 3 – *stanu duchowego godnego Chrystusa* □ W oryg. „*mentem*”. Zob. też s. 48, w. 95–96. Oznaczając jednocześnie ‘ducha’ i ‘skłonność’ czy ‘charakter’, *mens* w języku Erazma oznacza to, w czym najautentyczniej przejawia się istotna zaleta chrześcijanina.

s. 3, w. 4 – *obrzydło życie dworskie* □ O autentyczności pogardy dworu u adresata zob. *Wstęp*, s. LIV, zob. też *List do Pawła Volza*, s. 133, w. 18–23, par. 1. Motyw pogardy dworu, jeden z ulubionych tematów epoki (zob. np. C. Uhlig, *Hofkritik in England des Mittelalters und der Renaissance. Studien zu einem Gemeinplatz der europäischen Moralistik*, Berlin 1973), jest dość częsty u Erazma; zob. s. 45–46, par. 11, 2;

De conscr. ep., ASD I, 2, s. 499–502 z komentarzem J.-C. Margolina na s. 499, przyp. do w. 2–3.

s. 3, w. 4 — *uciec z Egiptu* □ Egipt, dokąd lud Izraela najpierw schronił się przed głodem (*Gen.* 46) i gdzie zrazu żył szczęśliwie, stał się po śmierci Jakuba i Józefa ziemią niewoli i zagłady, skąd naród wybrany uciekł pod przewodnictwem Mojżesza, by dotrzeć do Ziemi Obiecanej. Od tej pory nazwa tego kraju była alegorią miejsca zguby. Motyw Egiptu, ziemi zguby, jest częsty u Erazma, który już w *De contemptu mundi*, w rozdz. *De voluptate vitae solitariae*, odesławszy (ASD V, 1, s. 80, w. 85–90) do św. Hieronima (*Epist.* 23, 7), pyta adresata swego dzieła (*ibid.*, s. 82, w. 131–132): „Dotąd zwlekasz z pozostawieniem Egiptowi »jego garnków z mięsem« [*Ex.* 16,3], aby cię manną mogła żywić pustynia?»

s. 3, w. 13 — *łaskawego Ducha* □ Zob. *Sap.* 1,6: „Duch bowiem mądrości jest łaskawy”.

s. 3, w. 14 — *aby i mnie piszącemu podsuwał pożyteczne rady* □ Dosłownie: „zbawienne [*salutaria*] rady”. Zob. *Ioh.* 14,26: „Duch Święty [...] przypomni wam wszystko, cokolwiek wam powiedziałem”. Nawiązując do tej modlitwy w swym słynnym liście do Servatiusa Rogeriusa (*Ep.* 296, w. 146–147), Erazm pisze w związku z *Enchiridionem*: „Niczego nie przypisuję sobie, lecz wdzięczny jestem Chrystusowi, jeśli to za moim pośrednictwem przydarzyło się z Jego daru jakieś dobro”.

s. 3, w. 15 — *skutecznymi* □ W *Liście do Pawła Volza* Erazm sam pisze, że życzenie się nie spełniło; zob. s. 133, w. 18–23, par. 1.

1, 1

s. 3, w. 17 — *służbę wojskową [...] Hioba* □ Zob. *Iob.* 7,1: „Bojowaniem jest żywot człowieczy na ziemi, a jako dni najemnika dni jego”, tekst sparafrazowany w *Imitatio* I, 13 (Pohl, s. 21, w. 23–26). „Dlatego w Księdze Hioba czytamy: »bojowaniem jest żywot ludzi na ziemi«”. Jeżeli życie jest służbą wojskową, to *Enchiridion* będzie „pewną zasadą i sztuką nowej służby wojskowej” (zob. s. 130, w. 9, par. 37, 1). Lecz rozwijając tutaj ów kanoniczny motyw literatury duchowej (nieobcy zresztą już autorom klasycznym — zob. np. Sen., *Epist.* 96, 5: „Żyć, Lucyliuszu, to walczyć”), Erazm czerpie przede wszystkim z Orygenesesa

(zob. Godin, s. 34–35); zob. np. Orig., *Hom. in Ex.* 11, 1, PG 12, 374 D: „Ponieważ każdy, kto chce zbożnie żyć w Chrystusie, cierpi prześladowanie i zwalczany jest przez nieprzyjaciół, przeto przebywając drogę tego żywota, zawsze powinien być zbrojny i przebywać w obozie”. Zob. też komentarze niżej.

s. 3, w. 20 — *ogół ludzi* □ W oryg. „vulgus hominum”. Słowa *vulgus*, mającego w konstrukcji z dopełniaczem liczby mnogiej znaczenie pejoratywne (zob. np. Ter., *Andr.* 583–584; *Hec.* 600), używa niekiedy Erazm (jak zresztą i Seneka, zob. *Dial.* VII *De vita beata* 2, 2: „Pospółstwem nazywam zarówno ludzi wystrojonych w purpurę, jak odzianych w zwykłe płaszcze”) jako określenia niegodziwej i zdradzieckiej większości — albo ludzi w ogóle (jak tu), albo jakiejś kategorii ludzi, składającej jako kategorii godnej wielkiego szacunku. Obok wyrażenia takich jak pierwsze, których najlepsze objaśnienie mamy w *Enchir.*, s. 79, par. 14, 4, można przytoczyć wyrażenia takie jak „vulgus Christianorum” (w wersji polskiej: „pospółstwo chrześcijańskie” — s. 65, w. 408, par. 13, 16) albo „vulgus philosophorum” (identyczne sformułowanie u Leonarda Bruniego, *Isagogicon moralis disciplinae*, w: *Humanistisch-philosophische Schriften*, hrsg. v. H. Baron, s. 27), albo „principum vulgus” w *Inst. princ. christ.*, ASD IV, 1, s. 159, w. 711. Zob. też niżej, s. 208, komentarz do w. 47.

s. 3, w. 21 — *świat-szalbierz* □ W oryg. „mundus [...] praestigiator”, gdzie to drugie słowo (mające też dawniejszą formę *praestrigiator* u Plauta, *Aul.* 630; *Poen.* 1125), oznaczające sztukmistrza, kuglarza, szarlatana u Plauta i Seneki, a diabła w Prud., *Cath.* VI, 140, nie jest jednak odnotowane w słownikach łaciny chrześcijańskiej jako określenie świata.

s. 4, w. 24 — *oboje uszu* □ W oryg. „in vtramque [...] aurem”. Zastosowane tu porzekadło polskie jest ewidentnie absurdalne i nie oddaje sensu frazy łacińskiej „in vtramque aurem dormire”, dosłownie znaczącej: ‘spać to na jednym, to na drugim uchu’, czyli przewracając się z boku na bok, bez obaw i niepokoju. Zob. *Adag.* 719, ASD II, 2, s. 244 (*In utramvis dormire aurem*), gdzie (w. 264) objaśnienie „est animo ocioso, securo vacuoque esse” i odesłanie do Ter., *Heaut.* 324; zob. też Bas., *Hom.* 22, PG 31, 580 B–C: „ἡμῖν [...] ἐπ’ ἄμφω καθεύδουσι” oraz Menandri frg. 333 Körte (= Gell. II, 23, 9).

„Enchiridion” napisałem nie dla popisywania się swoimi zdolnościami ani swoim eleganckim stylem, ale w tym jedynie celu, aby wyleczyć z błędów tych ludzi, którzy powszechnie upatrują pobożność w obrzędach i bardziej niż żydowskie skrupulatnym przestrzeganiu zewnętrznych przepisów, a dziwnie zaniedbują to, co naprawdę należy do pobożności. Staralem się podać jakby sztukę pobożności, jak to czynią ci, co pisali o zasadach poszczególnych nauk (z listu Erazma do Johna Coleta).

Dzięki *Podręcznikowi żołnierza Chrystusowego* Erazm, już pod koniec XV wieku sławny jako uczonec i literat, miał niebawem zasłynąć również jako teolog i moralista chrześcijański. W zaczątkowej swej formie jednak, której nie znamy, *Enchiridion militis Christiani* powstał w roku 1501, w okolicznościach niezapowiadających ani późniejszej sławy Erazma, ani nawet ostatecznej formy, w jakiej do nas dotarł. Zrazu miał być tylko prywatnym zbiorem wskazówek i pouczeń moralnych przeznaczonych dla jednego użytkownika. Tak przynajmniej widział i przedstawił genezę tego dzieła sam Erazm (ze wstępu Juliusza Domańskiego).



Patronat medialny:



dominikanie.pl

w|drodze
miesięcznik

