

Juliusz Domański (Warszawa)

## Erazmowe kłopoty z historią i biblijne na nie remedium\*

Zenonowi Kałuży  
z najlepszymi życzeniami na siedemdziesięciolecie

Filozofia i historia w swoich czynnościach poznawczych i komunikacyjnych rozmijają się ze sobą niemal całkowicie. Sprawia to różna natura przedmiotu każdej z nich. Status ontyczny „dziejów”, gdyby chciało się użyć do jego określenia ontologicznych dystynkcji z języka Platona, nieporównanie łatwiej daje się umieścić w sferze „stawania się” niż „bytu”, w sferze zatem przygodności, zmienności, wielości raczej niż konieczności, niezmienności, jedności, a co za tym idzie — powszechności, w sferze więc uniwersaliów. Każde zdarzenie historyczne ma taką jednostkową i przygodną naturę, i taką ma też każdy podmiot tych zdarzeń. To sprawia, że i tryb dociekań historycznych oraz tryb mówienia o dziejach powinny być i są od filozoficznego różne. Niech wystarczy na użytek tych rozważań tak określić tę różnicę: podczas gdy filozofia orzeka i definiuje, historia przede wszystkim opowiada, relacjonuje.

To jednak nie wyklucza wcale dążności historyków do zdobywania technik dociekania i mówienia z filozofami wspólnych: nic nie przeszkadza historykowi posługiwać się definicją, tak jak filozofowi narracją; jeden i drugi jednakowo posiłkować się może wnioskowaniem, sylogizmem, bo one należą do myślenia po prostu, także do myślenia potocznego. Co ważniejsze jeszcze, nie można uznać za bezsensowne pytania, czy i co również „dzieje” przy całej swej przygodności i jednostkowości mają w sobie z natury jednego, niezmiennego, koniecznego „bytu”. Czy więc istnieje w nich jakieś uniwersale?

Pytanie takie stawiali sobie, pobudzeni do niego może przez procedury filozoficzne, starożytni „badacze” i zarazem „opowiadacze” dziejów, oί ἰστοροῦντες, jakby ich nazwać można urzeczownikowionym imiesłowem

\* Jest to przeredagowana odpowiednio część większej całości pod roboczym tytułem *Epistemologia Arystotelesa a status naukowy historiografii*. Skróty ASD i Holborn oznaczają kolejno: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, Amsterdam 1969–; Desiderius Erasmus Roterodamus, *Ausgewählte Werke*, hrsg. v. H. Holborn, München 1933.

czasownika, którym niekiedy określali to, czym się zajmowali. Ulegali też czasem pokusie poddawania „dziejów” rygorom regularności, stałości, konieczności, szukając możliwości znalezienia i nazwania jakiegoś ich konstansu, jakiegoś „powszechnika”. Widać to wyraźnie już w pewnych uogólnieniach Herodota, w takich sentencjach, jak ta o „sprawach ludzkich toczących się kołem” i o tym, że „wszystko, co przekracza miarę, zwykło bóstwo obcinać”<sup>1</sup>. Formuły te eksponują powtarzanie się jednostkowych zdarzeń i ono nadaje im naturę powszechnika. Późniejsi historycy starożytni proponowali inne, bardziej zrjonalizowane, czasem też bliższe filozoficznym pospołu formuły i treści, nie będziemy tu ich jednak rozpatrywać.

Filozofowie greccy natomiast wydają się w takim ontycznym awansowaniu „dziejów” bardziej powściągliwi. Może ślad pokusy takiego awansowania wolno widzieć w *Timajosie* Platona, w owych słowach egipskiego kapłana skierowanych do Solona i przyganiających Grekom z powodu ich dziecinnego usposobienia i ich krótkiej pamięci historycznej: kiedy opowiadają mit o ziemi spalonej, jeden raz tylko, przez Faetona nieumiejętnie kierującego słonecznym pojazdem swego ojca Heliosa oraz o jednym tylko potopie, z którego ocalili Deukalion i Pyrra, nie wiedzą Grecy o powtarzających się na ziemi wiele razy pożarach i potopach<sup>2</sup>. Idzie tu wprawdzie, ściśle biorąc, o „historię naturalną”, ale w szerszym kontekście przecież ostatecznie o „sprawy ludzkie”, o pamięć historyczną, i to w tej dziedzinie wiedzę o jednostkowym zdarzeniu degraduje się w zestawieniu z wiedzą o zdarzeniach, które się powtarzają; zatem owo powtarzanie się tworzy i tu jakiś rodzaj „powszechnika” i decyduje o wyższości wiedzy historycznej o takim „powszechniku” nad wiedzą o jednym jedynym zdarzeniu jednostkowym, odosobnionym. Inaczej zdaje się budować w *Poetyce* swoje stwierdzenie o większej filozoficzności poezji niż historii Arystoteles. Przypisuje on poezji tworzenie czegoś w rodzaju powszechnika w przedstawianiu spraw ludzkich, nie w odkrywaniu zatem powtarzania się tych samych zdarzeń widzi jej wyższość, lecz w tym, że w chaotyczną wielość zdarzeń, jaką zdolna jest przedstawić historia, poezja wprowadza ład i harmonię dokonując ich redukcji, dzięki czemu w poetyckim przedstawieniu otrzymują one niejako wyższy status ontyczny<sup>3</sup>. Ale to konstrukcja myślowa odosobniona i nie całkiem jednoznaczna. Więcej bodaj mówi — co prawda uznany za Pseudo-Arystotelesowy — tekst z *Problemata*, podobnie ambiwalentny jak wymówka egipskiego kapłana z *Timajosa* Platona. Również tu mówi się zasadniczo o zjawiskach

<sup>1</sup> Hdt. I, 207 i VII, 10; cytuję w przekładzie Seweryna Hammera, zaznaczając, że pierwsza sentencja w oryginale ma formułę jakby bardziej „egzystencjalną” i zarazem predykatywną: κυκλὸς τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ πράγματων.

<sup>2</sup> Plat. *Tim.* 22 b–23 c.

<sup>3</sup> Powtarzam tu w skrócie, nieomal hasłowym, treść dwu moich niemal identycznych publikacji: *Διὰ τὰ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιήσις ἱστορίας?* In *Aristotelis Poeticorum libellum adnotatiuncula*, w: *Beiträge der polnischen Stipendiaten der Herzog August Bibliothek zur Philosophie, Geschichte und Philologie*, hrsg. von J. Pirożyński u. a., Kraków 1994 (Uniwersytet Jagielloński, Varia CCCXXX), s. 19–25, i *Dlaczego poezja jest bardziej filozoficzna od historii? Głosa do dziewiątego rozdziału 'Poetyki' Arystotelesa*, „Przegląd Filozoficzny”, Nowa Seria, I, 1992, z. 2, s. 5–15.

przyrodniczych, a okazjonalnie tylko o „sprawach ludzkich”, τὰνθρώπινα, powtarzając identyczną z Herodotową formułę: „Skoro niebo i ruch każdej z gwiazd toczy się kołem, cóż stoi na przeszkodzie, aby przyjąć, że również powstawanie i ginięcie rzeczy zniszczalnych odbywa się tak samo, że zatem powstają i giną naprzemian? Powiadają zresztą, że tak samo sprawy ludzkie toczą się kołem”<sup>4</sup>. Systemowo zatem, jeśli tak to wolno określić, przejawia się to przede wszystkim w fizykalno-ontycznej koncepcji tworzącej jednolity układ ruchu i czasu, mianowicie w doskonałości zarówno samego ruchu, jak i poruszających się ruchem kolistym ciał niebieskich, którym z tego tytułu przysługuje wyższy, doskonalszy status ontyczny<sup>5</sup>.

Przywołuje to wszystko na pamięć szeroko rozpowszechnione przekonanie, że Grecy — jakby na przekór opinii egipskiego kapłana z *Timajosa* — hołdowali tzw. cyklicznej koncepcji czasu, że skłonni byli sądzić, iż te same lub może raczej takie same zdarzenia powtarzają się cyklicznie, toczą się właśnie kołem, co zresztą w dziedzinie „spraw ludzkich” nie jest ani tak oczywiste, ani tak proste, jak to tu zostało powiedziane. Uprośćmy jednak rzecz jeszcze bardziej i przyjmijmy cykliczność jako to, co otwierało drogę do porządkowania przygodności i chaosu zdarzeń zarówno filozofom, jak i historykom starożytnym. Niejedno poważne opracowanie dotyczące starożytnej koncepcji historii przyjmuje ten uproszczony sposób rozumienia czasu, aby go skontrastować z linearną koncepcją czasu w myśli chrześcijańskiej, z taką koncepcją, wedle której zdarzenia się nie powtarzają, lecz na obraz linii prostej zmierzają ku swojemu kresowi<sup>6</sup>. Jest również ona pewnym uproszczeniem, przyjmujemy je jednak przynajmniej jako funkcjonalne dla dalszych naszych rozważań narzędzie.

Rozpatrywane pod kątem „powszechnika” zdarzenia muszą być w obrębie takiej linearnej koncepcji czasu porządkowane według innego modelu niż ten, który okazywał się przydatny do ich porządkowania przy założeniu możliwości ich powrotu. Nie implikuje on tak radykalnej różnicy ontycznej między tym, co przygodne, zmienne, jednostkowe, i tym, co konieczne, stałe, powszechne. Źródłowo zaś, by tak to określić, teologia chrześcijańska nie rozmija się tak bardzo z historią, jak się zdaje z nią rozmijać filozofia. Wygląda nawet na to, że się wręcz nie może obejść bez historii właśnie, że na niej tylko dawała się budować. Biblia mianowicie jest przede wszystkim historią, opowieścią; liczebnie przeważają w niej księgi mające formę narracji, a i w innych księgach góruje

<sup>4</sup> *Probl.* XVII, 3, 916a 24–28.

<sup>5</sup> Zob. wykaz miejsc zebranych przez K. Nareckiego pod hasłami κυκλος i κυκλοφορια w: Aristoteles, *Dzieła wszystkie*, t. VII, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 68.

<sup>6</sup> Klasyczne dzieło wykładające ten pogląd to O. Cullmann, *Christ und die Zeit*, bardziej rozpowszechnione w przekładzie angielskim, *Christ and Time*, London 1951, a rozwinięte z wcześniejszej rozprawy doktorskiej autora *Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel–Paris 1947. Ten sam pogląd reprezentują Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura klasyczna. Studium myśli i czynu od Augusta do Augustyna*, przełożyła G. Pianko, Warszawa 1960 (pierwsze wydanie oryginału angielskiego ukazało się w roku 1940); A. H. Armstrong, R. A. Markus, *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, przełożył H. Bednarek, Warszawa 1964 (tu rozdział IX *Czas, historia, wieczność* autorstwa R. A. Markusa).

poetyka narracji, nawet jeżeli narracja jest tylko ramą czy nośnikiem idei wyrażonych w zgoła innej poetyce, jak (przykład pierwszy z brzegu) w *Księdze Hioba*, gdzie opowieść dziejów nieszczęścia jednostki ludzkiej tworzy tylko ramę obejmującą i egzemplifikującą ideowe przesłanie. W Nowym Testamencie ta poetyka narracji dominuje bodaj silniej jeszcze niż w Starym: formalnie biorąc, opowieściami są nie tylko cztery *Ewangelie* i *Dzieje apostołskie*, lecz także *Apokalipsa*, swoje wizje wyrażająca narracyjnie, bo posługuje się w nich formami gramatycznymi czasu przeszłego, relacjonując je jako zdarzenia przez autora przeżyte i zapamiętane. Niezależnie jednak od tego szczegółowego przypadku, który ma zresztą analogie w wysłowieniach wizji proroków Starego Testamentu, narracyjność Biblii jest czymś, co się odbiorcy narzuca w niej jako dominanta. „[...] biorąc zewnętrznie — pisze R. A. Markus — Biblia jest historią. Jest pełna pojęć zawierających się w kategorii czasu: stworzenie, przeznaczenie [...], obietnica, prorocstwo, oczekiwanie, nadzieja, wypełnienie, urzeczywistnienie”. Tak też zawsze była przez swych wyznawców odbierana: „Zarówno judaizm, jak chrześcijaństwo patrzyli na Biblię przede wszystkim jako na relację historyczną. Pismo święte zawiera historię stosunków Boga z ludźmi, ograniczoną głównie do historii Jego wybranego ludu”<sup>7</sup>.

Zarazem jednak objęta tą narracyjną formą zawartość Biblii, jeśli nie trybem wyrażania, to w innym trybie są to treści z filozofią zbieżne, w znacznym zakresie wręcz homogeniczne, ponieważ niosą w sobie odpowiedź na pytania podobne, wręcz te same, które stawia sobie filozofia; toteż łatwo poddawały się te treści przełożeniu na jej kategorie i na jej formy wyrazu. Taka transpozycja, której początki sięgają jeszcze dzieła Filona Aleksandryjskiego, w alegorycznej interpretacji Starego Testamentu przekładającego biblijne narracje na język i dyskurs filozofii platońskiej i stoickiej, przez myślicieli chrześcijańskich uprawiana była na dwa różne sposoby. Jednym z nich była dalej interpretacja alegoryczna, drugim budowanie systemu z jednostkowych, na modłę historii ujętych danych biblijnych. Oba sposoby działały równolegle, z niejednakową wszelako w różnych okresach i różnych środowiskach siłą. Z pomocą obu, poczynając od II wieku nowej ery, teologię chrześcijańską budowano posługując się przejmowanymi obficie od filozofii technikami dyskursu. Procedury systematyzacyjne zdominowały z czasem interpretację alegoryczną, nie rezygnując zresztą z jej pomocy. W dziejach chrześcijaństwa zachodniego przełomowy był pod tym względem wiek XIII, naznaczony gruntownym wchłonięciem przez myśl chrześcijańską całości filozofii Arystotelesa, co wzmogło jeszcze od dawna uznawaną obowiązywalność jego epistemologii. Ta zaś ze szczególną mocą akcentowała filozoficzny pewnik, że przedmiotem wiedzy naukowej, ἐπιστήμη, mogą być tylko powszechniki, τὰ καθόλου<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> A. H. Armstrong, R. A. Markus, *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, s. 160. Por. S. Awirincew, *Na skrzyżowaniu tradycji (szkice o literaturze i kulturze wczesnobizantyjskiej)*, przełożyła i opatrzyła wstępem oraz notami D. Ulicka, Warszawa 1988, s. 26.

<sup>8</sup> Arist. *Anal. post.* I, 33, 88b 30–35; *Met.* III, 6, 1003a 12–17; XI, 2, 1060b 20.

W długim procesie dorabiania się przez teologię chrześcijańską statusu tak rozumianej nauki rolę ważną dla przekształcania biblijnej historii w *επιστήμη* miała pewna patrystyczna jeszcze koncepcja epistemologiczna i zarazem teologiczna, dzięki której biblijna tkanka zdarzeniowo–narracyjna mogła z czasem otrzymać status swoistego powszechnika. Ujął ją bardzo krótko, mimochodem niejako, św. Augustyn na początku pierwszej księgi *De doctrina Christiana*, tej swojej introdukcji biblijnej, pomyślanej jako wykład przydatności całego antycznego systemu nauk świeckich do skuteczniejszego rozumienia i wykładania Biblii. Dzieliąc na samym początku pierwszej księgi dychotomicznie całość przedmiotu nauk na „rzeczy” — do których, z mocy samej semantyki łacińskiego rzeczownika *res*, oznaczającego i w klasycznej, i w Augustynowej łacinie zarówno ‘byt’, jak i ‘czyn’ oraz ‘zdarzenie’, zaliczył w Biblii także wydarzenia, dzieje — i „znaki rzeczy” i, stwierdzając radykalną odmienną ich statusu ontycznego, uznał, że wyjątek od tej odmienności stanowi właśnie zdarzeniowa materia biblijna. W Biblii mianowicie jedno rzeczy–zdarzenia są znakami innych rzeczy–zdarzeń<sup>9</sup>. Dla egzegezy biblijnej średniowiecza łacińskiego, które introdukcję biblijną Augustyna studiowało pilnie, była to ważna idea regulatywna, pozwalająca dostrzec w Biblii jednolity, zwarty system, zanim na jej miejsce weszła innego typu systematyzacja, bliższa właśnie filozofii Arystotelesa<sup>10</sup>. Rzeczy–zdarzenia Starego Testamentu były znakami rzeczy–zdarzeń Nowego. Aby opisać ten system, częściej niż terminologią Augustyna posługiwano się terminologią inną, bardziej zrozumiałą: mówiono na przykład o prefiguracji, o zawartych w Starym Testamencie „figurach” i „typach” zdarzeń — ale też rzeczy w sensie ontycznym, zwłaszcza zaś osób — Nowego. To ta terminologia ostała się w teologii do naszych czasów<sup>11</sup>. Tym wyraźniej używana była w dawnych wiekach poantycznych, dlatego do pojęć jej bliższych jeszcze tu powrócimy.

Ta struktura zdarzeniowych treści Biblii zakłada celową strukturę nie tylko kompleksu pism–narracji, lecz także i przede wszystkim samych

<sup>9</sup> Aug. *Doctr. Chr.* I, 1, 2: „Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur. Proprie autem res nunc res appellavi, quae non ad significandum aliquid adhibentur, sicuti est lignum lapis pecus atque huiusmodi cetera, sed non illud lignum, quod in aquas amaras Moysen misisse legimus, ut amaritudine careret [Ex. 15, 25], neque ille lapis, quem Iacob sibi ad caput posuerat [Gen. 28, 11], neque illud pecus, quod pro filio immolavit Abraham [Gen. 22, 13]. Hae namque ita res sunt, ut aliarum etiam signa sint rerum”.

<sup>10</sup> To przede wszystkim oparty na owym przedtrznastowiecznym stanie rzeczy tryb egzegezy biblijnej przedstawia z niewiarygodnie obfitego materiału źródłowego zbudowane olbrzymie dzieło Henri De Lubaca *SI Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture Sainte*, w czterech obszernych woluminach; dla charakterystyki zarówno samej egzegezy XII wieku, jak i owego przełomu istotna jest też książka M.–D. Chenu OP, *La théologie au XII-e siècle*, Paris 1967. Od strony zagadnienia historii próbowałem się sam zmierzyć z problematyką średniowiecznej egzegezy w trzech identycznego jak ten pochodzenia artykułach publikowanych w kolejnych tomach „Przeglądu Tomistycznego” (VIII 2000, IX 2003, X 2004), które — jeśli je czytać w odwrotnej w stosunku do dat ich ukazywania się kolejności — tworzą jako tako jednolitą rzeczowo sekwencję.

<sup>11</sup> K. Rahner–H. Vorgrimler. *Mały słownik teologiczny*, przełożył T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, hasło *Typ*, s. 509; o tej strukturze Biblii z punktu widzenia teologii Erazma zob. też E. W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, Basel 1966, t. I, s. 135–138.

zdarzeń składających się na jej rzeczową treść, samych biblijnych dziejów. Biblia ma taką strukturę dzięki *dispensatio divina*, dzięki działaniu Bożej opatrności. Nie musi ono być pojmowane jako szereg pojedynczych, szczegółowych ingerencji; i w nim również można uznać istnienie jakiegoś „powszechnika”. Jednym z zabiegów hermeneutycznych scjalających i uogólniających jest koncepcja dziejów — biblijnych i dziejów w ogóle — jako teatru, w którym istnieją wyznaczone przez opatrność i należące do porządku koniecznościowego role, przy czym do porządku przygodności, wolności i jednostkowości należy tylko wykonanie roli — dobre lub złe, zgodne lub niezgodne z wyznaczoną jej istotą. Topos świata jako teatru, jako widowiska jest dawny, a jego częsty użytek nadał mu rozmaite postacie. W swoim klasycznym już, a dopiero niewiele lat temu przyswojonym polszczyźnie, dziele Ernst Robert Curtius wykazał jego rodowód platoński i niezależny od niego chrześcijański oraz bogate i szeroko rozgałęzione jego metamorfozy w piśmiennictwie europejskim aż po wiek dwudziesty<sup>12</sup>. Zasługą Petera G. Bietenholza natomiast jest ukazanie — nieobecnej u Curtiusa — funkcji tego toposu w myśli teologicznej i zarazem metahistorycznej Erazma<sup>13</sup>, będącej przedmiotem tego artykułu.

Teraz od Biblii i teologii wróćmy do historii w zwykłym, potocznym znaczeniu i spróbujmy określić jej status epistemologiczny w średniowieczu. Upraszczając rzecz, można powiedzieć, że myślano o nim wtedy w trybie wyraźnie relacjonalnym. W wiekach sprzed pełnej recepcji filozofii Arystotelesa opisywano status epistemologiczny historii wedle jej relacji do sztuk wyzwolonych, a po owej recepcji — wedle jej relacji także i nade wszystko do epistemologii Arystotelesa. Z obu tych perspektyw rozpatrywana, historia należała do obszaru zaspokajającej wysublimowaną ciekawość szlachetnej rozrywki, ale też do egzemplifikowania jednostkowymi przykładami ogólnych reguł i prawd moralnych. Nie można jednak oderwać średniowiecznego myślenia o historii od myślenia o Biblii. *Mutatis mutandis* wszystko to, co do historii, odnosi się także do zdarzeniowej materii i narracyjnego trybu komunikowania tej materii właściwych Biblii, którą aż do XII wieku włącznie nazywano, mając na myśli jej materię treściową, *doctrina sacra*, a odnosząc te nazwy do jej trybu komunikowania i zarazem do jej powierzchniowego sensu dosłownego, zamiennie *littera* bądź *historia*. Przyjmując dalej za cezurę dziesięciolecie, w których dokonano pełnej recepcji filozofii Arystotelesa, różnice, jakie co do Biblii zachodzą między dwoma okresami średniowiecza — tym sprzed recepcji całości *corpus Aristotelicum*, który chętnie nazywam „romańskim”, i tym następnym, który z wielu powodów mamy prawo nazwać „gotyckim” — są istotne i ważne z punktu widzenia technik interpretacyjnych, ale degradacja epistemologiczna „historii” jest im wspólna. Średniowiecze romańskie, idąc za jednym z nurtów tradycji pa-

<sup>12</sup> E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, fünfte Auflage, München 1965, Kapitel 7, § 5, s. 148–154 (w polskim przekładzie A. Borowskiego, s. 147–153).

<sup>13</sup> P. G. Bietenholz, *History and Biography in the Work of Erasmus of Rotterdam*, Genève 1966 (Travaux d’Humanisme et de Renaissance LXXXVII).

trystycznej, nobilitowało biblijną „historię–literę” przez jej wykładnię alegoryczną, zdolną w pewnej mierze podnosić jednostkowe *gesta* do rangi powszechnika, nieprzypisującą jednak roli drugorzędnej ani samej jednostkowej ich materii, ani takiemuż trybowi jej komunikowania. Dla średniowiecza gotyckiego wszystko to stało się właśnie drugorzędne wskutek budowania teologii według modelu Arystotelesowej *ἐπιστήμη–scientia*. Św. Tomasz z Akwinu nie neguje ani tego, że Biblia opowiada o zdarzeniach jednostkowych, ani zarazem tego, że zawarta w niej *sacra doctrina* może być zasadnie uznana za spełniającą warunki epistemologii Arystotelesowej *scientia*, albowiem biblijna zdarzeniowość i jednostkowość są wtórne i spełniają funkcje tylko podrzędne, pomocnicze<sup>14</sup>. Co się tyczy historii świeckiej, historii, rzecz można, *tout court*, nie wydaje się, aby średniowieczu potrzebna była jakakolwiek jej naukowa nobilitacja, naukowa w przywoływanym tu ciągle filozoficznym sensie, co, rzecz jasna, nie znaczy, iżby było ono skłonne łatwo rezygnować z prawdziwości opowiadanych przez historię jednostkowych faktów<sup>15</sup>.

Z wielu powodów zasadne jest twierdzenie, że do takiej nobilitacji dążyli humaniści wielkiego renesansu XIV–XVI wieku i że ich drogi do tej nobilitacji krzyżowały się z drogami arystotelesowsko–scholastycznej filozofii. Szeroko rozpowszechniony jest pogląd, że podczas gdy uformowanej przez filozofię umysłowości średniowiecznej brakło często zmysłu historycznego, humaniści mieli ten zmysł bardzo wyczulony. Efektownie da się to po stronie scholastycznej umysłowości średniowiecznej zilustrować słynnym zdaniem św. Tomasza z Akwinu o celu uprawiania filozofii: „Nie po to zajmujemy się filozofią, aby wiedzieć, co myślał Filozof, lecz aby wiedzieć, jaka jest prawda o rzeczywistości”<sup>16</sup>. „Filozof” to oczywiście Arystoteles, i Tomaszowe adagium mówi, formalnie biorąc, tylko o zadaniu filozofii. Sposób myślenia humanisty — gdyby uważał za swoje zadanie uprawianie dociekań nad istotą rzeczywistości, co nie jest całkiem pewne i do czego wrócimy jeszcze — można by scharakteryzować taką modyfikacją sensu tego zdania: „Filozofią zajmujemy się zarówno po to, aby wiedzieć, jaka jest prawda o rzeczywistości, jak i po to, aby wiedzieć, co o tym myślał Filozof”<sup>17</sup>.

Lepszy jednak od tego zbyt może sztucznie tu wprowadzonego przykładu będzie inny, jaśniej ukazujący awans historii dokonany przez hu-

<sup>14</sup> S. Thomae de Aquino *Summa theologiae*, pars prima, q. I, a. 2 („Utrum sacra doctrina sit scientia”), 2 (cyt. za wydaniem Papieskiego Instytutu Studiów Średniowiecznych, Ottawa 1953, s. 3a, w. 18–22 i 3b, 1–9, w. 1–9): „Scientia non est singularium. Sed sancta doctrina tractat de singularibus, puta de gestis Abraham, Isaac et Iacob, et similibus. [...] singularia traduntur in sacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur; sed introducuntur tum in exemplum vitae, sicut in scientiis moralibus, tum etiam ad declarandum auctoritatem virorum per quos ad nos revelatio divina processit, super quam fundatur sacra scriptura seu doctrina”. Zob. też mój artykuł *Arystotelesowski paradigmat nauki a historia. Dwa przykłady z XIII wieku*, „Przegląd Tomistyczny”, VIII 2000, s. 287–311.

<sup>15</sup> E. Guenée, *Histoire et science historique dans l'Occident médiéval*, Paris 1980, s. 25–27.

<sup>16</sup> *In De caelo* 22.

<sup>17</sup> Na temat historycznego nastawienia humanistów zob. E. Garin, *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Bari 1961, s. 13–17.

manistów. Jest to budowanie nowego kanonu *artes* konstytuujących profesję i formację umysłową humanistów zwaną przez nich samych *studia humanitatis* albo *studia humaniora*. Ten kanon obejmował jako równoprawne zarówno zaliczane do kanonu średniowiecznego gramatykę i retorykę, jak też nieobecną w tamtym kanonie filozofię moralną i właśnie historię, tę samą historię, którą filozofowie i humaniści średniowieczni umieszczali wśród „dodatków do sztuk”, *appendentia artium*, i twórczości pisarskiej kronikarzy przyznawali rangę literatury rozrywkowej<sup>18</sup>. Towarzyszyły mu procesy już tylko pośrednio związane z refleksją nad historią i historiografią, ale dla jej awansu ważne. Należało tu dowartościowanie sztuki słowa mówionego i pisanego, retoryki i poezji oraz wszelkiej kunsztownej literatury, przyznanie im wyższości nad wszechwładną w scholastyce dialektyką. Należało też wyrażne, w obrębie filozofii samej, przewartościowanie konstytuujących ją składników teoretycznych i praktycznych, poznania i działania, metafizyki i etyki, dokonujące się w mniej lub bardziej wyraziście akcentowanej opozycji do utrwalonego przez scholastykę układu wartości obecnego w filozofii Arystotelesa. Wszystko to budowało awans historii, taki zaś awans owocował nie tylko zintensyfikowaniem mniej lub bardziej przygodnych nad nią refleksji, ale i znaczną liczbą pojawiających się zwłaszcza w ciągu XVI i XVII wieku specjalnych rozpraw na temat historii i historiografii.

Poświęcił temu wszystkiemu znaczną część swej znakomitej rozprawy *Historia magistra vitae* Rüdiger Landfester<sup>19</sup>. Rysuje ona obszernie cały ten historycznokulturowy kontekst, zajmuje się też wiele technicznymi kwestiami humanistycznej historiografii. Nas jednak interesuje w niej problematyka zarysowana wyżej. Pozbierane przez Landfestera w ogromnej obfitości wypowiedzi kilkudziesięciu humanistów z XIV–XVI wieku, dotyczące bezpośrednio historii i zmierzające do ukazania jej szczególnej wartości wśród innych dziedzin twórczości intelektualnej, tworzą zespół identycznych lub bardzo do siebie podobnych pomysłów, pewną topikę, dającą się egzemplifikować za pomocą nieomal dowolnie wybranych tekstów, i to nawet wybranych w niewielkiej stosunkowo liczbie. Topika ta obejmuje kilka specyficznych wątków, nie będę jednak tu jej referować w całości. Ograniczę się jedynie do tego, co jest głównym przedmiotem zainteresowania w tym szkicu, do zagadnienia możliwości i potrzeby znalezienia jakiegoś *universale* historii. Landfester raz po raz ukazuje na licznych przykładach, jak refleksja humanistów nad historią mierzy się z problemem „powszechnika” historii, artykułującego się przede wszystkim jako problem stałości i zmienności materii dziejów

<sup>18</sup> P. O. Kristeller, *Ruch humanistyczny*, w: P. O. Kristeller, *Humanizm i filozofia*, przełożyli G. Błachowicz, L. Szczucki, M. Szymański, Warszawa 1985, s. 13 i s. 88 z cytatami tekstów z XV wieku wykazujących zestaw dyscyplin (*artes*) nazwą *studia humanitatis*, pośród których wymieniana jest zawsze historia.

<sup>19</sup> R. Landfester, *Historia magistra vitae. Untersuchungen humanistischer Geschichtstheorie des 14. bis 16. Jahrhunderts*, Genève 1972 (*Travaux d'Humanisme et de Renaissance*, CXXIII). Trzeba tu koniecznie dodać, że cytowana niżej w następnym przypisie znakomita książka Krzysztofa Pomiana o podobnej, szerzej nawet potraktowanej tematyce powstała wcześniej w Polsce, lecz z powodu zawirowań dziejowych mogła się ukazać dopiero w roku 1992.



i tym samym stałości i zmienności przedmiotu historiografii. Humanści ustawicznie oscylują pomiędzy próbami odnalezienia w dziejach takiej stałości i uznaniem za ich istotę zmienności i kaprysu. Nie ma jednego poglądu humanistów w tej kwestii. Łączy ich jednak to, że szukając konstansu dziejów, byli ciągle świadomi ich nieobliczalności. Konstans ów zaś znajdowali zarówno w filozoficznym pojęciu natury jako stałości w zmienności, jak i w pojęciu regulatywnego działania Boga, w opatrności. Bardzo rzadko tylko pojawiają się w ich metahistorycznej refleksji wyraźniejsze ślady czegoś, co by uznać można za ślady cyklicznego pojęcia czasu<sup>20</sup>.

Niech to wystarczy jako konieczne minimum obrazujące — mimo wszystkich scharakteryzowanych wyżej humanistycznych przewartościowań — persewerację problemu „powszechnika” historii w metahistorycznej myśli humanistów. Niech też posłuży jako wprowadzenie do uwag, które odtąd dotyczyć będą swoistej kontynuacji tego samego problemu u Erazma z Rotterdamu, tyleż humanisty, co i teologa.

Przywoławszy wyżej patrystyczny jeszcze model myślenia o Biblii jako historii proctw i ich spełnień, poszukajmy go właśnie u Erazma z Rotterdamu, pominiętego tu całkowicie w powtórzonych za Landfesterem przykładach promowania historii do rangi równej innym umiejętnościom, a często nawet podkreślania jej wyższej od nich rangi. To, co u Erazma znajdziemy, uzupełni zarazem i skoryguje nieco jednostronny, choć bynajmniej nie fałszywy, obraz metahistorycznej myśli humanistów XIV–XVI wieku, jaki mógł powstać w rezultacie wyakcentowania tutaj — jako ideowego gruntu owego promowania historii — pewnego zeświecczenia wartości, wyrażającego się przede wszystkim poprzez wysoką ocenę naturalnych sprawności moralnych człowieka.

Miejsce i rola religijnych wartości chrześcijańskich w humanizmie tamtych stuleci to zagadnienie zbyt skomplikowane, aby podejmować tu najbardziej nawet ogólnikową próbę jego nakreślenia. Chyba tyle tylko można rzec na użytek niniejszych roztrząsań, że postawy humanistów wobec wartości chrześcijańskich były rozmaite — od mniej lub bardziej wrogich poprzez krytyczne i obojętne aż do żarliwych<sup>21</sup>. Erazm tym się wyróżnia — nie jedyny zresztą — że był zarazem i humanistą, i teologiem, teologiem nie w trzynastowiecznym scholastycznym sensie spekulatywnym i systematycznym, ale z pewnością w takim, w jakim teologami byli starożytni myśliciele chrześcijańscy i większość średniowiecznych przed wiekiem XIII: sprowadzał teologię do lektury i medytacji Biblii oraz do chrześcijańskiego życia<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Ograniczam się do tak ogólnikowego zreferowania tylko najważniejszych punktów tego, co przez Landfestera, *op. cit.*, s. 111–133, zostało wyłożone z obfitą egzemplifikacją za pomocą krótkich, lecz celnych cytatów z tekstów źródłowych. Dodać też trzeba, że charakteryzuje on dalej tą samą metodą również poglądy humanistów na niezwykle wartości historii zarówno jako wiedzy rzeczowej, jak i jako sposobu jej przedstawienia. Co do cyklicznego pojmowania biegu działań i dzieł ludzkich zob. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Warszawa 1992, s. 31–33.

<sup>21</sup> Zob. P. O. Kristeller, *Renaissance Humanism and Its Sources*, New York 1979, s. 66–81 (rozdział *Paganism and Christianity*).

<sup>22</sup> E. W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, Basel 1966, s. 88.

To znacznie bardziej łączy go z wartościami humanistycznymi niż nikła u niego w gruncie rzeczy humanistyczna topika metahistoryczna. Zebrane przez Landfestera Erazmowe wypowiedzi odnoszące się do historii rozumianej jako dzieje świeckie i do świeckiej historiografii nie odznaczają się niczym szczególnym na tle tej topiki. Ale kilka lat przed Landfesterem inny znawca renesansu, Peter G. Bietenholz, w monograficznym opracowaniu poświęconym „historii i biografii w dziele Erazma”<sup>23</sup>, wykazał, że obok tego istotnie mało ciekawego pojęcia historii, którym operował jako humanista, posługiwał się Erazm także innym, patrystyczno–średniowiecznym jej pojęciem, że treścią tego pojęcia były dzieje biblijne i że dopiero tu kryją się istotne i ciekawe jego pomysły, ale też aporie.

Jeśli idzie o historię w normalnym, potocznym i swoistym dla humanistów sensie, to zdaniem Biegenholza Erazm nie był entuzjastą przeciwstawiania jej filozofii, które by ją łączyło z retoryką, albowiem związek taki według koncepcji Cyserona (np. *Brut.* 11, 42: „wolno tym, co posługują się krasomówstwem, zmyślać w opowiadaniu zdarzeń historycznych, aby je mogli w ten sposób opowiadać przemyślniej”) skłaniał go do traktowania historii świeckiej jako baśni i jedynie w historii świętej, biblijnej, kazał mu uznawać prawdę<sup>24</sup>. Chwaląc tedy, podobnie jak inni humaniści, pożytek, jaki płynie z historycznych *exempla*, zwłaszcza pożytek moralny, Erazm nie mógł uznać historii świeckiej za metodę, za system<sup>25</sup>. Posłużył się przy tym pewnymi pomysłami patrystycznymi, przejętymi głównie od Orygenesisa i odpowiednio zmodyfikowanymi. Jednym z nich było tak ważne w języku Biblii i w języku teologii chrześcijańskiej pojęcie czasu jako szczególnej chwili, szczególnego momentu, jako więc καιρός, a nie χρόνος<sup>26</sup>. Innym był „syleneowy” charakter wszelkich rzeczy i wszelkich wartości, zatem także historii oraz historycznego przekazu, ba, nawet samych bohaterów dziejów. Jeszcze innym był obraz życia ludzkiego jako teatru i dramatu, a człowieka jako aktora lub widza, który ma tam do odegrania rolę wyznaczoną mu przez zbawcze działanie Boga. Obok innych jeszcze, mniej istotnych symboli, trzy wymienione, tworząc dość koherentny układ, służyły Erazmowi jako inspiracja w jego refleksji nad historią w ogóle, a historią biblijną w szczególności. Dodajmy, że nie wyłamuje się z uważanej za charakterystyczną dla chrześcijaństwa linearnej koncepcji czasu, lecz raczej pozostaje z nią w harmonijnej zgodzie Erazmowe rozumienie czasu jako καιρός. W rezultacie tego wszystkiego, nie będąc zgoła skłonny do filozoficznych spekulacji i nie żywiąc żad-

<sup>23</sup> P. G. Bietenholz, *History and Biography in the Work of Erasmus of Rotterdam*, Genève 1966 (Travaux d'Humanisme et de Renaissance LXXXVII). Osobliwie, że Landfester w ogóle nie odnotował — wydanej w tej samej serii o sześć lat wcześniej — książki P. G. Bietenholza. Treści tej książki odnoszące się do biografii (nie pomijając zresztą tych dotyczących historii) omówiłem — w takiej mierze, w jakiej wydawało mi się to funkcjonalne dla budowania własnego dyskursu — w mojej książce *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Wrocław 1973, wydanie drugie: Warszawa 2001. Tutaj wykorzystuję ponownie przede wszystkim jej część poświęconą refleksji Erazma nad historią.

<sup>24</sup> P. G. Bietenholz, *op. cit.*, s. 17–18.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 18–19.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 22, z odsyłaczem do Erazmowego adagium „Nosce tempus”.

nego entuzjazmu do rygorystycznych procedur dialektyki, a hołdując wartościom ekspresji retorycznej i poetyckiej, Erazm potrafił przecie po swojemu włączyć we własną refleksję nad historią biblijną najcenniejsze dawniejsze próby systematyzującego uporządkowania jej jednostkowych i rozproszonych treści. Nieskory, wzorem humanistów, do zbyt rygorystycznej konceptualizacji, wielość jednostkowych faktów historii biblijnej umiał ułożyć w całość uporządkowaną nie gorzej, niż to czyniły konceptualizacje scholastyczne.

Bietenholz twierdzi, że refleksja Erazma nad Biblią najpełniej wyraziła się w *Wykładzie psalmu XXXIII (Enarratio in psalmum XXXIII* według numeracji Wulgaty). Jest to psalm, który pierwszym swoim werselem, będącym niejako wyjaśniającą okoliczności powstania psalmu głosą, odsyła do opowiedzianego w *Pierwszej Księdze Samuela* (21, 1–15) zdarzenia, „gdy [Dawid] wobec Abimeleka udawał szaleńca”<sup>27</sup>. Rezygnuję tu z dokładniejszego referowania wywodów Bietenholza, bo chcę się przypatrzeć bliżej niektórym tylko fragmentom wykładni Erazma.

Zaczyna się ona od stwierdzenia wielkiej — „o wiele większej niż dzieląca diament i szkło” — różnicy między ciałem i duszą i jeszcze od tej nawet większej różnicy między „rzeczami boskimi” a „rzeczami ludzkimi”. Ma to usposobić słuchaczy do należytego przyglądania się i przysłuchiwania „widowisku”, które Erazm chce im przedstawić. Nie idzie tu o jakieś widowisko zwyczajne, takie, jakie się ogląda „zwykłymi oczyma” w teatrach; tutaj trzeba „oczu czystego serca, którymi ogląda się to, co duchowe, i uszu czystych, którymi słucha się tajemnic niebiańskiej mądrości, to zaś dać może słabości ludzkiej jedynie łaskawość Boga”<sup>28</sup>. Następnie Erazm obszernie i szczegółowo parafrazuje wspomniany wyżej epizod z *Pierwszej Księgi Samuela* i tak rozpoczyna swój wstępny wykład, dotyczący właśnie owego zdarzeniowego epizodu:

Wiem, wam się zdaje, żeście dotąd nie usłyszeli jeszcze nic nadzwyczajnego. I nie dziwota. Wydobyłem tylko łupinę orzecha; plewyście jęczmiennej skosztowali; zamkniętego jeszcze pokazywałem wam dotąd sylena. Jeśli z Bożą pomocą uda mi się wyłuskać orzech, ziarno zemieć na mąkę, z powijkaków wy dostać sylena, dopieroż cieszyć się będą niebiańskimi rozkoszami dusze wasze, dopiero chlebem zbawiennym się posilą, dopiero zadziwią się na widok Bożej mądrości. Bo co się skądinąd tyczy samego tylko opowiadania zdarzeń, to o wielu podobnych czyta się i w historiach świeckich. Tak samo Ulisses udając obłąd chciał, aby mu pozwolono zostać w domu. Tak samo Juniusz Brutus wymknął się niebezpieczeństwu udając głupiego. Nieraz też do takich sztuczek uciekają się ludzie występni, gdy nie ma innego sposobu, aby się od czegoś wykręcić. Niechaj jednak żaden chrześcijanin nie myśli, że tutaj nic już nie ma więcej, tylko prosta historia zdarzeń. Co się tu zdarzyło, nie z przypadku się zdarzyło, lecz za osobnym zrządzeniem Bożym. Za osobnym, powiadam, bo nic się nie staje ani w dziejach ludzkich, ani w dziejach niebieskich inaczej jak z Bożego wyroku. Lecz nie wszystko tak się działo, żeby było dla nas jakimś wyraźnym zarosem rzeczy wznioślejszych. Dopiero jeśli otworzymy sylena, zobaczymy, że w Dawidzie śmiertelnym kryje się Dawid o wiele bardziej wzniosły, a w Saulu drugi tyran dużo bardziej zgubny. Jeżeli otworzymy oczy wiary, w owym wygnańcu, zgłodniałym, zmieniającym swoje oblicze i na tyle niebezpieczeństw wystawionym, zobaczymy prawdziwego króla nieba i ziemi, Pana naszego Jezusa Chrystusa, a w Sau-

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 22–23.

<sup>28</sup> *ASD*, V, 3, s. 97, w. 96–98.

lu, zniechęconym, pełnym pychy i szaleństwa, spragnionym krwi niewinnych, zobaczmy zaprzysięgłego wroga rodzaju ludzkiego, księcia ciemności i pana tego świata [...]”<sup>29</sup>.

Tekst ten, niezależnie od swojej retorycznej ekspresji, mógłby słusznie być uznany za jeden jeszcze — w czasach Erazma raczej spowszedniały, a w każdym razie nienowy — przykład egzegetycznego paradygmatu, który, biorąc początek od Orygenesisa i Augustyna, został przyswojony i rozbudowany przez egzegezę średniowieczną. Idzie o paradygmat charakterystyczny tym, że na sensie literalnym Biblii, który się nazywa historią, nadbudowana zostaje interpretacja alegoryczna, docierająca do ukrytego sensu głębokiego i w nim odnajdująca ów chrześcijański „powszechnik” dziejów biblijnych, jakim jest Augustynowa *dispensatio divina*, czyli to, że jedne zdarzenia są prorocत्वami innych zdarzeń, a te z kolei są spełnieniem prorocत्व, „powszechnik” wyrażający się inaczej także w Augustynowej formule o „rzeczach będących znakami innych rzeczy”<sup>30</sup>. Jeżeli cytuję tutaj ten tekst, to nie po to, aby ukazać jako Erazmową nowość uznanie Dawida i Saula za prefigurację Chrystusa i szatana, ale po to, by zwrócić uwagę na charakterystyczny dla Erazma związek między „historią” (całą sferą teatralną: *spectaculum* oraz jej specyfikacjami — *tragedia*, *comoedia*, *fabula*) i Biblią. Asocjację historii z teatrem zawdzięcza Erazm, jak stwierdza Bietenholz<sup>31</sup>, wprawdzie ojcom Kościoła, zwłaszcza Tertulianowi (*Apolog.* 15, 4; *Ad nationes* 1,10), jest ona jednak szczególnego rodzaju i warto jej tu poświęcić nieco więcej miejsca i nieco bacznieszą uwagę.

Brak szczególnej, takiej jak u wielu innych humanistów, fascynacji historią rozciąga się u Erazma i na Biblię, lecz w tym tylko sensie, że postuluje on jej czytanie alegoryczne. Jego entuzjazm dla wykładni alegorycznej jest trzeźwy, umiarkowany, ale i konsekwentny. Można by ułożyć bogatą antologię Erazmowych wypowiedzi deprecjonujących wartość pozostawionej samej sobie literalnej warstwy tekstu biblijnego — poczynając od *Enchiridionu* z pierwszych lat XVI wieku aż po pisma ostatnie<sup>32</sup>. Wśród owych wypowiedzi nie brak zarówno takich, które sens literalny za wzorem egzegetów patrystycznych i średniowiecznych nazywają po prostu historią, jak i takich, które walory biblijnej historii-opowieści zrównują — przede wszystkim z punktu widzenia moralnych jej pożytków — z walorami historii świeckiej. Widzieliśmy to w cytowanym powyżej urywku z *Enarratio in psalmum XXXIII* (z 1531 roku), przywołajmy tedy jeszcze wypowiedź z *Enchiridionu* (z lat 1502/3):

cóż za różnica, czy czytasz Księgi Królewskie albo Sędziów, czy też *Historię* Liwiusza, jeśli ani tu, ani tam nie zwracasz uwagi na alegorię? Albowiem w *Historii* Liwiusza znajduje się wiele rzeczy, które mają na celu poprawę obyczajów, a znów tam — nie-

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 97, w. 99–117.

<sup>30</sup> Zob. wyżej, przyp. 9.

<sup>31</sup> P. G. Bietenholz, *op. cit.*, s. 27.

<sup>32</sup> H. De Lubac, *L'exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture sainte*, II, 2, s. 472–474.

które szczegóły, na pozór zgoła niedorzeczne i — jeśli je rozumieć tylko powierzchownie — szkodliwe dla obyczajów<sup>33</sup>.

Lecz najtrafniej może stosunek Erazma do historii biblijnej, rozumianej jako sens literalny Biblii, obrazuje tekst, którym Bietenholz posłużył się jako mottem pierwszej części swojej książki: „Nie błądzi, kto wierzy historii, lecz cóż stąd za pożytek?”<sup>34</sup>.

Dlaczego Erazm powątpiewał w pożytki z historii, tak zgodnym głosem sławione i promowane przez humanistów, choć zarazem tak bardzo był zgodny z nimi w swoich poglądach na całą resztę idei i wartości, które próbowałem tu za Landfesterem przedstawić syntetycznie jako grunt ideowy humanistycznej refleksji metahistorycznej i humanistycznego awansu historii? Dlaczego, oceniając, że „wielkim filozofem jest nie ten, kto świetnie zna poglądy stoickie czy perypatetyczne, lecz kto teorię filozoficzną wyraża życiem i obyczajami, co jest właściwym celem filozofii”, i według identycznego etyczno–praktycystycznego kryterium oceniając również prawdziwego chrześcijanina, a zarazem uznając, że byli w dziejach nie tylko prawdziwi chrześcijanie, ale i prawdziwi filozofowie<sup>35</sup>, nie uznał — po prostu i bez zastrzeżeń — że najskuteczniejszym sposobem na to, aby stać się prawdziwym filozofem i prawdziwym chrześcijaninem, jest naśladowanie jednostkowych, narracyjnie przekazanych *exempla* prawdziwych chrześcijan i prawdziwych filozofów? Dlaczego kazał jeszcze dociekać ukrytego ich sensu za pomocą alegorezy?

Przywoływana już tutaj tyle razy książka Bietenholza nie stawia takich pytań, nie zajmuje się bowiem Erazmowym pojęciem filozofii, ale daje materiał do odpowiedzi na nie. Uświadamia najpierw, że nie tylko historia, lecz także tyloma podobieństwami gatunkowymi i treściowymi z nią złączona biografia, która — zgodnie z tą koncepcją filozofii i chrześcijaństwa — powinna była stać się dla Erazma jeszcze bardziej niż historia ulubionym gatunkiem literackim, niczym takim ani w jego ocenie klasycznego i chrześcijańskiego dziedzictwa pisarskiego, ani w jego własnej twórczości pisarskiej się nie stała. Tłumaczy następnie, dlaczego się nie stała, i ujawnia przy tym znamiennej aporię, w istocie swej tożsamą z tą, którą filozofia odkryła i wysłowiła w Arystotelesowej formule z dziewiątego rozdziału *Poetyki*, choć wyrażaną innymi słowami i przez to właśnie kładącą nacisk na inny aspekt całej tej doniosłej sprawy.

Otóż mimo swego konsekwentnego ukierunkowania aksjologicznego na urzeczywistnienie „filozofii Chrystusa” w osobistym życiu każdego chrześcijanina myśl Erazma w płaszczyźnie poznawczej, tam gdzie szło o celne i skuteczne rozeznanie wzorów osobowych tego życia, musiała — przy całej jego niechęci do filozoficznej spekulacji — zmagać się z aporiami podobnymi jakoś do tych, które w swej przygodnej refleksji nad wartością poznawczą historii ujawnił Arystoteles w *Poetyce*. Erazm próbował biografii zarówno osobistości współczesnych sobie, jak i dawnych, przede wszystkim patrystycznych, ale nie odnalazłszy się w tym

<sup>33</sup> Holborn, s. 71, w. 11–13.

<sup>34</sup> ASD, V, 3, s. 101, w. 246: „Non peccat qui credit historiae. Sed quid fructus?”.

<sup>35</sup> Zob. J. Domański, *Erazm i filozofia*, wyd. II, s. 122–124.

gatunku literackim, zaniechał ostatecznie jego uprawiania na rzecz analizy stylu pisarzy patrystycznych, a jeśli idzie o osobistości filozofów, to w zbieraniu i objaśnianiu ich apoftegmatów, tej osobliwej miniaturowej formy, na którą składa się cienka i tylko zewnętrzną sytuację rysująca warstwa faktograficzna i zasadnicza warstwa słowna, konstytuowana każdorazowo przez sytuacyjną sentencję. Tak to — mimo zafascynowania humanizmem „podmiotowym” i „czynnym” i mimo swego ideału chrześcijaństwa jako „życia raczej niż dysputy” — okazało się, że Erazmowi bliższa była dziedzina „słów” niż „czynów” i że również bardziej swojskim dlań źródłem historycznych *exempla* był Waleriusz Maksymus niż starożytni historycy. Konkretność i jednostkowość aktorów historii i w ogóle osobowych *exempla* była mu na tyle bliska, że wolał operować jednostkową egzemplifikacją niż próbami systematyzacji cnót, zarazem jednak zdawał sobie sprawę, że egzemplifikacja taka jest niewystarczająca nie tylko poznawczo, ale też, by tak powiedzieć, pragmatycznie, a to ze względu na niedostateczną skuteczność biograficznego wizerunku jako *exemplum*<sup>36</sup>. Na te dylematy humanisty nałożyły się i pogłębiły je dylematy teologa.

Powodem tych ostatnich była z jednej strony statyczna koncepcja osobowości, wynikła z historiozoficznego i teologicznego przekonania Erazma, że życie jest rolą, wyznaczoną człowiekowi przez Bożą opatrzność do odegrania w dramacie upadku i zbawienia. Z drugiej strony powodem tych dylematów była, empirycznie niejako stwierdzalna, wielość i zmienność indywiduów ludzkich, trudna przez to do ujęcia w jakiegokolwiek formuły, które by były wolne od tych niedostatków jednostki ludzkiej. W przedziwny i nieoczekiwany sposób uświadamia się ona Erazmowi i powoduje równie nieoczekiwane skutki w ukierunkowaniu zarówno jego zainteresowań, jak i preferencji, jak wreszcie i samej twórczości pisarskiej. Erazm mianowicie zdawał sobie sprawę z trudności uchwycenia w biografii, tym pozornie najbardziej adekwatnym wizerunku ludzkiej jednostki, tego, co w niej stałe, trudność zaś wynikała z narzucającej się i dominującej zmienności i różnorodności indywiduów. Zarazem jednak wiedział, że zmienna i zróżnicowana wewnętrznie jednostka ma w sobie coś, co stanowi o jej tożsamości, że — jak to formułuje Bietenholz — „choć uwarunkowana przez czas i otoczenie, jest ona jednak zbiorem bezczasowych i topicznych cnót i wad”<sup>37</sup>. Dlatego to wyższą niż biografii zdolność wyrażania tego, co indywidualne i jednocześnie przez swą niezmienność powszechne, przypisywał zbiorom apoftegmatów autorskich i osobowo nacechowanych<sup>38</sup>.

Tak jest, gdy idzie o zdarzeniową, zewnętrzną warstwę obrazującą zmienność i niestałość zwykłych jednostek ludzkich, choćby praw-

<sup>36</sup> P. G. Bietenholz, *op. cit.*, s. 81–82.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 82. Z tymi rozeznaniem Erazmowego monografisty warto zestawić to, co pisze Barbara Skarga w jednym ze swoich znakomitych esejów metaficznych pt. *Portret*, w: B. Skarga, *Ślad i obecność*, Warszawa 2002, s. 58: „Do bytu indywidualnego zbliżamy się przez to, co ogólne, a więc przez to, co go łączy z innymi bytami, a nie oddziela od nich”.

<sup>38</sup> P. G. Bietenholz, *op. cit.*, s. 82.

dziwych filozofów, choćby chrześcijańskich świętych. Ale teolog chrześcijański, jakim był Erazm, w szczególności zaś teolog w taki sposób rozumiejący chrześcijaństwo, jak on je rozumiał, nie mógł nie przenieść swej refleksji także na tę jednostkę ludzką, w którą według wiary chrześcijańskiej wcielił się Bóg dla zbawienia ludzkości. W rzeczy samej Chrystus był dla Erazma centralnym przedmiotem zainteresowań teologicznych i antropologicznych zarazem — jako wzór–archetyp, jako (mówiąc słowami Bietenholza) „najwyższy topiczny przykład sublimacji osobowości”<sup>39</sup>. I jako taki odznaczał się tą samą dwoistością cech ukonstytuowanych przez zmienność i rozbieżność zachowań i zarazem przez ich stałość i harmonię. Jedną i drugą Erazm opisał nader wyczerpująco i pomysłowo w swojej *Ratio seu methodus verae theologiae*. Uznawał też — tam i we wszystkich niemal swoich pismach — za życie prawdziwie chrześcijańskie ustawiczny i szczery wysiłek zmierzający do naśladowania Chrystusa–archetypu. Ale rezultat tego naśladowania jawił mu się jako połowiczny. „Że każdy człowiek — jak to formułuje Bietenholz — powinien naśladować Chrystusa według swoich najlepszych zdolności, to podstawowa reguła Erazmowej *philosophia Christi*; atoli co najlepszym jednostkom udaje się naśladować właśnie Proteuszową wszechstronność Chrystusa, tak że sama istota takich jednostek staje się niedefiniowalna”<sup>40</sup>. To musiało zniweczyć w Erazmie biografa i skierować go ku apoftegmatom i w ogóle ku dziedzinie słowa raczej niż faktu, nie tylko jako humanistę, ale też jako teologa.

Erazm nie napisał — i nie mógł oraz nie chciał pisać żywotu Chrystusa. Wiedział zresztą, że nie napisali go także ewangelisti, i wiedział też, że nawet dla nich nie było to w ogóle możliwe. Albowiem, mimo całego swego etycznego praktycyzmu i konkretyzmu, a w harmonijnej zgodzie z trafnie wyinterpretowaną przez Bietenholza antynomią zmienności i stałości oraz różnorodności i jedności ludzkiego indywiduum, Erazm utożsamiał „istotę” człowieka — a zarazem wszelkiego bytu osobowego, także zatem i po chrześcijańsku rozumianego Boga — z jego „mową” raczej niż z jego „czynami” czy też „dziejami”. Harmonia Boga wcielonego w jednostkę ludzką, tak mocno (obok Proteuszowej zmienności i różnorodności) wyakcentowana w *Ratio verae theologiae*, tworzyła w oczach Erazma sam rdzeń dziejów biblijnych, utkanych z prorocत्व i ich spełnień oraz z rzeczy–zdarzeń, będących zarazem słowami–zdarzeniami, i ich spełnień w innych rzeczach–zdarzeniach i zarazem słowach–zdarzeniach. Był to dla Erazma „przedziwnie harmonijny krąg”; był to „ów [...] dramat, jaki Chrystus, stawszy się człowiekiem, odegrał ze względu na nas”; była to „harmonia Chrystusa” i zarazem niezdolna jej rozstroić i zamać „Jego różnorodność”, „pełnia i harmonijna zgodność”, o której, łącząc ją w jedno, a nawet wręcz utożsamiając z dziejami biblijnymi, mógł też Erazm powiedzieć: „W żadnym człowieku [...] nie znajdziesz takiej pełni jak ta, która zawarta jest w kręgu, jaki rozpoczynają prorocy, a zamyka

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 84.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 87.

życie i nauka apostołów i męczenników<sup>41</sup>. Ten „krąg biblijny” — *circulus et orbis*, jak go pleonastycznie Erazm nazwał w *Ratio verae theologiae* słowami tak synonimicznymi z Herodotowym i Arystotelesowym κύκλος — staje się zrozumiała dopiero wtedy, kiedy wydobyty zostanie z wielości zdarzeń i osób biblijnej historii jako jej sens alegoryczny.

Takiego to „powszechnika” historii Erazm potrzebował i taki znalazł w Biblii i w postaci Chrystusa. Stworzył przy tym swoistą, osadzoną we własnym pojęciu chrześcijaństwa jako „filozofii Chrystusa”, odmianę alegorycznej interpretacji Pisma Świętego, w swej warstwie literalnej zwanej po prostu historią. Był to w istocie wariant interpretacji patrystycznej, rozwijanej potem i kontynuowanej aż do XIII wieku.

### Erasmus'of Rotterdam troubles with history and how he overcame them with the help of the Bible

History and philosophy differ from each other in their subject matter and in the way they communicate what each of them says about it. While history deals with contingent, unreiterated, single events, philosophy ultimately tends towards what is lasting, independent, general, absolute. History expresses itself most adequately by means of stories, narration; philosophy, by means of conceptual distinctions, definitions and syllogisms. This difference can be described, to use the language of Plato, by saying that philosophy deals with ontic existence while history is concerned with gignetic existence and that this difference accounts for their different language. But this is so only theoretically, in principle. In practice, nothing prevents a historian from using general concepts and their definitions just as nothing prevents a philosopher from narrating single, contingent facts. Examples of an actual convergence of the subjects of research and, to some extent, also of the way in which the results are communicated, can be found in Plato and Aristotle as well as in Herodotus.

A similar difference and similarity exist in a specific way also in Hellenistic Jewish thought, and later in Christian thought. As a literary message, the Old and the New Testament are mostly a history, but their main contents are of an identical, or very similar character to the nature of philosophy. This is why they were translated into the language of Platonic and Stoic philosophy by Philo of Alexandria. Christian exegetes followed his example later on. The allegoric presentation of the Biblical text made it easier for them to conceptualise and systematise the Bible's contents. The ancient and, even more clearly, the medieval exegesis of the Bible transformed the allegoric presentation into a rigorous conceptual system. This was favoured by the increasingly strong dominance of philosophy in medieval intellectual culture. In the 13th century Thomas Aquinas declared that the historical content of the Bible was of a secondary character, that it played an accessory role.

The Renaissance humanists of the 14<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> centuries raised the rank of history. From the medieval level of an assistant to the liberated arts and theology, they raised it to the level of an independent, even a distinguished art. Some of them, realising that the structures of thought and conveyance in the Bible were

<sup>41</sup> Holborn, s. 211, w. 1–6.



those of history, extended their meta-historical reflections to the Bible. One of the most important among them was Erasmus of Rotterdam, a humanist and also a theologian.

Having made the Bible the focus of his theological and humanistic works, Erasmus could not avoid the Biblical thought and conveyance structures which were typical of history. Even though he firmly opposed the dominance of scholastic philosophical structures in Christian theology, he realised that the thought structures proper to history were not a sufficiently adequate tool for the Bible. It was in allegory that he tried to find the conceptual and philosophical "generality" which was lacking in these structures, hoping that with its help he would be able to save the concreteness of the personal character of the Christian message, expressed in the *imitatio Christi* ideal and avoid scholastic conceptualisation and systematisation.

Following in the footsteps of P. G. Bietenholz's *History and Biography in the Work of Erasmus of Rotterdam*, the author of the article, which is a fragment of the last chapter of a still unfinished book to be published under the title *Aristotle's Epistemology and the Scientific Status of Historiography*, analyses anew Erasmus' humanistic and theological thoughts on the Bible as history.