

Wiesław Pawlak

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## Z dziejów pojęcia *humanitas* (do wieku XVII)

Ktoś je lat temu wypowiedział tysiąc,  
Lecz one dzisiaj grzmia – i ty, za stosem  
Książek drukowanych, gotów byłbyś przysiąc,  
Że – bliższe ciebie są myślą i głosem!

.....

Czy zapytaliście, czemu Ciceró?  
Paweł? lub Sokrat? tych słów rzekłszy parę,  
Żyją... Do dzisiaj cię za piersi bierą,  
A ty, choćbyś im nierad, dawasz wiarę.

C.K. Norwid, *Wielkie słowa*

Niewiele jest zapewne pojęć mających tak bogatą dokumentację, jak *humanitas*, *humanista* i *humanizm*. Poświęcono im wiele opracowań o charakterze szczegółowym oraz prac leksykograficznych i encyklopedycznych, podsumowujących wyniki wcześniejszych badań. Na ich podstawie udało się dość dobrze zrekonstruować historię oraz zakres semantyczny wspomnianych pojęć, z całą pewnością nie tylko należących do kluczowych w dziejach kultury europejskiej, ale także tę kulturę współtworzących i integrujących. Zreferowanie wyników dotychczasowych badań nad tymi pojęciami wykracza jednak poza ramy niniejszego artykułu, w którym, zgodnie z założeniami tomu i całego projektu badawczego, pragniemy skupić się na chronologicznie pierwszym komponencie wspomnianej triady pojęciowej, stawiając sobie za cel przypomnienie elementarnych wiadomości dotyczących dziejów

pojęcia i idei *humanitas*. Zdając sobie sprawę, że historia pojęcia (terminu) i historia idei nie są tym samym oraz że są one uwiłkane w konteksty filozoficzne, estetyczne, polityczne, obyczajowe, niemożliwe do przedstawienia w niniejszym opracowaniu, pragniemy już teraz usprawiedliwić się z wszelkich symplifikacji i skrótów myślowych. Ze względu zaś na daleko idącą zależność tekstu od ustaleń poprzedników („Cum enim inventio tota et ordo a nobis sint, verba tamen et sententias varie conquisivimus a scriptoribus priscis” – moglibyśmy powtórzyć za jednym z dawnych pisarzy<sup>1</sup>), postanowiliśmy ograniczyć przypisy (rezygnując zwłaszcza ze skrupulatnego lokalizowania wszystkich cytatów) na rzecz bibliografii załącznikowej. Powstała ona niejako na marginesie niniejszego studium, dlatego ma charakter selektywny i zapewne daleka jest od wyczerpania literatury przedmiotu. Wskazano w niej prace w pierwszej kolejności odnoszące się do *humanitas* i tylko niektóre dotyczące pojęć pokrewnych (*humanizm, humanista, filantropia, paideia*).

Aż do pojawienia się rozprawy Friedricha Immanuela Nie-thammera (*Der Streit des Philantropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit*, „Spór filantropinizmu i humanizmu w teorii wychowania naszych czasów”, 1808) i upowszechnienia się, w dużym stopniu za sprawą książki Georga Voigta (*Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, „Odrodzenie starożytności klasycznej albo pierwsze stulecie humanizmu”, 1859), terminu *humanizm*, jednym z podstawowych i zarazem najbardziej pojemnych semantycznie pojęć obsługujących problematykę antropologiczną była *humanitas*. Charakterystyczną cechą tego pojęcia jest swoisty potencjał ideowy, wyrażający się w zdolności do ewokowania czy wręcz „projektowania” określonej wizji czy koncepcji

<sup>1</sup> J. Lipsius, *Politicoorum sive civilis doctrinae libri sex*, [Wittenberga] 1612, s. 14: „Chociaż bowiem inwencja i kompozycja pochodzą od nas, to jednak słowa i myśli wyszukiwaliśmy w różny sposób u dawnych pisarzy”.

Za cenne uwagi i wskazówki składam serdeczne podziękowanie pierwszym czytelnikom i życzliwym recenzentom niniejszego tekstu – Prof. Alinie Nowickiej-Jeżowej i Prof. Juliuszowi Domańskiemu.

człowieka<sup>2</sup>. Twierdzenie Heideggera odnoszące się do związków humanizmu i metafizyki – „Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik oder macht sich selbst zum Grund einer solchen”<sup>3</sup> można, *mutatis mutandis*, odnieść do relacji między *humanitas* z jednej strony a szeroko rozumianą antropologią z drugiej. Jest to zrozumiałe, zważywszy na etymologię tego leksemu i jego związek z łac. *homo* – ‘człowiek’ oraz *humanus* – ‘ludzki’. Już jednak sama złożoność natury ludzkiej oraz różnice w jej postrzeganiu sprawiają, że zakres semantyczny interesującego nas pojęcia jest czymś względnym i historycznie zmiennym, co utrudnia jego definiowanie. Jak pisał Wolfgang Schadewaldt:

Das Wort *humanitas* und seine Ableitungen ist einer der wichtigsten Posten in der geistigen Erbmasse, die uns die Römische Antike hinterlassen hat. Es lebt in allen Nationalsprachen der westlichen Zivilisation (mit Einschluss Russlands) weiter; und es bildet zusammen mit Begriffen wie *religio*, *pietas*, *integritas*, *mores*, *auctoritas*, *dignitas*, *urbanitas*, *civitas*, *res publica* noch in unserem gegenwärtigen Leben eine respektable Sozietät. Doch während jene anderen Begriffe zumeist eindeutig sind, ist *humanitas* schillernd wie ein Chamäleon, das je nach dem Hintergrund seine Farbe ändert. Als *animal multiplex* hat deswegen bereits Cicero den Menschen bezeichnet<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Zob. I. Heinemann, *Humanitas*, w: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung*, Supplementband 5, W. Kroll, Stuttgart 1931, szp. 283: „So umfasst *humanitas* im vollen Umfang des Wortes die Entwicklung und Betätigung derjenigen geistigen Eigenschaften (geistig im weitesten Sinne verstanden), die den Menschen als Menschen kennzeichnen und auszeichnen, die uns nach der Auffassung der Vertreter dieses Ideals mit unserer Geburt nicht gegeben, wohl aber aufgegeben sind”. [„*Humanitas* obejmuje w pełnym znaczeniu tego słowa rozwój i aktywność tych duchowych (szeroko rozumianych) przymiotów, które znamionują i wyróżniają człowieka jako człowieka, a które zdaniem reprezentantów tego ideału nie są człowiekowi dane z natury, tylko zadane”]. Por. K. Paulo de Silva, *Humanitas rzymska*, „Przegląd Humanistyczny” 14 (1970), nr 1, s. 45.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, w: idem, *Gesamtausgabe*, vol. 9: *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1976, s. 321: „Každy humanizm oparty jest na jakiejś metafizyce albo staje się podstawą takowej”.

<sup>4</sup> W. Schadewaldt, *Humanitas Romana*, w: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, t. 1, cz. 4, Berlin–New York 1973, s. 44: „Słowo *humanitas* i jego pochodne jest jedną z najważniejszych pozycji w duchowej masie spadkowej, którą pozosta-

Złożoność, wielowymiarowość i zmienność ludzkiej natury oraz jej różnorodne, uchwytnie historycznie koncepcje znajdują wyraz w polisemii leksemu *humanitas*, który w języku łacińskim, w zależności od kontekstu, ma wiele znaczeń. Spośród nich najważniejsze to: 1. ‘natura ludzka, człowieczeństwo’; 2. ‘szlachetność obyczajów, kultura, cywilizacja, wykwint’; 3. ‘ludzkość wobec kogoś, życzliwość, łaskawość, uprzejmość’ 4. ‘wyształcenie, kultura osobista, ogłada, polor, wytworność, smak estetyczny’. W okresie poklasycznym doszły takie znaczenia, jak: 1. ‘rodzaj ludzki, ludzkość, ludzie’; 2. ‘słuszność, racja’; 3. ‘hojność’; 4. ‘poczęstunek, gościna’<sup>5</sup>. Są to elementarne objaśnienia, uświadamiające jednak szeroki zakres znaczeniowy terminu, dla którego bardzo trudno wskazać dokładny ekwiwalent zarówno w języku greckim, jak i w językach nowożytnych.

Kwestia genetycznej zależności *humanitas* od takich czy innych odpowiedników greckich nie została jednoznacznie rozstrzygnięta i jest przedmiotem naukowych sporów, faktem jest jednak, że już Rzymianie (np. Cynceron, Pliniusz Młodszy) wskazywali na greckie źródła tego pojęcia i idei<sup>6</sup>. Język grecki nie dysponował wyrazem, którego pole semantyczne byłoby równie rozległe i zarazem pokrywające się z łac. *humanitas*. Najczęściej jako odpowiedniki *humanitas* wskazuje się gr. *φιλανθρωπία* (*filantropia*) oraz *παιδεία*

wiła nam starożytność rzymska. Żyje ono nadal we wszystkich językach narodowych zachodniej cywilizacji (nie wyłączając Rosji) i razem z pojęciami takimi jak *religio*, *pietas*, *integritas*, *mores*, *auctoritas*, *dignitas*, *urbanitas*, *civitas*, *res publica* współtworzy w naszym współczesnym życiu wielce szacowne towarzystwo. O ile jednak owe pojęcia są na ogół dość jednoznaczne, to *humanitas* mieni się niczym kameleon, zmieniający barwę w zależności od tła. Dlatego już Cynceron określił człowieka jako *animal multiplex*. Zob. Cic. *Leg.* I 22: „Animal hoc providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem vocamus hominem”.

<sup>5</sup> *Słownik łacińsko-polski*, red. J. Korpany, Warszawa 2001, t. I, s. 844–855; *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, Warszawa 2007, t. 2, s. 737. Pełna dokumentacja w: *Thesaurus linguae latinae*, vol. 6, cz. 3, fasc. 17, Lipsiae 1942, s. 3075–3083 (*humanitas*), 3084–3099 (*humanus*).

<sup>6</sup> W. Schadewaldt, *op. cit.*, s. 46–47. Zob. Cic., *Pro Flacc.* 62, *Ad Quintum fratrem* I 1, 27; Pliniusz *Epist.* 8, 24, 2: „Cogita te missum in [...] illam veram et meram Graeciam, in qua primum humanitas, litterae, etiam fruges inventae esse creduntur [...] ad homines maxime homines [...]”.

(*paideia*), z których to pojęć pierwsze (w dużym uproszczeniu) odnoszone było bardziej do wartości etycznych (*virtus*) oraz społecznych i bliższe jest dzisiejszemu humanitaryzmowi, podczas gdy drugie kojarzone było z wartościami intelektualnymi (*doctrina*) i późniejszym terminem *humanizm*<sup>7</sup>. Przypisywany sokratykowi Arystypowskiemu termin *ἀνθρωπισμός* (człowieczeństwo) poświadczony jest tylko raz i to późno, bo w *Żywotach filozofów* Diogenesa Laertiosa (2, 70), jest więc, być może, neologizmem urobionym pod wpływem łaciny.

Żaden z tych wyrazów, ze względu na węższe znaczenie, nie jest synonimem *humanitas*, która pod względem strukturalnym (związek z *homo* – gr. *ἄνθρωπος*) bliższa jest jednak gr. *φιλανθρωπία*. Rzeczownik ten ściśle łączy się z przymiotnikiem *φιλόανθρωπος*, poświadczonym po raz pierwszy w przypisywanej Ajschylosowi tragedii *Prometeusz w okowach*, gdzie mowa jest o „przyjaznym ludziom (śmiertelnym) duchu” (w. 11, 28.) głównego bohatera<sup>8</sup>. *Filantropia* odnosiła się zatem pierwotnie do bóstw i ich szczególnej życzliwości wobec ludzi. Wertykalny wymiar relacji opisywanych za pomocą tego terminu bardzo długo utrzymał się w jego semantyce, o czym świadczą pisma Platona, używającego przymiotnika *φιλόανθρωπος* z reguły w odniesieniu do bogów (np. Erosa, „największego przyjaciela ludzkości” – *Conv.* 189d). W późniejszym okresie *filantropia* często określano cnotę osób wysoko postawionych, zwłaszcza władców, podobnie jak bogowie okazujących swą łaskę poddanym. Tak rozumianą *filantropię* wysławiał Ksenofont w osobie Cyrusa (*Inst. Cyr.* 1, 2, 1. 4, 1; 4, 2, 10) oraz władcy Sparty Agesilaosa (*Ages.* 1, 22). Do rangi jednej z najważniejszych cnot władcy jako dobroczyńcy poddanych urasta *filantropia* w pismach Izokratesa, według którego „kto chce panować, powinien być *filantropem* (*philántropos*) i miłośnikiem swego państwa-miasta

---

<sup>7</sup> T. Sinko, *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu*, Warszawa 1960, s. 6. Na temat moralnych, społecznych, politycznych i religijnych aspektów filantropii H. Chadwick, *Humanität*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, wyd. E. Dassmann, t. 16, Stuttgart 1994, szp. 663–711.

<sup>8</sup> *Prometeusz w okowach*, tłum. S. Srebrny, w: *Antologia tragedii greckiej*, wyb. i oprac. S. Stabryła, Kraków 1989, s. 31–32.

(*philópolin*)” (*Ad Nic.* 15)<sup>9</sup>. Na pochwałę Izokratesa zasłużyły także Ateny ze względu na ich wysoką kulturę, której udzielają innym, co też jest przejawem filantropii. Z kolei pozorowaną, wyrażającą się w słowach, a nie czynach, filantropię króla macedońskiego Filipa w stosunku do Greków obnażał Demostenes (*Or.* 19, 139; 18, 298).

W pismach Demostenesa, odzwierciedlających stosunki panujące w demokratycznych Atenach, zauważyć można szerszy zakres użycia pojęcia *filantropia*, które zaczyna się również demokratyzować (oczywiście, na miarę ówczesnej demokracji) i oznaczać po prostu współczucie, liczenie się z innym, uprzejmość czy po prostu szeroko pojętą życzliwość względem innych. W mowach sądowych chodzi często o filantropię sędziów względem oskarżonych (*Or.* 25, 76; 21, 148; 25, 81), a więc o postawę bliską współczuciu i litości. Filantropia to także cnota oskarżonych jako obywateli, wyrażająca się w uczestnictwie w życiu społecznym (18, 268; 25, 51) i w ponoszeniu ciężarów na rzecz państwa (8, 71). Coraz częściej wyraz ten zaczyna oznaczać przyjacielskie, nacechowane życzliwością relacje międzyludzkie (19, 225), a nawet stosunek oswojonych zwierząt do człowieka (Ksenofont *Equestr.* 2, 3; Arystoteles *Hist. an.* 9, 26). Mimo to użycie tego rzeczownika wskazuje zwykle na postawę zakładającą pewną wyższość lub przewagę w stosunku do drugiego człowieka, co jest pozostałością pierwotnego znaczenia filantropii, odnoszącej się, o czym była mowa, w pierwszym rzędzie do bóstw.

Nie sposób, w ramach niniejszego studium, prześledzić dalszych dziejów pojęcia i idei filantropii w literaturze greckiej. Warto jednak wspomnieć choćby o centralnym miejscu filantropii w etyce Plutarcha, a z punktu widzenia późniejszej literatury chrześcijańskiej – o filantropii w Biblii, a dokładniej rzecz ujmując, w jej greckim tekście. W Septuagincie przymiotnik *φιλόανθρωπος* oraz rzeczownik *φιλανθρωπία* pojawiają się rzadko, i to wyłącznie w późnych tekstach, spisanych w języku greckim, takich jak Księga Mądrości, gdzie przymiotnik *φιλόανθρωπος* dwukrotnie

---

<sup>9</sup> Cyt. za: K. Paulo de Silva, *op. cit.*, s. 46.

określa ducha Bożej mądrości (*φιλόανθρωπον πνεύμα*, 1, 6; 7, 23) oraz człowieka sprawiedliwego (12, 19), co w Wulgacie oddano za pomocą przymiotników *benignus* oraz *humanus*. Również w języku Nowego Testamentu wyczuć można rezerwę wobec wyraźnie nacechowanych przez kulturę helleńską pojęć. Filantropia jako życzliwość i gościnność okazana przez pogańskich mieszkańców Malty św. Pawłowi i jego towarzyszom, ocalałym z katastrofy okrętu, wzmiankowana jest tylko raz, w Dziejach Apostolskich (28, 2). Jako przejaw miłości Boga Zbawiciela względem ludzi filantropia pojawia się w Liście do Tytusa (3, 4). W obu tych przypadkach Wulgata używa łac. *humanitas*. Również w pismach greckich ojców Kościoła – Orygenesza (*Contra Celsum* IV 17), Grzegorza z Nyssy (zwłaszcza w *Nauce katechetycznej*), Bazylego Wielkiego, Jana Chryzostoma – filantropia, czyli miłość Boga do ludzi, szczególnie objawiona w Synu Bożym i jego zbawczym dziele, jest stale obecna. Jako manifestacja Bożej miłości filantropia staje się ekwiwalentem gr. *agape* (ἀγάπη) i trafia do formuł liturgicznych, zalecana jest też jako przedmiot naśladowania w relacjach międzyludzkich. Niejako w odpowiedzi na tę chrystianizację filantropii powstały pisma Themistiosa (tzw. mowy cesarskie), Libaniosa i Juliana Apostaty (*Epist.* 89b – do kapłanów pogańskich), stanowiące apologię filantropii jako tradycyjnej, helleńskiej wartości – cnoty królewskiej i ogólnoludzkiej<sup>10</sup>.

Być może pod wpływem greckim w literaturze łacińskiej II w. przed Chr., zwłaszcza w twórczości Plauta i Terencjusza, zaczyna się szerzyć przymiotnik *humanus*, w znaczeniu odpowiadającym zarówno gr. *άνθρώπινος* ('człowieczy, ludzki'), jak i *φιλόανθρωπος* (Plaut, *Merc.* 319; Terencjusz *Heaut.* 77). Ważnym etapem kształtowania się idei rzymskiej *humanitas* była działalność środowiska arystokratów filohellenów, skupionych wokół Scypiona Afrykańskiego Młodszego i pozostających pod wpływem greckiego filozofa

---

<sup>10</sup> T. Sinko, *Od filantropii do humanitaryzmu...*, s. 7–20; O. Hiltbrunner, *Humanitas (φιλανθρωπια)*, w: *Reallexikon für Antike...*, t. 16, s. 713–724, 742–748; G. Downey, *Philantropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ*, „*Historia*” 4 (1955), s. 199–208.

Panaitiosa, które odegrało dużą rolę w adaptacji i asymilacji kultury greckiej<sup>11</sup>. Nieobecność w łacinie złożenia z pierwszym członem czasownikowym tłumaczy brak dokładnego odpowiednika (kalki) gr. *φιλάνθρωπος*. Zostało to zrekompensowane przez rozszerzenie znaczenia przymiotnika *humanus*, które jednak nie objęło charakterystycznego dla greckiego ekwiwalentu odniesienia do bóstw. Wzbogacony w ten sposób przymiotnik *humanus* utorował drogę rzeczownikowi *humanitas*, który najwyraźniej jest neologizmem, poświadczonym po raz pierwszy w anonimowej *Retoryce do Herenniusza* (ok. 86–82 r. przed Chr.), gdzie oznacza zarówno człowieczeństwo jako takie (cechy typowe dla natury ludzkiej jako takiej, odpowiednik gr. *τὰ ἀνθρώπινα* – np. 2, 16, 24), jak i jego szczególny aspekt, wyrażający się w traktowaniu ludzi, także wrogów, w sposób godny człowieka, a więc łaskawie, życzliwie, „po ludzku” („O crudeles cogitationes! O derelictos homines ab humanitate” – 4, 12; por. 2, 50). W tym drugim znaczeniu *humanitas* bliższa jest gr. *φιλανθρωπία*.

Nieco później, bo ok. 80 r. przed Chr., słowo *humanitas* pojawia się w mowach, listach, pismach retorycznych i filozoficznych Cyserona i to jako jedno z najważniejszych pojęć odnoszących się do człowieka, a więc jako termin kluczowy w ramach Cyserońskiej antropologii<sup>12</sup>. Wysoka ranga przyznana *humanitas* przez Cyserona oraz dokonane przez niego zmiany w semantyce pojęcia okazały się brzemienne w skutkach dla dalszych dziejów tego terminu, zarówno bowiem bezpośredni następcy Arpinaty, jak i późniejsi autorzy rzymscy oraz piętnasto- i szesnastowieczni humaniści w mniejszym lub większym stopniu nawiązywali do jego koncepcji. Cyseron używa oczywiście, choć stosunkowo rzadko, pojęcia *humanitas* w najbardziej podstawowym znaczeniu,

<sup>11</sup> W. Schadewaldt, *op. cit.*, s. 52–58; R.M. Brown, *A Study of the Scipionic Circle*, „Iowa Studies in Classical Philology”, 1 (1934); J.E.G. Zetzel, *Cicero and the Scipionic Circle*, „Harvard Studies in Classical Philology”, 76 (1972), s. 173–179. Na temat roli Panaitiosa zob. I. Heinemann, *op. cit.*, s. 293–294. W istnienie „kręgu Scypiona” powątpiewają niektórzy uczeni, którzy uważają go za wytwór wyobraźni Cyserona (zob. H. Strasburger, *Der Scipionenkreis*, „Hermes” 94, 1966, s. 60–72).

<sup>12</sup> J. Mayer, *Humanitas bei Cicero*, Freiburg 1951; T. Sinko, *Od filantropii do humanitaryzmu...*, s. 23–42.



czyli na określenie natury ludzkiej (*natura humana, natura hominis*) w opozycji do zwierząt (*De off.*, 3, 6) lub bogów (*De orat.* 2, 20). Częściej, zwłaszcza we wczesnych pismach, posługuje się nim jako odpowiednikiem gr. *filantropii*, a więc na określenie relacji międzyludzkich adekwatnych do godności człowieka. Wspólne dla wszystkich człowieczeństwo (*communis humanitas*) jest tym, co nakazuje oszczędzać przeciwników i dobrze czynić innym (*Quinct.* 16; *Dom.* 98); *humanitas* odstrasza od popełnienia mordu i stanowi antidotum na okropności wojny domowej (*S. Rosc.* 63; 154), które grożą zanikiem wszelkich śladów *humanitas* w ludzkich sercach. Podobnie jak w Grecji Demostenes, również Ciceron odwołuje się do *humanitas* sędziów, by pozyskać ich życzliwość w sprawach, w których występował jako obrońca lub oskarżyciel (*Verr.* 2, 5, 11; *Cluent.* 10, 29; 35, 95). Nieobce mu było też znaczenie *humanitas* jako cnoty królewskiej, godnej władców, wodzów i wszystkich sprawujących władzę. Odznaczył się nią Marcellus, oszczędzając mieszkańców Syrakuz (*Verr.* 2, 4, 120)<sup>13</sup>, Pompejusz w czasie walk na Wschodzie (*Manil.* 13, 36; 14, 42), konsul Murena (*Mur.* 36). Zaleca ją wreszcie Ciceron swemu bratu Kwintusowi jako namiestnikowi prowincji Azji – w liście będącym parenetycznym *speculum* idealnego namiestnika (*Ad Quintum fratrem* 1, 9, 27) – za wzór stawiając postaci Cyrusa oraz Scypiona Afrykańskiego Młodsze.

Najbardziej charakterystyczne i znamienne dla Cicerona było jednak znaczne rozszerzenie znaczenia *humanitas*. W jego pismach słowa *humanum* i *humanitas* obejmowały o wiele więcej niż naturę ludzką (*ἀνθρώπινον*) i życzliwy stosunek do innych ludzi (*φιλανθρωπία*), a mianowicie to wszystko, czym specyficznie odznacza się człowiek jako człowiek, nie tylko w relacji do innych istot, ale w odniesieniu do siebie samego i do własnych uzdolnień<sup>14</sup>. W tym duchu reinterpretował Ciceron słowa z wyroczni delfickiej, pouczając swego brata Kwintusa (*Ad Quint.* 3, 5, 7):

---

<sup>13</sup> „In ornatu urbis habuit victoriae rationem, habuit humanitatis; victoriae putabat esse multa Romam deportare quae ornamento urbi esse possent, humanitatis non plane exspoliare urbem, praesertim quam conservare voluisset”.

<sup>14</sup> O. Hiltbrunner, *op. cit.*, szp. 727.

Nie bądź leniwy i wiedz, że słynne słowa *Poznaj samego siebie* powiedziano nie tylko dla ukrócenia pychy, lecz abyśmy także znali nasze dobre cechy<sup>15</sup>.

Bycie człowiekiem jest więc nie tyle czymś danym, ile zadaniem przez naturę jako przedmiot nieustannego rozwoju i doskonalenia oraz jako ideał, do którego należy dążyć, korzystając z tego wszystkiego, w co człowiek jest z natury wyposażony. Można być, tak jak Werres, człowiekiem jedynie z nazwy, pozbawionym autentycznego człowieczeństwa („sine ulla bona arte, sine humanitate, sine ingenio, sine litteris” – *Verr.* 2, 4, 98), z kolei na miano prawdziwych ludzi zasługują jedynie ci, którzy podobnie jak Scypion Afrykański Młodszy („homo doctissimus atque humanissimus” – *Verr.* 2, 4, 98) odznaczają się umiejętnościami właściwymi ludziom („cui persuasum sit appellari ceteros homines, esse solos eos qui essent politi propriis humanitatis artibus” – *De rep.* 1, 28). *Artes humanitatis propriae* to w zasadzie wszystkie umiejętności i nauki pomagające osiągnąć pełnię człowieczeństwa, które łączy szczególne pokrewieństwo i rodzaj więzi („Etenim omnes artes, quae ad humanitatem pertinent, habent quoddam commune vinculum et quasi cognatione quadam inter se continentur” – *Pro Archia poeta*, 2). Na pierwszy rzut oka przypomina to grecki ideał *ἐνκόκλιος παιδεία* – wszechstronnego, encyklopedycznego wykształcenia. Bliższa lektura pism Cyncerona, m.in. cytowanej mowy w obronie poety Archiasza, wskazuje jednak na wyraźne uprzywilejowanie umiejętności związanych z mową – poezji i retoryki, które stanowią swego rodzaju rdzeń Cyncerońskiej *humanitas* oraz właściwe *studia humanitatis*<sup>16</sup>.

Wysuwając na plan pierwszy *artes sermocinales*, Cynceron nie zapominał o innych umiejętnościach, zarówno bliższych praktyce (później nazwanych realnymi), jak i teorii (filozofii), do której uprawiania zachęcał w dialogu *Hortensius*. Pod tym względem

<sup>15</sup> Cyncero, *Wybór listów*, tłum. G. Pianko, oprac. M. Plezia, Wrocław 2004, s. 180.

<sup>16</sup> J. Domański, *De Platonis παιδεία deque Ciceronis humanitate observatiuncula*, „Eos” 110 (2003), fasc. 1, 37–46. Termin *studia humanitatis* u Cyncerona w *Pro Archia poeta* 3, *Pro Murena* 61, *De oratore* III 58, *Tuscul.* V 66.

przypominał nieco Izokratesa, którego stawiał za wzór w dialogu *De oratore*. Świadczy o tym już sama koncepcja wymowy jako dyscypliny integrującej wszystkie nauki i umiejętności oraz stanowiącej ich uwieńczenie<sup>17</sup>. W ten sposób *humanitas* stała się przede wszystkim ideałem i celem wychowania i edukacji (*Bildungsideal*), obejmującym rozległy kompleks wartości etycznych, intelektualnych, estetycznych i obywatelskich, wyrażanych przez Cyserona i jego następców za pomocą takich pojęć jak: *mansuetudo*, *cultus*, *doctrina*, *dignitas*, *fides*, *pietas*, *honestas*, *iustitia*, *gravitas*, *virtus*, *integritas*, *lepos*, *facetiae*, *elegantia*, *eruditio*, *urbanitas*, *hilaritas*, *iocositas*, *festivitas*, *sapientia*, *moderatio*, *modestia*, *aequitas*, *magnanimitas*, *comitas*, *benignitas*, *clementia*, *misericordia*, *benevolentia*, *facilitas*, *mollitudo*, *liberalitas*, *munificentia*<sup>18</sup>. Ideał ten został najbardziej

---

<sup>17</sup> *De oratore*, III, 14, 54–55: „Bo prawdziwy mówca, obracając się wśród żywych ludzi i zajmując się ludzkimi sprawami, musi o wszystkich ich problemach dyskutować, badać je, zgłębiać, roztrząsać. Sztuka wymowy jest jedną z najwyższych cnót. Jakkolwiek wszystkie one są równe i podobne, to przecież pod względem zewnętrznego blasku jedna jest piękniejsza i jaśniejsza od drugiej. Taka jest właśnie potęga, o której mówimy. Objęła ona ogół wiedzy, aby wyjaśniać za pomocą słów uczucia i myśli duszy, wodząc za sobą bezwolnego słuchacza. Im większa jest ta potęga, tym bardziej potrzebuje obok siebie uczciwości i najwyższej roztropności” [tłum. J. Korpany]. *Rzymska krytyka i teoria literatury*. Wybór, oprac. S. Stabryła, Wrocław 1983, s. 161.

<sup>18</sup> R. Rieks, *Humanitas*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, wyd. J. Ritter, Bd. 3, Basel–Stuttgart 1974, szp. 1231; por. O.E. Nybakken, *Humanitas Romana*, „Transaction und Proceedings of the American Philological Association”, 70 (1939), s. 410: „The meaning of *humanitas Romana* is [...] of large scope. The concept comprised broad universal duties, extensive feelings of love and sympathy, general refinement of living including beauty of social outward form, enjoyment of literature, art, and the fruits of contemplation and scholarship, and a rational application of virtuous modes of bearing and conduct, to the end that the welfare of men individually and collectively might be served. In Roman *humanitas* there was no conflict between humanism and humanitarianism as there is in twentieth century Humanism; it included an intense concern for the welfare of mankind as a whole as well as for the proper ordering of the individual’s inner life”. [„Znaczenie *humanitas romana* jest bardzo szerokie. Obejmuje rozległe, uniwersalne powinności ludzkie, szeroko pojętą miłość i sympatię, ogólną ogładę i wytworność zewnętrznych form życia społecznego, uprawianie sztuki, literatury oraz owoce kontemplacji i studiów naukowych, racjonalną aplikację różnych godziwych

wyczerpująco i kompleksowo przedstawiony w dialogu *De oratore*, w którym wszechstronne wykształcenie, oparte na wrodzonych uzdolnieniach oraz nieustannym ćwiczeniu stanowi cel formacji wzorowego mówcy. Mówcę tego można uznać za jedno z wciieleń Cycerońskiego „człowieczeństwa kwalifikowanego”, obejmującego ludzi godnych swej nazwy, to znaczy pielęgnujących zarówno wartości intelektualne, erudycyjne, jak i moralne oraz społeczne<sup>19</sup>. Warto zatem podkreślić, że mimo ważnej roli, jaką w realizacji Cycerońskiego ideału miały odgrywać *studia humanitatis*, *humanitas* Cycerona jest czymś więcej niż programem edukacyjnym, w pełni za to zasługuje na miano projektu antropologicznego, jak pokaże

---

postaw i zachowań dla dobra jednostki i ogółu. W *humanitas* rzymskiej nie było konfliktu między humanizmem i humanitaryzmem jak w dwudziestowiecznym humanizmie; jest ona wyrazem troski zarówno o dobro całej ludzkości, jak i o właściwe uporządkowanie wewnętrznego życia jednostki”].

<sup>19</sup> J. Domański, *O dwu Cycerońskich znaczeniach humanitas jako „człowieczeństwa kwalifikowanego”*, w: *Wielkość i piękno filozofii*, red. J. Lipiec, Kraków 2003, s. 157–168. Oba wymiary „człowieczeństwa kwalifikowanego” występują w tekstach Cycerona przeważnie osobno, co nie oznacza ich rozłącznego traktowania. Do nielicznych tekstów, w których „*humanitas*, pojawiająca się w jednej frazie z *litterae* lub innymi określeniami wytwornego wykształcenia, zdaje się mieć sens moralno-społeczny i wskazywać na harmonijne połączenie w jedną zbitkę słowno-pojęciową obu aspektów «człowieczeństwa kwalifikowanego»” (*ibidem*, s. 166), zaliczyć można, obok analizowanego przez J. Domańskiego fragmentu *De off.* I, 19, urywek z listu do Quintusa I, 1, 27: „Quosdi te sors Afris aut Hispanis aut Gallis praefecisset, immanibus ac barbaris nationibus, tamen esset humanitatis tuae consulere eorum commodis et utilitati salutique servire; cum vero ei generi hominum praesimus, non modo in quo ipsa sit, sed etiam a quo ad alios pervenisse putetur humanitas, certe iis eam potissimum tribuere debemus a quibus accepimus”. Jak pisze Wilfried Stroh: „Hic *humanitatem* primum dicit φιλανθρωπῆτιν eam quae cunctis hominibus debeatur; deinde autem, cum Graecos ut inventores et propagatores humanitatis praedicat, sine dubio ad παιδείαν spectat, quod planissime confirmatur, cum continuo de se scribit: *Non enim me hoc iam dicere pudebit [...]* nos ea quae consecuti sumus iis studiis et artibus esse adeptos quae sint nobis Graeciae monumentis disciplinisque tradita. Ergo cum Cicero has duas res, quae tam diversae videntur, quasi uno spiritu eodem nomine *humanitatis* appellet, vix dubitaveris, quin educationem illam, quam e Graecorum litteris fluere dicat, fontem etiam mansuetudinis et benevolentiae erga homines crediderit. Sed hic locus singularis est” (*De origine vocum „humanitatis” et „humanismi”, „Gymnasium”* 115 (2008), nr 6, s. 554).

przyszłość, niezwykle atrakcyjnego dla następnych pokoleń<sup>20</sup>.

Rozszerzenie znaczenia *humanitas* u Cyncerona zbliżyło ją zarazem, co sygnalizowano wyżej, do greckiego pojęcia *παιδεία* (*paideia*). Sam wyraz, poświędzony po raz pierwszy u Ajschylosa (*Sept.* 18), oznaczał zarówno przebieg, proces edukacji dziecka, jak i jego cel oraz rezultat. Stopniowo, w pismach Tukidydesa, Arystofanesa oraz za sprawą sofistów nastąpiło pogłębienie refleksji nad pojęciem *paideia*, które zaczęto utożsamiać z wszechstronnym, encyklopedycznym wykształceniem (*ἐνκόκλιος παιδεία*) przygotowującym praktycznie do życia w społeczeństwie. Niedostatek treści etycznych w tego typu edukacji stał się przedmiotem krytyki ze strony Izokratesa, Sokratesa, Platona i Arystotelesa, którzy w mniejszym stopniu kładli nacisk na praktyczne cele kształcenia, dowartościowali za to edukację etyczną i szerzej filozoficzną jako najskuteczniejsze narzędzie formacji doskonałego człowieka. W ten sposób *paideia* stała się centralnym pojęciem

---

<sup>20</sup> Zob. W. Schadewaldt, *op. cit.*, s. 60–61, 62: „So bedeutet das Werk Ciceros den Brückenschlag zwischen griechischer, primär ontologisch gerichteter Anthropologie und römischer *humanitas*. Um es pointiert auszudrücken: der griechischen philosophischen Anthropologie steht die lebendig erlebte *humanitas* der Römer gegenüber. Sie bedeutet die neue, seit Platon im Griechischen verlorengegangene Verwurzelung des philosophischen Erkennens im politischen Leben. Darin liegt nicht nur, dass die griechische Philosophie durch Cicero die gesunde Wendung auf den richtigen Lebensweg (*recte vivendi via*), die konkrete Lebensführung, Lebensgestaltung gewinnt; in der *humanitas* ist durch Cicero auch der verbindende Oberbegriff für Philosophie und Rhetorik gefunden, die bei den Griechen in einem unversöhnlichen Streit lagen. [...] Erst in der Form der *humanitas Romana* ist auch die anthropologische griechische Kulturidee zu einer die Zeiten überdauernden Tradition und wichtigen Stütze unserer westlichen Zivilisation geworden”. „Tak więc dzieło Cyncerona oznacza pomost między grecką, w pierwszej kolejności ontologicznie zorientowaną antropologią, a rzymską *humanitas*. Mówiąc wyraźniej: naprzeciw greckiej antropologii filozoficznej stoi żywo doświadczona *humanitas* Rzymian. Oznacza ona nowe, od czasów Platona zapomniane w kulturze greckiej, zakorzenienie filozoficznego poznania w życiu politycznym. Polega to nie tylko na tym, że filozofia grecka za sprawą Cyncerona staje się właściwym przewodnikiem życia (*recte vivendi via*); w *humanitas* znalazł Cyncero pojęcie nadrzędne, łączące filozofię i retorykę, które u Greków prowadziły nieprzejednany spór. [...] Dopiero w formie *humanitas Romana* grecka, antropologiczna idea kultury stała się ponadczasową tradycją i filarem naszej zachodniej cywilizacji”].

w obrębie refleksji pedagogicznej o wyraźnych implikacjach antropologicznych. Wyraźnie zarysował się przy tym spór między zwolennikami *paidei* opartej na kształceniu retorycznym i filozoficznym. Zwolennikiem pierwszej orientacji był Izokrates, który nawiązując do sofistów, usiłował wykształcić elitę przygotowaną do pełnienia funkcji publicznych, ale nie lekceważył przy tym roli filozofii, a zwłaszcza kwalifikacji moralnych. Rzecznikiem drugiej orientacji był głównie Platon, który jednak wykształcenie filozoficzne również traktował instrumentalnie jako niezbędny warunek powstania idealnego państwa.

Koncepcja Platona zajmuje wyjątkowe miejsce w dziejach pojęcia *paideia* czy nawet w dziejach europejskiej myśli pedagogicznej:

Rozwinięta w Platońskim projekcie państwa koncepcja stopniowego i postępującego procesu kształcenia jest pierwszym w kulturze europejskiej systemowo skonstruowanym projektem edukacyjnym. Jego pierwszy etap stanowi kształcenie gimnastyczno-artystyczne, które Platon przejął, w zreformowanej w duchu filozoficznym formie, ze starogreckiej *paidei*. Kolejny etap, odpowiadający ogólnokształcącej edukacji sofistów, stanowi tylko przygotowanie do dalszego rozwoju, jaki umożliwia dialektyka w takim stopniu, w jakim daje wgląd w ideę dobra. *Paideia* jest tu rozumiana jako obejmujący całe życie proces, w którym człowiek powinien być uformowany według idealnego wzorca analogicznie do postaci wyrzeźbionej przez artystę. Na końcu tego procesu, osiągalnego dzięki odpowiednim predyspozycjom tylko przez nielicznych, znajduje się mędrzec, który od znajomości idei dochodzi do znajomości rzeczy, w tym również świata polityki. Objąwszy w ten sposób władzę w państwie, mędrzec może kształtować charakter poddanych według idealnego wzorca człowieka. Za sprawą rządów filozofów Platońskie państwo idealne staje się uniwersalną instytucją edukacyjną, w której przepaść między wiedzą a władzą powinna zostać przezwyciężona<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> D. Bremer, *Paideia*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, wyd. J. Ritter, K. Gründer, Bd. 7, Basel 1989, szp. 37–38: „Der in Platons Staatsentwurf entwickelte stufenweise fortschreitende Bildungsgang ist das erste systematisch konstruierte Bildungsprogramm der europäischen Kultur. Die Grundstufe bildet der gymnastisch-musische Unterricht, den Platon in philosophisch reformierter Form aus der altgriechischen *Paideia* aufnimmt. Die folgende Stufe, die dem allgemeinbildenden Unterricht der Sophisten entspricht, ist nur als Vorbereitung für den wei-

Jak widać, między systemem edukacyjnym Platona a jego koncepcją państwa istnieje obustronna, dialektyczna zależność – bez *paidei* nie ma idealnej *polis*, ta zaś z kolei umożliwia formowanie doskonałego człowieka zgodnie z założeniami *paidei*.

Platońska koncepcja wywarła znaczący wpływ na następców, m.in. na Arystotelesa, dla którego związek między terminami *paideia* i *politeia* był oczywisty. Późniejsi autorzy odeszli jednak od ścisłego podporządkowania edukacji interesom państwa, kładąc nacisk przede wszystkim na wszechstronne kształcenie i doskonalenie jednostki według takiego czy innego wzorca. *Paideia* stała się synonimem takiej formy ludzkiego bytowania, w której duchowy i intelektualny potencjał człowieka mógł się wszechstronnie i swobodnie aktualizować i rozwijać, prowadząc do osiągnięcia pełni człowieczeństwa. Tak rozumiana idea *paidei* była rozwijana w dziełach uczniów Arystotelesa i stoików, rozprzestrzeniając się po całym ówczesnym świecie greckim i odżywając w idei Cycerońskiej i rzymskiej *humanitas*. W ten sposób doszło do częściowego utożsamienia się obu pojęć, które stały się zarazem synonimami całej grecko-rzymskiej cywilizacji, przeciwstawionej światu barbarzyńców<sup>22</sup>.

---

teren Aufstieg gedacht, den die Dialektik leistet, insofern sie allein den Ausblick auf die Idee des Guten freigibt. *Paideia* wird hier als ein das gesamte Leben umfassender Prozess verstanden, in dem der Mensch im Hinblick auf ein ideales Wesensbild analog dem bildnerischen Gestalten (*πλάττειν*) geformt werden soll. Am Ende dieses Bildungsprozesses, das aufgrund entsprechender Veranlagung nur wenige erreichen, steht der philosophisch Gebildetem der aus dem Wissen um die Idee zur Einsicht in die Wirklichkeit und d. h. nicht zuletzt die politische Realität, gelangt ist. Indem der so Gebildete die Herrschaft im Staat übernimmt, kann er die Charaktere der Untergebenen nach dem idealen Wesensbild des Menschen formen. Durch die Einrichtung der Philosophenherrschaft wird Platons Idealstaat zu einer universalen Bildungsstätte, in der die Kluft zwischen Geist und Macht überbrückt werden soll”.

<sup>22</sup> Zob. Izokrates, *Or.* 4, 150: „Nazwa Hellenów przybrała takie znaczenie, że nie oznacza już pochodzenia, tylko raczej sposób myślenia, tak że Hellenami nazywamy raczej tych, którzy mają udział w naszym wykształceniu, aniżeli ludzi wspólnego pochodzenia” (cyt. za: T. Sinko, *Od filantropii do humanitaryzmu...*, s. 11); Gajusz Juliusz Cezar, *Wojna galijska*, tłum. i oprac. E. Konik, Wrocław 2004, s. 4 (I, 1): „Z nich wszystkich najdzielniejsi są Belgowie, ponieważ miesz-

Cycerońska koncepcja *humanitas*, zbliżająca ją do gr. *paidei*, okazała się trwałym wkładem Arpinaty w rzymską myśl antropologiczną, choć wśród jego następców można zauważyć nieco większą powściągliwość w posługiwaniu się tym pojęciem w odniesieniu do formacji intelektualnej lub literackiej. Związek między *humanitas* i *doctrina* dostrzegali Pliniusz Starszy (*Historia naturalna* 13, 68), częściej jednak kojarzono *humanitas* z pojęciami zbliżonymi do gr. *filantropii*. W liście 88 Seneki Młodszeo można zauważyć nawet dyskusję z Cycerońską koncepcją studiów wyzwolonych, które nie są ani konieczne, ani pożyteczne dla filozofii praktycznej (rozumianej jako rozumne i cnotliwe życie, *studium virtutis*). Według Seneki, *humanitas* zabrania być wyniosłym i przykrym wobec innych, każe być uprzejmym i życzliwym w słowach i czynach, a czyż nauki wyzwolone uczą takich obyczajów? („*Humanitas vetat superbum esse adversus socios, vetat amarum; verbis, rebus, adfectibus comem se facilemque omnibus praestat [...]. Numquid liberalia studia hos mores praecipiant?*” *Ep.* 88, 30). Argumentacja autora daleka jest jednak od konsekwencji – przyznaje on niekiedy niejaka użyteczność sztuk wyzwolonych, które przygotowują umysł do przyjęcia cnoty („*animum ad accipiendam virtutem praeparant*” – 88, 20), co łagodzi nieco wymowę tego dość osobliwego listu<sup>23</sup>. Warto dodać, że *humanitas* Seneki może też oznaczać w duchu platońskim trwałą ideę człowieczeństwa, według której formowane są nietrwałe istnienia ludzkie („*Itaque homines quidem pereunt, ipsa autem humanitas, ad quam homo effingitur, permanet, et hominibus laborantibus, intereuntibus, illa nihil patitur*” – *Ep.* 65, 7). Najbliższy Cycerońskiemu pojmowaniu *humanitas* okazał się Pliniusz Młodszy, który w swoich pismach

---

kają najdalej od kultury i cywilizacji (naszej) Prowincji [...]” [„*horum omnium fortissimi sunt Belgae, propterea quod a cultu atque humanitate provinciae longissima absunt*”]; P. Veyne, *Humanitas: Rzymianie i nie-Rzymianie*, w: *Człowiek Rzymu*, red. A. Giardina, tłum. P. Bravo, Warszawa 1997, s. 421–450; K. Głombowski, *Pojęcia hellenizmu i barbaryzmu jako wyznaczniki Herodotowej i europejskiej humanitas*, w: *Humanitas grecka i rzymska*, red. R. Popowski, Lublin 2005, s. 31–45.

<sup>23</sup> J. Domański, „*Non discere debemus ista, sed didicisse*”. *Glosa do listu LXXXVIII Seneki*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 34 (1990), s. 183–196.



wystawił jej swoisty pomnik, wprost wskazując na wielkiego mówcę jako swój wzór<sup>24</sup>. Wpływ Arpinaty widoczny jest też u Kwintyliana, który przywiązywał wielkie znaczenie do wykształcenia, szczególnie że dostrzegał tendencję do utożsamiania *humanitas* ze zwykłą ogłądą czy uprzejmością (*Inst.* 2, 2, 10).

Przeciwno słycańiu tego pojęcia, które zaczęło też pełnić funkcję zwrotu grzecznościowego i stosowane było często w odniesieniu do cesarzy, wystąpił w drugiej połowie II wieku Geliusz, przypominając nie tylko o etycznych, ale przede wszystkim o intelektualnych (edukacyjnych) komponentach pojęcia i idei *humanitas*, a więc zbliżających ją do gr. *paidei*. Dowodzić tego miały znaczące przesunięcia w polu semantycznym *humanitas*, które dokonały się za sprawą Cyncerona i jego współczesnych:

Qui verba Latina fecerunt quique his probe usi sunt, *humanitatem* non id esse voluerunt quod vulgus existimat quodque a Graecis *φιλανθρωπία* dicitur et significat 'dexteritatem quandam benivolentiamque erga omnes homines promiscuam', sed *humanitatem* appellaverunt id propemodum quod Graeci *παιδείαν* vocant, nos 'eruditionem institutionemque in bonas artes' dicimus. Quas qui sinceriter cupiunt adpetuntque, hi sunt vel maxime humanissimi (*Noct. Att.* 13, 17)<sup>25</sup>.

Dla zilustrowania tego zjawiska Geliusz posłużył się cytatem z pierwszej księgi dzieła Marka Terencjusza Warrona *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, opatrując go stosownym komentarzem:

„Praxiteles, qui propter artificium egregium nemini est paulum modo

---

<sup>24</sup> F. Zucker, *Plinius Epist. VIII 24 – ein Denkmal antiker Humanität*, „*Philologus*” 84 (1929), s. 209–232.

<sup>25</sup> Cyt. (w oryginale i w przekładzie) za: J. Domański, *O dwu Cyncerońskich znaczeniach humanitas...*, s. 158: „Ci, którzy tworzyli słowa łacińskie i posługiwali się nimi należycie, nadawali słowu *humanitas* nie taki sens, jaki w nim upatruje społeczeństwo i jaki wyraża greckie słowo *φιλανθρωπία*, oznaczające jakąś uprzejmość i życzliwość wobec wszystkich ludzi bez różnicy, lecz *humanitas* nazwali mniej więcej to, co Grecy nazywają *παιδεία*, my zaś nazywamy wykształceniem i przyswojeniem sobie szlachetnych umiejętności. Otóż tacy, co ich szczerze pragną i dążą do ich zdobycia, są w najwyższym stopniu *humanissimi*”.

humaniori ignotus”. *Humaniori* inquit non ita, ut vulgo dicitur, ‘facili et tractabili et benivolo’, tametsi rudis litterarum sit – hoc enim cum sententia nequaquam convenit – sed ‘eruditiori doctiorique’, qui Praxitelem, quid fuerit, et ex libris et ex historia cognoverit<sup>26</sup>.

Opinia ta okazała się bardzo wpływowa w epoce renesansu i w dużym stopniu zaważyła na późniejszym ograniczaniu studiów humanistycznych do wiedzy filologicznej („książkowej”) oraz utożsamianiu *humanitas* i *paidei*. Warto jednak zauważyć, że takie utożsamienie nie do końca odpowiada myśli cytowanego autora, który zrównanie obu pojęć przypisuje poprzednikom (przez których rozumie Cycerona i autorów schyłkowej republiki), sam zaś bardziej dokładnie tłumaczy grecki termin *paideia* jako „eruditio institutioque in bonas artes”<sup>27</sup>. Przy okazji Geliusz przypomniał potoczne rozumienie terminu *humanitas*, odpowiadające gr. *filantropii*, które utrzymało się także w piśmiennictwie, o czym świadczy rozdział *De humanitate et clementia* w niezmiernie popularnym w czasach późniejszych dziele Waleriusza Maksymusa *Factorum et dictorum memorabilium libri novem* (*Lib. V*). Autor podawał w nim przykłady ludzi odznaczających się wyrozumiałością, wdzięcznością, miłością wobec rodziców, życzliwością, miłością do ojczyzny, wyrozumiałością wobec dzieci itp.

<sup>26</sup> *Ibidem*: „«Praksyteles, który z powodu swego wyjątkowego kunsztu nie jest nieznanym nikomu, kto jest bodaj trochę *humanior*». *Humanior* użył tu Warron nie w owym potocznym znaczeniu ‘przystępny, uprzejmy i życzliwy’, choćby przy tym zupełnie niewykształcony (niezgodne to bowiem z sensem zdania), lecz w znaczeniu ‘bardziej wykształcony i posiadający jakąś wiedzę’, czyli taki, który by z książek i z tradycji wiedział, kim był Praksyteles”.

<sup>27</sup> H.E. Bödeker, *Menschheit, Humanität, Humanismus*, w: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Hrsg. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Bd. 3, Stuttgart 1982, s. 1066; V.R. Giustiniani, *Homo, Humanus and the Meaning of „Humanism”*, „Journal of the History of Ideas”, 46 (1985), nr 2, s. 184–185. Według włoskiego uczonego utożsamianie *humanitas* z *paideią* jest nacechowane ideologicznie i jest w dużym stopniu dziełem uczonych niemieckich, których obsesyjny filohellenizm zakładał, że wszelkie ważne wartości świata starożytnego są dziełem Greków, a nie Rzymian (*a propos* tego zarzutu zob. R. Pfeiffer, *Von der Liebe zu den Griechen*, w: *Humanismus*, Hrsg. H. Oppermann, Darmstadt 1977, s. 493–510).

Charakterystycznym zjawiskiem w dziejach pojęcia *humanitas* jest też jego obecność w myśli prawniczej okresu cesarstwa. Jest to zrozumiałe, zważywszy na fakt, że *humanitas*, podobnie jak gr. *filantropia*, była uznawana za jedną z tradycyjnych cnót królewskich. W stosunku do poddanych wyrażać się ona miała w działalności prawodawczej ukierunkowanej na ich dobro. Dioklecjan we wstępie do edyktu zwalczającego drożyznę stwierdzał, że jako „ojciec rodzaju ludzkiego” czuje się zobowiązany do zaprowadzenia sprawiedliwości, której nie jest w stanie zagwarantować *humanitas* zdana wyłącznie sama na siebie. Powołując się na prawo naturalne oraz *communis humanitatis ratio*, cesarz przedstawia się wręcz jako uosobienie błagającej o pomoc *humanitas*. Odwołania do *humanitas* w prawodawstwie stały się o wiele częstsze od czasów Konstantyna Wielkiego, w czym można już dostrzec wpływ myśli chrześcijańskiej<sup>28</sup>.

W literaturze wczesnochrześcijańskiej można zauważyć zarówno kontynuację wcześniejszych wyobrażeń na temat *humanitas*, jak i ważne modyfikacje znaczeniowe. Widać przy tym wyraźne różnice między piśmiennictwem greckim a łacińskim, świadczące o odrębności pojęć z pozoru sobie bliskich. O ile ojcowie greccy bardzo często piszą o filantropii w odniesieniu do Boga (tak jak we wspomnianym fragmencie listu św. Pawła do Tytusa), o tyle ojcowie łaciniści początkowo odnoszą pojęcie *humanitas* wyłącznie do relacji międzyludzkich. *Humanitas Dei* była odczuwana jako wyrażenie wewnętrznie sprzeczne i choć jest ono obecne zarówno w starołacińskim, jak i Hieronimowym przekładzie Tyt. 3, 4 (Wujek: „dobrotliwość i ludzkość Zbawiciela naszego Boga”), to w licznych wariantach tego fragmentu zamiast *humanitas* pojawiają się *humilitas*, *gratia* lub *clementia*. Z drugiej strony stosunkowo wcześniej *humanitas* staje się terminem z zakresu chrystologii, określającym ludzką naturę Chrystusa (w opozycji do boskiej, *divinitas*). W tym znaczeniu, jako odpowiednik gr. *ἀνθρωπότης*,

---

<sup>28</sup> O. Hiltbrunner, *op. cit.*, szp. 736; R.M. Honig, *Humanitas und Rhetorik in spätromischen Keisergesetzen*, Göttingen 1960; H. Kupiszewski, *Humanitas a prawo rzymskie*, „Prawo Kanoniczne” 20 (1977), s. 277–294.

występuje już w łacińskim przekładzie *Adversus haereses* (3, 18, 3) św. Ireneusza z Lyonu<sup>29</sup>.

Podobnie jak w chrześcijańskiej literaturze greckiej termin *filantropia* zastępował niekiedy *agape*, tak w pismach zachodnich ojców Kościoła *humanitas* zaczęła się zbliżać semantycznie do specyficznie chrześcijańskich pojęć, takich jak miłość bliźniego (*dilectio*, *caritas*). Tak ukierunkowaną reinterpretację tradycyjnych, rzymskich wartości widać w prozie św. Cypriana (*Epist.* 59, 16; 62, 3), a zwłaszcza św. Ambrożego (*De officiis ministrorum*) i Laktancjusza. Według „chrześcijańskiego Cyserona” dwie są podstawowe powinności człowieka: związek z Bogiem, który nazywamy religią, i z bliźnim, który określa się mianem *miłosierdzia* lub *ludzkości* (*Divinae institutiones*, 6, 10, 2: „Primum iustitiae officium est coniungi cum Deo, secundum cum homine. sed illud primum religio dicitur, hoc secundum misericordia vel humanitas nominatur”). Tak pojmowana *humanitas* jest konsekwencją stworzenia człowieka jako istoty rozumnej na obraz i podobieństwo Boga, a z faktu tego wynikają szczególne zobowiązania wobec Stwórcy i bliźnich. *Humanitas* „nakazuje [...] kochać wszystkich ludzi i zabrania wyrządzać im jakiegokolwiek niesprawiedliwości. Z *humanitas* wynikają też szczególne obowiązki; należą do nich gościnność, uwolnienie uwięzionych, wspieranie wdów i sierot, troska o chorych, pogrzebanie cudzoziemców i biednych. Nagrody należy oczekiwać w życiu wiecznym, nie doczesnym; ten pogląd różni filozofię od chrześcijaństwa”<sup>30</sup>. Zaliczenie chrześcijańskich uczynków miłosierdzia, zwłaszcza jałmużny i udzielenia gościny, do szczególnych przejawów *humanitas*, utworowało drogę do utożsamienia jej z konkretnymi formami wsparcia. Już u Laktancjusza występuje zwrot *humanitatem facere* (*Inst.* 3, 23, 6) oznaczający

<sup>29</sup> O. Hiltbrunner, *op. cit.*, szp. 738–739.

<sup>30</sup> M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa, autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994, s. 90. Zdaniem T. Sinki (*Od filantropii do humanitaryzmu...*, s. 53), „racjonalizm i intelektualizm stoickiej, w ogóle starożytnej filantropii stanowi najważniejszą różnicę między nią a chrześcijańską miłością bliźniego”. Więcej na temat *humanitas* w relacji do *caritas* O. Hiltbrunner, *op. cit.*, szp. 739–741; H. Pétré, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité*, Louvain 1948, s. 200–221.

udzielenie jałmużny. U niektórych późniejszych autorów *humanitas* jest po prostu jej synonimem.

Autorom chrześcijańskim zawdzięczamy jeszcze co najmniej dwa istotne składniki semantyczne *humanitas*. Po pierwsze, refleksja nad człowiekiem w jego relacji do Boga prowadziła często do uwypuklenia słabości, ułomności czy niedoskonałości natury ludzkiej, całkowicie podległej Bogu (*subiecta divinitati* – św. Hieronim, *Ep.* 55, 3, 4), kruchej i skłonnej do upadku (*fragilis, caduca* – Kasjodor, *In psalm.* 11, 4). Ten właśnie specyficzny aspekt człowieczeństwa zaczęto określać mianem *humanitas* (Tertulian, *Scap.* 4, 1), kojarząc go zwłaszcza z cielesną stroną ludzkiej natury („Scriptura quippe sacra omnes carnalium sectatores, humanitatis nomine notare solet” – Grzegorz Wielki, *Moralia*, 18, 54, 92). Po drugie, ta sama refleksja uzmysłowiła autorom chrześcijańskim, że wszyscy ludzie są dziećmi jednego i tego samego Boga, stanowią więc wspólnotę obejmującą wszystkich przedstawicieli rodzaju ludzkiego (*homines, genus humanum*), także niewierzących. Tę właśnie wspólnotę, począwszy od Tertuliana (*De anima* 58, 3) i Minucjusza Feliksa (*Octavius*, 8, 2) zaczęto określać jako *ludzkość* – *humanitas* (św. Ambroży *De off.* 3, 3, 19 i najwyraźniej św. Hieronim, *Ep.* 55, 3, 4)<sup>31</sup>. Obydwa aspekty semantyczne zostały przejęte przez autorów następujących epok.

Piśmiennictwo patrystyczne stanowi pomost między literaturą starożytną i średniowieczną. Autorzy tej ostatniej przejęli za pośrednictwem ojców Kościoła wiele klasycznych terminów, używając ich często w zmodyfikowanym znaczeniu. Dotyczy to także pojęcia *humanitas*, którego dzieje w tym okresie nie zostały jednak prześledzone równie dokładnie jak w epoce wcześniejszej. W literaturze teologicznej ważne miejsce zajmowały rozważania nad *humanitas Christi* – ludzką naturą Chrystusa (św. Tomasz, *Quaest. quodlibet.* IX). Ten sam termin, jako synonim wyrażen w rodzaju *natura humana, natura generis humanis*, stosowany był, szczególnie

---

<sup>31</sup> „ut *humanitas subiciatur divinitati; humanitatem in hoc loco dicimus non mansuetudinem et clementiam, quam Graeci φιλανθρωπίαν vocant, sed omne hominum genus”. Cyt. za: L. Alfonsi, *Humanitas in Boezio*, „Aevum” 25 (1951), s. 139 (tu także inne przykłady).*

w dyskursie filozoficznym, w odniesieniu do człowieka, określając jego cechy istotne, sprawiające, że jest człowiekiem w odróżnieniu od innych istot (św. Tomasz, *S. th.* I, 3, 3c: „*humanitas comprehendit in se ea, quae cadunt in definitione hominis; his enim homo est homo et hoc significat humanitas, hoc scilicet, quo homo est homo*”). Niekiedy cechy te sprowadzano do różnych przejawów ludzkiej ułomności (*fragilitas humana* – Hildebert z Lavardin, *miseria condicionis humanae* – Innocenty III), ale pojawiały się też głosy podnoszące szczególną godność (*dignitas*) człowieka („*Duo sunt, charissimi, quae principaliter attendere debet humana circumspectio: dignitatem suae conditionis, et excellentiam suae reformationis*”, Iwo z Chartres, *Sermo 22 De oratione dominica*)<sup>32</sup>. Uniwersalizm średniowiecznej antropologii znalazł też wyraz w obejmowaniu nazwą *humanitas* wszystkich przedstawicieli rodzaju ludzkiego, tak jak to czynił Dante w traktacie *De monarchia*, używający tego słowa jako odpowiednika *genus humanum*, *humana civilitas*, *societas* (1, 2). Nadal używano tego pojęcia również jako synonimu chrześcijańskiej filantropii czy miłości bliźniego, akcentując tym samym jego treści moralne – wyłącznie w takim znaczeniu występuje *humanitas* u Izydora z Sewilli („*Humanus, quod habeat circa homines amorem et miserationis affectum; unde et humanitas, qua nos invicem tuemur*” – *Etymologiae*, X, 117), zna je też św. Tomasz („*beneficentia, quae hic vocatur humanitas*”, *S. th.* II. II. 80). W opozycji do tak rozumianej *humanitas* znajduje się *inhumanitas*, która dla Akwinaty jest wykroczeniem przeciwko miłosierdziu („*inhumanitas autem est idem, quod obduratio contra misericordiam*” – *S. th.* II–II, 118, 8). Nierzadko wreszcie, co poświadcza słownik Du Cange’a, sprowadzano *humanitas* do wsparcia udzielanego bliźnim w formie jałmużny lub pokarmu (*cibus potusque humanitatis sufficiens*)<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Na temat tych dwóch aspektów *humanitas* w średniowieczu zob. J. Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997.

<sup>33</sup> L. Schütz, *Thomas-Lexikon*, Faksimile-Neudruck der „zweiten, sehr vergrößerten Auflage”, Stuttgart 1958, s. 359–360, 399; Ch. Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis*, Frankfurt 1710, t. 2, szp. 910.

Nowy, znaczący rozdział w dziejach pojęcia i idei *humanitas* zapisałi renesansowi humaniści, ożywiając i utrwalając odziedziczone po poprzednikach koncepcje lub modyfikując je w charakterystyczny dla siebie sposób. Przypomnijmy niektóre fakty. W twórczości Petrarcki termin *humanitas*, choć obecny, nie odgrywa szczególnie ważnej roli, co nie przeszkadzało późniejszym autorom właśnie w autorze sonetów do Laury upatrywać tego, który wskrzesił obumarłe studia humanistyczne „*studia humanitatis, quae iam extincta erat, reparavit*” (L. Bruni). Za właściwych odnowicieli idei w duchu autorów starożytnych uznaje się wczesnych przedstawicieli humanizmu florenckiego: Coluccia Salutatiego i Leonarda Bruniego Aretina. Świadomie nawiązując do antyku, ożywili oni ideę *humanitas* jako człowieczeństwa stanowiącego kompleks etycznych i intelektualnych (*virtus atque doctrina* – Salutati, *Epist.* 12, 8) uzdolnień, które należy stale rozwijać i doskonalić. Cel tego procesu ukazali we właściwy dla siebie sposób florency neoplatonicy – Marsilio Ficino i Giovanni Pico della Mirandola. Akcentując mocno boskie pochodzenia człowieka, a co za tym idzie – boskie pierwiastki w naturze ludzkiej, zdolnej, jak pisał Pico, zarówno „degenerować się i staczać do rzędu zwierząt”, jak i „odradzać się i mocą swego ducha wznosić się do rzędu istot boskich”<sup>34</sup>, przewyżczyli tradycyjne opozycje – *feritas, humanitas, divinitas* – stwierdzając zarazem, że osiągnięcie tej ostatniej stanowi wypełnienie właściwego przeznaczenia człowieka<sup>35</sup>.

Koncepcja Ficina i Pica nie zyskała jednak takiej popularności jak Salutatiego i Bruniego, którzy propagowaną przez siebie ideę *humanitas* powiązali z cycerońskim programem studiów humanistycznych, zawdzięczającą swą nazwę temu, że, jak pisał Bruni, „doskonałą i zdobią człowieka” („*propterea humanitatis studia nuncupantur, quod hominem perficiant atque exornent*”). W ten sposób wykształcenie zostało podniesione do rangi istotnego

---

<sup>34</sup> *De hominis dignitate*, tłum. Z. Kalita, cyt. za: A. Borowski, *Renesans*, Warszawa 1992, s. 212.

<sup>35</sup> H.E. Bödeker, *op. cit.*, s. 1069.

składnika człowieczeństwa, łączącego wszakże, jak już wspomniano, pierwiastki etyczne i intelektualne (*virtus atque doctrina*). Dlatego też już u Salutatiego wśród studiów humanistycznych obok filologii i historii znalazło się miejsce dla filozofii moralnej. Jest ona wymieniana zwykle na końcu, nie oznacza to jednak jej pośledniej roli, lecz przeciwnie, wskazuje na nią jako cel edukacji, wszystkie bowiem umiejętności są jej podporządkowane – „*pertinent ad vitam et mores*”, jak pisał Leonardo Bruni w liście do Leonarda Nicolaa<sup>36</sup>. Jest to o tyle ważne, że nie pozwala sprowadzić idei *humanitas* do wąsko rozumianego programu edukacyjnego czy po prostu formalnego wykształcenia, lecz każe widzieć w niej śmiałą syntezę dwóch greckich koncepcji – filantropii, rozumianej możliwie najszerszej, jako „miłość do rodzaju ludzkiego”, oraz *paidei*, rozumianej w myśl cytowanej opinii Geliusza jako „*eruditio institutioque in bonas artes*”.

Program studiów humanistycznych szybko znalazł wielu zwolenników. „Od połowy XV wieku oddziaływanie nauki humanistycznej rozszerzyło się poza granice *studia humanitatis* i objęło wszystkie dziedziny kultury renesansowej łącznie z filozofią i różnymi naukami ścisłymi. Stało się tak nie tylko z racji uznanej rangi nauk humanistycznych, lecz także dlatego, że praktycznie każdy uczony, zanim zdobył na uniwersytecie wykształcenie w jakiegokolwiek innej dziedzinie, otrzymywał wykształcenie humanistyczne w szkole średniej”<sup>37</sup>. Dzięki powstałym niezależnie od siebie pracom cytowanego Paula O. Kristellera i Augusto Campany wiemy, że to właśnie studiom humanistycznym zawdzięczamy określenie *humanista*, które pojawia się w źródłach ok. 1480 roku na oznaczenie wykładowców i studiujących *studia humanitatis*. Te ostatnie zajmują też centralne miejsce w doskonale udokumentowanej źródłowo i wpływowej koncepcji humanizmu renesansowego jako ruchu literackiego, edukacyjnego i kulturalnego, którą upowszechniał w licznych pracach Kristeller.

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 1070.

<sup>37</sup> P.O. Kristeller, *Ruch humanistyczny*, tłum. G. Błachowicz, w: idem, *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, Warszawa 1985, s. 28.



Rozpowszechniona głównie za sprawą włoskich humanistów i ich uczniów koncepcja edukacji nie zawsze spotykała się jednak z entuzjastycznym odzewem. Sami jej twórcy dostrzegali ryzyko zredukowania jej do wykształcenia formalnego, do kompetencji (wątpliwych niekiedy) językowych czy do naiwnego i bezkrytycznego naśladowania wzorów antycznych przy jednoczesnym lekceważeniu tradycji chrześcijańskiej (co stało się przedmiotem krytyki w *Antycyconianusie* Erazma z Rotterdamu). Świadectwem troski o harmonijną równowagę między formacją filozoficzną i etyczną z jednej strony a formalną i literacką (retoryczną) z drugiej, oraz między tym, co pogańskie, i tym, co chrześcijańskie, był już niewielki traktat w formie listu *De studiis et litteris* Leonarda Bruniego z lat dwudziestych XV wieku<sup>38</sup>. Szczególny nacisk położony na studia filologiczne (gramatyka, retoryka, poetyka) przy jednoczesnym traktowaniu ich jako klucza do wiedzy uniwersalnej ośmielał jednak humanistów do wkraczania na obszary zarezerwowane tradycyjnie dla profesjonalnych przedstawicieli innych dyscyplin, zwłaszcza teologii i filozofii. Jak pokazują nowsze badania, w XVI wieku określenie *humanista* nie zawsze było komplementem czy po prostu nazwą profesji. W opublikowanym niedawno na stronach Renaissanceforum artykule Johann Ramminger wskazał wcale liczne przypadki użycia słowa *humanista*, zwłaszcza na północ od Alp, z konotacją negatywną. Co ciekawe, unikali go niekiedy sami humaniści, widząc w nim jeszcze jeden wytwór późnośredniowiecznej łaciny uniwersyteckiej<sup>39</sup>, zaś ich oponenti, zwłaszcza wśród teologów, w określeniu tym widzieli synonim dyletantów, mieszących się w cudze sprawy. Ramminger cytuje w tym kontekście wypowiedź Noela Bedy'ego,

---

<sup>38</sup> J. Domański, Czym były „*studia humanitatis*”? Leonarda Bruniego „*De studiis et litteris*” (1422–1425), „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 43 (1999), s. 15. Tekst listu (w przekładzie M. Klimczuk) w tym samym numerze, s. 163–176.

<sup>39</sup> Na przykład Gianfrancesco Quinziano Stoa w wydanym w 1511 r. w Pawii traktacie *De syllabarum quantitate*, w rozdziale *De quibusdam vocabulis apud triviales: quae latina non sunt*, wymienia także wyraz *humanista* obok innych tego typu form słowotwórczych: „*Artista legista thomista scotista humanista barbaris peculiaris dictiones: doctis nunquam*”.

dziekana wydziału teologicznego paryskiej Sorbony, który pisał w 1526 roku:

Dolenter sane intuebar [...] Ecclesiae factionem per istos homines – qui solis humanitatis ac linguarum praesidiis instructi sacra omnia edisserere sunt aggressi- [...] maiores semper vires suscipere, et eo quidem incurabilius, quo eiusmodi aegritudini medicos, id est sacrarum literarum professores, isti humanistae theologizantes [...] velut suae artis plane imperitos aspernarentur. [...] Ita suis se verbis iactitant humanistae, quae et mundo tubis suis intonant, scholasticis interim doctoribus variis nominibus detrahentes [...]<sup>40</sup>.

Odpowiedzią na krytykę pod adresem humanistów, wychodzącą głównie z kręgów konserwatywnych – jak byśmy dziś powiedzieli – teologów i duchownych, były m.in. *Listy ciemnych mężów* (*Epistolae obscurorum virorum*), wydane w 1515 roku. Również w nich pobrzmiewa echo zarzutów stawianych humanistom – to znaczy tym, którzy studiują i naśladują autorów starożytnych, robią „przytyki tą swoją nową łaciną i mają za nic owe stare książki: Aleksandra, Remigiusza, Jana z Garlandii, Kornuta, *Composita verborum*, *Listownik* mistrza Pawła z Niavis”<sup>41</sup>. Apologią renesansowych studiów humanistycznych, całkowicie w duchu cycerońskiej *humanitas*, było także dzieło jednego z współautorów *Listów*, Hermana Buscha, *Vallum humanitatis sive humaniorum litterarum contra obtrectatores vindiciae* (Kolonia 1518)<sup>42</sup>, podobnie jak dyskurs *De gli*

---

<sup>40</sup> „Ze smutkiem oglądałem, jak rozłam w Kościele pogłębiał się z powodu tych ludzi, którzy wykształceni jedynie w humaniorach i w językach wzięli się za objaśnianie teologii. Rozłam ten stawał się coraz trudniejszy do przewyciężenia, gdyż specjaliści od tego rodzaju chorób, to jest profesorowie teologii, zostali wzgardzeni przez tych teologizujących humanistów jako ignoranci w swojej własnej dziedzinie. Tak oto chępnili się ci humaniści swoimi poglądami, głosząc je na cały świat i szkalując jednocześnie na różne sposoby scholastycznych uczonych”. *Annotations in Iacobum Fabrum Stapulensem et Desiderium Erasmus*, Paris 1526 (tu i wyżej cytuję za artykułem J. Rammingera opublikowanym na stronie [www.renaissanceforum.dk](http://www.renaissanceforum.dk)).

<sup>41</sup> *Listy ciemnych mężów*, tłum., wstęp i kom. T. Brzostowski, Warszawa 1977, s. 54.

<sup>42</sup> Zwięzłe omówienie w: M. Schneidewin, *Die antike Humanität*, Berlin 1897, s. 540–542.

*humanisti* w dziele *La piazza universale di tutte le professioni del mondo* (Wenecja 1587) Tommasa Garzoniego<sup>43</sup>.

Wypowiedź Bedy'ego skierowana była m.in. przeciwko Erazmowi z Rotterdamu, który jednak jak mało kto zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństw wynikających z redukcyjnych interpretacji idei *humanitas*. W przeciwieństwie do Bedy'ego bardziej jednak niepokoiła go właśnie niechęć wielu humanistów do zajmowania się tym, co tradycyjnie określano mianem *studia divinitatis*, a więc szeroko rozumianą teologią, w czym upatrywał zagrożenia dla wiary chrześcijańskiej. Zaowocowało to nieco odmiennym, w porównaniu z propagowanym przez humanistów włoskich, programem edukacyjnym. W tekstach Erazma termin *humanitas*, obok znaczeń odpowiadających ludzkiej naturze jako takiej (*natura hominis*) czy gr. *filantropii* (*mutua benevolentia*), oznacza przede wszystkim ideał etycznej i intelektualnej doskonałości człowieka, adekwatnej do godności jego natury: „hinc est, videlicet, quod vulgus, quicquid ad mutuam benevolentiam pertinet humanum appellat, ut humanitatis vocabulum non iam naturam nobis declaret, sed mores hominis natura dignos” (*Querela pacis*). Z tak pojmowanej *humanitas* wynikają różnorodne obowiązki (*officia humanitatis*), jak pielęgnowanie dobrych obyczajów czy troska o pokój między ludźmi. Do ich wypełniania przygotowują *studia humanitatis*, które chętnie nazywa *bonae litterae* lub *litterae humaniores* – one bowiem dopiero czynią nas prawdziwymi ludźmi („*Bonae litterae homines reddunt*” – *Querela pacis*)<sup>44</sup>. Dla Erazma

---

<sup>43</sup> P. Grendler, *The Concept of Humanist in Cinquecento Italy*, w: *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, ed. A. Molho, J. Tedeschi, Firenze 1971, s. 453–459, 462–463 (tekst w jęz. wł.). Przekład polski w: L. Szczucki, „*Humanista*” w ujęciu Tommasa Garzoniego, w: *Rzeczy minionych pamięć. Studia dedykowane Profesorowi Tadeuszowi Ulewiczowi w 90. rocznicę urodzin*, red. A. Borowski, J. Niedźwiedz, Kraków 2007, s. 487–489.

<sup>44</sup> Na temat tej terminologii M. Cytowska, *Erazmianizm w literaturze polskiej XVI–XVII w.*, w: *Studia porównawcze o literaturze staropolskiej*, red. T. Michałowska, J. Ślaski, Wrocław 1980, s. 9–11; J. Domański, *Późny humanizm jako przewyżczenie ograniczeń literackiego humanizmu*, w: *Jan Kochanowski 1584–1984. Epoka – twórczość – recepcja*, red. J. Pelc, P. Buchwald-Pelcowa, B. Otwinowska, Lublin 1989, t. 1, s. 53–58.

jest to jednak równoznaczne z formacją religijną – na swą nazwę *studia humanitatis* zasłużą dopiero wtedy, gdy uczynią człowieka nie tylko lepszym, ale przede wszystkim przybliżą go do Chrystusa: „Appellantur humanitatis: [...] tum demum erunt quod dicuntur, hoc est bonae litterae, si nos reddant meliores, si serviant gloriae Christi” (*Spongia Erasmi adversus Aspergines Hutteni*). Realizacji tego ideału służyć miała zwłaszcza *philologia sacra* – studia nad Biblią i literaturą patrystyczną, które włączone w obręb studiów humanistycznych stały się jednym ze znaków rozpoznawczych szesnastowiecznego erazmianizmu<sup>45</sup>.

Koncepcje antropologiczne i edukacyjne włoskich humanistów oraz Erazma (i rozsianych po całej Europie ich zwolenników) stanowią być może najważniejszy rozdział w dziejach idei *humanitas* w epoce odrodzenia. Propagowana przez nich idea *humanitas* i edukacji prowadzącej do jej urzeczywistnienia stała się bardzo wpływowa także dzięki temu, że znalazła solidne wsparcie instytucjonalne w tradycyjnych strukturach uniwersyteckich, a przede wszystkim w nowym typie szkół średnich, realizujących – w bardzo różnym zakresie – program w mniejszym lub większym stopniu zgodny z koncepcją studiów humanistycznych, wypracowaną jeszcze w XV wieku<sup>46</sup>. Dotyczy to zarówno szkół protestanckich,

<sup>45</sup> H.E. Bôdeker, *op. cit.*, s. 1071.

<sup>46</sup> Atrakcyjność tego programu jest chyba jedynym wytłumaczeniem zastanawiającej żywotności tego typu szkół – dominowały one w Europie aż do XVIII stulecia, a w XIX i XX w., mimo przełamania ich monopolu, nie straciły zupełnie na znaczeniu jako instytucje formujące najwybitniejszych przedstawicieli elity Europy. Wspominając długie godziny spędzone w gimnazjum wileńskim pod okiem prof. A. Rożka nad tłumaczeniem pojedynczych wersów Owidiusza, Cz. Miłosz pisał w *Rodzinnej Europie*: „Jednakże dzisiaj, porównując, widzę zupełną niewspółmierność pomiędzy wpływem, jaki na mnie wywarły te ćwiczenia, i szczupłością używanego materiału. Chociaż wtedy tego wcale nie podejrzewałem, czas im poświęcony ważny miał więcej niż całe dnie magazynowania bezużytecznej później wiedzy z różnych dziedzin. [...] Upór Rożka pokazywał, że warto dążyć do doskonałości i że nie mierzy się jej zegarkiem, czyli skłaniał do szacunku wobec literatury jako owocu żmudnej pracy” (*Rodzinną Europą*, Warszawa 1990, s. 80). Niedawno zaś J. Axer w pięknym esejku *Disce puer Latine* przypomniał opowiadanie R. Kiplinga *Regulus* z tomu *Stalky & Co*: „Pod pozorem wspomnienia z lat szkolnych jest w tym opowiadaniu przedstawiona istota sporu między edukacją

jak i katolickich (zwłaszcza jezuickich), a podział ten przypomina, że również erazmiańska *humanitas christiana* okazała się w pewnym stopniu utopią i musiała ustąpić koncepcjom o wyraźnym zabarwieniu konfesyjnym.

Pośród szesnastowiecznych inkarnacji idei *humanitas*, żywotnych także w następnej epoce, warto na koniec wspomnieć o koncepcji spopularyzowanej za sprawą *Il Cortegiano* Baldassare Castiglione. Nawiązując do Cyserona i Kwintyliana, stworzył on wzór osobowy będący swego rodzaju syntezą tradycyjnej, wyrafinowanej kultury dworskiej (*cortesia*) i humanistyczno-retorycznego wykształcenia (*l'umanità*), którą to syntezę włoski autor określa jako *graziosa umanità*. W przeciwieństwie do koncepcji Bruniego czy Erazma, przynajmniej z założenia mających charakter uniwersalny i egalitarny (ponadstanowy), *graziosa umanità* z natury rzeczy jest ideałem elitarnym – jest ona, jak pisał Riccardo Picchio, „doskonałym symbolem społeczeństwa arystokratycznego, upatrującego dziejowego dowodu swego posłannictwa – wybranej mniejszości – w indywidualistycznym wzlocie pośród zbiorowej

---

klasyczną, opartą na wierze w kanon i dziedzictwo, a edukacją, którą kiedyś nazywano «realną» – kształceniem pragmatycznym. Trudno też o silniejsze sformułowanie wiary w wartość tej pierwszej niż opowiedziana tu historia o nieświadomym nasiąkaniu młodego człowieka drobinkami antycznej *virtus*; historia o tym, jak wiersz Horacjański przetwarzał się w duszy chłopca pod rozwój *pietas* i *fides*” (*Disce puer Latine*, w: *Rzeczy minionych pamięć...*, s. 77). Świadczenia tego typu zdają się potwierdzać swoistą, humanizującą funkcję studiów filologicznych, jaką przypisywali im autorzy antyczni i renesansowi, skłaniają także do poważnej refleksji nad stanem współczesnej edukacji humanistycznej. Zob. też K. Büchner, *Vom Bildungswert lateinischen Texte*, w: *Humanismus...*, s. 548–565; bardziej sceptycznie W. Stroh, *op. cit.*, s. 568: „Ac non equidem ausim id dicere quod quosdam viros ingeniosos, ut Isocratem, Ovidium, Plutarchum, Melanchthonem, Herderum affirmavisse audivimus; nempe *humanitatis* studiis ac praesertim cura eloquentiae per se efficit ut homines mitiores meliores humaniores fierent – quamquam quid optandum esset magis! Vidimus nuper ex ipsis humanitatis gymnasiis eas evadere bestias humana figura indutas, quibus si comparetur, Sulla, ne dicam Busiris ipse, clemens esse videatur. Nec nos ignoramus Iosephum Goebbels, praecorem inhumanitatis, in deliciis habuisse Ciceronis orationes, Henricum Himmler, innumerorum hominum trucidatorem, in gymnasio Monacensi optimis litteris operam dedisse”.

katastrofy Włoch renesansowych”<sup>47</sup>. Jaskrawy partykularyzm nie tylko stanowy – „Kastilio pisał językiem włoskim a pisał Włochom” (Ł. Górnicki) – nie okazał się dla *Dworzanina* szkodliwy. Odnosił on spektakularny sukces, którego dowodzą przekłady na wszystkie ważniejsze języki europejskie, a przede wszystkim arystokratyczno-dworska kultura XVII i XVIII wieku i jej ideał *honnête homme*, gdzie dostrzec można zarówno liczne ślady recepcji i adaptacji wzorca stworzonego przez włoskiego humanistę, jak i coraz wyraźniejszą tendencję do jego spływania, wypierania treści etycznych i intelektualnych na rzecz zewnętrznej ogłady (*courtoisie, politesse*)<sup>48</sup>. Za „produkt” końcowy tego procesu można uznać figurę fircyka, popularną w literaturze XVIII stulecia.

W dziejach pojęcia i idei *humanitas* parenetyczny dialog Castiglione’ego zajmuje ważne miejsce jeszcze z jednego powodu – zapowiada bowiem powolne odchodzenie od łaciny, a tym samym – zastępowanie formy *humanitas* jej odpowiednikami w językach wernakularnych, począwszy od włoskiego *l’umanità*. Można oczywiście pokusić się o prześledzenie dalszych losów *humanitas* na gruncie literatury łacińskiej aż do XX wieku włącznie (np. w dokumentach Vaticanum II)<sup>49</sup>, wydaje się jednak, że w XVI stuleciu doszło do swoistej petryfikacji znaczeń przypisywanych temu pojęciu. Ilustrują to źródła o charakterze leksykograficznym i encyklopedycznym, które wolno uznać w wielu przypadkach za wyraz ówczesnej *opinio communis*. Na przykład według najpopularniejszej w XVI i XVII wieku antologii cytatów i przykładów, pełniącej też funkcję uniwersalnej encyklopedii *Polyanthei*<sup>50</sup>, termin *humanitas*

<sup>47</sup> „Dworzanin” według Łukasza Górnickiego, w: idem, *Studia z filologii słowiańskiej i polskiej*, Kraków 1999, s. 195.

<sup>48</sup> H. Bödeker, *op. cit.*, s. 1073–1074; M. Magendie, *La politesse mondaine et les théories des „honnêteté en France” au XVII<sup>e</sup> siècle de 1660 à 1660*, Paris 1925; A. Lévêque, „L’honnête homme” et „l’homme de bien” au au XVII<sup>e</sup> siècle, „Publications of the Modern Language Association of America” 72 (1957), s. 620–632.

<sup>49</sup> Wstępna kwerenda wykazała, że pod względem częstotliwości występowania interesującego nas wyrazu pierwsze miejsce zajmuje *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*.

<sup>50</sup> M. Mejer, „*Polyanthea nova*” von Joseph Lange: ein Exempel der neulateinischen Florilegia, w: *Acta Conventus Neo-Latini Hafniensis Proceedings of the Eight International*

(gr. *φιλανθρωπία*), podobnie jak przymiotnik *humanus* pochodzi od rzeczownika *homo* i używany jest w trzech podstawowych znaczeniach: 1. na określenie natury ludzkiej, 2. jako szczególny aspekt człowieczeństwa wyrażający się w życzliwości w stosunku do innych (według św. Tomasza jest to po prostu cnota polegająca na udzielaniu wsparcia tym, którzy odczuwają jakiś brak), 3. (tu z kolei niemal dosłowny cytat z Geliusza) – jako erudycja w zakresie sztuk wyzwolonych, albowiem ci, którzy szczerze dążą do ich opanowania – są najbardziej ludzcy i z tego też powodu sztuki te noszą nazwę „humanistycznych”<sup>51</sup>.

Wyjaśnienia te pokrywają się z tłumaczeniami polskich leksykografów. Dla Mączyńskiego *humanitas* to „ludzkość, skłonność ku zachowaniu, też człowiecze przyrodzenie, też bacność, rozum i wyćwiczenie w wyzwolonych naukach”, *vir humanitate politus* – to „człowiek niepospolitego baczenia, rozumu i nauki”, a wdzięk (*lepor*), ludzkość (*humanitas*), przyzwoitość (*modestia*), łagodność (*mansuetudo*), erudycja (*eruditio*), uprzejmość (*facilitas*) to niemal synonimy (*fere idem*)<sup>52</sup>. Również dla Knapskiego *humanus* to ‘człowieczy’, ‘ludzki’ i ‘uczony’, *humanista* – to ktoś ‘ludzki’ lub ‘uczony’, zaś *humanitas* – to ‘ludzkość, człowieczeństwo, ludzkie przyrodzenie’, albo też po prostu ‘nauki

---

*Congress of Neo-Latin Studies*, Copenhagen 12 August to 17 August 1991, ed. R. Schnur, Binghampton–New York 1994, s. 651–662; A. Quondam, *Strumenti dell'officina classicistica: „Polyanthea” & Co.*, „Modern Philology”, 101 (2003), nr 2, s. 316–336.

<sup>51</sup> J. Lange, *Novissima polyanthea in libros XX dispertita*, Frankfurt 1613, s. 546: „Humanitas Graece φιλανθρωπία [...]. Hebr. *Hanauah*, ab *Hanau*, id est mansuetus, lenis, modestus, mitis. Sumitur autem humanitas tripliciter, scilicet pro natura hominis, et pro virtute, quae consistit in exteriori subventione condescendendo defectibus aliorum, *secund. B. Thom. sup. epist. Paul. ad Tit. 3, col. 3. fin.* Humanitas praeterea significat eruditionem atque institutionem in bonas artes, quas qui sinceriter cupiunt et assequuntur, hi sunt maxime humani, quare et artes ipsae liberales humanitatis studia appellata sunt. Nam huius scientiae disciplina, ex universis animalibus soli homini data est. Ab homo veniunt humanus et humanitas”. To samo w dosłownym brzmieniu w: L. Beyerlinck, *Magnum theatrum vitae humanae*, Lugduni 1665, t. 4, s. 234.

<sup>52</sup> *Lexicon Latino-Polonicum ex optimis latinae linguae scriptoribus concinnatum*, Królewiec 1564, s. 157–158.

wyzwolone<sup>53</sup>. Objaśnienia Knapskiego, mimo że lakoniczne czy wręcz zdawkowe, zdaniem Janusza Pelca wyrażają potoczną świadomość jezuickich intelektualistów, profesorów i uczniów ich szkół, a tym samym – znacznej części mieszkańców polsko-litewskiej Rzeczypospolitej<sup>54</sup>.

Jak widać, powyższe definicje i objaśnienia praktycznie nie wnoszą niczego nowego do znaczeń przypisywanych *humanitas* w ciągu minionych epok, wskazując na trzy podstawowe aspekty pojęcia: ontologiczny, etyczny i intelektualno-edukacyjny. Wydaje się, że w XVII wieku coraz silniej uświadamiano sobie także jego historycznokulturowy aspekt, to znaczy genetyczny i ideowy związek ze starożytnością klasyczną jako formacją kulturalną, której znajomość – jako źródła i normy *humanitas* – jest niezbędna do rozwijania tej ostatniej. Jezuita Francisco de Mendoça pouczał adeptów retoryki:

Sola humanitas in eo vertitur, ut gratissima eruditionis supellec-  
tile orationem locupletet; quia vero in utriusque artis confinio sita est,  
ita suum munus exequitur, ut sine crimine falcem in vicinas segetes im-  
mittat; dum grammaticae praecepta sanandae orationi accomodata  
revocat in memoriam, et rhetoricae documenta verborum aucupio  
exquirendo perutilia aliqua ex parte praedicat. Eius tamen praecipua cura  
in perfecta totius antiquitatis cognitione, auctorumque  
omnium tam ex Graecis quam Latinis notitia non vulgari consistit [wyr.  
W.P.]<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> *Thesauri polono-latino-graeci [...] tomus secundus latino-polonicus*, Kraków 1644, s. 354.

<sup>54</sup> J. Pelc, *Humanizm w baroku. Kontynuacje i metamorfozy*, „Barok” 2003, nr 1, s. 18.

<sup>55</sup> *Viridarium sacrae ac profanae eruditionis*, Kolonia 1650, s. 763: „Sama *humanitas* wymaga, aby mowa odznaczała się przyjemną erudycją; a ponieważ jej [scil. *humanitas* – W.P.] źródło znajduje się w pobliżu dwóch sztuk, tak wypełnia swój obowiązek, że zapuszczając bezkarnie sierp w sąsiadujące zagony, przypomina przepisy gramatyki dostosowane do zdrowej mowy oraz wskazuje wzory wymowy przydatne przy wyszukiwaniu odpowiednich słów. Jednak przedmiotem jej najwyższej troski powinna być doskonała znajomość całej starożytności oraz autorów greckich i rzymskich”.



Do wypowiedzi tej nie należy zapewne przywiązywać zbyt wielkiego znaczenia, niemniej jednak uświadamia ona ryzyko, jakie dla pojęcia i idei *humanitas* niesło ze sobą automatyczne niejako kojarzenie jej z *antiquitas* – zakwestionowanie tej ostatniej mogło skutkować tym samym w odniesieniu do pierwszej. Że ryzyko to było jak najbardziej realne, dowiódł słynny spór starożytników z nowożytnikami (*Querelle des Anciens et des Modernes*), w którym zwolennicy kultury nowożytnej podważyli bardzo wiele dogmatów, które legły u podstaw renesansowego humanizmu i jego barokowych inkarnacji. Spór ten okazał się nie tylko zapowiedzią, ale i jedną z przyczyn sprawczych (do innych zaliczyć należy rozwój nowożytnego przyrodoznawstwa) stopniowego odchodzenia od nawiązującego programowo do antyku i upowszechnionego w epoce odrodzenia modelu edukacji humanistycznej i twórczości literackiej, co doprowadziło zarówno do marginalizacji języków klasycznych, jak i swoistej dewaluacji tradycyjnych koncepcji antropologicznych.

Zjawisko to nie ominęło także przedmiotu niniejszych rozważań. Przytoczone wyżej słownikowe definicje Mączyńskiego i Knapskiego są jednym z wielu świadectw poszukiwania w językach wernakularnych możliwie najlepszych ekwiwalentów łacińskiego leksemu i jego różnych znaczeń i mogą być traktowane jako zapowiedź eliminacji łac. *humanitas* z dyskursu antropologicznego czy po prostu kulturowego. Zastąpiły ją kalki w językach narodowych – niem. *Humanität*, wł. *l'umanità*, ang. *humanity* i in., a od początku XIX wieku – termin *humanizm*, który przyjął się chyba we wszystkich językach nowożytnych. Przypadek języka polskiego jest pod tym względem szczególnie, jako że nie wygenerował on odpowiednika terminu łacińskiego, analogicznego do wspomnianych kalk w językach obcych, co nastęrcza sporo problemów w praktyce translatorskiej. Śmierć pojęcia oczywiście nie musi oznaczać śmierci idei, niemniej jednak powolne odchodzenie od łaciny, a co za tym idzie, także od *humanitas*, wydaje się symptomatyczne także dla idei, na które przez stulecia wskazywał ten termin. Świadczy o tym historia europejskiej myśli filozoficznej, wykazująca z jednej strony stałe zainteresowanie człowiekiem, z drugiej zaś

– nie tylko kryzys tradycyjnych koncepcji antropologicznych, ale i antropologii filozoficznej jako takiej<sup>56</sup>.

Konstatacja powyższa może wydawać się zaskakująca w świetle oszałamiającej kariery terminu „humanizm” i niezliczonych wręcz zjawisk w kulturze XIX i XX wieku aspirujących do tej nazwy, co mogłoby również wskazywać na wielość „projektów antropologicznych”<sup>57</sup>. Z całą pewnością jednak nie wszystkie z nich stanowią kontynuację koncepcji, których korzenie tkwią w tradycji antycznej i które staraliśmy się przybliżyć przez pryzmat historii pojęcia *humanitas*. Truizmem zapewne będzie stwierdzenie, że wiele spośród dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych „humanizmów” stanowi zaprzeczenie idei głoszonych przez Cyncerona lub Erazma z Rotterdamu. Jak kąśliwie zauważył niedawno Wilfried Stroh w obszernym, łaćńskim (sic!) artykule, a właściwie przemówieniu „panegiryczno-żałobnym” (*Humanismi ad annum natalem ducentesimo oratio panegyrica sive funebris*), wygłoszonym z okazji dwusetnej rocznicy publikacji pracy Friedricha Niethammera:

Etiam tyranni crudelissimi et quos ab humanitate alienissimos credas *humanismum* tamen magni fecerunt, ut Iosephus Stalin et Adolfus Hitler, cuius asseclae quidam vocem *humanitatis* quidem reiecerunt (quoniam nimis amans pacis atque humani generis videbatur), *humanismum* tamen sive *studia humanitatis* minime respuerunt<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Charakterystyczne jest na przykład miejsce tej problematyki w... epilogu jednej z nowszych syntez filozofii niemieckiej: H. Schnadelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, gdzie o antropologii filozoficznej pisze się jako o niemieckiej osobliwości, o (być może typowo niemieckim) kuriozum, wreszcie o „wyniku *mezaliansu* uznanej nauki szczegółowej – ‘antropologii’ z tradycją filozoficzną” (s. 335).

<sup>57</sup> Zob. „definicje i opisy humanizmu” w pracy W. Granata, *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań 1976, s. 37–51, oraz typologię S. Kowalczyka, wyróżniającego ok. dwadzieścia typów humanizmu (idem, *Humanizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1993, t. 6, szp. 1312–1313). Wielość i różnorodność dyskursów humanistycznych (antropologicznych) w XIX–XX w. dokumentują prace w rodzaju E. Przywary, *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, Nürnberg 1952.

<sup>58</sup> W. Stroh, *op. cit.*, s. 536: „Nawet najokrutniejsi dyktatorzy, będący zaprzeczeniem człowieczeństwa, jak Józef Stalin i Adolf Hitler, cenili wielce «humanizm»; niektórzy ich zwolennicy odrzucali wprawdzie termin *humanitas* (wydawał

Przykładów używania i nadużywania terminu *humanizm* przez ideologów dwudziestowiecznych systemów totalitarnych nie trzeba daleko szukać; oprócz nich autor cytowanego artykułu zwraca uwagę na rozpowszechniony szczególnie w Ameryce Północnej i krajach anglosaskich „humanizm” różnego rodzaju ruchów, środowisk i stowarzyszeń o wyraźnym profilu ateistycznym (*First Humanist Society, International Humanist and Ethical Union*), kontynuujących raczej tradycje dawnych wolnomyślicieli niż renesansowych humanistów<sup>59</sup>. *Humanizm* stał się więc terminem tak pojemnym semantycznie, że może potencjalnie oznaczać każdy kierunek filozoficzny, ideologię, program kulturowy itp., spośród których wiele wzajemnie się wyklucza bądź zwalcza. Fakt ten utrudnia poszukiwania śladów recepcji i kontynuacji idei spod znaku *humanitas romana*, choćby dlatego, że rodzi pokusę łatwego utożsamienia z nią każdego nowoczesnego czy nawet ponowoczesnego „humanizmu”.

Jakie zatem miejsce zajmuje idea *humanitas* w kulturze polskiej (i europejskiej) w epoce nowoczesnej (od oświecenia począwszy)? Odpowiedź na to pytanie jest celem szeroko zakrojonego projektu badawczego, którego częścią jest niniejsze studium, dlatego w jego zakończeniu możemy się ograniczyć zaledwie do kilku ogólnych wniosków i sugestii wypływających z zarysowanej pokrótce historii pojęcia *humanitas*. Historia ta zdaje się potwierdzać tezy wyjściowe wspomnianego projektu badawczego, zgodnie z którymi przez *humanitas* można i należy rozumieć nawiązujący do tradycji antycznej, a stworzony na gruncie humanizmu renesansowego, ideał antropologiczny, postulujący realizację pełni

---

się bowiem wyrażać zbytnie umiłowanie pokoju i rodzaju ludzkiego), «humanizmu» jednak i studiów *humanitatis* bynajmniej nie kwestionowali”. Autor przypomina także, że wartości humanistyczne były nawet zapisane w konstytucji NRD (*ibidem*, s. 566). Inaczej J. Korpanty, którego zdaniem „wszystkie nowożytnie «humanizmy» – świadomie czy nieświadomie – idą torem wyznaczonym przez rzymską *humanitas*, potwierdzając raz jeszcze wielką rolę antyku w kulturze europejskiej i światowej” (*Humanitas Romana*, w: idem, *Rzeczpospolita potomków Romulusa. Ludzie – wydarzenia – idee*, Warszawa 1979, s. 115).

<sup>59</sup> W. Stroh, *op. cit.*, s. 538, 566–567.

człowieczeństwa poprzez autokreację, czyli kształtowanie osobowości zgodnie z naturą człowieka (aspekt ontologiczny pojęcia), wykształcenie oparte na wzorach klasycznych (*paideia* – aspekt intelektualny, edukacyjny i estetyczny) oraz życie zgodne z wysokimi standardami moralnymi (aspekt etyczny – *filantropia, vita honesta*). Każdy z tych aspektów domaga się doprecyzowania, co, jak sądzimy, jest konieczne do określenia faktycznego miejsca i roli antropologii humanistycznej w kulturze. Nawet tak ogólne aksjomaty tej antropologii, jak przekonanie, że człowiek jest istotą rozumną i z tego względu przysługuje mu wyjątkowa godność (*dignitas*), że wartości etyczne i estetyczne są w jakimś stopniu obiektywne i uniwersalne, że odniesienie do kultury epok wcześniejszych (przede wszystkim do antyku) jest czymś pozytywnym – pozwalają dostrzec w kulturze zjawiska mające w gruncie rzeczy niewiele wspólnego z *humanitas* w znaczeniu nadawanym temu pojęciu przez autorów przywoływanych w niniejszym studium. Oprócz nich można zauważyć jednak również takie, które potwierdzają żywotność tradycji humanistycznej, a przynajmniej niektórych jej aspektów. Najogólniej można wskazać trzy obszary ich występowania.

Pierwszym z nich są nurty w kulturze będące po prostu kontynuacją tradycji renesansowej. Tradycja ta podlegała różnym metamorfozom, transformacjom, ale co najmniej do końca XVIII wieku kształtowała najpierw znaczące, a później peryferyjne obszary kultury europejskiej i polskiej. Szkolnictwo, kształcające ciągle według modelu wypracowanego w XV i XVI wieku, założenia estetyczne, twórczość w języku łacińskim czy nawet erudycja autorów, tworzących na przestrzeni tego okresu, dostarczają wielu świadectw zwykłej, użytkowniczej postawy wobec dziedzictwa poprzedników, co jest niewątpliwym dowodem żywotności humanizmu<sup>60</sup>.

Drugim obszarem są nurty w kulturze programowo nawiązujące do dziedzictwa starożytności i renesansu, ale już w reakcji na odchodzenie od niego lub jego marginalizację. Można tu wskazać

---

<sup>60</sup> Por. J. Domański, *Użytkownicy i badacze dziedzictwa antycznego, czyli o różnicy między humanizmem a humanistyką*, Lublin 2007.

takie zjawiska, jak niemiecki neohumanizm końca XVIII i początku XIX wieku, związany z takimi postaciami jak J.G. Herder, J. Winckelmann, W. Humboldt, J.W. Goethe, F. Schiller, F. Hölderlin, a następnie tzw. trzeci humanizm, stanowiący reakcję na pozytywizm i materializm XIX stulecia i kojarzony głównie ze środowiskiem skupionym wokół Wernera Jaegera, zasługujący raczej na miano humanistyki, ale znajdujący też pewien oddźwięk w środowiskach pozaakademickich. Do nurtów tych można zaliczyć też różne formy współczesnego klasycyzmu, któremu patronował przeważnie Thomas Stearns Eliot, postulujący dialog z tradycją i podkreślający naturalną ciągłość kultury<sup>61</sup>.

Trzecim wreszcie obszarem są zjawiska w kulturze, których twórcy świadomie i programowo identyfikują się z chrześcijaństwem, szczególnie w jego najbardziej powszechnej, a więc katolickiej postaci. Kościół jako wspólnota i instytucja istniejąca nieprzerwanie od dwóch tysięcy lat w naturalny sposób sprzyjał i sprzyja nadal pielęgnowaniu tradycji kulturowych, wśród których bez trudu można wskazać zjawiska przynajmniej bliskie ideałom głoszonym przez Cyserona i jego naśladowców. Pielęgnowanie języka łacińskiego nie tylko w liturgii (warto wspomnieć, że jednym z ostatnich wybitnych poetów nowołacińskich był Leon XIII), uprzywilejowane do niedawna miejsce przedmiotów klasycznych w szkolnictwie katolickim, przede wszystkim zaś różne nurty dwudziestowiecznego humanizmu i personalizmu chrześcijańskiego świadczą o bliskich związkach i powinowactwach z tradycją humanistyczną<sup>62</sup>.

Wskazanych tu obszarów kultury europejskiej nie należy oczywiście traktować rozłącznie ani tym bardziej ekskluzywnie.

---

<sup>61</sup> Zob. T. Sinko, *Od filantropii do humanitaryzmu...*, s. 64–67; C. Menze, *Humanismus, Humanität*, w: *Historisches Wörterbuch...*, Bd. 3, Basel–Stuttgart 1974, szp. 1218–1219; J. Sellmair, *Humanitas christiana. Geschichte des christlichen Humanismus*, München 1949, s. 397–419; H. Rüdiger, *Der Dritte Humanismus*, w: *Humanismus...*, s. 206–223; T.S. Eliot, *Kto to jest klasyk i inne eseje*, tłum. M. Heydel, Kraków 1998; J.M. Rymkiewicz, *Czym jest klasycyzm. Manifesty poetyckie*, Warszawa 1967.

<sup>62</sup> W. Granat, *op. cit.*; S. Kowalczyk, *Humanizm chrześcijański*, w: *Encyklopedia katolicka...*, szp. 1314–1319 (tu także literatura przedmiotu).

Niewątpliwie także poza nimi znaleźć można przykłady nawiązywania do uniwersalnego dziedzictwa klasycznej *humanitas*. Poza tym, w każdym z tych obszarów nieco inaczej wyglądały relacje ze wskazanymi wcześniej aspektami idei *humanitas*. O ile w obszarze kontynuacji nawiązywano do nich wszystkich, o tyle już w obszarze drugim można mówić (w wielkim uproszczeniu) o uprzywilejowaniu aspektów edukacyjnych i estetycznych, a w trzecim – antropologicznych w ścisłym (ontologicznym) znaczeniu tego słowa<sup>63</sup>.

Wszystkie wymienione obszary mają swoje miejsce także w kulturze polskiej, w której zjawiska kontynuacji, dialogu z tradycją zdają się przeważać nad różnymi formami jej kontestacji i odrzucania. Tak na przykład polskie spory o antyk w XVII i XVIII wieku z perspektywy czasu są raczej świadectwem długiego trwania tradycji klasycznej niż jej kryzysu, czego dowodzą także późne głosy jej obrońców w rodzaju Ignacego Włodka<sup>64</sup>. Również formacja intelektualna i erudycja najwybitniejszych twórców XIX, a nawet XX wieku świadczy o tym, że dziedzictwo przeszłości było dla nich bardziej atrakcyjne, niż mogłyby na to wskazywać niektóre ich deklaracje<sup>65</sup>. Nawiązywaniu dialogu z tym dziedzictwem sprzyjał, jak już wspomniano, Kościół, z którym identyfikowała się i nadal się identyfikuje znaczna część twórców kultury polskiej. Czy dialog ten ograniczał się wyłącznie do aspektów erudycyjnych,

---

<sup>63</sup> Według S. Kowalczyka, „ontologiczną i aksjologiczną podstawą teorii humanizmu chrześcijańskiego są: uznanie wyższości osoby nad materialną naturą oraz niezbywalnej jej godności, rozumność, wolność i wrażliwość moralna (uniwersalne atrybuty) i jej społeczne odniesienia, a także zdolność odkrywania zasad prawa moralnego oraz zdolność tworzenia – w zakresie kultury umysłowo-duchowej – nauki i szeroko rozumianej pracy” (*Humanizm chrześcijański...*, szp. 1314). Jest to, jak sądzę, bliskie antropologii głoszonej, a przynajmniej zawartej *implicite* w wypowiedziach dawnych humanistów.

<sup>64</sup> T. Sinko, *Spór o antyk w w. XVII i XVIII*, „Przegląd Warszawski” 4 (1922), nr 14, s. 233–263; T. Bieńkowski, *Polskie „spory o antyk” w XVI–XVIII w.*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej”, S. A, 1967, z. 11, s. 3–27; I. Włodek, *O naukach wyzwolonych w powszechności i szczególności księgi dwie*, Rzym 1780.

<sup>65</sup> Zob. np. studia T. Sinki: *Hellenizm Juliusza Słowackiego*, Warszawa 1925; *Antyk Wyspiańskiego*, Warszawa 1922; *Hellada i Roma w Polsce*, Lwów 1933; *Mickiewicz i antyk*, Wrocław 1957.

edukacyjnych, estetycznych, czy uwzględniał także antropologiczne sensu stricto aspekty idei *humanitas*? Kompetencje piszącego te słowa nie pozwalają na udzielenie jednoznacznej odpowiedzi, choć w wielu wypadkach wydaje się ona twierdząca. Za Hanną Malewską wskażemy jeden tylko przykład – Norwidowski ideał „całocześnieństwa” – zaskakująco bliski wielu hasłom głoszonym przez antycznych i późniejszych propagatorów i apologetów *humanitas* i który „dzisiaj nazwalibyśmy personalizmem czy – za Maritainem – humanizmem teocentrycznym, a który przyświecał Norwidowi na długo przed sformułowaniem go przez współczesne nam pokolenie”<sup>66</sup>.

Artykuł ten rozpoczęliśmy od cytatu z wiersza Norwida *Wielkie słowa*. Niewątpliwie do tych wielkich słów, dziś coraz rzadziej używanych i słyszanych, należy *humanitas*, dlatego chcielibyśmy zamknąć niniejszą wypowiedź cytatem, w którym słowo to pada nader często. Cytowanym autorem jest Tadeusz Zieliński, jeden z największych polskich filologów klasycznych i – nie bójmy się tego słowa – humanistów. We wstępie do obszernego omówienia książki Maxa Schneidewina pisał on, odwołując się do języka muzyki:

Trzy razy w dziejach ludzkości pojęcie „człowiek” było tym zasadniczym tonem, do którego dostrojona była praktyczna etyka epoki – w starożytności, w renesansie i w XVIII w. Za każdym razem to właśnie czyste człowieczeństwo było podnoszone przez duchową elitę do rangi najwyższej zasady. Jest coś niezwykle optymistycznego w tym powrocie: dowodzi on, że *humanitas* [celowo wprowadzamy tu termin łac. w miejsce niem. *Humanität* – W.P.] w owym dziejowym rondzie ludzkości tworzy główny motyw, którego należy się z pewnością ponownie spodziewać i to chyba w niezbyt odległej przeszłości, kiedy wybrzmiały krzykliwe fanfary dzisiejszych idoli. Ale jest w nim jeszcze coś więcej: zarówno *humanitas* renesansu jak i XVIII w. była wynikiem oddziaływania antyku na ówczesne społeczeństwo. Można zatem powiedzieć, że antyczna *humanitas* stanowi temat, zaś jego powtórzenia – „wszystkie epoki renesansu, które już były i które jeszcze nadejdą” – by przypomnieć zdanie Renana – należy pojmować jako kunsztowne i różnorodne

---

<sup>66</sup> H. Malewska, *Całocześnieństwo*, w: eadem, *O odpowiedzialności i inne szkice*, Kraków 1987, s. 28.

wariacje na ten temat. Tylko ten, kto zna temat, może mieć nadzieję, że zrozumie wariacje. Dlatego chwala temu, komu uda się przedstawić istotę antycznej *humanitas*! Cała nauka o starożytności nie zna ważniejszego i godnego większej zapłaty zadania<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> T. Zieliński, *Antike Humanität*, „Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, Geschichte und Deutsche Litteratur” 1 (1898), s. 1–2: „Dreimal nun im Lauf der Weltgeschichte war der Begriff ‘Mesch’ dieser Grundton, auf den die praktische Ethik des Zeitalters gestimmt war, - im Altertum, in der Renaissance und und im XVIII Jahrhundert; alle drei mal war es die reine Menschlichkeit, die von der geistigen Elite zum obersten Prinzip erhoben worden war. Es liegt etwas ungemein tröstliches in dieser Wiederkehr; sie beweist, dass die Humanität den Hauptsatz im Weltgeschichtlichen Rondo bildet, dessen Wiedererscheinen mit Sicherheit zu erwarten ist für den wohl nicht allzufernen Zeitpunkt, wo die heutigen Götzen ihr schmetterndes Fanfarenthema ausgespielt haben werden. Es liegt aber noch mehr darin: sowohl die Renaissancehumanität, wie die des XVIII Jahrhunderts war der Einwirkung der Antike auf die zeitgenössische Gesellschaft zu verdanken. So lässt sich den sagen, dass die antike Humanität das Thema darstellt, ihre Wiederholungen – *alle Renaissancen, die gewesen sind und die noch kommen werden*, um ein Wort Renans in Erinnerung zu bringen – als die kunstvollen und mannigfaltigen Variationen dieses Thema aufzufassen sind. Erst wer das Thema kennt, darf hoffen, die Variationen zu verstehen. Ehre drum dem Manne, dem es gelingt, uns das Wesen der antiken Humanität zu entwickeln! die gesamte Altertumwissenschaft kennt keine wichtigere, keine lohnendere Aufgabe”.