

Piotr Koprowski

Wizja człowieka w filozofii Erazma z Rotterdamu : refleksje Janusza Stanisława Pasierba

Studia Redemptorystowskie nr 12, 115-129

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Piotr Koprowski
UG – Gdańsk

WIZJA CZŁOWIEKA W FILOZOFII ERAZMA Z ROTTERDAMU. REFLEKSJE JANUSZA STANISŁAWA PASIERBA

Słowa kluczowe: Bóg, człowiek, świat, przyroda, miłość, człowieczeństwo,
Erazm z Rotterdamu, Janusz Stanisław Pasierb

Keywords: God, man, world, nature, love, humanity, Erasmus from
Rotterdam, Janusz Stanislav Pasierb

Schlüsselwörter: Gott, Mensch, Welt, Natur, Liebe, Menschlichkeit, Erasmus
von Rotterdam, Janus Stanislaus Pasierb

Współczesny polski teolog, historyk sztuki, poeta ks. Janusz Stanisław Pasierb (1929–1993) podkreślał wielokrotnie, że zdarza się tak, iż Bóg posługuje się wybranymi osobami, aby przyciągnąć do siebie „innych”. Odmienione za sprawą głębokich, niezwykle silnych i frapujących doświadczeń jednostki niosą w sobie – w jego przeświadczeniu – rzeczywistość transcendentną, rzeczywistość, która niepokoi i „zagarnia” bliźnich. Tym samym stają się one narzędziami Bożego działania. Pasierb posługuje się kategorią człowieka-przestrzeni na określenie obecności człowieka w innych osobach i obecności innych w danym „ja”. Zwraca uwagę, iż jest to wyraźna analogia do sytuacji pierwotnej symetrii, kiedy człowiek obecny jest w Bogu i Bóg obecny jest w człowieku¹.

Kategoria człowieka-przestrzeni wydaje się również właściwa na oznaczenie konkretnych postaci, które Pasierb wymienia i szczegółowo charakteryzuje, uważając je za pośredników, a więc za jednostki zbliżające innych do Boga. Myśliciel „kreśli sylwetki tych, którzy przez humanizację człowieka widzieli dalsze posłannictwo Ewangelii. Najpierw trzeba uczłowieczyć człowieka, a potem podnosić do pełni eschatologicznej. (...) Znakomicie, z dużą znajomością historii sztuki (...), z dużą erudycją i wielką kulturą literacką, wyraziście wydobywa z różnych źródeł i przemyśleń portrety humanistów”². Za sprawą tych ostatnich otrzymujemy, zdaniem Pasierba, liczne świadectwa o Bogu objawiającym się

¹ J.S. Pasierb, *Poezja uniwersaliów*, „Znak” 1981, nr 4/5, s. 596; tenże, *Przestrzeń człowieka*, „Studia Theologica Varsaviensia” 19 (1981), nr 1, s. 237–252.

² F. Kamecki, *J. Pasierb, Miasto na górze* (rec.), „Homo Dei” 1974, nr 4, s. 319–320.

w realiach ziemskiej rzeczywistości i współpracującym z człowiekiem w dziele budowy odnowionej, przenikniętej pierwiastkami ducha doczesności. Sama ich obecność ma ułatwić odniesienie doczesnych wydarzeń, idei i spraw do ostatecznego celu – odzwierciedlenia Bożej miłości. To oni są w stanie „usłyszeć” ludzkie myśli i dotrzeć do głębokich pokładów osobowości człowieka. Mimo iż jawią się jako łącznicy między rzeczywistością materialną a światem transcendentnym i mają szeroką wiedzę, nie stosują w odniesieniu do nikogo żadnych form intelektualnego nacisku. Wprost przeciwnie: nierzadko wchodzą w głęboki dialog z różnymi opcjami widzenia doczesności. Wszyscy oni są przeto „do siebie jakoś podobni: byli chrześcijanami i wobec świata i ludzi zajmowali postawę humanistyczną. Otwiera ten poczet – wedle rangi i chronologii – księżę humanistów XVI wieku, Erazm z Rotterdamu”³. I tej właśnie postaci – widzianej oczyma Pasierba – poświęcam uwagę. Czynię to poprzez pryzmat Erazmiańskiego spojrzenia na człowieka, jego relacje z Bogiem i ze światem.

Erazm z Rotterdamu (1469–1536), holenderski myśliciel, reformator religijny, filolog i pedagog, żył, zdaniem Pasierba, w czasach, kiedy „rodzi się *novum*, (...) powstaje nowa warstwa społeczna – (...) intelektualści, (...) tworzy się nieznanym przedtem sposób i model myślenia. (...) Od tej chwili nie tylko klasztory i nawet nie tylko uniwersytety, które papieże wyemancypowali spod władzy biskupów, będą się liczyły w życiu duchowym społeczeństw, bo życie umysłowe krzewić się będzie w sposób spontaniczny, niezinstytucjonalizowany, trudny do skontrolowania, gdyż ideałem jego stanie się rozmowa kilku przyjaciół”⁴. Autor *Zbożnej biesiady* miał świadomość, że świat zmienia się na jego oczach, ulega przeobrażeniu i przewartościowaniu. Pragnął usilnie znaleźć w nim swoje miejsce, miejsce pracy i bezpiecznej egzystencji. „Potrzeba bezpieczeństwa! Szukanie kryjówki, spokojnego miejsca, gdzie mógłby oddać się bez przeszkód i zagrożeń ukochanym studiom, pędziło go – aż do śmierci – z miasta do miasta, z kraju do kraju. Wierzył naiwnie, że znalezienie spokoju polega na zapewnieniu sobie warunków zewnętrznych, że jest ono związane z jakimś miejscem”⁵. Nie bez znaczenia była też – w opinii Pasierba – troska uczonego o swoją sytuację ekonomiczną i o zdrowie. Erazm „bał się przeziębień, ciągle był na diecie, znosił tylko niektóre klimaty, mógł pić tylko niektóre wina, na przykład burgundzkie”⁶. Obrona przezeń droga życia i działalności była – wedle autora *Miasta na*

³ J.S. Pasierb, *Miasto na górze*, Pelplin 2000, s. 5. Do grona „mistrzów sztuki bycia człowiekiem” Janusz Stanisław Pasierb zaliczył, oprócz Erazma z Rotterdamu, takie osoby, jak: Mikołaj Sęp Szarzyński, Albert Schweitzer, ks. Franciszek Sawicki, Le Corbusier, Dag Hammarskjöld, Jan XXIII, Jerzy Zawieyski, Jean Guilton, Paweł VI.

⁴ J.S. Pasierb, *Miasto na górze*, dz. cyt., s. 10.

⁵ Tamże, s. 11–12. Erazm z Rotterdamu mieszkał m.in. w Londynie, Bazylei oraz w innych miastach Szwajcarii, Niemiec, Belgii i Włoch.

⁶ J.S. Pasierb, *Światło i sól*, Paris 1982, s. 77.

górze – drogą człowieka „środka”, życzliwego w stosunku do innych, przyjaźnie nastawionego, zawsze szukającego kompromisu, porozumienia, ale jednocześnie niezbyt wylewnego, niereagującego emocjonalnie, zachowującego pewną rezerwę. Erazm imponował swoim współczesnym, a także późniejszym pokoleniom ogromną pracowitością i determinacją w dążeniu do budowy nowego, bardziej ludzkiego świata. „Został (...) pierwszym nowożytnym intelektualistą w pełnym tego słowa znaczeniu, (...) nie żyjącym już w wieży z kości słoniowej, lecz uwikłanym w problemy i spory swego czasu. (...) Słaby i nieodporny, nigdy właściwie zupełnie zdrowy, niestrudzenie pisał, przekładał, komentował, wyjaśniał, korespondował, torując drogę światu bardziej ludzkiemu, światu, na którym by było choć trochę mniej okrucieństwa”⁷.

Autor *Pochwały głupoty* był – w dużej mierze z własnego wyboru – humanistą samotnym, rozdartym pomiędzy katolicyzmem a luteranizmem⁸. Uważał, że również za cenę jego samotności rodzi się sukcesywnie nowy, lepszy, bardziej przyjazny człowiekowi świat. Erazma – twórcę, wybitnego reprezentanta europejskiego renesansu – nieustannie ożywiało decydujące przeżycie fundamentalnego braku pewności, związane z pozytywną intuicją słynnego „nic, co ludzkie, nie jest mi obce”. Był on zawsze gotowy przemyśleć wszystko jeszcze raz na nowo, z pomocą Biblii, mądrości myślicieli starożytnych oraz prowadzącego go wewnętrznego rozeznania, umiaru i harmonii. Z tego względu można – w przeświadczeniu Pasierba – określić holenderskiego filozofa mianem „sprawcy odrodzenia dobrego piśmiennictwa (...) i powrotu pobożności”⁹. Erazm nie traktował zwrotu ku myśli antycznej w kategoriach ucieczki od realiów współczesności, ani też jako sposobu na legitymizację idei o proveniencji niechrześcijańskiej czy też pogańskiej. „Udawał się do starożytności jak do Kolchidy, by przywieźć stamtąd złote runo klasycznej jasności, której blaskiem miała się rozjarzyć teologia i Kościół”¹⁰. Nie opowiadał się za ekshumacją daw-

⁷ Tenże, *Miasto na górze*, dz. cyt., s. 12. W podobnym duchu wypowiada się na temat Erazma z Rotterdamu Johan Huizinga. Zob. J. Huizinga, *Erazm z Rotterdamu*, tłum. M. Kurecka, Warszawa 1964, strony rozrzucone.

⁸ Papież Paweł III pragnął, by Erazm z Rotterdamu swoim autorytetem wspierał Kościół rzymskokatolicki. Jednocześnie podejrzewano uczonego o sympatie dla ruchu i nauki Marcina Lutra. Mimo że Erazm był autorem wielu oryginalnych dzieł teologicznych, a także podjął prace translatorskie i edytorskie przy wydawaniu pism ojców Kościoła (m.in. św. Augustyna, św. Hieronima, Orygenes), w 1559 roku wpisano jego publikacje na indeks ksiąg zakazanych. Szerzej na ten temat zob. K.-H. Oelrich, *Der späte Erasmus und die Reformation*, Münster 1961; S. Zweig, *Tryumf i tragizm Erazma*, Warszawa 1936.

⁹ J.S. Pasierb, *Miasto na górze*, dz. cyt., s. 13. Por. M.M. Philips, *Erasmus and the Northern Renaissance*, Paris 1949.

¹⁰ J.S. Pasierb, *Światło i sól*, dz. cyt., s. 78. Erazm z Rotterdamu kwestię tę ujął następująco: „I niech zrozumieją niektórzy oszczercy, co za najwyższą pobożność uważają nieznanomość dobrego piśmiennictwa, że ja, zajmując się gorliwie w młodości co ozdobniejszym piśmiennictwem starożytnych i zdobywając, często za cenę snu, jaką taką znajomość obydwu na równi języków, greki i łaciny, nie

nych bóstw, lecz za takimi działaniami, które będą skutkowały odnową chrześcijaństwa, naznaczeniem go „duchem klasycznej pogody i jasności”¹¹. Religia chrześcijańska miała „być jak świeże jabłko, które się samemu zrywa z drzewa”¹². Ową „świeżość” zaś mogła zyskać nie tylko dzięki ponownemu „odkryciu” antyku, lecz również dzięki postaci Chrystusa i Jego nauki.

„Erazm był chrystocentrykiem: zbawienie polega [w przeświadczeniu filozofa] na egzystencjalnym spotkaniu z Chrystusem”¹³. Syn Boży był przez autora *Podręcznika żołnierza Chrystusowego* odbierany – jak stwierdza Pasierb – w głównej mierze poprzez pryzmat wypowiedzanego Słowa odzwierciedlającego miłość, prostotę, cierpliwość, czystość. W mniejszym zaś stopniu „dla Erazma Chrystus był w Kościele (...) obecny (...) przez Ciało, co musiało być szczególnie drażliwe w czasach, gdy zmierzający do Trydentu Kościół był na najlepszej drodze do niedowartościowania Słowa Bożego po to tylko, by przeciwstawić się protestantom”¹⁴. Rozważania na temat roli i znaczenia postaci Jezusa z Nazaretu były w myśli Erazma ściśle związane z jego rozumieniem i postrzeganiem teologii. Pasierb zwrócił uwagę na to, iż to właśnie holenderski filozof był prekursorem swoistego *novum* na gruncie tej ostatniej, inicjatorem sposobu myślenia obecnego w późniejszym okresie „w zbiorowej świadomości wspólnot chrześcijańskich”, a następnie „dzięki tendencjom wyzwolonym przez Vaticanum II [usytuowanego] w samym centrum zainteresowań”¹⁵. W dziełach Erazma trzeba m.in. szukać genezy określenia teologii mianem „kultury wiary”; genezy teologii pojętej jako spotkanie treści głoszonych, propagowanych przez Chrystusa z ideami z zakresu kultury. Dla autora *Pochwały głupoty* „kultura wiary” była swoistą syntezą nauki Jezusa i wybranych elementów myśli antycznej oraz rozwiązań klasycznej scholastyki (tomizmu). Nie można, jego zdaniem, prezentować rozważań teologicznych w oderwaniu od określonego, „obowiązującego” tła kulturowego, w szacie pojęciowej, która jawi się jako anachronicz-

miałem na względzie próżnej chwały ani dziecinnej rozkoszy umysłu, lecz przede wszystkim myślałem o tym, żeby świątynię Pańską, którą pewni ludzie swoją niewiedzą i barbarzyństwem nazbyt zbeszczęścili, w miarę sił swoich przyozdobić z zewnątrz pochodzącymi bogactwami, które mogłyby w ich wybrednych umysłach rozpalic płomień miłości do Pisma Świętego”; Desiderius Erasmus Roterodamus, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny*, tłum. J. Domański, Warszawa 1965, s. 260.

¹¹ J.S. Pasierb, *Miasto na górze*, dz. cyt., s. 14. Erazm z Rotterdamu podkreślał, że chrześcijaństwo dla niego „bardziej jest życiem niż dysputą, natchnieniem raczej niż uczonością, przemianą wewnętrzną raczej niż rozumowaniem”; Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy: Zachęta do filozofii chrześcijańskiej. Metoda prawdziwej teologii. Zbożna biesiada*, tłum. i oprac. J. Domański, Warszawa 1960, s. 52.

¹² J.S. Pasierb, *Światło i sól*, dz. cyt., s. 79.

¹³ Tenże, *Miasto na górze*, dz. cyt., s. 14.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tenże, *Światło i sól*, dz. cyt., s. 83. Zob. także P. Koprowski, *W kręgu rewolucyjnej przemiany. Kościół po Soborze Watykańskim II (1962–1965) w ocenie Janusza Pasierba*, „Studia Historica Gedanensia” 2011, t. 2, s. 153–168.

na, nieadekwatna do „ducha” dominującego w danym okresie modelu kultury. Stąd też m.in., podkreśla Pasierb, bierze się niechęć Erazma do korzystania na przełomie XV i XVI wieku z metod i narzędzi teologii późnoscholastycznej do opisu podstawowych dogmatów religii chrześcijańskiej¹⁶.

Owe dogmaty powinno się – w przeświadczeniu holenderskiego humanisty – wyklądać, posługując się prostym, ale zarazem plastycznym, literackim językiem. Ich treść musi być przede wszystkim zgodna z Biblią, zwłaszcza z Ewangelią i listami apostołskimi. Nie mogą one w żadnym wypadku być odzwierciedleniem indywidualnych przekonań i zapatrywań teologów¹⁷. Jednym z głównych zadań stojących przed tymi ostatnimi jest dążenie – głównie poprzez powrót do pierwotnych źródeł chrześcijaństwa – do odnowy religii, której początek dał Chrystus. Erazmowi chodziło przede wszystkim o to, by dostęp do Pisma Świętego – fundamentu teologii i przedmiotu studiów – był powszechny¹⁸. Pogłębiona analiza i interpretacja Biblii powinny być jednak przede wszystkim zarezerwowane dla uczonych. Wedle Pasierba ten renesansowy humanista „domagał się od teologów znajomości (...) języków starożytnych oraz (...) archeologii biblijnej: (...) nazw miejscowości, obyczajów, urzędzeń, kultury i przyrody żywej i martwej. (...) Nieznajomość [tego] prowadzi [bowiem] do objaśnień tak ogólnych, że nic nie mówiących”¹⁹ bądź też do fałszowania rzeczywistości kulturowej Świętej Księgi chrześcijaństwa. Nie bez znaczenia jest też właściwa interpretacja określonych kontekstów myślowych oraz uwzględnianie reguł gramatyki, retoryki i logiki. „Jeśli idzie o sposób uprawiania teologii, zalecał Erazm przygotowanie serca, wiarę, zapal do nauki i pokorę intelektualną. Sam [jako] człowiek dialogu, widział metodę teologii przede wszystkim w dyskusji”²⁰.

Pasierb starał się uwypuklić indywidualistyczny kierunek myśli holenderskiego filozofa, przeświadczenie autora *Glupoty* o nadrzędnej wartości jednostkowego przeżycia religijnego i wyborów o charakterze moralnym nad sferą obrzędów, ceremonii oraz o inkluzywizmie nauki Chrystusa²¹. Polski myśliciel trafnie ujął te kwestie, dając równocześnie wyraz własnym zapatrywaniom na nie²². Wskazał ponadto, iż Erazm przykładał dużą wagę do racjonalistycznego

¹⁶ J.S. Pasierb, *Miasto na górze*, dz. cyt., s. 19.

¹⁷ „Niektórzy – podkreślał Erazm z Rotterdamu – występują z własnymi przekonaniami i, zarażeni popospolicie panującymi poglądami, wprzegają w ich służbę Pismo Święte, zamiast w nim raczej szukać źródła dla tych osobistych przekonań”; Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy...*, dz. cyt., s. 252.

¹⁸ Warto zaznaczyć, że Erazm z Rotterdamu był autorem krytycznego przekładu Pisma Świętego, opublikowanego wraz z komentarzami w Bazylei w 1516 roku.

¹⁹ J.S. Pasierb, *Miasto na górze*, dz. cyt., s. 20.

²⁰ Tamże.

²¹ Tenże, *Człowiek i jego świat w sztuce religijnej renesansu*, Warszawa 1969, s. 26; tenże, *Światło i sól*, dz. cyt., s. 81.

²² Szerzej na temat ujęcia kwestii teologicznych przez Erazma z Rotterdamu zob. E.-W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, Basel 1966.

poznania, nie absolutyzując jednakże poznawczej władzy rozumu. Renesansowy humanista był wedle Pasierba przeciwnikiem m.in. precyzyjnego, rozumowego ujmowania przynajmniej niektórych kwestii teologicznych. Tym ostatnim nie chciał – w imię szacunku dla tajemnicy, dla sfery w założeniu Boga niedostępnej jednostce ludzkiej – nadawać formy dogmatu²³. „Analogiczne do Erazmowych zamiary przejawili ojcowie Soboru Watykańskiego II, którzy zahamowali tendencję proklamowania nowych dogmatów tak żywą jeszcze za pontyfikatu Piusa XII”²⁴, konstatował Pasierb.

Nieukrywany podziw dla Erazma wynikał u Pasierba również z faktu, iż holenderski uczony niezwykle wysoko, jednoznacznie pozytywnie oceniał obecność w przestrzeni teologicznej idei, motywów bądź inspiracji z zakresu literatury pięknej, zwłaszcza poezji oraz sztuki. Filozof doby odrodzenia „swoją obroną »teologii poetyckiej« tworzył kolejne ogniwo łańcucha, do którego nawiązać mieli tacy mistrzowie teologicznego i poetyckiego słowa, jak John Henry Newman czy Teilhard de Chardin; dość przypomnieć zdanie Newmana, że »u chrześcijan poetycki pogląd na świat jest obowiązkiem«, wielki kardynał widział bowiem w poezji szczególną barwę duchowości, odkrywczosć i docieranie do głębi zjawisk”²⁵. Wyznawcą poetyckiego poglądu na świat był również Pasierb²⁶.

Polski myśliciel podkreślał, że już w dobie odrodzenia wielu filozofów, twórców, ludzi pióra stało na stanowisku, iż nie sposób nie uznać poezji za wielką wartość i dobro, skoro sam Chrystus był poetą. Osoby te, zdaniem Pasierba, przypisywały poezji boskie pochodzenie, uważały ją za czynnik przyczyniający się do rozwoju jednostki ludzkiej i do jej zbawienia, postrzegały ją w kategoriach przestrzeni, w obrębie której człowiek spotyka się ze Stwórcą. Petrarka, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Erazm z Rotterdamu oraz inni wybitni reprezentanci renesansu to – wedle autora *Miasta na górze* – osoby widzące w twórcy świadomego partnera Boga. Tego rodzaju przeświadczenie skutkowało wykrystalizowaniem się sytuacji duchowej, w jakiej w XX stuleciu żyją prawnukowie humanistów doby odrodzenia²⁷.

²³ „Zdefiniowaliśmy – podkreślał Erazm z Rotterdamu – tak wiele rzeczy, które bez narażania na niebezpieczeństwo zbawienia naszej duszy pozostawić można było albo nieznanymi, albo nieokreślonymi. ... Główną rzeczą w naszej religii jest pokój i jednomyślność. Lecz one właśnie ostać się nie mogą, chyba że dla możliwie najmniejszej ilości punktów ustalimy definicje, w wielu sprawach każdemu pozostawiając swobodny osąd. Niektóre sporne kwestie odkłada się teraz do soboru. Znacznie lepiej byłoby sprawy takie odłożyć aż do czasu, gdy wszelkie parable i zagadki już znikną, a my będziemy patrzeć w oblicze Boga.” Cyt. za: J. Huizinga, *Erazm...*, dz. cyt., s. 162.

²⁴ J.S. Pasierb, *Miasto na górze*, dz. cyt., s. 21.

²⁵ Tamże, s. 22.

²⁶ Zob. na ten temat m.in. P. Koprowski, *Muzyczność i metafizyczność poezji Janusza Stanisława Pasierba*, „Kresy” 2009, nr 4, s. 218–224.

²⁷ J.S. Pasierb, *Człowiek i jego świat...*, dz. cyt., s. 5.

To w czasach renesansu narodził się, zdaniem Pasierba, pogląd, iż człowiek został stworzony przez Boga jako istota szczególna, w pewnym sensie jak gdyby „niewykończona”. W związku z tym niezwykle ważnym zadaniem jednostki ludzkiej jest dokonanie na sobie samej ostatecznego „wykończenia” czy też określenia. Innymi słowy, dokonać tego można zarówno na drodze tzw. twórczości uzewnętrznionej, a więc wtedy, kiedy powstaną określone dzieła rąk ludzkich, jak i twórczości wewnętrznej, której istota sprowadza się do upodobnienia się człowieka do Boga, do kontemplacji religijno-filozoficznej owocującej przemianą duchową. W przeświadczeniu Pasierba na uwagę zasługują również relacje Bóg–człowiek, widziane oczyma renesansowych humanistów. Zdaniem tych ostatnich, jednostka ludzka skupia w sobie, podobnie jak Stwórca, całość świata, czyli całość bytów. Między obydwojma podmiotami zachodzi przeto analogia. Zespolenie wszystkich bytów w człowieku (m.in. takich jak poznanie zmysłowe, poznanie intelektualne), podczas gdy wszystkie doskonałości świata znajdują się w Bogu, niejako zwielokrotnia potencjalność istoty ludzkiej, jeśli zważyć, że ta ostatnia, dzięki swemu niezdeterminowaniu całkowicie wolna, może jako cel swego życia doczesnego wybrać m.in. dążenie do zawartych w Absolutcie doskonałości.

Autor *Miasta na górze* zwrócił również uwagę na to, że w dobie renesansu zaczęto w szczególny sposób akcentować aktywność człowieka jako niezwykle ważną część i znaczący przejaw jego godności. Dostrzegł, iż była ona wówczas nie tylko wysoko ceniona, ale niejednokrotnie wręcz przeciwstawiana jako wartość wyższa kontemplacji o charakterze biernym. Nawet jednak przez tych twórców odrodzeniowych – dodawał Pasierb – którzy nie przeciwstawiali aktywności kontemplacji, uważając obydwie „formuły” za wzajemnie się uzupełniające, jednostka ludzka była sławiona jako istota aktywna. Ów wątek łączy się, zdaniem autora *Miasta na górze*, z charakterystycznym dla renesansu pragnieniem sławy i nieśmiertelności, uzyskanej w nieprzerwanej pamięci pokoleń przechowywanej przez historię. Jego zdaniem, w dobie renesansu mamy w efekcie do czynienia ze swoistą gloryfikacją wyjątkowego statusu istoty ludzkiej. Nie oznacza to jednak, iż dokonano wówczas deifikacji człowieka. W przekonaniu Pasierba, ówczesnym twórcom towarzyszył w ich poszukiwaniach i działalności Mikołaj z Kuzy, stojący na stanowisku, że „człowiek jest Bogiem, ale ponieważ jest człowiekiem, nie jest Bogiem absolutnym. Jest więc Bogiem ludzkim”²⁸. Warto również dodać, że przytoczone słowa XV-wiecznego włoskiego filozofa polski myśliciel uczynił mottem swojej pracy poświęconej sztuce religijnej renesansu. Nie wydaje się, by był to przypadek. Czyniąc tak, Pasierb dał wyraz własnej potrzebie ideowej, zbieżnej w określonym stopniu z przekonaniem re-

²⁸ Cyt. za: tamże, s. 4.

nesansowych humanistów. Uważał on, podobnie jak ci ostatni, iż wykazujący się aktywnością, kształtujący siebie i swoje otoczenie, odpowiedzialny, obdarzony przez Stwórcę wolną wolą człowiek zbliża się do natury boskiej.

Pasierb jako twórca i naukowiec dokonywał afirmacji renesansu, jego światopoglądowego optymizmu oraz relacji Bóg–człowiek i człowiek–świat. Tego rodzaju „zabieg” byłby niezwykle trudny lub zgoła niemożliwy do przeprowadzenia bez wyzyskania sztafażu o proveniencji chrześcijańskiej. W efekcie zostało przez myśliciela „schryścianizowane” wszystko to, co w obrębie szeroko rozumianego renesansu europejskiego miało charakter „neopoganizujący”. Można się w tym miejscu zastanawiać, z czego to wynika. Nie należy rozpatrywać owej „metodologii” badawczej w kontekście przynależności Pasierba do stanu kapłańskiego czy też jego indywidualnej wiary. Jest ona raczej następstwem stosunku myśliciela do antyku. Ten ostatni zajmuje bardzo mało miejsca w jego dziełach: zarówno naukowych, jak i eseistycznych oraz poetyckich. Pasierb w istocie jedynie „prześlizguje się” po imionach autorów klasycznych – właściwie poza Platonem są one nieobecne w spuściźnie polskiego humanisty. Jest to wielce zastanawiające w kontekście edukacji Pasierba przed wstąpieniem do Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie (1947). Znał on już wówczas na tyle dobrze łacinę, iż zdolny był czytać w tym języku brewiarz. Była to w dużej mierze zasługa ojca przyszłego poety. Jan Kanty Pasierb, filolog klasyczny, bardzo szybko wprowadził swego syna w świat kultury antycznej²⁹. Tymczasem autor *Człowieka i jego świata w sztuce religijnej renesansu* jako dojrzały badacz i myśliciel w pewnym sensie odcina się od tego ostatniego. Czynił tak być może dlatego, że wyraźnie odróżniał to, co pierwotne, od tego, co odrodzone. Innymi słowy: antyk był dlań czymś diametralnie innym niż renesans, podczas którego doszło również do swoistego odrodzenia określonych idei oraz wątków myśli starożytnej.

Wydaje się, że starożytność w swoisty sposób frapowała Pasierba w związku z nadzieją na odkrycie nowych świadectw rzucających światło na źródła kultury europejskiej. Epoka ta była mu natomiast obca w kontekście jego własnych refleksji i przemyśleń o charakterze światopoglądowym. W związku z tym nie mogły, jak można przypuszczać, nie budzić jego zainteresowania i zarazem sympatii działania i wysiłek myślowy tych ludzi nauki, sztuki, filozofii i literatury pięknej, którzy, pragnąc uchwycić w maksymalnym stopniu zobiektywizowaną istotę i specyfikę antyku, przyczynili się do zainicjowania, a następnie spotęgowania procesu załamania się uproszczonej wizji cywilizacji grecko-rzymskiej jako ze wszech miar optymistycznej, naznaczonej ładem, harmonią i intelektualizmem, afirmującej świetlistość i porządek świata. Pasierb nie myślał

²⁹ M. Wilczek, *Książdz Janusz Pasierb. Szkic do portretu*, Pelplin 2013, s. 9.

o starożytności jako o Złotym Wieku ludzkiej myśli oraz nie przeciwstawiał tej epoki, jako rzekomo „jaśniejszej”, średniowieczu. Polski twórca był raczej zwolennikiem tezy o ciągłości tradycji antycznej, o „wchłonięciu” jej przez chrześcijaństwo. Owa tradycja „rozbłyskiwała w kolejnych renesansach wczesnego i pełnego średniowiecza”³⁰. Pierwszy prerenesans był ściśle związany z działalnością szkoły w Chartres w pierwszej połowie XII wieku. „Szkoła z Chartres (...) stanowiła (...) wyraźną antycypację nowożytnego humanizmu. Podstawowym autorytetem był tu Platon, zresztą w recepcji Boecjusza i Makrobiusza; z dzieł oryginalnych Platona znano tylko fragment »Timaios« w przekładzie Chalcediusza”³¹. Kolejny prerenesans zaczął, zdaniem Pasierba, krystalizować się na przełomie XIV i XV wieku we Florencji. Wiązał się on m.in. z działalnością zwolenników neoplatonizmu: Georgiosa Gemistosa Plethona, autora dzieła o *Różnicach między Platonem a Arystotelesem*, oraz Marsiliusa Ficina, który kierował medycejską Akademią Platońską. Jedną z najistotniejszych cech florentczyków była – w przekonaniu myśliciela – „religijna eksploracja źródeł starożytnych”, traktowanie dawnych tekstów w kategoriach „ukrytych prawd”, możliwych do odkrycia „po przekroczeniu granic naiwnej ortodoksji”³². Elementy prerenesansu dostrzec można nie tylko w Italii, lecz również w Niemczech. Wspomnieć w tym kontekście należy zwłaszcza o mistyce reńskiej XIV wieku, reprezentowanej zwłaszcza przez Dietricha z Freiburgu, Mikołaja ze Strassburga i Mistrza Eckharta, stojącej w opozycji do intelektualizmu dominującego na uniwersytetach³³. Kiedy, zdaniem Pasierba, humaniści zarówno wczesnego i pełnego średniowiecza, jak i doby „właściwego” odrodzenia „szukali starożytności, to po to, by odnajdywać w niej prawdziwą twarz współczesności, kiedy szukali pogaństwa, to po to, by odkrywać nieznanne dotychczas, starsze i tajemnicze oblicze chrześcijaństwa”³⁴.

Ścisłe zespolenie epoki starożytnej z chrześcijaństwem, konstatacja, iż znaczna część dzieł z zakresu kultury duchowej antyku została przez europejskich humanistów nie tylko uznana „za metaforę życia moralnego i symbolikę uniwersalną, ale [również] za antycypację życia chrześcijańskiego”³⁵, nie musiała oznaczać – i w przypadku Pasierba nie oznaczała – gloryfikacji czasów antycznych. Te ostatnie w przeświadczeniu polskiego myśliciela były ze względu na dominujący wówczas antropologiczny pesymizm jakościowo diametralnie różne od epoki renesansu. Renesans to – wedle Pasierba – o wiele bardziej doskonała od antyku struktura cywilizacyjno-duchowa, bo naznaczona głęboko,

³⁰ J.S. Pasierb, *Człowiek i jego świat...*, dz. cyt., s. 38.

³¹ Tamże, s. 34–35.

³² Tamże, s. 37.

³³ Tamże, s. 42.

³⁴ Tamże, s. 38.

³⁵ Tamże.

na różne sposoby chrześcijaństwem i bogatsza o doświadczenia średniowiecza („lepsza” jednakże od wieków średnich, bo dostrzegająca konieczność zdystansowania się wobec przynajmniej niektórych idei o proveniencji starożytnej oraz preferująca „wędrówkę” od tego, co ludzkie, ku temu, co boskie). „Sztuka renesansu włoskiego zafascynowana była tematem i ideą człowieka oraz sprawą jego doczesnych losów i wiecznych przeznaczeń. Współczesna jej sztuka »jesieni średniowiecza« oczarowana była raczej urodą rzeczy stworzonych przez człowieka, stanowiących jego ekonomicznie i społecznie określony świat. Obie miały ambicję łączenia spraw boskich i ludzkich. O ile jednak na Północy było to jeszcze średniowieczne zniżanie pierwszych ku poziomowi drugich, na Południu oznaczało wznoszenie drugich ku poziomowi pierwszych, w przeświadczeniu?, w przeczuciu?, że wszystko, co na świecie ma być Boże, musi wprawdzie stać się w całej pełni ludzkie”³⁶.

Pasierb, mimo iż nie był autorem szczegółowych rozważań na temat antyku, bardzo rzadko odwoływał się bezpośrednio do twórców, filozofów antycznych, ani nie podał podobieństw i różnic w postrzeganiu rzeczywistości przez Greków i Rzymian, może być zaliczony do grona zwolenników demitologizowania starożytności³⁷. Charakterystyczna dla ludzi antyku ciekawość świata, chęć poznawania rzeczy nowych, nie rekompensowała – w jego przeświadczeniu – „strat” z tytułu pogarszającej się wówczas moralnej kondycji człowieka. Dla starożytnych Greków – dodaje Zygmunt Kubiak – człowieczeństwo było ograniczeniem, a nie powodem do dumy. Godzili się oni z byciem ludźmi, nie mając zamiaru przekraczać granicy ludzko-boskiej. Nie może bowiem wychodzić poza określone ramy ktoś, kto jest zły, kto został ulepiony z ziemi, w którą wsiąkała domieszka krwi złych bogów – gigantów. Zło jest immanentną cechą jednostki ludzkiej i z tego względu ta ostatnia nierzadko zadaje pytanie: Co po-

³⁶ Tamże, s. 126.

³⁷ Jednym z pierwszych twórców europejskich opowiadających się za demitologizacją starożytności był Fryderyk Nietzsche. W *Narodzinach tragedii* filozof niemiecki wskazał na będące znaczącym wyróżnikiem czasów starożytnych głębokie, wewnętrzne rozdarcie, którego następstwem jest nie tylko ponury fatalizm, ale również bezsilna, tragiczna w swojej wymowie rozpacz. Grecy podjęli co prawda, zdaniem Nietzschego, próbę przezwyciężenia tego stanu rzeczy, tworząc filozofię, ale zaaplikowana za sprawą tej ostatniej swoista terapia antydepresyjna przyniosła tylko częściową poprawę samopoczucia. Ich instynkt samozachowawczy z jednej strony wzmacniały egzystencjalne treści zawarte w dziełach filozoficznych, z drugiej jednak – nieustannie osłabiały pesymistyczne wrażenia wypływające z obserwacji splątanych, nierzadko złośliwie, losów bohaterów literackich, zwłaszcza bohaterów tragedii. Prawdziwy ratunek przed rozpaczą i lękiem można jednak – wedle Nietzschego – odnaleźć gdzie indziej. Można odnaleźć go w zakamarkach ludzkiej duszy, a więc tam, gdzie wszelkiego rodzaju „zło” się rodzi. W duszy znajduje się pierwotna siła, pozwalająca człowiekowi odrzucić pocieszenie o charakterze cząstkowym i kroczyć – z podniesioną głową – przeciwko „ciemności”. Wewnętrzna dynamika kultury starożytnej jest w związku z tym generowana przez walkę. Myślący Grek był ściśle „zespólny” zarówno ze Światłem, jak i z Ciemnością, a więc jawił się jako struktura złożona; F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2011.

radzę na to, że jestem człowiekiem?³⁸. W związku z tak zarysowanym problemem człowieczeństwa problematyczne są też relacje ludzi z bogami. Bogowie, zdecydowanie różniący się od istot ziemskich, niemający dylematów dotyczących swojego statusu, nie są w żadnym przypadku zobowiązani do troski i odpowiedzialności za człowieka, nawet jeśli to za ich sprawą bądź przyzwoleniem jednostkę ludzką dosięgnęło określone zło, spotkało nieszczęście lub niepowodzenie. Ludzie nie powinni liczyć na pomoc i wsparcie ze strony bogów, mogą jedynie pokornie prosić ich o zmianę zamiarów, decyzji³⁹.

Swoistym przyczynkiem do Pasierbowego postrzegania istoty i specyfiki antycznego, przedchrześcijańskiego chrześcijaństwa jest również wiersz *Ikar*, który warto przytoczyć w całości:

Ikar
to się nie mogło udać
skrzydlaty miał być Hermes
i są do dziś anioły

Ikar
pomiędzy płomieniem a wodą
labiryntem i wolnością
która bywa poślubiona śmierci

rozkrzyżowany w powietrzu
Ikar nagle doświadcza
jak niebezpieczne dla ludzi
są żywioły
jak trudną tajemnicą
dystans

Ikar
nieosiągalne życie
nasze
wniebowstąpienia
nasze
roztrzaskania⁴⁰.

Autorowi tego utworu nie przyświecała – a na pewno nie w głównej mierze – chęć przybliżenia znanego, niezwykle popularnego w kulturze europejskiej mitu. Postać Ikarą stała się dlań jedynie pretekstem do podjęcia refleksji na temat losu ludzkiego. Syn Dedala, odważny, dążący do przekroczenia okre-

³⁸ Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1997, strony rozrzucone; tenże, *Literatura Greków i Rzymian*, Warszawa 1999, s. 202–203.

³⁹ Zob. m.in. *Liryka starożytnej Grecji*, oprac. J. Danielewicz, Warszawa–Poznań 1996, s. 279.

⁴⁰ J.S. Pasierb, *Liturgia serca*, wybór, wstęp i oprac. J. Sochoń, Warszawa 2002, s. 449.

ślonych ograniczeń młodzieniec, wzleciał zbyt blisko słońca i w efekcie poniósł śmierć. Uczynił tak „uniesiony zachwytem nad potęgą wynalazku”⁴¹ – skrzydeł, dzięki którym mógł latać. Zakończyło się to jednak tragicznie: upadek Ikar był karą „za chęć przekroczenia wyznaczonej człowiekowi granicy”⁴², za to, iż pragnął poprawić „naturę” ludzką. Pasierb podkreśla, że przedsięwzięcie to nie mogło się udać. Od początku skazane na niepowodzenie było bowiem coś, co miało prowadzić do wyjścia poza ramy określonej koncepcji osoby ludzkiej, koncepcji wypuklającej swoiste „zawieszenie” człowieka między Ziemią, będącą doczesnym domem, a niebem, z którego pochodzi tchnienie życia – dar prawdziwej nieśmiertelności. Owo bycie „pomiędzy” oznacza istnienie relacji Bóg-Ojciec – człowiek-dziecko Boże. Zgoła odmiennie rzecz przedstawiała się w przypadku Ikar. Jego lot w wierszu Pasierba był lotem samotnym, nie towarzyszył mu, nie wspierał go wskazujący drogę Ojciec. Młodzieniec nie miał przeto – wedle poety – żadnego punktu odniesienia i poczucia bezpieczeństwa. Jego „dzieło” było naznaczone głębokim tragizmem, który ani nie został zredukowany, ani też nagrodzony. Wzbicie się przez Ikarę ponad morze, lot ku słońcu rodził raczej lęk niż radość i poczucie samorealizacji. „Rozkrzyżowany w powietrzu” syn Dedala zdaje się przypominać ukrzyżowanego Chrystusa. Ten ostatni mógł jednak w momencie wielkiej próby siły woli i charakteru zwrócić się do Boga, podczas gdy Ikar był takiej możliwości pozbawiony. W utworze Pasierba młodzieniec ma świadomość tego stanu rzeczy. Wie, „jak trudną tajemnicą dystans”, a więc zachowanie harmonijnej równowagi, bycie „pomiędzy”. Brak „dystansu” owocuje postrzeganiem świata jako zewnętrznego, obcego, zastygłego w formach, niebędącego nawet odległą manifestacją lub odbiciem Absolutu. Energia, kreatywność, wolność, a nawet „prawdziwe” istnienie stają się wówczas abstrakcjami oddzielonymi zarówno od Boga, jak i od realnej rzeczywistości. W ten sposób „odbóstwione” zostaje także człowieczeństwo: może być ono postrzegane jedynie jako część „przedmiotowego” świata. Człowiek, niepozbawiony umiejętności twórczych, ale niemający oparcia w Ojcu, preferuje takie widzenie światobrazu, które sprowadza się do postrzegania poprzez sieć rozłącznych przeciwieństw, jakości i pozornie wykluczających się alternatyw. Te ostatnie zaś konstytuowane są tak, iż jeden ich człon jest „dobry”, drugi zaś raczej „zły”, np. wolność – labirynt, wniebowstąpienia – roztrzaskania, płomień – woda. Następuje zawężenie pola życiowego jednostki ludzkiej, utrata jej istnieniowej spontaniczności. Człowiek zostaje „obciążony” świadomością nieskończonych ciągów złożonych racji i aspektów. W owej „mnogości” gubi swoją wyjątkowość, w pewnym sensie umiera. Trzeba w związku z tym – zdaje się

⁴¹ J. Parandowski, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Warszawa 1979, s. 219.

⁴² *Jestem wyznawcą starożytności. Rozmowa z prof. Aleksandrem Krawczukiem*, w: J. Ciechanowicz, *Medea i czereśnie. Rozmowy o starożytności*, Warszawa 1994, s. 253.

mówić Pasierb – poszukiwać autentycznie pełnego człowieczeństwa w sferze „pomiędzy”, w równowadze, która pozwala spoglądać wnikliwie na wszystko, co angażuje nasze zmysły i emocje, nas samych.

Owo bycie „pomiędzy”, a więc z dystansem, nie oznacza jednak i nie powinno oznaczać egzystencji o charakterze biernym, będącej ucieczką przed decyzjami czy też czynami. Jest ono raczej niezbędnym warunkiem przybliżenia „nieosiągalnego”, który to cel zostaje z powodzeniem osiągnięty. „Usytuowanie” w ziemskiej rzeczywistości metafizycznego spoiwa sprawia, że nie są nam niedostępne „wniebowstąpienia”. Innymi słowy, między realnym światem a człowiekiem nie sposób „przerzucić” pomostu innego niż eschatologiczny: dopiero gdy jednostka niechcąca iść drogą „pomiędzy” zrozumie potrzebę powrotu do jedności i harmonii z Absolutem, wtedy rzeczywistość przestanie mieć dla niej charakter „przedmiotowy”. Myśl Pasierba można plastycznie oddać, przywołując polecenie, jakie Dedal dał Ikarowi, zanim ów wzniósł się ponad ziemię: „Trzymaj się mnie – (...) – nie szukaj własnej drogi!”⁴³. Nieszukanie przez człowieka „własnej drogi” i „trzymanie się” Stwórcy w żaden sposób nie deprecjonuje, zdaniem autora *Ikara*, osoby ludzkiej, nie ogranicza, nie pozbawia oryginalności.

Humanizm renesansowy stanowił – w przeciwieństwie do greckiego antropocentryzmu czasów starożytnych – afirmację pełnego, bogatego człowieczeństwa, w które wpisane jest przeświadczenie, iż jednostka ludzka została stworzona na obraz i podobieństwo Jedyne Boga, oraz „nauka” o wypływających z tego tytułu konsekwencjach. Ta myśl przyświecała zarówno Pasierbowi-poecie, jak i Pasierbowi-uczonemu. To ze względu na nią, jak się wydaje, pozostał on obojętny wobec wypowiedzi tych twórców antycznych, którzy eksponowali wielkość człowieka, łącząc ją jednakże z boskością emanującą od... panteonu bóstw pogańskich. Niezwykle charakterystyczne pod tym względem są chociażby następujące słowa Apulejusza: „jakże wielkim cudem jest człowiek, stworzenie godne najwyższej czci i chwały. On bowiem przemienia się w naturę boską, stając się niemal bogiem (...); on gardzi tą swoją częścią, która jest ludzkiej natury, zawierzywszy boskości swojej drugiej części. W jak trafny sposób została zmieszana natura ludzka! Człowiek złączony jest z bogami boskością pokrewną ich boskości. (...) Wszystkie pozostałe istoty, z którymi czuje się związany mocą boskiego rozporządzenia, przywiązuje do siebie więzami miłości. Patrzy w niebo. Tak oto człowiek znajduje się w najszcześniejszym miejscu pośrednim – aby kochał istoty, które znajdują się poniżej jego, a sam był kochany przez te, które są powyżej. Uprawia ziemię, dzięki swej energii przenika do różnych żywiołów. Przenikliwością swego umysłu zagłębia się w najciemniejsze

⁴³ R. Graves, *Mity greckie*, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1982, s. 271.

otchłanie mórz. Wszystko przed nim staje otworem, nawet niebo nie wydaje mu się za wysokie, bo odmierza je jakby z najbliższego sąsiedztwa przenikliwą mocą swego ducha⁴⁴. Obca była Pasierbowi myśl, iż człowiek, jeśli wznieśli swój umysł ponad marność rzeczywistości materialnej, może kontaktować się z bóstwami i uczestniczyć w ich życiu. Tylko Bóg-Stwórca nie pozostawił – wedle myśliciela – żadnej osoby ludzkiej na pastwę biologicznych, kulturowych i innych zagrożeń. Nieustannie pomaga jej podejmować wysiłek przezwyciężania ułomności istnienia, swoistej „niedogodności narodzin”⁴⁵. Człowiek, pozostając tym samym w stałej relacji z Absolutem, dowartościowuje, rozwija swoją naturę, nie gardząc nią i nie pragnąc jej unicestwić, jak to miało miejsce w przypadku osoby „zespolonej” z pogańskimi bóstwami. Autor *Czasu otwartego* podkreślał ponadto, że pojmowanie tego, co boskie, jako „niewzruszone”, nie jest zasadne. Boża rzeczywistość bowiem to rzeczywistość istotowo dynamiczna, dostępna człowiekowi nie tylko w następstwie „pracy”, jaką wykona jego przenikliwy umysł.

Starożytni myśliciele nie byli dla Pasierba mistrzami sztuki bycia ludźmi. Ci ostatni nie dążą bowiem do tego, by stać się „panami samych siebie”. Nie pragną być zdobywcami w stosunku do otaczającej ich rzeczywistości, narzucającymi jej własny sposób bycia. Mistrzowie sztuki bycia ludźmi są osobami łączącymi walory intelektualne z duchowymi, pasję z zaangażowaniem, dążenie do obiektywizmu z łagodnością, wyrozumiałością w odniesieniu do innych. „O Erazmie Rotterdamski – woła Pasierb – jesteś i pozostaniesz niekanonizowanym patronem chrześcijańskich humanistów, a też i pocieszającym dowodem, że nie wszystko, co mądre i łagodne, jest skazane na przegraną”⁴⁶. Życiowego dzieła tego holenderskiego mistrza sztuki bycia człowiekiem nie zdołały – wedle polskiego myśliciela – podważyć czy też zakwestionować w ciągu wieków „siły czasu, tyrania władzy ziemskiej i potęga ciemności”⁴⁷.

⁴⁴ Apulejusz, *O Bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002, s. 178.

⁴⁵ Por. E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, tłum. I. Kania, Kraków 1996.

⁴⁶ J.S. Pasierb, *Miasto na górze*, dz. cyt., s. 24.

⁴⁷ Tamże.

Summary

Human image in Desiderius Erasmus Roterodamus philosophy. Reflections of Janusz Stanislaw Pasierb

The article presents selected reflections of Janusz Stanislaw Pasierb (1929–1993), a contemporary Polish poet, thinker and a Catholic priest, who analyses of the concept of man, created by Desiderius Erasmus Roterodamus. It's understood as a goal of active development of every individual human and every social community, among which the individual human realizes various predispositions contained in itself. It doesn't mean that we should understand humanity as a gathering of features, which have to differ human species from other representatives of natural world; it's rather a task, realization of which takes place in historical process, but not without human liberty's contribution. According to Erasmus, a man has a liberty of choice between good and evil, thus he can realize his own humanity in harmonious way or he can realize its caricature. The idea of humanity contains certain threads of theological and philosophical tradition, for example the conception of man as a view of God. However Erasmus emphasized the stage character of human being, who is never finished, but is still becoming a man.

Piotr Koprowski – doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Instytucie Historii na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego, historyk idei, autor licznych artykułów i książek.