



AMOR FATI

czasopismo interdyscyplinarne

**Cultura
animi** Przestrzenie
myśli.
Przestrzenie
kontr-
kultury.

FILOZOFICZNE KONTEKSTY ODRODZENIOWEJ MYŚLI HUMANISTYCZNEJ

*The philosophical contexts of the humanistic
thought in the Renaissance*

MAREK BŁASZCZYK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Słowa kluczowe: humanizm, człowiek, kultura,
Odrodzenie, antropologia filozoficzna.

W dobie Odrodzenia myśl humanistyczna wysunęła się na plan pierwszy. Możemy nie bez racji powiedzieć, iż Renesans (*renovatio*) – konstytuując filozofię nowego typu – czerpie swe idee z antycznych źródeł, promując namysł nad jednostką, świadomym artystą, geniuszem, sięga do antropocentryzmu sofistów, przede wszystkim zaś do Protagorasa i jego słynnej konstatacji, że „człowiek jest miarą wszechrzeczy”. „Zachwyty nad antykiem – zauważa Peter Burke – jest jedną z najważniejszych cech charakterystycznych całego prądu Odrodzenia. (...) Tendencje do naśladowania Greków i Rzymian szczególnie dobrze widać w architekturze. Studiowano traktat rzymskiego pisarza Witruwiusza i mierzone proporcje starożytnych budowli, aby poznać klasyczny język architektury, na który składało się nie tylko słownictwo (terminy takie jak fronton, żłobkowanie wklęsłe i wypukłe, kolumny doryckie, jońskie, korynckie itp.), ale też gramatyka zasad spajających ze sobą poszczególne elementy. Gdy idzie o rzeźbę, to takie nowości jak popiersie i posąg konny były również odrodzonymi gatunkami starożytnymi. Także w zakresie literatury nie trudno

spostrzec, że komediopisarze naśladowali rzymskiego Terencjusza i Plauta, autorzy tragedii Senekę, a epicy Wergiliusza”¹.

Alicja Kuczyńska podkreśla natomiast, że Renesans zdaje się być epoką, „na którą można spojrzeć również jako na wielką całościową próbę rozpoczęcia historii na nowo, jako na akt ponownego ustanowienia POCZĄTKU, renowacji czasu. (...) Taki punkt widzenia nie oznacza oczywiście, że to wszystko, co wiadomo powszechnie o historycznych przyczynach Odrodzenia, o odkryciu antycznych tekstów, przełomie gospodarczym, stosunku do antyku – zostaje uchylone. Aprobując to, stawiamy równocześnie pytanie idące dalej, pytanie o genezę przełomu w kategoriach filozoficznych”². Ów przełom jawi się tu jako ukonstytuowanie filozoficznej kategorii humanizmu, która jako taka doniosłe zapisać się na kartach historii kultury.

Odszedłszy od zapatrywań poprzedniej epoki – od religijnego dogmatyzmu, scholastyki oraz autorytetów teologów i Ojców Kościoła – hasłem naczelnym Renesansu stała się wolność człowieka, jej twórcze przejawy, oraz sam człowiek pojmowany jako swoista jedność psychofizyczna. Tym bowiem, co szczególnie fascynowało twórców renesansowych było – uważane za najokazalszy, najdoskonalszy wytwór czy też przejaw materii – ludzkie ciało. Rehabilitacja cielesności przyczyniła się też do zatarcia teoretycznych dywagacji na temat tego, co dla człowieka swoiste i konstytutywne. Duchowość i cielesność przestały być więc sobie przeciwstawiane – człowieka interpretowano przede wszystkim jako integralną całość³. Zniesienie ontologicznego dualizmu w odniesieniu do człowieka przyczyniło się zatem do pogłębienia

¹ P. Burke: *Kultura i społeczeństwo w renesansowych Włoszech*. Przeł. W. Siewierski. Warszawa 1991, s. 24.

² A. Kuczyńska: *Sztuka jako filozofia w kulturze renesansu włoskiego*. Warszawa 1988, s. 72, 73. Por. H. Barycz: *Z epoki renesansu, reformacji i baroku*. Warszawa 1971, s. 384.

³ A. Kuczyńska, op. cit., s. 84. Por. E. Garin: *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*. Przeł. K. Żaboklicki. Warszawa 1969, s. 21.

namysłu nad relacją duszy do ciała, myśli do materii, dowartościowując tym samym samą cielesność. Stąd liczne badania nie tylko nad artystyczną działalnością fenomenu ludzkiego, lecz także istotne poszerzenie zakresu antropologii fizycznej (biologicznej) czy medycyny.

IDEA HUMANIZMU

Jak zaznaczono wyżej, w centrum zainteresowania Renesansu znalazł się człowiek, sprawy ludzkie uważano tu za najwznieślej i na wskroś warte poznania. Medytacje nad bytem ludzkim, jego kondycją i godnością, stały się więc przedmiotem dyskursu bodaj wszystkich przedstawicieli epoki, którzy – zgodnie z odrodzeniowym duchem – byli przeważnie badaczami indywidualnymi (nie tworzyli szkół filozoficznych). Humanisci tego czasu – podkreślmy raz jeszcze – *a contrario* do średniowiecznych teologów, w pełni wyeksponowali zagadnienia wytwórczości i cielesności człowieka, uznając je za interesujące w kontekście interpretacji samej kultury. Godność człowieka stała się więc fundamentalnym przedmiotem filozoficznych dociekań oraz głównym tematem renesansowych pisarzy. Humanistycznym manifestem Odrodzenia szybko okazał się zaś traktat Pica della Mirandoli (*Mowa o godności człowieka*), którego myśl stanowi wyraźną antytezę do poglądów zawartych w rozprawie o moralności autorstwa papieża Innocentego III, uchodzącej za symbol średniowiecza⁴.

W tym miejscu możemy zapytać, jaki charakter ma ów główny prąd myślowy Odrodzenia? Jak – używając języka ontologii fundamentalnej Martina Heideggera – *wykłada* się „co” i „jak” humanizmu? Czy był on ruchem literacko-oświatowym, polegającym na studiowaniu tekstów klasycznych i tym samym poszerzeniu ludzkich horyzontów intelektualnych, czy raczej filo-

⁴ P. Burke, op. cit., s. 166. Por. A. Kuczyńska: *Człowiek i świat. Wątki antropologiczne w poetykach włoskiego renesansu*. Warszawa 1976.

zoficzną metodą rozumienia kulturowych zjawisk i problemów? Okazuje się bowiem, iż kwestia jednoznacznej konceptualizacji humanizmu nie jest zadaniem łatwym, szczególnie jeśli idzie o objęcie w jednej definicji wszystkich obszarów kultury, w których się zaznacza. Walter Ullmann zauważa, że humanizm renesansowy – silnie osadzony w przeszłości ruch ogólnoeuropejski – stanowi fenomen tak przebogaty i osobliwy, że nie sposób sprowadzić go wyłącznie do czysto lingwistycznych czy oświatowych idei, jak również do propagowania autorów klasycznych czy kultury antycznej. Jest to bowiem fenomen na tyle inspirujący, iż rozwinął się w różnorodnych dziedzinach wiedzy, sztuki i rzemiosł, odciskając swój ślad nie tylko w swojej epoce, w historycznym Odrodzeniu, lecz także w wielu następnych epokach. Warto tu podkreślić, że „w postaci pierwotnej, czystej i nie zafałszowanej humanizm renesansowy zarysowuje się przede wszystkim jako zjawisko o charakterze społecznym i politycznym. Humanizm literacki, kulturalny, oświatowy, był w istocie pochodną politycznej koncepcji humanizmu”⁵. Możemy zatem powiedzieć, iż myśl humanistyczna rozciągnęła się na wszystkie płaszczyzny życia społecznego, zawładnęła – ogólnie biorąc – całą kulturą jako przestrzenią ludzkiej myśli i aktywności. Stąd idee wypracowane przez Odrodzenie inspirowały kolejne pokolenia filozofów i uczonych, stąd też chętnie wracano do postulatów Renesansu jako niezwykle nośnych dla wyłuszczenia i eksplikacji człowieczej kondycji.

Wspomniałem już, iż humanizm jako ruch filozoficzny i kulturowy podkreślił nieprzeciętną wartość wolnego ludzkiego działania (antyteocentryzm, antydogmatyzm) oraz – swoim antropocentryzmem – uwypuklił godność podmiotu tychże działań, jednostki jako takiej. Jednakże samo pojęcie *humanitatis* ma – *ex definitione* – rozległy zakres. Oznacza ono bowiem nie tyle sztuki piękne, filozofię, język czy prawo, co właśnie „całego” człowieka,

⁵ W. Ullmann: *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*. Przeł. J. Mach. Łódź 1985, s. 6.

ów samoświadomy, integralny podmiot. Istotą humanizmu jest więc samo człowieczeństwo, wszystkie naturalne zdolności oraz wrodzone cechy bytu ludzkiego⁶.

Poniżej zarysowana zostanie myśl humanistyczna P. della Mirandoli, N. Machiavellego oraz M. de Montaigne'a, wybitnych filozofów Odrodzenia, których idee warte są tu prześledzenia z uwagi na ich antropologiczną – i kulturową w ogóle – doniosłość⁷.

MYŚL HUMANISTYCZNA

Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), pierwszy z wymienionych tu myślicieli, to wybitny humanista włoskiego Odrodzenia. W swej sztandarowej pracy (która *notabene* szybko stała się swoistym manifestem renesansowego humanizmu), *Mowa o godności człowieka*, przedstawił problem ludzkiego bytu, pisząc niejako z perspektywy samego Boga Stwórcy: „*Nie wyznaczam ci, Adamie, ani określonej siedziby, ani własnego oblicza, ani też nie daję ci żadnej swoistej funkcji, ażebyś jakiegokolwiek siedziby lub jakiegokolwiek oblicza lub jakiegokolwiek funkcji zapragniesz, wszystko to posiadał zgodnie ze swoim życzeniem i wolą. Natura wszystkich innych istot została określona i zawiera się w granicach przez nas ustanowionych. Ciebie zaś, nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami, oddaję w twoje własne ręce, abyś swą naturę sam osobiście określił, zgodnie z twoją wolą. (...) abyś jako swobodny i godny siebie twórca i rzeźbiarz sam sobie nadał taki kształt, jaki zechcesz*”⁸. Pico della Mirandola, eksponu-

⁶ Warto podkreślić, iż termin „humanista” wszedł do kulturowego obiegu dopiero wówczas, gdy z szeroko rozumianego humanizmu odrodzeniowego wyłoniły się poszczególne specjalizacje (np. językowa, literacka, oświatowa, estetyczna, filozoficzna). Zob. *Ibidem*, s. 23.

⁷ Szerzej zob. Z. Drozdowicz: *Filozofia włoska w epoce Odrodzenia*. Poznań 2004; Idem: *Filozofia włoska w epoce Odrodzenia i Oświecenia*. Poznań 2012, s. 15-109.

⁸ G. P. della Mirandola: *Mowa o godności człowieka*, [w:] *Filozofia włoskiego Odrodzenia*. Oprac. A. Nowicki. Warszawa 1967, s. 139. Por. V. Bourke: *Histo-*

jąc – mówiąc słowami Maxa Schelera – „stanowisko człowieka w kosmosie”, zdaje się podkreślać nieskrępowaną niczym wolność jednostki, jej podmiotową twórczość i na wskroś indywidualną ekspresję. W tym kontekście, człowiek jawi się więc jako byt szczególnie, taki bowiem, który – aktualizując swoje możliwości, potencjalności – może uczynić ze swym istnieniem to, co tu i teraz zechce.

Niezwykle bliski jest tu Mirandola dwudziestowiecznym egzystencjalistom, którzy również akcentować będą pierwszeństwo istnienia przed istotą (wybitny przedstawiciel tego kierunku, Jean-Paul Sartre, powie wprost, że „egzystencja poprzedza esencję”). Stąd afirmacja u włoskich humanistów kategorii *stawania się* jako tej, która jako taka trafniej niżli statyczne *jest* zdaje się określać kondycję człowieka. Jak pisze Alicja Kuczyńska: „*pośrednim wyrazem uznania kategorii stawania się w miejsce jest – jest ówczesna nobilitacja w myśleniu teoretycznym zasady między. Jej pośredni opis wyraźnie przewija się w Mowie o godności... Mirandoli. Między stanowi właśnie sposób, dzięki któremu człowiek może osiągnąć w pełni swoje człowieczeństwo. Między jest sferą potencjalności, jaka jest do wykorzystania; możliwości (potentia) są bardziej twórcze niż to, co gotowe, dzięki temu możliwość jest nobilitująca. Kolejną pochodną kategorii po między jest uznanie ważności kategorii możliwości jako tego, co jeszcze nie istnieje w pełni, nie jest ukształtowane jako całościowa struktura*”⁹. Możemy zatem powiedzieć, że Pico della Mirandola trwale wpisał się w myśl humanistyczną Odrodzenia, odeń wzięły swój początek wszelkie filozoficzne pytania natury antropologicznej.

ria etyki. Przeł. A. Białek. Warszawa 1994, s. 113; J. Burckhardt, op. cit., s. 191-204.

⁹ A. Kuczyńska: *Sztuka jako filozofia w kulturze renesansu włoskiego*, s. 111. Autorka zaznacza, iż filozoficzną istotę „stawania się” w teorii sztuki i samej estetyce zdają się wyrażać kategorie *między, braku granic, możliwości czy przechodzenia przez różne stopnie*. Por. Ibidem, s. 97-133.

Wśród czołowych umysłów Renesansu bez wątpienia sytuuje się również Niccolò Machiavelli (1469-1527), autor *Księcia*, prekursor nowożytnego zwrotu społeczno-politycznego¹⁰. Sceptyczny względem człowieczej natury, Machiavelli głosił, że *cel uświęca środki*, czym zapisał się do historii kultury jako immoralista oraz antenat filozofii Maxa Stirnera czy Fryderyka Nietzsche-go. Zdaniem Machiavellego książę jest bowiem uprawniony do bycia nad wyraz surowym, bezwzględny i konsekwentny gwo-li realizacji *wyższego celu*, osiągnięcia czy zdobycia pożądanego rezultatu. Zdaje się być także moralnie usprawiedliwionym i nie-jako rozgrzeszonym z czynienia zła, które jako takie jest skutkiem powzięcia przezeń radykalnych politycznie rozwiązań. Władca, mówi dalej filozof, na którym nie ciąży żadna odpowiedzialność, może nawet nie dochowywać wiary, jeśli miałoby to przynieść mu jakąkolwiek stratę, szkodę. Jak konstatuje sam Machiavelli: „*nie-zbędny jest dla księcia (...), by potrafił nie być dobrym (...); by nic nie robił sobie z opinii okrutnego, bo bez niej nigdy nie utrzy-ma się wojska w karności*”¹¹. Mieczysław Maneli wyprowadza tutaj następujące zasady makiawelizmu: „*niechaj władca nie sili się na hojność i monumentalizm*”, „*jeśli obywatele władcy nie kochają – niechaj się go przynajmniej boją*”, „*ocenia się na ogół władcę na podstawie pozorów i efektów zewnętrznych*”, „*w polity-ce bezbronni prorocy nie zwyciężają*”, „*gdy się łamie umowę – winą należy obarczyć przeciwnika*”, „*okrucieństwo i terror stoso-wać należy rozsądnie i tylko w miarę potrzeby*”, „*trzeba umieć znaleźć kozła ofiarnego, a nawet z góry go upatrzeć*”¹².

Spółczeństwu, podług włoskiego myśliciela, brakuje sił witalnych, jakby powiedział Nietzsche, *woli mocy*, inicjatyw,

¹⁰ M. Maneli: *Machiavelli*. Warszawa 1968, s. 7-28. Por. Ch. Gil: *Machiavelli*. Przeł. E. Wolańska. Warszawa 1997.

¹¹ N. Machiavelli: *Książę*. Przeł. Cz. Nanke. Warszawa 1984, s. 80, 85. Por. A. Peretiatkowicz: *Machiavelli i państwo totalne*. Poznań 1938.

¹² M. Maneli, op. cit., s. 44-52. Por. A. Riklin: *Niccolò Machiavellego nauka o rządzeniu*. Przeł. H. Olszewski. Poznań 2000, s. 58-111.

twórczych działań, ludźmi kieruje bowiem egoizm, inercja, powszechny marazm. Niccolò Machiavelli – jako humanista – dąży zatem do zbudowania prężnego i w pełni autonomicznego państwa (niezależnego od boskich nakazów i transcendentnych wartości), państwa, w którym porządek ustanawia władca w myśl zasady *virtù* – cnoty sprawności, nieskrępowanej energii i śmiałości, kompetencji i zdecydowania¹³. Warto dodać, iż *virtù* nie odnosi się tu do wypełnionej miłosierdziem moralności chrześcijańskiej, lecz raczej jawi się jako jej przeciwieństwo, swoiste zaprzeczenie Opatrzności. Książę, podług filozofa, winien więc nieustannie zgłębiać naturę ludzką, mieć odwagę – podobnie jak *nadczłowiek* w wydaniu Nietzscheańskim – stawiać czoła wyzwaniom i różnym przeciwnościom losu, być wolnym od sentymentalizmu czy współczucia. Tylko wtedy bowiem, pointuje Machiavelli, książę może osiągnąć swój cel¹⁴.

Michel de Montaigne (1533-1592) to już ostatni z przywoływanych tu myślicieli-humanistów. Montaigne, francuski pisarz i filozof, uwagę swą skierował wyłącznie na człowieka i sprawy praktyczne. Głosił, iż nie istnieją prawa absolutne i niezmienne, przeto nie warto toczyć sporów na tle ideologicznym czy wprost dogmatycznym. Będąc sceptykiem, kontestował *ślepe wiary* poprzedniej epoki jako krępującą wolność i twórcze potencje jednostki. Michel de Montaigne uchodzi więc za rzecznika światopoglądu zdroworozsądkowego – jest krytykiem filozofii spekulatywnej, obrońcą tolerancji religijnej oraz – co warto podkreślić – prekursorem (antycypując idee Franza Boasa i Bronisława Malinowskiego) relatywizmu w antropologii kulturowej. Jak pisze Wojciech Burszta: „*stanowisko Michela de Montaigne’a miało na celu całkowite zneutralizowanie europocentrycznego postrzegania, opisywania i tłumaczenia zjawisk kultur odrębnych*

¹³ Szerzej zob. M. Maneli, op. cit., s. 29-43.

¹⁴ Por. A. Kłoskowska: *Machiavelli jako humanista na tle włoskiego odrodzenia*. Łódź 1954.

przez pryzmat kultury własnej i w tym sensie było absolutnie prekursorskie. W dzisiejszej stylistyce można byłoby powiedzieć, iż chodziło o zanegowanie roszczeń Europy do dominacji moralnej poprzez odrzucenie, a przynajmniej podanie w wątpliwość, wywyższania własnego światopoglądu ponad światopoglądy inne oraz uwzględnienie – w pewnym zakresie – faktu, iż zachowania ludzi powinny być analizowane w kontekście kultury, w której mają określone znaczenie, a nie z perspektywy wobec nich zewnętrznej. Innymi słowy: podejście Montaigne’a antycypuje o trzy przeszłe wieki późniejsze stanowisko relatywizmu kulturowego w jego wersji odnoszącej się do moralności. (...) możemy Montaigne’a uważać za wizjonera i prekursora problemów dopiero w przyszłości wyraźnie obecnych, a dla jeszcze później pojawiającej się antropologii, wręcz fundamentalnych”¹⁵.

Zdaniem Montaigne’a, co zostało wyeksponowane także u Mirandoli i Machiavellego, człowiek jest bytem, który stale zmienia swoją kondycję, który ontologicznie nie *jest*, lecz się *staje*, który substancjalnie się do-określa. Natury człowieka niepodobna zatem wyznaczyć, jednostka pozostaje niejako obca samej sobie, tym niemniej – co może wydawać się paradoksalne – jest też całkowicie na siebie zdana. W tym właśnie, pisząc, że „*najważniejsza rzecz na świecie, to umieć być zdanym na samego siebie*”¹⁶, upatrywał filozof jej szczęście. Filozofia człowieka Montaigne’a ogniskuje się tedy wokół problemu *sztuki życia*. Owa sztuka życia – według humanisty – to umiejętność (sztuka właśnie) życia szczęśliwego, bez trosk i zmartwień dnia powszedniego, to – jakby powiedzieli stoicy – pogodzenie się ze wszystkim, co niesie ziemskie bytowanie – afirmowanie zarówno radości, jak i smutków – to wreszcie umiłowanie życia dla samego życia, życia jako takiego (*amor fati*). Montaigne, antycypując egzystencjalną myśl Alberta Camusa, zdaje się konstatować: „*żyj więc nie dla*

¹⁵ W. Burszta: *Antropologia kultury*. Poznań 1998, s. 19, 20.

¹⁶ Cyt. za W. Tatarkiewicz: *O szczęściu*. Warszawa 1985, s. 238.

spodziewanego efektu, ale dla samej radości działania; żyj nie po to, żeby być szczęśliwym, ale po to, żeby żyć. To jedyne prawdziwe szczęście: szczęście jako czynność, czynność jako szczęście”¹⁷. Życie bowiem jawi się tu jako najwyższa wartość człowiecza, jako to, co samo w sobie jest szczęśliwe. Nie istnieją zatem żadne idee, podług których przeciwstawienie się życiu (np. zabójstwo czy samobójstwo) może zostać moralnie usprawiedliwione.

Francuski humanista zauważa, że „życie nie jest ani dobre, ani złe, jest tylko miejscem dobra albo zła, zależnie od tego, czy zrobicie w nim miejsce dla dobra czy zła”¹⁸. Stąd życie ludzkie jawi się jako swoiste miejsce wyboru, opowiedzenia się za cnotą lub grzechem, miejsce, którego konstytucję stanowią wartości powzięte przez jednostkę w wolnym akcie decyzyjnym. Życ – podkreśla dalej Montaigne – to być niezależnym od wszystkiego, co zewnętrzne, to wyzbyć się słabości i namiętności, uniezależniając się od popędliwej sfery własnej natury. Możemy także powiedzieć, iż podobnie jak epikurejczycy Montaigne pragnie – w imię problematyzowania kultu życia – oswoić śmierć. Wyjście z sidła Tanatosa miał bowiem za kwestię fundamentalną, gdyż – jak mniemał – refleksja o śmierci wysubtelnia duchowo jestestwo: „chwile nabierają wartości, gdy się wie, że mogą być ostatnie. Jednakże jeszcze lepiej niż o śmierci jest myśleć o życiu, które jest jedyną rzeczywistością”¹⁹. Nie sposób więc nie odnotować, że francuski filozof już sam fakt ludzkiego istnienia – przede wszystkim zaś zgodnego z naturą (przyrodą) i wolnego od cywilizacyjnych wytworów ewokujących odmienny porządek aksjologiczny – brał za przyjemność i niewysłowione szczęście. Humanistyczne

¹⁷ W. Szydłowska: *Camus*. Warszawa 2002, s. 53. Warto wszak zaznaczyć, iż mimo ewidentnego prekursorstwa, myśl Montaigne’a nie jest bynajmniej całkowicie zbieżna z filozofią Camusa: „różnicą między nimi jest to, iż Montaigne wierzył, że może przyzwoicie, po ludzku żyć, podczas gdy Camus nigdy nie był tego całkiem pewien”. V. Bourke, op. cit., s. 130.

¹⁸ Cyt. za W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. T. 2. Warszawa 1968, s. 17.

¹⁹ *Ibidem*.

dictum Montaigne'a, wyłuszczające fenomen człowieczej mądrości i sztuki życia, owej najwyższej wartości ludzkiej egzystencji, najtrafniej zdaje się ilustrować poniższy fragment: „trzeba mi zbadać wreszcie, czy jest w mocy człowieka znaleźć to, czego szuka; i czy to szukanie, jakim się mozoli od tylu wieków, wzbogaciło go jakowąż nową siłą i jakąś silną prawdą. Owóż jeśli ma mówić wedle sumienia, przyzna mi, jak sądzę, iż cała zdobycz, jaką wyniósł z tak długiego pościgu, jest to, iż nauczył się rozumieć własną słabość. Niewiedzę, która była w nas z natury, potwierdziliśmy i ujawniliśmy za pomocą długiej nauki”²⁰. Mądrość – skonstatujmy – jest tu rozumiana jako to, czym winien kierować się człowiek, by jego życie – *ex definitione* ujmowane jako szczęście – było jednocześnie dobre.

ZAKOŃCZENIE

Humanistyczna myśl Odrodzenia, podsumujmy, objęła w piętnastym i szesnastym wieku niemal wszystkie przestrzenie życia społecznego i kulturowego. *Leitmotivem* epoki, jak zaznaczono, stało się hasło starożytnego komediopisarza Terencjusza (*Człowiekiem jestem i nic, co ludzkie, nie jest mi obce*) oraz antropocentryczna maksyma Protagorasa (*Człowiek jest miarą wszechrzeczy*) – stąd powrót uczonych do filozofii greckiej (szczególnie do Platona), fascynacja człowiekiem oraz fenomenem jego cieleśności. Niniejszy szkic, będący skromną próbą przybliżenia antropologicznej refleksji P. della Mirandoli, N. Machiavellego i M. de Montaigne'a, jest raptem przyczynkiem do podjęcia szerszego namysłu nad problematyką renesansowego humanizmu. Ten bowiem wymaga uwzględnienia także twórczości innych myślicieli tego czasu, jak np. M. Ficina (tłumacza i komentatora pism Platona i Plotyna), F. Bacona (eseistę, filozofa i prawnika), G. Bruna (filozofa-kosmologa), M. Kopernika (renesansowego

²⁰ M. de Montaigne: *Próby*. ks. 2. Przeł. T. Boy-Żeleński. Warszawa 1985, s. 184. Por. V. Bourke, op. cit., s. 129-130.

polihistora, autora słynnego *De revolutionibus orbium coelestium*) czy wreszcie Erazma z Rotterdamu (wybitnego myśliciela chrześcijańskiego, pisarza i filologa). Niemniej jednak już pobieżny zarys zaprezentowanych wyżej stanowisk pozwala przypuszczać, iż intelektualne bogactwo odrodzeniowej myśli humanistycznej nigdy nie przestanie inspirować, że współczesne egzystencjalizujące próby *przemyslenia* człowieka mają w Renesansie swe ideowe zakotwiczenie.

BIBLIOGRAFIA

1. Barycz H.: *Z epoki renesansu, reformacji i baroku*. Warszawa 1971.
2. Bourke V.: *Historia etyki*. Przeł. A. Białek. Warszawa 1994.
3. Burckhardt J.: *Kultura Odrodzenia we Włoszech*. Przeł. M. Kreczowska. Warszawa 1991.
4. Burke P.: *Kultura i społeczeństwo w renesansowych Włoszech*. Przeł. W. Siewierski. Warszawa 1991.
5. Burszta W.: *Antropologia kultury*. Poznań 1998.
6. Drozdowicz Z.: *Filozofia włoska w epoce Odrodzenia*. Poznań 2004.
7. Drozdowicz Z.: *Filozofia włoska w epoce Odrodzenia i Oświecenia*. Poznań 2012.
8. *Filozofia włoskiego Odrodzenia*. Oprac. A. Nowicki. Warszawa 1967.
9. Garin E.: *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*. Przeł. K. Żaboklicki. Warszawa 1969.
10. Gil Ch.: *Machiavelli*. Przeł. E. Wolańska. Warszawa 1997.
11. Kłoskowska A.: *Machiavelli jako humanista na tle włoskiego odrodzenia*. Łódź 1954.
12. Kristeller P.: *Humanizm i filozofia*. Przeł. G. Błachowicz, L. Szczucki, M. Szymański. Warszawa 1985.
13. Kuczyńska A.: *Człowiek i świat. Wątki antropologiczne w poetykach włoskiego renesansu*. Warszawa 1976.

14. Kuczyńska A.: *Sztuka jako filozofia w kulturze renesansu włoskiego*. Warszawa 1988.
15. Machiavelli N.: *Księżę*. Przeł. Cz. Nanke. Warszawa 1984.
16. Maneli M.: *Machiavelli*. Warszawa 1968.
17. Montaigne M.: *Próby*. Przeł. T. Boy-Żeleński. Warszawa 1985.
18. Peretiatkowicz A.: *Machiavelli i państwo totalne*. Poznań 1938.
19. Riklin A.: *Niccolò Machiavellego nauka o rządzeniu*. Przeł. H. Olszewski. Poznań 2000.
20. Szydłowska W.: *Camus*. Warszawa 2002.
21. Tatarkiewicz W.: *Historia filozofii*. T. 2. Warszawa 1968.
22. Tatarkiewicz W.: *O szczęściu*. Warszawa 1985.
23. Ullmann W.: *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*. Przeł. J. Mach. Łódź 1985.

Key words: humanism, human, culture, the Renaissance, philosophical anthropology.

Summary: This article is talking about renaissance humanism philosophical thought as a particular problem, which is prominent in philosophical system of Pico della Mirandola, Niccolò Machiavelli and Michele de Montaigne. It will be not a historical and systematical expound but looking for sense of humanistic thought. We will be generally looking about for this concern in the perspective of existential anthropology. Although as an illustration purpose only.

Marek Błaszczyk – mgr kulturoznawstwa, doktorant na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Adama Mickiewicza. Zainteresowania naukowe: filozofia egzystencji, antropologia filozoficzna, filozofia hermeneutyczna, filozofia współczesna.

