

Rozdział I

Historia między retoryką a teologią

Pół wieku ostrej dyskusji nie obaliło bynajmniej poglądu, wedle którego XV–XVI w., stanowiąc niejako pomost między średniowieczem a czasami nowożytnymi, różnią się wszakże w sposób istotny zarówno od poprzedzającego je, jak i od następującego po nich okresu. Choć nie możemy już dziś podzielać entuzjazmu Burckhardta i traktować owych dwóch stuleci jako epoki prawdziwego wydzwignięcia się kultury z upadku, w którym rzekomo znajdowała się ona przedtem; choć widzimy nie tylko to, co było wprowadzoną przez owe stulecia innowacją, lecz również to, w czym przejawiało się trwanie dawniejszych tradycji – niemniej mamy prawo wyodrębnić owych dwieście lat z średniowiecza i nadawać im własne imię. Prawo to bywa niekiedy kwestionowane na podstawie nieujawnionych założeń, że nowa faza rozpoczyna się w dziejach dopiero wtedy, gdy definitywnie zanikły wszystkie zjawiska charakterystyczne dla wcześniejszego stadium. Wydaje się jednak, że tego rodzaju konserwatywne kryterium wyróżniania epok dziejowych prowadzi do całkowicie ciągłościowego ujmowania historii i czyni przeto wszelką periodyzację bezsensowną; nic więc dziwnego, że nawet jego zwolennicy nie posługują się nim konsekwentnie. Toteż przyjmujemy tu, że do wprowadzenia wyraźnej cezury periodyzacyjnej uprawnia stwierdzenie, iż w jakimś okresie, w jednej przynajmniej dziedzinie, pojawiły się stosunki międzyludzkie, postawy czy idee, które wcześniej były nie tylko nieobecne, lecz zgoła niemożliwe. „Problem renesansu” sprowadza się tedy do dwóch pytań:

1. Czy w XV–XVI w. pojawiły się idee, które przedtem nie występowały?

2. Czy idee te mogły być, czy też nie, narodzić się wcześniej?

Otóż, na pierwsze z tych pytań można od razu odpowiedzieć twierdząco, wymieniając choćby ideę renesansu, której rozpatrywane tu czasy zawdzięczają połowę swej nazwy¹. Argumenty niektórych historyków protestujących przeciw wydzielaniu epoki dziejowej tylko na tej podstawie, iż wyróżniali ją i przeciwstawiali wcześniejszym wiekom ci, którzy w niej właśnie żyli – argumenty te wydają się bezzasadne. Albowiem to, że pojęcie renesansu pojawiło się i rozpowszechniło w XV–XVI w. i że miało w intencji posługujących się nim ludzi ukazać kontrast między czasami przez nich przeżywanymi a epoką „ciemności” i „gockiej barbarii”, lepiej niż cokolwiek innego przemawia na rzecz tezy, iż świadomość tych ludzi nie była już świadomością średniowieczną. Nie jest też ważne to, czy właściwe owym ludziom przeświadczenie o przeżywaniu przez nich szczególnej epoki, zasadniczo odmiennej od poprzedzających ją czasów, było prawdziwe; nawet gdyby było tylko złudzeniem, „bylibyśmy jeszcze zmuszeni do przyjęcia, że samo to złudzenie było charakterystyczne i że pojęcie renesansu ma przynajmniej znaczenie subiektywne”². Słuszności tych stwierdzeń nie podważa również fakt sporadycznego występowania pojęć, takich jak „odrodzenie” lub „odnowa” w dobie karolińskiej i później w XII w., ponieważ używane one wtedy były nie w celu przeciwstawienia własnych czasów wcześniejszym epokom, lecz z zamiarem podkreślenia ciągłości, zwrócenia uwagi na kontynuowanie dawnych tra-

¹ O narodzinach idei renesansu i jej przemianach por. W.K. Ferguson, *La Renaissance dans la pensée historique*, Paris 1950. Mówimy, że idea renesansu dostarcza omawianym tu czasom tylko połowy ich nazwy, gdyż uważamy – o czym niżej – renesans i reformację za dwa aspekty tej samej całości.

² P.O. Kristeller, *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance*, w: tegoż, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma 1956, s. 553–554.

dycji³. Otóż, jak postaramy się wykazać, dla świadomości XV–XVI w. znamieną była nie tyle sama idea renesansu, ile przekonanie, że żyje się w szczególnym okresie, różniącym się istotnie od czasów wcześniejszych. W rzeczy samej, już na przełomie XV i XVI w. występują poglądy, które nie dają się zredukować do idei renesansu, ponieważ zakłada ona, że niepodobieństwem jest wykroczenie poza osiągnięcia starożytnych, podczas gdy owe poglądy zasadzają się właśnie na dopuszczeniu takiej możliwości. Mamy tu na myśli ideę kumulacji⁴, którą poddamy dalej nieco dokładniejszej analizie, podobnie zresztą jak ideę renesansu. Chwilowo wystarczy nam stwierdzenie, że również rzecznicy kumulacji przekonani są, iż żyją w uprzywilejowanym momencie historycznym i przeciwstawiają własny czas epokom minionym. Dlatego też za charakterystyczne dla świadomości XV–XVI w. uznać należy właśnie to przekonanie, tym bardziej, że wynikają z niego liczne konsekwencje dla samego warsztatu historyka. Właściwa ludziom owej epoki postawa wobec teraźniejszości równoważna była bowiem założeniu, że w dziejach istotne jest to, co się zmienia, nie zaś to, co trwa.

1. Człowiek jako współtwórca świata

Wygłaszając pochwałę ludzkiej godności i wymieniając w związku z tym różne osiągnięcia umysłu człowieka, Bartolomeo Fazio podkreśla, że właśnie dzięki umysłowi ludzie „occulta cognoverint, urbes aedificaverint, tecta et

³ W sprawie idei „odrodzenia” w średniowieczu por. P.O. Kristeller, *op. cit.*, s. 544 oraz E. Panofsky, *Renaissance and Renascences in the Western Art*, Uppsala 1960, s. 42 i nast. Panofsky przekonywająco dowodzi, że w średniowieczu idea „odrodzenia” łączyła się z ciągłościowym rozumieniem historii. Por. jego wnioski s. 111 i nast.

⁴ Por. np. dane zestawione przez E. Zilsela w artykule *The Genesis of the Concept of Scientific Progress*, „Journal of the History of Ideas”, t. VI, 1945, s. 324–349. Dlaczego zamiast zwrotu „idea postępu” używamy zwrotu „idea kumulacji”, wyjaśniamy niżej.

vestimenta adinvenierint, leges condiderint”⁵. Godność człowieka manifestuje się tedy w jego dziełach, którymi są zarówno posiadane przez ludzi wiadomości i ustanawiane przez nich prawa, jak dokonywane przez nich wynalazki i fabrykowane przedmioty; piękno tych przedmiotów świadczy najlepiej o możliwościach tych, którzy je stworzyli. „Nasze bowiem, czyli ludzkie, jako że stworzone przez człowieka, są rzeczy, które nas otaczają: wszystkie domy, wszystkie zamki, wszystkie budowle na całym świecie, które niewątpliwie są tak liczne i znakomite, że z powodu jakiejś ich wielkiej doskonałości winny być zasadnie poczytane raczej za dzieła aniołów niżli ludzi. Nasze są obrazy, nasze rzeźby, nasze są sztuki, nasze nauki, nasza [...] jest mądrość. Nasze są wreszcie [...] wszystkie wynalazki, nasze są wszystkie rodzaje różnych języków i odmiennych pism; im więcej zaś myślimy o nieuchronności użytkowania ich, tym gorliwiej podziwiamy je i zdumiewamy się” – pisał Gianozzo Manetti⁶. Toteż właśnie poznawanie i wytwarzanie oraz gromadzenie wytworzonych dóbr stanowi o różnicy między ludźmi a zwierzętami. „Nic bardziej nie różni człowieka od człowieka jak to, wskutek czego jest on bardzo odległy od świata zwierząt, a to jest rozum i znajomość dobrego rękodziela; do tego, jeśli chcesz, możesz dodać także bogactwo” – stwierdzał L.B. Alberti⁷, a jeszcze mocniej podkreślał to Ficino w długiej i patetycznej tyradzie mającej udowodnić panowanie duszy nad ciałem: „Wszędzie człowiek traktuje materialne byty świata: elementy, kamienie, metale, rośliny i zwierzęta – tak, jak gdyby były one na jego służbie. Zmienia na wiele sposobów ich formę i ich jakość, czego nie umie zwierzę, i pracuje nie tylko nad jednym czy kilkoma elementami na raz, jak zwierzęta, lecz używa wszystkich, jak powinien to czynić pan wszechrze-

⁵ B. Fazio, *De excellentia ac prestantia hominis*, w antologii: E. Garin, *Filosophi italiani del Quattrocento*, Firenze 1942, s. 218–220.

⁶ G. Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, tamże, s. 238.

⁷ L.B. Alberti, *De re aedif.* IV.1; *Książ dziesięć o sztuce budowania*, przekł. I. Biegańskiej, Warszawa 1960, s. 96–97.

czy. Kroczy po ziemi, pływa po wodzie, wznosi się w powietrze na wysokich wieżach, a można by przecież wspomnieć również o piórach Dedala i Ikara. Umie rozpalać ogień i jest jedynym, który pospolicie używa ogniska dla pożytku i przyjemności, albowiem tylko byt niebiański znajduje przyjemność w niebiańskim elemencie. [...] Człowiek nie tylko korzysta z elementów, lecz nadto, czego nigdy nie czyni zwierzę, podporządkowuje je swym twórczym zamierzeniom”. Ficino wyprowadza stąd wniosek o daleko sięgającym podobieństwie między człowiekiem a Bogiem, nadając tedy tradycyjnemu wątkowi obrazu i podobieństwa bożego najzupełniej nowy sens: godność naszej natury stanowi już nie tylko to, że odbijają się w nas, jak w zwierciadle, promienie bożej dobroci (św. Leon Wielki), lecz to przede wszystkim, że przez nasze działania przedłużamy niejako i uzupełniamy boski akt stworzenia, wnosimy bowiem do świata coś, co nie zawierało się w nim przedtem⁸.

Wolno więc stwierdzić, że ideą przedtem nie tylko nieobecna, lecz wręcz niemożliwa, uprawniająca zatem do wyróżnienia czasów renesansu jako specyficznej epoki dziejów myśli – że ideą taką było uznanie człowieka za byt aktywny, zdolny działać bez stałego pobudzania i kierowania z zewnątrz oraz powodować tym działaniem zmiany trwałe, tzn. modyfikujące poszczególne rzeczy jako całości; właśnie ta idea znajdowała, jak zobaczymy, wyraz w przekonaniu, wedle którego przeżywane czasy są okresem uprzywilejowanym, zasadniczo różniącym się od poprzedzającej je epoki. Takie rozumienie człowieka właściwe jest nie tylko autorom cytowanym wyżej i wszystkim, którzy podzielali ich zapatrywania; jest obecne również w tekstach tych filozofów, pisarzy i teologów, którzy właśnie w owej twórczej działalności człowieka upatrywali główne źródło nieszczęść, w jakich jest on pogrążony. Kalwin nie zaprzecza bynajmniej temu, że człowiek może wnosić o własnych siłach

⁸ M. Ficino, *Theol. Plat.* XIII, 3; cyt. w: A. Chastel, *Marsile Ficin et l'art*, Genève – Lille 1954, s. 60 i por. uwagi Chastela s. 57–61.

jakiś trwały wkład do świata, co przejawia się we wprowadzaniu innowacji i udoskonaleń do sztuk mechanicznych i wyzwolonych; potępia jednak wszelkie próby tworzenia przez ludzi poglądów na świat i ich w nim miejsce, przez co daje zresztą wyraz przekonaniu, iż faktycznie, choć bezprawnie, działają oni również na tym polu⁹. Z zupełnie innych pozycji krytykuje wytwory ludzkie Montaigne. Człowiek, jego zdaniem, przeciwstawił się naturze przez swą sztukę, odłączył się od Boga, gdyż otrzymaną odeń wiarę przeistoczył na własną modłę, zatracił zdolność poznawania, albowiem ma dostęp tylko do złudzeń wytwarzanych przez zmysły i fantazmatów fabrykowanych przez to, co uważa za rozum¹⁰. Zawiera się w tym uznanie człowieka za byt twórczy, połączone z upatrywaniem w owej twórczości świadectwa ludzkiej nędzy; takie samo stanowisko zajmowali pisarze porównujący człowieka ze zwierzętami i stwierdzający, iż jest on bardziej nieszczęśliwy od nich¹¹; analogiczne poglądy znajdowały też wyraz w pochwałach dobrych, cnotliwych i szczęśliwych „dzikusów”, którzy niczego nie tworzą, lecz korzystają jedynie z tego, co jest im dane¹². We wszystkich tych utworach zawiera się tedy przekonanie, że człowiek może działać bez stałego pobudzania i kierowania z zewnątrz i wnosić dzięki temu trwałe zmiany do świata, choć owe działania i ich rezultaty wartościowane są przez jednych pozytywnie, przez innych zaś – zdecydowanie ujemnie. Niemniej właśnie takie rozumienie człowieka i je-

⁹ Por. np. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne* II. 2–14; wyd. F. Baumgarten, Genève–Paris 1888, s. 124–125 i *tamże* 11, 3, s. 131 i nast.

¹⁰ Por. M. de Montaigne, *Próby*, zwłaszcza II, 12; przekł. T. Żeleńskiego (Boya), t. II, Warszawa 1957, s. 133 i nast.

¹¹ Por. G. Boas, *The Happy Beast in French Thought of the Seventeenth Century*, Baltimore 1933, zwłaszcza rozdz. I–V.

¹² Klasyczne przykłady apologii „dzikusa” u Montaigne’a, *Próby* 1, 31 i 111, 6; cyt. wyd., t. I, s. 302 i nast., t. III, s. 165 i nast. O popularności literatury poświęconej „dzikim” i przeważnie gloryfikującej ich pisze G. Atkinson, *Les nouveaux horizons de la Renaissance française*, Paris 1935.

go możliwości tkwi u podstawy całego sposobu myślenia; jest więc obecne nie tylko, a nawet nie przede wszystkim w deklaracjach, lecz we wszystkich pojęciach składających się łącznie na język filozoficzny, używany przez ludzi XV–XVII w.

Egzaltacja niektórych przytoczonych wyżej wypowiedzi nie powinna przesłaniać faktu, że możliwości człowieka jawiły się ich autorom jako ograniczone: człowiek nie może, ich zdaniem, stworzyć żadnej całości, której sam jest częścią, ani przekształcić jej jako całości właśnie; taka całość jest zawsze dana człowiekowi z zewnątrz, a zmieniać można tylko jej części w tym zakresie, w jakim nie narusza to całości samej. Obecność tego przekonania manifestuje się wyraźnie na terenie estetyki, która przecież bardziej niż jakkolwiek inna dyscyplina filozoficzna ma do czynienia z wytworami ludzkimi; przekonanie, o którym mowa, występuje w estetyce renesansu jako teza o mimetycznym charakterze dzieła sztuki, powtarzana przez wszystkich niemal ówczesnych teoretyków¹³. Świadomość tego, że możliwości człowieka, choć wielkie, są niemniej przeto ograniczone i że musi się on liczyć z działaniem innych sił, odsłania się wyraźnie w takiej np. wypowiedzi L.B. Albertiego: „Choć [człowiek] czasami przeciwstawia się siłom przyrody i zmienia ich kierunek za pomocą jakiejś siły lub przeszkody, to jednak mają one tę właściwość, że potrafią przewyciężyć i zburzyć to, co się im przeciwstawia i stoi na zawadzie, a przez stałe codzienne działanie, w miarę upływu czasu i przez swą wielką siłę złamią i zrównają z ziemią każdą nienawistną (jeżeli tak można powiedzieć) przeszkodę, którą spotkają na swojej drodze. O iluż to rzeczach czy-

¹³ Por. L.B. Alberti, *O malarstwie*, przekł. L. Winniczuk, Warszawa 1963; Leonardo da Vinci, *Traktat o malarstwie*, przekł. M. Rzepińskiej, Wrocław 1961. W obu tych tekstach przekonanie o mimetycznym charakterze dzieła sztuki dochodzi bardzo często do głosu. O obecności tego przekonania u Ficino pisze A. Chastel, *op. cit.*, s. 64 i nast. Trzeba dodać, że obok teorii mimetycznej u tych samych autorów występuje rozumienie dzieła sztuki jako wyrażającego idee artysty. Wrócimy do tego niżej, por. przyp. 74.

tamy i ileż takich rzeczy widzimy, które, wykonane ręką ludzką, nie przetrwały – nie z innej przyczyny, tylko dlatego, że sprzeciwiały się prawom natury”¹⁴. Wypowiedź ta jest o tyle ciekawa, że współwystępują w niej obie komponenty zapatrywań epoki na możliwości człowieka: człowiek może wytwarzać dzieła trwałe; jego możliwości w tym zakresie są ograniczone przez całość, w obrębie której jest on usytuowany. Właśnie te dwa koegzystujące ze sobą przekonania wyznaczały główne linie wewnętrznych napięć myśli XV–XVII w., narzucały tedy jednostkom rozliczne problemy, zmuszając je do poszukiwania rozwiązań, z których żadne nie mogło okazać się ostateczne. Zauważmy, że mówimy tu cały czas o XV–XVII w., wykraczając tedy poza okres Odrodzenia i Reformacji, ponieważ oba zaprezentowane przekonania obecne są również w myśli XVII w.; zostały one wydobyte na jaw i zakwestionowane dopiero w XVIII w. przez myślicieli, którzy wykroczyli poza formację oświeceniową, czyli przez Hume’a, Rousseau i Kanta. Przełom antyrenesansowy w myśli europejskiej nie polegał bynajmniej na zakwestionowaniu podstawowych założeń sposobu myślenia, panującego w XV–XVI w.; był następstwem wytyczenia szerszego zakresu możliwościom twórczym człowieka, pojawienia się przekonania, wedle którego wszystko, co jest dostępne doświadczeniu, może być przez człowieka przetworzone; prowadziło to do uznania każdej całości, jako całości, za doświadczeniu niedostępną. Wrócimy jeszcze niżej do tych kwestii, by omówić je za jednym razem i już więcej nie zajmować się nimi przy rozpatrywaniu XVII w.

Przełożona na język formalnego schematu, nadającego się do porządkowania wszelkich możliwych stosunków między dowolną całością a jej częściami, idea człowieka jako bytu zdolnego działać bez stałego pobudzania i kierowania z zewnątrz i powodować tym działaniem trwałe zmiany – idea ta ma swój odpowiednik w przekonaniu, wedle którego czynnik aktywny w każdym układzie działa, nie otrzy-

¹⁴ L.B. Alberti, *De re aedif.* 11, 2; cyt. wyd., s. 45.

mując nieprzerwanie ruchu z zewnątrz, przy czym modyfikuje w sposób trwały poszczególne składające się na ten układ elementy. Tak pojmowany układ nie jest już właściwie układem w przyjętym przez nas znaczeniu tego terminu; jest raczej całością zdolną istnieć samodzielnie z chwilą, gdy raz została stworzona. Usytuowany w obrębie tej całości i konstytuujący ją jako całość właśnie czynnik aktywny nie jest jednak w stanie stworzyć jej ani przekształcić jako całości; zakres jego działania ograniczony jest do poszczególnych składników tej całości, a i w nich może on zmieniać wyłącznie te cechy, których przeobrażenie nie powoduje transformacji całości jako takiej. Stwierdzenie to rozciąga tylko na wszelki możliwy czynnik aktywny to, co zostało wyżej powiedziane o człowieku jako istocie zdolnej wносить trwale zmiany do świata, niemogącej jednak zmienić świata jako całości. Założenie, wedle którego żaden czynnik aktywny nie może ani stworzyć tej całości, w której jest usytuowany, ani zmienić jej jako całości, prowadzi wszakże do wniosku, że musi istnieć jakaś jedność, różna od całości i tworząca tę całość, albowiem nadająca ruch czynnikowi aktywnemu, który działa od tej chwili spontanicznie. Charakteryzowany teraz sposób myślenia określimy jako myślenie kategoriami jedności i całości, a jego siedemnastowieczną odmianę – jako myślenie kategoriami jedności i substancji, rozumiejąc przez substancję każdą całość, która *ex definitione* nie jest dostępna doświadczeniu. Zauważyć wypada, że przy myśleniu kategoriami jedności i całości (oraz jedności i substancji) mamy do czynienia z trzema siłami czy bytami, których istnienie jest przez ten sposób myślenia postulowane: z jednością, całością (lub substancją) oraz z czynnikiem aktywnym.

Stąd dwa wielkie problemy, które trzeba odróżniać, choć są ze sobą powiązane: pytanie o stosunek między czynnikiem aktywnym a całością oraz pytanie o stosunek między jednością a całością; zaczniemy od omówienia drugiej z tych kwestii, by pokazać analogie między omawianym teraz sposobem myślenia a myśleniem kategoriami jedności i wielości oraz jedności i układów. Przy porównywaniu tych sposobów myślenia odślania się bowiem pewna ciągłość,

która zasługuje na podkreślenie. Porównajmy trzy sformułowania, z których każde charakteryzuje jeden z przedstawionych dotąd sposobów myślenia:

1. Oddziaływać na dowolną całość, tzn. tworzyć ją, integrować, utrzymywać w bycie i w ruchu oraz zmieniać jej części, może tylko coś, co znajduje się na zewnątrz niej.

2. Tworzyć oraz utrzymywać w bycie i w ruchu dowolną całość może tylko coś, co znajduje się na zewnątrz niej.

3. Stworzyć dowolną całość, utrzymywać ją w bycie oraz zmienić może tylko coś, co znajduje się na zewnątrz niej.

Łatwo zauważyć, że drugie z tych sformułowań, znamienne dla myślenia kategoriami jedności i układów, przypisuje temu, co zewnętrzne wobec dowolnej całości, rolę mniejszą, niż sformułowanie pierwsze; trzecie z nich, charakteryzujące omawiany teraz sposób myślenia, jeszcze bardziej minimalizuje tę rolę. Wszystkim tym sposobom myślenia wspólne jest jednak przekonanie, wedle którego coś zewnętrznego względem dowolnej całości istnieć musi, przy czym musi to być jakaś jedność. Różnice w rozumieniu całości, czynnika aktywnego, jedności oraz stosunku między nią a całością, zwłaszcza zaś „bycia na zewnątrz” – różnice te stanowią o specyfice każdego sposobu myślenia, o zmienności wszystkich terminów języka filozoficznego, słowem, o występowaniu w dziejach myśli dających się wyodrębnić epok. Analogie między sposobami myślenia, uwarunkowane przez trwanie pewnych założeń, takich np. jak to, wedle którego musi istnieć jakaś jedność zewnętrzna względem każdej całości, stanowią natomiast o występowaniu w dziejach myśli ciągłości przejawiającej się w uporczywym powtarzaniu się pewnych problemów oraz w nawiązywaniu przez ludzi do dorobku poprzedników. Ciągłość i nieciągłość są w dziejach jednakowo obecne, z tym że ciągłość manifestuje się na poziomie źródłowo uchwytym, nieciągłość natomiast może być stwierdzona jedynie przez odwołanie się do analiz, które pozwalają wykazać, iż pewne zjawiska należące do danej dziedziny były wcześniej nie tylko nieobecne, lecz wręcz niemożliwe.