

AGNIESZKA KIJEWSKA
(Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

HUMANIZM.

IDEE, NURTY I PARADYGMATY HUMANISTYCZNE W KULTURZE POLSKIEJ

1

Moim niełatwym zadaniem jest próba przybliżenia projektu realizowanego w latach 2007–2011, zatytułowanego *Humanizm. Idee, nurty i paradygmaty humanistyczne w kulturze polskiej* i kierowanego przez profesor Alinę Nowicką-Jeżową. Projekt skupił najwybitniejszych humanistów z wielu polskich uniwersytetów, a jego widzialnym efektem są trzy serie publikacji ogłoszone przez Wydawnictwo „Neriton” w latach 2008–2011: seria 11 monografii zatytułowana „Syntezy”, redagowana przez kierowniczkę projektu, seria edycji krytycznych „Inedita” (pod redakcją naukową Romana Mazurkiewicza) oraz seria „Polonica” (prowadzona przez Dariusza Chemperka).

Nie uczestniczyłam w powstawaniu projektu na żadnym etapie jego tworzenia się, znam go wyłącznie z publikacji, których również nie byłam w stanie ogarnąć w całości. Moje spojrzenie jest zatem subiektywne i wyrywkowe i jeśli ośmielam się wypowiadać na jego temat, to dlatego, że przecież tak właśnie, jak sądzę, projekt ten będzie funkcjonował w humanistyce polskiej.

Pierwszy tom „Syntezy”, pt. *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*, część pierwsza: *Paradygmaty – tradycje – profile historyczne* (Warszawa 2009–2010), zawiera programowy artykuł Aliny Nowickiej-Jeżowej pt. *Nurty humanistyczne w kulturze polskiej. Perspektywy historii idei*, stanowiący również echo debaty, która była istotnym elementem projektu. Pisząc o pracach w ramach tego przedsięwzięcia Nowicka-Jeżowa stwierdza: „Celem ich jest całościowe rozpoznanie tradycji humanistycznej w jej długim trwaniu – od XV do XX wieku” (s. 11). Terenem badań jest literatura polska w kontekście całości europejskiego dziedzictwa.

Na początku autorka ukierunkowuje syntezę metodologicznie, słusznie jednak konstatując, że te ustalenia mają za zadanie porządkowanie i wyjaśnianie, a nie alienację myślenia od rzeczywistości historycznej (s. 12). Nieco dalej zaś zauważa: „Dzieje humanizmu zawierają w sobie zagadkę długowieczności tej, optymistycznej w swej istocie, idei antropologicznej, odnawiającej się jak Feniks z popiołów po kolejnych kryzysach moralnych cywilizacji europejskiej. Może tajemnicą wielokrotnych powrotów i reinkarnacji ducha humanistycznego jest właśnie jego nieostateczność, zdolność transcendowania wobec *status quo*? Może zatem i badacz powinien się zbliżyć do idei humanizmu, która zrodziła wspólną Europę, bez teorii globalnej, opresyjnej wobec niezliczonych tekstów kultury, bez narzuconych *a priori* schematów poznawczych; może »pogodny sceptycyzm« wobec wszystkowiedzących o sprawach ludzkich doktryn otworzy szerszą dziedzinę humanizmu?” (s. 12).

Pomimo deklarowanego już na wstępie eklektyzmu autorka daje zarys różnych kontekstów metodologicznych stanowiących tło dla prowadzonej refleksji, i wskazuje na te konteksty, które będą ważne dla projektu, jak badania nad symbolami, dialog humanistyki z naukami przyrodniczymi, szczególnie owocny na polu teorii poznania i teorii wartości, czy osiągnięcia warszawskiej szkoły idei, podkreślającej wpływ zbiorowych wyobrażeń na kształtowanie się ludzkiej świadomości indywidualnej i zbiorowej. Obok tego Nowicka-Jeżowa wymienia koncepcje „dowartościowujące podmiotowość”, a zatem odwołujące się w różny sposób do fenomenologii i hermeneutyki: „między nimi sytuuje się przedstawiany projekt badawczy, który nawiązuje naturalną łączność z »humanistyką ducha«, powinien jednak brać pod uwagę odmienne, a tak liczne współcześnie opcje badawcze” (s. 28).

Projekt zakorzenia się w osiągnięciach polskiej humanistyki, ale także wchodzi w dialog z najnowszymi nurtami współczesnych nauk humanistycznych, mimo tego że wiele tych współczesnych koncepcji kwestionuje humanistyczną wizję człowieka. Kierowniczką projektu deklaruje jednak humanistyczną otwartość i gotowość poszukiwania punktów wspólnych nawet z tymi propozycjami badawczymi, które na pozór wydają się odległe (s. 35). Uczestnicy projektu uświadamiają sobie trudności zadania, którego się podjęli, i nie roszcząc sobie pretensji do niepodważalnego obiektywizmu i absolutnej prawdy, chcą „zdać sprawę” ze swego odczytania rzeczywistości kulturowej, „oddając jej sprawiedliwość”, przekonani „o niezbywalnej potrzebie rozważania idei oraz o ich roli kulturotwórczej” (s. 38). Dlatego właśnie pochylają się nad *unit ideas*, według określenia Lovejoya (s. 39), i traktując je w sposób interdyscyplinarny, umieszczają to studium pomiędzy historią, filozofią i wiedzą o kulturze, zachowują przy tym pełną świadomość subiektywności i fragmentaryczności zarysowywanych wizji. Te próby stają się jednak w ogóle możliwe dzięki temu, co określono jako „zasadniczą tożsamość *res humanae*, dokonujących się między narodzinami i śmiercią, oraz dzięki trwaniu fundamentalnych wartości: życia, miłości, pracy, poszanowania więzi społecznych” (s. 43). W tej perspektywie zostaje wyznaczona podstawowa funkcja nauk humanistycznych, która jest funkcją służebną wobec społeczeństwa. Przynotuje tu słowa Nowickiej-Jeżowej, gdyż wydają mi się one niezwykle trafną charakterystyką uczonego-humanisty i jego miejsca w kulturze, charakterystyką, która jest „pokorna”, a zarazem dokonana w duchu szacunku dla Arystotelesowskiej koncepcji po-

znania teoretycznego: „Jesteśmy przekonani, że badacz powinien włączyć doświadczenia epok dawnych w depozyt pamięci zbiorowej. Powinien zachęcać współczesnych, by brali pod rozwagę zapisany w historii minionych pokoleń trud hermeneutyki wartości i ich translacji na język własnego czasu, a także utrwalony w dziejach dramat konfrontacji marzeń o dobrym i pięknym życiu z rzeczywistością, zmagania wartości z antywartościami. Powtórzmy: *distentio animae*, właściwe ludziom wszystkich czasów, domaga się znajomości spraw przeszłych, by je włączyć w tkankę teraźniejszości i przyszłości” (s. 44).

Przedmiotem badań jest tu zatem idea, którą za Vincenzem autorka określa jako Platonską ideę integrującą „wiedzę, mądrość, intuicję i porywy serca, odkrycia piękna i dobra” (s. 50). Ta idea poprzez wywieranie wpływu na życie indywidualne i zbiorowe wyraża i konstytuuje sens ludzkich działań, nadając studiom humanistycznym jedność (s. 51). Zaraz potem jednak Nowicka-Jeżowa wskazuje, w jaki sposób ten „układ idei” może być narażony na nadużycia ideologiczne, wykorzystany na potrzeby bieżącej praktyki.

To niebezpieczeństwo, jak sądzę, jest tym bardziej realne wówczas, gdy zapominamy, że dla Platona, „ojca idealizmu”, idea dopiero wtórnie staje się „wiedzą”, a w sensie pierwotnym jest obiektywnie istniejącą rzeczywistością, ujmowaną w procesie poznania. Odkrycie tego obiektywnego odniesienia idei, różnorodnie rozumianego, jest postulatem, który należy zrealizować, choć jego spełnienie nie jest każdemu dane, ale jeśli o nim zapominamy, to łatwo możemy ześliznąć się właśnie w pułapkę ideologii. Pozwolę sobie tutaj przytoczyć ważne stwierdzenie Karla Jaspersa: „Każda istotna idea filozoficzna wskazuje poza siebie, ku rzeczywistości, bez której nie może się spełnić sens filozofii. Zachodzi tam coś, czego nie sposób utrafić żadną wypowiedzią. Filozofowanie ma niejako dwa skrzydła, przy czym jedno porusza się w żywiole komunikowalnego myślenia, powszechnej teorii, drugie zaś w żywiole indywidualnej egzystencji. Oba skrzydła tylko razem mogą osiągnąć wzlot”¹.

W tak zarysowanym kontekście filozoficznym Nowicka-Jeżowa prezentuje projekt badań nad ideą *humanitas*, pojmowaną zarówno w sensie ścisłym, jak i szerokim. Wąsko pojęty humanizm został sformułowany na gruncie kultury renesansowej, a jego ośrodkiem jest wizja człowieka jako istoty rozumnej, wolnej, obdarzonej swoistą godnością, zdolnej do autokreacji (tu rola: *studia humanitatis*), dzięki której realizuje się pełnia człowieczeństwa (s. 102). Ta wizja człowieka wyrażała się w różnych formach: podkreślano jego godność i wielkość wśród innych stworzeń (*excellencia ac dignitas humana*), zdolność do twórczości (*homo artifex*), której efektem jest nieśmiertelność w formie pamięci u potomnych (*immortalitas in memoria et litteris*). Akt twórczy był przygotowywany i realizowany przez *studia humanitatis*, wśród których uprzywilejowane miejsce przypadają poetyce i retoryce. Renesansowa wizja człowieka i kultury wyrażała się w określonych znakach, symbolach czy mitach, które przekazywały istotny kod kultury (s. 108 n.).

Idea wąsko pojętego renesansowego humanizmu przekazana następnym wiekom, niejednokrotnie modyfikowana i kontestowana, zachowała jednak pewną rozpoznawalną formę tożsamości. Natomiast humanizm szeroko pojęty ujawnia się w kilku powiązanych ze sobą obszarach: w określonym ideale człowieczeństwa, którego istotnym elementem jest podmiotowość, wolność i twórczość, w zdeterminowanym systemie wartości, realizowanym w odpowiednich postawach etycznych i społecznych, w relacji człowieka do sfery *sacrum*, w kształtowaniu modeli kultury oraz wzorców estetycznych (s. 119 n.). Szeroko rozumiany humanizm jest przedmiotem dalszych studiów prowadzonych przez współuczestników projektu, począwszy od eksplikacji samego terminu „*humanitas*”, będącego tłumaczeniem greckich „*philantropia*” oraz „*paideia*”, a różne znaczenia tego terminu zostały

¹ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*. Przeł. G. Sowiński. Wstęp E. Wolicka. Kraków 1999, s. 606.

wyłożone w artykule Wiesława Pawlaka *Z dziejów pojęcia „humanitas” (do XVII wieku)* zawartym w przywoływanym już tomie *Paradygmaty – tradycje – profile historyczne*.

Dziejom pojęcia „*humanitas*” w aspekcie zarówno historycznym, jak i geograficznym został poświęcony drugi, znakomity tom „Syntez”, pod redakcją naukową Andrzeja Borowskiego, pt. *Humanizm. Historie pojęcia* (Warszawa 2009), otwierający się artykułem Anety Kliszcz *Homo – humanista – humanizm. Humanizm w źródłach słownikowych*. Różnorodności problemów badawczych ewokowanych przez nieostre pojęcie humanizmu poświęcony jest artykuł Andrzeja Borowskiego *Humanizm jako przedmiot współczesnej humanistyki*. Autor, rozpatrując to pojęcie z historycznego dystansu, stara się mu przywrócić utraconą funkcjonalność w dyskursie naukowym i społecznym (s. 102).

Wyróżniającym rysem tych szeroko zakrojonych badań nad humanizmem jest ich interdyscyplinarność, która źródłowo występowała w *studia humanitatis*. Obiektem owych badań są teksty pisane, które poddano humanistycznej egzegezie, uwzględniającej dialogiczną relację między twórcą a odbiorcą dzieła, i w tym dialogu w pewien sposób realizuje się marzenie o nieśmiertelności (s. 68 n.). Ten zarówno materialny, jak i formalny przedmiot studiów sprawia, że filologia jest tu uprzywilejowaną dziedziną badawczą. W refleksji nad humanizmem z konieczności dokonuje się pewnych generalizacji, tworząc modele poszczególnych zjawisk na podstawie obserwacji zarówno synchronicznej, jak i diachronicznej. W ten sposób uczestnicy projektu pragną się włączyć w refleksję nad kondycją kultury polskiej: jej funkcjonowaniem w kulturze europejskiej, jej istotnymi odniesieniami do tej kultury oraz nad osłabiającymi ją stereotypami (s. 55 i 59).

2

Projekt jawi mi się jako całość zamknięta i dopełniona i jestem przekonana, że jego owoce staną się wkrótce koniecznym punktem odniesień w humanistyce, nie tylko polskiej. Oczywiście, zawsze przy tak wielkiej realizacji istnieje możliwość, że pewne rzeczy zrobiłoby się lepiej albo przynajmniej inaczej, ale ten horyzont odsłania się wówczas, kiedy coś już zrobiono, i dopiero wtedy odkrywa się, że można by to przekroczyć. Dlatego nie zamierzam przedstawiać żadnych uwag krytycznych, lecz raczej spróbuję podjąć jakiś rodzaj współmyślenia, inspirując się tym, co zostało już dokonane.

W swojej pracy badawczej zajmuję się filozofią wieków średnich, zatem koncentruję się na epoce, która w historiografii wywodzącej się od Burckhardta była przedstawiana jako antyteza starożytności, a z zaprzeczenia średniowiecza zrodził się, jak uważano, renesansowy humanizm. Sam termin „*medium aevum*” – wiek średni, miał nieść ze sobą negatywne skojarzenia². Najnowsze badania pokazują jednak wyraźnie, że źródła humanizmu tkwią w średniowieczu, w którym dzisiaj wyróżnia się kilka okresów nazywanych „renesansem”, jak renesans karoliński, ottoński czy renesans XII wieku. Tym średniowiecznym korzeniom humanizmu poświęcony został wspaniały esej Macieja Włodarskiego pt. *Humanizm średniowieczny* z tomu *Humanizm. Historie pojęcia*, esej godny Charlesa Homera Haskinsa. Sądzę, że warto przywrócić humanizmowi także średniowiecze, dlatego nie sposób przecenić słów otwierających rozdział o humanizmie średniowiecznym: „Mówiąc o humanizmie, mamy zazwyczaj na myśli humanizm renesansowy. Jednak prace badaczy XX-wiecznych ujawniły tkwiące w epoce wcześniejszej korzenie tego nurtu, wykazały istnienie średniowiecznych źródeł humanizmu. Dowiodły też, że proces

² Zob. M. Brahm er, wstęp w: J. Burckhardt, *Kultura odrodzenia we Włoszech*. Przeł. M. Kreczowska. Warszawa 1965, s. VII n. Zob. też O. Halecki, *Moyen Âge*. W zb.: *Les Mots de l'histoire. Le vocabulaire historique du Centre international de synthèse*. Éd. M. Platania. Napoli 2000, s. 421 n.

przechodzenia z jednej epoki do drugiej miał charakter ewolucyjny” (s. 55; podkreśl. A. K.).

Włodarski zwraca uwagę, iż jednym z wyróżników humanizmu średniowiecznego był jego chrześcijański charakter (s. 99). Związki humanizmu i chrześcijaństwa staną się przedmiotem osobnych rozważań w tomie 4 „Syntez”, redagowanym przez Mirosławę Hanusiewicz-Lavallee: *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej* (Warszawa 2009).

Wiek średnie – jak zauważył Włodarski (s. 99) – to niewątpliwie czasy, w których dominuje refleksja skoncentrowana na człowieku, choć, oczywiście, człowiek jest ujmowany w swojej konstytutywnej relacji do Boga i całości dzieła stworzenia. W tym właśnie kontekście w dziejach kultury narodziły się idee traktujące człowieka jako mikrokosmos, idee zakorzenione w antropologii platońsko-neoplatońskiej. W części drugiej (*Inspiracje filozoficzne projektów antropologicznych*. Red. A. Nowicka-Jeżowa. Warszawa 2010) tomu poświęconego projektom antropologii humanistycznej znajduje się interesujący artykuł Macieja Edera i Marty Wojtkowskiej-Maksymik *Platońskie i neoplatońskie konteksty humanitas w literaturze polskiej XVI–XVIII wieku*. Autorzy tego artykułu rekonstruują platońsko-neoplatońską antropologię, skupiając się na trzech zagadnieniach: 1) problemie godności człowieka, wyrażającej się m.in. w ludzkim poznaniu, 2) „miłości pojmowanej zarówno jako proces prowadzący do odsłonięcia prawdy o świecie, człowieku i Bogu, jak też jako naturalna przestrzeń realizacji wolności i godności”, 3) „kontemplacji piękna niewidzialnego” odbitego w pięknie widzialnym, „m.in. w harmonii wszechświata stworzonego, w doskonałej analogii człowieka i kosmosu, makro- i mikroświata” (s. 96).

Uważam za niezwykle trafne, że autorzy artykułu podjęli właśnie ten mikrokosmiczny wątek. Idea mikrokozmosizmu, wyrastająca z filozofii Platońskiej i twórczo rozwinięta przez wielu platonizujących autorów średniowiecza, niosła ze sobą przekonanie o niezwykłej godności człowieka i jego wyróżnionym miejscu wśród innych bytów stworzonych. Człowiek został ukonstytuowany dnia szóstego, bo liczba sześć jest liczbą doskonałą, i dzięki temu może on stanowić ukoronowanie dzieła stworzenia. Kulminacją tych wątków mikrokosmicznych jest *Mowa o godności człowieka* Pico della Mirandoli, która – jak pokazali Eder i Wojtkowska – znalazła swoistą recepcję w literaturze polskiej XVI wieku (s. 100–105). Pico wkłada w usta Boga-Ojca następujące słowa: „Nie przydajemy tobie, Adamie, ani ustalonego miejsca, ani właściwego kształtu, ani żadnego szczególnego daru, byś zgodnie z wyborem i zgodnie ze swoim zdaniem posiadał i zajął to miejsce, przyjął tę postać i ten dar, który swobodnie sobie wybierzesz. Ustanowione przez Nas prawa ograniczają określoną naturę innych stworzeń. Ty, niczym nieograniczany, dzięki swej woli, w której mocy cię pozostawiłem, sam ją sobie wyznaczysz”³.

Człowiek, znajdując się na granicy światów: materii i ducha, stanowi ich zwornik, łącznik między nimi. Do jego szczególnych zadań należy wybranie sobie miejsca, ukształtowanie swojego oblicza, autokreacja, której fundamentem staje się ludzka wolność, przejawiająca się w wolnym wyborze. Autorzy *Platońskich i neoplatońskich kontekstów humanitas* piszą: „Dzieła Jana z Trzciany i Mikołaja Dłuskiego wyznaczyły podstawowe kierunki recepcji treści narosłych wokół europejskiej dyskusji *de hominis dignitate*, a mianowicie drogi naśladownictwa oraz polemiki, koncentrującej się wokół zagadnienia wolności i wolnego a dobrego wyboru, kluczowego dla neoplatońskiej koncepcji godności. W złotym wieku obserwujemy formowanie się tych dwóch postaw, w stuleciu XVII dominować będzie druga z nich. Warto zauważyć, że po argumenty przemawiające za wzniosłością i wspólnością natury ludzkiej sięgali przede wszystkim ci pisarze, których celem było ukształtowanie – pod wyraźnym wpływem inspiracji neoplatońskich – określonych wzorców parenetycznych” (s. 105).

³ G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate. / Mowa o godności człowieka*. Przeł. Z. Nerczuk, M. Olszewski. Wstęp D. Facca. Warszawa 2010, s. 39.

Ta dążność do formowania wzorców osobowościowych wskazuje na jeszcze jeden, istotny sens idei mikrokosmicznej. Średniowieczni kontynuatorzy tej idei, wśród nich np. Jan Eriugena, uważali, że Bóg pierwotnie cały świat stworzony ustanowił w umyśle człowieka, a zatem człowiek to drugi kreator świata, naśladowca sztuki Bożej. W sposób oczywisty stało się to usprawiedliwieniem dla idei twórczości artystycznej i ustaleniem dla niej najwyższych, bo Boskich wzorców. Jeszcze mocniej zostaje tutaj podkreślony dramat wyboru, przed którym staje człowiek, opowiadając się za kondycją albo Bosko-anielską, albo zwierzęcą: „Dokonując wyboru drogi życiowej, człowiek albo zniża się do poziomu zwierząt (na skutek ulegania zmysłom), albo wznosi do poziomu aniołów dzięki »naśladowaniu rozumu«. [...] godność człowieka wynika z jego miejsca w hierarchii bytów i specyficznej sytuacji ontologicznej: jednoczy on w sobie właściwości wszystkich istot stworzonych, ale zarazem przewyższa je dzięki rozumowi, którego nie posiadają inne byty. O człowieczeństwie nie decyduje jednak sam rozum, ale jego właściwe używanie” (s. 106).

Właściwe używanie rozumu, określające godność człowieka i jego miejsce we wszechświecie, nie tylko powinno zaowocować kontemplacją harmonii świata stworzonego (zob. s. 132 n.), ale ma również być środkiem przywrócenia tej utraconej harmonii. Jeśli umysł człowieka jest „warsztatem” („*officina*”), w którym powstały wszystkie rzeczy, to człowiek ma wobec świata szczególne zadanie do spełnienia, a mianowicie zbawienie świata stworzonego. Nie musi tutaj chodzić jedynie o wymiar religijno-eschatologiczny, ale można to także odczytać na płaszczyźnie intencjonalno-poznawczej: człowiek poprzez swoje poznanie „ocala” świat, co więcej, w ludzkim poznaniu ten świat istnieje prawdziwiej i pełniej niż w sobie samym. Jest to jeszcze inny aspekt unieśmiertelniania za sprawą kreacji artystycznej: twórcy nie chodzi jedynie o ocalenie siebie, lecz o zbawienie przedstawionego świata, o udzielenie mu innego, trwalszego sposobu istnienia.

Pico della Mirandola kontynuując opowieść o Bogu-Twórcy, który na końcu swojej pracy powołuje do bytu człowieka, podaje następujące przyczyny takiego właśnie stanu rzeczy: „Gdy ukończył swoje dzieło, Artysta zapragnął, by jeszcze ktoś oprócz Niego pojął rację tak wielkiego dzieła, ukochał piękno i zadziwił się jego wspaniałością”⁴.

Ta soteriologiczna aktywność człowieka wyraża się m.in. w tym, że człowiek „pojmuje rację”, odczytuje sens dzieła stworzenia. Człowiek jest bowiem „czytelnikiem Bożych znaków”. Nieco wcześniej, przed Pikiem, Mikołaj z Kuzy odwołał się w swoim dialogu *O grze kulą* do pięknej opowieści o Mincерzu i Bankierze: Bóg jest „wszechpotężnym Mincерzem”, który może wytworzyć każdą, jakkolwiek tylko zapragnie, monetę, a człowiek jest jak Bankier, którego zadaniem jest rozróżnianie poszczególnych monet, liczenie ich oraz ocena ich wartości⁵. Różnica między sztuką Mincерza a sztuką Bankiera jest wyraźna i nieskończona: Mincерz sprawia sam byt monety, Bankier ją tylko poznaje. Materiał do wybijania pieniędzy staje się monetą wtedy, gdy otrzyma znak Mincерza, czyli podobieństwo jego twarzy, dzięki któremu objawia on siebie⁶. Znak, który Mincерz odciska na każdej monecie, decyduje o jej wartości. Mincерz jest przyczyną sprawczą monet, Pierwowzór zaś owego znaku odcisniętego na każdej z nich to ich przyczyna formalna: „A skoro bez takiego znaku nie istnieje moneta, to [ów] jedyny [znak], który jest odcisnięty na każdej monecie, stanowi jedyny wzór i formalną przyczynę wszystkich monet”⁷. Wartość (*valor*) każdej rzeczy okazuje się zatem zamienna z samym jej bytem (*ens*), przez co wartość zyskuje własne miejsce wśród własności transcendentálnych.

⁴ *Ibidem*, s. 37.

⁵ Mikołaj z Kuzy, *O grze kulą. Dialog w dwóch księgach*, II 115. Przeł. A. Kijewska. Warszawa 2006, s. 123.

⁶ Zob. *ibidem*, II 116, s. 124: „Tym, co czyni monetę lub medal (*numisma*), jest obraz albo znak tego, do kogo [ona] należy”.

⁷ *Ibidem*, II 117, s. 124-125.

Władysław Tatarkiewicz uważał, że termin „wartość” wszedł do słownika nauki pod koniec wieku XIX wraz z rozwojem aksjologii, a wcześniej używano tego określenia jedynie w sensie ekonomicznym, traktując wartość jako synonim ceny⁸. Myślę jednak, że ów termin w tym właśnie znaczeniu pojawił się już u Kuzańczyka, gdyż wychodząc od takiego „ekonomicznego” jego pojmowania Kardynał z Kuzy w rozmowie z księciem Albertem przechodzi ku rozumieniu wartości jako *transcendentale* zamiennego z bytem⁹.

Władysław Stróżewski w eseju *Transcendentalia i wartości* zauważa: „Jakkolwiek niektóre transcendentalia, w tym także wszystkie transcendentalia aksjologiczne, określane są jako byt odniesiony do czegoś [...], to jednak samo to odniesienie wynika niejako z bytowości bytu, a jako takie jest obiektywne dokładnie tak samo, jak obiektywny jest byt jako byt”¹⁰. Według Kuzańczyka tą rzeczywistością, do której odsyła wartość rzeczy, jest Umysł Mincerza, tj. Boża stwórcza sztuka: „Albowiem jeśli we wszystkich monetach rozważam istotę (*quidditas*) tego, co oznaczone, to widzę tylko jedną [rzeczywistość przedstawiającą] tego, do kogo moneta należy”¹¹. Mimo że człowiek nie jest źródłem wartości rzeczy, to jednak wartość każdej rzeczy domaga się, aby człowiek ją odczytał, zakatalizował za sprawą poznawczego ujęcia¹². Dlatego właśnie człowiek, zdolny – zdaniem Kardynała z Kuzy – do odczytania, oszacowania, wyliczenia wartości rzeczy, został w owej przypowieści określony mianem Bankiera, bez którego „wszystko, co [jest] stworzone, nie posiadałoby wartości”¹³. Chociaż Boża stwórcza sztuka nieskończenie przewyższa ludzką sztukę poznawania i rozróżniania, to bez człowieka wartość i piękno Bożego dzieła pozostałoby nieodkryte. W tym właśnie leży szczególna godność bytu ludzkiego i w tym spełnia się specyficzne zadanie i powołanie człowieka w świecie, a mianowicie, wydobywanie na światło dzienne kunsztu sztuki Bożej albo ocalanie świata poprzez odczytanie jego wartości (*valor*). Człowiek jest zatem czytelnikiem, odkrywcą „sensów”. Sądzę, że ten „nowatorski”, a bardzo ważny element nauczania Kuzańczyka może stanowić swoisty łącznik między różnymi typami humanizmu.

3

Średniowieczne pochwały człowieka były jednak stowarzyszone z innym wątkiem, który stanowił jakby rewers tego problemu, a mianowicie z wątkiem „*miseriae conditionis humanae*”. Przykład tego mamy w traktacie mnicha Lotariusza, który dedykując swój utwór biskupowi Prato pisał: „Odrobinę czasu wolnego wykorzystałem dla poskromienia pychy, będącej wedle *Księgi Eklezjastyka* największym ze wszystkich grzechów, i jak umiałem, opisałem marność ludzkiej kondycji. Dedykuję ci to dzieło, prosząc i domagając się, abyś, jeśli znajdziesz tam coś godnego twojej dostojności, przypisał to łasce Bożej. Gdyby zaś taka była sugestia twojej łaskawości ojcowskiej, to z pomocą Chrystusa opiszę też godność natury człowieka, aby – przez tamten opis wyniesiony, tak jak przez ten został ponizony – mógł zaznać radości”¹⁴.

Juliusz Domański w swoim artykule *Paideia Platona i humanitas Cyclerona*, zamiesz-

⁸ W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*. W: *Parerga*. Warszawa 1978, s. 60–61. Zob. A. Kijewska, *Byt i wartość w filozofii Mikołaja z Kuzy*. W zb.: *Wielkość i piękno filozofii*. Red. J. Lipiec. Kraków 2003, s. 437 n.

⁹ Mikołaj z Kuzy, *op. cit.*, II 111.

¹⁰ W. Stróżewski, *Transcendentalia i wartości*. W: *Istnienie i wartość*. Kraków 1981, s. 31.

¹¹ Mikołaj z Kuzy, *op. cit.*, II 117, s. 125.

¹² Zob. *ibidem*, II 112, s. 121.

¹³ *Ibidem*, II 114, s. 122.

¹⁴ Lotharius, *De miseria conditionis humanae sive de contemptu mundi*, prolog, 701. PL 217. Cyt. za: J. Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*. Warszawa 1997, s. 24.

czonym w pierwszej części tomu 1, podkreśla, że w dawnych rozprawach o godności człowieka zwracano uwagę na różnicę między tymi, którzy istotę owej godności upatrywali w cechach uznawanych za wartości dodatnie, np. w rozumności, a tymi, którzy opierali godność na wartościach ambiwalentnych, jak wolność (przecież różnie może być ona wykorzystana), albo nawet na ludzkich słabościach. Domański pisze: „Odbieram, rzecz jasna, jako wspaniałą pochwałę godności człowieka – pochwałę, która bierze zarazem pod uwagę fizyczną jego nędzę – Pascalowy obraz trzciny myślącej” (s. 162–163). Przesuwając tu nieco akcenty, powiedziałabym, że jeśli jedną z istotnych cech człowieka jest transcendowanie *status quo*, aby to uczynić, należy najpierw rozpoznać swoją sytuację i jakoś ją zaakceptować. To jest właśnie „lekcja” ze św. Augustyna z ogrodu w Mediolanie czy też lekcja ze św. Bernarda z Clairvaux.

W tym kontekście rodzi się jednak fundamentalne pytanie: kim jest człowiek? W jakich jego cechach należy upatrywać istoty jego godności? Co to znaczy, że człowiek jest osobą? Współczesna filozofia nie lubi pytać o osobę ludzką. Ważniejszy problem stanowi kwestia np. identyczności osobowej i jej kryteriów – cielesnych? duchowych? mózgowych? W ostatecznym jednak rozrachunku, jak twierdzi np. Derek Parfit, przyjmowanie tożsamości osobowej w ogóle nie jest potrzebne do tego, aby znaleźć racje dla altruizmu i usunąć lęk przed śmiercią¹⁵.

W swojej książce *Esej o człowieku późnej nowoczesności* Chantal Delsol pyta zatem, czy nie nadszedł już czas detronizacji człowieka:

„Dlaczego nie mielibyśmy dokonać nowych, a nawet radykalnie nowych wyborów kulturowych? Ano dlatego, że musielibyśmy w tym celu pogrzebać to, co nade wszystko pragniemy zachować. W obecnej ewolucji, która czasami wydaje się nieuchronna, uderza bowiem niezwykle znaczący szczegół. Społeczeństwo późnej nowoczesności, choć zbuntowane i blakające się po pustyni, pozostaje przywiązane do pewnego wspólnego przekonania, które od początku przenika jego historię i może jako jedyne zakorzeniło się w jego nawykach myślowych, mianowicie wierzy w godność pojedynczego ludzkiego jestestwa. [...]

Godność pojedynczego jestestwa znajduje oparcie w idei człowieka jako podmiotu i odpowiedzialnej osoby. Godność pojedynczego jestestwa, kluczowa wartość kultury europejskiej od jej zarania (jeszcze niewyraźna u Greków, a skonceptualizowana przez chrześcijaństwo), znajduje uzasadnienie w antropologii, która z istoty ludzkiej czyni osobę, obdarzając ją świętą, nienaruszalną wartością. Kultura europejska jest historią epifanii osoby, która w czasach nowożytnych rozwinęła się w autonomiczny podmiot, zdolny do własnego projektu i do niezależności duchowej”¹⁶.

Podejmując piękne sformułowanie Delsol, że „kultura europejska jest historią epifanii osoby”, można bez zbytej przesady stwierdzić, iż ten fenomen stał się możliwy m.in. dzięki refleksji Boecjusza, filozofa stojącego na przecięciu starożytności i średniowiecza.

W języku greckim nie było terminu, który wyrażałby sens, jaki dziś nadaje się słowu „osoba”. Terminu „*persona*” zaczęli używać łacinnicy, wywodząc go od greckiego słowa „*prosopon*”, które oznaczało przede wszystkim twarz, oblicze i w takim właśnie sensie pojawiało się u Homera¹⁷, ale z owym rozumieniem związane jest także i to, które wskazuje na teatralną maskę używaną przez aktorów w czasie przedstawienia. Anicjusz Manlius

¹⁵ D. Parfit, *Tożsamość nie jest ważna*. Przeł. M. Iwanicki, S. Judycki, T. Szubka. W zb.: *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*. Red. P. Gutowski, T. Szubka. Lublin 1998.

¹⁶ Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*. Przeł. M. Kowalska. Kraków 2003, s. 12–13.

¹⁷ Zob. A. Kijewska: *Boecjusz i patrystyczne źródła koncepcji osoby*. W zb.: *Personalizm polski*. Red. M. Rusecki. Lublin 2008; *Filozof i jego muzy. Antropologia Boecjusza – jej źródła i recepcja*. Kęty 2011, s. 57 n.

Sewerynus Boecjusz tak pisał na początku wieku VI w traktacie *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi* o etymologii słowa „osoba” („*persona*”): „[...] termin »osoba« (*persona*) został utworzony od słowa *personare*, z akcentem na przedostatniej zgłosce długiej. Jeśli akcent będzie padał na zgłoskę trzecią od końca, krótką, to będzie jasne, że słowo to pochodzi od słowa *sonus*, »dźwięk«. Słowo to dlatego pochodzi od słowa »dźwięk«, że gdy maska jest wydrążona, to z konieczności wytwarza mocniejszy dźwięk. Również i Grecy nazywają te maski *prosopa*, dlatego że kładzie się je na twarz i zakrywają one oblicze przed spojrzemieniami widzów [...]. Ponieważ jednak aktorzy – jak już zostało powiedziane – ubrawszy maski, przedstawiali indywidualne postacie, o których była mowa w tragedii lub komedii, to jest Hekubę lub Medeę, Symona lub Chremeta, dlatego też pozostałych ludzi, których łatwo można było rozpoznać ze względu na charakter postaci, łacinnicy określali mianem *persona*, a Grecy *prosopa*. Daleko bardziej dobitnie Grecy nazwali mianem *hypostasis* indywidualny samoistny byt rozumnej natury, my zaś, z braku właściwych słów, zatrzymaliśmy przenośne określenie, nazywając osobą to, co Grecy określają mianem *hypostasis*”¹⁸.

Boecjusz nawiązując do Tertuliana, Mariusza Wiktoryna czy Augustyna proponuje, aby poprzez łacińskie słowo „*persona*” oddać grecki termin „*hypostasis*”, oznaczający „samoistny byt rozumnej natury”. Kontekstem jego rozważań jest problematyka chrystologiczna: eksplicacja formuły chalcedońskiej, zgodnie z którą uważano, że Chrystus składa się „z” natury ludzkiej i Boskiej, a po Wcieleniu istnieje „w” dwóch naturach: ludzkiej i Boskiej. Boecjusz, starając się znaleźć drogę środka pomiędzy stanowiskami nieortodoksyjnymi, poddaje starannej analizie terminologię filozoficzną i wreszcie proponuje następujące wyjaśnienie wzajemnych odniesień takich terminów, jak „substancja”, „osoba”, „natura”: „Jeśli przeto osoba należy wyłącznie do kategorii substancji, i to substancji racjonalnych, a każda natura jest substancją i nie istnieje w tym, co powszechne, lecz w indywidualach, to została odkryta definicja osoby: »indywidualna substancja rozumnej natury«. Za pomocą tej definicji my, łacinnicy, nazwaliśmy to, co Grecy określają mianem *hypostasis*”¹⁹.

Osoba należy zatem do kategorii substancji, jest substancją niepodzielną, jednostkową, indywidualną, a jej „różnicę gatunkową” stanowi to, że posiada naturę rozumną, która – jak kilka wieków później zauważył Gerbert z Aurillac (Sylwester II) – nie utożsamia się z „używaniem rozumu” („*rationale uti*”)²⁰. Średniowieczni myśliciele (Eriugena, Ryszard ze św. Wiktora czy Tomasz z Akwinu) nie wyszli w istocie poza tę Boecjuszową definicję, lecz tylko ją precyzowali i wyjaśniali poprzez różne konteksty swoich własnych systemów. Uczyniła to również Christine de Pizan, która – nawiązując wyraźnie do Boecjusza – w wielu swoich tekstach pokazała, że jego definicja osoby obejmuje też kobiety²¹.

Filozofia współczesna zakwestionowała to określenie osoby niemal w każdym punkcie: wyznacznikiem człowieczeństwa nie musi być indywidualność („tożsamość nie jest ważna”) czy rozumność. Chcemy dziś kształtować definicję człowieka w zupełnie odmienny sposób, szukając innych czynników konstytuujących osobę, które okazują się często podstawą selekcji i dyskryminacji. Delsol pisze: „Każda selekcja przeprowadzana między ludźmi mniej i bardziej ludzkimi albo, by posłużyć się aktualną terminologią, między osobami i nie-osobami, jest konsekwencją zapanowania przez człowieka nad pojęciem człowieczeństwa. [...] Obowiązek szacunku narzuca się naszemu sumieniu, a nie jest przez nas wymyślony, jest to obowiązek, który nas ugruntowuje, a nie my go ugrun-

¹⁸ Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*. III. W: *Traktaty teologiczne*. Kęty 2007, s. 123–125 (przeł. A. Kijewska).

¹⁹ *Ibidem*, s. 123.

²⁰ Zob. Kijewska, *Filozofii jego muzy*, s. 156 n.

²¹ Zob. *ibidem*, s. 198 n.

towujemy. Zakłada on jedność i szczególność naszego gatunku, bo inaczej przekształciłby się we własne przeciwieństwo. To nie my rządźmy definicją człowieczeństwa. Musimy uznać, że jesteśmy tutaj od czegoś zależni, jeśli nie chcemy odrzucić tego, co w naszej kulturze wydaje nam się zdecydowanie warte ocalenia”²².

Sądzę zatem, że wartość przedstawianego projektu jest nie do przecenienia: musimy podjąć refleksję nad człowiekiem, aby nasze społeczeństwa, jak pisze Delsol, nie rodziły nowych pokoleń Hunów²³. W tym wysiłku mamy oparcie w polskiej literaturze, w jej niewyczerpanych zasobach. Na dowód tego posłużę się tekstem podkreślającym niezwykłą godność człowieka, ale właśnie w Pascalowym duchu „trzciny myślącej”. Jest to fragment utworu Sępa Szarzyńskiego, będący swoistą trawestacją metrum V z księgi I *O pocieszeniu* Boecjusza:

Wiekuiста mądrości, Boże niezmierny,
który wszystko poruszasz, nie będąc wzruszony!
[.]

Proch podnóżka Twojego – czemu wolność mamy
Tych ustaw ustępować, w których żywot znamy,
do tego przystępując, co śmiertelnie szkodzi?
Daleś rozum – przecz u nas Fortuna sie rodzi?

Porzuć straszne pioruny, zatrać i przygody,
którymi nam znać dawasz, że chcesz z nami zgody,
A utwierdź wolność chceniu, której nie zna użyć;
wolim w świętej ojczyźnie Tobie wiecznie służyć²⁴.

Abstract

AGNIESZKA KIJEWSKA
(John Paul II Catholic University of Lublin)

HUMANISM. IDEAS, TRENDS AND PARADIGMS IN POLISH CULTURE

The purpose of the text is to characterise the project *Humanizm. Idee, nurty i paradygmaty humanistyczne w kulturze polskiej* (*Humanism. Ideas, Trends and Paradigms in Polish Culture*) carried out in the years 2007–2011 under supervision of Professor Alina Nowicka-Jeżowa. Most outstanding Polish scholars contributed to the project in question, which resulted in three series of publications issued by “Neriton” Publishing House from 2008 to 2011, namely a series of 11 monographs entitled “Syntezy” (“Syntheses”) edited by the project’s supervisor, a series of critical editions “Inedita” (“Unpublished Papers”) edited by Roman Mazurkiewicz, and a series “Polonica” (“Publications Referring to Polish Affairs”) supervised by Dariusz Chemperek. Next, the paper presents the most crucial ideological assumptions set forth by Nowicka-Jeżowa in the article *Nurty humanistyczne w kulturze polskiej. Perspektywy historii idei* (*Humanistic Trends in Polish Culture. Perspectives in the History of Ideas*) from the first volume of “Syntheses” entitled *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej* (*Humanitas. Projects of Humanistic Anthropology*) (part one: *Paradygmaty – tradycje – profile historyczne*. Warszawa 2009–2010 (*Paradigms – traditions – historical profiles*. Warsaw 2009–2010)). The author of the text develops most crucial issues of this project, such as dignity and value of human being, its creative activity, pointing at the same time at Middle Ages as at the epoch from which such reflection was not absent.

²² Delsol, *op. cit.*, s. 30–31.

²³ *Ibidem*, s. 99.

²⁴ M. Sęp Szarzyński, *Pieśń II: O rządzie Bożym na świecie*. W: *Poezje zebrane*. Wyd. R. Grześkowiak, A. Karpiński, przy współpr. K. Mrowcewicza. Warszawa 2001, s. 48.