

DARIUSZ ŚNIEŻKO

PROZA POLSKIEGO RENESANSU  
WOBEC ANTROPOLOGII HUMANISTYCZNEJ,  
CZYLI NEGOCJOWANIE POZYCJI  
W ŚWIECIE UKŁADANYM NA NOWO

1

Formuła negocjacji nie jest w badaniach nad renesansem niczym nowym (Leinwand). Przypomniał ją niedawno Jakub Niedźwiedź w książce podejmującej m.in. temat reorientacji poetyckiej mapy jako stanowienia podmiotowości poetyckiej (Niedźwiedź 116). Tutaj, zatrudniona do sprawozdania z recepcji, która przebiegała akurat w punkcie przecięcia osi geograficznych: Zachód – Wschód, Południe – Północ, otwiera perspektywę neutralizującą podział na role dawcy i biorcy – nie tylko przypisując podmiotową aktywność każdej ze stron, ale postrzegając ją w optyce dynamicznej wiązki interesów. Przesunięcie problematyki recepcji na platformę negocjacji, nie uwalniając od uogólnienia jako nieuchronnego skutku tego rodzaju podejść, eksponuje dynamikę właśnie, procesualność i wielowątkowość. Tym samym traci zastosowanie ujęcie humanizmu jako oryginału, a jego lokalnych wersji jako mniej lub bardziej udatnych imitacji (wraz z pedagogicznymi metaforami starszeństwa i młodszości, mistrza i terminatora – por. Graciotti 19), ustępując miejsca historii nawiązywania, rozluźniania i problematyzacji związków z – włoskim zwłaszcza – pierwowzorem (por. Nowicki 7-8; Axer 280).

---

Dr hab. DARIUSZ ŚNIEŻKO, prof. US – Instytut Literatury i Nowych Mediów Uniwersytetu Szczecińskiego; adres do korespondencji: al. Piastów 40b, 71-065 Szczecin; e-mail: [dariusz.snieszko@usz.edu.pl](mailto:dariusz.snieszko@usz.edu.pl); ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0247-9900>.

W takim rozumieniu humanizm nie jest osobliwym pakietem wartości wędrującym przez dzieje, tylko jedną z nazw dla tektonicznych przemieszczeń kultury europejskiej, które składają się na pojęcie renesansu, czyli epoki otwierania perspektyw: od Wielkich Odkryć (humanizm nie był dla nich impulsem), przez doświadczenie kryzysu religijnego (w skomplikowanych relacjach z humanizmem), po horyzont światopoglądu materialistycznego; tu zdaniem niektórych (Greenblatt) wpływ filologii humanistycznej – a dzięki niej Lukrecjusza – był decydujący. Historia lokalnych reakcji na te wstrząsy, w państwie o znacznym potencjale i silnych regionalnych wpływach, królestwie rzadkich, ale błyskotliwych karier plebejskich i docenianych talentów, pozwala się opisać także jako historia niedługiego okresu, w którym (w wersji śmiałej) „wiele było możliwe” lub (w wersji ostrożnej) „nie wszystko przesądzone” – pomińmy teraz ograniczenia natury ustrojowej i gospodarczej. Wiadomo, jak żywe kontakty nawiązywali z Erazmem z Rotterdamu przedstawiciele polskich elit: Andrzej Krzycki, Piotr Tomicki, Hieronim i Jan Łasey, Jan Dantyszek, Andrzej Zebrzydowski czy Ludwik Jodok Decjusz (Goleniszczew-Kutuzow 326-333); wydawano też i tłumaczono jego prace. Także nowości literatury włoskiej szybko pojawiały się na rynku polskim. Co więcej (jak twierdził Ilja N. Goleniszczew-Kutuzow), obok Dalmacji Polska była najbardziej związanym z kulturą włoską krajem europejskim (280). Z drugiej strony niewykluczone, że najwięcej bezpośrednich odwołań do humanistów włoskich zgromadził Filip Kallimach, a i to w dużej mierze, podobnie jak Eneaszy Sylwiusz Piccolomini czy Niccolò Machiavelli, jako bohater negatywny; italo filia była u nas udziałem jednostek, italo fobia – zbiorowości (Tygielski 33). Otóż znaczenie humanizmu dla negocjowania pozycji kulturowej w obliczu zdestabilizowanej mapy Europy i świata nie polega tylko na tym, że bywał on polem odniesienia i praktyką rodzimych elit, ale także na tym, że jego recepcja pozwala nie punktowo, lecz procesualnie, czyli – nie jest to paradoks – dokładniej wyznaczyć wycofywanie się z projektu modernizacyjnego. W tym rozumieniu schyłek renesansu byłby współbieżny ze spadkiem zainteresowania dla twórczości Erazma z Rotterdamu, jaki nastąpił u nas pod koniec XVI stulecia (Kacprzak 74).

Antropologia z humanizmem kojarzy się odruchowo dzięki upowszechnieniu przez Giannozza Manettiego cytatu z komedii Terencjusza *Sam siebie karzący* o tym, co ludzkie, a nieobce. Natomiast początki antropologii jako dyscypliny dyskursywnej wiążą się z epoką Wielkich Odkryć, co odzwierciedla problematyka klasycznej książki Margaret T. Hodgen *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Philadelphia 1964), podejmującej

m.in. zagadnienia takie, jak kategorie dzikości, osobliwości czy refleksji nad kulturowym zróżnicowaniem. Właśnie wtedy antropologia (choć sam termin nie wszedł jeszcze do użytku) ustanawia się jako dziedzina szczegółowa, badająca różnice pomiędzy ludźmi wynikające z odmienności wieku, narodowości czy klimatu (Swieżawski 155). Wreszcie trzeba pamiętać, że nie sposób mówić o antropologii humanistycznej (czy jakiegokolwiek innej) w prozie (czy innej formie podawczej) bez uwzględnienia mechanizmów transmisji udostępnianych przez aktualne poetyki historyczne, w tym przypadku przede wszystkim reguły imitacyjne i retoryczne. Spłowiwały cytaty z Terencjusza wydaje się mniej banalny, gdy rozpoznajemy go w łacińskim liście dedykacyjnym do Zygmunta Augusta, jakim Marcin Bielski poprzedził trzecie wydanie kroniki świata (Bielski 1: 66), powtórzony w wersji panegirycznej za Erazmem z Rotterdamu przez autora zdystansowanego wobec włoskich humanistów. Wybór prozy – formy podawczej o wyższym stopniu dyskursywności – obejmuje obszar z konieczności wykraczający poza granice fabularnych utworów beletrystycznych, i trzeba tu brać pod uwagę także piśmiennictwo parenetyczne, historyczne czy autobiograficzne. W konsekwencji przegląd zagadnień wiążących antropologię humanistyczną z prozą musi mieć charakter ryzykownie wybiórczy. Tym razem ograniczę go do mitologizacji przeszłości (także w związku z ideą renesansu), „geografii kulturowej” (centrum vs prowincja), tematu godności człowieka (z wyodrębnieniem porównawczych odniesień do fauny i zagadnień języka). To i tak za dużo, jak na przydziałowy arkusz. Poza nim pozostaje „kwestia kobieca”, hermetyzm i tak ważna dla tożsamości humanizmu idea melancholii twórczej. Dotarła ona do staropolskich uszu, to niewątpliwe, ale oddźwięk znalazła słaby, nawet jeśli uwzględnić świadectwa nieprozatorskie i artystycznie zakamuflowane (Biernat z Lublina, Jan Kochanowski). Problematyzacja tego stanu rzeczy jest osobnym tematem – za jedną z jego istotnych przyczyn uważam zasadniczą trudność w uzgodnieniu melancholijnej „hierarchii ducha” z umacniającą się hierarchią stanową, w myśl której najmniej rozgarnięty szlachcic był przecież więcej wart od najwybitniejszego plebejusza.

## 2

Pierwsze pytanie: które wątki refleksji o człowieku można uznać za specyficznie humanistyczne, a które – jest ich przecież więcej – należały do wspólnego repertuaru epoki i afiliacja ich przy humanizmie wynikać może

ewentualnie z odpowiedniego rozłożenia akcentów. Tak jest w przypadku popularnej, wielowariantowej analogii biotycznej, czyli paraleli pomiędzy wiekami świata i etapami życia ludzkiego. Oparty na niej mit wieku złotego (Śnieżko) posłużył – w sprofilowanej wersji – za mit założycielski humanizmu włoskiego, głosząc przywrócenie (jeśli nie światu, to kulturze) czasów świeżości i pełni. Mieliśmy zresztą swój pośredni wkład w nagłośnienie tego mitu: to właśnie traktat Macieja Miechowity o dwóch Sarmacjach (nb. pierwszy polski tekst przetłumaczony na język włoski) pobudził Ulryka von Hutten do znanej eksklamacji o powrocie wieku złotego. I w Rzeczypospolitej brzmiały podobne głosy, wyrażane przez autorów o humanistycznej formacji umysłowej. Szymon Maricius pisał: „Jeżeli się naszą dawną Polskę porówna z tą naszą nową i ludzi naszego wieku zestawia z dawniejszymi, odnosi się wrażenie, że po jednej stronie ma się barbarzyństwo i brak kultury, a po drugiej życie na wskroś ucywilizowane” (Maricius 136). Stanisław Orzechowski w mowie na pogrzebie Zygmunta Starego chciał widzieć w Polsce drugą Grecję i Italię. Słysząc też było nieśmiało refutacje teorii regresywnych: Łukasz Górnicki w *Dworzaninie* (1566) przypisał starym ludziom nadmierne przywiązanie do przeszłości; gdyby każda generacja miała być gorsza od poprzedniej – twierdził – to ludzkość już dawno musiałaby osiągnąć etap najgorszy (zob. Wojtkowska-Maksymik); o tym, że starzy zwykli wspominać własną chwałę, pisał też Szymon Maricius, a także nieznan, prawdopodobnie włoski autor traktaciku *O wychowaniu królewicza* (7). Wypowiedzi te, choć dochodzące z pobocza tekstów, dokumentują niewątpliwie jeden z gestów przyłączenia się do – jak dzisiaj mawiamy – intelektualnego *mainstreamu*. W „drugiej Grecji i Italii” rozpoznać łatwo ekspresję prowincjonalności – ale jeszcze nie zakompleksionej, z nadzieją rozeznającej własną pozycję i możliwości.

Sama idea renesansu rozszczepiła się w Europie na kilka wersji, a wersja protestancka, dzieląc humanistyczny szacunek dla źródeł i filologii, nie podzielała z równym entuzjazmem kultu dla tradycji antycznej, właściwego dla humanizmu w jego wczesnej fazie (Pomian 13-125). Z kolei humanizm chrześcijański, zwłaszcza potrydencki, uruchomił wyrafinowane techniki adaptacyjne, zmierzające wszelako do chrystianizacji tej tradycji, a zatem do zażegnania „efektu obcości” w sposób akurat odwrotny do tego, jaki usiłowali promować wykpieni w *Cyceronianusie* (1528) przez Erazma snobistyczni imitatorzy, którzy byliby szczęśliwi, gdyby to antyk zechciał ich zaadoptować i przyswoić.

W świadomości zbiorowej epoki dominował pogląd o nieodwracalnym i bezwyjątkowym starzeniu się świata, któremu nie dawano więcej niż sto, czterysta

lat – tak np. Jan Januszowski we *Wrózkach* (1589). Makrokosmos i mikrokosmos podlegają tej samej konieczności:

Bo jako w ciele człowieczym, którego filozofi nazwali mniejszym światem, gdy się śmierć przybliży, dziwne mocowanie sił i dziwne poruszenia powstają, które bliską śmierć opowiadają. Tak też ty walki, rozruchy na świecie co inszego nie świadczą, jedno upadek a dokończenie tego mizernego świata. (Grzegorz z Żarnowca k. 6v)

Wiek złoty, jako strata jednak nie do odzyskania, stał się tłem dla twórczej, artystycznej melancholii – tak ważnej dla humanizmu (Kuczyńska, „Nostalgia”), a przez polskie elity właściwie zignorowanej. W innej odsłonie mit ten, uzgodniony z historyczną tożsamością Europy zaalpejskiej, przeciwstawi wergiliąńskiej łagodnej Italii surową cnotę sarmackich przodków. Wersja ta znajdowała wzór w piśmiennictwie rzymskim, przede wszystkim w ujęciach stoickich; nadawała się doskonale do nobilitacji pogańskiego *barbaricum* i nadania cywilizacyjnego obywatelstwa przybyszom z Północy, którzy przed wiekami przyczynili się do upadku imperium rzymskiego; na jej rzecz przemawiały też rozpoznania „etnograficzne” Herodota i zwłaszcza Tacyty – autora *Germanii*.

W tym więc wymiarze tzw. renesans północny wypracowywał tożsamość w polemicznym odniesieniu do autoidentyfikacji Włochów, mających się za dziedziców starożytnych Rzymian i uważających pozostałe nacje za barbarzyńskie. Nie ma potrzeby powtarzać tego, co na ten temat napisano (zob. np. Koryl). Warto jednak podkreślić negocjacyjny, w przyjętym tu rozumieniu, wysiłek polskich autorów, podjęty na obszarze tej swoistej „geografii kulturowej”. Punktem wyjścia dla ich przedsięwzięć była oczywista świadomość długoterminowego wpływu rzymskiego *limes* na rozłożenie stref peryferyjnych; dzisiaj, świadomi, że ten wpływ nie ustał, posługujemy się Braudelowską kategorią *long durée*, by problematyzować jego skutki (Sowa). Staropolskie rekonesanse etnograficzne: Miechowity, Bielskiego czy Strykowskiego, do prac humanistów europejskich, takich jak Eneaszy Sylwiusz Piccolomini, Sebastian Münster czy Szymon Grynaeus odnosiły się nie tylko aprobatywnie, lecz także polemicznie tam, gdy przyszło bronić swego. Kategorie takie, jak obcość/swojskość, cudowność, dzikość, osobliwość – a także granica pomiędzy tym co ludzkie a tym co zwierzęce, uwikłane są tu dodatkowo w opozycję pomiędzy autorytetem (np. Ptolemeusza czy Pliniusza) i doświadczeniem (np. kupca lub żołnierza). Pisał Andronicus Tranquillus Młodszy, że na Kaukazie i za krainą Moskali żyją istoty tylko podobne do ludzi (118). Dalmacki (i związany z Rzeczpospolitą) humanista chciał tym samym utwierdzić powszechne

przekonanie o cywilizacyjnej roli języka, wykształcenia i nauk wyzwolonych; ciekawsze jednak od tych komunałów jest przełożenie antropologicznej granicy pomiędzy tym co ludzkie a tym co zwierzęce, na płaszczyznę przestrzenną: topograficzną i geograficzną. Piśmiennictwo XVI i XVII wieku dostarcza licznych przykładów na umieszczanie półdzikich stworzeń (także dzieci wychowanych przez zwierzęta, „dzikich mężów”) właśnie w lasach, które tamtym wiekom kojarzyły się z terytorium raczej złowrogim i nieprzyjaznym człowiekowi (Tazbir, „Szlachcic w lesie”). Człowiek, żyjąc w puszczech i górach, utraci w końcu ludzką naturę – tak sądził Alessandro Piccolomini (Garin 231). Z kolei Francisco Sanchez wyobrażał sobie, że gdzieś w lasach, na drzewach, żyją ludzie niekiedy pozbawieni nawet mowy, ze smakiem pożerający chrześcijan (Sanchez 364). Na obrzeżach znanego świata, na dalekiej Północy i Wschodzie, w Indiach, w Afryce (*quid novi fert Africa*), a nawet w dopiero co odkrytej Ameryce umieszczano też monstra-hybrydy: symboliczne manifestacje granic ekumeny i ozdoby dawnych map.

W związku z tym nie do przecenienia jest znaczenie traktatu *De duabus Sarmatiis* (1517) Macieja z Miechowa. Nie tylko dlatego, że dostarczył zachodniemu czytelnikowi nowych i zaskakujących informacji o wschodnich i północnych rubieżach ekumeny, ale przede wszystkim dlatego, że jednym gestem poszerzył jej granice, przekreślając starożytne doniesienia o monstrach zamieszkujących tereny, które znalazły się w polu jego badawczej obserwacji:

wiedz, że na Północy za Gocją, Szwecją, Finlandią, Jugrią i za Morzem Kaspijskim nie ma ludzi potworów – jednookich, o dwóch głowach, z psimi głowami itp., ale są ludzie podobni do nas tylko nieliczni, rozproszeni na wielkich obszarach, o sinym kolorze skóry od zimna, które stale dręczy ich ciała. (Maciej z Miechowa 55)

Co istotne, Miechowita, aktualizując mapę Ptolemeusza, podjął przemyślany wysiłek problematyzacji kontynentalnej granicy między Europą i Azją, a także Sarmacji Europejskiej, jako buforowego, skomplikowanego pogranicza pomiędzy tymi dwiema formacjami; utrzymując – *more geometrico* – tradycyjne pojmowanie wschodniej granicy Europy jako analogonu granic zachodnich, ale i wskazując na niewystarczalność granic naturalnych w obliczu dynamiki inwazji (z kierunku wschodniego) i kolonizacji (w kierunku północnwschodnim), konfrontacji koczowniczego trybu życia z osiadłością (zob. Piechocki, *Cartographic* 90-119). Znamienne, że Miechowita zmierza do stabilizacji „przynależności kartograficznej” (termin Kathariny Piechocki, *Cartographic* 119) nie w trybie arbitralnego naniesienia nowej linii, lecz wskazując na złożoność kryteriów wyznaczających zasięg siatki.

Pakiet informacji tego dzieła i zamiar „odczarowania” Sarmacji mogą być zarazem rozpatrywane jako wyraźna (Piechocki, „Discovering”) odpowiedź na Wielkie Odkrycia: nie bierzemy co prawda udziału w tej ekspansji, ale od Północy i Wschodu to my jesteśmy ekspertami. A ekspert, wnoszący rzetelny wkład do aktualizowanego korpusu wiedzy, przemieszcza zarazem własną pozycję w kierunku centrum wspólnoty i zacieśnia z nią kontakt.

Marcin Bielski z kolei, reorganizując średniowieczny model kroniki uniwersalnej, zebrał w jeden blok księgi składające się na historię Europy Środkowo-Wschodniej (kroniki węgierska, czeska, polska i moskiewska). Znamienne, że w trzeciej edycji (1564) jest on poprzedzony księgą o geografii (w ujęciu globalnym), natomiast zaraz po nim następuje księga o Nowym Świecie – jakby dzieje tej właśnie części Europy domagały się umiejscowienia i stabilizacji na układanej po nowemu mapie świata. Tym razem był to jednak gest przeznaczony na wewnętrzny rynek polski; a jak się miało niebawem okazać – także Słowiańszczyzny wschodniej i południowej.

Za atut w tej grze o pozycję uchodziły warunki klimatyczne. Północna surowość miała sprzyjać hartowaniu męstwa i innych cnót, była zatem oczywistym wsparciem dla lokalnych i historycznych wariantów wieku złotego:

Świat wszytek nigdy nie miał waleczniejszych ludzi nad Sarmaty a Scyty, a to z tej przyczyny, iż krainy północne są zimne, a w zimnie będąc, człowiek jest czerstwiejszy i zdrowszy niż w ciepłe, przeto iż pory, które są w cieple człowieczym, zawżdy zawarte u nich bywają, a stąd człowiek bywa świeży, kiedy pory zawarte ma. W ciepłych krainach ludzie są z otworzystymi pory, przeto są mdli i rychło mrą, bo w każdej niemocy pory otworzyste bywają; na przykład biorąc, w łaźni gorącej człowiek prędko omdleje, bo sie w nim pory otworzą barzo, a gdy wynidzie na chłód albo sie zimną wodą zleje, oświeżeje, gdy sie pory zawrą. [...] Ale inni narodowie, którzy są z ciepłych krain, zwłaszcza na południe, nie są tak trwali w cudzych ziemiach jako północni, bo sie mór prętko między nie zawrze. (Bielski 3: 13-14)

Przewagi północnego klimatu – i północnej diety – podkreślał też Mikołaj Rej:

Patrz na ty kraje, gdzie cebrem piwo piją, a pani matka i w sześci niedzielach donice z grzankami czasem nachyli, jacy się chłopci, by zubrowie, rodzą, bo jeszcze w brzuchu utyje jako prosię, urodzi się jako cielę, a uroście jako wół. Patrzące zasię na owy winarze, jako chodzą, jako kokoszki z zadrobionemi twarzyczkami, a ledwie go połowica na świecie [...]. (Rej 374)

Oczywiście, Rejowe rozróżnienie pomiędzy antropologicznymi znamionami „kultury ziarna” i „kultury grona” (by znów przypomnieć Fernanda Braudela)

ma też wymiar parenetyczny: swojskie piwo było przeciwstawiane zbyt kownemu winu. Rzec można, że Rej nie wnosi tu – poza pysznym stylem – niczego nowego; o tym, że Germanie piją piwo i są cieleśniej więksi, donosił przecież Tacyt, przez „północnych” humanistów studiowany szczególnie uważnie. Jednak te studia i te obserwacje prowadzone były z perspektywy historycznej Tacytowi niedostępnej i pozwalały przeciwstawić się włoskiemu poczuciu cywilizacyjnej supremacji właśnie poprzez przyjęcie tezy o barbarzyńskiej genealogii Północy – z jednoczesnym przypomnieniem skutków jej nieokrzesej energii. Wskazując nie tylko na upadek *Imperium Romanum*, lecz również stawiając pod znakiem zapytania czystość rzymskiej krwi płynącej we włoskich żyłach, skoro tylu Longobardów i Gotów „zwłószło” na jego ruinach (Bielski 2: 89).

## 3

Ukierunkowanie dawnych tekstów na kwestie natury, godności człowieka i jego miejsce w porządku stworzenia, czyli – mówiąc najogólniej, antropologię filozoficzną – ma ugruntowaną tradycję badawczą. Wątki te, entuzjastycznie manifestowane w piśmiennictwie włoskim (m.in. Pico della Mirandola, Giannozzo Manetti), miały też polską – ostrożną i ograniczoną – recepcję, zarówno okazjonalną, jak i traktatową (zob. Czerkawski), przy czym zgodnie z obyczajem epoki recepcja ta polegała niekiedy na zawłaszczaniu gotowych partii – Jan z Ludziska przejmował całe fragmenty z wzorców italskich (Ulewicz 105-106). Najbardziej znanym przykładem jest Jana ze Trzciany rozprawa *De natura ac dignitate hominis* (1554), w której powtarza on tradycyjne (także o proveniencji antycznej) motywy uzasadniające uprzywilejowaną pozycję człowieka: rozum, pionową postawę, zdolność mówienia i zdumiewające możliwości umysłu (Jan ze Trzciany 424). Osłabił jednak ważną dla myśli Pica kategorię wolności (Eder i Wojtkowska-Maksymik 103-104). Jeszcze dalej odszedł od pierwowzoru gorliwy kalwinista, Mikołaj Dłuski w *Mowie o wzniosłości i wspaniałości natury ludzkiej* (Dłuski), który pominął motyw swobody i samostanowienia, a godność ograniczył do stanu sprzed grzechu pierworodnego (Maciuszko 138; Eder i Wojtkowska-Maksymik 104). Jak wskazuje Juliusz Domański, zarówno Jan z Trzciany, jak i Dłuski różnią się od Pica także tym, że już w tytule wprowadzają (nieobecny w mowie włoskiego księcia) motyw „natury” człowieka, a więc czegoś stałego, podczas gdy dla Mirandoli naczelnym fundamentem godności człowieka jest jego niezdeteminowanie i całkowita wolność, także ku degradacji (Domański,



Z dawnych rozważań 119-122, 127-128). Mniej obaw nastęrczały argumenty podnoszące miejsce w hierarchii stworzenia i wyróżniającą pozycję rozumu; marginalnie podjęli je Łukasz Górnicki (w nawiązaniu do Ficina) i Wawrzyniec Goślicki w parenetycznych ujęciach dworzanina i senatora (Eder i Wojtkowska-Maksymik 106-107). A wreszcie: entuzjastyczna antropologia humanistów mogła napotkać sprzeciw ze strony samych humanistów, i to największych. O nędzy człowieka przypominali tacy autorzy, jak Poggio i Ficino (Kristeller 135), a Jan z Czarnolasu, w młodych latach być może słuchacz Jana ze Trzciany, pisał w znanej fraszce o człowieku, że

On, Boga nie widziawszy, taką dumę w głowie  
Uprzął sobie, że Bogu podobnym się zowie.  
On miłością samego siebie zaślepiony,  
Rozumie, że dla niego świat jest postawiony;  
On pierwaj był, niżli był; on, chocia nie będzie,  
Przedsię będzie; próżno to, błaznów pełno wszędzie (Kochanowski 112),

ironicznie podsumowując główne założenia renesansowego antropocentryzmu.

Myśl renesansu z założenia była niesystematyczna, nieinstytucjonalna i „pół-prywatna” (Kuczyńska, *Sztuka* 235). Humanizm nie wykształcił wspólnej doktryny filozoficznej, „z wyjątkiem przekonania o wysokiej wartości człowieka i studiów humanistycznych oraz wiary w ożywienie starożytnej wiedzy”. W związku z tym każdemu pogładowi humanisty można przeciwstawić pogląd innego humanisty, a niekiedy będzie to pogląd tego samego autora (Kristeller 31). Wszak i Kochanowski w innym miejscu podjął nutę hymnu o wyjątkowości człowieka, wyróżnionego od „bestyj” rozumem i mową, myślami ważnymi na ziemi i w niebie (Pieśń II, 19). Odpowiednio do tego stanu rzeczy motywy humanistycznej „antropologii entuzjastycznej”, akcentujące przywiązanie do refleksji zwłaszcza Arystotelesa i Cycerona, wędrowały przez rozmaite gatunki, pełniąc funkcje topiki inwencyjnej przede wszystkim w piśmiennictwie politycznym i parenetycznym. Przypomniał je Erazm z Rotterdamu w *Skardze pokoju ściganego i prześladowanego u wszystkich ludów*:

Postać ludzka jest wspólna dla wszystkich i głos też wspólny, odmiennie niż u stworzeń innych gatunków, które tak bardzo różnią się między sobą kształtem ciała. Jeden człowiek został obdarzony siłą rozumu, jest to cecha wspólna dla wszystkich ludzi, której nie dzielą z żadnym innym stworzeniem. Jeden tylko człowiek spośród wszystkich istot żyjących posiada dar mowy – szczególny pośrednik we wzajemnych stosunkach. (Erazm z Rotterdamu 213)

Odpowiednio też degradacja człowieka miałyby polegać na osuwaniu się po coraz to niższych szczeblach hierarchii bytów. Rozwiążłość i nieumiarkowanie zniża człowieka do poziomu zwierząt, obżarstwo do roślin, lenistwo do minerałów – twierdził Charles Bouelles (75-77).

Powoływali się na te motywy autorzy polscy, jak Adam z Bochynia, którego wywody awansowały człowieka do pozycji niemalże boskiej:

Dał mu Bóg pod panowanie wszystkie stworzenia żyjące w morzu i na ziemi. Nie posiada człowiek niczego, co by było nieprzydatne i niepotrzebne. Wszystko mu zostało udzielone celowo. Otrzymał też od Boga umysł zdolny opanować różne rzeczy, albo raczej wszystko. W jednego tylko człowieka tchnął Stworzyciel szlachetną, nieśmiertelną duszę, która uczyniła go równym bogom nieśmiertelnym. Dał mu także swobodę decyzji przekraczającą możliwości innych istot żyjących. (Adam z Bochynia 59)

Na wyróżniające człowieka rozum i mowę wskazywali m.in. Jakub Przyłuski, Andrzej Frycz Modrzewski czy Stanisław Orzechowski. Język, eksponujący swoje możliwości w sztuce wymowy, stał się w wypowiedziach renesansowych bodaj najsilniejszym impulsem cywilizacyjnym i znakiem rozpoznawczym człowieka pojmowanego jako „zwierzę społeczne”. Sam rozum bowiem – wskazywał w II księdze *Kształcenia mówcy* uwielbiany przez humanistów Kwintylijan – nie na wiele by się zdał,

gdybyśmy mową nie mogli wyrazić tego wszystkiego, co w naszej głowie się pocnie. I właśnie brak mowy u innych stworzeń jest też dla nas oczywistszy niż brak rozumu i pewnego procesu myślenia. Umieją one bowiem i legowiska miękko wyścielać, i gniazda wic, i potomstwo wychowywać, i wysiadywać je, umieją nawet gromadzić na zimę zapasy żywności, wyrabiać pewne produkty [...]. I wszystko to świadczy niewątpliwie o jakimś myśleniu tych stworzeń, które to robią, ale ponieważ brak im mowy, dlatego nazywa się je niemymi i bezrozumnymi. (Quintillianus 267-268)

Coś bardzo podobnego sformułował Stanisław Orzechowski:

A ten ci jest on najlepszy koniec człowiekowi przyrodzony, aby człowiek w społeczności ludzkiej i żył, i dobrze żył; ku czemu dwie rzeczy wielkie i osobliwe dał jemu Bóg, czego inszym zwierzętom nie dał, to jest rozum a mowę. Bo insze zwierzęta głos albo ryk mają tylko dla znaczenia przykrego albo lubego swego i póty zwierzęce przyrodzenie stanęło, wyżej nad co nie idzie. Ale człowiek nad głos ma rozum i mowę, przeto on nie tylko lubość albo boleść swoją ukazuje, ale nadto pożytek i szkodę, sprawiedliwość i niesprawiedliwość opowieda drugiemu. (Orzechowski 278)

Co wynikało dla zwierząt z koncepcji człowieka jako szczytowego osiągnięcia natury, koncepcji, która z wysokiego piętra dumnych manifestów zstąpiła w rejony filozofii szkolnej, również polskiej?

Bezrozumne zwierzęta mogą za pomocą zmysłów dostosowywać się tylko do tego, co jest w teraźniejszości [...] człowiek zaś przez zarodki cnót i nauk, które w niego wszczepiła przyroda, nadto pod wpływem wyższego tchnienia, uczestniczy w iskrze boskiego ducha, z którego pomocą widzi przyszłość, rozumie przyczyny wszechrzeczy i ich rozwój [...]

– nauczał profesor Akademii i znawca literatury starożytnej (Szymon Mari-cius 87). Oczywiście nie jest tak, iżby humanizm otworzył epokę obojętności (w najlepszym razie) wobec naszych „braci mniejszych”, ale zapewne ułatwił drogę do kartezjańskiej koncepcji zwierzęcia – ożywionej maszyny, dostarczając przy okazji nowych dla tej obojętności (a często okrucieństwa) uzasadnień (zob. Abramowska 19-22). Religijnym usprawiedliwieniem tej postawy był – jak wiadomo – Stary Testament (Rdz 1,26-30; 9,1-4). Bezwzględne traktowanie zwierząt nie podlegało ani sankcjom etycznym, ani tym bardziej prawnym, a zadawanie im cierpień było niezawodną rozrywką wszystkich stanów (Tazbir, *Okrucieństwo*). Choć trzeba odnotować, że Erazm z Rotterdamu potępiał polowanie; także Rejowi (w *Postylli*) nie spodobało się odbieranie zwierzętom życia dla czystej krotchwili (Szmydtowa 192). Zabijanie nieznanymi stworzeń uchodziło za zrozumiałą i, by tak rzec, odruchową aktywność poznawczą, o czym świadczą relacje podróżników i konkwistadorów. O ile jednak średniowiecznemu encyklopedyzmowi można przypisać zainteresowanie także tym, co między człowiekiem i zwierzęciem wspólne lub podobne, o tyle, jak wskazywał Janusz Pelc, renesansowi autorzy (zwłaszcza nurtu klasycznego) porzucali te przeświadczenia rodem z bestiariuszy i „fizjologów” (Pelc 14). W humanistycznych manifestach godności człowieka (a także ich popularnych adaptacjach) świat fauny, jak łatwo zauważyć, był nieustannie przywoływany jako negatywne pole odniesienia. Tradycja antyczna utrwaliła refleksje na temat zaskakującej pomysłowości zwierząt, a nawet ich intuicji moralnych (Pliniusz, Plutarch, Elian). Średniowieczne bestiariusze ukazywały rzekomo śmiejące się zwierzęta, jak koty czy małpy; humanizm – za Arystotelesem – przypisywał ten odruch wyłącznie człowiekowi. U nas opinię tę powtórzył Łukasz Górnicki w *Dworzaninie* (Górnicki 198). Człowieka od zwierząt różni nie tylko rozum, śmiech, język, ale też – powiadano

– świadomość śmierci, wyprostowana postawa i mimiczna twarz („U zwierząt zaś to, co pełni rolę twarzy, zawsze jest dzikie, podstępne, srogie, szorstkie, kosmate, żarłoczne, obce wszelkiej ludzkości” (Jan ze Trzciany 427). Odnutowywane w stuleciu następnym podobieństwa anatomiczne, przypadki takie jak opieka zwierzęcia nad człowiekiem, zdolność – słonia i niedźwiedzia – do rozumienia ludzkiej mowy, przykłady dzikich dzieci wychowywanych przez zwierzęta (m.in. Haur, Pasek, Potocki) i im podobne *curiositates* nie mogły rzecz jasna niczego w tym zakresie zmienić (zob. Kroczak; Dybek; Raubo 223-230). Było wprawdzie słyhać głosy odmienne, jak zdanie Grzegorza z Sanoka, który odrzucał teorie odmawiające zwierzętom rozumu (Domański, „Grzegorz z Sanoka” 398), czy – zagranicą – sceptyczne refleksje Michela de Montaigne; nie wpływały one jednak znacząco na *opinio communis*. Właśnie ta antropocentryczna pycha skłoniła – nie bez dobrych racji – Józefa Marii Bocheńskiego, by humanizm zaliczyć w poczet *Stu zabobonów* (Bocheński).

## 5

Wyróżniająca człowieka zdolność mowy otwierała dopiero dyskusję nad jej społeczną wartością. Język to *pharmakon* – jest lekiem i trucizną; czymś najlepszym, ale i najgorszym. Utożsamiony figuratywnie z potrawą (czyli z częścią zwierzęcej anatomii) tak właśnie został przedstawiony na wstępie traktatu *Lingua* Erazma z Rotterdamu na podstawie antycznej anegdoty o Pittacusie (Erazm z Rotterdamu, „Księgi” 42); w tym też duchu Biernatowy Ezop interpretuje kulinarne zlecenia Ksantusa. Pesymistyczna antropologia moralistyczna (zwłaszcza kaznodziejska i reformacyjna) co najmniej ostrożnie odnosiła się do wartości sztuki słowa. „Tam gdzie panuje luteranizm, ginie literatura” – napisał Erazm z Rotterdamu w jednym z listów (Ep. 1101, 1528), co przesadnie, ale wymownie oddawało niezbieżną z humanizmem hierarchię wartości. Samą choćby twórczość Mikołaja Reja zasadnie uznano za świadomą alternatywę wobec humanizmu (Kochan VII). Wystarczy przywołać Rejowe wypowiedzi zniechęcające do lektury „zabawionych fabułami” poetów antycznych, czy inwektywy pod adresem gramatyki, która, podobnie jak i logika, „tylko szczebiotać a słówek obleśnych wykręcać uczy [...]” (Rej 386), by postawić pod znakiem zapytania cywilizacyjny prymat wymowy, która także pod piórem innych autorów kojarzona była z sofisteryjną manipulacją i umieszczana na biegunie przeciwnym wobec prawdy prostej i szczerzej – a stała przecież

za nimi poważna tradycja izokratejsko-platońska. Marcin Bielski, sceptyczny wobec nowalijek włoskich i opatrujący swe dzieła heraldyczną dewizą „Przeciw prawdzie rozumu nie”, żadną miarą nie zgodziłby się z tezą Lorenza Valli, że prawda leży we właściwym porządku słów (Gardiner Janik 12); ani on, ani Miechowita (znający przecież włoskie uczelnie) czy Biernat (studiujący Ficina) nie chcieliby zapewne uznać antropologicznego modelu retoryki jako socjotwórczej energii skupiającej ludzi w cywilizowanych wspólnotach. I nie są to przecież nazwiska drugorzędne – stopień oddalenia lub zbliżenia do humanizmu nie wyznacza pisarzowi miejsca na skali wartości. Tym bardziej że właśnie polskojęzyczne dzieła Reja czy Bielskiego modelowały sarmacki obraz świata u początków wczesnej nowożytności. Dodajmy, że i nie wszyscy humaniści wynosili sztukę wymowy pod niebiosa: Pico Della Mirandola odrzucał jałową gramatykę i retorykę jako pseudopoezję i pseudofilozofię (Garin 143-146). Nawet z koniecznym uwzględnieniem różnic, wyjątków i światłocieni, skonceptualizowane przez Richarda Lanhama etykiety: *homo seriosus* i *homo rhetoricus* pozwalają lapidarnie oznaczyć odmienne formacje umysłowe i pisarskie (Lanham 1-8); nasi pisarze renesansu w jego nieklasycznym nurcie (zob. Karpiński) to *homines seriosi* – przywiązani do nierealitywizowanej (np. gatunkowo) odpowiedniości pomiędzy *res* i *verba*, konsekwentni w autorskich reprezentacjach. Ten właśnie nurt myślenia o języku wiele zawdzięczał reformacji, która humanistycznemu ideałowi mowy przeciwstawiła ideał kaznodziei i nauczyciela (Maciuszko 128). Model języka w jego zastosowaniach podstawowych, jeszcze nie zdeprawowanego przez szkolne *trivia*, nieuwikłanego w pismo i inne „niepotrzebne zabawy”, patronował też przypomnianemu wyżej sarmackiemu mitowi wieku złotego, który można było skierować przeciw wysokiej kulturze umysłowej jako jednej z przyczyn ogólnego zniewieścienia, ale także – w imię społecznej integralności – przeciw nowiniarskim debatom w sprawach wiary. Tak, jak pamiętamy, Kochanowski w *Satyrze*, a raczej jedna z jego autokreacyjnych person – był to bowiem niewątpliwie *homo rhetoricus*, swobodnie władający różnymi językami rozmowy o świecie. I dlatego tak bardzo wiarygodny.

## 6

Jeśli ograniczyć humanizm do erudycyjnego zwrotu ku źródłom antycznym (Kristeller 42), to rozluźni on kontakt z ideami uznawanymi za antropologiczne. Gdy z kolei przypisać mu tradycyjny zestaw przeświadczeń odniesionych do

koncepcji człowieka i jego miejsca w porządku stworzenia, to okaże się, że rodzimi autorzy wypadają najbardziej blado wtedy właśnie, gdy usiłują dorównać ekstatycznym manifestom swoich włoskich mistrzów – wówczas to, co najciekawsze, znajdzie się poza marginesem wzniosłych stereotypów. A najciekawsze są warunki, jakimi zabezpieczano ten zdecydowany, choć nieco spóźniony (i ostatecznie nieudany – por. Tygielski 606-611) gest włączenia się w modernizacyjny proces przeformułowywania europejskiej tożsamości. Chciałoby się powiedzieć za Marią Janion: „Do Europy tak, ale z naszymi umarłymi”, czyli z barbarzyńskimi przodkami, niezbyt nadającymi się ani na patronów twórczej melancholii, ani sofistycznego „wydwarzania”. Postawa ta w znacznej mierze spełniała ogólne wyznaczniki renesansu zaalpejskiego, natomiast na rzecz lokalnej specyfiki przemawia inicjatywa rozciągnięcia ekumeny w kierunku wschodnim i wypromowania regionu jako podmiotu świadomego własnej tożsamości. I właśnie to, co miało skonsolidować lokalną tożsamość w wyrównanej grze z europejskimi partnerami, zapowiadało – w załączkach ale wyraźnie – osobliwą łaćńsko-orientalną formację, którą za autorami oświeceniowymi nazywamy sarmatyzmem, a za Henrykiem Sienkiewiczem – ciągle chcemy uważać za własną.

#### BIBLIOGRAFIA

- Abramowska, Janina. *Pisarze w zwierzyńcu*. Wydawnictwo Poznańskie, 2010.
- Adam z Bochnia. „O czterech stanach spierających się o prawo do nieśmiertelności”. Tłum. Maria Cytowska. *Filozofia i myśl społeczna XVI w.*, red. Lech Szczucki, PWN, 1978, ss. 43-73.
- Andronicus Tranquillus Młodszy. „Dialog o tym, czy należy filozofować”. Tłum. Jadwiga Mosdorfowa. *Filozofia i myśl społeczna XVI w.*, red. Lech Szczucki, PWN, 1978, ss. 115-120.
- Autor nieznan. „O wychowaniu królewicza”. Tłum. Edwin Jędrkiewicz. *Wybór pism pedagogicznych Polski doby Odrodzenia*, oprac. Józef Skoczek, Ossolineum, 1956, ss. 3-72.
- Axer, Jerzy. „«Humanitas Polonorum», czyli o specyficznej latinitas narodu polskiego”. *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej. Część pierwsza: Paradygmaty – tradycje – profile historyczne*, red. Alina Nowicka-Jeżowa, Neriton, 2009-2010, ss. 271-284.
- Bielski, Marcin. *Kronika, to jest historia świata*, t. 1-3, oprac. Dariusz Śnieżko, Dorota Kozaryn, przy współudziale Eleny Karczewskiej, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2019.
- Bocheński, Józef. *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*. Wyd. 2, Wydawnictwo Philed, 1994, [www.polecane.lektury.rodaknet.com/e-book/Sto-zabobonow-Jozef-Bochenski.pdf](http://www.polecane.lektury.rodaknet.com/e-book/Sto-zabobonow-Jozef-Bochenski.pdf). Dostęp 30.06.2020.
- Boullés (Bovillus), Charles de. „Człowiek prawdziwy” (1509). Tłum. Bogusław S. Kunda. *Filozofia francuskiego Odrodzenia*, oprac. Andrzej Nowicki, PWN, 1973, ss. 73-94.
- Czerkawski, Jan. „Renesansowe koncepcje godności człowieka”. *Roczniki Filozoficzne*, t. 35, nr 1, 1987, ss. 251-280.

- Dłuski, Mikołaj. „Mowa o wzniosłości i wspaniałości natury ludzkiej”. Tłum. Zofia Brzostowska. *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, red. Lech Szczucki, PWN, 1978, ss. 434-443.
- Domański, Juliusz. „Grzegorz z Sanoka i poglądy filozoficzne Filipa Kallimacha. Epizod z dziejów humanizmu w polskiej filozofii XV wieku”. *Filozofia polska XV wieku*, red. Ryszard Palacz, PWN, 1972, ss. 369-434.
- Domański, Juliusz. *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*. Instytut Filozofii i Socjologii PAN, 1997.
- Dybek, Dariusz. „Las u Waclawa Potockiego. Między naturą i kulturą”. *Pamiętnik Literacki*, z. 1, 2008, ss. 45-62.
- Eder, Maciej, i Marta Wojtkowska-Maksymik. „Platońskie i neoplatońskie konteksty *humanitas*”. *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*. Część druga: *Inspiracje filozoficzne projektów antropologicznych*, red. Alina Nowicka-Jeżowa, Neriton, 2009-2010, ss. 93-159.
- Erazm z Rotterdamu, Anonim. *Księgi, które zowią język*, oprac. Justyna Dąbkowska-Kujko, Wydawnictwo IBL, 2019.
- Erazm z Rotterdamu. „Skarga pokoju ściganego i prześladowanego u wszystkich ludów”. Erazm z Rotterdamu. *Wybór pism*. Tłum. Maria Cytowska, Edwin Jędrkiewicz, Mieczysław Mejor, oprac. Maria Cytowska, Ossolineum, 1992, ss. 209-234.
- Gardiner Janik, Linda. “Lorenzo Valla: The Primacy of Rhetoric and the De-Moralization of History”. *History and Theory*, vol. 12, no. 4, 1973, pp. 389-404.
- Garin, Eugenio. *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*. Tłum. Krzysztof Żaboklicki. PWN, 1969.
- Goleniszczew-Kutuzow, Ilja N. *Odrodzenie włoskie i literatury słowiańskie wieku XV i XVI*. Tłum. Wiktoria i René Śliwowski. Słowo wstępne Julian Krzyżanowski. PWN, 1970.
- Górnicki, Łukasz. *Dworzanin polski*, oprac. Roman Pollak, Ossolineum, 1954.
- Graciotti, Sante. *Od Renesansu do Oświecenia*, t. 1. Tłum. Wojciech Jekiel et al. PIW, 1991.
- Greenblatt, Stephen. *Zwrot. Jak zaczął się renesans*. Tłum. Magdalena Słysz. Albatros, 2012.
- Grzegorz z Żarnowca. *Postylla albo wykłady ewangelij niedzielnych i świąt uroczystych, przez cały rok Kościoła krześcijańskiego powszechnego, dla ćwiczenia człowieka pospolitego w naukach a członkach wiary krześcijańskiej potrzebna. I dla okazowania nauczycielów przeciwnych a od nich przestrzeżenia*. Bm, 1597.
- Jan ze Trzciany. „O naturze i godności człowieka”. Tłum. Zofia Brzostowska. *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, red. Lech Szczucki, PWN, 1978, ss. 422-432.
- Kacprzak, Marta M. „*Humanitas* Erazma z Rotterdamu w kulturze polskiej”. *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*. Część druga: *Inspiracje filozoficzne projektów antropologicznych*, red. Alina Nowicka-Jeżowa, Neriton, 2010, ss. 41-92.
- Karpiński, Adam. „Mikołaj Rej – nieklasyczny renesans i jego tradycja”. *Mikołaj Rej. W pięćsetlecie urodzin. Studia literaturoznawcze*, red. Jacek Sokolski, Marcin Cieński, Anna Kochan, Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, 2007, ss. 9-20.
- Kochan, Anna. „Wstęp”. Mikołaj Rej. *Wybór pism*, oprac. Anna Kochan, Ossolineum, 2006, ss. V-CXL.
- Kochanowski, Jan. „Człowiek boże igrzysko” (fr. III, 76). Jan Kochanowski. *Poezje*, oprac. Janusz Pelc, Czytelnik, 1993.
- Koryl, Jakub. „*Humanitas septentrionalis – Christiana – Erasiana*”. *Humanizm. Historie pojęcia*, red. Andrzej Borowski, Neriton, 2009, ss. 249-320.

- Kristeller, Paul O. *Humanizm i filozofia. Cztery studia*. Instytut Filozofii i Socjologii PAN, 1985.
- Krocak, Jerzy. „Zdziczenie człowieka (zwłaszcza za sprawą niedźwiedzia) w twórczości Wacława Potockiego”. *Barok. Historia – Literatura – Sztuka*, nr 25, 2006, ss. 117-132.
- Kuczyńska, Alicja. „Nostalgia jako projekt. U źródeł renesansowej filozofii zgody”. *Sztuka i Filozofia*, nr 12, 1996, ss. 17-30.
- Kuczyńska, Alicja. *Sztuka jako filozofia w kulturze włoskiego renesansu*. PWN, 1988.
- Lanham, Richard A. *The Motives of Eloquence. Literary Rhetoric in the Renaissance*. Yale University Press, 1976.
- Leinwand, Theodore B. “Negotiation and New Historicism”. *Modern Language Association*, vol. 105, no. 3, 1990, pp. 477-490.
- Maciej z Miechowa. *Opis Sarmacji azjatyckiej i europejskiej*. Wstęp Henryk Barycz. Tłum. i oprac. Tadeusz Bieńkowski. Posłowie Waldemar Voisé, Ossolineum, 1972.
- Maciuszko, Janusz T. „Reformacja polska wobec humanizmu”. *Humanitas i Christianitas w kulturze polskiej*, red. Mirosława Hanusiewicz-Lavallee, Neriton, 2009, ss. 125-151.
- Maricius Szymon z Pilzna. „O szkołach czyli akademiach ksiąg dwoje”. *Wybór pism pedagogicznych Polski doby Odrodzenia*. Tłum. Antoni Danysz, oprac. Edwin Jędrkiewicz, Ossolineum, 1956, ss. 73-173.
- Niedźwiedź, Jakub. *Poeta i mapa. Jan Kochanowski a kartografia XVI wieku*. Wydawnictwo UJ, 2019.
- Nowicki, Andrzej. „Wstęp”. *Filozofia francuskiego Odrodzenia*, oprac. Andrzej Nowicki, PWN, 1973, ss. 5-67.
- Orzechowski, Stanisław. „Policja Królestwa Polskiego na kształt Arystotelesowych *Polityk* wypisana i na świat dla dobra pospolitego trzema księgami wydana”. *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, red. Lech Szczucki, PWN, 1978, ss. 266-304.
- Pelc, Janusz. „*Sam ze wszystkiego stworzenia / człowiek ma śmiech z przyrodzenia*”. *Śmiech i łzy w kulturze staropolskiej*, red. Adam Karpiński, Estera Lasocińska i Mirosława Hanusiewicz-Lavallee, IBL PAN, Stowarzyszenie Pro Cultura Litteraria, 2003, ss. 13-19.
- Piechocki, Katharina N. *Cartographic Humanism. The Making of Early Modern Europe*. Kindle Edition. The University of Chicago Press, 2019.
- Piechocki, Katharina N. „Discovering Eastern Europe: Cartography and Translation in Maciej Miechovita’s *Tractatus de Duabus Sarmatiis*” (1517). *Polish culture in the Renaissance, Studies in the arts, humanism and political thought*, red. Danilo Facca, Valentina Lepri, Firenze University Press, 2013, ss. 142.
- Pomian, Krzysztof. *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*. Wydawnictwa UW, 2010.
- Quintillianus Marcus Fabius. „[Kształcenie mówcy] Księga II, rozdział szesnasty”. Tłum. Mieczysław Brożek. *Rzymska krytyka i teoria literatury*, oprac. Stanisław Stabryła, Ossolineum, 1983, ss. 247-316.
- Raubo, Grzegorz. *Światło przyrodzone. Rozum w literaturze polskiego baroku*. Wydawnictwo Naukowe UAM, 2006.
- Rej, Mikołaj. *Wybór pism*, oprac. Anna Kochan, Ossolineum, 2006.
- Sanchez, Francisco. „O tym, że nie wiemy nic (*Quod nihil scitur*, 1581)”. Tłum. Światosław F. Nowicki. *Filozofia francuskiego Odrodzenia*, oprac. Andrzej Nowicki, PWN, 1973, ss. 350-367.
- Sowa, Jan. *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Universitas, 2011.
- Świeżawski, Stefan. *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. VI: *Człowiek*. Akademia Teologii Katolickiej, 1983.



- Szmydtowa, Zofia. *O Erazmie i Reju*. PWN, 1972.
- Śnieżko, Dariusz. *Mit wieku złotego w literaturze polskiego renesansu: wzory – warianty – zastosowania*. Semper, 1996.
- Tazbir, Janusz. *Okrucieństwo w nowożytnej Europie*. Universitas, 2000.
- Tazbir, Janusz. „Szlachcic w lesie i o lesie”. *Prace wybrane*, t. 4: *Studia nad kulturą staropolską*. Universitas, 2001, ss. 221-242.
- Tygielski, Wojciech. *Włosi w Polsce XVI i XVII wieku. Utracona szansa na modernizację*. Towarzystwo „Więź”, 2005.
- Ulewicz, Tadeusz. *Iter Romano-Italicum-Polonorum czyli o związkach umysłowo-kulturalnych Polski z Włochami w wiekach średnich i renesansie*. Universitas, 1999.
- Wojtkowska-Maksymik, Marta. „A starzy niechaj nam dadzą pokój... Konflikt starości z młodością w Dworzaninie polskim Łukasza Górnickiego i w *Il Libro del Cortigiano* Baldassarra Castiglione”. „*Wszystko tu najdzie, co wy macie w głowie*”. *Świat prozy staropolskiej*, red. Agnieszka Czechowicz, Estera Lasocińska, IBL PAN, Stowarzyszenie Pro Cultura Litteraria 2008, ss. 74-86.

PROZA POLSKIEGO RENESANSU WOBEC ANTROPOLOGII HUMANISTYCZNEJ,  
CZYLI NEGOCJOWANIE POZYCJI W ŚWIECIE UKŁADANYM NA NOWO

Streszczenie

Artykuł jest próbą spojrzenia na polski humanizm renesansowy jako umiarkowany i samodzielny projekt modernizacyjny, w jego negocjacyjnych odniesieniach do tradycji antropologicznej, odmian mitu wieku złotego, zagadnień języka, a także dokonującej się wówczas rekonfiguracji mapy świata – z uwzględnieniem tego, co z oferty europejskiej nie zostało zasadniczo podjęte (np. *melancholia generosa*), jak również tego, na co został położony szczególny nacisk. W tej ostatniej sprawie mowa przede wszystkim o emancypacyjnym dążeniu do wyraźnego zaznaczenia tożsamości i specyfiki regionu Europy Wschodniej.

**Słowa kluczowe:** renesans; humanizm; antropologia; modernizacja; geografia kulturowa

THE PROSE OF THE POLISH RENAISSANCE VERSUS HUMANISTIC ANTHROPOLOGY,  
OR NEGOTIATING THE POSITION IN A WORLD BUILT ANEW

Summary

This article is an attempt to take Polish renaissance humanism as a moderate and independent modernisation project, including its references to the anthropological tradition, the variants of the myth of the golden age, the issues of language, as well as to the reconfiguration of the map of the world that was being carried out at that time. This paper also remarks on those important motifs of humanism that were not taken up (e.g. the concept of *melancholia generosa*) and those matters that were especially stressed by Polish authors, primarily, the emancipatory struggle to assert the identity and special character of Eastern Europe.

**Keywords:** renaissance; humanism; anthropology; modernisation; cultural geography