

HENRYK BENISZ
AWF w Warszawie

POMIĘDZY MĄDROŚCIĄ A GŁUPOTĄ

„Z bogów żaden nie filozofuje ani nie pragnie mądrości — on ją ma; ani żadna inna istota mądra nie filozofuje. Głupi też nie filozofują i żaden z nich nie chce być mądry. Bo to właśnie jest całe nieszczęście w głupocie, że człowiek nie będąc ani pięknym i dobrym, ani mądrym, przecie uważa, że mu to wystarczy”¹.

Diotyma z Montinei

Wstęp do problematyki mądrości i głupoty

Kwestia mądrości i głupoty jest bardziej złożona, niż nam się to na ogół wydaje. Wprawdzie istnieją różnego rodzaju „normy”, pozwalające w przybliżeniu określić, czy mamy do czynienia z mądrością, czy też z głupotą, ale bywają one bardzo, a nawet całkowicie mylące. Parafrazując znane powiedzenie, można stwierdzić, że mądrość nie jedno ma imię... Warto chyba przyjrzeć się temu zagadnieniu, posiłkując się także „klasycznymi”, chociaż często jakby zapomnianymi lub jawnie niedocenianymi tekstami Erazma z Rotterdamu. Napisał on bowiem nie tylko słynną i pozornie żartobliwą, a przez to kontrowersyjną *Pochwałę głupoty*, która była i jest do dzisiaj komentowana na wiele sposobów. Erazm jest autorem również innych, całkiem poważnych dzieł, prezentujących określone, i nadal w wielu środowiskach „żywe”, stanowisko filozoficzno-światopoglądowe². Do nich także wypada się więc odwołać, zwłaszcza zaś przy omawianiu problemu mądrości i głupoty, który w twórczości Erazma zajmuje pierwszorzędną miejsce³.

Teksty Erazma pozwolą nam ukazać tradycyjne, platońskie ujęcie kwestii mądrości i głupoty, w szerszym kontekście. Niewątpliwie jednak „centralnym punktem”

¹ Platon: *Uczta*. W: *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*. Warszawa 1982, s. 103.

² Nie można więc zgodzić się z opinią „uznanego” znawcy Erazma, twierdzącego iż „*Pochwała głupoty* była najlepszym dziełem Erazma. Napisał inne, może bardziej uczone, może bardziej pobożne, może wywierające równie wielki, albo nawet większy wpływ na jego epokę. Przeżyły swój czas. Nie przemijająca miała pozostać jedynie wartość *Moriae economium*” (J. Huizinga: *Erazm*. Warszawa 1964, s. 111-112).

Świadczą o tym choćby tytuły pomniejszych „rozprawek” Erazma, do których — chcąc utrzymać limit objętościowy niniejszego opracowania — nie będzie już można się odwołać: *Zbyt późno nabierają rozumu Frygowie*; *Rybak ukłuty mądrzeje*; *Głupiec poznaje dopiero po fakcie*; *Mądry głupiec po szkodzi*; *Głupi głupstwa rzeczy*; *Zbyt późno mądrzeją Kumańczycy*; *Tylko głupi pyszni się, jakby był Jowiszem* (Zob.: Erazm z Rotterdamu: *Adagia*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973).

wszelkich rozważań na ten temat powinna pozostać filozoficzna postawa Sokratesa, myśliciela uznawanego — nie bez racji — za ideał filozofa i godny naśladowania przykład prawego człowieka.

Przenieśmy się więc najpierw „w czasie i przestrzeni” do domu Agatona, w którym odbywała się słynna biesiada opisana przez Platona, w której także uczestniczył zaproszony Sokrates. Podczas wspomnianej biesiady, podczas której żywo dyskutowano na temat Erosa i miłości, Sokrates opowiadał swym przyjaciołom o szczególnej rozmowie, jaką odbył z niewiastą z Wieszczego Grodu. Od niej dowiedział się, że istnieje coś pośredniego pomiędzy mądrością bogów (i innych, bliżej nie określonych istot), a głupotą ludzi (tych co najmniej, którzy nie chcą stać się mądrymi). Owo *pomiędzy* zarezerwowane jest dla miłośników mądrości (filozofów), w tym również dla Erosa, pół-boga istniejącego „na granicy” dwóch światów: boskiego i ludzkiego, i sprawiającego, „że się to wszystko razem jakoś trzyma”⁴.

Eros jest postacią niezwykle zagadkową, dla której filozofowanie jest sposobem bycia. Będąc pół-bogiem, nie jest już człowiekiem, ale także nie jest jeszcze bogiem. Jako taki, przestaje być kimkolwiek, a właściwie — przestaje być w ogóle. Stąd też Diotyma widzi w Erosie nie *przedmiot* miłości, ale samą miłość, dzięki której można „posiąść” piękno, dobro nieśmiertelność, wiekuisty byt, tzn. wznieść się z (ludzkiego) poziomu miłowania pięknych ciał do (boskiego) poziomu miłowania prawdziwego piękna samego w sobie, które jest „nieskalane, czyste, wolne od obcych pierwiastków, nie splamione ludzkimi wnętrznościami i barwami, i wszelką lichotą śmiertelną (...), nadświatowe, wieczne, jedyne, niezmienne”⁵.

Wydaje się więc, że pod pojęciem *boskości* należy rozumieć kategorię filozoficzną, tożsamą ze „wsobnością” świata. W *boskości* wszystko jest doskonałe, czyli takie, jakie jest *w sobie*, a nie *dla nas*. Aby dotrzeć do pierwotnej doskonałości rzeczy (idei), trzeba uwolnić się od przyzwyczajień i powierzchownych wyobrażeń na jej temat. Filozoficzna „pobożność” byłaby więc wiernym i konsekwentnym dążeniem do odkrycia *boskiego* wymiaru świata. Filozofia jest jakby „zanurzona w duchu”, czy też — przybliżając się do sformułowań użytych przez Diotymę — dokonuje się poprzez duchy sfery *pomiędzy*. Dlatego „kto się na tych rzeczach rozumie, ten jest człowiekiem uduchowionym”⁶.

Przykładem prawdziwie „uduchowionego” człowieka jest Sokrates, i to bez względu na to, w jakim stopniu jego literacka postać została wystylizowana (dodatkowo „uduchowiona”) przez Platona. Sposób, w jaki Sokrates rozmawiał z ludźmi (pozornie mądrymi), obrazuje przeciwieństwo jego intuicję stopniowego wnikania we „wsobność”, a więc w *boskość* świata. Całe życie Sokratesa było poszukiwaniem i odkrywaniem tak pojętej *boskości*. Nie bezpodstawie więc Alkibiades zaczyna chwalić Sokratesa, porównując go z wychwalanym wcześniej Erosem, „wielkim duchem”⁷ sfery *pomiędzy*. W tym kontekście bardziej zrozumiałe staje się — dotycząca Sokratesa — spontanicznie szczere wyznanie Alkibiadesa: „A nie wiem, czy

⁴ Platon: *Uczła*. Op. cit., s. 101.

⁵ Tamże, s. 116.

⁶ Tamże, s. 101.

⁷ Tamże.

kto kiedykolwiek, gdy on był poważny i otwarty, popatrzył w niego i czy widział skarby, które w nim są. Ja je już raz widziałem i taicie mi się boskie wydały i złote, i precudne, żem się po prostu jego niewolnikiem poczuł od tej chwili”⁸. „Uduchowanie” Sokratesa zostało nawet potwierdzone przez „boga w Delfach”, sprowokowanego przez Chajrefonta do wyrażenia swej opinii na temat chętnego do rozmów ateńskiego mędrca. Na pytanie, czy istnieje ktoś mądrzejszy od Sokratesa, Pytia odparła: „nikt nie jest mądrzejszy”⁹. Odpowiedź ta nosi w sobie cień dwuznaczności, ponieważ z faktu, że nie istnieje nikt mądrzejszy od Sokratesa nie wynika, że Sokrates jest niezwykle mądry. Przyjmijmy jednak taką interpretację słów wyroczni, jaką sugeruje nam w swym dialogu Platon. Skąd zatem bierze się rzekoma mądrość Sokratesa? Można sądzić, że stąd, iż był on krytyczny wobec posiadanej przez siebie wiedzy, a ściślej — potrafił przyznać się przed sobą do niewiedzy. Po przyparciu swego rozmówcy „do muru” konstatował: „Jemu się zdaje, że coś wie, choć nic nie wie, a ja, jak nic nie wiem, to mi się nawet i nie zdaje. Więc może o tę właśnie odrobinię jestem od niego mądrzejszy, że jak czego nie wiem, to i nie myślę, że wiem”¹⁰.

Sokrates czuł wewnętrzną potrzebę nieustannego „sprawdzania” swej mądrości. Chciał się ostatecznie przekonać, czy wyrocznia miała w jego przypadku słuszność, czy się myliła. Wprawdzie nie poczuwał się „ani do wielkiej, ani do małej mądrości”¹¹, jednak rozmowy z ludźmi, którzy innym i sobie samym wydawali się mądrzy, zdawały się potwierdzać orzeczenie delfickiej wyroczni: oni mniemania (wiedzę pozorną) brali za mądrość. Toteż czuł się kim innym w ateńskiej zbiorowości i pytał samego siebie: „Czy zostać tak jak jestem i obejść się bez ich mądrości, ale i bez tej ich głupoty, czy mieć jedno i drugie, jak oni?”¹². Innymi słowy: czy dalej szukać prawdziwej mądrości, ale nie być uważanym za mądrego, czy też — przeciwnie — być uważanym za mądrego, ale nim nie być? Konkluzja jest jednoznaczna: „Odpowiedziałem i sobie i wyroczni, że mi się lepiej opłaci zostać tak, jak jestem”¹³.

Mądrość „duchowa”. Heroizm Sokratesa

Praktyka rozmów Sokratesa z obywatelami Aten nie pozostawała bez echa. Głupota — nie tolerując obok siebie mądrości — zawsze próbuje ją ośmieszyć i zniszczyć. W przypadku Sokratesa, głupota posłużyła się Arystofanem i Meletosem. Pierwszy z nich przedstawił Sokratesa w swej komedii jako postać zabawną i niedorzeczną, zaś drugi przeciwko Sokratesowi sformułował nieprawdziwą, a nawet oszczerczą skargę do sądu. Intryga została w głupio-przemysłny sposób uknuta, a jej pożywką była głupota „szerokich kół”. Gdyby głupota miała okazać się niewystarczająca, to na wszelki wypadek posłużono się jeszcze przekupstwem. Cel musiał być osiągnięty (zniszczony). Czyim właściwie Sokrates był celem? Owych

⁸ Tamże, s. 124

⁹ Platon: *Obrona Sokratesa*. W: op. cit., s. 252.

¹⁰ Tamże, s. 253.

¹¹ Tamże, s. s. 252.

¹² Tamże, s. 255.

¹³ Tamże.

szerokich kół? Nie, głupoty. Szerokie koła same w sobie zawsze są nijakie: „Ani mądrym człowieka nie zrobią, ani głupim; ot, robią to, co im się trafi”¹⁴. Sama głupota wydała wyrok na Sokratesa, zanim sprawa znalazła się w sądzie. Wystarczyło powiedzieć: „mądry jest”¹⁵, i to już przesądzało dalszy bieg zdarzeń.

Czy możliwe jest w ogóle prowadzenie racjonalnego dyskursu z głupotą? Jeśli nie, to jakie źródło miała nieprzejednana postawa Sokratesa i jego chęć zmagania się z głupotą? Czy takie postępowanie nie było naiwne, wręcz... głupie?

Poszukując odpowiedzi na takie pytanie, odwołajmy się do heroicznej dzielności Sokratesa, charakteryzującej go zarówno w kwestiach teoretycznych, jak i w działaniu praktycznym. Poczował się on bowiem do konieczności konsekwentnego respektowania zobowiązań natury wewnętrznej (posłuszeństwo „bogom” w umiłowaniu mądrości), oraz zewnętrznej (posłuszeństwo legalnej władzy, w tym również zwierzchnikowi wojskowemu). Jedno i drugie było dla Sokratesa „staniem w szeregu”, czyli heroicznie dzielnym odpięciem „nieprzyjaciela”: „Gdzie człowiek raz stanie do szeregu, bo to uważał za najlepsze, albo gdzie go zwierzchnik postawi, tam trzeba, sądzę, trwać mimo niebezpieczeństwa; zgoła nie biorąc w rachubę ani śmierci, ani niczego innego oprócz hańby”¹⁶.

Wierność zobowiązaniom w sprawach „teoretycznych” była dla Sokratesa tak samo ważna, jak wierność w sprawach praktycznych. Obie znamionują, jego zdaniem, prawdziwie dzielną postawę człowieka nie lękającego się nawet największych niebezpieczeństw. W trakcie swej obrony Sokrates kategorycznie stwierdza: „Więc ja bym strasznie postąpił obywatelu, gdybyś wtedy na rozkaz wodzów, którychżeście wy obrali i postawili nade mną pod Potideą, pod Amfipolis i pod Delion, trwał tam, gdzie mi oni kazali, tak samo jak i każdy inny obywatel i narażał się na śmierć, akiedy mi rozkazywał bóg, jak ja sądziłem i byłem przekonany, że powinien życie poświęcić ukochaniu mądrości i badaniu siebie samego i drugich, gdybym miał ze strachu przed śmiercią, czy wszystko jedno przed czym, opuszczać szyk”¹⁷.

Heroizm Sokratesa nie dopuszczał żadnych kompromisów, będących rozwiązaniami sprzeciwiającymi się dzielności. Nawet próba utraty życia nie byłaby w stanie zatrzymać Sokratesa „w pół drogi do prawdy”: „Posłucham boga raczej aniżeli was i póki mi tchu starczy, póki sił, bezwarunkowo nie przestanę filozofować i was pobudzać, i pokazywać drogę każdemu, kogo tylko spotkam (...), i jeśli dojdę do przekonania, że on nie ma dzielności naprawdę, a tylko tak mówi, to będę go poniewierał, że o największe wartości najmniej dba, a rzeczy lichsze wyżej stawia. I tak będę robił młodym i starym, i kogo tylko spotkam, i swoim i obcym”¹⁸.

Sokrates nawet porównuje siebie do bąka, siadającemu miastu na kark: „Ono niby koń wielki i rasowy, ale taki duży, że gnuśnieje i potrzebuje jakiegoś żądła, żeby go budziło”¹⁹. Będąc „bakiem”, daleki jest od wysysania cudzej krwi. Raczej dąży

¹⁴ Platon: *Kritin*. W: Op. cit., s. 318.

¹⁵ Idem: *Obrona...*, op. cit., s. 255.

¹⁶ Tamże, s. 248.

¹⁷ Tamże, s. 265.

¹⁸ Tamże, s. 267.

¹⁹ Tamże, s. 269.

do tego, aby cudza krew nie była niesprawiedliwie przelewana, jak to miało się stać z Leonem Salamińczykiem: „Wtedy ja nie słowem, ale czynem dowiodłem, że mi na śmierci zależy, przepraszam, ale... ani tyle! a żeby niczego nieuczciwego, ani bezbożnego nie zrobić, na tym mi tylko zależy i koniec”²⁰. W swej obronie Sokrates stwierdza stanowczo: „Wobec tego, Ateńczycy — czy wy posłuchacie Anytosa, czy nie i czy mnie wypuścicie, czy nie wypuścicie, ja nie będę postępował inaczej; nawet gdybym miał nie jeden, ale sto razy umrzeć”²¹. Bojaźń przed śmiercią jest niegodna prawdziwego filozofa. Świadczyłaby ona bowiem o tym, że nie jest on miłośnikiem mądrości, ale człowiekiem, który swe nadzieje pokłada w dobrach doczesnych i samozadowoleniu: „Zaraz wiesz, co myśleć o człowieku, jeśli zobaczysz, że się któryś wzdraga i niepokoi, kiedy ma umrzeć; zaraz widać, że to z pewnością nie filozof (który mądrość kocha), tylko ktoś, kto kocha ciało; ten sam człowiek z pewnością kocha i pieniądze, i sławę; albo jedno z tych dwojga, albo i jedno, i drugie”²².

Sokrates poddaje krytyce ludzi, kierujących się „naiwnym rozsądkiem”, nie zaś rozumem. Poszukują oni w życiu jedynie przyjemności, i aby doznawać jednych, muszą rezygnować z drugich. W ten sposób czasem udaje im się „rozsądnie” opanować samych siebie. Jednak taka „wymiana przyjemności” — porównywana przez Sokratesa do wymiany pieniędzy — nie wnosi do życia niczego wartościowego. Jediną „prawdziwą monetą” jest rozum: „Cokolwiek za niego dostaniesz czy kupisz, to tylko jest rzeczywiste: i męstwo, i rozsądek, i sprawiedliwość, i w ogóle prawdziwa dzielność, na rozumie oparta, czy tam przychodzą czy odchodzą przyjemności i obawy i te tam inne wszelkiego rodzaju rzeczy; jeśli przy nich nie ma rozumu, tylko się jedną z nich wymienia na drugą, taka dzielność to bodaj że będzie tylko marą jakąś i uludą: doprawdy że nie godna człowieka wolnego; nie będzie w niej ani odrobiny zdrowia ani prawdy. Prawda zaś to oczyszczanie pewne od wszelkich tego rodzaju rzeczy, a rozsądne panowanie nad sobą i sprawiedliwość, i męstwo, i nawet sam rozum, to też bodaj że nic innego, jak tylko pewne oczyszczenie”²³.

Dopiero dzięki „oczyszczającej” mądrości, inne dobra nabierają sensu i wartości. Bez niej — lub — tym bardziej — w obliczu głupoty, ich wartość radykalnie się obniża: „Jeśli nimi kieruje głupota, to są większym złem niż ich przeciwieństwa, bo lepiej mogą służyć temu, co nimi rządzi a jest złe. A jeśli rozsądek i mądrość, stają się większymi dobrami. A samo przez się żadne z nich nic nie jest warte”²⁴. Wynika stąd, że „z innych rzeczy żadna nie jest ani dobrem, ani złem, a tylko z tych dwóch rzeczy jedna, mądrość, jest dobrem, a głupota — złem”²⁵.

Mądrość „cielesna”. Hedonizm Głupoty

Zupełnie inaczej wygląda mądrość widziana oczami Głupoty (głupoty upersonifikowanej). Nie jest już ona celem czy ideałem, ku któremu byłaby zorientowana

²⁰ Tamże, s. 272).

²¹ Tamże, s. 268.

²² Platon: *Fedon*. W: op. cit., s. 389.

²³ Tamże, s. 391.

²⁴ Platon: *Eutydem*. Warszawa 1957. s. 21.

²⁵ Tamże.

poznawcza aktywność rozumu. Nie jest już również atrybutem pięknego i wartościowego życia. Mądrość „duchowa”, zamiast uwzniaślać życie, wyraźnie je pod każdym względem zubaża. Miłośnik mądrości jest anty-wzorem, ponieważ zdobywana z móżdżkiem mądrość działa na niego destrukcyjnie: „Czy nie widzicie, jak to ci nachmurzeni ludzie, którzy czy to ugrzęźli we filozofowaniach, czy w jakichś poważnych i uciążliwych sprawach praktycznych, jak to oni nieraz już się postarzeliz, zanim jeszcze doszli do rozkwitu młodości, bo widocznie troski i nieustanne gwałtowne borykanie się z myślami powoli z nich wysysa ducha i ich soki żywotne? A przeciwnie, moje głuptaski są tłusciutkie, z cerą lśniącą i wypielęgowaną”²⁶.

Żyć w zgodzie z sobą i z własną naturą—oto recepta na bycie szczęśliwym. Ci, którzy chcą stać się mądrzy, „grzeszą” ponadludzkimi ambicjami, a ich starania są skazane na porażkę: „Jak więc wśród ludzi najdalsi od szczęśliwości są ci, którzy do mądrości się garną — podwójnie głupi, skoro urodziwszy się ludźmi, zapominają jednak o tym, kim są, i o bytowanie bogów nieśmiertelnych się kusząc za przykładem gigantów wydają wojnę naturze przy pomocy nauk, niby maszynom wojennych, z nią walcząc — tak najmniej biedni wydają się ci, którzy do bydłęcego umu i tępoty się zbliżają i o nic się, co by ponad człowieka wychodziło, nie siłą”.

Głupi, którzy nie chcą za wszelką cenę udawać mądrych, żyją sobie spokojnie i dostatnio: „Frotuna kocha tych, co niezbyt mądrzy, co mają więcej zuchwalstwa niż rozumu (...). Mądrość odbiera odwagę i dlatego powszechnie widzicie, że owi mądrzy borykają się z ubóstwem, z głodem, z mrokiem, że żyją w zaniedbanium, w zapomnieniu, w nienawiści, głupcy natomiast opływają w pieniądze, dostają się do steru państw, krótko mówiąc: kwitną na wszelkie sposoby”. Zatem życie obchodzi się znacznie łagodniej z głępszymi niż z mądrymi: „Porównajmyż my teraz dolę jakiego tam chcecie mędrca z dolą takiego głuptaka! Wyobraźcież sobie, że głuptakowi przeciwstawiamy wzór mądrości, człeka, co całe dzieciństwo i młodość strawił na zgłębianiu wszelkiej nauki i najpiękniejszą część życia strwonił na ciągle nowce czuwania, na troski i trud w pocie czoła, a który i w całym dalszym życiu nigdy nie zakosztował ani krztyny przyjemności — zawsze grosz każdy ściskający, zawsze ubogi, smutny, zasępiiony, sobie samemu niechętny i twardy, innym ciężki i nienawistny, wyblakły, wychudły, chorowity, z ciekącymi oczyma, o wiele przed czasem postarzały i posiwiały, przed czasem też z życia odchodzący”²⁹.

Nawet bardzo prozaiczne czynności i typowe sytuacje z życia codziennego przerastają możliwości mędrca i powodują, że jego „duchowa” mądrość jest przyczyną ogólnego niepowodzenia, a nawet kłęski: „Zaproś takiego mędrca do stołu — zwarzy wszystko albo markotnym milczeniem, albo nieznośnymi, dokuczliwymi pytaniami. Przyzwij go do tańca—będziesz miał podrygującego wielbłąda. Ściągnij go na publiczną zabawę — samą już krzywą gębą zepsuje uciechę ludziom (...). Przyłączy się do rozmowy i od razu wszyscy milkną, jak w bajce na widok wilka. Czy trzeba coś kupić, czy umowę jakąś zawrzeć, czy krótko mówiąc załatwić coś

²⁶ Erazm z Rotterdamu: *Pochwała głupoty*. Wrocław 1953, s. 28.

²⁷ Tamże, s. 68.

²⁸ Tamże, s. 140-141.

²⁹ Tamże, s. 72.

z tych rzeczy, bez których nie można pędzić tego codziennego życia — zawsze powiesz, że taki mądrała to raczej kół, a nie człowiek”³⁰.

Człowiek mądry jest zupełnie nieprzystosowany do prowadzenia życia wspólnie z głupimi. Zawsze odstaje od innych i nie potrafi nawiązać z nimi kontaktu. Zważywszy, że jest on w zdecydowanej mniejszości, nie ma najmniejszych szans na powodzenie: „Bo czy dzieje się w ogóle coś między ludźmi, co by nie jeżyło się od głupoty i czego by nie robili głupcy i dla głupców? Gdyby jakiś pojedynczy człowiek chciał wszystkim iść na przekór, to bym mu radziła, aby naśladował Tymona — wyniósł się gdzieś na pustynię i tam sobie sam używał na swojej mądrości”³¹.

Głupota jest swoistą roztropnością, mądrością „cielesną”, która przejawia się w bezkrytycznym braniu życia takim, jakie ono jest i czerpaniu zeń jak najwięcej przyjemności. Tak rozumiana roztropność staje się zasadniczym przeciwieństwem mądrości „duchowej”: „Jeżeli roztropność polega na doświadczeniu, to komuż to przysługuje zaszczyt jej tytułu, czy mądrymu, który bądź to z poczucia wstydu, bądź to z nieśmiałości do niczego się nie bierze, czy głupiemu, którego od niczego nie odstrasza ani wstyd, bo go nie ma, ani niebezpieczeństwo, którego się nie domyśla? Mądry szuka ucieczki w starych księgach, z których uczy się czystych subtelnosci słownych. Głupi, pchając się wręcz do niebezpiecznych spraw, prawdziwej chyba uczy się roztropności”³².

Po cóż w takim razie mądrość „duchowa” i zdobywanie innej wiedzy niż ta, którą wszyscy w naturalny sposób już posiadają? Czy ambicja bycia mądrym nie jest jakimś zasadniczym nieporozumieniem?: jak nie ma nic głupszego od opacznej mądrości, tak nic nieroztropniejszego od roztropności nie ma na miejscu. Bo przecie nie na miejscu jest ten, kto się nie dostosowuje do danych okoliczności, kto «właził między wrony, nie chce krakać jak i one» (...). Przeciwnie, kto naprawdę roztropny, ten, skoro jest człowiekiem, nie chce być mądrzejszy niż człowiekowi przystoi i razem z wszystkimi ludźmi albo dobrowolnie oczy przymyka, albo uprzejmie razem z nimi daje się zwodzić³³. Nawet w dziedzinie nauki mądrość nie jest wskazana i w rezultacie nie popłaca. Najwyżej cenione są te dziedziny wiedzy, w których pojawia się najmniej mądrości. Nie dziwi więc to, że „filozofowie głodują” i tylko niewielu interesuje się ich dociekaniem. Najlepiej zaś unikać nie tylko mądrości, ale i wszelkich nauk, bowiem „los jest najbardziej łaskawy dla nieuków”³⁴.

Nie jest prawdą, że miłośnicy mądrości nadają się do rządzenia państwem. Platon błędnie uważał, że władcą powinien zostać filozof, albo też władca winien stać się filozofem. W takim państwie nie panowałyby szczęście; co więcej, historia uczy, że były to najbardziej zgubne dla danego państwa czasy, gdy władzę sprawował jakiś „filozofujący gaduła” albo „mól książkowy”³⁵. Być może pewnym wyjątkiem pod tym względem był Marek Aureliusz, ponieważ uważano go za dobrego cesarza. Gdy

³⁰ Tamże, s. 47.

³¹ Tamże, s. 48.

³² Tamże, s. 52-53.

³³ Tamże, s. 56-57.

³⁴ Tamże, s. 65-66.

³⁵ Tamże, s. 45-46.

jednak uwzględnić to, jakiego syna zostawił swemu krajowi, wówczas szala przechyla się na jego niekorzyść. Tak to bywa z miłośnikami mądrości, że ich dzieci nie podążają śladami ojców. Nie inaczej miała się rzecz z Sokratesem, którego dzieci były „podobniejsze do matki niż do ojca”, czyli niezbyt roztropne. Tak zawsze dzieje się za sprawą przemysłnej natury, która chce się w ten sposób uchronić przed nadmiernym rozplenieniem „zarazy mądrości”³⁶.

Wspomniany Sokrates — utrzymuje Erazm — nie był zresztą wcale lepszy od swych dzieci. Wyrocznia Apollina wprawdzie niby uznała go za człowieka mądrego, ale przecież zawsze, gdy wypowiadał się publicznie, swą mądrością wywoływał u słuchaczy raczej śmiech, niż uznanie. Wyrok śmierci — był także wyrokiem wydanym na jego mądrość. Zamiast bowiem uczyć się życia wspólnie z innymi ludźmi, filozofował tylko na swoją zgubę „pośród chmur i idei”³⁷.

Mądrość „oświecona”. Humanizm Erazma

Nie wszyscy filozofowie kończą swoje życie w tak dramatyczny sposób, jak Sokrates. Znacznie częściej zdarza się, że czyjeś poglądy wcale nie wzbudzają u innych ludzi negatywnych emocji i chęci rewanżu czy zemsty. Miłośnicy mądrości zwykle spotykają się z obojętnością i żyją „w zapomnieniu”. Dlaczego tak się dzieje? Wybitny erudyta i humanista Erazm z Rotterdamu powiedziałby zapewne, że filozofia jest „jałowa” i przejawia pewną zasadniczą, wewnętrzną „niemożność”. Dochodząc do określonej „wiedzy”, filozof właściwie niczego nie osiąga, ponieważ nie potrafi niczego wiedzieć „na pewno”. To, co usiłuje poznać, pozostaje przed nim nadal zakryte. W konsekwencji (z tego punktu widzenia) filozofowanie przypomina budowanie zamków na piasku. Nie warto więc zagłębiać się w zawile rozważania, skoro i tak nie odnoszą się one do faktycznej istoty rzeczy³⁸.

Jak zauważa Erazm, wielcy myśliciele starożytności nie zatrzymali się na etapie „zachłyśnięcia się” już posiadaną wiedzą, ale konstatawali fundamentalną nieosiągalność wiedzy absolutnej. Przybywając do Aten, kolebki filozofii, stopniowo z mędrców przemieniali się w „prostaków” i „ignorantów”: robiąc wielkie postępy w rzekomej mądrości, dochodzili jednocześnie do wniosku, że właściwie „nic nie wiedzą”. Taka konkluzja nie wymusza, zdaniem Erazma, przyjęcia sceptycznego, a tym bardziej irracjonalnego poglądu na świat. Erazm pozostaje racjonalistą, bo wydaje mu się, iż rozum dysponuje dużymi możliwościami poznawczymi, ale jego działanie trzeba odpowiednio wesprzeć i ukierunkować⁴⁰. Myślenie filozoficzne, które chce osiągnąć autentyczną *wiedzę* będącą samą *prawdą*, musi tę *prawdę* uprzednio założyć i pozostać jej wiernie. Wszelkie inne dociekania rozmiągają się z istotą rze-

³⁶ Tamże, s. 46-47. Arystoteles, charakteryzując dzieci Sokratesa w II księdze *Retoryki*, zauważył jedynie, że nie odznaczały się ponadprzeciętnymi cechami.

³⁷ Erazm z Rotterdamu: *Pochwała...* op. cit., s. 43-44.

³⁸ Idem: *Sposób czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*. W: *Trzy rozprawy*. Warszawa 1960, s. 80.

³⁹ Tamże, s. 163-164.

⁴⁰ Tamże, s. 76.

czywistości i stają się przez to mało przydatne. Dlatego Erazm zdecydował się na uprawianie „filozofii chrześcijańskiej” jako właściwej formy miłowania mądrości. Owo miłowanie ma dokonywać się jednak bardziej poprzez „uczucia”, natchnienie” i „przemianę wewnętrzną” niż przez spekulatywne rozumowanie⁴¹.

W swej „filozoficznej” religijności daleki był od panujących wówczas stereotypów nie-racjonalnej wiary. Negatywny stosunek Erazma do niedouczonej krzewicieli prawdziwej mądrości, ujawnił się chyba najpełniej w utworze pt *Opat i uczona dama*. Przedstawił tam dyskusję prowadzoną przez znakomicie wykształconą Magdalię (będącą wyrazicielką poglądów Erazma) z przełożonym zakonnym Antroniuszem. Magdalia opowiada się w niej po stronie takiej uszczęśliwiającej mądrości, która wiąże się z „przymiotami duszy”, a nie z godnościami i posiadaniem majątkiem. Jej słowa spotykają się z dezaprobatą Opat, będącego rzekomo zbyt zajęty, aby „być mądrym”. Przeszkadzają mu w tym „zbyt długie modły, troska o kuchnię i spiżarnię, polowania, konie, kłopoty związane z dworem”. Nie ma on zresztą w ogóle ochoty zgłębiać mądrości i nie posiada u siebie żadnej książki, bowiem „obcowanie z książkami sprowadza szaleństwo”. Z tego samego powodu również nie chce, aby jego podopieczni zanadto przykładali się do miłowania mądrości⁴². Natomiast Erazm, chcąc osiąść prawdziwą mądrość, oddaje się studiom biblijnym, które są dla niego religijnym fundamentem myślenia filozoficznego. Stąd też w jego dziełach znajduje się dużo analiz, będących właściwie egzegezą tekstów biblijnych. Problem mądrości i głupoty jest więc przez Erazma nieprzypadkowo rozumiany jako (ontyczne) przeciwstawienie Chrystusa i szatana. Wybór Chrystusa, jakiego w swoim życiu może dokonać człowiek, to wybór prawdziwej mądrości (głupstwa dla pogan), natomiast wybór szatana, to wybór głupoty (mądrości tego świata). Ta ostatnia „w oszukańczy sposób oferuje swe zalety głupcom”, i w końcu zostanie przez Boga odrzucona i zniszczona. Dlatego, jeżeli ktoś chce stać się naprawdę mądrym, „musi się jej odczyścić”⁴³. Natomiast miłośnik mądrości powinien zapoznawać się z prawdziwą mądrością podczas lektury *Biblii*, z której można wydobywać ją „jak klejnoty”. Jednak samo czytanie nie wystarczy, gdyż równocześnie należy „błagać o nią Boga w żar liwych modlitwach”⁴⁴.

Stając się teologiem, Erazm nadal uważał siebie za filozofa. W swym zgłębianiu mądrości starał się bowiem wykorzystywać elementy tradycyjnego myślenia filozoficznego, konfrontując je następnie z tekstami biblijnymi. W rezultacie wskazał na Boga jako na wspólne źródło mądrości. Przypisał też starożytnym wiarę w niebiańskie pochodzenie propagowanej w filozofii zasady poznania samego siebie. Zapewne nie czynił tak dlatego, że napis ów umieszczono na świątyni Apollina w Delfach, ale z tego powodu, że znalazł jego potwierdzenie w *Pieśni nad pies nami*⁴⁵.

⁴¹ *Idem: Zachęta do filozofii chrześcijańskiej. W: Trzy rozprawy.* Op. cit., s. 52-53.

⁴² *Idem: Rozmowy potoczne.* Warszawa 1962. s. 69-72.

Idem: Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny. Warszawa 1965, s. 43-44 (teksty biblijne: 1 Kor 1, 23-24; 1 Kor 3. 18-19; 1 Kor 1. 19-20).

⁴⁴ Tamże, s. 47.

⁴⁵ Tamże (tekst biblijny: PnP 1, 7).

Wśród niechrześcijańskich myślicieli Erazm najbardziej cenił Sokratesa. Pozostawał pod dużym wrażeniem daru wymowy, przypisywanego Sokratesowi przez Alkibiadesa⁴⁶. Podziwiał też jego otwartość na najgłębiej pojętą rzeczywistość oraz bezkompromisową etyczne i bliską biblijnemu ideałowi, postawę życiową. Zdawał sobie również sprawę z tego, że potwierdził on własne poglądy filozoficzne nie tylko swym życiem (jak np. Diogenes czy Epiktet), ale w szczególny sposób swoją śmiercią⁴⁷. Przede wszystkim jednak Sokrates zjednał sobie sympatię Erazma wyznaniem, które uczynił tuż przed wypiciem cykuty: powierzył swoje losy Bogu, mając nadzieję, że pochwali On jego starania i wolę poddania się opatrności⁴⁸.

Zdaniem Erazma, Sokrates zasługuje na wielki szacunek i uznanie ze względu na wspaniały wzór człowieczeństwa, jaki sobą prezentował. Jednak prawdziwy wzór i prawdziwą *mądrość* dostrzega tylko w osobie Chrystusa. Dopiero bosko-ludzki wzór Chrystusa zawiera ideał „pełni” i „harmonijnej zgodności”. Dlatego Jego nauka jest dla Erazma najwyższą formą umiłowania mądrości, a więc i najdoskonalszą filozofią⁴⁹.

Zakończenie

Poznaliśmy trzy różne stanowiska w kwestii mądrości i głupoty, które są jednocześnie trzema opcjami myślenia, wyrażającymi (wypowiadającymi) jakąś mądrość. W pewnym sensie, najbardziej skrajnymi są stanowiska określone mianem mądrości „cielesnej” i mądrości „oświeconej”. Pierwsze z nich, nie siląc się na poszukiwanie prawdziwej mądrości, traktuje głupotę jako życiową mądrość i... dobrze jej z tym. Drugie natomiast, uważając iż nie trzeba poszukiwać tego, co jest dane („oczywiste”), przyjmuje ową oczywistość za mądrość i... także dobrze jej z tym. Pozostaje jeszcze trzecie, sytuujące się *między* wyżej wymienionymi. Które z nich jest słuszne? Aby odpowiedzieć na to trudne pytanie, można powołać się na opinię Diotymy, która jako wieszczka zapewne wiedziała, jak to jest z tą mądrością.. Jej zdaniem, głupi to głupi, niezależnie od tego, czy podszywiają się pod jakąś mądrość, czy też nie. A mądrzy? Ci albo są bogami (co wydaje się bardzo mało prawdopodobne), albo są jakimiś „innymi istotami mądrymi” (ale jakimi?). Wszyscy natomiast, którzy nie chcą pozostać głupimi, tylko chcą stać się mądrymi—są filozofami, czyli znajdują się gdzieś *między* tamtymi. Czy jest to odpowiedź zadowalająca? Zapewne nie, bo czyż można polegać na wieszczkach... (?).

Na kim więc, albo na czym można w takim razie w ogóle polegać? Zwykle tak to bywa, że każdy polega na kimś (lub na czymś), na kim (na czym) chce polegać. Jest to kwestia indywidualnego wyboru.

⁴⁶ Idem: *Zachęta...*, op. cit., s. 42. Por. też Platon: *Uczta*. Op. cit., s. 122, 131.

⁴⁷ Por.: Erazm z Rotterdamu: *Zachęta*, op. cit., s. 53-54. Też Platon: *Kriton*. Op. cit., s. 327, 336.

⁴⁸ Por.: Erazm z Rotterdamu: *Zbożna biesiada*. W: *Trzy rozprawy*, op. cit., s. 332-333. Por. też Platon: *Fedon*. Op. cit., s. 391.

⁴⁹ Por.: Erazm z Rotterdamu: *Sposób...*, op. cit., s. 123.