

Mirosława HANUSIEWICZ-LAVALLEE

## CO MA HUMANITAS DO HUMANISTYKI?

*Myślenie i mówienie to awers i rewers specyficznie ludzkiej aktywności, semantyczny dualizm logosu każe łączyć racjonalność z ekspresją, orientując paideię na rozwijanie tej właśnie władzy człowieka. Klasyczna, grecko-rzymska humanizacja jest więc edukacją w dużej mierze filozoficzno-sermocynalną, gdyż nie sposób słowa odłączyć od myśli. Stawanie się bardziej człowiekiem wymaga zanurzenia się w logosferę.*

Wspólną etymologię, która wtrąca oba terminy w podobną sieć skojarzeń; pewne tradycje klasyczno-renesansowe, które zadecydowały o przejściu od ideału etycznego i intelektualnego ku – stopniowej, co prawda – profesjonalizacji. To pewnie wszystko. Humanistyka poza tym, że – jak powszechnie wiadomo – jest rodzajem luksusu, fanaberii czy nawet formą kosztownego eskapizmu w społeczeństwie postindustrialnym, nie wpisuje się w świadomości społecznej w żaden wyższy porządek wartości, nie ma nic wspólnego z kształtowaniem człowieczeństwa – bo też nikt już poważnie nie zakłada, że domaga się ono jakiegokolwiek kształtowania. Biologicznie niedorośle osobniki można w najlepszym razie poddać procesowi certyfikacji, której następujące po sobie etapy dopuszczają do kolejnych poziomów udziału w życiu publicznym. Nie kryje się za tym idea stawania się człowiekiem, a jedynie potrzeba nabywania i potwierdzania takich czy innych społecznie użytecznych kompetencji.

Tymczasem u źródeł klasycznej myśli europejskiej tkwi założenie, że człowieczeństwo jest wartością raczej zadaną niż zastaną. „Humanitas”, niezwykła kategoria etyczna, mająca korzenie zarówno w greckiej filantropii, jak i w paidei, stanowiła postulat skierowany do – by tak rzec – kandydata na człowieka, tego, który gotów byłby podjąć wyzwanie wewnętrznej transformacji, transcendowania zwierzęcej natury<sup>1</sup>. W tym trudnym procesie przychodzi mu

---

<sup>1</sup> Zob. W. P a w l a k, *Z dziejów pojęcia humanitas (do XVII wieku)*, w: *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*, cz. 1, *Paradygmaty – tradycje – profile historyczne*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Neriton, Warszawa 2009, s. 165-204. Nie miejsce tu na przegląd ogromnej literatury przedmiotu dotyczącej kategorii humanitas (paidei), tym bardziej że odpowiednie zestawienia bibliograficzne, najnowszy stan badań i oryginalne ujęcia interpretacyjne znajdzie czytelnik w monumentalnej, dwunastotomowej serii *Humanizm: Idee, nurty, paradygmaty w kulturze polskiej* pod redakcją Aliny Nowickiej-Jeżowej (Neriton, Warszawa 2009-2011). Warto jednak podkreślić nieprzemijającą wartość klasycznej monografii Wernera Jaegera (zob. W. J a e g e r, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001), która ukierunkowała poglądy wielu pokoleń badaczy.

naśladować wspaniałomyślną filantropię bogów, odczytywać i aktualizować utajony w nim potencjał intelektualny, by stać się naprawdę sobą, czyli właśnie człowiekiem. Oczywiście, społecznie akceptowany proces humanizacji musi być zorientowany na jakiś ideał człowieka, co do którego wszyscy się zgadzają. Platon, Arystoteles i stoicy podkreślali więc rozumność zespoloną ze zdolnością mowy (istoty rozumne to *logon echon*) czy może raczej znajdującą w niej wyraz. Myślenie i mówienie to awers i rewers specyficznie ludzkiej aktywności, semantyczny dualizm *logosu* każe łączyć racjonalność z ekspresją, orientując *paideię* na rozwijanie tej właśnie władzy człowieka<sup>2</sup>. Klasyczna, grecko-rzymska humanizacja jest więc edukacją w dużej mierze filozoficzno-sermocynalną, gdyż nie sposób słowa odłączyć od myśli. Stawanie się bardziej człowiekiem wymaga zanurzenia się w *logosferę* i aktualizowania dzięki niej potencjału kognitywnego (i moralnego), językowo-racjonalnego strukturyzowania doświadczeń, które stają się naszym udziałem. Otwiera ona (o czym przekonani byli zarówno Platon, jak i Ciceron – mimo wszelkich różnic między grecką *paideią* a rzymską *humanitas*)<sup>3</sup> istoty biologiczne na rzeczywistość, której biologia nie tłumaczy, funduje właściwe człowieczeństwo jako sferę wartości intelektualno-moralnych niedostępnych innym stworzeniom żywym. Zwłaszcza w myśli Cicerona silnie akcentowane jest „uczłowieczające” działanie poezji i – szerzej – retoryki, z pewnym umniejszeniem (w porównaniu do tradycji greckiej) roli filozofii. *Studia humanitatis ac litterarum* bowiem, jak pisał Arpinata w *Mowie w obronie poety Archiasza*, „w młodości wychowują, na starość dają wytchnienie, w powroźeniu podnoszą, w przeciwnościach stanowią ucieczkę i pociechę, w domu zabawiają, poza domem nie stają na zawadzie, towarzyszą nam w nocy, w podróży, na wsi”<sup>4</sup>. Tę właśnie orację odkrył w roku 1333 w Liège Petrarca, dzięki któremu stała się ona jednym z najważniejszych tekstów renesansowego humanizmu.

*Artes liberales* pozwalają wydobyć i rozwinąć potencjał intelektualny i moralny człowieka wolnego (stąd ich nazwa). Edukacja jest zatem formą autokreacji i właściwej humanizacji, choć wolność w pojęciu Cicerona to przede wszystkim polityczno-społeczna wolność obywatela republiki rzymskiej. W *Nocach attyckich* (XIII, 17) Aulus Gelliusz będzie już wprost mówił o *humanitas* nie tyle jako o ekwiwalencie, ile konsekwencji *paidei* opartej na sermocynalnych w swej istocie *bonis artibus*, których studiowanie sprawia, że ich adepci stają się *humanissimi*<sup>5</sup>. Humanizująca moc obcowania ze sztukami wyzwolonymi, zanurzenia

<sup>2</sup> Por. K. N a r e c k i, *Logos we wczesnej myśli greckiej. Studium semantyczno-filozoficzne*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 5.

<sup>3</sup> Zob. J. D o m a n s k i, *Paideia Platona i humanitas Cicerona*, w: *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*, cz. 1, s. 137-164.

<sup>4</sup> C y c e r o n, *Mowa w obronie poety Archiasza*, tłum. D. Turkowska, w: tenże, *Mowy wybrane*, tłum. i oprac. J. Krukówna, D. Turkowska, S. Kołodziejczyk, Czytelnik, Warszawa 1960, s. 124.

<sup>5</sup> Por. D o m a n s k i, dz. cyt., s. 151n.

się w przestrzeni słowa, wynika z jednej strony z ich – by tak rzec – nasycenia aksjologicznego, co autorzy dawnych wieków często podkreślają, pisząc o obecnych w literaturze przykładach cnotliwych czynów i owocach myśli sławnych mędrców. Z drugiej strony, słowo nadaje strukturę intelektualną doświadczanej rzeczywistości, czyni ją zarazem inteligibilną i komunikowalną.

Traktowanie sztuk sermocynalnych jako instrumentu wspierającego „stawanie się bardziej człowiekiem”, właściwe kulturze klasycznej i średniowiecznej, zyskało na znaczeniu dzięki nurtom renesansowego i w ogóle wczesnonowożytnego humanizmu. *Studia humanitatis*, wyemancypowane ze średniowiecznego programu trivium i quadrivium, obejmujące gramatykę, retorykę, poetykę, historię oraz filozofię moralną, stały się w dużej mierze samodzielną przestrzenią edukacji. W pierwszej połowie piętnastego wieku w żargonie studentckim pojawia się po raz pierwszy łaciński termin „humanista” na określenie wykładowcy tychże dyscyplin. Renesansowy „humanizm” (nienazywany tak aż do początku dziewiętnastego wieku) rozwinął się więc jako program edukacyjny, i jest niezwykle paradoksem historii, że – nie będąc w żadnej mierze nurtem filozoficznym ani ideologią polityczną czy religijną – oddziałwał tak silnie na kulturę i cywilizację europejską<sup>6</sup>. Czyżby *bonae litterae*, rekomendowane przez „humanistów” jako przedmiot studiów, miały w istocie tak wyjątkowe znaczenie dla rozwoju człowieka, jak był o tym przekonany Cyceron?

Humaniści nie rewidowali tradycji arystotelesowsko-scholastycznej, nie głosili antropocentryzmu, ateizmu czy „nowej filozofii” (co przypisywano im jeszcze w dziewiętnastowiecznych interpretacjach nurtu); pozostawali bez wątpienia synami swojej epoki i dziedzicami kultury średniowiecznej, w której znakomita większość tekstów starożytnych – ponownie „odkrywana” przez humanistów – była znana i otaczana szczerą admiracją. A jednak potraktowane z większą niż w wiekach poprzednich uwagą i wyraźnie zautonomizowane *studia humanitatis* miały pewne implikacje polityczne i filozoficzne. Oczywiście dla Rzymian, a mało atrakcyjny dla wieków średnich związek między edukacją humanistyczną – dającą młodzieży rzymskiej narzędzia retoryczne, wiedzę o historii i polityce, ale też świadomość moralnych zobowiązań wobec społeczeństwa – a praktyką życia społecznego zyskał na znaczeniu w miastach włoskich, w których odrodził się ideał obywatelskiej partycypacji w rządach, a pragmatyczni i trzeźwi Medyceusze stali się najważniejszymi

---

<sup>6</sup> Najbardziej wpływową obecnie wizję humanizmu jako programu edukacyjnego, niesprzecznego z tradycją średniowieczną i będącego w istocie fazą rozwoju zachodniej tradycji retorycznej, przedstawił w swoich pracach Paul Oskar Kristeller. Zob. np. P.O. Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1955; t e n ż e, *Renaissance Thought and Its Sources*, Columbia University Press, New York 1979. W języku polskim zob. t e n ż e, *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, tłum. G. Błachowicz, L. Szczucki, M. Szymański, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1985.

mecenasami humanizmu, dostrzegając w nim instrument sprawowania i utrzymania władzy<sup>7</sup>. Wczesnonowożytny republikanizm we wszystkich kulturowych wersjach europejskich, później zaś północnoamerykańskich, uczynił swym zapleczem właśnie humanistyczne kompetencje obywateli aspirujących do udziału w rządach. To bardzo praktyczna i ściśle polityczna konsekwencja klasyczo-renesansowego programu edukacyjnego, z którym bezpośrednio wiąże się narodziny nowożytnych demokracji. Miał on też wielkie znaczenie dla Rzeczypospolitej polsko-litewskiej, rozwijającej się od połowy piętnastego wieku jako monarchia mixta z umacniającym się coraz bardziej komponentem republiki szlacheckiej, w której umiejętność negocjowania, perswadowania, pozyskiwania zwolenników dla własnych koncepcji politycznych czy choćby tylko interesów okazywała się podstawowym narzędziem sprawowania władzy, a edukacja retoryczna, jaką zapewniały kolegia jezuickie, przygotowywała młodzież szlachecką do tak właśnie pojętego uczestnictwa w życiu publicznym<sup>8</sup>.

Studia humanitatis miały też jednak implikacje filozoficzne, przesuwając akcenty, zmieniając postawy i ostatecznie modyfikując paradygmat poznawczy odziedziczony po scholastyce. Pewność uzyskiwana na drodze dialektycznego dowodzenia w praktyce życia społecznego i politycznego okazywała się iluzją, ustępując miejsca kalkulacjom odwołującym się raczej do prawdopodobieństwa, tak ważnego dla retoryki cycerońskiej<sup>9</sup>. Najważniejsza bowiem w tym zmiennym i słabo czytelnym kontekście jest sztuka wyborów – moralnie słusznych, możliwie najbardziej efektywnych, zawsze jednak obarczonych ryzykiem błędu, nieopartych właściwie nigdy na niepodważalnych przesłankach. Jak pisze Charles Nauert: „Co ludziom współczesnym trudno pojąć, a co wydaje się oczywiste dla Włochów okresu renesansu, to fakt, że edukacja w zakresie przedmiotów humanistycznych jawiła się jako praktyczna, podczas gdy ta w zakresie logiki i nauk przyrodniczych, a więc przedmiotów dominujących w średniowiecznym curriculum sztuk wyzwolonych, wydawała się żywić jałową debatę dotyczącą czysto spekulatywnych zagadnień, które były bezużyteczne w realnym życiu. Przede wszystkim bowiem użyteczna okazywała się nie wiedza o faktach z dziedziny natury (nawet jeśli były one prawdziwe), ale dokonywanie mądrych wyborów moralnych”<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Por. Ch. Nauert, *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 13n.

<sup>8</sup> Zob. A. Mączak, *Przestrzeń władzy*, w: *Cywilizacja europejska. Wykłady i eseje*, red. M. Koźmiński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005, s. 203-220.

<sup>9</sup> Por. Nauert, dz. cyt., s. 13n. Por. też: G. Reimer, *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, The Pennsylvania State University Press, University Park 1996, s. 23-25.

<sup>10</sup> Nauert, dz. cyt., s. 15 (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – M.H.L.).

Swoisty praktycyzm i towarzyszące mu przekonanie, że uzyskanie pewności co do prawd jest na ogół trudno osiągalne (a może nawet nieosiągalne), prawdziwe zaś cele nie mają charakteru poznawczego, lecz etyczny – to były założenia, które animowały nowe postawy i zarazem nurty intelektualne. Już Coluccio Salutati powie, że Boga trzeba nie tyle poznać (bo to i tak niemożliwe), ile miłować<sup>11</sup>, a półtora wieku później Erazm z Rotterdamu napisze w liście do Jana Carondeleta: „Nie zostaniecie potępieni, jeśli nie będziecie wiedzieli, czy Duch pochodzi od Ojca i Syna wedle jednej czy podwójnej zasady, ale nie ujdziecie zguby, jeśli na czas nie zatroszczycie się o to, by mieć owoce Ducha, którymi są miłość, radość, pokój, cierpliwość, łagodność, dobroć, wyrozumiałość, uprzejmość, wierność, skromność, powściągliwość, czystość. [...] Istotą naszej religii jest pokój i zgoda. To z trudem tylko uda się zachować, jeśli nie będziemy definiować jak najmniejszej liczby [prawd – M.H.L.] i nie pozostawimy wolności indywidualnego osądu w wielu kwestiach”<sup>12</sup>. Humanistyczna tolerancja miała źródło w takim właśnie, etyczno-praktycznym podejściu zarówno do problemów religijnych, jak i politycznych, a także w uznaniu bardzo ograniczonej poznawalności prawd. Uwielbienie dla cycerońskiej *humanitas* torowało bowiem drogę oddziaływaniu akademickiego sceptycyzmu, który sprzymierzał się z inspiracjami wywiedzionymi z pism Sekstusa Empiryka i dostarczał uzasadnień dla tak ważnej dla humanistów *ars dubitandi*<sup>13</sup>. Chodzi tu przede wszystkim o znamienne dla sceptycyzmu cycerońskiej retorykę *deliberacyjną*, argumentację *in utramque partem*, służącą edukacji humanistycznej i kształtowaniu rozumu praktycznego<sup>14</sup>. Formację humanistyczną nazaczył mentalny nawyk systematycznego wątpienia, pewien stopień przekonania o względności rzeczy, co oczywiście narażało humanistów na zarzuty za strony teologów różnych wyznań, z drugiej jednak strony stwarzało bardzo sprzyjające warunki dla rozwoju nauk, zwłaszcza przyrodniczych. Ostatecznie więc filozoficzną implikacją humanizmu okazało się – jakże przecież twórcze – odkrycie ograniczoności ludzkiego umysłu i poznania, ich uwikłania w tak wiele zmiennych, że formułowanie jakichkolwiek orzeczeń (od czego w wielu wypadkach uchylić się jednak nie można) wymaga

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 16.

<sup>12</sup> Desiderius Erasmus Roterodamus, *Reverendissimo in Christo Patri ac Domino D. Ioanni Carondileto, Archiepiscopo Panormitano, Aulae Cesariae apud Brabantos consiliario summo Erasmus Roterodamus S.D.*, w: tenże, *Opus epistolarum*, red. P.S. Allen, H.M. Allen, H.W. Garrod, Oxford University Press, Oxford 1906, t. 5, s. 176.

<sup>13</sup> Na temat roli sceptycyzmu w kulturze renesansowej pisali przede wszystkim Richard Popkin i Gianni Paganini. Zob. R.H. Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, Oxford 2003; G. Paganini, *Skepsis. Le débat des Modernes sur le scepticisme: Montaigne, Le Vayer, Campanella, Hobbes, Descartes, Bayle, Vrin*, Paris 2008.

<sup>14</sup> Por. Remer, dz. cyt., s. 25n., 38; V. Kahn, *Rhetoric, Prudence, and Skepticism in the Renaissance*, Cornell University Press, Ithaca 1985, s. 29-54.

najwyższej ostrożności i gotowości do ciągłej weryfikacji własnych sądów. Następnym humanizmu było także odkrycie konieczności uwzględniania zmiennego kontekstu w prawidłowej interpretacji tekstów i zdarzeń. By raz jeszcze zacytować Charlesa Nauerta, któremu ten szkic tak wiele zawdzięcza: „Poezja była rzeczywiście bardziej praktyczna niż fizyka, a fakt, że brzmi to obco w uszach ludzi nowoczesnych, nie wynika jedynie z tego, że mamy lepsze rozumienie fizyki. Odzwierciedla raczej duchowe, etyczne i społeczne ubóstwo współczesnego świata”<sup>15</sup>.

Wczesnonowożytnie studia humanitatis mało przypominały nawet najlepsze współczesne humanistyczne curricula. Słowo nie było badaniem przedmiotem ani celem studiowania. Używane, interioryzowane, przeżywane, miało się stawać składnikiem osobistego doświadczenia, dopełniać i przekształcać samą egzystencję odbiorcy. Do połowy wieku osiemnastego w kulturze europejskiej modelem zalecanym w paranezie czytelniczej jest lektura intensywna (choć oczywiście nie brak przykładów czytelników ekstensywnych, „pożeraczy książek”), stawiająca raczej na głębię przyswojenia sobie stosunkowo niewielkiej liczby dzieł niż na mnogość przeczytanych tekstów<sup>16</sup>. Ta intensywność urzeczywistniała się wielorako – w procedurach zapamiętywania, notowania i sporządzania ekscerptów, ale także w czytaniu i przepisywaniu (niezależnie od możliwości druku). Dzieło zostawało nie tylko poznane, ale w pewien sposób „zaanektowane”, włączone w porządek egzystencji odbiorcy, który użyczał mu zarówno swego czasu, jak i głosu, ręki, pamięci i który najdosłowniej stawał się uczniem auctorem, uobecnionej w jego czytelniczej konkretyzacji. W skierowanym do Boccaccia drugim liście z dwudziestej drugiej księgi *Epistolae familiares* Petrarca tak pisał o „zawłaszczonych” w akcie intensywnej lektury książkach: „Stały się częścią mojego umysłu, tak że gdybym nawet przez całe życie więcej ich nie czytał, one same trzymają się korzeniami najgłębszej części mojej duszy. Zapomnę tymczasem autora, zwłaszcza że przez długie użycie i ciągle posiadanie będę je uważał jakby za własne, a osaczony ich ilością nie będę pamiętał czyje są ani że są cudze”<sup>17</sup>. Model idealnej lektury utrwalony tu przez „ojca humanizmu” był nie tylko miarą osobistych praktyk czytelniczych, ale stawał się źródłem twórczości, często zakorzenionej w procedurach pracowitego ekscerpowania czytanych tekstów, opartej na klasycznym postulatcie imitacji i zacierającej granice między naśladowanym wzorem a jego literackim „potomstwem”, traktującej wreszcie dzieło cudze

<sup>15</sup> Nauert, dz. cyt., s. 16.

<sup>16</sup> Zob. W. Pałak, *Humaniści i modele lektury*, w: tenże, *De eruditione comparanda in humanioribus. Studia z dziejów erudycji humanistycznej w XVII wieku*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 256-316.

<sup>17</sup> Cyt. za: Pałak, *Humaniści i modele lektury*, s. 301.

jako budulec własnego – dzieła i świata<sup>18</sup>. W tym trybie obcowania z księgami są one w istocie użytkowane i przetwarzane, w toku osobliwej konkwisty pęka granica między przestrzenią autora a przestrzenią jego czytelnika. Przy takim zespoleniu, tak głębokiej (przynajmniej na poziomie parenezy) aneksji świata dzieła „oddaje” ono odbiorcy nie tylko swoje wartości poznawcze, ale też moralne i estetyczne, zostaje rozpoznane właśnie jako locus aksjologiczne, w którym dokonuje się paideia.

Porzucenie tego trybu użytkowania i „zawłaszczania” (wybranych) tekstów na rzecz modelu lektury, w którym dzieło nie jest już nauczycielem i nauką w jednym, ale staje się obiektem oglądu i badania, wyznacza kres oddziaływania klasyczno-renesansowej *humanitatis*, która na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego wieku, pod wpływem metodologicznie zdyscyplinowanych nurtów neohumanizmu, później zaś pozytywizmu, ustępuje miejsca humanistyce w takiej mniej więcej formie, jaką znamy dzisiaj<sup>19</sup>, czyli w formie dyscypliny naukowej. *Bonae litterae* są nadal studiowane, nieraz ze znakomitymi skutkami (poznawczymi), ale same już nie uczą. Dzieła okazują się przedmiotami, jak martwe owady, i bada się je ze skrupulatnością, której nie powstydziliby się entomolog, z tym samym dążeniem do obiektywizmu i sprawdzalności wyników. Jeśli zachowują integralność w odbiorze czytelnicznym, to głównie dla potrzeb badawczych (nie zapomnieliśmy przecież humanistycznego odkrycia znaczeniowoczejszej roli kontekstu), ale nie mają już – jeśli można się tak wyrazić – gwarancji antropologicznej, nauczyciela, który stoi za nimi jako ten, który wprowadza w świat wartości.

Ta sejentyfikacja i profesjonalizacja humanistyki była pewnie nieunikniona, a nie można zaprzeczyć, że źródła także tych procesów można wskazać w pewnych nurtach i procedurach renesansowego humanizmu z jego filologiczną pasją i dążeniem do uchwycenia autentycznej postaci tekstu czy jego prawdziwych (a więc dających się zweryfikować i potwierdzić) sensów. To cenne dziedzictwo, bo filologia jest bez wątpienia najważniejszym instrumentem pozwalającym nawigować wśród zwielokrotniającej się z każdą chwilą liczby tekstów, dawnych i nowych, a sprawdzalność jej ustaleń zapewnia jej elementarną wiarygodność. Różne inkarnacje humanistyki „woluntarystycznej”, niemoderowanej wymogami logiki czy uznaniem roli kontekstu, traktującej dzieła jako swobodnie dryfujące w nieokreślonej przestrzeni kulturowej fakty językowe czy artystyczne, które nasycają się znaczeniem tylko za sprawą

<sup>18</sup> Zob. J. D o m a n s k i, *Recepcja – imitacja – emulacja. Kilka uwag o twórczości łacińskiej humanistów jako wyrazie postawy użytkowniczej wobec dziedzictwa antycznego*, w: tenże, *Philologica, litteraria, humaniora. Studia i szkice z dziejów recepcji dziedzictwa antycznego*, Instytut Filologii Klasycznej UW, Warszawa 2009, s. 185-198.

<sup>19</sup> Por. t e n ż e, *Użytkownicy i badacze dziedzictwa antycznego, czyli o różnicy między humanizmem i humanistyką*, w: tenże, *Philologica, litteraria, humaniora*, s. 51n.

arbitralnej decyzji interpretatora, często okazują się po prostu narcystyczne i – jak to z narcyzmem bywa – w końcu nudne. Nie podjęłabym się oceny, czy dominują one we współczesnym dyskursie, ani jakie są rzeczywiste proporcje między refleksją „sprawdzalną” a „woluntarystyczną”, ale też nie sądzę, by z czysto poznawczego punktu widzenia humanistyka miała się znacząco gorzej (albo też znacząco lepiej) niż w wiekach poprzednich. Zmiana dotyczy przede wszystkim społecznego stosunku do logosfery, co rzecz jasna nie pozostaje bez wpływu na samych humanistów, poniekąd zawodowo odpowiedzialnych za ten trudny depozyt. Ani też bez ich udziału.

Bonae litterae oraz związane z nimi dyscypliny odnoszone są dziś do tych samych standardów użyteczności, co nauki przyrodnicze i ścisłe, gdyż nie tylko nie wierzymy już w ich moc „humanizującą”, ale też nie widzimy nawet potrzeby podejmowania jakichś szczególnych czynności i procedur, które pomagałyby komukolwiek stawać się bardziej człowiekiem. Cycerońskie „człowieczeństwo kwalifikowane” okazuje się pustą kategorią w egalitarnym świecie, w którym ewentualne różnice są jedynie wielorakością, nie zaś różnicami stopnia. Trudno też byłoby wskazać jakiś powszechnie akceptowany ideał człowieka. Jeśli zatem nie ma do czego dążyć, wysławiane przez Arpinatę jako instrument samodoskonalenia sztuki sermocynalne muszą być bezużyteczne, a ich studium w najlepszym razie jest na wpół snobistycznym, na wpół antykwarycznym trybutem składanym przez społeczeństwo jakiemuś wspomnieniu dawnej tożsamości. Ten trybut to właśnie przestrzeń profesjonalizowanego dyskursu humanistycznego, który – z racji swej niskiej użyteczności – powinien mieć (w przekonaniu wielu) ograniczony zakres. Nic dziwnego, że szkolna tradycja nauczania literatury, języka czy historii, znajdująca teoretyczne uzasadnienie w klasyczo-renańskim pojmowaniu „sztuk wyzwolonych” i ich funkcji, a jednocześnie świecąca odbitym światłem współczesnego już, bieżącego akademickiego dyskursu humanistycznego, ujawnia wewnętrzną sprzeczność i wzbudza sprzeciw.

Humanistyka, kształcenie humanistyczne mają sens społeczny tylko w kontekście aksjologicznym. Uprzywilejowana funkcja bonarum artium w tradycji edukacyjnej wynikała z tego, że dzieła rozpoznawane były jako szczególne loci wartości i jako takie były wykładane, przyswajane, absorbowane, wreszcie jako takie mogły – przynajmniej czasem – mieć moc przemieniającą i humanizującą. Nie czytamy już literatury w ten sposób, nie studiujemy jej jako głosu konfrontującego nas z samymi sobą. Badamy funkcjonowanie tradycji, techniki narracji i struktury obrazowania. Nie chłoniemy poezji tak, że „trzyma się korzeniami najgłębszych części naszych dusz” (by znów sparafrazować przywołany wcześniej fragment listu Petrarcki). Być może z czasem będziemy w stanie obmyślić jakieś inne sposoby „stawania się bardziej ludźmi”. Choć bardziej prawdopodobne jest jednak to, że okaże się, iż mimo wszystko



rację mieli starożytni i jesteśmy naprawdę logon echon, skazani na logos. I że to w słowie (w Słowie...) dopełnia się nasze człowieczeństwo. Nie jest pierwszorzędnym problemem naszej cywilizacji ani merytoryczny poziom profesjonalizowanej humanistyki, ani też społeczny stosunek do niej, ale jest nim, jak sądzę, kurczenie się logosfery stwarzającej aksjologiczną przestrzeń, w której przeżywalibyśmy scenariusze własnego losu i doświadczali własnych granic. Oraz własnej nieskończoności.