

Ł u k a s z K o w a l i k

Spór o istotę człowieka

Juliusz Domański, *Wykłady o humanizmie*, Biblioteka Kwartalnika Kronos, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2020

Słowa kluczowe: *człowiek, J. Domański, filologia, filozofia, humanizm, metafizyka, poezja, rozum, sztuki wyzwolone, uczucia*

1. Powrót do źródeł humanizmu

Na początku *Wykładów o humanizmie* Autor przywołuje postacie trzech swoich akademickich mistrzów. Kazimierz Kumaniecki, Adam Krokiewicz, Stefan Swieżawski – są to wszystko najwybitniejsi polscy znawcy kultury klasycznej. Trzeba z miejsca podkreślić, że prof. Juliusz Domański należy do ich grona.

Spośród wymienionych postaci Kazimierz Kumaniecki nie był związany z filozofią, lecz jest to wzór rzetelnego znawcy niemal wszelkich obszarów należących do filologii klasycznej, przy tym otoczony legendą wśród wdzięcznych uczniów (por. Axer 1991). Adam Krokiewicz był chyba bardziej niepozorny w życiu, wnioskując po wspomnieniach o jego osobie, lecz przecież jest to bodaj największy polski historyk filozofii starożytnej, którego wycucie badanej tematyki było zawsze tak proste, jasne, zdyscyplinowane i uporządkowane, a przy tym tak samodzielne, przenikliwe i oryginalne, że graniczyło z geniuszem już nie historyka filozofii, lecz filozofa. Wreszcie Stefan Swieżawski to z kolei najbardziej znany powojenny historyk filozofii średniowiecz-

nej, niezwykle pracowity, sumienny, dokładny, czytany, a do tego rozmiłowany w opisywanej przez siebie kulturze wieków średnich.

Nazwisko prof. Domańskiego zrosło się w powszechnym odbiorze chyba najbardziej z postacią Erazma z Rotterdamu. Wielką zasługą prof. Domańskiego jest przywrócenie Erazmowi należnego mu miejsca w polskiej znajomości historii kultury. Postać tak emblematiczna, wręcz otoczona legendą, właśnie jako ucieleśnienie renesansowego humanizmu, w Polsce pozostawała jakby na uboczu, zwłaszcza w perspektywie filozoficznej. Dość wspomnieć, że w *Historii filozofii* Władysława Tatarkiewicza imię Erazma pada tylko raz, w jednym zdaniu, i to w chronologicznym przypisie małym drukiem. Erazm był wielkim erudytą, wydawcą, teologiem, pisarzem, ale nie uchodził za filozofa. Tymczasem przecież jego stanowisko światopoglądowe – stosunek do życia – zasługuje na uwagę w kontekście filozofii, właśnie jako humanistycznej nauki o świecie i człowieku. Erazm uosabia humanizm chrześcijański – Tatarkiewicz osobno omawia taki nurt, ale obrazuje go postacią św. Franciszka Salezego (którego 400-lecie śmierci obchodzimy w bieżącym 2022 roku).

O swojej książce prof. Domański mówi: „wykład-rzeka”. I rzeczywiście, wykład zamierzony pierwotnie na jeden rok, a mający dotyczyć pojęcia humanizmu na przykładzie Erazma z Rotterdamu, rozrósł się na lat pięć. Aby stanowisko Erazma jako humanisty ukazać wyraźnie, postanowił prof. Domański rozpatrzyć je w kontraście wobec średniowiecznej postawy scholastycznej, a także omówić starożytne źródła, które w biegu historii taki kontrast wytworzyły. Wypływamy zatem na wielkie „morze słów” (gr. *pélagos tou lógoũ*), jak u Platona w ks. V *Państwa* (453d; por. Platon 1999, s. 154). Tym samym jest to droga okrężna, przypominająca zawikłany powrót Odyseusza na rodzinną wyspę. Czy jednak tradycja retoryki, sztuki słowa, nie upoważnia do wypowiedzi w zdaniach „wiodących naokoło” (*periodoi*)? Prof. Domański świadomie należał, żeby w książce został zachowany pierwotny styl języka mówionego, którym wygłaszane były wykłady.

Wspomnianą żeglugę (*periplous*) podejmujemy, bo jesteśmy ciekawi świata, to znaczy zmieniających się czasów, poglądów i indywidualności. Wyspami, które napotykamy po drodze, są teksty źródłowe, niektóre z nich to „miejsca klasyczne”, inne zawierają ciekawostki godne uwagi, a w każdym z odwiedzanych miejsc staramy się poznać zapatrywanie autorów przytoczonych fragmentów na wykształcenie humanistyczne (łac. *bonae litterae*). Za temat książki można bowiem uznać dzieje pytania – czy warto czytać wielkich pisarzy przeszłości? Żywiołowej odpowiedzi na to pytanie udzielił renesans.

Humaniści renesansowi wielbili dawnych twórców, ale przecież nie zawsze tak bywało. Scholastyka średniowieczna rozpowszechniała inny wzorzec wykształcenia, w którym należało poznać najpierw „sztuki wyzwolone” (*artes liberales*) ujęte systematycznie, aby następnie móc przejść do filozofii i wykładanej na jej wzór teologii. „Humanizmowi” renesansowemu przeciwstawia

się więc średniowieczny „scjentyzm”. Nauki pojmowane scholastycznie miały być ściśle, a więc podane w formie wykładu abstrakcyjnych pojęć, umieszczonego w kompendiach, traktatach i komentarzach. W przeciwieństwie do nich nauki pojmowane humanistycznie opierały się na osobistym zaznajomieniu z życiem i dziełami sławnych pisarzy, a zatem odwoływały się do poszczególnych wybitnych jednostek i ich twórczości. Zdaniem prof. Domańskiego, podstawowym nośnikiem tendencji „scjentyzycznej”, przeciw której buntowali się humaniści, była filozofia. To ona odpowiada, zdaniem prof. Domańskiego, za dominację *quadrivium* (nauk ścisłych) nad *trivium* (naukami humanistycznymi) oraz za dominację logiki (w postaci „dialektyki”) w obrębie *trivium*.

Między „humanizmem” a „filozofią” wytwarza się zatem napięcie, potencjalny konflikt. Ale spór o poezję i retorykę oraz promocja nauk matematycznych zostały zapoczątkowane już przez Platona. To właśnie z tego powodu niezbędny staje się powrót do starożytności. Taki powrót do źródeł to jednocześnie naturalny odruch w naukach humanistycznych, gdzie często odżywa renesansowe pragnienie, by w zetknięciu bezpośrednio z dawnymi księgami móc określać swój stosunek do wielkich twórców, ich dzieł i myśli.

Spór o literaturę piękną, o literackie dzieła sztuki, łatwo przekształca się w spór o wychowanie i w ogóle kulturę, a idąc jeszcze dalej, staje się sporem o istotę człowieka. Według starożytnego, a potem renesansowego rozpoznania, które wyraził Giovanni Pico della Mirandola w *Mowie o godności człowieka* (1486), obdarzony rozumem i wolną wolą człowiek samodzielnie dopełnia swoją naturę, podejmując dzieło kształtowania samego siebie. „Ty jeden tylko masz swobodę rozwoju, [...] masz w sobie zarodki pełnego życia” – przypomina Stwórca człowiekowi (G. Pico della Mirandola, w: Burckhardt 1991, s. 218; por. Pico della Mirandola 2010, s. 39, 41). Wychowanie (gr. *paideia*) to nie tylko nauczanie młodych ludzi w szkołach i na uniwersytetach, ale także prowadzone już dalej, po opuszczeniu szkoły, samokształcenie – przede wszystkim praca nad własnym charakterem moralnym, następnie ciągle poszerzanie swej wiedzy i rozwój posiadanych zdolności.

W procesie wychowania i samokształcenia człowiek staje się twórcą swojego umysłu i swojej duszy. Wychowanie to „uprawa umysłu” (łac. *cultura animi*), ale staje się ono dla starożytnych również nabywaniem prawdziwego człowieczeństwa (łac. *humanitas*). Nasze wieloznaczne słowo „kultura” obejmuje sposób wychowania (edukacja), następnie sposób życia (sfera obyczajów, wartości), wreszcie ludzką twórczość i powstające w jej wyniku dzieła.

W jakim kierunku powinno zmierzać wychowanie? Odpowiedź jest zależna od wyboru wartości cenionych w danej epoce, w określonym kręgu ludzi i wreszcie przez konkretnego człowieka. Jednocześnie wartości te są przekazywane przez poszczególne gałęzie ludzkiej wiedzy – wszystkim przedmiotom nauczania odpowiada jakaś „umiejętność” (gr. *téchnē*, łac. *ars*), a więc jakiś naukowy dział wiedzy (dyscyplina) lub jakaś sztuka. Poszczególne człowiek

może obrać różne drogi swego rozwoju, świadomie pokierować swoim wykształceniem, dopełnić swoją jednostkową tożsamość zgodnie z własnym wyborem wartości. Może zwrócić się ku wybranym przez siebie umiejętnościom, zgłębić podziwiane przez siebie nauki i sztuki. Ale ku którym z nich mamy się zwrócić?

„Nauk” i „sztuk” jest tak wiele, jak sposobów życia – i każda z nich stara się zjednać naszą przychylność. Na tym tle dochodzi do rywalizacji między umiejętnościami o duszę człowieka. Początkowo Grecy kształcili swoje dzieci w gimnastyce i „muzyce” (czyli znajomości poezji). Potem pojawili się sofisci, nauczając retoryki, przydatnej w życiu publicznym (politycznym i sądowym) oraz do tworzenia prozy artystycznej (retoryka popisowa). Przeciw sofistom wystąpił Platon, ze swoją filozofią pojmowaną po sokratejsku jako sztuka dyskusowania (dialektyka), w trakcie której definiowane są pojęcia i wskazywana jest ogólna, niezmienna istota zjawisk, czyli ich „idea”.

Platon obrał sobie za sojuszników przedstawicieli pitagoreizmu, którzy uprawiali cztery nauki matematyczne: arytmetykę, geometrię, astronomię i muzykę (rozumianą tym razem jako wiedza o stosunkach liczbowych, a nie zespół sztuk pięknych podporządkowanych dziewięciu Muzom). Będą to cztery umiejętności, które w przyszłości zmieniają się w średniowieczne *quadrivium* – cztery „sztuki kwadrywialne” (łac. *artes quadriviales*). W czasach Platona nauczał ich m.in. matematyk Teodor z Cyreny, do którego Platon udał się na naukę po śmierci Sokratesa (Diogenes Laertios, III, 6; wyd. 1984, s. 165). W dialogu *Teajtet* (145cd) czytamy, że tytułowy młodzieniec uczy się u Teodora „czegoś z geometrii”, „czegoś z astronomii i o harmonii i rachunków” (Platon 1999b, s. 334), bo sam Teodor jest zarazem *geōmetrikós*, *astronomikós*, *logistikós* i *mousikós* (145a). Teodor jest zatem już w czasach Platona mistrzem *quadrivium*.

Arystoteles rozwinął po swojemu filozoficzne nauki szczegółowe, przekształcając każdą z nich w osobną teorię, ale w ten sposób nauka rozpadła się na wielość dyscyplin zbyt wyspecjalizowanych, by mogły zostać objęte powszechnym nauczaniem. Idea powszechnego nauczania (gr. *enkýklios paideía*) mniej zawdzięczała Platonowi i Arystotelesowi, a więcej nauczycielom retoryki, takim jak Izokrates. Podstawą nauczania dzieci w szkole pozostała jednak, jak w dawnych czasach – „gramatyka”, czyli znajomość literatury i poezji (zaczynając od Homera), której wkrótce towarzyszy nauka o języku i poszczególnych częściach mowy.

Filozofia w hellenizmie podzieliła się na różne szkoły i w ten sposób nieodłącznie stał się od niej pluralizm poglądów, dostosowany do wielości sposobów życia, spośród których każdy człowiek wybiera sobie taki, jaki mu najbardziej odpowiada. Dlatego w czasach rzymskich zapanował w wykształceniu eklektyzm, którego przedstawicielem jest Cynceron, oraz rozległa uczość ogólna wielkich umysłów takich jak Warron. Przy nauczaniu filozofii,

mimo wielości szkół, najbardziej rozpowszechnił się prosty i użyteczny stoicki podział całej filozofii na trzy części: logikę, fizykę i etykę. W ten sposób, przez praktyczny, pojednawczy układ między trzema różnymi, ścierającymi się wzorcami wychowania (powszechnym, filozoficznym i retorycznym), dojdzie do wyodrębnienia trzech nauk, które w średniowieczu wejdą w skład *trivium* – gramatyka, dialektyka i retoryka będą traktowane jako „nauki o języku” (łac. *artes sermocinales*), w przeciwieństwie do „nauk o świecie” (dosłownie o „rzeczach”, *res*) uprawianych w postaci *quadrivium*. W sumie trzy „nauki o języku” i cztery „nauki o świecie” zaczną być znane jako „sztuki wyzwolone” (*artes liberales*).

Prof. Domański opisuje, gdzie, czyli u jakich autorów, szuka się początków średniowiecznego schematu nauk szkolnych. Niektóre aluzje można znaleźć już u Platona, potem w Rzymie wchodzi w obieg łacińskie pojęcie „sztuk wyzwolonych”, które są „godne wolnego [obywatela]” (*libero dignae*), jak czytamy u Cycerona (*O mówcy*, ks. I, 72; por. Cyceron 2010, s. 91). Również Cyceron zastanawia się (broniąc poety Archiasza; por. Cyceron 1870, s. 337; Kumaniecki 1959, s. 227), czy wszystkie „sztuki, które przyczyniają się do nabywania człowieczeństwa (*humanitas*)” mają jakieś „wspólne ogniwo” (*commune vinculum*). Później w dialogu *O mówcy* (ks. III, 21; por. Cyceron 2010, s. 539) znów wspomina „jedno ogniwo” (*unum vinculum*), którym powiązane są wszystkie „ludzkie sztuki” (*artes humanae*). Powód do tego sformułowania dała prawdopodobnie krótka wzmianka o „jednym ogniwie” (*desmòs heĩs*) w pseudo-Platońskim *Dokończeniu „Praw”* (*Epinomis*, 992a; Platon 1956, s. 159), napisanym zapewne przez Platońskiego ucznia Filipa z Opuntu, jednego z pitagorejczyków, którymi otaczał się Platon pod koniec życia. Największy rzymski uczyony Warron, którego pisma niemal w całości zaginęły, napisał dzieło o poszczególnych dziedzinach nauki pt. *Disciplinae* („O naukach”), w którym pojawiały się prawdopodobnie kolejne „sztuki wyzwolone” w układzie znanym później ze średniowiecza. Warron omówił przy okazji jeszcze dwie inne nauki, jednak o wymiarze zbyt fachowym, żeby mogły stać się przedmiotem powszechnego nauczania: medycynę i architekturę.

Chciałbym dodać do rozważań prof. Domańskiego dwa szczegóły z historii filozofii. Po pierwsze, pitagorejsko-platońskie „wspólne ogniwo” pojawia się u Diogenesa Laertiosa (ks. IV, 2) we wzmiance o następcy Platona, jego siostrzeńcu Speuzypie – a to przecież w jego otoczeniu musiał działać Filip z Opuntu. „On pierwszy [tj. Speuzyp] [...] zwrócił uwagę na wewnętrzny związek nauk i w miarę możliwości łączył je razem; on też [...] zaczął rozpowszechniać pewne nauki nazywane przez Isokratesa tajemnymi” (Diogenes Laertios 1984, s. 216). Według tego świadectwa, wszystkie nauki (*mathēmata*) mają coś wspólnego (*tò koinón*) i domyślamy się, że chodzi tu o jedność (*hén*), w którą według autora *Epinomis* (991e) filozof powinien być zawsze wpatrzono-

nym (*blépōn*). Dla pitagorejczyków ta „jedność” nabiera cech boskości, a mówiące o niej nauki są traktowane jako tajemne (*apórrēta*).

Drugi ślad jest bardziej istotny – to budowa wielkiego sceptycznego dzieła Sekstusa Empiryka *Przeciw uczonym* (II/III wiek). Właśnie w tym dziele spotykamy układ późniejszych siedmiu „sztuk wyzwolonych” połączony ze stoickim trójpodziałem filozofii na logikę, fizykę i etykę. Przypomnijmy, że dzieło Sekstusa *Adversus mathematicos* (cytuując je używa się łacińskiej wersji greckiego tytułu) obejmuje następujące księgi: I. *Przeciw gramatykom*, II. *Przeciw retorom*, III. *Przeciw geometrom*, IV. *Przeciw arytmetykom*, V. *Przeciw astrologom*, VI. *Przeciw muzykom*, VII-VIII. *Przeciw logikom*, IX-X. *Przeciw fizykom*, XI. *Przeciw etykom*. Nietrudno zauważyć, że pierwsze tomy dotyczą „sztuk wyzwolonych” – z wyjątkiem „dialektyki”, ta bowiem została utożsamiona z „logiką” i tym samym przeniesiona ze zbioru „sztuk wyzwolonych” do zbioru „nauk filozoficznych”. Sekstus omawia więc najpierw, w księgach I-VI, „sztuki wyzwolone”, potem w księgach VII-XI „nauki filozoficzne”. Księgi VII-XI, dotyczące „nauk filozoficznych”, występują pod oddzielnym tytułem *Przeciw dogmatykom*. „Dogmatykami” są więc filozofowie.

U Platona „nauki matematyczne” były traktowane jako „nauczanie wstępne” (*propaideía*) przed wtajemniczeniem we właściwą filozofię. Dla Platona filozofią była dialektyka, sztuka odkrywania „istoty rzeczy” (*ousía*) przez definiowanie pojęć, tzw. „rodzajów” (*eĩdē*). Gdy świat antyczny stanie się chrześcijański, pojawi się nowy sposób wychowania – nauczanie religii, z którego wkrótce rozwine się teologia. Jaki stosunek ma zająć nowa religia do pogańskiej mądrości dawnych wieków? Czy można wiedzę świecką zaakceptować przynajmniej w roli „nauczania wstępnego”, przygotowującego do tajemnic religii? Największa nieufność panuje względem literatury świeckiej – poezji pogańskiej. Przecież to ona była nośnikiem tej kultury tradycyjnej, którą należało porzucić dokonując nawrócenia na zbawczą wiarę – to w poezji pogańskiej szerzone były błędne wyobrażenia o bogach (politeizm) i zgubne, gorszące obyczaje (niemoralność, miłosna swawola). Ta walka o oczyszczenie tradycji z niewłaściwych treści okaże się niespodziewanie powtórzeniem ataków Platona przeciw poetom w *Państwie*, gdzie padło w ich stronę oskarżenie o rozpowszechnianie poglądów i obyczajów niezgodnych z rozumną i ascetyczną filozofią.

Prof. Domański szeroko omawia strategię ostrożnej obrony mądrości pogańskiej, stosowane przez tych Ojców Kościoła, którzy cenili sobie świeckie wykształcenie i sami byli z nim gruntownie obeznani. Niektórzy z nich byli dręczeni przez wyrzuty sumienia – jak św. Hieronim, który za młodu (List XXII, 30) obawiał się potępienia za to, że bardziej niż chrześcijaninem jest „cyceronianinem” (św. Hieronim 1952, s. 147). Teologowie jedni od drugich przejmują pewne sposoby obrony, powiązane z obrazami biblijnymi, jak np. odwołanie do postaci „branki pogańskiej”, którą Izraelita w Starym Testamencie może zaślubić, jeśli najpierw podda ją „oczyszczeniu”, mianowicie poczeka,

aż po wzięciu do niewoli odrosną jej na nowo zgolone włosy. Podobnym obrazem biblijnym jest złupienie Egipcjan przez Żydów przed ucieczką z kraju niewiernych do ziemi obiecanej. Izraelici zabrali ze sobą pogańskie złoto i srebro – i tak samo powinien uczony chrześcijanin postąpić z mądrością świecką, aby wraz z nią móc wyruszyć do świętego miasta Jerozolimy. Współcześnie taka argumentacja nas dziwi, ale powtarzano te motywy od czasów Orygenesusa, św. Augustyna i św. Hieronima – i znajdujemy je także w renesansie u Erazma, ponieważ w czasach, gdy przed reformacją wzrastało nie tylko rozprężenie wiary, ale i przeciwnie, pobożność, wielu chrześcijan na nowo zaczęło bać się pogańskiej, grzesznej kultury świeckiej i oczekiwało uspokajających argumentów pochodzących z Pisma Świętego.

Prof. Domański zamieszcza obszerną relację na temat przejścia od kultury starożytnej do średniowiecza za pośrednictwem uczonych takich jak Boecjusz czy Kasjodor. Ten ostatni na południu Italii w 540 roku zakłada w klasztorze Vivarium pracownię przepisywania ksiąg, aby utrwalać wiedzę o dziedzictwie dawnych wieków. Prof. Domański nie tylko śledzi motywy związane z obecnością u średniowiecznych pisarzy schematu „sztuk wyzwolonych”, ale przede wszystkim snuje przemyślenia nad kategoriami ciągłości tradycji, przerwania tej ciągłości oraz ponownego do niej nawiązywania. Wszystko to są refleksje przygotowane do zrozumienia, jaką treść zakłada w sobie pojęcie renesansu, a zatem „odnowy” czy „odrodzenia” jakiejś kultury, która zanikła. Przeszłość leżała odłogiem, była zaniedbywana, zapominana, a jej materialne nośniki niszczały i ginęły, padając łupem czasu. Wiadomo, że zanim nadszedł wielki włoski renesans z wieków XIV–XVI, parę razy już wcześniej w historii średniowiecza próbowano nawiązywać do przerwanej tradycji, by odzyskać straconą kulturę.

Szczególnie ciekawy jest bodaj średniowieczny „renesans” XII wieku, przebiegający w takich środowiskach jak szkoła z Chartres. Wiek XII to ogromny rozkwit zainteresowania dziełami starożytnej literatury, w tym także poematami, a więc literaturą piękną. Jednak później przychodzi wiek XIII, a zatem kultura scholastyczna oparta na wszechwładnym autorytecie Arystotelesa. Następuje odwrót kultury umysłowej od wzorca literackiego („humanistycznego”), a za to niezwykle rozwój wzorca filozoficznego („scjentyistycznego”). Powstają wtedy niezliczone traktaty, m.in. osławione summy, dla których podstawowym schematem jest układ argumentacji w postaci „zagadnienia” (*quaestio*). Przełom następuje dopiero, gdy Dante tworzy *Boską komedię*, w której wiedza scholastyczna św. Tomasza zostaje wyrażona w literackiej formie poematu. Nowa, renesansowa postawa humanistyczna staje się już możliwa i niedługo po Dantem przychodzi Petrarca, Boccaccio, a wkrótce liczne zastępy innych, bardziej i mniej znanych ich wielbicieli i naśladowców.

Udana twórczość poetycka dokonuje się jako wyraz silnej indywidualności i pozostającej na jej usługach osobistej wyobraźni. Indywidualizm jest jedną z najbardziej rozpoznawalnych cech ruchu humanistycznego, co porywająco

uzasadnia w gawędziarskim stylu klasyczna dziś książka Jacoba Burckhardta *Kultura Odrodzenia we Włoszech* (1860). Ten indywidualizm, jako nieodzowny składnik kultury humanistycznej, przejawiał się w interesujący sposób także we wspomnianym już średniowiecznym „renesansie” XII wieku, a mianowicie w postaci sporu: co jest dla wykształcenia ważniejsze – „sztuki” (*artes*) czy „pisarze” (*auctores*)? Innymi słowy: czy ważniejsze jest poznanie zawartości poszczególnych nauk ujętych w system abstrakcyjnych pojęć (wiedza scjentystyczna, jaką dają „sztuki”), czy bezpośrednie zapoznanie się ze słynnymi dziełami stworzonym przez wielkie historyczne osobowości (wiedza humanistyczna, jaką daje studiowanie „pisarzy”). Średniowieczni „humaniści” to właśnie zwolennicy *auctores*. Jeden z takich humanistów XII wieku, Jan z Salisbury, skarży się na zwolenników „sztuk”, którzy panoszą się na uniwersytetach, zwłaszcza w Paryżu:

Jeśliś ukochał „autorów” i chętnie czytasz ich księgi,
 po to, by idąc w ich ślady, piękności odnaleźć szlak,
 krzyki się zewsząd podnoszą, po cóż nam „osioł ten stary”,
 co starożytnych nam słowa i czyny powtarza wciąż.
 Mamy dość swego rozumu i młodzież uczymy naszą,
 twych starożytnych dogmaty zbrojny odrzucił nasz szyk.

[...]

Wszystko, co przyjdzie na język, powiadaj odważnie i dumnie,
 teorię (*ars*) ową zaś poznaj – ta sprawi, że będziesz chwat.

(Jan z Salisbury, w: Zieliński 1970, s. 171–172)

Pierwszą cechą humanizmu jest indywidualizm, drugą – wszechstronność rozwoju ludzkiej osobowości. We wzorcu scjentystycznym panowało przekonanie, że istotą i najwyższą władzą człowieka jest rozum (*ratio*) czy intelekt (*intellectus*). Ale co z innymi „władzami duszy”? Poeci mogą być uważani za głosicieli wyobraźni. Przede wszystkim jednak, zwłaszcza w kontekście religii chrześcijańskiej, nasuwa się pytanie, czy to naprawdę uczoność jest celem człowieka, czy raczej pobożność oparta na prostocie, szczerości, sumieniu, uczuciach i dobrej woli. Czy zatem religia powinna być przeżywana w formie zewnętrznych obrzędów i wiedzy teologicznej, czy w postaci dobrego życia, bezgrzesznych obyczajów, wewnętrznego doświadczenia, uczuciowego przejęcia się Pismem Świętym?

Tą drugą drogą pójdzie humanizm chrześcijański, na czele z Erazmem, ale zwrot ten jest zapowiadany już wcześniej nie tylko przez takie zjawiska jak franciszkanizm, lecz także np. przez XIV-wieczny ruch „nowej pobożności” (*devotio moderna*), który wyda z siebie m.in. *O naśladowaniu Chrystusa* (przypisywane Tomaszowi à Kempis), ale także zapowiada późniejszą reformację. Erazm z Rotterdamu stoi na rozdrożu epok – sprzyja reformacji, widząc w niej

upragniony ruch odnowy zepsutego Kościoła, ale do niej nie przystępuje, brzydząc się zapalczywością wywołującą rozłam. W polemice z Lutrem broni wolnej woli. Najważniejsze jest dla niego zachowanie pokoju między chrześcijanami. Dzięki temu nadaje się na bohatera dla obu stron konfliktu, ale niestety także odwrotnie – brak wyrazistego opowiedzenia się za którymś obozem postawił go nieco na uboczu i naraził na zapomnienie.

U Erazma szczególnie ujmują nie tylko te cechy, które wiązano z humanizmem jako umiłowaniem starożytnej kultury, ale także cechy składające się na łac. *humanitas* w potocznym, starożytnym, niezwiązanym z nauką sensie – łagodność, cierpliwość, pobłażliwość, życzliwość, pokojowe usposobienie, a zatem właśnie „człowieczeństwo”, lub dosłownie „przyjaźń dla ludzi” (gr. *philanthrōpía*), okazywana innym już tylko z tego powodu, że są ludźmi, naszymi „bliźnimi”. Po dokładniejszy obraz tej Erazmowej postawy warto odesłać do końcowych partii książki prof. Domańskiego. Ironiczne poczucie humoru, z którego Erazm zasłynął skądinąd np. w *Pochwale głupoty*, należy chyba traktować jako jedyną broń ludzi takich jak on, wrażliwych, inteligentnych i czytanych, przeciwko dumnym ze swego nieuctwa nowym barbarzyńcom (a właściwie starym scholastykom), „Gotom”, jak nazywa ich Erazm w dialogu *Antibarbari* (z lat 1495–1520).

2. Humanizm i przemiana wewnętrzna

Gdy razem z prof. Domańskim docieramy do renesansu i Erazma, przychodzi pora na podsumowanie kilku dotychczasowych wątków. Jaki jest punkt dojścia *Wykładów o humanizmie*?

Po pierwsze, w renesansie ustala się mniej więcej zestaw dyscyplin uchodzących za humanistyczne, czy jak to się na razie określa, „bardziej ludzkie” (*humaniora*). Gdy w XV-wiecznej Florencji, na prośbę Kosmy Medyceusza, humanista Tomasso Parentucelli (późniejszy papież Mikołaj V) sporządza listę lektur dla młodego przedstawiciela rodu, wymienia pięć „nauk kształtujących człowieczeństwo” (*studia humanitatis*); są nimi: gramatyka, retoryka, historia, poetyka i filozofia moralna (Domański 2020, s. 469).

Po drugie, w osobie Erazma z Rotterdamu dochodzi do wzorcowego, harmonijnego połączenia dwóch wielkich obszarów dotychczasowej kultury europejskiej: antyku i chrześcijaństwa. Ich współlistnienie było do tej pory narażone na wątpliwości, a nierzadko doprowadzało do burzliwych zatargów – w czasach starożytnych poganie odnosili się z nieufnością do nowej religii, uważanej długo za przejaw nieuctwa i zabobonu, a z drugiej strony zwycięskie chrześcijaństwo brało odwet na swych niegdysiejszych prześladowcach i zawzięcie usuwało ślady dawnych obyczajów. Pobożni przedstawiciele nurtów mistycz-

nych bywali jawnymi wrogami świeckiego wykształcenia, zarazem powrót do filozofii starożytnej oznaczał niekiedy mniej lub bardziej skrywane odchodzenie od wiary chrześcijańskiej. Chrześcijanie nie chcieli być filozofami, filozofowie nie chcieli być chrześcijanami. Traciła na tym pełnia człowieczeństwa, wyrażająca się w pełni ludzkiej kultury.

Gdy Erazm wystąpił z tezą, że chrześcijaństwo samo jest filozofią – że istnieje „filozofia ewangeliczna” – był to gest wyzywający dla obu stron, miłośników mądrości świeckiej i zwolenników życia religijnego. Współcześnie przyzwyczailiśmy się umieć oddzielać od siebie światy religii i filozofii, bojąc się – jak nauczyło nas oświecenie – że jedno zagraża drugiemu: religia ogranicza filozofię, a filozofia religię. Tymczasem humanizm chrześcijański, humanizm pełny, nie widział tu konfliktu, lecz wielkie pojednanie. Postacią uosabiającą to pojednanie jest właśnie Erazm. Aby stać się w pełni człowiekiem, należy być gotowym uczyć się od wszystkich, ale wybierając i przejmując dla siebie zawsze to, co najlepsze.

Wiąże się z tym teoria, którą prof. Domański opatrzył nazwą „tekst jako uobecnienie”. Wyłożę ją tak, jak ją rozumiem. Wykazuje ona pewne podobieństwo z filozofią hermeneutyczną Wilhelma Diltheya, jednak u prof. Domańskiego idea „tekstu jako uobecnienia” wywodzi się ze studiów nad Erazmem, a zwłaszcza nad jego uwagą, częściowo o intencji teologicznej, że ciało i dusza mają się tak do siebie jak „litera” i „duch” słowa pisanego. Każdy tekst, każda książka, uosabia w sobie pewnego „ducha”, czyli, jak można by powiedzieć, wyraża pewien sposób postrzegania świata i wartościowania jego zjawisk. Sposób ten jest nieraz bezpośrednim wyrazem przekonań autora książki, lecz niekiedy także autor nie wypowiada swoich przekonań bezpośrednio, lecz za pomocą powołanych przez siebie do istnienia bohaterów i świata przedstawionego. W każdym razie jakiś „duch” zostaje uobecniony w książce, a czytelnik, który z książką się zapoznaje, ma okazję z tym „duchem” się spotkać i poddać jego oddziaływaniu.

Jednak czytelnik sam jest osobą i ma swojego „ducha”, to znaczy swą własną duszę czy tożsamość, na którą składają się umysł, uczucia, wyobrażenia, pragnienia, doświadczenie czy wola. Każda książka potrafi „duchem” uobecnionym w sobie oddziaływać na duszę czytelnika. Z kolei czytelnik, jeśli tego zechce i dopuści do swego umysłu treści napotkane w książce, może świadomie wywołać ducha książki w swojej duszy. W ten sposób z każdą przeczytaną książką dokonuje się przemiana wewnętrzna czytelnika – rozwój i dopełnienie jego osobowości.

Wilhelm Dilthey opisywał to jako „ruch życia do życia”, co starał się ośmieszać o. Józef Bocheński jako hermeneutyczny „zabobon” (Bocheński 1994, s. 52). Ale ten sam proces można przecież opisać także np. w kategoriach fenomenologicznych czy semiotycznych, i nietrudno to zrobić, bo samo zjawisko jest czymś niezaprzeczalnym. „Ruch ducha do ducha” naprawdę się

odbywa, nawet jeśli opisywany jest metaforycznie. Na takich też metaforach zatrzymuje się prof. Domański, podobnie jak Platon kończył nieraz swoje dialogi mitem: „Zawartość lektury [...] ma się przemieniać w czytającego” (Domański 2020, s. 624). Następuje więc pozornie magiczna, ale w gruncie rzeczy naturalna, choć nieoczywista i niełatwa, „przemiana czytającego w to, co się czyta” (Domański 2020, s. 643).

Nawiasem mówiąc, dla o. Bocheńskiego, wyznawcy filozofii analitycznej, „zabobonem” jest przede wszystkim sam humanizm (Bocheński 1994, s. 54). Bocheński rozumie jednak przez „humanizm” przesadny kult człowieczeństwa, ubóstwienie człowieka, często dokonywane przez świeckich humanistów na przekór religii. W takim ujęciu antropocentryzm przeciwstawia się teocentryzmowi. Ale, jak przypomina prof. Domański, istnieje odróżnienie „humanizmu antropocentrycznego” i „humanizmu teocentrycznego”. Czynił tak m.in. wielki filolog niemiecki Werner Jaeger, autor *Paidei*, zwracający uwagę, że w filozofii Sokratesa, Platona i Arystotelesa – inaczej niż u sofistów – „życie ludzkie było skupione wokół wiary w to, co jest wyższe niż człowiek” (W. Jaeger, w: Domański 2020, s. 94). Pojęcie humanizmu może obejmować sobą metafizykę czy religię, jeśli tylko nie zostało z góry ideologicznie zawężone dla potrzeb walki z metafizyką czy religią.

Erazm miał na myśli głównie religijne konsekwencje „uobecnienia” – przejęcie się duchem Chrystusowym podczas lektury Pisma Świętego. Ale każda książka nas zmienia, a przynajmniej każda może to uczynić. Duże czytanie rzeczywiście poszerza horyzont umysłowy człowieka – o czym z kolei pisał inny filozof-hermeneuta i humanista, Hans-Georg Gadamer: „rozumienie jest zawsze procesem stapienia się [...] horyzontów” (Gadamer 2007, s. 420). Ale dla prof. Domańskiego nie ten czysto intelektualny wymiar czytelnictwa jest istotny, tylko dokonująca się w życiu człowieka przemiana duchowa, etyczna, uczuciowa. „Następstwem *studium* jest «przemiana», *transformatio*” (Domański 2020, s. 623).

Sam Erazm ujmuje tę ideę następująco: „Ten rodzaj filozofii polega raczej na uczuciach [...], jest życiem [...], natchnieniem [...], przemianą wewnętrzną (*transformatio*)” (Erazm z Rotterdamu, w: Domański 2020, s. 640). „Tutaj [...] celem [...] winno być, abyś się przemienił, abyś został porwany i natchniony, abyś się przekształcił w to, czego się uczysz” (Erazm z Rotterdamu, w: Domański 2020, s. 643). W ujęciu prof. Domańskiego szczególnie ważne jest, że przemiana nie dotyczy jedynie intelektu, lecz także innych władz ludzkiej duszy – w tym również tych nieracjonalnych, które ulegają „natchnieniu” i „porwaniu”, jak uczucia (*affectus*), ale może przede wszystkim (co chciałbym ze swej strony zasugerować) wola. Dobrym chrześcijaninem stajemy się bowiem nie przez uczoność, lecz przez wytworzenie w sobie dobrej woli – takiej, która pozwala nabyć antycznej *humanitas* w znaczeniu potocznym: łagodności, życzliwości, otwartości na drugiego człowieka.

Napięcie między scholastycznym scjentyzmem i renesansowym humanizmem, wątek, który przewijał się przez całość wywodu prof. Domańskiego, daje się bowiem, jak sądzę, ująć i wytłumaczyć przez wprowadzenie pojęcia racjonalizmu – w sensie dominacji rozumu wśród władz ludzkiego umysłu. Bunt, jaki renesansowi humaniści podnieśli przeciw średniowiecznej scholastyce, miał pod niejednym względem cechy zbliżone do późniejszego buntu romantyków przeciw oświeceniu. Dla romantyków oświecenie oznaczało przecież między innymi „samowładztwo rozumu”, jak ujmował to polski filozof romantyczny Karol Libelt w tytule swojej książki (1845). Bardzo podobnie określa to prof. Domański jako „absolutną dominację rozumu” (Domański 2020, s. 659). Renesans był przebudzeniem się uczuć, namiętności, zmysłów, wyobraźni i woli przeciw sztywnym regułom i abstrakcyjnym schematom narzucanym przez scholastyczny rozum.

Inna sprawa, że nieraz przedstawia się renesans całkiem odwrotnie, a mianowicie jako bunt rozumu przeciw wierze (religijnej), bunt naturalizmu przeciw metafizyce, zapowiadający oświecenie – jednak nie jest jasne, czy ten schemat rzeczywiście dobrze przystaje do historii, a w każdym razie nie ten aspekt pojęcia renesansu mamy teraz na myśli, lecz inny, na który kieruje naszą uwagę prof. Domański w końcowej części swej książki pt. „Próba podsumowania (zamiast definicji humanizmu)” – z dodatkowym objaśnieniem: „Kilka myśli o swoistości i nieredukowalności człowieka, czyli o humanizmie i filozofii” (Domański 2022, s. 649).

Od razu widać, że powraca tutaj przeciwstawienie „humanizmu” i „filozofii”. Ten wątek zostawmy jednak na koniec. Swoje stanowisko w kwestii definicji humanizmu prof. Domański przedstawia następująco:

Nazwę i pojęcie humanizmu konstytuują dwa [...] składniki. Jeden jest filozoficzny i można go opisać jako wyróżnienie z całej reszty bytów i zarazem wysokie wartościowanie człowieka. Drugi odsyła do pewnego szczególnego typu kultury umysłowej i artystycznej, w którym najważniejsze miejsce zajmuje rozumne i kunsztowne, artystycznie wypielęgnowane słowo (Domański 2020, s. 651).

Pierwszy składnik pokrywa się zatem z filozoficznym rozumieniem humanizmu:

Humanistami zwykło się nazywać uczonych, którzy studiują specjalnie człowieka i jego wytwory, którzy sprawy człowieka mają za najdonioślejsze i na świat cały skłonni są patrzeć z jego punktu widzenia (Tatarkiewicz 1995, s. 11).

Drugi składnik to zamiłowanie do sztuki słowa – jak poezja czy w ogóle literatura piękna. Prof. Domański sądzi, że w tym punkcie dochodzi do spięcia ze „scjentyistycznie” rozumianą filozofią, mianowicie na tle głoszonych przez Platona w *Państwie* zastrzeżeń wobec poetów i retorów, co miało prowadzić do usunięcia poetów z idealnego ustroju politycznego. Co istotne, prof. Domański

uważa, że znacznie bardziej przychylny wobec poezji był Arystoteles – który przynajmniej próbował poezję zrozumieć (w *Poetyce*), a nawet twierdził (w tymże traktacie, rozdz. IX), że poezja jest bliska filozofii, lub każdym razie „bardziej filozoficzna i poważna niż historia” (Arystoteles 1983, s. 26).

Należy podkreślić, że przecież poezja jest tworem władzy umysłu innej niż filozoficzny rozum (gr. *noûs*) i do innej władzy u czytelnika się zwraca. Dziś tę władzę nazwalibyśmy wyobraźnią. Dla starożytnych była to władza myślenia obrazowego, tj. przy pomocy porównań (*eikónes*). Platon w ks. VI *Państwa* (511de) umieszcza władzę myślenia obrazowego (*eikasía*) na samym końcu podziału władz umysłowych (a dokładniej ich wytworów, stanów duszy, *pathémata en tē psychē*): rozum (*nóēsis*) i rozsądek (*diánoia*) służą filozofii (czyli dla Platona dialektyce) i matematyce, a mniemanie (*dóxa*) i wyobraźnia (*eikasía*) służą odpowiednio, jak można się domyślać, retoryce (a także historii) oraz sztuce (por. Platon 1999a, s. 218–219). Filozofia i matematyka opisują bowiem, jak zwykł to określać Adam Krokiewicz (por. J. Domański, w: Krokiewicz 2000, s. 10), byt ontyczny (czyli niezmienny), a zatem „istotę rzeczy” (*ousía*) lub u Platona po prostu „byt” (*tò ón*), a retoryka, historia i poezja opisują byt gignetyczny (czyli zmienne jednostkowe przedmioty i wydarzenia), a zatem tzw. stawanie się (*génesis*) czy wydarzenie (*tò gignómenon*). Byt ontyczny naprawdę „istnieje”, czyli trwa, a byt gignetyczny tylko „wydaje się”, czyli jest niepewnym „zjawiskiem” (*phainómenon*).

Spór o poezję i w ogóle sztukę dotyczy jednak nie tyle, jak mogłoby się wydawać, ich przedmiotu, a więc nie dotyczy tylko ontologii, lecz o wiele bardziej ich podmiotu, a więc wymaga uwagi również ze strony antropologii. Jeżeli bowiem pytamy, czy człowiek powinien bardziej poznawać niezmienną strukturę („formę”) rzeczywistości, opisywaną przez nauki ścisłe i przyrodnicze, czy zmienną „materię” zdarzeń jednostkowych, opisywaną przez historię, retorykę i poezję, to próbujemy tym samym ustalić, które z władz duszy powinny być przez nas rozwijane w procesie wychowania i dalszego samokształcenia – które z nich należą do istoty człowieczeństwa.

Dlatego do wymienionych już wyżej dwóch składników pojęcia humanizmu (wyróżniona pozycja człowieka w naturze i wyróżniona pozycja sztuki słowa wśród umiejętności) dodaje prof. Domański ostatecznie jeszcze składnik trzeci – dowartościowanie sfery ludzkich uczuć (por. Domański 2020, s. 653). Dokładniej mówiąc, jest to u prof. Domańskiego trzeci składnik pierwszego składnika, czyli trzecia cecha ludzkiej swoistości, obok rozumu i wolności. Wydaje się jednak, że wolno mu nadać rangę bardziej samodzielnej.

Widać już bowiem dokładnie, w jakim sensie spór o poezję jest sporem o istotę człowieka. Nie sam bowiem rozum przesądza o swoistości człowieka – o jego wyróżnionej pozycji świadczy nie tylko rozumność, ale także wolność (a zatem wolna wola) oraz specyficznie ludzkie uczucia – „tzw. uczucia wyższe, bez których człowiek – gdyby za jego istotę uznać samą tylko rozumność –

nie dałby się pomyśleć pozytywnie jako istota etyczna” (Domański 2020, s. 653). A w sztuce słowa – takiej jak poezja – dochodzą właśnie do głosu wszystkie wymienione władze duszy: przede wszystkim zaś wyobraźnia, uczucia i wolna wola (*licentia poetica* to przecież „samowola poetycka”). Poezja wyraża więc istotę człowieka równie dobrze – a być może lepiej (bo pełniej!) – niż nauka i filozofia.

Czy takie twierdzenie nie brzmi wyzywająco dla filozofów? Jest przecież skierowane otwarcie – czego prof. Domański nie ukrywa, lecz całkiem wyraźnie to podkreśla – przeciw Platonowi. A także przeciw takim filozofom jak Seneka, który w jednym z *Listów moralnych do Lucyliusza* (List 88) wypowiada się lekceważąco o wszystkich „sztukach wyzwolonych”, widząc w nich próżną wiedzę w porównaniu z filozofią. „Chcesz wiedzieć, co ja sądzę o naukach i sztukach wyzwolonych (*studia liberalia*)? Nie szanuję ich [...]” (Seneka 1961, s. 395). Tylko jedna nauka czyni człowieka naprawdę wolnym – jest nią filozofia, twierdzi Seneka. To właśnie taka nieprzejednana postawa, przypominająca Platońskie wypędzenie poetów z idealnego państwa, skłania prof. Domańskiego do opowiedzenia się po stronie humanizmu, a tym samym do zdystansowania się wobec filozofii.

3. Spór filozofii z filologią

Co my, filozofowie, powinniśmy na to odpowiedzieć? Jak mamy bronić Platona i Seneki? W zakończeniu tego eseju na temat wspaniałej książki prof. Domańskiego chciałbym przyjrzeć się sporowi między „humanizmem” a „filozofią” z filozoficznego punktu widzenia, a więc starając się zrozumieć i uzasadnić stanowisko Platona i Seneki.

Kluczem do stanowiska filozoficznego jest z pewnością pojęcie racjonalizmu. Przez racjonalizm należy rozumieć postulat przewagi rozumu nad innymi władzami umysłowymi człowieka. Filozofia otacza szczególnymi względami rozumowe spojrzenie na rzeczywistość. Nie oznacza to jednak, że filozofia zajmuje to samo miejsce, co nauka rozumiana dziś naturalistycznie (nauki przyrodnicze, ścisłe i społeczne). Oskarżenia o scjentyzm nie muszą uderzać w filozofię, a pojęcie filozofii daje się pogodzić z humanizmem. Celem filozofii jest poznanie nie tyle świata przyrody, co świata człowieka, a zatem w praktyce celem filozofii jest, jak u Platona, rozumienie „idei” – tj. pojęć i wartości. Cel ten czyni z filozofii naukę humanistyczną, a zatem łączy filozofię z filologią.

Ale zarazem we wspólnym obszarze „nauk humanistycznych” dochodzi do rozdźwięku na tle sposobu poznawania „świata ludzkiego”. Filozofia chce ten świat poznawać racjonalnie – tj. 1) rozumowo (odwołując się do „rozumu” jako wyróżnionej władzy duszy) i 2) rozumnie (dokonując oceny z punktu

widzenia szczególnych kryteriów użycia tej władzy). Racjonalizm to zatem po pierwsze intelektualizm (rozumowość), czyli stosowanie pojęć i twierdzeń ogólnych, po drugie rozsądek (rozumność), czyli trzeźwa, nieulegająca uczuciom ocena tych pojęć i twierdzeń, pod kątem a) ich wewnętrznej treści oraz b) przystawania do rzeczywistości. Do tego dochodzi jeszcze 3) rozum czy rozsądek w znaczeniu praktycznym, jako skuteczna umiejętność kierowania swoim życiem dzięki opanowaniu namiętności – rozum jest tu pojmowany jako siła woli, w której wyraża się charakter etyczny i która przeciwstawia się siłom uczuciowym, uznawanym za nieracjonalne. Ostatecznie więc różnica między *rationalis* i *rationabilis* jest bardziej złożona, niż przedstawia to św. Augustyn w dialogu *O porządku* (ks. II, rozdz. XI, 31), skądinąd wzorcowo i najzupełniej słusznie (por. św. Augustyn 1953, s. 207).

Filozofia poznaje świat ludzkich słów i czynów przede wszystkim w aspekcie intelektualnym i ocenianym intelektualnie. Ceni książki, osobowości i zachowania, które dają wyraz takiemu wartościowaniu („duchowi racjonalnemu”). W przeciwieństwie do filozofii, filologia otacza zainteresowaniem wszelkie piśmiennictwo, nie tylko opisujące świat pod kątem rozumu, ale także będące wyrazem ludzkich uczuć, pożądań, wyobraźni, ambicji, pragnienia sławy, wyróżnienia się, wykazania się elegancją, zaskoczenia nowością. Dla nauki humanistycznej *par excellence*, jaką jest filologia, ważne i ciekawe są na równi wszystkie książki – bo wszystkie one z biegiem czasu wchodzą do historii literatury. Filozofia ogranicza się natomiast programowo do tych dzieł, które przekazują rozumową (w swej formie) i rozumną (w wyniku oceny) prawdę o ludzkim świecie.

Platon i Seneka, będąc filozofami, inaczej pojmują istotę człowieka niż humaniści w rodzaju Erazma, a także inaczej niż energiczni renesansowi ludzie czynu. Wszyscy oni mają inną antropologię – to znaczy innej władzy umysłowej przyznają najwyższe miejsce w ludzkiej duszy. Dla Platona i Seneki tą władzą jest rozum, dla Erazma, jak słusznie zwraca uwagę prof. Domański, nie mniej ważne są uczucia (*affectus*), zwłaszcza łagodność i miłość bliźniego, składające się na *humanitas* rozumianą jako postawa etyczna, a nie intelektualna. Dla renesansowych ludzi czynu, takich jak wielcy politycy czy kondotierzy, jeszcze bardziej liczyła się część duszy nazywana przez Platona „popędliwą” (*tò thymoeidés*). Można ją bez trudu odnaleźć pod pojęciem honoru, o którym Burckhardt twierdzi, że jest „zagadkową mieszaniną sumienia i ambicji”, „daje się pogodzić z wielkimi występkami [...], ale także wszelkie szlachetniejsze pierwiastki [...] mogą tu znaleźć ostoję”, a do tego „czasem trudno odróżnić owo poczucie honoru od czystej żądzy sławy” (Burckhardt 1991, s. 263).

W czasach Machiavellego i Cezara Borgii poszukiwana dawniej przez filozofów „cnota” (łac. *virtus*) zamieniła się w renesansową „dzielność” (wł. *virtù*), a więc męstwo, odwagę, zdolność skutecznego działania, które musi nieraz być bezwzględne, wyrwać się z krępujących je norm dobra

i zła. Cnota polityczna jest bardziej właściwością woli, niż rozumu – jest, mówiąc całkiem po prostu, siłą woli i umiejętnością narzucania tej woli innym ludziom. Rozum ma być podporządkowany woli – zamienia się w spryt, sztukę przebiegłości.

Można wprawdzie twierdzić, że także filozofowie kładą nacisk na wolę. We wspomnianym już liście Seneki (List 88) filozof lekceważy „sztuki wyzwolone” właśnie dlatego, że dostarczają one tylko pustej wiedzy, która rzadko przekłada się na życie. Brakuje zatem tej „przemiany wewnętrznej”, podkreślanej przez Erazma. Seneka uporczywie i wielokrotnie powraca do tej podstawowej myśli – filozofia ma zmieniać życie. Tymczasem, przekonuje Seneka (List 108), nastąpił upadek wychowania: nauczyciele „uczą nas umiejętności rozprawiania, a nie życia (*disputare, non vivere*)”, a uczniowie chcą nabyć „nie ducha (*animus*), lecz dowcipu (*ingenium*)”. „W ten sposób to, co było filozofią, przekształciło się w filologię (*quae philosophia fuit, facta philologia est*)” (Seneka 1961, s. 576). A zatem rozpowszechniło się wypowiadanie pustych słów, a nabywanie zbędnych wiadomości zastąpiło czyny. Wiadomości przyrodnicze, bezładne odczytanie, znajomość przypadkowych książek (i stron internetowych)¹ ćwiczą tylko „dowcip”, a nie „ducha”, czyli wolę (*animus*). Taki jest zarzut filozofów pod adresem wszelkich „sztuk” i „nauk” niefilozoficznych.

Na słowa Seneki powoła się po wielu stuleciach młody i wyjątkowo zdolny filolog klasyczny, Friedrich Nietzsche, kiedy w wieku 25 lat objął katedrę na Uniwersytecie w Bazylei i wygłosił wykład inauguracyjny pt. *Homer i filologia klasyczna* (1869). Posługuje się wówczas formułą Seneki, ogłaszając „cel i drogę swojego dążenia”: „*philosophia facta est quae philologia fuit*”, czyli, jak sam wyjaśnia: „wszelką działalność filologiczną ma otaczać i ogarniać pewien światopogląd filozoficzny” (Nietzsche 1993, s. 49). Wiadomo, że w przypadku Nietzschego przygoda z filozofią, rozpoczęta od fascynacji Schopenhauerem, zakończyła się po wielu latach ideą „nadczołwieka”, wywołując na domiar złego obłąkanie w przeciążonym umyśle. Czy nadczołwiek, czyli człowiek kierujący się irracjonalną wolą, zrywający z rozumem, nie jest dalekim echem książki Burckhardta o ludziach renesansu, która ukazała się, gdy Nietzsche miał 16 lat? Jeden ze sławnych, obłąkańczych listów Nietzschego (z 5 stycznia 1889 roku) skierowany jest właśnie do Burckhardta i wyraża mu największe uwielbienie (por. Klossowski 1996, s. 276). To przecież w książce Burckhardta padają słowa, które, zdaniem tego historyka, ludzie renesansu mogliby z dumą wypowiedzieć na swą obronę: „rasa zwolniła nas z nakazów obyczajów i reli-

¹ Kiedy piszę ten esej, w warszawskich autobusach wyświetlane są na ekranach ciekawostki dla podróżnych: Czy wiesz, że język żyrafy ma 50 cm długości? Czy wiesz, że prezydent Roosevelt był właścicielem hieny podarowanej mu przez cesarza Etiopii? Są to bezładne wiadomości przyrodnicze i historyczne, bez których filozof potrafi się obejść.

gii” (Burckhardt 1991, s. 262). Nadczłowiek ufa swej rasie – swojemu instynktowi – lekceważąc rozum.

Jeżeli filozofowie w rodzaju Platona i Seneki kładli taki nacisk na rozum, to przede wszystkim dlatego, żeby uniknąć niebezpieczeństw związanych z „przemianą wewnętrzną”, którą miałyby przebiegać pod zbyt silnym wpływem władz nieracjonalnych – uczuć, woli, instynktu, zmysłów, wyobraźni. Rozum ma dla filozofów dwie istotne funkcje: nie tylko teoretyczną, ale i praktyczną. Służy nie tylko tworzeniu i przyswajaniu wiedzy i nauk, lecz także pomaga w wyborze ludzkich czynów, a tym samym kieruje naszym życiem.

Wybór ludzkich czynów – to wolność, stoicka władza nad „sprawami, które są w naszej mocy” (*tà eph' hēmīn*). Czy jednak filozofowie często nie zaprzeczają wolności? Prof. Domański jest skłonny wysuwać taki zarzut pod adresem Platona. Nie chodzi nawet o jego koncepcję polityczną – wymyślony przez niego ustrój państwowy – lecz o mit z ks. X *Państwa* (617e), w którym dusza wybiera sobie swój los czy też żywot. Prof. Domański podkreśla, że ten metafizyczny wybór jest jednorazowy, a tym samym jak gdyby całkowicie pomija zwyczajną rzeczywistość ludzkiego życia, gdy nieustannie, w każdej sytuacji życiowej, jesteśmy zmuszeni kształtować naszą drogę przez świat. Arystotelesowska koncepcja wyboru (*proairesis*) wydaje się znacznie bardziej „ludzka” – właśnie „humanistyczna”.

Myślę, że w tym punkcie nasuwa się potrzeba obrony Platona. Przecież jego koncepcja filozofii jako „dialektyki” ma właśnie na celu staranne odróżnianie mitu i wiedzy rozumowej. Jednorazowy wybór metafizyczny, przebiegający pod hasłem „wy sobie będziecie sami ducha (*daimōn*) wybierali” oraz „winien ten, co wybiera” (*aitia heloménu*) (Platon 1999a, s. 334), to przecież tylko mit, a więc umowne, obrazowe, symboliczne ujęcie sprawy. Dosłowny sens mitu jest chyba podobny, jak u Arystotelesa – z podkreśleniem, że poszczególne, pojedyncze wybory życiowe nie są przypadkowe, lecz wiążą się z pewnym ogólnym wyobrażeniem zestawu wartości, którym dana jednostka chce służyć. Dobrze ujął to przedwojenny poeta Jerzy Liebert w wierszu *Jeździec*: „Uczyniwszy na wieki wybór, / W każdej chwili wybierać muszę” (Liebert 1930, s. 50).

Wybieramy zatem wartości, którym chcemy służyć (a w perspektywie metafizycznej to te wartości wybierają nas, przyciągając nas do siebie). Otóż wydaje się, że ten wybór wartości dokonuje się zawsze z pewnej ogólnej pozycji światopoglądowej, bo to w niej się utwierdzamy przez każdy nasz kolejny, empiryczny, pojedynczy wybór – i tak kształtuje się ostatecznie nasza osobowość.

Pozycje światopoglądowe można opisywać na różne sposoby, ale dla naszych potrzeb dobrze będzie uporządkować je przy użyciu z jednej strony pojęcia racjonalizmu (i jego przeciwieństwa), z drugiej zaś strony pojęcia humanizmu (i jego przeciwieństwa). Przeciwieństwo racjonalizmu nazwijmy

umownie „irracjonalizmem”, choć brzmi to może zbyt ostro – ma ono obejmować takie postawy jak woluntaryzm, sentymentalizm czy intuicjonizm. Trzeba pamiętać o zastrzeżeniu prof. Domańskiego, że można cenić uczucia, „nie będąc rzecznikiem irracjonalizmu” (por. Domański 2020, s. 489). Zasadnicze jest jednak pytanie, jaka wartość ostatecznie przeważa. Natomiast za przeciwieństwo humanizmu uznajmy naturalizm, czyli traktowanie człowieka jako wyłącznie część przyrody. Następnie skrzyżujmy podziały – wzorując się częściowo na schemacie, za pomocą którego Bogusław Wolniewicz ujmował zasadnicze orientacje filozofii współczesnej (Wolniewicz 1998, s. 20).

	RACJONALIZM	IRRACJONALIZM
NATURALIZM	1. Racjonalizm naturalistyczny	2. Irracjonalizm naturalistyczny
HUMANIZM	3. Racjonalizm humanistyczny	4. Irracjonalizm humanistyczny

Ad 1. Z pozycji pierwszej ćwiartki (racjonalizm naturalistyczny) wypowiada się nauka. Poznaje ona świat rzeczy czy też świat przyrody (łac. *natura rerum*), a zdobytą wiedzę wykorzystuje w postaci techniki. Nauki ścisłe, takie jak matematyka, są metodologią nauk przyrodniczych i technicznych; nauki społeczne, takie jak ekonomia czy kognitywistyka, próbują być naśladownictwem nauk przyrodniczych i ścisłych. Gdy racjonalizm naturalistyczny zwraca się ku człowiekowi, traktuje także jego jak rzecz (wprawdzie ożywioną, lecz nieistotnie różną od innych zwierząt). W tej sytuacji jest medycyna – musi patrzeć na człowieka jak na przedmiot. Nauka tak rozumiana często sama siebie pozbawia świadomie „współczynnika humanistycznego”, o jakim pisał socjolog Florian Znaniecki (1988, s. 413).

Ad 2. Z pozycji drugiej ćwiartki (irracjonalizm naturalistyczny) jest sprawowana władza, uprawiana polityka, dokonuje się handel i wymiana usług – wszędzie tam w użyciu jest retoryka, która ma na celu zjednanie sobie drugiego człowieka czy całych mas, dla wzajemnego porozumienia i uzgodnienia swoich interesów. Jest to sfera życia czynnego, praktycznego, obszar codziennych zabiegów (łac. *negotia*); odbywają się tu targi, zawierane są kompromisy i umowy; patronem jest bóg Hermes, opiekun handlarzy, posłów, kłamców i złodziei. W tej ćwiartce działają sofisci.

Filozofia, w osobie Platona, szybko zarzuciła działaczom tej sfery, że chociaż głoszą posługiwanie się rozumem (*noûs*) i rozumnym słowem (*lógos*), jednak zdolności te są podporządkowane całkiem innej władzy – namiętnościom (*páthē*), a więc, jak zacznie się to później określać, irracjonalnej woli. To ta skryta wola jest narzucana innym ludziom przez sofistów i retorów, zręcz-

nych (*deinoi*), choć często niegodziwych i bez skrupułów wykorzystujących uczucia słuchaczy do swoich celów. Platon w dialogu *Kratylos* (408c) stwierdza pod osłoną żartu, że słowo (*lógos*), jakim posługują się sofisci i retorzy, jest dwuznaczne, a przez to dwoiste jak bożek-koziół Pan, syn Hermesa patrona wymowy (*Hermēs Lógiōs*) – może zarówno być boskie i prawdziwe, jak też wykrętne i oszukańcze (Platon 1990, s. 83; por. Zieliński 1921, s. 36–37). Język użyty retorycznie zasługuje na imię *Pán*, ponieważ może oznaczać wszystko (*tò pān*): zarówno prawdę, jak fałsz, być rozumny i nierozumny.

Platon zarzucał retorom przede wszystkim, że nie dbają o prawdę (i w tym sensie nie są racjonalni, nie posługują się rozumem) – dla ich celów wystarczy im podobieństwo do prawdy. Najwięksi retorzy świata starożytnego – na czele z Ciceronem, wyznawcą probabilizmu (odmiana sceptycyzmu Nowej Akademii) – wcale tego nie ukrywali. Co więcej nawet, uważali, paradoksalnie, swoją relatywistyczną postawę za bardziej rozsądną (racjonalną) niż dogmatyzm filozofów takich jak Platon, wierzących (ale tylko wierzących), że mocą swego rozumu dotarli do prawdy niepodważalnej i ostatecznej.

W tym miejscu widać punkt zapalny sporu między filozofią i filologią. Według napisanego w późnej starożytności (V wiek) dzieła Marcjana Kapelli *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, to właśnie Filologia jest odpowiednią żoną dla Hermesa (łac. *Mercurius*). Ale właśnie Hermes, patron rozumienia i tłumaczenia (*hermēneia*), to dla filozofów bóg dwuznaczny, ponieważ równie często bywa sprzymierzeńcem sofistów, co filozofów. Nie stara się odróżnić prawdy i podobieństwa do prawdy. Unika opowiedzenia się wyraźnie po stronie filozoficznego rozumu (*noûs*). Jego żywiołem jest dwoistość słowa (*lógos*), które może być zarówno nośnikiem prawdy (*alētheia*) i porządku wartości (*ēthos*), ale także mniemania (*dóxa*) i namiętności (*páthos*). Dla filozofa nie będzie zaskoczeniem, że Hermes stał się w późnej starożytności opiekunem i wyrazi-cielem skrajnie irracjonalnych nurtów gnostycznych (Zieliński 1921).

Ad 3. Sama filozofia wypowiada się najczęściej z pozycji trzeciej ćwiartki światopoglądowej (racjonalizm humanistyczny). Filozofia chce się odróżniać zarówno od nauk przyrodniczych z ćwiartki 1, jak też od retoryki z ćwiartki 2 i od sztuki z ćwiartki 4. Zadaniem filozofii jest rozumienie świata ludzkiego – używanych w nim słów (pojęć) i wartości (pojęć wartościujących). Filozofia chce opisywać rzeczywistość nie tyle taką, jaką jest ona sama w sobie, lecz taką, jaką ją widzi człowiek ze swojego życiowego punktu widzenia. Znaczy to także, że filozofia ocenia zjawiska wokół siebie z pozycji pewnych szczególnych, wybranych przez siebie wartości. Dlatego filozofowie tacy jak Platon czy Seneka bywają dla innych surowi i nieprzejednani, przez co narażają się na zarzut dogmatyzmu i nieczułości.

Od nauki z ćwiartki 1 różni filozofię jej przesunięcie czy rozszerzenie zainteresowań na sprawy swoiście ludzkie (*tà anthrōpina*), wymagające aksjologii, czyli teorii wartości. Filozofia nie waha się wartościować – nawet gdy

pozornie tylko opisuje jakieś zjawiska, w teorii filozoficznej kryje się zawsze założenie, że właśnie ona jest właściwa, słuszna, lepsza od innych, alternatywnych ujęć. Od retoryki z ćwiartki 2, a także od sztuki z ćwiartki 4 różni filozofię jej cel mimo wszystko intelektualny – wiedza filozoficzna ma być teorią, czyli przeprowadzoną w formie językowej próbą zrozumienia pewnych zjawisk i wytłumaczenia, na czym polega ich wartość pozytywna lub negatywna. Wielu filozofów dodaje jednak do tego zadania inny cel, tym razem praktyczny – przemianę wewnętrzną, zmianę swojego życia, o której pisał Seneka w *Listach*. Celem praktycznym filozofii jest bowiem, jak zauważyli starożytni filozofowie, nauczenie się, jak żyć, jak zdobyć szczęście (*eudaimonia*). Z tego punktu widzenia, filozofia, opisując świat z uwzględnieniem wartości, próbuje także ustalić sens ludzkiego życia. Zasadnicze pytanie tak rozumianej filozofii brzmi: Jeżeli świat jest taki a taki, a my w nim jesteśmy tacy a tacy – to co mamy robić, aby nasze życie w takim świecie było udane?

Ad 4. Wreszcie z pozycji ćwiartki czwartej (irracjonalizm humanistyczny) wypowiada się sztuka, dla filozofów starożytnych – przede wszystkim poezja. Także religię wielu skłonnych będzie zaliczyć właśnie do tej ćwiartki. W starożytności zresztą sądzono, że teologia ma albo charakter poetycki (taką religię potępiał Platon w ślad za Ksenofanese), albo polityczny (jako obowiązek obywatelski w życiu społecznym), albo filozoficzny, a wtedy polega na alegorycznej interpretacji zjawisk przyrody (tak postępowali stoicy).

Nie ma potrzeby opisywać stosunku Platona jako filozofa do sztuki i poetów, bo jest to sprawa dobrze znana, a dokładniejszą analizę tego stosunku można znaleźć także w książce prof. Domańskiego – opartą szczególnie na ujęciu z *Państwa*, w ks. III (krytyka poezji) i ks. X (sztuka jako naśladownictwo). Stosunek Platona do sztuki można było także wyczytać z przedstawionego na końcu ks. VI czwórpodziału władz umysłu (rozum filozoficzny, bystrość matematyczna, mniemanie o przedmiotach jednostkowych i myślenie obrazowe). Sztuka (malarstwo i poezja) jest daleka od prawdy pojęciowej, której poszukuje filozof. Pojęcia umysłowe, czyli idee, określał Platon mianem „wyglądów” (*eidē*), mniemania i wyobrażenia już tylko mianem „odbić” (*eidōla*). Słowo *eidōlon* nie ma z pewnością znaczyć, jak czasem upraszcza się myśl Platona, „złudzenie” albo „pozór” (bo nawet złudny wygląd jest przez kogoś realnie postrzegany, tylko że w subiektywnym przeżyciu). Słowo *eidōlon* jest za to etymologicznie formą pochodną (zdrobniąłą) pojęcia *eĩdos* i obie te kategorie mają się do siebie mniej więcej jak „widok” (*eĩdos*) i „widziadło” czy „widmo” (a właściwie „widoczek”) (*eidōlon*). Sztuka, w tym poezja – jest zniekształconym odbiciem filozofii.

Warto pamiętać, że przypowieść Platona o jaskini (z początku ks. VII *Państwa*) ma intencję opartą właśnie na takich przekonaniach. Człowiek wychowany w jaskini to więzień „mniemania” (*dōxa*), a „wykładaczami cieni” są retorzy i poeci. Uciekinierem z jaskini na światło dzienne jest sam Sokrates –

to on potrafił wyrwać się z ciemnoty, za co spotkała go zemsta współobywateli, mieszkańców jaskini. Z perspektywy zarysowanych przez nas czterech ćwiartek światopoglądowych, filozof ucieka z ćwiartek 1, 2 i 4, chcąc uniknąć zastanych tam uproszczeń i ograniczeń, a znajduje schronienie w ćwiartce 3 (racjonalizm humanistyczny). Powoduje to jednak czasem, że filozofowie wykazują umysłowość „oblężonej twierdzy” i jak Platon, Seneka czy Bogusław Wolniewicz zwalczają hurtem i na każdym kroku: sztuki wyzwolone, nauki humanistyczne, filologię, pozytywizm, scjentyzm, ideologię, polityków, psychologów, pedagogów, prawników, dziennikarzy, literatów, artystów, aktywistów społecznych i teologów.

Trudno uniknąć podejrzania, że filozofowie czynią tak dlatego, bo z reguły mają w zanadru przygotowane swoje własne odpowiedzi na zagadnienia stawiane i rozwiązywane w innych ćwiartkach światopoglądowych.

4. Czworakie źródło ludzkiej natury

Gdy myślimy o opisanych wyżej czterech ćwiartkach światopoglądowych, mamy prawo wykrzyknąć pitagorejskim zaklęciem, które już kiedyś Arthur Schopenhauer wykorzystał jako motto do swojej młodzieńczej książki o *Czworakim korzeniu zasady racji dostatecznej* (1813):

Niech mi przyswiadczy ten, który dał naszej duszy czwóręc (*tetraktys*),
źródło, mające w sobie korzenie wiecznej natury!

(Sekstus Empiryk, *Przeciw arytmetykom*, 2; przeł. Ł.K.)

Istnieje humanizm zarówno rozumowy, jak i nie-rozumowy – jeden z nich jest przedmiotem upodobania filozofów, drugi filologów. Można uznać, że toczą one ze sobą spór, ale także, że dopełniają się nawzajem. A może nawet więcej – właśnie z pozycji humanistycznej staje się dobrze widoczna prawdziwa pełnia ludzkiego człowieczeństwa, w której łączą się pierwiastki ze wszystkich czterech ćwiartek światopoglądowych: racjonalne i nieracjonalne, przyrodnicze i nadprzyrodzone (humanistyczne).

Z tego poczwórnego punktu widzenia można by chyba wyróżnić jeszcze jedno, najszersze, zbiorcze pojęcie humanizmu, jako postawy, która dostrzega w świecie ludzkim wspomnianą poczwórność i uwzględnia jej istnienie przy rozpatrywaniu życiowych działań, poglądów i systemów filozoficznych. Katolicki publicysta Jerzy Zawieyski pisał kiedyś (prawdopodobnie w latach wojennych 1943–44 i pod wpływem „humanizmu integralnego” Jacques’a Maritaina) o „humanizmie metafizycznym”, rozumiejąc pod tym pojęciem „poszukiwanie własnego sensu życia” i „tworzenie własnej osobowości” w procesie

„pracy twórczej człowieka nad sobą” (Zawieyski 1988, s. 371–373). Chodzi zatem o wolne rozpoznanie i dalsze kształtowanie swojej osobowości. W tym etosie zawarte są wolność i indywidualizm, tak drogie ludziom renesansu, którzy odkryli je dla siebie na nowo.

Spór między filozofią a humanizmem, czy też między filozofią a filologią, jest to więc raczej spór pozorny. Jedno z jego rozwiązań przedstawił najlepiej sam prof. Domański, wskazując na postać Erazma, w którego osobie humanizm i filozofia pojechały się, tworząc zarazem osobliwy amalgamat – humanizm chrześcijański, „filozofię ewangeliczną”, przejawianą na podłożu ogromnej erudycji i z niebywałym kunsztem słowa. Jest wielkim szczęściem, że Erazm trafił po kilku stuleciach na takiego znawcę i miłośnika swojej twórczości, jakim jest prof. Juliusz Domański.

Od humanizmu chrześcijańskiego Erazma droga powiodła dalej do „teologów-humanistów”, o których pisał Tatarkiewicz w *Historii filozofii* (Tatarkiewicz 1995, s. 17). Część tych teologów stała się zwolennikami reformacji. Jednak w roku jubileuszowym św. Franciszka Salezego dobrze będzie zakończyć w erazmiańskim, humanistycznym nastroju oddając głos sabaudzkiemu doradcy duchowemu.

Ćwicząc się w cnotach nie wdawajmy się w przesadne subtelnosci. Trzeba iść naprzód prosto, szczerze, dobrodusznie [...] swobodnie, w dobrej wierze, *grosso modo*. Zawsze obawiam się wszelkiego ducha przymusu i melancholii.

Zachowaj zawsze świętą, serdeczną wesołość, która krzepi siły ducha i buduje bliźniego.

(św. Franciszek Salezy 2016, s. 376–377)

W tej prostej radzie humanizm, filozofia i religia łączą się w harmonijną całość, nawet za cenę pozornego braku ścisłości, jakim jest „gruba miara” (*grosus modus*).

Bibliografia

- Arystoteles (1983), *Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Augustyn św. (1953), *O porządku*, przeł. J. Modrzejewski, w: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. I, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Axer J. (1991), *Kazimierz Kumaniecki 1905–1977*, w: I. Biezuńska-Małowist (red.), *W kręgu wielkich humanistów. Kultura antyczna w Uniwersytecie Warszawskim po I wojnie światowej*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bocheński J. (1994), *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów* [1987], wyd. 2, Kraków: Philed.

- Burckhardt J. (1991), *Kultura Odrodzenia we Włoszech. Próba ujęcia* [1860], przeł. M. Kreczowska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Cyceron M.T. (1870), *Mowa za poetą Aulem Licyniuszem Archiasem*, w: *Mowy Marka Tulliusza Cyncerona*, przeł. E. Rykaczewski, t. II, Paryż: Xieęgarnia Luxemburska, nakładem Biblioteki Kórnickiej.
- Cyceron M.T. (2010), *O mówcy*, przeł. B. Awianowicz, Kęty: Marek Derewiecki.
- Diogenes Laertios (1984), *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, red. I. Krońska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Domański J. (2020), *Wykłady o humanizmie*, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Franciszek Salezy św. (2016), *Wybór pism*, przeł. J. Rybałt, wyd. 2, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Gadamer H.G. (2007), *Prawda i metoda* [1975], przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hieronim św. (1952), *Listy*, przeł. J. Czuj, t. I, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Klossowski P. (1996), *Nietzsche i błędne koło* [1969], przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa: KR.
- Krokiewicz A. (2000), *Zarys filozofii greckiej* [1971], wyd. 2, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Kumaniecki K. (1959), *Cyceron i jego współcześni*, Warszawa: Czytelnik.
- Libelt K. (1967), *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej* [1845], Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Liebert J. (1930), *Gusła*, Warszawa: Nakładem Księgarni F. Hoesicka.
- Nietzsche F. (1993), *Homer i filologia klasyczna* [1869], w: tenże, *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Kraków: Inter Esse.
- Pico della Mirandola G. (2010), *Mowa o godności człowieka* [1486], przeł. Z. Nerczuk, M. Olszewski, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Platon (1956), *Epinomis*, red. É. des Places, w: Platon, *Oeuvres complètes*, t. XII, cz. 2: *Les Lois (XI–XII). Epinomis*, Paris: Les Belles Lettres.
- Platon (1990), *Kratylos*, przeł. Z. Brzostowska, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Platon (1999a), *Państwo*, w: tenże, *Państwo. Prawa (VII ksiąg)*, przeł. W. Witwicki, Kęty: Antyk.
- Platon (1999b), *Teajtet*, w: tenże, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, t. II, Kęty: Antyk.
- Schopenhauer A. (2003), *Czworaki korzeń zasady racji dostatecznej* [1813], przeł. J. Marzęcki, Kęty: Antyk.
- Sekstus Empiryk (1970), *Przeciw logikom*, przeł. I. Dąbmska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Sekstus Empiryk (2007), *Przeciw uczonym (Adversus mathematicos I–VI)*, przeł. Z. Nerczuk, Kęty: Marek Derewiecki.
- Sekstus Empiryk (2010), *Przeciw fizykom. Przeciw etykom (Adversus mathematicos IX–XI)*, przeł. Z. Nerczuk, Kęty: Marek Derewiecki.
- Seneka L.A. (1961), *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, red. K. Leśniak, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Tatarkiewicz W. (1995), *Historia filozofii*, t. II: *Filozofia nowożytna do roku 1830*, wyd. 13, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Wolniewicz B. (1998), *O sytuacji we współczesnej filozofii*, w: tenże, *Filozofia i wartości*, t. II, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii UW.
- Zawieyski J. (1988), *O humanizmie metafizycznym* [1943–44; wyd. 1976], w: B. Suchodolski, I. Wojnar (red.), *Humanizm i edukacja humanistyczna. Wybór tekstów*, Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Zieliński T. (1921), *Hermes Trzykroć-Wielki (Hermes Trismegistos). Studium z cyklu: Współzawodnicy chrześcijaństwa*, wyd. 2, Zamość: Zygmunt Pomarański i Spółka.
- Zieliński T. (1970), *Proza artystyczna i jej losy* [1898], w: tenże, *Po co Homer? Świat antyczny a my*, red. A. Biernacki, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Znaniecki F. (1988), *Wstęp do socjologii* [fragment] [1922], w: B. Suchodolski, I. Wojnar (red.), *Humanizm i edukacja humanistyczna. Wybór tekstów*, Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

Ł u k a s z K o w a l i k

A classical controversy over the human nature

Keywords: *classical philology, J. Domański, humanism, liberal arts, man, metaphysics, passions, philosophy, poetry, rationalism*

Professor Juliusz Domański, a renowned classical scholar and neo-Latinist, has published *Wykłady o humanizmie* („Lectures on humanism”, 2020). He starts from Plato and makes Erasmus of Rotterdam the terminal point of his intellectual voyage. This itinerary comprises the story of the conflict between philosophy and liberal arts concerning the question how poetry is to be taught. Platonic objections against poets met with eager welcome in Christianity. Yet even in the Middle Ages scholars remained devoted to the study of the ancient literature, although the dominant model of education was at that time more and more resolutely ‘scientific’. The goal of education was defined as developing astute abilities in specific ‘arts’ (*artes*) rather than studying classical ‘authors’ (*auctores*). In order to understand different views on the relation between philosophy and poetry I recall Bogusław Wolniewicz’s remark that human activities can be developed in four different fields: naturalistic rationalism, metaphysical rationalism, naturalistic irrationalism and metaphysical irrationalism.