

Badacz meandrów antycznego dziedzictwa

Dialog z prof. Juliuszem Domańskim

TERMINUS

t. 26 (2024)

z. 2 (71)

s. 109–124

[https://ejournals.eu/
czasopismo/
terminus](https://ejournals.eu/czasopismo/terminus)

Pan Profesor uczestniczył w licznych sympozjach i konferencjach oraz prowadził prace badawcze w różnych ośrodkach naukowych. Które miasta będące współczesnymi miejscami rozwoju *studia humanitatis* wskazałby Pan Profesor jako szczególnie ważne na swojej drodze naukowej?

Odpowiedzią najlepszą byłoby wymienienie konkretnych miast i instytucji naukowych, nie potrafię jednak takiej odpowiedzi udzielić. Wymagałaby ona zupełnie innego niż mój naukowego życiorysu, takiego, w którym byłoby miejsce na organizowanie jakichś zespołowych badań i kierowanie nimi, ja zaś niczego takiego w moim życiorysie nie mam. Bardzo to więc trudne dla mnie pytanie. Zakłada ono milcząco dzisiejsze europejskie warunki i okoliczności naukowego rozwoju oraz pracy naukowej. Za moich lat młodych takich warunków nie było, a może raczej tylko nie umiałem ich skutecznie poszukać dla siebie samego. Myślę oczywiście o ośrodkach zagranicznych. Co się zaś tyczy krajowych, to i tutaj nie miałem ani też nie widziałem za młodu ani możliwości, ani potrzeby zastanawiania się nad tym, gdzie by mogły być dla mnie korzystniejsze czy bardziej atrakcyjne miejsca pracy lub choćby tylko miejsca studiów uniwersyteckich. Dopiero w dojrzałych latach życia zacząłem sobie uświadamiać takie możliwości, ale i wtedy nie myślałem o nich dla siebie. Moje *curriculum* nie było zresztą i wtedy typowe. Po studiach filologii klasycznej na Uniwersytecie Warszawskim zatrudniłem się na lat dziesięć w wydawnictwie i dopiero następna moja praca miała

już charakter naukowy ze wszystkimi ówczesnymi możliwościami zdobywania doświadczeń potrzebnych do odpowiedzi na zadane mi teraz pytanie. Spróbuję więc na nie odpowiedzieć, ale w trybie nie bezpośrednim, lecz ubranym w tok narracji, którą rozdzielię na dwie części – krajową i zagraniczną.

Pierwszym moim miejscem instytucjonalnej pracy naukowej był Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, pracowałem tam przez trzydzieści sześć lat jako historyk polskiej filozofii średniowiecznej. Dziś mogę o tym moim miejscu pracy powiedzieć, że zasługuje ono na najwyższe pochwały jako ośrodek badań świetnie zaprogramowany i zorganizowany. Lecz nie był to ośrodek typowych *studia humanitatis*, był to ośrodek studiów nad dziejami średniowiecznej filozofii. Ja zaś do badań nad nią nie byłem ani gotowy, ani chętny jako nie tyle filozof, ile właśnie humanista, filolog klasyczny, neolatynista, i sam musiałem wymyślić tam sobie jakiś własny dostosowany do tego program, własną i harmonizującą z pracami innych rolę. Po pewnym czasie ją wymyśliłem, nie o niej jednak będę teraz mówić. Opowiedziawszy to wszystko dokładnie gdzie indziej, teraz napomknę tylko, że zdobywszy jako pracownik placówki naukowej PAN możliwość wyjazdów zagranicznych, skorzystałem z tej możliwości i poczyniłem pewne obserwacje, które może warto wykorzystać tutaj. Muszę jednak od razu uprzedzić o rzeczy istotnej: nie miałem nigdy możliwości włączenia się w wewnętrzne prace jakiegos ośrodka zagranicznego, zawsze był to albo krótki udział w międzynarodowych doraźnych i od razu realizowanych imprezach naukowych, albo realizacja moich własnych planów w pojedynkę. Jedno i drugie w bardzo tylko ograniczonym zakresie dawało możliwość dowiedzenia się z obserwacji czegoś istotnego o pracach ośrodków, w których byłem gościem.

Poprzestanę na dwu tylko przykładach z jednego półrocza roku 1979. W styczniu tego roku wyjechałem na trzy miesiące do Italii z bardzo konkretnym planem własnych badań, które miały być źródłowym wzbogaceniem oddanej już do druku książki o „scholastycznym” i „humanistycznym” pojęciu filozofii. Temu zamiarowi towarzyszył inny: gdyby mi się udało pozyskać jakieś cenne materiały źródłowe we włoskich bibliotekach, potwierdzające i wzbogacające źródłowo twierdzenia wyrażone w oddanej do druku książce, byłem skłonny zaproponować przedstawienie rezultatów moich badań Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, placówce naukowej znanej mi już z poprzednich pobytów, choć były to pobyty związane nie z pracą tej placówki, lecz z moją własną. I przedtem tedy, i w czasie tego wyjazdu proponowałem już gotowy produkt własny, a o pracy tego instytutu wiedziałem tylko tyle, że jest to miejsce, gdzie warto poddać wyniki swych badań ocenie, co i tak wiedzą wszyscy.

W czerwcu tegoż roku zostałem, ku mojemu zdziwieniu, zaproszony na wielki, całotygodniowy kongres International Society for the History of Rhetoric w Vrije Universiteit w Amsterdamie, prawdopodobnie polecony przez kogoś z międzynarodowego komitetu redakcyjnego *Opera omnia* Erazma, choć nie byłem nominalnie historykiem retoryki. Zaproszenie przyjąłem i zgłosiłem temat *Philosophie und Rhetorik bei Erasmus von Rotterdam*. Nie czemu innemu zapewne niż tylko imieniu

Erazma w tytule mego wystąpienia zawdzięczam, że był to drugi z trzech referatów na wstępnej sesji plenarnej, przy czym pierwszy referat miał Sem Dresden, historyk literatury, romanista, ówczesny prezes Królewskiej Akademii Holenderskiej, który mówił o *Creation and Imitation* u Macieja Kazimierza Sarbiewskiego, a trzeci – Alain Michel, filolog klasyczny, o retoryce w twórczości Pascala. Opisałem swoją przygodę wystarczająco obszernie, aby jej tu nie powtarzać, bo nawet pokrótce tego czynić tutaj nie warto. Ważne jest tu coś zupełnie innego. Słuchając przez tydzień bardzo ciekawych i różnorodnych wystąpień badaczy i znawców oraz entuzjastów retoryki, uświadomiłem sobie ze zdumieniem, że stanowi ona nie tylko w edukacji amerykańskiej, lecz także różnych krajów Europy Zachodniej równie ważny przedmiot nauczania, jak niegdyś stanowiła w starożytnej Grecji i Rzymie, i bynajmniej nie jest traktowana tylko jako zjawisko z dziejów dawnej kultury. Dziś więc mogę odpowiedzieć na zadane mi pytanie o zagraniczne ośrodki pielęgnujące *studia humanitatis* w ich aktualnym wymiarze, że takim ośrodkiem na swój własny sposób była na pewno International Society for the History of Rhetoric, na której członka zostałem wybrany podczas owego kongresu, przez wiele lat płaciłem składki, potem dowiedziałem się, że składek już płacić nie muszę, ale co się działo dalej z ową Society, dziś już nie pamiętam. Dalszych kontaktów z nią nie utrzymywałem.

Osobną moją przygodą był wielokrotny mój pobyt w Herzog August Bibliothek w Wolfenbüttel, gdzie spędziłem w sumie co najmniej dziewięć miesięcy i gdzie parokrotnie występowałem jako prelegent podczas różnych konferencji polsko-niemieckich i szerszych międzynarodowych. Głównym punktem programów organizowanych i wspieranych przez tę bibliotekę jest historia i kultura wczesnej nowożytności, *die frühe Neuzeit*. Wśród tych imprez były i takie, w których miejsce znalazły najtypowsze, najklasycyjsze *studia humanitatis*, i również w nich brałem parokrotnie czynny udział jako prelegent. Zawsze jednak wychodziłem naprzeciw propozycjom z własnym programem, a i te pobyty, podczas których korzystałem z bogatej i dobrze zorganizowanej biblioteki, były skutkiem moich starań związanych z osobistymi planami i pomysłami. To samo więc mogę na postawione w tytule pytanie odpowiedzieć, co bym odpowiedział, gdyby mnie pytano o Biblioteca Nazionale Centrale we Florencji czy Biblioteca Apostolica Vaticana w Rzymie, gdzie parokrotnie byłem zwykłym, prywatnie swoje potrzeby zaspokajającym czytelnikiem.

Dialog dość często pojawia się jako forma gatunkowa w literaturze greckiej i łacińskiej. Czy wskazałby Pan Profesor któreś z dzieł greckich lub łacińskich w formie dialogu, starożytnych lub późniejszych, które było lub jest dla Pana Profesora szczególnie istotne?

Z bardzo dawnej już przeszłości przywołać mogę najpierw studencką jeszcze przygodę z dialogami Platona. Przed rozpoczęciem studiów filologii klasycznej nie znałem ich w ogóle ani z dawniejszych, ani z relatywnie niedawnych, lecz w moim rodzinnym wiejskim i potem małomiasteczkowym środowisku zupełnie

niedostępnych przekładów Witwickiego. Więc kiedy już na studiach filologii klasycznej w Warszawie po roku intensywnego lektoratu języka greckiego miałem na drugim roku obowiązkowe kolokwium z dwóch dialogów Platona, wybrawszy na lekturę *Apologię* i *Fedona*, oba te dzieła pracowicie przestudiowałem w oryginale, nie mając i wtedy dostępu do jakiegokolwiek ich polskiego przekładu. Mniej więcej w tym samym czasie zapoznałem się też z Cyceronowymi *Tusculanae disputationes*, spełniając również w tym samym trybie studencki obowiązek. Gdzieś to wszystko już opisałem i zapewne moja relacja sprowokowała to pytanie, a może i moja bibliografia, gdzie jako jedna z pierwszych moich publikacji figuruje krótka rozprawka *Forma literacka dialogów św. Augustyna* (przerobiona potem i opublikowana na nowo). Jeszcze później byłem przygodnie tłumaczem *Convivium religiosum* Erazma z Rotterdamu i dialogów Leibniza *Wyznanie wiary filozofa*, a także *Dialogu o powiązaniu słów i rzeczy oraz o naturze prawdy*. Nawet jeśli dodać, że u początków mojej dziesięcioletniej pracy wydawniczej w Instytucie Wydawniczym PAX było studiowanie i filologiczne weryfikowanie przełożonych przez młodych początkujących adeptów sztuki translatorskiej dialogów św. Augustyna oraz napisanie własnej rozprawki o ich formie literackiej na podstawie bardzo solidnego przestudiowania dużej dziewiętnastowiecznej monografii Rudolfa Hirzla o starożytnym dialogu, to wszystko to są liczące sobie już lat kilkadziesiąt zaszłości, które wcale nie owocują przemyśleniami pozwalającymi odpowiedzieć na tak postawione pytanie. Pozwolę sobie więc zastąpić je innym, uogólnionym. Myślę, że mógłbym spróbować odpowiedzieć, że całość wypełnionej dialogami twórczości Platona warta by była podjęcia pracy nad nią przez jednego grezystycznie i filozoficznie kompetentnego, a zarazem uzdolnionego literacko tłumacza. Mówię tak świadomy zarówno uroków, jak i niedostatków czy przynajmniej anachronicznej manieryczności przekładów Władysława Witwickiego, jak i faktu, że w ciągu ostatnich lat trzydziestu czy nawet czterdziestu kilka już osób podjęło i do skutku doprowadziło udane próby nowego przekładu pojedynczych dialogów Platona.

Lektura których autorów łacińskich w głównej mierze przyczyniła się do ukształtowania profilu zainteresowań badawczych Pana Profesora?

Ze starożytnych klasycznych pierwsze miejsce dałbym Cyceronowi i Horacemu, choć ani jeden, ani drugi nie stał się dotąd i pewnie nie stanie się już przedmiotem jakichś moich prac szczególnie dla mnie ważnych. Ze starożytnych autorów chrześcijańskich pierwsze miejsce należy się Augustynowi i Hieronimowi. Z granicznych między starożytnością a wczesnym średniowieczem ważni byli dla mnie Kasjodor i Boecjusz, a także Izydor z Sewilli. Ze średniowiecza przeduniwersyteckiego szczególnie ważni byli dwunastowieczny humanista Jan z Salisbury i czternastowieczny Richard de Bury, a z przełomu wieków XII i XIII także Lotariusz, późniejszy papież Innocenty III. Ze średniowiecza uniwersyteckiego zarówno klasycy scholastyki trzynastowiecznej: Albert Wielki, Tomasz z Akwinu, Idzi Rzymianin, jak też kilku znanych i mniej znanych przedstawicieli jej późniejszych kryzysów czy tylko transformacji, na przykład Boecjusz z Dacji i Robert Kilwardby. Wśród humanistów

prerenesansowych i renesansowych ważne miejsce zajmują Francesco Petrarca, Giovanni Boccaccio, Leonardo Bruni, Lorenzo Valla, autorzy traktatów o godności człowieka, jak Giannozzo Manetti czy Pico della Mirandola, i naturalnie Erazm z Rotterdamu. Wymieniając tak wielką liczbę nazwisk, muszę z naciskiem podkreślić, że nie przyswoiłem sobie pełnej znajomości ich pism, lecz tylko znajomość – bardzo rygorystycznie traktowanych i dla problematyki, której dotykałem w moich pracach, ważnych – ich treściowych wątków.

Czy w twórczości Erazma z Rotterdamu rzeczywiście można wskazać wątki, które by – zdaniem niektórych – antycypowały i przygotowały grunt dla rozwoju myśli oświeceniowej?

To bardzo trudne dla mnie pytanie, bo nawet zajmując się dużo Erazmem, stosowałem rygorystyczny minimalizm, na tym polegający, aby nie ulec pokusie wychodzenia poza topikę renesansowego humanizmu. Dodam jeszcze, że – słusznie czy nie – milcząco, ale i apriorycznie traktowałem myśl Erazma jako finalny etap rozwoju pewnych tendencji renesansowego humanizmu i programowo niejako powstrzymywałem się od śledzenia „dalszego życia” Erazma i jego dzieł. Zanim spróbuję odpowiedzieć na pytanie, chcę przypomnieć, przede wszystkim sobie samemu, pewną przygodę z mojego życia akademickiego sprzed lat niewiele więcej niż dziesięciu. Recenzowałem rozprawę doktorską o Erazmie jako filozofie, w której autor, krytykując moją powściągliwość w określaniu Erazma jako filozofa i przyznając jego myśli charakter filozoficzny bez żadnych zastrzeżeń, przeciwstawił radykalnie jego umysłowość umysłowości Lutra, za jej zaś cechę konstytutywną uznał wyrażane przez Lutra unicestwienie tradycji wyrażające się Lutrowym hasłem *sola Scriptura*, czyli radykalnym przekreśleniem jakiegokolwiek ważności interpretującej Biblię pobiblijnej tradycji. To zaś uznał za prowadzące do rewolucji filozoficznej oświecenia, które oceniał jako fatalny dla filozofii przełom i źródło postmodernizmu. Wysoko oceniwszy warsztat autora pracy w zakresie realiów erazmiańskich, nie czułem się kompetentny, aby akceptować czy negować ten aksjologiczny jej naddatek filozoficzny. Dziś muszę podjąć refleksję na temat zawarty w pytaniu moich rozmówców na nowo i chciałbym rozpocząć od bardzo uproszczonej próby naszkicowania swoistej Erazmowej historiozofii.

W obszernym wstępie do reedycji i przekładu ostatniej z przedmów Erazma do *Novum Testamentum* sprzed dwóch dopiero lat (*Dezyderiusza Erazma z Rotterdamu „List o filozofii ewangelicznej”*, tekst wydał na nowo, przełożył, opracował i komentarzem opatrzył Juliusz Domański, Warszawa 2022, Minuscula Humaniora, seria pod red. Włodzimierza Olszańca, t. 4) odważyłem się użyć pojęcia i terminu „historiozofia Erazma”, wykorzystując ważny wątek z jego *Antibarbari*. Jest to stwierdzenie, że myślicielska i literacka kultura antyku grecko-rzymskiego była wydarzeniem opatrnościowym przygotowującym chrześcijaństwo. Do tego stwierdzenia dodałem jako osobny, lecz kontynuujący tamto pojęcie z *Antibarbari* Erazmowy wątek „nowości” i „dawności” opacznie rozumianych przez współczesnych Erazma w toczącym się w jego czasach sporze między średniowiecznymi scholastykami a renesansowymi

humanistami o sens i wartość aktualną *bonae litterae*, czyli istotnej treści współczesnego Erazmowi humanizmu jako odrodzenia się myślicielskich, ale nade wszystko estetycznych wartości klasycznego dziedzictwa antycznego. Odrodzenie się tych wartości to w rozumieniu Erazma dalszy ciąg realizowania się opatrnościowego planu w obrębie zaistniałego już, lecz z biegiem czasu – wskutek wchłonięcia przez nie obcych mu elementów barbarzyńskich – osłabionego i zwyrodniałego chrześcijaństwa, czyli upraszczając rzecz nieco bardziej skomplikowaną: poantycznej kultury scholastycznej. W adagium *Ne bos quidem pereat*, ganiąc bezsensowny spór między scholastykami a humanistami o „nowość” i „dawność”, pisał Erazm (przytaczam przekład Marii Cytowskiej):

[...] gdyby starsi traktowali nowe nauki nie jako intruzów, ale jak dawnych mieszkańców wracających po latach do swojej ojczyzny, zrozumieliby, że zbliżenie z nimi obdarza nie małą wiedzą, jest przyczyną niepospolitych korzyści. Teraz jednak walczą zaciekle ze starymi przyjaciółmi, jakby byli oni ich nieprzejednanymi wrogami. Nazywają nowym to, co najstarsze, temu, co nowe, dają miano starego. U dawnych doktorów Kościoła znajomość ksiąg świętych była ściśle złączona z gruntownym opanowaniem języka i literatury. To samo występuje, jeśli chodzi o starożytnych filozofów, lekarzy, prawników. [...] W porównaniu z tym czymś zupełnie nowym jest uczenie chłopców przez wbijanie im do głowy *modi significandi*, czytanie ciemnych komentarzy, które uczą wyłącznie nieprawidłowego mówienia. Niespotykaną dawniej nowością jest kierowanie młodzieży do studiowania filozofii, prawa, medycyny, podczas gdy z powodu nieznamości języka nie może ona zrozumieć dawnych autorów. Nowością jest trzymanie chłopców przez długie lata z dala od prawdziwych źródeł teologii, czekanie, aż się napocą nad Awerroesem i pismami Arystotelesa! Nowością jest spragnionych prawdziwych studiów filozoficznych młodzieńców gnębić bezrozumnymi sofistmatami i jakimis urojonymi kwestiami – prawdziwą torturą dla umysłów! Nowością jest objaśniać w szkołach publicznych różne zagadnienia według metody tomistów, szkotyistów, nominalistów i realistów. Nowością jest usuwać wszelkie dowody, które pochodzą ze świętych źródeł *Ewangeli*i, a przyjmować prawdy oparte tylko na pismach Arystotelesa, na dekretach, na ustawach scholastyków, na objaśnieniach wykładowców prawa kościelnego albo też przeprowadzać analogie z pełnymi chłodu i przewrotności formułkami ustaw cesarskich. Jeżeli brzydzimy się wszelkiej nowości, oto zjawiska rzeczywiście nowe! Jeżeli mamy uwielbienie dla tego, co stare, najstarsze są właśnie dzieła wyciągane teraz na światło dzienne. Chyba że zdaniem twoim nowe jest to, co pochodzi z czasów Orygenesusa, stare zaś wszystko, co wymyślono trzysta lat temu i co pogarsza się bezustannie¹.

Tekst ten obfituje w szczegóły jak najprecyzyjniej ilustrujące zarówno realia średniowiecznego nauczania uniwersyteckiego i zdominowanej przez logikę i filozofię spekulatywną średniowiecznej kultury umysłowej, jak i realia restytuowane lub na nowo powołane do życia przez humanizm. Nie będę ich tutaj objaśniać. Chcę tylko jeszcze na

¹ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, tłum. i oprac. M. Cytowska, Wrocław 1973 (BN II 172), s. 356–358.

zakończenie słów parę poświęcić owym kategoriom dawności i nowości, owej swoistej aksjologii *nova* i *vetera*, tak ważnej dla obu formacji umysłowych Erazmowej epoki.

Jedna i druga formacja – co może nieco dziwić większość z nas, wyrosłych w poświeceniowym paradygmacie kultury i w pooświeceniowym układzie wartości, w którym spontanicznie jesteśmy skłonni przypisywać temu, co późniejsze, a więc nowe, wartość wyższą niż temu, co dawniejsze, czyli stare – ceniła sobie właśnie to, co dawne. Taką optykę aksjologiczną przyjmują bez różnicy przedstawiciele średniowiecznej scholastyki i renesansowego humanizmu. Optyka ta jest, powtarzam, wspólna obu formacjom, w tym względzie bardzo do siebie podobnym. Różni się ona od tej optyki, którą zaczęły wypracowywać dopiero ostatnie dziesięciolecia wieku XVI i którą ostatecznie doprowadziło do dojrzałej postaci oświecenie. Tylko dzięki tamtej dawniejszej optyce i tamtej dawniejszej postawie aksjologicznej możliwe było nieporozumienie nazewnictwo-semantyczne, które Erazm, poczynając od swych najwcześniejszych prac bibliistycznych, wypominał oględnie przeciwnikom *bonae litterae*, ale też tylko dzięki takiej optyce i takiej postawie aksjologicznej możliwe było to wielkie jego zaangażowanie, z jakim samo owo nieporozumienie tyle razy cierpliwie prostował. Albowiem *veterum restitutio* – ustawiczne przywracanie do życia i aktualizowanie tego, co dawne – było rdzeniem nie tylko renesansowego humanizmu, ale też, przez długie stulecia, kultury europejskiej w ogóle.

To tyle miałem do powiedzenia na temat zawarty w pytaniu. Dużo słów, istotnej treści niewiele. Uprzedzałem jednak, że aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba by innej niż przyjęta przeze mnie perspektywy.

Czy z łacińskiej twórczości humanistów można wywieść w miarę koherentny obraz człowieczeństwa rozumianego jako pewien punkt odniesienia lub też punkt aspiracji?

Spontanicznie pytanie takie każe mi się uciec do znanego wszystkim, więc do pewnego stopnia zbanalizowanego, humanistycznego toposu *hominis dignitas*. Przypomnijmy sobie słowa Giovanniego Pico della Mirandoli: *sui ipsius plastes et fctor*, jakby rzeźbiarz lepiący samego siebie, to znaczy dany sobie samemu przez Stwórcę jako materiał, więc jako zadanie. Materiał jest tu rzecz jasna duchowy, a w pojęciu ducha zawierają się zarówno moce intelektualne, myślnie, jak i chcenne, czyli wolitywne, oraz uczuciowe. Wszystko to jest już półtora wieku wcześniej u Petrarri, w jego *De sui ipsius et multorum ignorantia*. I to wszystko jest jeszcze u naszego Jana z Trzciany w wieku XVI.

Niepotrzebny wydaje się jakikolwiek komentarz, kiedy przypomnimy sobie Pascelową „trzcinę myślącą”. Tam, u Pascala, istotą człowieka jest świadomość poznawcza, tutaj człowiek humanistów jest przede wszystkim aktywny, aktywność zaś jego to swoista autokreatywność, ograniczona, bo jest sobie dany, ale dany właśnie jako tworzywo, a nie tylko jako przedmiot autorefleksji.

Ta spontaniczna moja odpowiedź jest zarazem banalna i chyba najistotniejsza, jakiej można udzielić. Zastanawia mnie zawarte w pytaniu ograniczenie językowe twórczości

humanistów, czy jest ono przypadkowe. Za mało znam wernakularne literatury renesansowe, aby odpowiedzieć sobie na to pytanie. I nic też na razie nie przychodzi mi na myśl, kiedy mi się przypomina, że jestem autorem dwu różnych rozmiarami wydań książki, której tytuł brzmi „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii.

W jakim stopniu filozofia stanowiła *modus vivendi* dawnych autorów nowołacińskich?

Niemal w najwyższym możliwym. Ale ostrożnie trzeba dodać, że tylko jako propozycja czy postulat. I przede wszystkim jako postulat i główna propozycja kulturowa ujawniła mi się w kilku moich książkach mających charakter raczej metafizyczny niż doksograficzny. Zrelacjonowałem to wszystko kilkakrotnie na różne sposoby, więc przypomnę tylko, skąd się to wzięło, choć i w tej sprawie wystarczyłoby mi odesłać do niedawnej relacji Krzysztofa Łapińskiego opublikowanej (po angielsku!) w „Archiwum Historii Filozofii”. Aneks filozoficzny do wydanej blisko siedemdziesiąt lat temu po polsku w przekładzie Antoniego Podsiada książki Étienne’a Gilsona o Heloizie i Abelardzie, zawierający krytykę tego znakomitego znawcy scholastyki i gorliwego wyznawcy tomizmu pod adresem nazwy *philosophia Christi* użytej przez Erazma jako nazwa chrześcijaństwa, skłonił mnie najpierw do zajęcia się zawierającym tę nazwę dziełkiem Erazma oraz innymi podobnymi jego tekstami, a kilkanaście lat później do napisania osobnej książki *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, gdzie prześledziłem także precedensy oraz inspiracje tej Erazmowej koncepcji. W następnych latach powstało jeszcze parę innych książek, tak samo jak ta metafizycznych raczej niż doksograficznych: wspomniane już „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii (1978, 2005), *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l’Antiquité à la Renaissance* (1996, przekład polski *Metamorfozy pojęcia filozofii*, 1996) oraz kilka drobniejszych studiów. Ta inspiracja erazmiańska uświadomiła mi rzecz we wcześniejszych, przed-erazmiańskich dziejach filozofii ogromnie ważną, którą chciałbym tutaj przedstawić w możliwie największym skrócie.

Filozofia, którą my dziś uważamy przede wszystkim za aktywność intelektualną, poznawczą, za wiedzę, za naukę albo sumę nauk, w starożytności, poczynając co najmniej od Sokratesa, a może już wcześniej od Pitagorasa, była także pewnym rodzajem życia. Nawet jeśli wiedza i przekonanie stanowiły dla filozofa punkt wyjścia, to powinny były go doprowadzić i z reguły doprowadzały do tego, że jego życie było szczególne, inne niż życie reszty ludzi, przy czym szło nie tyle o społeczne i w ogóle zewnętrzne cechy tego życia, ile o osobowość filozofa i jego życie etyczne. Jeśli było inaczej, jeśli filozof nie żył tak jak głosił, że żyć trzeba, stawał się przedmiotem surowej nagany. Taki bywał status filozofii w świecie starożytnym także tam, gdzie ona zadomowiła się wśród ludów niegreckich, na przykład u Żydów, czego dowodem Filon Aleksandryjski. Kiedy w świecie starożytnym chrześcijaństwo rozszerzyło się na kraje zhellenizowane i zromanizowane, z dóbr kulturalnych świata klasycznego również ono najwyżej ceniło sobie filozofię. Lecz że zawarta w Biblii – już w Starym, ale zwłaszcza w Nowym Testamencie – doktryna religijna mocno akcentowała ten sam postulat realizowania się w życiu wyznawców, rychło zrodziło to potrzebę

oceniań według tych samych kryteriów co w filozofii. Ocena jej nie pod każdym względem wypadła pozytywnie. Swoisty etos chrześcijaństwa odkrywał w etosie filozofii oprócz podobieństw także różnice, na przykład obok podobnych do chrześcijańskich i rzeczywiście realizowanych przez filozofów cnót także ich wady: pychę, zarozumiałość, błazeństwo, więc realizowanie przez nich tego, co jako postulaty etyczne głosili, uważał za niedoskonałe. A że zarazem uznawane w szerokim zakresie za zbieżne z chrześcijańskimi treści teoretyczne bynajmniej nie wszystkich, lecz niektórych tylko filozoficznych doktryn traktował jako prawdy jedynie cząstkowe, podczas gdy całość prawdy przyznawał tylko chrześcijaństwu, przeto tym bardziej powściągliwy i krytyczny był wobec filozofii jako specjalnego rodzaju życia etycznego. Takimi zaletami i takimi niedostatkami obarconą filozofię przejęło chrześcijaństwo średniowieczne, a że kontekst kulturowo-społeczny starożytny, z nim zaś razem szczególnie sposób życia filozofów, stawał się coraz bardziej nierealną, papierową, by tak rzec, przeszłością, przeto etyczny składnik życia filozofa zanikł prawie zupełnie. Filozofia więc kwitła nadal i była ważnym, bardzo nawet ważnym elementem życia średniowiecznych intelektualistów świata chrześcijańskiego, ale tylko jako zasób wiedzy teoretycznej i technik poznawczych, intelektualnych. Dopiero w wieku XIV w Italii (i w niektórych innych krajach Europy) – po dwóch przynajmniej analogicznych zjawiskach we wcześniejszych stuleciach, IX i XII – wskutek mocniejszego niż gdzie indziej w Europie poczucia tożsamości ze starożytnymi Rzymianami wzmożła się potrzeba ożywienia i zaktualizowania starożytnej tradycji. W myśleniu o filozofii potrzeba ta ożywiła na nowo świadomość, że filozofia starożytna nie tylko była zbiorem prawd teoretycznych i postulatów moralnych, lecz także bywała skuteczną praktyką przemieniania tych pierwszych w realizację tych drugich; innymi słowy: przekształcaniem filozoficznego myślenia w filozoficzne życie. Takie też pojęcie filozofii, a zarazem takiż powszechny postulat, aby ten obraz filozofii stał się życiem filozofów, jest obecny w ogromnej większości metafizycznych wypowiedzi rozmaitych humanistów co najmniej przez półtora stulecia od Petrarce do Erazma z Rotterdamu i stanowi wielce uproszczony rdzeń moich prac, które przedtem wymieniałem.

Ale to nie jest i nie może być odpowiedź na dosłowny sens postawionego mi pytania. Brzmi ono: W jakim stopniu filozofia stanowiła *modus vivendi* dawnych autorów nowołacińskich? Jak widać z pracowicie dokonanego przeze mnie teraz streszczenia moich głównych prac metafizycznych, nie może tam być odpowiedzi na takie pytania, bo odpowiedź na nie przyniosłaby dopiero seria studiów o Petrarce, Leonar dzie Brunim, Coluccio Salutatim itd. aż do Erazma włącznie, nie metafizycznych, lecz filozoficzno-biograficznych, a tym się zasadniczo nie zajmowałem. Nie znaczy to oczywiście, że pytanie jest wadliwe, nie, bo na przykład Giovanni Boccaccio raz i drugi chwali swego mistrza Petrarke właśnie jako filozofa i chrześcijanina, a i u innych myślicieli i pisarzy łacińskich tamtych czasów takie pochwały różnych humanistów by się na pewno znalazło, ale to byłby temat osobny, nietożsamy z moim już zrealizowanym. Mogę więc go tylko innym do opracowania zalecić.

Powiem natomiast co innego. Oto przed wielu laty opowiedzianą tu moją przygodą intelektualną, która zaczęła się od sprzeciwu wobec Gilsonowskiej krytyki

Erazma, przez czysty przypadek uprzedziłem o niewiele lat bardzo charakterystyczny trend, który dał o sobie znać pod koniec lat siedemdziesiątych i zaowocował całą serią znakomitych książek, najpierw okazjonalnym przyczynkiem Pierre'a Hadota, a potem kilkoma jego książkami, za których syntezę wolno, jak sądzę, uważać jego *Qu'est-ce que la philosophie antique* (1995). Dziś owocuje to i u nas, i w różnych innych krajach jako coraz mocniej dochodzący, jak sądzę, do głosu ideał filozofii jako sposobu życia, *philosophy as a way of life*.

W opinii Pana Profesora które zjawiska z obszaru kultury intelektualnej wczesnej nowożytności wzmocniły rolę łaciny jako narzędzia komunikacyjnego, a które przyczyniły się do jej osłabienia?

Zanim spróbuję się zastanowić nad zjawiskami z okresu wczesnej nowożytności, chciałbym wypowiedzieć parę uwag o okresach ją poprzedzających: średniowieczu, i to poczynając od najwcześniejszego, a potem renesansie. Mam tu do dyspozycji swoje przemyślenia, a nawet próby ujęcia ich w pewne semantycznie nośne pojęcia, wręcz terminy, podczas gdy na teren nowożytności wchodzę ostrożnie, bo czuję się na nim raczej ignorantem. Na wszelki wypadek ustalmy jednak przede wszystkim, czy posługujemy się tą samą periodyzacją. Jeżeli bowiem w pojęcie nowożytności pytanie wintegrowało wielki renesans XIV–XVI wieku, to moje zastrzeżenie jest niepotrzebne. Obawiam się jednak, że periodyzacja pytania jest inna niż ta, którą termin „nowożytność” wywołuje spontanicznie w mojej świadomości. Dla mnie nowożytność zaczyna się dopiero po renesansie.

Ale konieczna jest jeszcze jedna uwaga.

Studia starożytnicze, a konkretnie studia filologii klasycznej, na stałe obdarzyły moją świadomość historyczną mocnym przekonaniem o trwałości dziedzictwa antycznego jako elementu po dziś dzień kształtującego europejską samoświadomość i europejską kulturę. To, że wyniósłszy ze studiów uniwersyteckich starożytniczą formację, w dojrzałym życiu zawodowym zajmowałem się zjawiskami kulturowymi z epok w ogromnej większości postarozżytnych, nie pozostało bez śladu dla nabytego na studiach przekonania o trwałości i aktualności dziedzictwa antycznego, ale wyczuło mnie na stałe zmniejszanie się jego znaczenia z biegiem czasu. Aby to zmniejszanie się jakoś sobie pojęciowo i nazewnictwo uporządkować, próbowałem spożytkować dwa funkcjonalne do tego celu pojęcia, dwie niewymyślne zaiste nazwy różnicujące ową trwałość i aktualność: zacząłem myśleć, a z czasem też mówić i pisać, o postawie użytkowników i postawie badaczy dziedzictwa antycznego w epokach postantycznych. Powstało z tego pewne niewielkie *quantum* drobnych studiów i esejów, trochę dydaktyki i wydarzyła się nawet zogniskowana wokół tych dwóch nazw i pojęć międzynarodowa konferencja, po której oczywiście pozostały w druku wygłoszone tam referaty. Spróbuję wykorzystać to wszystko jako pierwszą odpowiedź na postawione teraz pytanie.

Postawę użytkowniczą wobec klasycznego dziedzictwa antycznego wykreowała najpierw w starożytnej jeszcze społeczności chrześcijan jego aktualność, jego z tą społecznością współczesność. Obecna dziś w naszej świadomości historycznej granica między starożytnością a średniowieczem jest – niezależnie od tego, że rozciąga

się na długi obszar czasowy – jeszcze i z tego powodu nieostra, nawet niewyraźna, że w świadomości władców ludów barbarzyńskich, którzy to władcy zapanowali nad Cesarstwem Rzymskim, pozostawiła na trwałe potrzebę i wolę przedłużenia samego Cesarstwa z najważniejszymi treściami kultury i religii, które ono w sobie zawierało u kresu swego starożytnego istnienia. Nie tylko więc chrześcijańskie społeczności wyznaniowe – obojętne, czy ortodoksyjne, czy heretyckie – ale i instytucje kultury z najważniejszą i najpowszechniejszą z nich, jaką była starożytna rzymska szkoła, a także z elitarnymi wspólnotami zakonnymi pieczołowicie chroniącymi przed zniszczeniem zarówno chrześcijańskie, jak klasyczne pogańskie dziedzictwo wysokiej kultury, pozwalały trwać świadomości, że to jest dziedzictwo nadal aktualne, im współczesne, a nie minione. Ilekroć zaś dziejowa powszedniość przynosiła fakty, które zdawały się dla tej ciągłości groźne, budziła się mocna potrzeba wzmocnienia tej aktualności, nazywana dziś przez nas średniowiecznymi renesansami, czyli aktualizacjami starożytnego dziedzictwa kulturowego – renesansem karolińskim najpierw, potem ottońskim. Najważniejszym czynnikiem podtrzymującym to poczucie ciągłości był dzięki wszystkim tym instytucjom ten sam język chrześcijańskiej religii i język wysokiej kultury – starożytna, mimo naturalnych w każdym języku żywym zmian, jakie dyktował czas i bieg życia, bezpiecznie zakonserwowana w szkołach i zakonnych skryptoriach łacina. Trzeci renesans zaś, wielki renesans XIV–XVI wieku, choć wzmocnił świadomość czasowego dystansu między sobą a starożytnością, nie stracił nic ze średniowiecznego poczucia tej ciągłości i tożsamości. Przeciwnie nawet: poczucie dystansu czasowego wobec starożytności, potęgowane przez naturalne zmiany, jakie czas i życie powodowały w odziedziczonym po starożytnych Rzymianach języku, wzbudziło potrzebę dokładniejszego i doskonalszego rozpoznania na nowo, a zarazem i naśladowczego odtworzenia skarbów zachowanej w nim tysiącletniej już przeszłości i samego języka łacińskiego jako narzędzia myśli i języka wysokiej kultury, zwłaszcza jeśli odczuwało się tę przeszłość jako dziedzictwo tego samego etnicznie ludu, co we włoskim trecento i quattrocento pojawia się często i wyraźnie. Oto elementy postawy badaczy tworzące się już nie w średniowiecznych, lecz renesansowych użytkownikach kultury antycznej i układające się w ich dziełach w dobrze, harmonijnie zestrojone postawy użytkowniczo-badawcze. Średniowieczną postawę użytkowników łaciny starożytnej zmodyfikowała i wzbogaciła postawa jej gorliwych naśladowców, skuteczność zaś tej drugiej postawy zależała od trzeciej jeszcze – od postawy pilnych badaczy gwarantującej wierność i skuteczność naśladownictwa.

Osobnym i ważnym czynnikiem współlistnienia tych trzech postaw było to, że zarówno średniowieczni, jak i późniejsi, poczynając od wieku XIV renesansowi użytkownicy łaciny starożytnych Rzymian byli w życiu codziennym dwujęzyczni. W konsumowaniu i tworzeniu wysokiej kultury posługiwali się łaciną starożytnych Rzymian, na co dzień mówili wernakularnym językiem, nie tylko rodzimym językiem barbarzyńców, ale też językami powstałymi ze zmieszania się materiału językowego łacińskiego z barbarzyńskim. Wystarczy chwila namysłu, aby sobie uświadomić, że to z takiej mieszaniny powstały zarówno języki romańskie, w których materiał łaciński jest znaczny, jak i inne języki europejskie, w których jest on nikły, ledwie śladowy.

Równie łatwo odgadnąć, że czas mógł sprzyjać i faktycznie sprzyjał przyrostowi tego materiału rodzimego w poszczególnych językach wernakularnych, wzmacniając jego przydatność jako językowego narzędzia kultury.

Wracając teraz do formuły pytania, myślę, że wolno mi ułatwić sobie odpowiedź: wymienione w moich preliminariach do odpowiedzi instytucje życia społecznego zarówno średniowiecza, jak i renesansu – szkoła wszystkich stopni i życie religijne – konserwowały łączę; inne zaś dziedziny życia społecznego w jednej i drugiej epoce mogły sobie pozwolić na zastępowanie jej językami wernakularnymi, a temu zastępowaniu bieg czasu sprzyjał. Myślę, że egzemplifikacja tej prostej, wręcz naiwnej odpowiedzi nie byłaby trudna.

Co z zachowanej spuścizny tragików greckich jest według Pana Profesora najcenniejsze dla współczesnego odbiorcy?

Spontanicznie reaguję na to pytanie stwierdzeniem, że od wielu już lat nie jestem odbiorcą twórczości tragików greckich ani jako ten, kto ogląda owoce ich twórczości w teatrze, ani jako czytelnik ich tekstów. Tak się też moje życie zawodowe potoczyło, że poza okresem studiów uniwersyteckich niewiele zajmowałem się ich twórczością, a i podczas studiów samych relatywnie mało czasu poświęcałem ich właśnie lekturze. Wszystko, co bym mógł na poczekaniu wymyślić jako odpowiedź na to pytanie, sprowadzałoby się w gruncie rzeczy do gombrowiczowskiej formuły, że każdy z wielkich tragików greckich wielkim autorem, a każdy utwór każdego z nich – wielkim utworem był. Więc po prostu tchórzliwie od odpowiedzi uciekam.

A to, co mi spontanicznie na myśl przychodzi, to albo banalne stwierdzenia z poziomu szkoły, albo równie banalne reminiscencje dawno w pamięci zakodowane i równie jak tamte niewarte powtarzania: Sofoklesowe *stasimon* z Antygony (*polla ta deina kouden anthropou deinoteron pelei* – „siła jest dziwów, lecz nad wszystkie sięga dziwy człowieka potęga”², jak to jest w kanonicznym przekładzie Kazimierza Morawskiego); Prometeusz do skały przykuty; Medea dzieciobórczyni; Ifigenii ofiara; od tych zaś i innych jeszcze przykładów trzeba by przenieść się natychmiast do Platońskiej krytyki tragedii itd. To bardzo wszystko ważne, ale ja mam do powiedzenia tylko to, że niczego własnego na ten temat do powiedzenia się nie dorobiłem. I mówię tak, mimo że raz czy drugi przygodnie wypowiedziałem na piśmie jakieś uwagi i o Sofoklesowym *stasimon*, i o Platońskiej krytyce zachowań bohaterów tragedii, samej tragedii i poezji w ogóle.

Jak postrzega Pan Profesor rolę filozofii w kształceniu akademickim w czasach dawnych i współcześnie?

Mimo że o swoich związkach z filozofią niejedno już tu powiedziałem, jeszcze raz podkreślę teraz, że były one w gruncie rzeczy przypadkowe i choć formalnie przez trzydzieści z górą lat byłem pracownikiem instytutu naukowego, który ma

² πολλὰ τὰ δεινὰ κούδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει. Soph. *Ant.* 332. Przekład za: Sofokles, *Antygona*, tłum. i oprac. K. Morawski, Lwów [1939] (BN II, 1), s. 15.

w nazwie słowo „filozofia”, choć oba po doktoracie szczerze naukowej kariery zdobyłem w dziedzinie filozofii, choć znaczną część mojej dydaktyki wypełniła historia filozofii dawnej, spontanicznie wzbraniam się myśleć o sobie jako o zawodowym filozofie. Mało tego! Od dwu co najmniej młodszych kolegów doznałem w drukowanych recenzjach nagany z powodu mojego dystansowania się od osobistego uprawiania filozofii. A do tego wszystkiego słowo „filozofia” znalazło się w tytułach kilku moich książek, które uważam za najważniejsze. Wszystko to skutek wieloznaczności słowa „filozofia”. Jak tu już miałem okazję stwierdzić, najważniejszą częścią tego, co zrobiłem jako historyk filozofii, była próba rozeznania, co za filozofię uważano między Sokratesem a Erazmem z Rotterdamu. Nie mam więc ani racjonalnego powodu, ani usprawiedliwienia, aby i od tego pytania uciec, jak uciekłem od poprzedniego, dotyczącego tragedii.

Zacznę od biografii. Z dwóch moich profesorów filologii klasycznej – a byli to Adam Krokiewicz i Kazimierz Kumaniecki – ten pierwszy był najprawdziwszym znawcą starożytnej filozofii – i jako autor prac naukowych, i jako wykładowca akademicki. Więcej nawet: był filozofii starożytnej nie tylko znawcą, ale również dyskretnym, nie hałaśliwym, najautentyczniejszym jednak wyznawcą. Choć uważam się najszybciej za ucznia (i faktycznie byłem uczniem) nie jego, lecz drugiego z wymienionych profesorów, z twórczości profesora Adama Krokiewicza i w czasie studiów, i potem w moim długim życiu chciwie czytałem niemal wszystko, co opublikował jako historyk filozofii starożytnej. Lecz trzeba było wielu lat i mojej dziwnej przygody z filozofią, abym uświadomił sobie, że pojęcie filozofii, jakiego sam się dorobiłem dzięki studiom moim nad Erazmem z Rotterdamu, było bardzo zbieżne z tym, jakie znaleźć można, dyskretnie, lecz jednoznacznie wyrażone, w ważnych publikacjach prof. Adama Krokiewicza.

Pojęcie filozofii, którego sam się dorobiłem, scharakteryzowałem, odpowiadając na jedno z poprzednich pytań. Tutaj spróbuję scharakteryzować za pomocą paru cytatów, na czym polega jego zbieżność z Krokiewiczowym rozumieniem istoty filozofii greckiej.

Przed niewielu laty w przedmowie do Adama Krokiewicza *Pism rozproszonych* tak charakteryzowałem wszystkie składające się na nie czynniki:

Od lat trzydziestych, kiedy ukazał się artykuł *Uwagi o kulturze i cywilizacji starożytnej w związku z kulturą i cywilizacją współczesną*, profesor Krokiewicz dwukrotnie wracał do tych werbalnie kulturoznawczych kategorii, które wypełnił własną, semantycznie swoistą treścią, najpierw w zaraz po wojnie opublikowanym, a rozpoczętym od wojennego wspomnienia eseju *Kultura i cywilizacja* w efemerycznym „Tygodniku Warszawskim”, następnie zaś po 23 latach podjętym na nowo we wstępie do *Zarysu filozofii greckiej*, skąd później jeszcze przedrukował w „Życiu i Myśli” fragment pod tytułem *Uwagi o kulturze i cywilizacji antycznej*. W tę sekwencję subtelnej swoistej semantyki, niuansującej banalne potoczne rozróżnienie duchowej „kultury” od materialnej „cywilizacji”, wcześniej jeszcze, w okresie przedwojennym, wplatają się *Uwagi o naukach humanistycznych i ich głównym zadaniu w kulturze współczesnej*, a wszystko to razem tworzy filozoficzny manifest znawcy filozofii

starożytnej, znawca ten zaś nie poprzestaje na tym, że jest wnikliwym i subtelnym jej badaczem, ale staje się również jej użytkownikiem i kontynuatorem, a przy tym dzięki swej wybitnie aksjologicznej postawie sam także staje się jednocześnie badaczem filozofii i filozofem.

W inny jeszcze i zarazem bardzo podobny sposób charakterystyczne, a i dla dwudziestowiecznego starożytnika raczej niezwykle, jest to, że tę samą postawę filozoficzną widać także [...] w edytorskim i komentatorskim dziele Adama Krokiewicza, które ma za przedmiot *Prawdę życia* językoznawcy Jana Michała Rozwadowskiego.

[...] Krokiewicz, traktując filozofię starożytną nie tylko jako przedmiot badań, ale też jako nieprzedawnioną, ciągle aktualną i wzorczą wartość, widzi tę wartość nie w samym tylko jej racjonalizmie i naukowości i nawet w bezinteresownej pasji poznawczej filozofów, lecz także i może nade wszystko w tym, że filozofia była dla Greków również „umiejętnością czy też sztuką podobną do literatury pięknej, malarstwa lub rzeźby, a mianowicie sztuką tworzenia inteligentnych domysłów o rzeczywistości ostatecznej”, że sztuka ta ponadto tworzyła piękno nie tylko doskonaląc język jako narzędzie pomocne poznaniu, ale także tworząc piękno w samym człowieku. „Wydoskonalona wraz z językiem literackim i zaostrzona w dialektycznych i matematycznych rozumowaniach myśl helleńska – pisze Krokiewicz w wstępnym rozdziale *Zarysu* – nie poprzestawała na słownym tworzywie, lecz zajęła się zagadnieniem piękna także w tworzywie ludzkich przekonań i uczuć, woli i czynów”. Najdoskonalszym zaś urzeczywistnieniem tej twórczości w tworzywie ludzkim był Sokrates i jego etyka zwana potocznie i nie całkiem chyba trafnie intelektualizmem etycznym. W pięknej monografii Krokiewicza o Sokratesie czytamy, że pogląd, iż rzeczywista wiedza o cnocie implikuje posiadanie i praktykowanie cnoty, dotyczy nie samej tylko (martwej) etycznej wiedzy intelektualnej, lecz wiedzy żywej, w której rozum, wola i uczucia stapały się i tworzyły jakby jedno przeświadczenie (*gnome*), niepowstrzymanie prące do zgodnych z nim czynów, a w *Zarysie*, że „kto świadomie dopuszcza się złego czynu, temu się tylko wydaje, że «wie», jak należy postępować, gdyż jego rzekoma wiedza etyczna nie jest wiedzą rzetelną i żywą, lecz wiedzą pozorną i martwą, wiedzą tylko intelektualną, odciętą od uczuć oraz woli (czyli czynów) i dlatego czczą na podobieństwo czczych mniemań”.

Wszystkie te kapitalne formuły [...] warto [...] zestawić [...] z niewieloma stwierdzeniami z poprzedzającego je o lat dwadzieścia kilka i więcej wstępu Krokiewicza do *Prawdy życia* Rozwadowskiego. [...] Pisze Krokiewicz [...]:

„[...] w treściwej rozprawie [...] Prof. Rozwadowski stwierdza, że ludzkość odczuwa potrzebę filozofii, obejmującej całość życia, którego częścią jest człowiek. Taka filozofia zaczyna się tam, gdzie nauki się kończą; nie musi wcale być naukowa, ani też być w sprzeczności z nauką tudzież z religią i sztuką, ale raczej, jeżeli tylko są uczciwe, musi z nimi być w zgodzie. Naukowość filozofii jest fałszywym postulatem, wypaczającym jej właściwe, biologiczne znaczenie”.

I dodaje jeden po drugim dwa cytaty z *Prawdy życia*:

„Filozofja jest zastanawianiem się życia nad sobą; wielkiem opamiętywaniem się ludzkości; świadomością sensu, właściwości i zadania naszego życia wogóle; filozofja to kwintesencja tego olbrzymiego wysiłku, jaki się dokonywa we wszechświecie, w szczególności zaś w naszym życiu tu na ziemi; to wynik tego zmagania się, jaki jest sensem naszego życia; to dochodzenie do świadomości obiektywnych praw, prawd i nakazów życia; to stan

i nastrój możliwie najwyższej każdorazowo samowiedzy życia, ale nie jednostronnie poznawczej, tylko samowiedzy i poczucia prawdy, mocy, twórczości, swobody i miłości, w tym stopniu w jakim są każdorazowo możliwe. I w gruncie rzeczy wszyscy wielcy myśliciele tak zawsze myśleli, czuli i chcieli” – „O cóż zatem chodzi? O rodzaj syntezy, chwycenia w jedność tych wszystkich pozytywnych i obiektywnych stwierdzeń, do jakich ludzkość dochodzi w całym zakresie swego doświadczenia życiowego, w nauce, religii i moralności, artyzmie i w działaniu. I ta praca się odbywa, bo to jest ostatecznie sens wszystkiego, co robimy”.

Wszystkie naddatki do banalnego, standardowego pojęcia filozofii jako nauki czy syntezy nauk, które się nam ujawniły w Krokiewiczowym *Zarysie* i w *Sokratesie*, w takich wypowiedziach Rozwadowskiego mogły znaleźć co najmniej dodatkową podniętę³.

Nie łudzę się chyba, że zestawiwszy moją autocharakterystykę własnego rozumienia filozofii z metafizycznymi cytatami z pism dwóch wielkich myślicieli z ubiegłego wieku, samym tym zestawieniem wystarczająco jasno pokazałem zarówno rzeczowe oraz istotne między nimi podobieństwa, jak i kontekstowe oraz formalne, pisarskie między nimi różnice, i że niepotrzebny już do tego zestawienia żaden komentarz.

Wracam tedy do samego pytania. Jeżeli to, co cytowałem z obu dwudziestowiecznych myślicieli, uznać za jednorodne z tym, o czym mówiło streszczenie moich dotyczących czasów od starożytności do renesansu włącznie historycznych prac metafizycznych i połączyć w jedną kategorię „roli filozofii w kształceniu akademickim”, to trzeba by się jeszcze zastanowić nad tym, czy jest ona aktualna również dziś. Nawiązując do tego, co mówiłem, kiedy odpowiadałem na jedno z wcześniejszych pytań, przypomnę o pojawieniu się historycznego pojęcia filozofii jako sposobu życia – nie tylko jako kategorii historycznofizycznej, ale i jako programowego hasła.

Które dzieła antyczne niemające jeszcze przekładów na język polski warto by zdaniem Pana Profesora w pierwszej kolejności przyswoić polszczyźnie lub które teksty warto by przełożyć na nowo?

Zacznę od stwierdzenia, że polski dorobek translatorski w odniesieniu do klasycznych tekstów starożytnych wydaje mi się w sumie bardzo ubogi, zwłaszcza brakuje relatywnie nowych przekładów w ostatnim stuleciu, ubogi w porównaniu i z liczbą przekładów polskich dawniejszych, i współczesnych przekładów w innych językach europejskich. Zarazem zaś liczba osób wykształconych, które by potrafiły korzystać z oryginałów w obu językach klasycznych, jest nikła i będzie zapewne coraz mniejsza. Przed niewielu laty miałem możliwość wypowiedzieć się jako recenzent projektu wielkiego grantu mającego niedostatków w zakresie translatorstwa tekstów starożytnych zaradzić i poparłem entuzjastycznie bardzo bogaty program, teraz zaś mogę tylko powtórnie entuzjazm dla tego programu wyrazić. Odpowiadam więc na pytanie: nie tłumaczone dzieła tłumaczyć wszystkie, a i do tłumaczonych już dodawać

³ J. Domański, *Adama Krokiewicza opera minora. Filologiczny kontekst pracy historyka filozofii starożytnej*, w: A. Krokiewicz, *Pisma rozproszone. Wybór*, z dodaniem dwu wersji J.M. Rozwadowskiego *Prawdy życia*, wybrał, ułożył, przedmową poprzedził J. Domański, Warszawa 2019, s. 15–18.

nowe przekłady, ile się tylko da. W sprawie kolejności poszczególnych dzieł literatury antycznej odpowiedź jest trudna dlatego, że zależy od tylu i tak różnorodnych czynników, że nie potrafiłbym ich nawet wyliczyć. Najpilniejszym z nich byłoby sprawdzenie, co jest, a czego brak w aktualnej bibliografii przekładów, bo przecież i tego w gotowej pamięci nie mam. Ale to tylko jedna z czynności, która by usensowniła taką doraźną moją odpowiedź na zadane pytanie.

Zamiast tego chciałbym w mojej spontanicznej odpowiedzi zwrócić uwagę na coś, czego mi w translatorskim dorobku z dziedziny literatur klasycznych i poklasykicznych, greckiej i łacińskiej, braknie najbardziej. Myślę o takich przekładach, którym towarzyszą paralelne teksty oryginalne, jak się rzecz ma w angielskiej od wielu lat wychodzącej serii Loeb Classical Library czy analogicznych dwujęzycznych wydawnictwach francuskiej kolekcji Guillaume Budé. Takich dwujęzycznych edycji w Polsce prawie nie mamy. Jako rzecz niezwykle korzystną przyjąłem zatem zapoczątkowaną z inicjatywy mojego nieżyjącego już kolegi i przyjaciela, prof. Władysława Seńki, serię takich dwujęzycznych edycji pism łacińskich, zarówno starożytnych, jak i postarżytnych, zatytułowaną *Ad Fontes* i publikowaną w Wydawnictwie Marek Derewiecki w Kętach. Po ukazaniu się pierwszych tomów kontynuuje ją dziś prof. Mikołaj Olszewski, ograniczając się jednak głównie, a może nawet wyłącznie, do filozoficznych i teologicznych tekstów średniowiecznych. Uintensywnienie i chronologiczne oraz językowe poszerzenie (o grekę, a filozoficznej i teologicznej serii łacińskiej o inne dziedziny myśli i pisarstwa) zakresu tej serii byłoby cennym dopełnieniem wszczętej przed niewielu laty serii przekładów publikowanych bez równoległego tekstu oryginału. Takie dwujęzyczne wydania dzieł piśmiennictwa w obu językach klasycznych będą cenną pomocą dla tych użytkowników, którzy owych języków się już kiedyś uczyli, ale nie są w nich dostatecznie sprawni, a i dla sprawnych nie będą bez znaczenia. Przekład bowiem, zwłaszcza przekład tekstów o walorach artystycznych i sam mający ambicje artystyczne, niejako pomnaża sensy i wzbogaca semantykę oraz walory artystyczne owych tekstów.

Opracował Michał Czerenkiewicz we współpracy z Albertem Gorzkowskim