

- **Humanizm chrześcijański**
- **Poglądy na temat filozofii**

ERAZM Z ROTTERDAMU (Desiderius Erasmus Roterodamus) — teolog, humanista, pisarz, wydawca tekstów starożytnych autorów klasycznych i chrześcijańskich, tłumacz tekstów gr. na łac., ur. 27(28) X 1469 (ten rok przyjmuje się dziś powszechnie zamiast, jak dawniej, za sugestiami samego E., 1466 lub 1467) w Rotterdamie, zm. 11 VII 1536 w Bazylei.

Na chrzcie otrzymał popularne wówczas w Holandii imię Erasmus; oficjalnie nazywał się Erasmus Rogerii, przydomek Roterodamus (początkowo Roterodamensis) nadał sobie od miejsca swego urodzenia. Z czasem przed pochodzącym z gr. chrzestnym imieniem zaczął dodawać, będące jego kalką łac., imię Desiderius, i tak nazywany jest w formule łac. do dziś: Desiderius Erasmus Roterodamus, podczas gdy języki wernakularne posługują się tylko dwoma członami (Erasmus of Rotterdam, Erasme de Rotterdam, Erasmo di Rotterdam, Erasmus von Rotterdam, Erazm z Rotterdamu).

Uczył się w szkole Petera Winkela w Gouda, potem w szkole katedralnej w Utrechcie, a w latach 1478–1483 w Deventer, w szkole braci wspólnego życia; szkoła ta, pozostająca pod wpływami tzw. nowej pobożności (devotio moderna), pod względem treści i metod nauczania jeszcze tradycyjna, średniowieczna, otwarta jednak na wpływ wł. humanizmu — choć jej E. nie szczędził później krytyk — miała znaczny wpływ na jego formację intelektualną i religijną. Po śmierci rodziców w 1483, umieszczony został w szkole w Hertogenbosch (1484–1485); za namową krewnych-opiekunów wstąpił do zgromadzenia kanoników regularnych św. Augustyna w Steyn i tam w 1488 złożył śluby zakonne, w klasztorze szukając raczej miejsca dla dalszej nauki i pracy umysłowej niż idąc za głosem powołania, co stało się przyczyną późniejszej jego niechęci do instytucji życia zakonnego i usiłowań uwolnienia się od nierozważnie złożonych ślubów. Świecenia kapłańskie przyjął w 1492.

W 1493 otrzymał ofertę od udającego się do Rzymu bpa Hendrijka van Bergen, poszukującego na osobistego sekretarza dobrego latynisty, i (za zgodą władz zakonnych) opuścił klasztor (nigdy już do niego nie powrócił; zwolnienie ze ślubów zakonnych uzyskał w 1517 od papieża Leona X). Ponieważ wyjazd bpa do Rzymu nie następował, E. uzyskał w 1495 pozwolenie na wyjazd do Paryża w celu uzyskania doktoratu z teologii. Ten pierwszy wyjazd za granice ojczyznoego kraju rozpoczął serię wyjazdów: z Paryża w 1499 udał się na kilka miesięcy do Anglii, dokąd wracał jeszcze w 1505, 1509, 1514 i następnych; choć z podróży tych powracał niekiedy również do ojczyznej Holandii, nie zamieszkał tam już nigdy na stałe, do końca życia przebywając krócej lub dłużej w różnych krajach Europy i stając się (jak wielu innych) typem humanisty raczej wędrownego niż osiadłego. W 1506 dotarł do Italii; w tymże roku w Turynie uzyskał doktorat z teologii; Italię opuścił w 1509. We Francji przebywał z przerwami od 1499 do 1505. Od 1514 przemieszkował w różnych krajach, na dłużej (1517–1521) osiedlając się w Lowanium, w (znanej mu już z krótkich pobytów wcześniejszych) Bazylei (1521–1529), w niezbyt odległym od Bazylei Fryburgu (1529–1535); ostatnie miesiące życia spędził znów w Bazylei.

Zmiany miejsca pobytu spowodowane były poszukiwaniem środków utrzymania, środowisk intelektualnych o pokrewnych zainteresowaniach i poglądach, bądź materiałów naukowych i dogodnych warunków do pracy pisarskiej. Jak niektórzy inni humaniści, E. niechętnie wiązał się z instytucjonalnymi czy prywatnymi stałymi pracodawcami, np. jako nauczyciel; starał się zachować status uczonego i pisarza niezależnego, wspieranego przez możnych protektorów za świadczone im prestiżowe usługi w postaci dedykowania własnych prac autorskich, translatorskich lub edytorskich. Intensywna obecność E. w rozwijającym się drukarstwie, częste podróże, kontakty osobiste — ale także bardzo liczne listowne — z różnymi etnicznie i kulturowo środowiskami, sporadycznie podejmowana praca nauczycielska (w charakterze raczej guwernera niż wykładowcy), wsparte rozległymi, acz wyraźnie ukierunkowanymi lekturami, współtworzyły rodzaj i zakres twórczości pisarskiej E., formowały etos jego pisarstwa. E. stał się pisarzem-uczonym i zarazem pisarzem-publicystą, filologiem-antykwarystą i teologiem, poetą i tłumaczem. Pisał prawie wyłącznie w łac. (tylko niewiele z zachowanych jego listów napisanych zostało w starożytnej gr.), nawet coraz powszechniejsze wśród jego współczesnych tworzenie w językach wernakularnych (rodzimych) nie skłoniło E. do pisania ani w rodzimym holenderskim, ani w językach tych krajów, w których przebywał, choć je niewątpliwie lepiej lub gorzej poznał.

Język łac., którym E. posługiwał się po mistrzowsku, traktował jako język żywy: wbrew postulatom i praktyce niektórych współczesnych sobie humanistów, programowo naśladujących pisarzy klasycznych (zwł. Cycerona), E. korzystał ze słownictwa i innych składników łac. późniejszej, zwł. biblijnej i patrystycznej, nie wahał się też tworzyć nowych słów i zwrotów, unikając tylko słownictwa i schematycznego stylu średniowiecznej i współczesnej sobie scholastyki.

Pod koniec życia E. zasugerował przyszłemu wydawcy swoich prac podział całego swego dorobku pisarskiego na 9 dziedzin: I — pisma humanistyczne (*libri qui spectant ad institutionem litterarum*), II — adagia, III — listy, IV — pisma moralne (*moralia*), V — pisma religijne (*quae pertinent ad pietatem*), VI — NT wraz z E. przekładem łac. i komentarzem (*Annotationes*), VII — parafrazy NT, VIII — przekłady z Jana Chryzostoma, Atanazego, Bazylego i Orygenesesa, IX — apologie. Mimo różności gatunków i konwencji pisarskich zastosowanych w poszczególnych dziełach, twórczość E. w aspekcie treściowym i ideowym jest jednorodna.

Najwyraźniej wyodrębniają się swoją tematyką pisma religijne (*quae pertinent ad pietatem*), wśród których znajdują się m.in. *Enchiridion militis Christiani*, *Paraclesis ad saluberrimum Christianae philosophiae studium*, *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*, *Exomologesis sive modus confitendi*, *Enarrationes in Psalmos*, *Explanatio symboli*, *De immensa Dei misericordia*, *Modus orandi Deum*, *De precatione Dominica*, *De praeparatione ad mortem*, *De sarcienda Ecclesiae concordia*, ale do tej samej kategorii pism należą też wszystkie biblistyczne prace E., a więc objęte t. VI *Annotationes in Novum Testamentum* i t. VII *Paraphrases librorum Novi Testamenti*, te zaś ściśle łączą się z pracami edytorskimi, komentatorskimi i translatorskimi nad pismami nie tylko starożytnych autorów chrześcijańskich (do których trzeba dołączyć traktat XII-wiecznego Algeriusa o Eucharystii) i autorów klasycznych, ale także jako jednorodne z nimi,

np. *Enarrationes in Psalmos*, pomieszczone wśród tych, quae pertinent ad pietatem. Zawarte w t. I libri qui pertinent ad institutionem litterarum obejmują prace dydaktyczne i literackie, ale są one dość zróżnicowane i gatunkowo, i treściowo: obejmują podręczniki gramatyki, leksyki i frazeologii (*De constructione octo partium orationis*, *De recta Latini Graecique sermonis pronuntiatione*, *De duplici copia verborum et rerum*), wzory i reguły pisania listów (*De conscribendis epistolis*) oraz prowadzenia rozmów łac. (*Colloquia familiaria*), reguły dobrego zachowania dla młodzieży (*De civilitate morum puerilium*), rozprawkę teoretyczną i zarazem poradnik dydaktyczny dla nauczycieli (*De pueris statim et liberaliter instituendis*), a także zbiór używanych przez pisarzy antycznych parabol, czyli porównań (*Parabola sive similia*), formalnie i gatunkowo (antologia krótkich i celnych powiedzeń) nie różniący się od zamieszczonych w t. IV *Apophtegmata*, a także od wypełniających cały t. II *Adagia*; z kolei wzory rozmów łac. (*Colloquia familiaria*) zawierają wiele treści, które kwalifikowałyby je bądź do zawartych w t. IV moralia, bądź nawet do zawartych w t. V quae instituunt ad pietatem. Objęte t. IV moralia są i treściowo, i wg literackich gatunków oraz konwencji bardzo zróżnicowane. Obok głoszących wyraźnie przekonania autora *Institutio principis Christiani*, *Querela pacis*, *Lingua* znajduje się tutaj przewrotna *Moria* (*Morias encomium*, *Stultitiae laus*), którą E. zalicza do deklamacji (a więc wypowiedzi ćwiczebnych raczej, niż wypowiadających przekonania, zatem jakby nie całkiem serio traktowanych), które są zresztą zróżnicowane zarówno w zakresie tematyki, jak i tonacji; do nich należy w zupełnie innej konwencji utrzymana *Declamatio de morte*, będąca rodzajem konsolacji, poważne *Encomium matrimonii*, popisowe *Encomium medicinae*; obok własnych utworów E., moralia zawierają też przekłady z autorów gr. — Izokratesa, Ksenofonta i Plutarcha, a nadto — zgodnie z XVI-wiecznym pojmowaniem autorstwa — owe przekłady traktowane są przez E. (jak świadczą liczne jego wypowiedzi) tak jak własne prace autorskie. Wszystkie pisma najbardziej pojemnej tematycznie kategorii apologii (t. IX) łączy okazjonalność i konwencja polemiczna (zaliczone tu przez E. *Antibarbari* są apologią humanistycznego wykształcenia). Wśród listów (wydawanych kilkakrotnie przez samego E., a po jego śmierci pomieszczonych w jednym z tomów *Opera omnia*), jak to często bywa z listami humanistów, znajdują się — obok rzeczywistych listów — ujęte w listową formę rozprawy i eseje o rozmaitej tematyce; obszernym i samoistnym dziełem E. nadawał czasem (też stosując się do zwyczajów literackich zarówno humanistów, jak i pisarzy starożytnych, np. Cicerona) mniej lub bardziej konwencjonalną formę listu (np. *Epistola de contemptu mundi*, *Enchiridion militis Christiani*).

Humanizm chrześcijański. Zróżnicowana tematycznie i gatunkowo, a pod względem generalnych tendencji uderzająco jednolita twórczość pisarska E. jest twórczością chrześcijańskiego humanisty i teologa, krytykującego zastany stan rzeczy i domagającego się istotnych zmian zarówno w zakresie praktykowania chrześcijaństwa rozumianego jako religijne i moralne życie chrześcijan, jak też w zakresie ściśle z tym praktykowaniem związanego ducha chrześcijańskiej kultury. W obu tych zakresach E. postulował nawrót do zapomnianych źródeł prymarnych i autentycznych, zastąpienie nimi źródeł wtórnych i z chrześcijaństwem sprzecznych. Głosił konieczność powrotu do Biblii jako autentycznego i podstawowego źródła religii chrześcijańskiej oraz do dziedzictwa starożytno-

ści klasycznej jako niezbywalnego źródła chrześcijańskiej kultury, za wzór ich pożądaną dla chrześcijaństwa syntezę uznając dokonania wielkich myślicieli epoki patrystycznej, a mniej lub bardziej zdecydowanie odrzucając dokonania średniowieczne. Akceptowany przez siebie wzór patrystyczny, jak i w znacznej mierze dezawuowany postpatrystyczny, poddawał własnym reinterpretacjom.

Wśród opcji E. dominuje takie rozumienie chrześcijaństwa, które większy nacisk kładzie na faktyczne realizowanie przez chrześcijan zawartych w Ewangelii reguł życia moralnego niż na zakres i precyzję teoretycznych podstaw i uzasadnień tych reguł. Chrystus, powiada E. w *Ratio verae theologiae*, założył na ziemi nowy lud, który ma być całkowicie zależny od nieba. Zależność ta wyrażać się ma w akceptacji i wcielaniu w życie prostych i powszechnie zrozumiałych, choć ponad miarę człowieka szczytnych i trudnych osobowych wartości etycznych, a nie w docieklivosti w budowaniu spójnego systemu ich uzasadnień. Świadomy jednak, że metafora nieba nie może pozostać beztreściowa i amorficzna, E. uznaje, że chrystianizm musi zawierać również zbiór twierdzeń teoretycznych o Bogu, człowieku i świecie. Liczbę takich twierdzeń — które często nazywa „dogmata”, rozumiejąc tę nazwę raczej w jej pierwotnym, gr. sensie etymologicznym (δόγμα [dogma] od δοκεῖ μοι [dokéi moi] — wydaje mi się, uważam, sądzę), czyli raczej jako poglądy, niż jako dogmaty w sensie, jakie temu słowu nadał techniczny język teologii — a także ich zakres treściowy, chciałby radykalnie zredukować i uznawać raczej za przedmiot prostej wiary i etycznego przeżycia niż spekulatywnych dociekań i rygorystycznych definicji („definitio” i „definire” to główne kategorie wyrażające dezaprobatę E. dla zastanej świadomości tego, czym jest chrześcijaństwo), które traktuje jako mało owocne poznawczo, natomiast zagrażające prostej i ufnej wierze. Uzasadnia, że Biblia takich dociekań ani ich rezultatu — definicji właśnie — nie zawiera ani nie zaleca, zainspirowała je natomiast filozofia kulturowana przez pogan, do której E. ma stosunek ambiwalentny; zarazem, za wzorem starożytnych pisarzy chrześcijańskich, chętnie i często nazywa chrześcijaństwo filozofią Chrystusa.

Drugą istotną opcją intelektualną E. jest interioryzacja treści i wartości chrześcijańskich — wyrażająca się w minimalizowaniu ważności i skuteczności obrzędów (które chętnie określa łac. słowem „caerimoniae”), a także w minimalizowaniu wszelkich znaków i symboli, tak istotnych dla wypracowanej przez średniowiecze religijności chrześcijańskiej, a w podkreślaniu wartości wewnętrznego przeżycia i moralnej jakości życia chrześcijańskiego. Z opcji tej wynika m.in. kwestionowanie przez E. sposobu uprawiania kultu świętych i ich relikwii, a także związanych z tym pielgrzymek. E. uważa taki kult za prostą replikę politeistycznej religijności pogańskiej, zwł. rzymskiej. W miejsce tak praktykowanego kultu (mającego cechy zabiegów magicznych, bo polegającego na oczekiwaniu od określonych świętych określonych dobrodziejstw za okazywaną im czysto zewnętrzną cześć), E. proponuje jako kult prawdziwie chrześcijański naśladowanie ich cnót. „Archetypicznym” i najpełniejszym wzorem do naśladowania jest dla chrześcijan Chrystus, często określany przez E. jako wzór (scopus), a nawet wzór jedyny (scopus unicus); jest to wzór — dzięki swej pełni — prosty, a zarazem zróżnicowany i trudno uchwytny. Cały zewnętrzny wystrój chrześcijańskiego życia religijnego, a także wielość i drobiazgowość regulujących je przepisów traktuje E. jako relikwii judaizmu, którego formalistyczną obrzędowość chrześcijaństwo (jako wyższa religijność duchowa) miało przezwyciężyć

na rzecz pobożności rozumianej jako autentyczne przeżycie wewnętrzne. W obrębie tej opcji mieści się również, podejmowana już w późnym średniowieczu, krytyka odpustów. Wszystko to ma związek z ogólniejszą krytyką zastanej jakości życia — zarówno chrześcijan w ogóle, jak i życia różnych grup i stanów społeczeństwa i jego instytucji, przy czym szczególnie mocno atakuje E. sposób życia duchowieństwa, zwł. zakonnego.

Potępia E. wojnę jako sposób załatwiania spraw spornych, za absurdalne i godne całkowitego potępienia uznając wojny pomiędzy władcami chrześcijańskimi, którym wytyka postęпки oraz cechy osobowości przejmowane od pogańskich władców starożytnych. Krytyka, jakiej E. poddaje współczesnych sobie chrześcijan, znajduje wyraz w piętnowaniu obłudy, przystrajającej grzechy i wady w pozory cnót. Tutaj też należą wyrażane często przez E. ironicznie ambiwalentne krytyki scholastycznej uczoneści, zwł. teologów.

Ważną przyczynę złej kondycji religijnej, moralnej i kulturowej świata chrześcijańskiego upatrywał E. w przejęciu i przyswojeniu przezeń niewłaściwych elementów klasycznego dziedzictwa antycznego. Dziedzictwo to jako humanista cenił wysoko, jako chrześcijanin żywił jednak, podobnie jak wielu myślicieli chrześcijańskich epoki patrystycznej, przekonanie, że nadaje się ono do przyswojenia „w krytycznym wyborze” (*cum iudicio delectuque*, jak to sformułował w *Ratio verae theologiae*, powołując się na św. Augustyna). Te niewłaściwe elementy widział zwł. w przyswojonej przez średniowieczne filozofii „pogańskiego” Arystotelesa (w wykładni „jeszcze bardziej pogańskiego” Awerroesa), a także w przyswojonym przez średniowieczne państwa prawie rzymskim, jak to formułuje w adagium „*Dulce bellum inexpertis*”. W obu przypadkach wskazuje na niezgodne z chrześcijańskimi wartości moralne, np. dobra zewnętrzne w etyce Arystotelesa, pojęcie wojny sprawiedliwej w prawie rzymskim. Ważne były dlań jednak również kryteria kulturowe. Krytykował przyswojenie sobie przez chrześcijaństwo z trzech sztuk trywialnych w systemie siedmiu sztuk wyzwolonych przede wszystkim dialektyki, a zwł. jej dominację w teologii. Za pożyteczniejsze dla chrześcijaństwa i bardziej zgodne z duchem, a nawet literą Biblii uważał przydatną dla parenezy retorykę oraz dającą się interpretować alegorycznie — podobnie jak Biblia — poezję. Tę charakterystyczną dla humanizmu renesansowego opcję, jeśli idzie o wartości kształcące i wychowawcze poezji antycznej, dla których szukał skwapliwie akceptacji w Biblii i u pisarzy patrystycznych, wyrażał nie bez zastrzeżeń: uznając za niegroźny, a nawet — pod warunkiem alegorycznej interpretacji — pożyteczny dla chrześcijaństwa zawarty w poezji antycznej mityczny politeizm, ostrzegał przed jej erotyzmem i zalecał wobec niego rozsądny dystans. Mimo że był entuzjastą starożytności klasycznej, nie uznawał jej jednak (inaczej niż wielu współczesnych mu humanistów) za wzór do prostego naśladowania; w szczególności — wysoko ceniąc Cyncerona jako myśliciela-moralistę i jako pisarza-stylistę — uważał za dziwactwo praktykowane przez współczesnych niewolnicze naśladowanie jego stylu, poświęcając temu zagadnieniu dialog *Ciceronianus*, w którym (nie tylko zresztą w nim) bronił wzorczej wartości użytkowej i stylistycznej łac. chrześcijańskiej.

Poglądy na temat filozofii. Z licznych wypowiedzi E. można wnosić, że jest przeciwnikiem filozofii. Obok wspomnianych wyżej konkretnych treści aksjologicznych z filozofii Arystotelesa krytyce poddawał zbytnie (zasadniczo niezgod-

ne z duchem i literą Biblii) nasycenie myśli chrześcijańskiej przez uniwersytecką scholastykę spekulatywnymi subtelnościami i zawiłościami filozoficznymi, za ich okaz skrajny uważając szkotyzm. Wiele jest jednak i takich wypowiedzi E., w których ta negatywna postawa wobec filozofii nie jest już tak wyraźna. Także wobec filozofii starożytnej stosował swoją nadrzędną zasadę krytycznego wyboru wg zgodności lub niezgodności jej doktryn z treściami zawartymi w Biblii, kryteriów poszukując u pisarzy chrześcijańskich epoki patrystycznej. Za tę zgodność wysoko cenił filozofię Platona oraz stoików, mniej filozofię Arystotelesa. Znamienna jest u E. ocena epikureizmu. Kontynuując i doprowadzając do swoistej skrajności podjętą przez humanistów wł. (Leonardo Bruni, Cosimo Raimondi, Lorenzo Valla) jego obronę, E. parokrotnie stwierdzał istotną zgodność epikureizmu z chrześcijaństwem, podstawę do takiego stwierdzenia widząc w epikurejskim pojęciu spokoju sumienia (świadomości, że się nie popełniło zła) jako najwyższej, najbardziej wysublimowanej przyjemności. Zasadę wyboru stosował E. nie tylko do poszczególnych doktryn, ale także do poszczególnych treści tych doktryn: mniej interesowały go treści ontologiczne, bardziej antropologiczne, najbardziej zaś etyczne. Stąd antropologiczne wątki platońskie w *Enchiridionie*, stąd tamże stwierdzenia istotnej zgodności pewnych wątków platońskiej i stoickiej etyki z chrześcijaństwem. Bardziej jednak niż wygłaszane poglądy filozofów (nawet z zakresu etyki) fascynowały E. osobowości etyczne filozofów oraz moralna jakość ich życia jako świadectwo urzeczywistnienia wartości wewnętrznych. Pod tym względem pierwsze miejsce, podobnie jak w ocenie niektórych wcześniejszych humanistów wł. XV w., zajmuje Sokrates, a obok niego Antystenes, Diogenes Cynik, Epiktet. Są oni bohaterami adagium *Sileni Alcibiadis*, jako filozoficzne wcielenia wartości etycznych, analogiczne do judeo-chrześcijańskich: św. Jana Chrzciciela, apostołów, św. Marcina, a także samego Chrystusa. W *Convivium religiosum* (jednej z rozmów *Colloquia familiaria*) — ze względu na zbieżność głoszonych przez nich ideałów z nakazami Ewangelii — oprócz Sokratesa, o którym jeden z rozmówców mówi, że trudno mu się powstrzymać od modlitwy do niego jako do świętego („Sancte Socrates, ora pro nobis”), w roli świętych pogańskich pojawiają się Cynceron, Katon i Plutarch, a obok nich Horacy i Wergiliusz. Wszystkie te elementy oceny poszczególnych doktryn filozoficznych i poszczególnych filozofów, a także innych postaci z pogańskiej starożytności, tworzą w wypowiedziach E. o filozofii dość koherentne jej pojęcie, zbieżne z jednej strony ze starożytnym sposobem rozumienia filozofii, obecnym już u Platona, szczególnie zaś wyraźnym u Seneki i Plutarcha, pilnie restytuowanym przez humanistów i przeciwstawianym scholastycznemu — zbieżnemu w tym względzie z dzisiejszym — pojmowaniu filozofii jako dziedziny wyłącznie teoretycznej. Takie rozumienie filozofii zgodne jest też z E. rozumieniem chrystianizmu. Z tego względu umysłowość i twórczość samego E. uważana jest dziś za niefilozoficzną, choć współcześni określali go czasem jako filozofa i choć on sam czasem wypowiadał się w kwestiach, które można uważać za filozoficzne — np. w *Enchiridionie* sformułował z elementów platońskich, paulińskich i orygeniańskich koncepcję człowieka jako trójdzielnego układu ducha, duszy i ciała. W układzie tym najbardziej swoista dla człowieka jest jego dusza, ujęta na sposób podobny do głoszonego w *Oratio* G. Pico della Mirandola, niejako niezdeterminowana ontycznie, czyli zdolna do przenoszenia się w wyższe lub niższe od siebie rejony bytu. Duch, powiada E., czyni czło-

wieka istotą boską, ciało — zwierzęciem, dusza nie jest ani jednym, ani drugim, lecz to od niej zależy, czym człowiek się staje. Konsekwencją takiej koncepcji człowieka było — 20 lat po *Enchiridionie*, w ramach polemiki z Lutrem w *De libero arbitrio* — głoszenie i próba uzasadnienia przeciwko Lutrowej tezie o zniewoleniu ludzkiej woli — jej wolności. W tym samym dziele E. wyznał jednak, że gdyby nie był wierzącym chrześcijaninem, to filozoficznie najbliższy byłby mu sceptycyzm. Wyznanie to syntetyzuje oba istotne składniki umysłowości E. rozpatrywanej od strony jej relacji do filozofii — zarówno więc jego powściągliwość i nieufność wobec zbyt daleko posuniętych dociekań spekulatywnych, jak i stawianie na pierwszym miejscu realizowania wartości etycznych jako zinteryoryzowanych jakości życia ludzkiego.

Cechy umysłowości E., a także sposób, w jakim manifestują się one w jego twórczości pisarskiej, gdzie asertywność śmiałych, światoburczych stwierdzeń zastępowana lub przynajmniej osłaniana jest bądź ostrożnymi niedopowiedzeniami, bądź wynikającym z konwencji gatunków literackich (np. dialogów lub tzw. deklamacji) niejasnym ich statusem autorskim, spowodowały rozbieżność w interpretacji myśli E. Była ona niewątpliwym natchnieniem reformacji, mimo że sam E. nigdy nie zerwał z instytucją i tradycją Kościoła katolickiego, a rychło też popadł w konflikt z luteranizmem i innymi nurtami reformacji, dla innych jeszcze będąc stałym natchnieniem i pozytywnym punktem odniesienia. Święte Oficjum Rzymskie wpisało znaczną liczbę tekstów E. na indeks ksiąg zakazanych, w innych krajach podobnych potępień dokonywały kościelne władze lokalne.

Oświecenie uznało E. za prekursora libertynizmu i taki jego wizerunek przetrwał aż do pierwszych dziesięcioleci XX w., od kiedy to na miejsce wizerunku E. jako libertyna i prekursora Oświecenia coraz wyraźniej wchodzi wizerunek E. jako kontynuatora tradycji patrystycznej, a nawet scholastycznej, niesprzeczny z jego niewątpliwym i mocnym związkiem ze współczesnym mu i wcześniejszym renesansowym humanizmem ani z jego inspiratorską rolą w powstaniu reformacji; pytanie o katolicką ortodoksyjność E. traci dawną ostrość, w miarę jak coraz lepiej rozpoznawane są cechy jego umysłowości i jego pisarstwa oraz swoiste cechy i uwarunkowania jego epoki.

Bibliogr. pism E. znajduje się w: F. van der Haeghen, *Bibliotheca Erasmiiana. Répertoire des oeuvres d'É.* (I–III, Gand 1893, Nieuwkoop 1961); J.-C. Margolin, *Quatorze années de bibliographie érasmienne (1936–1949)* (P 1969); *Douze années de bibliographie érasmienne (1950–1961)* (P 1963); *Neuf années de bibliographie érasmienne (1963–1970)* (P 1977).

Najważniejsze wyd. dzieł E. w oryginale łac.: *Opera omnia*, wyd. J. Clerici (I–X, Lei 1703–1706, Hi 1961–1962); *Opus Epistolarum*, wyd. P. S. Allen, H. M. Allen, H. W. Garrod (I–XI, Ox 1906–1958, 1992); *Ausgewählte Werke*, wyd. H. Holborn (Mn 1933, 1964); *Opuscula. A Supplement to the Opera omnia*, wyd. W. A. Ferguson (Hg 1933); *The Poems of Desiderius E.*, wyd. C. Reedijk (Lei 1956); *Opera omnia Desiderii E. Roterodami* (I–, A 1969–); oraz w przekładach: *Briefe*, wyd. W. Köhler (L 1938, Da 1995⁴); *The „Adages” of E.*, wyd. M. Phillips (C 1964); *Ausgewählte Schriften*, wyd. W. Welzig (I–VIII, Da 1967–1980); *La correspondance d'É.*, wyd. d'A. Gerlo, P. Foriers (I–XII, Bru 1967–1984); *Collected Works of E.*, (I–, Tor 1969–); *The Correspondence of E.*, tłum. R. A. B. Mynors, D. F. S. Thompson (I–, Tor 1974–).

Przekłady pol. (wyd. po 1950): *Pochwała głupoty*, tłum. E. Jędrkiewicz (Wr 1953); *Trzy rozprawy: Zachęta do filozofii chrześcijańskiej, Metoda prawdziwej teologii, Zbożna biesiada*, oprac. J. Domański (Wwa 1960; z dodaniem *Listu o filozofii ewangelicznej*, Wwa 2000³); *Rozmowy potoczne. (Wybór)*, oprac. M. Cytowska (Wwa 1962); *Korespondencja Erazma z Polakami*, oprac. M. Cytowska (Wwa 1965); *Podręcznik żołnierza Chrystusowego, nauk zbawiennych pełny*, oprac. J. Domański (Wwa 1965); *Rozmowy*, oprac. M. Cytowska (Wwa 1969); *Pisma moralne. Wybór*, oprac. M. Cytowska (Wwa 1970); *Adagia. (Wybór)*, oprac. M. Cytowska (Wr 1973); *Wybór pism*, tłum. M. Cytowska, E. Jędrkiewicz, M. Mejor (Wr 1992).

Bibliografia: P. Mestwerdt, *Die Anfänge des E. Humanismus und „Devotio moderna“*, L 1917, NY 1971; J. Pineau, *É., sa pensée religieuse*, P 1923; J. Huizinga, *Erasmus*, Haarlem 1924 (*Erazm*, Wwa 1964); A. Renaudet, *É. Sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance (1518–1521)*, P 1926, G 1970; A. Hyma, *The Youth of E.*, Ann Arbor 1930, NY 1968²; O. Schottenloher, *E. im Ringen um die humanistische Bildungsform*, Mr 1933; L. Borghi, *Umanesimo e concezione religiosa in E. di Rotterdam*, Fi 1935; Ch. Dolfen, *Die Stellung des E. von Rotterdam zur scholastischen Methode*, Ob 1936; *Gedenkschrift zum 400. Todestage des E. von Rotterdam*, Bas 1936; M. Bataillon, *É. et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI-e siècle*, P 1937, G 1998; A. Renaudet, *Études érasmiennes (1521–1529)*, P 1939, G 1981; P. Gasbarri, *Il significato storico della philosophia Christiana di E. di Rotterdam*, RFNS 36 (1944), 75–114; K. Górski, *E. z Rotterdamu*, Wwa 1948; N. Petruzzellis, *E. pensatore*, Bari 1948, Na 1969²; A. Flitner, *E. im Urteil seiner Nachwelt*, T 1952; A. Auer, *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen. Nach dem Enchiridion militis Christiani des E. von Rotterdam*, D 1954; L. Bouyer, *Autour d'É. Études sur le christianisme des humanistes catholiques*, P 1955; J. Étienne, *Spiritualisme érasmien et théologiens louvainistes*, Lv 1956; D. Gorce, *La patristique dans la réforme d'É.*, w: *Festgabe Joseph Lortz*, Bad 1958, I 233–276; K. H. Oelrich, *Der späte E. und die Reformation*, Mn 1961; C. Augustijn, *E. en de Reformatie*, A 1962; J. W. Aldridge, *The Hermeneutic of E.*, Z 1966; P. G. Bietenholz, *History and Biography in the Work of E. of Rotterdam*, G 1966; E.-W. Kohls, *Die Theologie des E.*, I–II, Bas 1966; *Colloquium Erasmianum*, Mons 1968; Ch. Béné, *É. et Saint Augustin, ou influence de Saint Augustin sur l'humanisme d'É.*, G 1969; L. E. Halkin, *É. et l'humanisme chrétien*, P 1969; E. W. Kohls, *Die theologische Lebensaufgabe des E. und die oberrheinischen Reformatoren*, St 1969; P. Mesnard, *É. ou le christianisme critique*, P 1969; *Scrinium Erasmianum. Mélanges historiques*, I–II, Lei 1969; D. Harth, *Philologie und praktische Philosophie. Untersuchungen zum Sprach- und Traditionsverständnis des E. von Rotterdam*, Mn 1970; *Actes du Congrès É.*, A 1971; G. Chantraine, *„Mystère“ et „philosophie du Christ“ selon É.*, Bru 1971; *Erasmiana Cracoviensia. W pięćsetlecie urodzin E. (1469–1536)*, Kr 1971; M. Hoffmann, *Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach E. von Rotterdam*, T 1972; J. D. Tracy, *E. The Growth of a Mind*, G 1972; J. Domański, *E. i filozofia. Studium o koncepcji filozofii E. z Rotterdamu*, Wr 1973, Wwa 2001²; tenże, *„Nova“ und „vetera“ bei E. von Rotterdam. Ein Beitrag zur Begriffs- und Bewertungsanalyse*, w: *Antiqui und Moderni. Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter*, B 1974, 515–528; M. Cytowska, *É. de Rotterdam et Marsile Ficin son maître*, Eos 63 (1975), 165–179; H. Holeczek, *Humanistische Bibelphilologie als Reformproblem bei E. von Rotterdam, Thomas More und William Tyndale*, Lei 1975; M. O'Rourke Boyle, *E. on Language and Method in Theology*, Tor 1977; R. Stupperich, *E. von Rotterdam und seine Welt*, B 1977; M. Cytowska, *Erasmianizm w literaturze polskiej XVI–XVII wieku*, w: *Studia porównawcze o literaturze staropolskiej*, Wr 1980, 7–28; J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez É.*, P 1981; A. Godin, *É. lecteur d'Origène*, G 1982; C. Augustijn, *E. von Rotterdam. Leben, Werk, Wirkung*, Mn 1986; J. Szymańska, *Późny erasmianizm jako przezwyciężenie ograniczeń literackiego humanizmu*, w: *Jan Kochanowski, 1584–1984. Epoka — Twórczość — Recepcja*, I, Lb 1989, 57–64; C. Asso, *La teologia e la grammatica. La controversia tra E. ed Edward Lee*, Fi 1993; M. Cytowska, *Wolność jednostki według E. z Rotterdamu*, *Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae* 13 (2000), 73–78.

Juliusz Domański