

Jakub Koryl

Uniwersytet Jagielloński
j_koryl@poczta.onet.pl

Tradycja i rozumienie. Epistemologia hermeneutyczna w *Hyperaspistes I* Erazma z Rotterdamu

Abstract

Tradition and Understanding. Hermeneutical Epistemology in Hyperaspistes I of Erasmus

The aim of this paper is to present a functional and historical-semantic analysis of the following notions: tradition (*traditio*), authority (*auctoritas*), understanding (*interpretatio*), explanation (*sensus*), and *sensus communis*, which appear in the hermeneutics of Erasmus of Rotterdam. In a wider perspective, the study is also an attempt at re-identifying the place of the Dutch scholar's thought within the history of hermeneutics. Contrary to what has been said to-date in studies (mainly by E.-W. Kohls, R. Stupperich, F. Krüger, and P. Walter), the hermeneutical problem, according to Erasmus, is not restricted only to exegesis or biblical philology, i.e. methods of explaining a text's meaning. In its basic form, it includes the ontology of hermeneutical experience (disregarded in this context) and the act of understanding, with its initial conditions, course and specific cognitive benefits. Therefore, this paper attempts to answer two fundamental questions. First: how did Erasmus arrive at the universal, historically mediated horizon of the process of understanding? Second, introducing the epistemological dimension, did Erasmus attribute to tradition – by cognitively appreciating it as an element essential for understanding – the ability to reveal a truth that is different to that which is verifiable by objective exegesis? The 20th century hermeneutics of M. Heidegger, H.-G. Gadamer and R. Bultmann provide helpful terminological frames that go beyond the solely methodical character

of understanding. The fundamental sources include those of Erasmus' texts that constituted his polemic with Martin Luther, that is *De libero arbitrio*, and particularly the first part of *Hyperaspistes diatribae adversus Lutherum*. Thanks to this choice of literature the contention between the two scholars concerning the freedom of will is here discussed from a barely known epistemological point of view.

The next subject discussed is the epistemological character of Erasmus' hermeneutics. It was supposed to help formulate specific exegetic judgements, while at the same time, it already included historicity (*Geschichtlichkeit*), which, according to Erasmus, was the imperative feature of understanding perceived as an epistemological-existential act. The next subject discussed is the rhetoric specificity and the cognitive value of the so-called *sensus communis*, which together with philological skills, constituted the indispensable research equipment of an exegete in Erasmus' opinion. In the hermeneutical reflection of Erasmus, *sensus communis* – unlike Luther's binding judgement (*assertio*) – is what makes explanation as a result of understanding only probable, not certain, and reveals how the process of understanding depends on a particular situation. Hermeneutical epistemology of Erasmus provides us, therefore, with practical knowledge that constantly includes changing circumstances and so constitutes the basis for *sensus communis*. Consequently, in Erasmus' thought, the Christian tradition has a cognitively privileged function of an authority that aids understanding. Thereupon, Erasmus supplements the previously adopted hermeneutical division into the Holy Scripture and its interpretation with an equally important relation between the exegetical tradition applied and the exegete that relies on it. For according to Erasmus, far from obstructing understanding, tradition actually enables it because understanding always retains its historical character. In this regard, Erasmus substantially differs from Luther. Thus, the presented hierarchy of tradition and exegete not only determines the hermeneutical stance of the Netherlandish scholar, but also methodically substantiates his scepticism of a positive epistemological stance.

The functional and semantic analysis of the notions of tradition and understanding presents Erasmus' thought as one of the early elements of the history of hermeneutics that is supposed to consider not only rules and canons of "proper" understanding, but also indicate the historical dependence and the actual process of understanding. Having problematized such cognitive relations between tradition and understanding, Erasmus set off on a similar course to that which had been crowned by H.G. Gadamer's ontological rehabilitation of prejudices (*Vor-urteile*).

Key words: Desiderius Erasmus, Martin Luther, hermeneutics, tradition, authority, understanding, *sensus communis*, *De libero arbitrio*, *Hyperaspistes*, free will, Christian scepticism.

Wprowadzenie: egzegeza – doświadczenie hermeneutyczne – dziejowość

Miejsce myśli Erazma z Rotterdamu w rozwoju tego, co Martin Heidegger nazywał „rzeczywistą hermeneutyką” (*eigentliche Hermeneutik*) jako ontologiczną otwartością człowieka na świat¹, wciąż jest ulokowane na odległych jej peryferiach. Niektórzy badacze, jak Rudolf Pfeiffer, a za nim Ernst-Wilhelm Kohls, otwarcie podkreślali, że w wypadku Erazma mamy do czynienia jedynie z filologią biblijną albo z tzw. teologią Pisma. W przedmiotowym temacie jego wypowiedzi – jak argumentują obaj uczeni – albo nie mają usystematyzowanego i spójnego charakteru, albo wyrażony w nich wywód pragmatycznej, tj. egzystencjalnej lektury Pisma Świętego nie potrzebował już metodycznie zdyscyplinowanej hermeneutyki². W stanowczym tonie Kohls dodawał, że „Erazm ani nie dał, ani też nie chciał dać żadnego systemu hermeneutyki”³, a nieco dalej konsekwentnie zarysowywał już egzegetyczne ramy – jedyne, w których obrębie wypada mówić o problemie rozumienia: „w odniesieniu do Erazma nie ma mowy o hermeneutyce, lecz wyłącznie o filologii biblijnej; w całości wyrasta ona z pracy egzegetyczno-teologicznej

¹ M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Hg. von K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main 1988, s. 14. Zob. też J. Koryl, *Trudne dziedzictwo Troeltscha. Uwagi krytyczne o dwóch modelach studiów nad reformacją protestancką. Część druga: historie (konfesjonalizacja – reformacja – humanizm – hermeneutyka) i perspektywy (modernizacja)*, „Terminus” 2 (2013), s. 260–263.

² R. Pfeiffer, *Besprechung der von A. und H. Holborn herausgegebenen Ausgewählten Werke des Desiderius Erasmus Roterodamus*, „Gnomon” 12 (1936), s. 628; E.-W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, Bd. 1, Basel 1966, s. 140. Znamienne ponadto, że omawiając w innym miejscu historyczne precedensy współczesnych sobie nurtów w hermeneutyce filozoficznej Kohls zupełnie milczy o Erazmie, zob. E.-W. Kohls, *Luther oder Erasmus. Luthers Theologie in der Auseinandersetzung mit Erasmus*, Bd. 2, Basel 1978, s. 215–244.

³ E.-W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, Bd. 1, s. 141.

i nigdy nie powinna być od niej oddzielana⁴. Pomimo to hermeneutyczny wymiar myśli Erazma, aczkolwiek jedynie w egzegetycznym, czyli gramatycznym, retorycznym lub dialektycznym znaczeniu, omawiano wielokrotnie i na ogół owocnie⁵, osobno wskazując także na jej znaczną, choć niebezkrytyczną zależność od ustaleń m.in. Orygenesisa i św. Augustyna⁶.

Mimo licznych opracowań, filozoficznie, nie zaś metodycznie i egzegetycznie pojmowany problem hermeneutyczny w myśli Erazma wciąż oczekuje na rozpoznanie. Tymczasem egzegeza – jako filologicznie i retorycznie, a więc metodycznie zracjonalizowany sposób „objaśniania” znaczenia samego tekstu (ἐξήγησις) – nie tylko wychodziła u Erazma naprzeciw humanistycznej filologii biblijnej, ale rozsadzając jej metodyczne ograniczenia, nieśmiało, bo w nie dość jeszcze usystematyzowany sposób, zbliżała się do opisu ontologii doświadczenia hermeneutycznego z jego wstępnymi warunkami, pośredniczącą rolą tradycji, właściwym przebiegiem rozumienia

⁴ *Ibidem*, Bd. 2, s. 131.

⁵ Zob. J.W. Aldridge, *The Hermeneutic of Erasmus*, Basel 1966; J.B. Payne, *Toward the Hermeneutics of Erasmus*, w: *Scrinium Erasmianum*, ed. J. Coppens, vol. 2, Leiden 1969, s. 14–49; *idem*, *Erasmus. His Theology of the Sacraments*, Richmond 1970, s. 44–53; H. Holeczek, *Humanistische Bibelphilologie als Reformproblem bei Erasmus von Rotterdam, Thomas More und William Tyndale*, Leiden 1975, s. 62–137, 186–245; G. Chantraine, *Érasme et Luther. Libre et self arbitre. Étude historique et théologique*, Paris 1981, s. 275–306; J.H. Bentley, *Humanists and Holy Writ. New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton 1983, s. 112–193; F. Krüger, *Humanistische Evangelienauslegung. Desiderius Erasmus von Rotterdam als Ausleger der Evangelien in seinen Paraphrasen*, Tübingen 1986; E. Rummel, *Erasmus' Annotations on the New Testament. From Philologist to Theologian*, Toronto 1986; P. Walter, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*, Mainz 1991; A. Rabil Jr., *Erasmus and the New Testament. The Mind of a Christian Humanist*, Lanham 1993, s. 99–139; M. Hoffmann, *Rhetoric and Theology. The Hermeneutics of Erasmus*, Toronto 1994.

⁶ Zob. A. Godin, *Érasme, lecteur d'Origène*, Genève 1982, s. 125–197; Ch. Béné, *Érasme et saint Augustin ou influence de saint Augustin sur l'humanisme d'Érasme*, Genève 1969, s. 215–280, 372–425.

i określonymi korzyściami poznawczymi⁷. Roboczego wyjaśnienia wymaga epistemologiczna funkcja takiego doświadczenia. Niderlandzki uczony konsekwentnie umieszczał swoje rozważania na rzeczony temat w kontekście poznawczym, skoro rozumienie (*interpretatio*), nade wszystko rozumienie Pisma Świętego, służyło nie tylko zgodnie podkreślanej przez dotychczasowych komentatorów egzystencjalnej, dla filozofii chrześcijańskiej Erazma zgoła koniecznej przemianie⁸, ale też przeoczonemu dotychczas weryfikowaniu i poszerzaniu wiedzy, a zarazem odsłanianiu i wciąż rozumnemu dowartościowaniu tego, co przekracza zdolności poznawcze człowieka. W rezultacie rozumienie w refleksji hermeneutycznej Erazma znaczy coś więcej niż zidentyfikowane przez Kohlsa „wykładanie” (*Auslegung*), jako „osobiste i egzystencjalne spotkanie zbawcze z Pismem” (*personale und existentielle Heilsbegegnung mit der Schrift*) albo „egzystencjalne obcowanie” (*existentieller Umgang*), a więc wymierne oddziaływanie Pisma na egzystencję, a następnie wpływ egzystencji – uprzednio poruszonej przez Pismo – na rozumienie tekstu biblijnego. Takie oddziaływanie było bowiem nie tylko pozbawione poznawczych aspiracji, nazbyt pochopnie zignorowanych przez Kohlsa w imię zasady *transformatio magis quam ratio*, ale również nie uwzględniło kluczowego rozróżnienia na hermeneutyczną

⁷ Z punktu widzenia dyskutowanego tu zagadnienia praca Dietricha Hartha z 1970 roku *Philologie und praktische Philosophie. Untersuchungen zum Sprach- und Traditionsverständnis des Erasmus von Rotterdam* (München 1970) więcej obiecuje, niż faktycznie dostarcza. To bowiem przegląd filozofii praktycznej Erazma jako ogniwa humanizmu renesansowego, gdzie pojęcie tradycji jest rozumiane na ogół jako przekaz (*Überlieferung*), a nie jako element w stosunku do rozumienia asystujący i pozytywnie niezbywalny. Gdy natomiast Harth pisze o tradycji jako o literackim przekazie, który wspomaga terażniejszość, to tylko przygodnie i, jeśli niczego nie przeoczyłem, wyłącznie raz w nawiązaniu do słynnego powiedzenia Bernarda z Chartres o karłach siedzących na barkach gigantów (zob. *ibidem*, s. 17).

⁸ Zob. *Erasmii Roterodami Paraclesis ad lectorem pium*, w: Desiderius Erasmus Roterodamus, *Ausgewählte Werke*, Hg. von H. Holborn, A. Holborn, München 1933, s. 144–145, l. 35–36, 1.

interpretatio oraz mistyczną *prophetia*, którymi Erazm posługiwał się w dyskusji z Marcinem Lutrem⁹.

Chodzi tu zatem o zaakcentowanie dziejowej idiosynkratyczności doświadczenia hermeneutycznego jako aktu oraz rozumienia będącego rezultatem owego doświadczenia. W dalszej zaś perspektywie o oszacowanie wartości poznawczej dziejowo idiosynkratycznego rozumienia. Są to więc zagadnienia, które w dotychczasowych pracach poświęconych hermeneutyce, a nade wszystko epistemologii Erazma nie zostały omówione w zadowalającym stopniu. Podstawą niniejszego, jedynie wstępnego rozpoznania będzie funkcjonalna analiza pojęć rozumienia (*interpretatio*), tzw. zmysłu wspólnego (*sensus communis*) oraz auctoritetu (*auctoritas*), którymi Erazm posługiwał się w pierwszej części polemicznego traktatu *Hyperaspistes* z 1526 roku, będącego obszerną odpowiedzią na wydaną rok wcześniej pracę *De servo arbitrio* Lutra.

Dla tak zakreślonej tematyki kategorią centralną, bo warunkującą treść każdego z wymienionych pojęć, będzie 'dziejowość'. Nie oznacza ona tu po prostu historii, ale bezpośrednio i rozmyślnie korzysta z obcego polszczyźnie rozróżnienia, które z powodzeniem funkcjonuje na obszarze języka niemieckiego, gdzie respektowana jest subtelna różnica między „dziejami” (*Geschichte*), jako najogólniej rzecz biorąc pewnym atrybutem rzeczywistości, oraz „historią” (*Historie*),

⁹ E.-W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, Bd. 1, s. 137, 182. Zob. niżej przypisy nr 16, 56 i 57. Dyskusyjność pewnych wniosków Kohlsa wynika przede wszystkim z faktu, że materiał źródłowy jego monografii obejmuje jedynie trzy prace Erazma, mianowicie *Epistola de contemptu mundi*, *Antibarbari* oraz *Enchiridion militis christiani*. Późniejsze pisma Erazma interesują autora jedynie w marginalnym stopniu. Zastanawiające skądinąd, że równie krytyczny względem hermeneutycznego potencjału myśli Erazma Pfeiffer także opierał swoją diagnozę na równie zawężonej i relatywnie wczesnej dokumentacji źródłowej, czyli na *Paraclesis*, *Methodus*, *Apoloogia* oraz *Ratio verae theologiae*. Wypada przy tym konieczności dodać, że nawet tak ograniczona podstawa materiałowa nie musiała wykluczać pozytywnej identyfikacji problemu hermeneutycznego u Erazma, czego dowodem są syntezy Petera Waltera (zob. wyżej przypis nr 5) oraz Roberta Stuppericha. Zob. R. Stupperich, *Erasmus von Rotterdam und seine Welt*, Berlin 1977, s. 129. Zob. też niżej przypisy nr 62, 63 i 113.

jako usystematyzowanym i naukowym wykładem takiej rzeczywistości¹⁰. Kategorią 'dziejowości' będę posługiwać się tu w znaczeniu hermeneutycznym kompendialnie podanym przez Rudolfa Bultmanna. *Geschichtlichkeit* oznacza zatem nie tylko niezbywalną zależność rozumiejącej egzystencji od swoich własnych dziejów, które każdorazowo pozbawiają taką egzystencję zerowego, by tak rzec – a po Kantowsku czystego – punktu wyjścia w długim procesie rozumienia; owa *Geschichtlichkeit* akcentuje też pewną bezsilność egzystencji w konfrontacji z nią, a w rezultacie zakłada konstruktywną konieczność pozostawania na łasce uwarunkowania przez swoje dzieje. Ujmowana od strony własnej dziejowości rozumiejąca egzystencja jest zatem hermeneutycznie i poznawczo niewolna od zewnętrznych okoliczności i własnych, jednostkowych uwarunkowań¹¹. Problematyzując fenomenologicznie różnicę między *Geschichte* oraz *Historie* Heidegger wprost mówi tu o „pochodzeniu” ludzkiej egzystencji (*Dasein*) z dziejów, czyli egzystencji, która staje się i stale przebiega w czasie, słowem – z konieczności podlega zmianie. Oznacza to zatem, że *Geschichte* przestaje być jedynie tym, co przeszłe, czyli oddalone w czasie i pozbawione wpływu na terażniejszość¹².

Ponadto, jak poucza Wilhelm Dilthey, w ramach istoty tego, co dziejowe (*Wesen des Geschichtlichen*), mieszczą się również wytwory człowieka, z ustalaniem wartości i ich realizacją na czele. Te natomiast tworzą razem sieć wzajemnych i ześrodkowanych na sobie

¹⁰ Na temat historii obu pojęć i dzielących je różnic znaczeniowych zob. R. Koselleck, *O rozpadzie toposu „Historia magistra vitae” w polu horyzontu historii zdynamizowanej nowożytnością*, w: *idem, Semantyka historyczna*, wstęp i opr. H. Orłowski, tłum. W. Kunicki, Poznań 2001, s. 86–99. O filozoficznej genealogii pojęcia *Geschichtlichkeit* w myśli niemieckiej od romantyzmu, poprzez Dilthey'a, na m.in. Heideggerze i Jaspersie kończąc zob. O.F. Bollnow, *Zum Begriff der Geschichtlichkeit*, w: *Gegenwartsfragen der Wirtschaftswissenschaft*, Hg. von H. Hunke, E. Wiskemann, Berlin 1939, s. 314–373.

¹¹ Zob. R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1964, s. 2–3, 141.

¹² M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł., przedmową i przypisami opatrzył B. Baran, Warszawa 1994, s. 530.

oddziaływań, co oznacza, że nie potrzebują one dla siebie ani ahistorycznej i transcendentnej miary, ani takowego uzasadnienia¹³. Dzięki temu kategoria 'dziejowości' stwarza dogodne warunki dla identyfikacji zależności, jakie łączą rozumienie ze „zmysłem wspólnym”. Podlegające bowiem rozumieniu historyczne wytwory człowieka – w dyskutowanym tu zakresie chodzi głównie o osąd (*opinio*) oraz wykładnię (*sensus*) – tylko dlatego są rozumiane, ponieważ zostają wyprowadzane poza wąskie ramy formułującej je jednostkowej subiektywności, a więc każdorazowo zawierają w sobie już jakiś wspólny element wszystkich takowych wytworów. Innymi słowy, jeśli jednostkowy osąd lub wykładnia jest aktem rozumienia tego, co osądza lub wyklada, to dzieje się tak dlatego, że zawsze pozostaje we wzajemnej zależności z wcześniejszymi, pośredniczącymi osądami lub wykładniami¹⁴. Jako taka 'dziejowość' sytuuje się zatem na przeciwnym biegunie względem wyizolowanych, odseparowanych, historycznie i kulturowo indyferentnych, a więc czystych aktów dyskursywnych, które w zamierzeniu m.in. Kanta miały neutralizować wielogłosowość dziejów. Tyle Bultmann, Heidegger i Dilthey.

¹³ W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Hg. von B. Groethuysen, Göttingen 1992, s. 138. Karl Popper w dokładnie taki właśnie sposób opisywał stanowisko m.in. Dilthey'a, mając zapewne na myśli jego *geschichtliche Welt*, gdzie język jest nie tylko wytworem ludzkim, ale również to, co język wyraża, pozostaje w ramach wewnątrzświatowego powiązania świata fizycznego i świata świadomości; przedmiotowym układem, co ważne, pozbawionym pozaświatowego, obiektywnego i wiecznego uzasadnienia. Zob. K.R. Popper, *Teoria obiektywna rozumienia historycznego*, w: *idem, W poszukiwaniu lepszego świata. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, przeł. z niemieckiego i angielskiego oraz przypisami opatrzył A. Malinowski, Warszawa 1997, s. 191.

¹⁴ W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt...*, s. 147–148. Zob. też *ibidem*, s. 143.

Dziejowość *interpretatio* jako aktu epistemologiczno-egzystencjalnego

Epistemologiczne motywacje hermeneutyki Erazma zostały przez niego czytelnie zasygnalizowane już na samym początku dyskusji z Lutrem. W przedmowie do *Diatryby* Erazm otwarcie bowiem wyjaśniał, że kierował się przede wszystkim poznawczymi motywacjami (*veritatis eliciendae studio*)¹⁵. Przypuszczalnie najistotniejszą, a hermeneutycznie najbardziej doniosłą obserwacją poczynioną przez Erazma w *Diatrybie* było jednak powiązanie aktu rozumienia z egzystencją człowieka. „Gdyby dar proroctwa (*prophetia*) – jak spekulował – został przekazany byle komu, wtedy wszelkie rozumienie (*interpretatio*) stałoby się wątpliwe. Gdyby nikt go nie otrzymał, wówczas żadne rozumienie nie budziłoby wątpliwości”¹⁶. Innymi słowy, wobec pewnej *prophetia* zawodna *interpretatio* staje się zbędna. Wszelako *prophetia*, jako dar niezawodnego objaśniania tajemnic Pisma, jest dostępna wyłącznie prorokom. Kto zaś prorokiem nie jest, ten z konieczności dysponuje jedynie niepewnym rozumieniem. Dwa lata później w *Hyperaspistes I* owa obserwacja przybrała nieco inną, choć równie doniosłą hermeneutycznie i analogiczną funkcjonalnie postać: „gdyby prawda była otwarcie jawna, wówczas należałoby odrzucić sądy tych, którzy uprzednio rozminęli się z tym, co prawdziwe”¹⁷. Rozumienie (*interpretatio*) zatem, jak również bazujący na nim osąd (*opinio*), to dziejowo zapośredniczona i skończona dyspozycja względem rzeczywistości. Jej skończoność polega na już specyficznie ludzkim, ograniczonym, bo zawsze współokreślonym przez konkretną egzystencję i położenie człowieka, dostępie do

¹⁵ LB, IX, 1215B–C (skrót LB: *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia*, recognovit J. Clericus, t. 1–10, Hildesheim 1961–1962. Cyfra rzymska oznacza tom, arabska kolumnę, litera alfabetu odcinek kolumny).

¹⁶ LB, IX, 1219C–D. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie przekłady cytatów obcojęzycznych pochodzą od autora niniejszej pracy.

¹⁷ LB, X, 1263C.

tego, co jest rozumiane. Skończoność rozumienia oznacza tu zatem trwałą zależność *interpretatio* od własnych dziejów, odsłania horyzont, w którym rozumienie powstaje i podlega zmianie. Dzięki temu pojęcia tradycji oraz autorytetu zyskały dla siebie znacznie szerszą funkcję niż tylko egzegetyczną.

Na takiej podstawie Erazm otwarcie poczynił z pozoru banalne, choć dla problemu hermeneutycznego zgłębił kluczowe rozróżnienie – przedmiotem kontrowersji z Lutrem nie jest Pismo Święte, ale wyłącznie jego wykładnia (*sensus*)¹⁸. Rozumienie, a następnie wykładnia Pisma opiera się, zdaniem niderlandzkiego uczonego, na trzech filarach: dowodach skrypturystycznych (*Scripturae divinae testimonia*), rzetelnym rozumowaniu (*solida ratio*) oraz obdarzonej autorytetem tradycji egzegetycznej¹⁹. Wszystkie te elementy wchodziły we wzajemne relacje hermeneutyczne, ponieważ „gdy dochodzi do sporu o wykładnię Pisma (*de sensu Scripturae*), dawni pisarze ortodoksyjni wspierają nasze rozumienie (*interpretatio*)”²⁰. Przedmowa do *Diatryby* przekonuje ponadto, że dla Erazma pojęcie tradycji nie było wyłącznie ekwiwalentem kościelnego magisterium, ale pod względem funkcjonalnym obejmowało ono znacznie rozleglejszy obszar. Pozytywnie oddziałującą na rozumienie tradycję niderlandzki uczoney rozmyślnie powiązał z pojęciem autorytetu (*auctoritas*) i takież przydał jej atrybut, czyli właściwość, która w przedmiocie potrzeb poznawczych człowieka staje się punktem oparcia, z którego rozumienie owocnie i wymiennie korzysta. Owe zagadnienia rozwinięte zostały w pierwszej księdze *Hyperaspistes*, która w odróżnieniu od apologetycznej księgi drugiej, jest wykładem – nieco chaotycznym i rozwlekłym – zasygnalizowanego w *Diatrybie* problemu hermeneutycznego.

Przypuszczalnie z powodu skrajnie odmiennych presupozycji hermeneutycznych Erazma i Lutra w przedmiocie relacji między

¹⁸ LB, IX, 1219B.

¹⁹ LB, IX, 1218D.

²⁰ LB, IX, 1220B.

Bogiem a Słowem bożym oraz wynikającego stąd zagadnienia jasności Pisma Świętego, obaj uczeni nie tylko nie mogli odnaleźć kompromisowego stanowiska, ale w zasadzie zupełnie rozmiłali się ze swoją argumentacją, czyniąc takie rozwiązanie niemożliwym. Przypisana bowiem *Diatrybie* próba zakwestionowania jasności Pisma, a w konsekwencji niejako obligatoryjne sięganie po odrzuconą przez Lutra tradycję egzegetyczną, wynikała, zdaniem Erazma, z nieuwagi Lutra, który miał przeoczyć fakt, że tematem ich dyskusji nie jest Pismo samo w sobie albo jego jasność, ale wyłącznie jego zróżnicowane wykładnie (*interpretationes*) oraz dociekania (*quaestiones*), generujące rozumienie tych fragmentów Pisma, w których zapisane są tajemnice Objawienia²¹. „Wiesz przecież – zniecierpliwiony zwracał uwagę swojemu adwersarzowi – że mówię nie o Piśmie, lecz o zagadnieniach, które z niego wyrastają”²².

Z drugiej jednak strony Erazm strywializował czy raczej zwyżczajnie nie zrozumiał zaznaczonego na początku *De servo arbitrio* elementarnego rozróżnienia Lutra: „Bóg i Pismo Boga to dwie rzeczy”²³. Poczyniona przez Lutra dystynkcja była dla Erazma sofistycznym kuglarstwem, które służyło jedynie zaciemnieniu i tak już niejasnego zagadnienia: „Nie będę z uwagą roztrząsać twojego rozróżnienia, gdzie oddzielasz Boga od Pisma, tak jak stwórca jest odróżniony od stworzenia. Nie wiem w jakim celu będziesz je wprowadzać”²⁴. Motywacje Lutra były jednak zgoła przeciwne, również na planie poznawczym, od tych, które przypisywał mu Erazm. Tylko bowiem dzięki takiemu rozróżnieniu możliwe było respektowanie suwerenności Boga przed poznawczymi ambicjami człowieka. Zarazem owo rozróżnienie podkreślało pośredniczącą rolę Słowa, co miało niebagatelne znaczenie w kontekście właściwego, zdaniem

²¹ LB, X, 1312B; LB, X, 1264A.

²² LB, X, 1265A.

²³ *De servo arbitrio*, Hg. von A. Freitag, w: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 18, Weimar 1908, s. 606, l. 11.

²⁴ LB, X, 1264E–F.

Lutra, tematu teologii, czyli relacji między usprawiedliwiającym Bogiem i człowiekiem, który wprawdzie grzeszy z natury, ale zdolny jest słuchać Słowa bożego²⁵. Rozróżnienie między Bogiem samym w sobie (*Deus ipse*) i Słowem Boga (*verbum Dei*) pokrywa się u Lutra z opozycją Boga ukrytego w swoim majestacie, naturze oraz woli (*Deus absconditus*) oraz Boga przyobleczonego w Słowo (*Deus praedicatus*). Przedmioty wskazane w pierwszych członach obu opozycji są dla człowieka niedostępne (*imperscrutabilis*), drugie natomiast winien on starannie badać i w nich szukać wsparcia (*spectandum est*)²⁶. Erazm, co Luter już zupełnie słusznie skostatował, tego rozróżnienia nie pojął. W rezultacie wyjaśnienia z *De servo arbitrio*, że niejasności w wykładni Pisma biorą się z niezrozumiałych znaków językowych (*signa*), nie zaś z samej rzeczy oznaczanej (*res*), również niczego Erazmowi w konstruktywny sposób nie rozjaśniły²⁷.

„Pismo przedstawia nam Boga i mówi o tajemnicach jego boskiej natury. W związku z tym, że mowa tam o rzeczy, której nie da się pojąć myślą, zatem i język jest z konieczności w pewnej mierze niezrozumiały. Zaimkiem *jego* nie posługuję się tak, jak ty przypuszczasz, że należy się posługiwać, czyli w odniesieniu do Pisma, ale do Boga. [...] Sam obraz oraz rzecz na nim wyrażona odpowiadają sobie nawzajem”, jak Erazm komentuje w *Hyperaspistes I*²⁸. Przypuszczalnie jest to najbardziej jaskrawe miejsce, w którym myślenie Erazma i Lutra biegunowo oddala się od siebie. Pogląd Erazma, który obstawiał przy pełnej, substancjalnej referencjalności między Bogiem

²⁵ Zob. *Enarratio Psalmi LI*, Hg. von A. Freitag, w: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe...*, Bd. 40–2, s. 328, l. 1–3.

²⁶ *De servo arbitrio...*, s. 685–686, l. 14–17, 25–31, 1–2. Zob. też C. Augustijn, *Hyperaspistes 1: Die Lehre der 'claritas scripturae' bei Erasmus und Luther*, w: *idem, Erasmus. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer*, Leiden 1996, s. 268–271; G. Bader, *Assertio. Drei fortlaufende Lektüren zu Skepsis, Narrheit und Sünde bei Erasmus und Luther*, Tübingen 1985, s. 155–156; A. Beutel, *In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis*, Tübingen 2006, s. 246–250.

²⁷ *De servo arbitrio...*, s. 606, l. 22–24; LB, X, 1263B.

²⁸ LB, X, 1264F–1265A.

a Pismem Świętym, staje się bardziej zrozumiałą w świetle wcześniejszego o kilka lat komentarza do Prologu Janowego. Wprawdzie niderlandzki uczonej, podobnie jak Luter, rozróżnił tam dwa porządki, słowa wewnętrzne (*verbum internum*) i słowa zewnętrzne (*verbum externum*), ale konsekwentnie podkreślał, że tożsame ze sobą są one tylko w odniesieniu do Boga. Innymi słowy, fundamentalne rozróżnienie Lutera na Boga i Słowo boże pozbawione było uzasadnienia, skoro w wypowiedzianym przez Boga Słowie (*λόγος* / *verbum* / *sermo*) bez uszczerbku wyraża się cała mądrość myśli bożej²⁹.

W rezultacie Erazm zupełnie nie pojął również doktryny Lutera o wewnętrznej, a zwłaszcza zewnętrznej jasności Pisma Świętego, ponieważ każdorazowo i w zgodzie z własnym stanowiskiem hermeneutycznym odnosił on kategoryczne wypowiedzi Lutera do samego Boga, mimo że dotyczyły one odmiennego odcienia Pisma Świętego. Ironizując na temat owego rozróżnienia, które zdaniem Erazma prowadziło na poznawcze manowce, stwierdzał on: „I znowu, twoje rozróżnienie na wewnętrzną i zewnętrzną niejasność [Pisma] służy nie czemu innemu, jak tylko temu, byś ty mógł się wymknąć, a nas zamęczyć swoją gadatliwością”³⁰. W następstwie nieporozumień po obu stronach, dyskusja o wolnej woli, a szerzej także spory między poszczególnymi denominacjami protestanckimi³¹, była u swoich podstaw konfliktem interpretacji – *de interpretatione contentio est*³². „Nasze rozumienie tobie nie odpowiada – podkreślał Erazm – lecz twoje rozumienie nie

²⁹ Zob. J. Koryl, *In principio erat sermo. Erazma z Rotterdamu rozważania nad znaczeniem pojęcia logos w pierwszym wersecie Prologu Ewangelii św. Jana*, w: *Studia Rhetorica*, red. M. Choptiany, W. Ryzek, Kraków 2011, s. 113–121. Tam również szczegółowa dokumentacja źródłowa. Zob. też G. Bader, *Assertio...*, s. 158–161; A. Beutel, *In dem Anfang war das Wort...*, s. 87–88 i dalej.

³⁰ LB, X, 1265B. Zob. też LB, X, 1306D.

³¹ Zob. LB, X, 1263D, 1264A, 1308B–C.

³² LB, X, 1294D. Erazm w innych miejscach *Hyperaspistes I* wielokrotnie zwracał Lutrowi uwagę, że ich spór o wolną wolę jest właśnie konfliktem interpretacji. Zob. LB, X, 1280A, 1283E, 1284A, 1290C, 1298E, 1302F.

odpowiada nauce Kościoła”, a nieco dalej konkludował: „oba stanowiska odrzucają rozumienie drugiej ze stron”³³.

Ze względu na dziejowy charakter *interpretatio*, wprowadzone przez Lutra rozróżnienia nie miały dla Erazma, bo i mieć nie mogły, uniwersalnie wiążącej mocy, ani tym bardziej separatystycznego znaczenia. Przeciwnie dla Lutra, który w miejsce owych *interpretationes* posługiwał się sądem wiążącym (*assertio*), w jego języku oznaczającym „konsekwentne obstawanie, stanowcze twierdzenie, wyznawanie, bronienie, a także niezłomne trwanie”³⁴. Taki wybór miał u Lutra ważne uzasadnienie. Podstawą niezrozumiałych dla Erazma asercji teologicznych była bowiem protestancka zasada wyższości Pisma, która programowo uwalniała egzegezę od dowolności i dzięki temu czyniła polemiczny dyskurs teologii, odtąd już obligatoryjnie jako „konfrontacja asercji”, narzędziem wyznaniowo konstruktywnym³⁵. Zdaniem Lutra pojęcie autorytetu jako tradycji kościelnej miało proteuszową naturę, a co za tym idzie nie czyniło zadość wyznaniowym potrzebom asercji³⁶. Erazm natomiast już w *Ratio verae theologiae* zwracał uwagę, że Chrystus jako λόγος / *sermo* „w swojej różnorodności życia i nauk” objawia się w rzeczywistości właśnie jako Proteusz³⁷.

³³ LB, X, 1294E; LB, X, 1318A. Zob. też LB, X, 1298C–D; LB, X, 1316A–B; LB, X, 1319D.

³⁴ *De servo arbitrio*..., s. 603, l. 12–13.

³⁵ Określenie modelowej, według Lutra, dyskusji teologicznej jako *Assertionenkonfrontation* zaczerpnąłem z monografii Dietricha Kerlena. Zob. D. Kerlen, *Assertio. Die Entwicklung von Luthers theologischem Anspruch und der Streit mit Erasmus von Rotterdam*, Wiesbaden 1976, s. 305–317 (odnośnie bliższej charakterystyki terminu *Assertionenkonfrontation* zob. *ibidem*, s. 307); G. Bader, *Assertio*..., s. 161–170.

³⁶ *De servo arbitrio*..., s. 604, l. 19–20. Na temat znajomości i stosunku Lutra do tradycji egzegetycznej zob. G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Tübingen 1991, s. 141–269; W.-D. Hauschild, *Die Bewertung der Tradition in der lutheranischen Reformation*, w: *Kanon – Schrift – Tradition*, hg. von W. Pannenberg, Th. Schneider, Freiburg im Breisgau 1992, s. 197–200, 208–225.

³⁷ *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*, w: Desiderius Erasmus Roterodamus, *Ausgewählte Werke*..., s. 214, l. 30–33. Zob. też J.K. McConica, *Erasmus and the Grammar of Consent*, w: *Scrinium Erasmianum*...

W konsekwencji sama rzeczywistość nabiera istotnie hermeneutycznych znamion. Ma ona bowiem logocentryczny charakter, a jej rozumienie, głównie za pośrednictwem Pisma, opiera się na dialogu, dzięki któremu człowiek może wchodzić z rzeczywistością w poznawczo owocną, choć wymagającą wysiłku hermeneutycznego relację.

W *Diatrybie* Erazm rozwinął załączkowo obecny już w *Paraclesis* retoryczny wymóg dostosowania (*accommodatio*) języka ze względu na jego niezbywalne, rzeczowe i osobowe zróżnicowanie. O ile pierwotnie właściwy zakres owej *accommodatio* nie został jeszcze dokładnie doprecyzowany, odnosiła się ona bowiem do Erazmowego pojmowania chrześcijaństwa jako *philosophia Christi*³⁸, o tyle w *Diatrybie* przeniesiono ją już na grunt tego, co dystynktywne w języku samej Biblii. Odtąd tak dostosowany język biblijny stał się medium, które w hermeneutyczny *par excellence* sposób pośredniczy między beczasowym znaczeniem prawdy bożej i jej już dziejowym, skończonym rozumieniem. „Specyfika języka biblijnego – czytamy w *Diatrybie* – polega na tym, że sam dostosowuje się on do naszej wykładni. [...] Nie prowadzi to jednak do zmian w naturze Boga, ale wyrażając się w taki sposób Słowo boże porozumiewa się z naszą niemocą i ociężałością”³⁹. Kilka lat wcześniej, objaśniając swój przekład λόγος jako *sermo* z Prologu Janowego, Erazm wskazywał, przez wzgląd na Chrystusa, na logocentryczną, a w rezultacie

vol. 2, s. 90–92; G. Chantraine, *Mystère et philosophie du Christ selon Erasme. Etude de la lettre à P. Volz et de la Ratio verae theologiae* (1518), Namur 1971, s. 297–298. Na temat dialogicznego znaczenia λόγος / *sermo* u Erazma zob. M. O'Rourke Boyle, *Erasmus on Language and Method in Theology*, Toronto 1977, s. 8–31; J. Koryl, *In principio erat sermo. Erazma z Rotterdamu rozważania nad znaczeniem pojęcia logos...*, s. 97–102.

³⁸ Zob. *Erasmi Roterodami Paraclesis ad lectorem pium...*, s. 141–142, l. 35–36, 1–2. Zob. też *Institutio oratoria*, XI, 1, 2.

³⁹ LB, IX, 1218A–B. Szerzej na temat *accommodatio* jako pospołu retorycznej i teologicznej zasadzie hermeneutyki Erazma zob. P. Walter, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik...*, s. 42–52. Tutaj i dalej pojęciem „logocentryczności” posługuję się za Georgem Steinerem, jako „przymierzem między słowem a światem”. Zob. G. Steiner, *Rzeczywiste obecności*, przeł. O. Kubińska, Gdańsk 1997, s. 79, 102.

hermeneutyczno-dialogiczną naturę rzeczywistości: „wypowiedziany został w najprostszy i najbardziej nam bliski sposób, gdy przyjmując ludzkie ciało przemówił do nas zwyczajem ludzi (*humano more*)”⁴⁰.

Boskie mówienie *humano more*, co raz jeszcze należy podkreślić, nie oznaczało u Erazma ‘w substancjalnie niereferencjalny sposób z myślą bożą’, nie było zatem mówieniem, które narusza tożsamość boskiej myśli i słowa. Taka niereferencjalność zachodzi tylko i wyłącznie w relacji między ludzką myślą i ludzką mową, między ludzkim *verbum internum* i *verbum externum*. W zestawieniu z relacją dwóch boskich *logosów* (wewnętrznego i wypowiedzianego – ἐνδιάθετος i προφορικός) dziejowość ludzkiej mowy nabiera jeszcze jednej ważnej cechy – *sermo* człowieka ma charakter akcydentalny. W rezultacie język, z pomocą którego człowiek próbuje zrozumieć naturę Boga, jest dalece niedoskonały i owocuje zmiennością kolejnych wykładni. Pomimo to nigdy nie narusza on tożsamości substancji boskiej, ale względem niej jedynie się oddala lub zbliża⁴¹. Dla problemu hermeneutycznego jest szczególnie doniosłe, że poszukując w komentarzu do Prologu Janowego dystynktywnej cechy ludzkiej mowy, Erazm zidentyfikował ją jako coś *par excellence* dziejowego, czyli ‘mowę zmienną w czasie i dostosowaną do chwili’ (*sermo temporarius*), a więc coś, co jest w drodze, czyli stale i niezbywalnie pozostaje zapośredniczone i uwarunkowane przez swoją własną dziejowość. Tak pojmowana właściwość ludzkiej mowy staje się jeszcze bardziej wyrazista w kontrastywnym zestawieniu z wiecznością mowy Boga (*sermo aeternus*), a więc z cechą, która neutralizuje wielopostaciowość, wielogłosowość i akcydentalność tego, co dziejowe⁴².

W ostatniej, czwartej księdze *Ecclesiastes*, gdzie niderlandzki uczony omawiał m.in. zagadnienie beczasowości prawa bożego,

⁴⁰ LB, IX, 119E.

⁴¹ Zob. LB, IX, 117B–C.

⁴² Zob. LB, IX, 117B–C.

z retorycznego wymogu *accommodatio* zostały wyciągnięte końcowe wnioski dla Erazmowej epistemologii hermeneutycznej, a w jej obrębie – dla skończenie-dziejowego charakteru rozumienia. Dzięki bowiem zestawieniu z wolnym od dziejowego zapośredniczenia porządkiem boskim omawiana tu zasada dziejowości rozumienia zyskała dla siebie przejrystą i nad wyraz kontrastywną postać: „tak jak prawo Boga zawsze pozostaje takie samo, tak też wola Boga jest niezmienna. Jednakowoż w zależności od czasów i osób jest przedstawiana w zróżnicowany sposób”⁴³. Z takiego porównania, które wprawdzie zostało przez Erazma zwerbalizowane dopiero pod koniec życia, ale którego konsekwencje znalazły praktyczne zastosowanie już w dyskusji z Lutrem, jasno wynika, że uniwersalna, normatywna i asertoryczna moc *interpretatio*, a w rezultacie także moc bazującej na niej *opinio*, została znacząco ograniczona.

Ukształtowane dzięki treningowi krasomówczemu, a następnie podniesione do rangi zasady hermeneutycznej uwrażliwienie Erazma na to, co zmienne i dostosowane do swojego czasu, było, jak przekonująco wykazał m.in. Peter Walter, czymś wówczas na taką skalę bezprzykładnym⁴⁴. Właściwym wyrazem owej wrażliwości historycznej była świadomość własnej skończoności, a więc świadomość znacznie zredukowanej autonomii w obliczu nadrzędnej i całościowo ujmowanej tradycji. Była ona zatem załączkową formą w pełni opisanej i funkcjonującej w XIX stuleciu świadomości histo-

⁴³ *Ecclesiastes sive de ratione concionandi (Libri III-IV)*, ed. J. Chomarat, w: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, ord. 5, t. 5, Amsterdam 1994, s. 320, l. 190–191. Zob. też J. Chomarat, *Grammaire et rhetorique chez Erasme*, vol. 2, Paris 1981, s. 1107–1113.

⁴⁴ P. Walter, *Humanistische Einflüsse auf die Entstehung der Dogmatik? Ein Beitrag zur Vorgeschichte einer theologischen Disziplin*, w: *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. Festschrift für Bischof Walter Kasper*, Hg. von E. Schockenhoff, Mainz 1993, s. 65–68; *idem*, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik...*, s. 81–82, 88–93, 95. Zob. też G.B. Winkler, *Erasmus von Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament. Formale Strukturen und theologischer Sinn*, Münster 1974, s. 136–149.

rycznej, z którą stanowisko hermeneutyczne Erazma łączą trzy podstawowe zasady: po pierwsze, przekonanie o dziejowym zapośredniczeniu i zmienności wszelkich przejawów ludzkiej aktywności (na czele z owocami kształcenia humanistycznego, czy szerzej – kulturą w jej etymologicznym znaczeniu); po drugie, sprzeciw wobec takiej dogmatyki oraz racjonalności, które mają zunimorfizowany i ahistoryczny charakter; wreszcie po trzecie, postawa sceptyczna jako wyraz filozofii zdrowego rozsądku. O ile jednak wnioski dziewiętnastowiecznych protagonistów historyzmu i teoretyków świadomości historycznej odnośnie niezbywalnego, dziejowego zapośredniczenia kultury mogły generować pewne poczucie poznawczego przygnębienia albo nawet rezygnacji⁴⁵, o tyle protohistorycystyczne stanowisko Erazma na dobrą sprawę uchodzi takim negatywnym implikacjom. Trudno tu bowiem utrzymać zarówno wysunięte przez Lutra oskarżenia o klasyczny sceptycyzm, jak i kierowane pod adresem Erazma dwudziestowieczne podejrzenia o adogmatyczne albo modernistyczne traktowanie chrześcijaństwa⁴⁶. Wydobycie dziejowego atrybutu kultury, co bodaj najwyraźniej widać w wyżej przywołanym za *Ecclesiastes* zestawieniu, nie było u Erazma równoznaczne ze zniesieniem beczasowego dlań wzorca. Że jego teologia ma wyraźnie chrystocentryczny charakter, a osoba Chrystusa spełnia w niej przede wszystkim egzemplaryczną, tj. wzorcową właśnie rolę, to przecież właściwości Erazmowego myślenia od dawna dobrze znane i starannie opracowane⁴⁷. W praktyce takie właśnie, jedynie protohistorycystyczne, bo niepozbawione jeszcze swojego beczasowego

⁴⁵ Zob. H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 62–72; *idem*, *Wprowadzenie. O rozumności historii i historyczności rozumu*, w: *idem*, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy 1*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 10–15.

⁴⁶ Zob. J. Koryl, *Trudne dziedzictwo Troeltscha. Uwagi krytyczne o dwóch modelach studiów nad reformacją protestancką. Część pierwsza: pojęcia (ekumenizm – irenizm – tolerancja) i doktryny*, „Terminus” 2 (2013), s. 206–208.

⁴⁷ Zob. choćby E.-W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, Bd. 1, s. 98–115, 155–157; P. Walter, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik...*, s. 54–67; J. Domański,

wzorca, stanowisko hermeneutyczne Erazma wymagało, by porzucić pretensje do trwałego i normatywnego charakteru jednostkowych orzeczeń. W rezultacie wyraźne odróżnienie Pisma Świętego od jego ludzkich wykładni stało się konieczne.

Wartość poznawcza „zmysłu wspólnego” (*sensus communis*)

Zasygnalizowane w *Diatrybie* rozróżnienie na Pismo i jego wykładnię zostało co do słowa powtórzone w *Hyperaspistes I*⁴⁸. Erazm ponownie związał rozumienie z dziejowym sposobem bycia człowieka, precyzując jednak w protohistoryczystyczny sposób, że w odróżnieniu od proroka człowiek pozbawiony charyzmatu Ducha Świętego dysponuje jedynie językiem jako gramatycznym systemem znaków oraz rozsądkiem, a ściślej tzw. zmysłem wspólnym (*sensus communis*)⁴⁹. Z wypowiedzi Erazma wynika, że kilkanaście razy powtarzane w *Hyperaspistes I* pojęcie *sensus communis* rozumiał on na sposób perswazyjny i retoryczny, nie zaś tak jak Arystoteles i Akwinata, dla których *sensus communis* oznaczał naturalny dla człowieka wspólny rdzeń wszystkich zmysłów, który pozwala doświadczać, dla przykładu, jabłko jako jabłko, mimo że jednocześnie podlega ono odmiennym zmysłom wzroku, powonienia, smaku i dotyku, a nawet słuchu⁵⁰. Erazm bowiem, gdy wskazywał na *sensus communis*,

Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu, wyd. 2, Warszawa 2001, s. 209–224.

⁴⁸ LB, X, 1310F.

⁴⁹ LB, X, 1300B, 1300E.

⁵⁰ Zob. Arystoteles, *O duszy*, w: *idem, Dzieła wszystkie*, t. 3, przekłady, wstępy i komentarze P. Siwek, Warszawa 2003, s. 111–117 (III, 1–2; 425a–427a); Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, przekład i komentarze G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 2001, s. 20 (I, q. 1, a. 3 ad 2). Na temat retorycznego znaczenia *sensus communis* i jego hermeneutycznych impli-

nierzadko wspólny z umiejętnościami filologiczno-językowymi, miał na myśli wprawdzie specyficznie ludzką umiejętność, ale oznaczającą wspólny jedynie pewnym ludziom obszar reguł albo prawd przyjętych przez nich jako obowiązujące w danej sprawie. Istotną cechą tak rozumianego „zmysłu wspólnego” jest zatem jego nabywana i nadawana, uwarunkowana dziejowo wartość poznawcza. W rezultacie wiedza, jaką rozporządza *sensus communis*, nie ma charakteru uniwersalnego i dziejowo indyferentnego. To już nie naturalny sposób bierno-receptywnego postrzegania rzeczywistości, ale pewien rezerwuuar wiedzy – człowiekowi dostępnej tylko dzięki określonym umiejętnościom – oraz typowe dla niej usposobienie względem rzeczywistości.

Wspólnotowy charakter tego zmysłu, co istotne, kształtowanego, jak podkreślał już Kwintylijan, a nie nabywanego naturalnie i niejako z przyrodzenia⁵¹, wskazuje raczej na wspólne uznawanie określonych reguł niż na wspólne podleganie niezawisłym od człowieka naturalnym zasadom⁵². Należy ponadto pamiętać, że funkcjonalnym synonimem dla *sensus communis* była u Kwintylijana wspólnota posługiwania się zrozumiałym językiem (*communis loquendi consuetudo*), służącym perswazji, a nade wszystko nauczaniu (*docere*) człowieczeństwa, które poznawszy swój ograniczony dostęp do tego, co prawdziwe, za materię swojego działania przyjmuje to, co prawdopodobne⁵³. Brak czy raczej nierespektowanie społecznie

kacji zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 51–55.

⁵¹ Zob. *Institutio oratoria*, I, 2, 20. Sama retoryka to, zdaniem Kwintylijana (X, 2, 22), właśnie zmysł wspólny oparty ma modelowym i prawdziwie kanonicznym charakterze wymowy. Wspólnotową, a ściślej powszechną specyfikę *sensus communis* podkreśla Giambattista Vico, nazywając go w *Nauce nowej* takim „poglądem”, który jest „podzielany powszechnie przez cały stan, cały lud, cały naród albo cały rodzaj ludzki”, G. Vico, *Nauka nowa*, przeł. J. Jakubowicz, oprac. i wstępem poprzedził S. Krzemień-Ojak, Warszawa 1966, s. 88.

⁵² Zob. LB, X, 1299E, 1300A, 1300D, 1305D, 1305E–F, 1306D, 1308B, 1309E, 1316B–C, 1319D.

⁵³ *Institutio oratoria*, XII, 1, 19. Zob. też *ibidem*, II, 15, 18; II, 15, 31.

przyjętego *sensus communis* Cyceron otwarcie uznawał za największą wadę wymowy⁵⁴. Znakomitą, *par excellence* retoryczną, a zarazem wskazującą na specyficznie poznawcze funkcje wykładnię tego pojęcia podał w połowie XVI stulecia Erazm Glicznier, komentując jednocześnie stosowny *passus* z Kwintyliana: „żadnej wiadomości o rzeczach ten człowiek nie może sobie nabyć albo naspiżować, który sam tylko w kącie mięszka, nie mając żadnych schadzek albo towarzystwa z ludźmi. Nic też nie może mieć rozsądku [tj. *sensus communis* – J.K.], bo rozsądek z wiadomości urasta, a wiadomość z pospolitowania między ludzi siły bierze, gdy się kto między ludźmi schowa, z których rzeczy bacząc, wszystko sobie zgromadza a w pamięć chowa, w czym potem mądrym się stać musi”⁵⁵.

W perspektywie poznawczej właściwym kryterium, które określa wartość *sensus communis*, nie jest prawda, rozumiana jako system regulowany przez naukową metodę i obiektywne narzędzia falsyfikacji sądów, ale jedynie stale wymagające i podlegające perswazji prawdopodobieństwo. Jako zmysł istotnie wspólny, bo opierający się na wzajemnej perswazji w miejsce panowania dziejowo indyferentnych reguł, *sensus communis* otwiera pole dla tradycji, która w rozumieniu spełnia kluczową, bo asystującą rolę. Jako taki *sensus communis* wydatnie dookreśla skończenie-dziejowy charakter rozumienia. „Jeśli biegłość językowa oraz zmysł wspólny – retorycznie zapytuje Erazm – wystarczają do jasnego rozumienia Pisma, to dla czego w czasach św. Pawła ludziom mówiącym [różnymi] językami potrzebni byli prorocy?”⁵⁶. *Interpretatio* dotyczy więc dziejowej, typowo ludzkiej, z wszelkimi jej ograniczeniami, wykładni Pisma; *prophetia* natomiast, jako wysoce specyficzna postać *interpretatio*, mistycznego rozumienia jego tajemnicy ontologicznej, a więc

⁵⁴ Zob. *De oratore*, I, 12. Zob. też *ibidem*, II, 68. Drugą z wypowiedzi Cycerona powtórzył z aprobatą Kwintyliian (*Institutio oratoria*, VIII, Proemium, 15).

⁵⁵ E. Glicznier, *Książki o wychowaniu dzieci*, w: *Wybór pism pedagogicznych Polscy doby odrodzenia*, oprac. J. Skoczek, Wrocław 1956, s. 318. Komentowany tu fragment z *Institutio oratoria* Kwintyliana podają wyżej, w przypisie nr 51.

⁵⁶ LB, X, 1307D.

takiego rozumienia, które jest pozbawione jakichkolwiek implikacji poznawczych i mieści się na poziomie samego istnienia radykalnie odmiennego od zdolności dyskursywno-poznawczych oraz nie jest, tak jak właściwa *interpretatio*, regulowane przez *sensus communis*⁵⁷. W przeciwieństwie zatem do hermeneutycznej *interpretatio*, podlegającej nie tylko określonym i zracjonalizowanym procedurom egzegetycznym, ale nade wszystko idiosynkratycznym uwarunkowaniom, *prophetia* odnosi się u Erazma do pozadyskursywnej, mistycznej medytacji, w najlepszym zaś razie do apofatycznego jedynie trybu orzekania.

Wobec powyższego należy raz jeszcze przyjrzeć się przywołanej na początku diagnozie Kohlsa, wedle której egzegeza Erazma była pozbawiona poznawczych aspiracji. Nieścisłość, a z pewnością dyskusyjność takiej oceny polega bowiem na tym, że Kohls przenoślił na cały obszar Erazmowej refleksji nad wykładaniem Pisma – obejmującej odmienne porządki *prophetia* oraz *interpretatio* – dwie sformułowane przez siebie hierarchie. Pierwszą z nich jest nadrzędność tajemnicy (*Mysterium*) nad jej egzegetycznym opanowaniem (*exegetische Bewältigung*) i teologicznym doń dostępem (*theologischer Zugriff*), druga natomiast akcentuje pierwszeństwo tego, co egzystencjalne (*das Existentielle*) nad nauką (*Wissenschaft*)⁵⁸. Tymczasem, jak wolno sądzić na podstawie wypowiedzi niderlandzkiego uczonego, obie hierarchie w pełni sprawdzają się dopiero w odniesieniu do rozumienia tajemnicy Pisma (*Scripturae mysticae interpretatio*), czyli do *prophetia* właśnie. Co więcej, nie rozróżniwszy obu porządków rozumienia – mistycznej *prophetia* oraz hermeneutycznej *interpretatio*, względnie też „zasady egzystencji oraz zasady poznania” – Kohls

⁵⁷ Zob. LB, X, 1307F. Na temat pozbawionego desygnatu znaczenia tego wysoce specyficznego pojęcia, jakim jest „tajemnica ontologiczna”, zob. G. Marcel, *Być i mieć*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 86–87, 100–101; *idem*, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, przedmowa K. Tarnowski, Kraków 1995, s. 215–227. Zob. też K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 1993, s. 58–69.

⁵⁸ Zob. E.-W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus...*, Bd. 1, s. 127–128, 141–143.

na dobrą sprawę musiał przeoczyć poznawczą wartość rozumienia jako źródła wiedzy⁵⁹. Jeśli bowiem, jak argumentuje Kohls, w wypadku Erazmowej *Schriftauslegung* można mówić o jakiejś „poznawczej chwili”, to ma ona charakter zdecydowanie bardziej medytacyjny i egzystencjalny niż dyskursywny i zarazem noetyczny. Zdaniem Kohlsa bowiem treść tego, co ma być poznane w trakcie lektury Pisma, pokrywa się, na drodze modlitwy i medytacji oraz na prawach egzystencjalnego spotkania, z samym aktem poznania. Wówczas, a mówiąc już słowami samego Erazma, którego Kohls cytuje na poparcie swojego wyводу, mamy do czynienia z pozadyskursywnym, już duchowym poznaniem Pisma (*spiritualis scripturarum cognitio*)⁶⁰.

Ujmowany w taki sposób, poznawczy wymiar rozumienia ma zatem wysoce osobliwy charakter. ‘Rozumieć’ bowiem nie oznacza tu noetycznej czynności gromadzenia wiedzy, ale potrzebę samopoznania etycznego⁶¹, które dokonuje się w biblijnym zwierciadle i jako takie służy, zdaniem Roberta Stuppericha, odnowieniu siebie, czy wręcz stawaniu się kimś innym dzięki otwartości na Słowo

⁵⁹ Zob. *ibidem*, s. 179.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 182. Zob. też *ibidem*, s. 139–140, cytowany tam przez Kohlsa fragment pochodzi z *Enchiridionu* (Desiderius Erasmus Roterodamus, *Ausgewählte Werke...*, s. 34, l. 32). W świetle powyższej wypowiedzi (jak również tych przytoczonych wyżej w przypisach nr 2, 3, 4 i 9) wypada zwrócić uwagę na zastanawiającą niekonsekwencję pojęciową Kohlsa, która jest tym bardziej frapująca, jeśli wziąć pod uwagę jego jednoznacznie negatywną diagnozę hermeneutycznego potencjału myśli Erazma. Otóż pojęcie *existentielle Heilsbegegnung*, zupełnie kluczowe u Kohlsa w opisie Erazmowego rozumienia Pisma, jest niczym innym, jak tylko kalką jednej z podstawowych kategorii w dykjonariuszu hermeneutyki Rudolfa Bultmanna, którą jest *existentielle Begegnung* (zob. R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie...*, s. 133–134 oraz niżej przypis nr 122), hermeneutyki w decydującym stopniu zbudowanej przeciw na przełomowym dla egzystencjalnego sproblematyzowania „rozumienia” §32 *Bycia i czasu* Martina Heideggera. To zagadnienie wymaga jednak osobnego rozpoznania, które przekracza ramy niniejszego opracowania.

⁶¹ Szerzej na temat noetyczno-etycznych aspektów epistemologii Erazma zob. M. Hoffmann, *Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam*, Tübingen 1972, s. 101–103.

biblijne. Na tym nie koniec. Dla postępów etycznego samopoznania noetyczne gromadzenie wiedzy – jako wyraz przywiązania i miłości do samego siebie, krnąbrności i zuchwałości – jest hamującą przeszkodą⁶². Tak scharakteryzowana etyczna postać rozumienia, w innym miejscu nazwanego przez Stuppericha „rozumieniem teologicznym” (*theologische Verstehen*), wynika wprawdzie z nieopracowanej przez Erazma zasady hermeneutycznej, ale jednak przekracza filologiczną jedynie egzegezę humanistów, skoro w „rozumieniu teologicznym” modlitwa i medytacja odkrywają decydującą funkcję⁶³.

Po stronie dyskursywnej i noetycznej natomiast pozostaje jedynie, jak argumentuje Christine Christ-von Wedel, „grzeszna niewiedza człowieka powołanego na obraz boży”. Wszelako jest to ten typ niewiedzy (*Nichtwissen*), który nie tylko nie ma sokratejskiego rodowodu ani nie jest wyrazem w najwyższym stopniu wystudowanej kapitulacji rozumu, ale jest on czymś człowiekowi naturalnie przyrodzonym⁶⁴. Takiej, trzeba to powiedzieć – jednostronnej wykładni sprzyjają analizowane przez Christ-von Wedel, Stuppericha i Kohlsa prace Erazma z okresu poprzedzającego jego dyskusję z Lutrem, a mianowicie *Enchiridion*, *Paraclesis* i *Ratio vere theologiae*. Tymczasem źródła i motywacje traktatów nieobjętych przez Kohlsa i Stuppericha analizą, jak *De libero arbitrio* oraz *Hyperaspistes*, z konieczności wymagały wydobycia i opisanego również poznawczo konstruktywnej, jawnie noetycznej, dyskursywnej specyfiki rozumienia. Wszak przedmiotem sporu Erazma z Lutrem nie było Pismo jako takie albo możliwe, osobowo-egzystencjalne korzyści wynikające z jego medytacyjnej lektury, ale nade wszystko określona wykładnia

⁶² Zob. R. Stupperich, *Erasmus von Rotterdam und seine Welt...*, s. 130.

⁶³ R. Stupperich, *Die theologische Neuorientierung des Erasmus in der Ratio seu methodus 1516/18*, w: *Actes du Congres Erasme*, Amsterdam 1971, s. 153.

⁶⁴ Ch. Christ-von Wedel, *Das Nichtwissen bei Erasmus von Rotterdam. Zum philosophischen und theologischen Erkennen in der geistigen Entwicklung eines christlichen Humanisten*, Basel 1981, s. 52.

(*sensus*) tekstu biblijnego, bez względu na to, czy była ona podana w trybie akumulacji argumentów czy asercji⁶⁵.

Wprowadzony wówczas retoryczny *sensus communis* wskazuje nie tylko na powiązanie rozumienia z tym, co prawdopodobne, a więc perswazyjne, ale nade wszystko ujawnia, że *interpretatio* jako taka jest uzależniona od konkretnej sytuacji i jej zmieniających się uwarunkowań. W przeciwieństwie do wiążącego sądu (*assertio*), dopiero rozumienie jest adekwatnym wyrazem dla zmagania z tym, co przekracza zdolności poznawcze człowieka⁶⁶. Istotną cechą rozumienia jest więc, zdaniem Erazma, dziejowość oraz wynikająca z owej dziejowości idiosynkratyczność sądów, nie zaś ich uniwersalność i trwale wiążący charakter. Splatając w ten sposób *interpretatio* z generowanymi przez Biblię *humanum captum excedentia* Erazm wstępował na długą drogę tego namysłu hermeneutycznego, którego zwieńczeniem dokładnie cztery wieki później stanie się owa Heideggerowska *eigentliche Hermeneutik*, gdzie rozumienie zostało podniesione z wymiaru egzegetycznego do zasadniczej cechy ludzkiego bycia-w-świecie jako nieregulowanej metodycznie formy otwartości na świat, a więc do rozumienia dziejowości własnej egzystencji⁶⁷.

Tradycja chrześcijańska jako autorytet

Elementarny dla problemu rozumienia u Erazma podział na *Scriptura* i *sensus* okazał się jednak niewystarczający. Gdyby bowiem Erazm ograniczył się do tego rozróżnienia, jego stanowisko nie wykraczałoby poza ustalenia Orygenesusa i opisane przez św. Augustyna rozróżnienie rzeczy i znaku. Wyjaśnienia w *Hyperaspistes I*, że nie o zawie-

⁶⁵ Por. *ibidem*, s. 98–99.

⁶⁶ Zob. LB, X, 1303C.

⁶⁷ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 210–218, 470–476. Zob. też niżej przypis 114.

szanie sądów idzie, ale o unikanie pochopnych konkluzji-assertcji⁶⁸, dla chrystianizacji sceptycyzmu także byłyby niewystarczające, gdyby Erazm nie wprowadził jeszcze jednej, tym razem hierarchicznej relacji – między egzegetą a tradycją egzegetyczną.

Erazm podkreśla, że na skutek nie tylko naturalnych, ograniczonych zdolności poznawczych (*imbecillitas*), ale nade wszystko nabytych, jednostkowych uwarunkowań zmienia się samo rozumienie: „czasem z powodu bezsilności ludzkiego intelektu Pismo nie jest pojmowane [...] otepienie władz umysłowych albo znużenie, czy też oddanie umysłu na użytek spraw ludzkich wielu osobom przeszkodziło lepiej pojąć naukę przekazaną w Piśmie”⁶⁹. Co za tym idzie, „stanowisko potwierdzone publicznym autorytetem Kościoła – czytamy nieco wcześniej w *Hyperaspistes I* – wydaje się bardziej prawdopodobne od tego, które sformułowane zostało samodzielnie”⁷⁰. Rozmyślne przedkładanie sądów, które łączą autorów o uznanym autorytecie, dodatkowo wspartych dawnością jako cechą pozytywną, nad pojedynczą wykładnię urasta u Erazma do podstawowej cechy rozumienia, które jest owocne poznawczo: „w rozumieniu Pisma Świętego wołę podążać za zdaniem autorów ortodoksyjnych i samego Kościoła niż za jedynie twoim zdaniem i nielicznych tobie zaprzysiężonych”⁷¹. Dzięki rozróżnieniu Pisma i jego wykładni, a w obrębie tej ostatniej przez zhierarchizowanie nadrzędnej tradycji i poznawczo podlegającego jej egzegety, Erazm nieśmiało zaczynał odsłaniać dziejową ontologię doświadczenia hermeneutycznego, w którym rozumienie staje się sposobem bycia człowieka. W przeciwieństwie do stanowiska Lutera, tradycja egzegetyczna i doktrynal-

⁶⁸ Zob. LB, X, 1259B.

⁶⁹ LB, X, 1306F, 1309E, 1310C. W innym miejscu *Hyperaspistes I* (LB, X, 1263D–E) Erazm podaje, za *De doctrina christiana* (II, 6, 7) św. Augustyna, analogiczną uwagę, kładąc tym razem nacisk na sam język Biblii, który może utrudniać rozumienie.

⁷⁰ LB, X, 1297D.

⁷¹ LB, X, 1283E–F. Zob. też LB, X, 1303D, 1314E.

na nie tylko nie udaremnia rozumienia, ale zasadniczo je generuje, a następnie umożliwia jego dalszy postęp.

Określający ową hierarchię dystans czasowy między tradycją a interpretatorem, nawet jeśli temu, co starsze, przypisywał większą wartość⁷², nie oznaczał bariery albo deprecjacji tego, co bieżące. Przeciwnie – dla terażniejszości ów dystans był czymś istotnie pozytywnym. Pozwala on bowiem na trwające nawet wiele wieków weryfikacje osądów przekazanych w tradycji, a w rezultacie właśnie dopiero z perspektywy czasu pewne wypowiedzi mogą zostać albo zakwestionowane lub nawet odrzucone, albo uznane za adekwatne dla potrzeb danej sytuacji i dzięki temu obdarzone autorytetem. Czas jest nośnikiem atrofii i powstawania, stałości i zmiany, słowem – tego wszystkiego, co pozwala pojedynczemu interpretatorowi świadomie określić swoje miejsce w tradycji, a za pośrednictwem takiego miejsca krytycznie ocenić także swoje zdolności poznawcze. Dystans czasowy, obok powagi samego magisterium kościelnego, był dla Erazma głównym kryterium oceny danych osądów. Niezależnie od asertorycznego tonu wypowiedzi Lutra (ten był niezgodny z retoryczno-perswazyjnym, jedynie prawdopodobnym *sensus communis*), to właśnie brak owego dystansu czasowego dla jego wykładni Erazm przyjął za podstawowy argument za odrzuceniem stanowiska swojego adwersarza. „Przyznaję, że wykładnie różnią się między sobą. Zapytałem więc, którą z nich należy przyjąć: czy te przekazane przez dawnych autorów, potwierdzone tyloma wiekami, czy raczej twoje, które pojawiły się niedawno?”⁷³ Nieco dalej, raz jeszcze i wedle tego samego klucza konfrontując stanowisko *par excellence*

⁷² Zob. P.G. Bietenholz, *History and Biography in the Work of Erasmus of Rotterdam*, Genève 1966, s. 23–46; J. Domański, *Nova und vetera bei Erasmus von Rotterdam. Ein Beitrag zur Begriffs- und Bewertungsanalyse*, w: *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 9: *Antiqui und Moderni. Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter*, Berlin 1974, s. 519–527; J. den Boeft, „*Illic aureum quoddam ire flumen*”. *Erasmus' Enthusiasm for the Patres*, w: *Erasmus of Rotterdam. The Man and the Scholar*, ed. J.S. Weiland, W.Th.M. Frijhoff, Leiden 1988, s. 172–174.

⁷³ LB, X, 1312B.

tradycyjne z pozbawioną takiego atrybutu postawą luteran, dodawał: „Po przeciwnej stronie stoją ci wyborni luminarze domu bożego, wśród których są umysły wybitne i biegłe w boskiej filozofii – zarówno Grecy, którzy w objaśnianiu Pisma Świętego zawsze posiadali największy autorytet, jak i autorzy łacińscy, rywalizujący z Grekami, [...] aż do dziś wśród całego ludu chrześcijańskiego pamięć o tych słynnych ludziach była nienaruszona – o tylu biskupach i papieżach, których zdanie zostało w ciągu wielu stuleci powszechnie przyjęte i potwierdzone, a wreszcie utrwalone przez publiczną naukę Kościoła. Dodaj do tego zgodny osąd wszystkich uniwersytetów, dodaj odnowioną ocenę teologów i Kościoła, wreszcie dodaj też zasadę, która wytrzymała tak długą próbę czasu”⁷⁴. Dla Erazma wybór stanowiska w przedmiocie tego prawdziwie hermeneutycznego problemu był oczywisty.

W relacji między egzegetą a nadrzędną względem niego tradycją egzegetyczną zachodzi istotna współzależność. W czytelny, choć niestety nie dość usystematyzowany sposób Erazm przedstawia tradycję jako autorytet, czyli element asystujący, tj. wspierający rozumienie. Pojęcie *auctoritas* wskazuje w *Hyperaspistes I* na dziejowy sposób nie tylko bycia, ale nade wszystko rozumienia, które możliwe jest wyłącznie w obrębie tradycji. Skutkiem tego, co podkreśla Erazm w kontekście indywidualnego rozumienia Pisma, „porusza nas ich autorytet”⁷⁵. Sięgając w innym miejscu po zmetaforyzowany język dla opisu relacji zachodzącej między tradycją egzegetyczną a jej beneficjentem-egzegetą niderlandzki uczonego porównywał obdarzoną autorytetem tradycję m.in. do mleka matki, którym karmione jest dziecko: „czy mamy opuścić naszych ojców, których nauka, prawa i autorytet nas dotąd żywiły i prowadziły; wzgardzić matką, której mlekiem zostaliśmy wykarmieni; opuścić taką wspólnotę ludu chrześcijańskiego, do której od tylu lat przywykliśmy, by z największą szkodą dla życia i duszy przystąpić do twojego stowarzyszenia,

⁷⁴ LB, X, 1315D.

⁷⁵ LB, X, 1316A.

gdzie, wyłączwszy ledwie kilka, a i tak skłóconych ze sobą osób, dostrzegamy jedynie warowne asercje⁷⁶. W tej, chwilami nieco afektowanej wypowiedzi Erazma, powracają dwa elementy kluczowe dla jego myślenia o rozumieniu, takie jak wspólnota (*sodalitas*) oraz autorytet tradycji (*patrum auctoritas*). Pierwszy z tych elementów, ze względu na określające ową wspólnotę cechy – wewnętrzną zgodność myślenia i petryfikujący tę zgodność dystans czasowy – staje się adekwatnym ekwiwalentem *sensus communis*. Element drugi, czyli tradycja, dzięki pozytywnemu mandatowi otrzymanemu przez jej beneficjenta-egzegetę, porusza i wspiera rozumienie pojedynczego czytelnika Biblii. Należy jednak podkreślić, że owa hermeneutyczna *sodalitas* nie oznacza jedynie zbioru sądów, po które, gdy zachodzi taka potrzeba, sięga egzegeta. Wskazuje ona raczej na ontologiczną strukturę rozumienia⁷⁷. Wbrew temu bowiem, co sądził Luter powołujący się w kontekście indywidualnych osądów na niezrozumiały dla Erazma charyzmat Ducha Świętego, tradycja jako potwierdzona dystansem czasowym i obdarzona autorytetem rada uczonych (*eruditorum concilium*) czyni w ogóle możliwym jednostkowe rozumienie Pisma Świętego⁷⁸. Zarazem, poznawczo regulowana przez *sensus communis* i wypełniona ludzkimi, czyli skończenie-dziejowymi *interpretationes*, tradycja umożliwia, zdaniem Erazma, badanie i poszukiwanie tego, co w wykładni może być bardziej prawdopodobne (*probabilius*). Analogicznie bowiem do *sensus communis*, także rozumieniu Erazm przypisywał raczej atrybut prawdopodobieństwa niż pewności, choć nie był w tym konsekwentny.

Przez wzgląd na „rzetelne rozumowanie” (*solida ratio*), które wespół z dowodami skrypturystycznymi i tradycją jako autorytetem jest u Erazma jednym z trzech filarów rozumienia, poleganie na asystującym autorytecie tradycji nie zwalniało w hermeneutyce Erazma, czego Luter zdawał się nie dostrzegać, z każdorazowo krytycznej oceny

⁷⁶ LB, X, 1315E–F.

⁷⁷ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 279.

⁷⁸ Zob. LB, X, 1303D.

tradycji. Przyjęty decyzjami soborów i potwierdzony praktyką egzegetyczną ortodoksyjny charakter wykładni wypełniających tradycję chrześcijańską nie miał bowiem wartości uniwersalnej i bezwzględnej. W rezultacie, interpretacje wypełniające tradycję nigdy nie tracą swojego skończenie-dziejowego charakteru. Co więcej, właśnie ze względu na swój dziejowy charakter wykładnie z konieczności wymagają skrupulatnej oceny, nie wyłączając, co zrozumiałe, nawet ich zakwestionowania: „niektóre [osądy] nie są ani ściśle słowem człowieka, ani Słowem bożym, lecz są dla Słowa bożego wykładnikami, które czasem godzi się podawać w wątpliwość”⁷⁹. Erazm otwarcie podkreślał, że sięganie po tradycję, a zatem autorów, którzy wymiernie i pozytywnie wpływają na nasze rozumienie, jest czynnością zdyscyplinowanego umysłu (*constans animus*). Mając bowiem na uwadze swoje ograniczenia i doceniając pozytywny wpływ dystansu czasowego na sam akt rozumienia, pojedynczy egzegeta jest zobligowany rozumować w hermeneutycznie staranny sposób. Oznacza to, że troszcząc się o poznawczą wartość własnych orzeczeń, egzegeta przedkłada autorytet Pisma (*Scripturarum auctoritas*), naukę Kościoła (*Ecclesiae decretum*), wreszcie osąd tyłu autorów (*opinio tot viri*) nad pozbawiony dobrodziejstwa dystansu czasowego, a w rezultacie także autorytetu, jednostkowy osąd Lutra⁸⁰. Ten ostatni nie miał, zdaniem Erazma, dla swoich asercji rozumnego uzasadnienia. Luter bowiem zbagatelizował własne bariery poznawcze, określone przez dziejowe uwarunkowanie egzystencji. W rezultacie miał on także zupełnie zignorować znaczenie tradycji, która, jeśli wsparta odpowiednimi procedurami heurystycznymi, umożliwiała poznawczo konstruktywne rozumienie Pisma.

Z tego powodu już w *Ratio verae theologiae*, a więc tekście programowym dla myślenia teologicznego Erazma, wymagał on krytycznego stosunku do tradycji (*cum iudicio delectuque*), gdyż reprezentatywni dla niej autorzy „byli ludźmi, pewnych spraw nie

⁷⁹ LB, X, 1290A.

⁸⁰ Zob. LB, X, 1294A, 1298C, 1304E.

znali, o innych wypowiedzieli się nierozsądnie, czasem bywali nie dość uważni”⁸¹. Siedem lat później w *Hyperaspistes I* tradycja została opatrzona dokładnie taką samą krytyczną klauzulą: „wprawdzie Pismu przypisuję największy autorytet, ale bynajmniej nie lekceważę tych wielkich autorów, którzy wspomagają nas w rozumieniu Pisma Świętego, nawet jeśli dobrze wiem, że będąc ludźmi czasem popełniają błędy”⁸². Ograniczone zaufanie do autorytetu tradycji towarzyszyło niderlandzkiemu uczonemu przez długie lata, czego potwierdzeniem jest jego ostatnia praca – *Ecclesiastes*. Ranga autorytetu została tam w najwyższym stopniu przypisana wyłącznie kanonowi biblijnemu, a zarazem ów kanon został *expressis verbis* podniesiony do roli kryterium, wedle którego należy *cum iudicio* oceniać wszelkie jego wykładnie, czyli tradycję właśnie⁸³. Tym bowiem zasadniczo różni się, zdaniem Erazma, autorytet Pisma w swojej kanonicznej postaci od autorytetu tradycji, że ten pierwszy jest bezczasowy, a więc ma normatywny i programowo niepodlegający zakwestionowaniu charakter, drugi zaś, ze względu na swoją dziejowość, nieustannie wymaga krytycznego rozpoznawania.

Erazm, a potwierdzają to również jego przytoczone wcześniej wypowiedzi, zdawał sobie sprawę, że podstawowym warunkiem krytycznie-konstruktywnego rozumienia, a więc bycia rozmyślnie włączonym w przekaz tradycji, jest uświadomienie sobie pośredniczącej roli języka. Będąc częścią tradycji, język jako *sermo temporarius* przekazuje tradycję w jednostkowy, idiosynkratyczny, z konieczności zmienny sposób. W obrębie tradycji, nawet w tych wypadkach, gdy amplituda trwałości i zmiany jest relatywnie niewielka, nie ma miejsca na uniwersalnie obowiązujące i logicznie zniewalające reguły rozumienia. „Myślenie rzeczywiście historyczne – napisze

⁸¹ *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam...*, s. 295, l. 22–23. Dalszą dokumentację źródłową podaje J.B. Payne, *Toward the Hermeneutics of Erasmus...*, s. 33.

⁸² LB, X, 1291E.

⁸³ Zob. niżej przypis nr 92.

w 1960 roku Hans-Georg Gadamer – musi uwzględniać także swoją dziejowość⁸⁴.

W tym względzie św. Augustyn, jako autor *Retractationes*, modelowo uosabiał dla Erazma tradycję samokrytyczną, bo świadomą swojej dziejowości i wynikających stąd ograniczeń: „autorytet jego myśli dlatego jest większy – ocenia Erazm – ponieważ w pewnych sprawach krytykował on sam siebie”⁸⁵. By tradycja pozostała skutecznym narzędziem poznawczym, nieustannie wymaga ona potwierdzenia *cum iudicio delectuque*. Stosunek Erazma do św. Augustyna dowodzi, że między narzędziami poznawczymi człowieka, przez niderlandzkiego uczonego rozmaicie nazywanymi (*ratio, animus, ingenium*) a autorytetem (*auctoritas*) nie zachodzi żadne przeciwieństwo. Sięganie bowiem po autorytet, a poświadczają to również praktyka egzegetyczna Erazma, to zawsze moment tzw. krytycznej wolności, rozumianej jako służąca gromadzeniu wiedzy zdolność do samokrytyki i świadomość własnych ograniczeń⁸⁶, wolności, która – co należy z całą stanowczością podkreślić – nie ma nic wspólnego z bezkrytycznym posłuszeństwem wobec zdyskredytowanej przez Kanta komendy „nie myśleć!”. W akcie krytycznego rozpoznania to egzegeta obdarza pewnych autorów i pewne dzieła autorytetem, a więc mandatem, który pozwala autorom i dziełom asystować egzegecie w niekończącym się procesie poznawczym.

Egzegeta korzysta z tradycji i ocenie tradycji oddaje swój wysiłek, ponieważ, mówiąc adekwatnym także dla myśli Erazma językiem dwudziestowiecznej hermeneutyki filozoficznej, „świadom swych granic uznaje lepszy wgląd innych”⁸⁷. Tak typowy dla myśle-

⁸⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 284.

⁸⁵ LB, X, 1314C.

⁸⁶ Pojęciem „krytycznej wolności” (*kritische Freiheit*) posługuję się za Gadamerem. Zob. H.-G. Gadamer, *Autorität und kritische Freiheit*, w: *idem, Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt am Main 1993, s. 156–157.

⁸⁷ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 268. Zob. też *idem, Wahrheit in den Geisteswissenschaften*, [w:] *idem, Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzun-*

nia Erazma hermeneutyczny prymat autorytetu i tradycji nad indywidualnym sądem⁸⁸, w dużym stopniu uzależniony był właśnie od samodzielnych decyzji rozumu, który różnicuje, zestawia, ocenia i w konsekwencji akceptuje lub odrzuca treści przekazane w tradycji. Zarazem tylko dzięki tradycji, a raczej tylko w jej obrębie, takie działania rozumu jest możliwe. „Autorytet Kościoła – co słusznie skonstratował John Payne – w istotny sposób kształtował rozumienie Erazma, zarazem jego sceptyczno-humanistyczny umysł do pewnego stopnia klasyfikował orzeczenia takiego autorytetu”⁸⁹. W rezultacie rozpoczęta w *Diatrybie* chrystianizacja sceptycyzmu jako pozytywnego i hermeneutycznie motywowanego stanowiska epistemologicznego została skierowana w *Hyperaspistes I* na nieco inny tor. Niedopuszczalne, zdaniem Lutra, składanie sądu doktrynalnego w cudze ręce Erazm usprawiedliwił w *Hyperaspistes I* w trojaki sposób. Po pierwsze, hierarchicznie rozróżnił egzegetę i tradycję egzegetyczną; po drugie, postawił przed egzegetą obligatoryjny wymóg heurystycznie-krytycznej oceny tradycji; po trzecie wreszcie, odsłonił dziejowy rodowód jednostkowych osądów egzegetycznych⁹⁰.

Zdaniem Erazma stanowisko Lutra – przypisującego sobie całkowitą powagę rozumienia (*certa auctoritas interpretandi*) dzięki charyzmatowi Ducha Świętego – było potrójnie błędne⁹¹. Po pierwsze,

gen – Register, Tübingen 1993, s. 39–40. Na tę samą specyfikę funkcjonalną autorytetu i jego mocy, choć ujmowanego osobowo, zwracał uwagę W. Stróżewski, *Mała fenomenologia autorytetu*, w: *idem*, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 30.

⁸⁸ Na temat nadrzędnego dla Erazma autorytetu Pisma zob. P. Walter, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik...*, s. 130–140; M. Hoffmann, *Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie...*, s. 78–82; A. Rabil Jr., *Erasmus and the New Testament...*, s. 103–109. Na temat pojęcia *autoritas Ecclesiae* i jego ekwiwalentów zob. A. 1636, 3–5; A. 1637, 28–35, 59–67, 112–115; A. 1644, 15–17; A. 1678, 34–36; A. 1717, 52–56; A. 1729, 25–27; A. 1893, 56–70; A. 2175, 21–24. Skrót A.: *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, ed. P.S. Allen, H.M. Allen, H.G. Garrod, t. 1–12, Oxford 1906–1958. Pierwsza liczba oznacza numer listu, druga wiersz.

⁸⁹ J.B. Payne, *Erasmus. His Theology...*, s. 154.

⁹⁰ Zob. LB, X, 1262C.

⁹¹ LB, X, 1319B–C. Zob. też LB, X, 1319C.

reformator z Wittenbergi zignorował pozytywny wpływ tradycji na akt rozumienia. Po drugie, przypisywana Lutrowi, owa *certa auctoritas interpretandi*, nie była w ogóle możliwa z powodu dziejowego charakteru ludzkiego języka (*sermo temporarius*) – w imię konstruktywnego rozumienia język, którym dysponuje egzegeta, wymaga bowiem przedkładania tradycji nad jednostkowy osąd. Wreszcie po trzecie, Lutrowa *certa auctoritas interpretandi* bezpodstawnie neutralizuje specyficznie ludzki, a więc skończenie-dziejowy charakter *interpretatio*. Przypisawszy sobie charyzmat Ducha Świętego, staje się ona typową dla proroków *prophetia*, czyli niedostępnym człowiekowi darem wykładania tajemnicy Pisma. Również tutaj, i znowu na prawach precedensu, dochodzi do głosu wspomniana za *Ecclesiastes* opozycja między beczasowością woli bożej w Piśmie i dziejowością jej przedstawień w tradycji. Erazm bowiem nie tylko obdarzył tam Pismo hermeneutycznym atrybutem autorytetu, ale dla podkreślenia jego absolutnej nadrzędności opatrzył go nadto znamieniem nienaruszalności oraz niekwestionowalności (*inuiolabilis auctoritas, irrefutabilis auctoritas*). „Swoją wolę – czytamy w *Ecclesiastes* – Bóg przedstawił nam w pismach kanonicznych, którym przysługuje nienaruszalny autorytet. Cały zatem zbiór Pism obejmujących oba Testamenty czasem nazywa się prawem Boga. [...] Na tym bowiem polega [ich] niekwestionowalny autorytet. Wszystko inne należy przyjmować krytycznie i oceniać wedle boskiego wzorca”⁹². W świetle powyższej wypowiedzi, niejako podsumowującej hermeneutyczne doświadczenia Erazma, owa *certa auctoritas interpretandi* Lutra staje się niczym więcej, jak hermeneutycznym oksymoronem.

Wyrażona w taki sposób zasada nadrzędności Pisma nie oznaczała, co zrozumiałe, poznawczej dyskredytacji tradycji egzegetycznej. W rezultacie owa zasada w żaden sposób nie dezawuuje wcześniejszych wypowiedzi Erazma na temat autorytatywnej roli tradycji w rozumieniu. Co więcej, wykładnia opierająca się wyłącznie na

⁹² *Ecclesiastes sive de ratione concionandi (Libri III–IV)...*, s. 320, l. 182–185, 187–189.

tekście biblijnym, a pozbawiona pośrednictwa tradycji, jest w znacznie większym stopniu narażona na ryzyko manipulacji. Erazm pisze bowiem wprost, mając na myśli działanie jednostkowej i hermeneutycznie wyizolowanej subiektywności, o „naciąganiu Pisma do własnej wykładni”. Samo tylko przyjęcie Pisma jako normy (*iudex*) rozumienia nie wyklucza, jego zdaniem, sprzecznych interpretacji tego samego miejsca w tekście biblijnym⁹³. W takich sytuacjach tradycja już nie tylko asystuje w procesie rozumienia, ale nade wszystko spełnia także rolę normatywną, skoro pozwala wybrać tę wykładnię Pisma, która jest bardziej prawdopodobna. Według Lutra taka komplementarna i programowo obligatoryjna relacja hermeneutyczna między Biblią a tradycją była niedopuszczalna. Poleganie bowiem na *interpretatio* jako skończenie-dziejowym, a więc jedynie prawdopodobnym rozumieniu Pisma, wymagającym ciągłych poprawek i potwierdzeń, było równoznaczne ze stanowiskiem sceptycznym, zupełnie obcym chrześcijaństwu⁹⁴. Jednakowoż chrześcijański sceptycyzm, jako rozumnie zdyscyplinowany namysł nad znaczeniem Pisma, rozluźnia dyskurs wyznaniowy na drodze wzajemnych, trwających nawet wiele stuleci konsultacji egzegetycznych. Praktycznym zastosowaniem tej strategii hermeneutycznej i epistemologicznej była już sama *Diatryba* Erazma, której leksykalnie wieloznaczny grecki źródłosłów użyty w tytule (διατριβή) uczony uściślił sprowadzając go do łacińskiej, dużo bardziej przejrzystej *collatio*. Ta oznaczała ‘gromadzenie’, ewentualnie też ‘zestawienie’ i ‘porównanie’ wiedzy zawartej w tradycji. Możliwa dzięki autorytetowi tradycji indywidualna *interpretatio* była, zdaniem Erazma, niczym więcej jak pośrednim ogniwem w długiej tradycji egzegetycznej. Innymi słowy, *interpretatio* to raczej pośrednik tradycji niż rezultat takiego badania, które w nieuzasadniony sposób ignoruje swoją dziejowość.

Bez uciekania się do pojęciowej manipulacji Erazm mógł zatem nazwać sceptykami nie tylko ojców Kościoła, ale nawet sam Kościół,

⁹³ LB, X, 1298F.

⁹⁴ Zob. *De servo arbitrio*..., s. 603, l. 28–29.

który w najtrudniejszych kwestiach przyjmował, jego zdaniem, postawę sceptyka⁹⁵. W odpowiedzi na batalię Lutra o sens absolutny Erazm proponował „koncyliacyjne” rozumienie tekstu, by sięgnąć po adekwatne tu określenie Odo Marquarda⁹⁶. Koncyliacyjność rozumienia Pisma polegała u Erazma na wyeksponowaniu językowego aspektu tekstu biblijnego, a więc jego hermeneutycznej wielopostaciowości, która każdorazowo przeciwdziała syngularyzacji Objawienia do postaci jednego sensu absolutnego. Kto nie zna języków klasycznych albo nie docenia, jak Luter wedle nie dość precyzyjnej oceny Erazma, ich destabilizującego wpływu na lekturę, ten nie jest zdolny przyznać, że tekst może znaczyć coś innego, niż się sądzi.

Gdy Erazm nie krył rozczarowania w *Hyperaspistes I*, a następnie w *Purgatio adversus epistolam non sobriam Lutheri*, z powodu tonu wypowiedzi swojego adwersarza, to zwracał uwagę, że Lutrowi brak było dialektycznie rozumianej *modestia*⁹⁷. Erazmowi nie chodziło bowiem o skądinąd temperamentne usposobienie Lutra, ale o specyficznie rozumiany termin techniczny ze swojego teologicznego dykjonariusza. *Modestia*, o czym mowa w *Ratio verae theologiae*, wespół z funkcjonalnie dla niej równoważnym umiarem (*sobrietas*) jako pojęciem już na poły dialektycznym, została uznana za podstawę poznawczo owocnej dyskusji, którą Erazm określił terminem *collatio*, czyli ‘akumulacją’ argumentów⁹⁸. Służąc takiemu właśnie

⁹⁵ LB, X, 1262D. Zob. też. LB, X, 1258D, 1262D.

⁹⁶ O. Marquard, *Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka*, w: *idem, Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 138–139.

⁹⁷ Zob. LB, X, 1309B; *Purgatio adversus epistolam non sobriam Martini Lutheri*, Hg. von C. Augustijn, w: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterdami*, ord. 9, t. 1, Amsterdam 1982, s. 474, l. 863–865.

⁹⁸ Zob. *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam...*, s. 180, l. 30–31. Zob. również *ibidem*, s. 181, l. 11–14. Na temat owych inkluzyjno-akumulacyjnych funkcji dialektyki wczesnonowożytnej i spełniających takie funkcje sylwicznych zbiorów *loci communes theologici* zob. U.B. Leu, *Aneignung und Speicherung enzyklopädischen Wissens. Die Loci-Methode von Erasmus*, w: *Erasmus in Zürich. Eine verschwiegene Autorität*, Hg. von Ch. Christ-von Wedel, U.B. Leu,

gromadzeniu argumentów *modestia* oznacza zatem tryb inkluzyjnego dowodzenia skrypturystycznego, które na skutek ograniczeń poznawczych egzegety opiera się nie tylko na Piśmie, ale także na asystującej, a w szczególnych wypadkach również normatywnej tradycji egzegetycznej. Pokierowana przez taką, dialektyczną *modestia* „koncyliacyjność” rozumienia Biblii rozluźniała dyskurs wyznaniowy. *Modestia* bowiem obdarzała mocą decyzyjną także tradycję składającą się z „tych postanowień Kościoła powszechnego, które zostały wydane przez sobory powszechne i potwierdzone zgodą społeczności chrześcijańskiej”⁹⁹. Tak samo jak specyficznie pojmowana zasada nadrzędności Pisma uzasadnia asercje Lutra, tak tradycja egzegetyczna, jako szczególna postać autorytetu, warunkuje metodyczny sceptycyzm Erazma.

Ufam, że z powyższej prezentacji wynika już, iż Erazm przypisywał tradycji zdolność odsłaniania prawdy innej niż ta, która jest weryfikowana albo przez racjonalne, po Kantowsku czyste reguły falsyfikacji, albo przez uniwersalne procedury egzegezy, typowe dla humanistycznej krytyki historycznej oraz dla hermeneutyki Lutra. Ani bowiem uniwersalna metoda, z której Erazm korzystał, ani tym bardziej niezrozumiałe dlań przekonanie Lutra o zewnętrznej jasności Pisma, nie oddawało sprawiedliwości niepowtarzalnym warunkowaniom jednostkowego człowieka, który sięga po Biblię celem zrozumienia logocentrycznej rzeczywistości, w jakiej żyje. Dopiero dzięki umieszczeniu Pisma w obrębie tradycji adekwatnie odpowiadało ono idiosynkratycznym, nie zaś tylko uniwersalnym motywacjom człowieka. Rozumienie dostarcza zatem wiedzy, która nie jest nieuwarunkowana i po Kantowsku czysta, której przysługuje atrybut raczej prawdopodobieństwa niż pewności. Dzieląc jednak sprawied-

Zürich 2007, s. 327–342; G.B. Winkler, *Erasmus von Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament...*, s. 219–236; G. Bader, *Assertio...*, s. 43–58; M. Hoffmann, *Rhetoric and Theology...*, s. 151–156, 178–181; P. Walter, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik...*, s. 189–194; G. Frank, *Topik als Methode der Dogmatik. Antike – Mittelalter – Frühe Neuzeit*, Berlin 2016, s. 159–210.

⁹⁹ LB, X, 1262A–B.

liwie straty i korzyści, należy podkreślić, że tylko za pośrednictwem rozumienia człowiek dysponuje wiedzą, która dzięki programowo antyfundamentalistycznemu charakterowi odpowiada jego świadomości historycznej; wiedzą, która wymyka się rygorowi zunifikowanego porządku dyskursywnego. Pomimo tych wszystkich antyfundamentalistycznych cech wiedza dostarczana przez rozumienie nie przestaje mieć rozumnego charakteru, ponieważ wymiennie wspierający ją autorytet tradycji wymagał krytycznych, *cum iudicio delectuque*, a więc właśnie rozumnie zdyscyplinowanych i heurystycznych decyzji. Co za tym idzie, epistemologia hermeneutyczna Erazma dostarcza wiedzy *par excellence* praktycznej. Jest ona o tyle bliska φρόνησις Stagiryty, o ile uwzględnia bogactwo stale zmieniających się okoliczności i jako taka stanowi podstawę dla tego, co Erazm, za retoryką rzymską, nazywał *sensus communis*.

Obecna w pismach Erazma jedynie w załączkowej postaci, zrekonstruowana tu ontologia doświadczenia hermeneutycznego umieszczała akt rozumienia w samym środku tradycji, czym odsłaniała jego dziejowy charakter. W strukturze takiego doświadczenia w szczególności została powiązana materia rozumienia (jako element tradycji) z aktem rozumienia i bazującym na nim osądem. Respektując bowiem kluczową dla Erazma poznawczą i hermeneutyczną nadrzędność tradycji nad pojedynczym osądem, taki związek polegał nie na uprzedmiotawiającym dystansowaniu się aktu rozumienia od tego, co rozumiane, ale na receptywnym i zarazem krytycznym uczestnictwie w samej materii rozumienia. Schematyczna struktura odgraniczająca podmiot poznający od przedmiotu poznawanego była raczej obca wrażliwości hermeneutycznej Erazma. Pod względem receptywnym rozumienie tradycji jest bowiem możliwe tylko w obrębie tradycji. W dalszej zaś, krytycznej perspektywie, rozumienie na prawach uczestnictwa w tradycji winno ją oceniać i modyfikować z samego jej środka. Jest ono nie tylko integralną częścią tradycji, ale również jej pośrednikiem. Rozumienie jest więc możliwe tylko dzięki tradycji, pośrednicząc zaś jako jej ogniwo zajmuje się tradycją i wreszcie samo tę tradycję uzupełnia. „Interpretacja – mówiąc adekwatnym tu językiem Paula Ricoeura – jest więc aktem

wspólnoty interpretującej, refleksyjnym wycinkiem tej wspólnoty w tej mierze, w jakiej sama jest wspólnotą tradycji”¹⁰⁰. Innymi słowy, tradycja nie spowalnia ani tym bardziej nie unicestwia rozumienia, ale je inicjuje i umożliwia jego poznawczy postęp.

Dziejowo uwarunkowana, stale uczestnicząca we wspólnocie tradycji i na niej ufundowana, bo uzależniona od asystujących autorytetów, Erazmowa *interpretatio* sytuuje się na przeciwnym biegunie względem hermeneutyki Lutra. W tej ostatniej bowiem *interpretari* ustępowało miejsca *assequi*, czyli wymogowi, by „doskonale znać i widzieć”, jak czytamy w *De servo arbitrio*¹⁰¹. Takie stanowisko było więc równoznaczne z posiadaniem dziejowo indyferentnego charakteru Ducha Świętego i neutralizowaniu czy wręcz ignorowaniu wielopostaciowości autorytetu¹⁰². Zdaniem Erazma natomiast była to postawa tyleż jałowa poznawczo, co dla samego chrześcijaństwa szkodliwa. Asercje bowiem, jak niderlandzki uczoney wyjaśniał w jednym z listów, generują raczej podziały wyznaniowe, niż służą konstruktywnemu rozpoznaniu newralgicznych problemów¹⁰³. Poszukując jednego i trwałego sensu Pisma pośród rozmaitych sensów przekazanych przez tradycję Luter wywoływał „wojnę domową o sens absolutny”¹⁰⁴, którą Erazm starał się rozumnie załagodzić, ponieważ zupełnie nie rozwiązywała ona problemu hermeneutycznego. Trwająca wiele wieków empiryczna obserwacja przekonuje bowiem, że każdy z nas, co podkreślał w *Hyperaspistes I*, wciąż dysponuje swoim idiosynkratycznym rozumieniem, którego dziejowej

¹⁰⁰ P. Ricoeur, *Egzegeza i hermeneutyka*, przeł. S. Cichowicz, w: *idem, Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, oprac. i wprowadzenie S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 333. Zob. też H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 270, 272.

¹⁰¹ *De servo arbitrio...*, s. 605, l. 10–11.

¹⁰² Zob. *ibidem*, s. 609, l. 11–12.

¹⁰³ Zob. A. 2175, 5–11.

¹⁰⁴ Określenie „wojny domowej o sens absolutny” zaczerpnąłem od Marquarda. Zob. O. Marquard, *Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka...*, s. 134–137.

specyfiki nie znosi bezpodstawne powoływanie się na obcy takiej *interpretatio* charyzmat Ducha Świętego¹⁰⁵.

Oceny i perspektywy

Przeszło cztery dekady temu, we wstępie do swojej wciąż nieprześcignionej monografii *Erazm i filozofia*, Juliusz Domański diagnozował: „Erazm z Rotterdamu nie należy zapewne do osobistości, które by się z dziejami filozofii kojarzyły spontanicznie [...] Również dla historyków filozofii jakichkolwiek orientacji nie zdaje się być postacią pierwszoplanową”¹⁰⁶. Dla historii hermeneutyki filozoficznej natomiast niderlandzki uczoney jest w zasadzie postacią nieznaną¹⁰⁷ (w przeciwieństwie do dziejów filologii oraz egzegezy biblijnej). W dziejach bowiem tego, co Heidegger nazwał *eigentliche Hermeneutik*, a więc hermeneutyki, która wykracza poza swój metodycznie-egzegetyczny wymiar ku rozumieniu będącemu podstawowym rysem egzystencji, myśl Erazma nie figuruje nawet na dalekich jej rubieżach.

Rozpoczęta już w 1936 roku krytycznymi ocenami Pfeiffera, a trzy dekady później wznowiona przez Kohlsa, nieśmiała i raczej przyczynkowa dyskusja na temat hermeneutycznego wymiaru my-

¹⁰⁵ Zob. LB, X, 1299B–C.

¹⁰⁶ J. Domański, *Erazm i filozofia...*, s. 15. Pierwsze wydanie ukazało się w 1973 roku.

¹⁰⁷ Por. P. Walter, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik...*, s. 259–261. Pozytywna ocena, jaką Walter wystawia aktualności hermeneutyki Erazma, nie powinna być jednak myląca. Pisząc o niej, Walter ma bowiem na myśli egzegezę biblijną, nie zaś opisany tu problem rozumienia i ontologii doświadczenia hermeneutycznego. Do analogicznych wniosków dochodzi też Mary Barnett. Autorka wskazuje wprawdzie pewną analogię z Gadamerowską ontologią doświadczenia hermeneutycznego, ale kontekst takiego porównania, skądinąd bardzo swobodnego, w całości zawiera się w filologii biblijnej Erazma, a ściślej w jego tekstologicznych zmaganiach z greckim tekstem Nowego Testamentu. Zob. M.J. Barnett, *Erasmus and the Hermeneutics of Linguistic Praxis*, „Renaissance Quarterly” 49 (1996), No. 3, s. 567–568.

śli Erazma ostatecznie ugrzęzła po kilkudziesięciu latach na aporetycznej mieliźnie. Kompromisowe, ale chyba też kapitulujące rozwiązanie, które dobrze jednak oddaje specyfikę większości, jeśli nie wszystkich dotychczasowych prac na temat hermeneutyki Erazma, zaproponował przed laty trzydziestoma Friedhelm Krüger. W obliczu bowiem niekończącej się, bezowocnej i bezużytecznej dyskusji na temat pojęcia hermeneutyki u niderlandzkiego uczonego Krüger zasugerował, by wciąż pozbawioną rozstrzygającej konkluzji analizę tego wieloznacznego i problematycznego pojęcia zastąpić systematycznym badaniem przedmiotu Erazmowej teologii¹⁰⁸.

Dla dyskutowanej tu problematyki sugestia Krügera oznacza zasadniczo dwie rzeczy. Po pierwsze, rozumienie w refleksji Erazma traci swoje autonomiczne miejsce, skoro jedynym właściwym dla niego umiejscowieniem staje się teologia, w ramach której rozumienie spełnia wprawdzie ważną, ale już niesamodzielną rolę. Po drugie i zarazem najważniejsze, na teologicznym gruncie, a nawet w obrębie akcentowanej przez Kohlsa *Schrifttheologie*, kwestia rozumienia nigdy nie wydobędzie się poza rozmaicie modyfikowane, ale zawsze ograniczające ją egzegetyczne jedynie motywacje. W konsekwencji, Erazmowa *interpretatio* na zawsze już pozostanie tym, czym w gruncie rzeczy była dotychczas – skamieliną i drobnicą po akademicku wydobywaną z wyjątkowo odległej dla nas prehistorii hermeneutyki. Jednakowoż, jeśli wcześniej podejmowano sporadyczne próby odnalezienia w hermeneutyce Erazma tych elementów, które mogą być precedensowe dla wybranych, współczesnych nurtów hermeneutycznych (przede wszystkim dla hermeneutyki teologicznej oraz dla metody historyczno-krytycznej teologii liberalnej), to niestety odbywało się to w sposób wysoce powierzchowny. W konsekwencji

¹⁰⁸ F. Krüger, *Humanistische Evangelienauslegung...*, s. 3–4. Streszczenie owej dyskusji podaje P. Walter, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik...*, s. 1–6.

wnioski takich rozpoznań okazały się wyjątkowo dyskusyjne, by nie powiedzieć wręcz – bezwartościowe¹⁰⁹.

W omawianym tutaj kontekście dosyć znamienna, aczkolwiek odosobniona, pozostaje diagnoza Dietricha Hartha. Na podstawie filologicznych i pedagogicznych osiągnięć Erazma Harth wprawdzie dostrzegł krytyczny potencjał jego hermeneutyki, ale wciąż, i raczej po stronie strat niż zysków, zwracał uwagę na niezdolność Erazma do pełnego wyzwolenia się, w imię lepszego rozumienia, od przesądów (*Vorurteile*) dogmatycznej tradycji katolicyzmu¹¹⁰. Taka ocena ma swoje uzasadnienie na poziomie koncepcyjnym. Harth skłania się tu bowiem ku pojmowaniu hermeneutyki jako obiektywizującej metody rozumienia, co oznacza filologiczne wykładanie tekstów i ich praktyczne zastosowanie (*Auslegung und Anwendung*). Wszelako w takiej perspektywie jego diagnoza wciąż przysłania elementy dla Erazmowej hermeneutyki kluczowe. Mianowicie uniwersalny horyzont rozumienia, który jest regulowany z jednej strony przez swój nieodmiennie, niezbywalnie i bez względu na sytuację idiosynkratyczny i poznawczo konstruktywny nerw; z drugiej zaś przez wielopostaciową tradycję, która nie jest już zbiorem przesądów, ale stanowi pozytywnie asystujący i krytycznie obrany autorytet.

Najnowsze prace poświęcone hermeneutyce wczesnonowożytnej wprawdzie realizują postulat Krügera w czytelny i rzeczywiście konstruktywny sposób, ale odbywa się to kosztem zawężenia samego pojęcia hermeneutyki. Jest ona bowiem ujmowana albo jako normatywna teoria dla uprawiania teologii, filozofii oraz prawa, albo

¹⁰⁹ Powyższa uwaga odnosi się do książki Johna Williama Aldridge'a *The Hermeneutic of Erasmus*, Richmond 1966.

¹¹⁰ D. Harth, *Philologie und praktische Philosophie. Untersuchungen zum Sprach- und Traditionsverständnis des Erasmus von Rotterdam*, München 1970, s. 165–166. Analogicznie negatywną ocenę hermeneutyce Erazma, wszelako tylko na podstawie jego *Enchiridion militis christiani*, wystawił Gerhard Ebeling. Pomimo bowiem krytycznych deklaracji pod adresem egzegezy scholastycznej Erazm nie przestawał, zdaniem Ebelinga, polegać na patrystycznej i średniowiecznej alegorezie. Zob. G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung...*, s. 139.

jako metodyczna podstawa praktyki wykładania tekstów biblijnych, klasycznych oraz prawniczych¹¹¹. Analogiczną, jeśli nie tożsamą tendencję można zaobserwować także w opracowaniach hermeneutyki Erazma, które opublikowano w ciągu ostatnich dwóch dekad. Owe syntezы teologii Erazmowej podejmują problem hermeneutyczny albo w kontekście retorycznym (jak w wypadku monografii Petera Waltera i Manfreda Hoffmanna), albo w nieco szerszym wymiarze filologicznym (gramatyka, krytyka tekstu, teoria przekładu), czego potwierdzeniem jest ostatni, monograficzny numer periodyku „The Bible Translator” poświęcony Nowemu Testamentowi Erazma¹¹². Przewyciężywszy w konstruktywny sposób wątpliwości Pfeiffera i Kohlsa, dzisiejsze studia nad hermeneutyką Erazma wciąż jednak nie wychodzą poza ramy tradycyjnego dyskursu badawczego, z jednym wszelako zastrzeżeniem. Hermeneutyka mianowicie, w imię jasności i spójności samego wywodu poświęconego tak niejednoznacznemu i problematycznemu pojęciu, aktualnie jest dyskutowana w nadrzędnym dla niej teologiczno-filologicznym kontekście, gdzie spełnia jedynie propedeutyczną funkcję. Uniwersalność i samodzielność problemu hermeneutycznego u Erazma nie zostały do tej pory, o ile mi wiadomo, pozytywnie zidentyfikowane. Niniejsza praca jest natomiast taką próbą sproblematyzowania hermeneutyki

¹¹¹ Zob. G. Frank, S. Meier-Oeser, *Einleitung: Hermeneutik – Methodenlehre – Exegese. Zur Theorie der Interpretation in der Frühen Neuzeit*, w: *Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese. Zur Theorie der Interpretation in der Frühen Neuzeit*, Hg. von G. Frank, S. Meier-Oeser, Stuttgart 2011, s. 9; *Hermeneutik. Die Geschichte der abendländischen Textauslegung bis zur Gegenwart*, Hg. von M. Böhl, W. Reinhard, P. Walter, Wien 2013, s. 75–77, 179–203. Nawet jeśli podkreśla się krytyczno-historyczną doniosłość wczesnonowożytnej hermeneutyki biblijnej, to wciąż taka ocena jest ulokowana w obrębie określonych procedur interpretacyjnych (zob. *Hermeneutik. Die Geschichte der abendländischen Textauslegung...*, s. 179).

¹¹² Zob. P. Walter, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*, Mainz 1991; M. Hoffmann, *Rhetoric and Theology. The Hermeneutics of Erasmus*, Toronto 1994; “The Bible Translator” 67 (April 2016), Issue 1: *Fidelius, apertius, significantius. The New Testament Translated and Edited by Erasmus of Rotterdam, 1516*, ed. M.H. de Lang.

niderlandzkiego uczonego, która nie mieści się w dotychczas obowiązujących badawczo ramach egzegezy i filologii humanistycznej.

Ufam zatem, że zrekonstruowany tutaj, obecny u Erazma wstępny i niedoskonały zarys ontologii doświadczenia hermeneutycznego, z rozumieniem jako właściwym człowiekowi sposobem bycia, pozwoli dostrzec w nim myśliciela o wrażliwości hermeneutycznej jeśli nie tej samej miary i znaczenia co Luter (na to jest jeszcze zdecydowanie za wcześnie), to chociaż autora, którego refleksja hermeneutyczna nie ogranicza się wyłącznie do „teologii Pisma” albo do metodycznego i filologicznego myślenia o prawidłach egzegezy. Jeśli przyznać rację lapidarnej ocenie Stuppericha – co wcale nie jest tak oczywiste – że hermeneutyka Erazma „nadal pozostaje fazą przejściową w porównaniu z późniejszymi hermeneutykami reformacji”, to jednak – co już znacznie bardziej zasadne – „właśnie on przecież przełamał wiele barier w stosunku do średniowiecza i wskazał nowe drogi”¹¹³. Zainicjowanej tutaj rewaluacji wkładu Erazma w historię hermeneutyki z pewnością nie ułatwiają jego nieuporządkowane, bo rozsiane w wielu miejscach wypowiedzi. Wprawdzie całościowo tworzą one raczej spójny obraz, ale wymagający znacznego wysiłku rekonstrukcyjnego, który, co oczywiste, wciąż pozostaje obciążony swoją dziejowością. Erazm nigdy nie zajmował się rozumieniem jako problemem samodzielnym, nie poświęcił mu żadnej osobnej pracy. Skądinąd jednak nie zrobił tego także, doceniony przez hermeneutykę filozoficzną ostatniego stulecia, Luter.

To, co w tytule niniejszego, wstępnego opracowania nazwałem „epistemologią hermeneutyczną”, jest arbitralnym, co nie znaczy jednak samowolnym i autorytarnym, ale raczej krytycznie rozumianym wariantem pojęcia „sceptycyzmu chrześcijańskiego” (wszak gr. *προαίρεσις* oraz łac. *arbitrium* nie oznacza ‘woli’ ani tym bardziej ‘chcienia’, ale właśnie ‘rozważny wybór’, czyli ‘namysł’ i ‘możliwość wydawania osądu’, który ocenia i różnicuje możliwości wyboru).

¹¹³ R. Stupperich, *Die theologische Neuorientierung des Erasmus...*, s. 153 [podkreślenie moje – J.K.].

Jeśli zatem zrezygnowałem z drugiego z tych określeń, posiadającego przecież bogatą dokumentację źródłową i dobrze od kilku dekad zadomowionego w literaturze poświęconej Erazmowi, a wybrałem pierwsze, co trzeba otwarcie przyznać – anachroniczne określenie „epistemologii hermeneutycznej”, to kierowałem się tu jedną zasadniczo troską. Chodziło mianowicie o dowartościowanie hermeneutycznego problemu rozumienia, które w badaniach nad sceptycyzmem Erazma dotychczas w ogóle nie dochodziło do głosu. Rozumienie, już w *Diatrybie* umieszczone w perspektywie noetycznej, wciąż pozostawało dla Erazma określonym sposobem poznawania tekstu biblijnego, a więc metodycznie regulowanym postępowaniem egzegetycznym. Ze względu jednak na sproblematyzowanie dziejowego charakteru rozumienia, którego nie neutralizowała już absolutnie żadna metoda lektury, *interpretatio* stawiała się czymś więcej niż tylko prowadzącym do konkretnego osądu narzędziem egzegetycznym.

W perspektywie standardów myślenia niemieckiej hermeneutyki filozoficznej ostatniego stulecia, która rozumienie potraktowała najpierw jako podstawowy sposób bycia (nie zaś poznawania) człowieka jako bytu przytomnego (*Dasein*), a następnie zasadę kompleksowo już opisanej ontologii doświadczenia hermeneutycznego (z pojęciem tradycji jako warunkiem koniecznym rozumienia)¹¹⁴, teoriopoznawcze stanowisko Erazma wciąż podlegało, aczkolwiek nie całkowicie, rygorowi metody. Wprawdzie Erazmowa *interpretatio* służyła ‘objaśnianiu’ tekstu (ἐξήγησις) bardziej niż ‘rozumieniu’ egzystencji, ale dziejowej specyfice tej ostatniej oddawała już nieco sprawiedliwości. Najczęstszy kontekst dla problemu rozumienia stanowiła u Erazma egzegeza nowotestamentowa, był on przecież jej filologicznym wirtuozem. W rezultacie, w niewielkim stopniu został odkryty przez Erazma uniwersalny wymiar i znaczenie autorytetu. Najczęściej autorytet odnosił się bowiem do poznania albo trady-

¹¹⁴ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 470–471; H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 25.

cji chrześcijańskiej, ściślej zaś nowotestamentowej, albo wybranych elementów tradycji klasycznej, które temuż chrześcijaństwu miały propedeutycznie służyć.

Obok autorytetu tradycji rozumieniu towarzyszy także metoda lektury, która prowadzi je ku określonemu osądowi (*opinio*). Należy jednak raz jeszcze zwrócić uwagę, że właściwym kryterium oceny takiego osądu nie jest prawda regulowana ścisłymi kryteriami falsyfikacji sądów, lecz typowe dla *sensus communis* prawdopodobieństwo, które podlegając retorycznej perswazji, nie ignoruje dziejowego uwarunkowania samego aktu rozumienia. Innymi słowy, wprawdzie Erazm łączył *interpretatio* z wykluczonym przez Heideggera poza ontologiczny sens rozumienia „sposobem poznawania” (*Art von Erkennen*)¹¹⁵, ale ów egzegetyczny sposób nie gwarantował, zdaniem Erazma, bezwzględnej pewności. Każdy autorytet nieustannie wymaga bowiem skrupulatnego potwierdzania. Gdyby zamknąć wrażliwość hermeneutyczną Erazma w granicach egzegezy, to wypada wówczas podkreślić, oddając uczonemu historyczną sprawiedliwość, że nie ulegał on temu, co Ricoeur nazwał „fanatyzmem metodologicznym”. Wyrazem takiego fanatyzmu jest przekonanie, że zdyscyplinowana metoda objaśniania tekstów (egzegeza) dysponuje wyłącznym prawem do ich rozumienia¹¹⁶.

W hermeneutyce Erazma prymat metody jest wysoce osobliwy. Metoda określa wprawdzie procedury myślenia i wobec ludzkich ograniczeń nadaje myśleniu względnie konstruktywny poznawczo charakter, ale zarazem odsłania, w imię dziejowej egzystencji człowieka i dostępnego mu jedynie *sermo temporarius*, granice jego zdolności poznawczych. Świadomie i rozmyślnie stosowane przez niderlandzkiego uczonego zasady nadawały kolejnym wykładniom status jedynie możliwy i prawdopodobny. Nigdy zaś nie gwarantowały odmówionej Lutrowi i niesłusznie uwolnionej od dziejowego

¹¹⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main 1977, s. 444.

¹¹⁶ Zob. P. Ricoeur, *Egzegeza i hermeneutyka...*, s. 327.

uwarunkowania *certa auctoritas interpretandi*¹¹⁷. Niezależnie od znacznego wysiłku teoriopoznawczego Erazm nigdy nie przypisywał sobie wyłącznych praw do formułowanych trwale wiążących osądów egzegetycznych. Prawda ani nie była jego własnością, ani on sam nie chciał jej posiadać na wyłączność. Opisując swoje stanowisko hermeneutyczne porównywał rolę wykonanej przez siebie pracy m.in. do posiadających wiele głów (πολυκέφαλοι), a zatem spoglądających w różnych kierunkach posążków Merkurego-Hermesa, mitycznego patrona hermeneutyki. Na rozdrożu wprawdzie wskazują one drogę, ale w istocie nigdy nie docierają do celu¹¹⁸. Nawet jeśli inne ścieżki przywiodły myślenie Erazma do tej fundamentalnej dla hermeneutyki filozoficznej metafory, to trudno o bardziej Heideggerowską intuicję – *Wege, nicht Werke*.

Z tego również powodu uznałem hermeneutykę filozoficzną Heideggera, Bultmanna i Gadamera za dużo bardziej adekwatną perspektywę dla opisu i synchronicznej oceny stanowiska Erazma niż przykładowo prace Dilthey'a oraz Emilio Bettiego. Akcentowane bowiem przez obu z nich metodyczne, obiektywno-naukowe aspiracje rozumienia przysłaśniały jego dziejowy charakter. Wprawdzie typowy dla stanowiska hermeneutycznego Erazma prymat tradycji nad indywidualnym sądem zbliża go do opisanej przez Dilthey'a poznawczej hierarchii między ogólnym, wygenerowanym przez indukcję doświadczeniem życia a stanowiącym podstawę indukcji indywidualnym doświadczeniem¹¹⁹; wprawdzie poznawcze motywacje Erazmowej hermeneutyki są bliskie epistemologicznemu pojęciu rozumienia, którego naukowym i obiektywnym ambicjom miały

¹¹⁷ Innymi słowy, Erazm nie popełniał błędu, na który zwracał uwagę Gadamer w kontekście rehabilitacji tzw. przed-sądów, czy szerzej – ontologicznej roli tradycji; zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 284.

¹¹⁸ Zob. *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam...*, s. 178, l. 1–3.

¹¹⁹ Zob. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt...*, s. 133. Takich analogii można odnaleźć znacznie więcej. Każdorazowo jednak umieszczają one rozumienie w ramach określonych procedur.

służyć, zdaniem Bettiego, cztery procedury interpretacji, czyli kanony pracy z tekstem¹²⁰, ale dopiero myśl Bultmanna, a nade wszystko Heideggera i Gadamera pozwala odsłonić w *Hyperaspistes I* treści precedensowe dla filozoficznie pojmowanej hermeneutyki. Chodzi tu mianowicie o zaznaczenie dystansu czasowego, który warunkuje hierarchię między egzegetą a tradycją egzegetyczną. Następnie o wydobycie konstruktywnego i obligatoryjnego zarazem udziału tradycji w procesie rozumienia. Wreszcie o priorytetowo inkryminowaną przez Bettiego, a bronioną przez Erazma dziejowość rozumienia i wyrastającą z niej świadomość historyczną¹²¹. W heideggerowsko-gadamerowskiej perspektywie można zatem dostrzec w Erazmie znamiona myśliciela, który ze stanowiska sceptycyzmu chrześcijańskiego istotnie przekraczał jedynie egzegetyczny wymiar rozumienia jako zracjonalizowanej metodycznie praktyki objaśniania tekstu.

Jeśli spojrzeć na wrażliwość hermeneutyczną Erazma w perspektywie określonych asocjacji pojęciowych – mam tu na myśli retoryczny *sensus communis*, zawsze dziejowo uwarunkowaną *interpretatio* oraz wymagającą krytycznej, a więc rozumnej weryfikacji *auctoritas* – to staje się ona jednym z relatywnie wczesnych ogniw długiej historii określonej wizji hermeneutyki, takiej mianowicie, która w centrum swojego zainteresowania umieszcza nie tylko reguły i kanony tzw. poprawnego rozumienia, a więc metodycznie zdyscyplinowaną umiejętność lektury tekstu, w znaczeniu klasycznych *ars* i *τέχνη*, ale także niemało uwagi poświęca dziejowemu uwarunkowaniu i faktycznemu przebiegowi rozumienia oraz perswazyjno-prawdopodobnej specyfice wiedzy, której rozumienie dostarcza. To zatem typ hermeneutyki, która wyraża człowieczeństwo świadome swojej dziejowości i odpowiedzialne za własne słabości. Pomimo

¹²⁰ Zob. E. Betti, *Hermeneutyka jako ogólna metodologia nauk humanistycznych*, przeł. M. Surma-Gawłowska, w: *Myśl słaba – myśl mocna. Hermeneutyka włoska od połowy XX wieku. Antologia tekstów*, wybór, przekład i opracowanie M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Kraków 2015, s. 26.

¹²¹ Zob. *ibidem*, s. 50.

wspomnianych wyżej, teoriopoznawczych i metodycznych ograniczeń, epistemologia hermeneutyczna Erazma w ujęciu synchronicznym nie tylko przecząco odpowiada na słynne pytanie Bultmanna o możliwość bezzałożeniowej egzegezy¹²², ale nade wszystko jest bliska Gadamerowskiej, ontologicznej rehabilitacji przed-sądów (*Vorurteile*), z tą jednak różnicą, że Erazm przede wszystkim podkreślał ich pozytywną poznawczą funkcję. Oskarżenia o spowalnianie lub nawet udaremnianie rozumienia pod wpływem przed-sądów i tradycji egzegetycznej, aczkolwiek obecne już w *De servo arbitrio* Lutra, Erazm uznawał jeszcze za bezpodstawne.

Wybrana bibliografia

- Bader G., *Assertio. Drei fortlaufende Lektüren zu Skepsis, Narrheit und Sünde bei Erasmus und Luther*, Tübingen 1985.
- Betti E., *Hermeneutyka jako ogólna metodologia nauk humanistycznych*, przeł. M. Surma-Gawłowska, w: *Mysł słaba – myśl mocna. Hermeneutyka włoska od połowy XX wieku. Antologia tekstów*, wybór, przekład i opracowanie M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Kraków 2015, s. 21–68.
- Boyle M. O'Rourke, *Erasmus on Language and Method in Theology*, Toronto 1977.
- Bultmann R., *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1964.
- Bultmann R., *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?*, w: *idem, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 3, Tübingen 1960, s. 142–150.
- Christ-von Wedel Ch., *Das Nichtwissen bei Erasmus von Rotterdam. Zum philosophischen und theologischen Erkennen in der geistigen Entwicklung eines christlichen Humanisten*, Basel 1981.
- Dilthey W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Hg. von B. Groethuysen, Göttingen 1992.
- Domański J., *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, wyd. 2, Warszawa 2001.
- Ebeling G., *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Tübingen 1991.

¹²² Zob. R. Bultmann, *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?*, w: *idem, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 3, Tübingen 1960, s. 142, 148–150.

- Gadamer H.-G., *Autorität und kritische Freiheit*, w: *idem, Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt am Main 1993, s. 149–158.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993.
- Harth D., *Philologie und praktische Philosophie. Untersuchungen zum Sprach- und Traditionsverständnis des Erasmus von Rotterdam*, München 1970.
- Hauschild W.-D., *Die Bewertung der Tradition in der lutheranischen Reformation*, w: *Kanon – Schrift – Tradition*, Hg. von W. Pannenberg, Th. Schneider, Freiburg im Breisgau 1992, s. 195–231.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł., przedmową i przypisami opatrzył B. Baran, Warszawa 1994.
- Hermeneutik. Die Geschichte der abendländischen Textauslegung bis zur Gegenwart*, Hg. von M. Böhl, W. Reinhard, P. Walter, Wien 2013.
- Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese. Zur Theorie der Interpretation in der Frühen Neuzeit*, Hg. von G. Frank, S. Meier-Oeser, Stuttgart 2011.
- Hoffmann M., *Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam*, Tübingen 1972.
- Hoffmann M., *Rhetoric and Theology. The Hermeneutics of Erasmus*, Toronto 1994.
- Kerlen D., *Assertio. Die Entwicklung von Luthers theologischem Anspruch und der Streit mit Erasmus von Rotterdam*, Wiesbaden 1976.
- Kohls E.-W., *Die Theologie des Erasmus*, Bd. 1–2, Basel 1966.
- Krüger F., *Humanistische Evangelienauslegung. Desiderius Erasmus von Rotterdam als Ausleger der Evangelien in seinen Paraphrasen*, Tübingen 1986.
- Payne J.B., *Toward the Hermeneutics of Erasmus*, w: *Scrinium Erasmianum*, ed. J. Coppens, vol. 2, Leiden 1969, s. 14–49.
- Pfeiffer R., *Besprechung der von A. und H. Holborn herausgegebenen Ausgewählten Werke des Desiderius Erasmus Roterodamus*, „Gnomon”, Bd. 12 (1936), s. 625–634.
- Stróżewski W., *Mała fenomenologia autorytetu*, w: *idem, W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 27–32.
- Stupperich R., *Die theologische Neuorientierung des Erasmus in der Ratio seu methodus 1516/18*, w: *Actes du Congres Erasme*, Amsterdam 1971, s. 148–158.
- Stupperich R., *Erasmus von Rotterdam und seine Welt*, Berlin 1977.
- Walter P., *Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*, Mainz 1991.